בעזהי״ת

הגיוני משה

חידושים וביאורים בש״ס
בירורי גדרים ומושגים בהלכה
סוגיות יסודיות במסורת חכמים ובתושבע״פ

כרך א׳

מועד - נשים

מסכתות:

שבת ◇ פסחים ◇ ביצה ◇ סוכה

כתובות ◇ גיטין ◇ קידושין

משה בוצ׳קו
ישיבת ״היכל אליהו״
כוכב יעקב

ירושלים תשס״ו

©
כל הזכויות שמורות

תשרי תשס״ו

כתובת המחבר:
כוכב יעקב 218
ד.נ. מזרח בנימין 90622

להשיג הספר:
ישיבת היכל אליהו — כוכב יעקב
טל׳: 02-9974924

עיצוב: א. וקסלשטיין - 02-5710899
עיצוב עטיפה: חיים מושקין - 02-5382511
לוחות והדפסה: ״לאור״ - 02-5378398

ספר זה מוקדש

לעילוי נשמת זקננו

מופת לרבים בחכמה וביראה

בגמילות חסדים ובעבודת האלקים התמימה

משען ומבטח לכל דך וכושל בעתות שלום ובשעת הגזרה

רבי **חיים נפתלי שמואל** ב״ר משה **שטרנבוך** זלה״ה

נלב״ע ביום כ״ט בטבת תרצ״ז

ולעילוי נשמת רעייתו, זקנתנו

נפש תמה ויקרה

אשת חיל רבת פעלים וחסדים

ענן קשור על ביתה מערב שבת לערב שבת לא יכבה נרה

מרת **חיה דבורה** ב״ר אשר ע״ה

נלב״ע כ״ז סיון ת״ש

מיסדי שבט מפואר של חכמים וסופרים, יראים ושלמים

הודם וזיוום של קהילת היראים בארץ שוויץ

חֶסֶד־וֶאֱמֶת נִפְגָּשׁוּ צֶדֶק וְשָׁלוֹם נָשָׁקוּ

תנצב״ה

לזכר עולם יהיה צדיק

דברי הספד לזכר סב המחבר, רבי נפתלי שטרנבוך זלה״ה
נתפרסמו בשבועון היהודי ״איזראעליטישע וואכן־בלאט״ סמוך לעת פטירתו
תורגמו מגרמנית

סן גאלן — מונטרה. ביום כ״ט טבת הגיעה אלינו השמועה המרה והנמהרת בדבר פטירתו הפתאומית של מר נפתלי שטרנבוך ז״ל, המוכר והנערץ הרחק מעבר לגבולות ארצו. כאש בשדה קוצים, בשורת האיוב עשתה לה כנפיים, ואבל כבד ירד בכל אתר ואתר. כל יחיד חש, כי ״הצדיק אבד״, קרס אחד מעמודי התווך האיתנים ביותר של היהדות שומרת המצוות בשוויצריה. כי נקטף מתוכנו במיתה חטופה, מי שבנאמנות עבד את א-לוהיו, ״עבד ה׳״, שייעד את כל חייו, במסה ובמעש, לקידוש ה׳.

בקישינב, בה גדל — כצאצא של משפחה רבת וותיקת יוקרה — על הקרקע של אחד ממרכזי התורה הרוסיים, הוכנס נפתלי שטרנבוך לתוך ים התלמוד, שם עורר תשומת לב כללית בזיכרונו הפנומנלי ובחריפות שכלו. עם אוחזו במקצוע הסוחר, לצדו אשתו האצילה כעזר כנגדו, הוא הפך את ביתו ל״מקדש מעט״, לאתר זעיר מוקדש, בו למדו והתפללו יומם ולילה, שם חפשו עזרה, ושם מצאוה. אחרי הפרעות הגדולות בקישינב, היגר שטרנבוך, לפני כ־53 שנה, לבזל. במהרה נקשרה ידידות לבבית בינו לבין המרא דאתרא של בזל, הרב דר׳ ארטור כהן, שזהה בתלמיד החכם הגדול וירא השמיים העקבי, כישרון מנהיגות מעולה ומופתי הדבק במטרה, בעל שיעור קומה מירבי. בגין טוב ליבו וניקיון כפיו היוצא מן הכלל, הוא זכה להערכה רבה הן מן האורתודוקסים והן מן הליברלים — יהודים ולא יהודים רחשו לו כבוד. לשם שטרנבוך הייתה משמעות של תכנית. כאשר הונחתה בקטוביץ, אבן הפינה לאגודת ישראל, ניצב נפתלי שטרנבוך, בחוזק ובחוסר הגמישות של אופיו, יחד עם הגאונים דאז, בשורה הקדמית ביותר. לכל אורך חייו, הוא שמר אמונים למטרתה הקדושה של אגודת ישראל. עד נשימתו האחרונה, הוא דבק בכל נימי ליבו במשאת נפשו. אגודת ישראל מאבדת עמו, את אחד מראשיה היותר בולטים וממנהיגיה היותר משוכנעים. תואם את נטייתו החסידית, הוא יסד לעצמו מניין משלו, ועד מהרה ביתו הפך שוב, במיוחד לאחר המלחמה הגדולה — כאשר לשוויצריה הגיעו הפליטים היהודים הצעירים הרבים — למרכז בני אדם יהודיים הדורשים עזרה. כל יחיד נתקבל וטופל שם באהבה רבה ובשפע טוב; להרבה עניים אובד גדול מגניהם ויועצם שכה אהב אותם. אלפי בני אדם אבלים על אישיות פילנתרופית ייחודית זו. בשנים האחרונות הוא עבר **לסן גאלן**, מושב עסקיו המסחריים המשמעותיים.

בסן גאלן התפתח הבית השטרנבוכי למעוז היהודי־אורתודוקסי המובלט ביותר שבשוויצריה. מכל קצוות הגולה היהודית, זרמו ילודי אנוש נצרכים לפילנתרופ הגדול. לא היה זה נדיר, שילדיו הוא, נאלצו להעמיד את אתר השינה שלהם, לרשות משולחים עניים, שהרי כל זר, בעיניו היה ׳בן ביתו׳, הוא נמנה על משק ביתו. גאה מאד היה שטרנבוך, להציג בפני אורחיו את המקווה הפרטית שלו, חמדת שכיה, תוצר עיצובו העצמי.

חייב היית לראות את שטרנבוך בשעת תפילתו, לו רצית לדעת את הצדקות העצומה ואת האמונה האיתנה כסלע, של אישיות זו. היותו ״מדקדק במצוות״ יקר מציאות, גרם ליצירת תדמיתו הרצינית והתקיפה, כמשקיע את מלוא כל כוחו למען קיום כל מצווה ומצווה. ברם, מי

שעלה בידו להציץ ולראות, ולו פעם אחת, את אהבת הבריות, הבלתי מסויגת, שלו; את גמילות החסד האמיתית שהעניק, זיהה אותו כאחד החדור אהבה לכול — חיבה, שמלים לא יביעוה. מלה שלו הייתה ספוגה עוצמה, דרכי חשיבתו מלאו התעלות. באמצעות ה״התלהבות״ שלו, שובת הלב, להטו הא-לוהי וכן דרך האמת המוחצת של השקפת חייו היהודית, רישומו היה ממש מרתק. הייתה בו אש, שלא רק בתוכו ליהטה והאירה, אלא אף את הזולת חיממה, וגם שלהבה והמריצה את זה לקיום המצוות הא-לוהיות. גם בהשכלתו היהודית, לא נעצר שכלו החריף. מדי בוקר הוא קם כבר בשעה ארבע, וזאת כדי ללמוד. מי שהזדמן לו, להאזין לשקלא וטריא שלו בלימוד הגמרא, למד לדעת, כי בלימוד השטרנבוכי, מדובר, במובן ידוע, בתורה שבעל פה בלתי אמצעית. בד בבד עם ידיעותיו המדהימות, הוא נתן ביטוי מעשי ל״זריזות״ שלו, חריצותו הלעולם לא נרפית, במילוי בלי לאות, ומדוקדק כחוט השערה, של חובותיו היהודיות, שהיוו עבורו את שמחת חייו.

מאד כבד לנו על הלב ומתפרץ מתוכנו מאמר חז״ל, ״על האי שופרא דבלא בארעא״. אבוי על אותו יופי אשר מתבלה בעפר. הספר תורה שהוא היה, האישיות בתחומי ההוראה והחיים — שהשכילה להבין את המשמעות האמיתית של החיים — יחד עמו, נטמנו בקברו. היכולים אנו להעיז ולאפיין את בן אנוש מלכותי ומחונן זה? דמות פטריארכלית, אשר כל אחד הרכין לפניה, את ראשו ביראת כבוד. היו אלו, איזון חיצוני ופנימי, מעיין תוסס של אמת, של אהבה ושל טוב, שנתנו לנו להבחין את האצילות של אופיו. על אחת כמה וכמה, שמצווה עלינו לספר ברבים על דבר הענווה, הכנות ונוהגו המכובד, היסודות שהיוו את ישותו. מיותמים ונטושים עומדים עתה ילדיו ונכדיו, מחמדי עיניו, אשר איבדו עמו את עטרת ראש משפחתם. הלוא הייתה לנפטר הזכות הנדירה, להעניק לעולם ילדים, אשר כל אחד מהם, הוא אישיות בפני עצמו. זה רק שנה, מאז נפקדה משפחת שטרנבוך בצורה כה איומה. רק ה״ביטחון״ העצום שלהם, הוא שהניע את ההורים לגבור על מכאובם הכבד ועתה הרעיה היקרה, לגמרי שוות ערכו, נדכאת כה עמוקות על ידי הצער שהימר עמה.

יהי רצון שהאבלים, שנפגעו כה קשות, יימצאו תנחומים בהפנימם את העובדה, כי הבעל והאב אשר זכו לו, היה גדול בישראל; ״שר וגדול נפל בישראל״, שזכותו תגן עליהם גם מכאן ולהבא. אולם כל אלה שהכירוהו, יאמרו עליו את הקדיש האמיתי, שמשמעותו לחיות למען האידיאלים עבורם לחם ואליהם חתר, כדי שיישום דבר חז״ל זכר צדיק (יהיה) לברכה. ״לזכר עולם יהיה צדיק״.

זלמן נחמיה גולדברג

חבר בית הדין הרבני הגדול

ראש כולל "דעת משה" – סדיגורה

ב"ה יום כ"ז תמוז תשס"ה

הראני כבוד הרה"ג ר' משה בוצקו שליט"א שהיה ראש ישיבת עץ חיים מונטרי שוויץ.

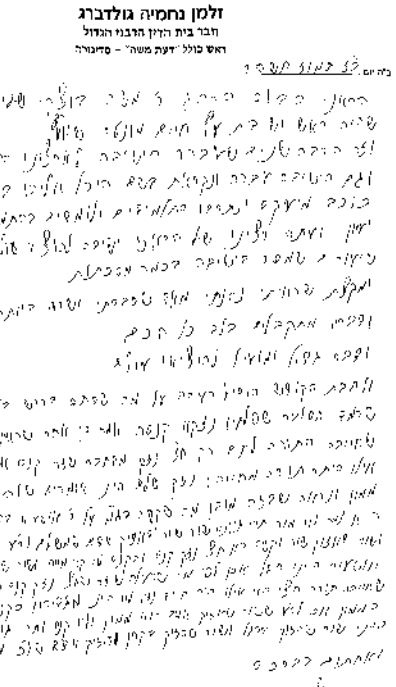
וזה הרבה שנים שעברה הישיבה לארצינו הקדושה וגם הישיבה עברה ונקראת בשם היכל אליהו במושב כוכב מיעקב, ונתרבו התלמידים ולומדים בהתמדה ועיון, ועתה רצונו של הראש ישיבה להוציא [לאור] עולם שיעורים שמסר בישיבה בכמה מסכתות ומקצת שראיתי נהנתי מאד שסברתו ישרה ביותר ודבריו מתקבלים בלב כל חכם.

ודבר גדול ומועיל להוציאו [לאור] עולם.

ולחבת הקודש הוסיף הערה על מה שכתב בריש ב"ק שהמ"ד הסובר שפלגא נזקא קנסא אמר כן אחר שראינו שחייבה התורה לתם רק חצי נזק מסתבר שזה קנס, אבל אילו היתה תורה מחייבתו נזק שלם היינו אומרים שזה ממון, ונראה שבזה מובן מה שקשה בגמ' על ר' אושעיא בדף ה א, למה לא מנה תרי גוונא שור, שור דאזיק אדם שמשלם לר"ע נזק שלם, ושור דאזיק שור, וקשה הא חצי נזק קנס ובקנס לא קא מיירי ושור שמנה ר' אושעיה היינו רגל. אכן לפי מה שהעלה שזה שחצי נזק קנס הוא בגלל שחייבה תורה חצי, הא אילו היה חייב נזק לא היינו מגדירים כקנס אלא כממון, א"כ לר"ע ששור שאזיק אדם הוא ממון ולא קנס ותרי גוונא שור היינו שור שהזיק ברגל ושור שהזיק בקרן והזיק אדם שג"כ ממון.

ואחתום בברכה,

זלמן נחמיה גולדברג



ישיבת קמניץ ירושלים

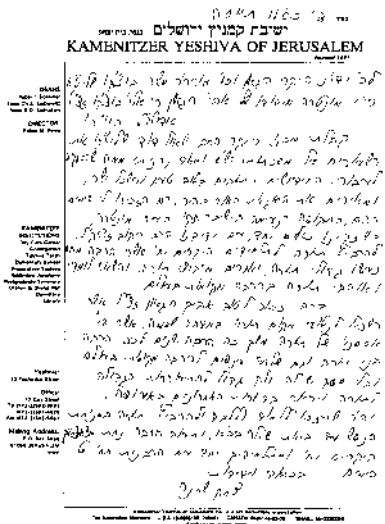
כנסת בית יצחק

בס״ד, ד׳ כסלו תשס״ה

לכ׳ ידי״נ היקר הגאון וכו׳ מוהר״ר משה בוצ׳קו שליט״א

ר״י מונטרה מיסודו של אבי׳ הגאון ר׳ אלי׳ בוצ׳קו זצ״ל

אדשה״ט בא״ר!


ישיבת קמניץ ירושלים
KAMENITZER YESHIVA OF JERUSALEM

קבלתי מבנו היקר הרב שאול דוד שליט״א את השעורים על מסכתות הש״ס ומאד נהניתי ממה שהספקתי לעבור. החידושים כתובים בטוב טעם ובשכל ישר, ומאירים את הסוגיות באור בהיר, הם הזכירו לי הימים ההם, התקופה הנעימה בישיבה הק׳ בעיר מונטרה כשזכינו כולם יחד, עם ידידנו הרב רקוב זצוק״ל, להרביץ תורה לתלמידים היקרים יח׳ אשר הרבה מהם נעשו גדולי תורה, ואחרים מרביצי תורה, והשאר לומדי ואוהבי תורה בהרבה מקומות בעולם.

ברם זכור לטוב אביך הגאון זצ״ל אשר השכיל לנטוע מקום תורה במדבר שממה, אשר הי׳ אכסני׳ של תורה משך כה הרבה שנים לכ״כ הרבה בני תורה וגם שלחה ענפים להרבה מקומות בעולם ובלי ספק יש לה חלק גדול להתעוררות הגדולה לתורה ויראה בדורות האחרונים באירופה.

יה״ר שתזכו ללמוד וללמד ולהרביץ תורה במנוחת הנפש עד ביאת שילה בב״א, ותרוה הרבה נחת מצאצאיכם היקרים יח׳ ומתלמידיך יחד עם הרבנית תח׳ כל הימים.

בכבוד וידידות

יצחק שיינר

שאר ישוב כהן
Rabbi Shear Yashuv Cohen
Chief Rabbi - Haifa

ב״ה, י״ז אלול תשס״ה פעיה״ק חיפה ת״ו.

קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשה עמדי כבוד ידידנו הרב הגאון מוה״ר משה ביצ׳קו שליט״א, ראש ישיבת ״היכל אליהו״ ע״ש אביו הגאון מוה״ר אליהו זצ״ל, אשר שלח אלי גיליונות ספרו הגדול, בידי בנו היקר הרה״ג מוה״ר שאול־דוד שליט״א, ובהם שיעוריו וחידושיו על מסכתות הש״ס, שהוא כעת מוציאם לרשות ולזכות הרבים. כת״ר בקשני לכתוב הסכמה או דברי ברכה, כהקדמה לספרו היקר והחשוב. אכן, ענותו הגדולה תרבני, אמנם, בודאי, עמדה לי, זכות־אבות, זכות כ״ק אאמו״ר הרב הנזיר־הקדוש זצ״ל, שהיה חברו הנאמן של אביו הגאון מוה״ר אליהו זצ״ל, שהלא לימדונו חז״ל ש״חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי״.

לכן אע״פ שאיני כדאי, רואה אני את עצמי חייב להמשיך את הקשר המיוחד הזה, שתחילתו בארץ שויץ, בימי מלחמת־העולם הראשונה. כאשר אבי מורי זצ״ל והגר״י בוצ׳קו זצ״ל זכו והעמידו אילנות רבי ענפים, שעשו פרות מעולים, ואמת המים היתה מהלכת תחתיהם ו״אין מים אלא תורה״, ויצא שמעם וטיבם, הם ותלמידיהם בכל העולם. הגר״י בוצ׳קו זצ״ל זכה ליסד את ישיבת מונטרה המפורסמת, שעלתה, עליה אחרי עליה, לארץ הקודש והיום שוכנת כבוד בישוב ״כוכב יעקב״, אשר בצפון הדרך מירושלים, לשטחי יהודה ושומרון. אשרי מחברנו, בנו, ראש הישיבה הגר״מ בוצ׳קו שליט״א, שזכה להמשיך מורשת אביו ורבו זצ״ל. יתברכו הוא ובנו הרה״ג שאול דוד שליט״א מן השמים להגדיל תורה ולהאדירה, ויתקיים בהם מקרא שכתוב: ״ואני זאת בריתי אותם אמר ד׳ רוחי אמר עליך דברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ד׳ מעתה ועד עולם״ (ישעיהו נ״ט כ״א).

אכן, מן הקצת מן המקצת, שזכיתי לעיין בשיעוריו הנפלאים, נהניתי מאד מן הדרך המיוחדת ומהסגנון הבהיר בהם מצטיינים השיעורים, המשלבים דיון מעמיק ביסודות ומקורות הסוגיא עם ברור הלכה למעשה והשואת ענין לענין, מתוך ציטוט נרחב של מקורות הפסיקה של רבותינו האחרונים הכל בקיצור ממש ובתמצית.

עז היה רצוני להרבות בשעשועי דאורייתא ולהוסיף לברר ולדון, בדבריו של מחברנו שליט״א, בהרחבה. אך מה אעשה שמה שהלב חושק הזמן עושק. ביחוד, אין עיתותי בידי, מפני עול־הרבים המונח על צוארי ועקב מצוקות השעה הקשה העוברת עלינו, נאמני ארץ הקודש, ירחם ה׳. לכן אני נאלץ להסתפק בדברי ברכה.

אך, בכל זאת, מפני חיבת העיון, אסתפק בהארה קצרה, בענין דבריו של מחברנו שליט״א בענין דין הנחת תפילין, למי שטעה במדבר, ״שדינו (ע״פ סוגית פרק כלל גדול, שבת ס״ט ב׳) שמונה ששה ימים ומקדש את השביעי״.

מחברנו הדגול שליט״א עוסק בשאלה, מה דין הנחת תפילין בכל יום ובשבת דיליה, שהוא ספק שבת, ודן בדברי המשנה ברורה בדין ״שבת לאו זמן תפילין״, שאין איסור להניחם, אלא שאין חיוב להניחן, ופשוט לו, שיש להניחם ולא יבטל מעצמו מצות־תפילין. מחברנו מקשה ומביא מדברי השאגת־אריה״, שיש איסור דרבנן, להניחן, שמא יוציא. ועוד כותב, לדון, בענין ברכות־

התפילין, שאע"פ שספק ברכות להקל, הלא אם חכמים תיקנו, לכאורה צריך לברך (מן הסתם כוונתו לדברי הגמ' במסכת שבת בפ' במה מדליקי, בברכת־נר־חנוכה, "והיכן ציוונו מ"לא תסור" וכו' עיי"ש, ואכמ"ל). עוד חקר, שמא אם יש נידנוד של אסור, אולי לא ראוי להניח, והביע דעתו, שחיוב תפילין הוא חיוב תמידי, ואין מ"ע של תורה, בכל יום, כמו בק"ש, אלא, זו מצוה תמידית, כמו תלמוד־תורה. עוד דן שם בדברי "המשנה ברורה" לחייב, אע"פ שהוא עלול לפגוע בשבת, והסביר כי הטעם שאין מניחין בשבת מפני שהיא "אות" אך אדם, שעושה בכל־יום כדי פרנסתו הלא אין לו אות, ותמה מחברנו שליט"א: שעצם הדבר שהתירו לו רק כדי פרנסתו, הוא בגדר "פיקוח נפש", וא"כ יש לו "אות", שהלא לא עושה מלאכה חוץ מן הדרוש ממש לחייו. עוד תמה, שהלא, לא "בדידיה תליא מילתא", שהלא פשוט הדבר, ש"אות" תלוי בעיצומו של היום שהוא עצמו אות, "בין אם היחיד מכיר באות או לאו". עד כאן תורף דבריו, הקצרים, של מחברנו שליט"א.

לולא דמסתפינא, נראה לי להעיר ולומר, כי בכל זאת דברי מרן המשנה ברורה, צודקים ונכונים. שהלא כלל לא פשוט הדבר, "שביומא בלבד תליא מילתא". שלענ"ד יסוד שיטתו של ה"משנה ברורה" נובע מן ההגדרה היסודית של ענין קביעת חיוב השבת והמועד המדויק של השבת, בכל שבוע, שהוא "שילוב של האדם מישראל, עם המקום, שיוצר את הזמן, שהוא מושג יחסי".

בדידי הוה עובדא שיצאתי מיפן ביום חמישי בערב ועברתי את "קו התאריך" ממש בערב שבת לפנות בוקר, בדרך לארה"ב, והמשכתי במטוס ואע"פ שלמעשה במקום שיצאתי ממנו נכנסה כבר שבת, הרי במטוס, במקום שנסעתי בו, לא היה שבת כלל, במשך כל זמן הנסיעה ועד שהגעתי לארה"ב, ושם נחתתי בערב שבת דהינו יום ששי בבוקר. דנתי בהלכה זו עם חברי והסקתי, שאינני מחוייב לקבל עלי שבת, עד שאגיע למקום שאשבות בו עם הקהלה במיניאפוליס שבארה"ב, וזאת מפני ש"השבת היא, חיוב של האדם מישראל, יחד עם בני ישראל שהם עושים את השבת". מלוס־אנג'לס המשכתי ביום ששי, במטוס, לקהלת הקודש של ידידי הרב יו"ט הלוי הרצוג שליט"א, בעיר מיניאפוליס שבמניסוטה, ושם קיבלתי שבת עם בני הקהילה ששבתתי אתם. אמנם, עשיתי כך אחרי שהתיעצתי טלפונית בטרם צאתי לדרך מיפן ביום חמישי, ודנתי בשאלה קשה זו, בשיחות טלפון עם החברים גדולי התורה של מכון הערי פישל בירושלים ובמוסד "אריאל", והם שאלו את מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל, והשיב שכך ראוי לעשות, שכל זמן שלא חל על האדם מישראל במקום שהוא נמצא "דין שבת", הרי הוא בגדר "זמן של חול", שהזמן הוא מושג משולב של האדם והמקום שנוצר את קדושת הזמן, וגם דן בדבר והשיב שנכונים דברי, שאכן, "קבלת שבת", היא דוקא עם הקהילה שהוא שובת עמה, ורק מי שאינו יודע מתי שבת, מונה ששה ומקדש שביעי, אך סתם אדם מישראל מקבל שבת במקום שהוא שנמצא שם, עם הקהלה שהוא נמצא בה, ולכן נאמר "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם".

נמצינו למדים שקדושת השבת לא רק "ביומא תליא מילתא" אלא גם באדם ובמקום שהוא נמצא. אולי זה הטעם הדין שכתב "המשנה ברורה", שזה שהלך במדבר, כל זמן שלא ברור שבאותו מקום שהוא נמצא בו כבר נכנסה השבת, הרי עדיין לא חלה עליו חלות דין שבת, רק מצד תקנת חכמים, שלא ישתכח ממנו דין שבת. זה הוא מושג יסודי, בדין הזמן והשבת, שנתחזק מאד בימינו ע"י המחקר המדעי של הזמן בתורת "היחסות של האדם המקום והזמן", וזה ההסבר בארצות התבל, שחלה בהן השבת בזמנים אחרים, כל מקום לפי זמנו, וזה מחייב את האדם שנמצא בו, אע"פ שהוא מגיע מארץ אחרת שכבר יצאה שבת, או להיפך עוד לא נכנסה.

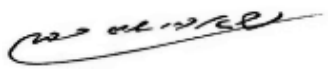
ראוי להוסיף, כי גם "שבת בראשית" לא הפכה להיות "שבתם של ישראל" עד שעשו אותה בני ישראל "ברית־עולם", בכל מקומות מושבותיהם, איש על מחנהו ואיש על דגלו. אכן, כתב בזה דברים נפלאים, מרן הגאון מוה"ר יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל רבה של בוסטון וראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן, והדברים ארוכים ונפלאים, ואין כאן מקום להאריך בזה.

על כל פנים, דברי מרן בעל המשנה ברורה בהלכות שבת סימן שד"מ, בביאור הלכה ד"ה אפילו, צדקו יחדו. שרמז לעקרון שבארנו, בדברים שכתב שם: "וגם אפשר דשבת־קודש, בכל שבת, הוא "אות", במה שכל ישראל שובתין בו, משא"כ בזה (בהולך במדבר)". אכן, לכאורה מקרא מפורש הוא, "ביני לבין בני ישראל אות היא לעולם".

זה מה שנראה לי, לעניות־דעתי, להעיר בענין דברי מחברנו בנושא זה שצריך עיון וברור רב, ואכמ"ל.

יישר כוחו של מחברנו הרב הגאון מוה"ר משה בוצ'קו שליט"א, שזיכה ומזכה את הרבים באור תורת ארץ ישראל. כן יזכהו ד' להוסיף חיל, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, לאורך ימים טובים, ללמוד וללמד, לשמור לעשות ולקיים דברי תלמוד תורה באהבה, להאיר עיני רבים במאור־התורה, וירבו החכמים ותרבה הדעת, ויקויים בו ובנו במהרה בימינו, מקרא שכתוב, "כי מלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים", בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו, אמן.

כנפש ידידו עוז, המברכו בברכת כהונתנו, באהבה מקודש,



שאר ישוב כהן, החופעיה"ק חיפה ת"ו

ישיבת ברכת משה - מעלה אדומים
YESHIVAT BIRKAT MOSHE - MAALEH ADUMIM

בס״ד

כ״ח אלול תשס״ה

כש״ת הג״ר המאור הגדול מוהר״מ בוצ׳קו שליט״א

שמחתי כעל כל הון לקבל את הטיוטה של ספרו החדש ״הגיוני משה״ חידושים על כמה מסכתות המאירים באור בהיר ושכל מעמיק את דברי רבותינו רש״י ותוספות ומצויינים בדיוקים ישרים בדבריהם הקדושים וכן בשאר ראשונים. על כן אמינא לפעלא טבא יישר, ואני תפילה שיזכה כת״ר להוציא לאור שאר חידושיו המסולאים בפז כי רוב תועלת בהן וכבר איתמחי גברא בהעמדת תלמידים הרבה בדרך לימודו המיוחד.

יקבל נא כת״ר את ברכתי מעומק הלב: יהי רצון שיוסיף אומץ ויגביר חיילים בבריאות ורוב כח ויגדיל תורה ויאדירה.

בברכת כתיבה וחתימה לאלתר לחיים טובים ישועות ונהמות,

הכו״ח למען כבוד התורה ולומדיה,

נחום אלעזר רבינוביץ

נ.ב. מן הראוי היה להשתעשע באורך בדבריו הנחמדים, אולם בגלל עומס הטרדות בימים אלה אין עתותי בידי ועם כת״ר הסליחה. ואעפ״כ מגודל חיבת הקודש אעיר פה בקצרה על מה שתמה על הלח״מ ועל הרמב״ם שפסק כשמואל בדין ארי שדרס. והנה תמיהתו על הלח״מ ודאי במקומה עומדת אבל הרואה יראה שהרמב״ם בעקבות הרי״ף דחה את שמואל מהלכה, שהרי הרי״ף השמיט את מימרא זו של שמואל; ראה הל׳ נז״מ ג, ז שהביא הרמב״ם את הברייתא דחיה שנכנסה וכתב שזהו דרכה, להוציא מן האוקימתא בגמרא אליבא דשמואל ע״ש.

ונראה שכך היתה מסורת מן הגאונים לפסוק שלא כשמואל. ראה אוצה״ג בבא קמא (התשובות סי׳ קעד עמ׳ 54) בשם רב שרירא גאון ורב האי: ...חתול זה אסור לקיימו, מפני שחשבו כארי וזאב וברדלס ונחש. מותר להרגו ככל המזיקין ואין בו משום גזל ואין בו משום השב אבדה לבעלים.

וראה שפסק הרמב״ם מעשה זה של רב הל׳ גזלה ואבדה טו, יז. ע״ש.

E-MAIL: office@birkatmoshe.org.il מצפה נבו, מעלה אדומים MITZPEH NEVO, MAALEH ADUMIM 98410
WEB SITE: http://www.birkatmoshe.org.il FAX. 02-5353947 פקס. ; TEL. 02-5353655 טל.

תשובת הגאון מטארנופול

הרב המחבר שליט״א יצק מים בבחרותו על ידי הגאון רבי דוד מנחם מאניש באב״ד זצ״ל, אב״ד טארנופול, ונמנה על תלמידיו הקרובים. בספרו ״שו״ת חבצלת השרון״ מהדורא תניינא סימן צב, פרסם הגאון תשובה שכתב לתלמידו, פלפול בד״ת ממנו ניכרת קירוב דעתו וחיבתו לתלמידו, אשר בנסיבות העתים עבר להתגורר תקופה בארץ שוויץ. מפני חיבת הדברים העתקנו התשובה לכאן.

ב״ה מוצש״ק א׳ דסליחות תרצ״ו טארנאפאל

כוח״ט וכט״ס לכבוד תלמידי יקירי העלם החריף ובקי מופלא ומופלג מאד נעלה אוצר בלום בתורה וי״ש. יתיב בתוונא דלבאי, מר **משה באטשקא נ״י!**
במאנטרע מדינת שווייץ

מכתבו עם חד״ת לנכון הגיעני והי׳ לי לעונג ושעשועים, בפרט ברואי כי עוד זכור יזכור מהני מילי זעירי שאמרתי להם אז בעת לימודי וגם כי שוקד הוא על לימודו ויורד לעומק הדברים להבין דבר על בורי׳ בהשכל ודעת ואקוה כי אם כה יאחז דרכו בקודש הלאה יעלה ויצליחו ויהי׳ לגפן תפארת. והנה מהראוי הי׳ להשיב לו בארוכה על כל דבריו אף הנה זה מעט שבתי הביתה ביום ד׳ שבוע שעברה. והימים האלה קודש הם וטרדתם מרובה ועכ״ז למען אהבתו אקח לי מעט פנאי להשיב בקצרה.

אשר טרח להסביר דברי רש״י ריש ב״מ דהיכי דלא נקיט זוזי אלא מחד דנאמן לומר למי מכר אף באין מקחו בידו. מאיזו טעם יהי׳ נאמן יותר מע״א דעלמא וכתב דכיון דהי׳ מתחילה בידו נאמן כמו בשחיטה אף דאין עתה בידו. א״א לומר כן דזה רק באיסורים דבעלים נאמנים יותר מאינש דעלמא דילפינן מוספרה לה וגם קרובים נאמנים. לכך ס״ל לקצת פוסקים דכשהי׳ מתחילה בידו מיקרי ג״כ בעלים עיין בש״ך יו״ד סי׳ קכ״ז משא״כ בממון דאדרבא הבעלים אין להם נאמנות כלל משום דאדם קרוב אצל עצמו וקרובים פסולים בממון ואדרבא רק עדים רחוקים נאמנים וע״א לא האמינה תורה מאי מהני מה דהוי מתחילה בידו. אמנם טעמו של רש״י בזה מבואר בנתיבות סי׳ ל״א שהביא בשם הרא״ש דהטעם משום דמידק דייק ומידכר ממאן נקיט זוזי. ויליף מזה דטעמא דע״א בעלמא אינו נאמן הוא רק משום דחיישינן דאמר בדדמי. והיכא דמידק דייק נאמן מד״ת עיי״ש בנתיבות.

ומה שהקשית על מה שאמרתי לך אשתקד בישוב קושית הגאון ר׳ משולם איגרא דבהס״ד דכופר הכל חייב שבועה א״א לומר שיהי׳ שייך לומר בו מחושאיל״מ דכיון דטענת שניהם שוים ואין שום עדיפות לטענת אחד מחבירו וקיי״ל תמיד קולא לנתבע בע״כ אם הי׳ מחייבין אותו שבועה לא הי׳ רק משום דקיי״ל בעלמא דכל ספק שאפשר לבררו צריך לברר ומבררין ע״י שבועה משום דלא חשיד אינש לישבע על שקר. א״כ כ״ז אם יכול לישבע אבל אם אינו יכול לישבע וא״א לברר ע״י שבועה הדרינן לכללא דאזלינן לקולא לנתבע והממע״ה. אמנם אחר דגלי לן קרא דכופר הכל פטור משבועה חזינן דבטענות שוות וספק השקול לא מזדקקינן לברר ע״י שבועה דחמורה היא ענין שבועה אצל התורה ולא מיקרי זה איפשר לברר אלא היכא דראתה חכמת התורה דטענת הנתבע גרועה היא מטענת התובע כמו מודה במקצת משום דבכולי׳ בעי דלודי ואשתמוטי קא משתמיט. ושבועת ע״א משום דהעד מסייע לטענת התובע ושבועת השומרים שלא יהא כ״א ואחד טוען אבד חפצך שהרי אין הבעל ידוע אם משקר כמ״ש הש״ך בסי׳ ע״ב ס״ק קט״ו. דבכל הני הי׳ קצת מקום סברא

לחייבו ממון אלא דהקילה עליו התורה לפוטרו בשבועה ולכך היכא דא״י לישבע משלם זאת היא סברתי שאמרתי לכם אז והארכתי בזה קצת לבארה יותר.

ועתה אתה שואל על סברתי זאת מדברי התוס׳ שם ב״מ (ד״ג ע״א) ד״ה מפני דרצו לומר דילפינן דכופר הכל פטור מדאיצטריך קרא לע״א שמחייב שבועה ולסברתי י״ל דלעולם כופר הכל ג״כ חייב שבועה מצד הסברא דכל שאפשר לברר צריך לברר אלא דמטעם זה שבועתו קילא ואם א״י לישבע פטרו ולהכי איצטריך קרא בע״א לחייבו שבועה מדינא ואם א״י לישבע ישלם. זאת היא תורף שאלתך ויפה שאלת ואמנם התירוץ לזה הוא דהנה כבר עמדו על מה דאמרינן בע״א מחושואיל״מ והא קיי״ל דאין עד אחד קם לממון ותירצו דכיון דהעד בא לחייבו שבועה אמרינן מיגו דמחייבו שבועה מחייבו גם ממון היכא דא״י לישבע. וא״כ כ״ז אליבא דהאמת דכופר הכל פטור משבועה והעד בא לחייבו שבועה שפיר אמרינן דעיקרו לשבועה בא אבל אם נאמר דגם בלא העד חייב שבועה משום דכופר הכל ג״כ חייב שבועה. א״כ העד אינו מחייבו שבועה כלל שוב א״א לומר דעיקר שבועת ע״א בא לחייבו ממון אם א״י לישבע דא״כ נמצא דע״א קם לממון ואנן קיי״ל דע״א אינו קם לממון וא״כ שפיר כתבו התוס׳ דמשבועת ע״א נלמוד דכ״ה פטור משבועה ומיושבת קושיתך עלי. ואשר הקשית ע״ד התוס׳ שם (דף ה׳ ע״א) ד״ה א״א לדר״ח שהקשו דאפילו אי איתא לדר״ח לא משתבע הכא דהא הוחזק כפרן עפ״י העדים ושייכא פירכת הש״ס לעיל דמה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן. והקשית ע״ז משום שכתבת שלמדת מדברי הפנ״י שהקושיא של הש״ס לעיל היא שיתחייב ממון משום שהוזחק כפרן ולא לפוטרו לגמרי. וא״כ מאי קשיא להו להתוס׳ כאן דלפרוך מה להצד השוה וכו׳ הא טענה זו אינה לפוטרו משבועה אלא לחייבו ממון. ואין לומר דקושיתם הוא ג״כ דנחייבי׳ ממון ז״א דהא זה הוא קושית אביי והא גזלן הוא עכת״ד. הנה מ״ש שלמדת מדברי הפנ״י דקושית הש״ס היא דנחייבי׳ ממון איני יודע מקומו בפנ״י.

ואמנם אף לדבריך נ״ל ליישב קושיתך ובשנדקדק עוד מה הוא ס״ד דהש״ס דקאמר א״א לדר״ח משתבע. והא קושית אביי חזקה היא הא גזלן הוא. אך י״ל דהנה אי אפשר לומר כלל דושית הש״ס הוא לעיל דליחייבי׳ ממון הא כיון דכל הילפותא הוא רק מק״ו דפיו וע״א דמחייבין שבועה. ואיך איפשר לחייבו ממון הא דיו לבא מה״ד להיות כנדון ובדידהו ליכא רק שבועה ולא ממון. אך צ״ל דאזיל אליבא דר׳ אבא דס״ל מחויב שבועה ואיל״מ. וא״כ גם בפיו וע״א דמחייבין שבועה מ״מ היכא דאי״ל משלמין כגון בטוענין טענת ספק וכדומה. ולכך שפיר ילפינן גם להוחזק כפרן שא״י לישבע שישלם. והנה ד״ז דמשואיל״מ הוא פלוגתא דרב ושמואל ור׳ אבא בשבועות דמ״ז ע״א עיי״ש. והנה אליבא דרב ושמואל דלית להו מחושואיל״מ בע״כ צ״ל דהא דתנן שם במתניתין דשכנגדו חשוד על השבועה דהתובע פטור לגמרי כשהוא חשוד וכ״ה בר״ן שם פ׳ כה״נ דכ״ט ע״ב דלרו״ש כשהנתבע חשוד הלכה שבועה לסיני אלא שחכמים הוציאוה משם והטילוה על התובע עיי״ש. והנה בתוס׳ ב״מ (ד״ה ע״ב) ד״ה החשוד ובתוס׳ כתובות (י״ח ע״ב) איכא שני תירוצים בתוס׳ ולתירוץ הראשון הא דגזלן פסול שלבועה הוא רק מדרבנן ולתירוץ השני בשם ריה״ח גזלן פסול מדאורייתא לשבועה. ולכאורה נראה דשני התירוצים האלו תלוים בפלוגתא דרו״ש ור׳ אבא דלרו״ש דלית להו מחושואיל״מ מדאורייתא כלל רק דתקנתא דרבנן היא בע״כ דס״ל דגזלן חשוד מדאורייתא על השבועה דאי מדאורייתא אינו חשוד כלל איך תקנו רבנן בחשוד שכנגדו נשבע ונוטל הא תקנתא לתקנתא הוא דמדאורייתא הנתבע פטור לגמרי היכא דאינו

יכול לישבע ומה שאינו יכול לישבע הוא רק מדרבנן אלא לר׳ אבא דס״ל דמדאורייתא אמרינן מחושואיל״מ שפיר י״ל דגזלן רק מדרבנן פסול אך א״א לומר כן דא״כ תירוץ הראשון שבתוס׳ הוא סתור מדברי רב ושמואל וגם ר׳ אבא אפשר לומר דס״ל כוותי׳ בהא דגזלן פסול מדאורייתא דלא פליג עלי׳ בהא כלל. ובע״כ צ״ל דלס׳ זו של התוס׳ גם רב ושמואל ס״ל כן דגזלן פסול רק מדרבנן ומתניתין דשכנגדו חשוד על השבועה לא איירי בגזלן כלל רק בחשוד שנשבע כבר לשקר כמפורש להדי׳ במתניתין בסיפא דמתניתין דר״פ כה״נ וזה חשוד מדאורייתא משום דהוא חשוד לאותו דבר אבל גזלן דחשוד רק על ממון יש לומר דמדאורייתא אינו חשוד על השבועה כדקיי״ל בעלמא דחשוד לד״א אינו חשוד לכה״ת כולה. ובפרט בשבועה שקר דחמירא. ומעתה נכונים דברי הש״ס הנ״ל דבאמת הס״ד דר״ז דאמר דא״א לדר״ח משתבע ולא קשיא לי׳ הא גזלן הוא היינו משום דהוי ס״ל דהלכתא כרו״ש דמדאורייתא לית לן כלל מחושואיל״מ וחשוד דאמרינן שכנגדו נשבע ונוטל הוא רק בחשוד על שבועת שקר דהוא פסול מדאורייתא לשבועה אבל גזלן דאינו פסול רק מדרבנן ל״א שכנגדו נשבע ונוטל דתקנתא לתקנתא לא עבדינן. אך אביי דמקשה והא גזלן הוא לשיטתו אזיל דמשמע דס״ל דר׳ אבא דמחושואיל״מ כדמוכח בב״ב (ל״ג ע״ב) סברוה רבנן קמי׳ דאביי למימר היינו נסכא דר״א עיין בתוס׳ שבועות (מ״ז ע״א) ד״ה מתוך. וכיון דמדאורייתא אמרינן מחשואיל״מ א״כ גם בגזלן דאינו פסול רק מדרבנן אמרינן כן דהוי רק חדא תקנתא ושפיר פריך אביי א״א לדר״ח משתבע והא גזלן הוא. וא״כ ממילא מיושבת גם קושיתך הנ״ל דהתוס׳ דאזלי להס״ד דהש״ס דס״ל כרו״ש דלית להו מדאורייתא מחושואיל״מ וא״כ שפיר הקשו דנימא מה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן משא״כ כאן דהוחזק כפרן ואין לומר דיתחייב ממון דז״א דכיון דלית לן מחושואיל״מ א״כ גם בהודאת פיו וע״א אינו חייב רק שבועה ולא ממון ודיו לבא מה״ד להיות כנדון כמש״ל.

ומה שהקשית עוד ע״ד התוס׳ הנ״ל הא כל השקלא וטריא דהש״ס הנ״ל הוא רק את״ל דחשוד אממונא חשוד אשבועתא אבל לפי האמת חשוד אממונא לא חשוד אשבועתא עכ״ד. האמת אינו כן דאנן אמרינן רק דעפ״י טענת התובע ל״א מיגו דחשוד אממונא וכו׳ משום דילמא ס׳ מלוה ישנה וכו׳ אבל בנחשד עפ״י עדים חשוד גם לשבועה כמ״ש בח״מ סי׳ צ״ב עיי״ש בסמ״ע סוסק״י ודו״ק.

ומה שהקשית בב״מ (ד״ז) בהי׳ שניהם אדוקים בשטר דיחלוקו ואמאי אינו נאמן הלוה לומר פרעתי הא ליכא הכא חזקה שטרך בידי מאי בעי דכיון דאיירי בנפל א״כ דילמא באמת מהלוה נפל ומצאו המלוה וכתב דזה דוחק לומר דהחצי שביד המלוה מחשבינן לי׳ כאלו הוא וודאי שלו. הנה מה שחשבת לדוחק זה הוא האמת דכל שהוא ביד המלוה שמצאו המלוה הוי כאלו לא אבדו עיין בתוס׳ ב״מ (י״ג ע״ב) ובשער המשפט סי׳ ס״ה סק״ז שהאריך בזה וכ״כ הנתיבות שם בסוס״ק ע״ג עיי״ש. וכבר ידוע מ״ש החת״ס דכל הדחוקים שאנו מפרשים בש״ס רובם אמת. ואולם איכא לשנויי גם שלא ע״צ הדוחק דלכאורה צריך להבין בהא דאמרינן בב״מ (די״ג) דהמוצא שטר לא יחזיר וכו׳ דחיישינן שמא מהלוה נפל הא וודאי הסברא נותנת דאי הוי פרע קרע לי׳ לשטרא דלמה לו להשהות שטר פרוע ושיוכל לבוא לידי הפסד שיאבדנו וימצאנו המלוה אך מצאנו בש״ס שבת (דע״ט ע״א) כה״ג דהלוה רוצה להראות השטר לבע״ח שני לאמר חזי דגברא דפרע אנא עיי״ש. וא״כ ה״נ י״ל דחיישינן לזה שהלוה לא רצה לקרוע השטר רק להראותו לבע״ח שני. והנה הנתיבות בסי׳ ס״ה סקכ״ג הנ״ל הקשה על הא דשניהם אדוקים בשטר אמאי לא יהיה נאמן הלוה לומר

שפרעו במיגו דאי בעי הי׳ קורעו כיון דאדיק בי׳ ותירץ שם בסוף דאיירי דבאו שניהם לפני הב״ד אדוקין בהשטר ולא טען אז הלוה פרעתי אלא אחר כדי דיבור והוי מיגו למפרע עיי״ש. וא״כ י״ל דמה״ט גופא אמרינן חזקה שלא פרע כולו דבשלמא במוצא שטר דעלמא שאין שניהם אדוקין בו חיישינן שפיר שמא הלוה פרעו ולקח השטר כדי להראותו לבע״ח שני. ולא עלה על דעתו שיאבדנו וימצאנו המלוה אבל בשניהם אדוקין בשטר שרואה שהמלוה אדיק בי׳ ורוצה לתבוע בו. אם איתא דפרעו כולו הי׳ קורעו להשטר כיון דהי׳ בידו. ומדלא קרעו ש״מ דאמת היא דלא פרע רק מחצה ולהכי הי׳ שניהם אדוקין בו שלא האמין כ״א לחבירו על המחצה השני ומה שאומר עכשיו לאחר כדי דיבור שפרע כולו שקורי קא משקר ועכשיו תו אין לו מיגו שהרי כבר הוחזק בב״ד והוי מיגו למפרע ומיושבת שפיר קושיתך הנ״ל דכאן אדרבא עדיף מכל חזקה שטרך בידי מ״ב דשם אינה חזקה אלימתא כ״כ די״ל דהי׳ מחזיק את המלוה לאיש מהימן שלא יתבענו פעם אחרת. ולכך מצינו לפעמים דבמיגו נאמן כמו בשטר פקדון דיש לו מיגו דנאנסו משא״כ בשניהם אדוקים דהלו רואה דהמלוה מחזיק בו ורוצה לתבעו שנית אם איתא דפרעו כולו הי׳ קורעו להשטר ומדלא קרעו ש״מ דלא פרעו כולו וחזקה אלימתא היא דאף מיגו ל״מ כנגדו כמ״ש התוס׳ בב״ב (ד״ה) דאין כל החזקות שוות בזה והוי כמיגו במקום עדים.

את כ״ז חזיתי להשיבך למען הראותך חביבותך גבאי והשי״ת יצליח דרכך שתעלה מעלה מעלה על במתי התורה והיראה ותקבל כוח״ט בכלל כ״י.

דוד מנחם מאניש באבד אבדפ״ק

הקדמה

בס״ד

אודה ה׳ בכל לבב על אשר שם חלקי מיושבי בית המדרש, וזיכני ללמוד וללמד ואף למסור שיעורים לבני הישיבה היקרים, בסוגיות הש״ס עם פירושי רש״י ותוס׳, שחלקם מוצעים לפניכם היום.

זכות גדולה נפלה בחלקי, בחסד ה׳ עליי, להיוולד ולגדול בבית הוריי המיוחדים, אבי מורי הרב **ירחמיאל אליהו בוצ׳קו** זצ״ל ואמי מורתי מרת **שרה רבקה** ע״ה לבית **שטרנבוך**.

הורי ז״ל הקדישו את כל חייהם להיטיב לבני אדם, הן בגשמיות והן ברוחניות, במסירות נפש עצומה ומתוך צניעות וענווה. חייהם היו דוגמא ומופת לשלימות המידות ולעזרה לזולת באופן הנעלה ביותר, וזכו לקרב יהודים רבים לחיי תורה וליהדות שלמה. כל שלא הכיר את אבא ואמא ז״ל לא ראה שלימות הנפש מימיו.

אבי זצ״ל, גדל בישיבת לומז׳א ונוברדוק, וזכה לחיות על פי תורת המוסר שינק שם הלכה למעשה. ואף הקפיד שלא להתפרנס מעיסוק בתורה אלא עסק במסחר למחייתו.

אמי מורתי ע״ה היתה בתו של החסיד הנדיב הרב **חיים נפתלי שטרנבוך** זצ״ל, אשר ספר זה מוקדש לזכרו. אמי הייתה צדקת במלוא מובן המילה. לא זו בלבד שעמדה לימין בעלה ראש הישיבה לעוזרו ולסייעו בניהול הישיבה, אלא אף היתה מסורה לבריאותם של כל התלמידים ודאגה להם בלב ונפש. בנוסף דאגה לבריאותם של עשרות חולים שהגיעו לעיר ליזין (מרחק שעה מהעיר מונטרה בה גרו הורי), למצוא רפואה למחלת שחפת העצמות בבית רפואה המרפה הכנפיה של השמש.

כל זאת כתבתי לא כדי להתפאר אלא כדי להסביר ולהמחיש את האווירה אותה ספגתי יום יום בימי נעורי, בית המושתת על תורה ועל עבודה ועל גמילות חסדים, ועל אהבת תורה ואהבת בני אדם באופן יוצא מן הכלל. ומעשה אבות סימן לבנים, הם החינוך לחיים של הבנים, ואשריי ואשרי חלקי שזיכני בוראי לגדול באווירה קדושה כזו.

והנה אף אני כאמו״ר זצ״ל לא רציתי להתפרנס מהלימוד בישיבה, אלא התפרנסתי מעבודה באיזה מפעל, עבודה שאפשרה לי מעט להתפנות לעסוק בתורה, ללמוד וללמד. אמנם לעיתים העבודה במפעל דרשה ממני שעות רבות, ופעמים רבות נאלצתי להכין את השיעור אותו מסרתי בישיבה בעודי בדרכי מן המפעל לישיבה (דרך ארוכה).

בשיעורים שמתי עיקר הדגש על הבנת היסודות והסברות בסוגיא. חשוב לי לציין כי במהלך הלימוד ודרך החשיבה שלי בסוגיות השונות, גיליתי כי ברוב המקרים מצאתי לי חבר בשיטת רש״י ובדרך לימודו, ובדרך כלל הסבר הסוגיא ההגיוני והסברתי, בשיעורים שמסרתי בישיבה, היו על פי רוב כפי דרכו ושיטתו של רש״י ופחות מזו של בעלי התוס׳.

וודאי יראה הקורא כי הדברים אשר כתבתי יש בהם דרך מיוחדת של חשיבה הבנויה על אדני השכל והסברה ההגיונית, ואם יביאו דברי אלה את המעיינים לפלפל בהם ולהוסיף עליהם — והיה זה שכרי.

וכאן המקום לברך בברכה מרובה את כל הרבנים הגאונים אשר דברי היו לפני עיניהם, והתעמקו בהם, וכתבו דברי הערכה, ובכך הוסיפו הדר לספרי.

וברכה מיוחדת אתי לבני הרב **שאול דוד** שליט״א, שלקח על עצמו לדקדק בכל מה שכתבתי, ופעמים רבות דברים שהמהדיר הניח ב׳צריך עיון׳ ירד לסוף כוונתי ותיקן את דברי, ובלא עזרתו ועצותיו הספר לא היה יכול לצאת לאור, וברא מזכה אבא.

והנה עלי להודות לשני ת״ח, הרב **בנימין רקובר** שליט״א והרב **אורי הולצמן** שליט״א, אשר ערכו את החידושים, תיקנו תיקוני לשון, והוסיפו מקורות ומראי מקום, וכן הערות חשובות, ועל ידם התאפשר לי להביא אל הדפוס דבר מושלם. מלאכת העריכה לא היתה פשוטה, הואיל וכשכתבתי את הדברים לא הפניתי למראה מקום מדוייק, רק כתבתי את שם המסכת או שם הספר, ועליהם היה לטרוח ולהציע הדברים כשלחן ערוך לפני המעיין. הרב בנימין רקובר הגיה את מסכתות מכות, כתובות וגיטין. הרב אורי הולצמן הגיה את המסכתות של סדר מועד, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, חולין וקידושין.

יבורכו מן השמים בעד עבודתם הנפלאה והמאירה. ה מ ח ב ר

הקדמת בן המחבר

שמחה גדולה היא לנו, בני הישיבה ובני המשפחה, ביום זה בו יוצאים לאור דברי תורתו ולימודו של אאמו״ר שליט״א, שהם תמצית יגיעתו והתמדתו אשר עמל כל ימיו בעסק התורה — ללמוד וללמד לשמור ולעשות — תוך העמדת תלמידים הרבה, בהשקעה עצומה, ובדוגמא אישית מופתית של חיי תורה עם דרך ארץ, אמת ושלום, ומציאת חן וחסד בעיני א-לוהים ואדם.

הדברים מונחים ומוצעים עתה לפני כל מעיין ללומדם ולהבינם. לא באתי בהקדמה זו אלא לציין מספר דגשים בדרך לימודו של אמו״ר כפי שבאים לידי ביטוי בחידושיו, וכפי שכתב הוא עצמו להדיא במקומות שונים, ולהראות את הקו האחיד השזור בכתביו — הן הלמדניים, הן ההלכתיים והן המחשבתיים.

הנה כבר בצעירותו ממש כתב אמו״ר מאמר יסודי בענייני מוסר ושלימות האדם, ובו טמון המפתח להבנת תפיסתו ודרך לימודו בכל התחומים.

שם במאמר מגדיר אמו״ר מהי שלימות האדם, וזה לשונו:
״מהי השלמות האמיתית? שלא יהא דיבורו סותר את מחשבתו, שלא תהיינה פעולותיו סותרות את פנימיותו ורוחו, אלא יהיה שלם בכל כוונותיו. האדם, הוא ונפשו, רוחו וכוונותיו, מעשיו ופעולותיו יתאגדו לאחד בלתי נפרד — זוהי השלמות האמיתית. אדם שהגיע למדרגה כזו שמעשיו אינם מצוות אנשים מלומדה או פעולה אשר נעשית בהכרח וכאילו כפאו שד, ודיבוריו מהווים ביטוי אמיתי לרגשותיו וכוונותיו, הוא הוא האדם השלם.״

האדם השלם שכל פעולותיו נובעות מרצונו וכוונותיו, גם כאשר הוא ניגש לסוגיא הרי הוא מחפש את הנקודה הפנימית וההבנה ההגיונית שיאפשרו לו להזדהות עם הנלמד.

כי הנה כל סוגיא תלמודית כאשר מעיינים בה נתקלים בקושיות ובעיות העולות ממנה, קושיות שעסקו בהן כל גדולי ישראל בכל הדורות, ראשונים ואחרונים. הלומד מחפש תשובות בדברי המפרשים, מגלה דעות שונות, מסדר את השיטות ומסביר את נקודות המחלוקת. אמנם בדרך זו הרי הוא כצופה ומשקיף מן הצד, מתאר פעולות של אחרים. הוא רואה מלחמה, הוא מבין מי הם הלוחמים ועל מה הם נלחמים אך הוא אינו שותף בה. אך אפשר להיות לומד מסוג אחר. לומד שנוקט עמדה, שמזדהה עם צד אחד ונאבק אף הוא להוכיח את אמיתות דרכו — והופך גם הוא להיות לוחם מלחמתה של תורה.

אמו״ר בכל סוגיא שעסק ניסה להגיע להבנת הסוגיא בדרך שתתיישב על ליבו ביותר, שיוכל להזדהות עם ההגיון הפנימי שבה, ועל ידי כך להופכה להיות האמת שלו.

והיאך היא הדרך להגיע להבנה כזו? כתב אמו״ר במקום אחר יסוד חשוב בגישה ללימוד הגמרא:

> ״בלימוד התלמוד עלינו לדעת בדרך כלל שאין הגמרא מהווה אלא שלד חיצוני להלכה הפסוקה, עם הראיות מן הכתובים או מן המשניות. גם הקושיות והתירוצים הם כלים, שבהם גנוזים רעיונות מקוריים ונשגבים. כשלומדים גמרא צריך לא רק לתרגם אותיות ומילים אלא צריך לקרוא בין השיטין.״

׳לקרוא בין השיטין׳ היינו לחפש אחר הרעיון החבוי והפנימי הנמצא ומסתתר בין המילים והביטויים שבסוגיא.

כדוגמא לרעיון כזה, המטיל אור על עניינים רבים, אביא מסוגיא אותה לימדני אבי בהיותי נער, ועליה דרשתי בדרשת בר המצוה — הגדרת המושג ׳יאוש׳.

עניין יאוש תמוה הוא. איך יתכן שאדם מאבד בעלות על רכושו כשמאבד תקווה למוצאו ואומר ׳ווי לה לחסרון כיס׳? היאך החפץ יוצא מרשותו במחשבה בלבד?

טוען אמו״ר כי לא יתכן לומר שיאוש הוא מדין הפקר, שהרי לא הפקיר כלום. ואם כן איך אפשר להבין זאת?

אלא, הסביר אמו״ר, יש להבין ולהגדיר את המושג ׳בעלות׳. בעלות אינה שליטה מוחלטת ושייכות גמורה של החפץ לבעלים, אלא היא זכות השימוש בחפץ. ׳בעלים׳ היינו מי שיש לו הזכות והיכולת להשתמש בחפץ. לכן, כאשר חפץ אבד מן הבעלים שוב אינו ברשותו ואין הוא יכול לממש את זכות השימוש שלו, וממילא כבר אינו שלו ואיבד את ה׳בעלות׳ בו. אמנם ציוותה תורה למוצא שיחזיר החפץ לבעלים האחרון, ולכן כל הזיקה שיש לו כעת לחפץ היא רק מכח ציווי השבת אבדה של תורה, אך אין לו בעלות עצמית כלל. על פי זה מובן שכאשר הבעלים האחרון מאבד תקווה ומתייאש הוא בעצם מוותר על הזכות שנתנה לו התורה, ופוטר את המוצא מלהשיב לו את האבדה. אין הוא צריך לפעולה מיוחדת להוציא החפץ מרשותו, כגון הפקרה, כי כבר ברגע שהחפץ אבד ממנו שוב אינו שלו כלל.

על פי פירוש זה הוארה כל הסוגיה ותורצו שאלות רבות.

״מחלוקת במציאות״

כל בר בי רב יודע כי לא תיתכן מחלוקת בין חכמים במציאות, שהרי המציאות ניתנת לבדיקה ותוצאותיה מוחלטות. אך הנה במקומות רבים בש״ס אנו מוצאים מחלוקות של תנאים ואמוראים

בהערכת המציאות, ולכאורה הדברים אינם מובנים. אמו״ר מסביר כי בעומקה של סוגיא כזו טמונות מחלוקות יסודיות והגיוניות, ודרוש להעמיק כדי למצוא בהן שלל רב.

נביא כדוגמא סוגיא במסכת קידושין (דף מו,ב):

> ״המקדש אחותו, רב אמר מעות חוזרים, ושמואל אומר מעות מתנה.
> רב אמר מעות חוזרים, אדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשום פיקדון, ושמואל סבר מעות מתנה. אדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשום מתנה״.

ומסביר אמו״ר:
״על מה מבססים רב ושמואל את דיעותיהם בכוונתו של המקדש, ואם רב ושמואל מחולקים, למה אי אפשר שאדם אחד תהיה דעתו כרב, ואדם אחר דעתו כשמואל! אמנם, כשנקרא בין השיטין, נראה דעצם מחלוקתם היא הלכתית ולא בדעתם של בני אדם. השאלה היא איך פועל דין כסף הקידושין. רב סבר שכסף קידושין פועל ישירות, ר״ל שהפרוטה ניתנה לקידושין, וממילא אם אין קידושין לא נתן שום דבר, ומעות חוזרות. אלא שהיה אפשר לומר, דכיון דיודע דאין קידושין תופסין באחותו ודאי נתן לשם מתנה, על זה, אומר רב, אין וודאות, כי גם אפשר שמשום אותה הידיעה נתן לשם פיקדון, וכשאין הכרע מדעתו, ממילא המעות חוזרות.

לעומתו שמואל סבר, שעניין קידושי כסף הוא דו־שלבי, האיש נותן פרוטה לאישה במתנה ובאותה מתנה הוא מקדשה, ואם כן גם כשהקידושין אינם חלים נשארות המעות מתנה, וגם הוא הוסיף, כדי שלא נאמר דוודאי גמר לשם פיקדון דאין וודאות מצד זה, ממילא נשארות המעות מתנה״.

פירוש זה, אם נעמיק בו, פותח לנו פתח להבנת מהות קידושי כסף, האם כסף קידושין הוא קניין, כלומר מעשה משפטי שבא לשנות את מעמדה האישי של האשה מרווקה המותרת לכל אדם לאשת איש האסורה לכל אדם, או שמא מעשה הקידושין אף צריך לבטא ולסמל כבוד והערכה בין האיש לאשה, שאינה חפץ קנייני ולכן על מנת לקדשה צריך שיתן לה מתנה.

שיטת רש״י

ראשית לימוד כל סוגיא הוא העיון ברש״י ותוספות. בחידושיו של אמו״ר, במקומות רבים, אחר שבאר את המחלוקת בין רש״י ותוספות, יורד הוא לעומק הסוגיה ומתוך ראייה כוללת מבאר את דברי רש״י שהיו נראים סתומים, ומיישב כל מה שנתקשו בדבריו. ברוב המקומות הוא מזדהה עם דרכו של פרשנדתא בסוגיא, ובמידה מסויימת אפשר לומר כי ספר זה הוא ביאור על פירושו של רש״י.

כדוגמא, נזכיר מה שבאר אמו״ר במחלוקת רש״י ותוספות בעניין בדיקת חמץ, אם היא מדאורייתא כדי שלא יעבור בבל יראה, או שהיא תקנת חכמים כדי שלא יבוא לאוכלו. הוא מרבה להקשות על שיטת התוספות, ובין השאר מקשה היאך ייתכן שהבדיקה היא תקנת חכמים אם לא מצאנו בשום מקום להדיא שחכמים תיקנוה? הוא מתרץ את כל הקושיות שהקשו תוספות על רש״י על ידי יסוד פשוט, המחלק אליבא דרש״י בין חמץ ידוע שלא מועיל לו ביטול כי בידו לבערו וצריך בדיקה מן התורה, לבין חמץ שאינו ידוע דמהני ליה ביטול, ובין חמץ ידוע שאינו יכול לבערו דגם בו מהני ביטול. ועיין בפנים באורך.

לימוד מן הפסוקים

אחד המקצועות הקשים בלימוד התלמוד הוא דרשות חז״ל ולימוד מן הפסוקים. לימודים אלה נראים זרים במקומות רבים, ורגילים הלומדים לדלג קטעים אלה כאילו אין הם חלק עיקרי של התלמוד.

אמו״ר התמודד בשאלה זו והקדיש לנושא זה מאמר מיוחד , ואף לכל אורך הספר אפשר לראות דוגמאות לרוב בהן הסבריו מאירים את דרשות חז״ל ומיישבים אותן על לב הלומדים. גם בעניין זה שיטתו של אמו״ר מבוססת על הבנת המסר והרעיון העמוק שבפסוק המותאם כמין חומר לרעיון ולמסר של התורה שבעל פה. שיטתו בזה סללה דרך חדשה ומקורית שמעשירה מאד את הלימוד.

נביא כאן כדוגמא את הדרשה ״כאשר זמם ולא כאשר עשה״ . אמו״ר מסביר שהעונש של עדים זוממין הוא לא על העוול שרצו לגרום לנידון, כי לא מצאנו ענישה על רצון לגרום לנזק, אלא הם נענשים על עיוות הדין שגרמו בפועל, שעדותן גרמה למערכת המשפטית — שתפקידה להשכין צדק — ליצור מציאות של שקר בפסק הדין. עדותן ודיבורן נקראים ׳מעשה׳ ומתחייבים על דיבור גרידא, משום שיצרו את פסק הדין שנפסק על פי עדותן. אך כל זה שייך כל זמן שלא בוצע פסק הדין בפועל ולא נגרם נזק לאדם הנידון, אך אם כבר ״עשה״, ובית דין הענישו את הנידון, הרי מעתה הדיון כבר לא סובב סביב עיוות סדר הדין ופגיעה במערכת המשפט, אלא הדיון הוא הנזק שנגרם לנידון. על פי זה מובנת השיטה הסוברת כי הכלל של ״כאשר זמם ולא כאשר עשה״ חל דווקא בדיני נפשות אבל לא בדיני בממונות , כי הנזק בממון הוא לא סופי וניתן להחזירו, ולכן עיקר העבירה אכתי היא הפסיקה הלא נכונה.

מאמרים בהלכה

גם בהלכה תפיסתו של אמו״ר היא, שמאחורי כל התנהגות וכל פסיקה עומדת השקפה חובקת עולם. על הלומד הדן בשאלה הלכתית לדלות ממקור התלמוד והראשונים את ההנהגה והגישה הראויה, ועל פי עקרונות אלה להתמודד עם הפוסקים האחרונים. גישה זו בדיוניו בולטת בעיונו בעניין כפיית גט, גילוח בימים מיוחדים, או שאלת הגיור של קהילת אתיופיה. לטעמו של אמו״ר חשוב שהפסיקה ההלכתית תורכב הן מניתוח דייקני של המקורות והן מן ההשקפה היהודית העולה מהן.

ציינו כאן מספר נקודות המאפיינות במידה מסויימת את דרכו של אמו״ר הרב המחבר, המתמצית בחתירה המתמדת אחר נקודת האמת.

נאחל לאמו״ר אריכות ימים תוך בריאות שלמה, שיזכה לראות נחת מכל צאצאיו ומשפחתו, תלמידיו ומוקיריו, ויהיו דבריו מתקבלים בנעימות על שולחנם של לומדי התורה.

שאול דוד בוצ׳קו

דברים אחדים

בס״ד

נפלה בחלקי הזכות הגדולה לערוך את חידושיו של הרה״ג משה בוצ׳קו שליט״א על הש״ס, וכן מאמרים הלכתיים חשובים שפירסם במשך השנים.

מטרת העריכה היתה לנסות לנסח מחדש את הדברים בשפה ברורה ונעימה, השווה לכל נפש, תוך הוספת הסברים ומבואות, על מנת שהדברים לא יהיו נחלתם של תלמידי חכמים ולמדנים בלבד, וגם מי שאינו מצוי בסוגיא יוכל להבין את נקודת החידוש שבדבריו.

מטבעם של דברי חכמה, ובפרט דברי תורה, אין אתה יכול לרדת לסוף דעתו של המחבר גם כאשר אתה קורא את דבריו ממש, וכל שכן כאשר הדברים עברו עריכה ושינוי לשון, ו״אין התורה מיתרגמת כל צורכה״. על כן התנצלותי בפני הקוראים והלומדים, כי יודע אני מיעוט ערכי וקוצר השגתי, וברור לי כי במקומות שונים לא ירדתי לעומק דעתו הרחבה של הגאון המחבר שליט״א, על כן אם תימצא טעות בהצגת הדברים או בסברא — הטעות שלי היא, ולא עליו תלונתכם כי אם עליי.

ברצוני להודות לרב שאול דוד בוצ׳קו שליט״א, רב הישוב כוכב יעקב וראש ישיבת היכל אליהו, בן המחבר שליט״א, על שזיכני בכל זה ועל שהסכים ללוות את כל מהלך העבודה, דירבן והמריץ, והשקיע עמל רב בסבלנות רבה. זכות הפצת התורה שלו ומצות כיבוד אב שלו תעמוד לו ולזרעו ויזכה לראות נחת בכל עמלו.

כמו כן עליי להכיר טובה לידידי הרב מרדכי רבינוביץ שליט״א ומגלגלין זכות על ידי זכאי.

אורי הולצמן — העורך

תוכן העניינים

מסכת שבת

פרק יציאות השבת

טב,ב, לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה א
הסבר גזרתו של רב אחא בר יעקב

פרק כלל גדול

סז,ב, תוספות ד״ה כלל גדול ב
יישוב שיטת רש״י: ידיעת החטא והעובדה
הגורמת לחטא

סח,א, מחלוקת רב ושמואל וריש לקיש ורבי יוחנן ד
השגגה של תינוק שנשבה

סח,ב, שיטת מונבז ד
ביאור שיטת מונבז

שם, תוספות ד״ה אבל תינוק ה
יישוב שיטת רש״י

שם, תוספות ד״ה וחייב על הדם אחת ה
חילוק חטאות ב׳תינוק שנשבה׳

סט,א, שגגה במאי, כגון ששגג בקרבן ו
שיטת מונבז: הקרבן הוא עונש

שם, דידעה בתחומין, ואליבא דר״ע ז
עוד יישוב על קושית התוספות

סט,ב, רש״י ד״ה הא מני מונבז היא ח
עיון ברש״י

שם, היה מהלך במדבר ח
בדין הנחת תפילין למי שתעה במדבר

ע,א, מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא ט
הסבר דעות רב ספרא ורב נחמן

שם, חילוק מלאכות מנלן, אמר שמואל, אמר קרא מחלליה מות יומת י
ביאור הדרשה מ״מחלליה מות יומת״

שם, בחריש ובקציר י
יישוב שיטת רש״י מקושיית התוספות /
תמיהה על פירוש התוספות

ע,ב, העלם זה וזה בידו יא
הסבר הסוגיה / בעיית רבא: / תשובת רב
נחמן / דחיית רבא / הצעת רב אשי / דחיית
רבינא / ראיה לדברי רב אשי / דחיית הראיה

ע,ב, הניחא אי סבר לה כרבי יוחנן יג

עב,א, בעל חמש בעילות בשפחה חרופה יד
הסבר למה אינו חייב אלא קרבן אחד

פרק ואלו קשרים

קג,ב, שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול יד
ראיה להסברו של רש״י

קיד,ב, יוהב״פ שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק טו
על האיסור של קניבת ירק בשבת / על
ההיתר של קניבת ירק ביום כיפורים

פרק רבי אליעזר דמילה

קל,א, מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא טו
הסבר המחלוקת

שם, תוספות ד״ה רבי אליעזר טז
דיון בדברי התוספות

שם, רבי יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו וכו׳ טז
ראיה לחידושו של הט״ז

קל,ב, תוספות ד״ה שלא יז
יישוב קושיית התוספות

קלא,א, אמר רבי יוחנן, לא לבל אמר רבי אליעזר מכשירי מצוה דוחין יז
הסבר שיטת רבי אליעזר

מסכת פסחים

פרק אור לארבעה עשר

ריש מכילתין, מצוות בדיקה ובטול יט
ראיות לשיטת רש"י / יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות על פי הר"ן והברטנורה / ביטול מדין הפקר — שיטת הר"ן / הסבר אחר בדברי רש"י / הסבר שיטת הרמב"ם — קושיות הראשונים על שיטתו / יישוב הקושיות / ביאור סוגיית הבודק צריך שיבטל

ד,א, רש"י ד"ה חובת הדר כו
ביאור דברי רש"י

ד,ב, תוס' ד"ה הימנוהו רבנן בדרבנן כז
מדוע נשים נאמנות בדרבנן ואינן נאמנות בדאורייתא?

ו,א, סד"א הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו כז
ביאור ההוא אמינא

ו,א, נברי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו כח
ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

ו,א ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי כח
בדיקת חמץ וביטולו לשיטת רש"י

ו,ב, שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו ברשותו כו' כט
חמץ בערב פסח — האם אסור מן התורה?

ז,א, היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בביתו מבטלו בלבו כט
ראיית השאגת אריה מסוגיין ודחייתה

ז,א, רש"י ד"ה רוב אוכלי בשר בירושלים ל
יישוב שיטת רש"י ומדוע לא פירש כתוס'

ז,ב, תוס' ד"ה לצאת לא
ביאור מהלך תוס'

ז,ב, בעידנא דאגבהה נפק ביה לא
תמיהה על דברי תוס' ושאר ראשונים / ענין שיעור מצוה

ז,ב, והלכתא על ביעור חמץ לג
שיטת הרמב"ם

ז,ב, דכולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן לברוכי מנלן לד

ח,א, אוצרות יין ואוצרות שמן לד
יישוב קושיית הראשונים על דברי הרמב"ם

ח,ב, מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים לד
עושה מצוה שלא לשמה

ט,א, ואין ספק מוציא מידי ודאי לה
ספק שנתעורר לאחר בדיקת חמץ

ט,א, ואיבעית אימא ספק וספק הוא לו

ט,ב, מה שמשייר יניחנו בצנעה לו

ט,ב, תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ לו
חזקת בדוק

י,א, ספק על ספק לא על היינו בקעה לז
תמיהות במהלך הסוגיא / ביאור מהלך הסוגיא באופן אחר

י,א, על ובדק ולא אשכח פלונתא דר' מאיר ורבנן לח
תמיהות על מהלך הסוגיא / תירוץ

יב,ב, אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה לט
ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

פרק כל שעה

נא,א, ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא מ
ביאור דברי רש"י

נא,א, רש"י ד"ה כל שעה מ
דקדוק בדברי רש"י

נא,ב, לא צריכא לשעות דרבנן דא"ר גידל כו' מא
מה חידשה הגמרא בדברי המשנה

כד,ב כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן מא
ביאור היחס בין לישנא קמא לאיכא דאמרי
פסק הרמב"ם גבי איסור אכילת חמץ / איסור חמץ — שיעורו

כה,ב אפשר ולא מיבוין מב
ביאור המושגים

כו,א, קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה מג

כו,ב, נזדמנו לו אורחין לא ישטחנה כו' מג
ביאור ראיית הגמרא

כח,ב, ומשעה שאסור באכילה כו' אתאן לתנא קמא מג
מדוע לא נאמר כן אף לר' שמעון —
מחלוקת רש"י ותוס'

כט,א, ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר בהנאה מד
יישוב קושיית תוס'

פרק ואלו עוברין

מג,א, מחלוקת ר' אליעזר ורבנן מה
שיטת הרמב"ם בתערובת חמץ / ביאור
שיטת רבנן אליבא דהרמב"ם

מג,א, ביצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב מו
ראיית השאגת אריה מסוגיין ודחייתה

מג,א, ביצד מפרישין חלה בטומאה מז
שיעור הפרשת חלה — יישוב קושיית רע"א /
חצי שיעור בבל יראה

מג,ב, רש"י ד"ה לא זהו מח
חמץ של חבירו — האם עובר עליו / ביאור
חקירת הגמרא לעיל בחיוב בדיקה במשכיר
ושוכר

מג,ב, דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון מט
טובת הנאה בחמץ — קושיית הרש"ש /
יישוב קושיא נוספת של הרש"ש

מג,ב, תוס' ד"ה הואיל [השני] נא
חקירה בגדרי דין 'הואיל' / ביאור קושיית
תוס' / קושיית תוס' סוף ד"ה רבה

מג,ב, רש"י ד"ה משום הפסד ממונו נג
ביאור כוונתו

מג,ב, תוס' ד"ה בתישה ביום טוב מי שרי נד
מלאכה שאינה צריכה לגופה — תמיהה על
קושיית תוס'

מג,ב, תוס' ד"ה בתישה ביו"ט מי שרי נה
כל המקלקלין פטורין

מג,ב, אפיק הבערה ועייל גיד הנשה של נבילה נו
ביאור מהלך הגמרא / ביאור דברי ר' חייא

מה,א, חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט נז
מדוע יש הבדל בזה בין יום טוב לשבת?

מה,א, ר' ירמיה קיבלה ר' זירא לא קיבלה נז
ביאור דברי ר' זירא

פרק אלו עוברין, בענין מלקות בבל יראה נח
דקדוקים בלשון הרמב"ם
הדקדוק הראשון — בגדרי לאו שאין בו
מעשה
שיטת שער המלך בביאור דברי החינוך /
הערה מדברי החינוך — לכאורה דלא כשער
המלך / קשה על הרב המגיד מדברי הרמב"ם
בבל יראה / ביאור אחר בדעת הרב המגיד /
דחיית ביאור זה בדעת הרב המגיד / נראה
כביאור הראשון בדעת הרב המגיד
הדקדוק השני — מהו מעשה המחייב
מלקות?
ראיות ליסוד זה / אגב אורחא — ביאור
הסוגיא שם סנהדרין דף סה,ב / התמיהה
העולה מדקדוק זה
הדקדוק השלישי — לאו הניתק לעשה
דברי השאגת אריה גבי משהה חמץ על מנת
לבערו — והערות בזה / מדוע בל יראה אינו
ניתק לעשה — שיטות שונות בדעת
הרמב"ם / יישוב הוכחת תוס' מגמרא דף
כט,ב, דהוא לאו הניתק לעשה

פרק תמיד נשחט

סג,א, תוס' ד"ה השוחט עו

סג,א, רש"י ד"ה עד שיהא החמץ לשוחט עז

פרק ערבי פסחים

קה,ב, א"ל הביטה מצוה בשעתה עז
ביאור סברת המקשן והתירוץ

קה,ב, תוס' ד"ה שמע מינה ברכה טעונה כוס עה
שיטת בה"ג

קו,א, תוס' ד"ה זוברהו על היין עה
הראיה מסוגיא נזיר ג,ב, ויישוב קושיית המהר"ץ חיות שם

קיד,א, רש"י ד"ה שהיין נזרם לקידוש שתיאמר עט
מצוות קידוש מן התורה בלא יין / קטן שהתפלל — האם הוי תרתי דרבנן

קיד,א, תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם פ

קיד,ב, אמר ר"ל זאת אומרת מצוות צריכות כוונה פא

קיד,ב, תרי טיבולי בו' היכירא לתינוקות פא

קיד,ב, רבא הוה מהדר אסילקא וארוזא פא

קטו,א, לאחר שמילא בריסו הימנו חוזר ומברך בו' פא

קטו,א, זכר למקדש בהלל פא

שלהי פסחים, בענין ספירת העומר פב

מסכת ביצה

פרק ביצה שנולדה

ב,א, דין מוקצה פג
יישוב שיטת הרמב"ם בטעם מוקצה

שם, תוספות ד"ה מגביהין פד
הערה

שם, תוספות ד"ה וכית הלל פד
פירוש הביטוי 'והניחם'

ב,ב, ורבה לטעמיה פד
ביאור דברי רש"י

ג,א, תוספות ד"ה גזרה פה
ביאור כוונת התוספות

ד,א, רב אשי אמר, לעולם ספק יום טוב ספק חול, הוי דבר שיש פה
קושיה על שיטת הר"ן

ד,ב, רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה פו
עיון בדבר רב אסי

שם, בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום פו
איך מברכים מספק?

ה,א, רש"י ד"ה פטור עליה פו
עיון בדברי רש"י

יב,ב, אין ערוב והוצאה ליום טוב פז

פרק המביא

לג,ב, אין מוציאין את האור וכו', מ"ט משום דקא מוליד ביום טוב פז
עיון באיסור מוליד אש ביום טוב

מסכת סוכה

פרק סוכה שהיא גבוהה

ט,א, תוספות ד"ה ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה פט
דיון בדברי התוספות שפסול "מצוה הבאה בעבירה" הוא מדרבנן / גדר ב"עשה דוחה לא תעשה" / עוד הסבר בדברי התוספות / ישוב דברי התוספות / דיון בתירוצו של המנחת חינוך / עוד תירוץ על קושיית התוספות / הסבר חידוש התוספות בדברי עולא / עוד תירוץ על קושית התוספות

פרק לולב הגזול

לז,א, אתרוג תפוח, סרוח צד

לז,ב, מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב, הואיל וגבוה מכולן צד
תמיהה על טעמו של הגמרא

לה,א, מקום שנהגו לכפול צד
מדוע כופלים

מסכת כתובות

פרק בתולה נשאת

ב,א, המשנה, בתולה נשאת ליום הרביעי צה
הסבר התקנה להינשא ביום רביעי / דיון בדברי הר"ן / דיון בדברי רש"י / הסבר הגמרא לפי שיטת רש"י

שם, אמר רב יוסף צח
מה בין אונס של חולי לאונס של תקנת חכמים

ב,ב, אמר רבא ולענין גיטין אינו כן צט
סתירה בין הסוגיות: 'יש אונס בגיטין' ו'דברים שבלב אינם דברים' / ביאור 'דברים שבלב אינם דברים' / נאנס ולא קיים תנאו וקיים תנאו באונס / הסבר הסוגיה

שם, תוספות ד"ה איכא דאמרי קג
בדין אונס דלא שכיח כלל / שיטת הרשב"א / שיטת התוספות

שם, רש"י ד"ה דלמא מת דוקא קה
דיון בקושיית רבי עקיבא איגר על רש"י / תשובות

ג,א, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה קו
הסבר מחלוקת רש"י ותוספות ב"אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" / שיטת רש"י / שיטת התוספות

שם, אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה קח
מהות ההפקעה לשיטת רש"י / הפקעת הקידושין על ידי הפקעת הגט

ה,ב, תוספות ד"ה דם מיפקד קי
תירוץ על קושיית הנתיבות

ה,ב, בסוגיא דדבר שאינו מתכוין, ובתוס' דף ו,א ד"ה האי מסובריתא דנזייתא קי
תנאים של כוונה במלאכת שבת / הסבר שיטות הערוך והר"י בפסיק רישיה דלא ניחא ליה / דעת הערוך / שיטת ר"י

ו,א, תוספות ד"ה האי מסובריתא קטו
עיון בשיטת ר"י בפסיק רישיה דלא ניחא ליה

ה,ב, עשרה בוסות תקנו חכמים קטז
הסבר הבנת הרמב"ם בסוגיה

ט,א, האומר פתח פתוח מצאתי קיז
בדין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא / בדין שוייה כשחב לאחרינא / שוייה כשעדים מכחישים / החידוש של שוייה רק כשחוזר בו / האם לוקים על שוייה / שוייה מכאן ולהבא

עניני ספק ספיקא

שם, ספק ספיקא הוא קכז
הבנת השב שמעתתא בדין ספק דאורייתא לחומרא / הבנת השערי יושר / הבנת הפני יהושע בענין ספק ספיקא / ביאור השערי יושר / ספק ספיקא המתהפך / ספק ספיקא נגד חזקה / ספק ספק ספיקא נגד חזקה

שם, תוספות ד"ה לא צריכא קלה
ספק מול החזקות / ספק ספיקא לאיסור

שם, תוספות ד"ה ואי בעית אימא קלז
ביאור דברי התוספות שרובא ברצון אינו רוב גמור / ספק ספיקא להיתר נגד חזקת איסור / הסבר חדש ב"ספק ספיקא מותר מטעם רוב"

ט,ב, תוספות ד״ה אי למיתב לה בתובה קלט
הסבר תירוץ התוספות על פי הפני יהושע והשב שמעתתא / הסבר דברי התוספות על פי הבנתנו בספק ספיקא מטעם רוב

שם, רא״ש סימן יח קמא
שיטות רבינו יונה והרא״ש כשאינה מכחישתו אלא נותנת הסבר למצבה / הסברו של הקרבן נתנאל / עוד פירוש בדברי הרא״ש

י,א, תוספות ד״ה חזקה קמה
בדין מקח טעות בקידושין

שם, תוספות ד״ה הואיל קמו
בדין גביית כתובה ממטלטלים

יא,א, גר קטן קמז
תפקידו של בית הדין / דעתו של המתגייר

יב,א, וניחוש שמא תחתיו זינתה קנ
יישוב שיטת רש״י

יב,ב, תוספות ד״ה והוא אומר לא כי קנא
יישוב קושיית רבי עקיבא איגר

יג,א, היא אומרת מוכת עץ אני קנב
דיון בקושיית המגיד משנה

שם, ורבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיין קנב
הסבר מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע

שם, ראוה מדברת קנג
בדין בת ישראל שבא עליה גוי

שם קנד
למה נאמנת ברוב פסולים. דיון בקושיית רבי עקיבא איגר

פרק האשה שנתארמלה

טז,א, תוספות ד״ה הבי נמי מסתברא קנו
תמיהה על קושיית התוספות

שם, תוספות ד״ה ביון קנו
דיון במחלוקת תוספות ובעל המאור

טז,ב, אתנוסי הוא דאתניסו קנז
רש״י ותוספות לשיטתם

יח,א, וליתני מודה רבי יהושע קנז
שאלה על שתיקת הגמרא

שם, תוספות ד״ה ורבי אליעזר קנז
מה בין מיגו למשיב אבידה לרש״י ולתוספות

שם, אמר רבה מפני מה אמרה תורה קנח
פירוש קושיית רבה

שם, תוספות ד״ה מפני מה קנח
הסבר קושיית התוספות

שם קנט
תמיהה על תירוץ התוספות

שם, תוספות ד״ה חזקה קנט

יח,ב, תוספות ד״ה ובבולי קנט
שלוש תמיהות בדברי התוספות

שם, העדים שאמרו בתב ידינו הוא זה בו׳ נאמנים קס
כוונת הביטוי ׳נאמנים׳

תוספות ד״ה אין נאמנים קסא
בגדר חוזר ומגיד

שם בגמרא, מחמת ממון אין נאמנין, מאי טעמא, אין אדם משים עצמו רשע קסא
תמיהה על הסוגיה

שם, תוספות ד״ה אין נאמנים קסב
מגבלות של מיגו

שם, תוספות ד״ה ואין אדם קסג
הסבר הכלל של ״פלגינן דיבורא

יט,א, חזקה אין העדים קסג

שם, תוספות ד״ה חזקה קסג
קבלת העדים מדין ׳מיגו׳ או מדין ׳עדות׳

שם, מודה בשטר שכתבו קסד
כוחו של שטר

שם, תוספות ד״ה טעמא קסה
תמיהה על תירוץ התוספות

שם, תוספות ד״ה מודה קסה
סוגיתנו וחידושו של הרב אביגדור הכהן

נא,ב, תוספות ד״ה וש״מ קסו
בין ההוה אמינא למסקנה

נב,א, תוספות ד״ה תרי ותרי קסו
יישוב רש״י מקושית התוספות

נב,ב, תנא מיניה ארבעים זימנין קסז
הסבר חומרת שמואל

נה,ב, עדות הבאה מכח חזקה קסז
הסבר שיטת רש״י

נו,א, ונפק עליה קלא קסז
מחלוקת רש״י ותוספות בענין כוחו של ה׳קול׳

נו,ב, תוספות ד״ה אגן קסח
יישוב רש״י מקושית התוספות והרמב״ן

שם, תוספות ד״ה אגן קסח
מה חטאה הבת?

פרק אלו נערות

ל,א, תוספות תד״ה הכל מודים קפט
למה רבי נחוניא לא יכול לסבור כמשנה

לא,ב, מה הגבהה דאתי לרשותיה קפט
על קנין הגבהה

לב,א, מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד חמור קפט
מתי סותרים ׳צד השוה׳ מ׳צד חמור׳

לב,ב, אלא עולא תחת תחת גמר קע
הסבר מחלקותם של עולא ורבי יוחנן

שם, בפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין קעא
כוחם של תשלומים בחובל בחברו / דיון בקושיות המנחת חינוך על הרמב״ם / דיון ב׳חידוש׳ שבלאו ׳לא יוסיף׳

שם, תוספות ד״ה שלא השם קעג
רש״י ותוספות לשיטתם

לג,א, וניתרי בהו בתוך כדי דבור קעג
בדין התראה בעדים זוממין

לד,ב, היתה פרה שאולה לו ושבחה בשבת פטור קעד
בדין חיוב כפל בשואל שגונב

לט,א, ומי מעברא קעה
איך שייך קנס במעוברת

שם, תוספות ד״ה שלש נשים משמשות במוך קעה
הסתירה מהתוספות ביבמות

מ,א, תוספות ד״ה ניתי עשה קעו
איסור סוטה על בעלה

שם, אי אמרה דלא בעינא קעו
בדין העשה ״ולו תהיה לאשה״ / על מי חל האיסור להחזיר גרושתו משנשאת

פרק המדיר

עג,א, לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות קעז
הסבר מחלקותם של רב ושמואל

עד,א, המקדש על תנאי ובעל קעט
הסבר הסוגיה

מסכת גיטין

פרק המביא גט

ב,א, רש״י ד״ה צריך קפא
מדוע אמר רש״י שמדובר בשליח להולכה

שם, תוספות ד״ה ואם יש עליו קפב
מהות השטר / ההשוואה בין שטר לגט / למה חכמים הצריכו קיום / ההבדל בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן / יישוב דברי התוספות

ב,ב, תוספות ד״ה לפי שאין (קמא) קפו
ביאור המחלוקת רש״י ותוספות למה אינו אומר ״לשמו״

שם, רש"י ד"ה דאתיוהו בי תרי קפו
כוונת רש"י שהסביר ששניהם שלוחים / מה בין אחד לשנים?

שם, עד אחד נאמן באיסורין קפז
גדר נאמנות של עד אחד / הסבר על פי ה'שב שמעתתא' / נאמנות וחיתוך הדין

שם, תוספות ד"ה עד אחד נאמן קפט
מקור הדין של "עד אחד נאמן באיסורים" / שיטת התוספות / שיטת רש"י

שם, בתוספות קצ
מהות דין 'בידו'

שם, רש"י ד"ה הכא איתחזק קצא
סיוע לחידוש הט"ז סימן קכז ס"ק ו

שם, הוי דבר שבערוה קצא
הסבר ההוא אמינא של הגמרא

שם, ורבנן הוא דאצרוך קצב
ביאור חששם של חכמים / יישוב רש"י מקושיית התוספות / הקושי בשיטת התוספות / הקושי בשיטת רש"י / הסבר שיטת רש"י / הסבר שיטת התוספת / מה בין הסברו של רש"י והסברו של תוספות

ג,א, תוספות ד"ה האי קולא קצה
יישוב קושיית גליון הש"ס

שם, דאמר ר"ל עדים החתומים וכו' קצה
יישוב שיטת הרמב"ם שסובר שתוקף עדות שבשטר הוא מדרבנן / תפקידם של העדים בגט לרמב"ם / הסבר המחלוקת בין רבי מאיר לרבי אלעזר

שם, כי אמרי ידעינן מי לא מהימני קצז
קושייה לפי פירוש רש"י

שם, מאן האי תנא דבעי בתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה קצה
מהות ה'לשמה' / כוונה מיוחדת / הסבר המחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר / הסבר שיטת רבי יהודה

ג,ב, תוספות ד"ה דתנן ר
תירוץ על קושיית התוספות

שם, תוספות ד"ה שלשה רא
תמיהה על קושיית התוספות

ד,א, תוספות ד"ה וחתמו רא
הגהה בדברי התוספות

שם, תוספות ד"ה דקיימא לן רא
מה בין שטר לגט / הגהה בדברי התוספות / מעשה השטר ומעשה הקנין / הלכתא כוותיה דרבי אלעזר בגיטין / בירור הפסק של השולחן ערוך שאינו מצריך עדים בשטר / בירור סוף דברי התוספות

ד,ב, רבה אית ליה דרבא רג
ספק בהבנת ההוה אמינא / קושיה על המסקנה

שם, אם יש עליו עדים יתקיים בהותמיו רד
תמיהה על פירושו של התוספות יום טוב / הפירוש לפי רש"י

שם, מאי ואינו יכול רה
עוד תירוץ על קושיית התוספות

ט,ב, האומר תנו גט זה לאשתי בו' ומת, רו
יישוב פירוש רש"י

י,א, בשליחות בעל כרחה, דבגירושין איתא רו
דיון בדברי ה'נודע ביהודה' שאין לגרש אשה בעל כרחה ע"י שליח

י,ב, כל השטרות העולים בערכאות של גוים רז
הסבר השיטה המכשירה שטרי מתנה הנעשים בערכאות בלי עדי מסירה

יא,ב, האומר תנו... שטר שחרור זה לעבדי רט
מה בין זכין לאדם שלא בפניו ויאוש שלא מדעת

שם, תוספות ד"ה התופס רט
עוד תירוץ לקושיה השניה של תוספות

יב,א, לא תלקט לו לעני רט
ביאור הדרשה מהכתוב

יג,ב, מנה לי בידך תנהו לו לפלוני בו' רי
מדוע מבחינים בין פקדון והלואה ב'מעמד שלושתן'

יד,א, וקנה מיניה ריא
הסבר הגהת הב"ח

שם, רש"י ד"ה בשביב מרע ריא
חידוש הלכה מדברי רש"י

יד,ב, דמר סבר הולך בזבי ומ"ס הולך לאו בזבי ריב
הסבר המחלוקת

שם, תוספות ד"ה וחכמים אומרים יחלוקו ריב
הסבר שיטת 'שערים דרבנו האי'

פרק המביא גט

יז,א, נבתב ... ביום ונחתם בלילה פסול ריג
טעם הפסול

כ,א, ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן ריד
תירוץ על קושיית מהר"ץ חיות

שם, דילמא שאני עלה של זית דחזי לאיצטרופי רטו
הסבר הסברא של חזי לאיצטרופי

כ,ב, בעי רב פפא בין שטה לשטה מאי בו' רטו
למה השמיטוה הפוסקים

שם, תוספות ד"ה ת"ש רטז
ההבדל בין גודרות לעבדים

פרק כל הגט

כד,א, כל גט ריז
חשיבות הכוונה

שם, תוספות ד"ה יתר מיכן ריז
הבדל בין פסול הראשון לשאר הפסולים

כד,ב, תוספות ד"ה בעדי מסירה ור' אלעזר היא ריח
שתי דרכים בהבנת "ור' אלעזר היא"

כה,א, מבר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל ריט
הסבר דין ברירה

כה,ב, שמא מת לא חיישינן רכ
פירוש ה'נודע ביהודה' בדברי רבא / הסבר תירוצו של רב אדא בריה דרב יצחק / הסבר תירוצו של רב אדא בריה דרב יצחק על פי רש"י / עוד הסבר / חזקת עניות

כט,ב, ההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו רכב
מה בין דין זה ל'מילי'

ל,ב, תוספות ד"ה הילך דמיו רכג
יישוב שיטת רש"י

שם, תוספות ד"ה לתרום רכג
יישוב שיטת רש"י על פי המאירי

פרק השולח

לב,א, לצעורה הוא דקא מיבעיין רכד
הסבר הגמרא

שם, מהו דתימא לא אלימא שליחותיה דבתרא רכד
הסבר כוונת רש"י

שם, תוספות ד"ה מהו רכד
מה בין גילוי דעת לדברים שבלב

לב,ב, ורב נחמן אמר בפני שנים, לבי תרי נמי בית דין קרי להו רכה
הסבר המחלוקת

שם, תוספות ד"ה ורב נחמן רכו
מה בין ביטול בפני שנים לביטול בפני שלושה

לג,א, סוגיא דבטלו מבוטל רכו
טעמו של רשב"ג

שם, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה רכו
הרחבת המושג 'אפקעינהו'

שם, ואפקעינהו רכז
דיון בקושיית המהר"ץ חיות / המושג "ממזר דרבנן"

בתוספות, ד"ה ואפקעינהו רכט
הסבר קושיית התוספות מהתראת ספק / פירוש המושג "חזקה" בתוספות זה / מה חכמים מפקיעים / תקנה כללית / מה בין הפקעה והכח לעקור דבר מן התורה / מגבלות ההפקעה

שם, תינח דקדיש בכספא רלג
ביאור שיטת הרמב"ם שקידושי כסף הם מדברי סופרים / מהותה של תורה שבעל פה / מהות קידושי כסף לדעת הרמב"ם

לג,ב, כל מלתא דמתעבדא באפי בי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה רלה
טעם הדין

לד,א, ורבא סבר גילוי דעתא בניטא מילתא היא רלו
יאוש, גילוי דעת ודברים שבלב

לו,א, רש"י ד"ה מוסרני לכם רלו
תמיהה על רש"י

שם, תוספות ד"ה מי איכא רלו
חיוב מצוות התלויות בארץ בזמן הזה / פרוזבול לרש"י ולתוספות / מקור ה'דרבנן' במצוות התלויות בארץ / שיטת המאירי / שיטת רבנו תם / שיטת הרמב"ם

לז,א, אם אין לו מזכהו בתוך שדהו כל שהו רמ
ביאור שיטת הר"ן ודיון בתירוציו / עוד ביאור

לח,א, דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה רמא
טעם האיסור / חיוב שמיעת פרשת זכור בציבור

שם, רבי אומר, אומר אני רמב
משמת רבי בטלה ענוה

שם, רש"י ד"ה דליהוי עם קדוש רמד
שחיטת עבד כנעני

מא,א, תוספות ד"ה לישא רמד
הסבר תירוץ התוספות 'דהכא אפשר לקיים שניהם'

שם, בתוספות רמה
להשיא באיסור? — הגהה בדברי התוספות / איסור אשת איש עם אשתו?

שם דף מה, המאירי רמה
דיון בהבנת שיטת המאירי לגבי גוים

פרק הנזיקין

מח,ב, מיטב שדהו רמו
הבהרת דרך הסוגיא:

נא,ב, דאמר רבה וכו' רמח
יישוב שיטת רש"י

שם, מ"מ אמרה תורה מודה מקצת הטענה וכו' רמט
עוד דרך להסביר קושיית רבה

שם, תוספות ד"ה אין אדם מעיז רנ
תמיהה על הסבר התוספות

שם, תוספות תד"ה ובכולי רנ
יישוב שיטת רש"י

נב,ב, מנסך רנ
תמיהות על הסוגיה / תמיהה על רש"י / תמיהה על שיטת התוספות / תמיהה על הרמב"ם

נג,ב, ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק וכו' רנב
מחלוקת במציאות?

שם, דר"מ אדרבי מאיר לא קשיא, כי קנים בדרבנן, בדאורייתא לא קנים רנג
על האיסור לגרום נזק שאינו ניכר

נה,א, גזירה שמא יאבל חרש בחרשת רנג
הסבר הגזרה

שם, אמר עולא דבר תורה וכו' רנג
הסבר המחלוקת בין עולא ורב יהודה

פרק האומר

סו,ב, מילי לא מימסרן לשליח רנד
בדין שליחות דגירושין בעל כרחה / מדוע שליחות לגירושין אינה מילי

עז,ב, רש"י ד"ה לקנייה רנו
נתינת גט בקנין אגב ובקנין חצר

מסכת קידושין

פרק האשה נקנית

ו,ב, נכולהו קני רנז
קושיה על הסמ"ע

ח,ב, קידשה במשכון מקודשת, התם במשכון דאחרים ובדרבי יצחק רנז
מדוע היא מקודשת כשקידשה במשכון — מחלוקת רש"י ותוספות

כח,ב, ה"ק יש דמים שהן כחליפין רנח
פירוש המשנה על פי המאירי

כט,ב, רש"י ד"ה בכתובה רנח
ביאור דברי רש"י ותמיהה על פסק השו"ע

פרק האיש מקדש

מג,ב, נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה רנט
שתי הלשונות ברש"י — במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש / שיטת ר' יוחנן / שיטת ריש לקיש / הבנת צווחת ריש לקיש

מד,ב, קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה רפא
הסבר המחלוקת / מחלוקת רבנו תם וה"ר מנחם מיוני

מו,ב, ושמע מינה מעות בעלמא חוזרים רפב
הסבר המחלוקת בין רב ושמואל / שיטת רב / שיטת שמואל / לענין מכירה וחלה / דאתמר

מז,א, המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה רפד
קניה במחילת חוב לשיטת הרמב"ם / ההבדל בין שתי הסוגיות הדנות במקדש במלוה / ההבדל בין קידושין למכר במחילת חוב / דיוק בדברי הרמב"ם

שם, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה, ומר סבר כו' רפה
הסבר המחלוקת אי מלוה להוצאה ניתנה / מלוה ברשות בעלים קאי או לא — הסבר המחלוקת

שם, התקדשי לי במנה ונמצא מנה חסר דינר רפט
מתי היא מקודשת

שם, מיתבי ער
הסבר קושיית הגמרא

פרק האומר

נח,ב, והלך וקדשה לעצמו, מקודשת לשני ער
הסבר תירוץ התוספות / פירוש 'וכן'

שם, האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום ובא אחר כו' רעא
אם מת השני — הסבר שיטת הרמב"ן והריטב"א

שם, בת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה ערב
מה הדין אם שני המקדשים כהנים

נט,א, לא בא אחר וקידשה והזרה בה מהו ערב
חזר הוא / שיטת הרא"ש / ההבדל בין שליח להולכה ושליח לקבלה לדעת הרמב"ם / הסבר ההוה אמינא

נט,ב, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק ערד
הסבר המחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש

מסכת שבת

פרק יציאות השבת

דף ט,ב, לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה

הסבר גזרתו של רב אחא בר יעקב

בגמרא מובאות שתי שיטות בנוגע לאיסור תספורת קודם לתפילת מנחה גדולה. לפי הדעה הראשונה, רק תספורת של בן אלעשה אסורה, ואילו לפי רב אחא בר יעקב, אפילו תספורת רגילה אסורה, שמא ישבר הזוג.

