

איני מחויב לתיאוריה המוצגת כאן. המקורות הנחקרים בגוף המאמר עומדות מצד עצמם, וכפי שכבר ציינתי, הן מהווים את נקודות המידע בשיטתו של רבי שמעון. התיאוריה חשובה בכך שהיא מסבירה את נקודות המידע בדרך פשוט וברור, ואם ימצאו עוד מקרים בהם זן רבי שמעון בעניין מידות ושיעורים בהלכה, ייתכן שהתיאוריה תיאלץ לעבור שינויים דרמטיים, או להיזרק לחלוטין. אך מהמידע הקיים לפנינו עתה, לפחות סביר לומר שרוב המקרים המנותחים במאמר זה הם דוגמאות טובות לכך שרבי שמעון פועל במישור הסטנדרטיזציה של מידות ושיעורים בהקשר רוב ההלכה – הדורשת מן העם היהודי לשמרה בבית, בשדה וברחוב, בחורין וסדקין של לבבות הפועמות לקצבה של התורה. אך במקרים שהחלטה על הלכה זו או אחרת מובאת בפני מערכת שיפוט של בית דין או המקדש, אזי רבי שמעון מגלה התנגדות עקשנית לסטנדרטיזציה זו. לפיכך, נראה הוא כדמות כה מעניינת וחשובה בשינוי אשר התהווה בהלכה בענין המידות והשיעורים.



שיקה בשר בזול ויאכל, יין בזול וישתה." וצריך הוא לגנוב לא רק משל אביו, אלא גם משל אמו (דבר המצריך שייגנוב מדמים המיוחדים לסעודת אביו ואמו ביחד, או שאדם אחר ייתן מעות לאמו על מנת שאין לבעלה רשות בהן). ובהמשך הדברים, מופיעים דברי רבי יהודה: ר' יהוד' אומ' אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול במראה ובקומה אינו נעש' בן סו' ומורה. מאי טעמ' דאמ' קרא "איננו שומע בקולנו". מדקול בענן שוין. במראה וקומה נמי בענן שוין.

צמצום המקרים בהם יכול נער להיחשב בן סורר ומורה, המגיע לפסגה בדברי רבי יהודה, מתבטאת בדרשות מגמתיות, אך מבחינה פורמאליסטית, הן מחריפות את הסטנדרטיזציה של ההלכה. רבי יהודה מחייב את הבן רק אם קיימת שויון מוחלטת בין קול, מראה, וקומה של ההורים, פורמאליות ש – כמעט או לחלוטין – מוציאה את דין "בן סורר ומורה" מכלל היישום. אך הסטנדרטיזציה נעשית בדברים הנוגעים להחלטות בית דין. רק לאחר הגעת ההורים והבן לבית דין, עולה השאלה, האם זה בן סורר ומורה, ואפילו בתחום הפעולה של בית הדין, רבי יהודה עושה סטנדרטיזציה.

לא כך שיטת רבי שמעון, המופיעה לאחר מדברי רבי יהודה:

...דתניא א"ר שמעון. מפני שאכל זה תרמיטר בשר ושתה חצי לוג יין באיטלקי אביו ואמו מביאין אותו לסקלו. אלא לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב. דרוש וקבל שכר. רבי שמעון משתמש בצנינות כאן. הוא אומר, בגלל שאדם זה אכל סכום זה של בשר, ושתה סכום כזה של יין, הוריו יביאו אותו לדין?! ברור שלא! מה שמסתתר כאן היא התזוזה: רבי שמעון מזיז את השאלה מחוץ לתחום בית המשפט, ומדבר על החלטת ההורים עצמם – בביתם - להביא את בנם לדין או לא. כמובן שהשיעורים של תרמיטר בשר וחצי לוג יין אינם אמורים להילקח כמדויקים – אך עדין, בצנינות, רבי שמעון משתמש במונחים של שיעורים ומידות. ובגלל שלשיטתו, שיעורים ומידות אינם מחייבים סטנדרטיזציה בתחום הפעולה של הבית דין, רבי שמעון בוחר להיות עקבי (על-אף שכמובן כאן הכל נאמר תוך מגמה כללית להפוך את דין בן סורר ומורה לאי-יישומי), ומעביר את הדיון למישור שיפוט ההורים, לפני הגעת השאלה לבית דין, בהחלטתם אם בכלל להביא את בנם למערכת המשפט.

ניפויים אלו נעשו? לפי המשנה במנחות פרק י, ד, קציר העומר הובא למקדש, שם הושטח לצורך ייבוש, ולאחר מכן, נטחן ומנופה. ובפרק יא, ב, גבי שתי הלחם ולחם הפנים, מובא מחלוקת: לפי תנא קמא לישתן ועריכתן בחוץ, ואם כן, מסתבר שאפילו הניפוי היה בחוץ. לפי רבי יהודה, כל מעשה שתי הלחם ולחם הפנים היה במקדש. ולשיטת רבי שמעון, כשרה כל תהליך שתי הלחם ולחם הפנים בעזרה, או בבית פאגי, שהוא מחוץ לעזרה. הרי ניפוי העומר נעשה בעזרה עצמה לכולי עלמא, וניפוי קמח שתי הלחם ולחם הפנים נעשה לפי רבי שמעון או בתוך העזרה, או מחוצה לה, אך עדיין בתחום הפעולה של הכהונה, בבית פאגי. עכשיו, במשנה שהובא לעיל בפרק ו, ז, מופיע תנא קמא (המובא כסתמא על ידי רבי, מסדר המשנה), שמחייב סטנדרטיזציה מאוד מדויקת לכל אחד מניפויים אלו, ואילו רבי שמעון פוסק רק "כל צרכה". לא רחוק מן הסברא לומר שרבי יהודה מחייב סטנדרטיזציה מסוימת אפילו תוך תחום הפעולה של הכהנים, אך רבי שמעון, אף על פי שבענייני האדם הרגיל ברחוב, מסכים ואף מחריף את מגמת הסטנדרטיזציה, מתנער מפורמאליות דוקא כאן, בתחום פעולה של המקדש, מקום ה"כהנים [ה]זריזים הם", כיון שאינו מקבל את הצעד הנוסף הכרוך בזה.⁵⁰

בענין המזיק על ידי הדליקה, הדבר דומה. עצם שאלת חיוב או פטור לגבי נזק משריפה, רק תתישב בבית דין, כאשר המזיק והניזק באים לפני דיינים, מומחים בהלכות נזיקין; ההחלטה איננה ניתנת בידי המזיק עצמו, להחליט אם הוא חייב או פטור. רבי עקיבא, רבי אלעזר בן עזריה ורבי אליעזר נותנים שיעור קצוב, גם בתחום שיפוט הבית דין, אך רבי שמעון מתקומם נגד זה. שמא לפי רבי שמעון, דוקא כאן, בתחום פעולה של דיינים מומחים, חייבת ההלכה להשאיר את כל גמישות הפסיקה בידי הדיינים האמינים, ש"אין להם אלא מה שענין[הם] רואות", ולברוח מסטנדרטיזציה.

ובענין שיעור אכילת הטבל, אכן רבי שמעון נמנע מלהפעיל סטנדרטיזציה, אך, כפי שראינו בביתא, האפשרות סבירה מאוד שהוא רק נמנע "לעניין מלקות". מפליא איך הברייתא בבבלי תואמת את התיאוריה המוצגת כאן. לגבי ההחלטה של האדם הפשוט היושב בביתו ובטעות אוכל טבל, האם אני צריך עכשיו להגיע לירושלים ולהביא קרבן, הוא מסכים לסטנדרטיזציה: חייבת ההלכה לתת גבול חד וחלק לאדם – האם אכלתי כזית או לא? אך לענין מלקות, החלטה אשר תתקיים אך ורק בבית דין של דיינים מומחים, אין שיעור חדש, אלא ההלכה נשארת כפי שהיא היתה במסורת הקדומה – כל שהוא.⁵¹

⁵⁰ ממנחות פרק יב, ד, הובא לעיל סטנדרטיזציה של רבי שמעון בסכום המרבי שאפשר להביא בכלי אחד – ששים עשרון. שמה שונה הדבר מכאן, משתי סיבות: (1) רבי שמעון מסכים לתנא קמא שם ורק חולק על הסיבה לדין, שאולי היתה קיימת כבר קודם, ורק הובא מקור זה לעיל לדון בסיבתו של רבי שמעון. (2) מלשון המשנה שם מובן שהסולת כבר בכלי כאשר המקריב מביאו, כך שעצם השיעור חל על מעשה הקורה מחוץ לתחום הכהנים.

⁵¹ חברי, אריאל כהן, הפנה אותי לעוד מקרה מעניין, שנוגע לעניינינו בעקיפין. בסנהדרין עא עמ' א, גבי בן סורר ומורה, הגמרא מביאה שורה של דברים הנלמדים בדרשה מן הפסוקים, המקטינים את הסיכוי שיוכל אדם להיחשב בן סורר ומורה ולהתחייב מיתה. "אינו חייב עד

מותר לאסור הינו אומדן סובייקטיבי, הנטייה "להקל על עצמי" מתחזקת, וקשה מאד לעמוד בפניה. ההלכה (ובאמת, כל תורת משפט של חברה תקינה) לא יכולה לפעול כשורה, כאשר ביום-יום, כל דקה, אנשים מחליטים להקל על עצמם מסיבות אישיות, ולהסתמך על זה ש"עדיין שדי לחה" או תירוץ אחר כל שהוא. רבי שמעון הוא חלק מתנועה הלכתית שהבינה את הפסיכולוגיה העומדת בין המשפט היבש לבין האדם החי ונתוני חייו, והחליטה שאנשים צריכים פורמאליזציה, גדרות חדים וחלקים בשיפוט הרגיל של החיים הדתיים והחברתיים. ולכן, הצורך להביא את החוקים וההלכות לסטנדרטיזציה ופורמאליזציה, חל קודם כל על האדם הפשוט, על החיים הפשוטים. כפי שמשא זילברג מבטא את הדבר:⁴⁹

המשפט העברי הוא – אם ניתן להאמר כך – משפט ללא שופטים. אין החוק מורה את הדין כיצד לפסוק, הוא מורה את האדם כיצד לחיות. גם פריעת בעל חוב – זה היסוד המוסד של כל המשפט האזרחי – מצוה היא, וזכותו של הנושה אינה אלא רפלקס הנאצל מחובתו הדתית של החייב; השקפה ישראלית מובהקת, העומדת בניגוד דיאמטראלי להשקפתו הרכושנית הצינית של המשפט הרומאי, ואף להשקפה היותר ממוזגת של יורשיו המודרניים. פנייתו של המשפט העברי במישרין אל האזרח, היא יסוד וטעם או תוצאה הגיונית ממצוות לימוד התורה, ולפיכך הוכרזה מצווה זו שקולה "כנגד כולם". מעניין הדבר – ואיני יודע אם מישוהו כבר שם לב לכך – כי השם "פסק דין" במובן הכרעה קונקרטי, מצוי בכל התלמוד כולו רק פעם אחת בלבד. והלא דבר הוא!

ההלכה מתכוונת להיות מערכת משפטית בלי שופט – האדם דן את עצמו בכל רגע, לפי מצפונו. במקרים אלו, סטנדרטיזציה חשובה למדי. אך, במקומות שוודאי הדבר צריך להגיע לתחום הפעולה של הבית דין או של בית המקדש, אינו דבר המובן מאליהו שהצורך ליישם סטנדרטיזציה חל. יכול חכם להאמין שאדרבא, במקרה כזה, רצוי להעמיד את המצב כפי שהיא כבר קיימת בהלכה הקדומה, ולתת את הדבר לפני הדיינים או הכהנים. הם אינם נתונים לאותם הלחצים הפנימיים כמו האדם הפרטי. ההחלטה להרחיב את יישום הסטנדרטיזציה לתחומים אלו הינה צעד הגיוני נוסף מעל ומעבר להחלטה לעשות כן במקרים שתחום ההחלטה היא דעת האדם הרגיל ברחוב. ייתכן שתנאי יישום סטנדרטיזציה באחרון בלי לעשות כן גם בראשון. מתוך התמודדות באפשרות זו, נבדוק את כל מקרה היוצא מן הכלל בדברי רבי שמעון, כשלעצמו.

