

על הגישה הקונצפטואלית בחקר התלמוד

וסוגיית 'ברירה' / שלום רוזנברג

מבוא

מוקד מאמר זה נעוץ בטענה, שאמנם מדיסציפלינות רבות יכולים חקר ולימוד ספרות חז"ל להתעשר, אולם הבר-מצרא האמתי שלהם מצוי בפילוסופיה. כוונתי במונח 'פילוסופיה' להגות במונח הכולל ביותר, ובמרכזה המקצוע האקדמי, המאופיין במתודולוגיה ובמינוח שלו כפי שהם התפתחו במאה העשרים, בעיקר בתחומי הלוגיקה, הפילוסופיה של השפה והפילוסופיה של המוסר. תפיסה זאת בדבר חשיבותה של הפילוסופיה והרלוונטיות שלה במחקר הגותם ההלכתית של חז"ל, תעשה במידה רבה צדק גם עם 'תלמוד תורה' הקלסי על רבדיו ותקופותיו, כפי שהוא פותח בעולם המסורתי. להלן אנסה לתאר בצורה כוללנית וראשונית כמה מיסודותיה הכלליים ביותר של הדרך שאני מנסה להציג כאן, שאותה אכנה 'הגישה הקונצפטואלית', ואצביע על היבטים שונים של המתודולוגיה שבה היא צריכה להשתמש. מתוך כך, אדגים את יישומה הקונקרטי, באמצעות 'הבזקים' מאחת הסוגיות התלמודיות המעניינות והמרתקות ביותר, סוגיית 'ברירה'.

הטקסט וההיסטוריה

בין כל המתודות המדעיות שבהן משתמש חקר התלמוד, יש מקום מרכזי לניתוח הטקסטואלי, מה שניתן לכנות 'החקר הארכאולוגי של הטקסט'. אם הגישה הקונצפטואלית תקפה, הרי שהניתוח הטקסטואלי, עם כל חשיבותו, גם הוא מהווה מבוא לדיון קונצפטואלי. יתר על כן, הניתוח הקונצפטואלי יכול גם לתרום לפתרון בעיות טקסטואליות מסוימות, כפי שנראה להלן. אכן, ככלל, יש לומר שאין הגישה הקונצפטואלית באה לבטל או להקטין את תרומתם של המקצועות האחרים, אולם היא תופסת את תרומתם כמקדמית. אמנם כן, יש חשיבות בחשיפת הארכאולוגיה של הטקסט, אולם יש חשיבות גדולה יותר בניסיון לשחזר את ההיסטוריה הקונצפטואלית של הסוגיות שאתן אנו מתמודדים. ניתוחים מעין אלו נערכו במידת-מה בעבר בעולם המסורתי, אלא שיש הבדל יסודי בין הניסיונות ההם לבין מה שחייבת להיות דרכנו היום, דרך המודעת לממד ההיסטורי של הבנת הסוגיה. דוגמה פשוטה תבהיר זאת: יש בין האחרונים המשתמשים ברמב"ם כמקור הראשוני לדיוניה והבחנותיה של ההלכה. בבסיס העדפה זאת עומדת העובדה, שבבחירת הטקסטים הרמב"מיים ההצלחה אפשרית ואף מובטחת. הייד החזקה מהווה מערכת סגורה שממנה ניתן לדרוש עקיבות ולכידות. לעומת זאת, הטקסטים התלמודיים מהווים מכלול מקורות משל חכמים שונים, שפעמים רבות אסור להשלים ביניהם. אין בטקסטים אלה העקיבות והלכידות שבעלי התוספות למשל, חיפשו בהם. בגישה הקונצפטואלית אנו חייבים לחשוף את השיטות השונות העומדות במחלוקות, תוך התבססות על היפותזות קונצפטואליות-היסטוריות בדבר התפתחות הסוגיה. רק לימוד היסטורי מעין זה יכול לאפשר את הדיון בעקיבות העמדות, דבר שיש לו השלכות על הניתוח הטקסטואלי.

הנחת היסוד של הגישה הקונצפטואלית היא הטענה שמאחורי מחלוקות החכמים, כולן או חלקן, עומדות שיטות קונצפטואליות שונות. האומנם הדבר אפשרי? האומנם נוכל לעמוד על

דעתו של חכם וליצור שיטה לכידה ועקיבה של גישתו, תוך כילול (אינטגרציה) של עמדותיו בנושאים שונים, עמדות שנתפסות פעמים רבות כהתייחסויות קזואליסטיות שאינן תלויות זו בזו? נראה לי שהדבר אפשרי, אם ניזהר מליפול במלכודת שהכשילה רבים. כוונתי לניסיונות לשרטט שיטה כוללת, בעלת אופק רחב מדי, החלה על תחומים שונים -- ממונות, איסורים, אישות וקדשים -- גם יחד. ניסיון כזה בנוי על ההנחה שתיתכן שיטה קונצפטואלית כוללת אחת. הנחה זאת היא לדעתי בלתי סבירה, ולפיכך משימה הבנויה עליה נדונה מלכתחילה לכישלון. לעומת זאת, לא הופרכה כלל האפשרות ליצור מערכות חלקיות.

לכאורה, תנאי הכרחי לאפשרות יצירתה של שיטה מעין זאת היא כמובן העקיבות, אי-קיומן של סתירות. אלא שיתכן שנמצא סתירות. סתירות אלו לא מפריכות אוטומטית את ניסיון הקונצפטואליזציה. ייתכן שלפנינו בעיות נוסח, סוגיות חלוקות, או מה שניתן להניח כאסכולות שונות של תלמידי החכם שאת שיטתו אנו חוקרים, שהיו חלוקות ביניהן. כפי שנראה להלן, דוגמה קלסית למצב זה מצויה בסוגיית 'ברירה', בין שתי אמרות המיוחסות לרבי יהודה. תשובת הגמרא המנסה להגדיר חד-משמעית את גישתו של רבי יהודה, היא שלפנינו מחלוקת בין תלמידיו.¹

מבנה הסוגיה הקונצפטואלית

לארכאולוגיה של הטקסט יש חשיבות רבה, אך היא סובלת ממגבלה נוספת. למרות שימת הלב לשכבות ההיסטוריות הכלולות בו, משקף הטקסט 'נוף עריכה' של תקופה או תקופות מסוימות. הטקסט מהווה מעין פרוטוקול של הדיונים ההלכתיים בדור מסוים, המסתכל על מסורת העבר מתוך הפרספקטיבה של הקטגוריות שלו. על פי הגישה הקונצפטואלית, אנו חייבים להשתמש בפרוטוקול הזה ובכל הפרוטוקולים הרלוונטיים האפשריים, כדי לנסות ולחדור מעבר להם, לשחזר עד כמה שהדבר אפשרי את הבעיה או הבעיות העקרוניות שהסוגיה עסקה בהן, את ההיסטוריה של הסוגיה ואת הפתרונות שניתנו לבעיות בתקופות השונות על ידי החכמים. אמנם כן, כתיבת ההיסטוריה של הסוגיה היא לפעמים ספקולטיבית. פעמים רבות היא עלולה להיזקק להיפותזות הבאות להשלים את החסר בטקסטים, ולמרות זאת היא חשובה. תולדות הסוגיה, מעבר לתולדות הטקסט, חייבת להיות מטרת המחקר.

כיצד נראית היסטוריה של סוגיה? תולדות סוגיה מראות על פי רוב, שהקביעות והעקרונות בדור מסוים נבנים בצורות שונות על קביעות הדור הקודם. כדי להסביר זאת ארשה לעצמי להשתמש במטפורה אדריכלית; כל דור בונה קומה בבניין ומוסיף אותה מעל לקומות שלפניו. כשבדור מסוים נולדת מחלוקת, נוצרים על הבסיס המשותף גושים כמספר החולקים. לפעמים, גושים אלה, או לפחות כמה מהם, ממשיכים להיבנות כמגדלים מקבילים, דור אחר דור; או אז ניתן לראות את המחלוקת כסטטית.² אולם יש ובשלב מסוים חדלה להיות הקבלה. אחד ממגדלי הבניין עלול להיעלם בשלב כלשהו, והקומות הבאות תמשכנה להיבנות רק על חלק של

¹ כך העירו בעלי תוספות: 'משמע דאית ליה לר' מאיר ברירה ולרבי יהודה נמי קאמר רבא במסקנא דאית ליה ברירה והכא אסר משום דחייש לבקיעת הנוד, ואילו בפרק יש בכור (בכורות דף מח) גבי נתנו עד שלא חלקו מוקי רבא דר"מ ורבי יהודה כרב אסי דאמר האחין שחלקו מחצה יורשין ומחצה לקוחות אלמא מספקא להו [...]'. (בבלי, גיטין כד ע"ב).

² ראו דוגמאות במאמרי, 'ידות נדרים', משה בר (עורך), קובץ מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, ירושלים תשנ"ד, עמ' 193--220.

