

מבט אפלטוני על האוקימתות

שיטת המחשבה התלמודית
והיחס בין המשנה לגמרא

מיכאל אברהם

מבוא

כל לומד תלמוד מכיר היטב את תופעת האוקימתות. פירוש המילה "אוקימתא" בעברית הוא הַעֲמָדָה. מדובר במקרה שבו מתעורר קושי להבין את המקור (בדרך כלל מקור תנאי, משנה או ברייתא) כפשוטו, והגמרא, כדי לתרץ את הקושי, "מעמידה" את הנאמר במקור על מקרה ספציפי נדיר, כלומר, טוענת שהוא עוסק בסיטואציה או באופן אזוריים, בניגוד לפשט לשונו. כמעט בכל סוגיה ניתן למצוא אוקימתא שעושה הגמרא, בדרך כלל למקור תנאי ולפעמים למקור אמוראי. המנגנון של האוקימתא נראה על פניו תמוה ביותר, ואולי אף נטול יושר אינטלקטואלי. לכאורה, הגמרא מציעה פרשנות שמוציאה את המקור מפשוטו, בלי להתחשב בלשונו של המקור. אין פלא שהבעיה הזו מטרידה לא מעט לומדים. בדרך כלל לומד חדש מוטרד ממנה יותר, שכן הלומדים המנוסים פשוט כבר התרגלו אליה.

בעקבות הקשיים הללו הפך המונח "אוקימתא" בשנים האחרונות לסוג של מילת גנאי, או מילה נרדפת לדוחק. חיפוש בגוגל מניב די בקלות אמירות שבהן אדם משבח את מרכולתו באומרו: "פירושי לא נזקק לאוקימתות ושאר דחוקים". לא מעט מחוקרי התלמוד, שאינם מוכנים לקבל את דרך הפרשנות הבעייתית הזאת, מגיעים למסקנה שהאוקימתא אינה אלא דרך "מנומסת" של האמוראים לחלוק על התנאים במשנה. הם

הרב ד"ר מיכאל
אברהם הוא
ר"מ במכון
הגבוה לתורה
באוניברסיטת
בראילון

ממאנים לראות באוקימתא פרשנות תמימה למקור הקדום, ולכאורה בצדק. יש מהם שהביאו לכך סימוכין מדברי הראשונים, ובעיקר מהגר"א.¹ כשלעצמי, קשה לי לקבל דרך התייחסות כזו. אני מצפה מחכמי התלמוד, כמו מכל אדם אחר, ליושר אינטלקטואלי. אם מישוה רוצה לחלוק על משנה, ייכבד ויחלוק עליה בפירוש, ולא יעטוף זאת באצטלה פרשנית מדומה. ואם אכן אין לאמורא סמכות לחלוק על המשנה, אזי אי-אפשר לעשות זאת, גם בדרכים "מנומסות". יתר על כן, הזכרתי שאוקימתות נעשות גם למקורות אמוראיים (להלן נראה אחת כזאת), ושם אין כל מניעה לחלוק על האמורא הקדום; אז מדוע לא לעשות זאת באופן ישר ו"על השולחן"? מעבר לשיקול האפריורי הזה, אינני מקבל גם את הראיות שהובאו מדברי ראשונים ואחרונים לטובת גישה כזו. אך במאמר זה לא אעסוק באספקטים ה"אידאולוגיים" הללו, וגם לא בהצעות השונות להסביר את האוקימתא, שיוזכרו כאן רק כדרך אגב. מטיתי כאן להציע אלטרנטיבה, שלמיטב שיפוטי היא סבירה הרבה יותר.

ההסבר שאציע לתופעת האוקימתא פותר, למיטב הבנתי, את הבעיה העקרונית, והוא גם ידוע למדי בעולם התלמודי. אך בכל זאת דומה כי משום מה הוא אינו זוכה ליחס הראוי לו. במאמר זה ברצוני להציג אותו בקונטקסט פילוסופי רחב יותר, תוך כדי דיון בכמה דוגמאות. הדיון בדוגמאות יבהיר את העיקרון עצמו וידגים אותו בסוגיות השונות. מעבר לחידוד של העיקרון הכללי, הדוגמאות מראות את חשיבותו של המנגנון שעומד ביסוד האוקימתא להבנת הסוגיה עצמה, כמו גם להבנת היחס העקרוני בין גמרא למשנה שבה היא עוסקת. כפי שנראה, הבנה לא נכונה של תפקיד האוקימתא מובילה לשגיאות בהבנת הסוגיות הספציפיות שבהן עוסקים.

בכל זאת, למען ההגינות עליי לציין שלא בדקתי את הטענה באופן שיטתי בכל האוקימתות שבמקורות חז"ל (זו משימה כמעט בלתי אפשרית לאור מספר האוקימתות שקיימות שם). אבל ברוב המקרים שבדקתי, ככולם, הגעתי לפתרון מספק. בהמשך אדגים זאת על שלוש סוגיות תלמודיות.

1 ראו דברים מתוך שיעור של דוד הנשקה, שהובאו בעלון ישיבת ההסדר בירוחם, ממדבר מתנה, ובתגובה שלי בגיליון העוקב (ממדבר מתנה, פרשת חוקת, תמוז תש"ס), שם התייחסתי גם לעצם הטענה וגם לייחוסה לגר"א. התולים זאת בגר"א נתלים בעיקר בדברים שהביא ר' מנשה מאיליא תלמידו בהקדמת ספרו בינת מקרא, אבל כמה וכמה מקומות אחרים בדברי תלמידיו מורים לנו אחרת. כאן אביא רק דוגמה אחת מהספר קול אליהו, ביצה ח ע"א:

ומה שאמרו לפעמים חסורי מחסרא והכי קתני, יש לומר שאין במשנת רבי שום חסרון בלישנא ומה שהוסיפו הוא מובן בוך הלשון של רבינו הקדוש ז"ל. אפס כדי להסביר לעיני המון הראים בהשקפה ראשונה לפנייהם צריך להסביר יותר, והמעין בדבריו יראה שהוא כלול בדבריו ביתרון אות אחת, וכן יש לפרש בכל המקומות.

ראו על כך גם במאמרו של הרב שלמה פישר, בספרו בית ישי (דרשות), ירושלים תש"ס, סי' טו, שמציע לכך הסבר מטא-הלכתי. עוד ראו בספרו החדש של חנן גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב 2010, שלא מעט ממנו מוקדש לפולמוס הזה.

אציין כי המאירי בהקדמתו לפירושו למסכת אבות (בסוף דבריו על התנאים) כותב שפעמים שהאמוראים כן חולקים על התנאים, אך נראה שאין כוונתו לעניין האוקימתות אלא לקביעה העקרונית; ובוודאי שהוא אינו מציע שם לפרש כך את כל האוקימתות באשר הן.

שלוש דוגמאות של אוקימתות בתלמוד

אפתח את דבריי בכמה דוגמאות טיפוסיות לאוקימתות שנעשות בסוגיות התלמוד.
א. בסוגיית הבבלי, גטין ע"א, אנו מוצאים את המימרה האמוראית הבאה:

אמר רבא: כתב לה גט ונתנו ביד עבדה ישן ומשמרתו - הרי זה גט,
ניעור - אינו גט, דהויא ליה חצר המשתמרת שלא לדעתה.
ישן ומשמרתו - הרי זה גט.

נתינת גט צריכה להיעשות לידי האישה או לחצרה המשתמרת. רבא קובע שגם נתינת גט לידו של עבדה של האישה כשהוא ישן והאישה (ארוניתו) משמרת אותו היא נתינה תקפה. על כך מקשה הגמרא:

אמאי? חצר מהלכת היא, וחצר מהלכת לא קנה!
וכי תימא ישן שאני,

והא אמר רבא: כל שאילו מהלך לא קנה, עומד ויושב לא קנה!

העבר הזה הוא אמנם כחצרה של האישה, אבל זוהי חצר מיוחדת - חצר מהלכת, וחצר מהלכת אינה קונה. הגמרא עונה על כך באוקימתא:

והלכתא: בכפות.

כלומר, כוונת רבא "להקים" (להעמיד) את הדין שלו רק בעבר ישן וכפות. זוהי דוגמה לאוקימתא שנעשית על מקור אמוראי.

השאלה שעולה כאן היא: אם אכן התכוון רבא לדבר על עבד ישן וכפות, מדוע הוא לא פירט זאת בפירוש בדבריו? האם סביר להסיק שהוא באמת התכוון לדבר על עבד כפות, כשהדבר כלל אינו מוזכר בדבריו? הפתרון המתבקש לכאורה הוא שהמימרה של רבא במקורה התכוונה ליומר את הדין הזה בכל עבד (ישן), ורק האמוראים המאוחרים יותר חולקים עליו "בנימוס", כלומר מסייגים את הדין ומחילים אותו רק בעבד ישן וכפות. לפי הצעה זו, האוקימתא אינה פירוש לדברי רבא, אלא דעה שונה שחולקת עליו, אבל היא עושה זאת "בנימוס", כלומר מכסה את כוונתה ומשמעותה האמיתית באצטלה פרשנית לכאורה.

ב. במשנה בתחילת מסכת ביצה אנו מוצאים מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל:

ביצה שנולדה ביום טוב,

בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל.

לכאורה המקרה הוא פשוט: נולדת ביצה ביום טוב, והשאלה היא האם מותר או אסור לאכול אותה. והנה, גם במקרה זה סוגיית הבבלי מתקשה בהבנת המחלוקת ומעלה כמה אפשרויות להסביר אותה. אחת האפשרויות שעולה שם, בדף ב ע"ב, היא הצעתו של רבה:

אלא אמר רבה:

לעולם בתרנגולת העומרת לאכילה,

וביום טוב שחל להיות אחר השבת עסקינן,

ומשום הכנה,

וקסבר רבה: כל ביצה דמתילדא האידנא - מאתמול גמרה לה.

רבה עושה אוקימתא למשנה: היא אינה מדברת ביו"ט רגיל אלא ביו"ט שבא אחרי השבת. כעת הוא מציע הסבר שלפיו המחלוקת במשנה נסבה על דין הכנה. אם הביצה נולדה ביו"ט, גידולה בבטן אמה הסתיים יום קודם, בשבת. לכן סוברים בית הלל שאין לאכול את הביצה ביו"ט עצמו, כי מאכלי יו"ט דורשים הכנה שתיעשה ביום חול. זוהי דוגמה לאוקימתא שנעשית על מקור תנאי (משנה, במקרה זה).

ושוב עולה כאן השאלה: אם המשנה באמת באה לחדש דין מיוחד שנוגע ליו"ט שאחר השבת, ולא לכל יו"ט, מדוע היא אינה אומרת זאת בפירוש? מפשט לשון המשנה נראה שזהו הדין בכל יו"ט רגיל, ולכן שוב מתבקשת לכאורה המסקנה שהגמרא חולקת "בנימוס" על המשנה. המשנה קובעת את האיסור על כל יו"ט רגיל, והגמרא מצמצמת אותו רק ליו"ט שאחר השבת. האוקימתא מוצגת כאילו היא פרשנות למשנה, אבל בעצם מדובר כאן בדחיית של הדעה התנאית באצטלה פרשנית.

ג. במשנה בתחילת פרק שני של פסחים אנו מוצאים:

כל שעה שיותר לאכול – מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי, ומותר בהנאתו, עבר זמנו – אסור בהנאתו.

חמץ אסור באכילה ובהנאה בפסח. באופן כללי נאמר שתחילת זמן האיסור היא בצהרי י"ד בניסן (ערב פסח). המשנה קובעת שלפני שנכנס האיסור לתוקפו החמץ מותר בהנאה ולאחר מכן הוא נאסר.

הגמרא בבבלי שם, כא ע"ב, מקשה:

ומותר בהנאה. פשיטא!

הגמרא מתקשה: מה באה המשנה ללמד אותנו? הרי ברור שלפני זמן האיסור אין איסור הנאה מהחמץ? גם כאן היא עונה על כך באוקימתא:

– לא צריכא שחרכו קודם זמנו. וקא משמע לן כדרבא, דאמר רבא: חרכו קודם זמנו – מותר בהנאה, אפילו לאחר זמנו.

הגמרא מסבירה שבעצם לא מדובר על חמץ רגיל, ולא על מצב שבו הוא נאכל בזמן שלפני האיסור. מדובר בחמץ שנחרך לפני זמן האיסור, והחידוש הוא שאין איסור ליהנות ממנו אפילו במהלך זמן האיסור. כלומר: אם מישוהו חרך את החמץ שלו לפני צהרי יום י"ד, מותר לו ליהנות מהחמץ החרוך אפילו בעצם חג הפסח. גם זו אוקימתא למקור תנאי (שוב משנה): במקום חמץ רגיל מדובר בחמץ חרוך, ובמקום הנאה לפני זמן האיסור מדברים בהנאה בתוך זמן האיסור.