המקום הראשון בו הוצבע על יוצא מן הכלל בדברי רבי שמעון הוא ניפוי הסולת ללחם הפנים (או שמא אפילו ניפוי לשתי הלחם ולקרבת העומר), ועולה השאלה: איפה

⁴⁹ מ. זילברג, כך דרכו של תלמוד. בית ההוצאה של הסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1964, עמ' 52.

מסופק אם בכלל אפשר להסיק מסקנה חדה בשיטת רבי שמעון, בתמונה המתבררת, קיים איחוד הדוק במקומות בהם רבי שמעון מתנגד לסטנדרטיזציה, ואציע בפני הקורא את התיאוריה שלי.

הרי העבודה של היהדות הרבנית היתה ליצור מערכת חוק או משפט מתוך קבוצת "מצוות" – התחייבויות דתיות. התחייבות דתית, כמו אדיאל אתי או מוסרי, יכולה להיאמר בסגנון "הוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות" או "מדבר שקר תרחק". כך מתלבשות התחייבויות מוסריות, פתוחות, ואפשר לעבוד כל החיים לחתור ליעד, ולא להשיגו. כך פעולות מעלות המוסריות של רבי פנחס בן יאיר, למשל. אבל מערכת משפטית חייבת נורמות מחייבות, שאפשר לדעת מיד, בכירור, אם אני חייב או פטור, טמא או טהור.⁴⁸ לכן, בעידן של התפתחות היהדות במישור המשפטי-הלכתי, התחילו להביא לסטנדרטיזציה של מידות ושיעורים כדי שהעולם היהודי יוכל לדעת מפורשות, מה חובתו בעולמו ההלכתי. בדיוק כמה צריכים לאכול מן המצה בפסח? כמה זמן צריך אדם לעמוד במקום טמא ולהיטמא? וכן בכל פרט ופרט בדיני התורה. ספרות התנאים והאמוראים מרמזת לעידן הישן, בה הסטנדרטים היו אורגאניים וטבעיים, בלשונות שונות: "בראשונה", "בתחילה", ו"משנה ראשונה", ובכך החוקר יכול לראות מעבר למסד מונוליתי ולגלות את הרבדים השונים בהתהוות ההלכה. המגמה הנגלית על ידי המחקר מורה על כך שבית הלל בפרט פעלו בתחום הפורמאליזציה, והוסיפו בכך תלמידי האסכולה.

רבי שמעון, כאמור, נצר לאסכולת בית הלל, והשקפתו ההלכתית גדלה על רקע זה. לכן צפויים פסקיו הדוגלים באיחוד וסטנדרטיזציה בשיעורים ובמידות. במקומות בהם רבי שמעון הופך את המגמה הכללית שלו, מתעוררת השאלה – מה שונה במקרים אלו, במוקדים ההלכתיים האלו, שמצדיק דוקא שיעורים טבעיים ולא פורמאליים? ודוקא במקומות אלו, כפי שנובע מהמקורות, קיימים ברי-פלוגתא על רבי שמעון, היוצרים סטנדרטיזיה בדיוק במקומות שרבי שמעון בורח מזה. מוכח מכך שאין רבי שמעון פוסק בשיטה פחות פורמאלית בלית ברירה – ברור אם כן שרבי שמעון בוחר במתכוין באי-סטנדרטיזציה. כל המקורות בהם ראינו שרבי שמעון דוגל בשיטת הפורמאליזציה (ויותר מכל חבריו, בהרבה מהם), יצויין שמדובר במקרים בהם האדם הפשוט, היהודי ברחוב, חייב להחליט בשביל עצמו אם הוא חייב קרבן או לא, אם הוא טמא (ולכן מטמא וחייב טהרה וקרבנות) או לא, אם מותר או אסור, אם הוא נתן מספיק או לא. אלו דברים שכמעט ואי אפשר לדמיין שיגיעו לדין אחר ממצפון היחיד. עניינים אלה, בגלל זה, מייצרים מצב אינטימי בין ההלכה ובין שומרה, והסודיות של מצב זה נוטה להתנערות מסויימת מהתחייבות. אדם שעומד להפסיד ממון רב אם השדה שלו אסור כבר בחרישה, וכדומה, כאשר אין עין מפקחת, יכול לכפוף את הכללים ולהצדיק את מעשיו. כאשר הקו הדק בין

⁴⁸ ואכן, בפילוסופית המשפט, קיימת קונצפט, void for vagueness, הפוסלת חוקים שאינם מספיק ברורים ומפורשים - שאינם סטנדרטיים מספיק.

השאלה כאן היא, כמה צריך אדם לאכול מפירות שלא הופרשו מהן תרומות ומעשרות, לחייבו? רבי שמעון כאן אחזו בשיטה הטבעית, הפחות פורמאלית, שאדם שאוכל אפילו טיפה, יתחייב. חכמים, לעומתו, אומרים שיטה פורמאלית, כזית, שיטה הידועה מהרבה מידות ושיעורים מאכליים. משמע מכאן שרבי שמעון מחייב בכל מובן של המילה את האוכל כל שהוא, בין אם מדובר בחיוב קרבן, בין אם מדובר בחיוב מלקות. אך בבבלי⁴⁶ מובאת ברייתא האומרת, "רבי שמעון אומר, כל שהוא למכות, לא אמרו כזית אלא לענין קרבן." דברי הברייתא הזו שופכים אור על שיטת רבי שמעון⁴⁷ בשני דרכים אפשריות שונות: לשיטת רב ירמיה - היא מעמידה אוקימתא בדברי רבי שמעון במשנה. שיטת רבי שמעון הטבעית, הלא פורמאלית הזו, רק שייכת בענין מלקות. אבל לחיוב חטאת, מסכים רבי שמעון לסטנדרט של כזית. ולדברי רב ביבי, הברייתא לא מעמידה את דברי רבי שמעון באוקימתא, אלא מציגה שיטה אחרת בשמו, ואם כן, הברייתא שומרת מסורת שבה רבי שמעון פועל בסטנדרטיזציה יותר ממה שמופיע בשמו במשנה. מאיזה זווית שיוקח הדבר, הברייתא למעשה מביאה את רבי שמעון קרוב ככל האפשר לעמדה המצויה שלו בענין מידות ושיעורים. אך אין מנוס מכך ששיטת רבי שמעון במשנה בהחלט בולטת כמו המקורות האחרים בחלק זה, בזה שהיא מעמידה את רבי שמעון כמנוגד לסטנדרטיזציה שאחרים מקיימים.

ז. דברי סיכום

ברורה מגמתו הרגילה של רבי שמעון מרוב המקרים בהם רבי שמעון מתבטא בענין מידות ושיעורים. מדבריו בפאה, ביכורים ושמיתה, ופסקיו בשבת ואונאה, ודעותיו במעשה הקרבנות, נראה לעין שרבי שמעון פועל לסטנדרטיזציה המצב המשפטי של מידות ושיעורים בהלכה. אך למעשה, יש מדבריו שלא מתאימים למהלך זה, על פניהן. נפיית סולת ללחם הפנים (ואולי לעומר ולשתי הלחם), דין חיוב מדליק דליקה שהזיקה, וחיוב חטאת (ואולי גם מלקות) לאוכל טבל, הם מקומות בהן רבי שמעון לוקח את הצד הפחות פורמאלי, וזה בניגוד לתנאים אחרים, שדוקא כן פועלים לפורמאליזציה המידות האלו. בתיאור הדברים, ובהבאתם יחד לצורך מחקר, העבודה החשובה נעשתה. הרי תיאוריות, תמיד אפשר ליצור, והם לרוב נשארות בבחינת השערות גרידא. אך כאשר הדברים עקביים, אפשר לבסס תיאוריה יותר חזקה, שעל-אף העובדה שהיא איננה וודאית כמו נקודות המידע שהתבררו בלימוד, שווה תשומת לב והתחשבות. אף-על-פי שאני

⁴⁶ מכות יז עמ' א, דפוס וילנא. ניסיון רבי שמעון לשכנע את חכמים שהוא צודק, ותשובתם לו, ותגובתו האחרונה, בענין הברייה, וכן שני המסורות בגמרא המובאות בשם רב ביבי ורב ירמיה בדברי ר"ש בן לקיש בענין הקמח והחיתה, אינם לעניינינו. ראה מ. כהנא, ספרי זוטא, עמ' 206, גבי העניין הראשון.

⁴⁷ וכן נראה מדברי אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 578).

התוספתא פירשה אותה כמאמר בפני עצמו, המסביר את סיבת החיוב או פטור של הדין הכללי.⁴³

מצד שני, ליברמן⁴⁴ לא רואה את הדברים כך, אלא לוקח את דברי רבי שמעון בתוספתא כחולקים על התנאים הבאים אחריו, בדיוק כפי שנובע מדבריו במשנה ובמכילתא. קשה לקבל את דברי ליברמן כאן, כי דברי רבי שמעון נמצאים במיקום שקשה לומר שהם פשוט כותרת – הם מובאים כניגוד לדברי תנא קמא. לכן נראה שדברי רבי שמעון כאן מוסבים על קביעת תנא קמא שאם יש באדם מספיק כח להעביר את האש עד היכן שהוא הגיע, חייב אפילו אם למעשה הרוח עזרה לפשיטת האש. על זה רבי שמעון אומר שאפילו בלי הרוח, אם האש עצמה היתה מגיעה לשם, אזי יהיה המדליק חייב, אפילו אם הוא לא ניבה, ולא המנבה. זו הדרך הסבירה ופשוטה ביותר שאפשר להבין את רבי שמעון – כחולק על תנא קמא.⁴⁵ אם הצעה זו מתקשה להתקבל על הדעת, אפשר לאמץ את הפירוש היוצא לפי גולדברג, וכפי שהצעת לעיל, שמגמת דברי רבי שמעון בתוספתא היא להוות כותרת והקדמה למחלוקת התנאים, כמאמר כללי, ולא חולק הוא עליהם.

לא באמת משנה איזה הסבר בדברי רבי שמעון ניקח, לפי שניהם, רק אחרי דברי רבי שמעון מגיעה מחלוקת התנאים האחרים. לפי כל האמור לעיל – ובניגוד להסבר ליברמן – נדמה שהתוספתא עורכת את דברי רבי שמעון לפני המחלוקת כדי לקבוע שאין רבי שמעון חולק על הסטנדרטיזציה של התנאים הבאים מאוחר יותר. אם כן, נראה שהתוספתא משמרת מסורת ברבי שמעון שאינה גורסת אותו כפוסק נגד מגמת הסטנדרטיזציה שדוגל הוא ברוב המקרים. מה שלא נאמר גבי התוספתא, כמובן ברור הדבר ששיטת רבי שמעון במשנה שונה מהסטנדרטיזציה שרבי שמעון רגיל בה, וכל תיאוריה לגבי שיטתו הכללית תצטרך לקחת את ענין בבא קמא פרק ו, ד בחשבון.

המקור האחרון בו רבי שמעון שונה ממגמתו ברוב המקרים נמצא במסכת מכות. המשנה בפרק ג, ב, אומרת:

כמא יאכל מן הטבל ויהא חייב. ר' שמעון או'. כל שהוא. וחכמ' אומ'. כזיית. אמ' להן ר' שמעון. אין אתם מודין לי (כ)[ב]אוכל נ!(מ)[ב]!לה כל שהוא!(שהוא)!חייב. אמרו לו. מפני שהיא כבירייתה. אמ' להן. אף חיטה אחת כבירייתה.

⁴³ כמובן, גם יכול להיות שמדובר שתי מסורות בענין דברי רבי שמעון.

⁴⁴ תופסתא כפשוטה, נזיקין, עמ' 61.

⁴⁵ האפשרות השניה היא לומר שלפי רבי שמעון, לא מתחשבים כלל בשום הפחה או נבייה שעושה המנבה, ורק מתחשבים בגודל הדליקה. אם גדולה מספיק להגיע למקום שהגיע בלי ניבוי, יהיה חייב המדליק, ואם לא, רק אז נתחשב במנבה או ברוח. אך אפשרות זו כל כך פשוטה שאין צורך לאומרה, ואפילו תנא קמא יסכים לרבי שמעון אם זה כל מה שהוא אומר. האפשרות השלישית היא לומר שלפי רבי שמעון, אין מתחשבים כלל באדם או רוח הבאים להפיח על האש, אלא בעצם האש עצמה, אך זה לא הגיוני: למה לא נחייב אדם המפיח על שרפה ומעבירה יותר ממה שהיתה עוברת בלי נפיחתו? לכן הבאתי את האפשרות הפשוטה והכי הגיונית להבנת דברי רבי שמעון, אם הוא חולק על תנא קמא.