הקומה, דהיינו על אותה אופצייה שבזמן מסוים נבחרה ו'ניצחה', ובאותו גוש ייבנו עתה גושים חלקיים חדשים. כך למשל התפתחו גושים ראשונים במחלוקת בין בית הלל לבית שמאי. לאחר מכן התפצל הבניין של בית הלל, למשל, לבית מדרשו של רבי עקיבא ולבית מדרשו של רבי ישמעאל, וכך הלאה. לפעמים, תתקבל לדעתי צורה משונה יותר, ועמדות שלכאורה נדחו, עשויות לחזור בדרך זו או אחרת בדור מאוחר יותר. או אז נהיה עדים למצב שבו גוש שחשבנו שחדל להתפתח כאילו 'קם לתחייה' בקומה עליונה יותר. מתוך כך מתקבלת לפנינו קומה התלויה על בלימה, אך בנוסח השונה מהניסוח שהיה קיים בקומה שלמטה.³

זוהי לדעתי הסטרוקטורה הכללית של התפתחות סוגיה, אך היא אינה היחידה. לפעמים במחלוקת הסטטית יש התפתחות בתוך הגושים המקבילים, וההבדל בין הקומות השונות הופך להיות מכריע. את זאת נראה להלן, בסוגיית 'ברירה'.

מונחים ומושגים

לגישה הקונצפטואלית יש השלכות בתחום חשוב נוסף -- במישור הסמנטי, דהיינו בכל הקשור למונחים הטכניים השונים. על המחקר התלמודי מאיים הפיתוי לדון בסוגיות על פי המונחים הטכניים, ומתוך כך, בהיעדר המונח הטכני, לשלול את אפשרות קיומו של דיון תלמודי. יש כאן כשל מחקרי הנובע מאי-ההבחנה בין המונח **לתוכנו** -- המושג או העיקרון המובע על ידו.

תופעה זאת משתקפת במונח 'ברירה'. בספרו 'ההלכה, מקורותיה והתפתחותה',⁴ קבע פרופ' א"א אורבך ע"ה: 'בעוד שבנוגע למונחים "כוונה", "מוקצה" ו"ייאוש" אין מקום לספק שעניינם נבע ממשנתם של תנאים, הרי המציאו אמוראים מונחים ותלו בהם את דברי התנאים ומחלקותיהם, כאשר מסופק מאוד אם הם [התנאים] אמנם התכוונו **לתוכנו** של המונח. לסוג זה של מונחים שייך המונח "ברירה": הם משתמשים בהבחנה זו בדיונים על דעותיהם של תנאים ושל 'האמוראים הראשונים, רב, רבי יוחנן ורבי הושעיא, שאף אחד מהם לא השתמש במונח "ברירה" במפורש'. לפי אורבך, שלילה זאת תקפה גם לגבי הירושלמי, שבו אין המונח 'ברירה' קיים כלל, חוץ מפעם אחת שבה הטקסט הועתק מהבבלי.⁵

אכן, האמוראים הבבלים המאוחרים משתמשים פעמים רבות במונחים כוללניים, דוגמת 'ברירה', שאינם קיימים ברבדים התנאיים. אולם האם מכאן נובע שגם המושג לא היה בפניהם? 'מסופק מאוד' עונה אורבך. האומנם? אולי נדון המושג ללא שימוש במונח טכני, על ידי דוגמה או דוגמאות פרטיות. מתמטיקאים פתרו משוואות ריבועיות ללא שימוש בסימבוליקה מתמטית המקובלת עלינו, סימבוליקה שהקלה על עבודתנו באופן מכריע ופתחה אפשרויות חדשות שהקדמונים לא שיערו. שאלת המונח והמושג היא קריטית. שמא אף ללא שימוש במונח טכני, הם מסוגלים לעסוק בסטרוקטורות דומות המופיעות בתחומים שונים. תשובה שלילית הופכת את המשנה לאוסף של דיונים קזואליסטיים ללא חוט מופשט המקשר ביניהם. הנחת היסוד המדריכה אותי היא, שמושגים מופשטים אמנם יכולים להיות נדונים במקורות התנאיים, והדיון בהם יכול להתפתח ולהתרחב במשך הזמן, ללא קיומם של מונחים טכניים מיוחדים.

³ ראו מאמרי, 'כוחה של טעות, סוגיות בשפה ובפרשנות', אקדמות, יב (תשס"ב), עמ' 153--207. רבי מאיר מחזיר לדיונים עמדה דומה לעמדתו של בית שמאי, אם כי לדעתי, בטעמים שונים.

⁴ אפרים אלימלך אורבך, 'ההלכה, מקורותיה והתפתחותה', גבעתיים 1984, עמ' 127.

⁵ פיתוח הגישה הזאת בכל הנוגע למשנה מצוי בעבודתו של אריאל גילת, 'תוקפו של המושג ברירה במשנת התנאים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"א.

במה מתבטא חידושם של האמוראים? האם הוא מתמצה בקביעת המונח, ובאמצעותו -- בהפיכת דיוני התנאים משאלות קזואליסטיות לשאלות קונצפטואליות? אנסה להראות שבסוגיית 'ברירה' תרומתם של האמוראים הייתה יסודית הרבה יותר מאשר יצירת מונח טכני. אך כדי שאוכל להראות זאת, אציג כאן הגדרה ראשונית של המושג המעסיק אותנו כאן. ההגדרה הקלסית של הברירה מצויה בכתביו של הריטב"א: 'ד"ברירה" היא ענין שאינו מתברר לשעתו אלא לאחר זמן, ולאחר זמן כשנתברר אינו חל באותה שעה שמתברר אלא למפרע משעה שנעשה'.⁶ בפרפרזה לדברים אלה, כתב אורבך: 'שאלת "יש ברירה" פירושה "האם דבר שאינו מבורר בהווה, אבל עתיד להתברר, רואים אותו כאילו הוברר למפרע, או לא"'. לפנינו דיון ברטרואקטיביות של המעשה ההלכתי. כפי שנראה, דנו התנאים בגורם הזמן בצורה ממצה וניסו לדון בהלכות רטרואקטיביות.

האמוראים המאוחרים הלכו מעבר לכך, והשתמשו בעקרון אפשרות הרטרואקטיביות ('יש ברירה') כדי להסביר הלכות בתחומים אחרים. הם הפכו את מושג הברירה, כמושגים רבים אחרים בהזדמנויות שונות, ליסוד במסגרת תאוריה רחבה שניסתה להסביר תופעות של קביעות הלכתיות שונות שמעבר לסוגיות הרטרואקטיביות הנראית לעין. הם השתדלו להסביר, ומתוך כך -- גם לחדש. את הסוגיות האמוראיות יש ללמוד לאור תרומתם זאת. על עצם התהליך של יצירת התאוריות אחזור לאחר הדיון על סוגיית 'ברירה'.

ייתכן לעסוק ב'ברירה' מבלי להשתמש במונח שלכאורה טבעו האמוראים הבבלים המאוחרים. אולי הדיון אינו קצר ומדויק, אך ייתכן שהוא מעביר את אותו תוכן. כפי שראינו, אורבך העיר שהמונח 'ברירה' לא מופיע בירושלמי, ולכאורה אין שם דיון על השאלה: 'בתלמוד הירושלמי אין המילה נזכרת אלא פעם אחת, וגם זו אינה אלא תוספת על פי התלמוד הבבלי'.⁷ אולם ניתן להצביע על מבנה הרומז על כך שהירושלמי דן במושג דומה או קרוב למושג הברירה. בסוגיית 'ברירה' בגט אומר הירושלמי: 'יתמן לא נכתב לשמו ולא נכתב לשמה, ברם הכא נכתב לשמו ולשמה אלא שלא היה לה כרות לשמה משעה ראשונה'.⁸ הביטוי 'שלא היה לה כרות לשמה

⁶ חידושי הריטב"א, גיטין כד ע"ב.

⁷ ראו אורבך (לעיל הערה 4), עמ' 279, הערה 35.

⁸ ירושלמי, גיטין ג, א (מד ע"ג).

