

# היכן מקומה של האמת בעולם? סוגיית "מי שפרע" – שתי אגדות מהדהדות

פורסם לראשונה: אסופות ד (תשע"ג), עמ' 51-64, נתיבות.

הרב אוריאל עיטם

## א. פתיחה

מסכת בבא מציעא הנה מסכת העוסקת בתחומים משפטיים, אך שכיח ביותר למצוא בה גם עיסוק בתחומים מחשבתיים-רוחניים. מאמר זה עוסק בסוגיה מפרק ד, המשלבת בין שני התחומים הללו ומציגה מערכת יחסים מרתקת בין הממד המשפטי לממד הרעיוני. כך אומרת המשנה:

נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות – יכול לחזור בו, אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה,<sup>1</sup> הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו.

[משנה בבא מציעא, ד, ב]

הרישא של המשנה עוסקת בקניין של מיטלטלין וקובעת שקניין מיטלטלין חל במשיכה ולא בנתינת כסף. כלומר, במצב רגיל אדם בא לחנות, משלם כסף ומקבל תמורתו סחורה. זהו מצב פשוט, אך מה קורה כאשר הקונה שילם מראש את הכסף, כדי לקבל תמורתו את הסחורה ביום המחרת? ההלכה קובעת באופן פשוט שנתינת הכסף לא יוצרת חלות של קניין, ומבחינה משפטית הנכס עדיין בבעלותו של המוכר וטרם עבר לבעלות הקונה. בשל כך, כל אחד מהצדדים יכול עדיין להתחרט.

אף על פי כן, מהסיפא של המשנה עולה תמונה אחרת: "אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו". המשנה חותמת במשפט קשה וחריף מאוד. למרות שהמשנה בתחילתה קבעה שכל אחד מהצדדים יכול לחזור בו מן העסקה, היא תוקפת בחריפות את מי שעושה זאת, מחשיבה אותו כ"מי שאינו עומד בדיבורו", וקובעת שהקב"ה ייפרע ממנו כשם שנפרע מדור המבול ודור הפלגה, דורות שכידוע נענשו בצורה קשה ביותר.

במובנים ראשוניים, יש פה משנה שיש בה צד אחד משפטי וצד שני שניתן לקרוא לו רוחני, רובד אגדתי של המשנה. יש דוגמאות נוספות למשניות כאלה, אבל מה שמרתק במקרה הזה הוא הפער הגדול בין שני הממדים שבמשנה. אילו היתה מופיעה לפנינו רק הרישא של המשנה, לא היינו מעלים בדעתנו שיש יחס כה קשה וחמור כלפי אדם שחזר בו מן העסקה לפני העברת הסחורה. הרישא, האומרת שכל אחד יכול לחזור בו, מקבלת אופי שונה לגמרי כאשר הסיפא מוסיפה: "דע לך שאם אתה חוזר בך, מי שנפרע מדור המבול ומדור הפלגה ייפרע גם ממך".

ניתן לראות את שני חלקי המשנה כעוסקים בשני מישורי דין, דיני אדם ודיני שמים. הרישא של המשנה עוסקת בדיני אדם, ובאמת בדיני אדם אין מה לבוא בטענות למי שחוזר בו מן

<sup>1</sup> הערת העורך: בכתבי היד של המשנה חסר "ומדור הפלגה". וראו גם במאמרו של הרב ד"ר אברהם וולפיש, "משיכת ההלכה ואמירת האגדה – ידה של מי על העליונה? – עיון בפרק ד במשנה בבא מציעא", המופיע בכתב העת אסופות גליון ד, עמ' 34, הערה 2.

העסקה, כי ההלכה מתירה זאת. לעומת זאת, הסיפא של המשנה עוסקת ברובד שני של דיני שמים, ולפי הרובד הזה, יבואו בשמים בטענות לאדם שחוזר בן מן העסקה.

המהלך של המשנה דומה למהלך המופיע במשנה מפורסמת במסכת סוכה:

כל שבעת הימים עושה אדם את סוכתו קבע ואת ביתו עראי. ירדו גשמים, מאימתי

מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל, למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג

כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו. [משנה סוכה, ב, ט]

המשנה בסוכה עוסקת במקרה של ירידת גשמים המתרחשת במהלך חג הסוכות. היא פותחת בחלק הלכתי, הקובע כי מותר לצאת מן הסוכה בזמן ירידת גשמים מהשלב בו "תסרח המקפה", כלומר כאשר התבשיל מתקלקל מן הגשם. למקרא הרישא הזו יכול אדם ירא שמיים וצדיק לומר, שכיון שהוא חפץ במצוותיו של הקב"ה הוא בוחר להישאר בסוכה על אף שתבשילו התקלקל, צעד מעורר הערכה לכאורה.<sup>2</sup> הסיפא משנה את התמונה ומבהירה שהדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו, אך אדונו שופך את הקיתון (כלי מזיגה) על פניו. אם היינו רואים רק את הרישא של המשנה היינו מגיעים למסקנה שהמשנה דנה רק בשאלה מתי הקב"ה מוותר לאדם על מצות הישיבה בסוכה. אבל הסיפא מוסיפה רעיון נוסף, הקובע שמאחורי התפיסה ההלכתית שמתירה לאדם לעזוב את הסוכה מצויה אמירה רוחנית שקובעת שהקב"ה אינו חפץ כלל בנוכחותו של האדם בסוכה במצב כזה. כלומר, ישנו פער גדול במשנה בין הרובד המשפטי לרובד הרוחני. הרובד הרוחני מפענח למעשה את משמעותו של החלק הראשון, אבל הפענוח הזה לוקח אותנו לממדים חדשים המציגים באור חדש לגמרי את הרובד המשפטי.<sup>3</sup>

ישנו דמיון נוסף בין שתי המשניות הללו. במשנה בבא מציעא נאמר: "אבל אמרו: מי שפרע..." מי הם אותם אלה שאמרו את הרובד האגדתי הזה? המשנה אינה מפרשת זאת. גם במשנה במסכת סוכה נאמר: "משלו משל", אך לא מבואר מי הם אלה שמשלו את המשל. בבית המדרש התנאי מצויים כנראה חכמים העוסקים בתחום זה, באותו ממד רוחני שמאחורי הממד המשפטי; למשנה חשוב מאוד להציג את הדברים הללו, את הקול הזה מבית המדרש, שעוסק במה שעומד מאחורי הדברים. גם את ההופעה האנונימית שלהם ניתן להבין כקול הנשמע מאחורי הקלעים, ואולי גם כאמירה, שתמיד יש לשים לב שמא מצוי מאחורי קלעי ההלכה רובד נוסף של משמעות.