ושוב עולה כאן השאלה: אם באמת הייתה כוונת המשנה לדבר על אכילת חמץ שנחרך לפני זמן האיסור בזמן שבו כבר חל האיסור, מדוע היא לא אמרה זאת בפירוש? כמו בשני המקרים הקודמים, נראה לכאורה שגם כאן יש דחייה של כוונתה המקורית של המשנה, והחלפתה בעמדה אמוראית. שוב יש כאן מחלוקת באצטלה "מנומסת" של פרשנות.

לעצם הבעייתיות

כאמור, לכאורה התמונה שעולה מפשטות הסוגיות הללו היא שהאמוראים אכן חולקים על התנאים, גם אם הם עושים זאת בצורה "מנומסת". מאידך גיסא, כפי שכבר ציינתי בקצרה במבוא, קשה מאוד לקבל זאת. ברור לכל אורך התלמוד שכאשר מובאת משנה הנוגדת דעה אמוראית, אם לא מוצאים לכך הסבר כלשהו – הדעה האמוראית נדחית. כלומר, ההנחה הפשוטה היא שאמוראים אינם יכולים לחלוק על תנאים, אלא אם הם מוצאים מקור תנאי אחר שתומך בעמדתם.²

לפי העמדה שרואה באוקימתא מחלוקת סמויה של אמוראים כנגד המשנה, לא ברור מדוע התלמוד מניח שהבאת משנה שתוכנה סותר דעה אמוראית נחשבת כדחייה מיידית של הדעה האמוראית. גם אם איננו מצליחים למצוא אוקימתא ש"תישב" את המקור התנאי, מדוע לא לחלוק עליו ישירות ובגלוי? האם "חוסר הנימוס" שבמחלוקת ישירה הוא שמכריע נגד הדעה האמוראית, על אף שהיא נכונה בעינינו? זה בלתי סביר. לא אאריך בקשיים הללו, שכן הם מובנים מאליהם. אך כמובן מוטלת עליי המשימה להציע הסבר חלופי לתופעת האוקימתא. אם אכן האוקימתא אינה מחלוקת על המשנה אלא פרשנות לכוונתה המקורית, כיצד מתיישרים הקשיים שתאירתי? מדוע המשניות אינן טורחות לפרט את כוונתן, וסותרות את דבריהן באופן שגורם לבלבול כזה?

ישנן כמה הצעות של הסברים מטא-הלכתיים לתופעה הזו. רובן ככולן רואות באוקימתות סוג של כתיבה אוטורית.³ יש שהציעו שהמשנה היא תוצר של ההיתר של רבי לכתוב את התורה שבעל פה, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך"; וכדי לשמר את אופייה של התורה שבעל פה גם אחרי כתיבתה, עורך המשנה כתב אותה בכוונה באופן שידרוש מסורת בעל פה שתלווה אותה. הוא כתב את המשניות כך שלא ניתן לפרש אותן כפשטות, ונצטרך להזדקק לעוד פרשנות, שגם אחרי כתיבת המשנה נותרה עדיין בעל פה (הגמרא). תפיסה זו רואה את האוקימתא כסוג של תורה שבעל פה שמלווה את המשניות, כמו שהתורה שבעל פה המקורית ליוותה את התורה שבכתב. כפי שהתורה שבעל פה כולה נמסרה מסיני, גם האוקימתות בעצם נמסרו בעל פה מעורכי המשניות וכותביהן לדורות הבאים.

הצעות אחרות תולות את האוקימתות בכוונות נסתרות של כותבי המשנה, שהוחבאו בין קפלי הניסוח המשנאי.⁴ בשם הגר"א מובא שכשם שיש פשט ודרש בתורה יש פשט ודרש במשנה.⁵ ישנם התולים את הניסוח הלא מוצלח של המשנה בכוונות נסתרות

2 ישנם כמה מקרים חריגים, אבל הם אינם מעידים על הכלל. תופעת האוקימתא היא כל כך נפוצה בתלמוד, עד שאם באמת רואים בה מחלוקת (גם אם סמויה) על המשנה, הדבר מנפץ לחלוטין את העיקרון של סמכות התנאים מול האמוראים.

3 ראו ר' יצחק הוטנר, **פחד יצחק – חנוכה**, ניו-יורק תשנ"ה. הטענה מזכירה את המדיניות של כתיבה אוטורית, שהייתה נהוגה בעבר בספרות הפילוסופית והמדעית כדי למנוע מהדיוטות להתערב ולנסות להבין את הדברים (ראו על כך: אהרן קציר, **בכור המהפכה המדעית**, תל-אביב תשל"ב), או כניסיון לפנות אך ורק לקהל יעד מוגדר (כמו אצל ליאו שטראוס, ראו ערכו בויקיפדיה). בהקשר היהודי, אמנם לגבי ספרות מתקופת ימי הביניים, ראו על כך בספרו של דב שוורץ, **סתירה והסתרה בהגות היהודית של ימי הביניים**, אוניברסיטת ברי-אילן, רמת-גן תשס"ב.

4 ראו למשל 'הקדמה לשמונה שערים' הנרפסת כהקדמה לשער ההקדמות וכן בהקדמה לעץ חיים (עמ' יא במהדורה הרגילה) בכתבי האריז"ל. וכן בשמונה קבצים לרא"ה, ב, פסקאות 10 ו-29.

5 למקורות לעניין זה ראו מאמרי הנ"ל בממדבר מתנה (לעיל, הערה 1).

ששייכות לעולם הסוד. גישות אחרות מדברות על עריכה לקויה של המשנה. גישות אלו רואות את המשנה כאוסף אקלקטי של מקורות קדומים, דבר שהביא לניסוח מסורבל ולא מדויק שלה. עד כדי כך מגיע הקושי, שיש מי שרצה לתלות זאת בהתאמת הטקסט למגנינות שהתלוו למשניות השונות בתקופה שהן הועברו בעל פה.⁶

דומה כי כל ההסברים הללו לא ממש משכנעים. קשה לראות סיבה לוותר על הבהירות של המשנה הכתובה כדי להשיג כל מיני מטרות נסתרות. לא סביר למשכן את ההלכה ואת היכולת שלנו להבין וליישם אותה בעבור מטרות אחרות, ובפרט לאור העובדה שעל כל אדם מישראל מוטלת החובה ללמוד תורה. המדיניות היסודית של התורה שבעל פה אינה הסתרה ואזוטריות אלא גילוי והפצה מרבית.

למעשה, ההסברים הבעייתיים הללו אינם נראים אמינים יותר מהתפיסה הפשטנית והבעייתית של האוקימתא כפרשנות. הצעות אלו מגישות לנו הסבר למצב בעייתי, אך מדובר בהסברים שנגועים לפחות באותה רמת בעייתיות כמו הבעיה שאותה הם באים לפתור. אז מה הרווחנו בכל זה? פרשנות אזוטריה כזאת מנטרלת את היכולת שלנו להבין את הטקסטים של התורה שבעל פה. תמיד נוכל לחשוב שאולי כוונתם שונה ממה שנראה מדבריהם, ולעולם נוכל להכניס לתוכם מה שנרצה, בלי מחויבות ללשונם. נראה, אם כן, שהסברים כאלו אינם מעלים ארוכה לבעיה.

אין פלא שהמסקנה שאליה מגיעים רבים היא שהאוקימתא אינה פרשנות למשנה, אלא מחלוקת (סמויה?) על עמדותיה. הזכרתי שזו גישה מקובלת בין חוקרים אקדמיים של התלמוד, אך יש בנותן טעם לציין שגם הרב שלמה פיושר, בספרו בית ישי, מסכים לטענה שבאמצעות האוקימתות האמוראים בעצם חולקים על התנאים (הוא תולה את סמכותם לעשות זאת בהסכמת האומה).⁷

אך האם זוהי מסקנה הכרחית? האם האלטרנטיבה היחידה היא שבאמת מדובר כאן בכתיבה אזוטריה?

ניסוח כללי וראשוני של ההסבר לתופעת האוקימתא⁸

ההסבר שברצוני להציע לתופעת האוקימתות הוא שהאוקימתא באה לסלק קושי צדדי המתעורר לגבי עיקרון כללי שמופיע במקור המתפרש (משנה, ברייתא או מימרה

6 ראו פירוש תפארת ישראל למשניות ערכין ד, א. מקורות רלוונטיים נוספים מהספרות ההלכתית לשאלת האוקימתא מופיעים בשני מאמריו של יונה עמנואל שמוזכרים להלן, בהערה 8. ראו גם במאמרו של הרב יחיאל יעקב ויינברג, 'הפרשנות התלמודית למשנה', שרידי אש, ד, ירושלים תשכ"ט, עמ' רל"ה.

7 ראו ר"ש פיושר, בית ישי שם (לעיל, הערה 1). כך משתמע גם מהקדמת הנצי"ב לחיבורו העמק שאלה, שם הוא כותב שהאמוראים עשו אוקימתות למשנה "לאוקמי הלכתא". מלשוננו שם משמע שהם פירשו בניגוד לכוונת המשנה המקורית, כדי שהמסקנה תתאים להלכה. זו אמנם תפיסה מתונה, שכן לפיה הם אינם חולקים על המשנה אלא מעמידים את לשונה כך שתתאים להלכה הפסוקה, שגם היא נובעת ממקורות תנאיים; אבל עדיין, מבחינת היושר האינטלקטואלי, הדבר נראה בעייתי (כי הם מציגים את המשנה כאילו היא אומרת את מה שלא היה בכוונתה לומר).

8 העיקרון היסודי של ההסבר הזה אינו שלי. הוא "מסתובב" בעולם בווריאציות שונות, וניסוח מפורש אחד שלו מופיע בספרו של הרב יצחק שילת, בתורתו של ר' גדליה, מעלה אדומים תשס"ד (ניתן

אמוראית). העיקרון שאותו באה המשנה ללמד הוא חוק כללי, או עיקרון תאורטי, שמצוי בפשט לשונה ללא כל שינוי. אלא שלעיקרון הזה יש קושי להופיע בעולם הממשי, ואת זה באה האוקימיתא לפתור.

לפי הצעה זו, האוקימיתא לעולם אינה מכילה את עיקר החידוש של המקור הקדום. עיקר החידוש מופיע בצורה הפשוטה ביותר בלשון המשנה. מטרת האוקימיתא היא תמיד לסלק קשיים צדדיים שמפריעים לראות את מימושו של העיקרון התאורטי הזה בעולם הריאלי. היא עושה זאת בדרך של הצגת "מצב מעבדה", הרחוק מהעולם הריאלי, ושרדוקא בו העיקרון הכללי של המשנה יכול להופיע בטהרתו.

בהמשך הדברים נראה שהאוקימיתא מעבירה אותנו מהעולם הריאלי לכאורה, המתואר במשנה או במקור המתפרש, לעולם אפלטוני של אידאות מופשטות שעוסקות בישויות תאורטיות ובסיטואציות "טהורות", שלפעמים הן רחוקות מאוד מהעולם הריאלי. כדי להבין זאת טוב יותר, אתאר תופעה דומה בעולם המדעי. המדע עוסק גם הוא בחוקים כלליים וביישומם במציאות הריאלית, ולכן אין פלא שהמנגנון הזה מופיע גם שם.

כמה דוגמאות מדעיות

נתבונן בחוק הראשון של ניוטון (חוק ההתמדה), שקובע כי חפץ ממשיך לנוע בתנועה קצובה בקו ישר, אלא אם פועל עליו כוח. החוק הזה לעולם אינו מופיע בטהרתו בעולם הממשי שלנו, שכן בכל סיטואציה שנעלה על דעתנו ישנו כוח כלשהו – משיכה, חיכוך וכדומה, ולכן כל גוף בעולם הריאלי נתון להשפעת כוחות כלשהם. אז כיצד בכל זאת ניתן לצפות בהופעה של החוק הזה? איך בכלל ניתן לבחון אותו אמפירית, להפריך או לאשר אותו?

הדבר אפשרי אך ורק במעבדה, אם מצליחים ליצור בה מצב מיוחד שמנטרל את כל ההפרעות הללו. המעבדה היא פיסת עולם שבה מצוי עצם ללא שום כוחות שפועלים עליו. למשל, מכניסים את העצם לתוך "כלוב פרדיי" שממסך את הכוח האלקטרומגנטי ולתוך כלוב נוסף שממסך את הכוח הגרביטציוני, יוצרים ואקום כך שלא יהיה שם גם חיכוך עם האוויר ומורידים את הטמפרטורה לאפס כדי שלא תהיינה השפעות תרמודינמיות – ורק אז מתאפשר לנו לראות תנועה של גוף ללא שום כוח שפועל עליו. המצב המעבדתי המופשט והלא ריאלי הזה הוא שמאפשר לנו לצפות בתופעות המתוארות בחוק הראשון של ניוטון בטהרתן. הדוגמה הזו מלמדת אותנו שלמרבה

לקריאה באינטרנט), עמ' 36. לאחר זמן העירני ידידי מנחם טייטלכאום שכעין זה כתב הרב יונה עמנואל בהמעין יב, א (תשל"א), עמ' 27, וכן במאמר המשך בהמעין לא, ב (תשנ"א), עמ' 27. עמנואל עומד במאמרו השני על אי-הבנות שונות שהתעוררו באשר לדבריו במאמר הראשון. רובן ככולן נעלמות לאור ההסבר שיינתן כאן.