את הדבר כספציפי לכל דליקה. אך בתוספתא,⁴¹ שיטת רבי שמעון ממוקמת לפני המחלוקת התנאית:

נ?יבה וניבתו הרוח. אם יש בשלו כדי ל?נ?בות הרי זה חייב. ואם לאו הרי זה פטור. ר' שמעון או' "שלם ישלם המבעיר את הבערה". הכל לפי הדליקה. המדליק בתוך שלו כמה תעבר הדליקה. ר' לעזר בן עזריה אומ' שש-עשרה אמה דרך רשות הרבים. בשעת הרוח שלשים אמה. ר' יהודה או'. שלשים אמה ובשעת הרוח חמשים אמה. ר' עקיבא או'. חמשים אמה ובשעת הרוח שלש מאות אמה. מעשה בערב שקפץ האור יתר משלש מאות אמה והזיק. מעשה שעיברה הדליקה את הירדן שהיתה קשה. במי דברים אמורים. בזמן שקפצה. אבל אם היתה מסכסכת והולכת או שהיו עצים מצוין [להר] <לה> אפי' עד מיל הרי זה חייב. עברה נהר או ג?דר או שלולית שהן רחבין שמונה אמות. פטור.

גולדברג⁴² מסביר את ההבדלים בין רשימת התנאים הנמצאת במשנה לבין הרשימה בתוספתא, ואת הוספת עניין הרוח לכל שיטה ושיטה בתוספתא. אך הדבר הכי מעניין לענייננו הוא מיקום שיטת רבי שמעון. גולדברג מציין שדברי רבי שמעון הם "הבאה מילולית מסוף מ"ד", ומסביר ש:

במשנה סודרו דברי ר' שמעון אחרי המחלוקות בקשר לדיון 'עד כמה תעבור הדליקה'. התוספתא מסדרת את דבריו כאן מפני שהם מסבירים את ה'חיוב' וה'פטור' של הקטע הקודם. ונראה שאין מי שחולק עליו כאן. דברי ר' שמעון גם משמשים כהקדמה למחלוקת תנאים שמביאה התוספתא תיכף בסמוך.

מדבריו, משמע שהוא מבין שכמו שבתוספתא, דברי רבי שמעון מנותקים ממחלוקת התנאים הבאה לאחריהן, כך גם במשנה. קשה לקבל את דבריו במשנה, כי דברי רבי שמעון בהחלט נובעים וקריאים כחולקים על התנאים האחרים, אך בתוספתא, נראה שהוא צודק. הלא דברי רבי שמעון נזרקים אחורה (בהשוואה למקומם במשנה) – או המשנה או התוספתא החליטה להעביר את דבריו, ובכך לשנות את המשמעות שלהם. כנראה גולדברג קושר את תפקיד דברי רבי שמעון בתוספתא ובמשנה, כי ברור לו שמקור משותף לשניהם, אך אין צורך להבין כן. שני המקורות יכולים בהחלט לינוק ממקור קדום אחד, מימרא של רבי שמעון, ועורך המשנה פירשה כעוד דעה במחלוקת התנאים, בעוד

⁴¹ תוספתא בבא קמא, פרק ו הלכה 22-23.

⁴² גולדברג, א. פירוש מבני ואנליטי לתוספתא מסכת בבא קמא, הוצאת מגנס, ירושלים. 2001. עמ' 133-134.

כי תצא אש. למה נאמר, עד שלא יאמר יש לי בדין, הואיל וחייב ע"י קנוי לו לא יהא חייב על ידי עצמו, אם זכיתי מן הדין, למה נאמר כי תצא אש, אלא בא הכתוב לעשות את האונס כרצון ושאינו מתכוין כמתכוין ואת האשה כאיש לכל הנזקין שבתורה. – ומצאה קוצים. הא לא באו קוצים אלא ליתן שיעור, אם יש קוצים יש שיעור ואם אין קוצים אין שיעור, מכאן אמרו עברה הנהר והדרך והגדר שהוא גבוה מעשרה טפחים והזיקה, פטור מלשלם; כיצד עומדים על הדבר, רואין אותו כאלו הוא עומד באמצע בית כור ומדליק, דברי רבי אלעזר בן עזריה, רבי אליעזר אומר שש עשרה אמה כדרך הרבים, רבי עקיבא אומר חמישים אמה; רבי שמעון אומר שלם ישלם המבעיר את הבעירה, הכל לפי הדלקה, מעשה שעברה דליקה הירדן והזיקה, מפני שהיא מרובה; אימתי בזמן שקפצה, אבל אם היתה מצפצפת ומהלכת אפילו עד מיל, הרי זה חייב.

המכילתא היא דבי רבי ישמעאל, ובדרך כלל לא מביאה את משנת רבי. אך כאן, מובאת המשנה שלנו כפי שאנו מכירים אותה, אך באמצע הדיון על קוצים, שהיותם באזור מחייבת את המדליק אפילו יותר מהשיעור המסויים. בנוסף לכך, תחילת הדרשה, על הקוצים, אינה כלל במשנתנו, וסוף הדרשה גם כן לא נמצאת במשנה. מחלוקת התנאים גם מובאת במקום מוזר – הלא רבי שמעון מביא דרשה על פסוק הנדרש בעוד שני פסקאות במכילתא, וכאן אין מקומו של דרשה על "שלם ישלם המבעיר את הבערה", ואם התנאים האחרים חולקים על דברי רבי שמעון בדרשה זו, למה לא הביאה המכילתא את דבריהם בפיסקא הנכונה? למה כאן, על קוצים?

המכילתא אומרת שני דינים: (1) אם יש קוצים, או דבר אחר דליק, שיאפשר לשרפה לשרוף רחוק יותר, אז מתחשבת ההלכה בשיעור הריחוק ממקור הדלקה, ויהיה חייב המדליק בנזק עד מרחק זה. (2) אך אם יש דברים שדרכם לכבות שרפה, כגון נהר או גדר חזק, אז אפילו במרחק קצר יהיה פטור. מיד לאחר מזה, הוכנסו דברי התנאים למכילתא, בגלל דמיון ענייני בדבריהם. ואז מביאה המכילתא מעשה שעל פניה תומכת בדברי רבי שמעון: "מעשה שעברה דליקה הירדן..." אך משמע מהאוקימתא "אימתי", שפסק המכילתא ב"מפני שהיא מרובה" שהוא "פטור", וזה סותר את מה שרבי שמעון היה פוסק במקרה זה. לפי רבי שמעון, הכל לפי הדליקה, ודליקה מרובה שעברה את הירדן היתה מחייבת את המדליק, בין מצפצפת, בין קפצה. אם כן, יכול באמת להיות שבמכילתא, דברי התנאים ומחלוקתם תקועה באמצע ענין הקוצים, והם לא חלק מקורי מהדיון.

על-אף אפשרות זו במכילתא, ברור שהמכילתא כאן משמרת עדות לשיטת רבי שמעון, ומפגינה מסורת חזקה שרבי שמעון לא הולך בשיטתו הסטנדרטית בהלכה זו – לעומת תנאים אחרים, שכן. רבי שמעון מנוגד לחכמים שעושים פורמליזציה, והוא משאיר

בתוספתא המקבילה³⁸ למשנה זו, כתוב:

העומר היה מנפהו בשלש עשרה נפה. שתי הלחם בשתיים עשרה. לחם הפנים באחת עשרה. בדקה ובגסה. בדקה שתהא קולטת את הסלת ובגסה שתהא קולטת את הסובין. ר' שמעון בן לזר או' שלש עשרה נפה היו זו על גבי זו על גבי זו. תחתונה שבכולן עשויה שתהא קולטת את הסלת.

בתוספתא, אין זכר לשיטה הלא-פורמאליסטית. מובאת שיטת תנא קמא, והסבר מפורט יותר של רבי שמעון בן אלעזר, אך אין הד לשיטה הטבעית "כל צרכה" של רבי שמעון. קשה לשער אם התוספתא לא הכירה את שיטת רבי שמעון במסורתה, והעלימה אותו משום שלדבריה, אין המסורת במשנה נכונה, או אם הכירה את דברי רבי שמעון ופעלה במכוון כדי להדיר את השיטה הזו.³⁹ אי-אפשר, איפוא, לנטרל את עדות המשנה לשיטת רבי שמעון המשתמש בשיעור טבעי כאן, על ידי התוספתא. כל תיאוריה כללית בענין שיטת רבי שמעון תצטרך להתמודד עם מקור זה במשנה.

במשנת בבא קמא פרק ו, ד, כתוב:

המדליק בתוך שלו. עד כמה תעבר הדליקה. ר' לעזר בן עזריה או'. רואין אותה כילו היא באמצע בית כור. ר' אליעזר אומ'. שש עשרה אמה, כדרך הרבים. ר' עקיבה או'. חמשים אמה. ור' שמעון אומ'. "שלם ישלם, המבעיר את הבעירה". הכל לפי הדליקה.

כאשר אדם מדליק שרפה בשדה שלו, עד איזה מרחק יתחייב המדליק על נזקי האש? התנאים נותנים מרחקים קצובים, אך רבי שמעון חולק על כולם, ונותן שיעור טבעי, אינדיבידואליסטי, לדבר – הכל לפי הדליקה. אם שרפה קטנה איך-שהוא הגיעה למרחק גדול יותר ממה שהיה יכול אדם לצפות, יהיה המדליק פטור, וגבי שריפה גדולה, יכול להיות גבול החיוב הרבה יותר אפילו ממה שפסק רבי אלעזר בן עזריה. מחלוקת זו נמצאת גם במכילתא דר' ישמעאל,⁴⁰ אך כאן, הדבר מעלה שאלות.

³⁸ מנחות פרק ח הלכה 14.

³⁹ בענין השיעורים, הובאה לעיל כבר האפשרות שתוספתא מנחות "מחריפה" את עמדת רבי שמעון לעומת המשנה. אם כן, שמא גם כאן קורה דבר דומה, ושיטת רבי שמעון לא הוכנסה לתוספתא משום שהתוספתא "מעוניינת" בהחרפת שיטתו. אם כן, מעניין לשים לב שבמקום שיטת רבי שמעון המקילה, מובא בתוספתא שיטת רבי שמעון אחר, הנותן אומץ לסטנדרטיזציה של הנפות עם סברא התומכת בשיטת תנא קמא. האפשרות מפתה, אך שמא אני קורא יותר מדי לתוך התוספתא, שסוף סוף ידועה בהרבה כמסורה מקבילה למשנה, ולא צפויה התאמה בינה לבין המשנה.

⁴⁰ מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 297.

המקורות האלה, ולוודא שהם אכן מקורות סותרים לגישתו של רבי שמעון שהתברר עד כה. לאחר שהמקורות ינותחו כפי שראוי להם, הם יהוו נקודות מידע על שיטתו של רבי שמעון, ושמא דוקא מקורות אלה היוצאים מן הכלל, יהיו אלה שירמזו על שיטה מחושבת ומתוכננת של רבי שמעון. כמובן כל תיאוריה חייבת להתבסס על המקורות כפי שהם לאמיתם, ובעצם, ליבון שיטותיו של רבי שמעון בכל מקום שאפשר, חשוב יותר מתיאוריות המנסות לעשות סדר בדבריו. אך שמא בגמר העבודה במקומות בהם נראה שרבי שמעון יוצא מן הכלל, יהיה אפשרי להציע תיאוריה לפרש את הרעיון שעומד מאחורי פסקיו של רבי שמעון.

בענין קרבן העומר, המשנה³⁶ מביאה מחלוקת לדבר ניפוי הקמה, כדי שיהיה נחשב סולת.

העומר היה מנופה בשלש-עשרה (י) [נ]פה. שתי הלחם [ב] שתיים-עשרה. לחם הפנים באחת-עשרה. ר' שמעון או' לא היה לה קיצבה אלא סולת מנופה כל צ(ו) רכה היה מביא. שנ' "ולקחת סלת ואפית אתה" "שתיים מערכות". שתהא מנופה כל צ(ו) רכה.