בגמרא מובאת מחלוקת אמוראים, האם מדאורייתא מעות יוצרות חלות של קניין גם מבלי שהקונה משך את החפץ אליו, אלא שחכמים ביטלו זאת בגלל הבעיות שקניין כזה יכול ליצור (רבי יוחנן), או שמא כבר מדאורייתא מעות אינן קונות (ריש לקיש). למחלוקת זו יש השלכות על הבנת הסיפא של המשנה. אם מדאורייתא קניין מעות אמור היה לחול, ורק תקנת חכמים שבאה על מנת למנוע תקלות היא זו שגרמה שהקניין לא יחול, פשוט יותר להבין מדוע היחס למי שחוזר בו הנו כה חמור: זהו בעצם ניצול של התקנה, שבאה לתרום לתקינות של מערכות משא ומתן בין אנשים, לשם המטרה ההפוכה. על פי האפשרות הזאת, הביקורת של המשנה היא יותר ברורה. בהמשך נתמקד באפשרות השנייה, שעל פיה ברמה המשפטית

<sup>2</sup> בדומה למנהגם של רבן גמליאל ורבי אליעזר המובא בירושלמי סוכה, פ"ב ה"י, לחזור לישון בסוכה לאחר הפסקת ירידת הגשמים, למרות פסיקת הברייתא (ירושלמי שם; בבלי סוכה, כט ע"א) שבמקרה זה אדם פטור מן הסוכה עד לסוף השינה.

<sup>3</sup> הערת העורך: לניתוח משנה זו וסוגיית הגמרא עליה, ראו מאמרו של אריאל מואב, "מי שפך למי? – עיון בסוגיה החותמת את פרק ב במסכת סוכה", **אסופות** ג, נתיבות תשע"ג, עמ' 82-57.

מדאורייתא מעות אינן קונות, ובכל זאת מתייחסת המשנה בחומרה למי שחוזר בו מעסקה שכלל לא חלה עדיין.

## ב. ייחודם של החטאים המוזכרים במשנה ובברייתא

ראשית, נתבונן בחטאים הספציפיים שנזכרים במשנה. מה ראתה המשנה להזכיר דווקא את דור המבול ואת דור הפלגה?

ראשית, ברור שהזכרת דור המבול ודור הפלגה תורמים להבהרת רמת החומרה שבה רואה המשנה את ההתנהלות המתוארת בה, אך נראה שאין בכך בכדי למצות את משמעות הזכרת דור המבול ודור הפלגה. בטרם ננסה לתור אחר רובדי משמעות החבויים בהזכרת אירועים אלו, ברצוננו להרחיב את היריעה ולציין, שבגמרא מובאת ברייתא שבה מופיעים בסיומה של המימרה שלנו שני חטאים נוספים:

רבי שמעון אומר: אף על פי שאמרו טלית קונה דינר זהב ואין דינר זהב קונה טלית,

מכל מקום כך הלכה, אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה

**ומאנשי סדום ועמורה וממצרים בים** הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו.

[בבלי בבא מציעא, מח ע"א]

[1] נקודה המשותפת לכל ארבעת החטאים הללו היא שכולם התרחשו טרם מתן תורה, על ידי עמים שלא קיבלו חוק כתוב מהקב"ה שהורה להם כיצד יש להתנהג.<sup>4</sup> לכאורה, במצב כזה העמים הללו יכולים להצטדק ולומר שכיוון שלא חל עליהם חיוב מפורש לא ניתן להאשים אותם בכך שחטאו ואין להענישם. העובדה שהקב"ה נפרע מכולם, מלמדת על הטעות שבהבנה כזו.

המשנה מדברת גם היא על מקרה דומה שבו אדם יכול להציג את עצמו כזכאי בצד המשפטי: המשנה טוענת שאדם שחושב שאם בצד המשפטי הוא זכאי אזי הוא אינו צריך לתת על מעשיו דין וחשבון ערכי-רוחני-מוסרי, שוגה שגיאה חמורה. שרשרת המקרים המובאים מלמדת שעד נתינת התורה ישנן קבוצות, של דורות שלמים או אימפריות גדולות, שכאשר המעשים שלהן חרגו מהנורמות הבסיסיות האנושיות והמוסריות, הן עברו מן העולם, למרות שעדיין לא היה ניתן להצביע על סעיף מסוים בספר חוקים דתי המציג את הפגם שבמעשיהן. הדבר בולט במיוחד בחטאה של העיר סדום שבנתה מערכת משפטית מתוחכמת שכל מטרתה לשרת את הרשע.<sup>5</sup>

[2] כיוון נוסף שניתן להציע לכך שהמשנה והברייתא מציגות דווקא את ארבעת המקרים הללו עולה מדברי הרמב"ם **במשנה תורה**:

<sup>4</sup> אמנם, יש מקום להתלבט בשאלה האם ניתן לראות בשבע מצוות בני נח סוג של חוק כתוב, אך במסגרת זו לא אדון בכך.

<sup>5</sup> ראו בבלי סנהדרין, קט ע"א-ע"ב.

מי שנתן דמים ולא משך הפרות – אף על פי שלא נקנו המיטלטלין כמו שבארנו, כל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר, לא עשה מעשה ישראל, וחייב לקבל מי שפרע. [משנה תורה, הלכות מכירה, ז, א]<sup>6</sup>

הרמב"ם מסביר שאדם שאינו עומד בדיבורו נחשב כחוטא, מפני שאינו עושה מעשה ישראל. כל האירועים שהוצגו בברייתא קדמו להופעה של עם ישראל בעולם, שכן עם ישראל נולד לעולם ביציאת מצרים.<sup>7</sup> לפי פירוש זה, טענת המשנה היא, שעם ישראל בא לעולם בשליחות ייחודית על מנת להביא אליו נורמות חדשות, ולפיכך, אדם המפר את האמון הבסיסי שבין בני אדם, פועל בעצם להחזיר את העולם אל הנורמות שהיו לפני מתן תורה, לנורמות של דור המבול, דור הפלגה, סדום ועמורה ומצרים.

[3] כיוון אחר שניתן להעלות מתמקד בכך שארבעת העונשים המוזכרים במשנה ובברייתא הוטלו על ידי הקב"ה במטרה לתבוע את הדין ממערכות חברתיות שלמות. בדור המבול ובדור הפלגה מדובר בכלל האנושות ממש. בשני החטאים האחרים מדובר על ממלכות מפותחות (סדום ועמורה) ועל אימפריות (מצרים). לפי כיוון פרשני זה, המשנה טוענת את דבריה כנגד אדם הסבור שכאשר הוא מפר את האמון בינו לבין חברו זוהי, בסך הכול, פגיעה ברמה האישית בין שני אנשים. מנגד, המשנה קובעת שהפגיעה של אדם באמון הקיים בינו ובין חברו מפרקת למעשה את הכלי שבונה את החברה בכללותה. ההשלכות של המעשה אינן רק ברמה הבין-אישית אלא מתבטאות גם בפגיעה ביסודותיה של החברה בכללותה. בסגנון אחר נוכל לומר, שצריך להבין שההתנהלות העסקית בין שני אנשים יש בה בכדי להיות מראָה לפרצופה של החברה בכללותה. מזה ומזה נלמד, כי לא ניתן לנתק בין ההתנהלות הפרטית להתנהלות הציבורית הרחבה.