ראו בעניין זה גם את מאמרו של הרב יהודה ברנדס, 'עקירה והנחה מעל מקום ד' על ד', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 9-38. בהערה 27 שם הוא מפנה למאמרו של מתתיהו גוטמן, 'שאלות אקדימיות בתלמוד', דבר א (תרפ"ג), עמ' 38, ודביר ב (תרפ"ד), עמ' 101, ומציע הסבר תמציתי לתופעת האוקימיתא. דומני שכוננת דבריו היא להציע הסבר בכיוון שמובא כאן. דומני שההקשר שבו אציב את הדברים כאן וההדגמות שאביא מבהירים ומרחיבים את ההסבר הזה, ובכך אולי יינתן לו מקומו הראוי.

בנפרד ולנסח חוק שמתאר את פעולתה בעולם האפלטוני, ורק לאחר מכן לחזור ולחבר את כל ההשפעות הללו כפי שהן מופיעות בעולם הריאלי. הסיבה לכך היא שבעולם הריאלי המצבים (או הסביבות) אינם טהורים, והישויות הן בעלות תכונות שונות, שבחלקן מפריעות להופעתו של החוק הנדון. ההתנהגות הריאלית היא סך ההשפעות של כל החוקים הכלליים, שכל אחד מהם עוסק בעולם אפלטוני טהור.

אם נחזור לדוגמה של תנועה מכנית של גוף ריאלי, עלינו ליישם לגביה את החוק הכללי של החיכוך, להתחשב גם בחוק הכללי של הכבידה ובחוקים הראשון והשני של ניוטון, להוסיף את חוקי התרמודינמיקה, ורק אז נוכל להתקרב לתיאור התנהגותו של הגוף הריאלי. נזכיר שכל אחד מהחוקים הללו בנפרד אינו עוסק בעולם הריאלי, אלא בעולם אפלטוני אחר (האחד עוסק בתנועה בעולם ללא טמפרטורה וללא חיכוך, האחר עוסק בעולם עם טמפרטורה אך ללא גופים נוספים, ואילו השלישי עוסק בעולם ללא חיכוך אבל עם גופים אחרים).

המסקנה שעולה מהדוגמאות הללו היא שחוקי המדע עוסקים כל אחד בעולם אפלטוני משלו. בעולם ההוא יש סיטואציות טהורות וישויות מופשטות, ושוטט בו חוק מדעי כללי אחד מדויק לגמרי (כל עוד אין הפרעות ריאליות). כדי להגיע לחוקים המדעיים הללו, עלינו לפרק את התופעות הריאליות שבהן אנחנו צופים למרכיבים תאורטיים שונים ולהבחין אותם זה מזה. אחר כך עלינו לנסות ולבודד כל מרכיב כזה ולעלות לעולם אפלטוני מופשט משלו ושם ליצור עבורו חוק כללי. לבסוף אנחנו חוזרים מהעולמות האפלטוניים הללו לעולם הריאלי, שבו משתלבים כל החוקים הכלליים הללו ויוצרים את ההתנהגות הריאלית.

על הרכבה, הפשטה והכללה

כיצד בדיוק מתבצע המעבר מהעולם שלנו לעולם האפלטוני? ניסוח של חוק הכבידה מתחיל מצפייה במשיכה בין גופים בעולם הריאלי. אבל לעצם ריאלי יש המון תכונות, כמו צבע אדום, צורה עגולה, בעלים ששמו מתחיל באות ג', שנת ייצור 1987 ועוד כהנה וכהנה תכונות. חוק הכבידה דורש מאיתנו להפשיט מהגוף את כל התכונות האחרות שלו, למעט המסה (אחרי שהבנו שהמסה היא אכן התכונה הרלוונטית של הגוף לעניין השפעת כוח המשיכה).

תהליך דומה לזה שעשינו לגוף הריאלי נעשה גם לסביבה שבה מתרחש האירוע. כשאנחנו בוחנים עצמים ריאליים שנפלו לכדור הארץ, אנחנו מבררים מה התכונה המיוחדת בסביבה שגורמת להם ליפול (המסה של כדור הארץ): האם זו צורת החדר, שם בעל הבית, צפיפות האוויר, הזמן שחלף מאז הבחירות האחרונות לכנסת, או אולי משהו אחר? גם הסביבה עוברת אפוא תהליך של אלימינציה, כדי לברור את התכונות הרלוונטיות שלה ולהפשיט את כל השאר.

המסקנה היא שחוק הכבידה עוסק בעצם מופשט שיש לו רק מסה (ולא שום תכונה אחרת) ובסביבה מופשטת (שבה פועל רק כוח המשיכה, ולא שום מקור כוח או הפרעה אחרים). אחרי שבודדנו את כוח המשיכה ואת המסה כתכונה הרלוונטית אנחנו יכולים

לבנות את "העולם האפלטוני" שבו יופיע החוק הזה בטהרתו. האלימינציה של התכונות והישויות והמצבים היא יצירת העולם האפלטוני הרלוונטי לחוק הכבירה. עלינו לשים לב לכך שכל הפשטה מתכונות היא בעצם הכללה. גוף ספציפי הוא עמוס תכונות; אם נוריד ממנו תכונה אחת, יש סיכוי שיהיו גופים נוספים שיתאימו לאותו תיאור. אם נוריד תכונות נוספות, נקבל תיאור שמתאים לקבוצה רחבה עוד יותר. למשל: ניקח כדור כלשהו, שצבעו שחור, רדיוסו 6 ס"מ, והוא נוצר לפני שש שנים על ידי יצרן ששמו יעקב. כעת נוריד תכונה אחת, למשל שם היצרן. נותר לנו מושג בעל פחות תכונות: כדור שחור, רדיוס 6 ס"מ, בן שש. התיאור הזה מתאים כמובן ליותר כדורים. אם נוריד עוד תכונה, כגון הרדיוס, נקבל תיאור "דוה" יותר: כדור שחור בן שש שנים. לתיאור הזה מתאימים הרבה יותר עצמים. לאחר שנגיע ל"כדור שחור" הקבוצה מתרחבת, ו"כדור" הוא תכונה רחבה עוד יותר. ככל שמורידים תכונות, הקבוצה שהתיאור שמתקבל מתאים לה מכילה יותר ויותר פריטים. הפשטה והכללה הן אפוא כמעט מילים נרדפות.

האמירה שהחוק המדעי עוסק בעצמים מופשטים מתכונות פירושה שהחוק הוא תוצאה של הכללה. מאידך גיסא, הרי ברור שכל חוק מדעי הוא הכללה (בהגדרתו, חוק מדעי אינו עוסק בסיטואציות ספציפיות), ולכן בה במידה ברור גם שחוק מדעי עוסק בגופים ובסביבות אפלטוניים ולא ריאליים. זהו מבט מזווית שונה על מה שראינו למעלה.¹⁰

על התהליך ההפוך: היישום וההסבר המדעי

עד כאן תיארתי את היווצרותו של חוק מדעי חדש בדרך של הכללה מתוך תצפיות על מקרים פרטיים. הכללה כזאת דורשת הפשטה של הסיטואציות והגופים הפרטיים שנצפו (סילוק תכונות לא רלוונטיות), ובעצם היא מעבירה אותנו מהעולם הריאלי (שבו נערכות התצפיות) לעולם אפלטוני, שבו שולטים החוקים התאורטיים על ישויות תאורטיות. כך נוצר חוק תאורטי חדש.

כבר הזכרתי שיש למדע גם כיוון פעולה הפוך: אחרי שנתגלו חוקים תאורטיים, המדע משתמש במכלול החוקים הידועים כדי להסביר סיטואציות חדשות. זהו יישום של החוקים הללו בעולם הריאלי. ראינו שזה נעשה על ידי הרכבה של החוקים הידועים ושילובם להסבר של סיטואציה ריאלית שבה מופיעים כולם יחד. נתינת הסברים מדעיים לסיטואציות ריאליות היא אפוא פעולה הפוכה להכללה שמוליכה לחוקי המדע. ההכללה דורשת הפשטה מסיטואציה ריאלית לסיטואציה "נקייה" (יצירת מעבדה, או עולם אפלטוני), וכך נוצרים בה חוקים חדשים; ואילו היישום לסיטואציה ריאלית הוא שילוב של הרבה סיטואציות נקיות כאלה ושל החוקים הידועים ששולטים בהן, כדי להסביר באמצעותם מצב ריאלי¹¹. גם מימוש טכנולוגי של חוק מדעי (כמו בניית טיל

10 לא התייחסתי כאן כלל לפרטי תהליך האלימינציה. זהו תהליך מאוד לא ברור, וההצדקה שלו היא בעיה פילוסופית חמורה (זהו חלק ממה שמכונה "בעיית האינדוקציה"). יסוד הבעיה הוא שגם לאחר הפשטת כל התכונות שאינן משותפות לכל האירועים שבהם צפינו, עדיין נותרים אופני הכללה רבים מאוד. ראו דיון על כך בנספח השני לספרי אלוהים משחק בקוביות, תל-אביב 2011.

11 על ההבחנה הזאת והבלבולים שנוצרים מכך שלא מבחינים בין שני סוגי ההסבר הללו, ראו בנספח 2 לספרי אלוהים משחק בקוביות.

או חללית שנשלחת לירח, טלפון או מכשיר זה או אחר) הוא מעבר מהעולם האפלטוני לעולם הריאלי. אם ההסבר הוא יישום החוקים הכלליים לסיטואציה טבעית בעולם הריאלי, אזי המימוש הטכנולוגי הוא יישום של החוקים שאליהם הגענו לסיטואציה מלאכותית בעולם הריאלי – מצב שאותו אנחנו יוצרים כמו ידינו (כמו בבניית מטוס, חללית וכדומה).

לסיכום: אם ההפשטה וההכללה מעבירות אותנו מהתופעות הריאליות לחוק המדעי הכללי שעוסק במופשט ובלא ריאלי, הרי שההרכבה והמימוש מחזירים אותנו מהמצבים המופשטים והחוקים הכלליים אל המצב הריאלי.

על חוקי הטבע כהכללות פשטניות

בספרי שתי עגלות וכדור פורח¹² (במבוא לחטיבה השנייה) הצעתי הסבר לתופעות תרבותיות וחברתיות רבות על בסיס הבחנה פילוסופית אחת, בין מה שכינתי שם "חשיבה אנליטית" ו"חשיבה סינתטית". קוראים לא מעטים האשימו את ההסברים הללו בכך שהם אינם אלא הכללות פשטניות, כלומר הם אינם עוסקים בעולם הריאלי אלא בעולם שבראתי לעצמי. כדי להקדים את הביקורת הזאת, עמדתי שם על מה שראינו עד כאן, שהבנה מדעית לעולם מבוססת על הכללות פשטניות. פעמים רבות עולה טענה כנגד חוק תאורטי כללי, שהוא אינו אלא הכללה פשטנית; הוא אינו מתאר באמת את העולם האמיתי. אך לאור מה שראינו עד כה, ברור שזו אינה האשמה: הפשטנות והכלליות הן תכונות מובנות של החוק המדעי באשר הוא.

האם מישו יאשים את ניוטון בכך שהוא עושה הכללות פשטניות, שהרי החוקים שלו מתעלמים מתופעת החיכוך, שעלולה לשנות את התוצאות? הוא אכן מתעלם מהחיכוך, אך הוא עושה זאת כדי לנסח חוק כללי שעוסק בעולם אפלטוני מופשט, וכל זאת כדי לחזור ולהבין את המציאות הריאלית. דומני שאין לנו דרך אחרת להבין את העולם הריאלי שלנו. הבנה דורשת תמיד מעבר לעולמות אפלטוניים טהורים, וחזרה לעולם הריאלי.

ההאשמה בדבר פשטנות נעשית מוצדקת רק אם מיישמים את ההכללה הפשטנית למציאות, בלי לשים לב לכך שבמציאות הריאלית מופיעים גם מרכיבים רלוונטיים נוספים (כמו החיכוך). הפשטנות כשלעצמה אינה אלא ביטוי טהור לצורת ההבנה והחשיבה המדעית. כפי שראינו כאן, חוק מדעי, מעצם הגדרתו, אינו אלא הכללה פשטנית.

בעיית האוקיימטא בחוקי המדע

נניח כעת שאנחנו קוראים ספר בנושא מכניקה, ובו מתואר חוק הכבידה של ניוטון כך: כל גוף בעל מסה שנתון להשפעתו של גוף מסיבי אחר, מרגיש כוח שהוא פרופורציוני למכפלת המסות חלקי ריבוע המרחק ביניהן.

12 מהדורה שנייה ומתוקנת, ירושלים תשס"ז.

זוהי ה"משנה" שלנו, שקובעת את החוק הכללי.

כעת בא "אמורא" ושואל על ה"משנה" הזו:¹³

והא, לגופים רבים יש מטען חשמלי, ולכן הכוח שפועל עליהם הוא שונה לגמרי מהמתואר במשנה, שכן יש עליהם גם השפעות של השרות החשמליים בסביבה? ועוד קשה, דבעולם הריאלי שלנו יש חיכוך, שאיזה נמי משנה את הכוח והתאוצה של הגוף?