לפי תנא קמא, הניפוי להכנת קמח ללחם הפנים, שתי הלחם וקרבת העומר צריך להיעשות במספר מסויים של נפות. העומר צריך להיות הסלת הכי נקייה, ולכן מנופה בשלש-עשרה נפות, ושתי הלחם מספיקה בשתיים-עשרה, ולחם הפנים באחת-עשרה. אך לפי רבי שמעון, אין שיעור למספר הנפות, אלא הדבר נתון לשיפוט המנפה – "כל צרכה" – שיהיה הקמח דק לדעת המכין. בניגוד לרוב המפרשים הקלאסיים, אלבק בפירושו למשנה מצמצם את רבי שמעון רק ללחם הפנים,³⁷ ואומר שרבי שמעון מסכים לדברי תנא קמא בעניין העומר ושתי הלחם. לדבריו, המגמה הנראית הפוכה בדברי רבי שמעון, שכאן הוא מתנגד לסטנדרטיזציה ודוגל בשיעור טבעי לחלוטין, מוגבלת רק ללחם הפנים. עדיין, דברי רבי שמעון בענין לחם הפנים (וגם בעומר ושתי הלחם למפרשים האחרים) הם, על פניהם, מנוגדים לשיטתו הנראית עד כה. האם שיטה זו מוכרת כדברי רבי שמעון לכולם?

³⁶ מנחות פרק ו, ז.

³⁷ למשל, רבי עובדיה מברטנורא כותב: "דאפילו לכתחלה לא נתנו חכמים קצבה מכמה סאין חטין או שעורין מביאין עומר ושתי הלחם ולחם הפנים..." לדבריו רבי שמעון חולק על כל דברי תנא קמא. וגם בבבלי, בסוף פרק ז (עו עמ' ב), הדפוס אפילו שונה מכתבי היד, ובמקום "לה" בדברי רבי שמעון, יש "להן" שכנראה מהווה "תיקון" על פי הבנה פרשנית שרבי שמעון חולק על כל הניפויים. כמובן, מבחינת כתבי-היד, אלבק צודק. גם בכתבי-היד של התלמוד וגם בכתבי-היד של המשנה, דברי רבי שמעון הם "לה" ולא "להן", וגם הפסוק שמביא כהוכחה מויקרא כד 5 רק מדבר על לחם הפנים. אך אפילו לר' עובדיה מברטנורא היתה הגירסה הנכונה "לה" ועדיין שייך את דברי רבי שמעון לחלוק גם בעומר ושתי הלחם, וכן משמע מפירוש המשניות של הרמב"ם, שבדבריו על "י"ג נפות", אומר ש"אין הלכה כר"ש", ושלש-עשרה נפות רק שייך בעומר. ר' שלמה עדני במלאכת שלמה מסכים לפשט הנובע מהגירסה הנכונה, וכדברי אלבק, אומר שרבי שמעון, "אלחם הפנים קאי, ואין צריך י"א נפה..."

חכמים, ולא דין דאוריתא. בטומאת נבלה, מופיעים דברי רבי שמעון בתוספתא,³⁰ על סיבת ההבדל בין שיעור טומאת בהמה וחיה לבין שיעור טומאת שרץ.

...אמ' ר' שמעון. מה ראו לומ' בבהמה חיה בכזית טמא ובשרץ <בכעדשה>. אלא בהמה וחיה בריתן בכזית. שרץ תחילת ברייתו כעדשה.

עצם עניין התוספתא מורכב³¹ ואין כאן מקומו. רצוני רק להעיר על כך שרבי שמעון, כאשר הוא מסביר את סיבת השיעור המבוסס על תחילת בריית בעלי-החיים השונים, משתמש במילים "מה ראו לומר" – שסגנון לשון זה מורה על העובדה שהשיעור הינו קביעה של חכמים, ולא דין מן התורה. הבבלי מביא את דרשת רבי שמעון, פעם³² בעילום שם, ופעם בשם רבי יהודה מדיסקרטא.³³ וגם בירושלמי³⁴, "מפני מה אמרו", מורה על אותו מקור רבני לעומת מקור דאוריתא לשיעור. בירושלמי, שמו של רבי שמעון נשמר עם הסימות "בן יוחי", לעומת העדרתו בתוספתא, דבר המורה על זה שהירושלמי משמר כאן מסורת דבי רבי ישמעאל, וברור אם כן שגם בדבי רבי ישמעאל ודבי רבי עקיבא, שמרו את מסורת רבי שמעון בענין סיבת השיעור לטומאת נבלה, ואין החרפת דבריו כדברים הנובעים הישר מן התורה.³⁵

ו. יוצאים מן הכלל? רבי שמעון בקרבן העומר, נזקי אש ואכילת טבל

עד כאן, הוראה שרבי שמעון בהחלט חלק מהותי ואולי קיצוני (בכך שדבריו לא מובאים להלכה בחלק מהסטנדרטיזציות שלו) של המהפך העובר משיעורים ומידות טבעיים וסובייקטיביים, לקצובים, אובייקטיביים ופורמאליסטים. אך קיימים כמה מקומות שאין סטנדרטיזציה בשיטת רבי שמעון, ואדרבא, פועל הוא נגד שיטות אחרות פורמאליסטיות, ומקורות אלה חשובים לא פחות מהמקורות שלעיל. הדבר הכי חשוב הוא לתעד את

³⁰ שבועות א, הלכה 7.

³¹ ראה י.ג. אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ב', "שרידים מדבי רבי ישמעאל".

³² חגיגה יא עמ' א, זה לענין טומאה. וראה מעילה טו עמ' ב וטז עמ' א לחילוק אפשרי בין שיעור אכילה לשיעור טומאה. אך אין זה נוגע לענייננו.

³³ נזיר נב עמ' א.

³⁴ נזיר נו ע"ב, הלכה ב. "תני ר' שמעון בן יוחי או'. מפני מה אמרו. השרץ מטמא בכעדשה. מפני שהשרץ תחילת ברייתו בכעדשה."

³⁵ מעוררת תשומת לב העובדה ששיטת תנא קמא בתוספתא מבינה את שיעור כזית לטומאת נבלה של בהמה וחיה, כנובע מפסוק: "בכזית מנא לן ת"ל "או בנבלת חיה". מה ת"ל 'טמאה' להביא את כזית." תיאום שיעור עם דרשה מעניינת כאן דוקא כי היא דומה מאוד למה שהתוספתא במנחות עושה בשם רבי שמעון, דבר שלא היה קיים במשנה בדברי רבי שמעון. כאן למעשה, בשבועות, התוספתא מונעת את עצמה מ- (או אין לה מסורת ל-) החרפת שיטת רבי שמעון בשיעורים להיות ענין דאוריתא, אף-על-פי שאולי, כפי שהצענו, עשתה התוספתא כן במנחות.

השרירותיות המסויימת הקיימת בשיעור, היא היא שיטה רגילה בדרך עיצוב ההלכה על ידי החכמים.

דברי המשנה המוזכרת לעיל מובאים בפירוט יתרה בתוספתא (פרק יב, 8-9):

אמרתי להן. ת'ל "סלת בלולה בשמן" מנחה ששולט בה לבלולה. אמרו לי. בששים שולט בששים ואחד אין שולט. אמרתי להן. כל השיעורים שבתורה קצובין הן. <בארבעים סאה הוא טובל>. בארבעים סאה חסר קירטוב אינו יכול לטבול בהן. כביצה מטמא טומאת אוכלין. חסר אפי' שומשום אינו מטמא טומאת אוכלין. שלשה על שלשה טמא מדרס. שלשה על שלשה חסר נימא אינו טמא טומאת מדרס. הוי כל השיעורין שבתורה קצובין הן.

מקור זה בולט בכך שהוא מוסיף עוד מקרים של פורמאליזציה רבנית, שרבי שמעון לא המציא, אך ברור שהוא מאמץ, ומביאם כדוגמאות והוכחה שאכן, ההלכה בנויה בשיטה זו של פורמאליזציה בענין מידות ושיעורים. כאן רבי שמעון מזכיר את השיעור של טומאת אוכלים ואת שיעור טומאת מדרס של בגד, בנוסף לשיעור מי מקוה. רבי שמעון מבליט את ענין הפורמאליזציה בכך שהוא מדגיש את האבסולוטיות של השיעורים: "חסר אפילו שומשום אינו מטמא טומאת אוכלים".

בעוד שני דרכים שונה התוספתא מהמשנה. בתוספתא, רבי שמעון מביא פסוק לתמוך בשיעור ששים עשרונים למנחה, ובלשון התוספתא, רבי שמעון מבטא את הכלל אחרת – במקום "כל מידות חכמים כן", הוא אומר "כל השיעורים שבתורה קצובים הן". במשנה, הכלל של רבי שמעון לא אומר במפורש שיש פורמאליזציה בשיעורים, הכל נאמר בעקיפין – "כל מידות חכמים כן". אבל בתוספתא, המילה "קצובים" מופיעה, והיא מפרשת במפורשות את הפורמאליזציה. אם כן, רבי שמעון מעודד אפילו יותר מקרים של סטנדרטיזציה הלכתית במישור השיעורים, ובטון יותר חריף, ממה שידוע מהמשנה עצמה. אפשר להשאיר את שני המקורות האלו כשתי מסורות בדברי רבי שמעון. אך בגלל שבתוספתא, רבי שמעון מופיע עם פסוק, שמחזק את אפיון המידה של המנחה לרמה של דאורייתא, האוזן הקושבת גם שמה לב לכך ש"מידות חכמים" של המשנה הופכות ל"שיעורין שבתורה" בתוספתא. במקרה רגיל, המילה "תורה" לא צריכה לרמוז לדין דאורייתא, ואכן, בספרות התנאית כמעט ולא נכנסים להבדל שבין דאורייתא לדרבנן. אך כאן, בגלל הבאת טקסט-סימוכין, כבר נשמע הדבר כהחרפת השיעור והפורמאליזציה לגדר של דאורייתא. ואם כן, שמא עדים אנו להבדל מהותי שבין דברי רבי שמעון במסורת התוספתאית לבין המסורת המשנית (או אפילו להבדל מגמתי של עורכי הקבצים), שבה, כדי לחזק את הפורמאליזציה של המידות והשיעורים, רבי שמעון אפילו מבטא את הדינמיקה כדין דאורייתא.

על-אף אפשרות זו בדברי התוספתא במנחות בשיטת רבי שמעון, עדיין, רוב המקורות בהסבר רבי שמעון מורים על כך שהסטנדרטיזציה היא פרי-מעשיהם של

שתות לאונאה ומשתמש בכלל זה גם במטבע. הסטנדרט לאונאה קצוב לפי רבי שמעון לא רק במטלטלין, אלא גם בכסף בו קונים, והרי נמצא אחדות בשיטת רבי שמעון בפורמאליזציה בענין שיעורים ומידות גם בענין זה.

ה. קדשים וטהרות: סיבת הפורמאליזציה – רבי שמעון במילים שלו

בענין קרבן מנחה המובאת נדבה, מלמדת המשנה במסכת מנחות, פרק יב, ד:

ומתנדב אדם מנחה שלששים עישרון ומביא בכלי אחד. אם אמ'. הרי עלי ששים ואחד. מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי [אחד]. שכן הציבור מביא ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ששים ואחד. דיו ליחיד שיהא פחות מן הציבור אחד. אמ' ר' שמעון, והלא אלו לפרים, ואלו לכבשים. אין נבללין זה עם זה. אלא עד ששים יכולין להיבלל(ן). אמרו לו. ששים נבללין וששים ואחד אינן נבללין. אמ' להן. כל מיד() [ו]ת (כ) חכמ' כן. בארבעים [סאה הוא טובל. ארבעים] סאה חסר ק(ו)רטוב אינו יכול לטבול בהן. שאינן מיתנדבין לוג שנים וחמשה. אבל מיתנדבין שלשה וארבעה וששה [ו]מששה ולמעלן.