## ג. בין משפט ליושר

עם זאת, עדיין יש קושי בכך שהמשנה רואה את העובדה שהאדם מתחרט וחוזר בו מדיבורו בצורה כה חמורה. הרי, אם שני הצדדים ידעו מראש שהכלל המשפטי שנקבע בהלכה הוא ששני הצדדים יכולים לחזור בהם, אז למעשה נוצרו תנאים שווים, ומדוע החרטה – שהנה אפשרות הפתוחה מראש לפני שניהם – נתפסת כדבר כה חמור? מה הבעיה בכך שכל החברה תפנים את הרעיון שבסיטואציה כזאת זכות החזרה שמורה הן למוכר והן לקונה?

השאלה הזו מציבה בפנינו את הסוגיה הרעיונית העוסקת ביחס שבין המשפט לבין היושר. מחד, המשפט יכול להיות כלי לחיזוק היושר; המשפט מבסס את היושר, דואג להטמיע אותו במערכת החברתית ומטיל סנקציות היכן שהוא מופר. מאידך, המשפט יכול להיות כלי שמשרת את הפירוק של הנאמנות והיושר האנושיים. כלומר, המערכת המשפטית יכולה לבסס ולחזק את מערכות היחסים בין בני האדם, ומנגד היא יכולה להוות תחליף למערכות היחסים. במובן המינימלי, היא תהווה תחליף בכך שהיא תגרום למצב שבו אנשים לא יצפו מהזולת לנורמות מסוימות של התנהגות, ויראו בבית המשפט גורם שאמור לאכוף התנהגות לא ראויה. אלא שהמשפט יכול להוות תחליף לנורמות הבסיסיות, בכך שהוא 'טען' שכלל לא אכפת לו שלאנשים תהיה אופציה לחזור בהם מדיבורם, כל עוד הזכות הזו היא הדדית,

<sup>6</sup> גם הריטב"א קשר זאת למעלתם של ישראל: "בעושה מעשה עמך. ולא למימר דאביי לא דריש בעושה מעשה עמך, דהא דכולי עלמא היא בכלליה תלמודא, אלא דאביי סבר, דכיון דמחמת יוקרא וזולא או דלא צריכא ליה הוא דהדר ביה לא יצא מכלל 'שארית ישראל לא ידברו כזב' (צפניה ג, יג)".  
<sup>7</sup> למעט טביעת המצרים בים, אך זהו עונש על חטאם של המצרים לפני יציאת עם ישראל ממצרים.

פתוחה לשני הצדדים. המשנה אינה מקבלת זאת, כיון שבמצב זה המשפט מעודד מציאות שבה לא ניתן לתת אמון בבני אדם, אפילו לאחר שבאופן עקרוני בוצעה עסקה ביניהם. מטרת הרובד המשפטי של התורה היא חיזוק היושר והאמינות ההדדית, ולכן, כאשר השיקולים המשפטיים יוצרים מצב המוביל דווקא לחוסר יושר וחוסר אמינות, משתמשת המשנה ברובד האגדתי, הרובד של דיני שמיים.

כמובן, ישנם גם מקרי ביניים שבהם המצב אינו חד-משמעי – כמו למשל הדיון שעולה בסוגיה בגמרא לגבי מצב שבו אנשים סיכמו ביניהם על עסקה מסוימת אך עדיין הכסף לא הועבר מהקונה למוכר – אך בסופו של דבר, הרעיון שהמשנה מנסה להוביל ברור, גם אם החלתו על כל סטואציה במציאות הנה משימה מורכבת.

בשולי הדברים חשוב להעיר על ההבחנה הקיימת בין שני ממדים של דיבור לקוי. הראשון – אי עמידה בדיבור; השני – דיבור שקר.<sup>8</sup> באופן פשוט, במקרה שבו אנו עוסקים אין ממד של שקר, שכן שני הצדדים מודים מה היה הסיכום הראשוני, אלא שמישהו מהם חוזר בו.<sup>9</sup> בהמשך המאמר נראה, כי ההבדל הברור לכאורה שבין שקר לחרטה אינו כה מובהק והוא עשוי להיטשטש.<sup>10</sup>

## ד. "אבל אמרו" – למי אומרים ומה משמעות האמירה?

נקודה נוספת שצריך להבין בדברי המשנה היא לשון המימרא: "אבל אמרו: מי שפרע מדור המבול ודור הפלגה, הוא עתיד להיפרע ממי שלא עומד בדיבורו". מהו אופייה של אמירה זו?

מטבע הלשון שבמשנה מוכר לנו יותר מעולם התפילה מאשר מעולם המשנה. כך למשל, בתפילת הסליחות נאמר: "מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה, הוא יעננו", וכן בברכת החודש נאמר: "מי שעשה נסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחרות, הוא יגאל אותנו בקרוב". לאור זאת נוכל להבין את לשון המשנה כתפילה, כמעין בקשה מהקב"ה שייפרע מאותם אנשים שאינם עומדים בדיבורם. הפנייה המיוחדת הנדרשת בהקשר זה עשויה לבטא את העובדה שמדובר כאן בדבר שמעבר לשורת הדין הפורמלית, או את העובדה שמערכת אחרת של משפט צריכה להתערב כאן.

אפשרות אחרת להבנת מטבע הלשון שבמשנה נטועה גם היא בהקבלה ללשון התפילה. הנוסח "מי שעשה נסים לאבותינו... הוא יגאל אותנו בקרוב" איננו בהכרח תפילת בקשה מהקב"ה. ניתן להבינו גם כסוג של הצהרה וקביעת עובדה, שמטרתן חיזוק הביטחון בכך שהקב"ה יגאל אותנו בקרוב. בתפיסה זו, מטבע הלשון המופיע במשנה איננה בקשה אלא ציון של עובדה. יכול להיות שהביטוי "אבל אמרו" מחזק את האפשרות השנייה, שיש כאן ציון עובדה ולא בקשה.

בסוגיה בגמרא נשאלת השאלה מה פשרו של משפט זה, ומוצגת בעניין מחלוקת אמוראים שיש בה קרבה מסוימת לאפשרויות העקרוניות שעלו לעיל:

<sup>8</sup> אולי נכון יהיה לומר, שבשקר יש גם ממד של בין אדם למקום, בעוד באי עמידה בדיבור כל הבעיה היא בין אדם לחברו, ומעניין שדווקא במקרה כזה מתארת המשנה התערבות מיוחדת של הקב"ה.

<sup>9</sup> מאידך, ניתן לטעון שאדם שהצהיר אתמול כי יעשה היום דבר מה, ואין הוא עומד בדיבורו, בכך מתברר היום שאתמול הוא אמר דבר שקר.

<sup>10</sup> ראו להלן, פרק ו.

'אבל אמרו: מי שפרע' וכו'. איתמר, אביי אמר: אודועי מודעינן ליה, רבא אמר: מילט לייטינן ליה. אביי אמר: אודועי מודעינן ליה, דכתיב 'ונשיא בעמך לא תאר' (שמות כב, כז). רבא אמר: מילט לייטינן ליה, דכתיב 'בעמך' – בעושה מעשה עמך.

