

## הלכה ואגדה במשנה תפקידן של החתימות האגדיות במשנה

### מבוא

במאמרו המקיף 'האגדה שבמשנה'<sup>1</sup> סקר יונה פרנקל בשיטתיות את קטעי האגדה במשנה ומנה למעלה מחמישים קטעים כאלה. פרנקל אימץ את הגדרתו הקלסית של צונץ לאגדה על דרך השלילה – כל מה שאיננו הלכה. הגדרת ההלכה היא מקור הכולל בתוכו מערכת של מקרה עם דין וטעם, "בין אם המערכת המשולשת הזו היא מלאה ובין אם אחד משלושת היסודות חסר (אבל מתחשבים בו ללא ספק)".<sup>2</sup> טענתו המרכזית היא שלעורכי המשנה הייתה מגמה ברורה בהצבת קטעי האגדה בסמוך להלכה. בעקבות דברי פרנקל, מאמר זה מבקש לבחון מחדש את היחס שבין ההלכה לאגדה במשנה בתחום מצומצם יותר: משניות אגדיות המופיעות בחיתומם של פרק או של חטיבה הלכתית שלמה. טענתי היא, שבמקרים רבים הצמדת האגדה לחטיבה ההלכתית איננה נובעת אך ורק משיקולים אסתטיים של קישוט רטורי – סיום בדבר אגדה או בדבר טוב.<sup>3</sup> מדובר בפעולת עריכה מחושבת ומתוחכמת המאירה מחדש את החטיבה ההלכתית כולה. באמצעות ניתוח שלוש דוגמות אנסה להראות שהחתימה האגדית מהווה חלק בלתי-נפרד מההלכות שקדמו לה, והיא נתונה בשני מעגלי הקשרים. המעגל הראשון הוא המעגל המצומצם, שבו היא משמשת בתפקיד פרשני בהקשר ההלכתי הספציפי שבו היא נתונה. המעגל השני, הרחב יותר, הוא של החטיבה ההלכתית שאותה

- \* תודתי לדר"ר אברהם וולפיש שבהנחייתו נכתבה העבודה שביסוד מאמר זה, והערותיו משוקעות בה.
1. 'פרנקל, 'האגדה שבמשנה', מחקרי תלמוד ג, תשס"ה, עמ' 655-683. למאמרו של פרנקל קדם מאמרו החלוצי של ח' סבתו, 'האגדה שבמשנה', כתלנו ח, תשל"ו, עמ' 85-98. טענתו היסודית על הזיקה בין המשניות האגדיות לחטיבה ההלכתית קרובה לטענתנו במאמר זה.
  2. שם, עמ' 655.
  3. אמנם, מגמה זו ניכרת לעתים בסופי מסכתות ומתאפיינת בתוספות מאוחרות שאינן מגוף המשנה. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 974-979. יש צורך להבחין היטב בין תוספות כאלו ובין חתימות 'מקוריות' שנקבעו בתהליך עריכת המשנה ומהוות חלק בלתי-נפרד מהקובץ. כמו כן, יש לתת את הדעת להערתו של פרנקל, ש"החתימה, כלומר קטע אגדי שבא בסוף יחידה של חיבורי תורה שבעל פה רק כדי לסמן את סוף היחידה, היא כנראה הסממן הרטורי-המקשט העתיק ביותר בעריכת חיבורים אלה והיא ניכרת בכל חיבורי התנאים כולל המשנה" (פרנקל, לעיל, הערה 1, הערה 6), ויש לבחון כל מקרה לגופו.

היא חותמת. החתימה האגדית נועדה להעניק ממד של עומק רעיוני לחטיבה ההלכתית שקדמה לה.<sup>4</sup>

### נדריים פ"ט מ"י – התרת הנדרים של רבי ישמעאל

#### א. מיקום המשנה והקשרה בפרק

קונם שני<sup>5</sup> נושא לפלונית כאורה והרי היא נאווה, שחורה והרי היא לבנה, קצרה והרי היא ארוכה,<sup>6</sup> לא מפני שהיא כאורה ונעשת נאווה, שחורה ונעשת לבנה, קצרה ונעשת ארוכה, אלא שהנדר טעות. מעשה באחד שנדר מבת אחותו הנייה והכניסוה לבית ר' ישמעאל ויפואה. אמ' לו ר' ישמעאל: בני מזו נדרת? אמר לו: לאו, והיתירו ר' ישמעאל. באותה השעה בכה ר' ישמעאל ואמר: בנות ישראל נאות הן, אלא שעניות מנוולתן. וכשמת רבי ישמעאל היו בנות ישראל נושאות קינה ואומרות: בנות ישראל על ר' ישמעאל בכינה. וכן הוא אומר: בנות ישראל על<sup>7</sup> שאול בכינה וגו' (שמ"ב א', כד).<sup>8</sup>

משנה זו חותמת את פרק ט, העוסק בדיני התרת נדרים. הפרק עוסק ב'פתיחות' מסוגים שונים כלומר בטענות שונות העשויות לשמש כעילה להתרת נדר: פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו, פותחין בנולד, פותחין לו מן הכתוב בתורה, פותחין לאדם בכתובת אשתו, פותחין בימים טובים ובשבתות, פותחין לאדם בכבוד עצמו ובכבוד בניו. שני הפרקים הבאים במסכת עוסקים בהפרת נדרים. דין הפרת נדרים הוא דין ייחודי לנשים, ולכן נשנה כחטיבה בפני עצמה.<sup>9</sup> נמצא שמשנתנו חותמת את החטיבה העיקרית של מסכת נדרים, העוסקת בנדרי איסורים.

4. פרנקל מנה במאמרו את התכונות האופייניות לעריכת קטעי האגדה, ואחת מטענותיו העיקריות היא ש"ברוב המקרים ניכר מתח רעיוני מסוים בין קטעי האגדה במשנה להלכות השכנות להן, ונראה שזו התופעה הטיפוסית של האגדה במשנה" (פרנקל, לעיל, הערה 1, עמ' 657). כפי שאראה להלן (בעיקר בדוגמה הראשונה) לעתים אכן נוצר מתח מסוים הנובע מהאופי הבסיסי השונה של ההלכה והאגדה, אבל עורך המשנה אינו מציג זאת כסתירה ('מעשה לסתור') אלא מבקש באופן זה להעמיד על העיקרים העומדים ביסוד פרטי ההלכה.
5. קיצור של 'שאיני'. על תופעה זו ראו בהרחבה: אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 497-505.
6. בדפוסים נוסף: "מותר בה".
7. בנוסח המסורה: "אל שאול", וכן תוקן בדפוסים של המשנה. מסתבר שהשינוי בפסוק נוצר כתוצאה מהסמכתו לקינה על רבי ישמעאל, וראו להלן, הערה 13.
8. נוסח המשנה במאמר הוא על פי כתב יד קויפמן. חילופי נוסח משמעותיים יידונו בהערות.
9. ראוי לציין שהלכות נדרים המופיעות בבמדבר ל' עוסקות בעיקרן דווקא בהלכות הפרת נדרים ולא בנדרי האיסור עצמם. לפי פרשנים רבים זו גם סיבת קביעתה של מסכת נדרים בסדר נשים (ראו למשל דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה, ואת דברי ח' אלבק בהקדמתו למסכת). מכל מקום, בתורה שבעל פה עבר מוקד הדיון להלכות נדרי איסור, ובהן עוסקת רוב המסכת.

מיקומה של המשנה צריך עיון, שהרי המיקום הטבעי שלה הוא לאחר משנה ג, העוסקת במקרה שבו הנתונים הנזכרים בתוך הנדר השתנו, וגם שם עוסקת המשנה בנדרים בענייני נישואין. אף הניסוח דומה למדוי: "יש דברים שהן כנולד ואינן כנולד... כיצד? קונם שני נושא לפלונית שאביה רע, אמרו לו מת או שעשה תשובה... הרי הן כנולד ואינן כנולד". ייתכן שמשנתנו נדחתה לסוף הפרק כדי לחתום את החטיבה בדברי אגדה. להלן נראה שלחתימה זו משמעות רחבה יותר ביחס לפרק כולו.

### ב. 'מעשה לסתור?' – בין הלכה למעשה במשנה

המשנה כוללת הלכה ומעשה. ההלכה עוסקת באדם שנדר שלא לשאת אישה מסוימת. בנדרו הוא מפרש את טעמו, הקשור למראה של אותה אישה: כעורה, שחורה, קצרה; והנה התברר לאחר הנדר שהיא איננה כזו – "הרי היא נאה, לבנה, ארוכה". המשנה קובעת שהנדר נחשב כטעות והוא מתבטל. מדוע? ניתן היה לתלות את ההיתר בשינוי שעברה האישה, כשם ששינוי במשנה ג; אולם המשנה מדגישה שלא זה הוא הטעם: "לא מפני שהיא כאורה ונעשת נאוה". הפירוש המקובל למשנתנו, העולה גם מדברי הגמרא, הוא שאין מדובר כאן במקרה שחל שינוי באישה: "לא מפני שהיא כאורה ונעשת נאוה", אלא ש"הנדר טעות", היינו שאיננו חל מעיקרו, כיוון שהסתבר שהנחת הנודר בטעות יסודה, וכבר בשעת הנדר הייתה האישה נאה.<sup>10</sup>

לאחר ההלכה מובא מעשה באדם שנדר הנאה מבת אחותו שכנראה יועדה לו לנישואין, ורבי ישמעאל דאג לייפותה והתיר לו את נדרו. מדברי הנודר משמע, שהשינוי שהתחולל באותה אישה הפכה לאישה אחרת, ולא ממנה נדר. אלא שפרשנות זו סותרת את העיקרון האמור במשנה: "לא מפני שהיא כאורה ונעשת נאוה". ואכן, הגמרא (נדרים סו ע"א) שואלת מיד: "מעשה לסתור?" ומתמצת: "חסורי מחסרה והכי קתני, ר' ישמעאל אומר: אפילו כעורה ונעשת נאה, שחורה ונעשת לבנה, קצרה ונעשת ארוכה; מעשה באחד שנדר מבת אחותו, והכניסוה לבית ר' ישמעאל וייפוה וכו'".

הגמרא פותרת את המתח בין שני חלקי המשנה בכך שמדובר במחלוקת תנאים, והמעשה מייצג את שיטתו של רבי ישמעאל החולק על התנא של משנתנו. כך מפרש הר"ן: "דס"ל פותחין בנולד ועבד נמי עובדא, ואפילו הכי לא קיי"ל כוותיה אלא כרבנן דלא שרו אלא כנמצאת נאה".<sup>11</sup>

10. הראשונים שאלו, מדוע אין טעם זה מועיל לפחות אליבא דרבי מאיר במשנה ג, והציעו כמה חילוקים בין המקרים, עיינו בר"ן סה ע"א, ד"ה תנא, ועיינו להלן, הערה 15.

11. פרנקל כתב כך: "רבי ישמעאל מתיר נדר מטעמים אגדיים, וזאת בניגוד להלכה השנויה לפני כן. מבין הדוגמות הנ"ל זהו מקרה קיצוני של ניגוד בין הלכה ואגדה, ואכן ההלכה מפרשת את הענין מחדש כדי שהניגוד יתבטל והאגדה תעשה להלכה" (פרנקל, לעיל, הערה 1, עמ' 663). בסיום מאמרו שב פרנקל לדון במגמת האגדה במשנה זו: "...מעשה נבין את סיפור הנאמנת וסיפור הכעורה ונעשית נאוה כסיפור שבח לחכמי התורה שבעל פה, אשר כאשר יש חשש ששורת הדין תעשה עוול יש בכוחם להשליט את טעמיה של האגדה על ההלכה" (עמ' 681). פרנקל לא קיבל את תירוץ הבבלי כפשט המשנה, וראה זאת כניסיון מאולץ להפוך את האגדה להלכה. לדעתו, הניגוד בין

## ג. ניתוח המעשה

דומה שפירוש פשוט יותר במשנה עולה מדברי רבי ישמעאל עצמו. כדי להבין את מלוא משמעותם של דבריו נעיין במעשה מתחילתו. ראשית, נשים לב שהביטויים 'בן' ו'בנות' הם מוטיב חוזר במשנה, הפותח פתח להכנת משמעותה. אותו אדם נדר הנאה מבת אחותו בשל המראה שלה. רבי ישמעאל, שלא היה קשור לאישה בקשר משפחתי, הכניסה לביתו ונהג בה כבת. כאשר הוא פונה לנודר הוא קורא לו "בני", בלשון חיבה, ולאחר מעשה הוא בוכה על מצבן של בנות ישראל, משל היו בנותיו שלו. המשנה חותמת בקינתן של בנות ישראל על רבי ישמעאל, הבוכות עליו כאילו היה אביהן.

נראה שבאמצעות השימוש במוטיב הקרבה המשפחתית מעצבת המשנה ניגוד בין האדם המתנכר לבת אחותו ואינו מוכן לשאת אותה על אף קרבת המשפחה, ובכך מתעלם מבשרו ומתנכר לשארתו,<sup>12</sup> לבין רבי ישמעאל הדואג לנישואיה כאילו הייתה בתו, אף שלא היה לו כל קשר משפחתי אליה. בכיו של רבי ישמעאל על בנות ישראל עובר מהסיטואציה הספציפית להתייחסות כללית לבנות ישראל. הוא משקף דאגה עמוקה ויחס של קרבה אליהן. מכאן אנו למדים שמעשה זה אינו אירוע חד פעמי בלבד אלא שיקוף של יחסו לבנות ישראל כולן, כאילו היו בנותיו הביולוגיות. בנות ישראל משיבות לו באותה מטבע, ולאחר מותו נושאות קינה ובוכות עליו. בכי זה הוא בכי של אבלות, משל היה רבי ישמעאל אביהן הביולוגי. כלומר, בכיו של רבי ישמעאל על בנות ישראל, שביטא את יחסו האבהי העמוק אליהן, גרם לכך שהן ראו בו מעין דמות אב

ההלכה במשנה למעשהו של רבי ישמעאל לא ניתן ליישוב ומשקף את הניגוד הבסיסי בין הלכה לאגדה.