אם נחשוב מעט, ניווכח שכל אחד מאיתנו היה עונה לשאלה כזאת באמצעות אוקימתא: הכא במאי עסקינן: בגוף בעל מסה נטול מטען חשמלי, שמצוי ביקום ריק לחלוטין, ללא אוויר וללא שום גופים ושרות כוח אחרים.

וכעת באים "בעלי התוספות" ומקשים:

ואם תאמר: הרי זו הכללה פשטנית שאינה קשורה לעולם הריאלי? היכן מצינו עולם ריק מאוויר ומכל עצם אחר פרט לעצם נקודתי מסיבי אחד? ועוד, דבתהילים איתא: "מלוא כל הארץ כבודו"?

התשובה לזה היא שאכן מדובר בהכללה פשטנית, שכן כל חוק טבע הוא הכללה פשטנית שמופיעה בטהרתה רק בעולם אפלטוני. חוק טבע אינו עוסק בעצמים ובסיטואציות ריאליים.

מעבר לשאלת ההכללה הפשטנית, התוספות מקשים עוד, והפעם קושיה פרשנית: ועוד קשה: הרי עיקר חסר מהספר, דבמתני' קתני להדיא (=במשנה שנינו בפירוש) "כל גוף", ולא מיד?

הקושי השני הוא במישור הפרשני: האם אכן לזה התכוון מחבר הספר? אם כן, מדוע הוא אינו מציין זאת בפירוש? זוהי בדיוק בעיית האוקימתא.

כעת צאו וחשבו: האם מישו מצינו יסיק מכאן שהאמורא בעצם חולק על חוק הכבידה שב"משנה" (אבל הוא עושה זאת ב"נימוס", באצטלה פרשנית)?

דומני שאף קורא סביר אינו מוטרד מהפיקטיביות והאזוטריה של הסיטואציה שבה עוסקת ה"משנה" המדעית הזאת, ועוד פחות הוא מוטרד מהניסוח הכללי וה"לא מדויק" (הבעייתיות הפרשנית). המחבר אכן התכוון למה ששמנו בפיו: כשהוא קובע חוק טבע כללי, כוונתו שהקורא יבין לבד שמדובר בחוק שמופיע כפשוטו רק בעולם אפלטוני, שאינו מוזכר במשנה (או בספר המכניקה).

מאידך גיסא, אין זה נכון לומר שהחוק הזה אינו נכון או אינו מדויק. מדובר בחוק כללי, שנכון במדויק לגבי כל מסה בכל מצב: הכוח שמופעל על כל מסה ריאלית על ידי גוף מסיבי אחר הוא אכן פרופורציוני למכפלת המסות חלקי ריבוע המרחק. בו בזמן ברור לכולנו שההשלכה המעשית של החוק הזה, כלומר הכוח או התאוצה שבהם ינוע בפועל אותו גוף ריאלי, לא יהיו כפי שמתאר הספר, אלא אם ננקה את המרחב מכל המפריעים הצדדיים וניצור מצב מעבדה פשטני (או מופשט).

המסקנה היא שהחוק שב"משנה" מנוסח באופן כללי מפני שהוא אינו באמת מתאר את מצב המעבדה. החוק הזה עוסק בתופעה כללית, בכל גוף ובכל עולם, והוא נכון

13 הנגיעות הארמיות בטקסט הזה מיועדות כמובן להדגים את הדמיון למשא ומתן התלמודי.

תמיד ומדויק לגמרי (לא בקירוב). הבעיה מתעוררת אך ורק כשאנו ניגשים לבחון את ההשלכה המעשית של החוק בעולם הריאלי. זו לא תמיד מופיעה בסיטואציות שמוכרות לנו, אלא רק במצבי מעבדה (חלקיק בלי מטען חשמלי או עולם היפותטי ריק, שבו אין אוויר ואין שדות חשמליים וגופים נוספים משום סוג).

בחזרה לשאלת האוקימתא בתלמוד

טענתי היא שזה בדיוק מה שעושה האוקימתא בתלמוד. האוקימתא מבצעת הכללה פשטנית, ובכך היא יוצרת מצבי מעבדה שדווקא בהם, בגלל (ולא למרות) ריחוקם מהעולם הריאלי, ניתן לראות את השלכותיו של החוק הכללי בטהרתו. גם בתלמוד האוקימתא מצביעה על מצב לא ריאלי, שבו ניתן לראות בפועל את החוק הכללי שבמשנה בטהרתו. במקום להסביר את המשנה, האוקימתא מצביעה על "המצב האפלטוני" הרלוונטי (שהוא מטבע הדברים אוטורי וייחודי, ולא ריאלי) שבו ניתן לראות בפועל את ההשלכות של החוק שנקבע במשנה באופן כללי.

כפי שראינו, התיאור הזה פותר את שתי הבעיות שמלוות את האוקימתא: א. בעיית ההכללה הפשטנית (את מי מעניין לדון בחמץ שנחרך לפני זמן האיסור ונאכל לאחר מכן, או דווקא בביצה שנולדה ביום טוב שאחרי השבת, או בעבד של אישה שמקבל גט כאשר הוא כפות וישן?); ב. הבעיה הפרשנית (האם אכן התכוון כותב המשנה למה שהאוקימתא שמה בפיו).

לפני שנחזור לדוגמאות של האוקימתות שהובאו למעלה, נראה עוד דוגמה, והפעם מסוגיה אגדית.¹⁴ הבבלי (שבועות יח ע"ב) מביא את הדרשה הבאה:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

כל המבדיל על היין במוצאי שבתות - הויין לו בנים זכרים,

דכתיב: להבדיל בין הקדש ובין החול,

וכתיב התם: להבדיל בין הטמא ובין הטהור,

וסמך ליה: אשה כי תזריע.

רבי יהושע בן לוי אמר: בנים ראויין להוראה, דכתיב: להבדיל ולהורות.

חז"ל מבטיחים לנו שמי שמבדיל על הכוס יהיו לו בנים זכרים, ואולי גם ראויים להוראה. כידוע, לאורך ההיסטוריה היו כמה חכמים וצדיקים גדולים שלא זכו לפרי בטן כלל, או שלא זכו לזכרים. לדוגמה, לחזון איש לא היו ילדים כלל. האם פירוש הדבר בהכרח שהוא לא הבדיל על הכוס, או שהמירה הזו שגויה? לכאורה היא הופרכה אמפירית.

מדבריי עד כאן ניתן לראות שהדבר לא הכרחי. כל משפט מהסוג "כל העושה... יקבל..." הוא חוק כללי; ככזה, עלינו להבין אותו כחוק תאורטי. כפי שראינו, חוק תאורטי כללי יכול להיות מדויק לגמרי גם אם הוא אינו פועל בעולם הריאלי, שכן החוק מופיע בטהרתו רק בעולם אפלטוני היפותטי. לדוגמה, ייתכן שהייתה סיבה

¹⁴ העירוני שהמקור לשימוש בדוגמה הזאת הוא ר' אלחנן וסרמן (ראו אהרן סוראסקי, אור אלחנן, ירושלים תשנ"ח). כאשר הוא נשאל כיצד הציונות, שמונהגת על ידי רשעים, מצליחה בדרכה, הוא ענה בהבאת המימרה הזאת, ונראה שכוונתו הייתה למהלך שיתואר להלן.

אחרת שמנעה מהקב"ה לתת לאותו אדם ילדים. אולי בעוון נדרים הוא לא זכה בילדים (ראו שבת לב ע"ב). הסיבה האחרת גם היא חוק כללי (כל מי שעובר על נדריו ילדיו מתים), וגם הוא יכול להיות מדויק לגמרי, אבל להופיע רק בעולם אפלטוני משלו (שבו אין ציווי להבדיל על הכוס). כשאדם ריאלי בעולם הריאלי שלנו הוא חשוך ילדים הדבר יכול להיות תוצאה של הפרת נדרים או של אי-הבדלה על הכוס. שני החוקים מדויקים ונכונים, כל אחד בעולם האפלטוני שלו. בעולם שלנו יש להביא בחשבון את כל ההשפעות כדי להסביר את ההתנהלות הריאלית.

בעצם עשינו כאן אוקימתא: החוק של הבבלי שבועות, שקובע שהמבדיל על הכוס יהיו לו בנים זכרים, עוסק בעולם שבו יש תורה ללא פורשת נדרים, או בעולם שבו אין עונש על הילדים בעוון הפרת נדרים. אבל זהו עולם אפלטוני. בעולם הריאלי שלנו החוק של ההבדלה הוא רק מרכיב אחד מתוך כמה וכמה, ועלינו לקחת בחשבון את כולם כדי לתאר את ההתנהלות הריאלית.

הערה על הייחודיות של הניסוח התלמודי מול ניסוחים מדעיים

עד כאן הצבעתי על דמיון בין ההקשר התלמודי להקשר המדעי, אבל ישנו גם הבדל חשוב ביניהם. המדע מנסח את החוקים הכלליים שלו בצורה מפורשת, כגון: "כל... הוא...". לעומת זאת, חז"ל - גם במשנה וגם בגמרא - כמעט ואינם משתמשים בניסוחים תאורטיים, כלומר כמעט שאינם קובעים עקרונות תאורטיים מופשטים וכלליים. חז"ל מעדיפים להתבטא באמצעות מקרים ספציפיים שמבטאים את החוקים הכלליים (בניסוח משפטי: שיטה קזואיסטית, כפי שמקובל במשפט הבריטי).

אבל על אף זאת, כפי שנראה להלן, לגמרא ברור שהמשנה מתכוונת ללמד חוק כללי ולא הלכה ספציפית. המקרה שמופיע במשנה נתפס כביטוי קזואיסטי לחוק כללי. זוהי הסיבה לכך שהגמרא מפשיטה את המקרה שמופיע במשנה והופכת אותו ל"מקרה מעבדה", וכך היא מזקקת את החוק הכללי מתוך הניסוח הקזואיסטי של המשנה.

עליי להוסיף ולציין שגם הגמרא, כשהיא מחלצת מהמשנה את החוק הכללי, אינה מנסחת את מסקנתה בצורה של חוק כללי. האוקימתא היא הניסוח שבו משתמשת הגמרא כדי לתאר את החוק הכללי. הגמרא ממשיכה אפוא את דרך הניסוח הקזואיסטית של התנאים במשנה: החוק הכללי מיוצג בגמרא דרך מקרי בוחן (מצבי מעבדה), שבהם ניתן לראות לאיזה חוק כללי התכוונה המשנה.¹⁵

כאשר רבא אומר שניתן לגרש אישה בנתינת גט לידי עבדה הישן, הוא אינו מתכוון לדבר על המקרה המסוים הזה, אלא להצביע על חוק כללי. וכשהגמרא מעמידה את דברי רבא בעבד כפות היא מצביעה על המצב שבו ניתן יהיה לראות את החוק הכללי הזה. היא מעדיפה את הצורה הזאת על פני ניסוח מפורש של החוק הכללי. הדברים יתבהרו יותר בשלוש דוגמאות שהניתוח שלהן יובא כעת. בשתיים משלוש הסוגיות

15 מדוע באמת חז"ל מעדיפים ניסוח קזואיסטי, ואינם משתמשים בניסוח של חוקים תאורטיים (כמו השיטה הפוזיטיביסטית)? כאן לא אוכל לעסוק בשאלה החשובה הזו, ולצרכי כאן די לי בקביעת העובדה שזו אכן דרכם של חז"ל.

אציג גם השלכות נוספות של תפיסת האוקימתא, ונראה שהיא פותרת קשיים נוספים שעולים בהן.

א. סוגיית העבד הכפות

ראינו את האוקימתא שעושה הגמרא בגטין לדברי רבא, כך שהעבד הישן שעליו הוא דיבר הופך להיות גם כפות. טענתי היא שחידושו של רבא נאמר באמת לגבי כל עבד ישן, לאו דווקא כפות. רבא מתכוון לומר את החוק הכללי הבא: עבד ישן של אדם נחשב כמו חצרו. רבא אמנם משתמש בהדגמה ספציפית כדי לבטא את החוק הזה, כלומר: הוא אינו קובע את החוק הכללי בניסוח מפורש כמו שהובא כאן, אלא קובע הלכה במקרה שנראה לכאורה ספציפי, כשאדם רוצה לגרש את אשתו על ידי מתן גט לידי עבדה; אבל הגמרא מבינה שכוונתו אינה להתמקד במקרה הספציפי הזה, אלא לומר דרכו חוק כללי: עבד הוא כמו חצר.