[בבלי בבא מציעא, מח ע"ב]<sup>11</sup>

ראשית נציין, כי דברי הגמרא מאירים באופן חדש את הביטוי "אבל אמרו". כשבמשנה כתוב "אמרו" נראה על פניו שמי שאמר זאת פנה ללומדי המשנה, אבל בגמרא ברור שמדברים אל אותו אדם שלא עומד בדיבורו. כלומר, שני הצדדים באים לבית דין וצד אחד תובע "סגרנו עסקה", והצד השני אומר "נכון, אבל חזרתי בי". חברי בית הדין פונים לנתבע ואומרים לו "אנחנו מודיעים לך שזה ככה" או "אנחנו מקללים אותך עכשיו בקללה זו". איך מבינים אביי ורבא את אופי האמירה הנאמרת למי שחוזר בו?

לדעת אביי, יש להודיע את דברי המשנה הללו למי שרוצה לחזור בו על מנת שיהיה מודע לכך שמי שפרע מאנשי דור המבול ודור הפלגה ייפרע ממנו. כלומר, דברי המשנה הנם סוג של הודעה ואזהרה, כלי להרתעה. העונש עצמו הוא עובדה מוגמרת גם בלא אמירת הדברים. את האמירה עצמה ניתן להבין כבאה לשרת את המועמד לעונש או את הגורם הנפגע מהחזרה. ניתן לראות בה כבאה לטובתו של זה שלא עמד בדיבורו, על מנת למנוע ממנו את העונש השמימי, או לגרום לרוצה לחזור בו שלא יעשה כך ובזה למנוע את הנזק מן הצד הנפגע.

מנגד, רבא סובר שהאמירה לא באה לספק מידע שתפקידו הודעה ואזהרה על אודות העומד להתרחש. לדעתו, אמירת "מי שפרע..." היא קללה, ואולי היא זו שמזמינה או מחוללת את הפירעון השמימי ממי שאינו עומד בדיבורו. בעצם האמירה הופכים המקללים לשותפים בהבאת דין שמים על אותו אדם. במילים אחרות, בעוד מבחינה משפטית בדיני אדם אין טענה תקפה כנגד מי שאינו עומד בדיבורו, ולכן לא ניתן להפעיל כנגדו סנקציות – מישור דיני שמים, שבדרך כלל מופקע מטיפולם של החכמים או הדיינים, הוא מישור שבמקרה זה הם נוטלים בו חלק.<sup>12</sup> זוהי דרך פעולה יוצאת דופן, שכמעט איננה מוכרת לנו ממקומות אחרים בחז"ל.

אמנם, ניתן לראות דמיון מסוים בין ההליך הזה להליך אחר, מקובל יותר, בבית הדין, ההליך של השבועה. דמיון זה עולה מהביטוי שבו משתמשת הגמרא: "לקבל עליו מי שפרע".<sup>13</sup> כשם שאדם צריך לקבל על עצמו שבועה, כך גם כאן עליו לקבל עליו "מי שפרע". הביטוי הזה לא כל כך ברור. למה הכוונה שהאדם שרוצה לחזור בו מדיבורו צריך, לפי הגמרא, לקבל עליו "מי שפרע"? ניתן להבין שביטוי זה למעשה מכניס את "מי שפרע" לתוך הממד המשפטי של בית דין של מטה. אמנם, עד כה עסקנו ברובד זה של המשנה כרובד ששייך לבית דין של

<sup>11</sup> הרא"ש בפרקנו, סימן י, הסב את תשומת הלב לפער הנראה בין דברי הגמרא לבין המשנה, והציע שהגמרא אכן הוסיפה על המשנה: "ואע"ג דמפשטא דמתניתין לא משמע לא שיהא צריך להודיעו ולא שיקללוהו אלא שהמשנה אמרה לנו שיש עונש למי שאינו עומד בדיבורו. מכל מקום, מסתברא להו להני אמוראי שצריך לעשות חיזוק לדבר, לפי שהמון העם קל לחזור כל זמן שלא נגמר המקח בקנין, ואינן יודעין שיש עונש למי שאינו עומד בדיבורו, וקאמר אביי שצריך להודיעו, והוסיף רבא וקאמר דמילט לייטינן ליה".

<sup>12</sup> בפירוש המשנה לרמב"ם עולה כיוון נוסף – שהצד הנפגע הוא המקלל: "ואמרו 'מי שפרע' – היא קללה על אותו האיש שחזר בדבריו, והוא זכות מזכויות אותו שביטלו לו את הדבר. ויש לו לומר קללה זו בפני צבור בני אדם או שיתן לאחר לומר במקומו אותה הקללה, ובפני אותו האיש אשר הקללה כלפיו ובאיזה מקום שירצה". כך ניתן להבין גם את כוונת הירושלמי: "ימסור אותו למי שפרע". דברי הרמב"ם ראויים לדיון בפני עצמם, ואכמ"ל.

<sup>13</sup> בבלי בבא מציעא, מח ע"ב.

מעלה. אבל למעשה יכול להיות שיש לו היבטים משפטיים גם בבית דין של מטה, שבית הדין יכולים לבוא בדרישות מסוימות כלפי מי שלא מוכן לקבל על עצמו את "מי שפרע". ניתן לטעון שבית הדין יכול להטיל על אדם זה חיובים מסוימים, ואפילו לפי דעה מסוימת בהלכה ניתן ממש לקחת ממנו את הכסף אם אין הוא מסכים לקבל עליו מי שפרע. מכל מקום, ניתן לראות פה תנועה מסוימת בין תפיסת הסיפא של המשנה, כעוסקת בדיני שמים שהם מעין משפט עליון, אל שילובה בתוך המשפט הארצי של דיני אדם, מה ששייך לתחום הרישא של המשנה.

## ה. הסיפורים בגמרא

עד כאן עסקנו בפרשנות המילולית של דברי המשנה, אך עתה ברצוני לעבור לסיפור המובא בסוגיית הגמרא שעוסקת במשנה זו. סיפור זה מופיע בגמרא בשתי גרסאות המובאות זו אחר זו. בטרם ניגש אליו, נשאל את עצמנו: האם מדובר באגדה או בהלכה? למרות שבמבט פשוט אנו מתייחסים לסיפורים המופיעים בגמרא כחלק ממרכיבי האגדה שבה, הרי שיש קבוצה שלמה של סיפורים ששייכים דווקא לחלק ההלכתי של הגמרא, בהיותם סיפורי מאורעות שעוררו שאלות הלכתיות, והביאו את גיבוריהם אל החכמים או אל בית הדין על מנת לקבל פסק הלכה למקרה הנידון.<sup>14</sup> לכאורה זה המצב גם במקרה שלנו, אך בהמשך נבחן אם אמנם הדבר כך.

הוא גברא דיהיב זוזי אשומשמי, לסוף אייקר שומשמי, הדרו בהו ואמרו ליה: לית לן שומשמי, שקול זוזך. לא שקיל זוזיה, איגנוב. אתו לקמיה דרבא. אמר ליה: כיון דאמרי לך שקול זוזך ולא שקלית – לא מבעיא שומר שכר דלא הוי, אלא אפילו שומר חנם נמי לא הוי. אמרו ליה רבנן לרבא: והא בעי לקבולי עליה מי שפרע! אמר להו: הכי נמי.