12. ראו סנהדרין ע"ב: "תנו רבנן – האוהב את שכיניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דוחקו – עליו הכתוב אומר 'אז תקרא וה' יענה' (ישעיהו נ"ח, ט). דרשה זו מבוססת על האמור בפסוק קודם לכן: "...ומבשרך לא תתעלם" (שם, ז). נוהג זה, שאדם נושא לאישה את בת אחותו, היה נפוץ באותה תקופה, כפי שעולה ממקורות רבים (ראו גם: תוספתא קידושין פ"א ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 915; ירושלמי יבמות פ"ג, יג ע"ג, ועוד הרבה). כמה טעמים בדבר: ממקורות שונים מתקופת בית שני עולה שבדרך זו ביקשו לשמר את הנחלות והירושה בתוך המשפחה (ראו: ח' אלבק, 'הנישואין בימים קדומים', תורה שבעל פה ג, תשכ"ה, עמ' ט-טז), אולם מהברייתא שציטטנו משמע שנוהג זה היה מעין 'גמילות חסדים' לקרובי המשפחה, ככל הנראה כאשר הכלה הייתה יתומה או שלהוריה לא היו אמצעים להשיאה. כך עולה גם מהסיפור במשנתנו: "הכניסוה לבית רבי ישמעאל ויפיה", ומצבה הכלכלי הקשה הוא שגרם – "שהעניות מנוולתן". נוהג זה היה מלווה במקרים רבים להתנגדות מצד הדוד, שעמד תחת לחצים משפחתיים. במקרים אלה שימש הנדר מוצא נוח מהמחויבות המשפחתית, כפי שעולה מהתיאור בנדרים פ"ח מ"ז: היו מסרבין בו לשאת בת אחותו, ואמר קונם שהיא נהנית לי לעולם. יש לציין שנישואים עם בת אחות עמדו במוקד פולמוס עם הכיתות בימי הבית, ועם הקראים: ראו: 'ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן, תל אביב תשס"ד, עמ' 130-141, ואפשר שהדגשה יתרה זו מתבארת על רקע הפולמוס.

ובכו אף הן עליו כעל אביהן. בזכות מעשיו ואהבתו הכנה לאותה נערה ולבנות ישראל בכלל זכה רבי ישמעאל להפוך לאביהן של בנות ישראל כולן, אף ללא קשר דם. המשנה חותמת בהשוואת קינת בנות ישראל על רבי ישמעאל לקינה על שאול.<sup>13</sup> המכנה המשותף לשתי הדמויות הוא, שמעמד הרם בעם אינו מנתק אותם ממנו אלא להפך: גורם להם להתייחס לכל אחד מבני עמם כאילו היה בנם. דמותו של שאול המוצגת בקינת דוד היא של מלך, שעל אף מעמדו הרם מתייחס לכל אחת מבנות ישראל באופן אישי ואבהי ודואג לצורכיהן. כך גם רבי ישמעאל, שהיה אחד מגדולי חכמי ישראל ואף על פי כן ידע להתייחס לכל אחת מבנות ישראל כאל בתו שלו. עוד מלמדת ההשוואה, שהייתה זו דרכו של רבי ישמעאל עם בנות ישראל כולן, שדאג ללבושן ולתכשיטיהן כדי שתינשאנה, כשם ששאול דאג לייפותן, להלבישן "שני עם עדנים" ולקשטן בעדי זהב (שמ"ב א, כד).<sup>14</sup>

כאמור, המעשה מבוסס על ההלכה שבמשנה, אולם קיים ביניהם מתח. ייתכן שהמתח בין ההלכה למעשה משקף את הפער בין נקודת מבטו של הנודר לזו של רבי ישמעאל. הנודר, מנקודת מבטו החיצונית והמנוכרת, יכול לראות אך ורק את כיעורה של האישה. משום כך, השינוי החיצוני שעברה הפך אותה בעיניו לאישה אחרת. לשאלת רבי ישמעאל "בני, מזו נדרת?" הוא עונה "לאו". כלומר, אין זו אותה אישה אלא אישה אחרת לגמרי. לפיכך, שאלת הגמרא "מעשה לסתור" עולה מאליה, שהרי הוא נדר מאישה במצב מסוים שעברה שינוי קיצוני והרי היא כאישה אחרת. שינוי זה איננו מגדיר את הנדר כטעות, ועל כן איננו מתיר את הנדר, כפי שאומרת המשנה בפירושו. אולם רבי ישמעאל מוסיף ואומר: "בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן". כלומר, האמת איננה כפי שסבר הנודר שזו אישה אחרת. זו אותה אישה שממנה נדר, אלא שרבי ישמעאל הצליח לראות גם במצבה הקודם את היופי הטמון בה, שנתנוול ונתעמעם מחמת עניותה. ואם כן, לפי השקפתו של רבי ישמעאל אין זה שינוי שחל באישה, אלא חשיפה של מצבה האמתי בעת הנדר, דבר שהנודר לא יכול לראות בהסתכלותו החיצונית.<sup>15</sup>

13. אפשטיין (לעיל, הערה 3, עמ' 687) טען שסופה של המשנה: "וכן הוא אומר וכו'" היא תוספת מאוחרת שחדרה מהתוספתא. ואמנם הקשר הלשוני בין הקינות ברור דיו ואין צורך לפרשו.

14. המקורות השונים הרחיבו את ההיקף בין הקינות. בתוספתא (פ"ה ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 116) אומר לו רבי ישמעאל: "זכית בה ובכלים שעליה", ומכאן שהלביש אותה כלים נאים כשאול בשעתו. הירושלמי במקום מפרט יותר: "עשה לה עין של זהב שן של זהב", כנראה בהשפעת הפסוק: "המעלה עדי זהב על לבושכן", וכן בברייתא בבבלי שם.

15. אפשטיין (לעיל, הערה 3, עמ' 605-606) סבור שמשנתנו היא המשך של משנה ג, וזו דוגמה נוספת למצב הנידון שם, שלאחר הנדר חל שינוי במציאות המתוארת בנדר. אף הוא סבור שאין כאן מעשה לסתור' כדברי הגמרא, כי אם 'מעשה לפסוק'. המעשה ברבי ישמעאל הוא פסק ההלכה במשנה, כהמשך ישיר להצגת המקרה: "קונם שאיני נושא את פלונית כאורה... [ברוב עדי הנוסח לא נאמר "מותר בה"] – מעשה באחד שנדר... והתירה רבי ישמעאל", שכן היא אינה "נעשית נאה" אלא "והרי היא נאה", והפסקה "לא מפני..." היא מאמר מוסגר המתייחס לפסק ההלכה. אף אם נקבל

## ד. משנתנו כסיכום אגדי לפרק – תפקיד החכם המתיר

מדוע חותמת משנה זו את פרקנו? פרק זה עוסק בהלכות התרת נדרים, המופנות אל חכמים ומורות להם כיצד להתיר נדרים הבאים אליהם. המשנה האחרונה מלמדת, שאין די בידיעת הכללים ההלכתיים הפורמליים על מנת לפסוק הלכה במקרים אלה. יש צורך בהשקפת עולם מוסרית רחבה וברגישות אנושית רבה, שתדע לעשות שימוש מתאים בכוחא דהיתרא במקרים המתאימים. המעשה במשנתנו משקף את מעורבותו הנפשית של רבי ישמעאל במקרה, ללמדך שחכמים וגדולי עולם אינם רק פוסקי הלכות ומורי הוראה, תפקידם מקיף הרבה יותר. הפסיקה הצפויה במקרה כזה היא לאסור, אולם רבי ישמעאל עושה מאמץ כפול להתיר את אותה אישה, הן בייפוייה הפיזי בביתו, הן בכוחא דהיתרא' ההלכתי שלו. פסיקתו ההלכתית מושפעת מיחסו הנפשי העמוק אל בנות ישראל, מהזדהותו עם צערן ועם מצוקתן ומתפיסתו הערכית את משמעות הנישואין בעם ישראל.

יתרה מזו: תפיסה זו עצמה היא שמאפשרת לו להתיר את הנדר ולהשיא את אותה אישה, שכן דווקא באמצעות יחסו הנפשי וראייתו הפנימית האמפתית הוא מצליח לכלול מקרה חריג כזה בתוך גבולות ההיתר ההלכתי.<sup>16</sup>

עניין מיוחד יש בכוחו ההלכתי העצמאי של החכם דווקא בהלכות התרת נדרים, המאופיינות בידי חכמים עצמם כהלכות 'חז"ליות' מובהקות ללא בסיס מקראי מוצק: "היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו" (חגיגה פ"א מ"ח).

עיון נוסף במבנה הפרק מלמד שמשנתנו מכוונת כנגד המשנה הראשונה – חתימה מעין הפתיחה.<sup>17</sup> המשנה הראשונה עסקה במחלוקת רבי אליעזר וחכמים לגבי פתיחת נדר בכבוד אביו ואמו. לדעת רבי אליעזר ניתן להתיר נדר על סמך טענת הנודר, שלא היה מודע לפגיעה בכבוד הוריו הכרוכה בנדרו, ואילו לדעת חכמים לא ניתן להתיר נדר בטענה. הסיפור על הנדר שפתח רבי ישמעאל מבוסס אף הוא על יחסי הורים וילדים. רבי ישמעאל מתייחס לאיש ולאישה כבנו וכבתו, ובנות ישראל מקוננות עליו כעל אביהן.

הצעה חריפה זו כפשוטה של משנה, עדיין ישנו פער בין המקרה הרגיל המוצג במשנה העוסק בטעות גרדא – "כאורה והרי היא נאה", לבין המעשה המתאר מצב יוצא דופן שבו חל שינוי במצבה של האישה, אלא ששינוי זה שיקף את מצבה האמתי בשעת הנדר. זהו מצב ביניים – בין "נעשית נאה" לבין "והרי היא נאה" – ובזה חידושו של רבי ישמעאל.

16. בסוגיית הבבלי והירושלמי על המשנה מופיעים כמה מעשים שעניינם מסירותם של החכמים להשכנת שלום בית. באחד המעשים המופיעים בבבלי יש קווי דמיון בולטים לסיפורנו. מסופר שם על אדם שהדיר אשתו בהנאה עד שתראה מום (או מאום) יפה שבה לרבי ישמעאל ברבי יוסי. רבי ישמעאל מתירה לבסוף על ידי שמה – לכלוכית, שכן שמה נאה לה. לסיפור זה כמו לשאר הסיפורים שם יש גוון הומוריסטי מובהק, אולם ביסודו של דבר הוא מתיר אישה לבעלה על ידי שימוש מקורי ויצירתי בכלים ההלכתיים הפורמליים, בדומה למעשה שבמשנתנו.

17. לסקירת המחקר ודוגמות רבות של תופעה זו במשנה ראו: א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 343-351.

נמצא, שהיחס הייחודי בין ההורים לילדים עשוי לסייע לביטול הנדר אף לדעת חכמים. במשנה הראשונה דובר על כבוד אביו ואמו, וטענת חכמים הייתה שכבוד אינו עילה מספקת להתרת נדר. אולם היחס המתגלה במשנתנו, אף שאיננו יחס פורמלי ואין בו כבוד במשמעות זו, אהבה ואמפתיה יש בו, והם שמביאים להתרת הנדר אף לדעת חכמים.

### סנהדרין פ"ד מ"ה – חומרם של דיני נפשות

#### א. פרק ד – מבנהו והקשרו

פרק רביעי במסכת סנהדרין פותח את תיאור סדר הדין בדיני נפשות. חלקו הראשון (משניות א-ב) מפרט עשרה הבדלים בין דיני ממונות לבין דיני נפשות בנוגע להרכב בית הדין ולאופן הדיון. חלקו השני עוסק בתיאור הליך המשפט: תחילה הוא מפרט את מבנה בית הדין (ג-ד), ולאחר מכן הוא מתאר את דברי האיום על עדי הנפשות (ה), המורכבים מדרשות שונות.<sup>18</sup> למעשה, פרק ד הוא חלק ממכלול רחב יותר הכולל את פרקים ד-ו, ובו מפורט התהליך כולו עד להריגת הנידון.<sup>19</sup> מכלול זה מבוסס על מערך השוואה מפורט בין סדר הדין בדיני נפשות לבין סדר הדין בדיני ממונות המפורט בפרק ג, ומרבית ההבדלים המצוינים בתחילת פרק ד משולבים במהלך תיאור זה. משום כך ניתן לראות בתחילת פרק ד מעין מבוא לדיני נפשות שיפורטו בשלושת הפרקים הבאים, מבוא המהווה גם חוליית קישור לפרק ג המוקדש לדיני ממונות. בדברינו להלן נתמקד בדברי האיום על עדים.

#### ב. בין דיני ממונות לנפשות במבנה המסכת

נתאר תחילה באופן כללי את ההקבלה בין מבנה פרק ג לפרקים ד-ו:

פרק ג – דיני ממונות: מבנה בית הדין (משניות א-ה), איום ובדיקת העדים, הדיון (מ"ו), גמר הדין (מ"ז), סתירת הדין (מ"ח).  
פרקים ד-ו – דיני נפשות: מבנה בית הדין (פ"ד משניות ג-ד), איום על העדים (מ"ה), בדיקתם (פ"ה משניות א-ג), הדיון (מ"ד), גמר הדין (מ"ה), סתירת הדין (פ"ו מ"א).

18. אפשטיין (לעיל, הערה 3, עמ' 72), עמד על כך שמסכת סנהדרין מתאפיינת במדרשי הלכה רבים המשוקעים בה בשלמותם. על מאפיין זה ראו: ד' רביב, מדרשה של משנת סנהדרין, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ט.

19. ניתן להרחיב זאת ולומר שמכלול זה ממשיך עד סוף המסכת, כיוון שפרק ו מתאר את גמר הדין בנסקלים, והפרקים הבאים מפרטים את שלוש המיתות האחרות. מנקודת מבט זו נמצא שהשוואה בין דיני נפשות לדיני ממונות עומדת בתשתית המסכת כולה. גם מסכת מכות, שהיא חלק ממסכת סנהדרין, מכילה מעין נספחים לדיני נפשות, ובפרק א יש כמה השוואות בין דיני ממונות לדיני נפשות. ראו: א' שמש, עונשים וחטאים, ירושלים תשס"ג, עמ' 101 והערה 1.

על רקע הקבלה זו בולטת ההפרדה שבין האיום על העדים החותם את פ"ד, לבין בדיקת העדים הניצבת בראש פ"ה. בפרק ג העוסק בדיני ממונות, שני שלבים אלה כלולים בכותרת אחת: "כיצד בודקים את העדים? היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן, ומוציאין את כל האדם לחוץ, ומשיירין את הגדול שבהן ואומרים לו: אמור היאך אתה יודע שזה חייב לזה..."; ואילו בדיני נפשות פוצלו האיום והבדיקה לשני פרקים שונים.