והנה שיטת רב אחא בר יעקב קשה מאוד להבינה. מדוע יש צורך לעשות הרחקה כזאת, לאסור על האדם ללכת לספר לפני תפילת המנחה, כשיש עוד חמש שעות עד לסוף זמן התפילה, ואילו התספורת עצמה אינה אורכת אלא כחצי שעה? מהו ההגיון בכך?

ונראה לי להסביר בזה — דבר שלפי דעתי יש להבין בכמה סוגיות — דהגמרא אינה נותנת את הסיבה המקורית לדין, אלא רק את הסיבה הטכנית, ואילו אנו צריכים למצוא את הסיבה העקרונית בין השורות.

וכאן נראה לי, שהמחלוקת היא על עצם זמן תפילת המנחה. תפילת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים. ותמיד של בין הערבים, מצותו היא אמנם מחצות ואילך, אך למעשה לא הקריבו אותו אלא בשעה התשיעית ומחצה, וזאת על מנת שיספיקו להקריב את שאר הקרבנות, שכן לאחר הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים שוב אין אפשרות להקריב קרבנות אחרים[1]. ועל כן עומדת כאן השאלה, האם עיקר זמן תפילת המנחה צריך להיות בזמן ההלכתי של הקרבת קרבן התמיד, דהיינו מחצות ואילך, או בזמן המציאותי של הקרבת קרבן התמיד, דהיינו מפלג המנחה.

לפי הדעה הראשונה בסוגייתנו, עיקר המצוה של תפילת המנחה הוא כפי הזמן המציאותי שבו הקריבו את קרבן התמיד, דהיינו מזמן מנחה קטנה, ולכן אין שום הגיון לעכב את התספורת כבר מחצות ואילך, שהוא קודם הזמן של התפילה, אם לא בתספורת בן אלעשה שיש חשש שתמשך עד הלילה.

לעומת זאת, רב אחא בר יעקב סובר, שעיקר זמן תפלת המנחה מתחיל מהזמן ההלכתי שבו מותר להקריב את קרבן התמיד של בין הערבים, דהיינו מחצות ואילך.

1) עיין בריש תמיד נשחט [פסחים נח,א, ורש"י שם ד"ה עליה].

ואם כי את קרבן התמיד של בין הערבים עכבו מלהקריב עד השעה התשיעית ומחצה, וזאת על מנת שיספיקו להקריב את שאר הקרבנות, אולם לגבי תפילת המנחה לא קיים נימוק כזה, וממילא זמנה מתחיל מחצות ואילך, ומכיון שכן על האדם לקיים את המצוה מיד, שהרי מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה, ולכן אסור לו להכנס לספר לאחר חצות. לפי רב אחא בר יעקב, האיסור להסתפר לאחר חצות אינו נובע מהחשש שהאדם ישכח להתפלל, שהרי יש לו עוד זמן רב לתפילה, וזהו נימוק רופף, ואף מה שהוסיפו נימוק הלכתי של גזירה — שמא ישבר הזוג, אינו אלא נימוק חיצוני, לתת להלכה תוקף של גזירה, ואילו עיקר הטעם הוא, שזמן המנחה הגיע, ולכן על האדם להתפלל מיד, ולא להתחיל להתעסק בדברים של רשות. וכן הוא בכל דבר של מצוה, וכפי שכתוב "וישכם אברהם בבקר" וגו'[2], וכן מצינו בבדיקת חמץ, ומצוות אחרות.

פרק כלל גדול

דף סז,ב, תוספות ד"ה כלל גדול

יישוב שיטת רש"י: ידיעת החטא והעובדה הגורמת לחטא

המשנה בריש פרק כלל גדול אומרת, ש"היודע עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, חייב על כל שבת ושבת". ופירש רש"י: "חייב על כל שבת ושבת — חטאת אחת לכל שבת, ואע"פ שלא נודע לו בינתים, והעלם אחד הוא, אמרינן ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק, שא"א שלא שמע בינתים שאותו היום הויא שבת, אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו" וכו'. והקשו על כך התוספות, מהא דקצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות, וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות, דאינו חייב אלא חטאת אחת, אע"ג דהוה ידיעת שבת בינתיים, ומתוך כך הוכיחו דרק ידיעת חטא מחלקת. ועיין בריטב"א[3] שם. ובמאירי[4] שיישב את שיטת רש"י, דבאמת גם ידיעת שבת מחלקת, אבל רק ידיעה כזו שאילו היה יודעה בשעת מעשה לא היה עובר, מה שאין כן אם באותה שעה שהזיד בשבת שגג במלאכה, נמצא שמאותה ידיעה לא היה שב מן העברה.

ונראה להסביר, דלשיטת רש"י, ידיעת החטא וידיעת העובדה שגרמה לחטא, שני גדרים נפרדים הם. כשיש חיוב קרבן על ידיעת החטא, הרי הוא מתחייב בקרבן בשעה שנודע לו על החטא, וממילא אין מה שיחטא לאחר מכן יכול להכלל עוד

2) בראשית כב, ג.

3) שם, ד"ה כלל גדול.

4) שם, ד"ה היודע עיקר.

בחיוב קרבן זה. לעומת זאת, חיוב קרבן על ידיעת העובדה שגרמה לחטא, פירושה, כמו שמשמע מרש״י במתניתין, דהקרבן בא על השגיאה, — על אי ידיעתו. עצם השגיאה הוא החטא, כי על האדם להיות מודע להלכה, ולהיות נזהר, ולא לשכוח. ומשום כך כל החטאים שעשה על פי אותה שגיאה אחד הם, דהולכים אחרי המקור. לעומת זה, כשנזכר ושוב שכח, הרי אין ההעלם הראשון גרם לחטא השני, אלא העלם חדש גורם לו, והרי זו שגיאה חדשה, ומשום כך מתחייבים עליה באופן נפרד.

ובהא דקצר וטחן, היה נראה להסביר באותו אופן, על פי ידיעה פסיכולוגי, כי גם לשכחה יש מקור. הנה לכאורה מוזר הדבר, שבשעה שהזיד במלאכה שגג בשבת, ובאותו רגע שידע בשבת שגג במלאכה. הלא דבר הוא. אלא נראה להסביר, שירדה התורה לסוף דעתו של החוטא, כי השכחה נתפשטה בתת הכרה שלו בעקבות רצונו לעשות מלאכה זו עכ״פ, אלא שלא רצה לעשותה במזיד, ומשום כך הוכרח לשכוח — באונס שנובע מרצון תת־הכרתי — את השבת, ולכן בשעה שנזכר בשבת, הוצרך לשכוח את איסור המלאכה. מכל מקום, מכיון שבסופו של דבר ישנה סיבה אחת לשתי ההעלמות, והיא רצונו התת־הכרתי לעשות מלאכה זו בשבת, לכן אין כאן כי אם קרבן אחד.

שם, בהמשך דבריהם, מביאים התוספות את המשנה בכריתות[5], המדמה את דין שבת לדין נדה, והגמרא שם[6] הוצרכה לנקוט שמדובר באופן שטבלה בינתיים. משמע — אומרים התוספות — שהחלוק בינתים נובע מעצם ימי ההיתר, ולא מן ידיעה, שכן אם הייתה ידיעה בינתיים, לא היה צורך במציאות של טבילה, שהרי הידיעה כשלעצמה היתה מחלקת.

והנראה בזה, כי באמת חידושו של דין שבת הוא, שאין צורך בידיעת החטא עצמו, אלא כל שהיתה לו בינתים ידיעה כל שהיא שעל פיה לא היה עושה החטא, נחשב החטא השני לחטא חדש. והנה בנדה, רחוק למצוא מציאות כזו, כי אם בא עליה בשוגג, ואחרי שבוע נודע לו שעכשיו היא נדה, אין ידיעה זו מחדשת כלום על יום ביאתו, שהרי אין זה מכריח שהיא היתה נדה לפני שבוע, ונמצא שגם אם היה יודע לפני שבוע שהיא תהיה נדה היום, הוא לא היה שב מביאתו. מה שאין כן בשבת, שאם הוא יודע שהיום יום שלישי, ממילא הוא יודע שלפני שלושה ימים היתה שבת, ולו היה יודע לפני שלושה ימים מה שהוא יודע היום, היה פורש אז ממלאכתו. והנה, לומר שאחרי שבוע נודע לו שהיתה נדה לפני שבוע — ביום שבא עליה — זה רחוק, שכן ממה נפשך, אם נזכר בביאה עצמה, אזי יש לו כבר ידיעת החטא עצמו, ואם לא נזכר בביאה, אז איזה ענין יש לו לדעת מה היה לפני שבוע, ומה איכפת לו אם לפני שבוע היא היתה נדה. ועל כן המציאה הגמרא

5) טז,א.

6) בדף יז,א.

מציאות, שטבלה — בפניו — ולכן אע״פ שלא נזכר בביאתו, מכל מקום נודע לו שלפני שבוע היתה נדה, שסתמא של אשה טובלת בסוף נדתה, ושפיר יכולים לומר, שאילו ידע לפני שבוע — כשבא עליה — מה שיודע עכשו, דהיינו שאז היתה נדה, היה פורש. ובזה עולה הדמיון של שבת ונדה יפה — כי בשניהם יש רק חדוש של ידיעה על המציאות אשר הביאה לידי חטא, אבל לא ידיעת עצם החטא, וזהו החידוש, שידיעה כזו הוי ידיעה לחלק, ולהביא שתי חטאות.

דף סה,א, מהלוקת רב ושמואל וריש לקיש ורבי יוחנן

השגגה של תינוק שנשבה

לכאורה תמוהה שיטת רב ושמואל, דחיוב הקרבן הוא בתינוק שנשבה לבין הנכרים. מה חטאו, שצריך להביא קרבן לכפרתו.

ונראה דסבירא להו, דכמו שמי ששיבר כלי אפילו באונס חייב לשלם או לקנות כלי חדש, מכיון שעל כל פנים עשה מעשה שבירה, כמו כן צריך להסתכל על חילול שבת, שהוא פוגע ושובר את מערכת הויות העולם, וצריך תיקון, גם בלי אשמה.

ואפשר עוד להוסיף כטעם לשבח, על פי מה דאיתא בחולין[7], דצדיקים אין הקב״ה מביא תקלה על ידיהם, שאם בא לו באונס לעשות דברים בלתי נכונים, הרי זה מפני שסוף סוף לא חיפש מעצמו את הדרך הנכונה, כי אילו חיפש, היה ה׳ עוזר לו למוצאה, כמו שאברהם אבינו מצא את ה׳ מעצמו, מתוך תשוקתו להשיג את האמת.

דף סה,ב, שיטת מונבז

ביאור שיטת מונבז

שיטת מונבז היא, שמביא קרבן גם כשהזיד בכרת אלא ששגג בחטאת, דהיינו שעשה עבירה במזיד, ביודעו שיש עליה חיוב כרת, אלא שלא ידע שאילו היה שוגג בה, היה צריך להביא קרבן על שגגתו. וקשה להבין, מדוע לדעת מונבז הוא חייב באופן זה קרבן, הרי הוא היה מזיד, ומה איכפת לנו אי ידיעתו את דין שוגג?

ונראה, שמונבז מסביר את חטאו בזה, כי ידוע שישנם, והיו גם בימי חז״ל אנשים הסבורים שאין למצוות טעם, ומסתמכים על דברי חז״ל[8], ש״לא ניתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות״, וכמו שמובא בברכות[9] ד״האומר על קן צפור יגיעו

7) ה,ב.

8) המובאים בתנחומא הקדום, פרשת שמיני, אות יב.

9) לג,ב.

רחמיך משתקין אותו". ולפי דעתם, אין למצוות טעם עצמי, ומטרתן היא רק לצרף את הבריות, כמו שמפקד נותן לפעמים פקודה לחיילים לרוץ בלי שום טעם, רק כדי לבחון את הציות שלהם לדבריו, והדברים עתיקים, והארכתי בזה במקום אחר. ולפי זה מובן, שלפי דעתם, אם אדם עבר עבירה במזיד, הוא חייב כרת, מכיון שעבר בזדון על החיוב, אבל אם הוא עבר בשגגה, שלא ידע שזה אסור, ולא היה במעשהו רצון להפר פקודה, אין הוא צריך כפרה, כי אין במעשהו שום איסור עצמי. וכנגד דעה זו בא מונבז ואומר, שמי שעבר עבירה במזיד, אבל חשב שכל עבירתו הוא אי ציות לפקודה, אבל אין בעבירה איסור עצמי, זוהי השגגה שלו, ועל שגגה זו הוא צריך להביא קרבן.

שם, תוספות ד"ה אבל תינוק

יישוב שיטת רש"י

רש"י מפרש, דטעמא דרבי יוחנן וריש לקיש הוא, דאומר מותר אנוס הוא. והתוספות הקשו על דבריו. והנה ברור הדבר, שרש"י לא רצה לומר בזה שכל אומר מותר אנוס הוא, דהא רבי יוחנן וריש לקיש פוטרים רק תינוק שנשבה, אבל מי שידע ושכח חייב קרבן גם לדבריהם. והמונח 'אנוס', הוא מושאל, כמו שאמרו התוספות עצמם על דברי הגמרא במכות. ורש"י רק רצה לומר, שהוא 'אנוס' ולא 'שוגג', כי לפי רבי יוחנן וריש לקיש אין 'שוגג' אלא מי שנקרא 'חוטא', ר"ל שחטא בזה שהיה לו לדעת ולא ידע, אבל מי שלא היה יכול לדעת כלל, אין זה נקרא 'חוטא' או 'שוגג' בטרמינולוגיה המקראית.

והנה, התוספות הקשו מהגמרא דמכות[10], דקאמר "אומר מותר אנוס הוא". והסביר המהרש"א, דהקושיא היא לשיטתם, שכן לפירוש רש"י קושיית הגמרא היא פשוטה, שפשיטא שהוא פטור, מאחר שהוא אנוס. אמנם רש"י עצמו במכות הסביר את הגמרא כמו התוספות בסוגייתנו, דהקושיא היא, מדוע 'אומר מותר' מכונה 'מזיד', ולא על עצם הפטור, כי באמת גם רש"י סובר שבדרך כלל אומר מותר מוגדר כ'שוגג' ולא כ'אנוס', ורק תינוק שנשבה מוגדר כאנוס ממשי, וגם זה רק לשיטת רבי יוחנן וריש לקיש.

שם, תוספות ד"ה וחייב על הדם אחת

חילוק חטאות ב'תינוק שנשבה'

תירוצם של התוספות דחוק במקצת. ולכאורה נראה היה לפרש, דהחידוש של הברייתא אינו בכך שהוא אינו מתחייב יותר מאחת, אלא בכך שהוא חייב אחת על הדם ואחת אחרת על השבת, על אף ששגגת שניהם נובעת מחמת אותה סיבה,

10) דף ז,ב.

ולכאורה ניתן היה לחשוב שהוא לא יתחייב אלא אחת על שתי השגגות. וכן משמע שהבין שהרמב"ם, שכן בפ"ב מהלכות שגגות הלכה ו הוא פוסק: "תינוק שנשבה לבין העכו"ם וגדל, והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם, ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו, חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה" וכו'. אלא שבפרק ז, הלכה ב, פוסק הרמב"ם גם את הצד השני: "שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם ... אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת, שהכל שגגה אחת היא, וכן חייב חטאת אחת על כל חלב שאכל" וכו', ואם כן החידוש הוא בכך שאינו חייב יותר מחטאת אחת.

ונראה שלדעת הרמב"ם הברייתא באה לחדש את שני החידושים, גם שהוא חייב אחת על כל סוג עבירה, וגם שהוא אינו חייב יותר מחטאת אחת על כל העבירות מאותו סוג.

ולפי דברינו, שהחידוש בברייתא הוא שחייב אחת על כל סוג עבירה, ניתן להסביר מדוע הברייתא נקטה דוקא בעבירות של חלב דם ועבודה זרה, שכן איסורי חלב ודם קרובים להדדי, ומפסוק אחד נלמדו: "כל חלב וכל דם לא תאכלו"[11], ונראה שהטעם לכך הוא ששניהם שייכים למזבח, ומכיון שכך הייתי יכול לחשוב, שכיון שבתינוק שנשבה שגיאה אחת היא, הרי זו נחשבת עבירה אחת, כמו לגבי חילוק מלאכות של שבת. וכן איסור עבודה זרה קרוב לאיסור שבת, שכן כל המחללה כאילו כופר בעיקר, והייתי יכול לחשוב שדין העובד עבודה זרה והמחלל שבת הוא כדין חילוק מלאכות של שבת, ולכן הוצרכה הברייתא להשמיע שחייב אחת על כל עבירה בנפרד.

דף סט,א, שגגה במאי, בגון ששגג בקרבן

שיטת מונבז: הקרבן הוא עונש

דברי מונבז מצריכים ביאור. ונראה דמונבז לשיטתו, דקורא לשוגג 'חוטא', — כשם שהוא קורא למזיד. ולדידיה הקרבן הוא כמו עונש על חטאו. והתורה קבעה דרגות לעונשו, למזיד עם עדים והתראה סקילה, למזיד בלי עדים והתראה כרת, ולשוגג קרבן. והרי מי שאינו יודע על קיום חיוב הקרבן, חסרה לו הערכה נכונה בדבר עוצמת החטא, ולכן הוא נידון כשוגג, וכשם שלרבי יוחנן מי ששגג בכרת נידון כשוגג. ובזה מובן גם שבברייתא הביא מונבז את הגזרה שוה (או בנין האב) של 'חוטא', כי רצה להדגיש בזה את מהותו של הקרבן, שהוא משמש אצל השוגג מה שהעונש משמש אצל המזיד, ו'חוטא' מיקרי, ולכך הידיעה הכרחית, כי בלי ידיעה כל עיקר, אינו נקרא 'חוטא'.

---

11) ויקרא ג, יז.

שם, דידעה בתחומין, ואלינא דר״ע

עוד יישוב על קושית התוספות

התוספות[12] הקשו, ״דאמאי לא קאמר דידע לה לשבת בעשה״ וכו׳. ואפשר לומר, דבשלמא אם יודע על כל פנים מלאכה אחת מ״לא תעשה כל מלאכה״ וגו׳[13] אזי לגבי כל שאר המלאכות שאינו יודע על קיומן, או שאינו יודע את פרטיהן, יש כאן ל״ט העלמות. אך אם אינו יודע שום מלאכה מ״לא תעשה״ וגו׳, אלא רק את העשה שצריך לשבות, אזי חסרה לו בכלל הידיעה של חילוק מלאכות, ולכן דינו כמי ששוכח ששבת היום, ואינו חייב אלא אחת.

ובזה מיושב גם כן מדוע אין הגמרא מתרצת דידע לה ב״זכור״ וגו׳[14], דמכל מקום על עיקר המלאכות אינו רק העלם אחד. שכן שאלה זו ניתן לתרץ באופן עוד יותר פשוט, שאם הוא אינו יודע כלל על איסור מלאכה של שבת, הרי שלגביו אין יום השבת חלוק מיום אחר, ואין על מה שיזכרהו ויקדשהו. המצוה היא לזכור ולקדש את השבת, ואצלו הרי אין מושג של שבת במובן התורתי, ואין מה שיזכרהו ויקדשהו. ונראה שלכן התוספות לא הקשו זאת כלל.

אמנם דא קשיא לי, דגם אם ידע לה בתחומין, הלא אין בתחומין דין מלאכה [ועיין במנחת חינוך פרשת בשלח[15], דקאמר לשיטה שדין תחומין בשבת דאורייתא, שלשיטתם אין דין תחומין דאורייתא ביו״ט, שכן רק מלאכה נאסרה ביו״ט, ולא איסור אחר של שבת]. ועיין ברש״י במשנה: ״היודע עיקר שבת — שיש שבת בתורה ונאסרו בה מלאכות״. וכן דקדק הרמב״ם בפירוש המשנה, על האי גוונא גופא: ״אבל כשידע כי היום שבת והמלאכה בו אסורה, אבל אינו יודע אם זו שהוא עושה היא מלאכה ותיאסר או לא וכו׳״, עיי״ש, דמשמע דאין זדון שבת מיקרי רק כשיודע שיש איסור מלאכה, והנה בתחומין אין איסור מלאכה?

וצריך לדחוק ולומר, דגם אם במובן ההלכתי אין תחומין מוגדרים כ׳מלאכה׳, מכל מקום מכיון שהוא יודע שיש דברים שאסורים בשבת, זה נקרא כבר זדון שבת, אף שאינו יודע על אחת משאר המלאכות שאסורה.

ועל צד הפלפול ניתן היה לפרש, דזוהי המחלוקת שבין רבי יוחנן וריש לקיש בסוגייתנו. הגמרא שואלת, שבשלמא לרבי יוחנן ניתן לומר שהוא הזיד בלאו, ואם כן הוא מכיר באיסור מלאכה, ולכן מובן שהוא חייב ל״ט חטאות, אולם לפי ריש לקיש אין זה מובן באיזה אופן הוא יתחייב ל״ט חטאות. ותירצה הגמרא בדוחק, שלפי ריש לקיש צריך לומר שמדובר באופן שהוא ידע על איסור תחומין, וצריך

12) ד״ה דידע.

13) שמות כ, י.

14) שמות כ, ח.

15) מצוה כד, וראה גם במצוה רחצ.

לחדש שלפי ריש לקיש מספיקה הידיעה באיסור תחומין על מנת להגדיר זאת כזדון שבת. אבל לרבי יוחנן באמת לא סגי בזה. והרמב"ם דפסק[16] כרבי יוחנן, יפה כתב בפירוש המשניות שידע במלאכה. וכן בהלכותיו, בכלל לא הביא הך אוקימתא דידע לה בתחומין, אע"פ שפסק כר"ע בתחום שבת — ועיי"ש [פ"ז מהלכות שגגות הלכה ג] בנושאי כליו שנתקשו בו דהרמב"ם סובר שדברי ריש לקיש הם שלא כהלכתא.

דף פט,ב, רש"י ד"ה הא מני מונבז היא

עיון ברש"י

רש"י כתב: "אבל לרבנן דפליגי עליה, לית להו ביטוי לשעבר" וכו'. ולא הבנתי, מדוע אין אפשרות להעמיד זאת לדעת חכמים באופן ששגג בלאו, דהיינו שלא ידע שיש איסור לישבע לשקר? ומה שכתב רש"י לעיל[17], דאי נתעלמה ממנו הלכה זה נקרא אונס, זה נכון למונבז דמצריך ידיעת האיסור, אבל לשיטת חכמים אין צורך בכך, ואין זה מובן מדוע הוא אינו נקרא שוגג, כפי שבכל האיסורין אם אדם עושה עבירה מפני שנתעלמה ממנו ההלכה הוא מוגדר כשוגג? הלא זהו הדין הרגיל של קרבן. וצל"ע.

שם, היה מהלך במדבר

בדין הנחת תפילין למי שתעה במדבר

(עיין בזה פירוש יפה באור החיים על התורה שמות לא, טו).

ה'משנה ברורה'[18], מפלפל בעיין חיוב הנחת תפילין למי שהיה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת. ולכאורה, הרי אין אסור בהנחת תפילין בשבת, אלא שאין חיוב להניחן, מכיון ששבת לאו זמן תפילין, ואם כן פשוט שיש להניחן. אלא שראיתי ב'שאגת אריה'[19] דכתב שיש אסור דרבנן להניחן, שמא יוציא.

אלא שלענין ברכה על הנחת התפילין בכגון זה, יש לעיין, שהרי ספק ברכות להקל. שכן אמנם ניתן לומר שאם חכמים חייבוהו להניחן בשבת מספק חול, אזי יש לברך על הנחתן גם אם הוא שבת, מפני שחכמים חייבוהו להניחן. אך מצד שני, אם יש איזה נדנוד של איסור בהנחת תפילין בשבת, אזי לכאורה יש לפוטרו להניחן, כי אין מצות עשה מן התורה להניח תפלין כל יום — כמו שיש בק"ש

16) בהלכות שגגות פרק ב הלכה ב.

17) בד"ה אבל.

18) בבאור הלכה, סימן שדמ ד"ה אפילו.

19) סימן מא, ד"ה והא.

של שחרית ושל ערבית — אלא זוהי מצוה תמידית, כמו תלמוד תורה, שאין לה קצבה, ויש חיוב לקיימה כל זמן שיכול. אז, כמו שאין מניחין אותן כל היום מפני חשש היסח הדעת, כמו כן נראה דאם אינו מניחן מחמת שהוא חושש לפגוע באסור שבת, אזי אין עליו חיוב של הנחה.

ותמיהא לי, שלא כתב ה׳משנה ברורה׳ עצה, להניחן על תנאי, שאם הוא שבת הרי הוא מניחן כרצועות בעלמא. והגם שיש לפלפל בזה, אם יכולים ׳לחשוב׳ ו׳לכוין׳ על תנאי, אבל הלא ה׳משנה ברורה׳ בעצמו לא חש לזה, ונתן עצה זו לגבי הנחת תפילין בחול המועד[20].

והנה בהמשך דבריו כתב ה׳באור הלכה׳, שיש לחייבו בהנחת תפילין גם אם יפגע בשבת, כי הלא כל הטעם שאין מניחים תפילין בשבת הוא מפני שהן עצמן אות, אך אדם זה שעושה כדי פרנסתו, הלא אין לו אות, וממילא הוא מחויב בהנחת תפילין. ודבריו תמוהים לי מתרי טעמי. חדא, הרי להיפך, הלא הוא אסור במלאכה, וכל מה שהתירו לו לעשות כדי פרנסתו אינו אלא בגדר פיקוח נפש שמותר בשבת, ואם כן יש לו אות. ומצד שני, אינני מבין, וכי בדידיה תליא מילתא? וכי נאמר למשל, כי מי שמחלל שבת מחויב בתפילין? הרי פשוט הדבר שאינו תלוי אלא בדינו של היום, שביום של שבת הוא פטור מתפילין מפני שהיום עצמו הוא אות, בין אם פלוני מכיר באות בין אם לאו.

דף ע,א, מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא

הסבר דעות רב ספרא ורב נחמן

נראה לבאר, שלדעת רב ספרא הקרבן הוא על הכרת החטא, ומשום כך הוא מסביר שההבדל בין הרישא לסיפא הוא, שברישא הכרת החטא באה מתוך הכרת היום, ובסיפא היא באה מתוך הכרת איסור המלאכה. אולם רב נחמן מקשה עליו, שאמנם נכון שזהו המניע להכרת החטא, אך סוף כל סוף הרי אין הכרת חטא בלי שני הגורמים, שכן מי שאינו יודע שהיום שבת, הידיעה שאסור לזרוע בשבת אינה קובעת אצלו שום הכרה של חטא, כי אם אין היום שבת, מה לו ולאיסור, ורק כשיודע לו שהיום שבת, אז יוודע לו גם כן שעשה מלאכה שאסור היה לו לעשותה, ואם כן תמיד שתי ההכרות באות יחד, כדי להביא אותו לידי ההכרה שעליו לעשות תשובה ולהביא קרבן. ועל כן מבאר רב נחמן, דהקרבן בא על השגיאה, או על זה ששכח שהיום שבת, או על זה ששכח שהמלאכה אסורה, ומשום כך מובן שיש הבדל בין הרישא לסיפא, שכן התם חדא שגגה היא, הכא טובא שגגות הויין.

---

20) בסימן לא, ס״ק ח.

שם, חילוק מלאכות מנלן, אמר שמואל, אמר קרא מחללֶיהָ מות יומת

ביאור הדרשה מ"מחלליה מות יומת"

רש"י פירש: "מות יומת — מיתות הרבה". וצל"ע, כי הלא כל חייבי מיתות בית דין שבתורה כתובים באותה לשון, וכגון "מות יומת המכה רוצח הוא"[21], והכונה היא שצריך להמיתו על כל פנים[22]. ואם כתוב רק "יומת", כמו "גם בעליו יומת"[23] אצל שור המועד, או "והזר הקרב יומת"[24] אזי הכונה היא למיתה בידי שמים.

ולולא פירש"י הייתי אומר, שהלימוד הוא מהלשון 'מחלליה', שהוא לשון רבים, כלומר חילולים הרבה. והקושיא "האי במזיד כתיב", היה אפשר להטעים שכוונתה, שכיון שהפסוק עוסק במחלל שבת במזיד, אם כן כיצד אפשר לומר שכוונת הפסוק היא שיש חלולין הרבה ומיתות הרבה? הלא אי אפשר להמיתו יותר מפעם אחת. וע"ז משני, דהלימוד הוא, דמכיון דהכתוב אמר שיש עליו הרבה חיובי מיתה, ומכיון דהקרבן במקום מיתה קאי, ממילא הוא חייב הרבה קרבנות. וצ"ע.

שם, בחריש ובקציר

יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות

מתחילה רוצה הגמרא ללמוד חילוק מלאכות ממלים אלו: "בחריש ובקציר תשבות", אולם לאחר מכן נוטה הגמרא מדרך זו, ולומדת חילוק מלאכות מהבערה. ופירש רש"י[25] שיש שני טעמים לכך שהגמרא שינתה את המקור ללימוד. הטעם האחד הוא, מכיון שלפי הלימוד של "בחריש ובקציר", הכלל הוא בלא תעשה, והפרט הוא בעשה. והטעם השני הוא, שחריש וקציר הם שני כתובים הבאין כאחד, ואינם מלמדים. ועיין בתוספות[26] שהקשו, שלפי הלימוד של הבערה, הרי יש שלושה כתובים הבאים כאחד, וכל שכן שקשה. ובמאירי[27] כתב, שאחרי שיש לנו את הלימוד מ"לא תבערו", ממילא הלימוד מ"בחריש ובקציר" שוב אינו מלמד על חילוק מלאכות, אלא על דרשה אחרת.

ובדברי רש"י נראה לפרש, כי שני הטעמים של רש"י, חדא הם, וצריכים

21) במדבר לה, כא.

22) עיין סנהדרין מה,ב; עב,ב.

23) שמות כא, כט, וראה רש"י שם.

24) במדבר א, נא, וראה רש"י שם.

25) בד"ה ועל כולן.

26) ד"ה ועל כולן.

27) ד"ה ושמא.

הם זה לזה. רש״י אומר, דהכלל ״כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא״, אינו אמור אלא בשעה שהיוצא מן הכלל דומה לכלל, שאז הוא אכן יכול ללמד על הכלל כולו, אולם בנידון דידן, שהכלל הוא בלא תעשה, והיוצא מן הכלל הוא בעשה, אין ניתן לומר שהיוצא מן הכלל בא ללמד על הכלל כולו. והנה, אם היה רק לימוד אחד: או חריש, או קציר, היינו יכולים ללמוד ממנו על האחרים במה מצינו, אך מאחר שהם שני כתובים, ממילא אין הם מלמדים. אולם לאחר שלומדים דין זה מהבערה, ושם היוצא מן הכלל הוא בלא תעשה, ממילא חל עליו הכלל ש״כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא״, וניתן ללמוד ממנו באחת מי״ג מדות על כל ל״ט המלאכות, שבכולן יש חילוק מלאכות, וממילא אין אפשרות לומר שזהו דין פרטי לגבי חריש וקציר, ומוכרחים לדרוש מחריש וקציר דרשא אחרינא.

תמיהה על פירוש התוספות

ומה שכתבו התוספות בסיום דבריהם, ״דלא הוי ג׳ כתובים, מדלא כתבינהו או כולהו בלאו, או כולהו בעשה״[28], לא הבנתי דבריהם. דהלא ברור, שמבחינת הדין, אם אנו אומרים ש״בחריש ובקציר״ לחלק יצאו, אין פירושו של דבר שיש בהם רק חיוב עשה, אלא חייבים עליהם גם כרת וקרבן, אלא שהתורה כתבה זאת בצורת עשה. והנה, לא שמענו שג׳ כתובים, שאין מלמדים, צריכים להיות שוים בצורתם. פוק חזי בדין אין שליח לדבר עבירה בקידושין[29], דיש לימודים מיוחדים שיש שליח במעילה, בשליחות יד, ובטביחה ומכירה, וכל הלימודים הללו רחוקים זה מזה מאוד, ואף על פי כן אינם מלמדים.

דף ע,ב, העלם זה וזה בידו

הסבר הסוגיה

הסוגיה מאד עמומה, וצריך לבאר בה את הנקודות הבאות:

א) צריך להבין את הדו־שיח בין רבא לרב נחמן: כשרב נחמן עונה שאינו חייב אלא קרבן אחד מפני שהעלם שבת בידו, וכי לא ידע שרבא יכול להשיב לו שגם העלם מלאכות בידו?

ב) מהי גישתו של רב אשי, דחזינן מפני מה הוא פורש? הלוא ברור שעל מנת לפרוש הוא צריך לדעת גם שהיום שבת וגם שהמלאכות אסורות, כמו שהקשה רבינא.

---

28) ועיין במהרש״א שם, ד״ה מדלא כתבינהו.

29) מב,ב.

ג) גם קשה, מהי ההשוואה עם המשנה השניה שמביאה הגמרא "ארבעים חסר אחת"? הרי שם אין מדובר באופן שהוא לא ידע שהיום שבת, אלא הוא נחשב כמי שאינו יודע עיקר שבת בגלל שאינו יודע שהמלאכות נאסרו בשבת.

ד) גם לא מובן, מה בין מי שאינו יודע שום מלאכה, למי ששכח עיקר שבת? ומה שתירצו התוספות, שבמשנתנו מדובר בתינוק שנשבה, אינו מובן, כי ברור מהסוגיא שהמשנה מדברת גם בשוכח, ולמונבז דוקא בשוכח. ואמנם אפשר לדחוק ולהסביר, שבהוה אמינא חשבה הגמרא שהמשנה מדברת בתינוק שנשבה. אך עם כל זה קשה לחלק בסברא בין שתי המשניות: מדוע שוכח מעיקרא עיקר שבת נחשב רק העלם אחד, ואילו מי שידע ולבסוף שכח את כל המלאכות העלם זה וזה בידו?

ונראה להסביר את הסוגיה באופן זה:

בעיית רבא:

הסברנו שהקרבנות מובאות על השגיאות שגרמו לעשיית המלאכה, ובהעלם זה וזה בידו הרי ישנן שתי שגיאות, שכל אחת לבדה יכלה לגרום לאדם לעשות את המלאכות: זה שלא ידע שהיום שבת, וזה שלא ידע שמלאכות אלו אסורות בשבת. ואם כן על איזו מהשגיאות הוא צריך להביא את הקרבן?

תשובת רב נחמן

רב נחמן עונה, שצריך להביא רק קרבן אחד, מפני שצריך להסתכל על גורם חיוב החטאות בשבת, שהוא עצם השבת, שהרי לולי יחודה התורני של השבת אין שום איסור לעשות מלאכות, ואם כן שגגת השבת היא הכוללת, ואין טעם להזדקק לשגגות פרטיות.

דחיית רבא

על זה משיב רבא, שאם הוא מביא רק קרבן אחד על שגגת השבת, הוא מביא כפרה רק על השגיאה שלא ידע שהיום שבת, ולא על שלא ידע את איסור המלאכות, מה שאין כן אם מביא קרבן על כל מלאכה שעבר, שאז ממילא הוא גם מביא קרבן על זה שלא ידע שהיום שבת, כי יש בכלל מאתים מנה, יש במכלול הקרבנות כפרה גם על שגגת השבת.

הצעת רב אשי

רב אשי מציע דרך אחרת לפתור בעיית רבא: עלינו להסתכל על מהות הגורם, שכן אם יש בידו שני העלמות, מסתבר שהעלם אחד גרם לחבירו: יתכן שמפני ששכח שהיום שבת, שכח גם את הלכות השבת, כי מילתא דלא רמיא עליה דאינשי לאו אדעתיה. ויתכן גם להיפך, שמפני שעסק במלאכה בלי לדעת שהיא אסורה, זה גרם לו גם כן לשכוח שהיום שבת. ומכיון שחיוב הקרבנות, על הגורם הראשון של ההעלמה הוא בא, שהרי ההעלמה השניה היא רק תוצאה של הראשונה, על

כן עלינו לבחון, האם מתוך שמבין שהיום שבת נזכר גם באיסור המלאכות, או להיפך.

דחיית רבינא

על זה השיב רבינא, שאין אפשרות להזדקק לבחינה כזו, שהרי שני ההעלמות באות כאחד, ורק כשנזכר בשתיהן פריש, ואם כן הצעה זו לפתרון בעיית רבא היא בלתי אפשרית ואינה מציאותית. ורש"י מוסיף[30], שלהלכה נוקט רבינא כרב נחמן, שמביאים את הקרבן על השגגה הכוללת, דהיינו על העלם השבת.

ראיה לדברי רב אשי

אולם הגמרא מביאה ראיה שרב אשי צודק, ושצריך לבחון איזו שגיאה גרמה לחברתה. הגמרא מביאה את המשנה השניה של פרקנו, שבה מבואר שמי שעבר על ל"ט מלאכות, צריך להביא שלושים ותשעה קרבנות. ולכאורה תמוה הדבר, שכן מי ששכח את כל המלאכות, הרי הוא כמי שאינו יודע עיקר שבת, והיה צריך להביא רק קרבן אחד כמבואר במשנתנו. אלא ודאי שבמשנתנו, זה שלא ידע על השבת, הוא הגורם שלא ידע על המלאכות, ולכן אינו מביא אלא קרבן אחד. ואילו במשנה השניה מדובר שהוא יודע עיקר שבת, ורק אנו דנים אותו כמי ששכח עיקר שבת, ומכל מקום מכיון שאי ידיעת המלאכות היא הגורמת, לכן הוא מביא שלושים ותשעה קרבנות.

דחיית הראיה

הגמרא מסכמת, שאכן רב נחמן צודק, ואין אנו מחפשים איזו שגיאה גרמה לשניה, אלא איזה שגגה כוללת יותר. ומהמשנה השניה אין ראיה לדברי רב אשי, מכיון ששם מדובר שהוא ידע לשבת בתחומין, ואם כן ישנו שם רק העלם מלאכות, ואין שום סתירה בין משנתנו למשנה השניה.

דף ע,ב, הניחא אי סבר לה כרבי יוחנן

על דברי הגמרא, דלרבי יוחנן ניחא, כיון שאפשר להעמיד את המשנה של "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" באופן דהזיד בלאו ושגג בכרת, קשה לי קצת בסברא של חילוק מלאכות. דהלא הגמרא לעיל[31] הסבירה, שחילוק בקרבנות, בא מפני חילוק השגגות, והחיוב על כל מלאכה ומלאכה הוא מפני ש"טובא שגגות הוויין", ואם כן בשלמא אם לא ידע במלאכות, ניתן אכן לומר שכל מלאכה בנפרד הוא שגגה נפרדת, אבל כשידע את כל המלאכות, וידע שכולן נכללות בכלל "לא תעשה כל מלאכה", ואף על פי כן הזיד בהן, הרי שגם אם שגג בכך שלא ידע שלאו זה

30) בד"ה אלא לא.

31) דף ע,א.

הוא בכרת, מכל מקום רק חדא שגגה היא, דכאן אין השגגה על המלאכה הנפרדת, אלא על העונש של הלאו הכולל, ומדוע יתחייב על כל מלאכה בנפרד. וצ״ע.

דף עב,א, בעל המש בעילות בשפחה חרופה

הסבר למה אינו חייב אלא קרבן אחד

הדין הוא, שהבא על שפחה חרופה במזיד כמה פעמים מביא רק קרבן אחד. והסברה בזה פשוטה. כפי שלגבי שבת, מי ששכח שהיום שבת, מביא קרבן אחד על כל העבירות, מפני שהסיבה לכל עבירותיו היא אחת, כמו כן הבא על שפחה חרופה במזיד, יש גורם אחד לכל עבירותיו, והוא שהוא החליט מתוך תאותו להתעלם מן האיסור. הרי שההחלטה הזאת היא הסיבה לכל העבירות. ומטעם זה אפשר לדון גם, כי חילוני שעובר על כל התורה, אין להענישו על כל עבירה בנפרד, כי הגורם הרי הוא אחד, וכל השאר הן תוצאות.

פרק ואלו קשרים

דף קיג,ב, שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול

ראיה להסברו של רש״י

רש״י פירש שמדובר בדיבור של מקח וממכר, ואילו התוספות פירשו שמדובר בדיבורים מותרים אבל מיותרים. ונראה להביא ראיה לשיטת רש״י, מהא דקאמר ד״הרהור מותר״, ואם מדובר בסתם דברים, מהו החידוש בכך שההרהור מותר.

והנה לקמן[32] קאמר, דאין קוראים בשטרי הדיוטות בשבת. ולכאורה שם הסברות הן הפוכות, דשם פירש״י דשטרי הדיוטות הם ״איגרות השלוחות למצא חפץ״[33], ואילו התוספות חולקים על כך, וסוברים ששטרי ההדיוטות האסורים הם רק שטרי חובות וכדומה. אמנם כבר הראו שם התוספות מקום לרש״י בדף קמט,א[34], דשם גם רש״י פירש דשטרי הדיוטות הם שטרי מקח וממכר, וכתבו התוספות דשם חזר רש״י ממה שפירש הכא. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דגם בדף קטז לא נתכוין רש״י לאגרות שלום, אלא לשטרי מקח וממכר, והמלים ״איגרות השלוחות למצא חפץ״, כוונתו היא לפסוק ״ממצוא חפצך״[35], שממנו לומדת הגמרא[36]: ״חפציך

32) דף קטז,ב.

33) ופירשו התוספות שכוונתו לאיגרות שלומים.

34) ד״ה כל הני.

35) ישעיה נח, יג.

36) בדף קיג,א.

אסורין", ופירש"י: "כי ההוא דאמרינן בעירובין לא יטייל אדם לסוף שדהו בשבת לידע מה היא צריכה", מכיון שזהו עובדין דחול מובהק.

דף קיד,ב, יום הכיפורים שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק

על האיסור של קניבת ירק בשבת

לא ברור מה הוא האיסור בקניבת הירק. בהוה אמינא הוה איסור דאורייתא, הנלמד מהפסוק "שבתון"[37], ולמסקנא זה רק שבות, אבל לא ברור מהי טיבה של מלאכה זו, האם היא אסורה משום טורח, משום עובדין דחול, או משום הכנה משבת לחול?

על ההיתר של קניבת ירק ביום כיפורים

פירוש רש"י[38] דהתירו אסור זה ביום הכיפורים משום עגמת נפש תמוה מאוד. דמהפסוק "תענו את נפשותיכם"[39], לא נלמד אלא דאכילה ושתיה אסורים ביום הכיפורים, ואילו שאר העינוים לרוב ראשונים אינם אסורים אלא מדרבנן[40] אולם על כל פנים רק אלו החמישה עינוים אסורים, ולא מצינו בשום מקום מצוה להתייסר בשאר עינוים[41], ובפרט כאן שהוא עובר בגלל זה על איסור שבות של מלאכה. ועיין בפירושו של בעל המאור[42], דברים המתקבלים על הדעת. וצ"ל ש"עגמת נפש" זו, אינה דבר חדש, שכן היא שייכת לעינוי האכילה.

פרק רבי אליעזר דמילה

דף קל,א, מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא

הסבר המחלוקת

אפשר אולי להסביר את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא באופן זה. רבי אליעזר סובר, שהדין שמילה דוחה את השבת הוא דין של 'דחויה', שכן גדולה מצוות מילה בזמנה עד כדי כך שדוחה איסור כרת. ולפי דעתו, כפי שעשה דוחה את הלא

37) שמות טז, כג.

38) בד"ה אלא לאו.

39) ויקרא טז, כט.

40) ראה משנה ברורה, שער הציון, סימן תריא, ס"ק ב.

41) ראה יומא עד,ב.

42) הנדפס בדף מב,א מדפי הרי"ף.

תעשה, כך עשה שמיוחד לו זמן דוחה אפילו דברים שאפשר לעשותן מערב שבת, שכן הכל נידחה מפני המצוה בזמנה[43].

אמנם רבי עקיבא סובר, שהדין שמילה דוחה שבת אינו מדין דיחוי, ובודאי שאינו מדין "הותרה", אלא גזירת התורה על דרך 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ומי שאסר לשחוט בשבת, הוא שאמר שמילה בזמנה וכן קרבן בזמנו מותרים. וממילא מה שהתורה לא התירה במיוחד, נשאר באיסורו, ולכן מכשירי מילה אסורים.

שם, תוספות ד"ה רבי אליעזר

דיון בדברי התוספות

דברי התוספות אינם מובנים לכאורה. הנחת התוספות שגם תינוק בן יומו נחשב ל"חי נושא את עצמו", מבוססת על דבריהם בדף צד,א, ד"ה שהחי, שאין הבדל בין אם הוא הולך בכוחות עצמו או לא, אלא לומדין מהמשכן, שבו לא היו נושאים דברים חיים, שאין מתחייבים על נשיאת דברים חיים. ולפי זה, אין זה מובן מדוע ביום שמיני, אחרי המילה, כשהוא חולה, הוא כבר אינו נחשב ל"חי", ומתחייבים על נשיאתו, ומה הבדל בין תינוק בן יומו, לבין תינוק בן שמונה ימים שנימול? גם קשה להבין את עצם דין "כפות". וצריך לומר שאז כאילו אין לו חיות, ודוחק.

גם קשה לכאורה, למה לן לחלל עכשיו שבת, מפני ספק שיווצר אחר כך? הרי עכשיו יש עצה להביא התינוק, ואם אחרי המילה יהא פיקוח נפש, ויצטרכו להשיאו אל אמו, יהיה אז דין של פיקוח נפש. וצריך לומר, דסבירא ליה להתוספות ובצדק, דלשיטת רבי אליעזר עדיף לחלל שבת מפני המילה ולא מפני פיקוח נפש, מכיון שמילה דוחה לגמרי את השבת, ואילו דין פיקוח נפש אינו אלא דין מיוחד לאותו המקרה.

שם, רבי יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו וכו'

ראיה לחידושו של הט"ז

לכאורה קשה, איזו ראיה מביא רבי יוסי הגלילי מן הפסוק? הרי גם ר"ע וחכמים מודים שמן התורה מותר לאכול בשר עוף בחלב, אלא שהם סוברים שזהו איסור דרבנן. ונראה לבאר זאת על פי דברי הט"ז, דדברים המפורשים בתורה להיתר, אין בכוח חכמים לאסור. שכן, לרבי עקיבא, שלמד שאין אכילת בשר עוף בחלב אסורה מן התורה[44] מתוך כך שכתוב שלוש פעמים "לא תבשל", ואחד מהפסוקים בא להוציא את העוף, אין זה מפורש בתורה להיתר, וממילא מובן שחכמים יכולים

43) ולכן אלו שהיו נוהגים כרבי אליעזר, היו מתים רק "בזמן", עי"ש בחידושי אגדות למהרש"א, ד"ה עיר.

44) בחולין קיג,א.

לאסור זאת. אבל רבי יוסי הגלילי לומד[45] דין זה מהפסוק "בחלב אמו" — "יצא עוף שאין לו חלב אם", ואם כן זה כאילו כתוב בהדיא שעוף בחלב מותר, ומובן שלשיטתו חכמים אינם יכולים לאסור זאת.

דף קלב, תוספות ד"ה שלא

יישוב קושיית התוספות

התוספות נשארו בקושיא. ונראה לבאר, דלקמן[46] מדובר אליבא דאביי, הסובר שגם לדעת רבי שמעון, הנוקט דדבר שאין מתכוין מותר, צריך פסוק המלמד שמילה דוחה צרעת למקרה שהאבא כן מתכוין לקרץ את הבהרת. ועל כך שואלת הגמרא, שיעשו את המילה על ידי אדם אחר, שאינו מתכוין, שהרי כשאפשר לעשות את המצוה בלי דחייה זה עדיף. והנה שם מדובר כאמור, שההיתר של אדם אחר מבוסס על כך שהוא אינו מתכוין, ולא על כך שמילה דוחה צרעת, ולכן מובן שכשאפשר להתיר זאת באופן שלא תהיה כוונה, בודאי שנכון לעשות כך. אבל פה הרי מדובר, כפי שכתבו התוספות בעצמם, שיש פסוק מפורש שמילה דוחה שבת, ולרבי אליעזר גם צרכי מילה בכלל זה, ולכן סברה הגמרא שלא צריך לחתור אחר טצדקי רחוקות של גגות וחצרות.

דף קלא,א, אמר רבי יוחנן, לא לכל אמר רבי אליעזר מכשירי מצוה דוחין את השבת, שהרי שתי הלחם חובת היום, ולא למדן רבי אליעזר אלא מנ"ש

הסבר שיטת רבי אליעזר

מעניין שבסוף מצא רבי אליעזר פסוק לכל המצוות שתלויות ביום מסוים.

אמנם כבר הסברתי במקומות אחרים, שאם תנאים נחלקו בלימוד מהפסוקים, גם המחלוקת הזאת מקורה בגישה אינטלקטואלית שונה. כי כמובן כל חכם מבין את הפסוק לפי השגתו, בתנאי כמובן שהשגתו מקורה באמונה טהורה, ובעיקר שמטרתה להבנת כוונת התורה. שכן התורה ניתנה לחכמים, שהם יפרשו אותה על פי הכללים המקובלים. וכמו שמצינו שרבי שמעון דריש תמיד טעמא דקרא. ומשום כך, רבי אליעזר, לפי סברתו והגיונו, מצא פסוקים לדיחוי של איסורי שבת לקיום כל המצוות התלויות בזמן.

והנה, מה שהקשו שם התוספות[47], כיצד היה שייך בהוה אמינא למילף ציצית ומזוזה ממילה, אפשר היה להסביר, דהלא רואים שגם בשאר המצוות, התלויות בזמן,

45) שם.

46) בדף קלג,א.

47) בסוף ד"ה לא לכל.

כמו סוכה מצה ושופר, על אף שאין בקיומן דחיית שבת, מכל מקום יש פסוקים המלמדים שמכשיריהם דוחים את השבת, הגם שאפשר היה לעשותם מערב שבת.

והנה המקשן, שדימה ציצית ומזוזה למילה על אף שהן אינן חובת היום, סבר שאדרבה, מצוה תדירה היא חמורה יותר, כמו שאמרו[48] "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". אמנם רבי אליעזר סבירא ליה, לפי שיטתו שרק מצוה 'של זמן' דוחה[49].

48) בפסחים קיד,א.

49) ועיין בפסחים שם, מחלוקת בית שמאי ובית הלל.

מסכת פסחים

פרק אור לארבעה עשר

ריש מכילתין, מצוות בדיקה ובטול

בטעמה של בדיקת חמץ כתב רש"י[1] דהיא כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא. תוס'[2] הקשו על דבריו דהא בביטול בעלמא סגי, ופירשו הם דהבדיקה תקנת חכמים היא כדי שלא יבא לאוכלו.

ראיות לשיטת רש"י

ונראה לי להביא כמה ראיות לשיטת רש"י:

א) הגמרא האריכה לפרש, כדרכה בכל המקומות, כל מלה ומלה של משנתנו, ביארה את המונח 'אור' והילפותא של אור הנר וכו', ולפלא שלא נחתה לפרש מהו עיקר טעם הבדיקה, והיה לה לשאול 'מאי טעמא' כמו בשאר מקומות בש"ס — אלא מכאן ראיה שהבדיקה איננה חידוש ותיקון חכמים, אלא היא היא המצוה מן התורה "אך ביום הראשון תשביתו", וזה מבואר בתורה ואין דורש ביאור. מה שאין כן לפירוש תוס' דהיא תקנת חכמים.

ב) בדף ד,א, הקשתה הגמרא על זמן הבדיקה: 'מכדי בין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה — ונבדוק בשית". והנה עיקר מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה לענין זמן ביעור הוא, וכדילפי להו בעמוד ב' מ'תשביתו'. ואם כן לשיטת רש"י דבדיקה משום ביעור ניחא, דהקושיא היא דהואיל וזמן ביעור מדאורייתא הוא מחצות למה הקדימוהו חכמים מבערב? אמנם לשיטת תוס' דבדיקת חמץ משום אכילה היא, לא היה לה לגמרא להקשות ממחלוקת ר' יהודה ור' מאיר לענין ביעור אלא היה לה להביא מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון דפרק שני[3] דפליגי לענין אכילה ולומר: 'מכדי בין למר ובין למר חמץ אינו אסור באכילה קודם חצות[4] — ונבדוק בשית'.

---

1) דף ב,א, ד"ה בודקין.

2) ד"ה אור.

3) דף כח,ב.

4) עיין תוס' דף כח,ב ד"ה רבי שמעון דגם לר' שמעון אסור באכילה מחצות ואילך.

ג) עוד יש לדקדק, דהנה שנינו[5] דלר׳ יהודה יבדוק אור י״ד ובי״ד שחרית ובשעת הביעור (שעה שישית[6]), והסבירה הגמרא דלר׳ יהודה לא יבדוק בתוך המועד דחיישינן שעל ידי הבדיקה יבוא לאוכלו. ולכאורה קשה שהרי אף בשעה שישית ישנו איסור אכילה, ולמה לא הקשתה הגמרא לר׳ יהודה דיבדוק בשעה רביעית בזמן היתר, ולא בשעה שישית שהיא כבר שעת איסור? ובשלמא לרש״י לא קשה מידי, דהואיל ושעה שישית אינה אסורה אלא מדבריהם לא גזרו שמא יאכל. אלא לשיטת תוס׳ קשה, שהרי לשיטתם עיקר תכלית הבדיקה הוא שלא יבוא לאוכלו, ואם כן ודאי שחכמים לא יתקנו הבדיקה בזמן שבו — בגלל הבדיקה — אדרבה עלול לאכול חמץ באיסור, הגם שאינו כי אם מדבריהם.

ד) בדף ד,ב, איתא שאין השוכר צריך לבדוק מספק דבדיקה היא מדרבנן ו׳מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה׳, משמע להדיא שביטול ובדיקה מטרה אחת להם, ומדאורייתא סגי ליה בביטול אלא שחכמים דרשו בדיקה, ולכן כשיש סבירות שכבר נעשתה הבדיקה אוקמוה אדאורייתא. אמנם לתוס׳, דסבירא להו כי הם שני דברים נפרדים — ביטול משום בל יראה ובדיקה כדי שלא יבא לאכלו (ולפירוש המפרשים לא סגי בבדיקה לבל יראה) — אין שייך לומר הלשון ׳מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה׳, אלא הוה ליה למימר ׳דכיון דבדיקה תקנת חכמים היא שלא יבא לאכלו הימנוהו׳ וכו׳. וכן ממשנה לקמן[7] דההולך לשחוט את פסחו ואין לו שהות לבער חמצו קודם זמן איסורו מבטלו בלבו ודיו, משמע דביטול ובדיקה טעם אחד להם, אלא שלכתחילה צריך בדיקה ובדיעבד סגי בבטול.

ה) חז״ל תקנו לברך על הבדיקה, ואי כפירוש תוס׳ דבדיקה נתקנה רק משום גזירה שמא יבא לאכלו ועיקר מצות ׳תשביתו׳ הוא מקיים בביטול — למה לא תקנו את הברכה על הביטול שבזה הוא מקיים מצות עשה?

ו) הגמרא בדף ז שואלת: ׳לאור הנר — מנא הני מילי?׳ ומביאה ראיה מן הפסוקים. ולכאורה אם כל הבדיקה תקנת חכמים היא מה צורך להביא ראיה מן הפסוקים על אופן הבדיקה? והן אמנם דודאי אין הכתובים אלא אסמכתא בעלמא אך מכל מקום קשה השאלה ׳מנא הני מילי׳ על תיקון חכמים.

והנה ודאי שיש ליישב כל הני גם לשיטת התוספות, ולא באתי אלא לומר שמפשטות הגמרא ומשיטפא דסוגיא נראה כרש״י, שבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה. וידוע כי דרכו של רש״י בכל מקום לבחור לו הפירוש הנראה פשוט מלשון הגמרא.

---

5) דף י,ב.

6) עיין תוס׳ ד״ה ואם לא בדק.

7) דף מט,א.

יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות על פי הר"ן והברטנורה

הנה מוטל עלינו ליישב שיטת רש"י מקושיית תוס' — למה הצריכו חכמים בדיקה אחרי שמן התורה סגי בביטול כדי להינצל מאיסור בל יראה ובל ימצא?

ומצאנו בזה שני תירוצים.

ה ר א ש ו ן הוא תירוץ הר"ן[8], שכיון שביטול דבר המסור ללב הוא, חששו חכמים שמא לא יבטלנו כראוי ולא יוציאו מלבו לגמרי. אלא שדבר זה אינו מובן כל כך, דמאחר שכבר פירש הר"ן עצמו[9] שביטול הוא מטעם הפקר אם כן לא שייך בזה שיוציאו מלבו לגמרי — או מפקירו או אינו מפקירו.

ה ש נ י הוא תירוץ הברטנורה[10], שאין להסתפק בביטולו דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח ודעתיה עילויה ונמצא ביטולו עקור. ופירש בתוספות יום טוב דמאחר וכל ביטולו הוא במחשבה כך גם חזרתו במחשבה ואתי מחשבה ומבטלת מחשבה. אמנם גם זה קשה להבין, דמכיון שבביטולו נעשה החמץ הפקר מה מועילה אחר כך חזרתו, ואם הקילו להפקיר במחשבה מן הטעמים המבוארים בר"ן, לא הקילו לזכות בהחמץ במחשבה!

וברש"ש ביאר כוונת הברטנורה דכיון שהחמץ המופקר ברשותו עומד, אם ניחא ליה בהחמץ אזי מיד חצרו קונה לו שלא מדעתו. אלא שגם זה קשה קצת, דאטו ברשיעי עסקינן, ובודאי לא ניחא ליה דתקנה לו חצרו את חמצו.

ביטול מדין הפקר — שיטת הר"ן

והנה הר"ן האריך לבאר את מהות הביטול, ולדעתו זוהי גם שיטת רש"י, והעלה שהוא מטעם הפקר (וכשיטת תוס'[11]) אלא דהקשה על כך שתי קושיות:

א) לשון ביטול 'ליבטל וליהוי כעפרא' אינה לשון הפקר, ואם מישהו יבטל את נכסיו בלשון זו לא עשה כלום.

ב) הפקר בלב אינו הפקר עד שיאמר בפיו, דדברים שבלב אינם דברים, והיאך מועיל ביטול בלב?

ותירץ הר"ן כי מאחר וחמץ אינו ברשותו, ורק התורה עשתה כאילו הוא ברשותו — לכן מהני גם הפקר כזה.

והדברים קשים מאד להבנה, מאיפה שמענו דין בעלות למחצה והפקר למחצה, ומדוע לא תיקנו חכמים שיפקיר את חמצו בפה מלא במקום ביטול?

---

8) דף א,א בדפי הרי"ף ד"ה אלא כך הוא.

9) שם ד"ה ומהו ענין בטול זה.

10) ד"ה בודקין.

11) דף ד,ב ד"ה מדאורייתא.

הסבר אחר בדברי רש"י

ונראה לי ברור בכוונת רש"י, שאין הוא מזהה ביטול עם הפקר כלל, וכפי שנראה מדבריו בהגדרת ביטול[12] "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב היא השבתה", ולא משמע כלל שזה יהיה מטעם הפקר.

ונראה לבאר ענין 'השבתה בלב' כהוצאתו מדעתו ורצונו, דהנה מצאנו בכמה מקומות שמעשה נחשב כמעשה עבירה או מעשה מצוה רק אם יש בו כוונה ורצון, אך אם אין לעושה כוונה או רצון לעשותו אין המעשה נחשב על שמו כלל. וכגון בל"ט מלאכות שבת, כל העושה מלאכה בשבת חייב אלא דקיימא לן להלכה דדבר שאינו מתכוון מותר, היינו שלמרות שיודע כי מלאכה זו אסורה אם עושה אותה בלא מתכוין שוב אין פעולה זו אסורה — כי פעולה שנעשית על ידי אדם בלי רצון ובלא כוונה אין הפעולה נחשבת על שמו. ובאמת גדר 'דבר שאינו מתכוין' אינו רק במלאכות שבת אלא בכל התורה, עיין סוגיית 'אפשר ולא מיכוין'[13], ועיין קידושין[14] בלימוד לענין שחוטי חוץ 'הוא ולא אנוס הוא ולא שוגג הוא ולא מוטעה' וכתב רש"י שם[15] "דהוא משמע שיהא בהווייתו וביישוב דעתו".

על פי זה נאמר שאף איסור חמץ בדין זה, ואין אסור להשהות חמץ ברשותו אלא אם ברצונו ובכוונתו להחזיק בו, אמנם היכא שמבטלו בליבו ומוכיח שאין הוא רוצה בקיומו כלל, וכי החמץ שנמצא ברשותו נמצא שם נגד רצונו — אין הוא עובר על האיסור כלל, מרגע שישביתנו בליבו ואינו רוצה בו ממילא מן התורה הוא כמבוער.

אמנם על פי זה ברור שאם בפועל יקיים את החמץ בביתו ולא יוציאנו, אף על גב שיאמר בפיו את נוסח הביטול — אין ביטול זה מועיל כלל, ד"ביטול בלב" היינו שיהיו דבריו בכוונה שלמה ולא רק בפיו מן השפה ולחוץ, וצריך שימאס בחמצו ולא ירצה בו כלל, ולכן אם משאיר את החמץ בפועל בביתו מעשיו מגלים כי רוצה בחמץ ואינו מוכן להיפרד ממנו, ומעשיו סותרים לדבריו. ולכן כל חמץ הידוע לו צריך לבערו בפועל ולא יועיל ביטול בפה בלבד.

על פי ביאור זה ממילא לא קשה קושיית תוס', דהקשו למה צריך בדיקה הא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, דבאמת ביטול מועיל רק על חמץ שנשאר ברשותו בלא ידיעתו ובלא רצונו לאחר הבדיקה, אבל חמץ שמחזיק בביתו מידיעתו לא יועיל לו ביטול כלל.

אמנם תוס' הקשו לשיטתם, דביטול מהני מטעם הפקר, ולפיכך באמת שוב לא בעי בדיקה, אבל לרש"י לא קשה כלל.

---

12) דף ד,ב ד"ה בבטול בעלמא.

13) פסחים דף כה,ב.

14) דף מג,א.

15) ד"ה ההוא ולא אנוס.

הסבר שיטת הרמב"ם — קושיות הראשונים על שיטתו

ובאמת שיטת רש"י כפי שביארנוה לעיל היא היא שיטת הרמב"ם[16], על פי הגירסה המובאת בכסף משנה דביטול מועיל רק על חמץ שאינו ידוע. ולמרות שהכסף משנה כתב שגירסה זו מוטעית היא, לענ"ד נראה דאדרבה זוהי השיטה הנכונה וכמו שנבאר בהמשך.

וזה לשון הרמב"ם בגירסת הכסף משנה:

ומה היא השבתה זו האמורה בתורה? היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו.

על פי גירסה זו אין מועיל ביטול על חמץ ידוע אלא רק על חמץ שאינו ידוע.

והנה הכסף משנה ושאר מפרשים דחו גירסה זו ברמב"ם מכל וכל, והקשו עליה מג' מקומות בגמרא דמוכח בהדיא כי ביטול מועיל גם על חמץ ידוע. ובאמת לפי מה שביארנו לעיל בדעת רש"י, אף לדבריו יש ליישב אותן הקושיות.

ואלו הקושיות:

א) סוגיא בדף ו,ב, "הבודק צריך שיבטל... אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה". הקשתה הגמרא: "וכי משכחת ליה לבטליה!" — הרי להדיא דמהני ביטול לחמץ ידוע.

ב) דף ז,א, תלמיד יושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו.

ג) משנה דף מט,א, ההולך לשחוט את פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ... מבטלו בלבו.

ד) ואוסיף אף אני להקשות: איתא בגמרא[17] דנשאל רב נחמן המשכיר בית לחבירו ביום י"ד על מי חובת הבדיקה על המשכיר או על השוכר, ורצה לפשוט ממזוזה דעל השוכר מוטל לבדוק, ודחתה הגמרא "התם חובת הדר היא", ופירש"י[18] אבל בחמץ דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ורק טורח הבדיקה מדרבנן מיבעיא לן על מי הוא — הרי לפנינו דבחמץ ידוע מהני ביטול גרידא. וכן שם גבי נאמנות נשים עבדים וקטנים על הבדיקה למסקנא נאמנים משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. וכן כל ספיקי חמץ הוי ספיקא דרבנן דמדאורייתא סגי בביטול.

יישוב הקושיות

אמנם לפי מה שביארנו יש לומר דהא דאין מועיל ביטול בחמץ ידוע אין זו גזירת הכתוב אלא סברה פשוטה היא, שכל זמן שאינו מבער את חמצו הרי מגלה

16) הלכות חמץ ומצה ב, ב.

17) דף ד,א.

18) ד"ה חובת הדר.

דעתו דניחא ליה שישאר ברשותו, ובמצב זה לא יועיל לו ביטולו דמעשיו מבטלים דיבורו — ולכן לא שייך להקשות מנא ליה לרמב״ם חידוש זה דבאמת זוהי סברה ולא לימוד.

לפי זה ניחא, דודאי ישנם אופנים שונים בהם הוא אנוס מלבער ולהוציא את חמצו, ואז ממילא אין בהשהייתו גילוי דעת היפך ביטולו, כגון ההיא דהולך לשחוט את פסחו דאדרבה ודאי דהוא מואס בחמצו ורוצה לבערו אלא שאנוס משום הוא להקריב את קרבן פסח ובכגון זה סגי בביטול, דודאי מבטלו בלב שלם. והוא הדין גבי תלמיד היושב לפני רבו, ונתיישבו קושיות ב׳ וג׳.

והא דהקשינו ממשכיר ביתו ביום י״ד (קושיא ד׳) יש ליישב, דשאני התם דאין החמץ שייך כלל לשוכר וודאי לא יעבור עליו מדאורייתא, אלא מיבעיא לן אי חכמים הצריכוהו בדיקה. וביתר דקדוק נראה לומר, דמסתמא המשכיר את ביתו עם החמץ הפקיר כל מה שמונח שם ואינו שלו, והוי כממון שאין לו בעלים, ולולא שימאן בו השוכר ויגלה שאינו רוצה לקנותו תזכה לו רשותו ויקנה הכל — ולזה מועיל ביטולו, דהיינו גילוי דעתו שאינו רוצה לזכות בו, וממילא נשאר החמץ הפקר ואינו עובר עליו מן התורה, אלא שיתכן וחכמים הצריכוהו בדיקה מחמת לא פלוג או מחשש אחר.

וממילא מיושבת גם הא דאשה נאמנת, ושם יש עוד טעם לשבח, דכיון דאמרי הני נשי שבדָקוֹ, איתרע לה חזקת חמצו ויכול זה לסמוך על דיבורם כיון שבאמת אינו רוצה בקיום החמץ, וכן בכל הספיקות.

ואכתי נשארה קושיא א׳ מסוגיא דף ו,ב, ״וכי משכחת ליה לבטליה״ דמשמע בהדיא דכאשר ימצא החמץ יהיה די לו בביטול גרידא.

ביאור סוגיית הבודק צריך שיבטל[19]

ובאמת כל הסוגיא שם צריכה ביאור, ונציע כאן עיקרי הסוגיא:

״אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? ...אמר רבא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. ופירש״י: ״חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד — ונמצא עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו״. והדר מקשה הגמרא ״וכי משכחת ליה לבטליה!״ ומשני ״דילמא משכחת ליה לבתר איסורא״ וכו׳.

והנה אריכות לשון רש״י אומרת פרשני, ואף הראשונים נתקשו בדבריו. עיין תוס׳[20] שהקשו על פירושו מאי פריך הגמרא ׳וכי משכחת ליה לבטליה׳ הא מיירי לפירושו שחס עליה ורוצה בה. ועוד אפשר להקשות, דמאחר ואנו חוששין שימצא גלוסקא ודעתיה עילויה אפילו יבטל בתחילה מה מועיל, הא בזה שדעתיה עילויה ורוצה בקיומו הוא עוקר ביטולו!

---

19) דף ו,ב.

20) ד״ה ודעתיה עילויה.

ונראה שהוקשה לו לרש"י לשון הגמרא "שמא ימצא גלוסקא נאה ודעתיה עילויה", דאם הכוונה היא לומר שמא לא בדק יפה ולמרות שבדק נשאר חמץ בביתו — היה לה לגמרא לומר בפשיטות "שמא נשאר חמץ אחר בדיקתו"! מכאן למד רש"י שאפילו אם נשאר חמץ ברשותו שלא ביטלו אינו עובר עליו — הואיל ובדק, ואף לכשימצאנו לא יעבור עליו אלא אם כן דעתו עילויה.

אמנם דברים אלו צריכים טעם, דסוף סוף מה אכפת לי אם בדק, הא לא בדק יפה ולא ביער כל החמץ שברשותו, ומדוע לא יעבור עליו מיד אלא רק לכשימצאנו?

והר"ן פירש[21] שכיון שבדיקה מועילה מדאורייתא, הרי עשה מה שדרשה תורה ונפטר בזה. אלא שצריך עיון קצת דהא כיון שנשאר חמץ ברשותו הרי ראיה שלא בדק יפה, ומנין לנו שפטרתו תורה בבדיקה שטחית?

ונראה לפרש על פי דברי הרמב"ם סוף הלכות ברכות[22] שם ביאר נוסח הברכות השונות, וקבע כי המברך אחר שכבר קיים המצוה ויצא ידי חובתו מברך בלשון 'על', ולכן מברך 'על ביעור חמץ' אף על פי שעדין לא בדק — "שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק", היינו שבכך שגמר בדעתו לבדוק חמצו בחורין ובסדקין ולבערו אין לך ביטול וגילוי מילתא גדול מזה ששוב אינו חפץ בחמצו, ולכן מיד כשרוצה לבדוק כבר קיים את המצוה ושוב אינו עובר לעשייתה — ולכן מברך 'על ביעור' ולא 'לבער'.

על פי כל זה נראה לפרש כך את קושיית הגמרא "מאי טעמא" הבודק צריך שיבטל בפירוש בפיו? הא כיון שבדק ודעתו לבער כל חמץ שברשותו — ממילא כבר ביטל החמץ וגילה דעתו שאינו רוצה בו, ואין לחשוש שמא לא בדק יפה ונשאר חמץ ברשותו שהרי כבר ביטלו ושוב אינו עובר עליו!

לכן הוצרך לתרץ "**שמא ימצא גלוסקא נאה ודעתיה עילויה**" שהן אמת שכבר ביטלו בבדיקתו אך אפילו הכי יש לחשוש שמא ימצא חמץ ודעתו עילויה ויעבור עליו מכאן ואילך — ומשום הכי צריך ביטול בפירוש מעבר לגילוי דעתו בבדיקה.

אלא דאכתי קשה, דממה נפשך אי סברת שכשדעתו על החמץ עוקר לביטולו — מה לי אם ביטל בפירוש מה לי אם ביטל בדעתו ממילא, והיאך יועיל ביטול בפירוש לכך ששוב לא יוכל לעוקרו?

ועתה נבין מדוע האריך רש"י בלשונו ודקדק וכתב "**חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד**". הנה ברור בכוונתו שלא ברשע עסקינן דניחא ליה בחמצו, אלא חיישינן שמא יתעצל מעט בביעורו איזו רגעים, אפילו רגע אחד, ויחשוב בחשיבות חמצו — ועל זה הרגע כבר עבר בבל יראה ועקר לביטולו דממילא. והטעם לכך דביטול ממילא נעקר ברגע, דביטול דנעשה על ידי גילוי מילתא בעלמא אין כוחו אלא כל זמן שאינו יודע מחמצו וסבור שביער

21) דף ג,א בדפי הרי"ף ד"ה אמר, דף א,א שם ד"ה אלא כך הוא.

22) יא, טו.

כל חמץ שברשותו, אבל משעה שמצא חמץ ברשותו וישהה מלבערו אפילו רגע ייעקר ביטול דממילא דהשתא יש ברשותו חמץ הידוע לו, ולכן אין אנו מסתפקים בביטול דממילא — דחיישינן שמא כשימצא חמץ יתעצל רגע בביעורו — ולא חיישינן שיהא ניחא ליה בו (ומצאנו במקומות רבים לשון 'חס' על שיהוי גרידא) — ונמצא עובר עליו מכאן ואילך בבל יראה. אמנם אם ביטלו בפירוש ולא הסתפק בגילוי דעת בסתמא — תו אינו עובר עליו אפילו לכשימצאנו, דהתורה לא אמרה כי אם 'תשביתו', ומכיון שבטול בלב בכלל תשביתו הוא נחשב החמץ כאלו מושבת הוא.

על כך מקשה הגמרא אם לכך אתה חושש **"וכי משכחת ליה לבטליה"** היינו שמיד לכשימצאנו יבטלו, דבשלמא בעלמא לא מהני ביטול על חמץ הידוע לו משום שמעשיו סותרים לדיבורו והא דמשהו ברשותו מוכיח שרוצה בו, אבל הכא שכבר גילה דעתו מערב יום טוב בבדיקתו שרוצה בביטולו יועיל לו כעת ביטול משום שאין זה ביטול חדש אלא רק מקיים את ביטולו מערב יום טוב, ומוכיח כי ביטולו הראשון נעשה באמת, ומה שעתה משתהה ואינו שורפו מיד אינו מפני שרוצה בחמצו אלא שמפני עצלותו מתעכב כמה רגעים. והשתא שמקיים ביטולו הראשון שוב אינו עובר דרחמנא לא אמר אלא 'תשביתו'[23].

על כך תירצה הגמרא **"דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל"** ר"ל דבתר איסורא לא מצי אפילו לקיים בטולו, דעתה לאו ברשותו הוא ואינו יכול רק לבער, ולפיכך הצריכוהו ביטול בפה מלא בשעת הבדיקה.

דף ד,א, רש"י ד"ה חובת הדר

ביאור דברי רש"י

כתב רש"י דמזוזה חובת הדר אבל בדיקת חמץ מדרבנן. נראה דכוונתו לומר דאי חובת הבדיקה היתה מדאורייתא שניהם היו חייבים בה, דשניהם עוברים בבל יראה, ואין אחד מהם יכול ליפטר אם לא שיבטיח כי חבירו יבדוק ויוציא גם אותו ידי חובה, אבל השתא ששניהם אין חייבים אלא מדרבנן — המשכיר מפני שביטל[24], והשוכר מפני שאינו יכול לבטל חמצו של חבירו (כמו שהוכיח בשאגת אריה[25]), ואם חבירו אינו עובר עליו מדאורייתא, הואיל וביטל, ממילא גם הוא אינו עובר, דרק על חמץ שחבירו עובר אף הוא עובר — בזה שייך לשאול על מי מהם מוטלת החובה לבדוק, ומסיק דעל השוכר.

23) ועיין קצות החושן סימן רסב ס"ק א (פיסקא המתחלת 'ובשו"ת כתבתי').

24) ואף על גב דסבירא ליה לרש"י דלא מהני ביטול לחמץ ידוע — שאני הכא דהחמץ שוב אינו תחת ידו ואינו יכול לבדוק ומשום הכי סגי ליה בביטול, וכבר הארכתי בזה בביאור שיטת רש"י בריש המסכת.

25) סימן עז.

דף ד,ב, תוס׳ ד״ה הימנוהו רבנן בדרבנן

מדוע נשים נאמנות בדרבנן ואינן נאמנות בדאורייתא?

״אי הוי מדאורייתא לא מהימנינן להו משום דאיכא טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול... שנשים עצלניות הן״.

ולכאורה קשה, דאם חיישינן שלא בודקות כראוי — אפילו אם בדיקה היא רק מדרבנן לא נסמוך עליהן, ואפילו אם עדים כשרים יעידו שנשים בדקו נימא אנן דבדיקתן אינה בדיקה.

אמנם נראה דאין כוונת תוס׳ לומר דחיישינן שבדיקתן אינה טובה שהרי הן מעידות שבדקו היטב בחורין ובסדקין, אלא השאלה היא אם הן נאמנות על כך.

והנה בדין דאורייתא כשיש חזקת איסור אין נאמנים אלא רק כשהוא ׳בְּיָדוֹ׳[26] ועל זה אומרים תוס׳ דהיכא דאיכא טירחא יתירה לא אמרינן דהוא ׳בידו׳, אבל בדרבנן מהימנים אף בלי ׳בידו׳.

דף ו,א, סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי - קא משמע לן

ביאור ההוא אמינא

שאלה הגמרא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי, חמץ המופקד ברשותו וקיבל עליו אחריות שאם יאבד ישלם הוי כממונו ממש, וחייב עליו משום בל יראה, ומדוע נצרכנו ללמוד שחייב מבל ימצא?

תירצה הגמרא שאלמלא הלימוד מבל ימצא היינו חושבים שהואיל וכשנשאר הפקדון בעינו חוזר הוא עצמו לבעליו לא מיקרי שהוא ברשות הנפקד לעבור עליו בבל יראה.

ר״ל יש לחלק בין החפץ עצמו לבן שוויו, והנפקד לא קיבל אחריות אלא על שוִוי החפץ והשווי הוא הגורם לממון, אבל החפץ עצמו כל היכא דאיתיה ברשותא דמריה איתיה. והן אמת דלגבי דיני ממונות לא חילקנו בזה ואחריות הנפקד על השווי מחשיבה אותו כבעלים על החפץ, אבל לגבי איסור חמץ גוף החמץ הוא האיסור ולא שוויו, ואם גוף החמץ שייך לנכרי אפילו שהישראל הנפקד חייב באחריותו אם יאבד — מכל מקום לא מיקרי שהוא ברשותו דגוף החפץ אינו גורם לממון אלא שוויו.

וכן בהמת ארנונא דבסמוך מתפרש בענין זה להיפך, דאם חייב בהמת ארנונא

26) עיין תוס׳ גיטין דף ב,ב ד״ה עד אחד נאמן באיסורין (הראשון).

למלך אך יכול לסלקו בזוזי — לא מיקרי שיש למלך בעלות בגוף הבהמה אלא רק גובינא על הדמים, אך גוף הבהמה שייך לבעלים.

דף ו,א, תנו רבנן נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו

ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

זה לשון הברייתא: "נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער. הפקידו אצלו זקוק לבער. יחד לו בית אין זקוק לבער".

רש"י ביאר שיש כאן שלשה אופנים שונים: א) נכנס ובציקו בידו — אינו מבער. ב) הפקידו אצלו — מבער. ג) יחד לו בית — אינו מבער. ועל כרחך יחד לו בית — שאינו זקוק לבער — מיירי שלא הפקידו אצלו ולא קיבל עליו אחריות, שהרי אם הפקידו זקוק לבער, אלא הוא דומה יותר לאופן א' אלא דשם הבצק ביד הנכרי והכא הניחו בבית הישראל. ולכן כתב רש"י[27] 'כלומר' לדקדק ולהעיר שאופן ג' שונה מאופן ב'.

אבל תוס'[28] פירשו דאופן ג' מתייחס לאופן ב' ומיירי שקיבל עליו אחריות ואף על פי כן אינו זקוק לבער, והטעם דבמה שיחד לו בית מיקרי כאינו מצוי ביד הישראל דאותה זוית מסורה לנכרי.

דף ו,א ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי

בדיקת חמץ וביטולו לשיטת רש"י

וכתב רש"י דכשיחזור בתוך הפסח ויראהו עובר עליו. וקשה הא ודאי ביטלו קודם הפסח ואמאי עובר עליו? אמנם כבר כתבנו בביאור שיטת רש"י דאין ביטול מהני על חמץ ידוע כשיכול לבערו.

ולקמן[29] דקדק רש"י בלשונו וכתב: "הבודק צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל". משמע מדבריו דביטול מתלווה לבדיקה, וכשבודק את הבית גם מבטל החמץ שבו, ואם כן אותו שלא היה בביתו ולא בדק ממילא גם לא ביטל. אמנם הואיל ולא היה בביתו ולא היתה לו היכולת לבדוק נפטר מחובת הבדיקה, ויש כאן מעין "ביטול ממילא" שהרי ודאי אינו רוצה בחמצו רק מה שלא ביערו הוא מפני ריחוקו מביתו, ולכן כל זמן שלא מגיע לביתו אינו עובר עליו דהוי כביטול ממילא. אבל מיד כשיחזור לביתו ויראה החמץ ויהיה

27) ד"ה יחד לו בית.

28) ד"ה יחד לו בית.

29) דף ו,ב ד"ה הבודק צריך שיבטל.

בידו לבערו — עובר עליו מיד, ואנו חוששים שיתעצל וישהה החמץ אפילו רגע אחד ועל כל רגע יעבור עליו בבל יראה[30].

דף ו,ב, שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו ברשותו

חמץ בערב פסח — האם אסור מן התורה?

שנים דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ומעלה. הרי להדיא דחמץ בערב פסח אסור בהנאה מן התורה — וזהו שפסק הרמב"ם[31] דחמץ לפני זמנו אסור ולוקה מן התורה כר' יהודה[32], ודלא כרמב"ן[33] וראב"ד שם דפסקו כר' שמעון דמן התורה אינו אסור כלל בערב פסח — דקיימא לן כר' אלעזר דהכא.

גם מה שכתב הרמב"ן שם שהלימוד מהפסוק 'לא תזבח על חמץ' נדחה — לא ידעתי למה.

דף ז,א, היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בביתו מבטלו בלבו

ראיית השאגת אריה מסוגיין ודחייתה

מכאן הוכיח השאגת אריה[34] דביטול מחמת הפקר, והא דמהני הפקר זוטא — דהיינו ביטול בעלמא — הוא משום דחמץ בלאו הכי אינו ברשותו של אדם, וכמו שכתב הר"ן[35], אמנם לשיטת ר' יוסי הגלילי, דסבר דחמץ אפילו תוך זמן איסורו מותר בהנאה והוא ברשותו, אינו יכול כלל לבטלו, ולא יהני ליה אלא הפקר גמור — ולכן לא תירצה הגמרא הברייתא כר' יוסי הגלילי ואפילו ביום טוב יכול לבטלו, דלדידיה כלל לא מהני ביטול אלא הפקר גמור. אבל לרש"י דביטול פועל מדין תשביתו[36] לכאורה גם לר' יוסי הגלילי מהני. עיין שם בשאגת אריה.

ואלמלא דבריו היה נלענ"ד לומר דגם לרש"י איכא למימר דהא דמהני ביטול הוא רק היכא שאסור בהנאה, דמשום שאסור בהנאה יש לביטולו סבירות והבנה, דבביטולו משוה דעתו לדעת התורה שהחמץ אין לו שום ערך, אבל כשהוא מותר בהנאה איך שייך להגיד כי הוא עפרא דארעא?

30) וכבר הארכנו בזה בריש מסכתין בביאור שיטת רש"י בבדיקה וביטול.

31) הלכות חמץ ומצה א, ח.

32) עיין לקמן דף כח,א.

33) על התורה שמות כג, יח (על הפסוק 'לא תזבח על חמץ').

34) ריש סימן עז.

35) דף א,א בדפי הרי"ף ד"ה ומהו.

36) וכבר הארכנו בביאור שיטתו לעיל.

ומלבד זה נראה דראייתו אינה מוכרחת, דהא שיטת ר' יוסי הגלילי דחויה היא מהלכה, ולית מאן דסבירא ליה כוותיה, ודוחק היה לגמרא להעמיד הברייתא כר' יוסי הגלילי, דהא נפסקה בסתמא ולית מאן דפליג עליה.

דף ז,א, רש"י ד"ה רוב אוכלי בשר בירושלים

יישוב שיטת רש"י ומדוע לא פירש כתוס'

המשנה בשקלים קבעה כי מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה בירושלים יש לנהוג בהם ככספי מעשר. והקשה רש"י[37] "ואף על גב דאיכא למימר שמא מיד המוכר נפלו ומעות חולין הן — ספק איסורא לחומרא".

אבל תוס'[38] תירצו דלוקחים הוה רובא. והנה אף בריטב"א בבא מציעא[39] הקשה קושיית רש"י ותירץ שלשה תירוצים: תירוץ ראשון כתוס', תירוץ שני: מוכר שהוא יחיד זהיר יותר אבל לוקחין רבים יותר מסתבר שנפל מאחד מהם שלא נזהר. תירוץ שלישי: המעות נמצאו צרורות כדרך לוקחין, דמוכר מערב כל מעותיו יחד. והנה על תירוץ שני קשה דהוא דוחק, ועל תירוץ שלישי קשה דהיה לה לברייתא לחלק בין נמצאו צרורין או מותרין. ובכלל, אמאי לא הסתפק הריטב"א בתירוץ התוס' ותירץ עוד שני תירוצים דחוקים. ונראה דאף תירוץ התוס' אינו נראה לו ברור כל כך.

ואפשר דרש"י לא רצה לתרץ כן, ואף הריטב"א נדחק בזה, משום דסברו דיש ללכת אחר רוב מעות אבודות ולא אחר רוב בני אדם המאבדים — ולשיטתם אם לעשרה בני אדם לכל אחד מאה שקל ולאדם אחד אלף שקל, הואיל ואזלינן בתר כסף הנמצא הוי מחצה על מחצה[40] — וכאן אי אפשר לדון בתר המעות שהרי אותן המעות עצמן תחילה הן מעשר ואחר כך הן חולין, שאותו הסכום עבר מיד הלקוחות ליד המוכר, ואם שואלין על הכסף מה טיבו אין רוב של מעשר.

ואפשר לתלות ענין זה בחקירה אם רוב זה בירור או דין. אם זה בירור המציאות, מה קרה בפועל, אז באמת יש סבירות שמן הלוקחים נפל. אבל אם הרוב אינו מכריע המציאות אלא שיש דין רוב כמו דין חזקה[41], אם כן בודאי שהשאלה היא על הכסף, וממילא נשאר הדבר ספק שקול.

ומה שהקשו תוס' על רש"י דסמוך מיעוטא דשאר מעות חולין לפלגא דמוכר

37) סוף הדיבור.

38) ד"ה לפני.

39) הנדפס המיוחס לריטב"א דף כו,א ד"ה שם מי לא תנן מעות שנמצא.

40) וראה מה שכתבתי בחידושי לסנהדרין דף ג,ב תוס' ד"ה דיני ממונות לא כל שכן, בשם הב"ח.

41) ועיין שיטה מקובצת בבא מציעא בסוגיית תקפו כהן בשם הרא"ש.

— לא קשיא, דבאמת אין כאן מחצה על מחצה גמור, דאותו הכסף ממש שהיה מתחילה מעשר נעשה חולין, והשאלה היא לא אם זה מכסף זה או מזה — דהרי הכסף הוא אחד — אלא אם נפל לפני הפרעון או אחרי הפרעון. ועל זה לא שייך לומר דסמוך מיעוטא לפלגא. וכמעט שהיה צריך להכריע שהוא מלפני הפרעון, דהעמד דבר על חזקתו, אלא שהוא חזקה שלא נתבררה מעולם, על כן דנינן ליה כספק השקול, וכפירוש רש״י.

עוד אפשר לתרץ דאין כאן מחצה על מחצה דבאמת כל זמן שלא לקח הבהמה הוה המעשר רוב, ורק על ידי צירוף מיעוטא דחולין נעשה כמחצה על מחצה.

דף ז,ב, תוס׳ ד״ה לצאת

ביאור מהלך תוס׳

נחלקו אמוראים אם לשון ׳על ביעור׳ מעיקרא משמע, שכבר ביער ומברך לשעבר, או להבא משמע. הקשתה הגמרא מברייתא דלולב ׳נטלו לצאת בו אומר על נטילת לולב׳, משמע דעל להבא משמע! תירצה הגמרא ׳שאני התם דבעידנא דאגבהה נפק ביה׳ ומברך על לשעבר. הקשתה הגמרא על לשון הברייתא ׳אי הכי לצאת בו — יצא בו מיבעי ליה׳!

כתבו תוס׳ לבאר ד׳לצאת׳ משמע שעדין לא יצא באותה נטילה, וכגון שהפכו או שנטלו שלא לצאת בו. ולכאורה קשה מדוע נצרכו תוס׳ למצוא מציאות שנטלו בלא לצאת בו הלא הגמרא תירצה דבלולב ׳בעידנא דאגבהה נפק ביה׳, וממילא אי אפשר ליטול קודם קיום המצוה!

ונראה דתוס׳ נתקשו בלשון הגמרא ׳אי הכי... יצא בו מיבעי ליה׳, משמע דמתחילה כשהובאה הברייתא סברה הגמרא אחרת, ד׳על׳ להבא משמע, ומיירי שנטלו בלא לצאת בו — וכגון שהפכו או שנטלו שלא לצאת בו, אבל אם ׳על׳ למפרע משמע — על כרחך מדאגבהה נפק ביה ׳אי הכי לצאת בו — יצא בו מיבעי ליה׳, ופשוט.

דף ז,ב, בעידנא דאגבהה נפק ביה

תמיהה על דברי תוס׳ ושאר ראשונים

עיין תוס׳ כאן, וכן כתבו בסוכה[42], וכן בראשונים, שטרחו ונתייגעו למצוא מציאות שיוכל לברך בלולב עובר לעשייתן, וכגון שהופך האתרוג או שמכוין שלא לצאת או שנוטל הלולב לבדו ללא האתרוג.

ולי נראה תמוה — למה לי כל יגיעה זו, הלא הגמרא אומרת להדיא כי בלולב

42) דף לט,א ד״ה עובר לעשייתן.

הברכה היא ׳על נטילת׳ מפני שבאמת בלולב אי אפשר אחרת, דשאני לולב דתיכף שמגביהו כבר יצא ידי חובתו! והא דהגמרא לא נחתא לעצות הראשונים — כי דבר מוזר הוא להפוך האתרוג או הלולב; ואף על גב דהגמרא עצמה אמרה דלא יצא כשהפכו[43], אדרבה משם ראיה, דמשמע שם שבדרך כלל לא היו עושים כך, ולכן שואלת הגמרא שם על ר׳ יוסי אמאי פטור כשהוציאו לרשות הרבים הא כבר יצא ידי חובתו, ומשני דמדובר באופן יוצא מן הכלל כגון שהפכו.

ובאמת תוס׳ בסוכה הרגישו בקושי זה בעצמם, וכתבו[44] דצריך לומר שהואיל ויש הידור ומצוה מן המובחר בנענועים שבתפילה, וכן מצאנו שנהגו אנשי ירושלים לאחוז לולב בידם כל היום כולו, אם כן המצוה עדין לא נגמרה ועדיין יכול לברך אף על פי שכבר נטל, ומעין מה שמצאנו בנטילת ידים שיכול לברך אחר הנטילה ולפני הניגוב. וקשה, דאם באמת כבר יצא ידי חובתו בנטילה ראשונה מה הדור מצוה יש כאן ומה עוסק במצוה שייך לכאן?

ענין שיעור מצוה

והנה יש לחקור חקירה כללית בכל המצוות שיש להם שיעור, האם שיעור זה הוא שיעור מוחלט או שיעור מינימום. ר״ל האם כשעשה המצוה בשיעור כבר יצא ידי חובתו וכבר אין עליו שום מצוה, או שמא כל שעושה את מעשה המצוה הוי כמצוה בהידור ותבוא עליו ברכה, וכגון אכילת כזית מצה בלילה ראשון של פסח — האם כשאכל כזית שוב אין באכילתו מצוה או שמא אפילו אוכל למעלה מכן מקיים מצוה בהידור?

איברא דמסברא נראה לומר דשיעור הוא רק קביעת חובת מינימום, והא דאינו חוזר ומברך אם הסיח דעתו מן המצוה — כמו שמצאנו בציצית, סוכה ותפילין — משום שהתם מחוייב להניח תפילין כל היום, וכן ציצית וסוכה, אבל הכא חובה ליכא רק מצוה איכא. [ומכאן קצת תימה על שיטת תוס׳ דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן אף על גב שאינן מחוייבות בהן, ומשמע שאף קיום מצוה שאין בה חובה זוקקת ברכה — ואולי יש לחלק בזה. ונראה להסביר ההבדל, דהפטור של מצוות עשה שהזמן גרמן דומה לפטור של מי שהוא אנוס ופטור מלעשות המצוה, ועם כל זה נראה ברור שאם נתאמץ ועשה המצוה צריך לברך, שמדעתו נכנס להיות בר חיובא. ועוד אפשר לומר שבאמת גם הנשים מצווות בכל המצוות, אלא שפטרו אותן, ואם רוצות הם חוזרות ונכנסות לעול החיוב. מה שאין כן הכא דלאחר שאכל כזית שוב אין עליו חיוב כלל].

וממה שמצאתי בראשונים ואחרונים נראה לי דנקטו דאחרי קיום השיעור תו ליכא שום מצוה, ושיעור המצוה הוא שיעור מוחלט.

---

43) סוכה דף מב,א.

44) דף לט,א ד״ה עובר לעשייתן.

אמנם מצאתי ברמב"ם שכתב גבי מצות אכילת מצה[45]: "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר" ובסוף הסעיף כתב "ומשאכל כזית יצא ידי חובתו"[46]. ולכאורה יש ללמוד מדלא כתב מתחילה "מצוה לאכול כזית מצה" מוכח דהמצוה היא לאו דוקא כזית, ורק בסוף כתב דיצא ידי חובתו בכזית, אבל המצוה היא בלתי מוגבלת. וכן משמע מלשון ספר החינוך דכתב[47] "שיעור אכילתן לכל הפחות".

ואם כן אף במצות לולב נאמר כן — ידי חובתו יוצא בהגבהה בעלמא, אבל המצוה לא נגמרה, וכל אימת שיטול את הלולב בידו מקיים הוא את המצוה. ומפני זה היו אנשי ירושלים יוצאים עם לולביהם בידיהם לכל מקום, ומשום כך אין תימא שלמרות שכבר בלקיחה יצא ידי חובתו — אכתי יכול לברך על המצוה, ומברך 'על' שכבר יצא ידי חובה, אך אכתי הוי עובר לעשייתן. ולכן כתב הרמב"ם[48] שמברך 'על' שכבר יצא בו ידי חובה, וכתב שצריך ליטול הלולב דוקא דרך גדילתו[49].

ואל תקשה מה שאמרה הגמ' (סוכה מב,א) דלא מיקרי טעה בדבר מצוה אחרי ההגבהה שמשמע שאין קיום מצוה אחר שיצא ידי חובתו, דמאחר דאין חובה, אין זה נקרא טרוד לקיום מצותו.

דף ז,ב, והלכתא על ביעור חמץ

שיטת הרמב"ם

ומשמע דמברך 'על' משום שלשון זה משמע נמי להבא, וכן כתבו רש"י ותוס'. אבל הרמב"ם[50] כתב טעם שאינו מוזכר בגמרא "שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק".

ואולי סבר הרמב"ם דלמסקנת הסוגיא בלולב מברך 'על' משום שכבר יצא, וחזרה בה הגמרא מהטעם הראשון, וטעם זה שייך גם גבי ביעור חמץ לשיטת הרמב"ם, דברצונו לבדוק כבר קיים המצוה.

45) הלכות חמץ ומצה ו, א.

46) ואגב אורחא יש להעיר דתימה על המחבר בשו"ע (סימן תעה) שלא מצא לנכון לומר שישנה חובה לאכול כזית מצה בלילה ראשון והיא מצות עשה, רק הבליע הדין אגב הלכות הסדר.

47) סוף מצוה י.

48) הלכות ברכות יא, טו.

49) הלכות לולב ז, ט.

50) הלכות ברכות יא, טו.

דף ז,ב, דבולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן לברובי - מנלן

ומשני דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. ולכאורה לא תירצה הגמרא ׳מנא לן׳.

דף ח,א, אוצרות יין ואוצרות שמן

יישוב קושיית הראשונים על דברי הרמב״ם

תנו רבנן... אוצרות יין ואוצרות שמן אין צריכין בדיקה. שאלה הגמרא: ואוצרות יין אין צריכין בדיקה והתניא אוצרות יין צריך בדיקה אוצרות שמן אין צריך בדיקה! הכא במאי עסקינן במסתפק [רש״י: במסתפק — אוצר שמסתפק ממנו יין לשולחנו, פעמים שהשמש נכנס להביא יין כשהוא כלה על השולחן ופתו בידו]. אי הכי שמן נמי! שמן יש קבע לאכילה, יין אין קבע לשתיה. [רש״י: יש קבע לאכילה — יודע הוא כמה שמן צריך לכך וכך בני אדם ומביאו קודם סעודה ואין צריך לעמוד מן השולחן ולהביא].

כתב הרמב״ם[51]: ״...ואוצרות יין ואוצרות שמן שאינו מסתפק מהן... אינן צריכין בדיקה... אבל אוצרות שכר ואוצרות יין שמסתפק ממנו... צריכין בדיקה״. ולכאורה משמע מתחילת דבריו שאף באוצרות שמן יש לחלק בין מסתפק לאינו מסתפק ורק אם אינו מסתפק אינו צריך בדיקה. וכבר הקשו על דבריו הראב״ד שם ושאר מפרשים, דבגמרא משמע ששמן יש לו קבע ואין חוששין אפילו מסתפק ממנו. ובמגיד משנה כתב שמצא ברמב״ם גירסא אחרת, עיין שם.

ונראה לי לומר שהרמב״ם פירש המונח ׳מסתפק׳ דהיינו דוקא תוך סעודתו (ולא כרש״י שפירש שלוקח ממנו צורכי שולחנו), וכשאמרו דבשמן יש קבע ממילא לעולם שמן מיקרי ׳אינו מסתפק׳, דהואיל ויש לו קבע לעולם אינו צריך להביא מהאוצר תוך סעודתו, וזהו שכתב ׳אוצרות שמן שאין מסתפק מהן׳ היינו שלעולם שמן מיקרי אינו מסתפק. וראיה לכך מדבריו בסיפא שנקט שכר ויין שמסתפק מהן ולא נקט שמן, דבשמן לעולם לא מסתפק, ולשונו מדוייק.

דף ח,ב, מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים

עושה מצוה שלא לשמה

״מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים, כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו — נמצאת עליה שלא לשמה״. נראה שמימרא זו ממשיכה את האמור בראש העמוד גבי נותן צדקה בשביל

51) הלכות חמץ ומצה ב, ו.

שיחיה בנו, ומחדדת את המושג של העושה שלא לשמה, שהרי למעלה אף על פי שלכאורה עושה לתועלתו האישית ושלא לשמה מכל מקום 'הרי זה צדיק גמור' — וכאן שקיים המצוה להנאתו האישית 'נמצאת עליה שלא לשמה'! וההבדל הוא שבצדקה תועלתו האישית נובעת מכך שבאמת קיים מצוה רק מעוניין שזכות המצוה תגן עליו או על בנו — מה שאין כן הכא באכילת פירות גינוסר אין לו אלא תועלת עצמית גרידא.

דף ט,א, ואין ספק מוציא מידי ודאי

ספק שנתעורר לאחר בדיקת חמץ

אמרה המשנה: אין חוששין שמא גררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף.

דייקה הגמרא, הא דאין חוששין הוא דוקא אם לא ראינו חולדה שגררה, אך אם ראינו — אף על פי שלא ידענו אם החמץ ישנו בעין — חיישינן וצריכין לבדוק. והקשתה הגמרא ממשנה באהלות, שם משמע דבספק תולין ואומרים שהחולדה אכלה ולא נשאר מהאיסור כלום — ומדוע לא נאמר כן אף כאן, דאם ראינו שגררה חולדה חמץ נתלה ונאמר שכבר אכלתו לחמץ כולו!

תירץ רבא: שם, באהלות, כל המציאות היא ספק — שמא נקבר נָפֶל באותו מדור — ובספק תלינן לקולא ואמרינן דחולדה ששם אכלתו, אבל הכא שראינו ודאי שגררה חולדה חמץ — לא תלינן שאכלתו החולדה דאין ספק מוציא מידי ודאי.

והנה יש להקשות[52] דאי אפשר לתרץ כן, דהא מן המשנה משמע שאלמלא הטעם ד'אין לדבר סוף' היינו מחייבין לבדוק גם אם לא ראינו שגררה חולדה, וממילא גם בספק ספיקא, שמא אכלתו — ואם כן אין טעם החיוב משום דאין ספק מוציא מידי ודאי! ועוד קשה לי עצם חקירת הגמרא אם ספק מוציא מידי ודאי או אינו מוציא — הא כלל גדול נקוט בידינו דספק איסורא לחומרא, ובפרט היכא שיש חזקה!

אמנם מאידך גיסא יש לתמוה, מה המקום להשוות בין איסור חמץ לשאר איסורים, הרי כל מהותה של בדיקת חמץ לא באה אלא על הספק, ואפילו על ספק ספיקא, וכל מקום שאפשר והכניסו שם חמץ, אף על גב דיתכן שכבר אינו שם — חייב בבדיקה, דציותה תורה 'תשביתו' ו'בל יראה', היינו בידקו בחורין ובסדקין עד שתוודאו שאין ברשותכם חמץ.

ונראה דאכן אף הגמרא נקטה כן שבחמץ ספק חמץ הרי הוא כודאי, וסבירא לה שאף בספק ספיקא חייבים לבדוק — אלמלא סברת 'אין לדבר סוף', אלא

---

52) הערת העורך: עיין במהרש"א כאן (ד"ה גמרא) כעין קושיה זו.

דהקשתה דספק דחולדה שַאני דהוא קרוב לודאי[53], דכל מה שחולדה מוציאה הוא לאכילה, ובספק כזה לא ליבעי בדיקה! ומשני דעם כל זה אפילו ספק כזה לא מצי להוציא מאיסור ודאי, ואפילו בשאר איסורים. ועיין.