לפי תנא קמא, המקסימום שאפשר להביא בכלי אחד זה ששים עשרונים, ואם נדב נדבן ששים ואחד, מביא בשני כלים. הסיבה לכך הוא רעיון מעמדי, שבו וודאי צריך להיות סך כל העשרונים הבאים משל ציבור, אם נחשבים ביחד, צריך לעלות על המניין המרבי של עשרונים שמותר ליחיד להביא בבת אחת.²⁹ לעומת שיטה זו, רבי שמעון אומר ששיעור ששים נבחר כיון שיותר מששים לא נבללים. כאשר חבריו מקשים עליו שבאמת, לא ברור שששים זה גבול מוחלט, רבי שמעון עונה עם כלל חושפני: כל מידות של חכמים הם כך, שיש גבול שתוחם את ההלכה, גבול סטנדרטי. אף על פי שאולי יש מצב שאדם חזק יכול לבלול יותר מששים עשרונים, הדרך של חכמים במידות הוא לעשות סטנדרטיזציה, ולשים גבול ברור על הסכום המרבי. כמו כן, ארבעים הסאה הנצרכים לטבילה. רבי שמעון חולק על הסברה ההגיונית של תנא קמא בשיעור, ומסביר שעצם

²⁹ דברי תנא קמא ודאי צריכים ביאור – הלא רבי שמעון צודק שאין כל העשרונות של יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת נבללות יחדיו. למה, אם כן, לחבר בין המספר הזה, שחלקיו בהחלט יבואו בנפרד, לבין הסכום המקסימאלי שיכול יחיד להביא **ביחד**? על-אף שלשיטת רבי שמעון באנו עד הלום, רק נשים לב שגם רבי שמעון וגם תנא קמא נותנים סיבות לסכום שהם לוקחים כמוכח מאליו – ששים. כנראה שיעור זה של עשרונות כבר היה ידוע, ובעוד שרבי שמעון, כפי שמיד נראה, נותן סיבה פורמאלית לסכום, תנא קמא (שכנראה משקף שיטת החולקים על רבי שמעון) צריך לעגן את השיעור בסברא. יוצא מכך שאף על פי שרבי שמעון והחולקים עליו מסכימים הלכה למעשה, עדיין השאלה של פורמאליות וסטנדרטיזציה עומדת ביניהם.

שוב בענין הלכות שבת העדות ברורה למגמת רבי שמעון לסטנדרטיזציה של השיעורים, ושוב בשני רבדים: הוא מציע שיעור פורמאלי לכל המשקים לגבי מלאכת הוצאה, ובאוקימתא שלו להסבר השיעורים האינדביואליסטים, הוא שוב מביא פורמאליזציה לענין הוצאת דברים שאין רגילים בני האדם להצניעם – ובדברים אלו הוא מעמיד שיעור לכל דבר, לעומת התנא קמא, שאוחזו שהשיעור למצניע הוא כל שהוא. דין חיוב הוצאה בשבת שוב נותר כמעט בבלעדיות במישור הדברים שבין אדם לעצמו, כמו הדינים בחלק הקודם, בזרעים.

ד. שתות לאונאה – סדר נזיקין

כאשר מוכר דורש יותר מהמחיר המקובל לחפץ מסויים, הוא נכנס לגדר דיני אונאה. המשנה פוסקת²⁵ שעד לשישית יתרה על המחיר ההוגן, המקח קיים, אך יתר מזה, רשאי הלוקח לחזור בו (תוך זמן מסויים). כל זה בנוגע למטלטלין, אבל במטבעות עצמן, גושי המתכת האמורים לשקול את המשקל המתאים לשמם, קיים מחלוקת לגבי כמה הם יכולים לשקול פחות ממשקלם הרשמי ועדיין להיחשב מטבע כשרה. בפרק ד', ה, כתוב:

וכמה תהא הסלע חסירה ולא יהי בה הוניה. ר' מאיר אומ'. ארבעה אסרות מאסר לדינר. ר' יהודה אומ'. ארבעה פונדיונות מפונדין לדינר. ר' שמעון אומ'. שמונה פונדיונות משני פונדיונים לדינר.

לפי רבי מאיר, הסלע יכול להשתחק מרוב השימוש בו $1/24$ ממשקלו, ועדיין להיחשב מטבע סלע כשר.²⁶ לפי רבי יהודה, הגבול הוא $1/12$. לפי רבי שמעון, לעומתם, הסכום הוא סכום רבי יהודה כפול שתיים,²⁷ דהיינו, $1/6$. יוצא לפי רבי שמעון, שהאונאה במטבעות שווה לאונאה במטלטלין, וכן מעירים ר' עובדיה מברטנורא, תפארת ישראל וח. אלבק. וגם בתוספתא²⁸ מופיעים שלש התנאים האלה באותן השיטות, וליברמן שם מעיר על שיטת רבי שמעון, "ואין חילוק בין מטבע למטלטלין".

שוב עדים אנו לפסק הלכה של רבי שמעון המיישר קו בין שיעורים שלדעת אחרים, שונים: מטבע טיבו שונה מהותית ממטלטלין, שהרי אינו סחורה, אלא מעות, וערכו מבוסס בהרבה על יכולתו לקנות דברים אחרים. לפיכך, היה אפשר לומר ששויו צריך לתאום את הצפיות של הסוחרים ברמה יותר מדוייקת. אך רבי שמעון לוקח את הגבול ההלכתי של

²⁵ בבא מציעא פרק ד, ג.

²⁶ כפי שמסביר אלבק, הסלע ארבעה דינרים, ודינר 24 איסרים. לכן לפי רבי מאיר, הסלע יכול להשתחק משקל של ארבעה איסרין, שהם ששית הדינר – וששית הדינר שווה $1/24$ מארבע דינרים, שהם סלע אחד. ולרבי יהודה, החישוב הוא ארבע פונדיונות. כל דינר הינו 12 פונדיונות, ולכן ארבע פונדיונות הן שלישית הדינר. כיון שיש ארבעה דינר בסלע, שלישית הדינר שווה ל $1/12$ מתוך הסלע.

²⁷ רבי יהודה אומר ארבע פונדיונות, ורבי שמעון פוסק שמונה (4×2) .

²⁸ פרק ג' הלכה 17.

בירושלמי לאחר שגולדברג משבץ לתוכו את גירסת המלאכת שלמה, ואת תיקונו לצלע השנייה:

ותני כן על דר' שמעון. לא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למצניעיהן. הא למוציאיהן ברביעית. ותני כן על דרבנן. לא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למוציאיהן. הא למצניעיהן ברביעית.

(אני מציין את שלש המקומות שבו הנוסח שונה ממה שקיים בכת"י לייזן.) גולדברג טועה כמעט בוודאי, כי לפי תנא קמא, שכלל הנראה אוחז בשיטת פרק ז, ג, מצניעיהן יהיו חייבים בכל שהן, ולא ברביעית.

מדרך ציטוטו של גולדברג את דברי הירושלמי על פי המלאכת שלמה, ברור שהוא הבין שהגירסה שהיתה לפני ר' שלמה עדני היתה בנויה כמו הנוסח הקיים בידניו – רבי שמעון קודם, ואחר-כך תנא קמא. לגירסה זו, גולדברג מכניס את הנוסח של ר' שלמה עדני בצלע הראשונה – בדברי רבי שמעון. בזה, נוצר הקושי בהבנת דברי רבנן (תנא קמא). רצוני להציע תיקון יותר פשוט, שמתקן את הנוסח בלי הקשיים של גולדברג, וגם בלי הצורך להחליף בצלע של רבנן את המילים "מוציאיהן" ו"מצניעיהן". אם בנוסח שקיים בידניו, נחליף רק את "רבי שמעון" ו"רבנן", כל הבעיות נופלות מאליהם: נוסח הצלע השניה, השייכת עכשיו לרבי שמעון, תואמת בשלמות לנוסח של מלאכת שלמה (ובעצם הוא הביא בפירושו רק את הצלע השניה ולא הראשונה), וגם הצלע הראשונה השייכת עכשיו לרבנן (תנא קמא) תואמת את פרק ז, ג וגם את שיטת תנא קמא בפרק ח, א. והנה הנוסח המשוחזר:

ותני כן על דרבנן. לא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למוציאיהן. הא למצניעיהן כל שהן. ותני כן על דר' שמעון. לא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למצניעיהן. הא למוציאן ברביעית.

נוסח מתוקן זה²³ עדיף: במקום שלשה תיקונים לעומת הנוסח בכת"י לייזן, החילוף שאנו מציעים רק משקף שינוי אחד. בנוסף לכך, שיטת רבנן (תנא קמא) מובנת כשיטה המוכרת מפרק ז, ג והרישא של פרק ח, א, במקום שיטה משונה, לא ידועה משום מקור תנאי. ובאמת, אחרי כתבי דברים אלו, ראיתי שגם לליברמן²⁴ היה ברור שלפני מלאכת שלמה היתה הגרסה שהצעתי.

²³ בהוצאת תלמוד הירושלמי של האקדמיה ללשון העברית, מופיעים סימני קריאה סביב "רבנן" ו"ר' שמעון". בהקדמה שלו להוצאה, מסביר בנימין אליצור ש"סימני קריאה באים להצביע על נוסח תמוה ולהסב את תשומת לב הקורא שאכן כן הוא הנוסח בכתב היד (sic!) אבל נוסח זה צריך עיון." סביר מאוד שמה שהפריע לעורכי המהדורה היתה הצרימה בין השיטות האלו לידוע לנו משיטתם במשנה, וההצעה שלי בוודאי מתקנת את ה"צריך עיון".

²⁴ בירושלמי כפשוטו, עמ' 155, סוף הלכה א'.

הידועה. במקום זה, הוא משתמש בהלכה הידועה, ומבטיח שהוא מכיר ומבין את ההלכה הזו היטב, אך מפעיל אותה בחיזוק מגמתו לסטנדרטיזציה ופורמאליזציה, גם בנושא פרק ז, ג. כיון שהגענו עד הלה, ברצוני לטפל בעוד דבר המובא בדברי גולדברג, על דברי רבי שמעון במשנת שבת ח, א. גולדברג מביא את דברי הירושלמי (יא ע"ב), אלא שמביאם בתיקון הנוסח של ר' שלמה עדני במלאכת שלמה. גולדברג מודע לכך שדברי הירושלמי עמומים. הירושלמי אומר:

ותני כן על דר' שמעון. לא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למוציאיהן. הא למצניעיהן כל שהן. ותני כן על דרבנן. לא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למצניעיהן. הא למוציאן ברביעית.

הירושלמי כאן נותן הסבר לדברי רבי שמעון ודברי התנא קמא. לפי רבי שמעון, השיעורים נאמרו למוציא את הפריטים, אך המצניע אותם, יהיה חייב בכל שהוא. ולתנא קמא (חכמים בלשון הירושלמי), השיעורים נאמרו למצניע, אך מי שמוציא, יהיה חייב רק ברביעית. כמובן, ניסוח זה של הירושלמי חולק על אותה המשנה שהוא מנסה להסביר. דוקא תנא קמא מסביר את השיעורים הרבים על מלאכת הוצאה, לא רבי שמעון. "כל שהן" בכלל לא עולה על הפרק לשיטת רבי שמעון, האומר שאפילו למצניע, הוא רק חייב לפי השיעורים של תנא קמא. ברור שהנוסח לא תקין.

גולדברג מפנה את הלומד לדברי ר' שלמה עדני. יצויין שהמלאכת שלמה לא מתקן את גירסת הירושלמי, אלא מצטט את הירושלמי בנוסח התקין בעיניו, שכנראה עמד לפניו, ובכך משמש עד נוסח חשוב לקטע ירושלמי זה. לפי המלאכת שלמה, הגירסא של החלק הראשון בירושלמי היא: "ותני כן על דרבי שמעון. לא נאמרו כל השיעורים הללו אלא למצניעיהן, הא למוציאיהם ברביעית." גירסא זו בירושלמי מובנת וסבירה בכך שהירושלמי מסביר את שיטת רבי שמעון בפרק ח, א לעומת פרק ז, ג: רבי שמעון אומר שבמלאכת הוצאה רגילה, המוציא יהא חייב על משקים רק בשיעור רביעית. ובמצניע (כלומר, אדם שמחשיב אפילו שיעור קטן יותר, על ידי זה שהוא מצניעו), יהיה חייב אם הוציא, רק בשיעורים של תנא קמא (כדי גמיעה, כדי מזיגת הכוס, וכו').