כדי לבאר נקודה זו נרחיב את ההשוואה בין פ"ג לפרקים ד-ו. מלבד ההבדלים המפורשים בתחילת הפרק שעליהם עמדנו לעיל, ישנם הבדלים נוספים בין הפרקים, הצפים ועולים מתוך ההשוואה ביניהם.<sup>20</sup> אחד הבולטים שבהם הוא עניין האיום על

20. מוקד מעניין להשוואה בין דיני ממונות לדיני נפשות הוא מבנה בית הדין. המשנה עצמה מונה שני הבדלים:

- א. דיני ממונות בשלושה, דיני נפשות בעשרים ושלושה (פ"ד מ"א).
- ב. הכל כשרים לדון דיני ממונות, ואין הכל כשרים לדון דיני נפשות אלא כוהנים, לוויים וישראלים המשיאים לכהונה (שם מ"ב).

מעבר לכך, עיקרו של בית הדין לממונות, על פי פשט המשנה, מבוסס על בעלי הדין, ולמעשה אין לו סמכות מעבר לסמכות שהם מעניקים לו. זו משמעות הבררה ("זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד" – פ"ג מ"א). לכן ההגבלה היחידה לזהותם של הדיינים לדעת חכמים (במשנה שם), היא שלא יהיו קרובים או פסולים. ראו על כך מאמרו של אבי מורי, מ' סבתו, 'בית דין של בוררים' (סנהדרין ג, א-ג), בתוך: מ' בר-אשר (עורך), ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 463-485. בית דין של נפשות מאופיין בסדר קבוע ומוגדר ביותר. הסנהדרין עצמה היא בעלת הרכב קבוע, ויש גם קריטריונים חמורים לכניסה אליה: כוהנים, לוויים וישראלים המשיאים לכהונה. גם תלמידי חכמים היושבים לפניהם, המשמשים רק 'עתודה' – "כל אחד מכיר את מקומו" (פ"ד מ"ד), אולם מעבר להבדלים אלה, המפורשים במשנה, ישנם הבדלים נוספים העולים מהשוואת לשון המשנה בשני המקומות ומחדדים את אופיים השונה של בתי הדין. הדבר מומחש בטבלה הבאה:

דיני נפשות – פ"ד מ"ד	דיני ממונות – פ"ג מ"א
ושלש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניהם, כל אחד ואחד מכיר את מקומו.	דיני ממונות בשלושה
היו צריכין לסמוך, סומכין מן הראשונה: אחד מן השניה בא לו לראשונה, ואחד מן השלישית בא לו לשניה, ובוררין להן עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית.	זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד – דברי רבי מאיר וחכמים אומרים: שני דיינין בוררין להן עוד אחד.
ולא היה יושב במקומו של ראשון אלא יושב במקום הראוי לו.	

בעוד בדיני ממונות בית הדין מבוסס כולו על ברירה, בדיני נפשות אין שום אפשרות בררה, שהרי סמכותו של בית הדין מוחלטת ואינה קשורה לאדם זה או אחר. הליך הבררה מתקיים רק כאשר יש צורך להוסיף דיינים. בממונות כל אחד יכול לברור לו אחד, ואילו בנפשות יש סדר ברור: כל אחד מכיר את מקומו – היו צריכים לסמוך סומכים מן השורה הראשונה. "אחד ואחד" אינם 'נבררים' באופן אקראי, אלא מתקדמים כנראה על פי ההיררכיה. רק על השלישי שמגיע מהקהל נאמר "ובוררים להם עוד אחד". הסיכוי שאותו אחד יגיע אל הדין קלוש, שהרי אף הוא "לא היה יושב במקומו של ראשון אלא יושב במקום הראוי לו". על השוואה נוספת בין הפרקים בעניין חקירת



העדים. גם בדיני ממונות יש איום על העדים, אולם תוכנו של האיום איננו מפורש במשנה, הסותמת "היו מכניסים אותם ומאיימים עליהם" (פ"ג מ"ו).<sup>21</sup> לעומת זאת, לאיום בדיני נפשות מקדישה המשנה כמעט מחצית מהפרק.

נראה אפוא ששיקולים ספרותיים מובהקים עומדים בבסיס הפיצול בין האיום לבדיקה בדיני נפשות, וטעם כפול לדבר: ראשית, בעוד בדיני ממונות האיום שלא פורש במשנה נכלל תחת הכותרת של בדיקת העדים, אורכו של האיום בדיני נפשות העניק לו כותרת נפרדת: כיצד מאיימים על עדי נפשות. מעמדו המרכזי והעצמאי של האיום בדיני נפשות התחדד בניתוקו הספרותי מהבדיקה ובפיצולם לשני פרקים שונים. שנית, מסתבר שעורך המשנה ביקש לחתום את פרק ד בדברי האגדה הכלולים באיום, ולכן ניתקם מהמשכס הטבעי, היינו בדיקת העדים. שיקול ספרותי זה של חתימה בדבר אגדה שכח ביותר במשנה, אולם נראה שבפרק ד יש לו משנה חשיבות. כאמור, ההשוואה בין ממונות לנפשות, במפורש ובמרומו, עומדת בתשתיתו של פרק ד. החתימה באיום על העדים קשורה באופן ישיר להבחנה יסודית זו ומעניקה לה ממד עומק. אמנם, דרשות אלה משולבות במסגרת הלכתית – חלק מהליך קבלת העדות, אולם כפי שנראה להלן, הן חורגות מגבולות הפרוצדורה ההלכתית ומבטאות למעשה את משמעות ההבדל בין ממונות לנפשות. בכך הן משמשות סיכום 'אגדי' לפרק כולו.<sup>22</sup>

ג. "מה בין דיני ממונות לדיני נפשות?" – ההבדלים בין דיני ממונות לנפשות בפרק

ישנה זיקה ברורה בין תוכן האיום לבין חלקו הראשון של הפרק. כאמור, בחלק זה מונה המשנה עשרה הבדלים בין דיני ממונות לנפשות. המשנה פותחת את הרשימה בשאלה: "מה בין דיני ממונות לדיני נפשות?" ומונה את ההבדלים אחד לאחד, בתבנית אחידה:

דיני ממונות בשלשה, ודיני נפשות בעשרים ושלשה

דיני ממונות פותחין בין לזכות בין לחובה, ודיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה...

(פ"ד מ"א).

גם האיום על עדי נפשות, החותם את הפרק, מנוסח באופן דומה. הוא פותח בקביעה:

הו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות –

העדים, ראו: מ' כהנא, 'דרישה וחקירה' לאור חקירתה של דרשה חדשה בספרי זוטא לדברים',

בתוך: ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 126, הערה 84.

21. הבבלי (סנהדרין כט ע"א) דן בשאלת תוכן האיום ומעלה מספר הצעות. ממהלך הדיון ואופיו ומכך שלא הובאו מקורות תנאיים כלל במהלכו, ניתן להסיק שלא הייתה מסורת ברורה על כך וההצעות השונות הן מסברה בלבד.

22. יש רגליים להנחה שזהו תיאור אוטופי של סדר הדין כפי שעיצבו אותו התנאים לאחר החורבן, משפסקו דיני נפשות, כמו חלק גדול מהמסכת. לפי הנחה זו נמצא שהמבנה והמיקום של הדרשות כאיום הן בעיקרן פעולה ספרותית, כחלק ממגמת העיצוב של דיני נפשות. הדבר מקנה חשיבות יתרה לחשיפת הרעיונות העומדים בבסיסן.

ולאחר מכן מפרט אותה:

דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו,  
דיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף כל העולם (פ"ד מ"ה).

טכניקה ספרותית זו של 'חתימה מעין הפתיחה' מעירה את תשומת לבנו להשוות בין שני הדינים. עיון בהבדלים המנויים בראש הפרק מגלה שהמושגים 'זכות' ו'חובה' חורזים את רובם הגדול. בדיני ממונות אין הבחנה בין זכות לחובה, ואילו בדיני נפשות יש הטיה לזכות הנידון:

דיני ממונות פותחין בין לזכות בין לחובה, ודיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה...

דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה, דיני נפשות מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה (פ"ד מ"א).

האם ניתן ללמוד מכאן על טעמים של הבדלים אלה? ייתכן שעצם השימוש במושגים זכות וחובה מבהיר את ההבדל שבין הדינים. בדיני נפשות ישנו נידון אחד, והזכות והחובה מתייחסים אליו בלבד. לעומת זאת, בדיני ממונות ישנם שני נידונים, תובע ונתבע, ולכן מושגים אלה חסרי פשר, שכן כל היפוך בזכות הנתבע פוגע בזכותו של התובע. זכותו של זה היא חובתו של זה. סברה מעין זו עולה בבבלי לג ע"ב (וראו גם תפארת ישראל בפירושו למשנתנו). ייתכן אפוא שמכאן נובעים ההבדלים ההלכתיים השונים בסדר הדין.

אולם במשנה ה מתגלה הבדל מהותי יותר. הבדל זה לא נמנה ברשימת ההבדלים בראש הפרק, מאחר שאינו קשור לסדר הדין אלא לעדים. השאלה "מה בין דיני ממונות לדיני נפשות" מכוונת להבדלים ההלכתיים שבין הדינים במהלך סדר הדין, ואילו הקביעה "שלא כדיני ממונות דיני נפשות" נועדה להצביע על ההבדל המהותי שבין רציחה לבין נטילת ממון שלא כדין. נמצא שהבדל זה, האמור כחלק מדברי האיום בסוף הפרק, הוא העומד ביסוד ההבדלים ההלכתיים הרבים השנויים בפרק ומשווה להם משמעות ופשר.

#### ד. מבנה המשנה

משעמדנו על הקשרה וייחודה של משנה ה על רקע הפרק, נעבור לניתוח המשנה עצמה. האיום על העדים מורכב משלושה חלקים: חלקן הראשון כולל פירוט של אופני העדות הבעייתיים, שאינם בגדר עדות. החלק השני עוסק בהרחבה בחומרתה של עדות שקר בדיני נפשות. החלק השלישי נועד לאזן את המסר העולה מהחלק השני ולהבהיר את חשיבות הגדת העדות כאשר היא אמיתית.

להלן נתרכז בחלק השני, הכולל את לבו של האיום ותופס את המקום המרכזי. חלק זה כולל רצף של דרשות העוסקות בערכם של חיי האדם. סדרת הדרשות נחלקת לשניים: החלק הראשון עוסק בחומרתה של שפיכות דמים, דרך דרשת המילים "דמי אחיך"

שברצח קין. החלק השני דן בשאלה מדוע נברא האדם יחידי ומציע לה ארבע תשובות. בניתוח הדרשות אבקש להראות את הרצף הרעיוני השזור אותן, ולהבהיר את המשמעויות הנובעות מהן. אף שהקשר הדברים מצומצם לאיום על עדי נפשות, נראה שהרעיונות המובעים כאן חורגים הרבה מעבר לכך, והם משקפים תפיסה מרחיקת לכת בעניין ערכם ומשמעותם של חיי האדם.

#### ה. "עד סוף כל העולם" – אינסופיותם של חיי האדם

כיצד מאיימים על עידי נפשות? היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן...  
הו יודעין שלא כדיני נפשות,<sup>23</sup> דיני ממונות אדן נותן ממון ומתכפר לו, ודיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלויים בו עד סוף כל העולם, שכך מצינו בקין שנ': 'קול דמי אחיך צעקים' (בראשית ד', י'), אינו אומ' דם אחיך אלא 'דמי אחיך' – דמו ודם זרעיותיו.

דבר אחר: 'דמי אחיך' – שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים.

הדרשה הראשונה פותחת בבירור ההבדל שבין דיני ממונות לדיני נפשות. מפתחת הדברים נראה שההבדל הוא במוחלטות הדין: "דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו". דיני ממונות ביסודם הם בני שינוי, שכן ניתן להשיב ממון לבעליו ובכך לכפר על לקיחתו שלא כדין, ואילו בנטילת חיים אין הדבר כן, שהרי לא ניתן להשיב מת לחיים, וממילא אין אפשרות כפרה. אלא שמהמשך הדברים עולה הבדל אחר: "דיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלויין בו עד סוף כל העולם". משמע שחומרתה של נטילת נפש שלא כדין נעוצה בחיים הפוטנציאליים הרבים הגלומים בה, שניטלו יחד עמה.

לפיכך נראה שמוקד ההבדל בין נפשות לממונות נעוץ בנקודה אחרת: האפשרות להשיב ממון ולכפר בכך יסודה בתפיסה שכל ממון הוא בר מדידה והערכה, ואף אם הדבר עצמו אבד ניתן להשיב את תמורתו. לעומת זאת, נפש שניטלה לא ניתן להשיבה ואף לא להשיב את תמורתה, כיוון שחיי אדם חורגים מחייה של הנפש הקונקרטי, ונטילתם פירושה נטילת מכלול החיים הפוטנציאלי הגלום בו: דמו ודם זרעיותיו עד סוף כל העולם. משום כך לנטילת חיים אין שום ערך שניתן לאמוד ולהשיב. ערך חיי האדם הוא אינסופי.

המשנה לומדת זאת מהרצח הראשון במקרא ובאנושות: רצח הבל. רעיון זה מומחש שם בעצמה רבה, כיוון שמדובר בראשית האנושות. קין והבל הם בניו היחידים של אדם הראשון, וכל אחד כלל בקרבו את ההתפתחות של מחצית האנושות. המשנה מלמדת שרצח הבל הוא אבטיפוס לרציחות כולן. רצח זה ממחיש את ערכם האינסופי של חיי אדם אחד ואת החיים הכלולים בו.

23. בכתב יד פרמה ובדפוסים הנוסח הוא: "כדיני ממונות דיני נפשות", וייתכן שנשמט כאן מחמת הדומות.

”דבר אחר...” – דרשה זו איננה קשורה למשנתנו והובאה אגב אורחא, כנראה מכיוון שהעורך שיקע במשנתנו קובץ דרשות שלם.

ו. על שום מה נברא האדם יחידי? – הפרט כצלם אלוהים

לפיכך נברא אדם יחיד בעולם, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא. מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך. שלא יהו<sup>24</sup> אומרים רשויות הרבה בשמים.