⁹ 'כרות' פירושו קביעה חד-משמעית של האפיונים הרלוונטיים לגט. נעניין בסוגיית הגיטין בירושלמי, גיטין ג, א (טו ע"א): 'ר' אלעזר בר יוסי בעא קומי ר' יוסי. הדא דתימר גט אחד פסול בשתי נשים, ודכוותה והן שני גיטין פסולין בשתי נשים'. הגט המשאיר אפשרות לקבוע את זהות האישה נראה כגט שנכתב לשתי נשים: 'והתנין שני גיטין ששילחו שנים ונתערבו נותן שניהן לזו ושניהן לזו'. על כך עונה ר' יוסי: 'יתמן זה כרות לשמה וזה כרות לשמה תערובת היא שגרמה, ברם הכא לא זו כרות לשמה ולא זו כרות לשמה'. כאן מתעוררת שאלה המעמידה לפנינו את אופציית הברירה: 'מכיון שנתנו לה יעשה כמו שהיה כרות לשמה משעה ראשונה', כלומר למה לא נקבל את אפשרות הברירה והרטרואקטיביות ('לשמה משעה ראשונה'). על כך 'ר' יוסי בשם דרבי ביבון: דרבי שמעון היא. דתני אמי לאומן עשה לי שני זוגין אחד לקרקע ואחד לבהמה, עשה לי שני מחצלות אחת לשיבה ואחת לאוהלים עשה לי שני סדינין אחד לשכיבה ואחד לעורות עד שיפרישם בטהרה רבי שמעון מטהר עד שיפרישם בטומאה (ראו תוספתא כלים, בבא מציעא א, ה: 'כמה דהוא אמי' תמן עד שיהא כלי משעה ראשונה כך הוא אמי' עד שיהא כרות לשמה משעה ראשונה). במקום אחר, בירושלמי, מצאנו שוב לשון 'ברירה': 'רבי שמעון בן יקים אעיל עובדא קומי ר' יוחנן מהיום לאחר מיתתו מתנתו מהיום ולאחר מיתה אינו גט. חברייא אמרין כן א"ל אינה היא איסרטה. א"ר יוסי בי ר' בון כן א"ל אינה כגיטין ואינה כמתנה. א"ר לא במתנה אם כתב מהיום מתנה ברורה היא' (ירושלמי, בבא בתרא ח, ח [כה ע"ב]).

משעה ראשונה, המאפיין את הדיון בגיטין, מאפשר לירושלמי לנסח את התזה 'אין ברירה', תזה אשר כפי שנראה להלן, מאפיינת את גישתו של רבי יוחנן. ניסוח זה מעיד על הכרת הבעיה ותפיסתה בצורה קרובה למדי לזו המקובלת בסוגיית 'ברירה' בבבלי.

ובכל זאת אנו יכולים למצוא בירושלמי, בסוגיה שעליה אעמוד להלן, את שורשי המילה 'ברירה': 'בעילתה מהו. אית תניי תני בעילתה ברורה. ואית תניי תני בעילתה ספק. מאן דאמר בעילתה ברורה מביא אשם תלוי, ומאן דאמר בעילתה ספק -- מת פטור, לא מת מביא חטאת'.¹⁰ כפי שאראה להלן, 'בעילתה ברורה' מתאימה לעמדתו של רבי מאיר, הטוען שיש ברירה. בעילתה תהיה 'ברורה' רטרואקטיבית.

משמעות אחד-משמעות

סוגיית 'ברירה' מעמידה אותנו בפני בעיה נוספת, הסימטרית לקודמת. עמדתי לעיל על ההגדרה המפרשת את מושג הברירה כפעילות רטרואקטיבית – פעילות למפרע. אולם ייתכן שמונח זה, והוא דוגמה לאחרים, היה או הפך למונח רב-משמעי המכסה תכנים מושגיים שונים. המפרשים הקלסים דנו רבות בשאלה, האם יש לפנינו מושג אחד או שניים. אקדים את הדיון על ה'ברירה' בטענה מקדמית, שעיון בסוגיית 'ברירה' מצביע על כך שמונח זה מתייחס לשלושה תכנים שונים, שעליהם אחזור להלן: (א) הרטרואקטיביות; (ב) גמירת דעת חלקית, דהיינו החלטה בעלת אפיונים פתוחים; (ג) הגדרה בלתי שלמה של זהותם של עצמים או של אפיוניהם. האפשרות ללכדם יחד במושג גג אחד היא אחת התרומות של הסוגיות האמוראיות.

קיצור תולדות הברירה

אנסה להלן לשרטט באופן סכמטי את תולדות סוגיית 'ברירה' בהגות חז"ל, תוך שאשתמש בהנחותיה של הגישה הקונצפטואלית שאותה ניסיתי לתאר.

רטרואקטיביות

המוקד הראשוני של הדיון בברירה מצוי בשאלת הרטרואקטיביות. במאמרי, 'העתיד: צפייה ורשות',¹¹ טענתי שיש קשר בין קביעתו של רבי עקיבא, 'הכל צפוי והרשות נתונה', לבין פיתוח רעיון הברירה.¹² ידיעת הקב"ה את העתיד פירושה שבמובן מסוים העתיד קיים, דבר המאפשר לנו לגשר על פני הזמן. ואכן בספרו על המידות, העמיד אותנו הרב אביגדור עמיאל על כך שכבר

¹⁰ ירושלמי, גיטין ז, ד (מ ע"ב).

¹¹ שלום רוזנברג, 'העתיד: צפייה ורשות', משה בר-אשר, יהושע לוינסון וברכיהו ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ומדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 539--555.

¹² במאמרו, 'הגדרת המושג ברירה', קשר אליעזר ברקוביץ את עקרון הברירה במעין תפיסה דטרמיניסטית על העתיד (אליעזר ברקוביץ, 'הגדרת המושג ברירה', סיני, נה [תשכ"ד] עמ' ו--כד). ייתכן שגם משה זילברג סבר כך (משה זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים 1961, עמ' 7, הערה 23; הנ"ל, המעמד האישי בישראל, ירושלים: תשכ"ה, עמ' 271). נראה לי שהאמת החלקית שבדבריהם של ברקוביץ' וזילברג מקבלת הסבר טוב יותר בתורת הצפייה והרשות של רבי עקיבא. לדעתי, תורת הברירה מוציאה את המסקנות ההלכתיות מהנחת צפיית העתיד של הקב"ה בעולמה של האגדה, צפיית העתיד שבו הרשות נתונה.

במחלוקת בין ר' עקיבא ור' אליעזר בהבנת המושג 'פיגול', באה לידי ביטוי שאלת הברירה, ויש בכך חשיבות רבה. מחלוקת זאת מתייחסת לפסוקים שבספר ויקרא (ז, טז--יח): 'ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל. והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף. ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה והנפש האכלת ממנו עונה תשא'. רש"י מפרש: 'ואם האכל יאכל וגו' - במחשב בשחיטה לאכלו בשלישי הכתוב מדבר. יכול אם אכל ממנו בשלישי יפסל למפרע? ת"ל "המקריב אתו לא יחשב" בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי; וכן פירושו: בשעת הקרבתו לא תעלה זאת במחשבה ואם חשב פגול יהיה, "והנפש האכלת ממנו", אפילו בתוך הזמן, "עונה תשא". רש"י מביא פירוש זה כמבטא קונצנזוס מקובל, אך אין הדבר כך. המילים: "יכול אם אכל ממנו בשלישי יפסל למפרע", המובאות כסברה נדחית, מבטאות את דעתו של רבי עקיבא. רש"י מביא בפירושו רק את דעתו של רבי אליעזר. מחלוקת זו שבין רבי אליעזר לרבי עקיבא מובאת בספרא ובבבלי,¹³ והאחרון שמר לדעתי (בעקבות שיקולים קונצפטואליים) על נוסח מתוקן יותר:

תנו רבנן 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו'. אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר. או אינו אלא באוכל מזבחו ליום שלישי? אמרת אחר שהוא כשר יחזור ויפסל? אמר לו רבי עקיבא הן מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה וכיון שראו סתרו, אף אתה אל תתמה על זה שאע"פ שהוכשר שיחזור ויפסל.

דעתו של רבי אליעזר השכיחה כמעט לחלוטין את דעתו של רבי עקיבא. הלוא כשרותו של הקרבן תלויה בזריקת הדם, כיצד ייתכן שביום השלישי 'אחר שהוא כשר, יחזור ויפסל'? טען רבי אליעזר, ומתוך כך היה מוכרח לזנוח את הפשט ותלה את הפיגול במחשבה פסולה שלפני זריקת הדמים, ולא באכילה ממש ביום השלישי. יציאה זאת מהפשט הביאה את רבי אליעזר לנסח את דבריו בצורה חריפה: 'כוף אזנך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר'. לעומת רבי אליעזר, רבי עקיבא קיבל את עקרון הרטרואקטיביות, למרות התמיהה שבדבר: 'אף אתה אל תתמה על זה שאע"פ שהוכשר, שיחזור ויפסל'. הוא הסתמך על דוגמאות אחרות שבהן הרטרואקטיביות מתרחשת: 'הן מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה וכיון שראו סתרו'.¹⁴

לפנינו ההתייחסות הראשונה המפורשת לרעיון הרטרואקטיביות. הרטרואקטיביות אמורה לקבוע כאן את חלות ה'כשרות' וה'פסול' על הקרבן. אלו הן שתי דוגמאות ממכלול האפיונים ההלכתיים אשר יכולים לחול על עצמים, אנשים או יחסים. בצורה כללית נאמר שחלות אפיון כלשהו, דהיינו שינוי במציאות ההלכתית, תלויה בהתרחשות **קודמת**. במונח 'התרחשות',

¹³ בבלי, זבחים כט ע"א.