בפירושו, גולדברג²² תיקן את הצלע הראשונה והשנייה של מאמר הירושלמי, על פי מלאכת שלמה, שמביא רק את הצלע של רבי שמעון במימרא. אך גולדברג ממשיך ומתקן את הצלע השנייה של הירושלמי, על דעת עצמו, וכותב: "ותני כן על דרבנן, ולא נאמרו כל השיעורין האילו אלא למוציאיהן (כצ"ל); הא למצניעיהן ברביעית." זה תיקון של גולדברג עצמו, ואינו מופיע בדברי ר' שלמה עדני. מובן למה גולדברג מתקן: השיטה של תנא קמא לא תואמת לדברי הירושלמי כפי שמופיעה לפנינו – הרי "כל השיעורין הללו" נאמרו דוקא למוציאיהם (דהיינו, בפרק ח, א), ולא במצניעיהן (ז, ג). הגה תקסט הקטע

²² שם, ד"ה "ר' שמעון או' כולם ברביעית..." . שוב, עושה כן גולדברג על פי ליברמן, שם.

עקיבא עצמו. לכן מפרש גולדברג שרבי עקיבא אמר את הרישא של פרק ז, ג, ונחלקו תלמידיו בפירושו דברי רבם. תלמיד אחד (כנראה רבי מאיר) מסביר את דברי רבי עקיבא בסיפא של פרק ז, א, כפי שמוכן מפירושו ר' יוסי בר חנינא בבבלי, ש"הוציאו" מדבר על כל אדם, בעוד רבי שמעון חולק על הבנה זו, ושיטתו מובאת בפרק ח, א.

דברי גולדברג בעצמם קשים, כי הוא מניח שפרק ז, ג, באמת ניסוח רצוף של שני תנאים שונים, רבי עקיבא ורבי מאיר. אם אכן כך, העיקר חסר מן הספר, כי המשנה זורמת בקול אחיד, ואין זכר לשינוי השיטות בין רבי עקיבא לתלמידו. המשנה נשמעת כשני צדדי מטבע, ולא כמימרא ופירוש. זאת ועוד, הרבה כללים נאמרו במשנה, וברור שלא כולם נאמרו על ידי רבי עקיבא.²⁰ בנוסף על כך, אין קושי כלל לקבל את ההצעה שכל המשנה בפרק ז, ג היא אכן רבי עקיבא, שאוחז בדרך אחת, ורבי שמעון הבא אחריו, חולק על רבו מפורשות, ומרבה בפורמאליזציה. ויותר מזה: כבר מקבל גולדברג את הייחודיות של רבי שמעון מתוך כלל תלמידי רבי עקיבא, כמציא חומרה (וסטנדרטיזציה) בפרק ח, א, בכתבו "ונוסף על מחלוקת עיקרית זו, שכל שאר תלמידי ר' עקיבא חולקים על דעתו של ר' שמעון..."²¹ קשה אם כן לקבל פיצול כירורגי כזה דק בפרק ז, ג, כי כל מה שמרוויח גולדברג על ידו זה שלא תהיה משנה פרק ז, ג כאחד תלמידי רבי עקיבא, החולק על רבי שמעון. אם כבר מקבל גולדברג את העיקרון שכל תלמידי רבי עקיבא חולקים על רבי שמעון, אזי אפשר באותה דרך לומר שרבי שמעון חולק על רבי עקיבא עצמו.

אם צודקים אנו בביקורת העדינה כלפי גולדברג, אז בהחלט, סתמת המשנה בפרק ז, ג, כולה דעת תנא אחד (אולי רבי עקיבא ואולי לא), ומלמדת ששיעור שאינו כשר להצניע, דהיינו, כל שהוא, רק מי שמצניעו חייב עליו. לפי המשנה, אם ראובן מצניע שיעור חלב מזערי, הוא יהיה חייב על הוצאתו, אף על פי שרוב העולם לא מצניעו, ולא מחשיבו. ראובן יהיה חייב במקרה שרוב העולם פטור. אך בפרק ח, א, רבי שמעון נותן שיעור בדיוק ב"כל שהוא" הזה, ואומר שרק יתחייב ראובן אם זה לפחות שיעור מינימלי. והשיעור המינימלי הזה, מוצא רבי שמעון בשיטת תנא קמא בפרק ח, א. כך רבי שמעון, באוקימתא שלו, מייצר עוד סטנדרטיזציה חדשה תוך כדי התחשבותו בהלכה הקודמת. התחשבות זו חשובה, כי על ידה, רבי שמעון לא חייב להיתפס כתנא היוצר מהפכה בהלכה

²⁰ למשל, במשנה בבא קמא ח, ו, רבי עקיבא חולק על כלל המובא בעילום שם. (אף שבכת"י קויפמן אין את המילים "זה הכלל", עדיין ברור שיש כאן הכללה). נוסף על כך, מנחות פרק יא, ג, פסחים פרק ו, ב, שביעית פרק ו, ב ושבט פרק יט, א, הם כל המקומות שכלל נאמר בשם רבי עקיבא, דבר שמורה על כך שכללים אחרים לאו דוקא רבי עקיבא אמרם (וודאי, אנו עדים לכללים אחרים במשנה המופיעות בשמות של תנאים אחרים). ובמקרה שלנו הספציפי, הכלל נאמר על ידי רבי: "כלל אמרו" – ניסוח שלא נשמע כמו כלל בשם תנא אחד.

²¹ שם, עמ' 164.

החיוב במלאכה זו בין פריטים שונים. והלא צודק הירושלמי (יא ע"ב) בשואלו על שיטת רבי שמעון, "איפשר לומ' דבש ברביעית וחומץ ברביעית." הלא דברים אלו, כפי שמסביר קרובן העדה, שונים בחשיבותם, ואיך ייתכן שיהיו שיעוריהם שווים? אך עד כדי כך מפליג רבי שמעון בסטנדרטיזציה, שאפילו פריטים שונים במהותם, שהיה הגיוני וסביר לחלק בשיעורם לחיוב הוצאה בשבת, עדיין, רבי שמעון רואה סיבה לאחד במ את שיעורם. אך כאן רבי שמעון נתקל ככל הנראה בשיעורים ידועים לדורות; הרי שיעור כדי גמיעה לחלב, ומזיגת הכוס ליינן, והאחרים, ידועים הם לו מדורות קודמים. איך יכול רבי שמעון להתעלם מהשיעורים המוכרים?

ובזה, כאן, אנו עדים לא רק למהלך רבי שמעון כעוסק בפורמאליזציה בשיעורים ומידות, אלא גם בדרך בו הוא מתייחס לרובד הקודם, הפחות פורמאלי. רבי שמעון יוצר אוקימתא שתאפיין את השיעורים הקודמים כשייכים רק למצניע. רק במקרה שבו האדם המוציא את המשקה מקנה חשיבות סובייקטיבית לשיעור פחות מרביעית, על ידי זה שהוא מצניע את המשקה (דהיינו, שומר אותו – דבר שרוב בני האדם לא היו עושים), אזי חלים על המשקים השיעורים שמפרט תנא קמא. לרבי שמעון, אם כן, הדין הקודם מקוים במקרה מיוחד, בו האדם מוכיח את חשיבות המשקה שהוא מוציא, מעל ומעבר לחשיבות שרוב בני אדם מייחסים למשקה זה. מהלך זה מעיד על התמודדות רבי שמעון במציאות הישנה, בו בזמן שהוא דוחה את האי-פורמאליות הקיימת במצב הקדום. אך גם באוקימתא של רבי שמעון, מסתרת עדות נוספת המורה על עקביות במגמתו לפורמאליזציה ואיחוד מידות ושיעורים. כדי להבינה במלא כוחה, קיים צורך להבין את המשנה בפרק הקודם, ז, ג, ששם כתוב:

ועוד כלל אחר אמרו. כל הכשר להצניע [ו?] מצניעים כמוהו. הוציאו בשבת חייב עליו חטאת. וכל שאינו כשר להצניע [ו] אין מצניעים כמוהו. הוציאו בשבת אינו חייב אלא למצניעו.

גולדברג¹⁸ מזכיר שר' יוסי בר חנינא לומד שמשנה זו חולקת על רבי שמעון בפרק ח, א, והיא כאחד מתלמידיו האחרים של רבי עקיבא. לפי ר' יוסי בר חנינא בבבלי, בפרק ז', הכוונה היא שדבר שרגילים בני אדם להצניע (דהיינו, לשמור עליו), בשיעור מסוים, אם הוציאוהו בשבת, חייב חטאת. אם זה דבר שאנשים לא מצניעים, או מדובר בשיעור קטן ממה שרוב אנשים מחשיבים ושומרים, אזי רק האדם שבפועל מצניעו, מגלה את דעתו ש"אחשביה", ולכן יהיה חייב עליו. כמוכן, אנשים אחרים, לא יהיו חייבים בשיעור כזה.¹⁹ אך גולדברג מוצא חולשה מסוימת בזה שמשנה המתחילה ב"כלל", שלדבריו הינו סגנון המתאים לרבי עקיבא, תהיה לפי אחד מתלמידיו החולקים על רבי שמעון, ולא לפי רבי

¹⁸ שם, עמ' 155-156.

¹⁹ וכך מפרש י.נ. אפשטיין במבוא לנסח המשנה, עמ' 105. דברי אפשטיין תומכים בקריאה שאני מציע, שפרק ז, ג לעומת פרק ח, א, מפגינה עוד סטנדרטיזציה בדברי רבי שמעון.

שמעון לא רק נותן שיעור קצוב לדבר שברובד קדום יותר היה ללא שיעור, אלא הוא גם משווה את השיעורים של דברים אלו – שכולם בסדר זרעים -אחד לשני. זה רובד נוסף של פורמאליזציה, בו התנא לא רק מעמיד שיעור קשוח, אלא גם מאחד עניינים שונים לאותו שיעור. בהלכות שבת, יעלה שוב פורמאליזציה משנית זו של רבי שמעון.

מדבריו של רבי שמעון בהלכות שמיטה, פאה וביכורים, עולה שהוא מתעסק במכוון בהפיכת סטנדרטים טבעיים, גמישים ואינדיבידואליסטים לנורמות קשוחות, אחידות ופורמאליות, הן בשיעורים מסויימים, והן ביישור קו שיעור אחיד לאורך כמה וכמה נושאים נבדלים. כמובן, עניינים אלו של חקלאות הם ניתנים לכל איכר ופועל בעצמו; קשה מאוד לדמיין מצב בו ההחלטות האלו - אם נבחרו מספיק פירות לביכורים, או נותרה מספיק מן התבואה לפאה, או אם השדה הזה לח - או יבש - מספיק להחשיב את עבודתו כצורך שנת השמיטה – יגיעו למחליט חיצוני יותר ממצפון האדם עצמו.

ג. בהלכות שבת – סדר מועד

בפרק שמיני (משנה א) של מסכת שבת, עדים אנו להתייחסותו של רבי שמעון למצב הקדום, הפחות פורמאלי.

המוציא יין כדי מזיגת הכוס. ח() [לב], כדי גמייה. דבש כדי ליתן על הכתית. שמן כדי לסוך אבר קטן. מים כדי לשוף את הקלורית. ושאר כל המשקין ברביעית וכל השופכים ברביעית. ר' שמעון או'. כולם ברביעית. לא נאמרו כל השיעורים האילו אלא למצניע[י]הם.

כמהשך לפרק הקודם, המשנה שלנו דנה בשיעור המחייב במלאכת הוצאה בשבת. תנא קמא (כפי שאברהם גולדברג¹⁷ מעיר, הוא רבי יהודה של התוספתא, פרק ח' הלכה 10) מביא שיעורים שונים לכמה וכמה מיני משקים, שהמוציאם יתחייב חטאת, ובעניין שאר המשקים, שיעור הוצאתם הוא רביעית. לעומת הפירוט של תנא קמא, רבי שמעון אוהז שכל המשקים שיעורם ברביעית כדי להתחייב בהוצאתן בשבת. במקום שתנא קמא מייחס שיעור מיוחד ומפורט לכמה מינים, רבי שמעון קובע שיעור קצוב, ומשווה את

רבי שמעון מחלק בין ביכורים עצמם ל"תוספת" ביכורים, שהם עדיין מין במינו. קיימת רמה של תוספת ביכורים שהיא מובדלת מ"עיטור ביכורים" (מין בשאינו מינו). חשוב לשים לב שתוספת ביכורים וביכורים עצמם הם אותו מין, כך שההבדל היחיד שיכול להיות ביניהם הוא השיעור. אכן, שיטת רבי שמעון, שכל משנה זו דבריו, היא שחייב להיות שיעור לביכורים, ושיותר מזה, זה כבר "תוספת ביכורים". עדות זו, לפחות כך נראה לי, מחזקת באופן מה את הגירסה שמאמץ ליברמן בירושלמי, ששורת הדברים ששיעורם "ששים", הם דברי רבי שמעון.