דף ט,א, ואיבעית אימא ספק וספק הוא

ספק אם עישר או לא עישר, וספק אם חל על הפירות מעיקרא שם טבל ונתחייבו במעשרות. והא דלא אמר דהוה ספק ספיקא, משום דשם טבל חד הוא, וכדברי תוס׳ בכתובות[54] שם אונס חד הוא, הובא להלכה בדיני ספק ספיקא בש״ך[55].

דף ט,ב, מה שמשיר יניחנו בצנעה

שני טעמים בדבר: רבא — שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו, רב מרי — גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע. נראה דרב מרי ר״ל דהלכה לחוד ומציאות לחוד, ולמרות שבאמת מדינא לא חיישינן שמא נטלה חולדה, המציאות יכולה שתכריח לבדוק שנית, וכגון היכא שודאי חסר אחד.

דף ט,ב, תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ

חזקת בדוק

הגמרא דנה במקרים שונים של ספקות, שנטל עכבר והכניס חמץ לבית בדוק, האם צריכים לבדוק שנית. ויש לתמוה — אמאי לא נעמיד הבית על חזקתו שהוא בדוק ונפשוט הספק על פי החזקה.

ותחילה רציתי לומר דהואיל וידוע כי נכנס עכבר עם מאכל לבית — איתרע ליה חזקתו, וכמו שמצאנו בכתובות גבי אחד אומר נתקדשה ואחד אומר לא נתקדשה[56]. אמנם נראה דאין לדמות, דהתם הורעה חזקתה הואיל וזרק לה קידושין ממש רק ספק אם נכנסו לרשותה, אבל הכא ספק אם הכניס חמץ כלל.

ואולי אפשר לומר שחזקת ׳בדוק׳ אינה חזקה טובה, דלעולם לא הוחזק הבית שאין בו חמץ כלל, שהרי חיישינן אפילו לאחר שבדק שמא ימצא גלוסקא נאה[57], אלא שאחרי שבדק אי אפשר לדרוש ממנו יותר כי אין לדבר סוף ולא ניתנה תורה

53) וכדכתבו תוס׳ ד״ה ואם תמצא לומר, בתירוץ השני.

54) ד״ה ואי בעית אימא באשת ישראל.

55) יורה דעה סימן קי בסופו כללי ספק ספיקא אות יא.

56) דף כג,א תוס׳ ד״ה תרוייהו.

57) לעיל דף ו,ב.

למלאכי השרת, ו׳חזקת בדוק׳ אינו מצב שנוכל להעמיד הבית על חזקתו אלא הוא דין שלאחר שבדק שוב אינו צריך לחשוש יותר.

עוד יש להוסיף דאף לאחר שבדק אינו רשאי לשקוט על שמריו ולסמוך על בדיקתו, אלא צריך להיות ער ולוודא כי לא יכנס חמץ לאחר מכן, ו״שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן״[58], וכמו במקוה דחסר ואתאי[59], ואין חזקתו בדוק דמעיקרא פוטרת אותו מלבדוק שנית אם אירע דבר שמרע לחזקה.

שוב ראיתי בתוס׳[60] דכתבו דישנה חזקת בדוק, אמנם לפי דבריהם באמת תמוה שהגמרא לא מזכירה חזקה זו, ואם יש חזקת בדוק אם כן כל ההשוואות בסוגיין הן תמוהות, וכמו שהקשו תוס׳ בעצמם. וצ״ע.

דף י,א, ספק על ספק לא על - היינו בקעה

תמיהות במהלך הסוגיא

בסוגיין מעלה הגמרא ספקות שונים בבדיקת חמץ ופושטת אותם מדינים שלמדנו במקום אחר. והנה במהלך הסוגיא דנה הגמרא בשני בתים בדוקים, וראינו עכבר שנטל חמץ, ולא ידענו אם נכנס לבית זה או לבית זה — דימתה הגמרא מקרה זה לשני שבילין. אחר כך דנה הגמרא בבית אחד בדוק ועכבר נטל חמץ ולא ידענו אם נכנס לבית או לא — ספק על ספק לא על — דימתה הגמרא מקרה זה לדין בקעה, דספק אם נכנס למקום טומאה מחלוקת ר׳ אליעזר וחכמים.

ועיין תוס׳[61] דתמהו על עצם ההשוואה, דבבקעה מיירי ברשות היחיד וקיימא לן דספקו טמא, ועל כרחך נחלקו בספק ספיקא, ומה שייך לדמות ספיקא דידן להתם?

ובאמת אף מסברא יש להקשות, היאך במקרה הראשון של שני בתים, שודאי נכנס לאחד הבתים רק לא ידעינן לאיזה, ועל כל בית יש להסתפק אי על או לא על — תלינן לקולא ומכשרינן לשניהם, ולעומת זאת בבית אחד שספק אם בכלל נכנס יהיה חמור יותר?!

ביאור מהלך הסוגיא באופן אחר

אמנם נראה לומר כי הדמיון לשני שבילין ולבקעה לא בא ללמד היתר או איסור אלא בא ללמדנו הכללים לפשיטת ספיקות, שהרי פשיטא שלא כל בעיא בבדיקת חמץ מיירי באותו האופן, אפשר ומיירי באופן דכבר ביטל אפשר ומיירי בלא ביטל, אלא ההשוואה היא בין ספיקות בבדיקת חמץ לספיקות באיסור והיתר ועל פי הכללים

---

58) גיטין דף כח,ב.

59) עיין נדה דף ב,ב.

60) ד״ה היינו תשע חנויות וד״ה ספק על.

61) ד״ה ספק על וד״ה ספק ביאה טהור.

שמצאנו שם לפשוט הספיקות כאן. ההשוואה היא בסוג הספק אך לא בפסק הדין להלכה.

ולכן כאן בספק הראשון, הא דתלינן לקולא הוא מפני שכבר ביטל, וגם מפני שבכל בית שלפנינו הספק הוא אם נכנס כלל לבית זה, ולכן לדינא הוא פטור מלבדוק פעם שניה. כל מה שרצינו ללמוד משני שבילין הוא שאפשר להתיר את שני הבתים למרות שודאי נכנס לאחד מהם.

ובספק השני אירי שעדיין לא ביטל, והוי ספיקא דאורייתא, ועם כל זה לר׳ אליעזר לא נצריכו בדיקה שניה כי לספק ביאה לא חיישינן.

והנה רש״י[62] ותוס׳[63] הבינו כי ר׳ אליעזר מכשיר משום ספק ספיקא — ספק נכנס לשדה שיש בה טומאה ספק לא נכנס, ואי תימא נכנס ספק האהיל על הטומאה ספק לא האהיל — וטעמא דחכמים או משום שסבירא להו שאף בספק ספיקא טמא, או שסברו שהוא ספק אחד. ובאמת קשה להבין מדוע מיקרי ספק ספיקא, דסוף סוף יש כאן רק ספק אחד — ספק האהיל על הטומאה ספק לא האהיל!

על כן יותר נראה הפירוש השני המובא בראשונים[64], וכן מוכח מלשון הגמרא, דאין ענין במספר הספיקות אלא בטיבן. ר׳ אליעזר סבר דספק ביאה אינו ריעותא, דכשהספק הוא אם בכלל היה פה משהו אין זה נקרא ספק, ואין לנו לחשוש חששות רחוקות, ומפני זה לר׳ אליעזר חשש כזה אינו מחייב בדיקה.

דף י,א, על ובדק ולא אשכח - פלוגתא דר׳ מאיר ורבנן

תמיהות על מהלך הסוגיא

עיין תוס׳[65] שהקשו דכיון שבדק ולא מצא מה יש לו לעשות יותר. ורש״י נזהר מקושיא זו, והובא בתוס׳, אך הקשו תוס׳ על דבריו. והן אמנם אף תירוצם נראה דחוק, דלדבריהם מחלוקת ר׳ מאיר וחכמים היא אם צריך לבטל אחר שבדק, ולכאורה מה יש לחלוק בזה — וכי כל כך קשה לבטל בלבו?

עוד קשה לשיטת רש״י בענין בדיקה וביטול, ועיין בר״ן ריש המסכת שהאריך בזה[66], דלשיטתו גם בדיקה לחוד מהניא ליה מדאורייתא שלא יעבור עליו בבל יראה, ואפילו נשארה ברשותו גלוסקא יפה. ובפרט על פי מה שביארנו בשיטת הרמב״ם שכל בדיקה יש בה גם ביטול ממילא, דאין לך ביטול וסילוק ממחשבתו

62) ד״ה וחכמים מטמאין.

63) ד״ה ספק ביאה טהור.

64) ראה רש״י עבודה זרה דף ע,א ד״ה ספק ביאה; חידושי רבינו דוד כאן ד״ה היינו בקעה.

65) ד״ה על ובדק ולא אשכח.

66) וראה מה שכתבתי בזה בריש המסכת.

גדול יותר ממה שבדק אחריו בחורין ובסדקין — אם כן הדרא קושיא לדוכתה, אחר שבדק מה יש לו לעשות יותר?

ועוד יש להקשות ממקרה לקמן בסמוך — "על ובדק ואשכח", והגמרא רוצה לפשוט הספק ממחלוקת רבי ורשב"ג גבי טומאה, ולכאורה מה דמיון יש בין חמץ לטומאה, שהרי פשיטא שלא נחלקו ר' מאיר וחכמים במציאות אם אפשר שאכל העכבר או נטלו העורב או לא! ואפילו אם תימצי לומר שבזה נחלקו — היאך אפשר להשוות אכילת עכבר טומאה לאכילתו חמץ, הא לעיל[67] חילקה הגמרא בין אכילת בשר לאכילת לחם!

אלא ודאי לא נחלקו במציאות אלא להלכה, האם ניתן לתלות ולהסתמך על אפשרות מעין זו ולהקל בטומאה או לא, ואם נחלקו כן גבי טומאה מי יימא דכללי הפסיקה לענין חמץ שוים לכללים לענין טומאה, ואם ר' מאיר ראה להחמיר בטומאה מי יאמר שיחמיר גם בבדיקת חמץ, וכן להיפך אליבא דרבנן!

תירוץ

ונראה לומר כמו שכתבתי לעיל, דלא באה הגמרא כלל להשוות ולדמות הפסיקה ולגזור גזרה שוה מטומאה לחמץ ולומר שהמחמיר בזה יחמיר בזה, אלא באה רק להשוות הרעיון ולומר ששאלה זו גבי חמץ היא מעין מה שמצאנו גבי טומאה, ונחלקו בה ר' מאיר ורבנן או רבי ורשב"ג, ואף שם ראינו שיש סברה לומר שהעורב אכל ויש סברה לומר שלא אכל, ולכן אף בחמץ יש מקום לשתי הסברות והמחמיר יוכל להיתלות בדעה המחמירה שם ולחייב בדיקה. ודו"ק.

דף יב,ב, אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה

ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

נחלקו[68] רש"י ור"ת בדעת ר' יהודה, דאמר "אין ביעור חמץ אלא שריפה, אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר" — לרש"י 'שלא בשעת ביעורו' היינו שעה שישית שהוא לפני זמן איסורו, ו'שעת ביעורו' היא משעה שביעית ואילך. לר"ת 'שלא בשעת ביעורו' היינו משעה שביעית ואילך, אבל בשעת ביעורו, בשעה שישית, השבתתו בכל דבר (והארכתי בזה במקום אחר).

ושורש מחלוקתם הוא בהבנת עשה דתשביתו, לרש"י תשביתו הוא העשה של בל יראה, ואמרה תורה תשביתנו כדי שלא תעבור עליו בבל יראה, ואם כן מוכרח הוא להשבית קודם זמן איסורו כדי שלא יעבור עליו [והלימוד ד"אך חלק" דתשביתו חל כבר מאמצע י"ד — או שמשמעו להתיר חציו הראשון, או שפירושו אך ליום

---

67) דף ט,א תירוץ ר' זירא.

68) ד"ה אימתי שלא בשעת ביעורו.

הראשון תשביתו[69]). וכדי לקיים המצוה דתשביתו בפועל ובקום עשה, צריך לר׳ יהודה להיות בשריפה דוקא, כי בזה הוא מראה שהוא משביתנו מכח המצוה, אבל לאחר זמן איסורו — השבתתו בכל דבר, כי אז למצוה תכלית אחרת. אבל לר״ת המצוה דתשביתו היא על חמץ שכבר עבר עליו בבל יראה, דדמי לנותר, ובנותר אמרה תורה לכתחילה אל תניחנו כי תעבור עליו, אך אם הניחו הוי ניתק לעשה ומצוותו בשריפה. וכמו כן בחמץ[70].

פרק בל שעה

דף נא,א, ואי תנא חזה משום דאי משירא מיהת מצנעא

ביאור דברי רש״י

כתב רש״י[71] דחיה מצניעה חמץ שלה ולא עובר בעל הבית עליו בבל יראה. ועיין רש״י לעיל[72] ״ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה״ ומשמע שכל זמן שאינו רואה אינו עובר, וכן כתב עוד[73] ״וכשראהו עובר עליה״. ולבאר זה יש לומר דאם בדק החמץ לפני הפסח ובדעתו אין עוד חמץ, ואינו רואהו, אינו עובר דכבר ביטלו, דצריך לבערו מלבו ולחשוב שאינו, ואף הכא כשנותנו לחיה וסבור שתאכלנו כליל, אם כן השבית החמץ מדעתו, ורק כשיראהו יעבור עליו.

דף נא,א, רש״י ד״ה בל שעה

דקדוק בדברי רש״י

איתא במשנה: ׳כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה׳. על כך כתב רש״י: ׳לדוקיא איצטריך, דתידוק הא משעה שאינו מותר לאכול אינו מותר להאכיל׳. משמע מדבריו שאין שום חידוש בדין המשנה ולא באה אלא לדיוקא. ולכאורה קשה, הא חידשה המשנה דההנאה המותרת כל זמן היתר אכילה היא אף באופן האכלה לבהמה ומכירה לנכרי, למרות שיתכן והחמץ ישאר תוך זמן איסורו, ולאפוקי מבית שמאי כדאיתא בגמרא!

69) עיין רש״י דף ה,א למטה ד״ה אך חלק.

70) ראה דף כט,ב תוס׳ ד״ה רב אשי, בסופו.

71) ד״ה ואי תנא חיה.

72) דף ו,ב ד״ה ודעתו עליה.

73) דף ו,א ד״ה אפילו מראש השנה נמי.

וצריך לומר שרש״י נתקשה מדוע תלתה המשנה היתרים אלה בשעת אכילה דייקא, היה לה לומר ׳כל שעה שמותר בהנאה מאכיל׳ — אלא על כרחך רצתה המשנה לתלות היתר הנאה בהיתר אכילה, ועל זה קאמר דלדיוקא איצטריך. ולמדנו מהמשנה שני דינים: א) זמן איסור הנאה מתחיל בזמן איסור אכילה. ב) כל זמן שמותר ליהנות מותר להאכיל לבהמה.

דף נא,ב, לא צריכא לשעות דרבנן דאמר רב גידל נו׳

מה חידשה הגמרא בדברי המשנה

אמרה המשנה ׳עבר זמנו אסור בהנאה׳. הסבירה הגמרא דבאה לחדש דאף בשעות שאסרו חכמים לאכול חמץ משום סייג, וכגון שעה שישית, אסור החמץ בהנאה — והוכיחה כן מדברי רב גידל דהמקדש בחמץ בשעה שישית אין חוששין לקידושיו. ואני בעניי לא הבנתי למה הביאה הגמרא דברי רב גידל, הא רב גידל לא חידש שחמץ בשעה שישית אסור בהנאה, רק חידש שהמקדש באיסור הנאה דרבנן אינה מקודשת — וזה אינו ענין למשנתנו, וודאי לא באה המשנה להשמיענו זאת.

ובכלל איני רואה חידוש בדברי הגמרא, דהא דין זה כבר למדנו מדיוקא דרישא דכל זמן שמותר לאכול מותר להנות ולהאכיל וממילא כל זמן שאין מותר לאכול אין מותר להאכיל, ובשלמא על המשנה לא קשיא דמילתא דאתי מדיוקא טרח ותני בהדיא, אבל הגמרא לא חידשה כלום בזה.

ואגב אורחא קשה לי מסוגיין על דברי תוס׳ לעיל[74], דמפרשי דרב גידל מיירי לאחר שש שעות, היינו בשעות דאורייתא, והא זה נגד גמרא מפורשת של סוגיין. וצ״ע.

שוב ראיתי בפירוש המשנה לרמב״ם כאן דנראה שהרגיש בקושי זה, ופירש דהגמרא רוצה להדגיש כי איסור הנאה דרבנן חזק כאילו היה אסור מדאורייתא, וההדגשה במשנה ׳עבר זמנו אסור בהנאה׳ הוא איסור מוחלט, וגם בחמץ דרבנן ושעות דרבנן אין קדושין תופסין (ובזה אתי שפיר גם דברי התוס׳ דילפינן מחיטי קורדנייתא דין זה). וכן נראה מדברי הרמב״ם עיי״ש.

דף נב,ב כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן

ביאור היחס בין לישנא קמא לאיכא דאמרי

והטעם לזה הוא משום שאכילה שלא כדרך לא מיקרי אכילה. אמנם לאיכא דאמרי דמיירי באיסורי הנאה, ואין לוקין אלא דרך הנאתן אי אפשר לפרש באותו

74) דף ו,ב ד״ה משש שעות ולמעלה.

האופן, דפשיטא דאף הנאה שלא כדרך מיקרי הנאה! לכן פירש רש"י שההנאה שנהנה בה היא לא ההנאה הרגילה בזה, והוי כעין מלאכה שאינה צריכה לגופה בהלכות שבת.

וזהו ה'כל שכן' שעושה הגמרא — אם בנהנה שלא כדרך הנאתו הרגילה לא עבר על איסור, כל שכן כשאכל שלא כדרך אכילתו פטור, כי זה גרוע הרבה יותר, שלא מיקרי אכילה.

פסק הרמב"ם גבי איסור אכילת חמץ

איסור חמץ — שיעורו

כתב הרמב"ם[75] "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל חמץ". ולא מובנת כוונתו אמאי דקדק לומר 'כל שהוא', ועוד דהלא ממילא אסור כל שהוא מדין חצי שעור. ועוד יש להקשות אמאי לא כתב הרמב"ם דלוקה על הנאה מחמץ אלא רק באכילה (ובחמץ ישנו איסור הנאה הנלמד מלא יאכל כמו שכתב שם א, ב)?

ונראה כוונתו, דהנה כל איסורי אכילה שיעורן לחיוב הוא בכזית, כי פחות מכזית לא מיקרי אכילה. אמנם הנאה יש לו לאדם גם בפחות מכזית, וממילא כשאוכל איסור הנאה אפילו פחות מכזית עבר על איסור הנאה שבו. ומשום כך סיים הרמב"ם "ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית". העולה מדבריו דאפילו אם נהנה הנאה מרובה — אין בזה שיעור אכילת כזית, ומצד שני אפילו אוכל רק משהו ולא מיקרי אכילה, אבל סוף סוף הנאה מיקרי. והנה אם מדין חצי שעור באנו לחייבו אינו אלא עשה, אך כאן משום הנאה שבו הוא עובר בלאו. [ואולי בחצי שעור, צריכים גם כן על כל פנים איזה שעור קטן, חצי שעור, וכאן אסור אפילו משהו. ועיין].

דף נה,ב אפשר ולא מיכוין

ביאור המושגים

הנאה אסורה הבאה לו לאדם על כרחו האם צריך לפרוש ממנה או לא — נחלקו אביי ורבא, ומנסה הגמרא לברר במה נחלקו אביי ורבא ומה היחס בין מחלוקתם למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדבר שאינו מתכוין.

הגמרא מחלקת המקרים בשתי חלוקות עיקריות: 'אפשר ולא אפשר' ו'מיכוין ולא מיכוין', ופירש רש"י היינו האם יכול לפרוש ולהיבדל מן ההנאה או כלל אינו יכול, והאם כשנהנה מתכוין להנות וחביבה עליו ההנאה או לא.

ונראה להסביר, כי 'אפשר' הוא גדר של מעשה ו'מיכוין' הוא גדר של מחשבה,

---

75) הלכות חמץ ומצה א, ז.

והיכא שהיו שני דרכים לפניו, להנות או להיבדל מהנאה, ובחר בזו שיש בה הנאה אסורה, הרי עשה בזה מעשה המוביל לאיסור, ולכן גם אם בשעת מעשה לא מיכוין להנות מכל מקום מעשה איסור נקרא, ואם כן אליבא דר׳ יהודה דלא אזיל בתר כונה, ולדידיה אף באינו מתכוון חייב, ודאי אסור, מה שאין כן אליבא דר׳ שמעון, דמתיר לחפור חריץ ובלבד שלא יכוין, השתא נמי מותר, דלר׳ שמעון אין האיסור תלוי במעשה אלא בהמוטיבציה וברצון לעשות את האיסור.

ולאידך גיסא, כשהוא לא אפשר ומיכוין, אז סבירא ליה לאביי דלר׳ יהודה כיון דלא עשה מעשה איסור, דהרי לא אפשר, שוב לא אכפת לנו כוונתו ומחשבתו.

דף נו,א, קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה

דייקה הגמרא: ׳מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא׳. ולא ידעתי מה איסור יש בשמיעת כלי שיר או בהסתכלות בגדלות המקדש, והלא כל עיקר הבניה עם כל פרטיה הוא לעורר כבוד, וכן ניגון בכלי שיר הוא בודאי לתרום להתרוממות הנפש — ואם אסור לשמוע, או אסור ליהנות בשמיעה, איך יושפע על ידו. וצ״ע. (ועיין בספר החינוך מצות בגדי כהונה).

דף נו,ב, נזדמנו לו אורחין לא ישטחנה... בין לצורכה בין לצורכו

ביאור ראיית הגמרא

באבידה, כגון בגד, אסור לשומר לשוטחה לצורכו אבל לצורכה מותר. נזדמנו לו אורחין אף לצורכה אסור. מכאן רצתה הגמרא להוכיח ד׳לא אפשר ומיכוין׳ אסור, דלצורכה היינו ׳לא אפשר׳, ורצונו להתכבד בה בפני האורחים היינו ׳מיכוין׳.

ולכאורה תמוה מה איסור שייך בזה, שהרי כלי חבירו אינו אסור בהנאה אלא רק בהשתמשות, ואין ספק שמותר ליהנות מצילו של בית חבירו.

וצריך לומר כי הדיוק הוא על השטיחה שהיא לצורך שניהם, וירדו חז״ל לסוף דעתו של אדם, כי בכהאי גוונא עיקר דעתו של אדם על צורכו, וממילא כשהוא שוטחה כשיש אורחים הוא משתמש בה רק לצורכו וזה אסור. ועיין.

דף נח,ב, ומשעה שאמור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא

מדוע לא נאמר כן אף לר׳ שמעון — מחלוקת רש״י ותוס׳

הובאה בגמרא ברייתא בה נחלקו ר׳ יהודה ר׳ שמעון ור׳ יוסי הגלילי מהו זמן איסור חמץ ואם נאסר בהנאה או רק באכילה. דעת ר׳ שמעון: ״חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו״. מכאן הכריחה הגמרא שמה ששנינו בריש פירקין ״כל שעה שמותר לאכול... מותר בהנאתו, עבר זמנו אסור בהנאתו״ אינו לדעת ר׳ שמעון אלא ״אתאן לתנא קמא״.

ועיין תוס[76] שהסבירו שמה שהכריח את הגמרא לומר שר׳ שמעון אינו סובר כמשנתנו הוא משום שמצאנו לר׳ שמעון שחמץ בערב פסח מחצות אסור באכילה אך מותר בהנאה, כפי שהוכיחו שם. אמנם מסתימת לשון רש״י כאן לא משמע כן, ואף לשון הברייתא ״לפני זמנו אינו עובר בלא כלום״ קשה לומר שיש שם איסור כלל.

ונראה לפרש דרש״י יסביר דמוכרחים לומר ״אתאן לתנא קמא״ משום שלר׳ שמעון החמץ מותר אפילו באכילה עד הלילה ובלילה אין חידוש כלל באמירה ׳משעה שאסור באכילה אסור בהנאה׳ דהא למדנו איסור חמץ בתוך פסח מ״לא יאכל״ ותרתי משמע. ואין לומר שהחידוש הוא שיש איסור הנאה בלילה ודלא כרבי יוסי הגלילי, כי הלשון ׳משעה שאסור באכילה אסור בהנאה׳ משמע שלא בא לחדש כי יש ״איסור הנאה״ בחמץ, אלא מחדש שזמנו שוה לאיסור אכילה ואין בזה חידוש כלל, ולכן על כרחך ״אתאן לתנא קמא״ (שוב מצאתי ברא״ש[77] קצת דומה לזה, עיי״ש).

דף נמ,א, ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר בהנאה

יישוב קושיית תוס׳

אמרה המשנה דחמץ של נכרי לאחר הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה. רב אחא בר יעקב העמיד משנתינו כר׳ יהודה, ולא אסר ר׳ יהודה חמץ של נכרי בהנאה אפילו תוך הפסח ולאחר הפסח מותר גם באכילה.

מרש״ל[78] משמע שהתיר ר׳ יהודה חמץ של נכרי אף באכילה תוך זמנו, והקשו תוס׳[79] דאי אפשר לצייר מציאות שאדם אוכל דבר שאינו שלו ואינו חייב באחריותו, וחמץ שחייב באחריותו חייב עליו דהוי כשלו!

ונראה לענ״ד לומר דגם רש״י מודה דבמציאות אין אפשרות לאכול בהיתר חמץ של נכרי, אלא בא לומר שלר׳ יהודה אין על חמץ של נכרי דין איסור, וממילא לאחר הפסח מותר ללא חשש. [ובמקום אחר הארכתי].

---

76) ד״ה רבי שמעון.

77) סימן ד, ״והא דקאמר ר׳ שמעון כו׳״.

78) ד״ה ויליף שאור דאכילה.

79) ד״ה בדין הוא.

פרק ואלו עוברין

דף מג,א, מחלוקת ר׳ אליעזר ורבנן

שיטת הרמב״ם בתערובת חמץ

נחלקו ר׳ אליעזר ורבנן גבי תערובת חמץ, לר׳ אליעזר עירובו אין בו כרת אבל יש בו לאו, ולמד זאת מ״כל מחמצת״, ולרבנן בלא כלום דלא דרשי ״כל״. ולקמן[80] העמידה הגמרא דלא נחלקו ר׳ אליעזר ורבנן אלא בכותח הבבלי משום שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, אבל היכא שיש בו כזית בכדי אכילת פרס הוי אסור מדאורייתא כשאר איסורים.

והנה הרמב״ם רכב אתרי רכשי, שכתב[81] דעירוב חמץ כגון כותח הבבלי יש בו לאו ומלקות, שנאמר ״כל מחמצת לא תאכלו״ — ״במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים״. ותמהו כל המפרשים: אי פסק כר׳ אליעזר אפילו באין בו כזית בכדי אכילת פרס ליחייב, ואי פסק כחכמים בכזית ליחייב נמי כרת, וליהוי כשאר איסורין[82]! ועוד קשה, למה דרש דין זה ״מכל מחמצת״ שהרי מפסוק זה למדנו רק שהיתר מצטרף לאיסור שאין בו כזית, ורבנן לא דרשי ״כל״. וגם במנין המצוות[83] מונה הרמב״ם אכילת תערובת חמץ כמצות לא תעשה ולומד זאת מ״כל מחמצת לא תאכלו״. ועיין בהשגת הראב״ד בהלכה זו וכוונתו אינה ברורה, והכסף משנה האריך לומר שדעת הרמב״ם לפסוק כר׳ אליעזר עיי״ש באריכות.

ביאור שיטת רבנן אליבא דהרמב״ם

והנה לא ידעתי מדוע הרעישו על הרמב״ם כל הרעש הזה, שהרי דבריו מוכרחים הם מן הגמרא, דאמרה הגמרא להדיא[84] ״דאיכא כזית בכדי אכילת פרס... ודאורייתא היא, אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דר׳ אליעזר בכותח הבבלי?״ — מוכח להדיא דדינו של ר׳ אליעזר שייך גם בכזית בכדי אכילת פרס לחייבו מלקות גרידא, ואף רבנן מודו ליה בזה!

ונראה דכך הוא יישובן של דברים, אמנם כל איסורים שבתורה חייב עליהם מן

---

80) דף מד,א.

81) הלכות חמץ ומצה א, ו.

82) הלכות מאכלות אסורות טו, ג.

83) ל״ת קצח.

84) דף מד,א.

התורה אם יש בתערובתם כזית בכדי אכילת פרס, אבל איסור חמץ שאני, דחמץ לא נאסר אלא כשהוא בעין וכדמוכח בסוגיין, אבל תערובת חמץ מן הדין אינו חייב כלל! אלא דבזה נחלקו ר׳ אליעזר ורבנן, דלר׳ אליעזר מרבי מ״כל מחמצת״ תערובת חמץ אפילו אין בו כזית בכדי אכילת פרס, ורבנן לא דרשי ״כל״ — וכבר העירו תוס׳ דמצאנו בדינים אחרים דרבנן דרשי ״כל״ לרבות, אלא שכאן לא דרשו כן וחלקו על ר׳ אליעזר דסבירא להו דהוא דבר שאין סברא לרבות — וזהו שאמרה הגמרא: אם תערובת שיש בה כזית בכדי אכילת פרס בשאר איסורים דאורייתא, אם כן גם בחמץ אפשר לרבות כן מ״כל מחמצת״ והוי ריבוי המסתבר, ולא פליגי בזה על ר׳ אליעזר, אבל באין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, שאף בשאר איסורים אפילו בלא תערובת אין שם איסור ופטור, אם כן לא מסתבר לרבות כן בחמץ מ״כל מחמצת״ ובזה לא דרשי רבנן כן.

נמצא דבאמת הרמב״ם פסק כחכמים, והבין מסוגיין דביש בו כזית בכדי אכילת פרס אף חכמים דרשו מ״כל מחמצת״ דיש בו לאו, ור׳ אליעזר רצה לרבות משם אף בפחות מכזית בכדי אכילת פרס ואין הלכה כמותו.

וגם הראב״ד בהשגתו כאן לא בא להשיג ולחלוק על הרמב״ם, אלא אדרבה בא לחזק את דברי הרמב״ם, ולציין כי פסק כחכמים ולא כר׳ אליעזר.

והנה אף רש״י בפירושו על התורה[85] הביא הדרשה ד״כל מחמצת — להביא את תערובתו״, ותפס עליו הרמב״ן דאין הלכה כן דקיימא לן כרבנן דעל עירובו בלא כלום. ונראה דבחנם דחה דבריו, דאדרבה גם חכמים למדו מ״כל מחמצת״ לרבות עירובו בלאו, אך דוקא ביש בו כזית בכדי אכילת פרס.

דף מו,א, ניצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב

ראיית השאגת אריה מסוגיין ודחייתה

כתבו תוס׳ לעיל[86] דהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו הוי לאו הניתק לעשה, וכשמבערו תיקן הלאו ואינו עובר עליו אף למפרע, ומשמע מדבריהם דמותר לעשות כן אף לכתחילה. ובספר שאגת אריה[87] האריך לדון בדברי התוס׳ ולדחותן, דלא מצאנו בשום לאו שיהיה מותר לעבור עליו מפני שאפשר לנתקו לעשה. והביא[88] ממשנתינו ראיה חזקה כנגדן, דלמה נתקשו תנאים כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב, הא אפילו תחמיץ לא אכפת לי שהרי הוא משהה אותה על מנת לבערה, שאינו יכול לבערה ביום טוב, ואינו עובר עליה כלל.

---

85) פרשת בא, יב, כ.

86) דף כט,ב ד״ה רב אשי אמר.

87) סימנים עח־פא.

88) ריש סימן פא.

ולייישב דברי תוס׳ אפשר לומר דהא דהמשהה אינו עובר עליו היינו שכבר יש לו חמץ ורוצה לבערו, אבל להחמיץ לכתחילה ביום טוב על מנת לבערו אין להתיר, דהא דשרי השהיה הוא רק על מנת לבערו, דהעל מנת לבערו הוא גילוי דעתו שאינו רוצה בחמץ, אבל אם הוא מחמיץ הוי מעשיו סתירה לעל מנת לבערו כי אין מחמיצין על מנת לבער.

ועוד נראה לומר, דיסוד הדין דעל מנת לבערו אינו עובר עליו הוא מעין הסברה דמהני ביטול, דבאמת רק מי שמחזיק בחמץ כבעלים וכדי ליהנות ממנו הרי הוא עובר עליו, אבל אם מגלה דעתו שאינו רוצה בו כדי לא לעבור עליו אינו עובר עליו, וכגון דמבטלו או שמשהה על מנת לבער.

והנה בנידון דחלה, הא החלה אינה שלו ומה שמתחייב עליה הוא משום שמחזיק חמץ של חבירו, וכבר כתב השאגת אריה עצמו[89] דבחמץ שאינו שלו לא שייך ביטול, וממילא אף ׳דעתו לבערו׳ לא מהני.

דף מו,א, ביצד מפרישין חלה בטומאה

שיעור הפרשת חלה — יישוב קושיית רע״א

הקשה הגרע״א[90], לשיטת האחרונים (שאגת אריה[91] ועוד) דאין חצי שיעור בבל יראה ומותר, אם כן יפריש חלה פחות מכזית, דהא בלאו הכי אין כאן פסידא לכהנים.

וכבר כתבתי במקום אחר דאפשר דעל ידי הפרשת חלה אחשבה להאי חצי שיעור ויתחייב עליו בבל יראה כשיעור שלם, וכמו דאמרינן (אליבא דירושלמי) דעל בריה, אפילו אין בה כזית, מברך לאחריה כמו על כזית, דבריה חשובה כמו כזית[92].

והן אמת דאף יסוד קושייתו לא הבנתי, דמהיכא פשיטא ליה דמצי לאפטורי נפשיה מחלה בפחות מכזית, והרי הפרשת חלה יש לה שיעור — אחד מעשרים וארבעה או מארבעים ושמונה, ואפילו בעיסה טמאה פסק הרמב״ם[93] שחייב ליתנה לכהן, דהא יכול ליהנות בהסקתה, ואם כן אם יש עצה שיאפנה טרם שתחמיץ הוא מחוייב להפריש כשיעור ולאפות טרם שתחמיץ!

ועל פי זה יש ליישב גם קושיא שניה שהקשה רעק״א בסוגיין, דהקשה על תוס׳[94] מדוע צריך היה לבצוע פורתא מכל אחת ואחת הא די לו אם יבצע מאחת

89) סימן עז.

90) דרוש וחידוש כאן.

91) סימן פא.

92) ראה טור ושו״ע או״ח סימן רי.

93) הלכות ביכורים ה, א.

94) לקמן עמוד ב ד״ה הואיל.

על כולם; ולפי דברינו לא קשה דודאי אין בפרוסה אחת כשיעור אחד מארבעים ושמונה על כל העיסה. ועיין בנודע ביהודה[95] דיש שיעור הפרשת חלה מן התורה, והא דאין לה שיעור היינו להפקיע העיסה מטבלה אך אכתי יש שיעור הפרשה כדי נתינה לכהן, ויש במצוה זו שני עניינים עיי"ש, והובא בפתחי תשובה[96] ובמנחת חינוך[97].

חצי שיעור בבל יראה

ומדבריו של רע"א נראה דמיספקא ליה אם יש דין חצי שיעור בבל יראה, ועיין לעיל בסוגיא דבצק בסדקי עריבה[98] דמשמע שם שאינו עובר.

והנה מצד הסברא יש לומר דבכלל אין דין של כזית על בל יראה, כי 'כזית' זהו שיעור של אכילה ולא של מציאות, ועל כרחך בבל יראה לא צריך שיעור כזה. אולם אחר העיון נראה דאפשר לומר דמכיון שהתורה תליא זה בזה — "תשביתו כי כל אוכל מחמצת" — משמע שמצות תשביתו היא כעין גזירה והרחקה שלא יבוא לאכלו (ועיין בר"ן ריש פרק קמא[99]) אם כן אף שיעורה תליא בשיעור אכילה, והואיל ואין לאו באכילת פחות כזית, גם בבל יראה ליתא. אמנם על פי זה שייך לכאורה איסור גם בחצי שיעור (ועיין בפרי מגדים בפתיחה הכוללת להלכות פסח פ"א אות ח), אלא דכבר ידוע נימוקו של החכם צבי[100] דלגבי בל יראה לא שייך הטעם דחזי לאיצטרופי, דלא מצטרף למפרע למה שכבר איננו, ומשום זה אין אסור בפחות מכשעור.

דף מו,ב, רש"י ד"ה לא והו

חמץ של חבירו — האם עובר עליו

כתב רש"י בביאור דברי ר' יהושע דחלה לאחר שקרא לה שם אינו עובר עליה, ד"שלך אי אתה רואה" — "וזה אינו שלך ולא של חבירך דאכתי לא מטא ליד כהן". ומדקדוק דבריו "ולא של חבירך" משמע דאילו היה של חבירו היה עובר עליו אפילו לא קיבל עליו אחריות, וכן דייק הרש"ש דרש"י סבירא ליה כשיטה שכתב הגר"א[101] דחייב על חמץ של חבירו ישראל אפילו לא קיבל עליו אחריות.

ולבאר שיטה זו נראה לומר דמה שמיעטה תורה "שלך אי אתה רואה אבל אתה

---

95) מהדורא תניינא סימן רא.

96) יורה דעה סימן שכב ס"ק א.

97) מצוה שפה.

98) דף מה,א.

99) ד"ה ומה שהצריכו חכמים, בסופו.

100) סימן פו.

101) אורח חיים סימן תמג, ס"ק יא.

רואה של אחרים ושל גבוה" היינו שהאיסור הוא להחזיק בחמץ שיש בו איסור בל יראה, ובחמץ כזה האיסור להחזיקו מוטל בין על בעליו של החמץ ובין על אחר המחזיקו, ולא פטרה תורה מחזיק חמץ אלא אם החמץ הוא של גבוה או של נכרי — ולא קיבל הישראל עליו אחריות — דעל חמץ זה גם בעליו אינם עוברים עליו.

נמצא דיש כאן שני דינים: חמץ שקיבל עליו אחריות — עובר עליו כי נחשב כשלו, חמץ שלא קיבל עליו אחריות — עובר עליו כי מחזיק חמץ שחבירו חייב עליו. ובחלה שהפריש שאינו חייב באחריותה, כביאור הרש"ש, היה לו להתחייב מדין זה, ולכן כתב רש"י כאן שאינו שלו ולא של חבירו.

ביאור חקירת הגמרא לעיל בחיוב בדיקה במשכיר ושוכר

על פי זה יש לבאר המחלוקת[102] במשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, על מי מוטלת חובת הבדיקה — על המשכיר דחמירא דידיה הוא או על השוכר דאיסורא ברשותיה קאי. ועיין ברש"ש שם דביאר דחקירה זו תלויה במחלוקת טעם חיוב בדיקת חמץ מדרבנן, וכמחלוקת רש"י ותוס', האם החשש הוא שמא לא ביטלו מלבו לגמרי ויעבור עליו בבל יראה — ולכן על המשכיר לבדוק שלא יעבור עליו, או דילמא חששו שמא יבוא לאוכלו — ולכן על השוכר לבדוק.

והנה לענ"ד אין לפרש כן, דמלבד שרחוק לומר ששאלת הגמרא דנה בעקיפין על עיקר טעם תקנת הבדיקה, גם קשה לפי זה מאי סלקא דעתה דהגמרא להביא ראיה ממזוזה (ועיין בתוס'[103]).

על כן נראה לבאר דהגמרא מניחה כי שניהם, גם השוכר וגם המשכיר, עוברים על איסור בל יראה — זה משום שהוא שלו וזה משום שהוא ברשותו, ולכן נשאלת השאלה הואיל ועל שניהם חל האיסור דבל יראה — על מי משניהם מוטל החיוב לבדוק? ומביאה הגמרא ראיה ממזוזה שגם שם ישנה חובה על הבעלים ועל הדר בבית, ודוחה הגמרא דעל בעל הבית אין כלל חיוב כי מזוזה חובת הדר היא.

דף מו,ב, דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון

טובת הנאה בחמץ — קושיית הרש"ש

נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע במשנה היאך מפרישין חלה טמאה ביום טוב, ומשמע שלר' אליעזר כשמפריש מיד עובר עליה ולר' יהושע אינו עובר. רצתה הגמרא להעמיד מחלוקתן ב'טובת הנאה' אי הוי ממון או לא, לר' אליעזר הזכות שיש לו לבעל הבית להחליט לאיזה כהן הוא רוצה לתת את המתנה — אף על גב שהוא מחוייב ליתנה לכהן ואינו זכאי ליהנות ממנה — הוי ממון, וביאר רש"י[104]

---

102) דף ד,א.

103) שם ד"ה על המשכיר.

104) ד"ה טובת הנאה.

דרשאי לקבל עבור זה דבר מועט מאוהבו של כהן, ולכן כל זמן שלא נתן מיקרי המתנה שלו והוי ממונו ולכן עובר עליה בפסח, אבל לר׳ יהושע זכות זו אינה ממון ומיד שהפריש יצאה החלה מרשותו ואינו עובר עליה.

על כך הקשה הרש״ש[105] ״מי פתי יסור הנה לתת לו מה בעבורה כיון דאסורה בהנאה״, ר״ל מה עלה על דעת הגמרא לומר דר׳ אליעזר סבר דטובת הנאה בהפרשת חלה בפסח הוי ממון, שהרי אף אחד לא ישלם לו על כך כלום שאסורה בהנאה! ותירץ הרש״ש דכשם שמצאנו דלענין בל יראה ובל ימצא עשתה תורה החמץ כאילו הוא ברשותו ״לכן גם לענין זה חזינן ליה כאילו היה מותר בהנאה ועובר על בל יראה ובל ימצא״ [וכעין זה תירץ הנודע ביהודה[106] את הרמב״ם דהיאך הקונה חמץ בפסח לוקה הא אין קנין באיסורי הנאה!]

אמנם נראה דמסברא יש לחלק, דבשלמא המחזיק או הקונה חמץ, אף על פי שאסור בהנאה הלא הוא בעצמו מחזיקו כדי ליהנות, ועל כן אין יכול לזכות במה שהתורה אסרתו. אבל בסוגיין מדובר שהוא לא עושה שום דבר, אלא שהחיוב בא לו רק מחמת שיש לו טובת הנאה שהיא ממון, ובחמץ אין לו טובת הנאה.

אמנם נראה לומר דאף רש״י שכתב שיוכל לקבל על כך כסף, אין כוונתו דהוא באמת שוה כסף, אלא על כרחך הוא על דרך דמיון לומר שהזכות ליתנה למי שירצה יש לה ערך ממוני, ולא מעניין אותנו בפועל אם באמת ישלם על כך מישהו או לא.

יישוב קושיא נוספת של הרש״ש

השתא דאתינא להכי נוכל לדחות אף מה שכתב רש״ש לעיל[107], דהקשה על דברי הפתחי תשובה[108] היאך כתב שבעל הבית חייב באחריות החלה עד שתגיע לידי הכהן — דאם כן אמאי פשיטא ליה לר׳ יהושע דלאחר הפרשה אין בעל הבית עובר עליה בבל יראה, וכדמצינו גבי חמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות! וכתב דהיה אפשר לתרץ דסוף סוף חלה בפסח לא שויא מידי וממילא לא שייך בה קבלת אחריות, אך דחה דאי אפשר לומר כן שהרי לגבי בל יראה אמרינן שעשאו הכתוב ברשותו והוי כמותר בהנאה, וכדכתב בענין טובת הנאה כנ״ל.

אמנם על פי דרכנו נאמר דיש לחלק, דלא דמי חמץ שהוא שלו מן הדין אלא דבא איסור והפקיע בעלותו — דבזה מבחינת בל יראה רואים את האיסור כאילו אינו והוי ברשותו; אמנם חלה מעיקרא אינה שלו אלא שאתה רוצה לחייבו עליה משום שחייב באחריותה — בזה נאמר דכיון שלא שויא מידי אינו חייב באחריותה, והתורה לא תחדש גדר כאילו הוא חייב באחריות. ודברי הפתחי תשובה נכונים.

---

105) ד״ה גמרא.

106) מהדו״ק או״ח סימן יט (פיסקא המתחלת ״ואמנם מה שכתבתי לחלק״).

107) מקצת מדבריו שם הובאו בפיסקא לעיל בסמוך.

108) יורה דעה סימן שכב ס״ק ב.

אך נראה לומר דאף בלאו הכי לא קשה מידי על דברי הפתחי תשובה, דשאני אחריות על חלה מאחריות של שומר, דשומר המקבל אחריות על פקדון על תנאי שאם הדבר אובד הוא צריך לשלם, אם כן אבידת הפקדון הוי הפסד שלו וכאילו חפץ השייך לו אבד, נמצא שיש לו שייכות לאותו הפקדון. לעומת זאת באחריות של חלה אין משמעות הדבר שקיבל עליו אחריות לשלם חלה אחרת לכהן תמורת החלה הזאת, דהא שום כהן לא זכה מעולם בחלה זו ולא היתה שייכת לכהן וממילא אין לו אחריות עליה, אלא שיש עליו חיוב נתינה לכהן לתת שיעור אחד ממ״ח, וכל זמן שלא נתן לא קיים מצוותו — אך אין חיוב זה הופך החלה להיות שלו.

דף מו,ב, תוס׳ ד״ה הואיל (השני)

חקירה בגדרי דין ׳הואיל׳

בסוף הדיבור כתבו תוס׳ ״וצ״ע בהנהו הואיל דכל שעה הואיל ולא קרא לה שם״, ודבריהם חסרי ביאור.

והנה נראה דיש לחקור בגדרו של המושג ׳הואיל׳ האם הוא מציאות או דין, ר״ל כגון ׳הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה׳ — האם באמת אנו מתחשבים במציאות אפשרית שיבואו אורחים, ואפילו אם בסוף לא יבואו הואיל והיה אפשר שיבואו נחשיב את אפייתו לצורך, כי על האופה להתחשב באפשרות זאת אפילו באי־ודאות, וממילא במציאות שודאי אי אפשר שיבואו, כגון שנמצא באזור שאינו מיושב, אם אפה לוקה; או שמא אין כאן בדיקה של אפשרות מציאותית מעשית אלא דין תאורטי בלבד, דמכיון שיש היכי תימצי, מציאות חוקית, שיכול לאפות בהיתר, כגון שיבואו אורחים, הופכת האפשרות התאורטית ל׳דין׳ המתייחס אליה כמציאות, ויכול האדם להתנהג כאילו יבואו לו אורחים, אפילו אם בפועל אי אפשר שיבואו.

ואל תתמה על כך שאנו רואים מה שאינו כאילו ישנו, דמצאנו מעין זה בכל התורה, וכגון ׳מיגו דהוי דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת׳[109], וכן גבי עירובין, ואפילו בדיני ממונות — מצאנו דין מיגו (לסוברים שהוא דין ולא בירור[110]) דזוכה הטוען בטענתו זו מכח מה שיכול היה לטעון טענה אחרת, למרות שלא טען אותה בפועל ומסתבר שהיא אינה מציאותית הואיל ולא טען כן, אך רואים אנו אותו כאילו טען את אותה טענה היפוטתית; ועוד מעין זה מצאנו כהנה וכהנה. ואם כן יתכן וגם דין ׳הואיל׳ מתחשב באפשרות היפוטתית, שאינה בהכרח מציאותית, ומקנה לאדם מצב שונה ממצבו האמיתי.

---

109) סוכה דף ז,א עיי״ש.

110) והארכתי בזה במקום אחר.

והנה מדברי רש"י[111] "דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי פקע ליה מלקות" מוכח דסבר ד'הואיל' הוא דין ולא מציאות, דהא במציאות אסור לו לכתוש כלאחר יד משום שבות.

וכן הא דהתיר ר' אליעזר לאפות ביו"ט, למרות שיתכן וחלה אחת שאופה אינה עומדת לאכילה — שיפרישנה כולה לחלה — ונמצא אופה שלא לצורך יו"ט, מכל מקום מותר 'הואיל ואי בעי בצע מכל חדא וחדא' ונמצאת כל חלה וחלה ראויה לאכילתו ביו"ט[112] — ומשמע שמותר לו לאפות אפילו אם בשעת אפייתו כבר גמר בדעתו להפריש חלה אחת על כולן, ומשתמע מכך שהוא 'דין' ההופך את האפשרות למציאות למרות שבפועל כבר אינה מציאותית.

וכן מה שכתבו תוס'[113] "ועוד י"ל הואיל ואי בעי מיתשיל עלה לא שכיח — לא אמר להתיר" — אבל לאסור אמרינן ויעבור עליה בבל יראה. ולכאורה הוא תמוה דאי הואיל כזה אינו שכיח ואינו מציאותי — אין להתחשב בו לא להיתר ולא לאיסור, ואמאי לאסור אמרינן? אלא ודאי מעיקר הדין אמרינן הואיל גם היכא שאינו מציאותי, ואפילו להתיר (לשאר תירוצים).

ביאור קושיית תוס'

אך כנגד ראיות הנ"ל מצאנו מי שנקט לאידך גיסא, ד'הואיל' הוא מציאות ממש, והיכא שבפועל לא מסתברת אפשרות 'הואיל' לא אמרינן כן. דהנה כתבו תוס' דידן "ועוד תירץ (ר"י), כיון שנתחמץ שום אדם לא יפדנו" משמע ד'הואיל' נידון כאפשרות מציאותית, דאם לא כן מה איכפת לנו ששום אדם לא יפדנו, הא סוף סוף האפשרות החוקית נמצאת! ועל זה אמרו תוס' "וצ"ע בהנהו הואיל דכל שעה הואיל ולא קרא לה שם", ר"ל דשם[114] הגמרא דנה אם אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה בחלה של מעשר שני בירושלים, שהרי צריך שיהיה לה היתר אכילה במושבות אם נטמאת, וחלה אם נטמאת שוב אין לה היתר כלל או שמא אמרינן 'הואיל ואילו לא קרא לה שם', ו'הואיל' זה הוא הואיל של עבר ולא של עתיד, היינו שיכול היה אתמול שלא לעשות כן, ובזה על כרחך זהו הואיל לא מציאותי בפועל, דאי אפשר לשנות את העבר, ואף על פי כן אמרינן הואיל, ומוכח שהואיל הוא דין ולא מציאות ולא כתירוצו של ר"י! [ומה שלא דחו תוס' תירוצו מכל וכל ונשארו רק בצ"ע כי אולי ה'הואיל' שם הוא מושג אחר].

קושיית תוס' סוף ד"ה רבה

אמנם צ"ע מתוס' לקמן[115] דהקשו דאם אמרינן בכל מקום הואיל להתיר, אם

---

111) דף מז,ב ד"ה כלאחר יד.

112) לקמן דף מח,א, ועיין רש"י ד"ה מחלוקת.

113) כאן ד"ה הואיל (הראשון).

114) לעיל דף לח,א.

115) ד"ה רבה אמר, סוף הדיבור.

כן ביטלת כל מלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ותירצו ״וי״ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל״ — ומשמע שנקטו ד׳הואיל׳ הוא מציאות, ויש לנו להתחשב במציאות ובשכיחות, ואינו ׳דין׳ כמו שהוכחנו לעיל! ואולי תוס׳ ממשיכים אליבא דתירוצו של ר״י שכתבו בסוף הדיבור הקודם.

ולולי דבריהם אפשר היה ליישב, דהנה ידועה המחלוקת אם שבת אצל פיקוח נפש היא דחויה או הותרה, ואם נניח כי היא דחויה בלבד אם כן בפשטות אי אפשר להתיר בעלמא מדין ׳הואיל׳ יותר משאילו היה פיקוח נפש לפנינו ממש, וגם שם רק מה שצריך בפועל לחולה מותר, ואין כאן ׳היתר׳ שיכולים לנצלו למקום אחר. וראיתי במנחת חינוך שכתב[116] שדעת הרמב״ם ורוב הפוסקים דשבת דחויה היא בפני פיקוח נפש ולא הותרה. ואכמ״ל.

ואולי אפשר ליישב קושיית תוס׳ גם למאן דאמר הותרה, ואז תהיה הסברה הפוכה. כי הנה נראה לומר, שכל היכא שיש פיקוח נפש והותרה המלאכה, אין הכוונה שלמרות איסור מלאכה בשבת השתא מותר לעשות המלאכה, אלא באמת שוב אין כאן מלאכה אסורה כלל [וכגון שחיטת קרבן תמיד בשבת, לא נאמר שזו מלאכה שהותרה, אלא נאמר דהחיוב לשחוט מבטל המלאכה מכל וכל], וכל מערכת מלאכת שבת נדחית ובטלה מפני החיוב של פיקוח נפש. על פי זה יש לחלק בין דין ׳הואיל׳ לדין פיקוח נפש, דבשלמא ב׳הואיל׳ וכגון גבי אפייה ביום טוב דמותר לאפות לצורך אוכל נפש דהיום אך לא למחר, באה סברת מיקלעי אורחים היום ומצטרפת להיתר האפיה, ורואים את כל אפייתו כאילו היא עבור אורחים שיבואו היום, וממילא הויא אפיית היתר. אמנם בפיקוח נפש אין שום איסור של מלאכה, כי שבת לא נאסרה כשיש פיקוח נפש, אם כן אין מלאכה שהותרה, אלא אין כאן מלאכה כלל ודין הואיל שייך רק במלאכה שהותרה ולא כשאין מלאכה כלל.

דף מו,ב, רש״י ד״ה משום הפסד ממונו

ביאור כוונתו

כתב רש״י דמשום הפסד ממונו גמר בלבו לאנוס עצמו ולאכול כזית משום שיודע שאלמלי יאכל לא יוכל לשחוט הבהמה ביום טוב. ויש להבין מדוע נזקקה הגמרא לומר שהוא משום היזק ממונו, וכי מה אכפת לי מאיזה טעם הוא אוכל — סוף סוף הרי הוא שוחט הבהמה משום שצריך לאכול ממנה ביום טוב!

ונראה דלזה נתכוון רש״י בביאורו, דסבר דאם כל אכילתו לא באה אלא כדי שתותר לו השחיטה, אבל הוא עצמו אינו תאב ואינו רוצה כלל לאכול — אין אכילה זו מוגדרת כצורך אוכל נפש אלא כצורך שחיטה, ולא היינו מתירין לו לשחוט

116) מצוה לב, סוף מוסך השבת (אחר מלאכת הוצאה, פיקוח נפש אות א) (הוצאת מכון ירושלים חלק א, עמ׳ קעח).

ביום טוב (וכמו שמצאנו בהלכות ברכות, דהאוכל לחם רק משום שרוצה לפטור שאר מאכלים בברכת המוציא אינו פוטרם — דהוי הלחם טפל ושאר מאכלים עיקר[117]), ולכן אמרה הגמרא שמשום הפסד ממונו גמר בלבו לאנוס את עצמו ולהביא עצמו לידי תאוה לאכול, שרוצה כעת לאכול ועל כן הוא שוחטה — דבאמת גם התאוה ברשותו של אדם בין לחיוב בין לשלילה (עיין אבן עזרא על 'לא תחמוד'[118]).

דף מז,ב, תוס' ד"ה בתישה ביום טוב מי שרי

מלאכה שאינה צריכה לגופה — תמיהה על קושיית תוס'

פירש רשב"ם דמאחר ואמרינן בחרישה 'הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור', ממילא כל חרישה אינה לשם החרישה עצמה אלא לעפרה, וכדין החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה דפטור משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואין הטעם משום עשה דכיסוי דוחה לאיסור יום טוב. ובאמת כן כתב רש"י להדיא במסכת ביצה[119] דהא דמותר לקחת העפר בדקר נעוץ אינו משום דחיה אלא משום שאינו צריך לגומא והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ומה שהקשו תוס' על דברי רשב"ם דחופר גומא אינו פטור אלא רק במקלקל — לא הבנתי מאי קושיא, דזהו דוקא לר' יהודה דסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אבל לר' שמעון דסבר דפטור — פטור אפילו במתקן, ואין זה דוחק לומר דסוגיין אזלא כר' שמעון.

אמנם תוספות מקשים, דאיך אפשר להשתמש במלאכה שאינה צריכה לגופה לדין 'הואיל', דאם כן נאמר כן בכל מלאכות שבת 'הואיל ויכול לעשות המלאכה שלא לצורך גופה'! אולם תוספות אינם מסבירים מדוע באמת לא אומרים סברא זו, שהואיל ויכול לעשות המלאכה לתכלית אחרת הרי זה כאילו היה לו מחשבה אחרת. ונראה, דכל הפטור הוא משום שאינו מתכוין לתכלית המלאכה, למשל, הוא אינו מכוין לחריץ ולבור אלא לעפר, ולפי מחשבתו שצריך לעפר אין היתר, ואין שייך לומר אילו היתה לו מחשבה אחרת דאז היתה מלאכה אחרת. א"כ 'הואיל' שייך רק בדבר חיצוני שאינו תלוי בו.

117) עיין שלחן ערוך אורח חיים ריש סימן קעז ובמגן אברהם שם ס"ק א.

118) הארוך, שמות כ, יג.

119) עיין היטב ביצה דף ז,ב רש"י ד"ה והא קא עביד כתישה.

דף מז,ב, תוס׳ ד״ה נתישה ביו״ט מי שרי

כל המקלקלין פטורין

כבר כתבתי לעיל בסמוך דקושיית התוס׳ על פירוש רשב״ם אינה מובנת, דהא דחופר גומא פטור רק משום מקלקל הוא דוקא אליבא דר׳ יהודה, אבל לר׳ שמעון פטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה אפילו אינו מקלקל.

והנה ראיתי דברי הרמב״ם גבי מקלקל[120] ויש לי לדקדק בדבריו, וז״ל: ״כל המקלקלין פטורים, כיצד? הרי שחבל בחבירו או בבהמה דרך השחתה, וכן אם קרע בגדים או שרפן, או שבר כלים דרך השחתה הרי זה פטור. חפר גומה ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור, אע״פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור״.

ויש להבין מה הוסיף במשפט האחרון ׳אע״פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור׳, מה כוונתו בזה? ומה הוסיף על המשפט הקודם ׳הרי זה מקלקל ופטור׳? למה הפרידו לשני משפטים?

אמנם נראה ברור דהרמב״ם אינו סובר כתוס׳, וסבירא ליה דהא דחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור משום מקלקל — אין הכוונה שהוא באמת מקלקל, שהרי אליבא דאמת הוא חורש ומשביח הקרקע, אלא הואיל וכל כוונתו היא רק ׳לעפרה׳, ממילא לפי כוונתו הרי הוא מקלקל — שעשה חור בקרקע, וחור הוא קלקול. ומשמע מדבריו דהערכת ה׳קלקול׳ אינו ענין ׳אובייקטיבי׳ ומוחלט, אלא ׳סובייקטיבי׳ יחסי, וכדכתב הרמב״ם[121] גבי קורע בחמתו ׳הואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן׳, למרות שמבחינה ׳אובייקטיבית׳ קלקל את הבגד וקרעו. וכן להיפך, גם במקום שחרש והשביח הקרקע ׳ועשה מלאכה׳, הואיל ובשבילו זהו כעת קלקול ו׳כוונתו לקלקל׳ — הרי הוא מקלקל.

ונראה שהרמב״ם הוציא דינו מהגמרא, דאיתא שם[122]: ״אמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה — פטור עליה. כמאן כרבי שמעון, דאמר: מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. אפילו תימא לרבי יהודה התם מתקן הכא מקלקל הוא״. ומשמע פשוט דהגמרא מייחסת דינו של ר׳ יהודה במקלקל להא דחופר גומא, ולא שינתה הגמרא האוקימתא ומיירי בענין שעושה מלאכת חרישה ואינו צריך לגופה, אלא חידשה הגמרא דהואיל ואינו צריך לגומא אלא לעפרה, ממילא, לפי כוונתו, הרי הוא מקלקל.

120) הלכות שבת א, יז.

121) שם י, י.

122) חגיגה דף י,א.

דף מז,ב, אפיק הבערה ועייל גיד הנשה של נבילה והתני ר׳ חייא בו׳

ביאור מהלך הגמרא

הקשה אביי על רבה מברייתא, דמבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב ואוכלו לוקה חמש, לוקה משום מבשל ביום טוב בישול שאינו ראוי (גיד), משום מבשל בשר בחלב, משום אוכל גיד הנשה, משום אוכל בשר בחלב, ואחת משום הבערה — וקשה, לרבה דאמר ׳הואיל׳, לא היה לו ללקות על הבערה הואיל ומותר ביום טוב להבעיר לצורכו; תירץ לו רבה — אין הכי נמי, אינו לוקה משום הבערה ובברייתא מיירי בגיד הנשה של נבלה ולוקה נמי משום אוכל נבלה. על זה הקשתה הגמרא: ׳והא תני ר׳ חייא לוקין שתיים על אכילתו ושלש על בישולו׳ — ואם נמנה לאו דאכילת נבלה נמצא דלוקה שלש על אכילתו; ולכן דחתה הגמרא לאו דנבלה ומנתה לאו דעצי מוקצה.

וקשה, דהא רבה החליף הגירסא בברייתא עצמה ומדוע לא יוכל להחליף אף בדברי ר׳ חייא; ובכלל יש לתמוה, וכי מפני שברייתא קשיתיה לרבה רשאים אנו להגיהה?

ונראה לומר דאף ללא דברי רבה אין הברייתא מתיישבת עם דברי ר׳ חייא, דר׳ חייא מנה חמשה לאוין רק בבישול ואכילה, והרי הבערה אינה חלק מהבישול אלא היא קודמת לתהליך הבישול עצמו, ועל כרחך היה צורך להגיה הברייתא שתתיישב עם דברי ר׳ חייא[123].

ביאור דברי ר׳ חייא

אמנם צריך להבין מה בא ר׳ חייא לחדש, וכי מניינא אתא לאשמועינן?

ונראה דר׳ חייא לא בא להשמיענו סימן שנזכור כל הני לאוי, אלא בא לומר דהחידוש בברייתא זו שיש כאן אף איסור בישול, ואפילו כמה איסורי בישול, דבאמת איסורי אכילה לא קשה למצוא לאוין הרבה באכילה אחת, ואוכל נמלה יוכיח, אבל משנה המציינת מספר איסורי בישול זהו חידוש, וכאן מנתה המשנה יותר איסורי בישול מאיסורי אכילה. ולכן הדגיש ר׳ חייא דלוקה שתיים על אכילתו ושלש על בישולו — למרות שמצד איסור בישול גרידא יש כאן רק שני איסורים, בישול בשר בחלב ובישול ביום טוב.

על פי דברינו מתיישבת קושיית ר״י[124] למה באמת לא תני הברייתא נמי גיד של נבילה, דבאמת רק החידוש של בישול מעניין, ואיסור אכילה בלא בישול אין בו משום חידוש.

123) הגהת העורך: והא ראיה דהן בביצה דף יב,א והן במכות דף כא,ב דחתה הגמרא הבערה מהברייתא ומנתה לאו אחר.

124) תוס׳ ד״ה ועייל עצי מוקצה.

דף מח,א, חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו״ט

מדוע יש הבדל בזה בין יום טוב לשבת?

ונראה דהבדל זה בין שבת ליום טוב יש לו רמז מן הפסוק, דהנה ענין חילוק מלאכות למדנו מלאו דהבערה — ׳הבערה לחלק יצאת׳, ומדוע בחרה תורה דוקא לאו זה מכל שאר מלאכות? אלא על כרחך הוא משום שהבערה אסורה בשבת ומותרת ביום טוב, ובפרט לשיטה דאמרינן ׳מתוך׳, לומר לך כי חילוק מלאכות שייך רק בשבת ולא ביום טוב.

אמנם בהסבר של ההבדל, נראה לומר, שאין ההבדל העקרוני מונח בהבדל שבין שבת ויו״ט, אלא בין שוגג למזיד. כי אין ריבוי עונש במזיד בשבת, כי העונש לעובר במזיד הוא מיתה ולא שייך לחייב מיתה יותר מפעם אחת ואין דין שוגג ליו״ט כי העושה מלאכה בשוגג ביום טוב אינו נענש ואינו צריך להביא קרבן. והנה, בריש פרק כלל גדול[125] מבדילה המשנה במניעים שהביאו לידי מלאכה, איזו אי־ידיעה או שכחה היתה הגורמת: אם היתה שכחת שבת — יביא חטאת אחת על כל המלאכות של אותו יום, ואם היתה אי־ידיעה של מלאכה — על כל מלאכה יביא חטאת נפרדת, כי אשמתו היתה מוכפלת ממספר אי־הידיעות ועל כל שכחה מביא קרבן מה שאין כן ביו״ט, דהוא מזיד, יודע שהוא יו״ט, אלא עובר עליו בזדון, אז יש רק גורם אחד, הרצון או הלא איכפת לו לחלל יו״ט, שהוא מביאו לעשות המלאכות, וכל המלאכות נכללות בלאו דכל מלאכה לא יעשה בהם. [ואולי מפני זה שינתה התורה וכתבה ביום טוב בלשון נִפעל ׳כל מלאכה לא יֵעשה׳ — שום מלאכה לא תֵעשה, כי על כולן יש איסור חילול יום טוב, מה שאין כן גבי שבת נאמר ׳לא תַעשה׳, עשה לאו על כל מלאכה ומלאכה[126]].

דף מח,א, ר׳ ירמיה קיבלה ר׳ זירא לא קיבלה

ביאור דברי ר׳ זירא

נבוכו אמוראים במה נחלקו ר׳ אליעזר ור׳ יהושע במתניתין. תחילה העמידה הגמרא דנחלקו בטובת הנאה אי הוי ממון ואף לאחר הפרשה הויא ברשותיה ועובר עליה, או לא הוי ממון ואינה ברשותו. בהמשך העמיד רמי בר חמא דנחלקו בדין

125) שבת דף סז,ב.

126) הערת העורך: נראה לי שהכוונה היא שביום טוב שכתוב ״לא תעשה״ והפועל מתייחס למלאכות הנעשות ביום טוב, המילה כל פירושה כל המלאכות ביחד ואילו בשבת שכתוב לא תעשה כל מלאכה, הפירוש של כל הוא כל אחד ואחד, כי הפסוק מתייחס לאדם ואומר לו אל תעשה מלאכה לא זו ולא זו.

'הואיל', וכשבא הדבר בפני ר' ירמיה ור' זירא, קיבל ר' ירמיה הסבר זה ור' זירא לא קיבלו.

מתוך חילוף הדברים בין ר' זירא ור' ירמיה שמענו דברים שאמרו ר' אליעזר ור' יהושע זה לזה בברייתא. ר' יהושע טען כלפי ר' אליעזר שלדבריו המפריש חלה ביום טוב עובר על איסור אפיה (שאופה חלה אחת שאינו צריך לה כלל), ור' אליעזר טען כלפי ר' יהושע כי לדבריו הרי הוא עובר על בל יראה (שמשהה מה שהפריש ומיקרי שלו ועובר עליה).

אמנם ר' זירא מסביר שאינו מקבל שנחלקו ר' אליעזר ור' יהושע ב'הואיל' מאחר ובברייתא ר' אליעזר לא עונה לטענת ר' יהושע ואף ר' יהושע אינו עונה לטענת ר' אליעזר. ולכאורה אינו מובן, וכי סבר ר' זירא שאין להם תשובות על הטענות כנגדן? וכי לא היה להם טעם מוצק לבסס את דבריהם?

ונראה לומר דר' זירא סבר שבין לר' אליעזר ובין לר' יהושע ברור היה שבין כך ובין כך אם יאפה ביום טוב בטומאה יעבור על איסור, וכדמשמע בברייתא, או על איסור אפיה שלא לצורך או על איסור בל יראה, ויש לנו לבחור הרע במיעוטו, ובזה נחלקו התנאים: ר' אליעזר סבר דעדיף טפי לעבור על איסור אפיה, שהוא מעשה חד פעמי, מאשר לעבור כל רגע ורגע על איסור בל יראה (וכעין דברי הר"ן הידועים[127] גבי חולה שיש בו סכנה בשבת וצריך לאכול, דעדיף טפי לעבור על איסור שחיטה החמור (סקילה) מאשר להאכילו איסור נבלה הקל (לאו) דעל נבלה יעבור בכל כזית וכזית ועל שחיטה יעבור במעשה אחד), ור' יהושע סבר דעדיף לעבור בשב ואל תעשה על איסור בל יראה מאשר לאפות ולעשות איסור בידים (וכדכתב רש"י ד"ה מילתא דקשיא לן).

ור' ירמיה השיבו שלא כן, אלא ר' אליעזר סבירא ליה 'הואיל', ממילא אינו עובר, ור' יהושע סבירא ליה טובת הנאה אינה ממון, ואף על גב דר' אליעזר לא השיבו במתניתין — הלא גם ר' יהושע לא השיבו, והשיבו בברייתא.

פרק אלו עוברין, בענין מלקות בבל יראה

דקדוקים בלשון הרמב"ם

כתב הרמב"ם ריש הלכות פסחים[128]:

אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה.

127) ראה יומא דף ד,ב בדפי הרי"ף ד"ה וגרסינן בגמרא.

128) הלכות חמץ ומצה א, ג.

ויש לי לדקדק בדברי רמב"ם אלה שלשה דקדוקים, וזה החלי.

א) הדקדוק הראשון — בגדרי לאו שאין בו מעשה

הנה מצאנו שלש שיטות בגדר חיוב מלקות בלאו שאין בו מעשה.

שיטה ראשונה — שיטת הרמב"ן[129], ומשמע מדבריו דחיוב המלקות תלוי אם בפועל עשה מעשה בעבירת הלאו, ר"ל כל לאו שאפשר לעבור עליו בין במעשה ובין בלא מעשה — אם עשה מעשה בעבירתו לוקה ואם לא עשה מעשה אינו לוקה. נמצא שאין כאן פטור גמור ללאו זה ממלקות, אלא כל לאו שייך בו חיוב מלקות אם יעבור עליו בעשיית מעשה. ולפי דבריו צריך לבאר 'לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו' היינו 'עבירה שאין בה מעשה'.

ודבריו מסתברים, שאין חיוב המלקות תלוי בהגדרת הלאו אלא במעשי האדם, ואם עשה מעשה ועבר על הלאו צריך ללקות, ומה לי אם יכול היה לעבור את העבירה באופן אחר.

וראיה לכך מ'לאו הניתק לעשה' שאף בו נאמר 'אין לוקין עליו', ואף בו אין הפירוש שאין בו מלקות כלל, שהרי אם ביטלו לעשה ושוב אי אפשר לו לעשותו ולתקן הלאו — מתחייב במלקות, נמצא דחיוב המלקות תלוי ישירות במעשיו ולא בגדרי הלאו.

שיטה שניה — שיטת ספר החינוך[130], ד'לאו שאין בו מעשה' היינו לאו שישנה אפשרות לעבור עליו בלא מעשה, ולאו כזה אין לוקין עליו כלל ואפילו עבר עליו במעשה. נמצא דלשיטתו אין חשיבות למעשיו של האדם והכל תלוי בגדר הלאו, ואם לאו זה הוגדר כלאו שאין בו מעשה שוב אין בו חיוב מלקות כלל. וזהו שאמרו 'לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו' ואפילו במעשה — כך משמע לכאורה מדבריו.

אמנם לפי זה קשה מאוד, שהרי הוא עצמו כתב בלאו דבל ימצא[131] דלוקין עליו אם עשה מעשה, למרות שאפשר לעבור עליו אף בלא מעשה, ולפי מה שביארנו בדבריו אין כאן חיוב מלקות כלל!

שיטת שער המלך בביאור דברי החינוך

וליישב דברי החינוך פירש שער המלך[132] דבריו באופן אחר, ותורף דבריו הוא דמה שכתב החינוך 'שכיון שאפשר לעבור עליו בלי מעשה אין לוקין' — אין כוונתו לומר שישנה אפשרות כלשהי לעבור על הלאו בלא מעשה, אלא לומר שכשעושה את המעשה עכשיו ועובר כעת על הלאו — אפשר לו באותה שעה

129) מלחמות פרק ארבע מיתות.

130) עיין מצות לא תקום (רמא) ובמקומות רבים (צד, שדמ, ועוד).

131) מצוה יא. ועיין מצוה ט.

132) חמץ ומצה שם.

לעבור על הלאו בלא מעשה, אבל אם באותה שעה אי אפשר לעבור אלא במעשה יש כאן חיוב מלקות. ומשום כך יש חיוב מלקות בבל יראה ובל ימצא כשקונה חמץ בפסח, שהרי בשעה זו שעושה המעשה אין באפשרותו לעבור על הלאו בלא מעשה, שהרי אין לו חמץ, ורק על ידי המעשה שעושה כעת יכול לעבור על הלאו.

לפי הסבר זה אף בעל החינוך תולה את חיוב המלקות במעשה האדם ולא בגדר הלאו, אמנם לשיטתו יש כאן גדר חדש, דמחלק בין העבירה לבין המעשה, שהרי אף אם עבר העבירה במעשה יפטר ממלקות אם יכול היה לעבור בלא מעשה, ולא המעשה הוא העבירה שהעבירה עצמה אין בה מעשה, ואפילו יעבור במעשה לא איכפת לן דאין זה 'מעשה עבירה' אלא עבירה עם מעשה.

הערה מדברי החינוך — לכאורה דלא כשער המלך

והנה פירושו של שער המלך בדין בל יראה נאה מאוד, אך יש להתבונן אם הכלל שיסד בזה מפרנס אף דינים אחרים.

וכדמות ראיה יש לי להביא לכך שדברי החינוך הם כפשוטן — מדבריו גבי איסור תמורה[133], דכתב שם שלוקין על לאו זה אף על פי שאפשר לעבור עליו בלא מעשה — מפני גזירת הכתוב. והנה ממה שכתב 'שאפשר לעבור עליו מבלי מעשה' מוכח שאפשר גם כן לעבור עליו במעשה (שהרי בלאוין אחרים שאין בהם מעשה כלל כותב הוא סתמא 'שהוא לאו שאין בו מעשה').

ולכאורה יש לעיין מה מעשה יש בתמורה? וצריך לומר דפסק דדיבורא של תמורה הוי מעשה הואיל ומדיבורו נפיק מעשה, וזוהי שיטת ר' יוחנן ריש תמורה[134] (ומוכרחים אנו לומר כן שלא יסתרו דבריו שכתב שם אהדדי). ואם אמנם דיבורא דתמורה הוי מעשה אם כן הא דאפשר לעבור בלא מעשה היינו שותפין, שאחד מן השותפין שהמיר עובר על הלאו ולוקה אך אין תרומתו תרומה ודיבורו לא עשה מעשה, וכדפסק הרמב"ם[135] והביאו החינוך שם.

על פי זה פירוש דברי החינוך שם הוא, דלמרות שאפשר לעבור על לאו דתמורה בלא מעשה, כגון בשותפין, מכל מקום לוקין עליו מגזירת הכתוב — מוכח שהוא אמינא דלא לילקי כלל אף היכא דעביד מעשה, כגון בתמורת יחיד. אם כן מוכח לכאורה דלא כשער המלך, דבתמורת יחיד אי אפשר לו ליחיד לעבור על הלאו בלא מעשה, שהרי אין לו שותף, ואף על פי כן אלמלי גזירת הכתוב היה לוקה! וצ"ע.

שיטה שלישית — שיטת הרמב"ם על פי הבנת הרב המגיד, והיא הפוכה

---

133) מצוה שנא.

134) דף ג,ב "לא תתני מימר משום דבדיבורו עשה מעשה" רש"י: שעושה מחולין קדשים. ר"ל אין הכוונה דעקימת שפתיו הוי מעשה אלא דיבורו יוצר מציאות חדשה והוי כמעשה.

135) הלכות תמורה א, א.

משיטת החינוך. דהנה פסק הרמב"ם[136] כי החוסם את הבהמה לוקה ואפילו רק חסמה בקולו. והקשה המגיד משנה שם, דהא אנן קיימא לן דעקימת שפתיים לא הוי מעשה, דהרמב"ם עצמו כתב בהלכות סנהדרין[137] דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם — אלמא עקימת שפתיים לא מיקרי מעשה! ובתחילה תירץ ויישב שיטת הרמב"ם באופן אחר, ולבסוף כתב: "ואפשר היה לי לומר שכל לאו שאי אפשר בו מעשה אלא דיבור — שאין הדיבור קרוי מעשה, אבל חסימה, כיון שישנה במעשה גמור — אף החסימה בקול היא כמעשה".

משמע, אליבא דהרב המגיד, דאף הרמב"ם סבירא ליה דחיוב המלקות תלוי בגדר הלאו ולא במעשה האדם, אך שיטתו הפוכה משיטת החינוך, דלרמב"ם כל לאו שאפשר לעבור עליו במעשה מיקרי לאו שיש בו מעשה, ויש בו מלקות אפילו אם עבר עליו בלא מעשה. רק לאו שאי אפשר לעבור עליו במעשה כלל, כגון נשבע[138], חשיב לאו שאין בו מעשה. כך הבינו המפרשים את דברי הרב המגיד.

ונראה דמקור שיטת הרמב"ם הוא לאו דחסימה עצמו, שהרי הכלל של לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו ילפינן מלאו דחסימה[139], וכבר הקשו תוס'[140] דאדרבה, הואיל וחסימה איתא גם בלא מעשה נילף מהתם דלוקין גם בלא מעשה, עיין שם שתירצו בדוחק. אבל לשיטת הרמב"ם ניחא, דמלאו דחסימה למדנו דלחיוב מלקות לא בעינן שיעשה מעשה בפועל אלא דבעינן לאו שיש אפשרות לעבור עליו גם במעשה, ולא אתי לאפוקי אלא לאו שאי אפשר לעבור עליו במעשה כלל. (אמנם בגמרא מכות שם, בסלקא דעתין ד"מלעשות" גמרינן, משמע קצת דתליא במעשה ולא בהגדרת הלאו, וכשיטת הרמב"ן לעיל, אם לא שנאמר שבזה נחלקו הסלקא אדעתין והמסקנה בסוגיא שם).

קשה על הרב המגיד מדברי הרמב"ם בבל יראה

אך עדיין צריכים אנו לבאר דברי הרמב"ם גבי לאו דבל יראה, דהא לדעת הרב המגיד בשיטתו כל לאו שאפשר לעבור עליו במעשה הוי לאו שיש בו מעשה, ואפילו עובר עליו בלא מעשה לוקה, אם כן גבי חמץ, דאפשר לעבור על הלאו במעשה מיקרי לאו שיש בו מעשה — ומדוע לא ילקה אף בלא מעשה!

ודוחק לחלק ולומר דהואיל ועיקר הלאו (ר"ל רובו) אינו במעשה אזלינן בתר

---

136) הלכות שכירות יג, ב.

137) יח, ב.

138) וצריך להתיישב בזה, דלכאורה אף בלאו דנשבע אפשר שיתחייב במעשה והיינו בנשבע להבא שלא יעשה. ויש ליישב, ועיין.

139) מכות דף יג,ב ובעוד מקומות.

140) בבא מציעא דף צ,ב ד"ה ריש לקיש.

הרוב וחשיב כלאו שאין בו מעשה, דמי הרשה לנו לחלק בזה ומאן פלג לך, ועוד, דמי יימר דשכיח יותר להשהות חמץ מערב פסח לפסח מאשר להחמיץ בפסח?

ביאור אחר בדעת הרב המגיד

ולכאורה היה נראה לי לומר, דאין כוונת הרב המגיד לתת כלל על כל לאו שאין בו מעשה, דודאי גם הרמב"ם מודה לרמב"ן דהכל תלוי במעשה העבירה שהוא עושה, אלא הרב המגיד מירי רק גבי הני לאוי דיש בהן דיבור וכוונתו לפרש איזה דיבור חשיב מעשה, וכן ניתן לדייק מדבריו שכתב "שאין הדיבור קרוי מעשה", ור"ל דמה דאמרינן בעלמא ד'עקימת שפתים לא הוי מעשה' הוא רק כשאי אפשר לעבור על אותו לאו במעשה, אבל כשאפשר לעבור על הלאו במעשה אזי גם כשעובר עליו בדיבור — הדיבור נגרר אחר המעשה, ועקימת שפתים זו נחשבת כמעשה[141].

ולכאורה פירוש זה מוכרח ודלא כהבנת המפרשים בדבריו, דאם כדבריהם דכל לאו שאפשר לעבור עליו במעשה מיקרי לאו שיש בו מעשה — אם כן במאי פליגי ר' יוחנן וריש לקיש אם לוקה בחסימה בקול[142], הא אפילו לריש לקיש דסבירא ליה דעקימת שפתים לא הוי מעשה — מכל מקום ילקה דהא עבר על לאו שיש בו מעשה. ואין לומר דבזה נחלקו, ולר' יוחנן מיקרי לאו שיש בו מעשה הואיל ואפשר במעשה ולריש לקיש ליכא להאי סברא, דאם כן אמאי תלי הגמרא מחלוקתם בעקימת שפתים אי הוי מעשה, הוה לה למימר דפליגי אי מיקרי לאו דחסימה לאו שיש בו מעשה הואיל ואפשר לעבור עליו במעשה.

על כן נראה לבאר כמו שכתבנו, דלרב המגיד אין חיוב מלקות אי לא עביד מעשה כלל ורק אי עביד מעשה לוקה, אלא שחידש דבלאו שאפשר לעבור עליו במעשה שוב לא בעינן מעשה גמור ללקות וסגי במעשה זוטא, והיינו דיבור, דדיבור בכהאי גונא מיקרי מעשה, אבל לאו שאי אפשר לעבור עליו במעשה לא מיקרי דיבור שלו מעשה.

דחיית ביאור זה בדעת הרב המגיד

והנה אמנם אף על גב שלשונו של הרב המגיד נוטה לפירוש זה — לא ניחא לי לפרש כן, דלא ראיתי סברה הגונה בזה, ולא מסתבר דנחשיב עקימת שפתים של געלת־חסימה כמעשה רק משום שיכול לחסום הפרה במעשה גמור. [ואף הרב המגיד עצמו לא ניחא ליה לבאר הרמב"ם כתירוץ הראשון שכתב, שהוא סברת תוס', דבדיבורו עביד מעשה].

---

141) שוב ראיתי בנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סימן עו ויו"ד סימן קסח) שפירש כן את דברי הרב המגיד, עיי"ש.

142) בבא מציעא דף צ,ב.

והיה אפשר לתת טעם מה בזה ולומר דבאמת הרמב"ם עצמו לא פסק בזה פסק ברור אלא הכריע מספק, ולכך לא מתיישבת הסברה בזה כהוגן. ונבאר דברינו.

הנה דברי ר' יוחנן דחסמה בקול חייב דעקימת פיו הוי מעשה צריכים עיון, וכבר הקשו תוס' שם דר' יוחנן סותר דברי עצמו בשבועות[143] דאמר שם 'כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל' הרי דסובר דעקימת פיו לא הוי מעשה!

אפשר לומר דמכח קושיא זו סבר הרמב"ם דיתכן ואין טעמו של ר' יוחנן בחסימה בקול דלוקה משום עקימת שפתים, ור' יוחנן לא ביאר טעמו כלל, והא דכתבה הגמרא בביאור מחלוקתם דנחלקו אי עקימת פיו הוי מעשה — אין זה מדברי ר' יוחנן וריש לקיש ואפשר שלא נחלקו בזה כלל, וכל השקלא והטריא בסוגיא אינה אליבא דאמת, וכבר כתבו תוס'[144] דבכמה מקומות מצינו כהאי גוונא ד'הש"ס הוסיף מדעתו'. ואם אין זה טעמו של ר' יוחנן אפשר שטעמו הוא מה שכתב גבי מימר[145] דמיקרי יש בו מעשה 'משום שבדיבורו עשה מעשה' וכדפירש הרב המגיד דהואיל ואפשר לעבור עליו במעשה אף דיבור חשיב כמעשה ולוקה, ואף בחסימה טעמו כן.

אם כן מצאנו שני טעמים אפשריים להבנת דברי ר' יוחנן אמאי לוקין בחסימה, האם עקימת פיו הוי מעשה או משום שאפשר לעבור עליו במעשה הוי הדיבור כמעשה, והרמב"ם מיספקא ליה איזהו הטעם העיקרי, ומשום כך החמיר ומצריך שני הטעמים כדי להלקות — לא סגי בעקימת שפתים כדכתב ר' יוחנן בבבא מציעא אלא בעינן נמי שאפשר לעבור עליו במעשה וכדכתב ר' יוחנן בתמורה.

אבל באמת כל המהלך הזה בדעת הרמב"ם נראה דחוק. ועוד, דדברי הרמב"ם בריש הלכות תמורה מוכיחים לכאורה כהבנה הראשונה שכתבנו בדעת הרב המגיד, דכתב שם:

מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם. שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן.

הנה ממה שהוכרח להדגיש ד"אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל" משמע דאם היה אפשר בו מעשה מיקרי לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו, וכהבנת המפרשים בדברי הרב המגיד[146].

---

143) דף כא,א.

144) בבא קמא דף יט,א ד"ה רב אשי.

145) תמורה דף ג,ב.

146) והנה בולט בזה דקדוק לשון הראשונים, דהחינוך לשיטתו דקדק לומר בלאו דתמורה "שאפשר לעבור עליו בלי מעשה", והרמב"ם לשיטתו כתב "אי אפשר שיהיה בהן מעשה". (ומה שיש לדקדק איך באמת נחשב להרמב"ם אי אפשר יבואר בס"ד במקום אחר).

נראה כביאור הראשון בדעת הרב המגיד

לכן באמת נראה לפרש כהבנה הראשונה בדברי הרב המגיד, ומה שכתבנו להוכיח מסוגיית הגמרא במחלוקת ר׳ יוחנן וריש לקיש דלא כשיטה זו, צריך לדחוק ולפרש הגמרא: ר׳ יוחנן אמר חסמה בקול חייב הואיל ואפשר לעבור במעשה עקימת פיו הוי מעשה, וריש לקיש אמר פטור, דלא איכפת לן דאפשר לעבור עליו במעשה סוף סוף עקימת פיו אינה מעשה. ופסיק כר׳ יוחנן.

אבל גם לשיטה זו אכתי קשה ליישב דברי הרמב״ם אהדדי — מה שכלל דלאו שאפשר לעבור עליו במעשה הוי לאו שיש בו מעשה, לבין מה שכתב בלאו דבל יראה, וכדכתבנו לעיל.

ב) הדקדוק השני — מהו מעשה המחייב מלקות?

עוד יש לתמוה על דברי הרמב״ם, שכתב שאם קנה חמץ בפסח או חימצו הוי מעשה ולוקה, ולכאורה מעשה המחייב מלקות צריך להיות מעשה עבירה, היינו שהמעשה עצמו הוא העבירה, אבל אם המעשה אינו אסור לכשעצמו אלא הוא רק אמצעי לעבירה — אין מעשה כזה הופך את הלאו ללאו שיש בו מעשה, ואף העבירה אין בה מעשה ואינה מחייבתו מלקות.

והנה גבי חמץ הלא מה שקונה החמץ או מחמיץ החמץ בפסח, אין מעשה זה עיקר העבירה, דלא אסרה התורה להחמיץ ולא לקנות חמץ, רק אסרה להשהות חמץ ברשותו, והנה השהיה זו עצמה אין בה שום מעשה, ואף כשעושה השהיה זו על ידי מעשה קניה או מעשה חימוץ — אין מעשים אלו אלא רק האמצעים לעבירה, אבל העבירה גופה רק השהיה היא ולא שייך בה מעשה כלל — אם כן איך נחשב לאו זה ללאו שיש בו מעשה?

ראיות ליסוד זה

ומצינו יסוד זה במסכת מכות[147], דהנה גבי רוצח בשגגה נקטה תורה עובדא ׳ואשר יבא את רעהו ביער לחטב עצים׳[148], דרש אבא שאול במשנה: מה חטבת עצים רשות אף כל רשות — יצא האב המכה את בנו וכו׳. שאלה הגמרא: ממאי דמחטבת עצים דרשות דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה! אמר רבא: כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה. ופירש רש״י: ׳השתא נמי כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה׳. הרי להדיא דאמצעי לקיום מצוה אינו נחשב למעשה מצוה הואיל והמצוה יכולה להתקיים בלעדיו. ואם כן הוא הדין למעשה שהוא אמצעי לעבירה אך העבירה יכולה שתיעשה אף ללא המעשה — אין המעשה נחשב מעשה עבירה.

147) דף ח,א.

148) דברים יט, ה.

עוד מעין זה מצינו במסכת סנהדרין[149] גבי עבודה זרה הקשתה הגמרא אר׳ יוחנן: מאי שנא דכפיפת קומתו (השתחואה) לרבנן הוי מעשה ועקימת שפתיו (במגדף) לא הוי מעשה? אמר רבא: שאני מגדף הואיל וישנו בלב. ופירש רש״י: ׳הואיל וישנו בלב — עיקר חיוב הבא עליו תלוי בלב, שמתכוין לברך השם, שאפילו מברך את השם כל היום ואין בלבו כלפי מעלה אלא שהעלה את השם לדבר אחר ומכנהו בשם המיוחד ומקללו — אינו מתחייב׳.

היינו כיון דהעבירה של מגדף הוא לברך את השם בלב, אין בלאו זה מעשה, דאפילו ברכו בדיבור אין זה מעשה עבירה, דמאי איכפת לן מעשהו הא אין הדיבור העבירה, אלא דמדיבורו ידענו שדעתו לברכו.

אגב אורחא — ביאור הסוגיא שם סנהדרין דף סה,ב

הואיל ונזקקנו לסוגיא זו בסנהדרין, הנה מקום אתי לבאר מאי דאיתא שם מיד בסמוך.

מתיב ר׳ זירא: יצאו עדים זוממין שאין בהן מעשה. ואמאי, הא ליתנהו בלב! [ר״ל בשלמא במגדף עקימת שפתיו לא הוי מעשה הואיל וישנו בלב, אבל עדים זוממין דליתנהו בלב — אמאי עקימת שפתותיהם לא הוי מעשה?]

ומסיק שם: אלא אמר רבא שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראיה. ופירש רש״י: ׳עיקר חיובא בא על ידי הראיה שמעידין שראו, וראיה לית בה מעשה׳.

ותמהו הראשונים ובראשם המלחמות[150] דמאי ראיה איכא הכא, דאדרבה עדים זוממין לא ראו כלום ורק העידו שראו, ואם כן חיובם לא בא על ידי ראיה אלא על ידי הגדה! וזוהי באמת תמיהה נפלאה.

וליישב דברי הגמרא ורש״י נראה לפרש על פי מה שביאר רש״י לעיל במגדף ׳הואיל וישנו בלב׳, ר״ל כמו שמצינו במגדף דאפילו גידף בדיבור ועשה מעשה בעבירתו לא מיקרי מעשה, הואיל דעיקר העבירה אינו הדיבור אלא הכוונה, ודיבורו אינו אלא ביטוי חיצוני לכוונתו — כן הוא אף בעדים זוממין, דהא המעשה שעשו הוא שדיברו שקר אך אין זו העבירה והלאו, דהא על דיבור שקר בעלמא אין מלקות, אלא העבירה היא בכך שגרמו לבית דין להאמין שכדבריהם הדמיוניים כן היה, וקירבו את המצאותיהם ללב בית דין — ואם כן עבירה זו אין בה מעשה מוחשי אלא היא ענין מופשט, ולכן אין בה מלקות.

וזהו שכתבה הגמרא ׳ישנן בראיה׳ היינו שהעבירה היא במה שהעבירו והמשיכו לנו את ראייתם, אותה ראייה דמיונית ושקרית, ועל ידי כך דימו להשחית ולהזיק את פלוני, ואין הדיבור שדיברו בעדותן הוא מעשה העבירה, דאינו אלא אמצעי לבטא בפני בית דין את מה שבדעתם, ואילו יכלו לגרום לבית דין להגיע למסקנה

149) דף סה,א.

150) דף טז,ב בדפי הרי״ף.

זו בלא הגדת עדות היתה התוצאה שוה. ואם כן כשבאים אנו לבחון מהי העבירה אין אנו מייחסים חשיבות למעשה שבו נעשתה אלא למהותה ותכליתה, ותכליתה של עבירת עדים זוממין אין בה מעשה כי היא 'ישנה בראיה'. ודו"ק.

התמיהה העולה מדקדוק זה

מכל מקום עלה בידינו להוכיח דלאו שיש בו מעשה היינו כשהמעשה הוא גופו עיקר העבירה, אבל היכא שעיקר העבירה אין בה מעשה אזי אפילו יעבור עליה באמצעות מעשה אכתי מיקרי לאו שאין בו מעשה ואין בו מלקות — ואם כן תמוה אמאי בבל יראה ילקה כשעשה מעשה, סוף סוף העבירה היא השהיית חמץ ברשותו ובזה לא שייך מעשה!

ג) הדקדוק השלישי — לאו הניתק לעשה

הנה כבר תמהו מפרשים רבים אמאי לוקה בלאו דחמץ, ואפילו עשה מעשה — הא הוי לאו הניתק לעשה דתשביתו, היינו דאמרה תורה דלכתחילה לא יראה ואם יראה תשביתנו, וכל ימי הפסח בעמוד והשבת קאי. וכן הוא להדיא בגמרא[151]!

דברי השאגת אריה גבי משהה חמץ על מנת לבערו — והערות בזה

והנה מצאנו מספר שיטות בדברי האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם, אך תחילה אקדים דברי ה ש א ג ת א ר י ה שכתב דמצאנו שלש שיטות בראשונים במשהה חמץ על מנת לבערו[152].

א) **שיטת תוס'** — לאו דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה והמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר כלל על לאו דבל יראה, ובלבד שיתקיימו שני התנאים, היינו שיהיה בדעתו לבערו וגם שלבסוף יבערנו[153].

והוכיחו כן מן הגמרא[154], דמשמע שם דלמאן דסבר חמץ בפסח מותר בהנאה ויש לחמץ שווי ממוני ממילא אם פודה חמץ של הקדש בפסח על מנת לבערו מעל. ולכאורה קשה שהרי מיד כשיפדנו ונכנס לרשותו עובר עליו בבל יראה, ובשלו כולי עלמא מודו דאסור בהנאה, ואם כן אמאי מעל?! אלא על כרחך דאינו עובר עליו כלל בבל יראה אם עומד לבערו ולבסוף מבערו.

ב) **שיטת רש"י** — לאו דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה, כדמוכח בגמרא[155], אך כל זמן שמשהה עד שיבער הרי הוא עובר על האיסור, ולכשיבער אינו נפטר אלא מן המלקות.

151) פסחים דף צה,א למטה.

152) סימן פא.

153) דף כט,ב ד"ה רב אשי, 'ומכאן מוכיח ר"י'.

154) דף כט,א.

155) דף צה,א ושם ד"ה ולא יראה.

והנה את שיטת רש"י הוכיח השאגת אריה[156] מסוגיא דף ו,ב, דהבודק צריך שיבטל גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, ופירש רש"י[157]: 'חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובל ימצא'. ומשמע מדבריו דאפילו יבערו לבסוף מכל מקום על כל רגע של השהיה עובר באיסור לאו.

ולכאורה אין להוכיח משם דלא כתוס', דהא חסר כאן התנאי הראשון שישהה על מנת לבערו, והואיל וחס עליה לשורפה אין בדעתו לבער ואף לתוס' עובר על האיסור. ולכאורה אדרבה, מהא דכתב רש"י "וחס עליה לשורפה" משמע דסובר דאם לא חס עליה אלא מיד כשמצאה דעתו לשורפה — לא היה עובר כלל על האיסור וכשיטת תוס'! [אמנם דיוק זה זה יש לדחות ולומר דטעמו של רש"י אינו משום דהוה לאו הניתק לעשה אלא מטעם אחר, דהנה כבר כתבתי באריכות במקום אחר שיטת רש"י דסובר דכל הבודק חמצו מערב יום טוב כבר ביטל את החמץ ממילא, דבזה שבודק מגלה דעתו שאינו רוצה בחמץ שלו כלל, אמנם אם ימצא חמץ בפסח ולא יוציא גילוי דעת זה לפועל מיד ויבערנו הרי הוא עוקר את ה'ביטול ממילא' שעשה, דמעשיו מוכיחין כעת שמחשבת ה'ביטול ממילא' מערב יום טוב לא היתה גמורה. ומה שכתב רש"י "חס עליה לשורפה" אין כוונתו שהוא רוצה בחמץ, דלאו ברשיעי עסקינן, אלא שאיננו ממהר בביעור, ובזה עוקר לגילוי הדעת הקודם שהרי היה עליו לשרוף מיד. מה שאין כן כשעוסק בביעור, הא דאינו עובר עליו הוא משום שכבר ביטלו ממילא מערב יום טוב ופעולתו כעת מקיימת ומחזקת את אותו הביטול, ונמצא שחמצו כבר היה מבוער מערב יום טוב].

עוד כתב להוכיח מסוגיא דף ו,א, המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי, וכתב רש"י[158]: "ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בליביה מאתמול", משמע דאם לא ביטלו מאתמול היה עובר עליו כעת אף על גב דדעתו לבערו ולבסוף יבערנו.

ואף ראיה זו אפשר לדחות ולומר דכוונת רש"י דאף אם באותו היום, לאחר שכפה הכלי, תעבור בדעתו מחשבה 'ויחוס עליה לשורפה ודעתו עליה', מכל מקום לא יעבור על האיסור הואיל וכבר ביטלה מעיקרא.

ועל פי זה נראה דאפשר ליישב קושיא שהקשה השאגת אריה על שיטת התוס' מגמרא פרק שלישי[159], דהמשנה שם נסתפקה כיצד מפרישין חלה מעיסה טמאה ביום טוב של פסח, לאוכלה אי אפשר דאסורה באכילה אף לכהן הואיל והיא טמאה,

---

156) סימן פ.

157) ד"ה ודעתו עליה.

158) ד"ה כופה עליו את הכלי.

159) משנה דף מו,א וגמרא דף מח,א.

לשורפה אי אפשר דאין שורפים ביום טוב, להשהותה עד הערב הרי תחמיץ — ונחלקו בזה תנאים. והקשה השאגת אריה, אליבא דתוס׳ דמשהה על מנת לבער אינו עובר כלל על איסור אין כאן ספק כלל, דמה אכפת לן אם תחמיץ העיסה עד הערב הא דעתו לבערה!

ועל פי מה שכתבנו אפשר לומר דאף כאן החשש הוא שמא במשך היום תהיה דעתו עליה לרגע אחד ויחוס עליה לשורפה ונמצא עובר בבל יראה דהא היום החמיצה ולא ביטלה מאתמול.

ג) **שיטת הרמב״ם** — לאו דבל יראה אינו ניתק כלל לעשה.

על פי מה שפסק הרמב״ם דכשעשה מעשה וקנה חמץ בפסח לוקה משום בל יראה ובל ימצא משמע דסובר דלא הוי לאו הניתק לעשה.

ומלבד מה שצריך לבאר אמאי לא הוי ניתק לעשה, עוד יש ליישב מה יעשה הרמב״ם עם הוכחת תוס׳ מהגמרא[160], היאך שייך מעילה בחמץ הא אין לו שווי ממוני דמיד כשיפדהו יעבור עליו בבל יראה! ומה שתירץ השאגת אריה ושאר מפרשים דבאיסור דבל יראה אין דין חצי שיעור ובפחות מכשיעור אין בו איסור כלל ואם כן משכחת לה בפודה פחות פחות מכזית — כבר דחה דבריהם המנחת חינוך[161] וכתב דהשאגת אריה הפריז על המידה בזה, דאפילו אם נניח שאין בבל יראה דין חצי שיעור ואינו אסור מן התורה — מכל מקום אכתי אסור מדרבנן, וכיון דאסור מדרבנן שוב אין לו שווי[162] ואי אפשר לפדותו.

מדוע בל יראה אינו ניתק לעשה — שיטות שונות בדעת הרמב״ם

כבר כתבתי לעיל דמצאנו באחרונים מספר שיטות בביאור שיטת הרמב״ם, ואביאם כאן בקצרה:

ש י ט ה ר א ש ו נ ה — ר׳ שמואל לאנדא[163]: אף לרמב״ם לאו דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה, אלא דבא להשמיענו דיש בו מלקות בלא קיימו, היינו היכא דלא השביתו מיד אחר התראתו, וכדפסק הרמב״ם בכל לאו הניתק לעשה כמאן דאמר קיימו ולא קיימו[164].

אך לענ״ד נראה דאי אפשר ליישב כך את דברי הרמב״ם, חדא דלא הוה ליה לרמב״ם לסתום אלא לפרש, וכדרכו בכל מקום, ולומר להדיא דאם משביתו מיד אינו לוקה. ועוד, הא כבר הכריעו רוב המפרשים דהרמב״ם אינו מפרש בקיימו ולא

160) דף כט,א.

161) מצוה יא ס״ק יד.

162) וכדכתבו תוס׳ שם ד״ה אין פודין את הקדשים.

163) הובאה בספר נודע ביהודה (מהדו״ת סימן צא) תשובת בן המחבר.

164) עיין סוגיא מכות דף טז,א.