¹⁴ עמדתו של רבי עקיבא מובהרת על ידו בעזרת דברי המשנה (נדה י, ח): 'טבלה ביום שלאחריו ושמשה, הרי זו תרבות רעה, ומגען ובעילתן תלויין'. מדובר כאן בזבה השומרת יום כנגד יום וטובלת באותו יום שעשוי להיות יום של טהרה. היא טובלת אחרי שעבר מקצת היום 'דעבדה קצת שימור ושימשה'. מעמדו של אותו יום עתיד להתבאר רק בלילה. כל אותו יום 'מגען' [לעניין טומאה וטהרה] ובעילתן [לעניין קרבן על השוגג] תלויין, כדברי הרע"ב: 'שאם תראה [דם], מגען מגע זבה וחייבין קרבן בבעילתן. ואם לא תראה, מגען טהור ופטורים מן הקרבן על בעילתן'. בלילה ייקבע רטרואקטיבית מעמדה של הטבילה. כפי שנראה, המונח 'תלוי' יחזור להלן בדבריו של רבי מאיר ויהפוך למעין מונח טכני המקשר אותנו לרעיון הברירה.

נכללות אפשרויות רבות: מעשה, דיבור או מחשבה של אדם, למשל פעולת קידושין, כתיבת גט, הקדש, הפרשת תרומה וכו', או מאורעות שאינם תלויים באדם, כלידת בכור למשל (להלן אתייחס במונח 'התחייבות' לפעולת האדם היוצר תוצאות הלכתיות. היחס התרחשות--חלות, ככל יחס סיבה--מסובב, אמור מלכתחילה לשמור על חץ הזמן, הסיבה קודמת למסובב. אפשרות הרטרואקטיביות פירושה אפשרות הפיכת חץ הזמן -- במקרה של הפיגול, האכילה ביום השלישי תפסול את הקרבן שהוכשר כאשר דמו נזרק ביום הראשון. העתיד יכול לשנות את העבר. אולם סוגיית הפיגול פשוטה יחסית. היא אינה אלא פרק ראשון בסוגיה העתידה להתפתח ולעסוק במצבים ובפרטים שונים, מסובכים יותר משאלת הפיגול. בדור הבא, דורם של תלמידי רבי עקיבא, יעוררו תנאי הגליל שאלות מפורטות יותר: האם ניתן לאפשר רטרואקטיביות לחלק של מעשה או אירוע הלכתי? (כזאת היא למשל השאלה הקלסית על הרטרואקטיביות של ה'לשמה' שבגט אישה). האם יש חלות לגט כשהותה המדויקת של האישה המגורשת תיקבע בעתיד, ומתוך כך, הגט יושלם רק רטרואקטיבית? האם ניתן יהיה להגדיר רטרואקטיבית את החלק של האוכל האמור להיחפץ תרומות ומעשרות? האם ניתן יהיה לקבוע בעתיד, בשבת, איזה עירוב יהיה תקף מבין השניים שיונחו בערב שבת?¹⁵ אף ללא מונח טכני, בדיונים על שאלות אלו נשאלת שאלה על אפיון חסר, העתיד להתברר או להיקבע בעתיד. האם בירור זה יכול לחול רטרואקטיבית? האם אנו יכולים לפעול בהווה על בסיס מה שיהיה קיים בעתיד?

הזמן הצהוב

האפשרות לפעול על העבר יוצרת מצבים מוזרים ופרדוקסליים. הרשיתי לעצמי לכנות את אחד המצבים האלה בביטוי 'הזמן הצהוב'. שאלת 'הזמן הצהוב' -- 'אותן הימים' או 'ימים שבינתיים' בלשון התנאים, מתייחס למעמדה של אישה (גרושה או אלמנה) שהתרחשות עתידית (מות בעלה 'מחולי זה') עתיד לקבוע רטרואקטיבית את מצבה המשפטי, כנשואה או אלמנה. אתאר בקיצור מקרה אפשרי: כוהן רוצה לגרש את אשתו כדי שלא 'תיפול' לייבום, אם, ורק אם, הוא ימות מהמחלה שבה הוא חולה. למדנו במשנה שאין גט לאחר מיתה: 'זה גטך אם מתי, זה גטך אם מתי מחולי זה, זה גטך לאחר מיתה, לא אמר כלום'. חלות הגט חייבת להתרחש לפני המוות. הפתרון הוא בהפיכת התרחשות ה'מיתה מחולי זה' לתנאי הפועל רטרואקטיבית על הגירושין. הסוגיה שלפנינו מצויה בשלוש גרסאות: במשנה, בתוספתא ובבבלי. עיון קל בשלושת המקורות יחשוף חוסר התאמה בעמדות התנאים. הניתוח הקונצפטואלי יעזור לנו בקביעת הנוסח המקורי.

¹⁵ כך למשל, החלות היא למפרע, כגון: (א) בגט שיחול סמוך למיתה, שהרי אין גט לאחר מיתה; (ב) ב'עירוב', שאין העירוב קונה אלא מבעוד יום; (ג) בקביעה שכל מה שילקטו עניים היום יהיה הפקר, שהרי אחרי שלקטו הפירות אינם ברשותו, ואין אדם מפקיר דבר שאינו ברשותו; (ד) 'הריני בועליך על מנת שירצה אבא' -- אנו רוצים שקידושי ביאה יחולו למפרע.

משנה, גיטין ז, ג--ד	תוספתא, גיטין ה, ד (מהדורת ליברמן)	בבלי, גיטין עג ע"ב--עד ע"א
[ג] זה גטך אם מתי, זה גטך אם מתי מחולי זה, זה גיטך לאחר מיתה, לא אמר כלום. מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי, הרי זה גט. מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט אם מת חולצת ולא מתיבמת [...] [ד] לא תתיחד עמו אלא בפני עדים [...] מה היא באותן הימים? רבי יהודה אומר כאשת איש לכל דבריה; רבי יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת.	זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה, ימים שבנתיים זכיי במציאתה במעשה ידיה ובהפר נדריה דברי ר' יהודה; ר' מאיר או' ספק; ר' יוסה או' בעילתו תלויה; וחכמי' אומ' מגורשת לכל דבר ובלבד שימות.	תנו רבנן: ימים שבינתיים -- בעלה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, ויורשה ומטמא לה, כללו של דבר: הרי היא כאשתו לכל דבר -- אלא שאינה צריכה הימנו גט שני, דברי ר' יהודה; ר"מ אומר: בעילתה תלויה; ר' יוסי אומר: בעילתה ספק; וחכ"א: מגורשת ואינה מגורשת, ובלבד שימות.

הניתוח הקונצפטואלי מכריח אותנו להעדיף את הנוסח של הבבלי על פני הנוסח של התוספתא. אין ספק בעיניי שעל פי גישתו של ר' מאיר, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדיונים אחרים בסוגיית 'ברירה', יש ולהפוך את אמרותיהם של ר' יוסי ור' מאיר.

טקסט זה מאפשר לנו לעמוד על שלוש הגישות העקרוניות השונות שהציגו חכמי הגליל בסוגיית 'ברירה'. על עמדתו של רבי יהודה אעמוד להלן.

א. ר' יוסי סובר שמעמדו של 'הזמן הצהוב' הוא מעמד של ספק. אי-ידיעתנו את מה שיתרחש ('ספק אפיסטמולוגי') קובעת את מעמדו של זמן זה. הזמן הופך זמן של ספק ('ספק אונטולוגי').

ב. לשיטת החכמים, האישה היא 'מגורשת ואינה מגורשת'. אם אמנם ימות האדם מ'חולי זה', הרי באותו זמן, יתקיים לדעתי מצב הדומה למה שמכונה בתורת הקוונטים, 'סופר-פוזיציה' של שני המצבים האפשריים.

ג. ר' מאיר טוען 'בעילתה תלויה'.¹⁶ מעמדו של 'הזמן הצהוב' עתיד להיקבע בעתיד באופן רטרואקטיבי. הביטוי 'תלויה' פירושו 'יש ברירה'.

הבבלי משווה בין העמדות השונות:¹⁷ 'חכמים היינו רבי יוסי? איכא בינייהו דרבי זירא, דאמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה'. חשובה לענייננו היא ההשוואה האחרת: 'מאי איכא בין רבי מאיר לרבי יוסי? אמר רבי יוחנן אשם תלוי איכא בינייהו. לרבי מאיר לא מייתי אשם תלוי ולרבי יוסי מייתי אשם תלוי'. 'אשם תלוי' הוא חובה המוטלת על אדם שייתכן ועבר עברה, אך הוא איננו בטוח בכך. עמדתו של רבי יוסי על זמן הספק באה לידי ביטוי בחיוב להביא אשם תלוי על בעילת אותה אישה. להבהרת המחלוקת באמצעות האשם התלוי שבה משתמש רבי יוחנן, יש מקבילה

¹⁶ מונח שמצאנו בסוגיית 'שומרת יום כנגד יום' (לעיל הערה 14).