¹⁷ גולדברג, א. פירוש למשנה מסכת שבת, בית המדרש לרבנים שבאמריקה, ירושלים, תשל"ו. עמ' 161-164.

הולך מעל ומעבר לסטנדרטיזציה רגילה זו, ומחייב גם פורמאליזציה במיקום השיעור בשדה, ובמעשה הקצירה. השיעור המינימאלי של פאה צריך להתמקד בחלק האחרון בו קוצרים.

המשנה במסכת ביכורים, פרק ב, ג, אומרת:

יש בתרומה ובמעשר מה שאין בביכורים. שהתרומה והמעשר אוסרין את הגורן. ויש להם שיעור. ונוהגין בכל הפירות. בפני הבית ושלא בפני הבית. ובאריסים ובח(כ) ורות ובסיקריקון ובגוזל(נ) [נ]. הרי אלו בתרומה ובמעשר מה שאין בביכורים.

המשנה מצהירה שלתרומה ולמעשר יש שיעור, דבר שאינו כן בביכורים. עובדה זו מסכימה להלכה הקדומה בריש פאה, שאין לביכורים שיעור. אך הירושלמי (סה ע"ג) משווה את הפאה והביכורים, על ידי הבאתו את הפיסקא הבאה:

תני ר' ישמעאל. הביכורים אחד מששים. פאה אחד מששים. ראשית הגז אחד מששים. תרומה טמאה אחד מששים. תרומה שאין הכנהים מקפידין עליה אחד מששים...

פה מובא בשם ר' ישמעאל רשימת דברים ששיעורם אחד מששים, ובתוך הרשימה נמצאים פאה וביכורים. ליברמן¹⁴ מפנה לגירסת המהר"י בן מלכי צדק והר"ש, שמעידים¹⁵ על נוסח הירושלמי שהיה לפניו, ובמקום "ר' ישמעאל" הם מביאים את "ר' שמעון". עדות זו על עד נוסח לא מוכר של התלמוד הירושלמי חשובה מאד, שאין בידינו יותר מכתב-יד אחד, וכל שריד עדות לגבי נוסחתה עשוי להורות על נוסח אחר שהיה קיים – במיוחד במקרה זה ששני הראשונים מסכימים לגירסא שאינה תואמת את המופיע בכת"י לידן. בעדות זו לנוסח הירושלמי בביכורים, תפקיד רבי שמעון כתנא הדוגל בפורמאליזצית השיעורים בולט. גם בפאה וגם בביכורים¹⁶ (ובראשית הגז ותרומה), רבי

¹⁴ תוספתא כפשוטה ביכורים עמ' 852, הערה 88.

¹⁵ בתחילת פרק ג' של מסכת ביכורים.

¹⁶ הערכה שהגירסא הנכונה בירושלמי היא "רבי שמעון" ולא "רבי ישמעאל" מקובלת כהנחה על ידי ליברמן. ובאמת, רבי שמעון מתעסק בשיעורם של הביכורים בעוד כמה נושאים. למשל, בתחילת פרק ג' במשנה ביכורים, רבי שמעון פוסק שאף על פי שאדם קורא שם לביכורים בתחילת גידולם, חייב הוא שוב לקרוא להם שם ביכורים מאחר שייתלשו מן הקרקע. שיטה זו מאוד קרובה לרעיון שראינו בפסקו של רבי שמעון גבי פאה, שאדם חייב לתת בסוף השדה כשיעור – בשני העניינים, רבי שמעון מקטין את שיעור הזמן הכשר לעשיית החלק הפורמאלי של המצווה – קריאת שם הביכורים, ולקטית השיעור המינימאלי של פאה. נוסף על כן, במשנה ביכורים פרק ג' משנה י' (וגם בתוספתא פרק ב' הלכה 12-13 עמ' 292 במהדורה ליברמן):

ר' שמעון או'. שלוש מידות בביכורים. הביכורים ותוספת הביכורים ועיטור הביכורים. (מין בשאינו מינו). תוספת הביכורים מין במינו. [ועיטור הביכורים מין בשא[י]נו מינו]. תוספת הביכורים נאכלת בטורה ופטורה מן הדמיי. ועיטור הביכורים חייב בדמיי.

בוודאי יש לה שיעור מלמעלה.¹¹ ל. גינצבורג מסכים למעשה עם השיטה הזו, ומנסה לקשר את המשניות שלנו לרבדים שונים שמקורם ב"קובץ הלכות עתיק" שהיווה מקור גם למשנה וגם למכילתא.¹²

ברור שיש כאן צרימה במשנה, בגלל הרכבת מקורות מרבדים שונים. הסברים של התלמודים והחוקרים הם תוצאה של דרכים שונות ליצור הרמוניזציה בין הרבדים הסותרים. אך נראה ברור שבמצב הקדום (שאליו משנה א' תואמת), לא היתה לפאה שיעור כלל. אך לאחר מכן, יש רובד שבו כבר יש לפאה שיעור (רובד המשתקף ממשנה ב'), והמשנה מעידה על תהליך סטנדרטיזציה בהתהוות ההלכה. תהליך זה, לפי דרך אחת, מוסברת כאוקימתא, ש"אין לה שיעור" רק מדבר מלמעלה אך לא מלמטה, ולפי דרך שנייה, מובנת בפשטות כהחמרה וסטנדרטיזציה של חכמים על דין התורה הבסיסית האינדיבידואלית. חשוב לציין שכמו בהלכות שביעית, כאן שוב יש כעין "משנה ראשונה" ו"משנה אחרונה" – ובשני המקורות, ההלכה הקדומה התאפיינה בשיעור טבעי, או בלא שום שיעור, כל עוד הרובד השני של ההלכה עסקה בפורמאליזציה וחיזוק שיעור קצוב.

כפי שנראה במקור הבא, בביכורים, יש עדות לכך ששיעור המשנה "ששים" – לפאה וגם לביכורים – הם דברי רבי שמעון. לפני זה, רצוני לברר את פאה א, ג, שבו מפורשות מופיע רבי שמעון:¹³ "נותנין פיאה מתחילת השדה [נ]מאמצעה. ר' שמעון אומ' ובלבד שיתן בסוף (ב)[כ]שיעור." לפי התנא קמא, אפשר לתת פאה מכל מקום בשדה, ובסוף, אם מה שניתן מגיע לסכום אחד מששים, יצא ידי חובתו. אך לפי רבי שמעון, חייב הקוצר להשאיר שיעור פאה בסוף השדה דווקא. הלכה זו מתווספת לסטנדרטיזציה של רבי שמעון לגבי השיעור של פאה, ומרחיקה לכת, לחייב שלא רק השיעור יהיה ששים, אלא שבנוסף לכך, כל הששים ישוירו בסוף השדה. פורמאליזציה זו מראה איך רבי שמעון נוטל חלק בסטנדרטיזציה של שיעור טבעי לשיעור פורמאלי, שבו כל בית הלל יכולים להסכים, כך שהשיעור נשנה במשנה כהלכה סתמית. אך לא בכך מסתפק רבי שמעון; הוא

¹¹ אלבק הבין דרך התוספתא והירושלמי את המשנה, ומפרש גם את המשנה על ידי חילוק בין הלכה דאוריתא להלכה דרבנן. אך כפי שכבר הערתי לעיל, ליברמן מבין את התוספתא דרך הבנת את המשנה, ומבסס את החילוק בין מלמעלה למלמטה.

¹² גינצבורג, ל. על הלכה ואגדה, הוצאת דביר, ירושלים, 1960. עמ' 93-90. אודות מחלוקת זו בין ליברמן וגינצבורג, למדתי מפרופ' כהנא, בעל פה. לא שוכנעתי מדברי גינצבורג, כי בונה הוא גירסא בפאה המתאמת את המוטיב "אין פוחתים... אבל מוסיפים עד עולם" הנמצא עשר פעמים בערכין פרק ב'. אך למעשה, פאה לא מופיעה כאחד מהדברים הרשומים בערכין, וגירסת גינצבורג נותרת כהשערה ספקולטיבית. קיימים קשיים אחרים בדברי גינצבורג, אך אין כאן המקום להאריך, וגם שם, דבריו על פאה הם אגב הניתוח המרכזי, דברי המשנה בערכין פרק ב', והמקור המשותף לה ולמכילתא (בא ה').

¹³ וכן מופיעים דבריו בתוספתא פרק א' הלכה 5: "נותן אדם פיאה (מ)[ב]תחילה ובאמצעה (ה) ובסוף ואם נתן בין בתחילה בין באמצע בין בסוף יצא. ר' שמעון או'. אם נתן בין בתחילה בין באמצע בין בסוף הרי זו פאה. וצריך שיתן בסוף כשיעור."

"נתת תורת כל אחד ואחד בידו!" הירושלמי⁵ מסביר, "זה או': כל[ת] (ת) לחה שלי. וזה או' לא כל[ת] (ת) לחה שלי." כל אחד יצטרך להחליט אם הגיע שדהו לסף האיסור או עדיין לא. על-אף העובדה שמצב זה שרר לאורך דורות,⁶ בית הלל או מקדימיהם ההלכתיים החליטו בשלב מה שמערכת משפטית צריכה אחידות ושוויון בעיני החוק כלפי כל אחד ואחד. הצדקת החוק ואכיפתו כרוכים בתיאום החוק ל"משפט אחד יהיה לכם – משפט השוה לכולכם."⁷ מגמה זו ברורה מדברי בית הלל, ורבי שמעון, תלמיד האסכולה הזו, מבטא את הסיבה למגמת ההסטנדרטיזציה של המידות והשיעורים.

רבי שמעון לא רק אוחז בשיטת בית הלל; הוא גם מחריף את הפולמוס ההלכתי נגד אי-פורמאליזציה משפטית. בתחילת מסכת פאה, כתוב: "אלו דברים שאין להן שיעור. הפיאה והביכורין..." אך מיד לאחר מכן, במשנה ב', כתוב, "אין פוחתין לפיאה מששים. אף-על-פי שאמרו. אין [ל]פיאה שיעור." אף על פי שאמרו שאין לפאה שיעור במשנה א', מסבירה משנה ב', עדיין, יש מינימום שחייבים לתת. בחולין,⁸ הגמרא שואלת, הלא אין לפאה שיעור, איך אפשר לומר שפאה שיעורה אחד מששים? ועונה, שמדאוריתא, אין לפאה שיעור קצוב, אבל מדרבנן, חייבים לתת אחד מששים.⁹

מהבבלי יוצא שההבדל בין מצב בו ניתן לפאה שיעור והמצב שלא ניתן לה שיעור הוא אם מדובר בדין התורה או תקנת חכמים. אך בירושלמי¹⁰ כתוב:

הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן. [הביכור] וראיון אין להם שיעור לא מלמעלן ולא מלמט'. אית תני תנא. הפיאה והביכורים וראיון אין להם שיעור לא למעלן ולא למטן...

קיימות פה שתי אפשרויות להבנת התוספתא בפאה פרק א' הלכה 1: לפי האפשרות הראשונה, תמיד לפאה היה שיעור מלמטה, וזה ש"אין לה שיעור", מכיון לשיעור מלמעלה (שאי-אפשר לעשות את כל השדה פאה). אך לביכורים וקרבן ראה, אין שיעור מינימאלי או מקסימאלי. לאפשרות השנייה, גם לפיאה אין שיעור מזערי או מרבי. בשתי אפשרויות אלה, ההבדל בין המשנה הראשונה לשניה במסכת פאה אינו אם מדובר בדאוריתא או דרבנן, אלא אם מדובר בשיעור למטה או למעלה. וכך באמת יוצא מהתוספתא עצמה, "העושה כל שדהו פיאה אינה פיאה." אין לפאה שיעור מלמטה, אך

⁵ שביעית לג ע"ד.