מכאן ואילך מובאות ארבע דרשות שעניינן לבאר מדוע נברא האדם יחידי. סדרת דרשות זו נקשרת לחלק הקודם באמצעות המילה 'לפיכך' בפתחתה. משמע שהיא מהווה המשך לדרשה הקודמת על חומרת הרצח.

הדרשה הראשונה אכן קשורה לדרשה הקודמת, כיוון שהיא עוסקת בערך חיי האדם היחיד, הנלמד מאדם הראשון. כיצד? ראשית, בריאתו של האדם יחיד בעולם מלמדת שאדם בודד הוא גרעינה של האנושות כולה, וממילא כל אדם ואדם נתפס מעתה כגרעין פוטנציאלי של עולם מלא. המילה המשותפת לשתי הדרשות היא 'עולם'. קודם למדנו שבאדם כלולים זרעיותו עד סוף כל העולם. עולם במשמעות היסטורית – נצח. כאן יש לכאורה חזרה על הרעיון הקודם: נפש אחת שקולה לעולם מלא – היינו מלא נפשות, כשם שאדם הראשון כלל בו את כל הנפשות כולן. כך פירש רש"י: "לפיכך נברא אדם יחידי, להראותך שמאדם אחד נברא מלואו של עולם"<sup>25</sup>. כלומר, עולם מלא מתייחס לזרעו שימלא את העולם כולו. אולם נראה שיש כאן היבט נוסף של חשיבות הנפש, המתבטא במשמעות אחרת של העולם. בכתב יד קויפמן נוסף בתחילה: "יחיד בעולם". 'עולם' כאן פירושו העולם שנברא בפרשת בראשית. רוצה לומר, האדם הוא עיקרו ותכליתו של העולם שנברא.<sup>26</sup> העולם כולו נברא תחילה לצורך אדם אחד בלבד. נמצא שקיום או איבוד נפש אחת שקול לקיומו או איבודו של העולם כולו. עוד יש להעיר על גרסת כתב יד קויפמן: "נפש אחת", ולא "נפש אחת מישראל", שהרי באדם הראשון אנו עסוקים. וכן מוכח מהדרשה הבאה במשנה: "שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך", היינו השוויון המהותי בין כל בני האדם וכל העמים, שאביהם אחד הוא.<sup>27</sup>

24. בכתב יד קיימברידג' לאחר המילה "יהו" ישנה מחיקה של המילה "המינים", אולם בכתב יד פרמה ובדפוסים היא מופיעה.

25. סנהדרין לז ע"א, ד"ה לפיכך נברא.

26. בלשון המקרא משמשת המילה 'עולם' לציון זמן בלבד (כגון 'ועבדו לעולם'). רק בלשון חכמים היא קיבלה משמעות נוספת של מרחב, המקבילה למושג 'קוסמוס' היווני. הדרשה במשנתנו מבוססת על כפל המשמעות של המילה 'עולם'.

27. א"א אורבך ('כל המקיים נפש אחת', תרביץ מ, תשל"א, עמ' 268-284) פירט בהרחבה את הגלגולים השונים שעבר המשפט "כל המציל נפש אחת מישראל..." בכתבי היד ובדפוסים השונים. לדעתו, אף

שלוש הדרשות הבאות הובאו לכאורה אגב אורחא, והן מבארות באופנים אחרים מדוע נברא האדם יחידי. אלבק בפירושו למשנתנו סובר שכל המשך המשנה מכאן ואילך אינו חלק מהאיום.<sup>28</sup> אם כן, שוקע כאן קובץ דרשות שלם, שרק הדרשה הראשונה מתוכו רלוונטית לנושא שבו עוסקת המשנה. אמנם, הרמב"ם (הלכות סנהדרין פי"ב ה"ג) העתיק מתוכן גם את הדרשה הרביעית.

אף על פי כן, ברצוני להתייחס לדרשה השלישית: "שלא יהו אומרים רשויות הרבה בשמים". דרשה זו איננה מובנת כל צורכה – מדוע ישפיע ריבוי האנשים על תפיסת האלוהות? וכי אל אחד אינו יכול לברוא כמה אנשים? ועוד, הרי בעלי חיים נבראו בזוגות, ומדוע בזה לא היה חשש? נראה אפוא שהרעיון המובע בדרשה זו הוא, שהאדם נברא בצלם אלוהים, ולכן נברא יחידי, כשם שאלוהים יחידי הוא. אילו היו נבראים כמה בני אדם, היה בכך כביכול כדי ללמד שכל אל ברא אדם בדמותו. חשיבותה של דרשה זו הוא ברעיון צלם אלוהים המופיע כאן לראשונה, ומעניק הקשר ועומק אחרים לחלוטין לערך חיי האדם, כפי שנראה להלן. רעיון צלם האלוהים קושר דרשה זו לדרשה הבאה, העוסקת בגדולתו של הקב"ה בכריאת בני האדם:

להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע מאה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע את כל האדם בחותמו שלאדן הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם.

מה משמעות 'גדולה' זו? נראה שאין כאן מעשה נסים בלבד המלמד על כוחו של ה', אלא מאפיין יסודי של ה' ושל האדם הנברא בצלמו. חותם אחד טובע מאה מטבעות דומים, כיוון שהוא כולל צורה אחת. חותמו של הקב"ה, היינו האדם הראשון, כלל בקרבו כמה צורות, ולכן אין אחד מהן דומה לחברו. טעם הדבר הוא, שהאדם נברא בצלם אלוהים, וכל אדם הטבוע בחותמו מבטא היבט ייחודי של צלם האלוהים שמתגלם בו בלבד. נמצא שדרשה זו היא הקוטב השני של הדרשה הקודמת. בעוד שם הודגש ההיבט של הייחוד המגולם באדם אחד וצלם אלוהים אחד – כנגד עובדי עבודה זרה, כאן מודגש פן הריבוי שבצלם אלוהים, המתפרט מהייחוד שבחותם אדם הראשון. רמזים נוספים לכך יש לראות בכינוי 'מלך מלכי המלכים' המופיע כאן פעמיים (בכתב יד קויפמן). נראה שהדימוי של טביעת מטבע איננו מקרי, והוא בא לחדד את ההבדל בין

שההקשר המצומצם מוכיח שהנוסח המקורי הוא "נפש אחת", שכן הדבר נלמד מאדם הראשון, טעו בדבר בין השאר מכיוון שההקשר במשנה נוגע לחקירת עדי נפשות בישראל.

28. רש"י (סנהדרין לו ע"א, ד"ה בשבילי) כתב על הדרשה האחרונה: "בשבילי נברא העולם – כלומר: חשוב אני כעולם מלא, לא אטרד את עצמי מן העולם בעבירה אחת, וימשוך ממנה". נראה שלדעתו הדרשה האחרונה נאמרה לעדים, אולם אין היא עוסקת בערך חיי הנידון אלא דווקא בערך חיי העד, ומבחינה זו מדוע אין לו לחטוא בעדות שקר. פירוש זה דחוק ביותר, וראו ברמ"ה שדחהו (יד רמ"ה, שם, ד"ה לפיכך). המאירי (בית הבחירה, שם, ד"ה המשנה השלישית) נקט דרך מקורית ופירש שדרשות אלה אכן נאמרו לעדים, וניסה לשלבם במהלך האיום, עיין שם.

מלך בשר ודם למלכו של עולם. הדימוי מבוסס על מנהגם של מלכים לטבוע מטבעות בדמותם כצלמם, ועל רקע זה משווה המשנה בין מטבעו של מלך בשר ודם למלך מלכי המלכים.

כך עולה גם מהדרשה במכילתא דרבי ישמעאל:<sup>29</sup>

כתיב 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ', ב) וכנגדו 'לא תרצח' (שם, יב), מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמיד לו איקונוט ועשה לו צלמים וטבעו לו מטבעות. לאחר זמן כפו לו איקונוטיו, שברו לו צלמיו ובטלו לו מטבעותיו ומיעטו בדמותו של מלך. כך כל מי שהוא שופך דמים, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך, שנ' 'שפך דם האדם וגו' כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט', ו).

מסקנת הדברים מרחיקת לכת: "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם". כיוון שכל אדם שונה מחברו – "ואין אחד מהן דומה לחברו", ממילא כל אחד ואחד הוא דמות ייחודית בעולם, המייצגת כאמור היבט ייחודי של צלם אלוהים, וראוי היה לברוא את העולם בשבילה בלבד, שהרי היא בבחינת 'אדם הראשון'. נעיר שגם כאן 'העולם' הוא העולם הנברא בששת ימי בראשית. כשם שהעולם נברא לשם אדם הראשון בלבד, ולא היה עמו אף אחד אחר, כך ביחס לכל אדם. דרשה זו משלימה גם את הרעיון הקודם בכך שהיא מבהירה את הגזרה השווה מאדם הראשון לכל אדם. ניתן היה לטעון שבימי אדם ובניו כל אדם היה חשוב, אולם כיום ישנם עותקים הרבה מאדם ומבניו, וממילא הוזל ערכו של האדם. כנגד זה מלמדת המשנה, שלכל אדם ערך רב בפני עצמו ואין לו תחליף, לא רק מבחינה כמותית, כאמור לעיל "עד סוף כל העולם", אלא מבחינה מהותית: הצלם האלוהי הייחודי הגלום בו ובעולם העתיד לצאת ממנו אין לו תמורה, וראוי היה העולם ומלואו להיברא בשבילו, בשביל הצלם הייחודי שלו בלבד.

#### ז. השוואה לתוספתא

מגמת עורך המשנה בהבאת הדרשות עולה גם מתוך השוואת קובץ הדרשות במשנה לקובץ הדרשות בתוספתא.

מקוצר היריעה לא אוכל לערוך השוואה מלאה, ואעיר רק על הבדל בולט אחד. הדרשה הרביעית בתוספתא, העוסקת בגדולתו של הקב"ה המתגלה בבריאת האדם, מקבילה לדרשה הרביעית במשנה. אולם הפרש רב ביניהן: הדרשה בתוספתא על החותמות מדגישה את כוחו וגדולתו של ה', ללא קשר לייחודו של כל אדם. הדרשה עוסקת במשל בלבד – בחותם: "שבחותם אחד ברא כל העולם כולו ומחותם אחד יצאו חותמות הרבה". אין כאן כל התייחסות ישירה לאדם. בעוד מוקד הדרשה במשנה הוא דווקא בהשלכה שיש לכך ביחס לאדם: "ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע את

29. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 233.

כל האדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו". לכן מופיעה בהמשך המשנה המסקנה: "לפיכך חייב כל אחד ואחד לומר בשבילי נברא העולם". כפי שציין מ' גרינברג,<sup>30</sup> קידושם של חיי האדם, ההבחנה בינם ובין ממון ותפיסתם כבלתי-ניינתים למדידה הם חידוש מקראי מובהק, המושתת על תפיסה דתית הרואה את האדם כברוא בצלם אלוהים. זאת בניגוד לתפיסה האלילית הרווחת, שראתה בחיי האדם דבר בר מדידה והערכה ותפסה אותם כאמצעי בלבד כמו כל ערך ממוני אחר. מהבדל תפיסה מהותי זה נגזרו הבדלים מרחיקי לכת בדיני נזיקין ועוד. מהניתוח שערכנו עולה, שמשנתנו מפתחת ומעמיקה את התפיסה המקראית היסודית ומסרטטת תמונה בהירה של תפיסת ערך חיי האדם.

### בבא קמא פ"ח מ"ו – עבד ובן חורין – בין תשלום נזק לבושת

#### א. מעמדו הייחודי של תשלום בושת בפרק

מסכת בבא קמא עוסקת בחלקה המרכזי בעיקר בנזקי ממון לסוגיהם. בפרק ח עוברת המסכת לדיני חבלה של אדם באדם ולחייבים השונים המוטלים על החובל. בדברים הבאים אבקש לעסוק בפשרם של התשלומים השונים ולעמוד על התפיסה העומדת בתשתיתם, מתוך עיון באופיו של תשלום הבושת ובאופן עיצובו בפרק.

כבר בסקירה ראשונית של המקורות המקראיים לדיני החובל בולט ייחודו של תשלום הבושת. בספר שמות (כ"א, יח-יט, כב-כה) מפורשים שלושה תשלומים המוטלים על החובל בחברו: נזק, ריפוי ושבת. צער לא נזכר במפורש אולם נלמד אף הוא מפרשת משפטים.<sup>31</sup> הנזק החמישי, בושת, לא נזכר שם כלל, והוא נלמד מהפסוקים בדברים כ"ה, יא-יב: "ושלחה ידה והחזיקה במבשיו. וקצתה את כפה...". פסוקים אלה נתפרשו כמחייבים את האישה על הבושת שבמעשה (פסוק יא מופיע גם בסוף משנה א כמקור לדיני בושת). פירוש זה אינו מוסכם על הכול.<sup>32</sup> ייחודו של דין בושת משתקף באופן הצגתו במשנה א, המפרטת את חמשת התשלומים:<sup>33</sup>

החובל בחברו חייב עליו משם חמשה דברים: בנזק בצער ברפוי בשבת ובכפשת.

30. מ' גרינברג, 'ערך חיי האדם במקרא', על המקרא ועל היהדות, תל אביב תשמ"ו, עמ' 13-23.
31. נחלקו הראשונים במקור המדויק של הלימוד, הבבלי (בבא קמא פה ע"א) לומד מ"פצע תחת פצע" והרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"א ה"ז) למד מאונס שחייב ב"צער בפני עצמו".
32. בספרי דברים פ"א רצג, מהד' פינקלשטיין עמ' 312, נחלקו התנאים בפירושה של פרשה זו. יש שלמדו מכאן דין רודף, ופירשו ש'מבושיו' הם דבר שיש בו סכנת חיים ולכן הותר להצילו באיברי הרודף, וזהו "וקצתה את כפה". ויש שלמדו מכאן תשלום בושת, ופירשו "וקצתה את כפה" – ממון. על כך ראו: מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים 1997, שדן בהרחבה במחלוקת זו וביחס בינה ובין פרשנותו של פילון לפרשה זו.
33. דיני תשלום בושת תופסים בפרקנו מקום רחב הרבה יותר מארבעת התשלומים האחרים.