¹⁷ בבלי, גיטין עג ע"ב--עד ע"א.

מדויקת בתלמוד הירושלמי:¹⁸ 'בעילתה מהו? אית תניי תני בעילתה ברורה. ואית תניי תני בעילתה ספק. מאן דאמר בעילתה ברורה מביא אשם תלוי ומד"א בעילתה ספק מת פטור. לא מת מביא חטאת'.

כפי שכתבתי לעיל, כאן עדים אנו להופעתו הראשונה של המונח 'ברירה'. 'ברירה' פירושה בטקסט זה 'בירור', עובדות העתיד יקבעו באופן רטרואקטיבי, האם התקיימו התנאים החסרים היוצרים חלות הלכתית מסוימת. הביטוי 'בעילתה ברורה', שם נרדף ל'בעילתה תלויה', הוא אנטיטזה ל'בעילתה ספק'.

גבולות הרטרואקטיביות – גמירת דעת

כדי להבין את דעתו של רבי יהודה, אחזור לשאלת הרב-משמעות שבמושג 'ברירה', ואעמוד על המוטיב השני שבמושג זה. אכן היו חכמים שקיבלו את רעיון הרטרואקטיביות, אך הם הגבילו אותו; הם אפשרו את קיומן של אופציות שונות העתידות להיסגר בעתיד, אך דרשו שמבחינת המתחייב הנותן את הגט, הקובע עירוב וכדומה, כל האופציות תהיינה סגורות בשעת החלטתו. זאת ההבחנה בין 'התולה בדעת עצמו' לבין 'התולה בדעת אחרים'. בדברי רבי יהודה קיימות שתי נוסחאות:¹⁹ במשנה קראנו שלפי רבי יהודה קיימת אפשרות תקפה להתנות את העירוב בתנאי מהסוג: 'באו לכאן ולכאן למקום שארצה אלך';²⁰ לעומת זאת, מבריינת המובאת בגמרא בשם התנא איו, לומדים אנו את ההפך: 'דתני איו: רבי יהודה אומר אין אדם מתנה על שני דברים כאחד, אלא אם בא חכם למזרח עירובו למזרח ואם בא חכם למערב עירובו למערב, אבל לכאן ולכאן לא'. לפי גרסה זאת, רבי יהודה אינו מרשה מצב שבו אנו משאירים בידי המתחייב את האפשרות להחליט החלטה נוספת, בנוסח 'למקום שארצה אלך'. הרטרואקטיביות אפשרית, בתנאי שאין אנו משאירים שום החלטה פתוחה בידי המתחייב. רבי יוחנן מסתייג משתי האפשרויות, דבר המלמד על עמדתו השלילית הקיצונית לעקרון הברירה, עמדה שהשפיעה על חכמי התלמוד הירושלמי. לפי הנראה, נתלה רבי יוחנן בעמדת רבי יהודה כדי לבסס את עמדתו. מנקודת מבט, השוללת כל רטרואקטיביות, תמה רבי יוחנן: 'מאי שנא לכאן ולכאן דלא, דאין ברירה, למזרח למערב נמי אין ברירה? והוא עונה: 'וכבר בא חכם';²¹ העובדות עדיין אינן ידועות, אך הן כבר נקבעו בערב שבת, לפיכך העירוב תפס. רבי יוחנן מבדיל בין אי-היקבעות אפיסטמולוגית (אי-ידיעה שלנו) לבין אי-היקבעות אונטולוגית (ברירה ממש). הפעולה תיצור חלות רק אם אי-ההיקבעות אינה אלא תוצאה של אי-ידיעה. אם לא -- 'אין ברירה'. יש מקבילה יפה

¹⁸ ירושלמי, גיטין ז, ד (מט ע"א).

¹⁹ בבלי, עירובין לו ע"ב.

²⁰ משנה, עירובין ג, ה.

²¹ רש"י כנראה רוצה להכליל את הרעיון הזה. באמרו על המקרה של שתי נשים (בבלי, גיטין כד ע"ב): 'לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו -- דאין ברירה דלא אמרינן הובר הדבר דבשעת כתיבה היה דעתו לזו והרי נכתב לשמה'. יש כאן כאילו טענה שהרעיון של 'יש ברירה' במקרה הגט מניח רצון קודם שקיים אצל המגרש, אך הוא לא ברור אף לו, ובעתיד יוברר שזה היה רצונו; וכן 'לקוחות הן -- דאין ברירה, דאיכא למיחש חלק שנטל זה היה ראוי לאחיו והחליפו והיינו לקיחה וחוזר ביובל לתחילתו משום מצות יובל והדר שקליה כדמעיקרא' (בבלי, גיטין כה ע"א); וכן 'כיון שנכנס ראשון לאחר שחיטה ראשו ורובו. זכה בחלקו -- דאמרינן יש ברירה דמשעת שחיטה היה זה ראוי לכך', ובהסבר דברי רבי יוחנן: 'אמר רבי יוחנן כדי לזרזן במצות -- אביהן המנה את כולן עליו משעת שחיטה והא דקאמר על מי שיעלה ראשון לזריניהו אתא כלומר נראה איזה הוא ראשון ולא הודיעם מה בלבו'.

לדברים אלה באמרה אחרת של רבי יוחנן, בסוגיית הפסח (כדי לבטא זאת דיברו חז"ל על גילוי מלתא', המצב היחידי שרבי יוחנן מאפשר):²²

האומר לעבדו, צא ושחוט עלי את הפסח [...] שכח מה אמר לו רבו, כיצד יעשה, ישחוט טלה וגדי ויאמר, אם גדי אמר לי רבי, גדי שלו וטלה שלי. ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי.

יש כאן הבדל עקרוני בין פתרון ספק מצב קיים, שעליו אין אנו יודעים מספיק, לבין פתרון ספק שעלול להתברר בעתיד, כמו במקרה אחר הקשור גם הוא עם הקרבת קרבן הפסח:

האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שנכנס ראשון ראשו ורובו – זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו! [...] א"ר יוחנן: כדי לזרזו במצות.²³

'כדי לזרזו במצות' -- רש"י מפרש: 'אביהן המנה את כולן עליו משעת שחיטה [...] ולא הודיעם מה בלבד'. בשני מקרים אלה, רבי יוחנן מפרש את הקשרים עם 'ברירה', למקרים של ספק אפיסטמולוגי, ושוב, המצב ברור באופן חד-משמעי, אלא שאין אנו יודעים אותו. אכן יש רגלים לכך שרבי יוחנן לא מקבל את עקרון הברירה, ולפיכך 'ריח הגט' שתוקפו תלוי בברירה אינו פוסל בכהונה.²⁴ בהתאם לכך, השתמשו האמוראים האחרונים בשיטתם בברירה כדי להסביר גם את קביעתו של ר' יוחנן שהאחים שחלקו הם לקוחות ולא יורשים; לכך נחזור להלן.

בניית התאוריה: החיסרון בהגדרת העצם ותורת האמוראים

המוטיב השלישי הבא לידי ביטוי בסוגיית 'ברירה' הוא בעיית העצמים שזהותם או אפיוניהם אינם מוגדרים בשלמות.²⁵ נקודת המוצא של דיוננו בשאלה הזאת יהיה הטקסט הקלסי, שאלת השותפין:²⁶ 'השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר. רבי אליעזר בן יעקב אומר זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו'; האם יש קשר בין הבנה זאת של הברירה לבין הרטרואקטיביות? רבים הסוברים שאין קשר, ומתוך כך העלו את הטענה שלפנינו שיתוף השם בלבד. כך אומר הרא"ה על הברירה: 'זה אחד מן הלשונות שבתלמוד שהוא שוה בשני מקומות ופירושו מתחלף. ופירוש ברירה דהכא',²⁷ וכך גם קובעים בעלי התוספות בסוגיה קשה עוד יותר:

²² משנה, פסחים ח, ב.

²³ בבלי, פסחים פט ע"א.

²⁴ בבלי, גטין כה ע"א.

²⁵ בעיה זאת קרובה לשאלת הדו-משמעות. כך אומר רבא בבבלי, גיטין כד ע"ב: 'זאת אומרת, שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת -- מוציאין שטר חוב על אחרים'. דו-המשמעות שבטקסט אינה פוסלת את השטר. כאן נעוצה מחלוקת נוספת בין אבבי ורבא, הנוגעת לניסוחים רבי-משמעות. למרות הדמיון, יש להדגיש את ההבדל החשוב בין רב-המשמעות של אי-קביעה של 'לשמה' לבין השאלה בדבר שם של אדם שאינו מהווה זיהוי מספיק. על שאלת פירושם והבנתם של ניסוחים רבי-משמעות דנתי במאמרי 'ידות נדרים' (לעיל הערה 2); כמו כן, לפי בעל 'קצות החושן', מעמדה של התחייבות כזו היא כמעמד התחייבותו של שאול (שמואל א יז, כה): 'והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדול ואת בתו יתן לו ואת בית אביו יעשה חפשי בישראל', או כמעמדו של אדם הממנה כשליח להביא גט לאשתו, כל אדם שיהיה מוכן לעשות זאת.