קיימו כפירוש רש"י[165] דאם לא קיימו מיד לוקה, אלא שהוא סבירא ליה דלא קיימו היינו שנתבטל ממילא וביטלו היינו שביטלו בידים, ובין לריש לקיש בין לר' יוחנן אינו לוקה כל זמן שעדין יש לו אפשרות לקיים את העשה, אלא דלריש לקיש אפילו ביטלו ממילא לוקה ולר' יוחנן עד שיבטלנו בידים, ופסק הרמב"ם כריש לקיש דקיימו ולא קיימו, היינו אפילו נתבטל ממילא. ונראה לי להביא ראיה גמורה להבנה זו בשיטת הרמב"ם, מהא דפסק[166] גבי לאו דלא יחבול עבוט, דאינו לוקה עד שיאבד העבוט או יישרף, משמע בהדיא דאינו לוקה אלא עד שיבוטל העשה אמנם סגי שיתבטל מעצמו.

אם כן אי אפשר לתרץ כך ברמב"ם גבי בל יראה, דאם הוא ניתק לעשה אם כן אין בו מלקות אלא משנתבטל העשה, ואיך כתב הרמב"ם סתם דלוקין.

שיטה שניה — שו"ת דבר שמואל[167]: אף לרמב"ם לאו דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה, אלא דמיירי שעבר באופן שאינו יכול לקיים העשה, וכגון שקנה החמץ בשביעי של פסח שחל להיות בשבת.

והנה אף לדבריו אכתי לא מובן מדוע נדחק לאוקימתא רחוקה זו, דהא לרמב"ם לא בעינן דיבטלו לעשה בידים אלא סגי בנתבטל ממילא ושוב אינו יכול לקיימו, ואם כן יכול היה לומר בפשיטות דלוקה רק כשעבר הפסח ושוב אינו יכול לקיים העשה! ואולי סובר דצריך שיעבור על הלאו לאחר שביטלו. וצ"ע.

אמנם מכל מקום נראה ברור דאין לשון הרמב"ם סובל פירוש זה, דאם באמת דעת הרמב"ם דאינו לוקה אלא בגוונא רחיקתא כזו לא היה לו לסתום אלא לפרש.

שיטה שלישית — השאגת אריה. הרמב"ם סובר דלא הוי לאו הניתק לעשה, משום דהוי לאו שקדמו עשה, ר"ל שאפשר לקיים העשה קודם שעובר על הלאו, והיינו ביום י"ד מחצות שמחוייב בעשה דתשביתו ואיסור בל יראה ובל ימצא מתחיל רק בלילה, ומאחר והעשה קודם ללאו לא הוי לאו הניתק לעשה.

אמנם לפי מה שהכריע הנודע ביהודה[168] דסבירא ליה להרמב"ם דגם איסור בל יראה הוא מערב יו"ט, דילפינן שאור דראיה מתשביתו, אם כן אזלא ליה האי תירוצא, וכפי שהעיר בזה הנודע ביהודה עצמו[169].

שיטה רביעית — המנחת חינוך. הרמב"ם סובר שאין לאו דבל יראה ניתק לעשה, דעשה דתשביתו אינו יכול לנתק הלאו.

---

165) עיין מכות דף טז,א ד"ה הניחא; שם עמ' ב ד"ה קיימו ולא קיימו.

166) הלכות מלוה ולוה ג, ד.

167) לר' שמואל אבוהב מויניציא סימן לח, הובא בהגהת המשנה למלך הלכות חמץ ומצה א, ג.

168) מהדו"ק או"ח סימן כ.

169) מהדו"ת או"ח סימן צ.

דהנה האריך המנחת חינוך לחקור מהו גדר המצוה של תשביתו, האם מחוייב למעשה של השבתה בזמן מיוחד, ואם לא עשה מעשה השבתה אף על פי שבפועל אין לו חמץ בפסח ולא עבר על העשה מכל מקום לא קיים המצוה [וכמו שמצאנו במצות ציצית שמחוייב ללבוש בגד של ארבע כנפות כדי להתחייב בציצית אף על גב דאם לא לבש כלל לא עבר על העשה], או שמא אין זו מצוה חיובית אלא כל תכליתה הוא שלא יהיה ברשותו חמץ, ואם לא היה לו חמץ מעולם מקיים המצוה אף על גב דלא עשה מעשה השבתה.

מסקנת המנחת חינוך בחקירה זו היא שנחלקו בזה ראשונים: לתוס׳ הוי מצוה חיובית ולרש״י ורמב״ם הוי מצוה שלילית. על פי זה כתב המנחת חינוך ליישב שיטת הרמב״ם אמאי לא הוי לאו דבל יראה ניתק לעשה דתשביתו, דניתק לעשה לא אמרינן אלא בקום עשה, דיש לו מעשה מסוים שמחוייב לעשות וכשעושה המעשה בידים הרי הוא כעוקר ללאו, אבל עשה דתשביתו דיכול לקיימו אף בלא מעשה והמצוה היא התוצאה ולא המעשה ומקיימו אף בממילא — אין בכח עשה כזה לנתק הלאו.

[ומדי דברי בו זכר אזכרנו עוד, דהנה הקשה המנחת חינוך, לשיטת התוס׳ דהיא מצוה חיובית ובעינן מעשה השבתה וביעור בפועל, על כרחך מן התורה בעינן לעשות המעשה בזמן המצוה המתחיל ביום י״ד בחצות, ובעינן לשייר חמץ ברשותנו עד חצות כדי לקיים מצות השבתה — ואם כן היאך תיקנו חכמים לבער את החמץ קודם זמן המצוה ולבטל את קיום מעשה המצוה דאורייתא. והניח שיטתם בקושיא.

וליישב הקושיא היה נראה לומר דאף תוס׳ מודו דנהי דתשביתו היא מצוה חיובית ואם אין לו חמץ אינו עובר ואינו מקיים, מכל מקום אינו מחוייב להביא עצמו לידי חיוב המצוה, והרי היא כמצות השבת גזילה דהיא מצוה חיובית ואינו מקיימה אלא אם בפועל השיב את הגזילה לבעלים, וכמצות תשובה דאינו מקיימה ממילא אלא על ידי חרטה ווידוי, ומכל מקום ודאי לא תיסק אדעתין לומר שמצוה עליו לעבור על איסור גזילה כדי להתחייב בעשה זה או לעבור עבירה כדי להתחייב במצות תשובה. ואדרבה, לשיטת תוס׳ הנ״ל דבל יראה הוי ניתק לעשה דתשביתו, אם כן כל ענין עשה זה שציוותה תורה לא בא אלא לתקן הלאו [ואף דלדעת תוס׳ ליכא בל יראה עד הערב, מכל מקום הא מודו דמדין תשביתו אסור להשהות חמץ], ורצון התורה בעשה זה הוא שלא יהיה לך חמץ בביתך, אלא שאמרה תורה שאם נמצא לך חמץ בביתך אזי מצוה עליך לבערו ולהשביתו — אבל ודאי דאין מצוה לכתחילה לשייר חמץ כדי לשורפו, כמו שאין מצוה לגזול כדי לקיים מצות השבת הגזילה.

נמצא דבגדר עשה דתשביתו ישנם שני גדרים במצבים שונים: לכתחילה ׳תשביתו׳ הוי כאומר לא יהיה לך חמץ מחצות ואילך — והוי כלאו הבא מכלל עשה, אבל אם יהיה לך — מצוה עליך לשורפו בקום ועשה, וזהו קיום מצוותו. וק״ל].

שיטה חמישית — ר׳ חיים מבריסק[170]. אין הלאו ניתק לעשה, דעשה דתשביתו תכליתו שוה ללאו, והוי כאיסור שיש בו עשה ולא תעשה דלא הוי ניתק לעשה (מעין תירוץ המנחת חינוך אך בהסבר שונה).

ר׳ חיים תולה הדבר במחלוקת ר׳ יהודה וחכמים היאך היא השבתתו של חמץ (אבל המנחת חינוך הדגיש דאינו תלוי בזה): לר׳ יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ואפילו אם זרק לים או השבית בדרך אחרת ואין לו חמץ לא קיים המצוה דלא עשאה כדינה — פשיטא דהמצוה היא בקום עשה ובלא עשה מעשה לא קיים המצוה, ואם כן לדידיה הוה שפיר לאו הניתק לעשה (וסוגיא דף צה,א אזלא כותיה), אמנם לרבנן, דהשבתתו בכל דבר, תכלית המצוה היא שלא יהיה לו חמץ כלל, ותכליתה שוה לאיסור הלאו דבל יראה — אם כן אין זו מצוה חדשה לנתק הלאו אלא מצות עשה נוספת על הלאו, ושתי המצות הוי שב ואל תעשה הדורשות מן האדם שלא יהיה לו חמץ. והרמב״ם שפסק כרבנן דהשבתתו בכל דבר, ממילא אין עשה זה יכול לנתק את הלאו (מה שאין כן לתוס׳ דפסקו כר׳ יהודה[171]). ודו״ק.

שיטה שישית — שער המלך[172] (ע״פ הרמב״ן). אין זה לאו הניתק לעשה דבאותה שעה שעובר על הלאו מבטל גם את העשה, ומה שיקיים העשה אחר כך אינו מתקן מה שעבר מקודם.

איתא בגמרא[173] דהנכנס למקדש טמא לוקה אף על גב דאיתא לעשה דוישלחו מן המחנה, והוא תמוה אמאי לוקה ולא אמרינן דניתק לעשה, ולמסקנת הסוגיא נשאר זה בתימא וכמו שהקשו תוס׳ שם[174]. ותירץ הרמב״ן דאימתי אמרינן דעשה מנתק ללאו רק היכא שכבר עבר על הלאו והלאו הלך לו ועתה יבוא העשה וינתק הלאו, אבל היכא שעבירת הלאו לא נסתיימה אלא היא נמשכת כל הזמן וכל רגע ורגע עובר על איסור — אם כן בכל רגע שעובר על הלאו עובר גם על העשה, ואף חיוב עשה חדש נוצר בכל רגע, ונמצא שבשעה שעבר על איסור הלאו באותה שעה מבטל לעשה והוי כ׳ביטלו ולא ביטלו׳ דלכולי עלמא לוקה על הלאו ואינו ניתק לעשה. לכן נכנס למקדש טמא שעובר על ולא יטמאו לוקה, דבאותה שעה שהוא בקודש עובר אף על עשה של וישלחו, דכשהוא בפנים אינו בחוץ, ואף אם יצא מיד אינו מתקן אלא מכאן ולהבא אבל אותה שעה שהיה בפנים עבר על העשה באופן שביטלו — ולכן לוקה.

על פי דברי הרמב״ן רוצה שער המלך ליישב את דברי הרמב״ם, דאף משהה חמץ בפסח באותה שעה שהחמץ ברשותו עובר גם על הלאו וגם על העשה (שהרי

---

170) חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב״ם הלכות חמץ ומצה א, ג.

171) דף כז,ב ד״ה אין.

172) חמץ ומצה א, ג.

173) מכות דף טו,א.

174) עיין שם עמ׳ ב, ד״ה מידי.

העשה חל כבר מחצות י״ד ואינו חל רק אם עבר על הלאו), ואפילו יבערו לאחר מכן אינו מתקן מה שהיה החמץ ברשותו בפסח, ואף בזה אפשר לומר דכל רגע ורגע מתחדשת עליו מצות תשביתו.

שיטה שביעית — ר׳ עקיבא איגר[175] (ע״פ הרמב״ן הנ״ל). לא הוי לאו הניתק לעשה דהעשה לא בא לתקן הלאו אלא להזהירו שלא יוסיף לעבור עליו.

על פי הרמב״ן מכות הנ״ל גבי שילוח טמא, כתב רע״א ליישב באופן שונה מעט. לאו הניתק לעשה שייך רק כשנפסק הלאו, אבל כשהלאו נמשך בכל רגע לא בא העשה לנתק ולתקן ללאו אלא להזהירו שלא יוסיף לעבור על האיסור, ור״ל בעשה דתשביתו הזהירה תורה דאם עברת על בל יראה עליך להשביתו מיד כדי שלא תוסיף לעבור על האיסור.

סיכום: על דברי הרמב״ם בהלכות חמץ ומצה דקדקנו שלשה דקדוקים.

א) מלאו דחסימה למדנו דכל לאו שאפשר לעבור עליו במעשה חשיב לאו שיש בו מעשה, ואפילו עבר עליו בלא מעשה לוקה — אם כן בלאו דחמץ, שאפשר לעבור עליו במעשה, אמאי אינו לוקה אף כשעובר בלא מעשה?

ב) עיקר הלאו בחמץ הוא השהיה בלא מעשה, אם כן אף אם יעבור במעשה לא ילקה!

ג) אמאי לאו דבל יראה אינו ניתק לעשה דתשביתו?

וננסה לבאר גדר לאו דבל יראה ועשה דתשביתו באופן אחר, ועל ידי זה ליישב כל הדקדוקים.

תחילה יש לדקדק בלשון הכתוב. דהנה איסור לאו דחמץ נכתב בלשון ״ולא יראה לך חמץ״, ויש להבין מהי הפעולה שנאסרה בלשון זה, מהו ה׳לא תעשה׳? ועוד, הציווי הוא בלשון נסתר ולא משמע ממנו על מי מוטל האיסור, ר״ל ודאי דכוונת התורה היא שלא יהיה חמץ ברשות כל אחד, אבל על מי מוטלת החובה לדאוג ולהזהר בכך — זה לא נכתב. ולכאורה היה לה לתורה לדקדק ולכתוב בלשון נוכח ״לא תשהה חמץ ברשותך״. אשר על כן נראה שבכיוון ובדקדוק לא רצתה תורה לכתוב בלשון זה כי באמת אין זו תכלית המצוה. אין כוונת התורה לאסור עלינו השהיית חמץ באיסור לאו, אלא יש לקרוא את הפסוק כמקרא חסר וכאילו נכתב ״הזהר שלא יראה לך חמץ״, ר״ל האדם מצווה לעשות פעולות כדי להמנע משיהיה לו חמץ, ואם השהה חמץ ברשותו בפסח אינו חייב משום התוצאה השלילית שנשאר חמץ ברשותו, שהרי לא עשה פעולה כלל והחמץ ממילא נשאר, אלא הוא חייב על כך שלא נזהר לעשות הפעולות הנצרכות כדי שיגיע למצב שאין לו חמץ ברשותו.

נמצא שאיסור לאו דבל יראה דומה מאוד במהותו למצות עשה דתשביתו, אלא בעשה דתשביתו הגדירה התורה באופן ברור את הציווי ״תשביתו שאור מבתיכם״

175) דרוש וחידוש מערכה ה (במסכת פסחים) ס״ק כח.

היינו השביתו ובערו את השאור כדי שלא ימצא בבתיכם. ובלא תעשה כוונתה זהה: עשה כל שביכולתך כדי שלא יהיה לך חמץ. על פי זה נראה לומר דזהו לא תעשה שמשמעותו בעצם עשה. וכמו שמצינו פעמים רבות 'לאו הבא מכלל עשה', והיינו ציווי המנוסח בלשון עשה אך משמעותו היא איסור מלעשות פעולה, וכגון 'לנכרי תשיך' שכוונתו לאחיך לא תשיך, ולמרות שבא לאסור מעשה לא רצתה תורה לדונו כלאו וניסחה אותו בלשון עשה לדון אותו כדין עשה, שלא ילקה עליו וכדומה — כמו כן צריך לומר שישנו 'עשה הבא מכלל לאו', היינו שאין הלאו אזהרה שלא לעשות מעשה מסוים, אלא יש בו דין של לא תעשה לענין מלקות וכדומה, ויתכן ויבוא דין זה בצורת ציווי לעשות מעשה ודינו יהיה כלא תעשה. ומעין זה מצינו במצות 'ולא יראו פני ריקם' שבאמת הוא ציווי להביא קרבן חגיגה אלא שהתורה כתבה ציווי זה בדרך לא תעשה כדי לתת למעשה זה דין של לא תעשה.

וכן צריך לומר בלאו דבל יראה, דמדקדוק לשון הפסוק עולה שכוונת התורה היא ציווי השבתת חמץ, היינו עשה כל שבידך להשבית החמץ מרשותך שלא יראה לך חמץ, אלא שכתבה תורה הציווי בלשון לא תעשה לתת לו דין של לא תעשה ליענש עליו במלקות.

וזהו מה שמצאנו בירושלמי[176] 'יש עשה ולא תעשה על ביעורו', היינו להדיא דדין בל יראה משמעותו היא לבער החמץ כמו עשה דתשביתו, אלא דזה בעשה וזה בלא תעשה — וידוע דדרך הרמב"ם במקומות רבים להימשך אחר הירושלמי.

ואף בוידוי יום הכיפורים מצאנו חלוקה זו בסוגי לאוין — 'ועל מצות לא תעשה, בין שיש בה קום עשה ובין שאין בה קום עשה'[177].

ועל פי הקדמה זו תתיישבנה הקושיות אחת לאחת. תחילה הקשינו לשיטת הרב המגיד, דכל לאו שאפשר לעבור עליו במעשה חשיב לאו שיש בו מעשה ולוקה גם אם עבר עליו בלא מעשה — אם כן אמאי פסק הרמב"ם דלאו דחמץ אינו לוקה אלא אם כן עבר עליו במעשה?

ולתרץ זה יש להקדים, דהנה הטעם דדיינינן הלאו כולו כיש בו מעשה אם רק יש אפשרות מסויימת לעבור עליו במעשה, הוא משום שהתורה כללה בלשון אזהרתה את כל מציאות העבירה, וכאשר כתבה תורה לאו דלא תחסום, וגילתה לנו בהיקש דלקינן על לאו זה, לא פירטה דלא תחסום הוא דוקא במעשה, אלא אדרבה כללה והזהירה לא תחסום בשום אופן בין במעשה בין בלא מעשה, וכיון שלוקין על לאו זה מוכרח הוא דלוקין אף בלא מעשה. ורק אם נמצא לאו שאי אפשר לעבור עליו במעשה בשום אופן אז נדון את הלאו כלאו שאין בו מעשה ואין בו מלקות, אבל

176) פסחים פרק א הלכה ד (כז, ג).

177) הערת העורך: לכאורה ראיה נוספת מגמרא דידן דף י: "כנגד שלש השבתות שבתורה לא יראה, לא ימצא, תשביתו". וברש"י שם: "שלש לשונות של השבתה: ראייה מציאה והשבתה".

לאו שיש בו מלקות והלאו נכתב בסתם, לוקין עליו אף בלא מעשה דמהיכי תיתי לחלק בזה? נמצא שאנו דנים על פי הגדרת הלאו ולא על פי מעשה העבירה.

והנה גבי חמץ, אילו היתה התורה אוסרת על השהיה גופה, וכותבת "אל תשהה אתך חמץ" — בודאי היה זה לאו כללי האוסר השהיה בכל אופן, בין השהיה במעשה (כגון חימוץ) ובין השהיה בלא מעשה, ואזי היינו מוכרחים לומר שלוקה בכל גווני. אבל לפי מה שביארנו, בלאו זה לא אסרה תורה השהיה אלא אדרבה ציותה באופן חיובי לסלק החמץ מרשותו (אלא שנתנה לציווי דין לא תעשה), ואם השארתי חמץ ברשותי לא נתחייבתי על שנשתהה חמץ ברשותי אלא על כך שלא סילקתיו — ואם כן השתא אתי שפיר, דבאמת אי אפשר לדון בלאו זה כשאר לאוין האוסרים פעולות מסויימות, ולדון אם יש בכלליות הלאו מעשה או אין בו מעשה, שהרי לא באה תורה לומר מה אסור לעשות אלא מה חייבים לעשות — והיינו לסלק החמץ, ולאו זה הוא במהותו מעין עשה.

על כן בלאו זה צריכים לדון באופן אחר — אם נשאר חמץ ברשותו בלא מעשה, עבר על הציווי לסלק החמץ בשב ואל תעשה ואינו לוקה, אבל אם עשה מעשה בידים, כגון שהחמיץ בפסח, ועבר על הציווי במעשה — הואיל ויש לציווי זה דין לא תעשה הרי זה לוקה.

ועל פי זה נתיישב אף הדקדוק השני, דהקשינו הואיל ועיקר העבירה היא השהיה, והשהיה אין בה מעשה דאפילו אם נשתהה ממילא הרי זה עובר עליו, אם כן הלאו הזה במהותו אין בו מעשה, ואף אם עבר במעשה אין זה מעשה העבירה אלא גורם לעבירה ואמאי לוקה?! אך לפי מה שביארנו, הדברים כפתור ופרח, דאדרבה האיסור אינו השהיה אלא האיסור הוא ציווי שיזהר וידאג שלא יהיה חמץ ברשותו, ואם השהה עבר על האזהרה בשב ואל תעשה. מה שאין כן אם קנה חמץ בפסח — ודאי פעולה זו היא מעשה עבירה, דבה עצמה סתר ועבר על הציווי ליזהר ולהשגיח שלא יהיה לו חמץ, וכיון שעבירה זו גופה יש בה מעשה, ממילא יש בה מלקות.

ובזה מתורצת קושיית האחרונים אמאי לא הוי לאו דבל יראה לאו הניתק לעשה, דכיון דגם הלא תעשה לא בא אלא לצוות על השבתת חמץ, וכציווי העשה עצמו — אין עשה דתשביתו מנתק לאו זה, אלא הוא מצטרף עמו ומחזק אותו, וכמו דאיתא בירושלמי דבביעור יש עשה ולא תעשה.

יישוב הוכחת תוס׳ מגמרא דף כט,ב, דהוא לאו הניתק לעשה

והנה עוד עלינו לסלק קושיית התוס׳ מן הסוגיא דף כט,ב, דאם לא הוי לאו הניתק לעשה, וכל המשהה חמץ, אפילו על מנת לבערו, עובר בבל יראה — אם כן היאך אפשר לפדות חמץ מן ההקדש בפסח, הא מיד לכשיפדה החמץ יעבור עליו בבל יראה!

ובאמת כבר כתבתי לעיל בדעת רש״י, דלא מוכח מדבריו דמודה דהוי ניתק

לעשה וכדכתב השאגת אריה, אלא נראה דסובר דלא הוי ניתק לעשה, ומה שכתב דאם לא היה דעתו עליו לא היה עובר הוא משום שבבדיקתו ביטלו מערב יו״ט.

על פי זה אפשר לומר דמירי בפודהו מהקדש על מנת לבערו, דכשפודהו על מנת לבערו ומיד הוא עוסק בביעורו, אין לך ביטול גדול מזה, דהא כל עיקר הביטול אינו אלא גילוי דעת בלב שאינו רוצה בהחמץ, וכיון שהוא עוסק בביעורו הרי זהו הגילוי דעת היותר טוב, שהוא מראה שבאמת אינו רוצה בקיומו.

ואף על גב דביום טוב לא מהני ביטול שכבר הגיע זמן איסורו — הא כאן יכול הוא לבטלו לפני פדייתו בעודו היתר (דשל הקדש אתה רואה) ולומר שאינו רוצה בקיומו. ואין עצם מעשה פדייתו סותר את כוונתו ומחשיבו, הואיל דכל פדייתו היא על מנת לבערו. ואפילו היכא דמתהני על ידי ביעורו (במאכילו לכלבים או מסיק תחת תבשילו) הואיל והנאה זו מותרת היא לו — אין זה סותר לעיקר כוונתו שרוצה לבערו מן העולם ואינו רוצה בקיומו.

והשתא דאתינן להכי עוד נוכל להעמיק, דבעובדא דידן אפילו אחר הפדייה יוכל לבטלו. דהא כל הדין שאי אפשר לבטל ביו״ט הוא מפני איסור הנאה שבו, אבל הכא אליבא דר׳ יוסי הגלילי קיימינן, ולדידיה חמץ בפסח מותר בהנאה, ואם כן אין שום מניעה מלבטל אפילו ביום טוב ואפילו הוא שלו. ואם כן בהא דפודהו ומשההו על מנת לבערו, דזה עצמו הוי ביטול דמגלה דעתו דאינו רוצה בו, שוב אינו צריך ביטול אחר לא לפני פדייה ולא לאחריה.

ואף על גב דכתב השאגת אריה[178] דאדרבה לר׳ יוסי הגלילי לא מהני ביטול בפסח עצמו, דכיון דסבירא ליה דחמץ בפסח מותר בהנאה אם כן הוי שלו לגמרי, ובשלו גמור לא סגי בביטול להוציא מרשותו ובעינן הפקר גמור (ולא כחולקים הסוברים דחמץ אסור בהנאה והופקע מרשותו אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולזה סגי בביטול) — לא כתב כן השאגת אריה אלא לשיטתו שסובר כהר״ן[179] דביטול הוא מטעם הפקר אלא שהוא הפקר גרוע, ומשום כך לא מהני אלא לבעלות גרועה ולא לבעלות חזקה, מה שאין כן לשיטת רש״י כביאור הרמב״ן[180], וכשיטת הרמב״ם[181], דביטול לאו מטעם הפקר נגעו בה אלא מדין תשביתו, שהתורה לא דרשה אלא שישביתנו בלבו ולא ירצה בקיומו (אמנם זה שייך רק בחמץ שלו, דמה לו ולרצונו בחמץ של אחרים) — לשיטתם אף לר׳ יוסי הגלילי דהחמץ נשאר שלו מכל מקום שפיר מהני ביטול.

והוכיח השאגת אריה דבריו מסוגיא דף ז,א, דשאלה הגמרא היאך משמע מברייתא דאפילו ביום טוב יכול לבטלו בליבו הא הוי לאחר זמן איסורו! תירצה

178) ריש סימן עז.

179) על הרי״ף ריש פסחים ד״ה מהו.

180) חידושים ריש פסחים.

181) הלכות חמץ ומצה ב, ב.

הגמרא דמיירי בתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בביתו ומבטלה בליבו קודם שתחמיץ. טוען השאגת אריה: אמאי לא תירצה הגמרא דברייתא כר׳ יוסי הגלילי דאף ביום טוב יכול לבטלו משום דהוי ברשותו? אלא על כרחך דאף לר׳ יוסי הגליל אינו יכול לבטלו ביום טוב, ועל כרחך הוא משום שאין הביטול מהני למה שברשותו גמור. ואפשר לדחות הראיה דבאמת אין הכי נמי, יכולה היתה הגמרא להעמיד כן אלא עדיפא מינה קא משני, דדוחק הוא להעמיד סתם ברייתא אליבא דר׳ יוסי הגלילי.

ועל פי זה אפשר לתרץ קושיית השאגת אריה לשיטת התוס׳ מסוגיא דחלה[182], דהמשנה נסתפקה היאך לנהוג בהפרשת חלה בטומאה ביו״ט דפסח, דלהשהות אינו יכול ולשרוף אינו יכול, והא לתוס׳ משהה על מנת לבערו אינו עובר עליו בכלום! ולפי מה שביארנו דסבירא ליה לרמב״ם ולרש״י דמשהה על מנת לבערו פטור עליו לא משום דמנתק הלאו לעשה (כשיטת תוס׳) אלא משום דהוי כביטול, דמגלה דעתו דאינו רוצה בקיומו, אם כן מהא דחלה לא קשיא מידי. דהנה בלאו הכי קשה, מהו שנסתפקה המשנה, הא יכול לבטלה לעיסה קודם חימוצה, וכהא דתלמיד היושב לפני רבו כנ״ל! אלא ודאי צריכין אנו לומר דעיסת חלה אי אפשר לבטלה, דאף על גב דנחשבת כשלו לעבור עליה אינה נחשבת שלו לגמרי שיוכל לבטלה [וכמו שכתב השאגת אריה עצמו[183] גבי טובת הנאה דאפילו אם בעלמא אמרינן טובת הנאה לאו ממון, הכא בחמץ חידשה תורה דטובת הנאה ממון והוי כשלו להתחייב עליו], ובפרט לפי הבנת הרמב״ם בביטול דאינו רוצה בקיום החמץ הוי כמוציאו מרשותו — הכא בעיסת חלה, מאחר וצריך ליתנה לכהן ואינה שלו, מה איכפת לן שאינו רוצה בקיומה?! אם כן הואיל ואי אפשר לבטלה הוא הדין דלא יהני ליה משהה על מנת לבערה, דהא דפטור במשהה על מנת לבערו הוא משום דהוי כביטול — והכא אף ביטול לא מהני.

פרק תמיד נשחט

דף סג,א, תוס׳ ד״ה השוחט

כתב ריב״א דלמרות שהפסח נשחט על חמץ — הפסח כשר, וכן פסק הרמב״ם[184]. אמנם מדברי רש״י בסוגיין[185] שכתב ״אי לא היה לאחד מבני חבורה חמץ בשעת שחיטה״ משמע לכאורה שאם היה כן — הוה מיפסיל הקרבן. וצ״ע.

182) דף מו,א ועיין לעיל.

183) סימן עז.

184) הלכות קרבן פסח א, ה.

185) ע״ב ד״ה המקטיר את החלב.

דף סג,א, רש"י ד"ה עד שיהא החמץ לשוחט

"ואם יש לאחד מהן כולן עוברין". נראה לי ד'כולן עוברין' היינו השוחט והזורק, אבל אין כוונת רש"י לומר דכל בני החבורה לוקין אם יש ברשותו של אחד מהם חמץ, ואפילו הוא אינו לוקה אלא השוחט.

עוד נראה לי, דלדברי ר' יוחנן השוחט לוקה גם אם החמץ שלו אינו בעזרה. אמנם נראה לומר דהיינו רק גבי חמץ שלו, אבל על חמץ של אחד מבני החבורה אינו לוקה אלא רק אם החמץ נמצא בעזרה.

ואם יש לאחד מסוף העולם חמץ אפילו בעזרה, אין השוחט עובר.

פרק ערבי פסחים

דף קה,ב, א"ל הביבה מצוה בשעתה

ביאור סברת המקשן והתירוץ

רב נחמן בר יצחק פסק שאם לא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו. הקשה לו רבינא מברייתא שאם אין לו אלא כוס אחד מקדש עליו בלילה — ואמאי לא יחכה עם הקידוש עד למחר וירויח ענין כבוד יום דעדיף מכבוד לילה! תירץ רב נחמן דחביבה מצוה בשעתה. ונראה להסביר, דסלקא דעתיה דרבינא דמה שאמר רב נחמן שיכול לקדש כל היום היינו שזמן קידוש הוא באמת כל היום, ואם כן מוטב היה להמתין עד למחר לקיים כבוד יום. ומשני רב נחמן דעיקר זמן קידוש הוא בלילה — 'זכרהו בכניסתו'[186], והא דיכול לקדש ביום אינו אלא תשלומין.

והנה חקרו הראשונים גבי מי שהיה אונן במוצ"ש ולא יכול היה להבדיל, מה דינו גבי הבדלה לאחר שנקבר המת, האם כבר נפטר מן החיוב או שחייב כעת להבדיל שזמן הבדלה עד יום שלישי. עיין רא"ש ברכות[187]. והסביר ערוך השולחן[188] דנחלקו אם זמן החיוב הוא עד יום שלישי או שמא החיוב הוא רק במוצ"ש ולאחר מכן הוא דין תשלומין, והביא ראיה לסוברים שאינו מדין תשלומין מסוגיין, דהרי בקידוש קיימא לן דמקדש כל היום כולו וזה ודאי אינו מדין תשלומין 'דכל יום השבת הוא בקדושתו', וממה שלמדה הגמרא קידוש מהבדלה שמענו שאף הבדלה

186) לקמן דף קו,א.

187) פרק שלישי סימן ב.

188) יו"ד סימן שמא סעיף כה.

עד יום שלישי הוא זמן החיוב ואינו דין תשלומין — אמנם על פי מה שביארנו לעיל אין ראייתו מסוגיין מוכרחת.

דף קה,ב, תוס׳ ד״ה שמע מינה ברכה מעונה כוס

שיטת בה״ג

בסוף הדיבור הזכירו תוס׳ שיטת בעל הלכות גדולות דאינו צריך לברך ברכה אחרונה על כוס של ברכת המזון. שיטה זו הובאה ברא״ש[189] ושם כתב עליה ״ומילתא דתמיהה היא״, והסמ״ג[190] כתב דטעות סופר היא בודאי. ולפלא שלא התעורר שום מפרש להזכיר דשיטה זו כבר הובאה בתוס׳ שלפנינו, וממילא מצאנו גושפנקא של תוס׳ הן על הגירסה והן על השיטה עצמה, שהרי אינן דוחין אותה מכל וכל.

והנה הב״י שם רצה ללמד זכות על דברי בה״ג וכתב שנראה שלמד כן מסוגיא דלעיל[191]: ״אמימר בריך על כל כסא וכסא, ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא, רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך״, וסבר בה״ג כרב אשי. והנה מלבד דזהו דוחק, דהא לכאורה לא איירי שם כי אם בברכה ראשונה ואנן בברכה אחרונה מיירי, אף המעיין בבה״ג יראה שפסק להדיא כמר זוטרא ולא כרב אשי, דכתב[192]: ״ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון מקמי ברכת המזון, אבל כוס ברכת המזון בעי ברכה״. ובהמשך כתב[193]: ״וכוס של ברכת המזון מברך עליה בורא פרי הגפן ולא צריך לברוכי בתריה ברכה אחת מעין שלש״.

לכן נראה לבאר סברתו דכיון שאוחז הכוס בשעת ברכת המזון הרי כאילו דעתו לפטור אותו כשישתה אותו, והרי כאילו כבר שתה הכוס מאחר והוא צורך והכרח סעודה והכרח ברכת המזון. ועיין.

דף קו,א, תוס׳ ד״ה זוברהו על היין

הראיה מסוגיא נזיר ג,ב, ויישוב קושיית המהר״ץ חיות שם

תוס׳ סוברים דקידוש היום על היין הוא דרבנן, וראיה לכך מביאים מגמרא נזיר[194] דשם משמע שהוא דרבנן, דתחילה רצתה הגמרא לומר שנזיר נאסר מן התורה

189) ברכות פרק ו סימן כז.

190) עשין כז, קיא עמ׳ ד (הובא בב״י או״ח סימן קצ).

191) דף קג,ב.

192) הלכות ברכות פרק ו (מהדורת מכון ירושלים עמ׳ עא).

193) שם פרק ז (עמ׳ פ).

194) דף ג,ב.

אף ביין מצוה של קידוש והבדלה, ועל כך שאלה וכי מושבע ועומד מהר סיני? משמע שפשיטא לה לגמרא שקידוש על היין אינו מן התורה. אמנם עיין בסוגיא שם ובתוס׳[195], דראיית התוס׳ היא דוקא אליבא דפירושם וגירסתם שם.

ועיין שם במהר״ץ חיות שכתב: ״ודע דקשה לי קושיא חמורה מאד, מ״מ באמת לא מצינו בנזיר ששתה רוב רביעית דיתחייב מטעם רובו ככולו. והרי אמרינן בכמה מקומות רובו ככולו דאורייתא (הוריות ג,ב, נזיר מב,א, חולין יט,א) ואמרינן דהמיעוט נתהפך לרוב — וכן בנזיר שהיה לפניו רביעית שלם בכוס ושתה רוב מן הכוס יוחשב ככולו וילקה״ — והניח בצע״ג.

ונראה לי לומר דלא קשיא מידי, דהא דאמרינן ׳רובו ככולו׳ הוא תמיד על החפצא ולא על הפעולה, ובאמת אם היה הדין על הכוס שצריכה שתיָשתה אזי היינו אומרים דדי אם שתו רובה של כוס הוי כאילו שתו כולה, אבל הכא הדין הוא על הנזיר שאסור לשתות רביעית ואם שתה רביעית חייב מלקות — כל זמן שלא עשה פעולה של שתיית רביעית, אין בשתייתו שיעור פעולה המחייבת מלקות, ולא שייך כלל בזה לומר רובו ככולו.

והגמרא בנזיר ממנה הביא המהר״ץ חיות ראיה לשיטתו דאמרינן רובו ככולו — אדרבה משם ראיה לדברינו, דזהו לשון הגמרא שם[196]: ״זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ממאי? מדגלי רחמנא גבי נזיר ׳ביום השביעי יגלחנו׳ הכא הוא דעד דאיכא כולו — הא בעלמא רובו ככולו״. המהר״ץ חיות למד דאלמלי הפסוק הוא אמינא דאינו צריך לגלח כולו אלא רובו דרובו ככולו, על כן גילתה תורה שכאן בעינן כולו ממש. אבל לפי דברינו כוונת הדרשה לומר לך, שאין הדין בשער הנזיר שיהיה גלוח אלא המצוה היא על הנזיר לגלחו — ׳יגלחנו׳, פעולת הגילוח היא המצוה ובזה לא שייך לומר רובו ככולו.

ובני הנבון ר׳ שאול דוד תירץ קושיית המהר״ץ חיות בפשטות, דבשיעורים אין שייך לומר רובו ככולו. דאם נימא דרובו של רביעית מספיק, אם כן למה אמרו רביעית. ופשוט.

דף קיד,א, רש״י ד״ה שהיין נותן לקידוש שתיאמר

מצוות קידוש מן התורה בלא יין

כתב המגן אברהם[197] דמן התורה יצא ידי חובת מצות קידוש בתפילה. ועיין מנחת חינוך[198] ושאר אחרונים שתמהו עליו הא בעינן לומר בנוסח הקידוש זכר

---

195) דף ד,א ד״ה מאי היא.

196) דף מב,ב.

197) או״ח סימן רעא ס״ק א.

198) מצוה לא ס״ק ה.

ליציאת מצרים, והוא מן התורה, ואם לא הזכיר כן לא יצא מדאורייתא. ובמשנה ברורה הקשה[199] דמסתמא לא כיון לצאת ידי חובת מצוה דאורייתא בתפילה דדעתו לקדש על הכוס. והנה לא מצאתי שהתעוררו הפוסקים מדברי רש"י כאן, שכתב "שאם אין לו יין או פת אינו מקדש", דלכאורה קשה, הלא מן התורה הוא מחוייב לקדש גם בלי יין! (ובמאירי כאן פירש "שהיין גורם לקידוש שיאמר בפני עצמו ר"ל שלא בתוך התפילה... כל שאין לו פת ויין אינו מקדש כלל אלא קידוש שבתפילה" ומשמע כמגן אברהם. וצ"ע). אם לא שנאמר שרש"י סבר שמן התורה סגי בזכירת שבת אף בלא ברכה (וכדכתב רע"א דיוצאין באמירת 'שבתא טבא'[200]) וקידוש בברכה הוא רק כשיש יין.

קטן שהתפלל — האם הוי תרתי דרבנן

בשו"ת ר' עקיבא איגר[201] הביא דברי הדגול מרבבה[202] דקטן אינו יכול להוציא גדול ידי חובת קידוש דאורייתא, דקטן אינו חייב אלא מדרבנן ואינו יכול להוציא מי שחייב מן התורה, אמנם מי שכבר התפלל בערב שבת, שכבר יצא מן התורה ידי חובת קידוש ואינו חייב לקדש על היין אלא מדרבנן, יכול קטן להוציאו ידי קידוש, דאתי דרבנן ומוציא לרבנן. אמנם אם אף הקטן כבר התפלל — שוב אינו יכול להוציא את הגדול שהתפלל, דהקטן הוי תרתי דרבנן — קטן, וכבר התפלל ואינו חייב מן התורה. ודחה רע"א דברי הדגול מרבבה, דמה שכבר התפלל הקטן אינו חיסרון, דקיימא לן מדין ערבות שאף אם יצא מוציא, והרי גדול שכבר קידש לעצמו ויצא ידי חובתו הן מדאורייתא הן מדרבנן אכתי יכול להוציא גדול אחר ידי חובתו מן התורה, משמע שמה שכבר יצא ידי חובה אינו חסרון, עיי"ש.

ודברים אלה לכשעצמם מסתברים, אך יש להקשות על רע"א שסותר דברי עצמו, דהא לקמן בתשובה זו עצמה הסביר דברי הרא"ש שמה שכתב דאשה אינה בדין ערבות היינו דוקא היכא שאינה מחוייבת במצוה מן התורה כלל אינה יכולה להוציא האיש, אבל היכא שמחוייבת במצוה אין חילוק בין איש לאשה גבי ערבות ואם יצא מוציא. לפי זה בקטן, שבעצמותו אינו מחוייב מן התורה כלל, ממילא אינו בדין ערבות ולא שייך בו כלל אם יצא מוציא, ושוב באנו לכך שהוא תרתי דרבנן. וצלע"ג.

דף קיד,א, תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם

נראה להסביר שה'תדיר' הוא הבסיס ו'אינו תדיר' הוא דבר חשוב אולי אפילו

199) שם ס"ק ב.

200) הגהות רעק"א שם ס"ק ב.

201) מהדו"ק סימן ז פיסקא המתחלת "וביותר י"ל".

202) סימן רעא על מג"א ס"ק ב.

חשוב מן התדיר, אבל הבסיס תמיד קודם. וכעין קינוח סעודה שהוא אחרי הסעודה, והכל צריכים למרי דחיטי[203].

דף קיד,ב, אמר ריש לקיש זאת אומרת מצוות צריכות כוונה

נראה לי דריש לקיש בא לומר דאפילו אם בשאר מצוות אין צריכים כונה, כי עשיית המצוה בפועל נחשבת למצוה, אמנם באכילת מצוה — אם לא יאכל לשם מצוה הרי זו אכילת כרסו ולא אכילת מצוה.

דף קיד,ב, תרי טיבולי בי היבי דתיהוי היבירא לתינוקות

אין כוונת הגמרא לומר שעונים לתינוקות ששואלים למה צריך שני טיבולים, שהרי זה כדי שישאלו, אלא ודאי הכוונה שנסביר להם שהטיבול זכר לחרות.

דף קיד,ב, רבא הוה מהדר אטילקא ואורזא (אורז)

צריך עיון, היאך התקינו הראשונים תקנת גזירת קטניות, לאסור אכילת אורז בפסח, אם מצאנו שחז"ל הקפידו לקחת אותו לתבשיל של הסדר.

דף קטו,א, לאחר שמילא בריסו הימנו חוזר ומברך עליה?

נחלקו ראשונים גבי אכילת כרפס, הרמב"ם[204] כתב שצריך לאכול ממנו כזית, והטור והמחבר[205] כתבו להיפך. ולכאורה ראיה לרמב"ם מסוגיין, דמהו שנסתפקה הגמרא כיצד ינהג, לימא בפשטות שיאכל טיבול ראשון פחות מכזית — אלא ודאי אין אכילה פחות מכזית. (שוב מצאתי כן להדיא בב"ח[206]).

דף קטו,א, זכר למקדש כהלל

כתב השו"ע[207]: "ואומר זכר למקדש כהלל" — ואוכלן ביחד. ותמה הביאור הלכה שם דאמירה זו הוי הפסק בין הברכה לאכילה. ונראה לי דלא קשיא מידי, דהא בזמן הזה שהמרור אינו אלא מדרבנן — ודאי המרור מבטל המצה, ואפילו

203) ע"פ ברכות דף סד,א וש"נ.

204) הלכות חמץ ומצה ח, ב.

205) או"ח סימן תעג סעיף ו.

206) שם ס"ק ח ד"ה ומ"ש ואין צריך כזית מהם.

207) או"ח סימן תעה סעיף א.

לפי הלל אין יוצאים בזה כלל, ולא הוי אלא רק זכר למקדש כהלל, והברכה לא קאי עליה, ולכך מדגישין כי זהו רק זכר להלל.

שלהי פסחים, בענין ספירת העומר

עיין בבעל המאור ובר״ן סוף פסחים[208] שהקשו למה אין סופרין בכל יום מספירת העומר שני ימים — מספיקא דיומא, עיי״ש. ולענ״ד נראה דלא שייך לספור שני ימים מספק, כי ספירה משמעותה ספירה מוחלטת, ואם אינו יודע ודאי באיזה יום עומד, ויאמר מספק היום כך או כך — אין לזה שום ערך. כי לא אמירת הנוסח ״היום יום לעומר״ היא המצוה, אלא הספירה היינו שיודע בדיוק באיזה יום הוא עומד.

על כן נראה לי, ולא מצאתי דין זה בפוסקים, דמי שמסתפק באיזה יום הוא עומד אינו יכול לספור ולומר ספקותיו, ומכל מקום לא יברך. וצל״ע על הראשונים שלא הרגישו בזה[209].

208) דף כח,א בדפי הרי״ף.

209) הגהת העורך: הרב שליט״א כיוון בסברתו לדעת דבר אברהם (ח״א סי׳ לד).

מסכת ביצה

פרק ביצה שנולדה

דף ב,א, דין מוקצה

יישוב שיטת הרמב"ם בטעם מוקצה

הרמב"ם כתב בפרק כד מהלכות שבת הלכה יב, שלושה נימוקים לאיסור מוקצה, והצד השוה שבהן הוא שחז"ל אסרו את הטלטול כדי שלא ייעשה יום השבת כיום חול. והראב"ד חלק על דבריו, והביא גמרא מפורשת בשבת דף קכד,ב, דמוקצה הוא סרך של איסור הוצאה.

אמנם לפי הסבר הראב"ד קשה, דהלא ביום טוב אין איסור הוצאה, וכפי שאומרת הגמרא[1], שמתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ולרש"י[2] וכן לרמב"ם[3] מדובר אפילו שלא לצורך כלל, ואם כן מה טעם איסור מוקצה ביום טוב, ומה עוד שמחמירים בזה ביום טוב יותר מאשר בשבת[4]? והתוספות[5] נגעו בזה, אך תירוצם, "דכיון דעיקר הוצאה נאסרה, יש לאסור בדבר שאין לצורך יום טוב כלל", אינו מובן, שהרי הגמרא אומרת שמכיון שהותרה הותרה.

ועל כן נראה, דהרמב"ם סובר, דמה דאיתא בגמרא דמוקצה הוא סרך של איסור הוצאה, אינו אמור אלא לשיטת בית שמאי, הסוברים[6] דיש עירוב והוצאה ליום טוב, אולם לשיטת בית הלל, דאין איסור הוצאה ביום טוב, דין מוקצה אינו משום סרך של איסור הוצאה, אלא כמו שהסביר הרמב"ם.

ואל תתמה על כך שיש מחלוקת בנוגע לעיקר הנימוק של דין מוקצה, שהרי רואים אנו דלרבה איית ליה לגמרי אחרת, והוא סובר דמוקצה דאורייתא[7].

---

1) בדף יב,א.

2) שם, ד"ה אלא מדלא.

3) בהלכות יום טוב פרק א, הלכה ד', וראה ב'מגיד משנה' שם.

4) ראה ברמב"ם שם, הלכה יז.

5) שם, בד"ה ה"ג.

6) בדף יב,א.

7) עיין בדף ב,ב, וברש"י ד"ה לטעמיה, ובפסחים, בפרק אלו עוברין דף מז,ב.

שם, תוספות ד״ה מגביהין

הערה

ברש״י שלפנינו לא נמצאת הלשון ״ולא למאכל בהמה״.

שם, תוספות ד״ה ובית הלל

פירוש הביטוי ׳והניחם׳

התוספות הקשו: ״תימה, והלא היא בסיס לדבר האסור, דהא לא שכח, הואיל והניחם שם מדעתו״. ונראה דלשון ׳והניחם׳, כוונתה שהשאירם להיות מונחים. [ומעניין שבברכת תפילין, על של יד מברכים ׳להניח׳, ועל של ראש מברכים ׳על מצות׳. ונראה דסמוך על הכתוב, דבשל יד כתיב ״וקשרתם״[8], דהמצוה היא הקשירה[9], ומשום כך אומר ׳להניח׳, באופן אקטיוי, אבל בשל ראש כתיב ״והיו לטוטפות״[10], שיהיו מונחים על הראש באופן פאסיוי, ומשום כך מברכים ׳על מצות׳].

דף נ,ב, ורבה לטעמיה

ביאור דברי רש״י

רש״י כתב[11]: ״ויליף מהכא דמוקצה דאורייתא״. ולכאורה כוונת רש״י להסביר בזה, כיצד גוזרין גזירה משום יום טוב שחל אחר השבת, שכן אם איסור זה גופא אינו אלא מדרבנן, הרי זו גזירה לגזירה. ומשום כך מדגיש רש״י, דרבה לשיטתו, דמוקצה דאורייתא. אלא שאם כן, קשה לדידן, דלית לן מוקצה דאורייתא. ועוד יותר קשה, דגם לרבה עצמו אין זו אלא הוה אמינא, ובמסקנה העלתה הגמרא דגם רבה סובר דאין זה דין דאורייתא, ואם כן צריך לבאר מדוע אין זו גזירה לגזירה.

ונראה לבאר דמוקצה, גם אם הוא מדרבנן, אין הוא אסור משום ׳גזירה׳, אלא חכמים אסרו אותו כדי שלא תהיה השבת כיום חול, והרי זה דומה ל׳מלאכה׳.

אלא שאם כן, שוב צריך ביאור, מהי כוונת רש״י באומרו דרבה ״יליף מהכא דמוקצה דאורייתא״. ועל כן נראה לבאר, דכוונת רש״י היא אחרת. דלכאורה ניתן היה להסביר באיסור ההכנה דרבה, דאיסור ביצה שנולדה ביום טוב שחל אחר השבת הוא משום שהוכנה בשבת, ומכיון דאין שבת מכין ליום טוב, הרי איסור שבת רביע עליה, על אף שהיא נגמרה בידי שמים. ורש״י בא בדבריו אלו לשלול פירוש זה,

8) דברים ו, ח.

9) וכמובן שלאחר מכן הם יישארו מונחים.

10) שם.

11) בד״ה לטעמיה.

שכן לשיטתו הביצה לא נאסרה מחמת השבת, אלא מחמת היום טוב, מכיון שסעודת יום טוב בעיא הכנה, ואין שבת מכין ליום טוב. ולפי זה, ביצה שהוכנה בשבת ונגמרה בשבת, חסר בהכנתה, והרי זה כאילו לא הוכנה, וזהו איסור המוקצה שעליו מדבר רש"י.

דף ג,א, תוספות ד"ה גזרה

ביאור כוונת התוספות

בסיום דבריהם דחו התוספות את הסברא, שהטעם לכך שאסור לצוד דגים ביום טוב הוא מחשש שיצוד דגים טמאים, וזאת מפני שזוהי מלאכה שאין צריך לגופה, והרי היא מותרת. ודבריהם קשים להבנה, דהרי ידוע דמלאכה שאין צריך לגופה היא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, דלרבי יהודה חייב, ולרבי שמעון פטור אבל אסור[12], אבל אין מי שיסבור שזה מותר. והרש"ש הרגיש בזה, וכתב דאולי כוונו בדבריהם לשיטת הערוך המובאת בתוספות במסכת שבת דף קג,א, ד"ה לא. ולא הבינותי את דבריו, שכן הערוך דן לגבי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, ולא ידענא איזה פסיק רישיה יש פה. ובכלל אין אני מבין כיצד התוספות מדמים זאת למלאכה שאין צריך לגופה, שפירושה המקובל הוא שאינו מתכוון לתכלית המלאכה, כמו חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, וזה הרי אינו שייך הכא. ויותר נראה לי לומר, שבתוספות יש שיגרת לשון, וכוונתם אינה למלאכה שאין צריך לגופה, אלא לדבר שאינו מתכוין. דכיון שהוא מתכוין לצוד דגים טהורים, שהם אוכל נפש, ואינו מתכוין לצוד דגים טמאים, וגם אין כאן פסיק רישיה, ממילא זה מותר. כן נראה לי ברור בכוונת התוספות.

דף ד,א, רב אשי אמר, לעולם ספק יום טוב ספק חול, הוי דבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטל

קושיה על שיטת הר"ן

כוונת הגמרא היא, דמהאי טעמא גם ספקו אסור. ומכאן קשה לי על שיטת הר"ן בנדרים[13], דטעמא ד'דבר שיש לו מתירין אינו בטל' הוא מפני שנעשה על ידי זה כמין במינו, ולא משום חומרא, דאם כן מה זה שייך לספק? וצריך עיון.

12) ראה שבת דף קה,ב.

13) דף נב,א.

דף ד,ב, רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה

עיון בדבר רב אסי

הגמרא אומרת שרב אסי הסתפק, האם תקנת יום טוב שני של גלויות הוא תקנת חכמים קבועה של יומא אריכתא, או שאין הוא אלא ספיקא דיומא, ובמקום שבקיאין בקביע דירחא, ואין ספיקא דיומא, היום השני הוא חול, ומשום כך מצד אחד הוא אסר ביצה שנולדה ביום הראשון לאוכלה ביום השני, ומצד שני הוא הבדיל במוצאי היום הראשון. וקשה לי, כיצד הוא הבדיל מספק, ובירך ברכה מספק? הרי זה ספק ברכה לבטלה, וחז"ל קבעו לגבי דבר דומה, ש"מיתב יתבינן, ברוכי לא מברכינן"[14]. ומה עוד, שעל ידי ההבדלה הוא עשה את היום השני ליום חול, ואם אליבא דאמת הוא יום טוב, כיצד הוא יכול לעשותו חול? וצריך עיון.

שם, בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום

איך מברכים מספק?

המשנה אומרת, שבראשונה היו מקבלים את עדות החודש כל היום, ומשום כך היו עושים יום טוב מספק, אולי יבואו עדים. וקשה, כיצד הם עשו קידוש מספק, ותקעו תקיעת שופר בברכה מספק, והתפללו תפלת חג, ומוסף עם מלכויות זכרונות ושופרות מספק? הרי אלו הן ספק ברכות לבטלה. וכי חיכו בתפלת מוסף ובתקיעת שופר עד סופו של היום?

וגם מה שמוסיפה שם המשנה ואומרת, שפעם אחת נשתהו העדים לבא, ונתקלקלו הלוים בשיר של מנחה, ולכן התקינו שלא יהיו מקבלים את העדים אלא רק עד המנחה, אינו מובן, שכן אם היה אפשר לומר את השיר של חול, מה בכך אם אמרו אותו גם במנחה?

דף ה,א, רש"י ד"ה פטור עליה

עיון בדברי רש"י

רש"י פירש את הדין ש"החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה", וכתב "דכיון דאינו צריך אלא לעפרה, ולא לגומא, אינו בונה ולא חורש, אלא מקלקל, וכל המקלקלים פטורים". לכאורה קשה, אם אין הוא עושה מלאכת בנין ולא חרישה, מדוע היה צריך לפטור אותו מטעם מקלקל? הרי אין הוא עושה מלאכה כלל.

וכעין זה יש להקשות על דברי התוספות בכתובות דף ו,א, ד"ה האי מסוכרייתא,

14) סוכה מז,א.

שבתחילה כתבו: "והכא אומר ר"ת דליכא למימר דאסור משום מפרק, כיון שהנסחט הולך לאיבוד", ואם כן משמע דלא הוה מלאכה כלל, וכן הבין ה'משנה ברורה' ב'ביאור הלכה'[15], דהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וצריך עיון.

דף יב,ב, אין ערוב והוצאה ליום טוב

לא הבנתי מהו ההבדל בין אם אין ערוב והוצאה ליום טוב, לבין אם יש ערוב והוצאה ליום טוב, אלא שמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך? מה לי אם אין כאן איסור, או שיש כאן ברעיון איסור, אלא שהותרה אפילו שלא לצורך, לשיטת רש"י[16] דלא בעינן מן התורה אפילו צורך קצת? וצריך עיון.

פרק המביא

דף יג,ב, אין מוציאין את האור וכו', מ"ט משום דקא מוליד ביום טוב

עיון באיסור מוליד אש ביום טוב

רש"י לא פירש כאן מהו האיסור של 'מוליד', ובודאי סמך על מה שפירש בדף כג,א, בד"ה דקמוליד ריחא: "ואסור מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה", וכוונתו שכמו של"ט המלאכות האסורות מדאורייתא, הן מלאכות של יצירה, שבהן נברא העולם, כמו כן אסרו חכמים כל מה שדומה ליצירה חדשה.

והנה במסקנא שם אומרת הגמרא, שלעשען נמי מותר, מידי דהוה אבשרא אגומרי, ופירש רש"י[17] דהוה דבר השוה לכל נפש, והוה כצורך אוכל נפש, ולכן אפילו מלאכה גמורה כמו מבעיר נמי מותרת. ולפי זה צריך עיון לכאורה, מדוע לא יהיה מותר להוציא את האור לצורך בשול, דהוה לצורך אוכל נפש? ואם הבערה גופא מותרת, כל שכן ש'הולדה', שהיא רק איסור דרבנן, צריכה להיות מותרת. ואם כי אפשר היה לומר, דדברי המשנה ד"אין מוציאין את האור" לא מיירי באוכל נפש, אולם מסתימת הפוסקים לא משמע כן.

והנה הרמב"ם[18], כתב שהטעם לאיסור הוצאת האש ביום טוב, הוא משום שהיה אפשר להוציאה מערב יום טוב. ולכאורה אין זה מובן, כיצד הוא מכניס את הטעם הזה למלים של הגמרא "משום דקא מוליד ביום טוב". ואולי הרמב"ם בא רק

15) סימן שכ, ד"ה יש מי שמתיר.

16) בד"ה אלא מדלא.

17) בד"ה רבא אמר.

18) בפרק ד מהל' יום טוב, הלכה א.

להוסיף ולבאר את טעם הגמרא, כי הוקשה לו, מדוע לא יהיה מותר להוציא אש לצורך אוכל נפש? ועל כך הוא מתרץ, דהוה כמכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותן מערב יום טוב, ומשום כך אסור הדבר.

והנה, לדידי לא ברירא לי הא מילתא, אם מכשירי אוכל נפש אסורים גם כשהאיסור הוא רק איסור דרבנן. ולכאורה ניתן להביא ראיה מדברי הרמב"ם, שאכן הם אסורים גם כשהאיסור הוא רק איסור דרבנן, דהרי הוא פירש לגבי מוליד, שאיסורו הוא מפני שהיה יכול לעשותו מערב יום טוב, אף על פי שהוא איסור דרבנן.

אלא דכל הנימוק של הרמב"ם, שהוצאת האש היתה יכולה להעשות מערב יום טוב, לא ברירא לי, שהרי האש שהוא ממציא אינה נשארת, אלא נכבית מעצמה, ולהחזיק את האש במשך כ"ד שעות לא דבר קל הוא. ועל כל פנים נראה לפי הסברה, דמי שהכין לו שלהבת, ונכבתה שלא באשמתו, יהיה מותר להוציא אש חדשה ביום טוב לצורך אוכל נפש, כמו בכל מכשירי אוכל נפש. וצריך עיון למעשה.

מסכת סוכה

פרק סוכה שהיא גבוהה

דף ב,א, תוספות ד"ה ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה

דיון בדברי התוספות שפסול "מצוה הבאה בעבירה" הוא מדרבנן

הגמרא ממעטת סוכה גזולה מן הפסוק "תעשה לך"[1]. והתוספות הקשו: "תימה, תיפוק ליה (שתהא הסוכה פסולה) משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה" וכו', ותירצו: "וי"ל דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא, אלא מדרבנן". התוספות מתרצים, דפסול 'מצוה הבאה בעבירה' הוא רק מדרבנן, ואילו פה חידשה הגמרא במיעוט "לך", דפסול סוכה גזולה הוא מן התורה.

ואני משתומם כחדא שעה, ואיני מבין. אם מן התורה סוכה גזולה היתה כשרה למצות סוכה, ואדם היה יוצא בה ידי חובתו, מה היו חכמים רואים להכנס בתחום שלא להם, ולומר שהוא לא יצא? באיזו סמכות היו חכמים נכנסים לתחום של קיום המצוה, אם מן התורה הוא כן קיים את המצוה?

ולומר, שחכמים רצו לחדש שאסור לגזול על מנת לקיים מצוה, כלומר לאסור את הפעולה, זה אינו: א) דהא על כל פנים הם אמרו שגם לא יצא, ואם כן הקושיא במקומה עומדת; ב) נראה לי ברור, שגם מן התורה יש איסור לגזול כדי לקיים מצוה, אף אם הפסול של 'מצוה הבאה בעבירה' הוא רק מדרבנן.

גדר ב"עשה דוחה לא תעשה"

וכי תימא, שמעיקר דין דאורייתא — אם לא נאמר שדין 'מצוה הבאה בעבירה' הוא מן התורה — יש סברא להתיר לגזול כדי לקיים את מצות סוכה אם אין לו סוכה אחרת, מדין 'עשה דוחה לא תעשה', ועשה ד"תשבו בסוכות" ידחה את הלאו ד"לא תגזול" — מלבד שלא יועיל תירוץ זה כלום לתרץ את הקושיא, כי סוף כל סוף חכמים אמרו שלא רק שאסור לעשות זאת, אלא שהוא גם לא קיים את המצוה, אלא שהקושיא עוד תתחזק, שכן אם מן התורה הוא אפילו מחויב לעשות זאת, איך אמרו חכמים שלא יצא ידי חובתו?

ונראה להוסיף, ולהביא עוד שני נימוקים לכך שדין "עשה דוחה לא תעשה" אינו יכול לחול בנידון דידן: א) דהרי בסוכה, גם אם אין לו סוכה אחרת, ובעל

1) דברים טז, יג.

הסוכה אינו מרשה לו להשתמש בסוכתו, הוא יכול לקיים את מצות הסוכה גם בלי לגזול אותה, על ידי שיכנס לסוכת חבירו בלי רשותו, דהא כל זמן שלא גזלה, הוא יוצא בה ידי חובתו, ואם כן אין הגזילה מועילה כלל לקיום המצוה, וממילא אין שייך לומר כאן שעשה ידחה לא תעשה (אלא שבאתרוג תירוץ זה אינו מועיל). ב) בפרק 'אלו נערות'[2] איתא, דאין אומרים 'עשה דוחה לא תעשה' באנס חייבי לאוין, וחייב לשאתה מדין "לו תהיה לאשה", משום ד"אי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל"? ולפי הפשט, פירושו, דעשה כזה התלוי ברצון חבירו, אינו דוחה לא תעשה. ואם כן, גם בסוכה גזולה, אין העשה דוחה את הלאו של "לא תגזול", דהא ביד בעל הסוכה למחול לו הגזילה.

אלא דכל זה לא אמרתי אלא לפלפולא בעלמא, כיון שנראה לי ברור, שכל הדין של 'עשה דוחה לא תעשה' לא נאמר אלא כששני החיובים הם בעניינים שבין אדם למקום, כשמצד אחד הוא מחויב בעשה, ומצד שני הדבר אסור עליו בלאו, והשאלה היא מה עדיף, האם לקיים את המצוה ולעבור על הלאו, או לא לעבור על הלאו ולא לקיים המצוה. ואכן כששני הדברים הם בתחום של בין אדם למקום, אמרה תורה ש'עשה דוחה לא תעשה' [ועיין בפירוש הרמב"ן על התורה, בפרשת יתרו[3] הסבר נאה לזה]. אמנם כשהלאו נוגע לעניני ממון חבירו, אזי הרי אלו שני תחומים שונים, ואין התורה קובעת שהעשה ידחה אותו. וגדולה מזו אמרו בפרק הכונס[4], דאסור לו לאדם אפילו להציל את עצמו בממונו של חבירו. וגם לפי פירוש התוספות שם[5], מותר הדבר רק על מנת לשלם לו לאחר מכן, וגם זאת רק בתנאי שמדובר בסכנת נפשות. ולפי זה, קל וחומר שאסור לו לאדם לגזול את חבירו כדי לקיים מצוה, וברור שזה אסור גם מן התורה. ואפילו לפי שיטת התוספות, דדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, אין הדברים אמורים אלא רק לענין אם יוצא בזה, אבל לכתחילה ברור שגם מן התורה זהו איסור גמור, ואין שייך כאן דין 'עשה דוחה לא תעשה'. ואם כן, הדרא קושיין לדוכתא, מה היו חכמים רואים לומר שאינו יוצא, אם מן התורה הוא יוצא. וצלע"ג.

עוד הסבר בדברי התוספות

ואולי ניתן לומר, שהתוספות לא התכוונו לומר, שבמצות סוכה, אלמלא הפסוק "לך", היתה הסוכה פסולה לגזלן מדרבנן, אלא כל מה שרצו לומר היה, שהפסול של 'מצוה הבאה בעבירה' שייך רק במצוה דרבנן, כגון לולב בשאר הימים.

אבל גם זה דוחק גדול, מפני כמה טעמים:

---

2) כתובות דף מ,א.

3) שמות כ, ח.

4) בבא קמא דף ס,ב.

5) ד"ה מהו להציל.

א) הגמרא בפרק 'לולב הגזול'[6] מביאה פסוק, "והבאתם גזול"[7], לראיה שלולב הגזול צריך להפסל מדין מצוה הבאה בעבירה. ואם דין זה אינו אמור אלא לגבי מצוה דרבנן, דברי הגמרא תמוהים הם, שכן כיצד ניתן לומר שהפסוק מתייחס למצוה שעוד לא נוצרה כלל?

ב) אם דין זה אינו אמור אלא לגבי מצוה מדרבנן, אין זה מובן מדוע בכלל היה צריך לחדש אותו? הרי מסתבר לומר שכשחכמים התקינו את המצוה, מלכתחילה הם התקינו שאין אפשרות לעשותה אלא בלא עבירה, ואין צורך בדין מיוחד כדי לפסול אותה אם היא נעשתה בעבירה.

ג) אני נבוך האם בכלל אפשר לומר על מצוה דרבנן, שהוא 'יוצא' או 'לא יוצא' ידי חובתו בה. וכמדומני שסגנון זה אינו שייך כי אם במצוות מדאורייתא, שהרי חכמים לא הוסיפו כלל מצוות, אלא רק התקינו תקנות. ואמנם צריכים לקיים את הוראותיהם מדין "ככל אשר יורוך"[8], אבל קשה לומר שהם יוצרים 'מצוות'. וצריך לי עיון בזה.

ישוב דברי התוספות

ונראה לי דצריך לומר דגם תוספות מודו שמדאורייתא יצא במצוות סוכה גם בסוכה גזולה, אלא שחכמים הטילו עליו חיוב מדרבנן לשבת בסוכה שאינה גזולה, ואם לא יעשה זה, הרי שלא קיים מצוות לישב בסוכה מדרבנן.

דיון בתירוצו של המנחת חינוך

והנה ה'מנחת חינוך'[9] תירץ את קושית התוספות על פי דרכו [ועיין במצות "תשביתו"[10], שהוא מנצל את אותה הסברה], שהואיל ובשאר ימי הסוכות אין חיוב לאכול בסוכה, אלא יש רק איסור לאכול מחוץ לסוכה, אם כן אלמלא הדין דסוכה גזולה פסולה, היינו אומרים שאם אכל בסוכה גזולה, הרי שעל אף שלא קיים את המצוה, משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום גם לא עבר על האיסור לאכול מחוץ לסוכה, כי סוף כל סוף אכל בסוכה כשירה, אלא רק שאין זה עולה לו למצוה. עיי"ש.

אמנם נראה לי דיש לגמגם בסברתו, כי לפענ"ד האיסור של אכילת מחוץ לסוכה אינו תלוי בחפצא של הסוכה, אלא במצותה. במלים אחרות, כוונת התורה, שבשאר ימי הסוכות אסור לו לאכול באופן שלא יקיים את מצות הסוכה. ולפי זה, אם אכל בסוכה גזולה, שהיא מצוה הבאה בעבירה, הרי זה כאילו אכל מחוץ לסוכה. כנ"ל.

---

6) דף ל,א.

7) מלאכי א, יג.

8) דברים יז, י.

9) במצוה שכה, אות י במהדורת מכון ירושלים.

10) מצוה ט, אות א במהדורת מכון ירושלים.

עוד תירוץ על קושיית התוספות

ועל כן נראה לתרץ את קושית התוספות, לשם מה יש צורך בלימוד מיוחד מפסוק לדין זה, באופן שונה, ולומר דגדר 'מצוה הבאה בעבירה' הוא רק אם המצוה נעשית על ידי העבירה, אבל אם עשה מצוה בעבירה, בלי שהעבירה היתה הגורם לקיום המצוה, אזי זו אמנם מצוה בעבירה, אבל אין זו מצוה הבאה בעבירה[11].

והנה, באתרוג או לולב הגזול, על אף שאמנם גם שאול כשר בשאר הימים, מכל מקום הרי בנידון זה הוא לא שאל את האתרוג או הלולב, ומכיון שעל מנת לקיים את המצוה הוא היה צריך לקיים את "ולקחתם לכם", אם כן מובן שהמצוה נעשתה ממש על ידי העבירה. אבל בסוכה, הרי הוא לא הוצרך לגזול את הסוכה על מנת לקיים את המצוה, שכן הוא היה יכול להכנס לסוכת חבירו בלי רשותו ולקיים את המצוה, גם בלי לגוזלה, ואם כן לא הגזילה היא שגרמה לעשיית המצוה, אלא אלו הם שני דברים נפרדים, הוא גם עשה עבירה של גזילה וגם ישב בסוכה, ומכיון שכן אין זה שייך לגדר של 'מצוה הבאה בעבירה', ומובן שלכך הוצרך הכתוב לחדש בפסוק "לך" שאין יוצאים ידי חובת מצות סוכה בסוכה גזולה.

ונראה להוסיף ולבאר, דבמצות סוכה, הסוכה אינה החפצא של המצוה, אלא רק המקום בו ניתן לקיים את המצוה, אך המצוה עצמה היא מצות "בסוכות תשבו"[12]. הישיבה היא המצוה. כפי שיש מצוה לדור בארץ ישראל, כך גם כאן המצוה היא לדור בסוכה, תשבו כעין תדורו. ולפי זה מובן, שגם אם עשה את הסוכה בעבירה, אין זה שייך למצוה, שתהיה "ישיבתו" נפסלת בכך. וכעין מה שמצינו לגבי מי שתקע בשופר גזול, דיצא, כיון דהמצוה היא השמיעה, ואין גזילה בקול. ועל כן מובן שהיה צורך בפסוק מיוחד כדי לפסול סוכה גזולה.

הסבר חידוש התוספות בדברי עולא

התוספות מחדשים, שעולא אמר שיאוש לא קני רק לגבי דין מצוה הבאה בעבירה, מכיון ששם 'גזול' נשאר על החפץ. ויוצא מזה, דדין מצוה הבאה בעבירה לא תלי בשאלה אי קני בתורת קנין או לא, כיון דעל כל פנים חפץ גזול מיקרי. וכן איתא בהדיא בגמרא לקמן[13], ששואלת: "אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש", ומשיבה "אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה". וכן הביאו התוספות שם[14], לגבי מי "שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה", דהוה שינוי מעשה גדול, ובודאי קנה בזה, ומכל מקום אמרו ש"אין זה מברך אלא מנאץ".

לעומת זאת, לקמן[15] איתא בגמרא: "גזל עצים וסיכך בהן, דברי הכל אין לו

---

11) וכעין שכתבו התוספות בפרק לולב הגזול, דף ל,א, ד"ה משום.

12) ויקרא כג, מב.

13) בדף ל,א.

14) בד"ה משום.

15) בדף לא,א.

אלא דמי עצים", ופירש רש"י[16]: אין זו לא גזולה ולא שאולה, דקננהו בשינוי מעשה ושינוי השם" וכו' (וטרחו רש"י והתוספות למצוא היכי תימצי לסוכה גזולה שלא קנה אותה בשינוי). הרי שמשמע, שאם קנה אותה, אין שום פקפוק בכשרות הסוכה, ולא פסלינן לה משום מצוה הבאה בעבירה.

ונראה לבאר זאת על פי מה שכתבו התוספות בדף ל,א[17], לגבי לולב של אשרה ושל עיר הנידחת, "דלא דמי לגזל, דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו" וכו', עיי"ש, דרק קנין של ייאוש, שבו הייאוש נובע כתוצאה ישירה מן הגזילה ובו הגזלן קונה את החפץ מפני שעל ידי הגזילה הוא גרם לבעלים להתייאש, קנין כזה — הגם שמועיל לכך שלא יהיה מוכרח להחזיר החפץ, מכל מקום אינו מועיל לגבי דין מצוה הבאה בעבירה. אבל מי שגזל עצים וסיכך בהן, ועל ידי כך גרם אף לשינוי מעשה, מכיון שהחפץ שוב אינו אותו החפץ שנגזל, בזה אין אומרים שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה.

ואמנם קשה הדבר מדין "גזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה", שבו יש שינוי מעשה. אולם נראה להסביר, דשם הוא באמת כן יוצא ידי חובתו מן התורה, אלא רק שהמברך נקרא מנאץ [שוב ראיתי בתוספות בבא קמא דף סז, ד"ה אמר שכתבו סברא זו].

עוד תירוץ על קושית התוספות

אמנם בעיקר קושית התוספות, שהקשו לשם מה יש צורך בלימוד מיוחד מהפסוק, נראה לי פשוט, שגם הלימוד מהפסוק "לך" — להוציא את הגזולה, טעמו הוא משום מצוה הבאה בעבירה, שכן מאחר שהסוכה אינה צריכה להיות שלך, ורק סוכה גזולה פסולה, אין נימוק אחר לפוסלה אלא רק מפני שהיא נעשתה בעבירה. ויתרה מזאת, נראה כי באמת כל הדין של מצוה הבאה בעבירה נלמד מכאן, שהרי אין לימוד אחר, שכן הלימוד מהפסוק במלאכי אינו לימוד הלכתי, מכיון שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. ואם אמנם בפרק לולב הגזול מביאה הגמרא את הפסוק "והבאתם גזול", ללימוד פסול לולב הגזול, אין זה אלא רק כדי להשוות את הדין לאחר הייאוש לדין של לפני הייאוש, ולומר שגם לאחר הייאוש זו נשארת מצוה הבאה בעבירה. וזה פשוט.

16) בד"ה אבל גזל.

17) בד"ה משום.

פרק לולב הגזול

דף לו,א, אתרוג תפוח, סרוח

האתרוג דומה ללב, והכעור פה הוא שתוכו אינו כברו. ועי׳ [רש״י ד״ה סרוח מבפנים[18]].

דף לו,ב, מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב, הואיל וגבוה מבולן

תמיהה על טעמו של הגמרא

מעודי לא הבנתי את דברי הגמרא, שכן הרי אין כאן ארבע מצוות נפרדות, שנוכל לומר לגביהן, שמברכים על המצוה העיקרית, והעיקר פוטר את הטפל, כפי שאומרת המשנה בפסחים דף קכא,א, אלא מצות ארבעת המינים זוהי מצוה אחת, שאין אפשרות לקיימה אם חסר אחד מהמינים, ואם כן מדוע אין מברכים ׳על נטילת ארבע מינים׳? וצלע״ג.

דף לח,א, מקום שנהגו לכפול

מדוע כופלים

הכוונה בהכפלה היא אולי משום שהנשמה מהללת כל הזמן, כפי שכתוב ״כל הנשמה תהלל יה״[19], ועכשיו כשיש איזו ישועה, גם הגוף מרגיש את התשועה, ומצטרף להלל.

18) ורוצה לרמז שגם אתרוג שבחוץ יפה ורק מבפנים סרוח אינו הדר, וכיעורו הוא שאין תוכו כברו. — הערת העורך.

19) תהלים קנ, ו.

מסכת כתובות

פרק בתולה נשאת

דף ב,א, המשנה, בתולה נשאת ליום הרביעי

הסבר התקנה להינשא ביום רביעי

רש״י פירש במשנה[1], שטעם התקנה שתינשא ברביעי, הוא כדי שיצא קול ויתברר הדבר. ועיין בתוספות[2], שהקשו מדף ט,ב, ותירצו דנימוק אחד לשני הדינים, לדין של המשנה ולדין של רבי אלעזר, והוא דמחשיבים אותו לבקי, שהרי אלמלא כן לא היה הקול יוצא.

ועיין בר״ן[3], שאמנם גם הוא סובר כרש״י, דטעם התקנה הוא כדי שיצא קול, אבל הוא אומר זאת בסגנון קצת שונה. הר״ן אינו מדבר על ׳בקי׳ כי אם על ׳נאמן׳, ואומר ששני הדינים, תנאי אחד יש להם, והוא שהבעל נאמן לומר שמצא פתח פתוח, שהרי אלמלא כן לא היינו מזדקקים לו.

דיון בדברי הר״ן

ולכאורה תמוה קצת הדבר שהר״ן נטה מהסברם של התוספות, שהוא כמעט מוכרח בגמרא. הגמרא בדף ט,א, אומרת כי כל חידושו של רבי אלעזר אינו שהוא נאמן, שהרי זה פשיטא, אלא שהוא בקי, ואם כן לכאורה גם הראיה מהמשנה היא על החידוש של רבי אלעזר. ומה גם שרש״י בעצמו אמר להדיא בדף ט,ב[4] שהראיה מהמשנה היא על כך שהוא בקי.

ואולי סובר הר״ן, כי תירוצה של הגמרא ״מהו דתימא... הכא מיקם הוא דלא קים ליה, קמ״ל״, אין פירושו שקא משמע לן שהוא בקי, אלא שקא משמע לן שהוא נאמן גם אם אינו בקי, כי מה לנו ולבקיאותו, הלא הדין של ״שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא״ אינו בנוי על אמיתת הדברים, וגם אם אנו כשלעצמנו איננו

1) בד״ה בשני ובחמישי.

2) ד״ה שאם היה.

3) בדף א,א מדפי הרי״ף, ד״ה בשני ובחמישי.

4) בד״ה אף אנן.

מאמינים לו, וחושבים שזהו דבר הבדוי מלבו, מכל מקום לגבי עצמו הוא נאמן, דמה לי אם הוא מבודה או מדומה, הרי אין האיסור נובע מן המציאות, אלא מדיבורו.

ומה עוד שבאמת קשה לומר שברור לגמרא שהוא בקי, שהרי בדף י,א, אומרת הגמרא לגבי מי שטען "פתח פתוח מצאתי", ש"מברכתא חביטא ליה", אלמא דבדרך כלל האדם אינו בקי בכך. וגם הדגשת המלה 'נאמן' לאוסרה עליו, מראה שהחידוש הוא על הנאמנות. ונראה שלכן נטה הר"ן בפרט זה מהסברו של רש"י, ואמר שראית המשנה היא על הנאמנות, ולא על היותו בקי.

אלא דקשה לי על הסבר זה, מדוע באמת הוא נאמן בגוונא דאשת ישראל, עד כדי שנוציא קול לברר הדבר?

א) הלא גם באופן שהוא נאמן, הוא נאמן רק על עצמו, דהיינו שבית הדין אוסרים עליו את מה שהוא אסר על עצמו בדיבורו, אבל לא שמאמינים לו שהוא אומר אמת, ואם כן מדוע מוטל על בית הדין להתיגע ולברר את הדבר.

ב) נראה לי ברור מצד הסברה, שגם לגבי עצמו, שאנו מאמינים לו על פי הדין דאדם נאמן על עצמו לאיסור, מכל מקום זהו רק בתנאי שעל ידי הנאמנות הדבר נהפך להיות אסור לו, ויש יחס ישיר בין דיבורו לאיסורו, דאז הוא נאמן לאסור על עצמו בדיבורו [ובפרט לשיטה שזהו מטעם נדר], כי זהו החידוש של דין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא". אבל פה הרי יש ספק ספיקא, ואם כן דיבורו אינו יוצר שום איסור, ונמצא שלדיבורו אין שום ערך, וגם על עצמו הוא אינו פועל שום נאמנות, וחוזרים לכלל שאדם אינו נאמן על עצמו, ואם כן מדוע נזדקק לבית דין לברר את הדבר? הרי הר"ן בעצמו כתב להדיא, דאלמלא שהיו מאמינים לו, היו משתקים אותו.

דיון בדברי רש"י

ואם אמנם הקושיה היא חזקה ביותר לפי שיטת הר"ן, המדייק ממשנתנו שהוא נאמן, מכל מקום גם לרש"י, שהדיוק ממשנתנו הוא על כך שהוא בקי, מוכרחים לומר שהוא גם נאמן, אלא שזה אינו חידוש, כי ברור, שאין מוציאים קול ואין מתחשבים בדבריו כשאין נותנים אימון לדבריו. ונמצא שהבקיאות היא רק בסיס לנאמנות. ואם כן הדרא קושיתנו לדוכתא, מדוע באמת הוא נאמן, אחרי שאין בדבריו נדנוד של איסור, מאחר שיש ספק ספיקא?

ואין לומר, שהגם שמן הדין אין אנו מחוייבים להאמין לו, וגם לא חל עליו איסור על ידי דיבורו, והוא יכול לחזור בו מדיבורו, מאחר שלא שויא אנפשה חתיכא דאסורא, אבל מכל מקום כשהוא צועק ואומר שברור לו שפתחה היה פתוח, והוא רוצה שיתברר הדבר, בודאי שומעים לו ומבררים את הדבר, כי הלא התקנה של הנישואין ביום הרביעי היתה מפני החשש שתתקרר דעתו ולא יצעק, ואם אנחנו איננו מאמינים לו גם אם הוא צועק, לא היו עושים תקנה להביאו לידי צעקה.

ועוד קשה, דהרי לכאורה גם אם נאמין לו, אין עלינו חובה לברר את הדבר, שהרי הרמ״א פסק ביו״ד סימן קי סעיף ט[5], דכשיש קצת טורח, אין צורך לברר, כשיש ספק ספיקא. ומכיון שלהוציא קול ולברר בעדים זהו בודאי טורח גדול, הרי שלפי הרמ״א הוא אך למותר. [ואולי ניתן היה לומר שפה יש חובה לברר, אם נחזיק שטענתו אמת, מפני שפה יש שני צדדים לאיסור, הבעל והאשה, ומכיון שגם עליה חל האיסור, והיא הרי יודעת את האמת, אלא שחשודה לשקר, לכך אין להתיר אותה מכוח ספק ספיקא, דהגם שאינו נאמן עליה כי אם על עצמו, אבל מכיון שלפי דבריו הלא היא אסורה, והיא יודעת, לכך יש חובה לברר. אבל נראה לי שאין לזה שום יסוד].

הסבר הגמרא לפי שיטת רש״י

והנראה לי בזה, כי באמת סבירא ליה לרש״י, שישראל הבא לטעון שלא מצא לה בתולים, על פי הדין אין אימון בדבריו, שכן אנחנו בכלל לא משוכנעים שהוא אכן דובר אמת, ולכן על פי חוקי המשפט אין לנו לשאת בדבריו ולא להכנס לבירורים, כי לא חלה עלינו שום חובת בירור, שהרי אם תלך לברר, אזי יש לברר לא רק את זמני ותנאי אבוד הבתולים, אלא גם עצם הדבר עומד בספק. והגם שתוספות ציטטו מרש״י ״שמתוך כך יתברר הדבר ויבואו עדים שזינתה ברצון״, ברש״י שלפנינו כתוב רק ״יתברר הדבר״. ואם אף על פי כן אנחנו נוטלים עלינו את חובת הבירור, אין זה מחמת דברי האיש העומד לפנינו, שדינו ברור, אלא מחמת התקנה הנתקנה על הכלל.

זה ברור ששונה דין היחיד מדין תקנת הכלל. למשל, מי שמעידים עליו שרצח, וחייב מיתה, בית הדין יעשה את הכל כדי לנקותו באופן אישי מדין המיתה, ויטה אוזן לכל שינוי קטן בעדותם של העדים כדי לבטל את עדותם. אך מצד שני, קיימת טובת הכלל, וחובת המשטרה היא לנקות את הארץ מרוצחים, ולגלות כל אירוע של רציחה. אז, כמובן שלצורך תקנה זו, להיפך, נעשה כל טצדקי, ונטה אוזן לכל ידיעה כשרה או פסולה, כדי לברר ולגלות את האמת.

וכמו כן כאן, מעיקר הדין בודאי שאין על בית הדין חובה לחשוש לכל נישואין שמא נעשו באיסור, עד שיצריכו לעשות תקנה להנשא דוקא ביום רביעי. חשש זה הוא רחוק, אולי אחד מני אלף, וכל הנישואין הבאים לפנינו בחזקת כשרות הם. אם כן התקנה שניתקנה איננה מעיקר הדין, אלא זוהי תקנה מיוחדת שנתקנה לטובת הכלל. חז״ל ידעו, שהגם שכל מקרה של נישואין הבא לפנינו, מרובא פריש, אולם עם כל זה בכלל האומה יש מקרים של זנות, והם רצו לעקור פגע זה, המטמא את כנסת ישראל, ומה גם, כפי שהעירו התוספות, שזה עלול לגרום לו לחיות בחטא כל ימיו, ועל כן הם התקינו תקנה זו, כדי לעקוב ולברר מקרים אלו, כדי לעקור אותם מן השורש.

5) ועיין שם בש״ך ס״ק סו.

על כן התקינו חז״ל — שלא מן הדין — להנשא דוקא ביום רביעי, כדי שמי שיהיה לו טענת בתולים, יבוא לבית הדין, ואז יהיה להם אמתלא — וגם זה שלא מן הדין — לברר על פי הוצאת קול וביאת עדים את המציאות לאשורה. זה שבא לפנינו ומעיד כי מצא פתח פתוח, אין מאמינים לו שאשתו זינתה, כי אפשר שהוא בדה זאת מלבו, ואף על פי כן תקנו חז״ל לבדוק את דבריו ולא לבטלם מכל וכל, הגם שאשתו בחזקת כשרות, והגם שאפילו לפי דבריו אין זה אלא ספק ספיקא, כדי לבער את נגע הזנות מעם ישראל. הכל הוא בכלל התקנה.

אמנם ברור, שגם לתקנת הבירור, אי אפשר להסתייע כי אם בסיוע מועיל, ואילו היינו חושבים שאיש אינו בקי, אזי היתה זו תקנה חסרת טעם, ואם אף על פי כן התקינו חז״ל תקנה זו, הרי זוהי ראיה שהוא בחזקת בקי, וזו היא ראית הגמרא.

שם, אמר רב יוסף

מה בין אונס של חולי לאונס של תקנת חכמים

בגמרא מובאות שתי שיטות. שיטת רב יוסף, המדמה את כל האונסים לאונס דתקנתא דרבנן, ואומר שתמיד אינו מעלה לה מזונות. ושיטת ה׳בעי לה מיבעיא׳, הרוצה להבדיל ביניהם. אולם לכאורה שיטה זו אינה מובנת כל כך, מהו ההבדל בין מי שנאנס מחמת תקנת חכמים או מחמת חולי?

ואפשר להסביר, דבאמת שתי השיטות נובעות מגישות שונות. לפי שיטת רב יוסף, כל חיוב המזונות נובע אך ורק מחמת הנישואין, שבהם הבעל מתחייב לזון את אשתו, וכל זמן שלא נשאה אין עליו כלל חיוב מזונות. אלא דמשום הכי אם עיכב ברצון הוא חייב לזון אותה, מכיון שעל ידי עיכוב הנישואין הוא גרם לה הפסד, שהרי באירוסין הוא התחייב לנשאה בזמן ולזונה, ועל כן הוא מחוייב לשלם לה את ההפסד שגרם לה על ידי אי קיום התנאי. אך כל זה רק כשפשע, מה שאין כן כשלא פשע, שאז אין כאן כלל חיוב.

מה שאין כן לשיטה השניה, מיד באירוסין יש שני חיובים מקבילים:

א) החיוב להנשא בזמן המיועד, ב) לזון את המיועדת להיות אשתו מאותו הזמן.

לפי שיטה זו, חיובים אלו אינם תלויים זה בזה, ועל כן הוא מתחייב לזון אותה גם בלי נישואין [וכפי שמשמע קצת מפירוש רש״י בסוף העמוד], וגם אם הוא נאנס, ולא נשאה, מכל מקום הוא נאנס רק בנישואין, ולא בנתינת המזונות. אלא דמשום הכי בשעה שהוא מעוכב בתקנתא דרבנן מלהנשא ביום ראשון, הוא פטור גם ממזונותיה, מכיון שהעיכוב הזה היה ידוע כבר מלכתחילה, ומכיון ששני החיובים הללו מקבילים, והחיוב לזון מתחיל באותה העת של חיוב הנישואין, על כן כשחל יום הנישואין ביום ראשון, הרי שמלכתחילה נדחו שני החיובים ליום הרביעי הבא אחריו. וכך הוא גם לגבי מי שפירסה נדה, כי הלא גם זהו דבר הרגיל, וכל שזהו

דבר רגיל, אזי כבר מעיקרא הותנה שהנישואין וגם חיוב המזונות יידחו למועד החדש. וזהו ענין של 'זמן', שמלכתחילה יש כאן הארכת הזמן, מה שאין כן באונס אחר, שהוא בלתי צפוי מראש, שהוא מעכב רק את הנישואין ולא את הזמן, וממילא אין הוא פועל על ענין חיוב המזונות.

דף נ,ב, אמר רבא ולענין גיטין אינו כן

סתירה בין הסוגיות: 'יש אונס בגיטין' ו'דברים שבלב אינם דברים'

במאי דאמרינן בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא, דמן הדין יש אונס בגיטין[6], היינו דגלוי לנו שלא היה ברצונו לגרש את אשתו אלא אם כן תהיה לו אפשרות לבוא ואף על פי כן מדעתו ומרצונו לא יעשה זאת, אבל אם מחמת אונס לא יוכל לבוא, בזה לא אסיק אדעתיה, ולא היה במחשבת תנאיו, ואין כאן קיום התנאי כלל.

ולכאורה יש לדקדק בזה מהא דאמר רבא גופיה בפרק 'האיש מקדש'[7], לגבי מי שמכר נכסיו אדעתא למיסק לארעא דישראל ונאנס ולא עלה, דהמכר קיים, מאחר שדברים שבלב אינם דברים, ולא איכפת לן במאי דנאנס.

ואין לומר דהתם הוא משום שאין אנו מאמינים לו דרק אדעתא דהכי זבן, מה שאין כן הכא דאנן סהדי, דהא מדחינן התם[8] ראית מעילה, ד"שאני התם דלמיפטר נפשיה מקרבן קאתי" ולכן לא מהימנין ליה, ופירש רש"י שם[9] "אבל האי גברא חזינן דטרח לעלות לארץ ישראל ונאנס"[10]. ועיין בתוספות שם[11], דהוה אמדן דעתא, דאי לא אמרינן הכי אפילו הוויין דברים לא מהני. גם אין לומר, דשאני התם דיש שני בעלי דינים, וכיון דחברו לקח אדעתא דהכי, בלי תנאי, לאו כל כמיניה לומר דהוו דברים שבלב, ולשנות מה שלא הותנה, דאם כן מאי מייתי התם ראיה מהא ד"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", הרי שם אין שני בעלי דין.

גם אין לומר, דהתם הפירוש הוא, דמשום הכי המקח אינו בטל, משום דהיה כל כך ברור לו דיעלה לארץ ישראל, דאפילו במחשבתו לא אסיק אונס כזה, ומשום הכי מכר ברצונו השלם, בלי תנאי ועכוב אפילו בלב. חדא, דלישנא לא משמע הכי, דהא משמע דהוויין דברים שבלב, אלא שאינם דברים. ועוד דגבי גיטין גם נאמר סברה זו שלא אסיק אדעתיה שום אונס והיה בלבו לגרשה אם לא יבוא ואז גם בגיטין נאמר שאין אונס מן הדין.

6) משום ד"אונס רחמנא פטריה".

7) קידושין מט,ב.

8) בדף נ,א.

9) בד"ה למיפטר.

10) וגם אם פירש בהדיא לפני המכירה, שאדעתא דהכי זבן.

11) ד"ה דברים.

ביאור 'דברים שבלב אינם דברים'

ונראה דצריך תחילה לבאר את הדין ד'דברים שבלב אינם דברים'. דלכאורה תמוה, הרי ידוע הדבר דלכל קנין צריך רצון, וכיון דברור לנו דעל פי תנאים האלה לא רצה למכור, איך חלה המכירה?

אמנם נראה לבאר, דיש שני מיני רצון: רצון פנימי, ורצון גלוי. יש את רצונו האמיתי הקיים בתוך תוך לבו, ויש את הרצון אשר הוא מגלה כלפי חוץ. ויכול להיות הרבה פעמים שבתוך לבו הוא ירצה בדבר, אמנם מפני טעמים שונים יאמר שאינו רוצה, וגם זהו 'רצון', שבגלוי אינו רוצה. והנה, מה שדרשה התורה, שעם כל מקח יהיה רצון, לא הקפידה כי אם על הרצון הגלוי, על אותו הרצון הנראה לעינים, ואף שאינו מתאים לרצונו הפנימי, אין זה אכפת לנו כלל, מכיון שבית הדין משער את רצונו על פי מה שעיניו רואות.

ולכן לגבי מי שמכר נכסיו, כיון שבשעת המכירה מכר בלא שום תנאי, אם כן רצונו הנגלה היה למכור לחלוטין, ואף שאולי בפנימיותו לא חשב כן, הלא דברים שבלב אינם דברים. ועל פי זה מובן מה שמביאה הגמרא בקידושין ראיה מ"קריב אותו לרצונו", כיון שבגלוי היה שם רצון. וכן הוא בכל הסוגיה שם.

אלא שלפי זה קשה אצלנו, דאף שאין מגרשין אלא מדעת הבעל, מכל מקום הרי לא אכפת לנו מהי דעתו הפנימית, כי אם דעתו הנגלית, וכיון שגירש אותה בתנאי שלא יבא, ולא בא, הרי קיים התנאי, ומה לנו ולמחשבתו שלא היה בדעתו כי אם על ביאת־רצון, כיון שלא גילה לנו סודו, והוו דברים שבלב, ואם כן מדוע איתא בגמרא דמצד הדין יש אונס בגיטין?

והנה לחלק, דהכא כיון שהתנה, יכולים לפרש את תנאו, דמה שאמר אם לא אבוא, אבוא ברצון קאמר, מה שאין כן התם דלא עשה שום תנאי, בודאי הוא דוחק גדול, דהא על כל פנים צריכים להוסיף על דבריו מה שלא אמר, דבלי הוספה כל ביאה במשמע.

ועוד קשה, גבי הא דשמואל דמסיק "אונסא דשכיח שאני, דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשיה", ולכאורה הביאור הוא, דכיון דידע מתחילה שיוכל לבוא לידי אונס כזה, אילו רצה להקפיד שלא יחול הגט בכהאי גוונא, הוה ליה לאתנויי, וכיון דלא התנה, גילה דעתו שלא אכפת ליה גם באונסא דכהאי גוונא. והנה תמוה, דכיון דבאונסא דשכיח, דהוה ליה לאתנויי ולא אתניה, מוכח שבדעתו לגרש את אשתו אף אם יאנס, למה באונסא דלא שכיח אמרינן דמן הדין יש אונס, דאנן סהדי דלא רצה לגרש אם יאנס? הא קמן הכרח מאונסא דשכיח, דיכול להיות דלא אכפת ליה אונס, ואיך נקבע בודאות שיש אונס בגיטין.

ועוד צריך ביאור, מאי האי דקאמר "איהו דאפסיד אנפשיה", דכיון דמשערינן בדעתו שרצה לגרש אף באונס, לא שייך בזה לומר 'אפסיד', דהא זהו רצונו, ואף שעתה אינו רוצה, מכל מקום מאי אכפת לן דעתו של היום?

נאנס ולא קיים תנאו וקיים תנאו באונס

והנה הר״ן בגיטין בפרק ג[12] הביא את דברי בעל ה׳עיטור׳[13] שהסתפק לגבי קידושין שעשה בהם תנאי ונאנס ולא קיים את התנאי, מה דינם, שכן מעיקר הדין הרי אונס רחמנא פטרי, ומכיון שלולא האונס הוא היה מקיים את תנאו, מן הדין הוויין קידושין, אלא שיש להסתפק אי אמרינן גם הכא, גבי קידושין, דאיכא תקנת חכמים לעקור את הקידושין כפי שהוא לגבי גיטין, או לא, והניחו בספק.

אמנם בפרק ג דקידושין[14] מביא הר״ן שיש בזה מחלוקת בירושלמי[15] בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש, ד״רבי יוחנן אמר אונסא כמאן דלא עבד״, ולא הוויין קידושין, ו״ריש לקיש אמר אונסא כמאן דעבד״, והויין קידושין.

ופירש הר״ן, דריש לקיש מדמה קידושין לגט — דהיינו לעיקר הדין של גט — וכיון שבדעתו היה לקיים את התנאי, אלא שהאונס עכבו, מחשיבינן כאילו קיים תנאו, ו״אונסא כמאן דעבד״, והוויין קידושין, וצריכה גט. והפקעת קידושין לא סבירא ליה דאיכא גבי אונס בקידושין, אולי משום דלא הפקיעו חכמים את הקידושין אלא רק על ידי גט דדבריהם, כדמוכח ברש״י דף ג,א, ד״ה כל המקדש.

ורבי יוחנן סבירא ליה דלא דמי, דבגיטין הרי הכל אינו תלוי אלא בדעתו, מה שאין כן בקידושין, התלוים גם בדעתה, והיא הרי לא הסכימה להתקדש לו אלא רק באופן שיקיים את תנאיו — בלי טענת אונס — ולפיכך ״אונסא כמאן דלא עבד״, ומן הדין לא הוויין קידושין. וקיימא לן כרבי יוחנן.

והנה, היה אפשר להסביר את מחלוקתם גם באופן אחר. ה׳משנה למלך׳[16] הביא את דברי הריב״ש[17], שחידש שאם בגיטין נאנס ולא קיים את התנאי, וכגון שהיה תנאו ׳הרי זה גיטך אם באתי׳, ונאנס ולא בא, אזי מן הדין אין זה אונס, ולא אמרינן דלחשבי כאילו בא וקיים תנאו. ונימוקו של הריב״ש הוא, דטענת אונס אין שייך לומר אלא בקיום התנאי, לומר דמה שקיים תנאו מחמת אונס אין זה קיום התנאי, אבל בביטול תנאו, דנחשיב מה שלא קיים תנאו מחמת אונס כאילו קיים, זה לא אמרינן. והסברא לחלק היא פשוטה, דלגבי מה שעשה מחמת אונס הרי זה כלא נעשה, מכיון שלא נעשה אלא מחמת אונס, אבל לגבי מה שלא עשה מחמת אונס, הרי על כל פנים לא נעשה הדבר, ואיך יווצר הדבר יש מאין על ידי סברת אונס.

---

12) דף טו,ב מדפי הרי״ף, ד״ה ושמעי׳.

13) אות ק ערך קידושין, ח״ב דף עז,ב.

14) בדף כה,א מדפי הרי״ף.

15) בגיטין פרק ז, הלכה ו.

16) בפרק יא מהלכות מכירה הלכה א.

17) בשו״ת החדשות, סימן כט, ח״ב עמוד במהדורת מכון ירושלים.

[ועל פי זה שמעתי מפי הגאון הרב יונתן שטייף (שליט"א) [זצ"ל][18], שניתן לבאר את הכלל "עשה דוחה לא תעשה", דמה שעל ידי קיום העשה עובר על הלאו, הלא אנוס הוא על פי הדבור, ואונס כמאן דליתא, וכאילו לא עבר על הלאו. מה שאין כן אם היינו אומרים שמחמת הלאו לא יקיים את העשה, שאף שהיה אנוס בקיום העשה מחמת הלאו, מכל מקום לא היה באפשרותנו לחשבו כאילו קיים את המעשה, דאונסא כמאן דעביד לא אמרינן, והיה נשאר בעבירת אי קיום העשה].

ועל פי זה ניתן לבאר את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי, דהא גם שם האונס הוא בביטול התנאי. ולזה מדוקדקים דבריהם, דריש לקיש סבירא ליה דגם לגבי ביטול התנאי אמרינן אונסא כמאן דעבד, ואילו רבי יוחנן סבירא ליה דאמנם אונסא כמאן דלא עבד אמרינן, אבל אונסא כמאן דעבד לא אמרינן, וקיימא לן כרבי יוחנן.

הסבר הסוגיה

ועל פי האמור נראה פשוט, דמאי דאמרינן בסוגיין דמן הדין יש אונס בגיטין, אין הטעם משום דאמדינן דעתו דאילו היה יודע שיאנס לא היה מתנה כן, או דבתנאו לא רצה להביע כי אם לא ביאת רצון, דהא דברים שבלב אינם דברים. אלא בודאי התנאי היה פשוטו כמשמעו, דאם לא יבא לאותו זמן יהיה הגט קיים, אלא דמכיון דלחלות הגט בעינן קיום התנאי, לכך אמרינן דכל שנתקיים התנאי רק מחמת אונס, אין זה קיום התנאי, דאונסא כמאן דלא עבד. הרי דלא משנינן את עצם התנאי, אלא רק את קיום התנאי, שכן גלתה לנו התורה בפסוק "ולנערה לא תעשה דבר"[19], דכל מעשה הנעשה מחמת אונס לא מתקרי מעשה. ולזה גבי אונסא דשכיח, דפסקיה מברא, דאמרינן "דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו אפסיד אנפשיה", אין הכוונה דכבר בשעת כתיבת הגט אסיק אדעתיה לאונס זה, ובכוונה השמיט טענת אונס זו, דודאי לא אסיק אדעתיה, ואילו אסיק אדעתיה לאונס זה בודאי היה מפרש בגיטו 'פרט לאונסא דמברא'. אלא דהא לא אכפת לן כלל דלא אסיק אדעתיה, דהא דברים שבלב נינהו, ולא אכפת לנו רק מקיום התנאי, ועל זה אמרינן דאונס כזה אינו מבטל את קיום התנאי. דעד כאן לא אמרה התורה דאונס כמאן דליתא דמי כי אם באונס גמור, אבל אונס שתחילתו בפשיעה, שהיה ביכולתו לסלקו מתחילה, לא מחשבינן לאונס. וכיון דאונס זה שכיח, והוה ליה לאסוקי אדעתיה, אם כן הרי זה אונס שאינו גמור, ולפיכך נשאר קיום התנאי. וזהו שמדייקת הגמרא "איהו דאפסיד אנפשיה", דבודאי צר לו הדבר, דמעולם לא עלה בדעתו לגרשה באופן כזה, אלא דמכיון דתחילתו בפשיעה, איהו דאפסיד אנפשיה. ודו"ק.