לקביעה הזו יש כמה השלכות. למשל, שידו של העבד יכולה לקנות משהו עבור אדוניו, בדיוק כפי שחצר קונה עבורה. זוהי גם ההשלכה שאותה מציין רבא במפורש בדבריו, על אף שכוונתו רק לחוק הכללי. גם רבא אינו מנסח בפירוש את החוק הכללי, שעבד הוא כחצר, אלא מתייחס להשלכה ההלכתית של החוק: עבד יכול לקנות כמו חצר. אלא שהגמרא מתקשה מאוד לראות את ההשלכה הזאת בעולם הריאלי. עבד ריאלי אינו רק רכוש אדוניו, הוא גם אדם חי בזכות עצמו שיכול ללכת. אם כך, גם אם החוק הכללי שעבד הוא כחצר הוא חוק נכון, הרי שמדובר כאן ב"חצר מהלכת" שאינה משתמרת לדעת בעליה, ובדיני קניין חצר מקובלנו שחצר כזאת אינה קונה. אם כן, ההשלכה של העיקרון הכללי (הקנייה של דבר שמונח בידו) אינה יכולה להופיע בעבד רגיל, ולכן הגמרא מעמידה את המימרה של רבא בעבד כפות. האוקימתא הזאת פותרת את הבעיה הצדדית שהפריעה לגמרא (איך ידו של עבד ריאלי יכולה לקנות מדין חצר?).

על פי הצעתי, רבא מעולם לא חשב לחדש חידוש שנוגע לעבד כפות. חידושו עוסק בכל עבד שהוא. חידושו הוא שעבד הוא כמו חצר, והוא מדגים זאת דרך ההשלכה הספציפית שהוא יכול לקנות עבור אדונו. החידוש העקרוני (התאורטי) אכן נכון לגבי כל עבד. אמנם לגבי ההשלכה הספציפית של העיקרון הכללי הזה, כלומר תקפותו של קניין בדבר שנמסר לידי של העבד, אי-אפשר להבחין בחוק הכללי הזה בסיטואציה הריאלית של עבד רגיל. לכן הגמרא עושה הפשטה, כלומר היא מורידה מהעבד את תכונת ההילוך (כשהיא מעמידה זאת בעבד כפות), וכך נוצרת "סיטואציה מעבדה" שבה ניתן לראות את ההשלכה המדוברת: העבד קונה עבור אדוניו, וזהו ביטוי לחוק שעבד הוא כמו חצר.

ה"מעבדה" שנוצרה כאן (עבד כפות וישן) אמנם רחוקה מהעולם הריאלי (עבד רגיל) ומלשונו של רבא, אבל רק המעבר של הדיון אליה מאפשר לנו לראות את החוק הכללי ללא הפרעה. מדוע רבא לא אמר בפירוש שמדובר בעבד כפות? מפני שחידושו נוגע לכל עבד. עבד שאינו כפות גם הוא כחצר, וזה מה שרבא רצה לחדש. בדיוק באותה צורה, ניוטון לא קבע שחוק הכבידה שלו עוסק בעצמים חסרי מטען חשמלי, מפני שהחוק שלו עוסק בכל עצם בעל מסה. אמנם לא ניתן לראות את השפעת הכבידה אלא בעצם מופשט, עצם שהוא אמנם בעל מסה אבל מועמד באוקימתא כחסר מטען

חשמלי. בניסוח הכללי של החוק אין שום צורך לציין זאת, מפני שהחוק נכון גם לעצם הריאלי. אלא שההשלכות המעשיות של החוק תהיינה קשות להבחנה בעצם ריאלי, בגלל התכונות הצדדיות שלו, שמערבות השלכות של חוקים אחרים ושל תופעות נוספות (חשמליות, במקרה זה).

כאמור, ישנו הבדל בין ניסוחים תלמודיים לבין ניסוחים מדעיים. התלמוד הוא קוואליטטי, ולכן הוא מתנסח בשפה של מקרים ולא של כללים. לעומת זאת, חוקי טבע בספרי מדע מנוסחים בדרך כלל באופן מפורש כחוקים תאורטיים כלליים. אצלנו, רבא אינו מתכוון באמת לקבוע דין מעשי שלפיו נתינת גט בידי עבד ישן מביאה לכך שהאישה מגורשת. זוהי רק צורת ביטוי מקובלת בתלמוד, שבאה ללמד אותנו עיקרון תאורטי כללי: עבד ישן הוא כחצר של אדוניו. הגמרא מבטאת את העובדה הזאת בהצביעה על אוקימתא שבה הדין הזה יכול להופיע. האוקימתא אומרת לנו שרבא לא קבע דין על מקרה כלשהו אלא עיקרון כללי, שהאוקימתא היא ה"מעבדה" שבה ניתן לצפות בו.

בעיית האוקימתא, כלומר השאלה מדוע רבא לא אמר בפירוש שהוא מדבר על עבד כפות, מבוססת על אי-הבנה של דרך הביטוי התלמודית. משניות (ובמקרה זה מימרות אמוראיות) מנוסחות בצורה קוואליטטית (כאילו היה כאן דיון על מקרה ריאלי), אבל כוונתן ללמד עיקרון תאורטי כללי, ולא דין מסוים. הגמרא היא שעוסקת בהבהרת הכוונה של המשנה או המימרה, על ידי מציאת מצב מעבדה שבו ניתן להבחין בעיקרון הכללי ללא הפרעה.

אשוב ואציין שכפי שראינו כאן, האוקימתא אינה מכילה את החידוש של המימרה. החידוש של המימרה אינו נוגע לעבד כפות אלא לעבד בכלל, ולכן לשון המימרה של רבא היא מדויקת לגמרי.¹⁶ האוקימתא רק מסלקת בעיות צדדיות.

ב. סוגיית הביצה שנולדה

פתרון דומה נוכל לראות גם בדוגמה השנייה שהבאתי, מסוגיית הבבלי בתחילת מסכת ביצה. ראינו שרבא מציע שם אוקימתא שלפיה המשנה עוסקת ביו"ט שאחר השבת, ולא ביו"ט רגיל, כפי שעולה לכאורה מפשט לשונה.

גם כאן אציע פתרון דומה. המשנה עוסקת בדין כללי ביו"ט, ולא דווקא ביו"ט שאחר השבת. היא גם אינה עוסקת בדין ביצה שנולדה ביו"ט, אלא בעיקרון הכללי של הכנה. חידוש המשנה הוא שאוכל המיועד ליו"ט דורש הכנה מבעוד יום; אוכל שלא הוכן מבעוד יום אסור באכילה. החוק הזה בא לידי ביטוי במשנה דרך יישום להלכה ספציפית (אכילת ביצה; כמו היישום של רבא לגבי עבד שקונה את הגט לאדוניו).

אלא שכעת עולה בעיה צדדית: ביצה שנולדה ביו"ט רגיל עוברת הכנה בערב יו"ט, שהוא יום חול. דין ההכנה כלל אינו מופיע ביו"ט רגיל, לא מפני שאין צורך בהכנה

16 מעניין שרבא מוצא לנכון לציין בפירוש שהוא מדבר על עבד ישן, על אף שהוא משמיט את העובדה שהוא כפות. אם אכן נכונה הצעתי, היה מקום לצפות שרבא יאמר את דבריו על עבד כללי, והגמרא תעמיד זאת באוקימתא של כפות וישן.

ייתכן שהדבר קשור לעובדה שרבא הוא אמורא מאוחר, ולכן עיקר עיסוקו אינו בהצבת עקרונות מופשטים כמו שעושה המשנה, אלא בפרשנות ויישום בעולם הריאלי (ראו על כך להלן). מובן שזו הצעה בלבד, שכן ברור שההצגה הקוטבית של ההבחנה בין משנה לגמרא אינה מדויקת לגמרי; עם זאת, נכון הוא שזוהי המגמה האופיינית של שתי הסוגות הללו.

אלא מפני שביו"ט רגיל תמיד יש הכנה. ביצה שנולדת ביו"ט רגיל מותרת, מפני שהיא הוכנה בערב יו"ט, שהוא יום חול. כיצד, אם כן, נוכל לראות מצב שבו יופיע איסור אכילה ביו"ט בגלל היעדר הכנה? רק במצב המיוחד של יו"ט שחל אחר השבת. במצב כזה הביצה שנולדת ביו"ט הוכנה בשבת, והכנה בשבת אינה הכנה שמועילה (כי נדרשת הכנה ביום חול). לכן אסור לאכול את הביצה ביו"ט.

גם כאן, כמו בסוגיה הקודמת, המשנה התכוונה להשמיע לנו דין כללי שנכון בכל יו"ט, ולכן הניסוח הוא כללי: "ביצה שנולדה ביו"ט". המשנה אינה צריכה לומר שמדובר ביו"ט שאחרי השבת. ההשלכה של אכילת ביצה שמופיעה במשנה אינה אלא צורת ביטוי קזואיסטית של החוק הכללי. הבעיה שעמה מתמודדת הגמרא היא הופעת ההשלכה הזאת בפועל. אמנם נדרשת הכנה, אבל ביו"ט רגיל היא תמיד מתבצעת. רק במצב המעבדה האפלטוני והייחודי, יו"ט שאחרי שבת, ניתן לראות את ההשלכה הזו של החוק הכללי. אבל החוק הזה כשלעצמו נכון גם בכל יו"ט רגיל.

אם כך, שוב ברור שאין מקום לשאלה מדוע המשנה לא ציינה שמדובר ביו"ט שאחר השבת. היא לא ציינה זאת כי היא אינה עוסקת רק ביו"ט כזה. היא עוסקת בכל יו"ט; כוונתה לומר שאוכל בכל יו"ט דורש הכנה. האוקימתא מסלקת מפריע צדדי: לפני כל יו"ט רגיל יש יום חול, ואז אין בעיית הכנה. היא יוצרת מצב מעבדה של יו"ט שלפניו אין יום חול, ואז יופיע בטהרתו איסור האכילה מדין הכנה. ושוב הגמרא אינה מנסחת את החוק הכללי, אלא מדגימה אותו דרך מצב מעבדה שבו הוא יבוא לידי ביטוי. כעת נראה כמה השלכות נוספות של ההבנה הזאת בסוגיה. רש"י (שם ב ע"ב, ד"ה 'ואין יום טוב מכין לשבת') מסביר את דברי רבה כך:

ואין יום טוב מכין לשבת - ויום טוב נמי קרוי שבת, ובעיא סעודתו הזמנה, והזמנתה בחול, אבל סעודת חול - לא חשיבא, ולא שייכא בה הזמנה, הלכך באחד בשבת בעלמא לית לן למיסר ביצה שנולדה ביה משום דאתכן בידי שמים, דסעודת חול לא אצרכה רחמנא זמון מבעוד יום, דלא שייך בה מוקצה.

הוא מסביר שהביצה נאסרת מפני שאוכל של יו"ט דורש הכנה, והכנה ביום קדוש (כמו שבת) אינה נחשבת כהכנה מועילה. בכך הוא מבאר גם מדוע אין איסור לאכול ביצה שנולדה ביום א' או ביום שאחרי יו"ט, על אף שהיא נגמרה והוכנה ביום קדוש: תשובתו היא שביום א', שהוא יום חול, אין חובת הכנה, ולכן הביצה אמנם לא עברה הכנה (כי הכנה ביום קדוש אינה הכנה), אבל ביום חול אין איסור לאכול ביצה לא מוכנה. לעומת זאת, מדברי הרשב"א שם עולה תפיסה שונה:

ותמיה אני על לשון זה דסעודת שבת בעיא הזמנה מבעוד יום ובחול אם כן אף שבת אינה מכינה לעצמה (ולא) [והלא] שבת וי"ט גרידא מדינא ביצה שריא, ובי"ט שאחר השבת אי לאו דמאתמול גמרה לה אף היא שריא, ובערובין אמרי' תחלת היום קונה עירוב שבת מכינה לעצמה, אלא הכי פירושו: סעודת יו"ט ושבת חשיבא למהוי להו הזמנה והלכך כל שתהא להן הזמנה אינו בדין שיזמין שבת לי"ט ולא יו"ט לשבת אבל הם מכינים לעצמן, וחול נמי לא חשיב ולא שייך ביה הזמנה והלכך ביצה שנולדה ביום שלאחר השבת או לאחר יו"ט שריא דלא שייכא הזמנה לסעודת חול.

הרשב"א טוען כנגד רש"י שהגמרא מנמקת את איסור הביצה בכך שהיא נגמרה אתמול, ומשתמע מכאן שאם הביצה הייתה נגמרת באותו יום לא היה בכך איסור. והרי לפי רש"י גם במצב כזה הייתה צריכה להיאסר, שכן סוף סוף הביצה הוכנה ביום קדוש ולא עברה הכנה ביום חול. לפי רש"י, שבת ויו"ט אינם מכינים גם לעצמם.¹⁷

האפשרות החלופית שהרשב"א עצמו מציע היא שהבעיה אינה בכך שאוכלים ביו"ט אוכל שלא הוכן, אלא בכך שההכנה הייתה ביום קדוש, וזו פגיעה ביום המכין. לשיטתו, אכילת ביצה ביו"ט שאחרי השבת היא פגיעה בשבת ולא פגיעה ביו"ט (כפי שעולה מדברי רש"י). לכן, מסביר הרשב"א, אם הביצה הייתה נגמרת ביום לידתה באמת לא הייתה בעיה לאכול אותה, כי שבת או יו"ט מכינים לעצמם.