²⁶ משנה, נדרים ה, א.

²⁷ שיטה מקובצת, בבא קמא נא ע"ב.

אין זה כעין ברירות דבכל דוכתא.²⁸ בסוגיית השותפים, המונח 'ברירה' כאילו משנה את האטימולוגיה שלו. הוא הופך שם נרדף לבירור כבחירה, קרוב יותר לשימוש בשורש זה בהלכות שבת. אכן, ללא ספק אפשר ללמוד את סוגיית השותפים ללא שום קשר למוטיב ה'למפרע' שבסוגיית 'ברירה'. כך מסביר הירושלמי:²⁹ 'רבנין אמרי' כל טפח וטפח של שותפין ולא ניתן לחלק את השדה, ולפיכך אסור למודרים ליהנות מהשימוש בחצר.

אולם ניתן ללכת בדרך אחרת שנשללה על ידי אמוראים; כאמור, תרומתם לא הגיעה לידי מיצוי בהטבעת מונח טכני, אלא הם יצרו תאוריה המאפשרת להבין דינים ולפתור בעיות באמצעות מושג הברירה. הם אפשרו לפרש את עמדת ר' אליעזר בן יעקב, האומר: 'זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו', באמצעות ההנחה שבשעת חלות השותפות נקבע מראש שחלקו של כל אחד מהשותפים יהיה 'נייד' למפרע וייקבע כל פעם לפי מיקומו. קביעה זאת גורמת לכך שכל פעם שאחד השותפים נכנס לחצר הוא נעשה מעין בעל החלק שבו הוא משתמש. ההלכה מחלקת את הרכוש המשותף לשני חלקים, המשנים כל פעם את מהותם. לפי גישה זאת, אין הבדל עקרוני בין קביעת רכוש השותפים לבין חלות הלכתית על עצם שאינו מוגדר עדיין, כמו היין שיילקח מהנאד לתרומה, אחר השבת. אפשרות הפעולה הרטרואקטיבית הופכת עכשיו תאוריה המאפשרת לנו להבין בצורה אחרת את מצבם של השותפים שנדרו הנאה זה מזה.

חשיבותה של התאוריה הזאת היא עצומה, היות והיא מאפשרת התחייבויות בלתי מוגדרות. ההגדרה תחול למפרע. בין ההשתמעויות הרבות שלה, אצביע כאן רק על שתיים: ההתחייבות בשטר למוכ"ז, שהיוותה בסיס לדיון הרחב של בעל 'קצות החושן' בסוגיית 'ברירה',³⁰ ובעיית החמץ של שותפים שעבר עליו הפסח, נקודת המוצא לדיון של בעל ה'שאגת אריה' בסוגיה זו.³¹

אכן מה מעמדם של עצם או אדם שאין לגבי דידם הגדרה מדויקת? הגענו כאן לסוגיה הפילוסופית של ה-suppositio, ה'הצעה' בלשונו של ר' יהודה מסר ליאון. לא אוכל לעמוד עליה כאן בשלמותה, אך אעיר על כך בקיצור.

על מה חלה קביעה מסוימת? זאת השאלה העקרונית. אדם יכול להתייחס לעצם מסוים ולהגדירו בצורות שונות, שבחלק מהן יש חיסרון. על כך עמדו הראשונים והאחרונים. כך המוכר לחברו **אחת** מקרקעותיו סתם, 'נותן לו איזו שירצה, ואינו ענין לברירה, שאין אנו צריכים שיחול הקנין למפרע, ואדם יכול למכור קרקעותיו אף מכאן ולהבא, לאחר שיתברר רצונו'.³² כפי שאנו רואים, סוגיית ה'למפרע' מאפיינת את הברירה. סוג אחר של ניסוח יהיה תלוי במונח 'כול', בלשונו של בעל 'קצות החושן':

דהוא עושה לכולי עלמא שלוחין ושליח של אדם כמותו ולכן כל מי שעושה שליחותו הרי הוא כמוהו, וכן בעובדא דשאלו הוא מרשה לכולם מי האיש אשר יכנו יעשרנו עושר גדול [...] ואין מחוסר כאן ברירה מי הוא שלוחו דהא כולי עלמא הוא עושה, ואינו מחוסר אלא עשיית השליחות. נמי כל השומע קולי יכתוב או כל השומע יזון (כתובות ע, ב) דאין בזה

²⁸ בבלי, עירובין ע"ב, ד"ה רבי אלעזר בן תדאי סבר אין ברירה.

²⁹ ירושלמי, נדרים ט, א (לט, ע"א).

³⁰ הרב אריה לייב הכהן ה"ר, קצות החושן, חו"מ ס"י, סא, ס"ק ג.

³¹ ר' אריה לייב גינצבורג, שו"ת שאגת אריה, שאלות פט--צ.

³² שו"ת הרשב"א, חלק ב, סי' פב.

ענייני ברירה לומר דזה נעשה שלוחו ולא זה, דכיון דהוא עושה לכל אין זה יוצא מהכלל והוא כמי שעושה שני שלוחים ואחד מהם עשה לו השליחות.

שלא כמו במקרה העירובין, אין סתירה בין המינויים השונים. דברים אלה מראים לנו נקודת מבט הפוכה! כל שאלת הקביעה לדבר שיוברר בעתיד, אינה אלא פונקצייה של חוסר ההגדרה של העצם או האדם המופיעים בהתחייבות.

אביי ורבה

עתה יכולים אנו לעבור למחלוקת התנאים המסכמת והכוללנית, המחלוקת בין אביי לרבה. רבה ראה את הברירה כרטוראקטיביות, ללא שום הגבלה נוספת, וקיבל אותה. אביי הגביל את הברירה. הוא דרש שלא תישאר אופצייה פתוחה בערפול בגמירת הדעת, נתונה לרצונו ולהחלטתו של בן האדם, כמו גישתו של רבי יהודה בברייתא. כך לומדים אנו מלשון תמיהתו של אביי: 'קא בעי מיניה תולה בדעת אחרים, וקא פשיט ליה תולה בדעת עצמו, והדר מותיב ליה תולה בדעת אחרים!! לעומת זאת קובע רבה: 'מאי קושיא? דלמא דמאן דאית ליה ברירה, לא שנא תולה בדעת עצמו ולא שנא תולה בדעת אחרים אית ליה ברירה, ומאן דלית ליה ברירה, לא שנא תולה בדעת עצמו ולא שנא תולה בדעת אחרים לית ליה ברירה'.³³

מחלוקת זאת הייתה קיימת מאז הדורות הראשונים של האמוראים. כאן נעוצה משמעות שאלתו של רב הושעיא, המציב לפנינו מקרה נוסח בת יפתח: 'בעא מיניה רב הושעיא מרב יהודה: אמר ללבלר כתוב לאיזו שתצא בפתח תחילה, מהו?'³⁴ כאן לא ניתן שום מעמד להחלטת בני אדם, אלא למקרה, או בעצם לרצון אלוהים. אף מי ששולל ברירה היה צריך לקבל אותה במקרה מעין זה. רב יהודה בתשובתו אינו מקבל את הנחתו של רב הושעיא ואינו מעניק בתשובתו חשיבות כלשהי לשאלת גמירת הדעת, ותופס את כל ענייני ברירה כרטוראקטיביות. נראה לי שזאת תפיסת התלמוד בדבר דעותיהם של רב יהודה ורבי יוחנן, אלא שיש לחזור ולהדגיש שרבי יוחנן תפס את הברירה כרטוראקטיביות ושלל אותה. התפיסה הכוללת הזאת אפשרה לרבה להשתמש בברירה כתאוריה כוללת. רבה מנסה להוכיח שגם רבי יהודה ורבי שמעון, המתווכחים עם רבי מאיר על הפרשת התרומה, סוברים שיש ברירה. לדבריו, העובדה שהם שוללים הפרשת תרומה שעתידה להיקבע בנאד יין אחרי השבת, זהו מקרה יוצא מן הכלל, בגלל החשש 'שמא יבקע הנוד'.³⁵

למדנו מכאן שבנסותנו להבין את עמדתו של חכם, עלינו לשאול שתי שאלות. מהו מושג הברירה שהחכם מקבל, ומה דעתו, האם היא מחייבת את הברירה או שוללת אותה. ייתכן שאביי שלל לחלוטין את אפשרות הברירה. מתלבט אני האם גם שאלת 'יאווש שלא מדעת' קשורה עם שאלת הרטוראקטיביות. על גישתו אצביע באמצעות המחלוקת בינו לבין רבה בסוגיית הטומאה. נעיין במשנה המהווה בסיס לדיון:

³³ בבלי, גטין כה ע"א. רב משרשיא, תלמידו של רבה, מקשה עליו בסוגיה זו, אולם רבה דבק בדעתו.