[בבלי בבא מציעא, מט ע"א]

הגמרא מספרת על אדם שנתן כסף על מנת לקבל כעבור מספר ימים שומשומין. בינתיים התייקר מחיר השומשומין, וכשהקונה בא לקבל אותם אמר לו המוכר שאין לו שומשומין והציע לו לקבל את כספו בחזרה, אך הקונה, שכנראה הבין את התרמית, סירב. בינתיים נגב הכסף מן המוכר, והמקרה הגיע לדין לפני רבא. רבא טען שכיון שהקונה לא לקח את הכסף בחזרה בעת שהמוכר הציע לו אותו, לא רק שהמוכר לא נחשב כשומר שכר, אלא הוא אפילו לא נחשב כשומר חנם, ולכן ברור שאין לחייב את המוכר לשלם לקונה את הכסף. חכמים הקשו לפני רבא, שכיון שהמוכר חזר בו מדיבורו הוא צריך לקבל על עצמו "מי שפרע". רבא ענה להם, שהמוכר אכן צריך לקבל על עצמו "מי שפרע" אם אינו רוצה להעביר את השומשומין, אבל הדיון שבא לפניו היה על הכסף ואלו הן שתי שאלות נפרדות.

הגמרא מספרת על אירוע שהגיע לבית הדין, וכיון שזה אירוע, אירוע הוא סיפור. אנו נוהגים לסווג סיפורים המובאים בגמרא כאגדות. אבל הטענה הזו, כאמור, איננה נכונה לכל מקרה, כיון שכאשר ישנו סיפור על בית הדין, כפי שמופיע לפנינו, ניתן להבין זאת גם כדיון הלכתי. אם כך, עולה השאלה: למה מביאים את הסיפור, הרי ניתן להביא את ההלכה העולה מן הסיפור בלבד? ניתן להציע לכך מספר תשובות פשוטות. הראשונה היא, שלסיפור המתרחש בבית הדין ישנו משקל עודף מבחינה הלכתית לעומת דיון תיאורטי בבית המדרש. לחלופין,

<sup>14</sup> הערת העורך: לביבליוגרפיה ראשונית על סוגה זו של סיפורים הלכתיים במשנה ובגמרא, ראו: הרב יוסף סלוטניק, "הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו?" – השיח בין הלכה ואגדה בסוגיית ייחוד", אסופות א (קידושין), נתיבות תשע"א, עמ' 54, הערה 1.

ייתכן שהסיפור מצביע על נסיבות מסוימות שבהן הדין נכון, ואי אפשר ללמוד ממנו על מקרים אחרים.

הגמרא ממשיכה ומביאה גרסה אחרת על המקרה שהגיע להכרעה לפני רבא:

אמר רב פפי אמר לי רבינא: לדידי אמר לי ההוא מרבנן ורב טבות שמיה, ואמרי לה רב שמואל בר זוטרא שמיה, דאי הוו יהבי ליה כל חללא דעלמא לא הוי קא משני בדבוריה: בדידי הוה עובדא, ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה, והוה יתיבנא ואתא ההוא גברא וקאי אבבא. אמר לי: אית לך שומשמי לזבוני? אמרי ליה: לא. אמר לי: ליהוון הנך זוזי בפקדון גבך, דהא חשכה לי. אמרי ליה: הא ביתא קמך. אותביניהו בביתא, ואיגנוב. אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: כל הא ביתא קמך, לא מיבעיא שומר שכר דלא הוי - אלא אפילו שומר חנם נמי לא הוי. אמרי ליה: והא אמרו [ליה] רבנן לרבא: איבעי ליה לקבולי עליה מי שפרע! ואמר לי: לא היו דברים מעולם. [שם]

קטע זה בגמרא פותח בדברי רב פפי, המספר בשם רבינא על חכם בשם רב טבות או רב שמואל בר זוטרא, שהכריז שגם אם היו נותנים לו את כל חלל העולם בתמורה, הוא לא היה חוזר בו מדיבורו. רב טבות מספר שישב פעם בערב שבת בביתו והגיע אליו אדם שביקש לקנות ממנו שומשומין, אך לרב טבות לא היו שומשומין. מכל מקום, כיון שזה היה בערב שבת ואותו יהודי חשש לעבור על איסור מוקצה, הוא ביקש להשאיר אצל רב טבות את הכסף בפיקדון, ורב טבות אמר לו: "הבית לפניך". היהודי הטמין אצלו את הכסף, אך עד שחזר היהודי לבקשו, נגנב הכסף מביתו של רב טבות. כשהגיע דין זה לפני רבא, הוא פסק שכיון שרב טבות רק אמר "הבית לפניך", הוא לא קיבל אחריות על הכסף, ולא זו בלבד שאין הוא נחשב כשומר שכר, אלא גם כשומר חנם איננו נחשב, ולכן הוא פטור מלשלם את הכסף. רבינא, השומע את הסיפור מרב טבות, מתקשה להבינו, כיון שבגרסה שהוא מכיר, אמרו חכמים לרבא שהמוכר היה צריך לקבל על עצמו "מי שפרע", אך בגרסה שלפנינו אין כל צורך בכך, כיון שבכלל לא נעשתה מכירה. לתמיהה זו של רבינא עונה רב טבות, שהגרסה שמכיר רבינא היא מופרכת ו"לא היו דברים מעולם".

נציג עתה, זו לצד זו, את שתי גרסאות הסיפור המופיעות בגמרא:

|   |   |
|---|---|
| אמר רב פפי אמר לי רבינא:<br>לדידי אמר לי ההוא מרבנן ורב טבות שמיה,<br>ואמרי לה רב שמואל בר זוטרא שמיה,<br>דאי הוו יהבי ליה כל חללא דעלמא לא הוי קא<br>משני בדבוריה.<br>בדידי הוה עובדא, ההוא יומא אפניא דמעלי<br>שבתא הוה,<br>והוה יתיבנא ואתא ההוא גברא וקאי אבבא.<br>אמר לי: אית לך שומשמי לזבוני?<br>אמרי ליה: לא.<br>אמר לי: ליהוון הנך זוזי בפקדון גבך, דהא<br>חשכה לי.<br>אמרי ליה: הא ביתא קמך. אותביניהו בביתא,<br>ואיגנוב. | ההוא גברא<br>דיהיב זוזי אשומשמי.<br>לסוף אייקר שומשמי,<br>הדרו בהו ואמרו ליה:<br>לית לן שומשמי, שקול זוזך.<br>לא שקיל זוזיה,<br>איגנוב. |
|---|---|



|   |  |
|---|--|
| <p>אתא לקמיה דרבא, אמר ליה:<br/> כל הא ביתא קמך –<br/> לא מבעיא שומר שכר דלא הוי, אלא אפילו<br/> שומר חנם נמי לא הוי.<br/> אמרי ליה:<br/> והא אמרו [ליה] רבנן לרבא: איבעי ליה<br/> לקבולי עליה מי שפרע!<br/> ואמר לי: לא היו דברים מעולם.</p> | <p>אתו לקמיה דרבא. אמר ליה:<br/> כיון דאמרי לך שקול זוזך ולא שקלית –<br/> לא מבעיא שומר שכר דלא הוי, אלא אפילו<br/> שומר חנם נמי לא הוי.<br/> אמרו ליה רבנן לרבא: והא בעי לקבולי<br/> עליה 'מי שפרע'!<br/> אמר להו: הכי נמי.</p> |
|---|--|