בנזק כיצד? סמה את עינו, קטע את ידו, שבר את רגלו, רואין אותו כילו הוא עבד נימכר, כמה היה יפה וכמה הוא יפה. בצער, כויו בשפוד או במסמר ואפילו על צפורנו, מקום שאינו עושה חבורה, אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך. ריפוי, הכהו חייב לרפותו. עלו בו צמחים, אם מחמת המכה – חייב, ושלא מחמת המכה – פטור. חייתה ונסתרה חייתה ונסתרה – חייב לרפותו. חייתה כל צרכה – אינו חייב לרפותו.

שבת, רואין אותו כילו הוא שומר קישואים, שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו. ב'ש'ת, הכל לפי המבייש והמתבייש. המבייש את הערום, המבייש את הסומה, המבייש את הישן – חייב, והישן שבייש – פטור. נפל מן הגג והיזיק ובייש – חייב על הנזק ופטור על הבושת, שנאמר 'ושלחה ידה והחזיקה במבשיו' (דברים כ"ה, יא) – אינו חייב על הפשת עד שיהא מתכוין.

ראשית, בעוד שאר התשלומים מבוססים על אומדן הניזוק בלבד: "רואין אותו... כמה היה יפה", "אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול", הבושת תלויה גם במזיק: "הכל לפי המבייש והמתבייש". בנוסף, המשנה קובעת הלכה ייחודית לבושת – "אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוין". גם כאן ישנה התייחסות למצבו של המזיק כחלק משיקולי החיוב.

שני המקרים המובאים במשנה: גרימת בושת לערום, לסומא ולישן, וישן שבייש, ערוכים בהקבלה כיאסטית לכלל האמור קודם: "הכל לפי המבייש והמתבייש". משמעותו הראשונית של כלל זה היא, שגובה התשלום נקבע לפי שני המשתנים הללו, אולם המשנה ממשיכה ומפרטת מקרים ייחודיים שבהם עצם החיוב נקבע על ידי המבייש והמתבייש: תחילה המתבייש – ערום, סומא וישן, ואחר כך המבייש – ישן שבייש. הטעם לפטור ישן שבייש מפורש בהמשך – תנאי לחיוב בושת הוא כוונה, וישן אינו מתכוין. אולם מדוע בשלושת המקרים הקודמים חייב? והרי סומא וישן אינם מודעים כלל למה שנעשה להם ולכן אין להם בושה, וגם ערום אינו מוטרד כנראה מעניין הבושה. ייתכן שכבר כאן מצויה התפיסה שבושת איננה עניין סובייקטיבי, ולכן אין היא תלויה בהכרח בתודעתו של המתבייש.<sup>34</sup> נקודה זו תפותח בדברינו להלן.<sup>35</sup>

34. אמנם, הבבלי (פו ע"ב) שואל: "ערום בר בושת הוא?" ופירש רש"י: "דכיון שאין מקפיד לילך ערום בפני בני אדם, מי הוי בר בושת?", ומתריך הבבלי שמדובר במי שהרוח הרימה את בגדיו. וכך פסק הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ג ה"ב): "המבייש את הערום או את מי שהוא במרחץ פטור. נשבה הרוח והפכה שוליו על פניו והרי הוא ערום והוסיף זה בהפשטתו – חייב בבושת". משמע מכאן שמי שהוא ערום לגמרי אינו בר בושת כלל, בכל דרך שהיא. המאירי מפרש גם את הסומא והישן כך: "שאע"פ שאינו רואה מ"מ מתבייש בלבו... הישן... שאע"פ שבשעת הבושת לא הרגיש, מ"מ כשנודע לו אחר שניעור משנתו מתבייש". נמצא שבשני המקרים הללו האדם מודע בסופו של דבר לבושתו. תוספות יום טוב על המשנה מוסיף ומבאר את החידוש בדין ישן: "דאע"ג דבשעה שביישו לא נתבייש, וכי נתבייש אחר שהקיץ דכבר כלתה מעשהו לא הוי אלא גרמא בעלמא, קמ"ל דלא".



לאחר מכן עוברת המשנה לדיון כללי בענייני חבלות (משניות ב-ה): הבדלים בין נזקי אדם לנזקי שור, דיני חובל במקרים ייחודיים, התלויים במכה ובמוכה: המכה את אביו ואמו או את עבדו הכנעני או העברי; חרש, שוטה, קטן, עבד ואישה שהכו. לקראת סוף הפרק, במשנה ו, שבה המשנה ומבארת את דיני הבושת תוך פירוט 'מפתח' התשלומים המדויק לכל מעשה, ולאחר מכן מביאה את דברי רבי עקיבא ומעשה שאירע בנושא זה. כאן עולה מאליה השאלה, מדוע לא סמכה המשנה הלכות אלה להלכות בושת המופיעות בסוף משנה א? בעיית הפיצול בין משנה ו למשנה א היא בעיה מרכזית במבנה הפרק. מיקום בעייתי זה מרמז על אופייה הייחודי של משנה ו.

## ב. עיון במשנה ו

התוקע לחבירו – נותן לו סלע. רבי יהודה אומר משם רבי יוסה הגלילי – מנה. סטרו – נותן לו מאתים זוז. לאחר ידו – נותן לו ארבע מאות זוז. צרם באזנו, תלש בשערו, רקק הגיע בו הרוק, העביר טליתו ממנו, פרע ראשה שלאשה – נותן לו ארבע מאות זוז. והכל לפי כבודו.

אמר רבי עקיבא: אפילו עניים שבישראל רואין אותם כילו הן בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם, יצחק ויעקב.

מעשה באחד שפרע ראשה שלאשה, ובאת לפני רבי עקיבא, וחייבו ליתן לה ארבע מאות זוז. אמר לו: תן לי זמן ונתן לו זמן. שימרה עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד בפניה, ובו באיסר שמן. גלת את ראשה, והיתה מטפחת ומנחת על ראשה, והעמיד עליה עדים, ובא לפני רבי עקיבא ואמר לו: רבי, לזו אני נותן ארבע מאות זוז? אמר לו רבי עקיבא: לא אמרתה כלום, שהחובל בעצמו אף על

אולם בתוספתא (בבא קמא פ"ט הי"ב, מהד' ליברמן עמ' 44-45) נאמר: "המבייש את חבירו ערום הרי זה חייב, ואינו דומה מביישו ערום למביישו לובש". משמע שמדובר בערום כפשוטו. ולשאלת הגמרא "ערום בר בושת הוא?" יש לענות לפי התוספתא, שאמנם איננו בר בושת כאדם רגיל, אולם עדיין יש לו בושת מסוימת (וראו תוספות שם ד"ה דאתא, שפירש שקושיית הגמרא היא על הברייתא, שממנה משמע שמביישו בגילוי מערומיו, ולא על המשנה, ולדעתו הקביעה שערום איננו בר בושת פירושה שלא ניתן לביישו בהפשטת בגדיו אבל ניתן עדיין לביישו בדרכים אחרות – כגון כשרוקק בו או סוטר, וכן כתב הרשב"א, ועיין בדיונו של הר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, על אתר). אמנם, בהמשך הסוגיה בדף פו ע"ב דנה הגמרא במקרה מורכב יותר, שביישו ישן ומת, ונחלקו האמוראים מה צדדי הספק. לדעת רב זביד הספק הוא האם בושת משום 'כיסופא' או משום 'זילותא' (רש"י: "שמזולזל בו בפני רבים אע"פ שאינו שם על לבו"). סברת 'זילותא' קרובה לסברה שניציע להלן בעניין הפגיעה האובייקטיבית שבבושת.

35. א' וולפיש 'תקבולת במשנה', נטועים ג, תשנ"ו, עמ' 59-86, סעיף ד) עסק בהרחבה במבנה של משנה א ובמשמעות העולה ממנו ביחס לחמשת התשלומים. בדומה לדברינו כאן, גם הוא עמד על כך שהבושת איננה עניין סובייקטיבי בלבד אלא מתייחסת גם "לפגיעה האובייקטיבית במצבו החברתי", והביא לכך ראיות מהמשנה. בהמשך נבהיר את משמעות הפן האובייקטיבי שבבושת.

פי שאינו רשיי פטור, ואחרים שחבלו בו חייבים, והקוצץ את נטיעותיו אף על פי שאינו רשיי פטור, ואחרים שקצצו את נטיעותיו חייבים.

נרון תחילה בחלקה הראשון של המשנה. סדר המקרים הוא מהקל לכבד: סלע (מנה), מאתיים, ארבע מאות. העיקרון המנחה במקרים אלה הוא, שגובה התשלום הוא לפי גודל הביזיון שבמעשה.

הרמב"ם בפירושו למשנה פירש ש'תוקע' הוא מכה בידו הקמוצה, ואם כן שלושת המקרים הראשונים עוסקים בשלושה אופנים של הכאה ביד. נראה שהמשנה רצתה להמחיש באופן זה את הייחוד שבבושת, שאף שהמכה היא אותה מכה, התשלום נקבע על פי אופן ההכאה והביזיון הכרוך בה. דברים אלה מפורשים בתוספתא: <sup>36</sup> "הכהו באחר ידו, בנייר, בפניקס, בעורות שאין עבודין, בטמוס של שטרות שבידו – נותן ארבע מאות זוז, ולא מפני שמכה של צער, אלא מפני שמכה של בזיון".

מלבד סטרו 'לאחר ידו', מציינת המשנה בכבא נפרדת חמישה מעשים המחייבים ארבע מאות זוז (הסכום הגבוה ביותר במשנה): "צרם באזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האישה בשוק – נותן ארבע מאות זוז". שלושת המעשים הראשונים הם פגיעה בגוף האדם. השניים האחרונים הם הסרה של לבוש מגופו: העברת טלית לגבר, ופריעת הראש לאישה.<sup>37</sup>

המשנה חותמת: "והכל לפי כבודו". ניסוח זה מקביל לעיקרון האמור במשנה א: "הכל לפי המבייש והמתבייש", ואם כן משנתנו ממשיכה בשיטה זו.<sup>38</sup> כך פירש גם הבבלי את דברי תנא קמא, והתלבט אם אמר לקולא או לחומרא, כלומר אם הרף המופיע במשנה הוא הרף הגבוה או הנמוך. אלא שמשנה א התייחסה לשני הצדדים – המבייש והמתבייש, ואילו כאן התייחסה המשנה למתבייש בלבד והגדירה זאת במפורש כעניין של כבוד: "הכל לפי כבודו". נראה שבניסוח זה ביקשה המשנה לחדד את הניגוד שבין תנא קמא לרבי עקיבא – כבודו של המתבייש הוא נתון משתנה, התלוי במצבו הנוכחי, וכנגד זה טוען רבי עקיבא שכבודו הוא נתון קבוע של בני חורין שירדו מנכסיהם.

36. בבא קמא פ"ט הל"א, מהד' ליברמן עמ' 49.

37. ייתכן שהעברת הבגדים מהאדם – טלית וכיסוי ראש – מסמלים יותר מכול את עניין הבושת. הבושה נזכרה לראשונה בחטא אדם הראשון בבראשית ג', והיא קשורה באופן הדוק לעניין הלבוש. קודם החטא היו האדם ואשתו עירומים ולא התבוששו, ואילו לאחר החטא משנכנסה בהם הבושה תפרו להם עלי תאנה, ולאחר מכן ה' עשה להם כותנות עור. מעתה הלבוש הוא סמל הכבוד האנושי, המגן עליו מפני הבושה שבעירומו. זו גם הסיבה לכך, שהדוגמה הקיצונית ביותר במשנה לאדם שאינו בר בושת היא אדם ערום: 'ביישו ערום'.

38. כך בכתבי היד הטובים קויפמן ופרמה, ואילו בדפוסים ובמשניות בבבלי: "זה הכלל הכל לפי כבודו". תופעה זו של הוספת 'זה הכלל' שאיננה מגוף המשנה מצויה בכמה מקומות במשנה. ראו: י"ג אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 1040-1042.

### ג. שיטת רבי עקיבא

אמר רבי עקיבא: אפילו עניים שבישראל רואין אותם כילו הן בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב.

נדקדק תחילה בלשונו של רבי עקיבא. הביטוי "בני חורין" כאן מתפרש ככל הנראה כ'שרים', כמשמעותה של המילה 'חורים' במקרא, שהרי מדובר על אדם חשוב שירד מנכסיו והעני, ולא על בן חורין שנמכר לעבד.<sup>39</sup> הניגוד הוא בין עני ובזוי לבין עשיר ומכובד, וכוונת רבי עקיבא היא, שגם העניים שבישראל הם באמת "בני חורין", היינו בני אצולה עשירים, "שירדו מנכסיהם", ומצבם הכלכלי איננו משקף את מעמדם הראוי.<sup>40</sup> רבי עקיבא מסכים עקרונית עם הקביעה "הכל לפי כבודו", אולם הוא חלוק על אופן ההערכה. לדעתו אין למדוד את המתביישים לפי מצבם הנוכחי אלא לפי ייחוסם המקורי. אולם העיקר מופיע בסיום דבריו: "שהם בני אברהם יצחק ויעקב". בהשוואה זו יש חידוש כפול: רבי עקיבא מסיט את הדגש מהעושר הכלכלי, המתבטא בנכסיהם של 'בני חורין', אל הגדולה הרוחנית: אבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב – הם נקודות הייחוס לכבוד. שנית, אין מדובר באנשים שהיו מתחילתם עשירים וירדו מנכסיהם כמו בדימוי, אלא באנשים שאבות אבותיהם היו 'בני חורין', ואף על פי כן כבודם של האבות משתקף בכל אחד מבני ישראל. רוצה לומר, מעמדו הנוכחי של האדם לא נקבע רק לפי עברו הקרוב, האישי, אלא גם לפי עברו הרחוק – ייחוסו לאבות האומה, המושכים מכבודם על בניהם ועל בני בניהם עד עולם. נקודה זו משתקפת בשינוי במשמעות המילה 'בני': בדימוי, "בני חורין" הם אנשי אצולה, "שירדו מנכסיהם" – היינו שמצבם הכלכלי הנוכחי ירוד. לעומת זאת העניים שבישראל לא היו מעולם בחייהם בני חורין או עשירים, אולם הם בניהם של אצילים: "בני אברהם, יצחק ויעקב". המילה "בני" כאן מתפרשת כייחוס של האדם.

מסתבר ששני החידושים קשורים זה בזה: כבוד הנובע מעושר ומנכסים חופף על ראש האדם שירד מנכסיו, אולם אינו משפיע על צאצאיו שגדלו בחוסר כול. לעומת זאת, כבוד ככבודם הרוחני של אבות האומה מעטר את בניהם ומייחסם גם לאחר דורות רבים.