יסוד המחלוקת בין רש"י לרשב"א הוא בשאלה – מה הבעיה באכילת ביצה שנולדה ביו"ט שאחרי השבת. רש"י סובר שהבעיה היא שנאכל כאן אוכל שלא עבר הכנה, כלומר הבעיה היא פגיעה בחשיבות יו"ט. אבל הרשב"א סובר שהבעיה היא הפגיעה בשבת, שכן היא הכינה ליום קדוש אחר, וזו פגיעה בחשיבותה.

מי משניהם צודק? לאור דבריי למעלה, ברור לגמרי שרש"י הוא הצודק. לפי רש"י, במשנה מופיע חידוש בדיני יו"ט רגיל: הקביעה שאוכל ביו"ט דורש הכנה, ואכילת אוכל שאינו מוכן היא פגיעה בקדושת יו"ט. ההופעה המעשית של החוק הכללי הזה דרשה ביצוע אוקימתא, שלפיה מדובר ביו"ט שאחרי שבת, אבל החידוש העקרוני של המשנה תקף בכל יו"ט רגיל, כפי שהסברתי למעלה. לעומת זאת, לפי סברת הרשב"א יוצא שחידוש המשנה הוא בכלל בדיני השבת שקדמה ליו"ט, שאם היא מכינה ליו"ט שאחריה זו פגיעה בה. לשיטתו באמת "עיקר חסר מן הספר". מדוע המשנה מדברת על יו"ט כשהיא באה לחדש דין שנוגע לשבת שאחריה חל יו"ט? לפי הצעתי להבנת תופעת האוקימתא, לא ייתכן שהחידוש היסודי והעקרוני של המשנה יופיע רק באוקימתא. החידוש של המשנה מופיע בפשט לשונה, והניסוח שלה תמיד מדויק. האוקימתא, כאמור, מיועדת רק לסילוק מפריעים צדדיים. לפי הרשב"א נראה שעיקר חידוש המשנה מופיע באוקימתא (כלומר, בלי לדעת שמדובר ביו"ט שאחרי שבת לא ניתן להבין את חידוש המשנה), ואז באמת צצה ועולה בעיית האוקימתא (מדוע המשנה לא כתבה זאת בפירוש).

זוהי השלכה ברורה של הבנת תפקידה של האוקימתא. הבנה זו מסייעת לנו להבין את העיקרון היסודי שמופיע בסוגיה. העיקרון הזה אינו יכול לגעת בשבת שלפני יו"ט, אלא ברור שעניינו הוא דווקא יו"ט שאחרי השבת. זה מקרין על תפיסת דין הכנה, שהוא נושא הסוגיה, ומאפשר לנו להכריע לטובת רש"י ונגד הרשב"א.

הסבר שיטת הרשב"א

בכל זאת, כדי להשלים את התמונה בסוגיה, אציע כאן הסבר אפשרי בשיטת הרשב"א. הגמרא, מיד בהמשך לדברי רבה שהובאו למעלה, שואלת:

– אמר ליה אביי: אלא מעתה, יום טוב בעלמא תשתרי! [ביום טוב רגיל – יהיה

מותר]

– גזרה משום יום טוב אחר השבת.

17 רש"י סובר כנראה שדברי הגמרא על כך שהביצה נגמרת מאתמול נועדו להוציא מהאפשרות שהיא נגמרת יום קודם, ולא להוציא מהאפשרות שהיא נגמרת בו ביום.

- שבת דעלמא תשתרי!

- גזרה משום שבת אחר יום טוב.

ראשית, עלינו לשים לב לכך שקושיית אביי על רבה אינה מובנת. הוא מקשה ושואל מדוע שלא נתיר ביצה שנולדה ביו"ט רגיל או בשבת רגילה. מניין לו שבאמת לא מתירים זאת? אם אכן במשנה מדובר ביו"ט שאחר השבת, אז מהיכן הוא מבין שהביצה נאסרת גם ביו"ט או שבת רגילים? מיד אסביר זאת.

תשובת רבה היא, שהביצה נאסרה מגזרה משום שבת שאחרי יו"ט או יו"ט שאחרי שבת. כלומר, המסקנה היא שגם ביצה שנולדה ביו"ט או בשבת רגילים נאסרת באכילה מדרבנן. כעת נפתחת בפנינו האפשרות להבין שההסבר של רבה במשנה כלל אינו אוקימתא: רבה רק מסביר את יסוד דין הכנה בכך שאם חל יו"ט אחרי שבת הביצה אסורה מן התורה מדין הכנה. זהו דין מוסכם הן על בית שמאי והן על בית הלל. במשנה בית שמאי ובית הלל נחלקים רק לגבי הגזרה ביו"ט רגיל (שאינו בא אחרי שבת), האם גוזרים ואוסרים ביצה גם ביו"ט רגיל או לא. אם כן, לשון המשנה "ביצה שנולדה ביו"ט" באמת עוסקת ביו"ט רגיל, ולא ביו"ט שאחר השבת. בשורה התחתונה אין שום צורך להניח שרבה עשה כאן אוקימתא.

והנה, הרשב"א שם באמת תוהה על לשון רבה, שמעמיד את המשנה ביו"ט שאחר השבת:

אלא אמר רבה בתרנגולת העומדת לאכילה ובי"ט שחל להיות אחר השבת עסקי' וכו'. קשיא לי היכי קאמר בי"ט אחר השבת עסקינן (דאלו) [דאפי'] בי"ט גרידא משום י"ט אחר השבת היא.

הוא אינו מבין מדוע רבה עושה אוקימתא וטוען שמדובר ביו"ט שאחר השבת, ואינו מעמיד את המשנה ביו"ט רגיל? לפי דרכנו נאמר שתפיסת האוקימתא במשנה אכן הייתה קשה לרשב"א, כי לשיטתו באמת אין בה היגיון. לכן כנראה הוא מבין שרבה באמת לא עשה כאן אוקימתא למשנה, אלא הסביר אותה ביו"ט רגיל, כפי שראינו. אלא שהרשב"א מעיר על לשונו של רבה, שכן נראית כמו אוקימתא, ועל זה היה קשה לו. רש"י, לעומתו, ילמד את לשון רבה כפשוטה, שמחלוקת בית שמאי ובית הלל היא לגבי דין הכנה עצמו, וזה נכון בכל יו"ט, כפי שהסברתי.

למעלה שאלתי: מניין היה ברור לאביי שרבה אוסר גם ביצה שנולדה ביו"ט או בשבת רגילים? לפי הצעתי להבנת הרשב"א זה מובן מאוד. אם רבה אינו עושה אוקימתא למשנה, פירוש הדבר שהמשנה עצמה אוסרת גם ביצה שנולדה ביו"ט רגיל. אם כן, במשנה עצמה כתוב שביצה שנולדה ביו"ט רגיל אסורה. על כך מקשה אביי לרבה: מדוע זה נאסר, הרי במצב כזה אין בעיה של דין הכנה, שהרי הביצה הוכנה ביום חול? ורבה עונה לו שבאמת זהו רק איסור דרבנן, מגזרה "אטו [משום] יו"ט שאחר השבת".¹⁸

18 רש"י לא יוכל ללמוד זאת מהמשנה, שהרי לשיטתו המשנה עוסקת ביו"ט שלאחר השבת ובאיסור הכנה דאורייתא. אם כן, לפי רש"י לא ברור מניין ידע אביי שרבה אוסר גם ביצה שנולדה ביו"ט רגיל. נראה שלפי רש"י אביי ידע זאת מהמסורת ההלכתית שבידיו (שהרי באמת כך ההלכה, משום שאיננו פוסקים את דין הכנה דרבה), ולכן הוא שאל את רבה כיצד הוא מסביר זאת. על כך ענה לו רבה שזה איסור דרבנן מגזרה "אטו יו"ט שאחר השבת".

ג. סוגיית החמץ החרוך

ראינו שהגמרא בפסחים העמידה את המשנה באוקימתא של חמץ שנחרך לפני זמן האיסור, והדיון הוא על מעמדו בתוך זמן האיסור. זאת להבדיל מחמץ שנחרך בתוך זמן האיסור, שממנו אסור ליהנות. לפי העיקרון שראינו כאן, האוקימתא לעולם אינה מכילה את עיקר החידוש של המשנה, אלא רק מסלקת מונעים צדדיים. כיצד בא הדבר לידי ביטוי בסוגייתנו?

אציע כאן את ההסבר הבא: במשנה התחדש החוק הכללי, שלא יכול להיות איסור הנאה בחמץ ששייך לזמן שקודם זמן האיסור (צהרי י"ד בניסן). אלא שבחמץ רגיל אין לחוק הכללי הזה שום משמעות, שכן לפני צהרי יום י"ד פשיטא שהוא לא נאסר, שהרי עדיין אין כלל איסור הנאה מחמץ, ומהצהריים הוא ודאי נאסר מצד עצמו, ולא מחמת שהוא היה חמץ קודם לזמן האיסור (כלומר זהו חמץ של אחרי תחולת זמן האיסור). לכן הגמרא מחפשת אוקימתא שתצליח להראות לנו השלכה של העיקרון שקובעת המשנה: איך נוכל לראות ביטוי הלכתי לעיקרון שחמץ שלפני זמן האיסור אינו נאסר בשום צורה?

הבעיה הצדדית שעמה מתמודדת הגמרא היא שבעולם הריאלי שלנו, כשאוכלים חמץ בזמן שיכול להיות איסור (אחרי צהרי יום י"ד), זהו חמץ של אחרי זמן האיסור ולא חמץ של לפני הזמן, ואז ברור שהוא אסור. ואם אוכלים אותו לפני זמן האיסור, אז אכן מדובר בחמץ שלפני זמן האיסור, אז ברור שהוא מותר שהרי עדיין אין איסור חמץ בעולם. הבעיה הזאת מפריעה לנו לראות את הדין של המשנה בטהרתו, ואת זה באה האוקימתא לפתור. מטרת האוקימתא היא ליצור מצב שבו אדם אוכל חמץ במהלך חג הפסח, אבל החמץ שנאכל הוא חמץ ששייך לזמן שלפני זמן האיסור. האובייקט הנאכל ופעולת האכילה אמנם נמצאים באותה נקודת זמן, אבל בעצם הם שייכים לנקודות זמן שונות. זהו פיצול של ציר הזמן לשני צירים שונים: מבחינת החמץ אנחנו נמצאים לפני צהרי יום י"ד, ומבחינת פעולת האכילה אנחנו נמצאים בזמן האמיתי (שהוא כבר אחרי צהרי יום י"ד).¹⁹

ואכן, מתברר שהגמרא מצאה אוקימתא ש"עושה את העבודה": החריכה. כמה ראשונים (ראו תוספות רבנו פרץ והמאירי כאן, ועוד) מעירים שחריכה אינה שרפה גמורה. בשרפה גמורה אין משמעות לנקודת הזמן שבה היא מתבצעת, שכן אם אדם נהנה מהאפר הוא אינו נהנה מהחמץ. האפר כבר אינו העצם שנשרף אלא משהו אחר, ולכן הוא מותר בהנאה (לפי רוב הדעות בראשונים. כאן נניח לצורך הפשטות שהאפר מותר). מאידך גיסא, חמץ שלא עבר שום תהליך אינו מועיל לנו, שכן ברור שהנאה ממנו במהלך זמן האיסור אסורה. החריכה היא מקרה ביניים מעניין, שכן יש בה סוג של "הקפאה" של המצב ששרר לפני זמן האיסור (רגע החריכה). חמץ שנחרך הוא חמץ שהסטטוס שלו קפא ברגע החריכה. לכן חריכה היא אוקימתא שיוצרת פיצול בין שני צירי הזמן, זה שהחמץ משתייך אליו וזה שמתאר את זמן האכילה, וכך היא מאפשרת לנו להביא לידי ביטוי ב"מעבדה" ההלכתית שלנו את החידוש שלא יכול לחול איסור על חמץ ששייך לזמן שלפני זמן האיסור. חמץ שנחרך לפני זמן האיסור נשאר לאורך

19 בספר הרביעי בסדרת 'מחקרים בלוגיקה תלמודית', לוגיקה של זמן בתלמוד (לונדון 2011), עוסקים אני ועמיתיי (י. בלפר, ד. גבאי וא. שילד) בפיצול כזה, משני היבטים: הסיבות להניח את קיומם של שני צירי זמן, והשלכותיו וביטוייו של הפיצול הזה בהלכה, במשפט, בפיוקה ובכלל.

כל הזמן חמץ ששייך לזמן שבו הוא נחרך (כלומר, לפני זמן האיסור). גם כשאוכלים אותו בתוך החג, הדבר נחשב כאכילת חמץ שלפני זמן האיסור.