³⁴ שם.

³⁵ בבלי, גטין כו ע"א.

המת בבית ובו פתחים הרבה, כלן טמאין. נפתח אחד מהן, הוא טמא וכלן טהורין. חשב להוציאו באחד מהן, או בחלון שהוא ארבעה על ארבעה טפחים, הציל על כל הפתחים. בית שמאי אומרים, יחשוב עד שלא ימות המת. ובית הלל אומרים, אף משמת.³⁶

כדברי הרע"ב, מדובר כאן, על טומאת הכלים המונחים תחת המשקוף של פתח בחלל הפתחים [...] דגזרו חכמים טומאה על המקום שהוא דרך יציאת טומאה שסופו של מת לצאת דרך שם. אם יש כמה פתחים, פתח היציאה עדיין אינו מזוהה. היות ויש כמה פתחים בבית, ההלכה קובעת שכולם טמאים. טומאה זאת היא פונקצייה של פוטנציאל היציאה. כל דלת היא דלת אפשרית להוצאת המת, וממילא היא טמאה. אם נפתחה אחת מהן, היא טמאה וכל השאר טהורות. כאן נעוצה המחלוקת בין רבא לרבא. רבא מטהר רטרואקטיבית, ואילו רבה -- מכאן ולהבא. הצד השווה בדעותיהם הוא שהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל היא על ביטול הטומאה החלה על הדלת -- האם הוא יכול להתרחש במחשבה (בית הלל) או רק במעשה (בית שמאי). לפי בית שמאי אין סימטרייה -- ניתן לטמא עצם על ידי המחשבה, אולם לבטל מעמד זה שלו אפשר רק במעשה, ויש לכך מקבילות בדיני טומאה. ההבדל בין רבה לרבא הוא על הטהרה הרטרואקטיבית. המחלוקת היא בשאלת הברירה. ונראה לי שאבוי הלך בדרכיו של רבה.

תנאי וברירה

ייתכן שאנו יכולים לראות ברבא את הלוחם הגדול לתאוריה העושה את הברירה בסיס להלכות בתחומים אחרים. לעומתו, אבוי שולל אותה. יש רגליים לדבר שאבוי ממשיך כאן את המסורת של רבי יוחנן, המקובלת בירושלמי. לעומת זאת, רבא ממשיך מסורת שונה. השרטוט המלא של שתי המסורות, שלדעתי כבר יש להן מקורות תנאיים, מצוי מעבר לגבולותיו של מאמר זה, אולם פרט אחד יוכל ללמד אותנו על הסוגיה בכללותה.

ברוח הניתוח הקונצפטואלי-היסטורי, ניתן להציע פתרון לשאלה שהטרידה רבים מאז הראשונים. כוונתי לשאלת ההבדל שבין תנאי לבין ברירה. נראה לי כי התשובה היא שמשתי העמדות ששרטטתי לעיל נובעות שתי תשובות שונות. יתרה מכך: מכאן ניתן ללמוד גם על בתי המדרש השונים שבהם נולדו הסוגיות שלפנינו.

ההשקפה האחת, שבאה לידי גיבוש סופי בגישתו של אבוי, מבחינה בין תנאי לבין ברירה בדיוק לפי העיקרון של גמירת הדעת. אם האדם המתחייב לא השאיר אצלו שריד של החלטה, הרי שלפנינו תנאי; אם הוא השאיר זאת – לפנינו ברירה, והמסקנה היא: אין ברירה. לעומת זאת, בכיוון שמגיע להשלמתו בגישתו של רבא, כל פעולה רטרואקטיבית תהיה בבחינת ברירה. עצם קבלת אפשרות של תנאי 'מעכשיו', תנאי על מאורע או מעשה בעתיד, העתיד לפעול למפרע על חלות, שינוי במצב וכדומה, הוא ברירה. מכאן, שיש ברירה.³⁷

³⁶ משנה, אהלות ז, ג.

³⁷ השאלה הקונצפטואלית על ההבדל בין ברירה לתנאי ראויה לדיון מיוחד. רש"י מדבר על שלושה מרכיבים בהגדרת הברירה (בבלי, גיטין כה ע"ב, ד"ה ולכי מיית הוי גיטא): 'דקתני רישא הרי זה גט ואיירי ר' יהודה במה היא באותן הימים אלמא לא פליג ברישא ולא אמרינן גט לאחר מיתה הוא כיון דאמר מעכשיו ואע"ג דכשנתן הגט הוא מספקא ליה אם יחיה אם ימות ותלה התנאי בדעת מי שמתו וחיייו תלויים בידו וכשמת אמרינן הוברר הדבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה וה"ל גט מההיא שעתא שע"מ כן מסרו ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע דהתם לאו טעמא משום ברירה הוא אבל הכא דאין בידו, ובשעת התנאי הוא ספק, והתנאי מתקיים מאליהו אי לאו משום ברירה לא

הפשרה

כאן אעיר משהו לקביעתו של רב אושעיא שהתקבלה בהלכה, שלפיה בדרבנן יש ברירה ובדאורייתא אין ברירה. למה ההבדל בין דאורייתא ודרבנן? לכאורה ניתן לענות בקלות על השאלה ולטעון שהכול נובע מדיני ספק. אם נניח שסוגיית 'ברירה' נשארה בספק בגין המחלוקות, הרי ש'ספק דאורייתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא', אולם נראה לי שקביעה זאת משקפת עמדה עמוקה יותר, העומדת בבסיס ההבחנה שבין דאורייתא ודרבנן בהגות האמוראים. הבחנה זאת היא וריאציה של הנושא 'חצפא וגברא'. תוצאת מעשי בני אדם על פי הלכה מדאורייתא נתפסו בידם כראליים, יעילים ב'חפצא', דהיינו משנים את המציאות. לעומת זאת תוצאת מעשיהם בתחום דרבנן, היא פרסונלית, דהיינו עלינו לפעול כ**אילו** היא הייתה מתרחשת. אם ברירה היא מדאורייתא, הרי היא מתארת אפשרות במעין פיזיקה נסתרת. לפי רב אושעיא דבר זה אינו מתרחש, הרטרואקטיביות אינה תופסת. אולם בתחום דרבנן, אנו יכולים לקבוע שעל בני האדם להתנהג כאילו היא תפסה, בדומה לחוק המחייב לשלם העלאת משכורת רטרואקטיבית. מכאן שהתאוריה של רבא תקפה בתחום דרבנן.

דברי סיום

העליתי בקווים כלליים כמה היפותזות על סוגיית 'ברירה'. אין היפותזות אלו פותרות את כל הבעיות,³⁸ אך הן באות להראות את התרומה ההכרחית של ניתוח קונצפטואלי לדיון בסוגיה התלמודית, בכל הנוגע להתפתחות הדיון בסוגיה ואף לקביעת הטקסט התלמודי.

נספח: לוגיקה ומתודולוגיה

אחד הנושאים המרכזיים שעניינו הוגים רבים בגישתם אל חז"ל הייתה הבעיה של הלוגיקה שבה חז"ל משתמשים. בתחום זה יש לפנינו מסורת ארוכה בספרים ובחיבורים שהוקדשו למידות שהתורה נדרשת בהם, מאז ימי הביניים. בתקופה האחרונה נעשו ניסיונות שונים לקשר בין

הוי גט מחיים'. נראה שהאינטואיציה של רש"י נכונה, אלא שעלינו לדייק בה. רבים קבעו הבדל אחר, והבחינו בין הדילמה בין A ללא-A (תנאי), לבין הדילמה שבין A ל-B (ברירה). אולם בדיונים התלמודיים דבר זה אינו נשמר. כאן עמדה דילמה בפני הרמב"ן. אם תנאי 'אם מת' הוא ברירה, הרי שזה תולה כל התנאים הללו במחלוקת, ואין הדבר כך; אם איננו ברירה, הרי שאין משמעות לקביעת הגמרא שרבי יהודה חושב 'יש ברירה'. התשובה אכן נמצאת בקביעה שלפנינו סוגיות חלוקות, אלא שהן חלוקות לפי העיקרון הקונצפטואלי שאותו ניסיתי לשרטט לעיל. אין הבחנה אחת בין תנאי לברירה. הבחנתו של אב"י שונה מזו של רבא, בהתאם לתפיסתם את ה'ברירה'.

38 לא עמדתי במסגרת זאת על מה שנראה לי שלב מאוחר ו'נועז' של יישום רעיון הברירה. כך למשל, הבנת המחלוקת בין רבי ורשב"ג (בבלי, בבא בתרא כז ע"ב): 'ת"ש אילן מקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל טבל וחולין מעורבין זה בזה דברי רבי רבן שמעון בן גמליאל אומר הגדל בחיוב חייב הגדל בפטור פטור [...] דמר סבר יש ברירה ומר סבר אין ברירה'. בפרפרזה לדברי רש"י היינו אומרים 'סומכין על הברירה לחלקו לחצאים ולומר שלצד הארץ חייבין ושלצד החוץ פטורין'. זהו שימוש קיצוני במושג הברירה, כאילו נטען כאן שהאיסור אינו מתחשב עם המציאות, אלא עם קביעה הלכתית על פי עקרון הברירה.