39. ראו: "חרי יהודה וירושלים" (ירמיהו כ"ז, כ), ובמקומות רבים בספר נחמיה. הצירוף 'בן חורים' מופיע במקום אחד בלבד: "אשריך ארץ שמלכך בן חורים ושריך בעת יאכלו" (קהלת י', יז). בלשון חכמים הצירוף 'בן חורין' מופיע תדיר, אולם משמעותו היא כמעט תמיד אדם חופשי, שאיננו עבד. 'בן חורין' בלשונם נגזר כנראה מהמילה 'חירות', שאף היא איננה מופיעה בלשון המקרא אלא בלשון חכמים בלבד. ישנו עוד מקום אחד בלבד במשנה שבו 'בן חורין' מתפרש במשמעותו המקראית, במשנה בסוף סוטה (פ"ט מט"ו): "בושו חברים ובני חורין", וראו על כך במלאכת שלמה למשנתנו. מסתבר שיש קשר בין שתי המשמעויות, והמשמעות בלשון חכמים התפתחה מהמשמעות המקראית המקורית, שכן האצילים והשרים היו פטורים מעבודות ומחובות מסוימות, ולכן השתמשו בביטוי זה לסמן כל מי שאיננו נתון למרותו של אדון. כפי שנראה להלן, השימוש בביטוי זה כאן מכוון למשמעותו הכפולה.

40. כך פירשו גם המאירי ומלאכת שלמה.

דברי רבי עקיבא "אפילו עניים שבישראל" מקבילים ללשון המשנה: "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" (פסחים פ"י מ"א). הקשר בין המשניות בולט: בליל פסח גם עני שבישראל צריך לנהוג כשר וכמלך, להסב ולשתות ארבע כוסות. הרעיון העומד בבסיס המשניות דומה אף הוא: בפסח אפילו עני שבישראל חוגג את היותו חלק מן העם שיצא לחירות והפך לעם ה', ולכן מצבו הכלכלי איננו רלוונטי בליל הסדר.<sup>41</sup> לאחר דברים אלה מביאה המשנה מעשה. נעיין תחילה בפרטי המעשה ואחר כך נבאר את זיקתו לחידושו של רבי עקיבא. מעשה זה נחלק לשניים:

<p>מעשה באחד שפרע ראשה שלאשה שימרה עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד בפניה ובו באיסר שמן. גלת את ראשה, והיתה מטפחת ומנחת (ידה) על ראשה והעמיד עליה עדים ובא לפני רבי עקיבא ואמר לו: רבי, לזו אני נותן ארבע מאות זוז? אמר לו: לא אמרת כלום, שהחובל בעצמו אף על פי שאינו רשוי פטור, ואחרים שחבלו בו חייבים, והקוצץ את נטיעותיו אף על פי שאינו רשוי פטור, ואחרים שקצצו את נטיעותיו חייבים.</p>	<p>ובאת לפני רבי עקיבא וחייבו ליתן לה ארבע מאות זוז. אמר לו: תן לי זמן, ונתן לו זמן</p>
--	---

המעשה פותח במפגש בין 'אחד' לבין 'אישה', שאת ראשה הוא פורע. מעשה זה מחייב לפי המשנה תשלום של ארבע מאות זוז. אותה אישה "באת לפני רבי עקיבא" כדי לתבוע מאותו אדם פיצוי, ואכן רבי עקיבא פוסק בהתאם להלכה הפסוקה במשנה ומחייבו לתת לה סכום זה. אולם אותו אדם מבקש לערער על הסכום הגבוה שנפסק ומבקש "תן לי זמן". נתינת הזמן היא כנגד החיוב לנתינת התשלום, שכן אותו אדם סבור שבאמצעות מתן הזמן יוכל לבטל את מתן המעות שהושט עליו. ואמנם, רבי עקיבא שחייבו לתת לה

41. רש"י ותוספות (פו ע"א), פירשו, שעיקרון זה לא נועד רק להגביה את רף התשלומים לעני אלא גם ליצור אחידות בתשלום הבושת, והוא מכוון גם כלפי עשירים. כך כתב רש"י: "רואין אותן – ואפילו את העשירים. כאילו ירדו כו' – ואין שמין את העני לפי עניותו להקל ולא את העשיר לפי עשרו, שהרי אין לדמי בשתו סוף אלא כולן שוין בכך". ובדומה לכך כתבו תוספות שם: "כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהם – כי יש עשירים שאין מתביישין יותר מבני חורין שירדו וכן עניים, ואין יכולין לדקדק עליהם כ"כ איזה מהן מתבייש כאילו ירד ואיזה מתבייש יותר או פחות וכיוצא בזה מצינו במתניתין גבי העביר טליתו ופרע ראש של אישה בשוק דאין מדקדקין בדבר אם היו שם בני אדם שרגיל להתבייש יותר מפניהם כגון בני אדם חשובים או לא אלא שוים לשומא אחת". ברם, ייתכן שפרשנות זו מכוונת רק לדברי רבי מאיר בברייתא שם (פו ע"א): "וכולן רואין אותן כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהן בני אברהם יצחק ויעקב, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: הגדול לפי גודלו, והקטן לפי קטנו". מהמילה "וכולן" וכן מתגובתו של רבי יהודה נראה שרבי מאיר אכן מתייחס לעשירים ולעניים כאחד, אולם אין ללמוד מכך על דברי רבי עקיבא רבו במשנה.

זוים נתן לו זמן. החלק השני פותח במפגש השני בין הנתבע לאישה, המקביל למפגש הראשון. אולם בניגוד למפגש הראשון שהיה ספונטני ואקראי, כאן מדובר במפגש מחושב ומתוכנן היטב: "שימרה עומדת על פתח חצרה" – הוא ממתין ליציאתה מהחצר, כיוון שפריעת הראש משמעותית רק מחוץ לחצר (ראו משנה כתובות פ"ו מ"ו: "יוצאה וראשה פרוצה"). הוא מכין גם תיעוד ברור למעשה: "והעמיד עליה עדים". נמצא שהמפגש השני מהווה שחזור מלאכותי של המפגש הראשון, שנועד לחשוף את משמעותו האמתית ולבטל את תוצאותיו. בשני המפגשים עשה אותו אדם מעשה דרמטי: במפגש הראשון פרע את ראש האישה בשוק, ואילו כאן שבר את הכד בפניה, ובכך גרם בעקיפין לפריעת ראשה. הכמות 'כאיסר שמן' באה לחדד את הפער בין התשלום שנקבע לה: ארבע מאות זוז, לבין נכונותה לבייש עצמה עבור שמן בשווי איסר.<sup>42</sup> פריעת ראשה בחלק השני מלמדת על משמעות הפריעה בחלק הראשון, ומכיוון שאישה זו איננה מקפידה על כבודה ומוכנה לוותר עליו בעבור איסר בלבד, לכאורה אין לתת לה את הסכום הקבוע לבושתה של אישה רגילה. כשם שבחלקו הראשון של המעשה האישה באה לפני רבי עקיבא כתוצאה מהמעשה ותבעה את האישי, כך בא גם האישי לפני רבי עקיבא עם עדים על המעשה וביקש לבטל את החיוב. בחלק הראשון נתקבלה טענת האישה, "וחייבו ליתן לה ארבע מאות זוז". בחלק השני מבקש האישי לערער על חיובו: "לזו אני נותן ארבע מאות זוז?". אולם ההשוואה מופרת בידי רבי עקיבא, המבטל את טענתו באופן חד-משמעי: "לא אמרת כלום".

טענתו של רבי עקיבא איננה ברורה כל צורכה: מדוע הביא ראיה מהחובל בעצמו ומהקוצץ נטיעותיו ולא מהמבייש את עצמו? יתרה מזאת: עצם ההשוואה בין החובל בעצמו למבייש את עצמו בעייתית. דין 'החובל בעצמו' ברור: אף שחובל בעצמו פטור, אחרים שחבלו בו חייבים, כיוון שהעובדה שפגע בעצמו אינה מתירה לאחרים לפגוע בו ואינה משנה את ערך גופו ונזקו. אולם אותו אדם לא טען שמותר היה לו לעשות זאת, אלא שהערכת הבושת של רבי עקיבא הייתה מופרזת: "לזו אני נותן ארבע מאות זוז?". טענתו היא שהאישה הגדירה בעצמה את רמת הבושת שנגרמה לה. בושתה איננה שווה ארבע מאות זוז אלא פחות מאיסר, שהרי היא ביזתה עצמה עבור איסר שמן. ועוד: כזכור, מעשה זה הובא לאחר דברי רבי עקיבא לעיל ביחס לענייני שבישראל, היינו לשיטתו באופן אומדן הבושת; אולם לכאורה אין קשר בין דבריו אלה לבין מעשה זה, המתמקד בשאלת היחס בין זכות האדם לפגוע בעצמו לפגיעת אחרים בו.<sup>43</sup>

42. גרסת הדפוסים: "כאיסר", היינו כמות שמו כגודלו של מטבע האיסר; אולם בכתבי היד קאופמן ופרמה: "באיסר", והכוונה לשמן בשווי איסר.

43. רש"י כתב: "מדקאמר ר"ע אפי' לעניים כו' – וחזינא דלא חייב לתת לפורע ראש האשה אלא ארבע מאות זוז כת"ק, שמע מינה תנא קמא לקולא קאמר, דלעני לא יהבינא כולי האי, וקאמר ליה ר' עקיבא לעני נמי יהבינא הכי, ומעשה באחד שפרע ראש האשה עניה כו'". לדעת רש"י המעשה הוא באישה ענייה, ורבי עקיבא לשיטתו חייב ארבע מאות זוז. לפירושו ניתן לומר שהקשר למשנתנו הוא בחיוב הראשוני, ואילו המשך המעשה עוסק בנקודה אחרת, של פגיעת האדם בעצמו. אולם לפי

נראה שזהו פירוש הדברים: רבי עקיבא סובר שתשלום הבושת הוא תשלום מוחלט, שאיננו תלוי אף באדם עצמו. העובדה שהאדם בייש את עצמו אין בה כדי להוריד מכבודו ולהמעיט את תשלום הבושת שלו. טעם הדבר הוא, שהמבייש עצמו פגם בכבוד שאיננו שלו אלא תלוי באבותיו – אברהם יצחק ויעקב. לכן השתמש רבי עקיבא בהלכה הלקוחה מדיני חבלות וקשר אותה לתשלומי בושת. רוצה לומר, כשם שהנזק ושאר התשלומים מוערכים באופן אובייקטיבי, ואף אם האדם פגע בעצמו אין בכך כדי לשנות את שווי נזקו, כך גם בבושת. כבודו של האדם הוא נתון אובייקטיבי מוחלט, שגם האדם עצמו איננו יכול לשנות. הדגש הוא על כך ש"החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור". נאסר על האדם לחבול בעצמו, כיוון שגופו איננו שלו. הפטור נובע מכך שאין למי לשלם. כך גם ביחס לקציצת נטיעות, וכך ביחס לכבוד האדם. האדם אינו רשאי לבייש עצמו, ולכן אף שבייש עצמו, אחרים שביישוהו חייבים. עיקרון זה מובלט בתוספתא:

הכהו באחר ידו, בנייר, בפניקס, בעורות שאין עבודין, בטמוס של שטרות שבידו – נותן ארבע מאות זוז, ולא מפני שמכה של צער, אלא מפני שמכה של בזיון, שנ' 'קומה ה' הושיעני אלהי כי הכית' וגו' (תהילים ג', ח), ואומ' 'בשבת... על הלחי את שפט' וגו' (מיכה ד', יד), ואומ' 'גוי נתתי למכים' וגו' (ישעיהו נ', ו). וכשם שחייב על נזקי חבירו כך הוא חייב על נזקי עצמו, הוא עצמו שרק וטס בפניו כנגד חבירו, מתלש בשערו, מקרע את כסותו, משבר את כליו, מפזר את מעותיו בחמתו – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שנ' 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש' (בראשית ט', ה).<sup>44</sup>

התוספתא עוסקת בשלושה סוגים של "נזקי עצמו". סוג אחד הוא בושת – רק וטס בפניו כנגד חברו. בכתב יד ארפורט הגרסה היא: "הוא עצמו שרק וטס בפני חבירו", וכוונת הדברים היא שרק בעצמו בפני חברו. בפירושו הארוך, עמ' 110, הר"ש ליברמן סיכם: "וכאן מפורש שאפילו בבושת אסור לבייש עצמו". סוג שני הוא חבלה – מתלש בשערו, וסוג שלישי הוא נזק ממוני – מקרע כסותו, משבר כליו ומפזר מעותיו בחמתו (רק וטס אינם כלולים במעשים הנעשים 'בחמתו'). בכל אלה חייב בדיני שמים משום "אך את דמכם". פירוש הדבר, שה' דורש את דם האדם מכל אחד – כולל מהאדם עצמו, שכן גוף האדם וכבודו אינם שייכים לו, כפי שעולה מהפסוק הבא: "כי בצלם אלהים עשה את האדם".<sup>45</sup> מהמשנה נראה שהפטור מדיני אדם נובע מכך שאין למי להשיב את הכסף.<sup>46</sup>

פירוש זה העיקר חסר מהספר, שכן לא נזכר כלל במעשה שמדובר באישה ענייה, ועליבותה ועונייה של האישה מתגלים רק בחלקו השני של הסיפור.

44. תוספתא בבא קמא פ"ט הל"א, מהד' ליברמן עמ' 49.