שני מנגנונים של פיצול צירי זמן בראשונים

כדי לפתור את הבעיה הצדדית שמפריעה לראות את דין המשנה בעולם הריאלי, אנחנו מחפשים מנגנון שיצליח ליצור סיטואציית מעבדה שבה ציר הזמן מתפצל. במעבדה שלנו אמורים להיות שני צירי זמן, האחד מתאר את שיוכו של החמץ הנאכל (האם חמץ הוא של לפני זמן האיסור או בתוכו) והשני מתאר את העיתוי של פעולת האכילה (האם היא נעשית אחרי זמן האיסור או לא). האוקיימא אמורה להביא אותנו למצב שבו מבחינת הציר הראשון אנחנו נמצאים בנקודת זמן שלפני האיסור (לכן זהו חמץ שלפני זמן האיסור), ומבחינת הציר השני, שהוא ציר הזמן הרגיל, אנחנו נמצאים בנקודת זמן שבתוך זמן האיסור (ולכן פעולת האכילה נעשית בתוך זמן האיסור).

כפי שראינו, ההחריכה מאפשרת פיצול כזה של ציר הזמן: מדובר בחמץ שלפני זמן האיסור אבל אכילתו מתבצעת בתוך זמן האיסור.

כיצד מנגנון ההכפלה הזה עובד בסוגייתנו? כדי להבין זאת, נראה את דבריהם של שני ראשונים בסוגיה.

1. המאירי כאן מסביר את הדין כך:

וזה שהזכיר אח"כ ומותר בהנאתו לא הוצרך כלל, ומתוך כך פירשוהו בגמ' אף לאחר זמן איסורו ובשחרכו קודם איסורו בכדי שיצא מתורת אוכל ר"ל שנתחרך אף מתוכו ומותר בהנאה כגון להיסק או לדבר אחר. והוא הדין שבאכילה מותר, שאף אכילתו אינה אכילה אחר שיצא מתורת אוכל, שאין שום איסור חל עליו הואיל ועפרא בעלמא הוא.

עד כאן הוא קובע שהחריכה אינה אלא שרפה שמוציאה את החמץ מגדר אוכל, ולכן הוא מותר בהנאה ובאכילה. לאחר מכן הוא מדייק:

הא כל שחרכו לאחר זמנו אסור בכל הנאה, שמאחר שחל עליו איסור חמץ אין איסורו נפקע עד לאחר שריפה גמורה, ר"ל שיעשה גחלים, ובזו הותר לגמרי אף לאחר זמנו, שכל הנשרפין אפרן מותר וגחלים דינם כאפר, הא כל שלא הגיע לכך אף על פי שנתחרך לגמרי אסור, שהרי כל איסור הנאה חל עליו ואינו נפקע.

המאירי מסביר שאם חרכו את החמץ לפני זמן האיסור ובעת כניסת האיסור לתוקפו הוא כבר חרוך, אזי הוא אינו נחשב חמץ ולכן הוא מותר גם לאחר הזמן הזה. אבל אם חרכו אותו בתוך זמן האיסור, אזי בשעה שנכנס האיסור לתוקף החמץ הזה היה אסור, ולכן גם אם חורכים אותו לאחר מכן איסורו נותר עליו. רק שרפה יכולה להוציא אותו מגדר האיסור שכבר חל עליו. במובן הזה, חריכה אינה ממש שרפה. בניגוד לשרפה, שמעלימה את החמץ מהעולם, החריכה מקפיאה את הסטטוס של החמץ ברגע החריכה. המאירי בעצם סובר שהחמץ תופס את פחמיו (על משקל "תופס את דמיו"), כלומר

שהחריכה מקפאיה את הסטטוס של החמץ, והדין החל על הפחמים הוא בדיוק אותו דין שחל על החמץ שלפני החריכה.

אציין שבחידושי הריטב"א (שם) באה התפיסה הזאת לידי ביטוי באופן חד הרבה יותר. לשיטתו, כפי שחמץ שנחרך בשעה השישית בצהרי יום י"ד אסור באכילה ומותר בהנאה, כך בדיוק הסטטוס של הפחמים גם אחרי החריכה: בכל זמן החג הם אסורים באכילה ומותרים בהנאה. זהו ביטוי מובהק לתופעה של "הקפאת הסטטוס" שיוצרת החריכה.

2. מהר"ם חלאווה, בחידושיו בסוגיה כאן, מסביר את הדין של חמץ חרוך כך:

ואמר רבה: חרכו קודם זמנו מות' בהנאתו לאחר זמנו, כלומר שחרכו עד שהוציאו מתורת לחם ונפסל אפי' מאכילת הכלב מותר בהנאתו לאחר זמנו. ונקט בהנאתו משום דאינו ראוי לאכילה אבל ה"ה אי בעי למיכל ליה דכעפרא בעלמא הוא, ודוקא חרכו קודם זמנו, אבל לאחר זמנו דנאסר פעם אחת משום חמץ לעולם אסור, דנמצא זה נהנה ממה שנאסר עליו א"כ שרפו לגמרי עד שנעשה עפר דאז מותר. דהכי תנן כל הנשרפין אפרן מותר והיינו דמייתי לה בבבא דמתני' דקודם זמנו לומר דהיתר הנאה דלאחר זמנו תלוי במעשה דלפני זמנו.

מהר"ם חלאווה מסביר את הדין הזה מעט אחרת מהמאירי. חמץ שנחרך בתוך זמן האיסור נשאר אסור, מפני שכאשר נהנים מהפחמים שלו אנחנו בעצם נהנים מהחמץ שהיה כאן לפני החריכה. נראה שכוונתו לומר שעל אף שהחמץ החרוך עצמו אינו חמץ, הרי כאשר האדם נהנה מהפחמים בתוך זמן האיסור מתברר למפרע שמעשה החריכה היה מעשה של הפקת הנאה מהחמץ. החריכה הפכה את החמץ למשהו שניתן ליהנות ממנו בפסח (פחמים), ולכן בעצם מעשה החריכה הפיק האדם הנאה מהחמץ שנחרך. הוא הפך אותו להיות בעל ערך עבור בעליו, וזוהי הפקת הנאה מחמץ שהתורה אוסרת אותה. לפי זה, מדוע כשהחמץ נחרך לפני זמן האיסור פחמיו אינם אסורים? מפני שאמנם ההנאה מהפחמים בזמן החג מבררת למפרע שהחריכה של החמץ הייתה הפקת הנאה מהחמץ, אבל הפקת ההנאה הזו נעשתה בעת שעוד לא היה איסור להפיק הנאה מחמץ (לפני זמן האיסור), ולכן הדבר מותר.

שני המגגנונים שתיארתי כאן מסבירים באופנים שונים את הקביעה שחריכה היא הקפאה של המצב ששרר לפנייה. לכן החריכה בעצם מפצלת את ציר הזמן לשניים: בעבור החמץ הזמן פוסק מלכת, והוא נותר באותו מצב שהיה בו לפני החריכה; לעומת זאת, לגבי מעשה האכילה הזמן ממשיך לרוץ, ולכן אכילת החמץ החרוך בזמן האיסור היא אכילה בזמן אסור של חמץ ששייך לזמן ההיתר.

אם כן, לפי שתי השיטות הללו אנו רואים שהחידוש במשנה הוא חוק כללי שנאמר לגבי החמץ שלפני הזמן: חמץ שלפני הזמן אינו יכול להיות אסור בשום צורה. האוקימתא של החריכה מטרתה רק לסלק מונע שמפריע להופעת החידוש של החוק הכללי: לערער את אחדותו ויחידותו של ציר הזמן (לגבי שיוך החמץ ולגבי פעולת האכילה). ההפרדה בין שתי נקודות הזמן הללו מאפשרת לנו לראות באופן לא טריוויאלי את החידוש העקרוני של המשנה: על חמץ ששייך לזמן ההיתר לעולם לא יחול איסור.

הבנת מסגרת הסוגיה בפסחים

ראינו שהקטע הראשון במשנת פסחים קובע שחמץ שלפני זמן האיסור מותר בהנאה. עלתה שם שאלת "פשיטא", והגמרא הסבירה זאת באמצעות האוקיימתא של החריכה. והנה, הקטע הבא במשנת פסחים קובע שחמץ שבתוך זמן האיסור אסור בהנאה. ושוב הגמרא (כא ע"ב) פותחת בקושיה: "פשיטא!". לכאורה הדברים תמוהים מאוד, שהרי אם הקטע הקודם עסק בחמץ שנחרך לפני זמן האיסור, והוא חידש בקביעתו שהוא מותר בהנאה גם בתוך זמן האיסור, מתבקש לומר שהקטע הזה במשנה עוסק בחמץ שנחרך בתוך זמן האיסור, והחידוש הוא שחמץ כזה אסור בהנאה (על אף שכעת מדובר בפסחים). אם אכן זה החידוש בקטע זה במשנה, קשה לראות מדוע הגמרא רואה בזה דין כה פשוט שאין בו חידוש? מדוע היא מקשה על כך "פשיטא"? מדוע אינה עונה שמדובר בחריכה בתוך זמן האיסור?

לאור דבריי עד כאן נראה שקושי זה נעלם מאליו. כפי שראינו, הקטע הראשון במשנה אינו עוסק בחמץ שנחרך קודם הפסח, אלא בחמץ רגיל לפני זמנו. החידוש הוא שעל חמץ שלפני זמן האיסור לא חל איסור הנאה (גם בתוך זמן האיסור). האוקיימתא, שלפיה הוא נחרך לפני זמן האיסור, נועדה רק להראות מימוש הלכתי של הקביעה העקרונית במשנה. אם כן, ברור שהקטע הבא גם הוא אינו דן בחמץ שנחרך אלא בחמץ רגיל; ומכאן שעיקר חידושו הוא שחמץ בתוך זמן האיסור הוא אסור, ואין שום היתר ליהנות ממנו. כאן כמובן לא נדרשת אוקיימתא שמעמידה את המשנה בחמץ שנחרך. חמץ בתוך זמן האיסור הוא אסור בלי שום אוקיימתות. להפך, ראינו שהחריכה מקפידה את הסטטוס של החמץ, ולכן במקרה זה החריכה כמובן משאירה את החמץ אסור. המסקנה היא שכאשר המשנה אומרת שאחרי זמנו החמץ אסור בהנאה, אין שום בעיה של התממשות העיקרון הזה בעולם הריאלי, כי חמץ פשוט גם הוא אסור בתוך זמן האיסור, ולכן אין צורך באוקיימתא כלשהי. משום כך כאן ברור שאין טעם להעמיד בחמץ שנחרך אחרי הזמן, שהרי הוא אינו שונה מהותית מהחמץ שלא נחרך כלל. לכן עולה כאן הקושי: "פשיטא!", שהרי ברור שהחמץ בתוך זמן האיסור הוא אסור. ובאמת, התשובה שמציעה הגמרא לשאלה זו אינה אוקיימתא. היא מסבירה שמדובר בחמץ לשעות דרבנן (בשעה השישית). הסיבה לכך היא שהקושי שעליו עונה הגמרא לא היה כיצד העיקרון מתממש בעולם הריאלי, אלא רק מה העיקרון הזה בא לחדש. לסיכום, נראה כעת שההסבר במשנת פסחים הוא שרשרת הגיונית, שכל חוליה שלה אחוזה בקודמתה. כדי להסביר זאת אתאר כעת את השרשרת כולה (לרבות חוליה קודמת שלה, שלא נדונה עד כאן):

כל שעה שמותר לאכול – מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי.
הגמרא בקטע קודם (כא ע"א) דנה במטרתו של המשפט הזה במשנה. הגמרא שם מסבירה שהוא בא להוציא מדברי בית שמאי, שסוברים שיש איסור למכור חמץ גם לפני פסח (אלא אם הוא כלה לפני זמן האיסור). מדוע נדרש חידוש כזה? מדוע בכלל שיהיה איסור למכור חמץ לפני פסח? נראה שזה מפני שיש חובת ביעור, שחלה על החמץ עוד לפני זמן האיסור (לקראת זמן האיסור).

היוצא מכאן הוא שלחם הוא חמץ עוד לפני זמן האיסור, לפחות לגבי מצוות הביעור ("תשביתו")²⁰.

ומותר בהנאתו. כעת נוכל לראות שקטע זה, שנדרן כבר למעלה, בא לקדם את מהלך המשנה הלאה. בקטע הקודם במשנה ראינו שיש חובת ביעור לפני זמן האיסור, ולכן כבר בשלב זה יש עליו שם חמץ לעניין חובת הביעור. הקטע הזה בא ללמד שבכל זאת הוא אינו נחשב כחמץ לעניין איסור ההנאה. כאן המשנה קובעת שחמץ שלפני זמן האיסור אינו יכול להיאסר בהנאה בשום צורה. ראינו שהגמרא מסבירה שהחידוש הזה רלוונטי בעולם הריאלי רק במצב שהחמץ הזה עצמו מופיע אחרי זמן האיסור (זה קורה כשחרכו אותו לפני הזמן).

עבר זמנו – אסור בהנאתו. הקטע הזה לכאורה אינו מחדש מאומה, כפי שהסברתי למעלה, ולכן הגמרא מקשה עליו: "פשיטא!". היא עונה שהוא בא לחדש איסור מדרבנן על חמץ בשעה השישית בערב פסח.