הלוגיקה הקלסית לבין המידות.³⁹ נראה לי שעיסוק זה במידות מוטעה, וזאת בגין שלוש סיבות לפחות: (א) רק לאחרונה ניתנה תשומת לב מספקת לשינויים שחלו בתפיסת המידות בתקופות שונות; (ב) השימוש במידות שייך בחלקו הגדול לא לתחום הלוגיקה, אלא לפרשנות; (ג) העיסוק במידות, עם כל חשיבותו, אינו תורם בצורה מכרעת להבנת הסוגיות. מדבריי לעיל עולה שהמחקר חייב במשימה משולשת: (א) שימוש בלוגיקה תוך הבחנת הסוגיות. יש לתאר את הלוגיקה, דהיינו את כללי הטיעון שבהם השתמשו החכמים בפועל בוויכוחים ובטיעונים שלהם, ללא שימוש וקשר כלשהו עם המידות; (ב) הרמנויטיקה: יש להתחקות אחר ההרמנויטיקה שבה השתמשו החכמים; וכוונתי אינה לפרשנות התורה, אלא לפרשנות המשנה או טקסטים אחרים, כחוזים, נדרים וכדומה; (ג) מתודולוגיה: יש להבין את המתודולוגיה הכללית של עבודת חז"ל. המודל למתודולוגיה זאת איננו מצוי בלוגיקה, אלא במתודולוגיה הכללית של בניית תאוריות. את זאת ראה יפה הרי"ד סולובייצ'יק בהשתמשו במודל של מדעי הטבע המתמטיים. אך נראה לי שצריך להוסיף לאינטואיציה הראשונית שלו הבחנה בין רמות שונות של תאוריות.⁴⁰

התאוריה

כדי להבין את תהליך בנייתן של התאוריות הלמדניות לאורך הדורות, אנו חייבים לחזור לסוגיית בניית הטרמינולוגיה התלמודית. לדעתי יש להבחין בארבעה רבדים עיקריים, ובאמצעותם ניתן להצביע על רמות קונצפטואליזציה והפשטה שונות:

א. מהקונקרטי לאוניברסלי: בכמה צורות נבנה הרובד הראשון של המינוח. התורה מעמידה אותנו בפני דוגמאות קונקרטיות, ומהן בונים החכמים מושגים אוניברסליים. כך למשל, ה'בור' שעליו מדובר בפרשת משפטים, חדל להיות משהו קונקרטי והופך בבבא קמא לנציגו של מושג כללי יותר -- תקלה ברשות הרבים שאין כוח אחר מעורב בה.⁴¹ מושגים לכאורה לא הלכתיים, מעורפלים או חסרי גבולות בשיח היום יומי, מוגדרים כאן: יום, זריחה, וכדומה. ברובד זה מצויות גם קונסטרוקציות משפטיות שונות, כמו למשל: אפטרופסות, קניין הגוף וקניין פרות, וכדומה. עליי להעיר שברובד זה ייתכנו רמות שונות, הרמות מתקבלות על ידי הפיכת המושגים הקונקרטיים לאבסטרקטיים יותר ויותר. מידת הקונצפטואליזציה הופכת, כדברי הרי"ד

39 הדוגמאות בימי הביניים הן רבות, וראו על כך בעבודתו של אבירם רביצקי, 'השפעת הלוגיקה האריסטוטלית על הבנת דרכי הדרשה ההלכתית בימי הביניים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה. בתקופה החדשה ניתן להצביע על מחקריו השונים של אריה שוורץ, ומהם כדאי להצביע על שניים: אריה שוורץ, הגזירה השווה: תולדות התפתחותה בספרות התלמוד, קרקוב תרנ"ח; הנ"ל, מדת קל וחומר בספרות התלמודית, קרקוב תרס"ה. לכאורה ספריו של הרב משה אביגדור עמיאל (המידות לחקר ההלכה, ירושלים תרצ"ט) מושפעים מהעיקרון שהמידות משקפות טיעונים לוגיים. אולם גישתו היא רחבה הרבה יותר. גם הוא וגם הרוג'ובר מנסים לבנות שיטות טיעון ומחשבה שונות וחזקת יותר. דבר זה בא לידי ביטוי בעובדה שהרוג'ובר משתמש בדיונים הפילוסופיים ב'מורה נבוכים' כדגם לחשיבה ההלכתית.

⁴⁰ על דברים אלה עמדתי במאמרי 'חקירה ותיאוריה', הגיון, ה (תשס"א), עמ' 5--21. על הרקע הפילוסופי של עמדות הרי"ד סולובייצ'יק, ראו מאמרי 'על משנתו הפילוסופית של הרי"ד סולובייצ'יק', גוילין, 1 (תשנ"ג), עמ' 29--39. נדמה לי שבתזות הרלוונטיות לסוגייתנו חורג הרב מהגישה הנאו-קאנטיאנית. על תזה זאת הגנתי במאמרי הנ"ל. על סוגיית החידוש בכללותו, ראו בספרי, לא בשמים היא, אלון שבות: תבונות תשנ"ז.

⁴¹ משנה, בבא קמא א, א.

סולובייצ'יק, כל עניין 'לתוכן הלכּי, אידיאה שכלית ועצם מופשט'.⁴² כך יכולות התוספות לשאול את השאלה, האם בהמה מסוימת היא פרי או כלי.

ב. **הגדרת מושגים מופשטים התקפים בתחומים שונים**: ברובד השני מצויים מושגים תאורטיים החלים על תחומים שונים. הדוגמאות למושגים ברובד זה רבות, והן מהוות בסיס לדיונים ברמה השנייה: דעת, רצון, 'לשמה', גורם, שליחות וכדומה. כאן מקומו של מושג הברירה. כדברי הרי"ד סולובייצ'יק, 'ענייני איסור והיתר הוסטו מן המשק הביתי ונעתקו לספירה אחרת של הלכה אידיאלית שהכול בה מתגלגל בתכנים מחשבתיים. הכול נהפך ל"מציאות" הלכית והכול נקלט לתוך מערכת מושגית מופשטת'.⁴³

ג. **ממושג מופשט למושג פורמלי**: ברובד השלישי רוצה אני לשים את האפיונים הפורמליים של המערכת כולה. בהכללה זאת מאבדים המושגים את תוכנם לחלוטין, ושומרים על תכונות צורניות וכלליות בלבד. אלו הן התכונות הקלסיות המאפיינות את ה'לומדות' הישיבתית הקלסית. מושגים, כמו: חפצא וגברא, שם ומציאות, מעשה המצווה וקיום המצווה וכדומה, שייכים לתחום זה. נדמה לי שעצם החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן' היא עניין לרובד זה.

ד. **יצירת תאוריה ומטה-תאוריה**: נראה לי שאנו יכולים להגדיר רובד רביעי, הדרגה במתודולוגיה של בניית השיטה עצמה. כאן אנו עוסקים בבעיות מסדר שני, במטה-תאוריה, בתאוריה על התאוריות. כך למשל, ברובד זה מצוי אחד החידושים שבשיטה האנליטית הבריסקאית -- המושג הבא לידי ביטוי ב'שני דינים'. זהו עיקרון הקובע שלפעמים, כדי להסביר תחום מסוים, עלינו להעלות שתי תאוריות שונות שלא נובעות אחת מן השנייה, תאוריות ששתיהן נכונות, המכסות חלקים שונים של הנושא. הסוגיה תיראה כתוצאה של 'סופר-פוזיציה' -- חשיפה כפולה של סרט הצילום. מקבילה חלקית לתופעה מעין זאת נמצאת לדעתי במדע, והדוגמה הקלסית מצויה בהסבר של התופעות השונות של האור לפי שתי תאוריות, תורת הגלים ותורת החלקיקים.

באמצעות הרבדים האלה נבנית התאוריה הלמדנית. התאוריה באה להסביר את הנתונים והעובדות בתחום הנדון, במקרה זה -- דינים והלכות. אין מתודולוגיה המסוגלת לגזור תאוריות מהנתונים. החכם בונה את התאוריה מתוך אינטואיציה יוצרת, מחיל אותה על הנתונים ומאשש או מפרק אותה. בעולם התלמודי, היא תעמוד על פי רוב במחלוקת, ומתוך כך ייתכן שיימצאו הסברים מקבילים. ראינו כל זאת בעליל בסוגיית 'ברירה'. חשיבותה של התאוריה נעוצה באפשרויות שהיא פותחת, בחידוש דינים ובפתרון בעיות שתתעוררנה בעתיד.

⁴² הרב יוסף דב סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 80.

⁴³ שם.