45. תפיסת צלם אלוהים שבאדם כעיקרון יסוד (בעל השלכות הלכתיות) מאפיינת את רבי עקיבא ובית מדרשו. כך למשל במימרה המפורסמת שלו במסכת אבות (פ"ג מ"ד): "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: 'בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט', ו). חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום". כאן גם בולט היחס

לשונו של רבי עקיבא: "רואין אותם כאילו הם בני חורין", מנוסחת כנגד הלשון האמורה במשנה א ביחס לנזק: "רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר", ואף שפירשו שהכוונה לשרים וחשובים, נראה שהשימוש בלשון דו־משמעית זו נועד להנגיד בין בושת לנזק ולשאר התשלומים.<sup>47</sup> אמנם, בשני המקרים ישנה הגדרה אחידה של התשלום המבטלת את ההבדלים בין בני האדם, אולם משמעותה של אחידות זו שונה. בשאר התשלומים הנזק הנעשה לאדם נתפס בערכים ממוניים מובהקים, המתעלמים ממצבו הייחודי של האדם הספציפי ומפקיעים את ההקשרים השונים שלו: גופו נאמד כעבד הנמכר בשוק, וצערו נאמד אף הוא בשוק. הוא נתפס כ'גוף' בעלמא. לעומת זאת, בבושת האומדן האחיד מתבסס דווקא על התייחסות לפנימיותו של האדם 'כבן חורין שירד מנכסיו', תוך התעלמות ממצבו הנוכחי כ'עני שבישראל', שהרי הוא 'בן אברהם, יצחק ויעקב' (הבדל זה מתחדד לאור שיטת רבי יהודה במשנה ג, הסובר ש"אין לעבדים בושת"). מכיוון שמדובר כאן על תשלום שונה באופיו – תשלום המתייחס לעגמת נפש פנימית, מבקש רבי עקיבא להגביה את נקודת הייחוס האנושית ולהגדירה על פי ייחוסו של האדם לאבות האומה, אברהם, יצחק ויעקב. כשם שגופו של האדם נמדד כגוף העבד, ובכך מנותק ההיבט הממוני מכל הקשר אחר מלבד הגוף כשלעצמו, כך נפשו של האדם נמדדת כנפש בן חורין. זהו מצבה ה'טבעי', המנותק מהקשר החברתי הנוכחי.<sup>48</sup>

המיוחד לישראל – בניים למקום, המתגלה במשנתנו: "בני אברהם, יצחק ויעקב". על שיטה זו בהרחבה ראו בהקדמתו של י' לורברבוים לספרו צלם אלהים, ירושלים-תל אביב תשס"ד (ראו גם: משנה שבת פ"ד מ"ד; בבלי שבת קכח ע"ב).

צירוף עניין השחתת ממון בתוספתא בעייתי, שהרי אין כאן משום פגיעה בנפש האדם אלא רק פגיעה ברכוש, והפסוק "אך את דמכם לנפשותיכם אדרש" איננו ראייה לכאן. להלן אראה שהמשנה מבחינה באופן ברור בין נזקי ממון לחבלה בגוף לעניין יכולת האדם לפטור עצמו, וראו להלן הערה 50.

46. השווו לתוספות (צא ע"ב, ד"ה החובל) שהתקשו בפירוש הפטור של הפוגע בעצמו: "תימה, מאי חיוב שייך, ואי פטור ממלקות קאמר, ע"כ הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאין רשאי פטור לאו היינו פטור ממלקות, דהא חייב משום קוצץ אילנות טובות, ואזהרתיה מ'ואתו לא תכרת' (דברים כ', ט), כדאיתא בפ' בתרא דמכות (דף כב.). וצריך לדחוק ולומר, פטור אע"פ שאין בו צד חיוב, שאין חס על גופו, אחרים שחבלו בו חייבין". בתוספתא מפורש שפטור היינו מדיני אדם, וחייב בדיני שמים.

47. כבר בתחילת הפרק השוותה המשנה בין הנזק לבושת: "נפל מהגג והזיק ובייש – חייב על הנזק ופטור על הבושת". נראה שהשוואה זו לנזק נועדה דווקא להבליט את הניגוד שבין שני התשלומים, המצויים בשני קטבים. הנזק הוא התשלום הפיזי ביותר, הקשור לפגיעה הגופנית בלבד (צער קשור לתחושה אישית של האדם, ושבת קשורה ליכולת העבודה שלו, פעילות אנושית ביסודה), ואילו בושת ניצבת בקוטב השני, הנפש־רוחני.

48. ניגוד זה בא לידי ביטוי, לפי נוסח הדפוס, גם בשימוש ב'שוק' בשני המקרים: במשנה א משמש השוק אבן בוחן לשוויו של הנזק: "רואין אותו כאילו הוא עבד הנמכר בשוק". לעומת זאת, במשנה ו השוק מגלם את הפרהסיא שבה נפרע ראש האישה וחולל כבודה: "פרע ראש האישה בשוק". אולם יש לציין שבכתבי היד הטובים, קויפמן ופרמה, בשתי המשניות לא נזכר השוק.

פסיקתו של רבי עקיבא באותו מעשה מעצימה קביעה זו ומעניקה לה ממד נוסף. אף אם האדם עצמו מזלזל בכבודו ומוכן לוותר עליו בעבור איסור שמן, אין בכך כדי לשנות את חיוב הבושת. מעמדם של נפשו וכבודו של האדם מוחלט – אין הוא משתנה בעקבות הקשר חברתי זה או אחר, ואף לא בעקבות מעשי האדם עצמו. לא תפיסת החברה ואף לא תודעתו העצמית של האדם קובעות את תשלום הבושת. הוא נעוץ בשורשה הגבוהה של הנפש, דבר שאיננו תלוי באדם כלל.<sup>49</sup> בפסיקה זו נעלם לחלוטין הממד הראלי-סובייקטיבי שבבושת, והיא הפכה לנתון אובייקטיבי קבוע.<sup>50</sup>

מעשה ייתכן שזו גם סיבת ניתוקה של משנתנו ממשנה א וקביעתה לקראת סוף הפרק. אף שעיקרה של המשנה עוסק בהלכות בושת, היא נותקה מהלכות בושת ונדחתה לסוף הפרק מחמת החידוש הגדול הטמון בתשובתו של רבי עקיבא לאותו אדם, המקיש בושת לשאר חבלות לעניין איסור פגיעה עצמית.<sup>51</sup> משנתנו מהווה מעין סיכום כללי

49. הבבלי (צא ע"א) מביא מסורת שונה בדברי רבי עקיבא: "אמר לו ר' עקיבא: צללת במים אדירים והעלית חרס בידך – אדם רשאי לחבל בעצמו!". לפי מסורת זו אין להביא ראיה ממעשיה של אותה אישה, כיוון שהיא רשאית לפגוע בעצמה ואף לבייש עצמה, ואילו אחרים שעשו אותו דבר חייבים. המוקד כאן הוא בשאלת הרשות. האדם מתחייב כיוון שעשה דבר שאיננו רשאי לעשות. רבי עקיבא דבק בעמדת המאחדת, שבושתו של עני שבישראל כבן חורין שירד מנכסיו, והעובדה שבייש את עצמו איננה משנה כיוון שזו זכותו המלאה, כשם שזכותו לחבול בעצמו. אין ללמוד מכך על הגדרת כבודו ובושתו של האדם, שהם פונקציה של מעשה אסור (הדימוי "צללת במים אדירים והעלית חרס בידך" מתייחס כנראה לעולם הצוללנים, המבקשים למצוא פנינים בקרקעית הים ומוצאים חרס במקומם, בדומה לדברי רש"י). בהקשר זה מקבל הדימוי משמעות קונקרטי, שהרי אותו אדם ניסה לפטור עצמו מארבע מאות זוז באמצעות שבירת כד חרס, אולם רבי עקיבא אומר שמאמצי עלו בתוהו, וכל שהעלה בידו הוא חרס, ולא הצליח באמצעותו לפטור עצמו מהתשלום). רבא מנסה לפשר בין המסורות, ומחלק בין חבלה לבושת – נאסר על האדם לחבול בעצמו, אולם הותר לו לבייש עצמו. חילוק זה אינו מתיישב יפה בפשט המשנה, המביאה ראיה למבייש עצמו מחובל בעצמו. ביאורו של רבא במשנה דחוק ביותר בלשונה. ועוד, שמהתוספתא עולה בפירוש שגם בבושת וגם בחבלה יש איסור על האדם לפגוע בעצמו. הגמרא עצמה מביאה בהמשך שיטות תנאים שונות בדן חבלה עצמית. נראה אם כן שיש מחלוקת תנאים עקרונית, אם מותר לאדם לפגוע בעצמו בחבלה ובבושת, ושתי המסורות בדברי רבי עקיבא משקפות מחלוקת זו. מסתבר שהחידוש בדברי רבי עקיבא היה בהשלכת דיני חבלה על דיני בושת, בניגוד לדברי רבא שביקש לחלק ביניהם. ייתכן שהגמרא עצמה חזרה בה מתירוץ של רבא לאחר שנתבררה מחלוקת התנאים, שכן כעת אין צורך ליישב בדוחק את המסורות הסותרות בדברי רבי עקיבא אלא לתלותן במחלוקת התנאים הקיימת. כך פירשו גם התוספות שם, צא ע"ב, ד"ה אלא.

50. יש לציין שבפסיקה זו מתעמעם הניגוד שהוצב לעיל, ורבי עקיבא מקיש מבושת לנזק – נאסר על האדם לפגוע לא רק בנפשו, אלא גם בגופו (שאיננו שייך לו), ואף בממונו (שקיבל לשם סיפוק צרכיו בלבד). מסתבר שרבי עקיבא נקט דוגמה של קוצץ נטיעותיו, כיוון שיש בה איסור דאורייתא מפורש – "לא תשחית את עצה" (דברים כ', ט).

51. מדברי הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ג הל' ח-ט) נראה שפירש אחרת את היחס בין המשניות. לדעתו משנה ו היא קטגוריה נפרדת, העוסקת במכה שאין בה נזק אלא "ביזוי וצער מעט". ייחודה של קטגוריה זו הוא בכך שחכמים קצבו קנס קבוע לכל אחד מהמקרים, ללא קשר לאומדן המבייש



לפרק, הדין ביחס בין ארבעת התשלומים לבושת. בנוסף, מיקום זה נועד להבליט את הזיקה בין דברי רבי עקיבא לבין משנה זו החותמת את הפרק. לשם הבהרת זיקה זו יש לעיין במשנה זו.

ד. "אין נמחל לו עד שיבקש ממנו" – מגבלות הפיצוי הכספי

משנה זו חותמת את הפרק בשתי הלכות. ההלכה הראשונה עוסקת בצורך במחילה:

אף על פי שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר 'ועתה השב אשתו וגו' (בראשית כ', ז). ומנין שלא יהא המוחל אכזרי, שנאמר 'ויתפלל אברהם אל האלהים וגו' (שם, יז).

מלשון המשנה נראה שהיא מוסבת על ההלכות המופיעות במשנה זו: "נותן לו סלע... נותן לו מאתים וזו... נותן לו ארבע מאות וזו". על כך מוסיפה משנה זו, שנתניה זו איננה מספיקה. "אע"פ שהוא נותן לו – אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו" (הביטוי "נותן לו" לא נזכר עוד בפרק). הראיה מאבימלך ומאברהם תומכת אף היא בהנחה זו, שכן אבימלך לא חבל באברהם אלא לקח את אשתו ובכך ביישו וציערו (נפשית). כך מפורש גם כבריייתא בגמרא (צב ע"א): "תנו רבנן, כל אלו שאמרו דמי בשתו, אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו". ופירש רש"י: "כל אלו שאמרו – סלע מנה ומאתיים דמי בושת הן, אבל צער, שדואג על בושתו – אינו נמחל לו". אמנם, מהתוספתא משמע שדין זה מוסב על החובל, שכן הובא בפרק ט הלכות כט-ל מיד לאחר דיני חובל, ורק בהלכה לא הובא המקרה של מכת בושת שחייב עליה ארבע מאות וזו. לשון ההלכה בתוספתא שונה אף הוא מהמשנה:

החובל בחבירו, אע"פ שלא בקש החובל מן הנחבל, הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים, שנ' 'ויתפלל אברהם אל האלהים'. וכן אתה מוצא בריעי איוב, שנ' 'ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אלים' (איוב מ"ב, ח). מהו אומ', 'וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו' (שם, י).<sup>52</sup>

והמתבייש ולאומדן השבת והריפוי. נמצא שמשנה זו שונה באופן מהותי ממשנה א. מסתבר שהרמב"ם התקשה בשאלת היחס שבין העיקרון במשנה א – "הכל לפי המבייש והמתבייש" לבין הקנס הקבוע כאן, ומשום כך פירש הרמב"ם, שמאחר שמדובר בקטגוריה ייחודית, קבעו לה חכמים קנס אחיד. ועוד: לדעת הרמב"ם התשלום שנקבע כולל את כל ארבעת התשלומים מלבד נזק. הרמב"ם כנראה למד זאת ממיקומה של המשנה, ופירש שהיא איננה מתייחסת לבושת בלבד אלא לכל התשלומים, ולכן נשנתה בסוף הפרק ולא ביחד עם בושת בלבד. אמנם, הרמב"ם מסייג זאת בהמשך דבריו: "אדם שהוא מבוזה... אינו נוטל אלא לפי מה שראוי לו". כלומר, הקנס שווה בכל אדם למעט יוצאי דופן – אדם מבוזה שאיננו מקפיד כלל על כבודו. וראו מגיד משנה שם שדין בפירושו של הרמב"ם למשנה ולגמרא. אמנם, בתוספתא (הנ"ל) מפורש לא כך: "ולא מפני שמכה של צער אלא מפני שמכה של בזיון".

52. מהד' ליברמן עמ' 48-49. הר"ש ליברמן בפירושו הארוך, עמ' 109, ביאר שהתוספתא רק מוסיפה על

מוקד ההלכה כאן איננו בחובל כי אם בנחבל. הוא זה שצריך להתפלל על רעהו, גם אם הלה לא ביקש ממנו שיתפלל. הלימוד מאברהם הוא מכך שהתפלל עבור אבימלך, אף שאבימלך לא ביקש ממנו בפירוש לעשות כן. לשון המשנה הוא: "אע"פ שהוא נותן לו, אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו". ואילו בתוספתא: "החובל בחבירו, אע"פ שלא בקש החובל מן הנחבל, הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים".

במשנה הנושא הוא המחילה שמבקש החובל מן הנחבל, ואילו בתוספתא הנושא הוא תפילתו של הנחבל לה' עבור החובל. הבדל זה מתבטא גם בפרשנותם ל'בקשה': במשנה מדובר על בקשת מחילה – "אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו", ואילו בתוספתא הכוונה לבקשת תפילה: "אע"פ שלא ביקש... צריך שיבקש עליו רחמים". הברייתא בבבלי מחדדת הבדל זה: "אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו". כאן מפורש שיש צורך במחילה של האדם הנפגע, וכל מעשה של כפרה לשמים אינו יכול להוות תחליף לה; ואילו בתוספתא הדגש הוא על התפילה לשמים לשם כפרה על החטא שבמעשה.