היחס בין המשנה לגמרא: משמעותה המהותית של האוקימטא

ראשית, עליי לסכם את תרשים המבנה הכללי העולה מדבריי. בהקשר המדעי ישנו עולם של אידאות מופשטות וישויות טהורות, שבו שוררים חוקי טבע כלליים; "מתחת" לו קיים עולמנו המעשי, שמאכלס בישויות ריאליות מסובכות, וחוקי הטבע מופיעים בו בערבוביה. בניסויים מדעיים אנחנו צופים במקרים ספציפיים, והתאורטיקן מחלץ מתוכם חוקים כלליים שאינם ידועים עדיין. בכך הוא בעצם עולה מהמישור המעשי לעולם האידאות, שכן ראינו שהחוקים הללו עוסקים בישויות מופשטות ובמצבי מעבדה אפלטוניים בלבד. לאחר שמצאנו את החוקים הללו, ניתן לעשות בהם שימוש כדי לומר מה יקרה בסיטואציות ריאליות שלא פגשנו (או שימוש טכנולוגי בחוקי הטבע הללו, או גזרת ניבוי לתוצאות של ניסוי עתידי מתוך החוקים הידועים). זוהי פעילות הפוכה לקודמת, ובה אנחנו יורדים מעולם האידאות לעולם הריאלי.

והנה, בהקשר ההלכתי, אם המשנה הייתה מנסחת חוקים כלליים, אזי לא היה צורך בפרשנות על דרך ההפשטה וההכללה. הכללים היו מופיעים מפורשות במשנה. במצב כזה היה נותר לנו רק ליישם אותם על מצבים ריאליים שונים. אם המשניות היו מנוסחות בצורה כזאת, ההלכה לא הייתה נזקקת לסוג הפעילות הראשון שהוגדר למעלה ביחס למדע (מציאת החוקים מתוך המקרים – הכללה והפשטה), אלא רק לסוג השני (יישום החוקים במצבים מעשיים שונים).

אולם, כפי שהערתי, המשנה והגמרא אינן משתמשות בניסוחים של חוקים כלליים. חז"ל מעדיפים ניסוחים קוואליטטיים, כלומר להעביר לנו את המידע ההלכתי דרך הכרעות הלכה במקרים שהם לכאורה ספציפיים. לכן כאשר יש משנה או מידע כזה, היא אומרת את דבריה בניסוח של הלכה ספציפית (השם גט בידו של עבדה ישן – גירשה, ביצה שנולדה ביו"ט לא תיאכל, וכדומה). אבל הגמרא ניגשת למשנה בהנחה

20 הפני יהושע שם מסביר שגם לפי בית הלל יש חובה לבער את החמץ גם לפני זמן הביעור, אלא שהם סוברים שהחמץ מתכלה עוד לפני זמן האיסור.

שהמקרה הזה אינו אלא צורת ביטוי קזואיסטית של חוק כללי. כדי להראות זאת הגמרא בונה, בדרך של הפשטה והכללה, מצב מעבדה מופשט שבו יכול להופיע החוק הכללי. גם הגמרא אינה משתמשת בניסוחים של חוקים כלליים, ולכן במקום לנסח במפורש את החוק הכללי שהיא מוצאת במשנה, היא מעדיפה להצביע על אוקיימית שבה מופיע החוק הכללי בטהרתו. זו אינה אלא צורת ביטוי קזואיסטית לטענה שמאבחנת שמאחורי המקרה הכאילו ספציפי במשנה עומד חוק כללי, תאורטי. זו דרכה של הגמרא לעשות הכללה מהמקרה הכאילו פרטי שבמשנה אל החוק הכללי. כעת ניתן לראות שזהו כמובן הליך מובהק של פרשנות, ומכאן עולה המסקנה, שאותה ציינתי בתחילת דבריי, שהאוקיימית היא הליך פרשני ולא מחלוקת סמויה. הפרשנות מעבירה אותנו מהמקרים שבמשנה (שמנוסחים כאילו הם עוסקים בעולם הריאלי) אל החוקים הכלליים בעולם האידאות.

האוקיימית היא הביטוי המזוקק ביותר לתהליך הזה: המעבר מהריאלי למופשט. היא מזקקת את האידאה האפלטונית מתוך המקרים הריאליים, וכך מאפשרת לנו להבין שכשהמשנה מדברת על יו"ט היא אינה עוסקת ביו"ט הריאלי אלא ב"אידאה של יו"ט"; כשהיא מדברת על עבד היא אינה עוסקת בעבד קונקרטי אלא באידיאת העבדות הטהורה; וכך גם לגבי חמץ.

אולם כמו במדע, אף בהלכה מתבצע גם תהליך הפוך: לאחר שהגענו לאוסף של חוקים הלכתיים כלליים (שכל אחד מהם ניתן לצפייה רק במצב מעבדה, כלומר בעולם האידאות), אנחנו משתמשים בהם כדי לנתח מצב ריאלי חדש. זה מה שנקרא פסיקת הלכה: הפסיקה משתמשת בחוקים הכלליים שמצאה הפרשנות כדי להכריע את ההלכה במצבים חדשים. אנו רואים שהחקיקה היא הורדת החוקים הכלליים מעולם האידאות למצבים בעולם הריאלי, כמו השימוש הטכנולוגי בחוקי המדע.

ניתן לומר שהגמרא והתורה שבעל פה בכלל (עד ימינו) עוסקות בפרשנות ובפסיקה (יישום לסיטואציות חדשות). הפרשנות עוסקת בעיקר במעבר הראשון, מהריאלי למופשט (הפשטה והכללה); הפסיקה וניתוח מצבים חדשים זוקקים גם הליכה בדרך ההפוכה: מעולם החוקים הכלליים בחזרה לעולם הריאלי (הרכבה). המסקנה המתבקשת מכל זה היא שקיומן של אוקיימיות הוא מהותי ליחס שבין המשנה לגמרא. לא רק שהאוקיימיות אינן אמורות להפריע לנו, אלא היינו אמורים לצפות את קיומן מראש. אציין כי המפרשים והפוסקים המאוחרים יותר ממשיכים את שני כיווניו של התהליך הזה: המפרשים מחזירים אותנו מהגמרא לעולם האידאות. הם עושים לגמרא את מה שהיא עצמה עשתה למשנה במסלול הראשון: הם מחלצים מהמקרים הנדונים בגמרא עקרונות כלליים מופשטים, שניתן לאחר מכן ליישם אותם על מצבים חדשים בעולם הריאלי. הפוסקים ממשיכים את המסלול השני. הם עושים לגמרא את מה שהיא עצמה עשתה למשנה במסלול ההפוך: הם בונים התייחסות למצב ריאלי חדש ומורכב מתוך החוקים הכלליים שאליהם הגיעו בהליכי הפרשנות.²¹

21 אין מניעה כמובן שהפוסק יהיה גם פרשן ולהפך. ההבחנה הזו עצמה גם היא עוסקת באידאות, ולא בהכרח באנשים קונקרטיים; אדרבה, בעולם הקונקרטי כמעט כל פוסק ראוי לשמו הוא גם פרשן (אם כי לא כל פרשן הוא פוסק). מהלך של פסיקה חדשנית (כמו תשובה בספרות השו"ת) כרוך כמעט תמיד בבניית קונספציות פרשניות לסיטואציות שנדונו בסוגיות ובמקורות הקדומים יותר, ורק לאחר מכן נעשה בהן שימוש כדי להגיע למסקנה לגבי המצב הריאלי החדש.

שתי גישות ללימוד תורה ולמחקר מדעי

אסיים את דבריי בהערה משווה נוספת. כאשר חוקר מדעי בוחן תופעות בעולם הריאלי, מטרתו היא להגיע לחוקים התאורטיים הכלליים. הפרשנות (שכפי שראינו, היא מעבר מהעולם הריאלי לעולם האידאות התאורטי) היא מטרת המחקר והעיון המדעיים. יש אמנם מי שרואים בחוקים הללו רק אמצעי כדי להבין סיטואציות ריאליות נוספות (הירידה מעולם האידאות לעולם הריאלי). לפי גישה זו, מטרתו של המדען היא הבנת העולם הריאלי, ולא הבנת עולם האידאות (חוקי הטבע הכלליים); לפיכך, אם איש המדע היה יודע מה יקרה בכל סיטואציה שיכולה להיווצר בעולם הריאלי, המחקר המדעי היה מסיים את תפקידו. לעומת זאת, לפי הגישה הקודמת אין זה נכון: מטרת המחקר היא הבנת החוקים הכלליים, והעובדות הן רק האמצעי להגיע אליהם. ידיעת כל העובדות לא תספק, כמובן, את איש המדע בעל הגישה הזאת.

גם ביחס ללימוד התורה קיימות שתי הגישות הללו. יש שרואים בעיון התלמודי, כלומר בפרשנות למקורות ההלכה, ערך בפני עצמו. לפי שיטה זו, מטרת הלימוד היא להגיע לחוקים התאורטיים הכלליים שעומדים מאחורי הפסיקות הקודמות, כלומר לעולם האידאות התאורטי של ההלכה. פסיקות ההלכה הן אמצעים (שמקבילים לעובדות, או לתצפיות, במדע) שמהם אנחנו מחלצים את האידאות.²² לעומת זאת, אחרים רואים בעיון התלמודי אמצעי בלבד, שכן החוקים הם רק אמצעי שבאמצעותו ניתן לפסוק הלכה במצבים חדשים. לפי שיטה זו, מטרת העיון התלמודי וההלכתי היא הפסיקה (ירידה מעולם האידאות לעולם הריאלי) ולא הפרשנות.²³

סיכום

במאמר זה הצעתי הסבר שרואה את האוקימתא כפרשנות נאמנה לכוונה המקורית של המשנה. הסבר זה מתאים היטב למסורת שבאה לידי ביטוי ברור בתלמוד כולו, ולפיה אמוראים אינם רשאים לחלוק על תנאים. בניגוד למה שמציעים רבים, אני טוען כאן שהאמוראים אכן אינם עושים זאת. מדבריי עולה שהאוקימתא בהחלט יכולה להיות פירוש לדברי התנאים, ולא בהכרח מחלוקת סמויה (או "מנומסת") על דבריהם. הצעה זו גם מייטרת, כמובן, את אוסף ההסברים הבעייתיים שהועלו לעניין האוקימתות (שאת חלקם הצגתי למעלה).

עמדתי על הקשר בין האוקימתא לבין דרך החשיבה המדעית ודרך החשיבה הפרשנית בכלל. בדרך זו הגענו להבנה טובה יותר של מהות הקשר בין התלמוד לבין המשנה, ובעצם בין עולם האידאות והחוקים התאורטיים הכלליים לבין העולם הריאלי. מתוך כך עמדתי גם על היחס בין פסיקה לבין פרשנות, שמייצגות מעבר בכיוונים מנוגדים בין שני סוגי העולמות הללו. באמצעות השוואה לחשיבה ולמתודה המדעיות, הצגתי גם שתי אפשרויות להבנת מהותו ומטרתו של לימוד התורה.

22 בהכללה ניתן לומר שתפיסה זו מתארת את גישתו של עולם הישיבות הליטאי.

23 בגישה זו דוגלים באופן מובהק הרב עובדיה יוסף ובניו.

לסיום, חשוב לחזור ולציין שלא בדקתי את כל הדוגמאות בתלמוד. ואכן רבים יאמרו שאולי הפתרון הזה מתאים לחלק מהדוגמאות אך לא לכולן. על כך אענה בתרתי:

1. די לי בהסבר שתקף לגבי חלק מהדוגמאות, שכן כמו בהקשר המדעי, גם אצלנו במצב שבו יש חריגות מעטות מהתאוריה הכללית היא עדיין קבילה וישימה. התלמוד עצמו נוטה לזלזל בחשיבה דוגמתית שמתייחסת בכובד ראש מופרז לכללים. ביטוי מובהק לכך הוא הכלל (!) התלמודי: "אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ" (ראו בבלי, עירובין כז ע"א ומקבילות). גם העיקרון שמסביר את האוקיימיות הוא כלל, ולכן גם כאן אל לנו להיבהל מקיומם של כמה חריגים.
 2. כפי שראינו בשלוש הדוגמאות שהבאתי, בחלק מהסוגיות ההסבר אינו עולה באופן פשוט וברור, והוא דורש עיון נוסף. לכן גם אם אנחנו פוגשים סוגיה שהיא לכאורה חריגה, כלומר שאיננו מוצאים בקלות את החוק הכללי שהאוקיימית רק מיישמת אותו, אל לנו להתייאש. עיון נוסף בהחלט עשוי להעלות חוק כזה (אמירה זו מבוססת על ניסיון אישי בכמה וכמה סוגיות).
- פיצוי מה על הטורח נקבל כאשר ההסבר המבוקש יאיר לנו כמה וכמה קשיים אחרים שהסוגיה מעוררת. ראינו בשתי הדוגמאות האחרונות שהובאו לעיל, שהבנת תפקידה ומשמעותה של האוקיימית מבהירה את מהלך הסוגיה, את הנושא שבו היא עוסקת ואת העיקרון הכללי שהיא מנסה ללמד, ולפעמים גם מנהירה מחלוקות בין המפרשים ואולי אף מאפשרת לנו להכריע בין הדעות השונות. בהחלט שווה להתאמץ.