18) שהיה מו"צ בבודפסט, ומצא מקלט בשוויץ בשואה.

19) דברים כב, כו.

שם, תוספות ד״ה אינא דאמרי

בדין אונס דלא שכיח כלל

הנה, במה שתרצו התוספות, דשלושה ענייני אונס הם, והתם הוה אונס דלא שכיח כלל, וליכא למיחש משום צנועות, דלעולם לא סברי דמת בעלם על ידי אונס כזה, יש לכאורה לתמוה, דבשלמא אם היו צריכים לתקן תקנה חדשה עבור אונס דלא שכיח כלל, היה מובן דאין כאן מיחוש, ולא מתקנינן, אבל כשמכל מקום כבר הוצרכו לתקן את התקנה משום אונס דשכיח ולא שכיח, לומר שאם יארע אונס כזה, שהקידושין יעקרו, יותר סביר היה להשאיר את אותה התקנה גם לגבי אונס שאינו שכיח כלל, כדי לתקן גם עבור אותן הצנועות ביותר אשר אולי יחושו גם לאונס רחוק, ולא לחלק בין אונס לאונס, ואמאי דחיקא להו להפסיק התקנה? וכי מה היו מפסידים בתקנם את התקנה גם על אלו? אדרבא, יתקנו גם בהם, על מנת שאם יארע כן פעם אחת, שתנשא האשה בהיתר[20].

וביותר קשה הדבר לשיטה המובאת ברשב״א[21], המבארת דמה דאיתא בגמרא ״אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה״, אין הכוונה שבאמת חכמים הפקיעו את הקידושין, אלא הכוונה היא רק שחכמים הטילו אימה על המגרש, שיגרש בכל אופן, ולא יטען טענת אונס, ואמרו לו חכמים שאם לא יתרצה לזה, אזי הם יפקיעו את הקידושין, וממילא אנן סהדי דכל אחד יתרצה לגרש גם כשיבוא אונס, כדי שלא יופקעו קידושיו. נמצא לפי זה, שחכמים לא עקרו את הקידושין, אלא רק יצרו מצב שבו הגט יהיה כשר מן התורה, ואם כן ביותר יש להתפלא, מה היינו חסרים אם היינו מכריחים את המגרש לגרש גם באונס דלא שכיח כלל על ידי אותה הטלת אימה, מכיון שהכרחנו אותו כבר לגרש באונס דשכיח ולא שכיח, מה דחק אותנו לחלק בין אונס לאונס?

שיטת הרשב״א

אמנם אחר העיון נראה להיפך, דלשיטה הזאת לא קשה מידי. דהנה יש לעיין במה שכתב הרשב״א, דאנו מכריחים אותו על ידי הטלת אימה לגרש בלי שום תנאי ועכבת אונס, דאימתי מדובר שיחשוב לגרש כן? אם בשעה שנותן את הגט, הא אמרינן דלא אסיק אדעתיה לאונס כזה, דאילו אסיק אדעתיה, הא פשוט הוא דהוה ליה לאתנויי. ואילו בתר הכי, כשאירע כבר האונס, הא עכשיו כבר אין בידו לשנות את תנאי הגירושין. ונראה לומר, דלעולם איירי כשאירע כבר האונס, ואף על פי כן תקנת החכמים מועילה, מכיון שאין הם מזקיקים אותו לשנות את תנאו, אלא את רצונו. דזה פשוט, דאפילו אם נימא דהתנה שלא יחולו הגירושין אלא אם כן לא

20) דהא בלא אירע, בלאו הכי אין אנו נפסדים כלל.

21) ראה בחידושיו לגיטין לג,א, ד״ה כל דמקדש, ועיין עוד בתשובתו ח״א סימן אלף קסב, המובאת אצלנו בגליון הש״ס.

יאנס, דבאמת האונס הוא הטפל, אך עיקר התנאי היה שלא יחולו הגירושין כי אם כשלא ירצה לבוא. ועל כן, אם למשל יהיה בו תרתי, שגם לא ירצה לבוא, וגם יאנס, הגט יחול, דהא דל אונס מהכא, מכל מקום הוא לא היה בא, וכן כתב ה׳הפלאה׳[22] בהדיא. נמצא לפי זה, שגם אם נאנס, ולכאורה הגט בטל, יכולים אנו עדיין להכריחו שיתן את הגט בלב שלם על ידי זה שיסכים בדעתו שלא לבוא גם ברצונו הטוב (ושאם לא יסכים לכך, יופקעו קידושיו). וכל שכן לפי מה שביארנו למעלה, דבכלל אינו תלוי במה שחשב בלבו בעת נתינת הגט, אלא רק דהדין הוא דמה שקיים את התנאי באונס לא מיקרי קיום התנאי, שאם יסכים בדעתו לקיים את התנאי גם ברצונו, שזה ודאי נקרא קיום התנאי.

נמצא לפי זה, שלשיטה המובאת ברשב״א יש לכאורה נפקותא גדולה. שכל אותה התקנה של עקירת הקידושין, אין לנו אפשרות לעשותה אלא רק בסתם אונס, שאז יש בידו להסכים בדעתו לגרשה בלב שלם, מה שאין כן באונס מיתה, דהא כשמת פתאום אין בידו להסכים שום הסכמה, וממילא ישאר הדין דיש אונס בגיטין. ואם כי סתם מת, אין יוצאת מכך שום נפקותא, דהא אמרינן בהדיא בגמרא דמת שאני, וגם אם אמרינן דיש אונס בגיטין, הכא הגט קיים, דאנן סהדי דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם, ומעיקרא אדעתא דהכי גירש. אולם בגוונא דמי שאחזו, דהתם לא שייך זה[23], ממילא חוזר הדין דיש אונס בגיטין, דהא התם כשנפל עליו הבית לא שייך להכריחו שיסכים בלבו לגרש.

שיטת התוספות

ואחר העיון נראה, דגם לשיטת התוספות לא קשה מידי. דודאי גם התוספות מודים, דהיכא דעושים תקנה בשביל הני דשכיח ולא שכיח, לא היינו מבטלים את אותה התקנה בשביל הני דלא שכיח כלל. אבל איברא, דהני שני האופנים לא באו בהדי הדדי. דבגוונא דמי שאחזו, הלא התנה שיחול הגט מעכשיו אם ימות, ואם כן באופן של אונס שכיח ולא שכיח לא יוכל כבר לבטל את הגט, דהא התנה שיחול הגט גם אם יארע אונס דשכיח ולא שכיח, דסתם מיתה כן הוא, אלא דאנו דנים דיבוטל הגט מחמת אונסא דלא שכיח כלל, וכגון שיפול עליו הבית, ועל זה אמרו התוספות שפיר, דמשום הא לחוד לא עקרינן הקידושין. ובגוונא ד״אם לא באתי״, הלא בלאו הכי הגט חל מטעם דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם. וק״ל.

22) בד״ה דף ג תוס׳ ד״ה וסברא.

23) כמו שכתבו התוספות בדף ב,ב ד״ה דלמא מת.

שם, רש"י ד"ה דלמא מת דוקא

דיון בקושיית רבי עקיבא איגר על רש"י

רש"י כתב: "דכל עצמו שכתב לה גט, מחמת כן כתב לה, שאם ימות יהיה גט למפרע, שלא תיזקק ליבם, ובהאי אונסא לא ניחא ליה למיבטל גיטא" וכו'. ותמה על דבריו רבי עקיבא איגר[24], דמנא ידע רש"י שדוקא מחמת כן כתב לה הגט? הא אפשר דבסתם רצה לגרש את אשתו אם לא יבוא בתוך שנים־עשר חודש, על מנת שלא תשב גלמודה יותר משנים־עשר חודשים. ועוד הקשה, דאיך יהיה הדין אם יש לו בנים, שאינה זקוקה ליבם, האם אז יהיה הגט בטל ותהיה מותרת לכהונה? ועל כן הוא פירש אחרת, דמה דאיתא בגמרא "דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם", כוונתה היא רק שמסתמא ניחא ליה דלא תפול קמי יבם, והניח דברי רש"י בצריך עיון.

והנה לכאורה דברי רבי עקיבא איגר צריכים ביאור, דהא מלשון הגמרא ד"מת דוקא, דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם", משמע שרק משום זה ניחא ליה דיחול הגט, ואי אזיל זה הטעם באמת אינו רוצה בגט.

אמנם נראה דכוונתו פשוטה, דמה דאמרינן דאונס מבטל גיטא משום דאנן סהדי דלא רצה לגרשה אם יארע אונס, זה שייך רק בשאר אונסים, משום שרוצה לחזור אל אשתו, שכן התנה שאם לא יחזור בתוך שנים־עשר חודש זהו סימן שרצה לגרשה, ובאם יחזור אזי רצונו לקיימה, וממילא מובן שאם נאנס, בודאי אינו רוצה בגט. אבל במת, דבין כך ובין כך אינה אשתו, מה לו אם היא אלמנה או מגורשת? ועל כן מובן שאין לבטל את הגט באם ימות, דמה איכפת ליה אם יחול הגט. וזה היה לו פשוט לגמרא, שבסתמא ניחא ליה בגט אם מת, רק בכהאי גוונא דזקוקה ליבם, אזי לפי המושכל הראשון הדין היה נותן שאולי אינו רוצה בגט, דרוצה שיקום אחיו על שם המת, ועל כן מחדשת לנו הגמרא דמסתמא ניחא ליה דלא תיפול קמיה יבם.

תשובות

א. והנה, מה שהקשה רבי עקיבא איגר על רש"י, דמה יהיה אם יש לו בנים, לכאורה אינו כל כך קשה, דהא אפשר לומר דבאמת ישתנה הדין, אלא דהמשנה איירי בסתמא, דמה דאיכפת לן אם מגורשת או לא, מסתמא הוא משום זיקת יבם, באופן דאין לו בנים ויש לו אח.

ב. אלא דיש לומר עוד, דבאמת גם רש"י מודה לרבי עקיבא איגר, דאף בשאר האופנים הוא פשיטא דאינו רוצה בבטול הגט אם ימות, אלא דקושית הגמרא היתה, דאם היא זקוקה ליבם, אזי לכאורה ניחא ליה בבטול הגט. והנה זה דחקו לרש"י

24) והובאו דבריו בחדושיו כאן.

לפרש "דכל עצמו" וכו', דלכאורה קשה מאי משני הגמרא דלא ניחא ליה דתפול קמיה יבם, דילמא אדרבה ניחא וניחא ליה. אלא דאנו מדקדקים מהלשון הכתובה בגט, דגירש את אשתו 'מעכשיו אם לא יבוא', ולמה הוסיף לגרשה 'מעכשיו', ולעשותה ספק אשת איש כל אותם הימים? הא די היה לגרשה מכלות אותו הזמן. אלא ודאי לכך דקדק לגרשה מעכשיו, כדי שיחול אפילו אם ימות, ולא תהא זקוקה ליבם. וזוהי כוונת רש"י, דכל עצמו שכתב לה גט לגרשה מעכשיו, שיחול הגט למפרע, מחמת כן כתב לה, שלא תיזקק ליבם, אבל פשוט שגם באופן אחר ניחא ליה בגט, וכל שכן הוא, ומיושבים דברי רש"י.

ג. ועוד אפשר לפרש את כוונת רש"י באופן אחר. דהא כיון דסבירא ליה השתא דיש אונס בגיטין, אנו אומדים דעתו דלא רצה לגרשה כי אם באופן שלא יבוא ברצון, אבל אם לא יבוא באונס, אזי לא יחול הגט, דלזה לא אסיק אדעתיה. והוקשה לרש"י, דמה פעלנו בזה דאמדינן דעתו דאילו היה יודע שימות הוה ניחא ליה? הא עתה לא ידע שימות, ולא אסיק דעתיה לזה, וחסר רצונו לגרשה באופן זה, דהא תנאו הכללי היה לגרשה רק אם לא יאנס, והרי זה דומה לייאוש שלא מדעת, דלא הוי ייאוש. וכמו שכתבו התוספות בד"ה דילמא מת, בגוונא דמי שאחזו, דאף על גב דודאי ניחא ליה בגט, מ"מ מכיון שלא אסיק אדעתיה לזה שירצה בפועל בקיום הגט, אין זה גט. ומשום הכי הוצרך רש"י לומר, דמהלשון הכתובה בגט יודעים אנו שכבר בכתיבת הגט היה בדעתו לגרשה אם ימות, דכל עצמו שכתב לה גט, מחמת כן כתב לה, דאם לא כן למה גירשה 'מעכשיו'. וק"ל.

ד. גם לפי מה דהסברנו לעיל, דאינו תלוי במחשבתו הראשונה, ומה שיש אונס בגיטין הוא משום שקיום התנאי באונס לא מיקרי קיום, כל שכן דניחא מה שכתב רש"י. דהוקשה לו, מה לי בזה שודאי ניחא ליה? הא קמן דנאנס. ואף על גב דכתבנו בביאור דברי הרשב"א כמו שיתבאר בהמשך דאפשר לו להסכים עתה, אבל הכא שמת הלא זה כבר אינו אפשרי, ואיך יחול הגט, אם לא דנימא דכבר משעת כתיבתו היה בדעתו לגרשה אם ימות. וק"ל.

דף ג,א, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה

הסבר מחלוקת רש"י ותוספות ב"אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" עיין בדברי רש"י ותוספות בדקדוק לשונם.

שיטת רש"י

ונראה שרש"י מפרש את שאלת הגמרא "תינח קדיש בכספא", שבאמת בקידושי כסף מובן שרבנן עקרו את הקידושין באופן ישיר על ידי תנאו שהתנה ותלה את הקידושין בדעתם, ועל ידי עקירתם נעשו המעות למפרע מעות מתנה, אבל כשקידש בביאה מאי איכא למימר, ומפרש רש"י "מה תהא על ביאתו"? דהיינו, שלפי רש"י הגמרא אינה שואלת על עצם עקירת הקידושין, כי מכיון שתלה את הקידושין בדעת

חכמים, מאי נפקא מינה אם קידש בכסף או בביאה? אלא היא שואלת מה דינה של ביאה זו, דמכיון שהיא נעשתה לשם קידושין, ובשעת הקידושין היה הדבר ניחא לחכמים, ורק לאחר מכן עקרו את הקידושין על ידי גט דדבריהם, היה הדבר פלא שתהא נחשבת הביאה כביאת זנות. ומשני, דעם כל זה, מכיון שהוא תלה את חלות הקידושין בדעת חכמים, ולא נתקיים התנאי, ממילא ביאתו היא ביאת זנות. [ואולי גם לפי רש״י ניתן להסביר ששאלת הגמרא היא ממילא גם על דינם של הקידושין[25], דמכיון דסבירא לה השתא דאי אפשר לעשות את ביאתו לביאת זנות, ממילא גם אי אפשר לעקור את הקידושין, דהא בהא תליא].

ונראה להסביר עוד, על פי מה שביארתי במסכת קידושין[26] גבי מחלוקת רב ושמואל אי מעות מתנה או מעות פקדון, דהא דסבירא ליה לשמואל דמעות מתנה, הוא משום דבאמת חלות הקידושין אינה נעשית על ידי המעות בעצמן, אלא האיש נותן לאשה את הכסף במתנה, ובמתנה זו הוא מקדשה. ולפיכך, היכא דלא חלו הקידושין, נשארות המעות מתנה. ומשום כך שואלת הגמרא כאן, ״תינח קדיש בכספא״, דאיכא למימר אפקעתא, ונשארו המעות מתנה, דיש להבדיל בין נתינת המעות לבין הקידושין, דהם שני דברים נפרדים. אולם כשקידש בביאה, דהביאה בעצמה היא קנין הקידושין, אין יכולים להפריד בין הביאה לבין הקידושין, ואם אתה מפקיע את הקידושין, מה תהא על ביאתו, דהא לא עשה מעשה נפרד, רק מעשה קידושין. וק״ל.

שיטת התוספות

אמנם התוספות לומדים לאידך גיסא, דהפקעת הקידושין תליא בהפקעת המעות, ולא להיפך. והיינו דקמקשה ״תינח קדיש בכספא״, דאפשר להפקיע הקידושין על ידי שמפקירין המעות, וממילא אין כאו קידושין, אבל היכא דקדיש בביאה, איך יכולים להפקיע הביאה, ולומר דאין כאן קידושין? הרי אין לחכמים כוח לעקור דבר מן התורה במקום שהדבר גורם לכך שהאדם יעבור עבירה. ומשני, דחכמים לא עקרו את הקידושין, אלא שכמו שבקידושי כסף הם הפקירו את המעות, דהפקר בית דין הפקר, כך גם בקידושי ביאה הם הפקירו את הביאה, ודנוה לביאת זנות, וממילא אין כאן קידושין, דאין קידושין על ידי ביאת זנות.

אולם צריך להבין, מדוע הוצרכו התוספות לטעם מן החוץ כדי להפקיע את הקידושין? הרי אפשר לעקור את הקידושין על ידי התנאי שתלה בהם, וכמו שפירש רש״י. ועל פי יסוד דבריו של בעל ה׳הפלאה׳[27], אפשר לתרץ דהתוספות כתבו כן משום הני דיאמרו לא קידשתי בתנאי זה שיהיו הקידושין אדעתא דרבנן, דאותם

25) כדמוכח בריש דברי רש״י ד״ה קדיש בביאה ״מאי אפקעתא מעיקרא איכא״.

26) דף מו,ב.

27) בד״ה בגמ׳ כל דמקדש.

הקידושין אינם יכולים להיות מופקעים אלא מכוח דין הפקר בית דין, או על ידי הפיכת הביאה לביאת זנות.

ונראה עוד לתרץ ולומר, דסבירא להו לתוספות, דתנאי זה אין בכוחו לעקור את הקידושין, כיון דאין בו כל דיני התנאי, דלא אמר 'על מנת', כי אם 'כדת משה וישראל', ועל כן אין הקידושין יכולים להיות מופקעים אלא מכוח דין "הפקר בית דין הפקר". אם כי גם מכוח דין זה היה קשה לבית הדין לעקור את הקידושין, אף על פי שיש להם את הכח לכך, מכיון שסוף כל סוף הוא עשה כהוגן ולא עשה עבירה, אלמלא שמתחלה גילה בדעתו שנותן לבית הדין רשות לעקור את הקידושין אם ירצו בכך.

שם, אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה

מהות ההפקעה לשיטת רש"י

בסוגיא זו יש הרבה לדקדק.

א) הגמרא אומרת שחכמים עשו תקנה לגבי אשה שקיבלה גט על תנאי, והתנאי בוצע מחמת אונס, שהקידושין יופקעו על אף שקיום התנאי נעשה באונס, וזאת מחמת תקנת הנשים הצנועות, שעל אף שיכולות להנשא על פי הדין, יש חשש שהצניעות שבהן תגרום להן להשאר עגונות, ומשום כך הפקיעו חכמים את קידושיהן, והפכו למעשה את כל חייהן עם בעליהן לחיי זנות, ותחת להיות אשה עגונה היא תהיה אשה זונה. והדבר תמוה, וכי זוהי באמת תקנת הצנועות? במה חטאה האשה הצנועה הזאת, שנפקיע את קידושיה למפרע, וכתוצאה מזה יתברר שהיא מעולם לא חיתה עם בעלה אלא עם גבר בעלמא?

ב) הפקעת הקידושין הרי נעשית על ידי התנאי שהתנה, והנה התוספות בבבא בתרא[28] כתבו, שמכיון ששם מדובר באופן שעשה שלא כהוגן, ממילא אין אפשרות להפקיע את הקידושין מחמת תנאו, שהרי גילה דעתו שלא תלה את הקידושין בדעת חכמים. אולם נראה ברור, דגם כשקידש כהוגן, ותלה בדעתם, פירושו אינו אלא שרצה שהקידושין מצד עצמם יהיו כדת וכדין, ובאם החכמים לא ירצו עתה בקידושין, הם יבוטלו, אבל בודאי שהוא לא תלה בדעתם, שיוכלו להפקיע את הקידושין גם לאחר זמן למפרע מאיזה טעם שהוא, מסיבה שאינה תלויה בקידושין עצמם.

ג) הלא גלוי הוא הדין שאין תנאי בנישואין, ואם קידש על תנאי ובעל, גמר ובעל לשם קידושין, כי אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, כדאיתא בשולחן ערוך[29]. וגם מסתבר שעצם הנישואין לא שייך בהם תנאי, כי על אף שאפשר לעשות קנין

---

28) דף מח,ב, ד"ה תינח.

29) אה"ע סימן קמט, סעיף ה.

חוקי על תנאי, אבל נישואין, שהם ביטוי לחיי אישות, איך אפשר לחיות חיי אישות על תנאי? עצם הנישואין, פירושם שעכשיו נעשו לבשר אחד ואחיד, ואם הדבר עוד תלוי, אז בכלל אין נישואין.

ד) נראה ברור, שאם התנה בפירוש בגט, שאם לא יבוא 'מתוך רצונו' בתוך שלושים יום, ונאנס ולא בא, שהגט בטל והיא נשארת אשת איש, ולכאורה אין זה מובן מדוע חכמים לא עקרו את הקידושין גם באופן זה מאותו הטעם של תקנת צנועות ופרוצות?

ה) בכלל קשה להבין, שחז"ל יתקנו תקנה לעשות מחיי אישות חיי זנות, ויתנו גושפנקא דמלכא ליצירה כזאת, אפילו אם מדובר בתקנת עגונות.

ו) וכי נאמר, שהיא מותרת בקרוביו?

ועוד יש להקשות קושיות כאלה לרוב.

הפקעת הקידושין על ידי הפקעת הגט

והנה רש"י[30] כתב: "והוי גיטא, ואם רצתה תינשא לאחר וגם לכהונה נפסלת מהיום". ולכאורה ארבע המלים האחרונות מיותרות לגמרי, דהא פשיטא הוא דאם היא מגורשת גמורה, ויכולה להנשא לאחר, שהיא אסורה לכהונה.

וכשנדקדק עוד בדברי רש"י בסוגיא נראה, שפעמיים ושלוש הוא דייק לומר שהפקעת הקידושין יכולה להעשות רק על ידי גט. כך הוא למשל בדף ג,א, ד"ה קדיש בביאה, שם כותב רש"י: "ואתה מכשירו (את הגט) מפני דעתו", הרי שכתב בהדיא שמדובר בהכשרת הגט, והלא דבר הוא.

ועל כן נראה היה לומר, שבאמת חז"ל מעולם לא הפקיעו את הקידושין למפרע, אלא הם הכשירו את הגט על ידי שהחליטו לראות בקיום התנאי, גם אם נתקיים מחמת אונס, כקיום מלא. שהרי בגט כתוב רק "אם לא באתי", ואם כן כל "לא באתי" במשמע, בין באונס ובין ברצון, אלא שיש דין תורה שקיום תנאי מחמת אונס אינו נחשב לקיום, ולזה מועיל התנאי שהקידושין נעשים על דעת חכמים, שנותן לחכמים הכח להכשיר את הגט גם באופן זה, מכיון שהם יכולים לדון על קיום התנאי שנעשה בגט או על ביטולו.

משל למה הדבר דומה, למי שבנה בית שהיה לקוי ביסודו, ומחמת זה התמוטט הבית לאחר שנים רבות על ידי רעש אדמה, דאמנם ההתמוטטות הזו לא חלה למפרע, אלא רק מעכשיו ואילך, אולם מכיון שהליקוי היה כבר בעת הבניה, הרי זה כאילו המפולת היתה כבר אז, כי ב'אז' טמונה סיבת ההתמוטטות. וכמו כן הכא, על ידי התנאי שהתנה בקידושין, התמוטטו הנישואין על ידי הגט, ונראה כאילו נעקרו הקידושין למפרע, מפני שהליקוי בקידושין מכשיר את הגט.

ולזה דקדק רש"י לומר "וגם לכהונה נפסלת מהיום", כי זהו עצם דינו של

30) בדף ב,ב, בסוף העמוד, ד"ה לא שמיה מתיא.

שמואל, שכן גם לפי המסקנה, שאין אונס בגיטין, וממילא אין צורך בנימוק המיוחד של "איהו דאפסיד אנפשיה", אלא הגט קיים על ידי הדין הכללי של אין אונס בגיטין, גם אז הגט הוא גט מעכשיו, והיא נפסלת לכהונה. רש"י רוצה לומר, שאל תטעה לחשוב שהגט פסול, אלא שהקידושין נעקרו, שכן בעצם הדין של שמואל אין הבדל בין הדיחוי של "איהו דאפסיד", לבין המסקנה של אין אונס בגיטין.

והנה ברור, שאם כתב בפירוש בגט, שהתנאי יחול רק אם לא ירצה לבוא, אי אפשר יהיה להכשיר את הגט כשנאנס מלבוא.

וכמו כן ברור, שאם מת, אי אפשר יהיה להכשיר את הגט לאחר מיתה, וקושית התוספות בסוף ד"ה וסברא אינה סובבת על עצם קיום הגט, אלא קושיתם היא מה הועילו חכמים בתקנתם, וכפי שביאר שם המהר"ם שיף, עיין שם. ודו"ק.

דף ה,ב, תוספות ד"ה דם מיפקד

תירוץ על קושיית הנתיבות

התוספות מקשים גבי מילה, דאי טעם איסור נטילת נשמה הוא משום החלשה, הא הויא מלאכה שאין צריכה לגופה. ותירצו, דהאיסור הוא משום נטילת דם, דהדם הוא הנפש, וכשנוטל מקצתו נוטל מקצת נשמה.

והקשה ה'נתיבות' בספרו 'בית יעקב'[31], דהא גם עתה היא מלאכה שאין צריכה לגופה, דאינו צריך לדם או לנשמה? ונראה דלא קשיא מידי, דביאור 'מלאכה' הוא, דצריך הוא למלאכה עבור תכליתה הפשוטה של מלאכה זו, וכגון זורע על מנת להוציא זרע וכדו'. ולכן, אי הוה טעמא דנטילת נשמה משום החלשה, דההחלשה היתה תכליתה של מלאכה זו, אז גבי מילה, שאינו צריך להחלשה, הויא נטילת הנשמה מלאכה שאין צריכה לגופה. אבל עתה, דאמרינן שנטילת הנשמה היא עצמה האיסור, שאסרה התורה ליטול נשמה, מקצתה או כולה, הנה בודאי אין כוונת התורה שאסור ליטול את הנשמה לעצמו, כי אין לוקחין נשמה עבור עצמו, רק עיקר כוונת כל נטילת נשמה הוא להסיר את אותה הנשמה מהבעל חי, דהיינו לא מפני שהוא צריך לנשמה, כי אם מפני שאינו רוצה שתישאר אותה הנשמה בבעל חי. ואם כן, גבי מילה, דהוא נוטל את הדם, והדם הוא הנפש, וכוונתו להסיר את הדם מן התינוק, הרי זו מלאכה הצריכה לגופה. וק"ל.

דף ה,ב, נסוגיא דדבר שאינו מתכוין, ובתוס' דף ו,א ד"ה האי מסובריתא דנזיתא

תנאים של כוונה במלאכת שבת

במלאכות שבת מצינו ארבעה גדרים של פטור הנובעים מחסרון כוונה:

31) בד"ה בתוס' ד"ה לדם.

א. דבר שאינו מתכוון.

ב. מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ג. מתעסק.

ד. פסיק רישא דניחא ליה ודלא ניחא ליה.

א. דבר שאינו מתכוין — יש לגביו מחלוקת בין רבי שמעון לרבי יהודה בכל האיסורים שבתורה[32], דלרבי שמעון הוא מותר לכתחילה, ולרבי יהודה בכל התורה חייבים עליו[33], ובשבת פטורים עליו, מכיון שאין הוא מוגדר כ׳מלאכת מחשבת׳, אבל מכל מקום הוא אסור. וההלכה היא כרבי שמעון, דדבר שאינו מתכוין מותר[34].

ב. מלאכה שאינה צריכה לגופה — יש לגביה מחלוקת בין רבי שמעון לרבי יהודה לענין שבת, דלרבי שמעון פטור אבל אסור, ולרבי יהודה חייב[35]. הרמב״ם[36] פוסק כרבי יהודה, דחייב, אולם רוב הראשונים חולקים עליו, וסוברים דגם בזה הלכה כרבי שמעון, דפטור אבל אסור.

ג. מתעסק — כולי עלמא מודים דפטור בשבת, כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולענין לכתחילה נראה לי דלא שייך לדון כאן, דהרי הוא עושה זאת בלי כוונה כלל. ופשוט.

ד. פסיק רישא — היכא דניחא ליה, מודה רבי שמעון דחייב, והיכא דלא ניחא ליה, דהיינו לא איכפת ליה, יש מחלוקת בין הראשונים, ד׳הערוך׳ כתב דמותר כדבר שאינו מתכוון[37], ור״י בעל התוספות כתב, דכיון דהוי פסיק רישא, הוי כמתכוון ואסור, אלא דפטור מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה[38]. ועיין שולחן ערוך או״ח סימן שכ סעיף יח[39].

הראשונים ביארו את ההבדל שבין סוגי הפטור השונים: בין דבר שאינו מתכוון, מלאכה שאינה צריכה לגופה, מתעסק, ופסיק רישא.

א. דבר שאינו מתכוון, היינו שאינו מתכוון לעשות את הפעולה האסורה, אלא הוא עושה פעולה אחת, ומצוי שתמשך מזה פעולה אחרת שהיא אסורה, וכגון ״גורר

---

32) ראה שבת דף מא,ב, וש״נ.

33) עי׳ במלוא הרועים.

34) ראה רמב״ם הלכות שבת פרק א, הלכה ה, והלכות כלאים פרק י, הלכה טז.

35) ראה שבת קה,ב.

36) בהלכות שבת פרק א, הלכה ז.

37) ראה רמב״ן לשבת דף קיא,א, ד״ה האי מסוכרייתא.

38) ראה בתוספות דף ו,א, ד״ה האי מסוכרייתא.

39) ולענין שאר האיסורים כתב הרא״ש בשבת פרק יד, סימן ט, דגם ה׳ערוך׳ מודה.

אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ"[40], שאינו מתכוון לעשות את פעולת חריצת החריץ, האסורה בשבת משום בונה, אלא רק לגרור, אף על פי שמצוי שהדבר יגרום ליצירת חריץ.

ב. מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו שעושה בדעת פעולה אסורה, אלא שאינו מתכוון לתכליתה כפי שהיא היתה במשכן. וכגון "החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה", שהוא מתכוון לעשות את הפעולה האסורה, שהיא החפירה, אלא שתכלית החפירה, שהוא משום בונה, היא כדי לעשות גומא ולבנות עליה, ואילו הוא אינו עושה את פעולת החפירה עבור תכלית זו, כי אם עבור תכלית אחרת. ולפיכך חמור הוא, ופסק הרמב"ם דחייב, ואפילו לרבי שמעון אסור הוא.

ג. מתעסק, הוא כדבר שאינו מתכוון, שאינו מתכוון לעשות פעולה אסורה, ואף עדיף מינה, דהא בדבר שאינו מתכוון הוא עושה על כל פנים בדעת פעולה שמצוי שתמשך ממנה פעולה אסורה, ואילו מתעסק לא אסיק אדעתיה שום פעולה אסורה, אלא הוא מתכוון לחתוך את התלוש, ובלי כוונה הוא חותך את המחובר, ובזה כולי עלמא מודו דאין איסור.

ד. פסיק רישא דניחא ליה, כבר כתבנו דמודה רבי שמעון דחייב, כיון דמיחשיב כמתכוון. אלא דלכאורה קשה, הא לא גרע ממלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שאינו מתכוון למלאכה זו. וכתב ה'כסף משנה'[41] דבמלאכה שאינה צריכה לגופה הרי הוא מכוין למלאכה, רק לא לתכליתה, מה שאין כן בפסיק רישא שאינו מתכוון כלל למלאכה. ותמה בעל 'מחצית השקל'[42], דכלפי לייא, אם כן כל שכן דעדיף פסיק רישא מהאי טעמא, וכיון שלרבי שמעון פטור במלאכה שאינה צריכה לגופה, כל שכן שצריך להפטר בפסיק רישא. וביאר הדבר, דמצינו כמה פעמים, דעדיפה מחשבה נגדית מאינו מתכוון כלל. ולכך, בפסיק רישא מה שאינו מתכוון לעשות את המלאכה אינו יכול לפוטרו, מכיון שעל כל פנים הוא יודע שמוכרח הוא לעשותה, ומחשבה נגדית לית ליה. מה שאין כן במלאכה שאינה צריכה לגופה, דמכוין למלאכה זו, אלא שמסירה מתכליתה הנהוגה לתכלית אחרת, ומכוין במלאכה זו לתכלית אחרת מזו שאסורה, הרי בזאת הוא הסיר את האיסור מן המלאכה, ומשום הכי הוא פטור עליה. וק"ל.

הסבר שיטות הערוך והר"י בפסיק רישיה דלא ניחא ליה

אלא דלפי זה יהיה צורך לבאר מה הפטור או ההיתר בפסיק רישא דלא ניחא ליה, היינו דלא איכפת ליה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, דהא לכאורה גם כאן אין מחשבה נגדית, אלא שאינו מכוין למלאכה זו, וגם אין הנאה ממנה, אמנם

40) ביצה כג,ב.

41) בהלכות שבת פרק א, הלכה ז, והביאו גם ה'מגן אברהם' בסימן רעח ס"ק א.

42) שם.

מכיון דהוי פסיק רישיה מאי טעמא יהיה מותר, ועדיף ממלאכה שאינה צריכה לגופה לדעת הערוך?

דעת הערוך

ונראה, דבאמת ההיתר לדעת ה׳ערוך׳, והפטור לדעת התוספות, מבוססים על יסודות שונים זה מזה. לדעת ה׳ערוך׳, עיקר ההיתר תליא במה דאינו מתכוין. דסבירא ליה ל׳ערוך׳, דכל האיסורים שבתורה מורכבים משני דברים, מהפעולה ומהכוונה, וכמו שבמתכוון לעשות איסור ולא עשה, אין זה איסור, כמו כן להיפך, פעולה בלי כוונה, אין בה איסור. דכמו דאמרינן דמצוות צריכות כוונה, כמו כן עבירות צריכות כוונה, היינו כוונה לעשות את הפעולה, וכל שעשה את הפעולה בלי כוונה, הרי זה כגוף בלי נשמה, ואין זה אסור. ולפי זה מובן, דאפילו בפסיק רישא דניחא ליה היה לנו להתיר, כל שאינו מתכוון לזה. אלא דירדה התורה לסוף דעתו של אדם, דכיון דיש לו הנאה מאותה הפעולה, וגם יודע הוא שעל כל פנים תגרם הפעולה ממעשהו, לכך לא יתכן שלא יתכוון בעמקי לבבו גם לאותה פעולה. מה שאין כן היכא דלא הוי פסיק רישא, כיון דאינו עושה מעשה שבהכרח יביא לאותה הפעולה, הלכך גליא בדעתיה דאינו מכוון לזה. וכמו כן היכא דהוי פסיק רישא, אלא דלא ניחא ליה, ואין לו הנאה מאותה הפעולה, אף על גב דהוי פסיק רישא לא איכפת לן מזה, כיון שעושה את הפעולה בלי כוונה, וכל פעולה שנעשית בלי כוונה אין בה איסור. ולפי זה, באמת גם בשאר האיסורים יש לנו להתיר מאותו הטעם, ולא כדעת הרא״ש[43] שכתב דה׳ערוך׳ יודה בשאר איסורים, ורק בשבת סבירא ליה דמותר משום שאינה מלאכת מחשבת, דהא לא מצד מלאכת מחשבת נחתינן, כי אם מצד אינו מתכוין. וגם הראיה מזבחים[44] שמביא תוספות, הלא בשאר איסורים הוא.

ומצאתי ראיה מפורשת לזה, בדברי הרמב״ן בפרק שמנה שרצים[45]. הרמב״ן שם מביא את דברי הערוך, שיש הוכחה לכך דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר, מהא ד״מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין״ וכו׳[46], האמור לגבי כלאים[47], הרי לנו ראיה מפורשת דגם בשאר האיסורים קם ליה ה׳ערוך׳ בשיטתו. וצריך לומר, דבספר הערוך של הרא״ש לא היתה ראיה זו, וכמו שבספר הערוך שבידינו[48] לא מובאים דברים אלה.

---

43) בשבת פרק יד סימן ט.

44) צא,א.

45) שבת קיא,א.

46) שבת כט,ב.

47) ועיין שם ברמב״ן שדחה ראיה זו, ״דלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה, אבל כשאין לו ממנו הנאה, לאו מלבוש הוא״ וכו׳.

48) ערך סבר.

שוב מצאתי גם כן בדברי רבי חיים מבריסק[49] כעין הנחה זו בשיטת הרמב״ם. רבי חיים מבריסק מחלק שם בין רבי שמעון לרבי יהודה, ואומר שלדעת רבי שמעון דין פסיק רישא דלא ניחא ליה נובע מדין אינו מתכוון, הקיים בכל האיסורים שבתורה, והלכך לרבי שמעון הרי זה מותר כדין אינו מתכוון. ואילו לדעת רבי יהודה, הפטור בדבר שאינו מתכוון בשבת אינו משום דצריך כוונה, אלא משום דצריך דעת, שתעשה המלאכה בדעת ולא כמתעסק, כיון דבעינן בשבת ׳מלאכת מחשבת׳, והלכך בפסיק רישא, דעושה את המלאכה בדעת, רק בלי כוונה, הרי זה אסור. יעויין שם.

שיטת ר״י

אמנם שיטת התוספות היא, דפסיק רישא דלא ניחא ליה אינו מותר, אלא רק פטורים עליו, משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וצריך ביאור בדבריהם, דהא לכאורה שאני פסיק רישא דלית ביה מחשבה נגדית, רק שאינו מתכוון לדבר, מה שאין כן במלאכה שאינה צריכה לגופה, דשם צריך מחשבה מנוגדת, כסברת בעל ׳מחצית השקל׳[50]. אמנם אחר העיון נראה הדבר פשוט, דבאמת בפסיק רישא דלא ניחא ליה ישנם שני דברים, חדא דאינו מתכוון למלאכה — וזה אינו מעלה ואינו מוריד כיון דהוה פסיק רישא, דכיון שעל כל פנים המלאכה מוכרחת שתעשה, מיחשיב כאילו עושה הפעולה בכוונה — ועוד שנית יש בו, שאינו צריך לתכלית המלאכה, דהרי מכיון דלא ניחא ליה, בודאי שאינו צריך לתכלית זו, וממילא נעשית הפעולה במחשבה נגדית, שאינה נעשית בשביל תכליתה כפי הנהוג, כי אם ללא צורך כלל. ולמשל גבי מסוכרייתא דנזייתא, שסוחט יין שהולך לאבוד, אף על גב דהוי פסיק רישא בפעולת הסחיטה, אבל כיון שאינו עושה זאת בשביל לקבל את הדבר הנסחט, שהרי הוא הולך לאבוד, ממילא הוי גם מלאכה שאינה צריכה לגופה[51].

נמצאנו למדים לפי זה, שלדעת ה׳ערוך׳ ההיתר של פסיק רישא דלא ניחא ליה תליא בזה שאינו מתכוון למלאכה, ומה שלא ניחא ליה אינו מעלה ואינו מוריד, אלא רק דבניחא ליה מחשבינן ליה כמתכוון. ולדעת התוספות, הפטור של פסיק רישא תלוי בזה שלא ניחא ליה, דמה שאינו מתכוון למלאכה אינו מעלה ואינו מוריד כיון דהוי פסיק רישא, אלא דמכיון דלא ניחא ליה, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ופטור לרבי שמעון.

ולשיטת הרא״ש בדעת ה׳ערוך׳, דמחלק בפסיק רישא בין דין שבת לשאר האיסורים, אם כן לדידיה ההיתר של פסיק רישא הוא מטעם דין ׳מלאכת מחשבת׳, דעדיף ממלאכה שאינה צריכה לגופה, דהא מותר לגמרי, ואפשר אפילו לרבי יהודה. וצריך ביאור. וביארו התלמידים, דהטעם הוא, משום דכל מלאכה מורכבת משני

49) בהלכות שבת פרק י׳, הלכה יז.

50) הערת העורך: סימן שכ, סעי׳ יח, צויין לעיל.

51) ובתוספות שם נראה דעיקר הגרסא פסיק רישא דלא ניחא ליה, עיין שם.

דברים, מפעולה ותכלית, וכל דלא הוויין אותם שני הדברים, לא הוי מלאכה הדומה למשכן. ולפי זה, הא דפטרינן במלאכה שאינה צריכה לגופה מטעם ׳מלאכת מחשבת׳, הוא לכאורה דבר מיותר, כיון דגם בלא זה צריך להפטר עליה מטעם דאינה דומה מלאכה זו למלאכת המשכן, דהא מלאכת המשכן היתה לתכלית אחרת, ואמאי בעינן קרא? ומאי טעמא דרבי יהודה דמחייב? אלא ודאי דמשום הא לא איריא, כיון דהוה תולדה דאותו האב, וכמו דבכל התולדות, אף על גב דאינן דומות הפעולות לפעולות המשכן, מכל מקום כיון דדומות לתכליתן, חדא הוא, כמו כן לאידך גיסא, אם דומות הפעולות אהדדי, אף על גב דאינן דומות בתכליתן, חדא נינהו. אמנם כל זה הוא רק כשעל כל פנים יש לפעולה איזו שהיא תכלית, אולם כשעושה פעולה בלי שום תכלית, אזי אינה דומה פעולה זו כלל למלאכת המשכן, דהצד השוה בכל מלאכות המשכן הוא דעל כל פנים אית להו איזו שהיא תכלית, אולם פעולה שאין בה שום תכלית אינה דומה כלל למלאכת המשכן, ולא הוי מלאכה כלל. ולפיכך סבירא ליה ל׳ערוך׳, דפסיק רישא דלא ניחא ליה, דעושה הפעולה בלי שום תכלית, מותר לגמרי. אלא דכל זה אינו כי אם בשבת, דצריכה המלאכה להיות דומה למלאכת המשכן, מה שאין כן בשאר איסורים, דלא איכפת לן במה דאינו מתכוון לתכלית הפעולה, כיון דעל כל פנים עושה את פעולת האיסור, ולא נתנה לנו התורה רשות לחלק בהו. וק״ל.

דף ו,א, תוספות ד״ה האי מטמוניתא

עיון בשיטת ר״י בפסיק רישיה דלא ניחא ליה

לעיל כתבתי שמחלוקת ה׳ערוך׳ עם ר״י בענין פסיק רישא דלא ניחא ליה, סובבת סביב מהות ההיתר. ל׳ערוך׳, פסיק רישא דלא ניחא ליה נידון כאינו מתכוון, והפסיק רישא אינו מעלה ואינו מוריד, ומשום כך הוא מותר לכתחילה. ואילו לר״י, הפסיק רישא עושה אותו למתכוון, וכל הפטור אינו אלא משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופא. אמנם לפי זה פשוט הוא, דכל הפטור אינו אלא לענין מלאכת שבת. ועל זה קשה מה שכתבו התוספות, דמה שאמרה הגמרא בזבחים[52] דמזלפים יין על גבי האישים הוא משום דמצוה שאני, וכוונתם דעל אף שהוא פטור אבל אסור, מכל מקום משום מצוה לא גזרו, דהרי שם אין מדובר לענין שבת, ואין שם את ההיתר של מלאכה שאינה צריכה לגופא, אלא זהו איסור דאורייתא, ואם כן מה מועיל זה שהוא מצוה? ואכן במקום אחר[53] פירשו התוספות, דלא הוי פסיק רישא, כיון דלא ברור שיכבה.

ואולי ניתן לומר, דגם לר״י הפטור נובע מדין אינו מתכוון, דכשמצרפים לדין אינו מתכוון גם מה שלא ניחא ליה, גם בפסיק רישא יורד האיסור דרגה, והוא רק

---

52) בדף צא,ב.

53) בשבת דף קג,א, ד״ה לא צריכא.

פטור אבל אסור. וכעין זה כתבו התוספות לעיל[54], דלרבי יהודה, דסבירא ליה דמקלקל בחבורה פטור אבל אסור, כשהוא גם מקלקל וגם אינו מתכוון הוא מותר, כיון דהאינו מתכוון מצטרף להיתרא. אלא דיש לחלק, כיון דשם האינו מתכוון מצטרף למקלקל שהוא רק איסור דרבנן, מה שאין כן מלאכה שאינה צריכה לגופה, שבה לכאורה אין שום היתר מדאורייתא. ודוחק, וצריך עיון.

דף ה,ב, עשרה כוסות תקנו חכמים

הסבר הבנת הרמב"ם בסוגיה

רש"י התקשה, מדוע חכמים תקנו תקנה זו, וביאר[55] שהתקנה נועדה "להרבות לו בשתיה, כדכתיב 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'", כלומר להקל מעליו את הצער.

והנה הרמב"ם[56], כתב "אין שותין בבית האבל יתר על עשרה כוסות... ולא יוסיף שמא ישתכר", ולכאורה קשה מדוע הוא השמיט את התקנה החיובית שתקנו חכמים שיש לשתות עשר כוסות?

ועיין ב'כסף משנה' שהעיר שנחלקו הראשונים בביאור דברי הברייתא "החזירו הדבר ליושנה". לדעת רש"י[57] החזירו הדבר לעשרה כוסות, ואילו לדברי הרמב"ן[58] החזירו הדבר ליושנו של קודם התקנה שישתו תוך הסעודה ולא לאחר הסעודה כלל.

וב'לחם משנה'[59] הקשה, דדברי הרמב"ם סתרי אהדדי, כי בפרק ד כתב "הרי זה מותר לאכול בשר ולשתות יין מעט כדי לשרות אכילה שבמעיו" וכו', הרי שהתיר שתיית יין רק בתוך הסעודה, כשיטת הרמב"ן. וכתב שאולי נסתפק הרמב"ם אם הפשט הוא כרש"י או כהרמב"ן, ולפיכך נקט בפרק ד כרמב"ן, וכתב בלשון 'מותר', ובפרק יג כתב בלשון שלילה, שבדיעבד אין שותים יותר מעשר כוסות, כרש"י. אולם הסבר זה דחוק הוא מאוד, וגם ה'לחם משנה' עצמו הניח הדברים בצריך עיון.

ונראה לבאר, שאין שום סתירה בדברי הרמב"ם, אלא שתי ההלכות עוסקות בענינים שונים. בפרק ד עוסק הרמב"ם בדיני האבל, ושם הוא פוסק כי אין על האבל לשתות לרויה, אלא רק כדי לשרות את האכילה שבמעיו. אך דין זה אינו

54) בדף ה,ב, ד"ה אם תימצי.

55) בד"ה עשרה כוסות.

56) בהלכות אבל פרק יג, הלכה ח.

57) בד"ה ליושנה.

58) ראה תורת האדם, כתבי הרמב"ן ח"ב עמוד רד, במהדורת מוסד הרב קוק תשכ"ד.

59) בפרק ד מהלכות אבל, הלכה ו.

נובע מסוגיה שלנו, אלא הוא מדיני האבל, שאסור בשמחה. לעומת זאת, בפרק יג מדבר הרמב"ם על מנחמי האבל, וכפי שפותח הפרק "כיצד מנחמין את האבלים", ושם הוא מביא את הדין של עשר כוסות, שהוא דין של המנחמים, ולא של האבל. ובמפורש כתב הרמב"ם "עשרה כוסות לכל אחד ואחד". הרמב"ם לא למד כרש"י, שתקנו לתת לאבל כוסות הרבה, כי הגם שיש חיוב לנחמו, אבל אין מצוה להביאו לידי שמחה. אלא הוא למד, שכל הסוגיא שלנו, והברכות, הם כנגד המנחמים, והם היו נוהגים לשתות כוס של יין כנגד כל ברכה, וכמו שתקנו שבע ברכות בחתונה כנגד המשתתפים.

וממילא מובן שאין טעם לפרש שחכמים תיקנו לשתות, כי איזו תקנה היא זו שיתקנו לשתות כדי לפתוח בני מעיהם של המנחמים. אלא אם היתה תקנה, התקנה היתה שלא ישתו יותר מעשרה כוסות, דהתירו חכמים את השתיה על מנת לפתוח את בני מעיהם של המנחמים אך לא התירו לשתות מעבר להכרח.

דף ט,א, האומר פתח פתוח מצאתי

בדין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא

מקורו של דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, דאדם נאמן לאסור על עצמו יותר ממאה עדים, אינו ברור. וניחזי אנן בראשונים ואחרונים.

בדין שוייה כשחב לאחרינא

בקידושין[60] מובא, דאשה שאמרה לבעלה, "אמרה לי אם, קיבל ביך אביך קידושי כי זוטרת", אין חוששים להודאתה של האם, והיא מותרת לבעלה. והקשה שם התוספות רי"ד[61], מדוע אין היא נאסרת עליו מחמת דין שוייה נפשה חתיכה דאיסורא? ותירץ, "דכיון דאגידה ביה ומשעבדא ליה, ומטי איסורא לגביה, לא מהימנא", וכפי שלגבי דין 'הודאת בעל דין' אין האדם המודה נאמן היכא דחב לאחריני.

ולכאורה יש להביא ראיה לזה, מהא דאמרינן בפרק 'האומר'[62], ד"המקדש בעד אחד — אין חוששין לקידושיו, ואפילו שניהם מודים", אלא היא מותרת לכל העולם, ואף על גב דהא דבעינן שני עדים בקידושין הוא מפני שילפינן מממון, ובממון 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי', מכל מקום הכא, שחב לאחריני, דאוסרת עצמה אכולי עלמא ואקרוביו, אינה נאמנת.

והביאור הוא, דאף על גב דבממון אנו מחלקים ואומרים, שמה שאינו נאמן כשחב לאחריני, הוא רק לגבי האחריני, אבל לגבי עצמו הוא ודאי נאמן, אולם זה

---

60) דף יב,ב.

61) בד"ה אמר לה.

62) קידושין דף סה,א־ב.

שייך רק היכא דאפשר לחלק ביניהם, מה שאין כן בקידושין, דהא בהא תליא, דאי נאמנת לגבי עצמה, לאוסרה אכולי עלמא, לא שייך לחלק ולומר דלגבי האחריני היא אינה נאמנת, וכולם מותרים בה, ולפיכך אין כאן שום נאמנות.

ובזה תתישב לכאורה תמיהת בעל 'קצות החושן'[63], דמנא ידעינן באמת דצריך שני עדים לחלות הקידושין? הלא כל הלימוד הוא "דבר דבר מממון", ובממון הדין הוא ש'לא איברו סהדי אלא לשקרי', והקנין יכול לחול גם בלי העדים. אולם לפי דברינו מובן הדבר, דשאני קידושין, כיון דעל ידי הקידושין נעשה חוב, דהיא נאסרת אכולי עלמא, והוא נאסר על קרובותיה, וכיון דאין הם נאמנים לחוב לאחריני, דכולי עלמא יאסרו בה, ממילא גם היא אינה נאסרת אכולי עלמא על ידי הודאתם, דהא בהא תליא.

אלא הסבר זה עדיין אינו מבאר מדוע יש צורך בשני עדים לחלות הגירושין, ומדוע שם אין הודאתם של בעלי הדין מועילה? הרי בזה שהם מודים שנתגרשה אין הם עושים חוב לאף אחד.

ואין לומר, דכיון דחזינן בקידושין, דלא מהני הודאתם גם לגבי דידה, מזה ראיה שצריך עדים לחלות, דממה נפשך, אם יש סברה לומר — בלי סברת חלות — דלא מהני הודאתם אפילו לגבי עצמה היכא דיש בזה חוב לאחריני, אם כן אין ראיה שצריך עדים לחלות, ואי אין סברה בזה, אם כן מנא באמת ידעינן לה, דהא אין כאן קרא מיותר להצריך עדים?

ועיין ב'שער המלך'[64], שהביא באריכות[65] את קושית המהרי"ט[66] על התוספות רי"ד מהא ד"הנאת תשמישך עלי"[67], דמוכח מיניה דגם היכא דמשועבדת לו יכולה לאסור עצמה עליו. וביאר 'שער המלך' את קושיתו, דסבירא ליה למהרי"ט דדין 'שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא' הוא מטעם נדר. ועל כן דחה המהרי"ט[68] את דברי התוספות רי"ד, וכתב שיש המבארים דלכך אינה נאמנת על אף דשוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, כיון דחוששין שמא עיניה נתנה באחר, והלכך אפקעינהו רבנן לקידושין, כדמצינו בכמה מקומות.

והשעה"מ דן בארוכה בדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אם זה מטעם נדר או מטעם נאמנות, ומשמע במסקנתו שהוא מטעם נאמנות ומיישב דברי התוס' רי"ד, עיי"ש.

ובאמת טעמו של נדר תמוה הוא לי, דקידשתי את בתי, דאסרה מטעם דשוייה

63) בסימן רמא, ס"ק א.

64) הלכות אישות פרק ט, הלכה טו.

65) בד"ה האומר.

66) בשו"ת ח"א סימן צב.

67) כתובות עא,ב.

68) בד"ה עוד כתב.

חתיכה דאיסורא, וכי יכול אדם להדיר את בתו? הרי ודאי זה אינו, אלא מה דהאב נאמן הוא מדין נאמנות, מ"את בתי נתתי"[69].

שוב מביא 'שער המלך'[70], דלדעת התוספות[71] והרא"ש[72] האשה נאמנת לשוייה נפשה חתיכה דאיסורא על בעלה אף דהיא משועבדת לו, ולדידהו צריך לומר ביישוב דברי הגמרא בקידושין, דמכיון דהיא לא אמרה דברי לה שקיבל עבורה אביה קידושין, אף שאינה מכחשת לדברי אמה, מכל מקום מכיון דאינה מודה בפירוש, לפיכך אין היא שוייה בזה עצמה חתיכה דאיסורא.

שוייה כשעדים מכחישים

עוד הביא בעל 'שער המלך'[73], דבתשובות הרשב"א[74] איתא, דטבח שאמר על עצמו שלא שחט את הבהמה בכשרות, אסר עליו את הבהמה, אפילו אם יש עדים המכחישים אותו ואומרים ששחט אותה.

ומזה למד המהרשד"ם[75], דכמו כן אב שאמר קדשתי את בתי לפלוני, וגדול היה בשעת קידושין, והעדים מכחישים אותו ואומרים שאותו פלוני קטן היה אז, שאסורה מדין שוייה חתיכה דאיסורא, כדברי הרשב"א.

ובעל ה'משפט צדק'[76] תמה עליו, דלא דמי, דבשלמא גבי טבח יכול הוא לאסור עליו את הבהמה בקונם, ונעשית כבהמת איסור, אבל הכא שאמר על המקדש שהוא גדול, מה קונם שייך כאן? דסבירא ליה לבעל ה'משפט צדק', דדין חתיכא דאיסורא הוא מטעם נדר.

ואני לא הבנתי את תמיהתו, דהא האב לא אסר את המקדש בקונם, כי אם את בתו, דעל ידי שאמר שהתקדשה לגדול, עשאה אשת איש, ואסרה אכולי עלמא, והוה ממש נידון המשנה בפרק 'האומר'[77], דשייך שוייה חתיכה דאיסורא בקידושין, אלא דהוסיף המהרשד"ם דהוא הדין אפילו אם יש עדים המכחישים אותו.

ובעל 'שער המלך' דחה את תמיהת ה'משפט צדק' מתשובה אחרת של

---

69) דברים כב, טז, וראה כתובות דף כב,א, וראה חידושי החתם סופר כאן שנתקשה בלימוד זה.

70) בד"ה ואולם ובד"ה ומדברי.

71) בנדרים דף צ,ב ד"ה חזרו לומר, וביבמות דף כד,א ד"ה אמר רבי.

72) ביבמות פרק ב סימן ח.

73) שם, בד"ה גם הרב.

74) חלק ג, סימן רנג.

75) חלק א, אבן העזר, סימן ט, ד"ה כבר, והביאו המשנה למלך בהלכות אישות פרק ט הלכה טו.

76) חלק א, סימן סה.

77) קידושין דף סד,א.

הרשב״א[78], שם אומר הרשב״א בהדיא, דמי שאמר קידשתי את פלונית ועדים מכחישים אותו, שאסור בקרובותיה, אלמא בהדיא דשייך דין שוייה חתיכה דאיסורא גם בקידושין ואפילו כשעדים מכחישים אותו. ועל כן כתב בעל ׳שער המלך׳, שנראה דאין טעמו של דין שוייה חתיכה דאיסורא מדין נדר, כי אם מדין נאמנות, דנאמן על עצמו יותר ממאה עדים.

ה׳משנה למלך׳[79] הסתפק אם אמרינן דשוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא אפילו נגד עדים, והכריע דכן, מדברי הרשב״א הנזכרים. והביא שם גם את דברי הריא״ז[80], דאשת כהן שאמרה טמאה אני, והעדים מכחישים אותה, אינה נאמנת, והוא כדברי התוספות רי״ד. עוד כתב ה׳משנה למלך׳, שאם עדים מכחישים אותו, יכול גם הוא עצמו לחזור בו מדבריו אפילו בלי אמתלא, ואילו בפרק ג מהלכות ייבום הלכה יג כתב ה׳משנה למלך׳ להיפך, דאין לחלק.

החידוש של שוייה רק כשחוזר בו

והנה בעניי אינני מבין כל הני איבעיות, דנראה לי פשוט, דכל מאי דשרינן בדין חתיכה דאיסורא אינו שייך אלא באופן דאליבא דאמת הדבר אינו אסור, אבל אם הוא עצמו יודע שהדבר אסור, פשיטא שהדבר אסור עליו בלי שום דין דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ובלי שום חידוש, דכיון דהוא יודע דהבהמה נבלה, היאך יאכלנה? והגם שבית הדין לא יאסור את הבהמה על פי עדותו, זהו רק מחמת חסרון ידיעה של בית הדין, אבל עצם איסור הבהמה אינו תלוי בפסק דינו של בית הדין, כי אם במציאות הדברים, ואם האמת היא שהבהמה נתנבלה, היא אסורה, אף על פי שבית הדין מתירה, וכן אם היא כשרה, היא מותרת, אף על פי שבית הדין אוסרה. דבית דין פוסק את הדין על פי הראיות המובאות לפניו, אבל אין זה מוכרח שיהיה הדבר כן. והאוכל דבר איסור על פי היתר של בית דין, אוכל דבר איסור, אלא שהוא אנוס על פי הדבור. וזה פשוט. [ולפיכך הביא ה׳פתחי תשובה׳[81], דאם הוא יודע בעצמו שהדבר מותר, אף שיש עדים שהעידו שהדבר אסור, מותר לו לאוכלו כשיש צורך גדול במקום שאין רואה]. וכל הני חדושים של נדר או נאמנות אינם שייכים כשהוא עצמו יודע שהדבר אסור, דאין דין ׳נדר׳ כי אם לאסור את המותר, אבל לא את האסור כבר, וכן דין ה׳נאמנות׳ שייך רק לגבי בית הדין, אם יאמינו לו אם לאו, אבל הוא לגבי עצמו אין שייך בו דין נאמנות, דהא יודע הוא אם כנים דבריו או כוזבים.

וממילא דין הגמרא בקידושין[82], ד״אמרה לי אם קיבל ביך אבוך קידושי״, אם

78) בחלק ד, סימן רפו.

79) בהלכות אישות פרק ט, הלכה טו.

80) בכתובות, פרק ב, הלכה ד, אות א.

81) יו״ד סימן קכז ס״ק ז.

82) דף יב,ב.

נפרש כהבנת התוספות רי״ד שהיא מודה בעצמה שאמת הדבר, וטוענת שברי לה שנתקדשה לפני כן ואסורה על בעלה, היאך אפשר להתיר אותה לבעלה מפני טעם ׳חב לאחריני׳? אטו אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך? וכי מאכילים לאדם דבר האסור לו? ומה דגבי קידושין, דהאומרת נתקדשתי לך בלי עדים, מותרת לכולי עלמא, הלא באמת הוציאו מזה חז״ל[83] דהעדים נצרכים לחלות, דבלי זה אין שום סברא שתהיה מותרת אכולי עלמא. ומזה גם כן, דאם היא אומרת נתקדשתי בפני פלוני ופלוני, אף על פי שאין העדים כאן, ואף על פי שהיא אוסרת את עצמה וחבה לכולי עלמא, מכל מקום היא אסורה. וצריך עיון. ועיין לקמן יישוב לדבריו.

ועל כן ברור הדבר, שכל הדין של שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא שייך אך ורק כשהדברים באמת כוזבים, כגון שאמר שנתנבלה הבהמה, ובאמת לא נתנבלה, והעדים מעידים שנשחטה כהוגן, אז שייך לומר דאסורה עליו מדין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, למר מדין נדר ולמר מדין נאמנות.

וביאורם של דברים. אם מטעם נדר, הדבר פשוט, דהגם שהבהמה כשרה מדין נבלה, הרי היא אסורה בקונם, דכיון שהוא ידע שהבהמה כשרה, ואמר שהיא נבלה, דנים ומשערים שכוונתו בדבריו היא שתהא בהמה זו נבלה עלי, כלומר אסורה בקונם כאילו היתה נבלה. ומה דלא שייך התרה, עיין ׳שער המלך׳[84], דעשינו אותו נדר כנדר שמשון, עיין שם. ועיין גם ׳במעשה חושב׳ שם.

ואפשר לומר, דאפילו להני דסברי דדין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נדר, לא נדר ממש קאמרי, אלא כוונתם היא לדין נדר וטעם נדר, כלומר שהוא יוצר איסור חדש על הדבר המותר, כמו בנדר. ובהא שניא דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא מדין נדר, דבנדר אם אמר ״קונם עלי דבר זה״, הרי אסר עליו את הדבר באיסור קונם, ושייך בו דין ׳בל יחל׳ והתרת חכם. ואילו אם אמר ״בהמה זו נבלה״, הרי אסר עליו את הבהמה באיסור נבלה, איסור שאין לו מתירים, והיא תהא אסורה לעולם כמו נבלה, אולם לאו ומלקות ד׳בל יחל׳ לא שייך שם, דלא הוה ממש דינו של קונם, אלא דומה לו בטעם ובסברה, ואין עונשים מן הדין.

אך גם אם דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מטעם נאמנות, מסתבר שאין זה שייך כל זמן שהוא עומד על דבריו, דאז אפילו אם לא נאמין לו פשוט שהדבר אסור עליו. אלא בודאי מיירי אפילו באופן שחזר בו ממה שאמר מתחלה, והודה ששיקר, וגם העדים מעידים עתה כדבריו שהבהמה כשרה, ועם כל זה בית הדין מונע ממנו לאוכלה, וכיון שבתחילה האמינהו בית דין שהבהמה נבלה. ודבר זה הוא גזרת הכתוב דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. ובעל ׳קצות החושן׳[85]

---

83) בקידושין דף סה,ב.

84) סימן רסט.

85) בסימן לד, ס״ק ד.

אומר שהדבר נלמד מ"כי הוא זה"[86], אלא שצריך עיון מנא לן למיגמר איסורא מממונא.

ואף על פי שאם יבוא אדם אחר לשאול על בהמה זו, יאמרו לו בית הדין שמותרת היא, אין זו תמיהה שבית דין יפסוק שני פסקים הפוכים על דבר אחד, דכך הם כל דיני התורה, ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות, והם חותכים את דיניהם על פי הכללים המסורים להם. ואם שני עדים מעידים על אחד שהרג, דנים אותו דין מיתה, אף על פי שאפשר ששקר העידו העדים, ופשוט הוא שגם לאחר קבלת העדות לא יוכל הדיין להשבע שברור לו שהנידון הרג, דכל שלא ראה בעיניו, עוד הדבר בספק תלוי, אלא דכן הוא הדין על פי חוקי התורה, להוציא המשפט על פי שני עדים. ומשום כך אין סתירה בכך שלכל העולם מתירים את הבהמה ולטבח אוסרים אותה, דבית הדין אינו חותך בבירור שהבהמה היא נבלה או כשרה, אלא שלכל העולם הוא פוסק שלא להאמין לטבח, ועל כן מובן שאין סיבה להטריף את הבהמה, ולגבי הטבח עצמו פוסק בית הדין שמאמינים לו, ועל כן לגביו נפסק שהבהמה היא נבלה, דלגבי דידיה רואים כאילו הדבר ברור שנתנבלה. והרי זה ממש כמו בשני שבילים, שאומרים לכל אחד שהוא טהור[87], ומדאורייתא מירי אפילו כשבאים לשאול בבת אחת[88], אף על פי שזוהי סתירה מיניה וביה, כי אי אפשר שבמציאות יהיו שניהם טהורים, כי כן הם חוקי התורה, דספק ברשות הרבים טהור, וכיון שכל אחד מהם בספק עומד, צריכים לחתוך את הדין על פי חוקי המשפט, על אף שבמציאות נסתר הדין.

האם לוקים על שוייה

וכיון שכן, באמת היה נראה לי, שאם זה שאסר עליו את הבהמה כחתיכה דאיסורא יאכל ממנה, ילקו אותו כדין אוכל נבלה, דכיון דלגבי דידיה אנו משערים שהבהמה נבלה, הרי הוא מחוייב מלקות. ואף על גב דאינו נאמן להעניש את עצמו, דאין אדם משים עצמו רשע, אבל כל זמן שאין דנים על האכילה עצמה, אלא רק על הבהמה, הוא נאמן, ושוב איקבע איסורא לגבי דידיה על ידו, והוה ממש כמו עד אחד שמעיד על חתיכה שהיא חלב, שאם שוב אכלה אדם, מלקים אותו, כמבואר ברמב"ם[89].

ואולי אפשר לחלק, דלא שייך דין 'איקבע איסורא' אלא רק כשנאסר הדבר אכולי עלמא, אבל כל שלא נאסר הדבר כי אם על עצמו לא שייך בזה 'איקבע איסורא', ובכל אכילה צריכים לדון מחדש על פי עדותו, ואם כן הוה עדותו על העונש, ואינו נאמן על זה. דאף על פי שהוא נאמן לאסור הדבר, שאנו אומרים

86) שמות כב, ח.

87) ראה פסחים דף י,א.

88) ראה בתוספות שם, ד"ה בבת אחת, ובנדה ס,א ד"ה באנו.

89) בהלכות שגגות פרק ג הלכה ב, ובהלכות סנהדרין פרק טז הלכה ו.

שהדבר אסור עליו ואין אנו מניחים לו לאוכלו, מכל מקום הוא אינו נאמן להחזיק את הדבר כאסור בודאות עד שילקה על זה, דלגבי מלקות חזר הדין דאין אדם נאמן על עצמו. ואף על פי שהדבר סותר את עצמו, הלא ביארנו שכן הם חוקי התורה, דהתורה שמה גבולות עד כמה להאמין ועד כמה לא להאמין, וכמוהו רבים בתורה, שמועילה עדותו רק למקצת. ופוק חזי, אם יעיד אחד על מישהו שאכל חתיכת בשר מבהמה, ויעיד עליה שהיא נבלה, לא ילקה מי שאכל אותה, אף על פי שמכאן ולהבא נחזיק את הבהמה לנבלה לאוסרה אכולי עלמא.

שוב מצאתי בקידושין בפרק 'האומר', דמשמע מפירוש רש"י[90], דאין לוקה מי דשוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא. אמנם בשולחן ערוך[91] כתוב, שאדם שהעיד על עצמו שהוא כהן, ונשא גרושה, לוקה, ועיין שם ב'פתחי תשובה'[92] דהוא מטעם דשוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, וכן כתב שם ה'פתחי תשובה' בסימן א, סוף ס"ק יד, עיין שם, ומשמע שאין צריך שיוחזק בכך. אמנם ה'משנה למלך' על הרמב"ם[93] כתב בהדיא שהוא רק בהוחזק ל' יום, ומטעם דשורפין וסוקלין על החזקות, אבל בלא הוחזק לא. וכן מוכרח, דהא הרמב"ם בעצמו כתב[94], שאם אמרה נתקדשתי לפלוני, אף על פי שהיא אסורה אכולי עלמא, מכל מקום אם זינתה אינה נסקלת עד שיהיו שם עדים או שתוחזק, וכפשטא דגמרא בפרק 'האומר'[95]. והדבר עוד צריך עיון.

היוצא מזה, דכל החידוש של דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו אלא באופן שחזר בו. ואם כן, החידוש של הגמרא בפרק 'האומר'[96], דבאומרת נתקדשתי אסורה אכולי עלמא, גם כן מיירי בשחזרה בה מזה. וכן חידושו של רבי אלעזר בסוגיין, ד"האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו", גם כן מיירי בשחזר ואמר שקר אמרתי ובמזיד — דאילו באמתלא הא קיימא לן לקמן[97] דיכול הוא לחזור בו — והחידוש הוא שאף על פי כן נאמן הוא לאוסרה עליו. ומלישנא ד'נאמן', בודאי משמע דמדין נאמנות נגעו בו, דאילו היה זה מטעם נדר, היה לגמרא לומר רק 'אסורה עליו'. וגם קשה לשיטת נדר, מהו זה דמשני הגמרא דהחידוש הוא בכך שהוא בקי? מה לי אם הוא בקי או לא? הא מטעם נדר אסרה עליו. ואם לומר, שאם לא היה בקי, היה יכול לחזור בו באמתלא שלא רצה לאסור אותה בנדר, אלא

90) בדף סג,ב בד"ה לדידה לא הימנה.

91) אבן העזר סימן ג, הלכה א.

92) ס"ק ד.

93) בהלכות איסורי ביאה פרק כ, הלכה יג.

94) בהלכות איסורי ביאה פרק א, הלכה כג.

95) בדף סג,ב.

96) בדף סג,ב.

97) בדף כב,א.

טעה וחשב שבאמת פתחה היה פתוח, נראה שגם עתה, לפי המסקנא, אם טוען שטעה ואינו בקי, הוי אמתלא טובה, דרק בסתמא חשבינן ליה לבקי, אבל הוא עצמו בודאי יכול לומר שלא היה בקי. וצריך עיון.

ויש להקשות לכאורה מסוגיין על דברי התוספות רי״ד, דהא אצלנו נאמן הוא לאוסרה עליו אף על פי שחוב הוא לה. ואפשר לחלק ולומר, דלא אמר התוספות רי״ד אלא רק שהאשה אינה נאמנת, מפני שהיא משועבדת לו, מה שאין כן הבעל, שאינו משועבד לה, ולכן הוא נאמן[98].

שוייה מכאן ולהבא

המהרי״ק כתב[99], שמי שהעיד עדות יחיד על שוחט שהוציא טרפה מתחת ידו, אף על פי שמאותה הבהמה אסור לו לאכול מכיון דשוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, מכל מקום את מה שישחוט השוחט לאחר מכן יהיה מותר לו לאכול. ואף על גב דשוחט שנפסל על ידי שני עדים בכהאי גוונא, נפסלת שחיטתו עולמית עד שיחזור בתשובה ברבים, הכא דמכח דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא אתינן עלה, אינה אסורה, דהא אפשר שיעשה תשובה. והובאו דבריו בשולחן ערוך[100].

ותמהו על זה ה׳משנה למלך׳[101], ה׳פרי חדש׳[102], עוד, דמה לנו בזה שיכול לעשות תשובה? הא קמן דלא עשה, וכיון דשוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, הרי זה לגביו כאילו העידו שני עדים בדבר, וממילא צריכה להפסל עבורו גם כל שחיטתו של השוחט בעתיד.

וה׳תבואות שור׳[103], ה׳לבושי שרד׳[104] וכן ה׳פרי מגדים׳[105] תירצו קושיה זו, והעמידו את דברי המהרי״ק, דמיירי באופן שחזר בו העד מדבריו, ואמר ששקר העיד, דאז אמנם מאותה הבהמה עצמה יהיה אסור לו לאכול מכיון דשוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אבל את מה שישחוט השוחט בעתיד הרי הוא לא אסר עליו, דהא גם לפי דבריו היה אפשר לו לשוחט לחזור בתשובה. וביאר החת״ם

98) והדין דאמרה נטמאתי, הלא מבואר ברמב״ם (הלכות איסורי ביאה פרק יח הלכה ח־ט) נפקותא בין אשת ישראל לאשת כהן.

99) בשורש לג, ד״ה ואשר שאלת.

100) יו״ד סימן א, סעיף יד עיין גם של שלמה חולין פרק א סימן ט.

101) בהלכות שחיטה פרק א, הלכה כו.

102) יו״ד סימן א, ס״ק מב.

103) סימן ב, סעיף כא, ס״ק לח.

104) שפתי כהן, סימן א, ס״ק מא.

105) שפתי דעת, סימן א, ס״ק מא.

סופר[106] את דבריהם, דכל דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מטעם נדר, ועל כן אין לנו לאסור עליו אלא מה שאמר בהדיא. ואם כן מובנים דברי המהרי״ק, דבשלמא אם לא היה דין תשובה, הרי שבדיבורו שהשוחט שחט טרפה היה משום נדר האוסר את כל שחיטותיו של אותו שוחט. אבל מכיון שאפשר שיחזור השוחט בתשובה, אם כן אינו מוכרח שתאסרנה כל שחיטותיו בעתיד, ועל כן אמרינן דלא אסר עליו רק את אותה הבהמה, אבל לא את כל שחיטותיו של אותו שוחט[107].

והחת״ם סופר הקשה על זה, דאם אמנם דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו אמור אלא לגבי מה שאסר בבירור, אבל הדברים שיכולים להיות מותרים לפי דיבורו אינם כלולים באיסורו, אם כן אמאי אמר רבי אלעזר ״האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו״? הא בדיבורו אין איסור ודאי, דאפשר שלא תהא אסורה, דדלמא באונס או לאו תחתיו. ואפילו תימא דיש איזה חילוק, מכל מקום אמאי פריך ״מאי קמ״ל?״, הא דבר גדול קא משמע לן! ובאמת הריטב״א[108] כתב שזהו החידוש של רבי אלעזר, דאף על גב דלא אסר הדבר בבירור, מכל מקום שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא. ומאי דפריך הגמרא ״מאי קמ״ל״, נראה דכוונתה לתיבת ״נאמן״, דמיותרת היא, אם לא דרצה להשמיענו שהוא בקי ונאמן. אלא שכבר העירותי לעיל, שבכלל צריך עיון מה ענין בקיאותו לאיסורו, אם מכלל נדר אתינן עלה.

ולגבי עיקר קושיתו של החת״ם סופר, נראה דיש לחלק, דבשלמא לגבי המעיד על השוחט, יש לתלות בדיבורו שרצה לאסור רק את אותה הבהמה, ולא את שחיטתו מכאן ולהבא, ומשום כך אין בדיבורו איסור ברור, מה שאין כן לגבי ״האומר פתח פתוח מצאתי״, שאם לא נתכוון לאסור את אשתו, מדוע אמר ״פתח פתוח מצאתי״? וכמו דאמרינן בפרק ׳כיצד הרגל׳[109], שבמקום שבו אין העדים מועילים בעדותם לגבי תמותו של השור, אנו אומרים שבודאי לשויי מועד נתכוונו, דאם לא כן לשם מה באו? ומשום כך מובן שיש בדיבורו איסור גמור. וק״ל.

אלא שבכלל יש לתמוה לפי זה, מאי פריך ״ספק ספיקא הוא״? הא מטעם נדר אסרה, ולא מטעם זונה. ונראה דלא קשה מידי, דהא מכל מקום אי אפשר לנו לאסור יותר ממה שאמר, והוא אמר דתהא אסורה עליו כאילו מצא את פתחה פתוח, ותו לא מידי, ואם היא מותרת כשמצא את פתחה פתוח, הרי שהיא לא נאסרה כלל.

---

106) בחידושיו לסוגייתנו, מהדורה תניינא, ד״ה ואם כי סברתי, וראה גם בשו״ת חלק ג [אה״ע ח״א] סימן עח, ד״ה ולהבין, ועיין עוד שם בסימן קנ, ד״ה עוד כ׳ בהא.

107) וכמו כן מצינו לגבי עדים שהעידו על אשת איש חבירה שזינתה והוזמו, שיכולים לומר שרק ״לאוסרה על בעלה באנו״, כפי שאומרת הגמרא בסנהדרין דף מא,א.

108) בד״ה אמר ר׳ אלעזר.

109) בדף כד,ב.

והחתם סופר תירץ את דברי המהרי״ק באופן אחר, וכתב דאפילו אם לא חזר בו העד מדבריו הראשונים, והוא ממשיך לטעון שהשוחט הוציא טרפה מתחת ידו, מכל מקום מותר לו לאכול משחיטותיו הבאות. חדא, דמה שאסור לאכול משחיטותיו של שוחט זה אינו אלא מספק, דמי יימר דיתרמי ליה שינבל פעם נוספת? הרי שוחט ששחט טרפה יכול גם לשחוט יפה. ונוסף אצל שוחט זה ספק נוסף, שמא עשה תשובה, דהא דבעינן תשובה ברבים אינו רק בשוחט ששחט טרפה ברבים, אבל שוחט זה, שלא נפסל ברבים, הא אפשר לו לשוב בינו לבין עצמו. ומשום כך מותר לעד הזה לאכול משחיטתו, אפילו אם ברור לו שבעבר הוא הוציא טרפה מתחת ידו, כיון דהוה כעין ספק ספיקא, שמא עשה תשובה, ושמא לא איתרמי ליה שתצא טרפה מתחת ידו.

והגר״א[110] מוסיף עוד, דהא שאסור לאכול משחיטת שוחט שהוציא טרפה מתחת ידו אינו מן הדין, והבו דלא לוסיף עליה.

ובתשובותיו[111] כותב החת״ס סופר גם כן כעין דבריו בחידושיו, ועם כל זה בשינוי קצת. דשם עושה החת״ס סופר פשרה, דלא מיירי בחזר בו העד מדבריו, אבל גם לא ברור דקאי בדבריו. וכותב החת״ס סופר, דודאי אילו בא העד לפני בית דין לשאול האם מותר לו לאכול משחיטתו של השוחט, היה בית הדין מוחה בידו, אבל כשאינו בא לשאול, אין אנו מוחים בידו, ואין אנו אחראים לו, דכיון שאינו בא לשאול, יש לנו רגלים לדבר שגם לו עצמו אין דבר העדות ברור כל כך, ובפרט שאפילו לדבריו אין כאן איסור גמור, שהרי שוחט שהוציא טרפה מתחת ידו, אין שחיטתו נפסלת מכאן ולהבא, אלא שחסרה לו הנאמנות, אבל אפשר שישחט כהוגן, ומה עוד שיתכן שהעד ראה בו סימני תשובה, ועל כן מכיון שאין כאן שני עדים, אלא רק עדותו שלו עצמו, אין אנו אחראים למונעו מלאכול משחיטתו של השוחט הזה.

ועל פי דרך זו ניתן אולי ליישב גם כן את דברי התוספות רי״ד. התוספות רי״ד כותב, דכיון שהיא משועבדת לבעלה, אין היא יכולה להחיל על עצמה דין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא. וניתן להסביר, שגם לפי התוספות רי״ד, אילו היא היתה באה לפנינו לשאול האם היא מותרת לבעלה אם לא, ואומרת שברי לה שנתקדשה כבר לאחר, היינו אוסרים זאת עליה. אבל מכיון שהיא לא באה לפנינו לשאול מה דינה, אנחנו תולים לומר שבאמת אין דבר הקידושין לאחר ברי לה כל כך, אלא רק כמדומה לה הדבר מחמת סיפור אמה, ואולי היא גם חזרה בה ממה שאמרה בעת צער הלידה, ולפיכך אין לנו לאסור אותה על בעלה כל זמן שאין לנו ראיות ברורות שהיא אסורה[112]. וק״ל.

---

110) יו״ד סימן א, ס״ק מג.

111) חלק ב [יו״ד], סימן יא.

112) ועיין ב׳פרי מגדים׳ וב׳חוות דעת׳ סימן קפה.

עניני ספק ספיקא

שם, ספק ספיקא הוא

בסוגיתנו נוקטת הגמרא באופן פשוט דספק ספיקא מותר, אולם לא נתבאר מנלן דין זה. ואף לגבי ספק אחד, דמבואר בש"ס[113] ד"ספיקא דאורייתא לחומרא", נחלקו הרמב"ם והרשב"א לגבי גדרו. דהרמב"ם סבירא ליה[114] דגם זה עצמו הוא רק מדרבנן, כיון דמדאורייתא כל ספק מותר, אלא שחכמים אסרו ספק דאורייתא. ואילו הרשב"א[115] והתוספות[116] סבירא ליה דדין זה הוא מדאורייתא.

הבנת השב שמעתתא בדין ספק דאורייתא לחומרא

ויעויין ב"שב שמעתתא"[117] שדן בכך באריכות, והביא שזוהי למעשה מחלוקת אמוראים בפרק קמא דחולין[118], ולפי זה סלקא הלכתא כשיטת הרמב"ם. והביא מהרשב"א[119], דגם הוא מודה דבספק מדאורייתא התלוי במקרה הבא לו, ולא בתולדה, הולכים לקולא. וביאר שם עוד[120], דהרמב"ם והרמב"ן לשיטתייהו אזלי. כי ידועה שיטת הרמב"ם[121], דעל כל מצוה מדרבנן עוברים משום "לא תסור"[122], ואי נימא דמן התורה מחמרינן בספק, נצטרך להחמיר גם בספק דרבנן, דהא גם ספק זה, ספיקא דאורייתא הוא, משום "לא תסור". אלא על כרחך מוכרח דמן התורה ספיקא לקולא, ורק מדרבנן הוא לחומרא, ורבנן לא החמירו כי אם בדין שעיקרו מן התורה. מה שאין כן לפי הרמב"ן, הסובר[123] ד"לא תסור" אינו שייך בדין דרבנן, דממילא יכול הוא שפיר ללמוד דבספיקא דאורייתא גם מן התורה אזלינן לחומרא.

---

113) ביצה דף ג,ב.

114) בהלכות איסורי ביאה פרק יח, הלכה יז, בהלכות כלאים פרק י, הלכה כז, בהלכות טומאת מת פרק ט, הלכה יב, ובהלכות אבות הטומאות פרק טז, הלכה א.

115) קידושין דף עג,א ד"ה ממזר ובתורת הבית שער ראשון עמוד קב, במהדורת הרב קוק.

116) שבת קלה,א ד"ה ולא, וכך היא דעת הפ"י בדעת התוספות כתובות ט,א ד"ה בא"ד ואומר ר"י אלא שיש חולקים בהבנת התוספות.

117) שמעתא א.

118) דף ט,א.

119) בחולין דף ט,ב, ד"ה אמר ליה אביי.

120) בפרק ג.

121) בספר המצוות, שורש א.

122) דברים יז, יא.

123) שם, בס"ק ד.

והנה, הא דסבירא ליה לרמב״ם דמן התורה הולכים בספיקא לקולא, פירש ה׳שב שמעתתא׳ דהיינו דהתורה התירה את אותו הדבר, ולית לן למיחש שמא יפגע באיסור, דאפילו אם פגע בחלב לא אכל דבר אסור. וכן היא בודאי משמעות המלה ׳לקולא׳, דהתורה התירה את אותה החתיכה, וכיון דהתורה התירתה, הרי שגם אם פגע באיסור, לא יתכן שהדבר יוגדר כמי שעשה דבר אסור. שכן כל האיסורים אינם איסורים עצמיים, אלא גזירות הבורא, ואם הוא התיר לך, מאן יאסור לך. והא דהחמירו חכמים בספק, אף על פי שמן התורה הוא היתר גמור, הרי זה מטעם גזירה ספק אטו ודאי, ככל גזירות החכמים. והא דלשיטת התוספות ספיקא מן התורה לחומרא, אין צריך לעשות מחלוקת מן הקצה אל הקצה ולומר שהוא איסור גמור, אלא שהוא איסור ספק, וכיון שאפשר לפגוע באיסור, ממילא שצריך להתרחק מזה, וכמו דאין שותין משקה שיש בו ספק ארס, כן א״א לאכול חתיכה אשר היא ספק טרפה.

הבנת השערי יושר

אמנם השערי יושר חלק על השב שמעתתא בזה, והקשה עליו מהא דהתראת ספק, דאפילו אי נימא שמה התראה, הא כיון דבשעת מעשה לא היתה העבירה ברורה ודאית, א״כ התורה התירתה, ואיך לוקין עליה, הא לא עשה שום איסור לשיטת הרמב״ם. וע״כ כתב הוא לאידך גיסא, דהתורה לא הסירה שום איסור, ומה שאמרו דמן התורה ספיקא ׳לקולא׳, הביאור הוא ׳דלא החמירה׳ התורה להטיל עליו אסור ודאי, אלא נשאר איסור ספק, ואם יאכל החתיכה ונמצאת חלב בודאי אכל חתיכת איסור, אלא דהתורה לא הזהירה אותו זהירות מיוחדת על הספק, אלא תלתה הדבר באחריותו, ואם ירצה להכניס עצמו בספק יעשה זה עליו ועל צוארו. ולשיטת התוס׳ דמן התורה ספיקא לחומרא, הביאור הוא, דהתורה אסרה הספק איסור ודאי, דאפילו אם יפגע בשומן עשה איסור, דכמו שאסרה התורה ודאי חלב, כן אסרה ספק חלב, דהתורה הזהירה שלא להכניס עצמו בספק פן יפגע באיסור, וממילא חתיכה זו נעשית חתיכת איסור[124].

הבנת הפני יהושע בענין ספק ספיקא

והנה בענין ספק ספיקא כתבו המפרשים איזה טעמים, ויעוין בפ״י שביאר דלשיטת הרמב״ם דמן התורה ספיקא לקולא, אלא דרבנן החמירו בו, הדבר פשוט, דכיון דהספק הראשון נעשה איסור דרבנן — דהא מן התורה הוא מותר — הספק השני נעשה ספק דרבנן והוא לקולא.

והגם שחכמים החמירו בספק לא החמירו רק בספק אחד, ספק אטו ודאי, אבל בתרי ספיקי לא החמירו, אע״פ דסוף סוף אפשר לפגוע באיסור, אמנם זה דומה לגזירה לגזירה.

ולשיטת התוספות דספק אחד מן התורה לחומרא, הסביר ה׳פני יהושע׳[125] דספק

124) ויעוין לקמן לענין ס״ס מה שיש לפקפק בזה.

125) בסוגיתנו, ד״ה בא״ד ואומר ר״י.

ספיקא מותר מטעם רוב, ונסמך בזה על מה שכתב הרשב״א בתשובתו[126] לענין ספק ספיקא כנגד חזקת איסור, ״דהא ספק ספקא (עדיין) [עדיף] כרוב, ואפשר דאלים התרו יותר מרוב״.

והנה מהרשב״א אין לזה ראיה, דלא כתב אלא דספק ספיקא הוא כל כך חזק עד שדינו כרוב, אבל שיהא מטעם רוב לא כתב. וזה כמעט מוכרח מדבריו שאינו מטעם רוב, דאם הוא מטעם רוב, אין זה מובן מדוע הוא כתב דעוד ״אלים התרו יותר מרוב״? הרי אם אינו אלא מטעם רוב, כיצד יתכן שיהיה עדיף ממנו?

וביאר ה׳פני יהושע׳ דין רוב זה, דאם ניקח למשל את הספק ספיקא דתחתיו ודרצון, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ספק באונס ספק ברצון, מחשבינן הדבר כך, דממאה נשים המזנות, חמשים הן תחתיו וחמשים לאו תחתיו, דהרי הוא ספק השקול, ומן החמשים המזנות תחתיו, עשרים וחמש מזנות באונס, נמצא דעל מאה נשים מזנות, שבעים וחמש הן בהיתר לבעליהן, ולפיכך כשקמה השאלה על האשה הזאת, האם היא בהיתר או באיסור, כיון דרוב המזנות הן בהיתר לבעליהן, תלינן בהיתר. ויבואר עוד לקמן.

ביאור השערי יושר

וה׳שערי יושר׳[127] ביאר הדבר כן: דהנה אין לנו לאסור מה שלא אסרה התורה, ואם נמצאת לפנינו חתיכה, אין לנו לשאול מדוע הותרה — כל זמן שלא נולדה בה חזקת איסור, כי אם מדוע נאסרה, ואם אין לנו איסור, ברור שהיא מותרת. והנה התורה אסרה גם ודאי חלב וגם ספק חלב[128], אמנם מה דאסרה התורה את ספק החלב אינו אלא משום סרך דודאי חלב, פן יפגע בו. נמצא שאף על פי שאסרתו התורה, אינו חמור כל כך כמו עצם האיסור, והא ראיה שאין לוקים עליו[129]. דומה הוא מעט לאיסור ״לא תסור״, דהגם שאסרה התורה איסורי דרבנן, מכל מקום נשאר בהם דין קל יחסית של איסור דרבנן, כיון שיסוד איסורם אינו אלא מדרבנן. ואם כן מובן, שלגבי ספק איסור, לא אסרה התורה את הספק אלא רק כאשר צד אחד של הספק הוא איסור ודאי, דאם נשאל על החתיכה הזו אם היא של חלב או של שומן, הרי שצד אחד של הספק הוא שיש כאן איסור ודאי של חלב, ועל כן אסרה התורה את אותו הספק, שמא יפגע בודאי. אבל כשגם צד האיסור אינו אלא ספק איסור, וכגון באשה הזאת, דאם נשאל אם היתה תחתיו או לאו, הרי שגם אם היתה תחתיו אין זה איסור ודאי אלא רק ספק איסור, דדילמא היה זה באונס, וכמו כן אם נשאל אותה על הספק אם היה זה באונס או ברצון, אין הצד של הרצון איסור

126) חלק א, סימן תא.

127) שער א, פרק יט.

128) לפי שיטת הרשב״א והתוספות.

129) עיין ברמב״ם הלכות שחיטה פרק יב, הלכה יא, הלכות נדרים פרק ו הלכה ב, והלכות כלאים פרק ט, הלכה ה.

ודאי, אלא רק ספק איסור, דדלמא לא היתה תחתיו, הרי שמכל צד אינו אלא ספק איסור, ומכיון שיש לנו ספק אם ספק האיסור הזה קיים, לפיכך אין הספק הזה נאסר, דלא אסרה התורה כי אם את ספק האיסור עצמו, אבל כשיש ספק אם יש בכלל ספק איסור לא אסרה זאת התורה. ויעויין שם באריכות.

והנה לשיטתו, דהתורה לא התירה ממש את הספק ספיקא, יש לתמוה, דאם כן בעל נפש צריך להתרחק מספק ספיקא, דהגם שלא אסרה התורה ספק ספיקא, מכל מקום הרי היא לא הסירה האיסור אם יפגע בו[130], וכיון שאפשר שיפגע באיסור, הגם שלא נאסר מן התורה, מכל מקום בעל נפש יש לו להתרחק מזה, וזאת לא שמענו.

ספק ספיקא המתהפך

והנה, לגבי ספק ספיקא שאינו מתהפך נחלקו הראשונים האם גם הוא מותר אם לאו. ועיין בחידושי רבי עקיבא איגר לסוגיתנו, בביאורו לדברי התוספות ד״ה ואי בעית. התוספות שאלו, מדוע הגמרא אומרת שכשקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג׳ שנים אין בזה ספק ספיקא? הרי ״אכתי איכא ספק ספיקא, ספק באונס ספק ברצון, ואת״ל ברצון, ספק כשהיא קטנה ופתוי קטנה אונס הוא״. ותירצו התוספות, ״דשם אונס חד הוא״. וכתב רבי עקיבא איגר, שבביאור דבריהם נחלקו המפרשים, ״אם כוונתם כיון דהכל מצד היתר אונס הוא, מה לי אונס זה ומה לי אונס דקטנות, וגם אין א׳ מתיר יותר מחבירו. או דכוונתם, דהוי ס״ס שאינו מתהפך, דאם נתחיל בס׳ אונס, שוב א״א לומר את״ל ברצון שמא קטנה, דאם הוא ברצון א״א שהי׳ בקטנותה״.

והכריע רבי עקיבא איגר כפירוש הראשון, כיון דמוכח מהתוספות דסבירא להו דגם ספק ספיקא שאינו מתהפך הוי ספק ספיקא. דהא בהמשך דבריהם הקשו, דנימא ספק ספיקא, ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, ואם תמצי לומר דרוסת איש ספק באונס ספק ברצון, והוי ספק ספיקא שאינו מתהפך, דהא אי הוה ברצון שוב אי אפשר לתלות במוכת עץ.

והנה, בעניי לא הבנתי בכלל מדוע נצטרך שהספק ספיקא יוכל להתהפך. והש״ך[131] ביאר, דהוא משום דאמרינן מאי חזית דהתחלת הספק מהאי גיסא, אדרבה התחילהו מאידך גיסא ויהא אסור. אולם אם נעיין בחשבון אבייקטיווי, הרי שלפי מה שביאר ה׳פני יהושע׳, שההיתר של ספק ספיקא הוא מטעם רוב, נמצא דגם בספק ספיקא שאינו מתהפך יש רוב להיתר. וכגון האי ספק ספיקא דמוכת עץ, הגם דאם מתחילים מאידך גיסא, ספק באונס ספק ברצון, אין לשאול אחר כך דאם תמצי לומר ברצון, הוי ספק מוכת עץ, אולם מכל מקום הרי ניתן לשאול דדילמא באמת היתה מוכת עץ, דהא ממאה נשים חסירות בתולים בודאי ישנן כאלה שבתוליהן

130) דלא עדיף ספק ספיקא לשיטת התוספות מספק אחד לרמב״ם.

131) יו״ד סימן קי, כללי דיני ספק ספיקא בקצרה, ס״ק טו.

נשרו מחמת מכת עץ, ואם לדוגמה שליש מהן חסירות בתולים מחמת מכת עץ, ושליש מחמת זנות באונס, ושליש מחמת זנות ברצון, נמצא דהוי רוב להיתר, ולמה לנו לסגור עינינו מהאי ספק שמא היתה מוכת עץ? הרי הוא ספק המוכרח במציאות.

והנה באמת כתב שם הש"ך, והכריע בראיות ברורות, דהיכא דבטבע או בסברה באה מציאות אחת לפני האחרת, הרי שיש להתחיל בה את הספק, ולא איכפת לן דאי אפשר להפוך את הספק ספיקא, כיון דודאי צריך להתחיל את הספק ספיקא מהאי גיסא הקדום בטבע או בסברה. וכגון בחתיכה שיש עליה ספק אם היא מתערובת טרפה, דודאי מקודם צריך לשאול אם יש טרפות כלל, והדר לעיין אם זו היא אם לאו, דאין לשאול אם זו היא הטרפה עוד קודם שנתבאר שיש בכלל טרפות.

ונראה לי לתת מפתח לזה, לדעת בכל מקום מאיזה צד צריך להתחיל, דכל היכא דהא דאין יכולים לומר את הספק השני אין זה מחמת צד האיסור של הספק בלחוד, אלא שגם אם היינו אומרים את צד ההיתר של הספק אי אפשר היה לומר את הספק השני, אזי זוהי ראיה שהתחלנו בדרך לא נכונה, כיון דמוכח ד'האינו מתהפך' של הספק ספיקא אינו מחמת שאין כאן כי אם ספק אחד, אלא מחמת זה שפסחנו על המציאות, דמתחילה כששאלנו על הספק, כבר עברנו על איזה ספק במציאות שלא התחשבנו בו. וכגון האי ספק ספיקא של מוכת עץ שאי אפשר לשאול עליו אחר שהחלטנו שהיה ברצון, דגם לו החלטנו שהיה באונס, וזינתה באונס, שוב אי אפשר היה לתלות במוכת עץ, ואם כן זוהי ראיה שפסחנו על המציאות הראשונה, ותחת לשאול מקודם אם היתה זנות בכלל, שאלנו מיד אם אותה הזנות היתה ברצון או באונס, דכמובן שעל פי אותה החלטה שרירותית אי אפשר להביא בחשבון אפשרות של מוכת עץ, דהא גם אם נחליט שהיה ברצון אין לתלות במוכת עץ, ומכל מקום הכרח המציאות יכריח אותנו לשאול מי יימר לן דהיה בכלל זנות. וכן בכל מקום. ורק באופן שרק מצד צד האיסור של הספק אי אפשר לתלות בספק השני, אז נאמר שאין כאן ספק ספיקא, אלא כיון דהתחלנו ישר, הרי שבצד האיסור נכלל כבר כל האיסור, ובצד ההיתר נכלל כבר כל ההיתר, וממילא אין כאן כי אם ספק אחד.

ובאמת, לא פגשתי עד הנה בספק ספיקא שאינו מתהפך כזה, אלא כל הספק ספיקות שאינם מתהפכים אשר ראיתי, הם אינם מתהפכים רק מחמת זה שפסחנו על איזו שהיא אפשרות במציאות. וכמובן שאין לנו לחוש לשרירות כזאת, ולבטל מחמת כן את הספק. וממילא מה שכתב רבי עקיבא איגר, דסבירא להו לתוספות דספק ספיקא שאינו מתהפך הוי ספק ספקא, אם דעתו לספק ספיקא כזה, נראה לי דליכא מאן דפליג, וכמו שכתב הש"ך, ואם דעתו לספק ספיקא שאינו מתהפך מחמת צד האיסור של הספק, לכך לכאורה אין הכרעה מדברי התוספות[132]. וצריך עיון.

---

132) ולענין תירוצם של התוספות ד"שם אונס חד הוא", ממה נפשך, אם נגדיר פיתוי קטנה

והנה, כל זה אם נחית לסברת ה׳פני יהושע׳, דההיתר של ספק ספיקא הוא מטעם רוב, אמנם לביאורו של ה׳שערי יושר׳, דהתורה לא אסרה כי אם ספק איסור אבל לא ספק בספק איסור, יש אולי מקום לומר דגם ספק ספיקא שאינו מתהפך פשוט לא הוי ספק ספיקא, דהגם שנשארים שני ספיקות, מכל מקום אין זה ספק בספק. ועיין.

אלא מאחר שהגענו לסברא זו, נראה שכמעט אין נפקותא בסברא בין אם נאחז כפירוש הראשון או השני של רבי עקיבא איגר, כי אם נעיין נראה שלשני הביאורים יש טעם ונימוק אחד, ואותה הסברא עצמה שגורמת לומר דלא הוי ספק ספיקא מחמת שאינו מתהפך, גורמת גם כן לומר דלא הוי ספק ספיקא כלל, כיון דספק פיתוי קטנה וספק אונס חדא הוא. ועיין.

ספק ספיקא נגד חזקה

ולענין ספק ספיקא נגד חזקת איסור יעויין בש״ך יו״ד סימן קי[133] באורך. וב׳שב שמעתתא׳[134] הקשה, דלפי שיטת התוספות, דבספק ספיקא צריכים להיות שני הספיקות שקולים, אם כן לכאורה כשיש חזקה פשיטא דלא הוי ספק ספיקא, כיון דהספק הראשון כבר מוכרח לנטות לצד אחד מחמת החזקה. ותירץ, דכיון דשני הספיקות עומדים כנגד החזקה, ורוצים להוציא את הדבר מחזקת איסורו, מצטרפים שני הספיקות ועומדים ביחד נגד החזקה, דספק ספיקא כרוב, ורובא וחזקה רובא עדיף. והגאון רבי ברוך פרענקיל[135] תירץ, דאין בכוח החזקה כשלעצמה להכריע את המציאות של הספק, אלא רק דין התורה שנלך בתר החזקה, וחידוש זה של התורה שהולכים אחר החזקה אינו אלא בספק אחד שקול, ולא כשיש ספק ספיקא, שאז יש נטיה יותר לקולא.

כסוג שלישי, ממוצע בין אונס ובין רצון, אם כן ממילא מה שהספק ספיקא אינו מתהפך אינו תלוי בצד האיסור של הספק, דאם נשאל אם היה זה באונס או ברצון, הרי כבר פסחנו על המציאות הראשונה לשאול אם היתה זו בכלל זנות אשר שייך בה אונס או רצון, כי אולי היה זה פיתוי קטנה. ועל כל פנים יש שלוש מציאויות, ובתוכן שתים להיתרא, דהיינו פיתוי קטנה ואונס של גדולה. ואם כן הוי ספק ספיקא ישר, שאינו צריך להתהפך, ובודאי שכן היתה סברת הסלקא דעתך של התוספות. ולפי תירוצם, ״דשם אונס חד הוא״, ופיתוי קטנה נקרא אונס גמור, הרי זה באמת ספק ספיקא שאינו מתהפך, כיון דהא שאם תתחיל לשאול ספק אונס ספק רצון ולא נוכל לעשות עוד ספק דילמא פיתוי קטנה, אין זה משום העברה או פסוח, אלא מכיון שכבר שאלנו על זה, דהא ספק פיתוי קטנה נכלל בספק אונס, ומשום הכי ברור שמצד זה לא הוי תרי ספיקי כי אם ספק אחד, ספק באונס ספק ברצון.

133) בכללי דיני ספק ספיקא בקצרה, ס״ק כז ואילך.