גם המשך התוספתא שונה מהמשך המשנה. במשנה הנושא הוא תגובתו של הנחבל לבקשת החובל: "ומנין שלא יהא המוחל אכזרי". אברהם מובא כראיה לכך, שהרי התפלל על אבימלך ומוכח שמחל לו. לעומת זאת בתוספתא נאמר: 'ר' יהודה אומ' משם רבן גמליאל: הרי הוא אומ' 'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך' וגו' (דברים י"ג, יח), זה סימן יהא בידך – כל זמן שאתה רחמן הרחמן מרחם עליך". כאן הנושא הוא תגובתו של ה' לתפילת הנחבל, בהמשך להלכה הקודמת שעסקה בתפילת הנחבל לה' עבור החובל. לכן מובא גם הפסוק מאיוב, שבו נאמר בפירוש שה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו. כך גם אצל אברהם – מיד לאחר שהתפלל עבור אבימלך נפקדה שרה בן (אף שהתוספתא אינה אומרת זאת בפירוש). מעניין הדבר ששתי ראיות אלה מופיעות בדברי רבה בר מרי ורבא, בבבלי צב ע"א, בלי אזכור מפורש של התוספתא:

א"ל רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמור רבנן: כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה? א"ל, דכתיב: 'זה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו'. אמר ליה: את אמרת מהתם, ואנא אמינא מהכא: 'ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו' (וגו'), וכתיב: 'זה' פקד את שרה כאשר אמר' וגו' (בראשית כ"א, א) – כאשר אמר אברהם אל אבימלך.

אם כן, העיקרון של תפילה עבור הפוגע, המופיע בתוספתא, איננו מצטמצם לבושת ובהחלט ניתן ליישמו על כל חובל בחבירו, שהרי בכל חבלה יש נוסף לחיוב התשלומים

המשנה, וביקש להשוות ביניהן: "במשנתנו מבואר שהחובל אינו נמחל לו עד שיבקש מחילה מן הנחבל... התוספתא מוסיפה שהנחבל צריך למחול לחובל אע"פ שלא ביקש ממנו מחילה, ולא עוד אלא שצריך להתפלל עליו". אולם נראה שיש הבדל מהותי ביניהן, כדלהלן.

גם צד של חטא. אולם במשנה מדובר על המחילה של הנפגע, ומחילה זו מתייחסת לפגיעה הנפשית שאיננה ניתנת להישבון, פגיעה הקיימת בכוח בלבד. נמצא שחתימה זו, שיש לה היבט אגדי ברור, הן בדרישה מהחובל והנחבל הנושאת אופי מוסרי ולא הלכתי פורמלי, הן במקורה שאיננו מקור הלכתי מובהק אלא סיפור, משלימה את המעשה באותו אדם מכיוון אחר. כאן מודגשת העובדה שפגיעה נפשית באדם איננה ניתנת לרדוקציה ממונית מוחלטת, וזו היא תוצאת מגבלותיהם של דיני אדם, אולם בדיני שמים – אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו.<sup>53</sup>

#### ה. האיסור על חבלה ברשות

חלקה השני של משנה זו עוסק בדין החובל בחברו ובממונו ברשותו:

האומר סמה את עיני, קטע את ידי, שבר את רגלי – חייב. על מנת פטור – חייב. קרע את כסותי, שבר את כדי – חייב. על מנת פטור – פטור. עשה כן לאיש פלוני על מנת פטור – חייב, בין בגופו בין בממונו.

זו היא בבא הלכתית מובהקת, החורגת לכאורה מהמאפיינים האגדיים של החתימה. אף על פי כן, נראה שהיא קשורה אליה קשר הדוק. בבבלי (צג ע"א) נחלקו האמוראים בטעם החיוב בחובל בחברו ברשותו: "ר' אושעיא אמר: משום פגם משפחה. רבא אמר: משום שאין אדם מוחל על ראשי איברים שלו" (הטעמים אינם מובנים, וממילא קשה להבין מה הניגוד בין הבבלי לירושלמי דלהלן) בירושלמי (פ"ז, דף ו ע"ג) הובאה ברייתא שממנה עולה טעם אחר לחיוב חובל: "האומר סמא עיני שמזיקתני, קטע ידי שמזיקתני – חייב, על מנת לפטור – חייב". כאן אי-אפשר לתלות זאת באומדן דעתו, שהרי מדובר במקרה שהאיבר מזיק אותו. כך פירש זאת הר"ש ליברמן:

לפי זה הבריייתא שבירושלמי מוסיפה על משנתנו בסוף פירקין רק את המילה 'שמזיקתני' (כפירוש בעל פ"מ), ומפרשת שדין משנתנו הוא אם אפילו רוצה לקטוע את ידו מפני שהיא מזיקה ומצערת אותו. והטעם הוא שאסור לאדם

53. הרמב"ם עוסק בדין המחילה בהלכות חובל ומזיק פרק ה הל' ט-י: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממונו חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו, ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו. ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו, ואין זו דרך זרע ישראל, אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו, וכל הממהר למחול הרי הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו". ניסוח ההלכה מבוסס על לשון המשנה והבריייתא בגמרא, אלא שהרמב"ם הקדים להלכה זו קביעה כללית: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק בממונו", ובכך פירש את דין המחילה כמתייחס לכל החבלות. בהתאם לפירוש זה הוסיף על לשון המשנה: "אע"פ שנתן לו חמשה דברים, אין מתכפר לו". הרמב"ם הולך כאן לשיטתו, שהתשלומים במשנה ו כוללים את כל חמשת הדברים (ראו הערה 51 לעיל). ראוי לציין שהלכה זו והבאות אחריה, העוסקות בהבדלים בין חובל לבין מזיק, חותמות את ענייני החבלה בפרק ה, ובפרק ו עובר הרמב"ם להלכות מזיק.

לחבול בראשי אברים שלו רק מחמת צער גרידא, אם אין כאן דיני נפשות, ואם אסור לו לעשות כן אף חבירו אסור לו לשמוע לו, ואפילו אם אמר בפירוש על מנת לפטור חייב... ודינו כדין אומר הרגני, שהוא רוצח ממש.<sup>54</sup>

לפי פירוש זה ישנו קשר ברור בין משנה זו לקודמתה, אלא שמשנה זו וחלקה הראשון של משנה זו עסקו בייחודם של דיני בושת בלבד, ואילו הלכה זו, החותמת את פרק החובל כולו, מרחיבה וממחישה את ייחודם של כל דיני החבלות ביחס לנזקי ממון. היא מלמדת שגופו של האדם איננו בבעלותו כמו ממונו, ולכן אין הוא יכול לפטור את החובל בו אף אם ירצה בכך.<sup>55</sup> זאת בהתאם לדברי רבי עקיבא במשנה זו: "החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור". אין לאדם רשות לחבול בעצמו, ולכן גם איננו יכול לפטור את חברו.<sup>56</sup>

### סיכום

בשלוש הדוגמות שהוצגו הובא סיפור או קטע אגדי בחתימתה של חטיבה הלכתית. מניתוח הקטעים השונים על רקע הפרק כולו עלה שקביעתם בחתימה נעשתה באופן מחושב ובאמצעות פעולת עריכה מתוחכמת. בניתוחים השונים ביקשתי להראות שחתימה זו איננה נובעת משיקולים אמנותיים ואסתטיים בלבד, אלא מסיבות עקרוניות הקשורות למגמתו הכללית של הפרק.

54. תוספתא כפשוטה, עמ' 111. להלכה נחלקו הפוסקים אם מועילה רשות חברו להתיר להכותו. המנחת חינוך (מצווה מח) כתב, שהסברה נותנת שאם נותן לו רשות להכותו אין בזה איסור כלל. לעומתו כתב בעל שולחן ערוך הרב (חלק ה, הלכות נזקי גוף ונפש, סעיף ד): "אסור להכות חבירו כלל, אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל". וראו על כך באריכות במאמרו של הרב ש"י זיין 'משפט שיילוק', בספרו: לאור ההלכה, ירושלים תשי"ז, עמ' שיח-שלה. הרב זיין הולך בשיטתו של שולחן ערוך הרב ומוכיח זאת מכמה סוגיות בש"ס. בירושלמי ישנה אפוא ראייה מפורשת לשיטה זו, לפי פירושו של ליברמן.

55. א' וולפיש ('שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', נטועים א, תשנ"ד, עמ' 33-60) עמד על ההקבלה בין משנה א למשנה ז. שתי המשניות נוקטות אותן דוגמות: סימוי עין, קטיעת יד, שבירת רגל. המכנה המשותף להן, שאלה הם ראשי איברים שאינם חוזרים, ומכאן חומרתם. לדעתו הקבלה זו של 'חתימה מעין הפתיחה' איננה מקרית, והיא נועדה להדגיש את ההיבט החיצוני של הפגיעה. משמעות הדבר מתפרשת לו על פי משנת בכורות פ"ה מ"ה, הרואה בשלושת מומים אלה מומים מובהקים שאינם צריכים מומחה. הקבלה זו למערכת דיני קודשים רומזת לכך, שהחבלה בגוף האדם איננה רק פגיעה בגופו ובכושר עבודתו אלא בקדושתו, וכך מובן גם מדוע נאסר עליו לפגוע בעצמו ואין הוא יכול להתיר זאת לחברו, כיוון שגופו הוא מעין הקדש, שאינו ברשותו אלא ברשות הקב"ה.

56. ישנו מתח מסוים בין שני חלקי משנה זו, שממנו עולה המורכבות בדיני חובל. חלקה הראשון עוסק בפן האישי של הפגיעה באדם הנחבל, שאינה נמחלת עד שיבקש ממנו, ואילו החלק השני מדגיש שעניין אישי זה מוגבל, והאדם אינו יכול למחול על החבלה בו מראש.

בדוגמה הראשונה מסתבר שעורך הפרק דחה את הסיפור ממקומו הטבעי לסוף הפרק. הסיפור על התרת הנדרים של רבי ישמעאל נמצא במתח ברור עם ההלכה שלפניו, ונקשר בקשר הדוק, ספרותי ותוכני, לפרק כולו. ניתוח הסיפור לימד שהוא כולל בתוכו תפיסה רעיונית עמוקה של התרת הנדר, ואף שלכאורה נראה שהוא סותר את ההלכה הקודמת לו, באמת הוא מבוסס על פיתוח ייחודי שלה שנעשה בידי רבי ישמעאל. מתח זה יסודו בהכרה שהתרת נדרים איננה עניין לכללים פורמליים בלבד, אלא יש בה, ולפי משנתנו ראוי שיהיה בה, מקום למעורבות אישית של החכם. נמצא שמעשה זה, המתאר את התרת הנדר על ידי רבי ישמעאל, הוא נדבך חיוני להשלמת הלכות התרת נדרים למעניק להם תוכן ומשמעות. משום כך נקבע המעשה, בכוונה תחילה, בסוף הפרק.<sup>57</sup>

הדוגמה השנייה עסקה בפרק ד בסנהדרין, הפותח את החטיבה העיקרית של מסכת סנהדרין, העוסקת בדיני נפשות. נושא המרכזי של הפרק הוא ההבחנה בין דיני ממונות לדיני נפשות. הבחנה זו מפורשת בתחילתו ורמוזה בהקבלה בינו לבין פרק ג. הפרק חותם במשנה ה, המפרטת את האיום על עדי הנפשות. ייחודה של חתימה אגדית זו בכך שהיא איננה בבחינת 'תוספת' אגדית למגבש ההלכתי הנתון, אלא היא משולבת היטב בתיאור ההלכתי ומהווה חלק מסדר הדין. דברי האגדה שבאיום מהווים המשך ישיר לניסוחים ההלכתיים-משפטיים בחלק הראשון של הדברים ("שמא תאמרו מאומד ומשמועה עד מפי עד, אדם נאמן שמענו..."). אף על פי כן, עיצובה במשנה, המתבלט על רקע התוספתא, חורג מגדר 'תיאור' סדר הדין. עורך המשנה בחר לחתום פרק זה בדברי האיום משיקולים ספרותיים מובהקים, שעיקרם הבהרת היסוד האגדי-ערכי העומד בתשתית ההבדלים ההלכתיים בפרק ובחטיבה כולה.

בדוגמה השלישית מפרק החובל, ניתוקה של משנה ו ממשנה א, העוסקות שתיהן בענייני בושות, לימד אף הוא על עריכה מכוונת. כפי שהצענו, משניות ו-ז מהוות מגבש שלם המשלב אגדה והלכה. ניתוח מגבש זה לימד על הקשר המורכב בין המעשה של רבי עקיבא והתביעה ה'אגדית' לבקשת מחילה לבין ההלכות שלפניהם ואחריהם, והשלכותיו על תפיסת הבושות ושאר הנזקים.

כפי שראינו, ישנו מתח בין יחסו של רבי עקיבא לבושות לבין התפיסה שהופיעה בתחילת הפרק. אמנם, במקרה זה מדובר כנראה במחלוקת תנאים, אולם הזיקות הספרותיות והתוכניות הברורות בין החתימה לבין הפתיחה מלמדות על עריכה מחושבת של החתימה במסגרת הכוללת של הפרק. מהניתוח עלה, שגם במקרה זה נועדה החתימה להציג את התפיסה המאדירה את ערכו של האדם – שאינו תלוי במצבו הנוכחי ובמעשיו, וממילא את חומרת הפגיעה בו, ולעבור מההצגה ה'מינורית' של דיני בושות בתחילת

57. כאמור, משנה זו חותמת גם את החטיבה העיקרית במסכת נדרים. ייתכן שיש בה כדי ללמד על תופעת הנדר בכללותה (זו הקשורה ליחסים בין בני אדם, שבה עוסק חלק ניכר מהמסכת), המבוססת על חוסר קשר בין שניים היוצר ניכור וראייה שלילית של פגמי האחר, דבר המוביל להדרתו. לעומת זאת, הפרת הנדר מבוססת על האמפתיה של המפר והיכולת לראות את הטוב שבו. תודתי לד"ר אבי וולפיש שהעלה בפניי אפשרות זו.

הפרק (שאף בהם רמוז כנראה עיקרון הפגיעה האובייקטיבית) אל העמדה החרिפה והחד-משמעית העולה מדברי רבי עקיבא ומההלכות הסמוכות לדבריו במשנה ז.