מעבר להבדלי הגרסאות בין שני הסיפורים, חשוב לשים לב להבדל נוסף שקיים ביניהם. בתחילת הסיפור על רב טבות מובא תיאור שלו כאדם שאינו מוכן לחזור בו מדיבורו תמורת דבר שבעולם. גם מבלי להגדיר קריטריונים מדויקים על מנת להחשיב קטע מסוים כהלכה וקטע אחר כאגדה, ברור שהתיאור הזה של רב טבות הנו אגדתי במובהק. יכול להיות שגם בעצם ההיפוך הדרמטי הזה שמציגה הגמרא, שמה שהיינו בטוחים שקרה בבית הדין כלל לא קרה, יש מאפיין מסוים של מימרא המשלבת הלכה ואגדה.

מכל מקום, קשה מאוד להבין את המהלך של הגמרא. הגמרא סיפרה שלם שלא היה ולא נברא. אמנם בתחילה היא חשבה שהסיפור אכן התרחש, ועל כן ניתן להבין מדוע היא כתבה אותו לעצמה, אבל לאחר מכן, כשמגיע יהודי בעל אמינות יחידה במינה, שאינו משנה בדיבורו אפילו עבור כל חלל העולם, ומביא לפנינו את הגרסה המדויקת של מה שאירע – איזה צורך ראתה הגמרא להביא את הגרסה הראשונה?

נראה שצריך להבין את שני הסיפורים יחד כמכלול שלם, הגרסה הראשונה מצטרפת לגרסה השנייה, וגם היא תופסת משקל בתוך הסוגיה האגדתית שעולה פה.<sup>15</sup> בסוגיה השנייה יש ממד ברור של אגדה, ולמעשה, בכך שהגמרא טרחה לכתוב גם את הגרסה הראשונה, היא צירפה אותה למרחב האגדתי הזה, ויש צורך להבין גם אותה כמביעה רעיון בשדה האגדתי ולא רק בשדה ההלכתי.

מכל מקום, לאחר בירור הנוסח והמרחב שעליו נפרשת הסוגיה האגדתית, ברצוני להציע בקצרה שלושה כיווני יסוד ראשוניים בהבנת הדברים.

## 1. בין שקר לעמידה בדיבור

על כיוון חשיבה ראשון נעמוד מתוך פרט מפתיע לכאורה שחבוי בספור. בגרסה הראשונה של הסיפור מתרחש דבר מעניין לאחר שעולה מחיר השומשומין. הקונה בא לבקש את הסחורה שקנה, אך המוכר, שאינו מעוניין לתת לו אותם במחיר הישן, משקר ואומר לו שאין לו כלל שומשומין ומציע לו את כספו בחזרה. התנהלות זו של המוכר תמוהה לכאורה, שהרי, לפי ההלכה, הוא יכול לחזור בו מדיבורו. המעניין הוא שהמוכר מעדיף לשקר ולא להיתפס כאדם חסר אמינות מבחינה ציבורית. אם מקודם סברנו שיש הבדל מהותי בין חוסר אמינות ובין שקר, הרי שכעת אנחנו רואים שהם קשורים זה לזה. חוסר האמינות של האדם מביאה אותו כאן לומר שקר ברור.

<sup>15</sup> להבדלים שבין שתי הגרסאות שהביאה הגמרא תיתכנה גם השלכות הלכתיות, עיינו בדברי הרי"ף כאן, ובהתייחסויות של חכמים אחרים לדבריו. במאמר זה אתמקד רק בהיבטים האגדתיים.

בנוסף, העובדה שלמוכר היה כל כך קשה להיות מוצג מבחינה ציבורית כאדם החוזר בו מדיבורו, על אף שהדבר מותר לכאורה לפי ההלכה, והוא העדיף לשקר, מלמדת נקודה נוספת: האינטואיציה העמוקה של האדם מבינה את החשיבות של היושר הבסיסי ושל העמידה בדיבור, ולשם כך לא צריך את המשפט הרשמי – בדיוק כשם שהקב"ה תבע זאת מדור המבול, מדור הפלגה, מאנשי סדום ועמורה וממצרים. דורות אלו היו אמורים להבין לבדם, מהראש ומהלב, שמה שהם עושים הוא פסול לגמרי, ולא היו זקוקים לשם כך לחוקים מפורשים.

## ז. דמותו של רב טובות

כיוון חשיבה שני להבנת הסוגיה מתמקד בדמותו של רב טובות שאיננו משנה מדיבורו. על פי המשנה, נראה היה שאותם אנשים שמשנים מדיבורם הם יוצאי הדופן, כדוגמת דור המבול, דור הפלגה, אנשי סדום ועמורה ומצרים, הידועים בעולם היהודי כאבות טיפוס של שיא ההשחתה המוסרית האנושית. עתה מתבררת זווית מנוגדת. התפיסה המציגה את האדם הממוצע כמי שעומד בדיבורו, מתגלה כתמונה ורודה של המציאות. כשהסוגיה מספרת לנו שבתוך כל תלמידי החכמים ישנו רק אחד שאפשר להגיד עליו שהוא לא משנה בדיבורו בשביל כל חלל העולם, היא בעצם מלמדת אותנו שהתמונה מסובכת יותר. ישנה רק דמות מופת אחת שמצליחה באמת לעמוד באופן מלא בנורמה הגבוהה הזאת של לא לשנות מהדיבור. למרות שמדובר בנורמה שהיא לכאורה מאוד בסיסית, מסתבר שהיא מאוד לא פשוטה. לעמוד מחר בבוקר, כשכל המחירים עלו, ובכל זאת למכור במחיר שסגרת אתמול – זה לא קל.

יש כנראה שני קצוות, ורובנו מצויים בתווך. ישנם אלו שמשנים בדיבורם באופן 'מקצועי'. הדיבור אצלם הוא מכשיר להפקת רווחים ולמימוש האינטרסים, ואין לו שום ערך בפני עצמו. כל רווח מצדיק שינוי בדיבור, שמראש לא נועד אלא להביא לתועלת. בקצה השני מצויות דמויות מופת, שדבר שבעולם לא יזיזם מאמינותם המוצקה. דמות המופת של רב טובות היא זו שמראה לנו את הכיוון כיצד יצליח האדם שלא לשנות בדיבורו: ככל שאתה לא מתנועע מהרוחות של מה שקורה בחלל העולם, ככל שאתה לא משועבד עד הסוף למה שקורה בחלל העולם, אתה יותר קרוב להצליח לעמוד בדיבורך. זהו מאבק בין שני כוחות: הקול הפנימי של היושר, של האינטואיציה הפנימית, שהראינו לעיל שקיימת אפילו אצל החוטאים, ומנגד הקול השני, הלחצים של העולם.