134) שמעתא א, פרק יח.

135) בהגהות אמרי ברוך שם, ס״ק ב.

ספק ספק ספיקא נגד חזקה

והנה כתב הש״ך[136], דאפילו לשיטה הסוברת שבספק ספקא כנגד חזקת איסור הולכים לחומרא, היינו רק בשני ספיקות, כיון דלגבי הספק הראשון אנו פוסקים שחזקת האיסור גוברת, ונמצא שיש כאן רק ספק אחד, אולם כשיש שלושה ספקות, נמצא שגם אם לגבי הספק הראשון נפסוק שחזקת האיסור גוברת, מכל מקום ישארו עוד שני ספיקות, ומשום כך נפסוק בזה לקולא.

והבין ה׳נודע ביהודה׳[137], דהא דאין מועיל ספק ספיקא כנגד חזקת איסור, הוא משום דהספק הראשון מחליש את כוח החזקה, דהעמד הספק נגד החזקה, ואם כן לא נשאר כאן כי אם ספק אחד שקול, אולם כשנשארים עוד שני ספיקות מלבד הספק הראשון, אזי הוא ספק ספיקא גמור. והוציא מזה לענין מים שאין להם סוף, דכיון שמן התורה מכל מקום יש ספק שמא מת, על כן כבר אזלא לה חזקת החיים וחזקת האשת איש. והאריך שם לייסד גדר זה, יעויין שם.

אמנם באמת קשה להבין את סברתו. דהיכי נימא דאזלא לה החזקה מחמת הספק הראשון? הרי הספק הראשון אינו מברר דבר כדי שנאמר שהשתנתה המציאות, ואם כן ממילא החזקה נשארת במקומה. דהרי החזקה אינה ראיה, אלא זהו פשוט המצב הראשוני של הדבר, דכל זמן שלא נשתנה המצב, הרי הוא נשאר בחזקתו, ולא אמרינן דאזלא לה החזקה אלא אם כן יש למשל חזקה מנוגדת כנגדה, וכגון שכנגד חזקת ההיתר יש חזקת הגוף, דאז אמרינן דהעמד חזקה נגד חזקה, אבל הכא שהספק אינו מברר לנו את המציאות, ועל ידי החזקה נשאר הדבר בחזקתו, ממילא ברור שאותה החזקה מועילה גם לענין הספק השני, דלא איתרע כלל וכלל.

והנה, רבי חיים מוולוז׳ין הרבה גם הוא להקשות על דברי ה׳נודע ביהודה׳ בזה, וכפי שכתב בשו״ת חוט המשולש, חלק א, סימן ו, ס״ק כ, ד״ה ומ״ש[138], עיין שם. ועל כן ביאר הוא את דברי הש״ך באופן אחר לגמרי, דסבירא ליה לש״ך דמעיקר הדין, ודאי ספק ספיקא מהני אפילו כנגד חזקת איסור, כיון דטעם ההיתר בספק ספיקא הוא מטעם רוב, ורובא וחזקה רובא עדיף, אלא דמשום הא לא סגיא בספק ספיקא, כיון דהספק הראשון אזיל ליה מחמת החזקה, ונשאר רק חדא ספיקא. והוא כעין קושית ה׳שב שמעתתא׳ המובאת לעיל, דבעינן שני ספיקות שקולים, ואם יש חזקה, אזי הספק הראשון אינו שקול. נמצא דלא הספק מחליש את החזקה, אלא אדרבה החזקה מחלישה את הספק. ולכן רק אם יש שלוש ספיקות, באופן שנשארים שני ספיקות שקולים מלבד הספק הראשון, שפיר דיינינן בזה דין ספק ספיקא להיתרא אף כנגד חזקה.

---

136) שם, בס״ק כח.

137) מהדורה קמא, אבן העזר סימן מג, ד״ה והנה מי שנפל.

138) והובאו דבריו בחלקם בלקוטי הערות לשו״ת נודע ביהודה שם, ס״ק יט, מהדורת מכון ירושלים תשנ״ד.

אולם עם כל זה צריכים אנו עוד לביאור, דכיון דאמרת דהחזקה מחלשת את כוח הספק ומבטלת אותו, והחזקה נשארת בגבורתה, אם כן כמו כן בכוחה לבטל גם את הספק השני. ואם תאמר דאנו מצרפים את שני הספקות יחד, וכתירוץ ה׳שב שמעתתא׳, ומשום הכי אי אפשר לה לבטל את הספק השני, דספק ספיקא דינו כרוב ועדיף מחזקה, אם כן נמצא שגם הספק הראשון לא נחלש, וגם בתרי ספיקי לחוד נימא דעדיפי מחזקה, כיון דסבירא ליה לש״ך כן בעיקר הדין. דהיינו ממה נפשך, או דקמא קמא בטיל, או דלא בטיל כלל.

אמנם אחר העיון נראה שיש לחלק לענין זה בין דין רוב, לבין דין ספק ספיקא שהוא מטעם רוב. דדין רוב הוא דבר אחד, ולא חיבור של שני דברים, ואילו ספק ספיקא הוא חיבור של שני דברים. ונימא לדוגמה, אם אדם אחד נלחם עם חבירו באופן שחבירו יותר חזק ממנו, הרי שבודאי לא יוכל לו כלל, ואף להחליש את כוחו מעט לא יוכל, אלא אדרבה יהיה הוא תיכף המנוצח. מה שאין כן אם למשל נלחם הוא עם שני אנשים שכל אחד מהם שוה לו בכוחו, דאז אף שודאי את שניהם כאחד הוא לא יוכל לנצח, ועל כן הוא לא ילחם עם שניהם ביחד, אולם יכול הוא להלחם תחילה עם הראשון, ולאחר מכן עם השני. והנה, ׳רוב׳ הוא דבר אחד, ולא חיבור של שני דברים. ועל כן אם למשל יש רוב האומר שהזנות נעשתה ברצון, אזי יש בכוחו של הרוב הזה להחליש את חזקת ההיתר האומרת שהזנות נעשתה באונס. אבל אם מדובר רק בדין רוב, המחובר משני דברים, דהיינו משני ספיקות, וכגון מן הספק שמא לאו תחתיו ומן הספק שמא תחתיו באונס, אשר ביחד נתאגדו לרוב, הרי שאמנם אם תעמוד כנגד שני הספקות כאחד חזקת איסור, היא לא תוכל להכריע את הדין כנגד שני הספקות, ולומר שהיה זה גם תחתיו וגם ברצון. אבל אם תסתפק החזקה לעמוד כנגד ספק אחד, ולומר שהיה זה תחתיו, ותו לא מידי, הרי היא תוכל להכריע את הדין, דהא אין כאן דין רוב. אלא שאז כמובן לא יוכל הספק השני להצטרף יחד עם הספק הראשון, דהא אין הספק השני אומר שלא היה תחתיו, ואם כן הוא אינו מסייע לו מידי. אלא נשאר כאן הספק השני, ספק באונס ספק ברצון, ולענין זה לא תכריע חזקת האיסור דבר, דהא אם היא תרצה להכריע שהיה זה ברצון, אם כן נמצא שהחזקה אמרה שהיה זה גם תחתיו וגם ברצון, וכנגד זה עומד הספק ספיקא ביחד לומר שעל כל פנים לא היה תחתיו ברצון. אבל הוא מן ההערמה של החזקה, שלא תלחם כנגד שני הספיקות ביחד, כי אם רק כנגד הספק הראשון, כיון דמיד כשתרצה להכריע גם כנגד הספק השני, אזי יסייעו שני הספקות אהדדי לבטלה. ומשום כך שפיר קאמר הש״ך, דאם מלבד הספק הראשון יש עוד שני ספקות, שפיר מהני הספק ספיקא אף שהוא כנגד חזקת איסור, כיון דהחזקה לא תתיצב כנגד שני ספקות. ודו״ק[139].

139) וע״ע לקמן בביאור דינו של ספק ספיקא.

שם, תוספות ד״ה לא צריכא

ספק מול החזקות

התוספות הקשו, מדוע אנו אומרים באשת כהן שאם מצא פתח פתוח היא אסורה עליו? אדרבה, נעמידנה בחזקתה שהיא כשרה לכהונה, ונאמר שלא תחתיו זינתה. ותירצו התוספות, דכיון שיש לה חזקת הגוף שהיתה בתולה, לכן יש לומר שרק עכשיו נבעלה. והקשה רבי עקיבא איגר[140], מדוע אין אומרים כאן ׳תרתי לריעותא׳ — ובנידון דידן הרי זה לטיבותא — דהרי בעולה לפניך, ואם כן נחזיקנה כבעולה מכבר, עוד קודם שהיתה תחתיו, ונצרף זאת לחזקת הכשרות לכהונה, כמו במקוה החסר לפניך, שאנו אומרים שנחסרו כבר קודם לכן, ומצרפים זאת לחזקת איסורה. ותירץ[141], דאין לחבר את אותם תרתי, את הבעולה שלפניך עם חזקת הכשרות לכהונה, דאין ענין הבעולה שלפניך מעיד כשלעצמו על כשרות כל שהיא, אלא אדרבה הבעילה היא כנגד חזקת הכשרות, ואילו לא היתה בעולה היתה כשרה טפי, ולא דמי למקוה שעצם היותו חסר מראה על אי־טהרה, ועל כן אנו מניחים שהיה פסול כבר קודם לכן.

ולכאורה יש לתרץ בפשיטות, דהתוספות סמכו על דבריהם בדף עה,ב ד״ה אבל היכא, ״דחזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף״, דהיינו שחזקת פנויה האומרת על הדין שלא השתנה, אינה נחשבת כחזקה לעומת חזקה האומרת שהמציאות לא השתנתה. ולכן הם סוברים גם כאן, שחזקת הכשרות לכהונה אינה נחשבת כחזקה לעומת חזקתה כבתולה. אלא שבאמת צריך להבין זאת, שכן גם במקוה שנמדד אמרינן תרתי לריעותא, ואף על פי שיש למקוה חזקה שלא נשתנה ולא נעשה חסר, זהו ענין של מציאות. וביאר ה׳שב שמעתתא׳[142], דזה שהמקוה נחסר סאה לא מיקרי שינוי, דהמקוה בעצמו לא נשתנה. וה׳חזון איש׳[143] הקשה על זה, דכיון דמקוה צריך שיעור, ממילא יש שינוי, דמעיקרא מקוה איקרי והשתא מיא[144]. והנה אפשר לומר, דגם מקוה של ל״ט סאה, מקוה מיקרי, אלא שזהו מקוה חסר, שעומד להתמלא.

ובעיקר נראה לי, שבעצם גם זה שמעיקרא הוא נקרא מקוה והשתא מיא, זהו

140) בחידושיו לתוספות, ד״ה אך תירוצם.

141) בד״ה וי״ל דבכל.

142) בשמעתא ב, סוף פרק ב.

143) אבן העזר, סימן פב, ס״ק יב, והובאו דבריו בפירוש ׳רווחא שמעתתא׳ ל׳שב שמעתתא׳, שם.

144) וכמו לגבי הושענא דאוונכרי, דמעיקרא הוה ליה אסא והשתא הושענא, כדאמרינן בסוכה דף ל,ב.

גם כן רק שינוי של דין ולא של מציאות[145]. אמנם עיקר ההסבר של ה׳שב שמעתתא׳ אינו מובן כל כך, כי לפי ההגיון, גם חסרון מיקרי שינוי במציאות, ואם יש חזקה שהדבר לא השתנה, כמו כן יש חזקה שהדבר לא נחסר.

ולי נראה דהסבר התוספות כך הוא, דיש דין תורה דצריך להעמיד כל דבר על חזקתו, וכמו כן באשה זו שיש שאלה על מצבה בשעת האירוסין, יש להעמידה על חזקתה. והנה, כשיש שתי חזקות מנוגדות, דמצד אחד יש חזקת בתולה ומצד שני יש חזקת כשרות, וצריך להכריע לפי איזו מהן ללכת, דהא בשום אופן אי אפשר ללכת לפי שתיהן, כיון דהן סותרות זו את זו, הרי שאנו מכריעים לטובת החזקה של המציאות, ולפי זה החזקה השניה כמאן דליתא, כי רק חזקה אחת יש לאשה, או זו או זו.

אבל במקוה, שתי החזקות אינן מבטלות זו את זו, דלאדם יש חזקת טמא, ולמקוה יש חזקת שלם, ואין הדבר כשלעצמו סותר זה את זה, כי לא על דבר אחד אנו דנים, ומשום כך ניתן לקיים את שתיהן. מה שאין כן הכא, גבי אשת כהן, דשתי החזקות סותרות זו את זו, כיון דשתי החזקות, חזקת הכשרות וחזקת הבתולה, הן באשה, ועל כן אנו מכריעים לטובת חזקת הבתולה, וחזקת הכשרות כמאן דליתא דמי.

ספק ספיקא לאיסור

עוד הקשה רבי עקיבא איגר על קושית התוספות דנעמידנה בחזקת כשרותה לכהונה, דהלא יש כאן ספק ספיקא לאיסור, דגם אם תמצי לומר דלאו תחתיו, מכל מקום אולי נבעלה לפסול לה. ותירוצו של רבי עקיבא איגר, שהתוספות רצו להעמיד זאת גם במקום שכולם כשרים, אינו מובן, כי לפי זה לא תתכן כלל קושית התוספות על הגמרא, דהרי הגמרא מחפשת אופן כל שהוא לקיים את דברי רבי אלעזר, ואם נמצא אופן כזה במקום שלא כולם כשרים, אם כן הכל שפיר דמי.

והנראה לי בישוב קושיתו, כי באמת אין כאן רק ספק אחד, דכמו שהתוספות אומרים לקמן[146] דשם אונס חד הוא, כמו כן גם כאן שם האיסור חד הוא. דאשת כהן שזינתה עם האסור לה, נעשית זונה ואסורה לכהונה, וההבדל בין תחתיו ללאו תחתיו הוא רק בזה שבלאו תחתיו ישנם גם כשרים, ובתחתיו כולם פסולים, אבל לענין דינא אין נפקותא בין הפסול של תחתיו לפסול של לאו תחתיו. והגם שבתחתיו יש איסור מוסיף של טומאה[147], מה איכפת לנו, דהא אין לנו לענות אלא רק על שאלה אחת, האם נבעלה לפסול לה או לכשר לה, ואין זה ספק ספיקא.

---

145) ומצד שני נראה לי גם כן, דגם מקוה שלם אין לו דין מיוחד, אלא שזהו דין התורה דבארבעים סאה יכולים לטבול, ואין למשל ללחם כשר דין מיוחד, מפני שמברכין עליו ברכת המזון.

146) בד״ה ואי בעית.

147) עיין ברש״י לקידושין עז,ב, ד״ה הואיל.

שם, תוספות ד״ה ואי בעית אימא

ביאור דברי התוספות שרובא ברצון אינו רוב גמור

התוספות הקשו, דכיון דרובא ברצון, היכי אמרינן דיש ספק ספיקא שמא היה באונס? ותירצו, דהאי רובא לא הוי רוב גמור, והלכך רק לענין חד ספקא הוי רוב, אבל לא לענין ספק ספיקא. ונראה לי הביאור, דהאי רוב לא הוי כודאי, אלא משווה הדבר לספק, דלא נימא ודאי להיפך, אלא דעל כל פנים יש ספק גדול לומר שמא היה זה ברצון. ולפיכך, לענין חד ספקא, דאסור מן הדין, אלא דהיה לנו להתירו על ידי חזקת היתר, ולומר שהיה באונס, הרוב מסלק את החזקה, ונשאר כעין ספק השקול, ואסורה. וממילא אם יש עוד ספק, הרי זה ספק ספיקא רגיל והרי היא מותרת. וכעין זה כתב המהר״ם שי״ף.

ספק ספיקא להיתר נגד חזקת איסור

והנה, הקשה ה׳פני יהושע׳[148] על הא דכתבו התוספות, דאם רוב ברצון היה רוב גמור, היה הספק אונס כמאן דליתיה דמי, ולא הוי ספק ספיקא, דהא ההיתר של ספק ספיקא הוא מטעם רוב, וסמוך מיעוטא למחצה, והוה רוב להיתר. דהא, ממאה נשים למשל, הויין חמישים לאו תחתיו, והלכך אפילו אם מהחמישים הנשארות לא תהיינה כי אם חמש נשים באונס, קמו להו חמישים וחמש נשים להיתירא[149]. ופלפל בענין חיישינן למיעוטא, והעלה הדבר בצריך עיון.

וה׳שב שמעתתא׳[150] האריך לבאר, דעל כל פנים מוכרח מדברי התוספות דצריכים שני הספקות להיות שקולים, והביא שם את קושית ה׳פני יהושע׳, אלא דלכאורה הוא אינו מתרץ מידי אקושית ה׳פני יהושע׳. אמנם בפרק כ מתוך דבריו אפשר לתרץ דאפשר לחלק בין הדין המובא בגמרא בבכורות לשאר הדינים. דלכאורה גם בבכורות מיעוט המפילות כמאן דליתיה דמי, ואי אפשר לצרפו לדבר אחר, אלא דמשום הכי הוא אינו מתבטל, משום דאדרבה בכוחו להחליש את הרוב קצת, דהמיעוט מפילות מסייע למחצה דהנקבות לומר דעל כל פנים לא היה זכר בן קיימא. כלומר דאף על פי שהמחצה נקבות והמיעוט מפילות תרי מילי נינהו, ומאי דקאמר חדא לא אמר אידך, אבל שניהם על כל פנים מודו בהא נגד המחצה האחריני, ומכיון שנחלש, אין בכוח הרוב לבטל את המיעוט, ומשום הכי יש ביד המיעוט להצטרף למחצה נקבות. אבל בגוונא דילן, שיש רוב רצון, ואין המחצה דלאו תחתיו מנגד לאותו הרוב, דהרי ניתן לומר דהיה לאו תחתיו ברצון, דעל כל

148) בד״ה בא״ד ואומר ר״י, ובקונטרס אחרון ס״ק כח.

149) וכמו דאמרינן בבכורות (דף כ,ב), ״סמוך מיעוטא דמפילות למחצה דנקבות, והוו להו זכרים מיעוטא, ולמיעוטא לא חיישינן״.

150) שמעתא א, פרק יח.

פנים קם ליה ברצון, הלכך הוה המיעוט כמאן דליתיה דמי, ומשום הכי אי אפשר לצרפו עם המחצה. ודו"ק הרבה, יען כי היא סברא דקה מאוד.

וב'שערי יושר'[151] הביא את קושית הפני יהושע[152], ותירץ לפי דרכו[153], דההיתר בספק ספיקא לא הוה מטעם רוב, אלא מטעם דהוה ספק בספק איסור, והתורה לא אסרה כי אם ספק של ודאי איסור, וביאר דכיון דמן התורה רוב כודאי, הוה ליה ודאי רצון, ואם כן נשאר כאן רק ספק אחד לגבי ודאי איסור, והלכך היא אסורה.

הסבר חדש ב"ספק ספיקא מותר מטעם רוב"

והנה, נראה לי לקיים את ההסבר דספק ספיקא מותר מטעם רוב, אמנם בביאור אחר קצת. דלכאורה קשה על מה שהקשו התוספות בריש דבריהם, אמאי לא אמרינן דהוה ספק ספיקא, כיון דיש ספק שמא נבעלה כשהיתה קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא, ותירצו "דשם אונס חד הוא", דאין זה מובן מה תירצו בזה, וכי משום זה תשתנה המציאות? הרי כיון דבמציאות יש רוב להיתר, דהיינו מחצה קטנה ורבע גדולה באונס, מה לי אם שמו אחד או יותר?

אמנם באמת נראה, דאי אפשר להסביר את סברת דין ספק ספיקא מטעם רוב כהבנה הראשונה (של הפ"י), ולומר דכיון דממאה נשים הוו שבעים וחמש בהיתר, גם זו ודאי הויה בהיתר, דאין לומר זאת אלא רק כשיש לפנינו עשר חנויות, תשע מהן מוכרות בשר שחוטה וכדומה, והשאלה היא על אותה החתיכה, אם היא נובעת מהני חנויות או מהני, או ברובא דליתא קמן, דרוב מתעברות ויולדות, והשאלה היא על אשה זו, מה דינה. אולם הכא, הרי יש לפנינו מאה נשים מזנות, והאם ניתן לומר בודאי ששבעים וחמש מהן זנו בהיתר? הרי יתכן שמבחינה מציאותית היום לא זינתה אף אשה בכלל, ויתכן שהיום זנו יותר תחתיו, ולמחר יזנו יותר לאו תחתיו. ומה עוד, דהספק בכלל אינו על האשה, כי האשה ידועה לנו, אלא על זנותה, ובידה היה לזנות ככל שרצתה, ואין הדבר תלוי במספר הנשים שמזנות. ובכלל, מי הגיד לנו שמכל מאה נשים שמזנות, חמישים מזנות לאו תחתיו, וכדומה? הרי אלו הם מן הדברים אשר אין להם שום סברה והכרע, וכל אחת מזנה כפי שתרצה, ואין מדובר בסוג נשים שמזנות באופן כזה או אחר, אלא כל אחת עושה זאת לעצמה, וכל אחת לבדה היא דבר מיקרי, שאינו יוצא מן הרוב או מן המיעוט, ואין כאן שום רוב, ואין היא פורשת כלל מרוב הנשים. וכי מפני שהספק הוא שקול, כבר מוכרח שהמציאות תהיה שקולה?

ובכלל רואים אנחנו ב'יורה דעה' כמה וכמה ספק ספקות על ספקות הנולדות אחת לשנה, דהוו מקרה לגמרי, וכמו כל הני טרפות, דהטרפה בעצמה הוי מיעוטא,

151) שער א, פרק יט.

152) בד"ה והנה בעיקר.

153) בד"ה ונ"ל.

וכל מין טרפה בודאי שאינו בא הרבה, ואיך נאמר על זה דהרוב הוא כך או כך בדבר שאינו קורה כי אם לעתים רחוקות?

ועל כן נראה ברור ביאור הדבר, דאין הפירוש של ספק ספיקא דהוה רוב במציאות להיתר, דאין לנו הכרע לזה כלל, רק דהוא רוב בין המקרים המותרים, דרוב הספיקות והאפשרויות הוא להיתר. דאם אנו דנים על אותה אשה, באיזה אופן זינתה, ויש לנו שלושה אופנים, ומהם שנים להיתירא, הרי שמכיון ששני צדדים, שני דינים, מתירים אותה, אזי עלינו לפסוק את הדין על פי האופנים המרובים והדינים המרובים. דכמו שיש דין חזקת הגוף למשל, כמו כן יש דין רוב דינים, ואם מחמת רוב הדינים יש לנו לצדד שהיא זינתה בהיתר, יש לנו לפסוק על פי הרוב הזה.

ובזה מובן, דהיכא דשם אונס חד הוא, לא הוה כי אם חדא ספקא, דאין כאן רק דין אחד להיתרא, ולא שני דינים. ומשום הכי נמי בעינן ספק השקול, דבשלמא אי אזלינן ותלינן ברוב המציאות, הרי על כל פנים איכא מיעוט, ותקשה לך דבעינן לצרפו עם המחצה, אבל כיון שדנים אנו ברוב הספקות, וספק אונס כמאן דליתא דמי, הרי שאינו בא כלל בגדר ספק, ואין הוא מגלה לנו כיצד לפסוק את דין האשה, דלאו בגדר ספק הוא. ודו״ק.

דף ט,ב, תוספות ד״ה אי למיתב לה כתובה

הסבר תירוץ התוספות על פי הפני יהושע והשב שמעתתא

התוספות הקשו, דהיאך מפסדת היא כתובתה? הא אית לה ספק ספיקא, ספק אינו בקי בפתח פתוח, ואם תמצי לומר דבקי, הוי ספק אונס. ותירצו, דהספק השני אינו ספק טוב, כיון דאפילו אם נאנסה, שמא לאו תחתיו נאנסה, דאז אפילו באונס מפסדת היא כתובתה. אולם לכאורה תירוצם אינו מובן יפה, דהא מכל מקום ניתן לומר דאיכא ספק ספיקא, כיון דאילו אם תמצי לומר דבקי בפתח פתוח, איכא ספק שמא נאנסה תחתיו. וביאר ה׳פני יהושע׳[154] את דבריהם, דכוונתם באומרם דאינו ספק גמור הוא משום שכמו שלדידה אית לה תרי ספיקי, שמא אינו בקי, ואף אם תמצי לומר דבקי, שמא נאנסה תחתיו, כמו כן אית ליה נמי לדידיה תרי ספיקי, שמא זינתה ברצון, ואף אם תמצי לומר דבאונס, שמא לאו תחתיו. אולם בעל ה׳שב שמעתתא׳[155] תמה עליו בזה, דהא שני הצדדים אינם שוים, כיון דתרי ספיקי דיליה לא הוויין ספקות אלא אם כן באמת תמצי לומר דהוא בקי בפתח פתוח. אולם אם למשל, ממאתים נשים, ישנן מאה נשים אשר בעליהן אינם בקיאים בפתחן, ובמאה הנשים הנשארות יש לבעל תרי ספיקי, נמצא שמתוך המאתים נשים ישנן רק שישים

---

154) בד״ה בא״ד וי״ל דלא.

155) בשמעתא א, פרק יט.

ושש נשים הצריכות להפסיד את כתובתן, לעומת מאה שלושים וארבע נשים שאינן צריכות להפסיד את כתובתן. ואם כן נמצא שאינם דומים הספק ספיקי דיליה לדילה. ומשום כך פירש הוא — וכן פירש גם הרש"ש[156] — את דברי התוספות, על פי מה שכתבו התוספות לעיל[157], דבעינן ספק השקול, וספק אונס כמאן דליתיה דמי משום דרובא הוה ברצון, דגם הכא הספק השני כמאן דליתיה דמי, כיון דאם תמצי לומר דהוא בקי בפתח פתוח, הוה ליה רובא להפסיד כתובתה, כיון דאימא לאו תחתיו, ואימא תחתיו ברצון, ולעומת זאת רק בגוונא חדא, דהיינו תחתיו באונס, אינה מפסדת כתובתה, ומשום הכי לא הוה ספק ספיקא.

הסבר דברי התוספות על פי הבנתנו בספק ספיקא מטעם רוב

אולם לפי עניות דעתי, אדרבה, נראים דברי ה'פני יהושע', הגם שלא מטעמו, דמה שכתבו התוספות דעל ידי רוב דרצון נעשה הספק אונס כמאן דליתא, היינו משום דהרוב של המציאות מתנגד לזה, ובכל התורה כולה אנו דנים רוב כודאי, דכיון דבמציאות הרוב הוא ברצון, בודאי יש לנו לתלות שהיה ברצון, ואין לנו להסתפק שמא היה זה באונס. מה שאין כן הכא, דאין שום הכרע מן המציאות שלא היה תחתיו באונס, וכיון שיש שני ספיקות ושתי אפשרויות לומר דהיא אינה צריכה להפסיד כתובתה, אין מסתבר יותר שבאמת היה הדבר באופן המפסיד את כתובתה. דכבר ביארתי, דמיעוט וריבוי הספקות אינו מגלה לנו על מיעוט וריבוי במציאות, דכבר מצינו שעושים ספק ספיקות מדברים אשר נולדים רק באופנים רחוקים, ועל כן אין לנו לומר בספק אונס תחתיו דכמאן דליתיה דמי, אלא נשאר הספק בתוקפו, אלא דיש נגדו תרי ספיקי.

ולכך נראה לפרש, דכמו דאית לה לדידה תרי ספיקי, שמא אינו בקי ושמא היה תחתיו באונס, כך גם יש לדידיה תרי ספיקי, שמא זינתה תחתיו ברצון ושמא לאו תחתיו היה. ומשום הך סברא גופה לא הוה קשיא קושית ה'שב שמעתתא', דודאי אילו היה ריבוי הספקות מכריע לגבי ריבוי המציאות, ואילו כל ספק השקול היה מאה כנגד מאה, היו דברי ה'שב שמעתתא' נכונים, דאין הספק ספיקא שלו מהווה ספק ספיקא, כיון דאינו קיים אלא באם תמצי לומר שהוא בקי בפתח פתוח, ואם כן נמצא שיש כבר מאה נשים, דהיינו המחצה, דצריכות להפסיד כתובתן. אבל מכיון שאמרנו שאין זה תלוי בזה, ואין הביאור של 'ספק השקול' שיהיה מאה נגד מאה במציאות, אלא שיש לנו דין תורה לפסוק את ההלכה אחרי רוב הספקות ורוב הדינים אשר יש לנו, אם להתיר או לאיסור, על כן כאשר נשקול את הדבר, בודאי נמצא שכמו שיש שני אופנים לנגדה, כך גם יש שני אופנים לטובתה, ומה איכפת לי אם אלו האופנים תלויים בבקיאותו, הא על כל פנים הוא אופן ברור לתלות בו שאינה מפסידה את כתובתה, ונימא הכי, דלדידה איכא תרי ספיקי, חדא דאינו בקי,

156) בד"ה אי.

157) בד"ה ואי בעית.

והשני שאף אם הוא בקי, שמא היה תחתיו באונס, ולדידיה איכא תרי ספיקי, חדא דהוא בקי והוה תחתיו ברצון, והשני שהוא בקי ולא הוה תחתיו, וכל ספק כשלעצמו הרי הוא ספק טוב, כי מה איכפת לי שהספק נולד לאחר שתים או שלוש הקדמות שנצטרך להקדים שהוא בקי וכדומה, כיון שאין בריבוי ההקדמות שום סברא להכריע שכן הוא. ודו"ק היטב.

שם, רא"ש סימן יח

שיטות רבינו יונה והרא"ש כשאינה מכחישתו אלא נותנת הסבר למצבה

הרא"ש[158] מביא את דברי רבנו יונה, שאם אשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת שלוש שנים טוענת שאמת הוא שפתחה פתוח, אבל היה זה באונס, הרי היא נאמנת מדין ברי ושמא. והרא"ש מפלפל בדבריו. תחילה הוא כותב ש"טעו תלמידיו לכותבו בשמו, כי לא אמרה מעולם", ואילו במסקנא הוא עצמו מסיק כדברי רבנו יונה, אך הוא אינו מבאר מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ובמאי פליגי סברותיו ההפוכות. וגם כלל דבריו תמוהים, כאשר יתבאר לעיני כל מעיין, כי מתחילה כתב שאין לאשה לא מיגו ולא חזקה, ואינו מבואר מדוע, הרי לכאורה יש לה מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני, כמו שהוא לגבי טענת משארסתני נאנסתי, וכמו כן יש לה גם חזקת היתר וחזקת צדקת, שעליה מסתמך הרא"ש עצמו בהמשך דבריו.

הסברו של הקרבן נתנאל

ומה שכתב ה'קרבן נתנאל'[159], שהרא"ש סמך על הרוב דרצון, דמשום הכי לא אמרינן מיגו וחזקה שהיה באונס, כיון דהוה נגד הרוב, אינו נראה. חדא, דאין משמעות כזאת בלשון הרא"ש. ועוד, דבכהאי גוונא לא היה לו לקצר, כי אם להאריך ולהורות לנו כלל חדש, דאין אומרים מיגו כנגד רוב. ולדידי הדבר מסופק הרבה, כי הגמרא בבבא בתרא[160] הסתפקה אי אמרינן מיגו כנגד חזקה, ולפי זה אפשר דאמרינן נמי כנגד רוב, ואף על גב דרובא וחזקה רובא עדיף, היינו רק נגד חזקת הגוף[161], אבל חזקה דאתיא מכוח רובא, כמו ההיא דאין אדם פורע תוך זמנו, אדרבה היא עדיפא מרוב כי ה'רוב' שלו אינו מקרי אלא תוצאה מהנהגה סבירה, והא ראיה דמוציאים ממון על פי חזקה זו, ואם כן מובן שאם יש סברא לומר מיגו כנגד חזקה, כל שכן דיש לומר מיגו כנגד רוב הקל ממנו. אלא דיש לדחות, דהתם בבבא בתרא, המיגו מסייע למוחזק, ולפיכך אמרינן דאין בכח החזקה להוציא מכח

158) בסימן יח.

159) בס"ק ל.

160) דף ה,ב.

161) ראה קידושין דף פ,א.

המוחזק כשהמיגו מסייע לו, אבל כשזה לבד וזה לבד, נראה בודאי דחזקה עדיפא ממיגו, והא ראיה דמוציאים ממון על פי חזקה ואין מוציאים ממון על פי מיגו. אבל על כל פנים גם להיפך אין ראיה מזה, דרובא עדיף ממיגו, דהא גם על פי רוב אין מוציאים ממון, ותרוייהו שקולים נינהו. ויש עוד לעיין בכך. ועל כל פנים, אם על ידי זה רצה הרא״ש לדחות את דברי רבנו יונה, היה לו להסביר את הענין יותר.

וכשנעיין עוד בדברי הרא״ש, נראה שאין בכלל אפשרות להסביר כהסברו של ה׳קרבן נתנאל׳, כיון שבהמשך דבריו כתב הרא״ש, דאף על גב דאמרינן דהא דברי בלא חזקה או מיגו לסיועיה אינו עדיף משמא, והיינו רק כנגד חזקת ממון, לאפוקי ממונא מחזקתיה, והכא ליכא חזקת ממון, מכל מקום הא איכא הכא רוב נגד הברי. והנה, אם נאמר דהא דאין כאן מיגו וחזקה הוא גם כן רק מכח אותו רוב, אם כן כבר נתבטל כח הרוב, דקאי מיגו וחזקה כנגד הרוב, ואוקים הדבר בחזקת ברי, דמי יימר לן דרוב עדיף גם ממיגו וחזקה וגם מברי ביחד? וכן סוף דברי הרא״ש, וביאור ה׳קרבן נתנאל׳ שם, המה תמוהים מאוד, עיין שם.

עוד פירוש בדברי הרא״ש

ועל כן נראה לפרש את דברי הרא״ש באופן אחר, הגם שיש בו גם כן מעט דוחק, אבל לשון הרא״ש סובלת אותו שפיר כשנעיין בה.

הנה, עיקר דברי הרא״ש בהמשך דבריו הם להוכיח, דכמו שלא אמרינן ברי כנגד חזקה, כמו כן לא אמרינן ברי כנגד רוב, ואף על גב דכשמיגו או חזקה מסייע לברי אמרינן דברי עדיף, סבירא ליה לרא״ש דהכא אין לא מיגו ולא חזקה. והחילוק בין נידון דידן להא ד״משארסתני נאנסתי״ הוא זה, דהתם השאלה היא אם זה נעשה תחתיו או לא, מה שאין כן הכא, גבי פחותה מבת שלוש, דבודאי זה נעשה תחתיו[162], אלא דהספק הוא אם זה היה באונס או ברצון. ועל כן סבירא ליה לרא״ש, דבשלמא שם יש חזקה טובה, חזקת הגוף, לומר שבעת הקידושין היתה עוד בתולה, כמו שבתולה נולדה, מה שאין כן הכא, דאין לנו שום חזקה לאורויי שהיה באונס. ואף על גב שיש חזקת היתר, לומר דכמו שכשנשאת היתה בחזקת היתר לבעלה, כמו כן מה שזינתה אחר כך היה באופן המותר לבעלה, אולם אין זו חזקה טובה, דהא על כל פנים נשתנה מצבה לגריעותא, ואיך תאמר דלא נשתנה? הרי מה שהיתה מותרת לבעלה בעת נישואיה, היה מצד דדנו אותה לבתולה, ואילו עכשיו הרי על כל פנים היא בעולה, אלא שצריך לאוקומי את הבעילה באופן שתהיה מותרת לבעלה. ועל כן, כיון שאין להתיר אותה מכח חזקת הגוף, כאילו לא נשתנה מצבה, אלא על צד היותר טוב נוכל להתיר אותה על ידי חזקת דינה, לומר דכמו שדינה לפני זה היה שהיא מותרת לבעלה, כמו כן עכשיו היא מותרת, אף על גב שודאי יש שינוי בגופה, לזה סבירא ליה לרא״ש דחזקה כזו אין לאומרה.

162) ותבין בזה מה שדקדק הרא״ש לומר זה.

ומה דלא שייך כאן מיגו, בדוחק יש למצוא סברא, דבשלמא התם, שהבעל טוען שלא תחתיו נבעלה, והיא אומרת שתחתיו היה, הנה היא מרעת את עצמה — לענין הכשר לכהונה אף על גב שהיה באונס — עוד יותר מטענתו. ואם כן בודאי אילו היתה לה טענה יפה מזו, שלא תצטרך להרע את עצמה, היתה טוענת אותה, אם היתה רוצה לשקר. מה שאין כן בנידון דידן, שבודאי נבעלה תחתיו, ואין בכך שום ספק, רק שהבעל טוען שאולי היה זה ברצון, ועל כך היא בחרה לומר טענה נכונה, שהיה באונס, ואולי לא אסיקה אדעתה לומר דמוכת עץ היתה. וסבירא ליה לרא״ש, דבכלל המיגו הוא גרוע מאוד, כמבואר שם בסוגיא, דמאי אולמיה דהאי טענה מהאי טענה? הא במוכת עץ אין לנו סברה להאמינה יותר. ולכך לא דיינינן להאי מיגו אלא באופן שהיא הרעה לעצמה בטענתה, דאז ודאי אמרינן, דמי דחקה לברור לה טענה רעה כזו? הרי היתה לה טענה טובה יותר, ומדוע תתגנה בעיני בעלה? אלא בודאי שברצונה היה לומר את האמת. מה שאין כן הכא, דלא אסיק אדעתה לבחור לה טענה מעולה מזו שהוא טוענת.

ועוד היה אפשר לומר סברא אחרת לחלק, דהנה לא מצינו בתורה שנאמין לאדם במיגו של אחרים, דהיינו שיועיל המיגו של האדם גם לאנשים אחרים, אלא אמרינן רק דלגבי עצמו נאמן האדם במיגו. ואף על פי דמצינו ב׳האיש מקדש׳[163] שנאמנים העדים במיגו לגבי המלוה, כבר כתב שם הריטב״א[164], דהנאמנות אינה על ידי המיגו, דמעולם אין עדות על ידי המיגו, אלא שהמיגו מסלק את הנגיעה, עיין שם. ומשום הכי גם כן לא אמרינן מיגו להוציא. והא דמוציאה כתובתה במיגו, הוא משום דיש לה שטר כתובה, והויה כמוחזקת, וכמו שכתב הש״ך[165]. והא דכתב הרא״ש גופא דהתם יש לו חזקת ממון, אולי לא כתב כן כי אם לסניף. ועוד יותר נראה, דאפילו אם נימא דהבעל מוחזק, מכל מקום השאלה נצבה לגבי האשה, כי אין אנו דנים לגבי הבעל, אלא לגבי האשה וכתובתה, דמאחר שיש לה כתובתה, עלינו לעיין אם ביושר היא תובעת את ממונה על ידי כתובתה או לא, וכל המשא ומתן סובב על התביעה שלה, אם היא נכונה. מה שאין כן הכא, דהשאלה אינה לגבי האשה, אלא לגבי הבעל, דהרי הבעל טוען דמצא פתח פתוח והיא אסורה עליו, ואי אפשר לברר את דינו, ולומר שהיא מותרת לו, מחמת המיגו שלה, דבשלמא אם השאלה היתה לגבה, האם להתירה או לאוסרה, הרי שלגבי עצמה היא היתה נאמנת במיגו להוציא את עצמה מחשד, אבל לגבי אחריני אין מועיל המיגו שלה, וכמו דאיתא בבבא מציעא דף ג,א, ״את האמנתיה״, דמי יימר לן דהיא אומרת אמת? הא אין בכח המיגו לברר את זה.

ועל כן מסיק הרא״ש, דכאן, דליכא חזקה וליכא מיגו, קם הדין דברי ושמא

---

163) קידושין דף מג,ב.

164) בד״ה ופריק לעולם.

165) חושן משפט סימן פה, ס״ק כט, ובדיני מיגו ס״ק טו.

לאו ברי עדיף, ואף על גב דעיקר הדין לא נאמר אלא כנגד חזקה, מכל מקום הלא גם הכא הוא נגד רוב, ורובא וחזקה רובא עדיף, אם כן כל שכן דלא מהני נגד רוב. [ועיין ב'נודע ביהודה' דהניח דברי הרא"ש לענין מיגו בצריך עיון, וביאר דעיקר סברת רבנו יונה בנויה על מיגו, וכתב דגם הרא"ש לא פליג אלא מטעם רוב, וגם רבנו יונה לא פליג עליה אלא בהאי רוב דאונס דלא הוה רוב גמור, ויש לפלפל בזה].

והא דכתב הרא"ש דהכא יש חזקה עמה, אף על גב דלעיל כתב דליכא חזקה, לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא, כלומר דהכא לא די שאין הברי מתנגד לחזקה, אלא אדרבה עוד יש חזקה — תהא מה שהיא — דמסייעת לו.

ושוב הוכיח הרא"ש מסוף הפרק לקיים את שיטת רבנו יונה, דאמרינן ברי כנגד רוב, והשתא סבירא ליה לרא"ש דחזקה עדיפה מרוב, ונגד חזקת ממון לא אמרינן דברי עדיף, וזאת על אף גב דבעלמא רובא וחזקה רובא עדיף, כיון דחזקת ממון אדרבה עדיפא מרוב, דהא אין מוציאין מחזקה על פי רוב. ואת זאת הוכיח הרא"ש מההיא ד"היתה מעוברת", דאלים ליה לרבן גמליאל ברי דידה אפילו כנגד רוב פסולים, ואף על גב דליכא חזקת כשרות לעובר, כל שכן הכא דיש לאשה חזקה המסייעת לה.

ושוב הוכיח זאת הרא"ש גם כן מההיא ד"משארסתני נאנסתי"[166]. ואף על גב דלעיל כתב להיפך מזה, היינו משום דסבר דהתם כל עיקר הספק אינו אלא אם נאנסה קודם שאירסה או לאחר מכן, ומשום הכי כתב דיש לה מיגו וחזקה דנאנסה תחתיו. והשתא קמהדר הרא"ש להפוכי בזכותיה דרבנו יונה, דבאמת גם התם יש ספק אונס ורצון, דמה שהבעל אומר דלאו תחתיו אינו אלא ספק, וכמו כן מסתפק הוא ברצון דתחתיו, ואם כן מדוע היא נאמנת בזה שהיה באונס? על כרחנו צריכים אנו לומר דהוא גם כן מטעם ברי ושמא, ואם כן נוכיח מזה חדא מתרתי, או דיש גם מיגו וחזקה לענין אונס ולהיפך ממה שכתב בתחילה, או דאפילו אם נשאר בספרתנו דליכא מיגו וחזקה לענין זה, והא דמועיל הברי היינו משום דהאשה נחשבת כמוחזקת על ידי הכתובה, או שעל כל פנים הבעל אינו נחשב כמוחזק, מכל מקום הרי מוכח מזה דאומרים ברי כנגד הרוב דרצון, דהא גם התם איכא רוב זה.

ואפשר דהרא"ש גופיה לא סבירא ליה האי ראיה, ומשום הכי כתב מתחילה להיפך, אלא הוא סובר דמה שמועיל הברי לענין אונס, היינו משום דכיון דנתחייב על כל פנים בעת האירוסין, הרי זה כאיני יודע אם פרעתיך, דלכולי עלמא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, וכמו שכתב המהר"ם שי"ף בדף יב,ב[167], אבל מכל מקום כתב הרא"ש ראיה זו לשיטת רבנו יונה, כדי שלא לעשותו כטועה בדבר משנה, ושאדרבה דבריו נראים. ודו"ק.

---

166) ועיין ב'קרבן נתנאל', ולא הבנתי את דבריו.

167) ד"ה גמ' אי נמי.

דף י,א, תוספות ד״ה חזקה

בדין מקח טעות בקידושין

התוספות כותבים, שלדעת הסובר, שאם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה — אין לה כתובה כלל, מפני שהוא מקח טעות, מובן שהבעל נאמן, דהרי הוא מפסיד את הסעודה.

והנה נראה ברור, שאין כוונת התוספות לומר, שהיא יוצאת בלא גט מחמת טעם זה, שהרי:

א) גם אם הבעל נאמן לגבי הכתובה, אין זה אומר שהוא נאמן לגבי דין ערוה. לגבי כתובה די בספק כדי שלא לשלם, ואם חכמים האמינוהו להפסידה כתובתה, כוונתם בכך היא רק שטענתו די חזקה כדי לעשות ספק, ועל ידי כך להפטר מתשלום הכתובה, אבל אין זה בגדר ודאי, והילכך אילו הכתובה היתה מדאורייתא, אפילו לגבי הכתובה הוא לא היה נאמן, ואם כן מובן, שלגבי איסור אשת איש, הדרינן לכלל שאין דבר שבערוה פחות משנים. ולא רק שהיא אסורה להינשא בלא גט, דהרי חל עליה הדין של שויה אנפשה חתיכה דאיסורא, אלא גם ברור שהוא אסור בקרובותיה, כי אין הוא נאמן בתורת ודאי.

ב) אפילו אם נאמין לו שמצא פתח פתוח, מכל מקום הרי יתכן שנאנסה תחתיו, ובשלמא לגבי הכתובה דבין כך ובין כך מפסידה, נאמן להפסידה (וכמו שכתבו התוספות דיש ספק ספיקא להפסד כתובה), אבל לגבי האיסור, מידי ספיקא לא נפקא.

ג) אפילו אם יהיה ברור על ידי עדים שזינתה לאו תחתיו, לא נחליט מחמת זה שהוא מקח טעות בודאי, כי כל שלא התנה בפירוש ״על מנת שאת בתולה״, נשאר התנאי הזה בגדר דברים שבלב, דהרי אין אפשרות לדעת בודאות שאילו היה יודע זאת לא היה מקדשה, והוה כמו הדין המפורש בשולחן ערוך[168], ד״המקדש אשה סתם, ונמצאו עליה אחד מן המומין הפוסלים בנשים, או נמצא עליה אחד מנדרים שדרך בני אדם להקפיד עליהם, הרי זו מקודשת מספק״, וגדולה מזו כתב ה׳נודע ביהודה׳[169] לגבי גרושה שהטעתה את בעלה הכהן, ואמרה שהיא אלמנה, ונישאה לו, שחלילה להתיר אותה בלא חליצה, וכמעט שחש לה דהוי קידושי ודאי, עיין שם.

והנה, הא דמקודשת מספק כשנמצאו בה מומים או נדרים, הספק הוא על סתם אדם, אם רצונו באשה נדרנית או לא[170]. ונראה, דאפילו לדעת רבה[171], דרק מדבריהם

168) אבן העזר, סימן לט, סעיף ה.

169) מהדורה תניינא, סימן נ, והובאו דבריו ב׳פתחי תשובה׳ שם, ס״ק ד.

170) ראה רש״י בדף עג,ב, ד״ה ספוקי.

171) שם.

צריכה גט ולא מדאורייתא, אולי כשכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה הוא מודה דהוה ספק, כי שם, בנדרים ומומים, הרי הוא צריך לחיות עם המומים האלו כל ימיו, מה שאין כן כשנמצאה בעולה, דהחסרון הוא רק ביום הנישואין, שהרי אחרי כן ממילא היא תהיה בעולה.

והנה, ה׳חלקת מחוקק׳ כתב[172], דהא דמקודשת מספק מיירי באופן ש״מיד כשרואה המום מקפיד ואינו חפץ בה, אבל אם שותק כשנודע לו המום, ולא התנה בתחילה, אף דצוח לבסוף, הוי קידושי ודאי״. ומסתבר הוא. אלא שקשה לי פסקו של הרמ״א[173], ד״כל מי שטוען טענת בתולים וטענתו טענה, אם רוצה לקיימה אח״כ, כותב לה כתובה מנה״. וכתב שם ה׳בית שמואל׳[174], דצריך לעשות נישואין חדשים, דאם לא כן הרי אינו מפסיד את הסעודה, ואינו נאמן, עיין שם. אבל קשה לי, דנהי דמפסיד את הסעודה על ידי שכופים אותו לעשות נישואין חדשים, וזוהי ראיה שאמת בפיו, מכל מקום מאחר שרוצה לקיימה, הרי זו ראיה שלא איכפת לו ואם כן נמצא דלא הוי מקח טעות, וממילא אין טעם לתת גט ונישואין חדשים, וממילא גם אינו נאמן. אם כן נמצא שכל הדיון הזה מיותר, מאחר שגם אם דבריו אמת, אין בהם כדי לבטל את הנישואין, וצריך עיון.

שם, תוספות ד״ה הואיל

בדין גביית כתובה ממטלטלים

נראה פשוט, דסבירא להו לתוספות, דהא דאמרינן דמטלטלים אינם משתעבדים לכתובה, פירושו שגם מן המטלטלים של הבעל בעצמו שגירשה אין ניתן לגבות, וכפסק ה׳שולחן ערוך׳[175], עיין שם. אמנם הרמב״ם כתב[176] ״וכן התקינו שלא תגבה האלמנה כתובתה אלא מן הקרקע״, ומשמע שזהו דין רק באלמנה, אבל גרושה, שגובה כתובתה מן הבעל, כן גובה ממטלטלים. וכן באמת נראה לי שהסברה נותנת, דהא ״מיניה״, אפילו מגלימא דעל כתפיה[177]. ויותר קשה לגבות קרקע ממטלטלים, כי מטלטלים הוא יכול לחזור ולקנות. ועיין ב׳מגיד משנה׳[178], שהביא גרסה אחרת, ולפיה גם הרמב״ם יסבור שאפילו גרושה אינה גובה ממטלטלים. ויש להכריע כן

172) בסעיף לט, ס״ק ט.

173) בסימן סח, סעיף ט, ומקורו בטור.

174) בס״ק כד.

175) אבן העזר, סימן ק, סעיף א.

176) בהלכות אישות פרק טז הלכה ה.

177) ראה בבא קמא דף יא,ב.

178) שם.

מיניה וביה, דאילו התקנה לא היתה אלא לגבי אלמנה, למנוע גביה של מטלטלים מן היורשים, לא היה מובן מדוע יש צורך לשם כך בתקנה מיוחדת? הרי גם חוב בעלמא אין ניתן לגבות ממטלטלי דיתמי.

אולם לעניות דעתי נראה להכריע להיפך, מהא דכתב הרמב"ם בהלכה ז "תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין", ואם כן משמע שהתקנה לא נתקנה כי אם לגבי אלמנה, אחרי מות בעלה, אבל כדי לגבות ממנו בעצמו אין צריך לתקנה זו.

ועל הקושיא מדוע היה צריך לתקן תקנה מיוחדת שלא לגבות מטלטלים מן היורשים, אפשר לומר, דמאחר שכל עיקר תקנת הכתובה לא נתקנה להגבות אלא לאחר המיתה, כי כן היא תקנת הכתובה, שאשה שנתאלמנה תגבה את כתובתה מן היורשים, היה הדין נותן שגם מן המטלטלים ניתן יהיה לגבות, כי חובת היורשים היא כחובת הבעל לענין זה, ולפיכך הוצרכו לתקנה מיוחדת שאין לגבות מטלטלים מן היורשים.

ואגב כדאי לציין, כי לא ברור כל כך מהו הטעם לדין שמטלטלים בעלמא אינם משתעבדים לחוב. ועיין בסמ"ע[179], שהביא בשם הטור, שהטעם לכך הוא "לפי שאין דעת המלוה סומכת על מטלטלין, מפני שהלוה יכול להבריחם". אלא שהוא כתב שאין טעם זה מספיק, עיין שם, ועל כן כתב שהוא מתקנת השוק, כיון שאין למטלטלים קול. ועיין שם שעשה צריכותא לשני הטעמים. וברמב"ם משמע, שהוא דין יסודי, שכן כתב הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה פרק יא הלכה ז, "שהמטלטלין אינן תחת שעבוד בעל חוב מן התורה". ונראה שטעמו הוא, דהשעבוד אינו חל אלא על נכסים קבועים, שתמיד עומדים במקומם, אבל מטלטלים אינם בני שעבוד כלל, וזהו טעם המספיק לכל האופנים, גם היכא ששעבד בעצמו, וגם למשל בניזקין, דאז לא שייך הטעם של סמיכות דעת, וגם לא משמע בשום דוכתא דהוא מפני תקנה.

דף יא,א, גר קטן

תפקידו של בית הדין

גמרא: אמר רב הונא, גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין.

יש לשאול, מהו תפקיד פעולתו של בית הדין? את מי הוא מיצג? ומה היה הדין אם אביו של הקטן היה מביאו להתגייר, האם אז לא היו צריכים את בית הדין?

וניתן להסביר, מצד אחד, דלאב יש את הכח והזכות על בנו, וכמו שרואים למשל שיש לאב זכויות על בתו, ומשום כך בכוחו לגייר את בנו, אלא שכשאין

179) חושן משפט, סימן קיג, ס"ק א.

אביו כאן, אזי בית הדין "נעשין לו אב" כלשון רש"י[180], ויש להם את הזכויות שישנן לאב.

אבל מאוד תמוה לומר כן. חדא, דלכאורה לא מצינו דבר כזה, שיש לאב או לבית הדין זכויות על אישיותו של הקטן. ועוד, דאם כן, אין זה מובן מדוע הגמרא היתה צריכה לבוא מטעם "דזכות הוא לו"? ודוחק לומר, שבזה היא רק רצתה לבאר מדוע אנו מטפלים בזה, ולא להגיד את יסוד הדין, במה אנו מגיירים אותו. ועוד קשה, דאם כן מה היא הפשיטותא של הגמרא? הלא זהו חידוש גדול, דזכות כזו ניתנת לבית הדין.

ועל כן בודאי נראה יותר לבאר את הדברים באופן שונה, ולומר דאם אביו היה מביא אותו להתגייר ומתגייר אתו[181], אזי היה משמע דפשיטא דזכות היא לו, וכדדחינן לקמן. אמנם החידוש הוא, שגם בלי גירות של אביו, הדבר נחשב לו כזכות, ובית הדין מייצג את הקטן ומקבל עבורו את הגירות.

אמנם גם על פי הסבר זה אינו מבואר עדיין מה תפקידו של בית הדין? כי כידוע כל גירות צריכה להעשות על ידי בית דין, אלא דבדרך כלל הם מייצגים את עצמם, את התורה, כי "משפט"[182] כתיב ביה"[183], ואילו פה נראה שהם מייצגים את הקטן, ועל כן לא ברור מה היא פעולתם.

דעתו של המתגייר

ובעיקר קשה לי, כיצד בכלל שייכת גירות בקטן שאין לו דעת? הרי לפי המושכל הראשון, כל הטכס הפורמלי של המילה והטבילה אינו אלא כמו קנין, דהיינו הפעולה הפורמלית הנותנת גושפנקא למה שהאדם החליט לעשות. וכמו שבכל קנין, החזקה או המשיכה אינן אלא אותות של גמירות דעת, אשר על ידן באים לידי ביטוי רצונם של המוכר ושל הקונה, ומובן מאליו שבלי הרצון של המוכר למכור ושל הקונה לקנות אין לפעולות של הקנין שום ערך. כמו כן מסתבר להניח, שעיקר הגירות היא על ידי החלטתו של האדם "להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה" כלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה ד, אלא שכדי שהחלטה זו תקבל גושפנקא חוקית, עליו לעבור מילה וטבילה. אבל היתכן, שבלי רצון ובלי דעת של הגוי, אנו יכולים מעצמנו להחליט על ידי טקס של מילה וטבילה שהוא יהודי?

הן אמת שהש"ך כתב[184], שאם הקטן מתנגד, אי אפשר לגיירו, אבל גם כשאינו מתנגד, למשל תינוק בן יומו, קשה, במה נעשה גר?

---

180) בד"ה על דעת.

181) ועיין בריטב"א.

182) ויקרא כד, כב.

183) ראה יבמות דף מו,ב.

184) ביורה דעה, סימן רסח, ס"ק טז.

ובמאירי[185] ראיתי שכתב "גוי קטן שבא לפני ישראלים ותבע מהם שיגיירוהו" וכו', ומלשונו משמע קצת שבאמת נחוצה החלטת הקטן. אבל מלבד מה שמסתימת הפוסקים לא משמע כן, קשה לגופו של ענין, איזה ערך יש להחלטת הקטן? ממה נפשך, אם יש לו דעת, גדול מיקרי, ואם אין לו דעת, הרי שהחלטתו אינה שוה כלום. וצריך עיון.

וצריך לומר שמכיון שבאופן אובייקטיבי הדבר הוא זכות בשבילו, וגם באופן סובייקטיבי, אם יקבל את החינוך הנכון תהיה זו זכות בעדו, ולכן רואים אנו בתוך תוכו של לבו את מחשבתו הטמירה שאינה יכולה לבוא לידי גילוי מחמת קטנותו, שבאמת הוא רוצה עכשיו בתת הכרה שלו להתגייר, ותפקיד בית הדין הוא לדאוג לכך שיקבל חינוך זה. ודוחק.

והנה התוספות[186] הקשו, כיצד זכין לקטן? הרי זכיה היא מטעם שליחות, ואין שליחות לקטן. ואין אני מבין את דבריהם, לו יהיה שיש שליחות לקטן, איזו שליחות שייך כאן? הרי דין 'שליחות', משמעותו היא, שהפעולה שהיתה צריכה להעשות על ידי עצמו, יכולה להעשות על ידי שלוחו. אולם אצלנו, הלא אדרבה, הקטן הוא זה שטובל ונימול, ואם כן מה היא הפעולה שבית הדין עושה בשליחותו, ושתחשב כאילו הוא עשאה? ואם נימא שהוא קבלת הגירות, מלבד מה שלא שייכת שליחות לגבי דבר פסיבי, ומלבד מה שלא שייכת שליחות לגבי מעמד, וכמו שאין אחד יכול להתגרש במקום שולחו, אלא הוא יכול רק לתת או לקבל גט, הנה מלבד זאת קשה לי, דהא לקטן אין בכלל רצון, ואם כן לא רק שאין לו 'דין שליחות', אלא כל הדין שזכין לאדם שלא בפניו אינו שייך כאן, כי כשהדבר בעצמו רצוי לו, רק שהשליחות אינה ידועה לו, אזי אמרינן דאנן סהדי שהיה מרוצה שהדבר יעשה על ידי שלוחו, אבל פה הרי לא השליחות חסרה, אלא עיקר הרצון על הדבר חסר, ומה שייך לומר שבית הדין יעשה שלוחו, שלוחו למה ובמה?

והנה, בתירוצם כתבו התוספות, שנעשה גר מדין "יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה" וכו', ומאוד תמוה לי, מה דחק את חכמים להכנס בפרצה דחוקה כזאת, ולקבל גר שלא מן התורה? מה צורך ראו בזה? הרי לא תקנת עגונות יש כאן ולא פיקוח נפש. וביותר קשה הדבר, דנהי דהם יכולים לגזור לעקור דבר מן התורה, אבל הם אינם יכולים לשנות את דמותם של הדברים, ומי שעל פי התורה הוא גוי, במה יכולים הם לשנות את מהותו של אותו האיש, ולומר שהוא יהודי? כח זה הוא בלתי רציונלי, ובאים לזה על ידי הכלל ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"[187], וכי גם כח זה יש לחכמים, לעשות לידה חדשה? ותמיהת הגמרא "מאי קמ"ל" זרה, ותירוצם של התוספות אינו מספיק.

בסופו של דבר כל הסוגיא צריכה אצלי תלמוד.

---

185) בסוגיתנו, ד"ה גוי קטן.

186) בד"ה מטבילין.

187) יבמות דף כב,א.

דף יב,א, וניחוש שמא תחתיו זינתה

יישוב שיטת רש"י

עיין בפירושם של רש"י והתוספות. וביאר ה'פני יהושע'[188] שרש"י מאן בפירושם של התוספות, מפני שלדעתו המשנה אינה יכולה לעסוק באשת כהן או במי שנישאה פחותה מבת שלוש שנים, שהרי היא מדברת גם על גרושה וחלוצה, האסורות לכהן, וכמו כן לא יתכן שהשני נשאה כשהיתה פחותה מבת שלוש שנים, דהרי לאחר שנתאלמנה מן הנישואין אין לאביה רשות בה, ואין היא יכולה להנשא שוב, והדברים יפים. אמנם יש מקום לשאול, דהלא כתוב גם 'אלמנה', ואופן זה יכול להיות באשת כהן, וגם בפחותה מבת שלוש שנים, אפשר שנתקדשה בשנית קידושי מיאון.

אולם נראה לי שמצד אחר פירושם של התוספות קשה מאוד, דלפי פירושם, הקושיא היא הילכתית, שהיה לנו להפסיד לה את כתובתה על מנת שהבעל לא יבוא לידי איסור. והנה, מלבד מה שקשה להבין זאת מבחינה הגיונית, מדוע עליה להפסיד את כתובתה מפני חשש זה, הרי שלפי הסברם, התירוץ של הגמרא, שמדובר באופן שקידש ובעל לאלתר, כוונתו שרק אז יש לה כתובה, ואילו במקרים רגילים באמת מפסידים לה את כתובתה, ואם כן קשה לשון המשנה שאומרת באופן סתמי ש"כתובתן מנה", כשהמדובר הוא רק במקרה חריג, ואף לא מצינו בשום פוסק שמצמצם את הדין של "כתובתן מנה" למקרה כזה.

אמנם ברור הוא שרש"י אזיל לשיטתו, שהרי גם במשנה בדף ב,א, הוא לא פירש שהתקנה היתה לאשת כהן, אלא לאשת ישראל, כדי שיבוא לבית דין ויתברר הדבר. ועל זה שואלת הגמרא אצלנו, דהא במשנה הראשונה עשו הכל — תיקנו נישואין ביום רביעי — כדי שיבוא לבית דין, ואילו פה, באמרנו שאינו יכול לטעון טענת בתולים, הרי זה כאילו אנחנו רוצים לדחות אותו מלבוא לבית דין, שהרי אנו אומרים לו שאין לו לשם מה לבוא לבית הדין, כיון שאין לו טענת בתולים, וכמו שמדייק רש"י, דבאמרו "אין... יכול לטעון", הרי זה כאילו אנו דוחים אותו מלבוא לבית הדין, דהרי אם כוונת הברייתא היתה רק להגיד שכתובתה מנה, היא היתה צריכה לומר סתם, שהדין הוא שכתובתה מנה. ועל כך מתרצת הגמרא, שהביטוי "אין... יכול לטעון" עוסק באופן שקידש ובעל לאלתר. ואפשר שמשום כך גם אין צורך להעמיד זאת באופן שגם הראשון קידש וכנס לאלתר, כי כל התקנה להמריץ אותו לבוא לבית הדין היתה כשיש חשש שזינתה תחתיו, והיא אסורה עליו מדין סוטה, אבל מעולם לא עשו תקנה מיוחדת לאשת כהן, מחשש שזינתה לפסול לה.

188) שם ד"ה בפרש"י בד"ה וניחוש.

דף יג,ב, תוספות ד״ה והוא אומר לא כי

יישוב קושיית רבי עקיבא איגר

התוספות כתבו, דאף על גב דבבבא קמא[189] דייקה הגמרא דקתני ״לא כי״, דמיירי בטענת ברי, הכא נקטה המשנה בהאי לישנא אף על גב דמיירי בטענת שמא, משום דליכא למיטעי, דהא ברור הוא שאין הוא יכול לטעון טענת ברי, דמנא ידע אי קודם שאירסה נאנסה או לאחר מכן? הא כל טענתו אינה אלא שלא מצא לה בתולים. והקשה רבי עקיבא איגר בפירושו למשנתנו[190], דבמשנה הסמוכה איכא למיטעי, דקתני ״היא אומרת מוכת עץ אני, והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את״, ולשיטת הר״ח[191] דמוכת עץ פתחה סתום, הא איכא למיטעי דאפילו באופן שהוא טוען טענת ברי, שמצא את פתחה פתוח, סוברים רבן גמליאל ורבי אליעזר שהאשה נאמנת. ואף על גב דאיכא חזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, מכל מקום אם נסבור דכתובה דאורייתא, אין מועלת חזקה זו להפסידה כתובתה, כדמוכח לעיל. ויותר מזה, אפשר לומר דהכא אין שייכת כלל חזקה זו, כיון דאפילו לפי דבריה, שהיא מוכת עץ, הרי מכל מקום יש כאן טענת דמים, שהוא לא מצא לה בתולים, ובזה עצמו יש כבר כדי להרגיז את הבעל, ואם כן יתכן שמאחר שלא מצא לה בתולים, הרי שבין לילה נשתנתה חבתו אליה לשינאה, ועכשיו הוא רוצה לגרשה בעלילה, ושלא לתת לה את כתובתה. והניח זאת רבי עקיבא איגר בצריך עיון.

ונראה לי ליישב, דהלא הקשו כבר הראשונים[192], למאי איצטריך חזקה זו דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה? תיפוק ליה דלא כנסה אלא על מנת שתהא בתולה, ועליה דידה רמיא לברר שקיימה את התנאי, כי המוציא מחבירו עליו הראיה. ותירץ שם הר״ן[193], דבודאי לא כנס אותה על מנת שהיא תברר שהיא בתולה, כי הלא אין היא יכולה לברר דבר כזה, ומי פתי שיסכים לתנאי כזה? אלא בודאי כנסה בסתמא, בלא שתהיה מוטלת עליה חובה לברר זאת, ולכך יש צורך בחזקה. והנה, התינח כל זמן שהיא טוענת שבתולה שלימה נבעלה, וכופרת בכל, ואומרת שלא היו דברים מעולם, מובן שמן הדין היא נאמנת, לולא חזקתו. אבל מכיון שאצלנו היא מודה שלא היו לה בתולים, הרי שיש כבר ריעותא בקיומו של התנאי, ובודאי שעליה רמיא לברר שאיבדה את בתוליה באופן שאינו גורם לה להפסיד את כתובתה, ככל דיני התנאים, שעל בעל התנאי לברר שהוא אכן קוים. ואם כן מובן שלא היה

189) דף לה,ב.

190) אות ה.

191) המובאת בתוספות בדף ט,א ד״ה ואי בעית ובדף לו,ב ד״ה אי דקא.

192) לעיל דף י,א.

193) בדף ג,ב מדפי הרי״ף, ד״ה נאמן.

מקום לטעות ולחשוב שלדעת רבן גמליאל ורבי אליעזר היא תהיה נאמנת גם כנגד טענת ברי של הבעל, דאם הוא טוען ברי, פשוט שהוא נאמן, אפילו בלא החזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, ולפיכך לא היה איכפת לן דהמשנה נקטה בלישנא ד״לא כי״.

דף יג,א, היא אומרת מוכת עץ אני

דיון בקושיית המגיד משנה

רבי עובדיה מברטנורא כתב בפירושו למשנתנו, דאם היא אשת כהן, הרי הוא חייב להוציאה, כיון דשוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. והביא על כך בעל ה׳תוספות יום טוב׳, את קושית ה׳מגיד משנה׳[194] דהא גם באשת כהן איכא ספק ספיקא, כיון דיש ספק שמא היא מוכת עץ, ואם תמצי לומר דהיא דרוסת איש, דילמא לאו תחתיו. ולכאורה עדיפא הוה ליה להקשות, דהרי היא טוענת טענת ברי, דהיא מוכת עץ, והוה ליה ברי ושמא, ודומה לודאי. ואולי דחש למאן דפליג ארבנו יונה[195]. ומה עוד, דאולי האי עדיפא, דאפילו רבי יהושע יודה בספק ספיקא שהיא מותרת (דדוקא לגבי חזקת ממון לא מועיל הספק ספיקא), דשמא אלים ליה לרבי יהושע ספק ספיקא להתירה ואילו משום ברי ושמא אין להתירה לו.

שם, ורבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיין

הסבר מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע

כוונת רבי יהושע בדבריו הוא, דאין כאן דין ׳הפה שאסר הוא הפה שהתיר׳, כי את האיסור אנו יודעים בלעדיה. [ומה שכתבו הראשונים, דנקט בהאי לישנא לרמז על שלושה דברים שהעולם עומד עליהם[196], כתבו זאת מפני המלה ״חיין״].

והנה, איתא בגמרא כאן, וכן בדף טז,א, דרבי יהושע לית ליה מיגו. ועיין שם ברש״י[197], דלפירוש אחד ״לא אמרינן מגו, דדלמא לא אסקה אדעתיה״, ולפירוש השני ״איערומי קא מערמא״. ולפירוש הזה, אית ליה לרבי יהושע מיגו טוב.

אולם לכאורה אין זה מובן איזה מיגו יש פה? הא בטח איערומי קא מערים. הרי אם לפי רבי יהושע, בטענה היותר טובה, ד״מוכת עץ אני תחתיך״, היא אינה נאמנת, כיצד אפשר להאמין לה בטענה הפחות טובה, כשגם בטענת המיגו אינה נאמנת? [ועיין מה שכתבו בתוספות ד״ה רב אסי, אבל קשה להסביר את זה].

194) בהלכות איסורי ביאה פרק יח, הלכה י.

195) המובא בראש אות יח.

196) ראה בריטב״א למשנה הבאה, והובאו דבריו גם ב׳שיטה מקובצת׳.

197) ד״ה הכא.

והנראה לי בזה, שכשהגמרא אומרת שטעמו של רבן גמליאל הוא משום מיגו, היא סומכת בזה גם כן על הטעם של חזקה, ושני הטעמים אמת. דהיינו שבמוכת עץ היא נאמנת מטעם חזקה גרידא, ובאומרת משארסתני נאנסתי, יש לה עוד נימוק להיתר של מיגו. ואילו רבי יהושע פליג אתרוייהו, וסבירא ליה חדא, דלית חזקה דבנות ישראל אינן מזנות, ושנית דאם תמצי לומר שהיתה נאמנת מחמת חזקה זו, מכל מקום באומרת משארסתני נאנסתי כבר לית לה חזקה זו[198], והלכך אין להאמינה במיגו, כי לית ליה מיגו בשור שחוט לפניך, דלא אסיקה אדעתה. כלומר גם לדידכו, כי לדידי ברור שאין כאן מיגו, דאיערומי קא מערמא. והא דקאמרה הגמרא "להודיעך כחו דרבי יהושע, דאף על גב דאיכא למימר מיגו לא מהימנא", כוונתה שהוא משמיע, שגם לדבריהם שיש מיגו, היא אינה נאמנת. וזה יוצא מנתינת טעמו "לא מפיה אנו חיין", דהוא מודה רק ב"אומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו", מפני שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אבל משמע מפורש דסבירא ליה דאפילו מיגו טוב לא אמרינן, כל שהוא שור שחוט לפניך.

ובעיקר מחלוקתם של רבן גמליאל ורבי יהושע נראה לומר, דלפי רבן גמליאל יש כאן קצת חזקת חיוב, כי כשנכנסה לחופה הוא התחייב בכתובתה, ועליה דידיה רמיא להוכיח דנתבטל החיוב [וכן כתב התוספות רי"ד], ודומה הדבר קצת לאיני יודע אם פרעתיך. ואילו רבי יהושע סובר, שמאחר שיש קצת ריעותא, דשור שחוט לפניך, שוב הדרינן לכלל דהמוציא מחבירו עליו להביא ראיה ברורה.

שם, ראוה מדנרת

בדין בת ישראל שבא עליה גוי

ישנה מבוכה גדולה לגבי ישראלית שבא עליה גוי, אם הבת פגומה לכהונה. וראיתי על זה תשובה של הרב נחום אליעזר רבינוביץ[199], שם הוא מוכיח בדעת הרמב"ם, מתוך כך שבהלכות איסורי ביאה פרק טו, הלכה ג, הוא אינו מסיים שהיא אסורה לכהן, שהוא סובר שהיא מותרת לכהונה. והנה משם אין ראיה, כי בפרק טו מדבר הרמב"ם רק על איסורי פסול קהל, ולא על איסורי כהונה. אמנם יש להוכיח כן מתוך כך שאף בפרק יט, שאותו פותח הרמב"ם במלים "אי זו היא חללה, זו שנולדה מאיסורי כהונה", אין הוא אומר שמי שנולדה מגוי פסולה לכהונה, על אף ששם הוא מקומו של דין זה.

והנה לכאורה ניתן להביא ראיה לדין זה ממשנתנו, האומרת "לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר" וכו', דלכאורה אין זה מובן מדוע המשנה נקטה בדוגמאות של נתין וממזר, ולא של גוי? והנה אמנם ברישא, הדנה לגבי

198) וחזקת הגוף אינה מועילה להוציא ממון.

199) בברקאי, קובץ ה, עמוד 20.

איסורה לכהונה, אין לכך נפקותא, כי גם אם החשש הוא שנבעלה לגוי, היא פסולה לכהונה מדין זונה, כמו אם נבעלה לנתין ולממזר. אולם נראה שהתנא השמיט ספק זה, מפני הסיפא הדנה במעוברת, ששם הדיון הוא לגבי הבת, ולכאורה היה שייך לומר שם גם 'לגוי', כדי להשמיענו דרבן גמליאל אינו חושש גם לזה, והיא מותרת לא רק לקהל, אלא גם לכהן. וגם לרבי יהושע, שכנראה נקט בלשון 'לנתין ולממזר' כדי להשמיע שהיא פסולה לקהל, מכל מקום היה לו להשמיענו שגם אם אין בעיר שום נתין או ממזר, היא על כל פנים אסורה לכהונה, מחשש שנבעלה לגוי.

ומכל זה נראה להוכיח, שבאמת אין היא אסורה. אלא שצריך להבין, מדוע אם כן הגמרא ביבמות[200] אינה מביאה ראיה זו. לכך נראה דבאמת לכולי עלמא אין היא נקראת 'חללה', ומדין תורה היא מותרת לכהונה, וכל הפסול, אם יש, הוא מדרבנן, מדין "מעלה עשו ביוחסין", ועל כך דנה הגמרא ביבמות, ומפני זה היא מביאה לגביה הביטויים 'מקולקל' ו'פגום', ולא 'חלל'. ועיין בשולחן ערוך[201], דעל ביאת גוי בלי חיתון אין לאו מן התורה, יעויין שם.

שם

למה נאמנת ברוב פסולים. דיון בקושיית רבי עקיבא איגר

מדברי הגמרא[202] עולה, שלרבן גמליאל היא נאמנת אפילו ברוב פסולים. ותמה על כך רבי עקיבא איגר, דהא אין עד אחד נאמן כנגד חזקה, ואם כן כל שכן שאין הוא נאמן כנגד רוב, דהא רובא וחזקה רובא עדיף. וכתב לתרץ, דהוי רק בירור וגילוי מילתא, ודומה להא ד"קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה, ובא אחד ואמר אני קידשתיה", דנאמן אף על גב דהוא נגד הרוב, כדאמרינן בקידושין[203], אלא ודאי כמו שכתב שם הר"ן[204], דהוא משום דהוי רק בירור וגילוי מילתא. אולם רבי עקיבא איגר דחה הסבר זה, עיין שם.

ונראה לי ביאורו של הר"ן, דהא לכאורה גם שם מי שטוען שקידשה הוא כנגד הרוב, דהא רק אחד קידשה, והרוב לא קידשוה, ואם כן כאשר מספקא לן אהאי גברא אם הוא זה שקידשה או לא, נימא דמרובא פריש, ולא הוא קידשה, ואיך נאמין לו כנגד הרוב? אלא על כרחנו צריכים אנו להסביר דלא שייך שם 'כל דפריש', כיון שדין זה קיים רק כשברור לנו מיהו הרוב ומיהו המיעוט, ואנו דנים האם מי שלפנינו שייך לרוב או למיעוט, דאז שדינן ליה בתר הרוב ולא בתר

200) בדף מה,א.

201) אבן העזר סימן טז, סעיף א.

202) בעמ' ב.

203) דף סג,ב.

204) בדף כז,א מדפי הרי"ף, ד"ה ורב אסי אמר.

המיעוט. אולם כשלא ברור לנו בכלל מיהו הרוב ומיהו המיעוט, ואנו אומרים שמי שלפנינו הוא הוא המיעוט, אין שייך לומר כאן 'כל דפריש', דהא גם הרוב מודה שיש מיעוט, ואנו רק הגדרנו מי הוא המיעוט. ולפי זה מובן, שכשידוע לנו שיש תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה וחנות אחת המוכרת בשר נבילה, ופירשה חתיכה אחת, ואין אנו יודעים מהיכן פירשה, שדינן לה בתר רובא, ואמרינן שאין היא מן המיעוט. אבל בהא דקדשתי את בתי, הספק אינו האם המקדש הוא מן הרוב או מן המיעוט, דהא ברור הדבר דהוא עצמו המיעוט שקידש, אלא דמספקא לן מיהו אותו מיעוט, ולפיכך כשהוא אומר שהוא זה שקידשה, מאמינים אנו לו. אילו לגבי החנויות גם כן היינו מסתפקים מי היא אותה החנות שמוכרת בשר נבילה, והיינו אומרים שזוהי חנות זו, ברור הדבר שהיינו יכולים לומר זאת ולא היה שייך לומר כאן דניזיל בתר רובא, כיון דמסתפקינן מיהו אותו מיעוט, דהא גם הרוב מודה שיש מיעוט. וכן לאידך גיסא, אם לגבי הקידושין היה ברור לנו שיוסף בן שמעון הוא זה שקידשה, והיה בא לפנינו יוסף בן שמעון, והיינו צריכים לברר האם הוא זה שקידשה, היינו אומרים דניזיל בתר רובא, ולא הוא זה שקידשה. אבל מכיון שהספק שלנו אינו האם הוא מן הרוב או מן המיעוט, אלא מי הוא בכלל אותו המיעוט, לפיכך אין אומרים כאן דניזיל בתר רובא.

ולפי זה מובן דשפיר כתב הר"ן גבי קדשתי את בתי, דאינו אלא בירור, דהיינו בירור מיהו המיעוט. מה שאין כן בנידון דידן, דהמיעוט ידוע לנו, דהא ידוע לנו דהכשרים הם המיעוט, אלא שאת אותו האיש אין אנו מכירים, האם הוא מן המיעוט הכשרים או מן הרוב הפסולים, ומשום כך אין לנו לסמוך עליה לומר דהוא מן הכשרים, אם אמנם אין עד אחד נאמן כנגד הרוב, וק"ל.

ועיין שם בדברי רבי עקיבא איגר, דמיישב את התמיהה בדרכים שונות. חדא, משום דהוי בידה לבחור עם מי לזנות, וכל שהדבר בידו, נאמן הוא אפילו כנגד חזקה. אלא שזה אינו מספיק, כי אולי נאנסה. ולפיכך מסיק רבי עקיבא איגר, דכיון שעל כל פנים הרוב אינו מכריע בבירור שאותו האיש הוא מן הרוב, דהא אפשר דלא נאנסה, והיה בידה לבחור עם מי לזנות, לפיכך בכגון זה לא סמכינן ארובא, אלא אפומה אנו חיין.

ועוד כתב שם, דהכלל הזה, דעד אחד אינו נאמן כנגד חזקה, הוא רק לגבי חזקה ברורה, וכגון כרי שהוחזק שלא ניטלה ממנו תרומה, שאין לנו ספק לגביו, והעד בא להוציאו מחזקתו. אבל אם גם לפני עדותו היה הדבר ספק, ורק על פי כללי הדינים היינו מעמידים אותו על חזקתו, וכגון במחצה כשרים ומחצה פסולים, אזי הוי העד שפיר נאמן, דאין הוא מנגד לחזקה, אלא רק מברר שאין כאן ספק, והתורה לא אמרה דניזיל בתר חזקה אלא לגבי ספק, ולא לגבי דבר שהוברר כבר על ידי ראיה. ואם כן, כמו כן לגבי רוב פסולים, דעל כל פנים יש ספק אולי הוא מן הכשרים, והעד מברר שכן הוא, דשוב אין לנו לתלות ברובא, מאחר שכבר נסתלק הספק על ידי עדות העד. ויעויין שם באריכות.

פרק האשה שנתארמלה

דף טז,א, תוספות ד״ה הכי נמי מסתברא

תמיהה על קושיית התוספות

התוספות הקשו, דאפילו אם נאמר דרבן גמליאל פליג על הדין המובא ברישא, מכל מקום יכול רבי יהושע להתייחס אליו, ולומר לו, דאף על גב דבדין המובא ברישא פליגנא עלך, מכל מקום בדין המובא בסיפא מודה אני. אולם לא הבנתי את קושיתם, דהלא אם רבן גמליאל פליג על הדין המובא ברישא, אם אכן המשנה אינה כרבן גמליאל, והוא אינו מופיע כלל ברישא, ואיך יגיד לו רבי יהושע דאף על גב דברישא פליגנא עלך וכו׳? ואני מתפלא שלא מצאתי במפרשים שהסבירו זאת. וצריך עיון.

ומה שהקשו התוספות על המלים ״אמגו קאי״ יש ליישב, דלפי ההבנה הראשונה הבינה הגמרא דרבי יהושע מתייחס לרבן גמליאל ברישא של משנתנו, ואומר לו שבפרק ראשון היתה מחלוקת כפולה, גם בענין ברי ושמא וגם בענין מיגו, ואילו פה אתה מודה בברי ובברי, ואני מודה במיגו טוב. אז הוא מדבר אל רבן גמליאל שמופיע ברישא של משנתנו, ומתייחס לשתי המחלוקות. ואת ההבנה הזאת דוחה הגמרא ואומרת, שהוא מתייחס רק לפרק ראשון, לענין המיגו בלבד.

שם, תוספות ד״ה ניון

דיון במחלוקת תוספות ובעל המאור

התוספות[205] פירשו, ד״לרב פריך, דאית ליה הולכין בממון אחר הרוב״. ואילו בעל ׳המאור׳ אומר[206], דאפילו לשמואל פריך, משום דיש פה גם חזקה דגופא. אולם הרמב״ן ב׳מלחמות׳[207] דחה את דבריו, וכתב שאין האשה עומדת בחזקה שלא נשאה מעולם, עיין שם. ולא הבנתי את דבריו, דמה שונה חזקה זו מכל שאר החזקות? הרי היא נולדה לא נשואה, ואם כן יש לה חזקה שגם בשעת הנישואין היא לא היתה עדיין נשואה, וכמו שיש לה חזקת מצב, יש לה חזקת דין, דהא יש לאשה חזקת פנויה או חזקת אשת איש. ועיין בר״ן בפרק ראשון דקידושין[208] כתב,

205) בד״ה כיון דרוב.

206) בדף ה,ב מדפי הרי״ף.

207) שם.

208) דף א,ב מדפי הרי״ף בסוף ד״ה תנו גבי ״נתן הוא ואמרה היא״, שכתב שמן התורה מעמידין אותה על חזקת פנויה. וגם רש״י ד״ה הבעל מהימן.

לימא מתניתין דלא כר״ג, דאילו לר״ג אנו מעמידים אותה על חזקת פנויה. וכהנה הרבה. וצריך לי עיון. אמנם מצד אחר נראה לי לומר שאין מוציאין ממון על פי חזקת הגוף, מכיון שזוהי אינה ראיה. ואולי לזה כיון הרמב״ן, כי בפרק ראשון מדובר בחזקת כשרות, וזוהי ראיה, אבל חזקה שלא נשאת היא רק חזקת הגוף, ובזה אי אפשר להוציא ממון.

דף טז,ב, אתנוסי הוא דאתניסו

רש״י ותוספות לשיטתם

עיין במחלוקתם של רש״י[209] והתוספות[210]. ונראה שהם הולכים לשיטתם בדף כ,א, דרש״י[211] סבירא ליה דמהני תפיסה לאחר שנולד הספק, ואילו התוספות[212] וכן הרא״ש שם[213] סוברים דלא מהני. ואותה המחלוקת קיימת גם בבבא בתרא דף ד,א[214], עיין שם בפירושי שהארכתי בזה.

דף יח,א, וליתני מודה רבי יהושע

שאלה על שתיקת הגמרא

לכאורה קשה, מדוע המשנה לא כתבה דרבי יהושע מודה באומר לחבירו מנה לויתי ממך לזמן קצוב, ופרעתיו בתוך הזמן, שהוא נאמן, כיון שהפה שאסר הוא הפה שהתיר? הרי גם לפי מה דנשארת הגמרא בבבא בתרא[215] בספק אם אמרינן מיגו במקום חזקה, מכל מקום נראה פשוט דב׳הפה שאסר׳ הוא צריך להיות נאמן. וכמו כן נראה, דלרבנן אפילו יאמר לו האכלתיו פרס בתוך הזמן, גם כן יהיה נאמן בלא שבועה. ואפשר לתרץ כמו שכתבו התוספות בד״ה אין צריך, בסה״ד.

שם, תוספות ד״ה ורבי אליעזר

מה בין מיגו למשיב אבידה לרש״י ולתוספות

התוספות הולכים לשיטתם, דסבירא להו בכל מקום דמיגו מדאורייתא, דהיינו שהוא ראיה הגיונית, וכל דבר שהוא הגיוני כאילו הוא כתוב בתורה, כפי שאומרת

209) ד״ה זימנין.

210) ד״ה איתנוסי.

211) בד״ה ואוקי.

212) בד״ה ואוקי.

213) בסימן יג.

214) בסוגיה לפיכך אם נפל הכותל.

215) דף ה,ב.

הגמרא לקמן[216] "למה לי קרא סברא היא", ומפני זה הם שואלים בעמוד ב, דגם עדים יהמנו במיגו. אמנם הדבר אינו ברור כל כך, דהלא התוספות עצמם כתבו בכמה מקומות[217], דמיגו להוציא לא אמרינן, וגם רבי יהושע הרי לית ליה מיגו, דסבירא ליה דילמא לא אסיק אדעתייהו[218], והמיגו רק מחזק קצת את טענת המוחזק לעשות אותו כספק, אולי קצת יותר, ואם כן כיצד ניתן לשאול זאת כקושיא על רבי אליעזר בן יעקב? הרי אולי באמת הוא סובר דלא אמרינן מיגו. ומפני זה פירש רש"י דמשיב אבידה פטור מדרבנן משבועה, ולא מטעם מיגו, וכן ביאר רש"י בבבא מציעא[219] את שאלת הגמרא "מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע", וכתב: "ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו", ולא כתב שהוא היה צריך להיות פטור מטעם מיגו, כפי שכתבו התוספות שם[220]. דההבדל בין מיגו למשיב אבידה הוא, דטענת מיגו היא, שהוא היה יכול להרויח את אותו הדבר בטענה טובה יותר, ואילו דין 'משיב אבידה' כוונתו היא, שהוא היה יכול להרויח יותר, וכגון במודה במקצת, דמי הכריחו בכלל להודות במקצת? ו'תיקון העולם' הזה הוא כל כך סביר, עד ששואלים גם על התורה, מדוע התורה אינה מתחשבת בבירור הגיוני זה.

שם, אמר רבה מפני מה אמרה תורה

פירוש קושיית רבה

עיין בפירושם של רש"י והתוספות אצלנו ובבא מציעא[221]. ולולא דבריהם היה נראה לפרש, דהקושי שאותו בא רבה לבאר הוא, שלכאורה מוזר הדבר שמודה במקצת יהיה פחות נאמן מכופר הכל. ועל זה הוא אומר, דבמודה במקצת יש סברה לומר, שהודאתו וכפירתו הן תוצאה מויכוח נפשי עמוק, כשמצד אחד הוא אינו רוצה לפרוע את חובו, ומצד שני הוא גם אינו רוצה לכפור, ומזה נולדה הפשרה להודות במקצת. ובמקום אחר הארכתי יותר.

שם, תוספות ד"ה מפני מה

הסבר קושיית התוספות

התוספות שואלים בהמשך דבריהם, מנא לן דכופר הכל פטור. אולם לכאורה

216) בדף כב,א.

217) ראה בבא מציעא דף ב,א ד"ה וזה, בבא בתרא דף לב,ב ד"ה אמאי, ושבועות דף מו,ב ד"ה וספרא.

218) ראה ברש"י לעיל דף טז,א ד"ה הכא.

219) דף ג,א.

220) בד"ה מפני מה.

221) דף ג,א.

אין זה מובן מהיכא תיתי דיתחייב? וצריך לומר, דסבירא להו, דהיה לנו ללמוד ממודה במקצת בקל וחומר דאם מודה במקצת חייב, כל שכן כופר הכל. וכן נראה מדבריהם בתירוצם האחרון, ״ועוד, מודה במקצת יש להשביעו״ וכו׳, שכוונתם היא שאי אפשר ללמוד משם. אלא שתירוצם הראשון נראה קצת תמוה לפי פירוש זה.

ועוד נראה להסביר, דהשאלה היא על שבועת מודה במקצת, האם חיובה הוא מצד דכל היכא דאפשר לברר מבררינן, ואז למעשה אין הבדל בין מודה במקצת לכופר הכל, או שחיובה הוא רק מכיון שיש רגלים לדבר שהוא חייב, ואז בכופר הכל מובן שהוא פטור משבועה. ועיין בתשובת ׳חבצלת השרון׳[222], להרב הגאון מטרנופול, בתשובתו אלי.

שם

תמיהה על תירוץ התוספות

התוספות כותבים בסיום דבריהם, ד״מודה מקצת יש להשביעו שחייב לו ממון שהודה, ועל ידי כך מגלגל עליו שבועה, כעין גלגול״ וכו׳, אולם דבריהם אינם מובנים לי, דאיזה חיוב שבועה יש על הודאתו? ועל כן נראה שיש להוסיף את המלה ״אחרי״, אחר המלים ״יש להשביעו״. וצריך עיון.

שם, תוספות ד״ה חזקה

פירושו של הריב״א דורש ביאור, וכי שקר של מאה שקלים הוא שקר יותר גדול משקר של חמשים שקלים, שרק בו מכיר חבירו בשקרו?

דף יח,ב, תוספות ד״ה ובכולי

שלוש תמיהות בדברי התוספות

א. תוספות הקשו על רש״י מהגמרא בבבא מציעא[223], המסיקה דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא. ואולם לכאורה אפשר לומר, שכשעיקר השבועה נתקנה כשהוא אינו חשוד, משום דאפשר דאישתמוטי קא משתמיט ליה, אז אפילו כשהוא חשוד אין מסירים ממנו את חיוב השבועה, כי הגם שמי שחשוד אממונא חשוד נמי אשבועתא, אולם אין זה בגדר ודאי, ואם כן מדוע שלא ניתן לו להשבע? וכן לגבי ״שלש שבועות משביעין אותו״, שהגמרא מקשה מן השבועה שאינה ברשותו, גם שם ניתן לומר, שאחרי שהוא נשבע מכל וכל, ישבע גם על זה בדרך

---

222) מהדורא תנינא, סימן צב.

223) דף ו,א.

גלגול, אולי הוא אינו חשוד אשבועתא. אבל אצלנו, במודה במקצת, השאלה שהתחבטה בה הגמרא היתה, מדוע מלכתחילה תיקנה בכלל התורה שבועה, אם ברוב הפעמים מי שחשיד אממונא ישבע גם לשקר?

ב. התוספות מביאים ראיה מנסכא דרבי אבא, דגם מדאורייתא מי שחשוד אממונא אינו חשוד אשבועתא. אולם ניתן לדחות את ראיתם ולומר, שמן התורה מי שחשוד אממונא חשוד אשבועתא, וכשאין מציאות של אישתמוטי, אין נותנים לו להשבע, אלא שבאו חז"ל ואמרו שהוא אינו חשוד אשבועתא, והתירו לו לישבע, ואם כן ההגיון אומר שחוזרים לדין התורה, והשבועה שהוא נשבע היא שבועה דאורייתא, ומשום כך במקום שהוא אינו יכול לישבע, הדין הוא דמשלם.

ג. בסיום דבריהם הקשו התוספות לגבי גזלן, "ומאי שנא דלעדות פסול... ולשבועה כשר?" ולא הבנתי קושיתם, הרי כדי לקבל עדות צריך שיהיה לבית הדין ברור שהעדות היא אמת, כי בית הדין פוסק את הדין על פי עדות זו, ואם יש על העדים פגם, על כגון זה לא אמרה התורה ד"על פי שני עדים יקום דבר"[224]. אולם שבועה, זהו ענין של בעל הדין, ואין צריך להיות ברור לנו שהוא אומר אמת, כי ברור הדבר דגם אחרי השבועה נגד עד אחד למשל, אי אפשר להגיד בבירור שהוא נשבע אמת, אלא השבועה מספיקה כדי לערער את נאמנותו של העד, וזהו תפקידה. וצריך עיון.

שם, העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה... הרי אלו נאמנים

כוונת הביטוי 'נאמנים'

לכאורה 'נאמנים' פירושו לגמרי, ואם כן השטר פסול מפני שאנוסים היו, ומקרעין את השטר. אמנם התוספות[225] הקשו דהוי כתרי ותרי, ותירצו דלא הוי כתרי כיון דלא הוה קיום, ואם כן משמע לכאורה שהעדים אינם נאמנים לפסול את השטר לגמרי, אלא השטר נשאר כשטר שאינו מקוים, ותו לא. אמנם קשה לי לפי זה, דכשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון, דאין הם נאמנים מפני שאין אדם משים עצמו רשע, כיצד אמרינן דהשטר מקוים על פי עדותן? הרי תוך כדי דיבור הם עקרו את עדותם, ואם כן לכאורה השטר נשאר כשטר שאינו מקוים. ואפשר לומר דכוונת התוספות היא אחרת, וכוונתם דדין תרי ותרי קיים רק לאחר שהשטר נתקיים, שאז יש לו חזקה והוא כשר, אבל כל זמן שלא נתקיים השטר, אין כאן חזקה, ומשום כך הם נאמנים לפוסלו. והיוצא מזה, שכשאומרים העדים אנוסים היינו מחמת ממון, פירושו של דבר הוא שאין הם נאמנים לפוסלו, אבל מכל מקום הוא גם כן אינו מקוים, ומשום כך לא מקרעין ליה.

---

224) דברים יט, טו.

225) בד"ה הרי.

תוספות ד״ה אין נאמנים

בגדר חוזר ומגיד

התוספות ד״ה אין נאמנים הקשו, מדוע אין הם נאמנים במיגו שיכלו לומר שהשטר פרוע? ותירצו בתירוצם השני, ״דחוזרים ומגידים הם, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד״. וקשה לי, מדוע הם מוגדרים כחוזרים ומגידים? הרי הם אינם חוזרים מעדותם שחתמו על השטר, אלא שהם מוסיפים שחתמו עליו במצב שהיו אנוסים מחמת נפשות, והגם שבחתימתם הם העידו שהיתה הלואה, אבל מכיון שעכשיו הם מעידים שהעידו כן במצב של אונס, אין לכך תוקף. ואם כן לכאורה אין זה שייך לדין של ״חוזר ומגיד״, שאומר שקר העדתי בלי אמתלא. וביותר קשה, דכשאומרים קטנים היינו או פסולי עדות היינו, הרי אין הם מכחישים את עצם ההלואה, אלא רק שמים פסול בחתימתם, ואם כן מדוע לא יהיו נאמנים? ואם מפני שיש חזקה של מידק דייק, הרי עדות היא יותר חזקה מחזקה. וצריך עיון.

שם בגמרא, מחמת ממון אין נאמנין, מאי טעמא, אין אדם משים עצמו רשע

תמיהה על הסוגיה

רש״י כתב: ״אין אדם משים עצמו רשע׳ — אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו, דקרוב הוא אצל עצמו, וקרוב פסול לעדות״. אבל קשה לי, דאמנם נכון שבעדותם הם עושים את עצמם רשעים, ועל זה הם אינם נאמנים, אולם הרי כאן אין אנו פוסלים את השטר מפני שהעדים הם רשעים, אלא מפני שלפי דבריהם לא היתה פה הלואה, ואין זה שייך לקושית התוספות[226] דפלגינן דיבוריהו, דיכולים גם להאמין להם שהם היו רשעים, כל זמן שלא על זה דנים.

ואולי כוונת הגמרא היא, שמכיון שלפי דבריהם הם רשעים, ממילא אין להם נאמנות לפסול את השטר. אולם הרי יתכן שאמנם הם היו רשעים, אך בנתיים הם עשו תשובה, כך שאין הם מחסרים מאמונתם העכשוית לגבי השטר, ורק לענין זה שהם פוסלים את עצמם הם אינם נאמנים. ולמרות שזה תרתי דסתרי, להאמין להם לפסול השטר, ולא להאמין להם לפסול את עצמם, אך כך הוא דין התורה, כפי שרואים להיפך, בדין ׳שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא׳, שהוא נאמן על עצמו, ובאותו הדבר עצמו הוא אינו נאמן לגבי חבירו[227] וצ״ע.

226) בד״ה ואין אדם.

227) אלא שהדבר עוד לא ברירא לי כל צורכו. והארכתי בסוגית שויא אנפשיה בדף ט,א.

שם, תוספות ד״ה אין נאמנים

מגבלות של מיגו

הנה ברור ששיטת התוספות בכל מקום היא שנאמנות מיגו זוהי נאמנות גמורה, וגם ׳הפה שאסר׳ הוא רק מדין מיגו, וכמו שנאמנים העדים ב׳הפה שאסר׳, כך צריך להאמין להם בכל מיגו. לעומת זאת, הריטב״א כתב בקידושין[228], בסוגיא ד״שליח נעשה עד״, שעד הצריך מיגו לא הוי עד, כי עדים צריכים שיוכלו להאמין להם על פי עדותם, ומיגו זו אינה עדות ולא ראיה שנוכל לפסוק על פיה דין. ולפי זה ברור דמיגו להוציא לא אמרינן, כי מיגו מועיל רק לחזק את טענת המוחזק, ו׳הפה שאסר׳ אין זה מיגו, אלא פשוט כי היכי דמהימנת ליה אהאי תהמניה אהאי.

והנה, בתירוצם הראשון כתבו התוספות, דהוי מיגו במקום עדים. ועל אף דהוה מיגו ועדים במקום עדים, כבר כתבו התוספות בחזקת הבתים[229] דתרי כמאה, עיין שם.

בתירוצם השני כתבו התוספות, דהוה חוזר ומגיד. אולם לכאורה תירוצם אינו מובן, דהלא זהו הטעם שאין הם נאמנים בתורת עדים גרידא, בלי מיגו, אבל הקושיה הרי היתה שנאמינם על פי מיגו, ואם כן מה מפריע דהוה חוזר ומגיד? ויש ליישב.

תירוצם השלישי, הוא התירוץ שמובא גם בתוספות בסוגיא ד״שליח נעשה עד״[230], דבתרי עדים לא אמרינן מיגו, כיון דאין האחד יודע מה שבלב חבירו לטעון. אולם סברה זו אינה ברורה לי כל כך, כיון דאם הם משקרים, הרי שכמו שיכלו לתאם ביניהם להגיד טענה זו, כך גם יכלו לתאם ביניהם להגיד טענה אחרת.

והנה, אף קושיתם למעשה גם כן אינה ברורה לי, כי צריכים לחקור במשנה מה היא טענתו של הנתבע. לכאורה הוא טוען את אותה הטענה שהעדים טוענים, או שמכחיש את כל ההלואה ואומר שהשטר מזויף. ואם כן קשה, כיצד ניתן לומר שיש לעדים מיגו, שהיו יכולים להעיד שהשטר פרוע, בשעה שהנתבע עצמו אומר שהוא לא לוה? הרי האומר לא לויתי, כאומר לא פרעתי דמי. כך שאם יאמרו העדים כתב ידינו הוא אבל פרוע הוא, נראה שנפסוק דפלגינן דיבורא, ונקיים את השטר על פי עדותם, אך לא נקבל את עדותם שהשטר פרוע. וצריך עיון.

228) בדף מג,ב, ד״ה והשתא דתקון.

229) בבא בתרא דף לא,א, ד״ה וזו באה.

230) קידושין דף מג,ב, ד״ה והשתא.

שם, תוספות ד״ה ואין אדם

הסבר הכלל של 'פלגינן דיבורא'

התוספות תירצו, דכיון דקיום שטרות דרבנן, לא פלגינן דיבורא כדי לפסול השטר״. וקשה א) וכי אין זה דין שרירותי? ב) מדוע לא נגיד את אותו הדבר, שלא פלגינן דיבורא, כדי להציל את הרובע ממיתה? הרי מהפסוקים ״ושפטו העדה... והצילו העדה״[231] לומדת הגמרא בפסחים[232] שיש לחפש זכות להציל את הנידון ממיתה[233].

ונראה להסביר, שהדין של 'פלגינן דיבורא' מיוסד על הכלל של ״על פי שני עדים... יקום דבר״[234], דעלינו לקבל את עדותם, ואם יש בעדות חלק שאי אפשר לקבלו, אזי פלגינן ומקבלים את השאר, וכפי שרואים בפסחים[235] שאומרים שעדים טועים בשעה כדי לקיים את עדותם. אמנם פה, בקיום השטר, התוצאה תהיה הפוכה, שעל ידי הפלגינן דיבורא נבטל את העדות שבשטר, ועל כן אין הגיון לחלק את עדותם. וק״ל.

דף יט,א, חזקה אין העדים

קשה לי, דלפי דבריהם שהיו קטנים, נמצא שהם לא היו ראויים לעדות באותה שעה, ואין לנו בכלל עדות על ההלואה, ואם כן אין כאן בכלל חזקה, דהא לרבנן, דכן נאמנים, בודאי שגם דין מלוה על פה לא יהיה כאן. וצריך עיון.

שם, תוספות ד״ה חזקה

קבלת העדים מדין 'מיגו' או מדין 'עדות'

הנה התוספות הולכים לשיטתם בכל הסוגיא:

א) ד'הפה שאסר' הוא מיגו, ולא יותר;

ב) דעדים נאמנים במיגו.