⁶ ראה הערה 4.

⁷ בבא קמא פג עמ' ב, דפוס וילנא.

⁸ בבלי קלז עמ' ב.

⁹ ואם נתן פחות מאחד מששים, ולא היה בדעתו להשלים, אינו פאה, ועדיין חייב בפאה. וכך בעצם מפרש ש. ליברמן את התוספתא, ראה תוספתא כפשוטה עמ' 126. אך בירושלמי משמע אחרת, כפי שנראה עתה.

¹⁰ פיאה טו ע"א.

[עד] (א)אימתי חורשין שדה האילן ערב שביעית. בית שמי אומ'. כל זמן שהוא יפה
לפרי. בית הלל אומ' עד העצרת. וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו.

בפרדס, לפי בית שמאי, החרישה מותרת כל זמן שהיא מיטיבה לפירות שכבר קיימים
בשדה בשנה הששית. לאחר זמן זה, נחשבת המלאכה כהכנה לשנת השמיטה, ואסורה
מטעם "תוספת שביעית" – הוספה באיסורי שנת השמיטה על השנה הקודמת לה. אך לפי
בית הלל, אין המלאכה נחשבת לטובת פירות שביעית עד חג שבועות, ומכאן ואילך,
אסורה מטעם תוספת שביעית. המשנה מעידה שדברי בית שמאי ובית הלל מאוד קרובים,
ולכן, עצם המחלוקת היא על הרעיון של השיעור. בית שמאי מסתכלים על סף ההלכתי
כגבול אינדיבידואליסטי, לא קבוע. ייתכן שבשדה פלוני, המלאכה תותר עד לג' סיון,
ובשדה של אדם אחר, בח' סיון. מגיע לכל שדה הערכה משלו, בביסוס על אבן-דרך
טבעית, וייתכן שהתאריך המדויק ישתנה עקב המצב המימי של הקרקע. אך לבית הלל,
דבר זה לא סביר, ומחייבים את כל החקלאיים לתאריך קצוב, שבו - לא משנה מה מצב
השדה מבחינה מעשית - אסור לחרוש.
במסכת שביעית (פרק ב, א), רבי שמעון מציג את עמדתו הפורמאליסטית, התואמת
את שיטת בית הלל:

עד אימתי חורשין בשדה הלבן ערב שביעית. עד שתיכלה הלחה כל זמן שבני אדם
חורשין ליטע () [במקשאות ובמ]דלעות. א' ר' שמעון. נתתה תורת כל אחד ואחד
בידו. אלא בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד העצרת.

משנה זו מדברת על שדה של תבואה או קטנית, שסף חרישתו ההלכתי לפי תנא קמא⁴
הוא רטיבות הקרקע מחמת הגשמים. כאשר הקרקע רטובה מספיק לגדל קישואים,
החרישה בשדה נחשבת לטובת השנה הששית, ומותרת. לאחר מכן, כאשר הקרקע יבשה
משיעור זה, כל חרישה תתיחס לשנה הבאה, ותיאסר משום תוספת שביעית. אך לשיטת
רבי שמעון, הזמן לא נקבע על ידי מדד טבעי, אלא תאריך מלאכותי-קשוח, חג הפסח.
דברי רבי שמעון תואמים את דברי בית הלל מפרק א' משנה א' לא רק בתיאום הקיים
בשיטתם גבי שדה אילן, אלא גם ברעיון העומד אחר שיטת שניהם, אותה מנסח רבי
שמעון כעיקרון מנחה בסיסי בכל ענין מידות ושיעורים: אם השיעור אינו סטנדרטי, אזי

⁴ שהוא, לפי הירושלמי, רבי מאיר, עיי' ירושלמי שביעית לג ע"ג. הירושלמי מגיע למסקנה
שאין רבי מאיר ורבי שמעון חולקים באותה המחלוקת של בית שמאי ובית הלל, כי הלא
ההלכה כבית הלל. אלא רבי מאיר מזכיר כאן את המשנה הראשונה ורבי שמעון מזכיר את
המשנה האחרונה. מוכח מהירושלמי שאין מחלוקת בית שמאי ובית הלל מחלוקת סטאטית,
אלא מהלך היסטורי: בראשונה ההלכה היתה לפי מדדים טבעיים, כפי שמנסח בית שמאי את
המצב, וכפי שרבי מאיר מזכיר. אך בית הלל תיקנו מדד סטנדרטי, ובוה השיעור של תוספת
שביעית נהפך למידה קשוחה ואובייקטיבית.

ממוסדים, מפורשים ואי-אורגניים. רבי שמעון בר יוחי היה תנא מבית מדרשו של בית הלל מהדור הרביעי, ותלמידו של רבי עקיבא. גם מחוץ לתחום מידות ושיעורים, ידועה נטייתו לשיטות ייחודיות, המנוגדות לקונסנזוס התנאי.³ שיטותיו לפעמים כל-כך משונות וחלוציות, שאינן נפסקות להלכה, אך נשארות במקורות התנאיים כשיטות-יחיד. תוך-כדי עיון בשיטותיו הנוגעות לעניין כמויות הלכתיות, יוצע שרבי שמעון הוא דמות מכריעה בתנועת הסטנדרטיזציה. בנסיון לאסוף את כל המימרות של רבי שמעון שבמשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה, הנוגעות לענין מידות ושיעורים בהלכה, יוצגו מקורות השופכים אור על שיטתו הייחודית גם בענין זה, והמגמה לסטנדרטיזציה בקרב חז"ל בכלל. על פי מקורות אלו, תיבחן שיטת רבי שמעון בסוגיות שונות הנוגעות לענין שיעורים ומידות, דרך מסורות הנוסח הקיימות בידינו, והשוואה בין דבריו בתחומים השונים של ההלכה במסגרת נמצאים. דברי רבי שמעון עקביים במידה רבה, ומפסקיו היוצאים מן הכלל, אולי יתבהר העיקרון דרכו מחליט רבי שמעון אם לפעול לפורמאליזציה, או להתנגד לכך.

ב. בענין החקלאות – סדר זרעים

בתחילת מסכת שביעית, מופיעה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל לענין המועד הסופי בו מותר להרוש בשדה אילן בשנה הששית למחזור השמיטה.

בבסיסו, אורגאני. לכן, החוק יחול מן הסתם על כל מקרה שבו הוא יקדם את הטובה או ירתיע את הרעה (בטרמינולוגיה של הארט, מקרה ה"core", העיקרי של החוק). תחום החוק, אם כן, בשלב ראשוני זה, הוא אורגאני. אדם המבין מה מונע את המחוקק יבין ברגש אינטואיטיבי אם החוק חל על מקרה פלוני. אך לאחר מכן, תחום החוק חייב מיסוד, להגביל את הפרמטרים של יישומו, לתחום מפורש. הארט מציין שקיימות כללים משפטיים משניים, secondary legal rules, הנצרכות, דרכם הכללים הבסיסיים (primary legal rules) נאכפים. אחד מהם הוא כלל ההכרה (the Rule of Recognition), המצביע על דרך שבה כל חבר בחברה יוכל ללמוד את החוקים הבסיסיים, ואחד הוא כלל השפיטה (the Rule of Adjudication), הנותן לחברה דרך לדעת אם אחד החוקים הופר, ואיך להעניש את המפר. שני כללים משניים אלו מצריכים פורמאליזציה מסויימת בחוק הנידון. למשל, קשה מאוד להחליט אם אדם עובר על חוק האומר, "אל תיסע בכלי-רכב במהירות מסוכנת", בגלל עירפול התחומי: כמה זה מהירות מסוכנת? לעומת זה, קל יותר להחליט אם אדם עבריון, אם החוק אומר, "אל תיסע בכלי-רכב במהירות היתרה על מאה קמ"ש". עלות הפורמאליזציה היא שיהיו מקרים בהם מאה קמ"ש הם לא מהירות מסוכנת, וגם מקרים שאפילו תשעים קמ"ש הם מהירות מופרזת (לדברי הארט, מקרים אלו הם "penumbra", מקרים שלא היו בתודעה של יוצרי החוק); אך ברוב המקרים, החוק המפורש ישרת את הציבור נאות, בזמן שהחוק האורגאני אי-יישומי. אין כוונתי בכל זה לומר שכל חוק עובר את שני השלבים האלו במפורש, ייתכן והשלבים יקראו בו-זמנית, אך מבחינה מושגית, הם נבדלים, ועליהם המחקר הנוכחי מדבר. ראה את שיטתו למשל במוקצה, ובדבר שאינו מתכוין.

שיטת רבי שמעון בשיעורים ובמידות*

מאת: דניאל וולטמן

א. פתיחה

חקר ההלכה בכלל, ושיטות הפוסקים והמחוקקים בפרט, מאפשר ניתוח מהלך התפתחות מערכת החוק היהודי לאורך דורות. מבנה המשפט היהודי הינו מערכת הדורשת ממהזיקיה ונושאייה לא רק נאמנות לכלליה מן העבר, אלא גם פיתוח ייעודי וכנה שמטרתו לבנות בהווה מערכת העונה על צרכי הדור, וממשיכה בעתיד לבנות את עצמה, בשיכלול וחידוש, לצמיחות.¹ ובכן, מערכת ההלכה של עם ישראל, מימות תורת משה והלאה, מציגה את עצמה כאחת מהמורשות הרציפות והארוכות ביותר של התפתחות משפטית הידועות לאנושות. ההלכה הרבנית והתורה שבעל-פה, כפיתוח של - ובנייה על - התורה הכתובה, וכחלק בלתי-נפרד ממנה, נותנת לעולם הצצה לתהליך התבגרות משפטית של המערכת מיוזמת רועיה, התנאים והאמוראים. מחקר זה יתמקד בחלק חשוב של מהלך התפתחות זה, הפורמאליזציה והאובייקטיביזציה של החוקים² מגבולות וסייגים טבעיים, לסטנדרטים

* מאמר זה התהווה והתפתח בתוך מסגרת הסמינר "מידות ושיעורים בספרות התלמודית" באוניברסיטה העברית, ירושלים, בתשע"ה, בהנחיית פרופ' מנחם כהנא. כמה מן המקורות המובאות הוצגו על ידו, ודיונים סביבם עובדו על ידי לתוך המאמר. תודות לפרופ' כהנא וחברי לסמינר, וגם להברי מחוצה לו, על הערותיהם לטיוטה ותרומתם למאמר הסופי. כל טעות הנמצא בו נשאר שלי בלבד. באשר למהדורות: אם איני מציין למהדורה מיוחדת לציטוטים מתוך ספרות חז"ל, אפשר להניח שהשתמשתי במהדורה שנבחרה על ידי האקדמיה ללשון העברית.

¹ לפיתוח מפורט של רעיונות אלו, ראה א. ברקוביץ, ההלכה: כוחה ותפקידה, מוסד הרב קוק, ירושלים. תשס"ח. עמ' רי-ריח. רעיון זה מנוסח גם כן על ידי ר' משה גלזר, בהקדמה לספרו דור רביעי על חולין: "...מה שנמסר פירוש התורה על פה ונאסר לכתבה, הוא כדי שלא לעשות קיום לדור דורות, ושלא לקשור ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הבנתם, כי רק על אופן זה נכון לנצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי, דורשות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים."

² מהלך זה אינו מיוחד להלכה, וגם במערכות משפטיות אחרות, קיימת מגמה זו. לפי התיאוריה הפוזיטיביסטית של החוקה (ראה ה.ל.א. הארט, Positivism and the Separation of Law and Morals, Harvard Law Review 71 (4) 593-629), החוק הוא בעצם קונצרוקציה סוציאלית. המניעים של חוקה יכולים להיות רבים: תועלתניות, שמירה על המשטר, מוסריות, שיקולים דתיים ועוד רבים. היוזמה לחוקק נובע מצורך מוסיים, והצורך

דניאל וולטמן למד לתואר ראשון בשיבה אוניברסיטה, והוסמך לרבנות על ידי הרבנות הראשית לישראל. בעוד הוא עובד כמתכנת מחשבים, הוא לומד לתואר שני בחוג לתלמוד והלכה של האוניברסיטה העברית בירושלים. הוא מתגורר עם אשתו ושלושת בניו ביד בנימין.