הנהגתו של רב טובות מראה לנו תכונה נוספת שתוביל אותנו להצליח לעמוד בדיבורנו, תכונה שבמבט ראשון אולי איננה נתפסת כחיובית. אדם נכנס לביתו בערב שבת ונזקק להעמיד ברשותו סכום של כסף על מנת שלא יחלל שבת. במקום שרב טובות ייקח אחריות על שמירת הכסף ויבצע מעשה של חסד גמור, הוא מסתפק באמירה: "הבית לרשותך", אמירה המסירה ממנו אחריות משמירה על הכסף. מדוע הוא נוהג באופן זה? רב טובות מבין שמסיבה כלשהי הוא לא יכול לשמור היטב על הכסף, ולכן הוא לא לוקח על עצמו אחריות על השמירה. מוסר ההשכל שרב טובות מלמד אותנו הוא, שעדיף לאדם לא לומר דבר שלא ניתן לעמוד בו, מאשר לומר ואחר כך למצוא את עצמו לא עומד בדיבורו. הצעד הראשון בדרך לעמידה בדיבור, היא לומר רק דברים שאתה רואה את עצמך יכול לעמוד מאחוריהם באופן מלא.

נקודה שלישית עולה מתוך דבריו של רב טובות לרבינא: "לא היו דברים מעולם". דברים אלו של רב טובות מתייחסים לגרסה הראשונה של הסיפור. רב טובות מכחיש את קיומו הממשי של מה שמתואר בגרסה זו, ובכך הוא בעצם מבטל את נכונותן של כמה שורות מתוך הגמרא

עצמה! מה משמעות הדברים? מסתבר כי רב טבות מעביר את סוגיית נכונות הדיבור גם אל תוך בית המדרש. כשם שהדיון המשפטי הנערך בבית דין צריך לברר מה היתה המציאות, ולהכחיש את אותם דברים ש'לא היו מעולם' (טענה שתכופות עומדת לביורר בבית הדין), כך צריכה להיות גם אחריותו של בית המדרש למימרות הנאמרות בו. על תלמידי החכמים שבבית המדרש לוודא היטב שהם שומעים את הדברים כפי שאכן קרו, לא להסתפק בשמועות, להקשיב היטב לדברים, ולשמוע ממקור מהימן שאכן כך אירע או נאמר במקור. אם לא ינהגו כך, אם יאמינו לכל שמועה שאיננה בדוקה, אם לא יעמדו בקשר עם בעלי השמועה עצמם אלא רק עם כלי שלישי או רביעי, ואם לא יקפידו הם למסור דברים כהווייתם בלא קישוטים ותוספות – אפילו בבית המדרש עלולים לפספס ולהכניס לגמרא סיפור שכלל לא התרחש, דיבורים שלא היו מעולם. ובדומה, אם שמעת שמועה עקיפה מפתיעה, על דברים שאמר רבך, שאל אותו עצמו על המאורע בטרם תגלגל אותה הלאה.

## ח. בין צניעות לאמת – התנגשות ערכים

כיוון חשיבה שלישי בסוגיה קשור לתופעה שאני נוהג לכנות בשם "סוגיות מהדהדות", סוגיות שנראה שנכתבו ביחד, או שיש קשר עמוק ביניהן, אך הן מופיעות במקומות שונים בתלמוד.<sup>16</sup>

במסכת סנהדרין מצויה סוגיה שמהדהדת מול המילים בעלי האופי האגדתי שבגרסה השנייה שבסוגייתנו:

**אמר רבא: מריש הוה אמינא ליכא קושטא בעלמא. אמר לי ההוא מרבנן, ורב טבות שמיא ואמרי לה רב טביומי שמיה, דאי הוו יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוה משני בדבוריה. זימנא חדא איקלעי לההוא אתרא וקושטא שמיה, ולא הוו משני בדיבוריהו ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה. נסיבי איתתא מינהון והוו לי תרתין בנין מינה. יומא חד הוה יתבא דביתו וקא חייפא רישה. אתאי שיבבתה טרפא אדשא, סבר לאו**

<sup>16</sup> לשם דוגמה, עיינו בשתי הסוגיות הבאות:

| בבלי ביצה כא ע"א   | בבלי חולין, קנד ע"ב  |
|--|--|
| בעא מיניה רב אויא סבא מרב הונא: בהמה, חציה של נכרי וחציה של ישראל – מהו לשחטה ביום טוב? אמר ליה: מותר. אמר ליה: וכי מה בין זה לנדרים ונדבות? | בעא מיניה רב אויא סבא מרבה בר רב הונא: קולית סתומה לרבי ישמעאל, מהו שתטמא? אית ליה לרבי ישמעאל 'את שבא לכלל מגע – בא לכלל משא, לא בא לכלל מגע – לא בא לכלל משא', והכא היינו טעמא, משום דבא לכלל מגע מלפניו; או דלמא לית ליה? |
| אמר ליה: עורבא פרח. כי נפק, אמר ליה רבה בריה: לאו היינו רב אויא סבא דמשבת ליה מר בגויה, דגברא רבה הוא? אמר ליה: ומה אעביד ליה?               | אמר ליה: עורבא פרח. אמר ליה רבא בריה: ולא היינו רב אויא סבא מפומבדיתא דמשבח לן מר בגויה, דגברא רבה הוא? אמר ליה:   |
| אני היום "סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים" (שיר השירים ב, ה), ובעא מינאי מלתא דבעיא טעמא.   | אני היום "סמכוני באשיות" (שיר השירים ב, ה), ובעא מינאי מילתא דבעי טעמא.  |

יש כאן שתי סוגיות המצויות במסכתות שונות בתלמוד. עיון בהן מגלה כי הן נכתבו כמשוחחות זו עם זו או כמושפעות זו מזו, ומעיון משווה ביניהן אפשר להעמיק את הבנת כל אחת מהן. הבאנו דוגמה זו רק כדי להדגים את התופעה המדוברת, ועיסוק בתוכן הסוגיות הללו חורג לגמרי מנושא המאמר שלנו.

אורח ארעא אמר לה ליתא הכא. שכיבו ליה תרתין בנין. אתו אינשי דאתרא לקמיה,  
אמרו ליה מאי האי אמר להו הכי הוה מעשה. אמרו ליה: במטותא מינך פוק מאתרין,  
ולא תגרי בהו מותנא בהנך אינשי.