ולולא דבריהם היה נראה לומר, דלרבנן הם נאמנים מדין עדות, ולא מדין מיגו, דאין העדים נאמנים על ידי מיגו. אלא דבסיפא אין הם נאמנים, משום שהם חוזרים ומגידים, ואילו ברישא אנו אומרים דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומשום

231) במדבר לה, כד־כה.

232) בדף יב,א.

233) ועיין ברש״י שם.

234) דברים יט, טו.

235) בדף יא,ב.

כך הם נאמנים, דתוך כדי דיבור גם עדים יכולים לחזור בהם, ולהעיד על שטר שאינו מקוים, שאין בו דין הדרבנן של "כמי שנחקרה עדותן בבית דין", שהוא פסול.

אלא שקשה להסביר את שיטת רבי מאיר, דדל מיגו מהכא, מדוע אין הם נאמנים בתורת עדות? וכי עדים אינם נאמנים כנגד חזקה? הרי עדים שיעידו שמישהו פרע בתוך זמנו, ודאי יהיו נאמנים כנגד החזקה. ואולי סבירא ליה לרבי מאיר, דכיון דמן התורה השטר כשר, וכאילו נחקרה עדותן בבית דין, גם בזה שייך דין אינו חוזר ומגיד, וה"חזקה" היא להגיד שאנו מחזיקים מן התורה שהשטר נכתב כדין ובגדול, ומשום כך הם מוגדרים כחוזרים ומגידים.

שם, מורה בשטר שכתבו

כוחו של שטר

עיין ברש"י[236] שכתב: "שאין הלוה שוב נאמן לומר פרעתיו, ולא אמרינן בהאי 'הפה שאסר הוא שהתיר', דמכיון שאמר כשר היה, הרי הוחזק השטר, וכי אמר פרעתיו לא מהימן, שהרי ביד המלוה הוא" וכו'. ואפשר שכונתו היא, שהשטר אינו מהווה רק ראיה על קיום ההלואה, ועל כך שההלואה לא נפרעה, אלא מי שמוסר לחבירו שטר, הרי הוא מוסר לו בזאת שטר לגוביינא, והרי זה כאילו התנה איתו שלא יוכל לטעון כנגדו שום טענה, וכעין מה שאיתא בשבועות[237] ד"אם אמר אל תפרעני אלא בעדים — צריך לפורעו בעדים". ועוד אפשר לומר שכוונתו היא, שטענת 'שטרך בידי מאי בעי' זוהי טענה אלימתא, ולכן אפילו במיגו אין הוא נאמן כנגדו. ומה שהקשו על כך התוספות[238] משטר אמנה, לא קשה, הלא גם שם פירש רש"י[239] שיש סברה אלימתא שלא היה שטר אמנה, "דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה".

והנה, התוספות[240] הביאו בשם רש"י פירוש, "דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות, כגון פרוע הוא, לא הצריכוהו קיום". ונראה להסביר זאת על פי מה שביארנו בכמה מקומות, דדין מיגו אינו בגדר ראיה, אלא שטענת המיגו רק מחזקת את מצבו המשפטי של הטוען, כי האפשרות של הטענה שהיה יכול לטעון עומדת בפני בית הדין, ומזכין אותו על ידה [כעין

236) ד"ה אין המלוה.

237) דף מא,ב.

238) בד"ה מודה.

239) בד"ה כדרב הונא.

240) בד"ה מודה.

חזקת ממון וחזקת הגוף, וכפי שהארכתי לבאר במקום אחר]. ועל כן אומר פה רש"י, שאפשרות טענת ה"מזויף" אינה עומדת לפנינו, כי כל זמן שלא טען זאת, אפשרות כזאת משוללת מכל וכל, ומשום כך לא הצריכוהו קיום.

והנה, הרמב"ם כתב בהלכות עדות[241], שכוחו של כל שטר אינו אלא מדברי סופרים. והקושיה מפורסמת, מדברי ריש לקיש, שמן התורה "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד". והנראה לי, וכבר כתבתי במקום אחר, במה שכתב הרמב"ם[242], שעד אחד בעגונה נאמן מדאורייתא ומקבלים אותו מתקנת חכמים, שלכאורה נראה כתרתי דסתרי, אלא הסבר הדבר הוא, שמן התורה גם עד אחד מהווה ראיה סבירה שניתן לסמוך עליה והיא מתקבלת, אלא שהתורה לא הסתפקה בכך, והצריכה שני עדים, מכיון שהיא דרשה ראיה של מאה אחוז. ולכן רק מתקנת חכמים ניתן לקבל עדות של עד אחד בעגונה. וכמו כן ניתן להסביר, שגם עדות שבשטר היא ראיה אמיתית המועילה אפילו מן התורה, אלא שמן התורה יש דין שאין מקבלים עדות שבכתב, ולכן הדין שמקבלים עדות שבשטר אינו אלא מדברי סופרים, מתקנת השוק, אבל עצם הנאמנות של העדות שבשטר היא מן התורה. ודו"ק.

שם, תוספות ד"ה טעמא

תמיהה על תירוץ התוספות

בסיום דבריהם כתבו התוספות, "דכמו שאומר רב הונא דלא אמרינן מגו לפסול השטר בלוה, ה"נ אומר ר"מ בעדים, דאע"ג דאלימי, לא פסלי שטרא במגו". ולא הבנתי את הדמיון. דבשלמא כשמודה הלווה בשטר שכתבו, ואומר שאמנם נכתב על דעתו, אלא שרוצה לפסול אותו מצד אחר, דהוא פרוע או דהוא שטר אמנה, מובן שאין הוא יכול לפסול שטר כזה שהוא מודה בנכתב בכשרות. אבל בעדים שאמרו קטנים היינו או פסולי עדות היינו, אם כן אין פה בכלל שטר, ומה שייך לומר בזה דהוי מודה בשטר שכתבו? וצריך עיון.

שם, תוספות ד"ה מודה

סוגיתנו וחידושו של הרב אביגדור הכהן

מדברי רש"י המובאים בתוספות עולה, שכל זמן שאין טענת מזויף, אין על השטר שום חשש, אפילו לא מדרבנן, ומה שחכמים הצריכו קיום אינו אלא בטוען מזויף, ואם כן משמע דגם כשטוען מזויף חיוב הקיום הוא רק מדרבנן, ואילו

---

241) פרק ג, הלכה ד.

242) בהלכות גירושין פרק יג, הלכה כט.

מדאורייתא גם אז אין חיוב של קיום, וזה שלא כדברי הרב אביגדור הכהן[243], שאמר שכשטוען מזויף צריך קיום מדאורייתא. אמנם כל זה אינו אלא לדברי רב הונא, אולם רב נחמן, שאומר שכן צריך לקיימו, סובר דגם כשאינו טוען מזויף צריך לקיימו, וממילא יש לו מיגו, ואם כן שוב יכול להיות שכשטוען מזויף, חיוב הקיום הוא מדאורייתא, כדברי הרב אביגדור הכהן.

דף נא,ב, תוספות ד"ה וש"מ

בין ההוה אמינא למסקנה

התוספות כותבים, "דס"ד דצריך להעיד בפניהם, משום דפעמים אין מכירין אלא על ידי שראו בלילה, דליכא למימר לא תהא שמיעה גדולה מראיה" וכו', דייקו דס"ד, אבל לפי האמת אין זה פוסל גם אם ראו את החתימות בלילה, דהם דנים על פי ההכרה של החתימה שנחרתה בלבם, ולא על פי הראיה.

דף נב,א, תוספות ד"ה תרי ותרי

יישוב רש"י מקושית התוספות

התוספות הקשו על רש"י, דגם אם איכא הכא תרי ותרי, הוא צריך להיות כשר. אולם נראה לי דלא קשה מידי, דשאני דיינים מעדים. לעדות, כל אדם כשר, דאפילו אם שיקר פעם אחת, אין זה אומר שישקר פעם אחרת, ורק כשנפסל על ידי עדים הוא נעשה פסול, אולם כל זמן שלא נפסל, הרי הוא כשר לעדות. אמנם דיין צריך להיות מנוקה מכל רבב, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין[244], ולכן מי שהוא אפילו רק חשוד שהעיד עדות שקר, אינו יכול להיות דיין, אם הוכשר רק על ידי חזקה. וזה פשוט.

וכן מה שהקשו התוספות על ערער דפגם משפחה, שאי אפשר לברר אם העדות שהוא עבד נכונה, אין זה קשה, כי אין מדובר פה בעדות על מקרה, אלא בעדות שהוא עבד, והם צריכים לומר עבד של מי, ואם נודע שההורים של האיש הזה הם יהודים, ממילא לא יתכן שהוא עבד.

243) המובא בש"ך, חו"מ סימן מו, ס"ק ט.

244) פרק ב, הלכה ז.

דף נב,ב, תנא מניה ארבעים זמנין

הסבר חומרת שמואל

אפשר לומר, שחומרת שמואל נבעה מכך שהוא רצה לצאת ידי הדעה שדין ׳שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא׳ הוא מטעם נדר[245], ואז אמתלא לא מהני.

דף נה,ב, עדות הבאה מכח חזקה

הסבר שיטת רש״י

רש״י פירש[246], שהכוונה היא שיש לקבל עדות על חזקה זו, ולהאכיל תרומה על פי עדות זו, כאילו ראינו עצמנו את החזקה. ואילו התוספות[247] מיאנו בפירוש רש״י. ועיין במהרש״א. ולי נראה, דטעמם של התוספות הוא, מפני שלפי פירושו של רש״י לכאורה אין זה מובן מהו החידוש בדין זה? במה שונה עדות על חזקה מכל עדות אחרת, שאנו מקבלים אותה כאילו ראינו אותה? אמנם במקום אחר[248] הארכתי לבאר, כי אין מקבלים עדות אלא כשיש בעדות דבר מחייב, אולם אם עדים מעידים למשל שמישהו עלה לתורה חמישי, אין צריכים להאמין להם. וגם פה לכאורה העדים הרי אינם מעידים על היותו כהן, אלא רק על עובדא מסוימת, שממנה אנו למדים שהוא כהן, ואם כן ניתן להסביר שזהו החידוש כאן, שמכיון שעל ידי העדות הזו אנו מחזיקים אותו לכהן, עדות מיקרי, ומקבלים אותה.

דף נו,א, ונפק עליה קלא

מחלוקת רש״י ותוספות בענין כוחו של ה׳קול׳

לפירוש התוספות[249], הקול פוסל ממש. וקצת קשה, שמצד אחד אומרת הגמרא שכוחו של הקול גדול יותר מכוחו של עד אחד שאין בכוחו לפסול את הכהן, ומצד שני היא אומרת שעד אחד נאמן כנגד הקול להכשיר את הכהן. וצריך לומר, שלדעת התוספות, הנאמנות של עד אחד היא רק להכשיר, כמו בעדות על מיתת הבעל ועל שבויה. אמנם גם דברי התוספות בהמשך[250] מאוד דחוקים מצד הסברה.

245) ראה ב׳שער המלך׳ הלכות אישות פרק ט, הלכה טו, וב׳קצות החושן׳ סימן לד, ס״ק ד.

246) בד״ה עדות הבאה.

247) בד״ה עדות.

248) בבא מציעא דף ג,ב, יכול לומר מזיד הייתי.

249) בד״ה אין ערער.

250) בדף כו,ב, ד״ה ואסקיניה.

ואילו רש"י נזהר מכל זה, ולא נתן לקול שום נאמנות, אלא רק באופן זמני עד שיבדקו, אך אם יבדקו ולא ימצאו עדים, הוא יהיה כשר.

דף נו,ב, תוספות ד"ה אנן

יישוב רש"י מקושיות התוספות והרמב"ן

עיין בתוספות[251], שהקשו על דברי רש"י בקידושין[252]. אולם ניתן לומר, שגם רש"י מודה לכך שחזקת האם מועילה לבן, ומאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, אלא מה שרש"י מחדש הוא, שחזקה אינה דבר ממשי, אלא זהו דין שמחזיקין בו אדם שיש לגביו ספק, אולם כל זמן שאין לגביו ספק או שאין דנים בספק, אין לו דין חזקה, וזוהי כוונת רש"י בקידושין, שמכיון שהאמא לא באה לפנינו להתירה, ואולי כבר נפטרה, משום כך גם לה אין דין חזקה.

ובניגוד לדברי התוספות, הרי שבסוגיא דידן רש"י לא השתמש כלל בחזקת האב שהוחזק לכהן, אלא בחזקת העד האחד שהחזיק את הבן לכהן, מפני שהספק אינו מצד האב, אלא מצד האם. האב אינו נפסל לכהונה בכך שנשא גרושה או חלוצה, ומשום כך חזקת האב אינה מועילה להודיע לנו שהאם אינה גרושה או חלוצה, אלא רק עדות העד האחד, ולכן אומר רש"י שאנו מעמידים את הבן בחזקת כהן על פי עדות העד האחד.

ועיין ברמב"ן[253] ובר"ן[254] שהקשו, שמכיון שכל החזקה היא מכח העד האחד, הרי שמאחר שהוכחש העד, בטלה עדותו, וממילא בטלה גם החזקה. אמנם רש"י אולי סובר, דהעד יצר מצב, ואם כן גם אם העדות היא בספק, מכל מקום המצב נשאר, ככל החזקות.

שם, תוספות ד"ה אנן

מה חטאה הבת?

התוספות כתבו, שגם לדברי הסובר שהמכשיר בה פוסל בבתה, מן הדין הבת מותרת, מפני שחזקת האם מועילה גם לבת, אלא שפוסלים את הבת רק מכיון דמעלה עשו לגבי זנות. ודבריהם לכאורה תמוהים, דמדוע משום מעלה זו פסלו את הבת, ולא את האם? אמנם לא קשה כי פסולי הגוף — רובם — אינם אלא כשנולדו בפסול. אי אפשר לפסול פסול הגוף אם נולד בכשרות.

251) בד"ה אנן.

252) דף סו,א, ד"ה סמוך אהני.

253) ד"ה ואמרי.

254) בדף יא,א מדפי הרי"ף, ד"ה ואיכא.

פרק אלו נערות

דף ל,א, תוספות תד״ה הכל מודים

למה רבי נחוניא לא יכול לסבור כמשנה

במהלך דבריהם הקשו התוספות, מנא לן דהמשנה מפקא מיניה דרבי נחוניא? דלמא מודה רבי נחוניא לגבי חייבי כריתות, שיש להן קנס, מיתורא ד״הנערה״ ו״הבתולות״. ונראה לי דלא קשה מידי, כיון דאם אמנם הפטור היה מ״אשה הראויה לו״, ובא הפסוק ״הנערה״ לומר דכל שהיא נערה, אפילו אינה ראויה לו, זכאית לקנס, הוה שפיר. אבל מכיון שלפי רבי נחוניא הפטור אינו מחסרון האשה הראויה לו, אלא מפני שאי אפשר לחייב אותו בשתים, לכך אין שום למוד מהפסוק ״הנערה״ לחייבו בקנס.

דף ל,א,ב, מה הגבהה דאתי לרשותיה

על קנין הגבהה

קשה לי, דהא שור במה נקנה, בהוגבה מכחו, כמו בפיל[255], אף על גב דלא אתי לרשותיה. ועיין בסמ״ע[256] וב׳קצות החושן׳[257]. וצ״ע.

דף ל,א, מה להצד השוה שבהן שבן יש בהן צד חמור

מתי סותרים ׳צד השוה׳ מ׳צד חמור׳

כל הראשונים נתלבטו בהבנת דברי הגמרא, והקשו דאם כן ״בטלת כל הצד השוה שבעולם״[258]. ונראה שיש להבדיל בין פירכא של חומרא שיש לאותה החומרה קשר והשפעה ישירה על הדין, לבין פירכא של חומרא שאין לאותה החומרא קשר והשפעה ישירה על הדין. למשל, כשהגמרא בבבא קמא[259] אומרת ״לא ראי הקרן שכוונתו להזיק״, הרי שכוונתה היא, שהחומרא הזו היא הגורמת לחיוב, ולכן אם רואים למשל שבשן יש חיוב על אף שאין כוונתו להזיק, הרי שזוהי ראיה שהחומרא

255) ראה קידושין דף כה,ב.

256) חו״מ סימן קצז, ס״ק ג.

257) שם, ס״ק א.

258) ראה בתוספות, ברמב״ן, ברשב״א, בריטב״א, בחידושי הר״ן, ובשיטה מקובצת כאן.

259) דף ד,א.

אינה רלוונטית לחיוב, ויותר הגיוני לתלות את החיוב בחומרא משותפת אחרת שקיימת בשני הדינים. אולם אצלנו, אין קשר בין החומרא שהוא חייב בחמישה דברים לבין הדין שהוא משלם ואינו לוקה. לא מפני שהוא חייב בחמישה דברים, לכן הוא משלם ואינו לוקה. לא היא הגורמת. אלא זוהי רק ראיה שמדובר בדין חמור, ואנחנו אומרים שכמו שהתורה החמירה בדין הזה, כך גם היא החמירה בדין הזה. החומרא היא לא חומרא ספציפית שגורמת לדין החמור, אלא זוהי חומרא שמלמדת שמדובר כאן בדין חמור, ולפי זה מובן, שאצלנו שפיר אמרינן "מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד חמור", כי מתוך כך שבשני הדינים אנו רואים שהתורה החמירה, אם כן זהו צד שוה בשניהם, המלמד שמדובר כאן בדין חמור, וממילא יש להחמיר בדין זה, אך אין ללמוד מכאן על דינים אחרים[260].

דף לב,ב, אלא עולא תחת תחת גמר

הסבר מחלקותם של עולא ורבי יוחנן

מדברי הגמרא עולה, לפי גרסתנו, שבכל מקום שיש בו גם חיוב מלקות וגם חיוב תשלומים, חולקים עולא ורבי יוחנן. עולא סובר דתמיד משלם ואינו לוקה, והוא לומד זאת מהגזרה שוה "תחת" — "תחת"[261], ואילו רבי יוחנן סובר, שאם התרו בו למלקות, הרי שתמיד הוא לוקה ואינו משלם, כפי שלמדים מהפסוק "כדי רשעתו"[262], וזאת מכיון שהוא דורש את הפסוק "תחת אשר עינה" לדינו של אביי. ומזה נראה ברור, שלא דרשת הפסוק היא המכריעה, כי מן הפסוק אין הכרע אם "תחת" מלמד את דינו של עולא או של אביי, אלא שגם במחלוקת בדרשת הפסוקים נוטים האמוראים לדרוש את הפסוק לפי שיקול דעתם, כי גם שיקול דעת של תנאים ואמוראים תורה היא. לדעת רבי יוחנן, הסברא אומרת דלוקה ואינו משלם, מכיון דנידון בחמורה, בדומה למיתה וממון, והמלקות הן החמורות יותר, ורק שני מקרים יוצאים מכלל זה, והם החובל בחברו, שצריך לפצות את הנחבל, ועדים זוממין, שיש לקיים בהם את דין "כאשר זמם", כיון שזהו עיקרון גדול בתורה[263]. אמנם עולא סובר, דכל שאפשר למעט בעונשי הגוף, יש למעט בהם, וטוב ללמוד מהחובל בחברו ומעדים זוממים דמשלם ואינו לוקה, [ואולי גם ניתן להסביר, שהוא סובר דממון חמור ממלקות].

---

260) אלא שצריך לעיין אם אין סתירה להגדרה זו בשאר המקומות בש"ס.

261) אם כי עיין בתוספות ד"ה אלא.

262) דברים כה, ב.

263) והארכתי בזה במסכת מכות.

שם, בפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין

כוחם של תשלומים בחובל בחברו

נסתפקתי אם זהו דין מיוחד ללאו של "לא יוסיף", שהוא נדחה מפני התשלומים, או שהתשלומים של החובל בחברו דוחים כל דין מלקות שהוא. ונפקא מינה, אם באותו זמן הוא יתחייב במלקות גם מדין אחר, אם גם המלקות הללו יידחו מפני התשלומים.

דיון בקושיות המנחת חינוך על הרמב"ם

שוב מצאתי ב'מנחת חינוך'[264], שדן בזה באריכות. תחילה הוא מסתפק, ולאחר מכן הוא מכריח מן הסברא, שרק את הלאו של "לא יוסיף" דוחים התשלומים, אבל אם למשל הוא חבל בחברו ועשה בו חבורה ביום טוב, שישנו מלקות גם מפני הלאו של יום טוב, חוזרים לכלל שלוקה ואינו משלם. וכתב שזה נראה לו פשוט, עד שהוא מתפלא מאוד על הרמב"ם, שכתב בהלכות חובל ומזיק[265] בפירוש להיפך: "החובל בחבירו ביום הכפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין... שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין", ועיין שם ב'מנחת חינוך' שתמה עליו, מנין לו זה.

ונראה פשוט, שהרמב"ם דייק מהלשון "בפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין", שזהו הגורם לחיוב התשלומים, ואם כן מה לי אם חיוב המלקות היה צריך לנבוע מדין זה או מדין אחר, מכל מקום התורה ריבתה את דינו לתשלומים. [ועיין בלשונו הזהב של הרמב"ם בפירוש המשניות למכות פרק ג, משנה א].

וב'מנחת חינוך' תמה עליו, דאם כן כיצד מתרץ רבי יוחנן את הסתירה בין משנתנו בכתובות והמשנה במכות, ואומר דשם איירי בשהתרו בו? הרי בכל אונס יש גם דין ממון של בושת ופגם, שהוא מדין החובל בחברו, שאותו ריבתה התורה בפירוש לתשלומים, ולפי שיטת הרמב"ם, דהתשלומים דוחים כל דין מלקות, אין זה מובן כיצד יש מלקות בבא על אחותו? ומתוך כך שאת תירוצו של רבי יוחנן, בניגוד לתירוצו של עולא, אין מעמידה הגמרא באופן שאין שם בושת ופגם, משמע שלרבי יוחנן לוקים בבא על אחותו גם כשיש חיוב תשלומים, כיון שהוא דין מלקות נפרד. אלא אם כן נדחוק ונתרץ דגם לרבי יוחנן מיירי באופן שאין שם בושת ופגם, אלא דהגמרא לא נחתא לזה. [אמנם בפשטות ניתן היה לתרץ את הסתירה בין שתי המשניות, ולומר דבמשנה במכות בכלל לא מדובר באונס ומפתה, אלא בבא על אחותו מדעת שניהם, ומשום כך אין שם חיוב תשלומים, ולא קשה מידי].

אלא דהוסיף והקשה, אם כן מהי הראיה שעולא סובר דמשלם ואינו לוקה, מדלא אוקי כאן בדאתרו ביה? הרי גם אם היינו מתרצים דמיירי בדאתרו ביה, מכל

---

264) מצוה מט.

265) פרק ד, הלכה ט.

מקום היה צריך לומר לפי שיטת הרמב"ם דמירי בשוטה ומפותה, ונמצא שלא הרווחנו דבר. ונראה, דלפי הרמב"ם, הדיוק הוא מן ההדגשה "כאן באחותו נערה, כאן באחותו בוגרת", דמשמע שהממון הוא הגורם.

ומקורו של הרמב"ם, נראה שהוא מהמשנה בפרק 'החובל'[266] "וחובל בחבירו ביום הכפורים חייב", שהגמרא אינה מצמצמת את דינו לאופן שלא התרו בו, ואם כן משמע שבכל גוונא הוא חייב, וכן משמע מפירוש המשניות שם[267].

דיון ב'חידוש' שבלאו 'לא יוסיף'

והנה ראיתי ב'ספר החינוך', בסוף דבריו למצות "לא יוסיף"[268], שכתב: "ועובר על זה, והכה ישראל הכאה גדולה שיתחייב לו עליה תשלומין של פרוטה או יותר, אינו מתחייב מלקות, לפי שהוא לאו שניתן לתשלומין, וקיימא לן אין אדם לוקה ומשלם. ואם הכהו מכה קטנה, שאין מתחייב עליה שוה פרוטה או יותר, חייב עליה מלקות. ואומר אני, שראוי לומר דין זה, חדוש הוא שחדשה התורה", עכ"ל. ותמה עליו ה'מנחת חינוך'[269], וכתב: "ואיני יודע מאי חידוש הוא, וצע"ק".

והנה, נראה פשוט מלשונו של בעל 'ספר החינוך', שהוא אינו סובר כרמב"ם, שהממון הוא הגורם העיקרי לפטור מן המלקות, אלא להיפך, מעיקר הדין ודאי שהוא לוקה ואינו משלם, אלא שהלאו המיוחד הזה של "לא יוסיף" הוא הוא שנדחה מפני התשלומים, ודימה זאת ללאו הניתן לתשלומים, כמו הלאו ד"לא תגזול", שאין בו מלקות מפני שניתן לתשלומים, כי תיקון הלאו הזה הוא על ידי תשלומים ולא על ידי מלקות. ומזה נראה ברור, שאם עבר בד בבד גם על לאו אחר, כמו החובל בחברו ביום הכפורים, אין התשלומים פוטרים אותו ממלקות, ולהיפך משיטת הרמב"ם.

והנה, בלאו הניתן לתשלומים, גם באופן שאין תשלומים, אין לוקים עליו, כיון שזהו העיקרון של הלאו שניתן לתשלומים, שאין לוקים על לאו זה. וכמו לאו הניתן לאזהרת מיתת בין דין, שאין לוקים עליו גם במקום שאין בו חיוב מיתה[270]. ועל פי זה, הדין היה נותן, שגם בהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה, אינו לוקה, ולכן מסיים ה'חינוך', שזה שהוא לוקה, זוהי גזירת הכתוב, וחידוש הוא שחידשה התורה, כן נראה ברור בכוונתו.

266) בבא קמא דף פז,א.

267) פרק ח, משנה ג.

268) מצוה תקצה.

269) בס"ק א.

270) עיין בתוספות למכות דף ד,ב, ד"ה ורבנן, ובמקומות אחרים.

שם, תוספות ד״ה שלא השם

רש״י ותוספות לשיטתם

רש״י כתב[271], שמכיון שחיוב הממון וחיוב המלקות נלמדים משני פסוקים שונים, לכן הוא חייב בשניהם. והתוספות הקשו עליו, ״דכ״ש דאי הוו כתיבי בחד קרא שילקה וישלם, שהיה לוקה ומשלם״. ולכאורה נראה דרש״י והתוספות הולכים לשיטתם בבבא קמא[272], דרש״י סבירא ליה דאדם פטור מכופר משום ׳קים ליה בדרבה מיניה׳, כיון שהוא סובר שעל עבירה אחת אין מענישים שני עונשים, ממון ומיתה, ורק בחיבור של שתי עבירות נפרדות מענישים על כל אחת ואחת. ואילו תוספות שם[273] סוברים להיפך, דעל עבירה אחת כן מענישים שני עונשים, ממון ומיתה.

אמנם בלאו הכי היה נראה לי, שלפי רש״י, רבי מאיר לא רצה לשלול באומרו ״שלא השם״ את דין ׳קים ליה בדרבה מיניה׳, אלא הוא רצה לומר, ש״כאשר זמם״ אינו עונשו של הלאו, דהרי על הלאו מקבלים מלקות, אלא ״כאשר זמם״ הוא מדין ״לעשות לאחיו״. וחכמים השיבו לו, שאפילו אם נגיד כדבריך, מכל מקום כל המשלם אינו לוקה[274].

דף לג,א, וניתרי בהו בתוך כדי דבור

בדין התראה בעדים זוממין

קשה לי, דהרי אפילו אם נתרה בהם בתוך כדי דיבור לעדותם, והם לא יחזרו בהם, אי אפשר יהיה להלקותם, דהרי התראתם היתה לאחר העדות, ומאי דהוה הוה. ומה שלא חזרו בהם, הרי בזה הם לא עברו על ״לא תענה״, דהא הוה כמו ״אכלי לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה״, כדאיתא במסכת שבועות[275], עיין שם. וכן קשה, מה שמקשה הגמרא ״ונרמז בהו רמוזי״, וכי זוהי התראה טובה? וצריך עיון.

וקשה לי לשיטת הרמב״ם[276], דאם הוכחשו והוזמו העדים, דמיחשבי רק כעדות מוכחשת, אם כן עדים שיאמרו פלוני הרג ואנו התרינו בו, תהיה זו עדות שאי אתה יכול להזימה, דהרי אם הם יוזמו על ההתראה, ממילא הם גם יוכחשו עליה דאם לא היו במקום, ממילא לא התרו אותם. וברמב״ם וכן בגמרא משמע דבכהאי גוונא

271) בד״ה שלא השם.

272) בדף ד,א, ובדף כו,א.

273) בדף ד,א, ד״ה כראי אדם.

274) והארכתי בזה במסכת מכות.

275) דף כח,ב.

276) בהלכות עדות פרק יח, הלכה ב.

נהרגים. וצריך עיון. ועיין בפירושי למסכת מכות, בחלק הסבר דברי הרמב"ם בעניני הזמה, שם הסברתי את שיטת הרמב"ם באופן אחר לגמרי מפירושו המקובל, ולפי זה לא קשה מידי.

דף לד,ב, היתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת פטור

בדין חיוב כפל בשואל שגונב

רש"י פירש[277], שהוא פטור מן הקרן, מפני שבאותה שעה שהוא טבח את הפרה, הוא גזל אותה, והוי מיתה וממון הבאים כאחד, ופטור משום קים ליה בדרבה מיניה. והוסיף, שאין שייך כאן לא דין כפל ולא תשלומי ארבעה וחמישה, דאין קנס אלא בגנב או בשומר חנם הטוען טענת גנב.

ורבי עקיבא איגר מדייק מדברי הגמרא[278], שאם השואל טבח את הפרה לשם גניבה ביום חול, הוא חייב ארבעה וחמישה, ולכן אומרת הגמרא שמדובר דוקא כש"טבחה בשבת"[279]. ומאוד נתקשיתי בדבריו, דהרי לא מיקרי 'גנב' אלא כשהוציאה מרשות הבעלים בגניבה, אבל כשבאה לידו בהיתר, ואחר כך גנב אותה לעצמו, זה נקרא 'שולח יד', או 'גזלן', אבל לא 'גנב', וכמו שדקדק רש"י בלשונו.

אמנם שוב מצאתי דגם ברמב"ם משמע כדברי רבי עקיבא איגר, דכתב בהלכות גניבה פרק ג הלכה ד: "היתה פרה שאולה אצלו, וטבחה בשבת דרך גניבה, פטור אף מן הכפל, שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחת, ואם אין גניבה, אין טביחה ואין מכירה". משמע, שאם טבחה בחול, הרי הוא חייב בארבעה וחמישה, על אף שהיתה שאולה אצלו, ובאה לרשותו בהיתר. ואין אף אחד מנושאי הכלים שהעיר בזה. אמנם בפרק ד מהלכות גניבה, הלכה י, כתב הרמב"ם שוב, ש"שומר שגנב מרשותו... חייב בכפל". וכתב עליו הראב"ד: "זה אינו כלום". ופירש ה'מגיד משנה', ש"כוונתו לומר, שלא מצינו כפל בשומר אלא בטוען טענת גנב" וכו', וסיים "סוף דבר איני יודע טענה לרבינו". וה'כסף משנה' ניסה ליישבו בדוחק, אולם ה'לחם משנה' דחה את דבריו. ופלא שלא העירו ממה שכתב הרמב"ם בפרק ג, כפי שהבאתי לעיל. על כל פנים ברור, שהרמב"ם וכן רבי עקיבא איגר סוברים, ששומר או שואל שגנב מרשותו, חייב כפל וארבעה וחמישה. וצריך עיון גדול. אמנם נראה גם כן ברור מלשונו של הרמב"ם, שבדף לד,ב, היתה לו את הגרסה שרש"י[280] מחק: "שאם אין גניבה, אין טביחה ואין מכירה", וזה יכול להיות המקור לשיטת הרמב"ם.

---

277) בד"ה היתה פרה.

278) בחידושיו כאן.

279) עיין שם באריכות.

280) בד"ה היתה פרה שאולה לו.

דף לט,א, ומי מעברא

איך שייך קנס במעוברת

רש"י כתב: "ומי מעברא' — בקטנות או בנערות, כשהיא בת קנס, שתלד בנערות". אולם לכאורה, הרי גם אם נאמר שהיא יכולה להתעבר בקטנותה, הלא בנערותה היא תהיה בעולה, וממילא לא יהיה לה קנס. ואולי משום כך הוסיף רש"י וכתב "או בנערות", דהשאלה היא האם יתכן שהיא גם תתעבר וגם תלד בנערותה, דאז כבר אפשר שנאנסה בנערותה לפני שנתעברה. ואפשר גם לומר, דאליבא דרבנן אפילו כשנאנסה בקטנותה יש לה קנס, ולפי זה מובן שיתכן שנאנסה לפני שנתעברה.

שם, תוספות ד"ה שלש נשים משמשות במוך

הסתירה מהתוספות ביבמות

התוספות ביבמות דף יב,ב, ד"ה שלש נשים כתבו בזו הלשון: "ור"ת אומר, דלפני תשמיש ודאי אסור ליתן שם מוך — אפילו כשיש סכנה בדבר — דאין דרך תשמיש בכך, והרי הוא כמטיל זרע על העצים ועל האבנים כשמטיל על המוך" וכו'. ועל סמך דברי התוספות האלו, החמירו מאוד הלכה למעשה בשו"ת רבי עקיבא איגר[281] וחת"ם סופר[282] לשמש במוך, אפילו כשהרופא אומר שיש סכנה בעיבורה. ואילו פה כתבו התוספות להיפך, ד"לא הוי כהשחתת זרע, כיון שהוא דרך תשמיש".

והנה, אנחנו רואים לגבי כמה ענינים שדברי התוספות מובאים בש"ס בכמה מקומות, דבכל מקום שדברי הגמרא נאמרים ונשנים, גם דברי התוספות נאמרים ונשנים. ונראה לי ברור, שהתוספות לא כתבו את דבריהם פעמים ושלוש, אלא הם כתבו זאת רק פעם אחת [ואפילו את הפעם הזאת אפשר שהם לא כתבו בעצמם], ומישהו העתיק את דבריהם בכל מקום שאותה הגמרא הופיעה שוב, לנוחיות הלומד. והנה, כשיש איזושהי סתירה בין שני תוספותים, צריכים אנו לחפש, מה הוא המקור, ומה הוא ההעתק. והנה בענייננו, חיפשתי ומצאתי שב'ספר הישר' לרבנו תם[283] כתוב בהדיא, שלפני התשמיש אין שום איסור, כדברי התוספות בכתובות, ועל כרחנו מוכרחים אנו לומר שדברי התוספות ביבמות הם טעות המעתיק, והטעות נובעת מזה שרבנו תם פירש פה את דברי הגמרא "משמשות במוך", שצריכות לשמש במוך אחרי התשמיש, דמשמע שלפני התשמיש בודאי אסור. אמנם אי אפשר לפרש כן, שהרי בהדיא כתב למעלה מזה להיפך. ולמה באמת פירש רבנו תם את הסוגיא באחרי ולא בלפני? נראה שהסיבה לכך היא משום שהגמרא אומרת את דינה או

281) סימנים עא, עב.

282) יורה דעה, סימן קעב.

283) חלק החידושים, סימן קסו.

את עצתה דוקא לגבי הנשים, ש"שלש נשים משמשות במוך", ולא לגבי האנשים, ואם היה מדובר בהשמת מוך לפני התשמיש, היתה הגמרא צריכה לומר, שהחידוש הוא שהאנשים משמשים במוך, דבהם תלי, שהרי אם יש איסור בדבר, האיסור הוא על הבעל, מפני שהוא מוציא זרע לבטלה, וגם בכלל תלוי הדבר ברצונו הוא, ולא ברצונה. אלא מתוך כך שהגמרא אומרת את דינה לגבי הנשים, משמע שהיא נותנת עצה טובה לאשה, שגם אם הבעל לא שימש במוך, טוב שהיא תקנח את עצמה במוך אחרי התשמיש, מפני הסכנה. וכן כותבים התוספות בנדה[284], שרבנו תם מתיר לגמרי לפני התשמיש. [אמנם כל זה כתבתי רק לחידושא, אולם לענין הלכה למעשה כבר האריכו האחרונים במילי דהיתרא].

דף מ,א, תוספות ד"ה ניתי עשה

איסור סוטה על בעלה

הנחת התוספות היתה כנראה, שמדובר בארוס שפיתה או אנס את ארוסתו, ואחר כך היא זינתה, דהיא אסורה עליו מדין סוטה. והקשו התוספות, דהלא יש בה לאו ועשה. אולם לא מצאתי בשום מקום, שיש לבעל הבא על אשתו שזינתה עשה. כל מה שכתוב במשנה בסוטה[285] הוא רק שלומדים מ"ונטמאה", שהיא אסורה עליו, ומהלאו ד"לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה" וגו'[286], יודעים אנו רק שיש איסור לאו, אבל עשה לא מצאתי. וצריך עיון.

ובענין הלאו, אם יש על לאו זה מלקות, עיין ברמב"ם הלכות גירושין פרק יא הלכה יד, וב'לחם משנה' שם, ובהלכות איסורי ביאה פרק א הלכה כב, ופרק יח הלכה ז. ועיין בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות[287], שמונה לאו זה, וכתב שהרמב"ם השמיטו מפני שזהו לאו שבכללות. ועיין שם ב'מגילת אסתר'.

שם, אי אמרה דלא בעינא

בדין העשה "ולו תהיה לאשה"

עיין ברש"י[288] וברי"ף[289]. אמנם בתוספות רבי עקיבא איגר על המשניות[290] הביא

284) דף יג,א, ד"ה נשים.

285) דף כז,ב.

286) דברים כד, ד.

287) מצוות לא תעשה טו.

288) ד"ה מי איתיה.

289) בדף יד,א מדפי הרי"ף, ד"ה ומהדרינן.

290) אות מה.

בשם ה׳תוספות ישנים׳, דהעשה הוא רק עליו, אבל היא הלא יכולה לומר ׳לא בעינא׳, ומשום כך מובן שאין לה לעבור על הלאו בשביל העשה דידיה. וזה פשוט.

על מי חל האיסור להחזיר גרושתו משנשאת

ובענין האיסור להחזיר את גרושתו משנשאת, הנני מסתפק אם הלאו חל גם על האשה. ואף על פי שהרמב״ם כתב בהלכות איסורי ביאה[291], שאין הפרש בין איש לאשה לעונשין, ובכל מקום שהוא לוקה גם היא לוקה, אפשר שזה רק כשהאיסור הוא בגדר ערוה, אבל פה שהכתוב אומר ״לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה״[292], אולי האיסור הוא רק על הבעל. ומיניה, דגם באשת איש שזינתה, יתכן שאמנם היא אסורה עליו, אבל על האשה יתכן שאין איסור. וצריך עיון.

פרק המדיר

דף עג,א, לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

הסבר מחלקותם של רב ושמואל

הגמרא בסוגיתנו אומרת, שרב ושמואל נחלקו בשאלה, אי אמרינן דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ובועל לשם קידושין, או לא. והנה כבר הארכתי לבאר במקומות אחרים[293] שהמחלוקת בין האמוראים אינה מהי דעתו של האדם, שהרי לכל אדם יש דעה אחרת, ואי אפשר ליצור דעה אחידה. וכמו כן גם כאן נראה שאין הם חולקים לגבי דעתו של האדם, האם הוא בועל לשם קידושין או לא, אלא זוהי מחלוקת הילכתית, אם אנחנו מעוניינים בכוונתו. ושמואל אומר, שכל זמן שלא שמענו שהוא בעל לשם קידושין, אין לנו אלא מה שעינינו רואות, ולא היו פה קידושין חדשים. וכמו כן לגבי כל המקומות הדומים לזה, למשל לגבי מחלוקת התנאים[294] ב״הריני בועלך על מנת שירצה אבא״, דאמר ר״ש דאם ״רצה האב מקודשת, לא רצה האב אינה מקודשת״, כי אנו נזקקים רק למה שראינו ושמענו.

והנה, קשה לי מאוד לשיטת רב, כיצד ניתן לומר שהוא בועל לשם קידושין? הרי לא היה כאן מעשה קידושין, ולא עדי קידושין, וזוהי סוגיא שלמה במסכת

---

291) פרק יז, הלכה ה.

292) דברים כד, ד.

293) למשל בקידושין דף מו,ב, לגבי מחלוקת רב ושמואל בסוגיא של ״אדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו״.

294) לקמן דף עג,ב.

קידושין[295] דהאיש צריך לומר ׳הרי את מקודשת לי׳, ואם היו עסוקים באותו ענין הרי זה מועיל אפילו בלא אמירה, מפני שיש בנתינת הטבעת או הפרוטה לאשה מיד לאחר שגמרו לדבר על ענין הקידושין כעין אמירה היוצאת מן המעשה, דהמעשה מוכיח שנתן לה את הכסף לשם קידושין. אבל הכא, כשבעל את מי שקידש, ולא אמר ׳הרי את מקודשת לי׳, והיא לא שמעה דיבור כזה, וגם לא היו פה עדי קידושין, דאף אם היו עדי ייחוד, הרי אין העדים יודעים שהוא בעל לשם קידושין, אם כן כיצד הקידושין חלים? וכמו כן בעמוד ב, לגבי ״טעות אשה אחת כעין שתי נשים״, עיין שם ברש״י[296] שכתב: ״בההיא אמר רב צריכה גט, דכי אשה אחרת דמי, ולשם קדושין בעל״, דהיינו דאז יש סבירות כזאת דלשם קידושין בעל, ולכאורה אין זה מובן, וכי אפשר לקדש בסבירות? הרי הבעל צריך לומר, והאשה צריכה לשמוע, והעדים צריכים לדעת שהוא מקדש אותה בביאה זו. וצריך לי עיון גדול.

שוב מצאתי ברא״ש בסוף הסוגיא[297] שכתב: ״והא דאמרינן דבועל לשם קידושין, היינו בדאיכא עידי ייחוד, דאמרינן הן הן עידי ייחוד הן הן עידי ביאה״. עד כאן לשונו. אמנם לא נתקררה דעתי בזה, דהדין של ״הן הן עדי יחוד״, מקורו בגיטין[298] לגבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל באשה גרושה שלנה עם בעלה לשעבר בפונדקי, ושם מדובר שהעדים יודעים שהיא גרושתו, וממילא גם ברור להם שלא ישכב בזנות עם מי שהיתה אשתו, וכלשון הרמב״ם[299] ״שחזקה היא שאין אדם עושה בעילתו באשתו בעילת זנות, והרי בידו לעשותה בעילת מצוה״[300], אך כמובן שמדובר שם רק באופן שהעדים אכן יודעים שהיא גרושתו, וכפי שכתב שם הרמב״ם[301] ״שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד... שהרי היא אשתו, ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות״ וכו׳. אולם במקדש על תנאי ובעל, השאלה היא איך יודעים העדים שהוא קידש על תנאי, ושהתנאי אולי לא נתקיים? ומה עוד שהריטב״א שם[302] הוסיף וכתב, שצריך שהבעל יראה את העדים מן החלון, וידע שהעדים מודעים לביאתו. והנה, כשקידש על תנאי, או במלוה, מן הסתם הרי העדים שמעו שהוא קידש אותה, ואין עולה כלל על דעתם שקידושין אינם תופסים, אם לא שנצטרך להוסיף על דברי הרא״ש, ולומר שעדי הייחוד הם הם גם עדי הקידושין, וממילא הם יודעים שיחזור ויבעול לשם קידושין, והם יודעים שהמקדש

295) בדף ו,א.

296) ד״ה מחלוקת בטעות אשה אחת.

297) בסימן יא.

298) בדף פא,א.

299) בפרק י מהלכות גירושין, הלכה יז.

300) עיין שם באריכות.

301) בהלכה יט.

302) בדף פא,ב, ד״ה ומשני.

במלוה אינה מקודשת, וגם הבעל יודע שהעדים יודעים את הדין, כך שברור לו שהם הם עדי הקידושין. וצריך עיון.

דף עד,א, המקדש על תנאי ובעל

הסבר הסוגיה

הגמרא מחדשת, שהמקדש בביאה על תנאי, תנאו קיים, אף על פי שאין אפשרות לקדש בביאה על ידי שליח, כיון דאיתקוש הוויות להדדי. ונראה לי, שכוונת הגמרא היא, שהבעיה להתנות בקידושי ביאה, אין זה מחמת דין הקידושין, אלא זהו מחמת דין הביאה, כיון שאי אפשר לבעול על ידי שליח, וכמו שאומרת הגמרא בקידושין[303], שה"אומר לשלוחו צא בעול את הערוה... שהוא חייב ושולחיו פטור, שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב", כי הביאה הוא דבר אישי שאינו ניתן לשליחות. והנה, הגמרא מחדשת, שהקידושין והביאה הם שני דברים נפרדים. לא שהביאה היא הקדושין, אלא שמקדש אותה בביאה. ומכיון שהקידושין איתא בשליחות, הרי שלאחר דאיתקוש הוויות להדדי, ממילא יכול הוא להתנות תנאי בקידושיו גם כשמדובר בקידושי ביאה.

---

303) בדף מג,א.

מסכת גיטין

פרק המביא גט

דף נ,א, רש"י ד"ה צריך

מדוע אמר רש"י שמדובר בשליח להולכה

רש"י כתב "ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה". וצריך להבין טעמו.

א) עיין בר"ן[1], שפירש את דבריו, שמכיון שכל החשש שיש לנו הוא מפני ערעור הבעל, הרי שבשליח קבלה אין חשש כזה, מכיון שהאשה מתגרשת בשעת מסירת הגט לידי שליח הקבלה, ובודאי הבעל גומר בדעתו לגרשה, ולית לן למיחש שימלך בדעתו, ויבוא אחר כך לערער.

ב) ואאמו"ר ז"ל פירש[2], שאין אנו מאמינים לעד אחד האומר 'בפני נכתב' אלא רק לפני שנתגרשה האשה, כיון שאז אנו דנים רק על הגט, ולגבי הגט עד אחד נאמן באיסורין. אבל אם האשה או שלוחה כבר קבלו את הגט, הרי שאם עכשיו היינו חוששים, החשש היה אם היא נתגרשה, ולגבי שאלה זו לא היה עד אחד נאמן. ומפני כך הדגיש רש"י, שמדובר דוקא בשליח הולכה, ולא בשליח קבלה. ונכון.

ג) ועוד נראה לי להסביר, שאין בית הדין חוקר ומברר את כשרות הגט, אלא רק בגט שהיא נתגרשה בו בפניו ועל ידו, וכגון בשליח הולכה, שבו השליח מביא את הגט למסור אותו לאשה בפני בית דין, שאז מוטל על בית הדין לברר האם למסור לה את הגט, ואם כן באיזה תנאים, ומכיון שכן הוא מחויב לברר עד כמה שידו מגעת שהכל הוא בתכלית ההכשר. אבל שליח קבלה שמביא גט, הרי האשה נתגרשה בו למעשה כבר במדינת הים, ומשום כך אין מוטל על בית הדין חיוב לשאול שאלות וליצור חששות, אלא הוא יכול לסמוך על כך שכל הנעשה, בחזקת כשרות נעשה, דאם לא כן, יש להטיל חשש על כל הגיטין הנעשין בחו"ל.

---

1) בדף ב,א מדפי הרי"ף ד"ה וכתב.

2) ועיין באריכות בחוברת השיעורים שלו.

שם, תוספות ד"ה ואם יש עליו

מהות השטר

ההשוואה בין שטר לגט

המשנה קבעה, ש"אם יש עליו עוררים, יתקיים בחותמיו". והתוספות התקשו, מדוע אין מוטל על בית הדין חיוב להצריך קיום בכל גט, כפי שאנו דורשים קיום בשטר היוצא שלא בפניו [דאילו בפניו, או שהוא בעצמו הביאו, הלא הוא מודה שכתבו], ותירצו "דמשום עיגונא אקילו בה רבנן". ולכאורה ההשוואה בין שני הדינים אינה מובנת, דשם הטעם דאנו טוענים לנפרע שלא בפניו וללקוחות וליורשים, הוא שאנחנו אחראים שלא להוציא מהם כסף שלא כדין, ועל כן אנו טוענים להם את כל מה שבעל הדבר היה יכול לטעון. ומכיון שאולי הוא היה טוען מזויף, לכן אנו טוענים זאת להם. אבל בגט, הבעל שאינו בפנינו איננו כלל בעל דין שנצטרך לטעון בשבילו, שהרי לא ממנו מוציאים, אלא זוהי שאלת איסור גרידא, אם היא מותרת או אסורה להנשא, ואם כן למה ניחוש למזויף?

אמנם לא קשה מידי, דכל הענין שאנו טוענים לנפרע שלא בפניו וליורשים וללקוחות מזויף, דלמא בעל הדין היה טוען מזויף, זה רק מפני שאנו חוששים שבאמת הוא מזויף, ובעל הדין היה טוען טענה אמיתית. אבל אם לבית הדין לא היה חשש כזה, אלא ברור לו שהשטר אינו מזויף, ודאי שהוא לא היה טוען להם מזויף, שכן אין מוטל עליו חיוב לטעון בשבילם טענות שקר. אלא מתוך כך שטוענים להם, ודאי משמע שיש לבית הדין באמת חשש דלמא מזויף הוא. ומשום כך מובן שגם בגט אנו חוששים לכך.

אלא שלפי זה קשה מצד שני, שכן אם אנו חוששים שבאמת הוא מזויף, אם כן מה מתרצים התוספות דמשום עיגונא הקילו? וכי איך אפשר להתיר אשה בגט לא מבורר, רק משום עיגונא? הרי זוהי קולא המביאה לידי חומרה.

למה חכמים הצריכו קיום

והנה גוף הדין שחכמים הצריכו קיום, האם זהו רק מחמת טענת בעל הדין, או שזה מחמת עצם החשש שיש לבית הדין, נראה שמחלוקת היא. שכן בשולחן ערוך[3], לגבי הא דאמרינן[4] דמדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבית דין, ורק חכמים הצריכו קיום, הביאו הסמ"ע[5] והש"ך[6] את שיטת ה"ר אביגדור הכהן, דזהו רק אם בעל השטר אינו בפנינו, אבל אם בעל השטר טוען מזויף, אז

3) חו"מ ריש סימן מו.

4) בדף ג,א.

5) בס"ק ט.

6) בס"ק ט.

חיישין לה מדאורייתא. נמצא דעצם הדין שחכמים הצריכו קיום, זהו דוקא בלי טענת בעל הדין, אלא בית הדין בעצמו חושש לזיוף.

אמנם הש"ך מביא הרבה ראשונים החולקים על ה"ר אביגדור הכהן, וסוברים שאפילו אם בעל הדין טוען מזויף, חיוב הקיום הוא רק מדרבנן. ולפי זה נראה, דאין לנו לחשוש על אמיתת הגט כל זמן שהבעל אינו טוען מזויף.

ואמנם מרש"י נראה להיפך, דרק כשבעל הדין טוען מזויף, אנו חוששים מדרבנן, אבל בלי טענה, אפילו מדרבנן אין חוששים. שכן בכתובות[7], על הא דאיתא בגמרא ד"מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו", הקשו התוספות[8] "מ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף?", והביאו תירוץ בשם רש"י, דחכמים הצריכו קיום רק כשטוען מזויף, ולא כשטוען פרוע. ותירוצו דורש ביאור, שכן מכל מקום אין זה מובן מדוע לא יהא נאמן בטענת פרעתי במגו דיכול היה לטעון מזויף?

ונראה שרש"י סבירא ליה, דדין מגו אינו מדין 'בירור', שכן מתוך כך שהוא לא בחר בטענה יותר טובה, אין עדיין ראיה מוכרחת, וכמו שפירש רש"י בכתובות[9], "דדלמא לא אסקה אדעתה". אלא דין מגו הוא דין 'מוחזק', דכמו שמי שהוא מוחזק בממון, על המוציא להביא ראיה, מפני שהממון אצלו, כמו כן יש מוחזק ב'דין', דאמרינן דל טענתייהו מהכא, הדין עם מי, וכיון שיש טענה אפשרית, שעל פיה הוא היה זוכה בדין, הרי הוא מוחזק בדינו על ידי אפשרות זו, ועל חבירו להפריך אפשרות זו (כן נראה לי פירוש הדברים). ולפי זה מובנים דברי רש"י, דאין להאמינו בטענת פרוע במגו דמזויף, כיון שאצלנו אין לנו שום ספק בקיומו של השטר הבא בפנינו, ורק חכמים הם שהצריכו קיום, אך הם הצריכו זאת רק כשטוען מזויף, אבל כל זמן שלא טען, אפשרות זו לא באה בחשבון. ואם כן, לפי זה ברור להיפך מה"ר אביגדור, דרק כשטוען, אז הצריכו חכמים קיום, אך בלי טענה, אין אנו מסופקים כלל בכשרות השטר.

אלא דזה גופא הלא הוא רק למאן דאמר ד"המודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו", אך מה היא סברת המאן דאמר ש"צריך לקיימו"? בהכרח יש לנו לומר, דבזה גופא הם מחולקים, דסבירא להו דחכמים הצריכו קיום גם בלי טענה, כי כל זמן שאין השטר מקוים, השטר עומד אצלנו בספק, ולפי זה אם השטר נתקיים רק על ידי הודאתו, שוב אמרינן דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ונאמן במגו דמזויף. נמצא דזו גופא היא מחלוקת תנאים ואמוראים, אם חכמים שהצריכו קיום, הטילו ספק על כל שטר, או שהספק קיים רק באופן שבעל הדין טוען מזויף.

ההבדל בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן

והנה, צריכים עוד לבאר, מהו זה שחכמים הצריכו קיום, אחרי שמן התורה אין

---

7) דף יט,א.

8) בד"ה מודה.

9) דף טז,א, ד"ה הכא.

צריך, שכן מדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן, ופירש רש"י[10] "דלא חציף איניש לזיופי"?

ואין לומר, דראו חכמים שבדורם נתרבו הרמאים, וכן חוצפא יסגי, דאם כן שוב היה הקיום מן התורה. אלא ודאי, כמו שהתורה אמרה ש"על פי שני עדים ... יקום דבר"[11], וכל עוד שלא נודע פסול, ההגדה היא בחזקת כשרות, ואין אנו חוששים דלמא שנים שלא ראו יעידו שראו, אלא כל שהעידו בחזקה שגם ראו, כמו כן גם בחתימה על שטר, כיון דהחתימה היא כמו עדות בבית דין, הרי דכמו דבהגדת עדות לא מצינו שלא תתקבל עדות של שני עדים מחשש שנתרבו הרמאים, הוא הדין לגבי החתימה, ואם כן מהו באמת הטעם דהצריכו קיום?

והנה זה כבר מזמן מוסכם אצלי, שההבדל בין הדינים מדאורייתא לדינים מדרבנן אינו הבדל של זמן, דבזמן נתינת התורה חלו רק הדינים דאורייתא, ובאיחור זמן, כשנשתנו הדורות וירדה מדרגת האומה, ראו חז"ל לתקן כל מיני תקנות. אין הדבר כן. כי מלבד ענינים בודדים שנכתבו במפורש שנתקנו בזמן מיוחד, כמו "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי" וכו'[12], או שמנה־עשרה דבר שנתקנו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו[13], לא נשנה בשום מקום מי ומתי גזרו והתקינו. ולגבי הרבה דברים יש מחלוקת בגמרא, האם הם מדאורייתא או מדרבנן, ואם רבנן הם אלו שהתקינו, כיצד יתכן שנפלה בזה מחלוקת? אלא נראה לי ברור, שגם רובם של הדינים הנקראים 'דרבנן', היו נהוגים בימי משה רבנו, ואותן החששות שחששו להן חז"ל, גם משה רבנו ידע לחשוש להן. ואם אמרו[14] "משיכה קונה, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליה", גם משה רבנו ידע על גזירה זו. וכן הוא בכל ההרחקות של שבת, וכגון שלא יטמין, גזירה שמא יחתה בגחלים[15], אין לזה שום קשר לשאלה האם הדור מתוקן או אינו מתוקן, אלא זוהי גזירה הטמונה בטבע האדם, והקב"ה בעצמו, היודע לב האדם, הוא הגוזר. אלא שההבדל בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן הוא הבדל מהותי. ישנם דברים שהקב"ה נתן להם מחמת מהותם 'דין דאורייתא', וישנם דינים אחרים שמחמת מהותם נקבעו כ'דין דרבנן'. וההבדל הוא, שכל מה שהוא דין מקורי והגיוני, שדינו נובע מעצם היותו, ומן ההגיון של אותו הדין, הוא הנקרא 'דין דאורייתא', וכל מה שדינו נקבע מחמת בעיה צדדית, או מחמת חשש חיצוני, ולא מעצם היותו, הוא הנקרא 'דין דרבנן'. וכל אלו הדינים 'דרבנן', ניתנו ביחד עם התורה שבכתב והתורה שבעל פה, אלא

10) בדף ג,א, ד"ה נעשה.

11) דברים יט, טו.

12) ראש השנה דף כט,ב־ל,ב.

13) ראה שבת דף יג,ב.

14) בבבא מציעא דף מז,ב.

15) שבת דף לד,ב.

שמפני שאינם דינים עצמיים, אלא דינים של 'הרחקה' וכדומה, הם פחות חמורים בדרגה, ויש לחכמים את הכח לשנותם לפי ראות עיניהם, וכשיש ספק, חל עליהם דין 'דרבנן' לקולא.

ונראה לי, שהוא הדין גם לגבי המונח "קיום שטרות דרבנן"[16]. כי ברור, כמו שאמרנו, שכמו שלגבי הגדת העדים אין אנו חוששים לעדות שקר, הוא הדין גם לגבי חתימת העדים על השטר. אלא שדוקא מפני שיש לכל אחד את הכח לזייף, דרשה התורה לעשות תיקונים, כדי למנוע מזימת שקרנים. וכמו שלגבי ההגדה, אמרה התורה "ועשיתם לו כאשר זמם" וגו'[17], כדי למנוע הגדה מפי עדים שקרנים, כמו כן דרשה התורה קיום של השטר, כדי למנוע זיופים. אלא שאותו הקיום נקרא 'דרבנן', מפני שהוא בא רק למנוע זיוף, ואין הוא נובע מעצם ספק שיש בידנו על החתימה. אין לנו כל ספק על החתימה, ואף על פי כן הצרכנו קיום, אפילו בלי טענת בעל דין, אם זה שלא בפניו, כדי למנוע זיוף.

יישוב דברי התוספות

ולפי זה מובנים דברי התוספות, שבגט לא התקינו קיום משום עגונא, שהרי בעצם אין לנו שום ספק על החתימה, ומה עוד שאצל אשה יש פחות חשש שהיא תזייף גט עם חתימות, כי הלא היא זו שתשא בחומרת האסור, והיא גם תחשוש שהבעל יבוא ויצעק על הזיוף. ואם כן מובן שמאחר שבעצם אין לנו חשש, וכל התקנה הוא למנוע זיוף, הרי שבגיטין יש טעמים שלא להחמיר בדבר.

ובזה אפשר להסביר גם את המשך דברי התוספות. התוספות הוסיפו וכתבו, שמחמת הנימוק ד"לא שבקת חיי לכל בריה", עדיין אין הכרח לומר דטענינן מזויף, כיון דהוא חשש שאינו שכיח, ויש לנו עצה אחרת נגד המזייף, דנטעון פרוע. והנה דברים אלו קשים מאוד להבנה. דמה סברה יש בזה, שמצד אחד אנו חוששים ל"לא שבקת", שירבו המזייפין, אלא שאם יהיה מישהו שיזייף, נטען כלפיו שהשטר פרוע? הרי אם אנו חוששים לזיוף, אין סיבה שלא לטעון 'מזויף', ומה 'חכמה' יש בזה, להצריך קיום למי שחשוד לזיוף על ידי שנטעון כלפיו 'פרוע'?

אמנם כאשר אמרנו, באמת אין אנחנו חוששין לגבי השטר הבא לפנינו שהוא מזויף, אלא רק שבאופן כללי יש חיוב על בית הדין להתקין תקנה מפני "לא שבקת". והוא כעין מה דאיתא לקמן[18] "שמא מת לא חיישינן, שמא ימות חיישינן". דגם כאן הגט הבא לפנינו הוא בחזקת כשרות, אלא שמכל מקום אנו חוששים לגבי העתיד. ולגבי חשש זה כתבו התוספות, שלא היה צורך להתקין תקנה שנטעון 'מזויף', שכן די היה במה שנטעון 'פרוע' כדי להפחיד את המזייף.

16) כתובות דף כא,ב.

17) דברים יט, יט.

18) בדף כח,ב.

ב,ב, תוספות ד״ה לפי שאין (קמא)

ביאור המחלוקת רש״י ותוספות למה אינו אומר ״לשמו״

נראה שרש״י לא רצה לפרש ״דסתמא לשמה״, דהיינו שכשהוא מעיד ׳בפני נכתב׳, פירושו שהוא נכתב כהלכתו, דאם כן מאי קושיית רבא בדף ג,א, ״מי קתני בפני נכתב לשמה, בפני נחתם לשמה״? אך מצד שני קשה, דאם כן מוכרחים לשאול אותו, מדוע לא תקנו שיגיד ׳בפני נכתב לשמה׳, ואם ישכח מלת לשמה, נשאל אותו אם היה לשמה?[19] ואולי, הנאמנות היוצאת מן הכלל שנתנו לעד אחד, קיימת רק אם הוא יעיד בדיוק כתיקון חכמים, ומשום כך יותר טוב שיגיד סתם ׳בפני נכתב׳, ואנו נשאל אותו על מהותו.

התוספות הקשו, על פירוש רש״י, ד״אם כן לימא, איכא בינייהו אם צריך לישאל״. ואינו קשה, דכל ה׳איכא בינייהו׳ אינם סובבים אלא לגבי ההבדלים היסודיים ביניהם, שלזה צריך לומר ׳בפני נכתב ובפני נחתם׳ ולזה אין צריך לומר, ולא לגבי פרטי האמירה.

ומה שהקשו התוספות[20] מדוע לא אמר ״גט מקוים איכא בינייהו״, גם כן אינו קשה, דכיון שהגט מקוים, הרי זה לרבא כאילו כבר אמר ׳בפני נכתב ובפני נחתם׳.

שם, רש״י ד״ה דאתיוהו בי תרי

כוונת רש״י שהסביר ששניהם שלוחים

רש״י כתב: ״ושניהם נעשו שלוחים לגרשה, והגט יוצא מתחת ידי שניהם״ וכו׳. ולכאורה, כיון שהם שנים, מה לי אם שניהם שליחים, או שאחד שליח ואחד מלוה אותו? ומאידך גיסא גם כן קשה, כי אתיוהו בי תרי, מי ערב לן שהם מכירים את החתימה?

והנה רש״י פירש[21], דהעד צריך להגיד רק ׳בפני נכתב ובפני נחתם׳, וממילא שיילינן ליה אם נכתב לשמה, והוא אומר אין. ולכאורה מי ערב לן שהם נתכונו לדקדק בזה, עד שאנחנו בטוחים, שאם רק נשאל אותם, יוכלו להגיד ״כן, הוה לשמה״? אלא בודאי אנן סהדי, שעדים המביאים גט ממדינת הים, יודעים שישאלו אותם כל מיני שאלות על כתיבת וחתימת הגט, ועל כן הם מדקדקים היטב בכל פרט, ובודאי ידעו אם נכתב לשמה, וממילא ברור שהם גם מכירין את החתימה. [אלא שאם כן, קצת קשה מדוע הצריכוהו בכלל להגיד ׳בפני נכתב׳? הרי מספיק היה לתקן שנשאל אותו אם הגט נכתב לשמה. ויש לישב], אבל רק לגבי השליחים

19) ובאמת ראיתי בראשונים שהקשו כן.

20) בד״ה מאי בינייהו.

21) בד״ה לפי שאין.

יש לנו את אותו הבטחון, מה שאין כן אם הני תרי לא הוו שליחים, מי ערב לנו שהם בכלל מכירים את החתימה? ומשום כך כתב רש"י ש"שניהם נעשו שלוחים".

מה בין אחד לשנים?

רש"י הוסיף וכתב, "ואם יערער בעל, הרי הם מצויין לקיימו". ונראה, שלא רצה לפרש, דמכיון שאמרו שהבעל שלחם, הרי זה כאילו הגט מקוים דאם כן צריך היה להאמין גם לאחד שמביא גט, ואומר שהוא שלוחו של הבעל, ומדוע הוא צריך לומר עוד 'בפני נכתב' ואין מספיקה אמירתו שהוא שלוחו של הבעל? וזה באמת קשה. ועיין ברא"ש[22]. ונראה להסביר, שכשאחד אומר שהבעל שלחו, אין בדבריו משום הכרזה ברורה ועצומה, שעל ידה ניתן יהיה להאמין לו ולקיים את הגט, כיון דאיכא תרתי לריעותא, אין עדות שלמה, ועוד שהוא רק עד אחד, ועל כן דרשו ממנו שיאמר 'בפני נכתב' וממילא ניתן להסביר, דמשום לא פלוג, הצריכו גם בשנים לומר 'בפני נכתב'. או לעשות קיום מלא, דאם נסתפק באמירתם שנעשו שלוחים, יהיה צורך להסתפק בכך גם באחד בלבד.

שם, עד אחד נאמן באיסורין

גדר נאמנות של עד אחד

כל הסוגיא תמוהה.

ראשית, אין זה מובן מה היתה ההוה אמינה לתת להבאת הגט דין של איסורין? וכי לא ידענו שזהו דבר שבערוה?

שנית, גם המקשה שהקשה על כך, לכאורה הקשה שתי קושיות, האחת דאיתחזק איסורא, והשניה שהוי דבר שבערוה, והלא הקושיא הראשונה אינה כל כך חזקה וכפי שכתבו התוספות[23] שיש ספק בדבר, ואם כן מדוע לא הקשה מיד מהא דהוי דבר שבערוה? וגם על התרצן קשה, דהלא לכאורה הוא נייד מן התירוץ הראשון, והוה ליה למימר "אלא".

הסבר על פי ה'שב שמעתתא'

אמנם פשטות השקלא וטריא תהיה נוחה לפי השיטה המובאה ב'שב שמעתתא'[24], דעד אחד נאמן גם בדבר שבערוה אם הוא בא רק לברר, ולא לשנות את החזקה מאיסור להיתר. וזוהי משנה מפורשת בקידושין[25], דמי שאמר קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה, ובא אחר ואמר אני קידשתיה נאמן. שכן לפי שיטה זו, אנו

22) פרק א, סימן א.

23) בד"ה הוי דבר.

24) שמעתתא ו.

25) דף סג,ב.

מזדקקין לדין הרגיל של עד אחד נאמן באיסורין, הכולל את כל האיסורין שבתורה. ולפי זה ניחא מה שאמרה הגמרא, שעד אחד נאמן בהבאת הגט, על פי הכלל שעד אחד נאמן באיסורין, ועל זה הקשה המקשה, שמאחר דאיתחזק איסורא באשה גופא, נפקא ליה מדין איסורין וקם ליה בדין אין דבר שבערוה פחות משנים. והיא קושיא אחת, כמו שמוכרח מלשון הגמרא, שלא אמרה "והוי" בו"ן, וכמו שאמרה ביבמות בריש פרק האשה רבה[26], עי"ש. ומתרץ ליה, דאיתרע החזקה על ידי הרוב. ועיין ב'פתחי תשובה'[27] שמביא בשם ה'נודע ביהודה' דכשיש ריעותא בחזקה עד אחד נאמן, ושכן כתב ה'פני יהושע'. וממילא שוב הדרינן לכלל של עד אחד נאמן באיסורין.

נאמנות וחיתוך הדין

ויש להטעים דין זה עוד קצת, על פי מה שאני רגיל לפרש בדברי הרמב"ם בסוף הלכות גירושין פרק יג, הלכה כט, בענין עד אחד שמעיד על אשה שמת בעלה, שכתב "אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוה את זה אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה התורה עליו שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר לפיכך הקילו בו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות". לכאורה דבריו סותרים זה את זה, דמתחיל בדרבנן ("שהתירו חכמים") ומסיים בדאורייתא ("שלא הקפידה תורה"). אמנם צריך להבין שיש שני דינים, נאמנות, וחיתוך הדין. אם נשאל, האם לפי התורה ניתן להאמין לעד אחד או שמא יש לחשוד אותו למשקר, בודאי התשובה תהיה שהוא נאמן, מכיון שאין כל סיבה שלא להאמינו, שהרי אין אדם חוטא ולא לו. והא ראיה, שבדיני בן נח עד אחד נאמן, וכמו כן עד אחד נאמן באיסורין, מכיון שהוא אינו חשוד למשקר. שהרי אילו היינו חושדים אותו למשקר, גם שנים היו חשודים, שהרי שנים אינם אלא פעמיים עד אחד, אלא ודאי אין כל סיבה שלא להאמינו, והתורה מאמינה לעד אחד. אולם עם כל זה, אין זו ראיה מוחלטת, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה[28], שהמאמין רק על פי אותות יש בלבו ספק, וכמו כן גם בעד אחד יש אפשרות שלא יגיד את האמת. ולכן חידשה התורה דין מיוחד, שאם שנים מעידים ביחד בפני בית דין, התורה עשאתם כודאי. התורה הגדירה שאף על פי שיש אפשרות להאמין לעד אחד, מכל מקום על פי שני עדים יקום

26) דף פח,א.

27) יו"ד סימן קכז, ס"ק יב.

28) פרק ח, הלכה א.

הדבר, בתורת דין ודאי. ואין זה בגלל רבוי האנשים, שהרי תרי כמאה, אלא זוהי גזירת הכתוב.

וכמובן שדין זה אינו קיים אלא בישראל, אך לגויים שאין להם תורה אין להם אותו החדוש של שני עדים, והם חוזרים לנאמנות הרגילה, כי "מגיד דבריו ליעקב, חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי" וגו'. נמצא שנאמנות קיימת על פי התורה גם בעד אחד, אבל חיתוך הדין — "יקום" — אינו יכול להעשות אלא על פי שנים. וזהו מה שכתב הרמב"ם, ובעגונה שעד אחד מעיד על מיתת בעלה, האמינוהו חכמים לעד אחד, מפני שגם התורה האמינה אותו[29].

ובזה ניתן להבין את מסקנת הגמרא בסוגיתנו, כי דין זה שיש לעד אחד נאמנות וניתן לסמוך עליו נכלל בהגדרה של "עד אחד נאמן באיסורין", ולכן כאשר סתרה הגמרא את הקושיה מהא דהוי דבר שבערוה, מאחר שאיתרע החזקה, נמצא שהחשש הוא רק חשש שחששו חכמים, ולא חשש אמיתי, ולכן אנו חוזרים לדין הכולל, שיש להאמין לעד אחד בכל דבר ובכל מקום שלא הוגבל על פי התורה.

וע' ב"שב שמעתתא' שמעתתא ו פרק ב', בשם תשובת מיימוני, שגם בדבר שבערוה, בלא איתחזק, נאמן.

שם, תוספות ד"ה עד אחד נאמן

מקור הדין של "עד אחד נאמן באיסורים"

שיטת התוספות

התוספות פירשו, שאנו לומדים את דין 'עד אחד נאמן באיסורין' מהפסוק "וספרה לה"[30], והקשו ששם הרי איתחזק איסורא, ואם כן דין זה צריך לחול גם כשאיתחזק איסורא, ותירצו "דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וכשעברו שבעה טהורה ממילא, ולא איתחזק איסורא" וכו'. וכוונתם, שהשאלה שלפנינו איננה אם כמו שהיא ראתה ביום הראשון, כך היא גם תהא רואה ביום השמיני, שכן פעולת הראיה היא דבר חד פעמי. אלא הספק שלנו הוא, דאין אנו יודעים באיזה יום היא סיימה לראות, ומתי הוא היום השביעי לספירתה, ועל כך אין שום חזקה.

ולכאורה קשה, דהלא יש שני מיני חזקות; יש חזקת מציאות, ויש חזקת מצב (וכגון מצב של טומאה). ואם כן, בנידון דידן, הגם שנכון שאין חזקה על המציאות, דנימא דכמו שהיתה רואה ביום הראשון, כך תראה גם בשאר ימים, דאין חזקה על

---

29) ואגב, לא ירדתי לסוף דברי הריטב"א בסוגיתנו, שמביא (בד"ה והא דאמרינן דאין דבר שבערוה) בשם הרמב"ן, דלכן עד אחד נאמן להגיד שמת בעלה, ד"אינו אלא גילוי מלתא בעלמא", ואיני מבין פירושן של דברים, מדוע זה נקרא רק "גילוי מילתא"? והארכתי בזה בחידושי בריש מכות.

30) ויקרא טו, כח.

המשכיות הפעולה, אבל מכל מקום יש לה חזקת טומאה שהרי היא נטמאה, ואיך אפשר להוציא אותה מחזקתה זו על ידי עד אחד?

אמנם נראה לומר, דפה באמת העדות אינה באה להוציא אותה מחזקתה, שכן גם אחרי עדותה היא נשארת טמאה, אלא כל השאלה היא אם היא נמצאת כבר במצב שיכולה לטבול, ממילא אין כאן שאלה על חזקת המצב, אלא רק על המציאות, אם פסקה ראייתה או לא, ולגבי שאלה זו אין חזקה, כי מעולם לא היתה לה חזקה של המשכיות הראיה.

שיטת רש"י

והנה רש"י כתב[31], דהלימוד בעד אחד נאמן באיסורים הוא מכך ש"האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקוד הגיד והחלב", ושוב תברא לגזיזה, וכתב[32] ב"מטבל ושחיטה לא גמרינן לה ... דהתם בידו לתקנן, לפיכך נאמן להעיד עליהן", ואם כן קשה מדוע בתחילה מביא רש"י דרש שאינו קיים, ומדוע אינו מביא את המקור הקיים לדין זה?

ומוכרחים לומר, דלדעת רש"י גם למסקנה נשאר אותו הדרש במקומו, וסבירא ליה לרש"י, דה'בידו' רק מבטל את האיתחזק, ולא יותר. כל כוחו של ה'בידו' אינו אלא לומר שאין החזקה פועלת, מכיון שבידו לשנותה, וממילא נשאר הדין כמו ב"לא איתחזק", אך לגבי זה כבר אין ה'בידו' מועיל, ומכיון שהוא נאמן, מוכח דעד אחד נאמן באיסורין כשלא איתחזק איסורא.

אך קצת קשה לי, מדוע הראשונים לא הביאו ראיה מגופיה דקרא, ד"לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת" וגו'[33], דהיינו לחייב אדם בעדותו, דדוקא לזה אינו קם, אבל קם הוא לאיסורין, וכמו שדרשו לענין שבועה?[34]

שם, בתוספות

מהות דין 'בידו'

עיין ברא"ש ב'הנזקין'[35], שמשמע שדין 'בידו' הוא מדין 'בעלים', דכמו שהאמינתו התורה לבעלים על ממונו, כמו כן האמינתו למי שבידו, שנחשב כבעלים. וכן כתב הגאון מטרנופול, בחבצלת בשו"ת חבצלת השרון[36] בתשובה אלי, והוסיף שבזה גם אפשר להבין מדוע בידו למפרע מהני.

---

31) בד"ה ומשני עד אחד.

32) בד"ה הכא איתחזיק.

33) דברים יט, טו.

34) ראה כתובות דף פז,ב.

35) פרק ה, סימן ח, אות ג.

36) חלק ג, סימן צב.

שם, רש"י ד"ה הבא איתחזק

סיוע לחידוש הט"ז סימן קכז ס"ק ו

רש"י כתב, ד"הכא איתחזק בהך איתתא איסור אשת איש, ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה, כדאמרינן ביבמות, דהתם בידו לתקנן, לפיכך נאמן להעיד עליהן" והא דלא מסיק רש"י, וכמו כן התוספות[37], גם כן מניקור הגיד ומחלב, דזה ברור כמו שכתב הט"ז[38]. דזה לא מיקרי איתחזק איסורא, כיון שאין זה אלא בירור מקום האיסור ומקום ההיתר. דמה שהיה אסור — הגיד והחלב — נשאר באיסורו, ומה שהיה מותר נשאר בהיתרו, ומה שהעד מתיר את הבשר בעדותו עליו שהוא מנוקר, אינה אלא עדות דזהו הבשר המותר, שאין בו גיד וחלב, ולא דמי לשחיטה, ולהפרשת תרומה שהעד מוציא את הבהמה מאיסור להיתר, ואת התבואה מטבל לחולין. ועיין ב"נקודות הכסף"[39] שמשיג על דברי הט"ז. אמנם דברי הט"ז נכונים בסברא, וכפי דבריו מעידים רש"י והתוספות[40].

שם, הוי דבר שבערוה

הסבר ההוא אמינא של הגמרא

קשה, מה היתה הסלקא דעתך לומר שהבאת הגט הוא דבר שבאיסור? והנראה בזה, שבסלקא דעתך סברה הגמרא, שהענין שעליו מעידים הוא הגט, וכמו שעד אחד נאמן לומר על חתיכה, שהיא של חלב ולא של שומן, על אף שאם אחר כך יהיה מי שיאכל את אותה חתיכה, הוא יקבל מלקות על סמך אותה העדות, וידועים דברי הרמב"ם בזה, כמו כן העדות על הגט, היא עדות על דבר של איסור. והגמרא דחתה את ההבנה הזאת, ואמרה שאין זה דומה, דבשלמא בשר או שומן, יש להם ערך עצמי של כשרות, וניתן לדון על חתיכת בשר זו האם היא מותרת באכילה או לא, מה שאין כן הגט, שאין לו שום ערך עצמי, אלא כל כולו אינו מיועד אלא לשם מסירתו לאשה לשם גירושין, ומשום כך כאשר דנים על הגט, אין דנים על כשרותו בפני עצמו אלא רק על כך שבאמצעותו תהיה האשה מגורשת, ומפני זה הוא דבר שבערוה.

37) בד"ה עד אחד.

38) יו"ד סימן קכז, ס"ק ו.

39) שם.

40) ועיין ב'שב שמעתתא' שמעתא ו, פרק ה.

שם, ורבנן הוא דאצרוך

ביאור חששם של חכמים

יישוב רש"י מקושיית התוספות

עיין בדברי רש"י[41] והתוספות[42]. וכמובן פשוט, שקושיית התוספות על רש"י אינה קשה לפי שיטת רש"י עצמו, דהא רש"י לא סבירא ליה את דין 'מוכח מתוכו', כדמוכח מפירש"י בריש פרק כל הגט, ד"ה בעדי מסירה[43].

אמנם בלאו הכי תמוה לומר דעשו את כל תקנת 'בפני נכתב' רק בגלל היכא דידוע לנו דהוחזקו שני יוסף בן שמעון (כמו שמבין תוספות בדברי רש"י). אלא ודאי דלפי רש"י תקנוהו משום שמא ישנו עוד יוסף בן שמעון וחשש זה קיים תמיד. והגם דלא חיישינן לשני יוסף בן שמעון בלא הוחזקו, הכא שאני, שמביא גט ממדינת הים, והלכך חוששין גם לחששא רחוקה, כמו בנפילה. ועיין בתוספות בריש פרק כל הגט[44].

וזה ברור, דאם יש לנו חשש של 'שלא לשמה', אין הפירוש שהסופר לא כיון בכוונה שלמה, כמו שצריך למשל כוונה מיוחדת למצת מצוה או לשם ספר תורה, דהא בגט אין צריך 'כוונה', וכל הדין של 'לשמה', הוא שיכתוב את הגט בשביל הבעל ואשתו, ומי שקיבל ציווי מן הבעל לכתוב, ממילא הוא כותב לשמו, דהרי כל האופנים של 'שלא לשמה', המובאים בפרק שלישי, הם באופן שהגט נכתב לשם אשה אחרת או להתלמד — אבל לא בחוסר כוונה. וממילא מובן שאם יש לנו חשש שהגט נכתב שלא לשמה, על כרחך החשש הוא שמצא גט שנכתב לשם אחר (או להתלמד, וזהו חשש עוד יותר רחוק שיכתוב להתלמד בדיוק בשם האיש ואשתו, ויאבדנו, והוא ימצאנו). והטעם הוא, דאמנם בגט באותה מדינה, כל זמן שלא נודע על שני יוסף בן שמעון, מחזיקינן שאין, אבל לגבי מי שמביא גט ממדינת הים, כמובן שאין חזקה כזאת.

והנה, על הא דאמרינן "ורבנן הוא דאצרוך", ישנן שתי שיטות. שיטת רש"י[45], שמפרש שאצרכוהו משום חשש ממש, שנכתב שלא לשמה. ושיטת התוספות[46], דלזה אין חוששין כלל, דהוא מיעוטא דמיעוטא, אלא החשש הוא שהבעל יבא ויערער שלא כדין, ויאמר שנכתב שלא לשמה.

---

41) בד"ה ורבנן.

42) בד"ה ורבנן.

43) וכן כתב הרשב"א בסוגיתנו, בד"ה הא דאמרי' סתם.

44) דף כד,ב, ד"ה בעדי מסירה.

45) בד"ה ורבנן.

46) בד"ה ורבנן.

הקושי בשיטת התוספות

והנה לכאורה שתי השיטות צריכות הסברה. שיטת התוספות, שאין כאן חשש כלל, קשה להולמה. דאם כן, מאי קאמר "לפי שאין בקיאין לשמה"? הלא לפי שיטת התוספות אדרבה, החשש הוא שעל אף שאליבא דאמת הם כן היו בקיאים, הבעל יטען שהם לא היו בקיאים. ומאי קאמר נמי[47] "לאחר שלמדו"? וכי לאחר שלמדו, לא יוכל הבעל לטעון שהם לא היו בקיאים לשמה? והלא בפשטות הסוגיא, מה שהצרכנו לומר "בפני נכתב" "לפי שאין בקיאין לשמה", הוא כדי להוציא מן החשש שהגט באמת נכתב שלא לשמה, ולא רק כדי לעכב את הבעל מלערער. וגם מה שכתבו התוספות שהבעל יטען שהיה שמו כשמו, כשהסופר כתב להתלמד, והוא מצאו וכו' או שמי שהיה שמו כשמו ושם אשתו כשם אשתו שכתב גט לאשתו יזרקו והוא מצאו (זהו החשש הבלעדי שיש בלא לשמה), כמה רחוק הוא שאיזה בעל יבדה טענה רחיקתא כזאת?

הקושי בשיטת רש"י

אמנם קשה גם על שיטת רש"י, שבאמת לא רצה לפרש שהחשש הוא משום ערעור.

הלא אותה הסוגיא, באותו הלשון של "ורבנן הוא דאצרוך", נשנית בגמרא[48] גם על שיטת רבא, ושם בודאי הוא רק משום החשש לערעור הבעל, כי רואים אנו שבארץ ישראל אין צריך לומר 'בפני נכתב', מפני שעדים מצויין לקיימו. ועוד קשה קצת, מהי לפי רש"י קושיית הגמרא "האי קולא הוא, חומרא הוא"? וכי מי הגיד לן שצריך לחשוש לכך שהבעל יבוא ויערער? הלא אם לא היה דין 'בפני נכתב'. לא היינו מצריכים כלל עדות מחמת איזשהו חשש של ערעור[49], אלא דרבה חידש שרבנן אצרכוהו לומר "בפני נכתב" מפני איזה חשש רחוק, וכדי להפיג את אותו החשש הרחוק האמינו גם לעד אחד, ואם כן מאי קושיא "האי קולא הוא, חומרא הוא?" וכי מדוע עכשיו מתעורר לפתע החשש שהבעל יבוא ויערער?

ואם כן ניתן לכאורה להביא מזה ראיה לשיטת התוספות. שכל מה ש"רבנן הוא דאצרוך", היה רק מפני החשש לערעור דבעל, ועל זה מקשה שפיר, דאם לזה אתה חושש, מה הועילו חכמים בתקנתם? [אלא שבתוספות ד"ה חד אתי, משמע שאדרבה, אותה הגמרא היתה קשה לשיטת התוספות, ועיין לקמן].

הסבר שיטת רש"י

והנראה לי בזה לשיטת רש"י הוא דהגמרא שואלת "האי קולא הוא חומרא הוא

47) בדף ה,א.

48) בדף ג,א.

49) ועיין בריטב"א ד"ה מאי טעמא, שמביא ראיה גם מזה שהגמרא לא הקשתה על רבא, מדוע אין הוא חושש לחששו של רבה, מפני שמן הסברה אין כל הצדקה לחשוש לכך, עיין שם.

... חד, אתי בעל ומערער ופסיל ליה", אין הקושיא שהבעל יבוא ויערער בשקר, אלא שהוא יערער ערעור אמת. כי הגם שפסקנו ש"רוב בקיאין הן", וממילא אין לנו לחשוש לזה על פי הדין, אבל במציאות הרי בודאי שיש חשש כזה, שהרי אין זה אלא רוב, אלא שאין אנו אחראים לזה, כמו בכל רוב. ועיין בפרקא קמא דחולין[50], דאמרינן "חמירא סכנתא מאיסורא" דגם שם הכוונה היא, שעל אף שלפי כללי הדין אין לנו לחשוש, אין זה אומר שהחשש אינו בנמצא. ועל כן שואלת הגמרא, דמאחר דאצרכוהו רבנן לעד אחד לומר "בפני נכתב" מפני שהיה להם איזשהו חשש, הגם שבשביל החשש הזה עד אחד היה מספיק, אבל הלא אם יבוא הבעל, ויאמר שהגט נכתב שלא לשמה יהיה אז חשש אמיתי, ואז כבר לא תהיה לעד האחד נאמנות, ואם כן מדוע מלכתחילה לא הצריכו תרי? ועל זה משני תרתי, חדא, דבעדות העד כבר אין לנו חשש, וממילא אין צריך לחשוש לערעור הבעל, ולרווחא דמילתא, אפילו אם יערער הבעל, עדות השליח מבטלת את הערעור.

הסבר שיטת התוספת

והנה, גם לשיטת התוספות נראה לי, שהגם שעיקר החשש הוא לערעור בשקר, סוף כל סוף יש לנו גם חשש אמיתי, והגם שבלי ערעור הבעל לא היינו חוששים לו, דרוב בקיאין הן, מכל מקום חשש ערעורו של הבעל מכריח אותנו לחשוש גם לחשש ממש. שהרי אם היינו בטוחים במאה אחוז שהגט נכתב לשמה, מה היה לנו לחשוש לערעורו של הבעל? נכה אותו על פניו, שמוציא שם רע. אלא בודאי, שמאה אחוז אין, אלא שסומכין על הרוב, וכדלעיל.

אבל בעיקר נראה, שאם לנו לא היה שום חשש, לא היה מקום לקבלת העדות, כי אין לעדים תוקף להגיד ולברר ענין אלא רק כשיש לנו ספק בדבר, אבל אם עדים יעידו עדות שאין לנו כל ענין בה, אין אנו צריכים להאמין להם, וגם אם יעידו עדות שקר, לא יתחייבו כעדי שקר, כי זה נחשב כמו הגדה בחוץ. ומשום כך מובן, שמכיון שאנו חוששים שהבעל יבוא ויערער, ויהיה זה בשקר, ואנחנו רוצים להאמין לעד שיפרוך זאת, לפיכך הוצרכנו ליצור את החשש, ו"רבנן הוא דאצרוך" להגיד שבאמת יש איזה חשש שהגט נכתב שלא לשמה, כדי שנוכל לקבל את עדות העד האחד. ומשום כך מובן, לאחר שלמדו, שוב אין שום אחיזה לחשש הזה, ובשל כך אין לו נאמנות.

מה בין הסברו של רש"י והסברו של תוספות

היוצא מזה, שבין לרש"י ובין לתוספות החשש הוא דו־סטרי, אלא שלרש"י, החשש האמיתי שיש לנו שמא הגט נכתב שלא לשמה, הוא הגורם לנו לחשוש שהבעל יבוא ויערער בשקר, ולתוספות להיפך, מפני שאנו חוששים שהבעל יבוא ויערער בשקר, הוכרחנו לחשוש שמא באמת נכתב הגט שלא לשמה.

---

50) דף י,א.

ועי׳ בתוספות בדף ג,א, ד״ה חד אתי בעל ומערער ובמהר״ם שי״ף, שקושיית התוספות היא לשיטתם, דבשלמא לרש״י, ש״רבנן הוא דאצרוך״ מפני חשש אמיתי, והימנוהו רבנן לעד אחד כנגד אותו החשש, מובן שהגמרא מקשה, שעם כל זה, הרי אם יבוא הבעל ויערער בשקר, לא תספיק עדותו של העד האחד. עד דמשני, דכן מספיקה עדותו של העד האחד. אבל לשיטת התוספות, דעדות העד האחד היא רק מפני ערעור הבעל בשקר, אם כן בעל כרחנו צריכים אנו לומר ״דמהימנין לעד אחד נגד הבעל״, ואם כן מה מקשה הגמרא דלא מהימן? ועל זה מתרצים התוספות, דסבירא לה לגמרא, דהגם דמעיקר הדין לעד אחד נאמן, כי בכל מקום שהאמינוהו הרי הוא כשנים, אבל מכל מקום יש בכוחו של הבעל ליצור לעז, ולפסול את הגט על ידי הלעז.

דף ג,א, תוספות ד״ה האי קולא

יישוב קושיית גליון הש״ס

עיין בגליון הש״ס, שהקשה קושיא חזקה. וליישב קצת נראה לומר, שהלא גם ביבמות קאמרה המשנה, שאם היא נישאה על פי שני עדים שאמרו ״מת בעליך״, הרי שאם יחזור הבעל, היא תוכל לחזור אליו, ואם כן מוכח שהמשנה באמת חששה לחזרת הבעל, ולפי זה מובן שניתן לחשוש לכך גם בעד אחד, למרות הגדת העד, ולמרות החומרא שהחמרת עליה בסופה.

שם, דאמר ר״ל עדים החתומים וכו׳

יישוב שיטת הרמב״ם שסובר שתוקף עדות שבשטר הוא מדרבנן

עיין ברמב״ם, בפרק ג מהלכות עדות, הלכה ד, ד״מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר״. והרמב״ן, בהשגותיו ל״ספר המצות״, שורש שני[51] השיג עליו, וכתב דהוא מדאוריתא. ועיין בש״ך, בסימן כח, ס״ק יד, באריכות. ועיקר קושייתם הוא מהגמרא בדף לו,א דאקשי על דברי המשנה ד״העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם״, מפני ״תיקון העולם?! דאורייתא הוא, דכתיב ׳וכתוב בספר וחתום׳״. ומהסוגיא שלנו, דאמרה דמדין תורה אין צריך קיום, הרי שדין קבלת השטר הוא מדאורייתא[52].

51) ליד ציון אות לב.

52) והנה הסוגיא דף לו,א בלאו הכי צריכה הסבר, דהלא לכאורה קשה, מאי קמשני ״דלא צריכא [אלא] לרבי אלעזר, דאמר עדי מסירה כרתי, תקינו רבנן עדי חתימה מפני תיקון העולם״ וכו׳ הרי סוף כל סוף הגמרא הביאה בשאלתה שיש פסוק על עדי החתימה, דכתיב ״וכתוב בספר וחתום״ (ירמיה לב, מד)?

ונראה, שהמלים ״לא צריכא [אלא] לרבי אלעזר הם בסוגריים, שהרי בלאו הכי חייבים

ובעיקר מה שקשה מן הסוגיא הוא, דהלא צריך להפריד בין הדין שניתן לסמוך על חתימות העדים שבשטר, לבין הדין שהנהיגו ותיקנו שיחתמו, כי הלא הגמרא דנה רק לגבי מה שהנהיגו ותקנו לחתום, אבל מה שהחתימה מועלת את זה לא תיקנו, אלא זה משמע שהוא מעיקר הדין.

אולי אפשר לתרץ, שגם עצם קבלת חתימות העדים בתורת עדות היא תקנת חכמים, אולם אין פירושו שרק חכמים תקנוהו בזמן מאוחר, אלא דתקנה זו היא מימות משה רבנו[53], וכל הסוגיא היא רק על זמן התקנה שתיקנו שהנהיגו ותיקנו לחתום.

אבל לכאורה, מתוך דינו של רבי מאיר, ד׳עדי חתימה כרתי׳, קשיא על הרמב״ם שמשמע מדבריו שעדי חתימה נאמנים מן התורה.

לכן נראה לי לתרץ, דמה שאומר רבי מאיר, דעדי חתימה כרתי, כוונתו היא שעל ידי חתימתם נותנים תוקף לגט, וכמשמעות הלשון עדי חתימה ׳כרתי׳. אבל אם האשה תרצה להנשא על ידי גט זה, היא תצטרך להביא ראיה שקבלה אותו.

והנה לגבי מה שהקשו על הרמב״ם מהא דריש לקיש, דמדאורייתא ״עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבית דין״, נראה להסביר כמו שביארתי במקום אחר, לגבי דין עד אחד. דהתורה מאמינה לעד אחד שהוא אינו משקר, אלא דעם כל זה דרשה ״לא יקום עד אחד באיש״[54], הגם שאינו חשוד למשקר, כי היות שיש לשנים דין ודאי, מאה אחוז, אסור לנו לשפוט על פי ראיה יחסית, הגם שהיא מקובלת. ואותו הדבר גם לענין דין עדות בכתב, התורה מקבלת את חתימת העדים כראיה ברורה, ואינה חוששת לזיוף. דכמו שאין חוששין בעדים המעידים, שאולי העדים לא היו במעמד, כמו כן אין חוששין דעדות החתימה נעשית על ידי מי שלא היה עד. אלא דלמרות ודאות זו, אמרה תורה שאין לסמוך על עדות שבכתב, אלא רק על פיהם של העדים.

והנה חז״ל תקנו, שמפני תקנת הלווים יש לקבל גם עדות שבשטר, ואז ממילא חל דין התורה, שאין צריך קיום, כי החתימה בעצמה היא עדות טובה.

במלים אחרות: יש שני דינים. פסיקת הדין על ידי שטר, היא מדרבנן, אבל בירור אמיתת עדותם, היא מקובלת גם מדאורייתא, וזהו שאמר ריש לקיש, כי מן

להסביר שהמשנה אינה אלא אליבא דרבי אלעזר, שכן לפי רבי מאיר חתימת העדים על השטר היא מדאורייתא, דעדי חתימה כרתי. אלא ודאי דרבי אלעזר היא. אלא דהגמרא הקשתה, דגם לרבי אלעזר צריך לומר דמדאורייתא היא, או על כל פנים תקנה קדומה היא, ולא רק תקנת רבן גמליאל הזקן ועל זה משני, דירמיה רק עצה טובה נתן (עיין ברש״י שם, ד״ה לר״א דאמר), ואילו רבן גמליאל הזקן הנהיג ותיקן שיעשו כן.

53) וכמו שבארתי במקום אחר.

54) דברים יט, טו.

התורה אין צריך קיום כדי לאמת את חתימתם, וכל התקנה היתה, שניתן גם לחתוך דיני ממונות על פי העדות שבשטר.

תפקידם של העדים בגט לרמב"ם

אמנם מה שעומד נגדנו, הם דברי הרמב"ם בתחילת הלכות גירושין[55], האומר כי כל הדין שצריך עדים בגט הוא מפני ש"אי אפשר שתהיה זו היום ערוה, והבא עליה במיתת בית דין, ולמחר תהיה מותרת בלא עדים" וכו', שכן כדי להתירה להנשא לאחר צריך ידיעה ברורה, וגירושין שאינם מסורים לנישואין לאו גירושין הם. ואם כן אדרבה, הלא כל תפקידם של העדים הוא להיות לראיה, וקשה לרמב"ם, שאין לעדים החתומים בגט תוקף של ראיה, מה הועילו העדים בחתימתם?

וצריך לדחוק, שלפי הרמב"ם, בזה שמצריכים שהעדים יהיו נוכחים בגט, מאפשרין את היכולת לבירור הודאות שאכן רצון הבעל היה לגרש, שהרי הם יכולים לבוא ולהעיד.

הסבר המחלוקת בין רבי מאיר לרבי אלעזר

על פי מה שביארנו אפשר להסביר את המחלוקת שבין ר' מאיר לרבי אלעזר, דהמחלוקת היא, מה הוא עיקר הגירושין. לפי רבי מאיר, עיקר חלות הגירושין נעשית על ידי רצון הבעל לגרש את אשתו, ומסירת הגט היא רק תנאי, או גם הוכחה שבאמת יש רצון[56]. ומפני זה, מכיון שצריך עדות בדבר שבערוה, העדות היא על רצון הבעל, ולכן בחתימתם מעידים העדים שהבעל ציוה לכתוב את הגט, ובזה הם נותנים תוקף לגט. ולרבי אלעזר, אדרבה הרצון הוא רק תנאי, ועיקר הגירושין נעשים על ידי מסירת הגט, כי כך גזרה התורה, וממילא מובן שנתינת התוקף לגירושין נעשית על ידי עדי המסירה.

שם, כי אמרי ידעינן מי לא מהימני

קושיה לפי פירוש רש"י

לרש"י, שפירש, שלפי רבא עד אחד שאמר "יודע אני בחתימת ידי העדים" נאמן, וממילא שייך חשש איחלופי, ובשל כך תקנו חז"ל לומר "בפני נכתב" כדי שלא יבוא לאיחלופי, היה להם לחז"ל לתקן בפשטות, דכי יאמר "יודע אני בחתימת ידי העדים" לא יהיה מהני, ושיצטרך לומר "בפני נחתם" דוקא. וצ"ע.

---

55) פרק א, הלכה יג.

56) וכמו שגם בקידושין ביארתי שעיקר הקידושין נעשו ע"י אמירה, והנתינה הוא רק תנאי.

שם, מאן דאי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה

מהות ה׳לשמה׳

הגמרא אומרת, שלפי רבי מאיר רק החתימה צריכה להיות לשמה, ולא עצם כתיבת הגט, כי מה שכתוב ״וכתב לה ספר כריתות״[57], פירושו וחתם. והנה זה בעצמו קצת תמוה, כי הלא פשט הכתוב בודאי מדבר על עצם כתיבת הגט, שהבעל יכתוב לה ספר כריתות, דברים הכורתים בינו לבינה, וגם אם נאמר שאף עדי חתימה הם מעיקר הגט, אבל קשה להניח ש״וכתב״ פירושו רק החתימה, וצריך עיון בזה.

אבל מה שאני נבוך בעיקר הוא, איך בכלל אפשר לדבר על ׳לשמה׳ בענין החתימה, כי כבר כתבתי, שלפי עניות דעתי, אין הכוונה בדין ׳לשמה׳, שצריך לכוין כוונה מיוחדת, אלא כל שנכתב הגט לשם גירושין, ולשם איש זה ואשה זו, ׳לשמה׳ מקרי. דאם נאמר שצריך לכוין כוונה מיוחדת, ולומר שהוא כותב את הגט ״לשם מצות גירושין״, למה בריש פרק שלישי לא תנא דין חמישי, דיתר מכן, אפילו כתב לשם גירושין ולשם איש זה ואשה זו, אלא שלא אמר הנני מתכוין לשם מצות גירושין, שגם זה פסול? אלא ודאי שגם זה נקרא ׳לשמה׳. אלא ששוב הסתכלתי בשולחן ערוך, אה״ע, סימן קלא, סעיף ז, שם הביא המחבר את הדין של ׳לשמה׳, ופסק שהסופר צריך לומר ״בפיו כשמתחיל לכתוב, שכותבו לשם פלונית אשת פלוני, ולשמו של פלוני״, וכתב שם ה״בית שמואל״[58], שאמירתו מעכבת גם בדיעבד. ואמנם ב״פתחי תשובה״ שם[59] מביא בשם הרבה אחרונים שאין זה מעכב, ואפילו לכתחילה אין האמירה עיקר. אולם הגר״א[60] ציין לדבריו באורח חיים סימן יא[61], לענין ציצית, ונראה שהשוה בין שני דיני ה׳לשמה׳, וצריך עיון.

כוונה מיוחדת

שוב התבוננתי בטעם הדין של ׳לשמה׳, ועל פי זה ניתן יהיה אולי גם להבין שבאמת צריך כוונה מיוחדת. דהנה רצתה התורה שהקידושין[62] והגיטין לא יהיו שטרות קנין, שהרי הבעל אינו קונה את האשה בתור בעלות, וממילא גם אינו מפקיע ממנה את בעלותו. לקידושין ולגיטין יש רק השלכות של איסורים ולא של ממון. כל ענין הקדושין הוא ענין דתי, דאסר לה אכולי עלמא כהקדש, וכמו כן כמובן גם בגיטין, הגט אינו רק ביטוי לכך שהבעל רוצה לגרשה, אלא הוא מחיל ענין

57) דברים כד, א.

58) ס״ק ח.

59) ס״ק ג.

60) בס״ק ט.

61) ס״ק ג.

62) עיין בקידושין דף ט,ב, ששטרו גם כן צריך להיות לשמה.

דיני, ולכן צריך כתיבה מיוחדת בכתיבת הגט, כדי שעל ידה ניתן היה לשנות את מהות דינה של האשה מאשת איש לפנויה, זהו ענין של מצוה, ולא של בעלות. וממילא מובן, שלגט הזה צריך על פי התורה לתת כח מיוחד, כח של גט, כמו בכל חפצא של מצוה. כמו מצה שאינה נעשית למצה של מצוה כי אם על ידי כוונה, וכמו״כ הציצית, כמו״כ הגט, יש לו כח הגט רק ע״י הכוונה, והכוונה היא שהבעל מגרש את אשתו כדת משה וישראל, ובזה נעשה הגט לגט. ועל ידי כך אפשר להבין גם את דין ה׳לשמה׳ של עדי החתימה, שהרי הם צריכים לכוין לעשות על ידי חתימתם את הנייר לגט, המועיל על פי דין תורה.