[תרגום: אמר רבא: מתחילה חשבתי שאין אמת בעולם עד שאמר לי רב טבות (או רב  
טביומי), שאם היו נותנים לו את כל חלל העולם, לא היה משנה בדיבורו. יום אחד  
הגעתי (מספר רב טבות) למקום אחד ששמו 'אמת', שלא היו משנים תושבי המקום  
מדיבורם בכלל, ולא היה שם איש שמת קודם זמנו. נשאתי אשה מנשות המקום, ונולדו  
לי ממנה שני בנים. יום אחד ישבה אשתי וחפפה את ראשה. באה השכנה, נקשה  
בדלת (וביקשה את אשתו), וסבור היה שאין זו דרך ארץ (לומר שאשתו חופפת את  
ראשה, ולכן שינה) ואמר: 'אינה נמצאת בבית'. נפטרו שני בניו. באו אנשי המקום לפניו  
ושאלו אותו: 'מה זה?' (שבניך מתו בצעירותם), אמר להם: כך היה מעשה. אמרו לו:  
'בבקשה ממך צא ממקומנו, ואל תגרה את המוות באנשי העיר'.]

[בבלי סנהדרין, צח ע"א]

בפתיחת הסוגיה מובאת המימרא על רב טבות שהיא למעשה אותה המימרא מהסוגיה שלנו,  
וגם דמותו של רבא מופיעה בשתי הסוגיות – בסוגיה שלנו בבבא מציעא באים לדין לפניו,  
ובסיפור בסנהדרין הוא זה שמוסר את הסיפור על רב טבות. לכן נראה שיש ללמוד את שתי  
הסוגיות הללו במקביל. כשמקשיבים לשתי הסוגיות במקביל עולה מיד שבסוגיה בסנהדרין  
רב טבות דווקא כן משנה מדיבורו. למה משנה הוא בדיבורו? לא מפני שהדבר משתלם לו  
כלכלית, אלא מסיבות ערכיות. הגמרא מעמידה התנגשות בין שני ערכים: בין ערך האמת  
לבין ערך הצניעות. להתנגשות הזאת יכולים להיות כל מיני ביטויים. רב טבות העדיף את  
ערך הצניעות ובשל כך שינה מדיבורו, אלא שהתוצאות של הכרעה זו מרחיקות לכת ורב  
טבות מאבד את אפשרות קיומו בעיר האמת וגם את שני בניו, כעונש על כך ששינה ממנהג  
המקום לתת את העדיפות לערך האמת. מעצם העובדה שהוא שינה מדיבורו הוא כבר לא  
יכול להיות מצוי במקום שכולו אמת.

אכן להלכה נפסק שישנם דברים שצריך לשנות בגינם מן האמת, כמו ערך השלום<sup>17</sup> או ערך  
הצניעות, אך אין זה מבטא מצב אידיאלי אלא נגזר מהעובדה שאנחנו לא מצויים במדרגת  
'האמת'. אנחנו מצויים במקום שהוא יותר נמוך ויותר בעייתי, והוא מצריך לפעמים לשלם  
מחיר מסוים, של האמת, בשביל ערכים כמו ערך הצניעות. הדברים נכונים בממד הפיזי של  
הצניעות: אדם שלובש בגד אכן מסתיר חלק מן המציאות האמתית, אך אם הוא היה מגלה  
את הכול ולכאורה היה 'אמתי עד הסוף', המציאות היתה מאבדת את כל הקשר שלה עם  
האמת, והיתה נופלת אל עולם שכולו תאוה חומרנות וחיצוניות, אל עולם של שקר.

כשם שהדבר נכון לצניעות הפיזית, כך הוא גם נכון ביחס לצניעות הרוחנית. המשנה במסכת  
חגיגה קובעת:

אין דורשים בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא  
אם כן היה חכם ומבין מדעתו. [משנה חגיגה, ב, א]

<sup>17</sup> עיינו: ספרי במדבר, פיסקא מב, ד"ה וישם לך שלום (= במדבר רבה, פרשה יא, ז); בבלי יבמות, סה ע"ב;  
בבא מציעא, כג ע"ב, ורי"ף שם.

יש קשר בין הצניעות הפיזית לצניעות הרוחנית. דוגמה בולטת לשינוי מהאמת בתחום הרוחני: יודעים אנחנו שלקב"ה אין ידיים, רגליים ועיניים, אך לא נסביר בצורה הזאת את מושג הא-לוהות לילד קטן, שכן מסקנתו תהיה שאין א-לוהים. יש מקרים שבהם אמירת האמת הצרופה תהווה דווקא את השקר הכי גדול.

המהר"ל בספרו **נתיבות עולם** בנתיב האמת מקשר את הסיפור במסכת סנהדרין על רב טבות והעיר ששמה 'אמת', לדמויותיהם של אדם הראשון ומשה.<sup>18</sup> הקשר בין הצניעות לבין המוות מתחיל בסיפור של חטא אדם הראשון. חטא אדם הראשון הוריד את העולם ממדרגתו, מנע את האפשרות לעמוד מול האמת בשלמותה, והביא לעולם את שני היסודות המרכזיים המתלווים לאמת בסיפורו של רב טבות – המוות והלבוש. ירידת העולם ממדרגת האמת הביאה את הצורך בצניעות ובלבוש, וגם את המציאות של המוות. משה רבנו, שעלה למדרגת מלאך, לא נשאר שם בהר, אלא ירד על מנת להעלות את העולם כלפי מעלה. הוא משלם את המחיר של המדרגה החלקית שבה מצוי העולם עכשיו, אך מכוח תורת אמת שמוריד אליו משה, יזכה העולם לחזור אל מדרגת האמת.

## בבליוגרפיה:

### ספרות חז"ל:

משנה, וילנא, ללא שנת הוצאה.

תוספתא, בתוך תלמוד בבלי, וילנא, ללא שנת הוצאה.

ספרי במדבר, מהדורת האראוויטץ, ירושלים, תשנ"ב

תלמוד ירושלמי, ז'טומיר, תרכ"ו.

תלמוד בבלי, וילנא, ללא שנת הוצאה.

במדבר רבה, וילנא, ללא שנת הוצאה.

### ספרים ומאמרים:

ר' אשר, רא"ש, פירוש על התלמוד, בתוך תלמוד בבלי, וילנה, ללא שנת הוצאה.

ר' ד"ר אברהם וולפיש, "משיכת ההלכה ואמירת האגדה – ידה של מי על העליונה?", אסופות ד,

נתיבות תשע"ג, עמ' 33-50.

אריאל מואב, "מי שפך למי? – עיון בסוגיה החותמת את פרק ב במסכת סוכה", אסופות ג, נתיבות

תשע"ג, עמ' 57-82.

ר' יהודה ליוואי מפראג (מהר"ל), נתיבות עולם, לונדון, תש"ך.

ר' יום טוב אלשבילי (ריטב"א), חידושי הריטב"א החדשים בבא מציעא, ירושלים, 1975.

ר' יצחק אלפסי, פסקי הרי"ף, בתוך תלמוד בבלי, וילנה, ללא שנת הוצאה.

ר' משה בן מימון, משנה עם פירוש הרמב"ם תרגום הרב יוסף קפאח, ירושלים, תשכ"ה.

ר' משה בן מימון, משנה תורה, וילנא, ללא שנת הוצאה.

<sup>18</sup> ראו **נתיבות עולם**, חלק א, עמ' קצו-קצט.