הסבר המחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר

וכיון דאתינן להכי, אפשר אולי גם לומר, שמחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר אינה רק לגבי השאלה איזה עדים כרתי, אלא היא לגבי עצם תפקידם של העדים. כי לר׳ אלעזר, הלא יצירת הגט נעשית על ידי הסופר, שכותב לשמה בכוונה הראויה, ובכך עושה את הגט לגט, וכל תפקידם של העדים אינו אלא תפקיד של עדות, שכן ילפינן[63] ״דבר״ — ״דבר״ שצריך שני עדים. אמנם לרבי מאיר, יש לעדים — עדי חתימה — תפקיד בעצם הגט, שכן הפסוק ״וכתב״ מוסב על העדים, ואם כן כאילו גם הם שותפים ביצירת הגט, שכן הם הם הנותנים את הגושפנקא לגט, וכמובן שלפי זה החתימה צריכה להיות לשמה בכוונה הראויה.

ובזה אפשר גם להבין, שמה שכתב הרמב״ם בריש הלכות גירושין[64], דהא דצריך עדים בגט, הוא מפני ש״אי אפשר שתהיה זו היום ערוה, והבא עליה במיתת בית דין, ולמחר תהיה מותרת בלא עדים״ וכו׳ בלי שנוכל לדעת זאת, הוא אליבא דהלכתא, שפסק[65] הלכה כרבי אלעזר, דדין העדים הוא לשם עדות. אמנם לרבי מאיר, תפקיד העדים הוא באמת שונה, דתפקידם אינו להעיד, אלא לתת כח לגט. וממילא לא קשה, מה דסבירא ליה להרמב״ם בהלכות עדות[66], דמדאורייתא אין לעדי החתימה כח של עדות, דמפיהם ולא מכתב ידן, כמו גם לרבי מאיר, תפקידם הוא אינו תפקיד של עדות.

אלא דעוד עומדת לפנינו הקושיא, דאם באמת צריך כוונה מיוחדת, מדוע בפרק שלישי לא השמיעתנו המשנה חדוש יותר גדול, דיתר מכן, אפילו כתבו לבעל זה ולאשה זו, אלא שלא כיון כוונה לשמה, הגט פסול?

שוב התבוננתי, כי אפשר באמת לומר, שכל כוונת ה׳לשמה׳, היא רק לכתוב את הגט לשם הגירושין האלו, ובציווי הבעל. אלא דהא גופא, לרבי מאיר הלא הגט עצמו אינו צריך כלל שיכתב לשם גט, ולשם האיש הזה, שהרי אפילו אם מצאו

63) בסוטה דף ג,ב.

64) פרק א, הלכה יג.

65) בהלכות גירושין, פרק א, הלכה טו.

66) פרק ג, הלכה ד.

באשפה הוא כשר, נמצא דמה שכתוב בגט אינו אומר לנו שום דבר על הגירושין, וממילא העדים החתומים על גט כזה, חתימתם הסתמית אינה מעלה ואינה מורידה, ואינה מעידה על גירושין של איש זה, אם לא שהם יחתמו דוקא בכוונה שבעל זה רוצה לגרש את אשתו בגט זה, דזהו ה׳לשמה׳ שלהם, ואז עושים הם על ידי כוונתם את השטר לגט.

הסבר שיטת רבי יהודה

אמנם מה נעשה עם רבי יהודה, הסובר דגם הכתיבה וגם החתימה בעי לשמה? הרי לשיטתו הדרא קושיין לדוכתא, דמאחר שהגט נכתב לשמו ולשמה, והעדים בחתימתם מעידים על מה שכתוב בגט, נמצא שגם בלי כוונה מיוחדת, ממילא החתימה היא לשמה?

וצריך לומר, דיש הבדל בין כתיבת הגט לשמה, דפירושה כפשוטו שיכתוב לשם הבעל והאשה, לבין חתימת העדים לשמה, דסתמא רק לשם עדות קמיכווני, אבל באמת צריכים הם לכוין שעל ידי חתימתם נעשה הגט לגט, ומקבל תוקף של גירושין, ואין הוא רק בתורת עדות. ואם הם יחתמו רק בתורת עדות, זה נחשב שלא לשמה וכמו סופר הכותב להתלמד. ואחד מן התלמידים הוסיף סניף לשבח, לפי מה שכתבו התוספות בדף כב,ב, ד״ה והא, דמה שלא נכתב בציווי הבעל אינו נחשב כנכתב לשמה, דלפי זה אפשר לומר שגם העדים צריכים לחתום בציווי הבעל, כמו שאיתא במשנה[67]: ״יאמר לסופר כתוב, ולעדים חתומו״, ואם מישהו אחר ביקש מן העדים לחתום, והם חתמו בציווי הסופר ולא בציווי הבעל זה מיקרי שלא לשמה.

דף ג,ב, תוספות ד״ה דתנן

תירוץ על קושיית התוספות

בסיום דבריהם נשארו התוספות בצריך עיון, מדוע לרבי מאיר אליבא דרבה צריך לומר ׳בפני נכתב׳? והיא באמת קושיא עצומה. והנראה בזה, שהתקנה לומר ׳בפני נכתב ובפני נחתם׳, היא תקנה עתיקה, ולא רבי מאיר ולא רבי אלעזר חידשו אותה. והא ראיה, שבדף ד,א, רצתה הגמרא לומר, שתנא קמא ורבן גמליאל נחלקו בנימוקו של דין זה. הרי שגם בימי התנאים הראשונים ניסו לנמק את טעמה של התקנה הקדומה, שכן ודאי שאין ניתן לומר שתנא קמא ורבן גמליאל תקנוה בהדדי, זה משום לשמה, וזה משום קיום. ואם כן, רבה, הסובר שהתקנה היתה משום לשמה, מסביר את המשנה או כרבי אלעזר, או כרבי יהודה, מפני שזה נראה לו פשוט יותר. אמנם ברור שגם לפי רבי מאיר, הסובר שרק החתימה צריכה להיות לשמה, צריך לתת טעם לתקנה המצריכה לומר גם ׳בפני נכתב׳, ואולי הטעם לכך הוא כדי

---

67) בדף ע,ב.

שהשליח יידייק יותר בעדותו שהבעל היה מרוצה בגירושין, ואין חשש שהוא יבוא לערער, או משום טעם אחר. אלא שהגמרא לא נחתה לזה, מאחר שאת המשנה אפשר היה להעמיד כרבי אלעזר או כרבי יהודה.

שם, תוספות ד"ה שלשה

תמיהה על קושיית התוספות

התוספות הקשו, "שלמ"ד כתב סופר ועד, קשה, ניחוש שמא סופר כתבו להתלמד, וזרקו לאשפה, ובאתה האשה והחתימה עליו עד אחד, ואין כאן שנים". ודבריהם קשים להולמם, שכן אם יש מקום לחשוש שהאשה מצאה את הגט, ולא קבלה אותו מהבעל, מה לי אם חתום עליו עד אחד או שנים? והיה נראה לי להגיה בתוספות, ולגרוס 'ומצאו האיש והחתים עליו עד אחד'. שכן אין אנו חוששים שהאשה תקח גט מעצמה, ובודאי שאין אנו חוששים שהיא תמצא עד שיחתום עליו, אלא כל החשש שלנו הוא שהבעל יחתים רק עד אחד, מאחר שבדרך כלל באמת כתב סופר ועד מספיקים, אולם בנידון דידן אין זה מספיק, מכיון שהסופר לא כתב את הגט לשם איש זה, וממילא אין הוא יכול לשמש כעד.

דף ד,א, תוספות ד"ה וחתמו

הגהה בדברי התוספות

התוספות כתבו: "והא דלא קאמר הכא חתמו ונתנו לה" וכו'. ונראה לי שצריך להגיה בתוספות, ולגרוס "חותמו ונותנו לה", בלשון הוה.

שם, תוספות ד"ה דקיימא לן

מה בין שטר לגט

הגהה בדברי התוספות

דברי התוספות "ולפיכך צריך להזהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט" וכו', אינם מתקשרים עם תחילת דברי התוספות למעלה, דאיירי בשאר שטרות. ונראה לי, שזהו דיבור המתחיל חדש, המתייחס לדברי הגמרא "מהדרינן אר' אלעזר דקי"ל הלכתא כוותיה בגיטין", ועל זה כתבו התוספות "צריך להזהר וכו'", כיון דסבירא להו דלרבי אלעזר רק עדי מסירה כרתי.

מעשה השטר ומעשה הקנין

והנה העולה מדברי התוספות הוא, שיש בכל שטר וגט שני דברים. מעשה השטר, שיהיה לו כח של שטר, ומעשה הקנין שנגמר על ידי מסירת השטר. והנה בשטר ממון, כגון מכר או מתנה, הקנין עצמו יכול להעשות גם בלי עדים, כמו

בכסף בחזקה, דלא איברו סהדי אלא לשקרי, כמו שכתבו התוספות בבבא בתרא[68], ורק במעשה השטר, צריך עדים כדי לעשות את השטר לשטר, כיון שבלי עדים זהו נייר בעלמא, ולא שטר. ולגבי זה מחולקים רבי מאיר ורבי אלעזר, איזה עדים נותנים את התוקף לשטר ולגט — ולענין זה אין שום הבדל בין שטר לגט — דלרבי מאיר עדי החתימה ולרבי אלעזר עדי המסירה דוקא, לשיטת התוספות.

אמנם לענין מעשה קנין הגירושין, יש הבדל בין ממון לגירושין, שכן אז כאמור, לקנין ממון אין צריך עדים, אולם לחלות הגירושין והקידושין, בין שיהיו קדושי כסף או שטר, צריך שיהיו עדים בשעת המסירה, דהיינו בשעת החלות. ומשום כך חידש רבנו תם, שגם לרבי מאיר צריך עדי מסירה. ואם כן, יוצא מזה, שלפי רבי מאיר צריך בגט שתי כתות עדים. כת אחת שנותנת תוקף לגט, וכת שניה שמחילה את הגירושין. ואילו לפי רבי אלעזר, עדי המסירה ממלאים את שני התפקידים גם יחד.

הלכתא כוותיה דרבי אלעזר בגיטין

והנה, לא הבנתי את שיטת האמוראים בפרק המגרש[69], דהלכתא כותיה דרבי אלעזר בגיטין, אבל לא בשאר שטרות. דבפשטות נראה, שבשטרי ממון הם סוברים כרבי מאיר, דעדי חתימה כרתי, ובזה הם דלא כמאן, ומופרכים מכולם, שכן לפי מה שראינו, כל התנאים סוברים דאין שום הבדל בדין מעשה השטר בין שטרי ממון לגט, והמחלוקת ביניהם היא יסודית, איזה עדים נותנים תוקף לכל שטר, ואם כן כיצד יכולים האמוראים להכריע בפשרה, שהיא נגד שניהם? הרי אם רבי מאיר הוא הצודק, אזי הגיטין שנעשו רק בעדי מסירה פסולים, ואם רבי אלעזר הוא הצודק, אזי השטרות שנעשו בלי עדי מסירה פסולים.

אפשר לתרץ על פי חידוש התוספות בסיום דבריהם, שרבי אלעזר מודה דגם עדי חתימה מועילים לממון. אולם דוחק הוא להסביר את שיטת האמוראים רק על פי דברי התוספות הללו, וצריך עיון.

בירור הפסק של השולחן ערוך שאינו מצריך עדים בשטר

עוד נתפלאתי שבשולחן ערוך[70] כתב, שאם "כתב לו ... שדי מכורה לך, כיון שהגיע השטר לידו קנה, אע"פ שאין שם עדים כלל". והוא תמוה, דהלא שטר בלי עדים אינו שטר כלל. וכנראה שמירי באופן שהמוכר כתב וחתם בעצמו, או על כל פנים כתב בעצמו, וכתב ידו של הבעלים יש לו דין חתימה. אלא דכל זה היה לו לפרש, ולא לסתום. ובעיקר שהיה לו לפסוק, איך יהיה הדין כשזהו כתב ידו

68) דף מ,א, ד"ה קנין.

69) בדף פו,ב.

70) חו"מ, סימן קצא, סעיף א.

של הסופר, האם צריך עדי חתימה כרבי מאיר או עדי מסירה כרבי אלעזר[71], ועיין בחידושי רבי עקיבא איגר שם, שהקשה באמת על מה שמשמע מדברי הסמ"ע[72] ולא הוה אפילו כתב ידו, דאם כן במה הוה שטר, והניח בצריך עיון. וב'ערוך השלחן'[73], כתב בדייקנות, שהשטר נעשה או בחתימת ידו או בעדי חתימה או בעדי מסירה, ונראה שפסק כרבי אלעזר, אלא דסבירא ליה שבשאר שטרות מהני גם עדי חתימה, כדברי התוספות להלן.

בירור סוף דברי התוספות

דהנה בסוף דבריהם כתבו התוספות, ש"יש לחלק, דלענין ממון, דמהניא הודאת בעל דין כמאה עדים, סגי בעדי חתימה במקום הודאת בעל דין אבל בקידושין וגרושין לא מהניא הודאת בעל דין, משום דמחייב לאחרים", והלכך גם עדי חתימה לא מהני. ודברים אלו לכאורה מחוסרי הבנה. כיצד מתקשרים הדברים, שמפני שהודאה לא מהני, גם עדים לא מהני? ובכלל, מהי הסברה, שלכך מהני עדי חתימה, מפני שמהני הודאת בעל דין? והנראה בזה, דסבירא ליה לתוספות, דרבי אלעזר סובר, שאין לחתימת העדים שם של עדות, אולי מפני הדין המובא להלן בדף עא,א של "מפיהם ולא מפי כתבם"[74]. וכמובן שגם חתימת ידו, ואפילו הודאת בעל דין, אין עליהן שם של עדות, דזה ברור, שמי שמודה בשקר שהוא חייב מעות, לא יעבור על "לא תענה"[75], אלא יש רק דין שמאמינים לו כאילו יש עדים שהעידו. והנה מה שעושה את השטר לשטר, אלו הם העדים, מפני שעל ידיהם אנו יודעים שהיתה כוונה רצינית למכור ולגרש. כי סוף כל סוף גם עדי קיום, זהו מדין עדות, כיון שעל ידי עדותם הם נותנים תוקף לשטר ולקנין. ועל זה כתבו התוספות, דבממון, דסגי בהודאת בעל דין, כיון שזהו בירור טוב, גם אם אין שם עדות עליו, שכן השטר יכול לקבל את תוקפו גם על ידי ברור יחסי, מובן שגם חתימת ידו או חתימת ידי עדים, מועילה. אבל בגט ובקידושין, דהודאת בעל דין אינה מועילה, כיון שצריך עדות ממש. ממילא מובן דגם חתימת ידי עדים בלי עדי מסירה לא מהני, דאין תורת שם עדות עליו.

דף ד,ב, רבה אית ליה דרבא

ספק בהבנת ההוה אמינא

בהוה אמינא הבינה הגמרא, שלפי רבה תקנו לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' רק

---

71) ועיין בסימן נא.

72) באות ג.

73) סימן קצא, סעיף א.

74) ועיין דברינו בזה לעיל, בסוגיא של ר"ל עדים החתומים.

75) שמות כ, יג.

משום הצורך בלשמה, ואילו לזיוף לא חיישינן. ונסתפקתי, אם אמר השליח 'בפני נכתב ובפני נחתם', ובכך העיד שהגט נכתב לשמה, האם ממילא גם נתקיים הגט, דהא ודאי מאחר שנחתם לשמה, הרי שיש חתימה אמיתית, והלכך הגט כבר מקוים ועומד, ואם יבוא הבעל ויערער שהוא מזויף, לא משגחינן ביה. או דילמא, לגבי קיום הגט אוקמינן אדינא שאין מקיימין אלא רק בשני עדים, והלכך על אף שאותה עדות מועילה לדין לשמה, אין היא מועילה לגבי ערעור הבעל שהגט מזויף? וראיתי בריטב"א, שאומר, אליבא דרבא, דבארץ ישראל אין צריך לומר בפני נכתב, ואם כל זה, אם אמר השליח 'בפני נכתב' נתקיים הגט, ואם יערער הבעל, לא משגחינן בערעורו.

אלא שיש לחלק, שכן לרבא הרי יש לעד אחד דין של נאמנות. אם הוא מביא גט ממדינת הים ואומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', ואם כי לגבי המביא גט בארץ ישראל הקלו ולא הצריכוהו לומר זאת, אולם אם בכל זאת אמר, ודאי שלא נחמיר עליו ונאמר שאין לו נאמנות. מה שאין כן לרבה, שלשיטתו לעד אחד אין בכלל דין של נאמנות לגבי קיום, וממילא גם בארץ ישראל לא יהיה הגט מקוים.

ואמנם אם נאמר, כמו שסביר שאין עדות למחצה, ואם מאמינים לו שהגט נכתב לשמה, אי אפשר שלא להאמינו גם לענין הקיום, היה אפשר להסביר לר"מ למה צריך לומר 'בפני נכתב', דאחרי שסוף סוף עדותו של "בפני נחתם" פעלה גם על קיום, ממילא דאתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא.

קושיה על המסקנה

לפי מסקנת הגמרא, ש"רבה אית ליה דרבא", אין זה מובן מדוע הגמרא לעיל[76] הקשתה לרבה, "מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה"? הרי ניתן לומר בפשיטות, שהמשנה היא אליבא דרבי אלעזר, וכדברי רב יהודה בשם שמואל בפרק שלישי[77], ומפני זה צריך לומר 'בפני נכתב' משום לשמה, וצריך לומר 'בפני נחתם', מפני שאין עדים מצויין לקיימו? וצריך עיון.

שם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו

תמיהה על פירושו של התוספות יום טוב

לכאורה כוונת המשנה באמרה "אם יש עליו עדים" היא לעדי חתימה, והמשנה אזלא אליבא דרבי אלעזר דעדי מסירה כרתי, ולא מצרכינן לעדי חתימה, ולכך קאמרה דאם בכל זאת יש עדי חתימה, הרי שניתן לעשות קיום. וכן כתבו בהדיא מפרשי המשנה, ה'תוספות יום טוב' וה'מלאכת שלמה'. אמנם פירוש זה מאד קשה בעיני:

---

76) בדף ג,א.

77) דף כו,א.

א) הלא אם לא היה מתחרש, היה צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', ואם אין עדי חתימה, כיצד היה יכול לומר זאת, אתמהה.

ב) ובעיקר — הגם שלא ראיתי דין זה מפורש, נראה לי פשוט מסברא, דעד כאן לא קאמר רבי אלעזר דלא בעי עדי חתימה, אלא כשהבעל נותן את הגט בעצמו בידי האשה, אבל אם הוא שולח את הגט על ידי שליח, איך נאמין לשליח שזהו הגט של בעל האשה, אם אין שום חתימה, אלא רק פיסת נייר שכל אחד יכול לכתוב בעצמו?

ג) למה דוקא המשנה הזאת, מתנה את הקיום בכך שיש עדים, ולא אמר כן במשנה הראשונה, לגבי המביא גט בארץ ישראל, אלא קאמר רק ד"אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", וכן בשאר המשניות והברייתות המזכירות דיתקיים בחותמיו.

ד) מילתא דפשיטא היא, דאי אפשר לקיים את החתימות אם אין הן קיימות, ולשם מה קאמר "אם יש עליו עדים"?

הפירוש לפי רש"י

ולכן נראה ברור, דכוונת המשנה באמרה "אם יש עליו עדים" היא לעדים המכירים את החתימות, כי מאחר שהגט בא ממדינת הים, הלא אין עדים מצויין לקיימו, ולכך קאמר דאם בכל זאת נמצאים עדים, יכולים לקיימו. וכן משמע מלשון רש"י, ד"ה יתקיים, שכתב "יבאו המכירים החתימה", דמלבד שזוהי לכאורה שפת יתר, ולא קאמר כן במשנה הראשונה, הרי ברור בכוונתו לומר, דמאחר שיש עליו עדים המכירים את החתימות, אם כן יבואו אותם העדים ויקיימו את הגט.

שם, מאי ואינו יכול

עוד תירוץ על קושיית התוספות

עיין בתוספות ד"ה אילימא. ודבריהם דחוקים לכאורה, דאדרבה, פשטות המלים "ואינו יכול לומר" היא שהוא אינו יכול לאמר מפני שלא ראה, ו"ולא אמר", פשטות פירושו היא דוקא ששכח להגיד. ובאמת היה נראה לומר, דלרבא פשטות המשנה היא שהוא שלא ראה ולכך אינו יכול לומר, ומשום כך, יתקיים בחותמיו, אבל לרבה קשיא, ולכך משנינן, דלרבה הפירוש הוא שנתחרש, והוה אונס. ולפי זה צריך לומר, שכוונת המלים "והוינן בה", היא אליבא דרבה, או שהתרצן הקשה בעצמו כן, כדי לתת תשובה אליבא דרבה[78]. ובזה ניחא שהגמרא מביאה את כל הקטע של "והוינן בה", על אף דהקושיא אינה תלויה בזה, כיון דכל זה הוא מן השקלא וטריא של

78) ועיין בתוספות בריש אלו מציאות בדף כא,א, ד"ה וכמה, שכתבו כי רגילות היא שהתרצן בעצמו הוא שמקשה את הקושיא.

הקושיא על רבה, כלומר וכבר שאלנו איך אפשר לפרנס את המשנה בלי לומר ש"ואינו יכול" הוא שלא ראה וכו'.

דף ט,ב, האומר תנו גט זה לאשתי, ושטר שחרור זה לעבדי, ומת, לא יתנו לאחר מיתה

יישוב פירוש רש"י

רש"י פירש[79], דמיירי אפילו לרבנן, דסבירי דזכות הוא לו. ועיין בתוספות[80], שהקשו על דברי רש"י אלו. אמנם נראה לי, שדברי רש"י (לפני חזרתו) מאוד הגיוניים, ובפרט לשיטה שהובאה באריכות בר"ן בפרק האיש מקדש[81], שזכיה לאו מטעם שליחות, אם כן כשקיבל השליח את שטר השחרור עוד לא השתחרר העבד, דכל זמן שלא בא השטר לידו, זכה רק בדין הממון של זכות שחרורו אבל השחרור בעצמו אינו חל עד שיגיע השטר לידו.

דף י,א, בשליחות בעל כרחה, דבגירושין איתא

דיון בדברי ה'נודע ביהודה' שאין לגרש אשה בעל כרחה ע"י שליח

ידועים דברי ה'נודע ביהודה'[82] שחידש כי גם לפני חרם דרבנו גרשום אי אפשר היה לגרש אשה על ידי שליח בעל כרחה של האשה, על פי מה דאיתא בגיטין יא,ב[83] דהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. ועיין במהדורא תנינא[84], שתפסו עליו מהסוגיא שלנו, וכן מהגמרא בדף כא,א, ומדברי רש"י שם בד"ה והא שליחות. וראה מה שתירץ שם לבנו בדוחק.

אמנם על פי הסברא נראה לי, שאין כלל לדמות בין נתינת גט לאשה על ידי שליח בעל כרחה, לבין דין התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים שכן בתופס לבעל חוב, ישנם בעלי חובות אחרים, ולנושים האחרים יש זכות בממונו של הלוה, והוא באמת חב לאחרים, ועל כן אפילו לו בעצמו אין רשות לתפוס לתשלום חובו אם זה חב לנושים אחרים, אלא שאם תפס אין מוציאים ממנו.

התפיסה שלו היא אינה 'זכות'. אין לו 'זכות תפיסה', והוא אינו בעלים על הדבר עד שתפס אותו.

79) בד"ה לא יתנו.

80) ד"ה לא יתנו.

81) דף טז,ב מדפי הרי"ף, ד"ה גרסי', בשם איכא דבעי למילף.

82) מהדורה קמא, אבה"ע סימן ב. ועיין עוד בסימן עה והלאה.

83) ועיין ברא"ש, שם.

84) סימן קי.

ולכן, אפילו הוא עצמו, אין זה נכון שיתפוס יותר מן החלק, לפי חלוקה שוה. הדין של התפיסה אינו אומר שיש לו רשות לעשות זאת, אלא זהו דין בדיעבד, שאם הוא בעצמו תפס אין מוציאים ממנו. ועל כן ברור שאין אמור בזה שיש לו זכות לעשות שליח לתפוס לו, ולחוב לאחרים את זכותם. הדין של התפיסה הוא רק לגבי עצמו, אבל אין הוא יכול למנות שליח לתפוס כשחב לאחרים, כיון שהוא אינו בעל הממון. מה שאין כן לגבי גירושי האשה, ולה אין שום זכות שלא להתגרש. זכותו של הבעל לגרש את אשתו היא זכות מלאה. וממילא ברור שאין כל ספק שהוא יכול גם למנות שליח לשם כך, ואין מה שמעכב אותו מלגרשה על ידי שליח בעל כרחה, וזאת שלא כדברי ה'נודע ביהודה'.

דף י,ב, כל השטרות העולים בערכאות של גויים

הסבר השיטה המכשירה שטרי מתנה הנעשים בערכאות בלי עדי מסירה

הנה מצאנו כמה שיטות בהבנת המשנה "כל השטרות העולים בערכאות של גוים כשרים":

א) לדברי רש"י[85] שטרי מתנה הנעשים בערכאות של גויים כשרים בעדי מסירה,

ב) ולתוספות[86] גם בעדי מסירה הם פסולים, משום שהשטר מזויף מתוכו. לדעת התוספות, רק שטרי מכר, שבה השטר משמש רק לראיה כשרים בערכאות, אבל שטרי מתנה, שבהם השטר הוא הקנין, אם עדיו נכרים, אין זה שטר. והנה בגמרא מצינו שני תירוצים. התירוץ השני הוא "תני חוץ מבגיטי נשים". ואילו התירוץ הראשון מכשיר אפילו שטרי מתנה, משום 'דינא דמלכותא דינא'. ולכאורה, לפי התירוץ הראשון, שטרות שנעשו בערכאות, כשרים גם בשטרי קנין, דלא כתוספות.

ג) הרא"ש[87] כתב, דלא פליגי שתי הלשונות, וגם שטרי מכר וגם שטרי מתנה כשרים. אבל מצד שני הוא מצמצם את הדין של 'דינא דמלכותא', רק לאופן שבו המלכות גוזרת שאין לקבל שטר אלא אם כן הוא נעשה בערכאות, שאז משום 'דינא דמלכותא' הוא כשר גם בלי עדים כשרים, משום דלא הוו מרעי נפשיהו. אולם קשה לי, דלפי זה, אין זה על פי עיקר הדין, דעל פי עיקר הדין השטר באמת פסול, ורק כדי לציית למלכות מכשירים אותו, ואם כן מה אומרת המשנה שכל השטרות 'כשרים'? ואולי ניתן לומר, שעיקר המשנה באה לומר, שכל ההיתר של 'דינא דמלכותא' הוא רק בשאר שטרות, כי בדיני ממונות יש הלכה של 'דינא דמלכותא', אבל בגיטין לא. ודוחק.

85) בד"ה תני חוץ.

86) ד"ה חספא.

87) בסימן י.

ד) בתוספות להלן[88] משמע דסבירא להו, דשאר שטרות כשרים אפילו בלא עדי מסירה [ומפשטא דלישנא משמע דגם שטרי מתנה], ולכאורה קשה, דהלא בעדים נכרים אין כאן שטר כלל.

אמנם אחרי העיון, ומצד הסברא, נראה דלא קשה מידי, ואדרבה הסברה נותנת דשטרי מתנה כשרים בערכאות גם בלא עדי מסירה.

דבאמת, כל ההבדל שעושים בין שטרי מכר לשטרי מתנה, לא ברירא לי. כי גם בשטרי מכר, מי יאמר ששילם? הרי יתכן שהוא עוד לא שילם, וקנה בשטר בהבטחה שישלם אחר כך? ואפילו אם כן שילם כבר, מי אמר שנתינת הכסף היא זו שהחילה את הקנין [בלי להכנס למחלוקת של הסמ״ע והט״ז בחו״מ ריש סימן קצ, אם הפרוטה של קנין כסף היא תחילת הפרעון, או פרוטה סימלית]. הרי יתכן שהקנין היה בשטר, או בכל אמצעי קנין אחר, כמו סודר וכדומה, ואילו נתינת הכסף היתה רק לשם התשלום.

והנה, לעומת זאת, ההבדל שבין שטר קנין לגט, הוא הבדל גדול. דגט, דין מיוחד יש לו, שצריך להעשות לשמה, ובעדי כריתות, והעדים הם העושים את הגט לגט, לרבי מאיר כדאית ליה, ולרבי אלעזר כדאית ליה. אולם בשטר קנין, מצד הקנין אין צריך עדים, דלא איברו סהדי אלא לשקרי[89]. רק בקנין שטר צריך עדים, מכיון ששטר בלא עדים אינו שטר. אבל הקנין כשלעצמו אינו נצרך כלל לעדים. ואם כן, תכליתם של עדי שטר הקנין אינו דומה לאלו של הגט.

לכל קנין יש סבירות העומד על גילוי דעת, מעשה הקנין מגלה על הנתקות החפץ מרשות זה לרשות זה. כך הוא במשיכה לרשותו, בקנין חצר, או בכסף פרעון. לכל אלה יש סמל מובהק. ועיין ברש״י בפסחים[90] שמסירת מפתחות היא גם כן סמל לקנין, וכן נעל גדר ופרץ.

והנה כשמוסר לו שטר ראיה חתום בעדים, מסירת השטר עצמה היא גם כן סמל של קנין. זה שהוא מוסר למקבל ראיה על בעלותו, זהו סמל הקנין. אך הקנין עצמו נעשה בלא עדים. ומשום כך נראה פשוט, ששטר הנעשה בערכאות, המתקבל לראיה, נחשב גם לשטר קנין, אף שאין בו עדים כשרים.

ועל פי זה נראה להסביר, דזו היתה כוונת התירוץ הראשון של הגמרא, ד׳דינא דמלכותא׳ דינא, שהיות והשטר מתקבל לראיה, הוא כשר גם לקנין.

88) דף יא,א, ד״ה לא נחלקו.

89) עיין בבא בתרא דף מ,א, ובתוספות שם ד״ה קנין.

90) דף ד,א, ד״ה מסירת מפתח.

דף יא,ב, האומר תן... שטר שחרור זה לעבדי

מה בין זכין לאדם שלא בפניו ויאוש שלא מדעת

חכמים אומרים, שהוא אינו יכול לחזור בו. מפני שהשליח כבר זכה אוטומטית בשחרור בשביל העבד, דזכות היא לו, וכיון שהעבד ניחא ליה, הרי שזכין לאדם שלא בפניו. ואין אני מבין מהו ההבדל בין דין זה, לדין ייאוש שלא מדעת, דלהלכה לא הוי ייאוש[91], על אף שאילו היה יודע, היה מתייאש, כיון שצריך ייאוש בפירוש, דגם הכא, איך השליח נעשה שלוחו בלי ידיעתו.

ומה עוד שפה זה יותר גרוע, כיון שבייאוש, לכאורה כל מה שצריך הוא רק חוסר רצון, דהיינו שלא יחזיק את החפץ בבעלותו, והרי גם בלי ידיעה שהחפץ נאבד ממנו, הוא אינו חושב כל הזמן במחשבה לאחזוקי בו. מה שאין כן בשלוחו לקבל גט, דעל מנת למנות שליח צריך שתהיה דעת, דבלי דעתו אין כאן שליחות כלל וצל"ע.

ואולי אפשר לתרץ לאידך גיסא, שבאבידה, כל זמן שלא נודע לו על אבידתו, הוא באמת מחזיק בחפצו באופן חיובי, ואין אפשרות להסיר ממנו את חפצו בלי רשותו, מה שאין כן בשליח לזכות בגט, דגם בסתמא מסתבר שאין לו התנגדות לזה. ועדיין צריך עיון.

שם, תוספות ד"ה התופס

עוד תירוץ לקושיה השניה של תוספות

לכאורה אפשר לחלק בפשטות, דהתופס לבעל חוב, הוא ממש חב לבעלי חוב אחרים, אבל במציאה, אמנם כל אחד יכול לזכות במציאה, אבל אין זו "זכותו". וכן לקמן בגמ', שמדמה הגמרא לקיטת פיאה בשביל העני לתופס לבעל חוב.

דף יב,א, לא תלקט לו לעני

ביאור הדרשה מהכתוב

אפשר לומר, לפי מה שהארכתי במקום אחר, שהלמוד של "לא תלקט לו לעני", אינו אלא ליפוי הדבר, שכן על פי הפשט יש אתנחתא לאחר המלים "לא תלקט"[92], והלימוד האמיתי הוא מ"לעני ולגר תעזוב אותם", דבמלים אלו לימדה התורה, שאת הפאה והלקט אין לתת בתור צדקה, אלא יש לשתף את העני בבעלות על הפאה והלקט. זה שייך לעני ואין לך בעלות נתינה על זה. ועל כן נמנע ממך מלתת זאת

91) ראה רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה פרק יד, הלכה ה.

92) ויקרא כג, כב.

לעני מיוחד. ובכך מתורצת קושיית התוספות[93], דנימא "אי עביד מהני", שכן בכלל אין לומדים את זה מ"לא תלקט", אלא מ"תעזוב", דמכאן למדים שאתה אינך בעלים על נתינה זו, ומכיון שאין זה לאו, אין שייך כאן הכלל "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני".

אלא שלפי זה, הדין הוא רק על הבעלים עצמם, וכן כתב רש"י בד"ה מי שליקט: "בעה"ב עשיר" וכו'. אולם בבבא מציעא דף ט,ב, כתב רש"י[94], שאין מדובר בבעל הבית, אלא באדם בעלמא, שיש לו מגו. וכן כתב הרמב"ם בפירוש בפרק שני מהלכות מתנות עניים[95]. וצריך לומר שגם זאת היא כוונת התורה, שכל עני ילקט בעצמו, כי הוא הבעלים על זה, ולא יקבל את זה בתורת צדקה.

דף יג,ב, מנה לי ביד, תנהו לו לפלוני, במעמד שלושתן קנה

מדוע מבחינים בין פקדון והלואה ב'מעמד שלושתן'

התוספות[96] מביאים ראיות, שדין מעמד שלושתן מועיל אפילו בעל כרחו של הנפקד או הלוה. ואילו הר"ן[97] חולק על כך, וסובר שאין דין מעמד שלושתן מועיל אלא מדעתו. וברא"ש[98] הסיק כתוספות, ואחריו הלך ה'בית יוסף'[99] והמחבר[100] בחו"מ סימן קכ"ו. אלא שהש"ך במקום[101] חולק על כך, ומביא ראיות מכמה ראשונים שהקנין מועיל רק מדעתו. ואם כן אנו רואים שיש ראיות לכאן ולכאן.

והנה על פי הסברא היה נראה לחלק ולומר, שבפקדון אין צריך את הסכמתו. דמה לנו לדעתו ולהסכמתו? הרי החפץ אינו שלו, והוא רק הופקד אצלו, ואין שום הגיון שדעתו תהיה מכרעת בזה. ולאידך גיסא, בהלואה לכאורה הסברא היא הפוכה, שכן הכסף הוא של הלוה, ויש עליו רק חיוב פרעון על פי מה שהוא התחייב לשלם למלוה מדין פריעת בעל חוב מצוה, אך אין אנו בעלי בתים עליו לחייבו במה שהוא אינו רוצה. אלא שלמעשה קשה לחלק בין דין פקדון למלוה, מאחר שבגמרא לא נזכר חילוק זה[102].

93) בד"ה אלא.

94) בד"ה מי שליקט.

95) הלכה יט.

96) בד"ה גופא.

97) בדף ה,ב מדפי הריף.

98) בסימן יז.

99) בס"ק ח.

100) בסעיף ז.

101) בס"ק כח.

102) וכן כתב הרא"ש.

והנה, בגמרא רצה אמימר לומר, שחלות הקנין נובעת מהתחייבות הלוה ש״נעשה כאומר לו״. ואם כי הגמרא דחתה את דבריו, מכל מקום היא דחתה זאת רק בשל אי־חוקיות הקנין, אבל לא את עצם סברתו. ולאחר שחז״ל תקנו קנין זה, שוב ניתן לחזור לסברתו הסבירה, שהלוה התחייב בשעת מתן המעות לשלם לכל מאן דאתי מחמתיה של המלוה, אם לא שהתנה בפירוש כנגד. וכך נראים סבירים דברי השולחן ערוך.

דף יד,א, וקנה מיניה

הסבר הגהת הב״ח

לכאורה קשה, דהא אין מעות נקנות בחליפין. ונראה דמשום כך הגיה הב״ח והוסיף את המלה ״בטסקא״, וכן איתא בתוספות רי״ד, כך שבאופן זה הקנין נעשה על הטסקא, ועל כל מה שנמצא בו.

שם, רש״י ד״ה בשביב מרע

חידוש הלכה מדברי רש״י

רש״י כתב, ש״דבריו ככתובים וכמסורים, והולך דידיה זכי הוא״ וכו׳. ולכאורה שפת יתר היא, דהא דברי שכיב מרע חלים מכיון שהם ככתובין ומסורין, ולא מטעם הולך כזכי. אמנם נראה, דרש״י נתכוין בזה לתרץ את מה שקשה לכאורה, דאם לא מצאו, הרי יתכן שהמקבל מת עוד בחיי הנותן, ואם כן בשעה שמת הנותן — דאז, בשעת מיתתו, חלו דברי השכיב מרע שלו, דכיורש שויוהו רבנן — מאחר שהמקבל כבר לא היה אז בחיים, הרי שהוא לא היה יכול לזכות בזה. ועיין בתוספות[103], וכן בראי״ש[104] ובטור[105] דסבירא להו שגם בכהאי גוונא זוכים היורשים מדין ״דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו״, ועיין ב׳ערוך השולחן׳ חו״מ, סימן רו סעיף א, המסביר שיטה זו. אמנם מרש״י ברור, שהוא אינו סובר כך, וגם הר״ן[106] הניח זאת בקושיא. ועל כן אומר רש״י, שדברי הגמרא ״הא בשכיב מרע״, לא מדין ״דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו״ זכה, אלא מדין ״הולך כזכי״ זכה, והוא דבר המסתבר. ובד״ה בשעת מתן מעות, כתב רש״י: ״ושליח זכה בהן מיד״, בכוונתו שזכה בהן מיד בשביל המקבל. וכן כתב הרשב״א[107].

---

103) ד״ה הא.

104) בסימן יט.

105) חו״מ סימן קכה.

106) בדף ו,ב מדפי הרי״ף, ד״ה ומשמע.

107) בד״ה הולך מנה.

ואם כן, נמצאנו למדים, שיש נפקא מינה גדולה לדינא דסבירא ליה לרש״י, שבלי דין ״הולך כזכי דמי״, דברי שכיב מרע פועלים רק אם המקבל חי בשעת מיתת הנותן, ודו״ק.

דף יד,ב, דמר סבר הולך כזכי, ומ״ם הולך לאו כזכי

הסבר המחלוקת

לכאורה קשה כיצד שייך לחלוק בשאלה, האם דעתו של האומר ׳הולך׳ היא כזכי, או לא? הרי ודאי שאחד יחשוב כך, והשני יחשוב אחרת. וכן קשה גם בפרק שני דקידושין[108], לגבי המקדש אחותו, דנחלקו רב ושמואל מכיון שאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, האם הוא גמר ונתן לשום פקדון, או לשום מתנה, דגם שם אין סיבה להניח שכל מי שמקדש את אחותו יחשוב דוקא כרב או דוקא כשמואל. וכן קשה למשל בבבא בתרא, בפרק השותפין[109], דסבירא ליה לריש לקיש דחזקה אין אדם פורע בתוך זמנו, ואביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד איניש וכו׳, וכי לא אפשר שלוה אחד דעתו כר״ל והשני כאביי ורבא?

ובמקום אחר הסברתי, שבאמת יש בכל המחלוקות הללו, מחלוקת הילכתית בסיסית, והמחלוקת לגבי המציאות באה רק לגלות שגם זה אפשר, וגם זה אפשר.

ולפי זה גם כאן נראה להסביר, שהמחלוקת המקורית היא הלכתית, לגבי כל מעשה קנין, האם כשאדם מקנה לחברו חפץ, החפץ נקנה לחבירו מחמת שדעתו לתת לו, והקנין הוא רק סימן שאכן דעתו כך, או שמעשה הקנין הוא זה שמקנה את החפץ. דלפי הסברא הראשונה, מי שאמר לחבירו ׳הולך מנה לפלוני׳, כבר גמר בדעתו לתת את המנה, וממילא כבר זכה בזה חבירו, אם לא שברור לנו ש׳הולך לאו כזכי׳. ואילו לפי הסברא השניה, חבר הרי יכול לזכות במנה רק על ידי קנין, ועל כן אם אין זה ברור לנו ש׳הולך כזכי דמי׳, מן הספק הוא אינו יכול לקנות, (כיון שיתכן גם ש׳הולך לאו כזכי׳, ובלא קנין אין אפשרות לקנות). ואלו הן שתי הדעות המובאות בגמרא, הדעה הראשונה סוברת, שניתן לומר ש״הולך כזכי׳, וממילא הדעת יכולה לחיל את הקנין. ואילו הדעה השניה סוברת, שניתן לומר שהולך לאו כזכי, ובשל כך צריך קנין ממשי, ואין מספיק לומר ׳הולך׳.

שם, תוספות ד״ה וחכמים אומרים יחלוקו

הסבר שיטת ׳שערים דרבנו האי׳

התוספות מביאים את שיטת ׳שערים דרבינו האי׳, שבכל מקום שיש ׳תיקו׳

108) בדף מו,ב.

109) בדף ה,א.

חולקים. ואילו התוספות עצמם חולקים על כך, וסוברים ש׳המוציא מחבירו עליו הראיה׳. ונראה לבאר, דלשיטת רבינו האי, אמנם למוציא דורשים ראיה, אבל גם למחזיק דורשים טענה, ודוקא טענת ודאי, ובלי טענה כזו, אין לו זכות להחזיק בדבר שהוא עצמו בספק. דידועים דברי התוספות בכתובות[110], והרא״ש בבא מציעא[111], דתפיסה מהני רק בטוען ברי, אך בלי טענת ברי, אין תפיסתו כלום.

והנה, ידוע בחו״מ, דבמחלוקת הפוסקים, יכול התופס לטעון ׳קים לי׳ כאחד מן הפוסקים, ואין הוא צריך לברר את דבריו, אבל בלי טענת ׳קים לי׳, אין תפיסתו כלום, דאין סיבה שיזכה רק מפני שבמקרה הדבר נמצא אצלו.

אולם, המהרש״ל[112] מחלק בין איבעיא דלא איפשיטא, שיכול לטעון ׳קים לי׳, לבין תיקו, שהגמרא פסקה להלכה שנשאר בספק, ומכיון שכך, אין הוא יכול לטעון ׳קים לי׳, ועל פי זה ניתן להסביר, שרב האי גאון סובר, שב׳תיקו׳, שהוא ספק הלכתי שאי אפשר לבררו, אין יתרון למוחזק, ועל כן אומרים יחלוקו. ודבר דומה לכך איתא בתוספות בבבא קמא[113], שכתבו לגבי ה״אחים שחלקו ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן״, שלדעת רב אסי ״לא שייך ביה המוציא מחבירו עליו הראיה״, ופירש שם המהר״ם ״משום שאין הספק מחמת טענותיהם, אלא מחמת עצמו״. נמצאנו למדים, שב׳תיקו׳, שהוא ספק הילכתי שאי אפשר לבררו, אין למוחזק עדיפות.

פרק המביא גט

דף יז,א, נכתב ... ביום ונחתם בלילה פסול

טעם הפסול

התוספות[114] פירשו שהפסול לרבי יוחנן, משום שמא יחפה על בת אחותו, ולריש לקיש, משום פירי, דסבורין הדיינים שביום הכתיבה נחתם, ותטרף האשה מלקוחות שלא כדין הפירות שמשעת כתיבה עד שעת חתימה. ואם כן אנו רואים, שאותו הפסול שקיים בגט בלי זמן, קיים גם בגט שנכתב ביום ונחתם בלילה. ואני נבוך, ואינני מבין, איזה חשש ׳שמא יחפה׳ יש בנכתב ביום ונחתם בלילה? הרי אם נניח שבת אחותו זינתה ביום כתיבת הגט, ולכן הבעל מיהר לכתוב לה גט באותו היום,

110) דף כ,א, ד״ה ואוקי.

111) פרק א, סימן יג.

112) בים של שלמה, פרק שני, סימן ה.

113) דף ט,א ד״ה הלכך.

114) בד״ה נכתב.

אין סיבה שיתעכב מלהחתים עליו עדים עד הלילה. ואולי נאמר[115], שהחשש הוא, שאחרי ששמעה שהוא הולך לגרשה, היא מיהרה וזינתה, ו׳ניצלה׳ את הזמן שבין הכתיבה לחתימה כדי לזנות. ואם כי לפי הסבר זה, החשש איננו שהוא כתב את הגט כדי לחפות עליה, אלא שמרחק הזמן שבין הכתיבה והחתימה נותן אפשרות לזנות, וזהו באמת חשש אחר מ׳שמא יחפה׳. אולם גם חשש הפירות של גט שנכתב ביום ונחתם בלילה שונה מחשש הפירות בגט שאין בו זמן. ואכן כהסבר זה משמע קצת מדברי הרמב״ם בפירוש המשנה, שכתב לגבי טעמו של רבי שמעון, שחולק ומכשיר, כי ״אין בין היום והלילה שיתחדש כמו זה״. ועיין במהר״ץ חיות, שהעיר שדברי הרמב״ם הללו אינם כסוגית הבבלי. אולם מכל מקום, דברי התוספות, שכתבו שהפסול הוא משום ״שמא יחפה על בת אחותו״, אינם מזדהים עם הסבר זה.

ואלמלא דבריהם הייתי אומר, שלדעת רבי יוחנן, סיבת הפסול בגט שנכתב ביום ונחתם בלילה איננה מפני שיש חשש של זנות, אלא זוהי תוצאה הלכתית מן הפסול של גט שאין בו זמן. דמאחר שתיקנו חכמים לכתוב זמן בגט, כמובן שהזמן צריך להיות ׳בזמנו׳ של הגט, ואם הגט נחתם בלילה, ואילו הזמן הנכתב בו הוא זמנו של היום, הגט פסול מפני שלא נכתב כתקנו. זמן כוזב הוא פסול, כמו אם אין בו זמן כלל, ואפילו אם אין כאן את החשש של זנות. וגם זה משמע מדברי הרמב״ם בפירוש המשנה, שכתב בהתחלה ״לפיכך נכתב ביום והעיד בו בלילה יהיה עדות שקר, לפי שהוא משנה זמנו״. שכן מדברי הרמב״ם משמע, שלחכמים הגט פסול, מפני שהזמן שתיקנו חכמים לכתוב בגט לא נכתב בו כתיקונו, והרי זה כגט שאין בו זמן כלל, ואילו רבי שמעון מכשיר גט כזה, מפני שאין קיים לגביה החשש של ״שמא יחפה על בת אחותו״, ובזה הולך רבי שמעון לשיטתו דדריש טעמא דקרא, ולכן אמר[116] שבאלמנה עשירה אין הלאו של ״ולא תחבול בגד אלמנה״[117].

דף ב,א, ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן

תירוץ על קושיית מהר״ץ חיות

עיין במהר״ץ חיות שהקשה, שכוחו של דין ׳הפקר בית דין הפקר׳ הוא רק להפקיר, אבל לא להקנות. אולם לקמן דף לו,ב, הביאה הגמרא שני לימודים לדין ׳הפקר בית דין הפקר׳, ופירש שם הרשב״א[118], שהלימוד השני בא להוסיף שיש כח לבית הדין גם להקנות.

115) וכן משמע ברש״י בעמוד ב, ד״ה מאי טעמא דרבי שמעון.

116) בבבא מציעא דף קטו,א.

117) דברים כד, יז.

118) בד״ה רבא.

שם, דילמא שאני עלה של זית דחזי לאיצטרופי

הסבר הסברא של חזי לאיצטרופי

עיין במה שכתבתי[119] במאמר "אכילת חצי שיעור ביום הכיפורים" דמה שאמרו[120] שחצי שיעור "אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי", פירושו שזה שחצי השיעור חזי לאיצטרופי, מוכיח שגם חצי השיעור הוא חפצא של איסור, דאם לא כן, משני חלקי היתר לא היה יכול להיוצר איסור. וכמו כן הכא, אם לא היתה בעלות על פחות משוה פרוטה, גם על פי מאה מזה לא היה יכול להתהוות קנין, כי אין בכלל אלא מה שבפרט. ומוכח מזה, דיש בעלות גם על פחות משוה פרוטה. ועיין ב'מנחת חינוך'[121], שנתעורר ממה שכתב רש"י בסוכה[122], שהראיה שיוצאים בסוכה שאולה היא משום "שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת", על אף שאין בה שוה פרוטה לכל אחד, והרעיש עולמות, עיי"ש. ופלא שלא נזדקק לסוגיא שלנו. וברור, כמו שכתב הוא עצמו, שיש בעלות גם על פחות משוה פרוטה, ואת דברי רש"י בסוכה נראה להסביר, בכוונתו לומר דאין קנין בפחות משוה פרוטה, ומשום כך אין שותפות בפחות משוה פרוטה, אבל בעלות יש.

דף כ,ב, בעי רב פפא בין שיטה לשיטה מאי, ואפקא בתיקו

למה השמיטוה הפוסקים

תמוה, שלא הרי"ף ולא הרמב"ם הביאו דין זה. ולעומת זאת, הרא"ש[123] והר"ן[124] מביאים את הבעיא, מבלי להביא הפסק של 'תיקו'?

ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שלא היתה בפניהם הגרסא "תיקו", אלא הגמרא דחתה את הבעיה כלא רלוונטית, מכיון שבלא מעורה, הלא הדין הוא פשוט בפסול, מ"ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים", ואילו לגבי מעורה אין שום שאלה, מכיון שאין סיבה לפסול אותו.

119) בקול מהיכל, חוברת ב.

120) ביומא דף עד,א.

121) מצוה שכה, אות יא, מהדורת מכון ירושלים.

122) דף כז,ב ד"ה כל האזרח.

123) בסימן יט.

124) בדף י,א מדפי הריף, ד"ה וגרסי' תו ת"ר.

שם, תוספות ד"ה ת"ש

ההבדל בין גודרות לעבדים

דבריהם דחוקים קצת. ולולא דבריהם הייתי אומר, שאין בין המשנה בחזקת הבתים והדין שלנו ולא כלום. הדין של ה"עבדים ... חזקתן שלש שנים", אינו תוצאה מזה שהם מהלכים, ויכולים להכנס מאליהם למישהו. אלא הדין הזה הוא תוצאה מכך שלעבדים יש דין קרקעות. ומשום כך הם גם נקנים בכסף בשטר ובחזקה, ולא במשיכה[125]. ולכן, כפי שבקרקעות יש לנו דין יסודי, שאין "מוחזק" בקרקע, ואפילו מי שיושב שנים רבות באיזה בית, אינו נעשה "מוחזק", אלא הקרקעות הן בחזקת הבעלים הידועים הקודמים, עד שיהיה מישהו שיברר שהוא קנה אותן, ורק חכמים תקנו, שאם מישהו החזיק בקרקעות שלוש שנים בשופי, אין הוא צריך לאיזדהורי בשטרו יותר[126]. כך גם מה שהמחזיק בעבדים פחות משלוש שנים אינו מהימן, אין זה מפני שחוששים שהעבד נכנס מעצמו, אלא מפני שאומרים למחזיק אחוי שטרך. ורק הדין של ריש לקיש, של הגודרות, הוא זה שמיוסד על החשש שנכנסו מעצמן וק"ל.

נראה להסביר דסברת אביי הוא, דאין לאשה לסייע בשום דבר בגירושיה, כיון שכתוב "ונתן בידה"[127], ואמנם הבעל יכול לזרוק את הגט בחצירה, אבל לה אסור לסייע בגירושין, ועל כן האומר "טלי גיטך מעל גבי קרקע לא אמר כלום"[128], והדברים ידועים. ועל כן סבר אביי, דכשהיא מקבלת את הגט על ידי רצונה לקבל את החצר, הרי היא מסייעת בכך לקבלת הגט, והגט צריך להיות פסול. ומתקיף לה רב שימי בר אשי משליחות לקבלה, ואביי עונה לו: "אטו שליחות מידה איתרבי, מושלח ושלחה איתרבי". ונראה להסביר, דרב שימי בר אשי סבר, דגם בשליח לקבלה זה לכאורה אותו הדבר, כיון שצריך את רצונה למינויו. ותירץ אביי, דיש הבדל מהותי, כיון שבשליח לקבלה, היא ממנה את השליח עוד לפני קבלת הגט, והשליח נעשה כגופה ממש, כדברי הר"ן בסוף פרק שני[129], דשאני שליח לקבלה, דנעשה ידו כיד האשה, ואין לו שום פעולה. ועל כן סובר אביי, דבשעה שהבעל מוסר את הגט לשליח הקבלה, אין האשה מסייעת לו בכלום, כיון שיד שליח היא כבר כיד האשה. מה שאין כן בחצר, שבשעה שהיא מתגרשת, היא עוזרת לגירושיה על ידי הסכמתה לקנות את החצר עם הגט שבתוכה. וזה פשוט.

אמנם מה שמסיימת הגמרא "ואב"א שליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כרחה,

125) ראה קידושין כב,א.

126) ראה בבא בתרא דף כט,א.

127) דברים כד, א.

128) ראה להלן דף כד,א.

129) דף יב,א מדפי הרי"ף, ד"ה אמר רב אסי.

שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בעל כרחה", דברים אלו נעלמו ממני להבינם. הלא האב אינו שלוחה של בתו לקבלה, דהרי אין שליחות לקטן[130], אלא האב זכאי בקידושיה וגירושיה[131] והוא מקבל את הגט לא בתורת זכות שליחות, אלא בתורת עצמו, כאילו הוא היה הבת. וחיפשתי בכל הראשונים, ולא מצאתי מי שעמד בזה, וצלע"ג.

והנה האיר ד' עיני, ומצאתי במאירי בסוף הסוגיא שכתב, וז"ל: "אפשר דאב לאו שליח מיקרי, אלא הרי הוא במקומה לגמרי", עכ"ד, והנאני. אלא שאין אני מבין מדוע כתב זאת בלשון "אפשר". וגם כל דבריו שם צריכים עיון. וכנראה שהוא רוצה לישב את דברי רבא שהלכה כמותו, אבל בזה הוא נטה מדרך הגמרא. וצריך עיון בדבריו ובכל הסוגיא.

פרק כל הגט

דף נד,א, כל גט

חשיבות הכוונה

מעניין — ויש להרחיב בזה — כי כוחו של הגט הוא בכוונה, ואותו הגט בדיוק, שכתוב בו 'הרי את מגורשת', אם נכתב בלי כוונה, והבעל מוסרו לאשתו, אין זה כלום, אלא חתיכת נייר בעלמא. והטעם לכך הוא, כי הקידושין והגירושין אינם חוזה או קנין, ולא מה שכתוב ונמסר לה הוא החשוב, אלא הכוונה היא זו שנותנת לגט את שוויו. ומפני זה, אם חסר מה שהוא בכוונת כתיבת הגט, אין זה גט.

שם, תוספות ד"ה יתר מיכן

הבדל בין פסול הראשון לשאר הפסולים

התוספות הקשו, דכיון דאי אפשר ללמוד את הדין הראשון מן השני, דהוא פחות שלא לשמה מן השני, כיון שלא נכתב לשום אדם אחר, כיצד יכולה היתה המשנה לומר "יתר מכן"? ושני התירוצים שהביאו, דחוקים הם.

אמנם מתוך קושייתם נראה דהתוספות לא הבדילו בפסול בין הדין הראשון לדינים האחרים, ומדבריהם משמע דהכל הוא מחמת פסול 'שלא לשמה'. אולם ניתן להסביר דבדין הראשון הפסול אינו מפני שהגט נכתב שלא לשמה, אלא מפני שהוא

130) ראה להלן דף סג,א.

131) ראה כתובות דף מו,ב.

נכתב שלא לשם גט כלל. וזהו פסול אחר, הנלמד בגמרא ממלת 'כריתות', דכתיב "וכתב לה ספר כריתות"[132] דכיון שלא נכתב לשם גירושין כלל, הרי הוא חתיכת נייר בעלמא, ואינו נקרא גט. וכמו שאומרת הגמרא[133], שלרב כולן פוסלין בכהונה חוץ מן הראשון, מפני שהראשון אינו גט כלל. ובזה פסולו הרבה יותר חמור מן האחרים, שהם גיטין, אלא שנכתבו שלא לשמה[134].

ועל פי זה ניתן להבין, שבמגילת סוטה, שאין בה דין של כתיבה לשם סוטה, אלא רק דין שלא תכתב שלא לשמה, הרי אם היא נכתבה שלא לשום אשה, היא אינה פחות גרועה מזו שנכתבה לשם אשה אחרת. אמנם בגט, הפסול בדין הראשון הוא מפני שאינו גט כלל. וזה ברור שגט זה גרוע יותר מגט שנכתב לגירושין, אלא שהיה זה לשם אשה אחרת.

ובזה נראה גם ליישב את התמיהה האחרונה של התוספות, מדוע לא תני "יתר מכן" לגבי ההיא ד"צריך שיניח" וכו'[135]. דהנה הגמרא בזבחים[136] מביאה גם את דברי רב יהודה, שאמר "אף צריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם" כיון דעל שם האיש או האשה לא שייך דין 'סתמא', אלא רק לגבי מקום 'הרי את מותרת', דאת זה צריכים לכתוב לשם גירושין, ובזה היה אפשר לחשוב דגם סתמא, כשכותב הסופר 'הרי את מותרת', הוא כותב זאת לשם גירושין, וקא משמע לן דלא הוי לשמה — לשם גירושין, ואין זה שייך לשלושת המקרים הקודמים, ומשום כך אין שייך לגבי דין זה "יתר על כן".

דף נד,ב, תוספות ד"ה בעדי מסירה ור' אלעזר היא

שתי דרכים בהבנת "ור' אלעזר היא"

יש פה מחלוקת סמויה בין רש"י לתוספות בפשט הגמרא, בהדגשתה "ור' אלעזר היא".

רש"י הולך לשיטתו[137], דלרבי מאיר, הסובר דעדי חתימה כרתי, אין צריכים עדים במסירה, והעדים שחתומים על הגט נחשבים גם כעדים על מסירת הגט, אם הגט יוצא מתחת ידה. וכמו שלרבי אלעזר מעיקר הדין אין צריכים עדי חתימה,

---

132) דברים כד, א.

133) בעמ' ב.

134) ונראה לי דיש לעיין בזה, דאפילו רבי מאיר הסובר דדין 'לשמה' הוא על החתימה, ואילו כתיבת הגט יכולה להעשות גם בלי כוונת לשמה, יודה דמכל מקום צריך לכתוב את הגט לשם גירושין, ובלאו הכי אין זה נקרא "ספר כריתות". ויש לעיין בזה.

135) להלן דף כו,א.

136) בדף ג,א.

137) עיין לעיל דף כב,ב ד"ה ר' אלעזר היא, ועוד כמה מקומות, וכן היא שיטת הרמב"ם בהלכות גירושין פרק א, הלכה טז.

אלא רק מפני תיקון העולם[138], כך גם לרבי מאיר, עדי החתימה כרתי, הם עושים את הכריתות, ואין צורך בעדי מסירה.

אם כן, לפי רש"י פשוט מדוע הגמרא אמרה "ור' אלעזר היא", דלדידיה יש תמיד עדי מסירה, מה שאין כן לרבי מאיר, באופן פשוט אין עדי מסירה.

ואמנם הגמרא היתה יכולה לומר שמדובר אפילו לשיטת רבי מאיר, באופן שיש עדי מסירה, שאז אפילו אם יש שני יוסף בן שמעון, או שתי נשים באותו השם, אפשר לגרש גם על ידי עדי המסירה, למרות שלא מוכח מתוכו, כיון שלפי שיטת רש"י אין צריך להיות מוכח מתוכו אפילו לרבי מאיר. אולם זה דוחק, ולשון הגמרא בודאי לא משמע כן, דאם כן הוה לו לומר 'הכא במאי עסקינן, בשיש עדי מסירה', מה שאין כן באמרם "ור' אלעזר היא", הלא ברור כבר שיש עדי מסירה.

אולם התוספות הולכים לשיטתם[139], דגם לרבי מאיר צריכים עדי מסירה, ואם כן לכאורה קשה מדוע הגמרא אמרה "ור' אלעזר היא"? לכך הוצרכו התוספות לחדש חידוש גדול, דלפי רבי מאיר, לא מהני כשיש שני יוסף בן שמעון אפילו בעדי מסירה, מפני שלא מוכח מתוך השטר — מתוך החתימה — מי התגרש, וזאת בניגוד לשיטת רש"י, שלפיה רבי מאיר סובר שאין צורך להיות מוכח מתוכו מי התגרש. ועל זה סובבים גם המשך דברי התוספות. ודו"ק.

דף כה,א, אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל

הסבר דין ברירה

עי' במהר"ם שהקשה למה הגמרא האריכה לומר "אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל אבל ירושה ומתנה לא", היה מספיק לומר שביובל יש ברירה משום דלא בעינן "לה — לשמה".

ונראה לבאר, דדין ברירה זהו דין, קביעה הלכתית, ולא מציאות. אין אנו אומרים דהמציאות מבוררת למפרע. ברירה היא קביעה הלכתית במציאות מיוחדת, שעכשיו הדבר אינו מבורר, אבל יודעים כבר עכשיו שהדבר יתברר בעתיד. איך ההלכה מתייחסת למציאות מיוחדת זו, כדבר מבורר או כדבר שאינו מבורר? זה תלוי בכל מקום לפי מה שדרשה התורה. ואם כן תלוי הדבר בשאלה, מה דרשה תורה, האם היא דרשה מציאות מבוררת, או לא? והיינו דקאמרה הגמרא, דגבי גט בעינן וכתב לה לשמה, הרי שהתורה דרשה בדרך חיובית כתיבה מבוררת לשמה, ומשום כך לא סגי בברירה, כיון דאפילו אי אמרינן דיש ברירה, מכל מקום הרי זהו דין ממוצע, כאילו הוברר, ולא ביורר המציאות.

גם גבי יובל, אילו היתה התורה אומרת בפירוש שירושה דוקא אינה חוזרת

---

138) ראה לעיל דף ג,ב.

139) בדף ד,א, ד"ה דקיימא לן, בשם ר"ת.

ביובל, לאפוקי כל מה שאינו ירושה, היינו אומרים דגם האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל, כי אפילו אי נימא דיש ברירה, מכל מקום אין זו ירושה מבוררת במציאות. ועל כן הדגישה הגמרא ואמרה, דגבי יובל לא הקפידה התורה אירושה, רק לאידך גיסא היא אמרה דכל מה שהוא מכר יחזור ביובל, ומשום כך אי אמרינן דיש ברירה, הרי האחין שחלקו אין זה מכר גמור, כי על כל פנים זהו דין ממוצע, ועל כן היינו אומרים שאין מחזירין זה לזה ביובל.

ולפי זה מיושבת הקושיה, דאם "וכתב לה" משמע דגבי גט אין ברירה, למה לא נילף מכאן לכל התורה כולה? אבל באמת בפסוק אין שום רמז בפסוק דאין ברירה, אלא דכאן אפילו אם היינו אומרים דיש ברירה, לא הוה מהני, משום דהתורה דרשה ברירה במציאות, ולא ברירה על פי דין. וכן בכל מקום דאנו דנין אם יש ברירה או אין ברירה, הוא בענין זה. ודו"ק.

דף נה,ב, שמא מת לא חיישינן

פירוש ה'נודע ביהודה' בדברי רבא

עיין ב'נודע ביהודה'[140] דביאר, דבמשנתנו לגבי אשת כהן שהלך בעלה למדינת הים, חיישינן לשמא ימות, וזאת מכיון שאנו דנים לא רק לגבי המצב עכשיו, אלא אנו אומרים לה שמכאן ואילך היא מותרת לאכול בתרומה כל ימי חייה, והרי זה כאילו אנו דנים גם על העתיד, שלא ימות, וזה אי אפשר, כי בודאי הוא ימות, וממילא אין כאן חזקת חיים. ואם אף על פי כן היא מותרת לאכול בתרומה, זהו מחמת שלה עצמה יש חזקת היתר, שמותרת לאכול בתרומה שלה. ובזה הוא מבדיל בין הדין במשנתנו לבין דינה של מי שנתגרשה, דאף שגירשה רק שעה קודם מותו, מכל מקום איתרע חזקתה זו[141].

והנה דבריו תמוהים מאוד, כי מלבד שקשה להעמיס זאת בלשון הגמרא, הלא בגמרא משמע במפורש נגד זה, שהרי היא מקשה "והא נוד דכשמא ימות הוא", על אף שבנוד אין שום ודאות שיבקע. ופשטות הגמרא היא, שכל זמן שאנו דנים רק על השתא, אפילו אם ימשך זה כל ימי חייה, כל שעה אוקמינן אותו על החזקה, שעוד חי, ורק באופן שגירשה שעה אחת קודם מיתתו, שהיא אסורה לפני מותו, בזה אין חזקה, כי כל דין החזקה חידוש הוא — והוא דין ולא מציאות — שבכל רגע שאנו דנים מוקמינן אחזקה, אבל אין שום דין להגיד שמה שהוא השתא יהיה גם מחר. והגם שה'נודע ביהודה' בעצמו[142] הסביר בסברא זו את שיטת ה"ר מנחם

---

140) יו"ד, מהדורא קמא, סימן נה וסימן נו.

141) ועיין ב'פני יהושע' בסוגיא, שפירש את הסוגיא בדרך זו בטוב טעם.

142) בריש סימן נו.

מיונ״י[143], אמנם פשוט הוא שזוהי גם סברת רבנו תם[144], שהרי זהו מה שאמר רבנו תם בקדושין[145], שהקטנה מותרת לעולם, כי בכל רגע אנו תולים שאביה עוד לא קידשה, והדברים ברורים.

הסבר תירוצו של רב אדא בריה דרב יצחק

ולכאורה הייתי רוצה לנצל את סברת ה׳נודע ביהודה׳ להסבר שיטת רב אדא בריה דרב יצחק, דכאשר גירשה שעה אחת קודם מיתתו, אי אפשר לאוקמיה אחזקה ולומר שלא ימות, כי הרי ודאי ימות. ועל זה הקשה רב פפא, כי אין ודאות שימות קודם אשתו. אמנם קשה לי על דברי רב פפא, דאם נימא שסברת רב אדא היתה שאי אפשר לתת לו חזקת חיים לעתיד מפני שודאי ימות פעם, בודאי שאין להקשות, שאפשר שיחיה עד שתמות, כי אי אפשר להגביל חזקה, ואם נחזיק בחזקה שמה שהוא עכשיו יהיה גם מחר, אי אפשר לנו להפסיק את החזקה ולומר רק עד מחר, ולא מחרתים, ומכיון שבסופו של דבר הוא הרי ימות פעם, שוב אין כאן חזקה כלל.

הסבר תירוצו של רב אדא בריה דרב יצחק על פי רש״י

ופירוש דברי רב אדא על פי הסבר רש״י הוא, שכיון שאסרה לפני מיתתו, אין חזקת החיים מועלת, מאחר שהיא אסורה עליו גם בחייו, ואם כן אין אנו צריכים לחשוש למיתה, אחרי שהיא אסורה עליו כבר בחיים. ועל זה הקשה רב פפא, שאם לא תחשוש למיתה, אין הרי טעם לאוסרה. והוסיף רב פפא שאם תאמר שאי אפשר להעמידו בחזקת חיים (וכסברת ה׳נודע ביהודה׳) הגם שהיא חזקה טובה, מפני שהמציאות אומרת שבודאי שימות, אין הדבר כן, כי אולי הוא ימות אחרי אשתו, וממילא יש כאן חזקת חיים.

עוד הסבר

על כן נראה להסביר, דלדעת רבא באמת אין חזקה להבא, והמחלוקת בין רבי מאיר לבין רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון היא אינה על דין החזקה, אלא גם בלי חזקה, האם מוכרחים לחשוש שיקרה דבר? דהרי כמו שאין חזקה על להבא, כך ניתן להבין שגם אין ספק על להבא. וזהו ענין של גישה אישית, אופטימית או פסימית, האם צריכין לחשוש שדבר יקרה או לא.

---

143) דסבירא ליה לה״ר מנחם, כי אין חזקה להבא, ומפני זה כשגירשה שעה אחת לפני מיתתו, היא אסורה לאכול בתרומה שמא ימות, אמנם כשלא נתגרשה, מכיון שגם אם הוא ימות, היא תוכל להפסיק באמצע האכילה, על כן היא מותרת לאכול בתרומה.

144) ועיין בתוספות רבי עקיבא איגר על המשנה להלן (משנה ז, סימן ח), שהביא ראיה מהירושלמי לדברי רבנו תם עיי״ש.

145) בדף מה,ב, ד״ה בפירוש.

והא ראיה, מהמשנה בהמשך[146], דמפריש תרומה בחזקת שהן קיימין, ואינו חושש שמא מת, או שמא העשיר העני.

אבל שיטת רב אדא בר אהבה היא שונה, דהוא סבר, דכשגירש את אשתו שעה אחת קודם מיתתו, אין היא מותרת באכילת תרומה, שבניגוד לדין הרגיל שיש חזקה להבא, כאן אין חזקה להבא, מכיון שודאי הוא ימות פעם. ועל זה השיבו לו, דלא ברור שימות לפני אשתו.

חזקת עניות

והנה נראה לי ברור, שגם אם יש חזקת חיים, אין חזקת 'עניות', כיון דזהו מן הדברים המשתנים כל הזמן, וכמו למשל שאין חזקה דכמו שאתמול לא ירד גשם כך גם היום לא ירד גשם, מפני שזה אינו 'מצב'. ואם כן, לכאורה קשה, מדוע באמת אין חוששים שמא יעשיר? וחייבים להסביר דזה רק מפני שהסבירות לכך היא רחוקה, כמו שאמרה הגמרא שם[147], ד"עשירות לא שכיחא".

דף נט,ב, ההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו

מה בין דין זה ל'מילי'

יש לשאול לסוברים[148] דהאומר אמרו פסול, וכדפירש הרע"א[149] דאפילו שליח ראשון לא יוכל להימנות ל'מילי', כלומר לומר דבר אחד לשליח, אם כן איך יכול לעשותו שליח לומר לאבא בר מניומי לגרש? דאף על גב דנתן לו את הגט, מכל מקום גם לדבר אתו צריך, ולמנותו שליח.

יש לתרץ דהא באמת כוונת הגמרא היא, שהבעל מינהו לאבא בר מניומי בעצמו לשלוחו, והשליח לא נועד אלא כדי לספר זאת לאבא בר מניומי ועל כן אין זה דומה לאומר אמרו, דהתם בכתיבת הגט איירי, וצריך הסופר לשמוע את הציווי מפי הבעל או מפי שלוחו, דאם לא כן מיקרי סתמא, שלא לשמה, אבל כדי שיהיה שליח להולכה אינו צריך לשמוע זאת מפי הבעל.

ולהני שיטות[150] דסברי דשליח להולכה צריך למנותו בפני שנים, צריך לומר שהבעל מינהו לאבא בר מניומי שלא בפניו להיות שלוחו, בפני שני עדים. — והשליח יהיה נאמן לומר לו אחר כך שהבעל מינהו כשלוחו, כיון דגיטו מוכיח עליו.

---

146) בדף ל,א.

147) בדף ל,ב.

148) בדף עב,א.

149) בדף לב, בפיסקא תד"ה איהו בסוף הפסקא.

150) המובאות בשו"ע, אה"ע סימן קמא, סעיף יג.

דף ל,ב, תוספות ד״ה הילך דמיו

יישוב שיטת רש״י

הנה, רש״י נשמר מקושיית התוספות, וכתב[151] ״דאימת קנייה האי לוי דלקנייה לישראל״, דהיינו שהחסרון אינו בישראל שאינו יכול לקנות, אלא בלוי שאינו יכול להקנות מאחר שלא קנה [ועל אף שאינו יכול להקנות, מכל מקום יכול לעשותו תרומת מעשר, וכדאמרינן[152] דבבעלות כל דהו חל עליו השם].

שם, תוספות ד״ה לתרום

יישוב שיטת רש״י על פי המאירי

התוספות הקשו על דברי רש״י, דכיון שמן התורה מצריכים בתרומה גדולה דין מוקף, לפי הלמוד שהביאו[153] מהירושלמי[154] ״ממנו״[155] — מן המוקף, אם כן אפילו בשעה ששתיהן לפניו, לא מהני מן התורה אם אינן מוקפות ביחד, על אף שאין כאן חשש של אינו בעין.

ואני אינני מבין, כיצד שייך דין ״מוקף״ בהרמת תרומה, בתבואה שמאכסנים בגורן? הרי כל חטה וחטה נפרדת היא. וכי הגורן הוא שמקיף? בשלמא גבי חלה, אפשר לחלק בין עיסה לעיסה, אבל לגבי התבואה שבגורן אין זה שייך. גם מעניין שבכל הש״ס, כשמדובר על שלא מן המוקף, מדובר כשהתבואה נמצאת במקום אחר מן המקום שמרימים את התרומה. וגם את עצם הדבר, שלענין זה אין למדים את דין תרומת המעשר מדין התרומה הגדולה, קשה להבין סברת הלימוד, שהרי לכל שאר הדברים דין אחד להם.

אמנם מצאתי במאירי[156] שכתב, שהחשש בשלא מן המוקף בתרומת מעשר הוא ״שמא באותה שעה אין התבואה בעין ובתלמוד המערב למדוה דרך אסמכתא מדכתיב ׳והרמותם ממנו׳ ר״ל מן המוקף״ וכו׳. ומסתבר שזוהי גם שיטת רש״י. ולפי זה אין הבדל בין תרומה גדולה לתרומת מעשר, ושניהם מדרבנן, אלא שרש״י והמאירי נותנים טעם למה חז״ל דרשו את זה, ומסבירים שיש חשש שמא באותה שעה אין התבואה בעין.

151) בד״ה אין חושש.

152) בבבא מציעא דף מט,א.

153) בד״ה וכי נחשבו.

154) בתרומות פרק ב, הלכה א.

155) במדבר יח, כט.

156) בד״ה אחר.

פרק השולח

דף לב,א, לצעורה הוא דקא מיכוין

הסבר הגמרא

צריך לומר שמדובר באופן שהיא תובעת גט, ובזה שהוא אומר לה שהוא מבטל את השליחות, היא חושבת שהיא לא תתגרש, ובזה הוא מצער אותה. ופשוט.

שם, מהו דתימא לא אלימא שליחותיה דבתרא

הסבר כוונת רש"י

עיין ברש"י, וכוונתו: דקא סלקא דעתך דכדי לבטל את השליח הראשון צריך כח יותר חזק ממנו, וקא משמע לן דאין זה תלוי כלל בשליחות. אלא רק בשאלה אם ברצונו לגרש או לא. ופשוט.

שם, תוספות ד"ה מהו

מה בין גילוי דעת לדברים שבלב

התוספות נבוכים כנראה מזה שאין מתחשבין בדעתו וברצונו לבטל הגט, הלא כל עיקר הגט, וכל קנין, אינו אלא ביטוי לרצונו לגרש, וכשברור לנו, שהוא לא רצה לגרש, אין זה מובן כיצד חלים הגירושין? והם מגיעים למסקנא, שמן הדין הגט היה באמת צריך להיות בטל, אולם היות שלפני מסירת הגט לא נודע לאף אחד שהוא אינו רוצה בגירושין, עשו את דעתו כדברים שבלב, בלי תוקף. וכמו שרבן גמליאל הזקן תיקן שאין לקבל ביטול גט שנעשה בפני בית דין כך כבר קודם לרבן גמליאל הזקן, קבעו חכמים שאין לקבל ביטול של גט, כשהמבטל לא גילה לאף אחד על רצונו לבטל את הגט לפני מסירתו של הגט לאשה.

והנה במקום אחר[157] פירשתי, שדין "דברים שבלב אינם דברים", אין פירושו שאין יודעים מהי כוונתו, אלא פירושו הוא, שבכל קנין, קידושין או גיטין, אנו מתחשבין רק ברצונו הגלוי. ולכן למשל, אם יתן אדם גט לאשתו רק בכוונה לקנטר אותה, ולא לגרשה. לא תהיה לכך נפקותא, והגט יחול. ועל כן מובן, שאותו רבא

157) בקידושין.

שאמר[158] שדברים שבלב אינם דברים, הוא אותו רבא שאמר[159] שגילוי דעתו בגט מילתא היא, מפני שגילוי דעת הוא כמו דברים ממש, ולא כמו דברים שבלב.

אולם בסוגיא דידן נראה פשוט, שלכל היותר יש כאן גילוי דעת על הרצון לבטל את הגט, אבל גילוי דעת על הביטול ממש אין כאן. וכמו שלמשל, אם יאמר אדם אפילו אלף פעמים שברצונו לנדור נדר, כל זמן שלא נדר, אין בכוונתו כלום, כך הוא בכל קנין, שאפילו אם יגלה האדם את דעתו במאה אחוז שברצונו למכור, לא יהיה זה גילוי דעת אלא על הרצון למכור, ולא על המכירה עצמה. כעין זה מצאתי בריטב"א[160].

ונראה, שלפי הפירוש הראשון שבתוספות, כל קנין וגט וכדומה הוא ביטוי לכוונתו, ולכן אם לפני מסירתו של הגט אנו יודעים שלא התכוין לגירושין, אין למסירת הגט כל תוקף, ורק כשאי אפשר לדעת את כוונתו לפני מסירת הגט, אז אין מתחשבים בכוונה, כי גם כוונה צריכים לדעת אותה.

ולפי פירוש ר"י, להיפך, דברים שבלב, כוונתו הפנימית, אינם מענינים אותנו. והוא שפירשתי לעיל, כי בשביל בית דין, רק כוונתו הגלויה, היא הנחשבת לכוונתו החוקית.

דף לב,ב, ורב נחמן אמר בפני שנים, לבי תרי נמי בית דין קרי להו

הסבר המחלוקת

פשוט הוא, שלא מפני זה אמר רב נחמן שניתן לבטל את הגט בפני שנים, אלא עיקר טעמו הוא, שלפי דעתו אין צורך כלל בבית דין להודעה על ביטול השליחות, כמו שאין צורך בבית דין למינוי השליחות [והלא לפי הרמב"ם אין צורך אפילו בעדים לשם מינוי שליח להולכה], ועל כן הוא מוכרח לבאר את דברי המשנה, שאמר ש"בראשונה היה עושה בית דין", בשנים, כי למסירת מודעה גם שנים נקראים בית דין.

ועוד נראה לבאר שרב ששת הולך לשיטתו, שבביטול השליחות מבטל את הגט מלהיות גט[161], וזה נראה כבר כמעשה משפטי וחוקי, ועל כן צריך לשם כך שלושה [על אף שגם אם הוא היה מבטל רק את השליחות גרידא, הוא גם כן היה צריך לעשות זאת בפני שלושה, מפני לא פלוג]. אמנם לרב נחמן, שהגט אינו נפסל, אלא רק השליחות, הרי שזוהי רק מסירת מודעה ומספיק לעשותה בפני שנים.

---

158) בקידושין דף מט,ב.

159) לקמן דף לד,א.

160) ד"ה מהו דתימה.

161) עיין בתוספות, ד"ה התם.

שם, תוספות ד"ה ורב נחמן

מה בין ביטול בפני שנים לביטול בפני שלושה

התוספות כתבו בסיפא, "דאם בטלו בפני שנים לרב ששת, או בפני אחד לרב נחמן, דאינו מבוטל, אפילו קודם תקנת רבן גמליאל ... דאיכא למיחש לממזרות". ולרב נחמן אע"ג דבפני שנים איכא למיחש לממזרות כדאמרינן בסמוך ואפ"ה הוי מבוטל, מ"מ בפחות משנים דאיכא למיחש טפי אינו מבוטל וכו'. ואני מתקשה להבין זאת, שכן אם יש חשש ממזרות גם כשבטלו בפני אחד וגם כשבטלו בפני שנים, ומשום כך אמרו שכשבטלו בפני אחד אינו מבוטל, אם כן מדוע כשבטלו בפני שנים, אמרו שבטלו מבוטל? אם כבר נכנסו לתקנת האשה, ועקרו את הקידושין, קשה מאוד להבין, מדוע הבדילו בין אם בטלו בפני אחד או בפני שנים? ועל כן נראים יותר דברי התוספות בעמוד א, שבבטלו בפני אחד, מן הדין אינו ביטול, דעשאום כדברים שבלב. אלא שצריך עוד סברא להבדיל בין מי שבטל בפני אחד לבין מי שביטל בפני שנים. ונראה להסביר, שכל שליחות הנוגעת לאדם אחר, אי אפשר לבטלה בלי שתהיה סבירות טובה שהצד השני ישמע על הבטול. וזה נראה צודק וסביר.

דף לג,א, סוגיא דבטלו מבוטל

טעמו של רשב"ג

מסוגית הגמרא משמע, דעיקר טעמו של רשב"ג, דבטלו אינו מבוטל לא היה מפני החשש עגונות ושל ממזרים דזה היה הנימוק רק לעיקר תיקון התקנה לכתחילה, אבל לומר שגם בבטלו אינו מבוטל, עיקר הטעם היה מפני ש"אם כן מה כח בית דין יפה", דהיינו שאם בית דין מתקן תקנה, צריך לתת לתקנה שינים, דבלאו הכי, יוכל כל אחד לעבור עליה בלי לחשוש.

שם, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה

הרחבת המושג 'אפקעינהו'

בש"ס מצאנו חמש פעמים שניצלו רבנן את כוחם להפקעת הקידושין, בשלושה מקומות כתבו בהקדמה ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ובשני מקומות הפקיעו את הקידושין בלי לתת נימוק זה, עיין בבבא בתרא דף מח,ב, בתוספות ד"ה תינח. ויש לברר, האם גם מלבד אלה המקומות, יכולים חכמים לנצל אותו הכח, כשיש להם נימוק לכך?

והנה, מצאנו שרש"י בפסחים[162] פירש, דבנימוק זה בטלו חכמים קדושין,

162) דף ז,א, ד"ה אפילו בחיטי.

כשקידש בחמץ דרבנן. וכן פירש רש״י בשבת[163], דמטעם זה קיבלו עדותו של עד מפי עד המעיד על מיתת הבעל[164].

ואף ה׳נמוקי יוסף׳ בסנהדרין[165], כתב: ״וכן גט דמכשרינן אפילו אין בו זמן, מהאי תקנתא הוא, דלא בעינן דרישה וחקירה, כיון דשכיחי טובא כהודאות והלואות, ויש כח ביד חכמים לעשות משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן קא מקדש, ובהאי גט אפקעינהו רבנן לקדושי מיניה״ וכו׳[166].

מצד שני, המאירי בסוגיין[167] כתב: ״ואע״פ שאמרו כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי, היכא דאיתמר איתמר ... וראוי לשאול, מפני מה פסקו בה כרבי, ולא פסקו כרשב״ג ומשום כל דמקדש כו׳, הואיל ופסקנוה במקומות כמו שהזכרנוה בראש כתובות. יראה לי הטעם, שבטול הגט, דבר מצוי הוא שאדם מתחרט ונח מרתיחתו, ורוב פעמים מבטלו בכוונה טובה, ואין ראוי בכך להפקיע קדושיו, ורבנו הקדוש לא חס על כבוד בית אבותיו להיות תקנתם עומדת על כל פנים באיסורין, שאין כח בית דין מפקיע את האיסור״ וכו׳, עיי״ש.

וכן הרשב״א בתשובה[168] האריך לבאר, שאי אפשר להפקיע קידושין כל שקידש אדעתא דרבנן, אפילו יהיה נימוק חזק של עגונה.

שם, ואפקעינהו

דיון בקושיית המהר״ץ חיות

והנה ראיתי במהר״ץ חיות שהקשה, מה הקשתה הגמרא ״תינח דקדיש בכספא״ ופירש רש״י ד״אפקעינהו לקידושין בגט דדבריהן, ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה״? הרי מאחר שעשה תנאי שלא יחולו הקידושין אלא ברצון חכמים, נמצא שאפילו אם הכסף ישאר כסף קידושין, מכל מקום הקידושין יהיו בטלים. ותירץ, שהתנאי אינו חל, מאחר שלא עשה תנאי כפול, וממילא לא אתי דיבור ומבטל מעשה. ומשום

---

163) דף קמה,ב, ד״ה לעדות אשה.

164) ולפי פשוטו נראה, שגם אם יבוא המת ברגליו, היא תהיה מותרת לחזור לו, אחרי שהפקיעו חכמים את הקדושין, והא דבעד אחד לא התירו, הוא משום דבעד אחד סמכינן אעדותו דגם התורה מכירה בנאמנות עד אחד, [ועיין ב׳נודע ביהודה׳, מהדורא תנינא, אה״ע, סימן קמז ד״ה וזה] וכן פירש הר״ן בסוף נדרים (בדף צ,ב, ד״ה ואיכא למידק), דאשה האומרת טמאה אני לך, — כי שכבתי עם איש זר — אינה נאסרת על בעלה, מטעם דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. ועיין ב׳תפארת ישראל׳, בועז, בריש פירקין ס״ק א.

165) דף י,ב מדפי הרי״ף, ד״ה והא דאמרינן.

166) אלא שלא הבנתי, דהא אדרבה, בגיטין דף יז,א שאלו ״מפני מה תיקנו זמן בגיטין?״, ואם כן משמע להיפך, דמן התורה אין צריך זמן, ורק חכמים הם אלו שתקנוהו, וצל״ע.

167) בד״ה כבר ביארנו.

168) סימן אלף קסד.

כך היתה הגמרא צריכה לומר מתחילה שחכמים הפקיעו את כסף הקידושין, וממילא נשאר רק דיבור, ולענין זה מועיל התנאי גם אם אינו תנאי כפול, עיי״ש. ואין אני מבין זאת, שהרי מאחר שחכמים הפקיעו את הכסף מלהיות כסף קידושין, נמצא שבכלל לא היו כאן קידושין, ואם כן מדוע היה צורך להפקיע את הקידושין מחמת התנאי? וצריך עיון.

והנה, הא דאמרינן דקידש אדעתא דרבנן, הוא משום שאמר ״כדת משה וישראל״. וכן איתא בתוספות בכתובות[169]. ואם לא אמר ״כדת משה וישראל״, נראה לכאורה דאי אפשר להפקיע את הקידושין. וכן כתב ה׳חתם סופר׳[170], שלכך בעבר על חרם דרבנו גרשום אין הקידושין פוקעין, משום שמעשיו מוכיחים עליו שקידש נגד דעתם. וכמו שכתבו התוספות בבבא בתרא[171] דכשעשה שלא כהוגן, לא יכלו לבטל את הקידושין, דהרי קידש נגד דעתם. והביא ראיה מחייבי לאוין, דמקודשת, ולא עקרו את הקידושין. אלא ודאי משום דגילה בדעתו שלא קידש כדת משה וישראל.

ולענ״ד נראה, דהטעם דמקודשת שם הוא, משום דהתורה בעצמה אמרה שהמקדש בחייבי לאוין מקודשת, וכן בחרם דרבנו גרשום חכמים לא הפקיעו את הקידושין, ומי שאמר ״כדת משה וישראל״ התנה רק שהם לא יחולו אם התורה או חכמים יתנגדו לחלות של הקידושין, אך אין אמור בתנאו שהקידושין לא יחולו גם אם הם יתנגדו רק לקדושין עצמם ולא לחלות שלהם. ולכן רק בגונא דתליוהו וקדיש, דהם מתנגדים גם לחלות של הקידושין, אם אף על פי כן קידש, הרי גילה בדעתו שהוא מקדש לא לפי דעתם.

והנה בשאר גווני, כשהפקיעו חכמים את הקידושין על ידי התנאי, נראה לי שעיקר התנאי אינו מתבטא באמירה של ״כדת משה וישראל״, שהרי אין באמירה הזאת כלל מלים של תנאי. וגם לא נמצא בשום מקום בחז״ל הנוסח הזה. וגם התוספות בכתובות[172] אמרו רק ד״לכן אומרים בשעת קידושין כדת משה וישראל״ ואם כן הם אינם אומרים שמפני שאמר זאת, לכן יש תנאי, אלא להיפך, שמשום שיש תנאי, לכן התקינו לומר זאת ליתר ברור, אך באמת גם אם הוא לא אמר זאת, ישנה אומדנא שכל מי שמקדש רוצה שהקדושין יהיו תופסין כדת משה וישראל, ואינו רוצה בקידושין נגד רצונם, וכן משמע בתשובות הרשב״א[173], ואם כן, כל האמירה היא רק ליתר שאת.

169) דף ג,א, ד״ה אדעתא.

170) בסוגיתנו, ד״ה תינח.

171) בדף מח,ב, ד״ה תינח.

172) בדף ג,א, ד״ה אדעתא.

173) חלק א, סימן אלף קסב.

המושג "ממזר דרבנן"

והרשב"א כתב[174], שהגם שמן התורה הקידושין בטלים, נתנו לבנה דין ממזר מדבריהם. וקצת קשה, דהיכן מצינו מושג כזה של 'ממזר', שנולד מאשה שלא היתה נשואה מעולם, או מפילגש שזינתה?

בתוספות, ד"ה ואפקעינהו

הסבר קושיית התוספות מהתראת ספק

התוספות הקשו, כיצד ניתן לחייב את אשה שזינתה מיתה? הרי מכיון שהבעל יכול לשלוח לה גט על ידי שליח, ואחר כך לבטלו, ועל ידי כך לגרום שהקדושין יבטלו, נמצא שגם אם התרו בה, לא היתה זו אלא התראת ספק.

והנה אם נוקטים שהתראת ספק שמה התראה, אין זה קשה, היאך נמיתנה דילמא יפקיע הקידושין אחר כך, דאם נמית אותה, שוב לא יכול הבעל לשלח לה גט ולבטלו. אבל על חיוב הבא עליה אפשר לשאול, דילמא יפקיע הבעל את הקידושין. ובאמת הקשה כן ב'תפארת ישראל'[175].

אמנם מה שמביאין התוספות ראיה מנזיר דהוי התראה, משום דמוקמינן לה אחזקתה, הלא שם בלאו הקושיא של התראת ספק קשה, היאך אפשר להלקותו דילמא ישאל על נזירותו? ובמהרש"א קאמר, דהכהן לא יתיר לו את נזרו, ולא הבנתי מדוע. וצריך עיון.

פירוש המושג "חזקה" בתוספות זה

ובמאי דקאמרי התוספות, דלכך לא הוי התראת ספק, משום דמוקמינן ליה אחזקתיה, לאו 'דין חזקה' קאמר, דהלא חיישינן "שמא ימות", ואם כן ניחוש נמי שמא ישאל על נזירותו, נמצא שמעולם לא היה נזיר. אבל כוונתם היא, אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומכיון שלפנינו הרי הוא נזיר, אין לנו לחשוש לגורם חיצוני שיהפוך את מה שאנו רואים, וכלשון הרשב"א, "דבתר השתא" אזלינן.

מה חכמים מפקיעים

ובסיום התוספות פירש רבנו תם דלא הפקיעו חכמים את הקידושין אלא כשאירע כן במקרה שביטל הבעל את השליח אבל אם נתכוין הבעל לבטלו כדי להפקיע את הקדושין, אז לא הפקיעום, דאם לא כן יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, כיון שבקל תזנה אשת איש, אם תדע שאפשר להצילה על ידי הפקעת הקדושין.

ולכאורה, לא מובן מדוע זה איכפת לנו? הרי אם יופקעו הקדושין, ממילא נמצא שלא היתה ערוה כלל?

---

174) כתובות דף ג,א.

175) בועז, פרק ד, ס"ק א.

אמנם נ״ל פשוט לתרץ, דגם לאחר שיופקעו הקידושין, ישאר זה בגדר זנות של עריות, הגם שאין בו דין מיתה. כי הלא ברור הוא שאשה היושבת תחת בעלה כאיש ואשה, גם אם יהיה זה בלי קדושין, יש לזה דין אישות, כמו פילגש המיוחדת לו. ומצינו בכתוב גדר של אישות בלי קידושין, וכגון בשפחה לעבד עברי, שהוא אומר עליה ״אהבתי ... את אשתי״ וגו׳[176], והבא עליה במלקות, ראה רמב״ם[177], ד״היא שפחה נחרפת לאיש״[178]. והלא גם אצל בני נח, שאין בהם מושג של קדושין[179], מכל מקום דין אישות יש בהם, דהא מצווים הם על אשת איש מ״ודבק באשתו׳[180] — ולא באשת חברו״[181] אלא שהתורה חידשה שישראל הבא על אשת איש שאין בה קדושין אינו נהרג עליה[182]. לכן, אף אם חכמים יפקיעו את הקדושין, לא יופקע בכך רק המושג של ׳קדושין׳, אבל ברור שהיא נשארת אשתו כפילגש בלי קדושין, ואם תזנה תחתיו, יש לזה דין עריות.

אולם בלאו הכי לא קשה מידי, דכוונת התוספות בקושייתם היא, שעל ידי האפשרות לנתינת גט באמצעות שליח וביטולו, יהיה יותר קל לה כעת לזנות, בידעה שיתכן שתהיה לה אפשרות להנצל על ידי הפיכתה לפנויה, אבל כמובן שבשעת הזנות היא עדיין אשת איש ובכלל לא ברור שאמנם הבעל יתן לה גט על ידי שליח ויבטלנו.

תקנה כללית

והנה, את עצם מה שכתבו התוספות בשם רבנו תם, דאי ידעינן שלכך מתכוין, לא הפקיעו חכמים את הקידושין, כי רק לתקנה התקינו ולא לתקלה, קשה להבין. דזה היה סביר לומר, אם הדין של הפקעת הקידושין היה מתקיים על ידי הפקעה ממשית, דהיינו, שבית הדין היה מתכנס בכל פעם ומחליט על הפקעת הקידושין. אבל למעשה ברור הוא, שאפילו לדעת רשב״ג עצמו, אין הכוונה שבית הדין מתכנס ומחליט בכל פעם על הפקעת הקדושין. אלא מחלוקתו עם רבי היתה לגבי תוקף התקנה, האם התקנה נתקנה רק לכתחילה, או שהיא נתקנה באופן כזה שאי אפשר יהיה בשום אופן לבטל את הגט שלא בפני השליח, ועל כן אם הוא יבוטל, יופקעו הקידושין. ואם כן, מאחר שמדובר בתקנה כללית, קשה להבין שהדבר יתלה בכוונת הבעל. וכן פקפק בזה הרשב״א בכתובות, וכתב: ״לא נהירא דכיון שפקעו, פקעו לגמרי, דאין זה מידת חכמים״.

176) שמות כא, ה.

177) הלכות איסורי ביאה, פרק יב, הלכה יא.

178) ויקרא יט, כ.

179) ראה רמב״ם, הלכות אישות, פרק א, הלכה א.

180) בראשית ב, כד.

181) סנהדרין נח,א.

182) ראה רמב״ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יב, הלכה א.

מה בין הפקעה והכח לעקור דבר מן התורה

והנה לכאורה, כל דברי התוספות הללו אינם להלכה, דהא הלכתא כרבי, ד״בטלו מבוטל״. לכאורה אמנם אין זה ברור כל כך, דאפשר דגם לרבי איצטריכא, דהא לעיל[183] כתבו התוספות, שגם לפני תקנת רבן גמליאל, אם בטלו בפני פחות משנים לרב נחמן, או בפני פחות משלושה לרב ששת, מודה גם רבי דאינו מבוטל, משום דיש אז חשש גדול של ממזרים. וב׳תוספות יום טוב׳[184] פירש, דבמקרה כזה הפקיעו חכמים את הקידושין מכח דין ״כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה״, וכן פירש בהדיא ה׳נודע ביהודה׳[185]. אמנם ב׳תוספות רבי עקיבא איגר׳[186] חולק על כך, ולפי דבריו — וגם ה׳חתם סופר׳[187] נראה שפירש כן — לא באו כאן מדין ״כל המקדש״ וכו׳, אלא מדין ״יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה״, דכשיש חשש גדול, ניתן לנצל את כוחם הגדול של חכמים לעקור דין מהתורה. ואם כן, לפי פירושו, חכמים לא הפקיעו את הקידושין, אלא את בטול הגט, ונמצא דלא עקרו את הקידושין למפרע, אלא רק מכאן ולהבא על ידי הגט שהכשירוהו. וכן משמע בגמרא, ששואלת ״ומי איכא מידי״ וכו׳ רק על דברי רשב״ג.

אלא שקצת קשה על פירוש זה, מדוע אמנם חכמים ניצלו את כוחם בנידון דידן לעקור את דין התורה, אם אפשר היה להגיע לאותה תוצאה גם בלי זה, על ידי הפקעת הקידושין? מדוע כשביטל את השליח בפני אחד, הוצרכו חכמים לנצל את דין ״יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה״, ואילו כשביטל את הגט בפני שלושה, השתמשו חכמים בדין ״כל המקדש״ וכו׳ על מנת לתת תוקף לגט? וצריך עיון.

הבנת הצדדים אמנם לפי עיקר הבנת רבי עקיבא איגר שמדובר כאן בשתי תקנות שונות לחלוטין, ולפני תקנת רבן גמליאל הזקן לא עקרו חכמים את הקידושין מעיקרן, נראה להסביר את ההבדל שבין שני הדינים הללו על פי מה שכבר הארכתי לבאר במקום אחר, שיש שני מיני סוגים של דינים דרבנן.

יש דבר שהוא סביר, ולא הוצרכו בו לתקנה, אלא כך היה הדין מזמן נתינת התורה על ידי משה רבנו, ומה שהוא נקרא דין ׳דרבנן׳ זה מפני שהוא נגרם מחמת סיבה חיצונית. ויש דבר שבאמת חכמים תקנוהו בתקנה מיוחדת בזמן מסוים, כמו תקנת י״ח דבר, ותקנות רבן יוחנן בן זכאי. והנה אם ביטל את הגט בפני אחד, זה סביר שמעשהו לא יחול, כיון שמסתבר שאי אפשר יהיה לבטל את הגט בלי שהאשה תדע שהיא אינה מגורשת למרות הגט שהיא מקבלת, ולזה לא הצריכו תקנה מיוחדת,

183) בדף לב,ב, ד״ה ורב נחמן.

184) במשנתנו.

185) מהדורא קמא, או״ח סי׳ לה, ד״ה ואומר אני.

186) במשנתנו, אות לה.

187) ד״ה תינח.

אלא כדאורייתא דמי, כי מסברא אין הבטול מועיל אלא רק כשהמקבל יכול לדעת על ביטולו, ולכן הצריכוהו לבטל בפני שנים או שלושה. אבל שוב בא רבן גמליאל הזקן, והתקין תקנה מיוחדת, כי גם כשבטל את הגט בפני שלושה שלא בפניה, הביטול לא יחול, והגט יהיה כשר, וזוהי באמת תקנת חכמים מהסוג שני, ולכן רק על זה שואלת הגמרא "ומי איכא מידי" וכו'.

מגבלות ההפקעה

והנה ידועה תשובת המהרש"ם[188], שהמציא תקנה — להלכה ולא למעשה — לטהר ממזרים, על ידי שהבעל ישלח לאשתו גט (אם הם עוד קיימים) ויבטלנו שלא בפניה. והנה, לשיטת רבנו תם ברור שזה אינו מועיל. אמנם לשיטת ר"י, מכיון דהלכתא אינה כרשב"ג, אלא כרבי, שוב תלוי הדבר בהבנת דברי התוספות לעיל[189], דאם כפי הבנת ה'תוספות יום טוב' ו'הנודע ביהודה', דהקידושין פוקעין מעיקרן, הרי זה מועיל. אולם לפי הבנת רבי עקיבא איגר, דרק הביטול אינו חל אין בכלל עצה, כי כשבטלו בפני אחד, הגט כשר, וכשבטלו בפני שלושה, ההלכה היא ש"בטלו מבוטל", ועל כל פנים, מכל מקום אין כאן עקירת הקידושין מעיקרן.

ויש לצרף לחומרא עוד דעה שלישית, והיא השיטה המובאת ברשב"א בסוגיתנו[190] שחכמים בכלל לא הפקיעו את הקידושין, אלא שמכיון שיש בכוחם להפקיע את הקידושין, אנן סהדי שהבעל מבטל את הביטול, והגט כשר מן התורה[191]. ואם כן, ממילא מובן, שאין בכלל אפשרות כזאת לטהר ממזרים[192].

ועל פי שיטה זו מתיישבות הרבה קושיות שיש בענין דין 'אפקעינהו'. שכן קשה מאוד להבין, שבגלל החשש שהבעל יעגן את אשתו בבטול הגט, יהפכו חכמים למפרע את כל האישות לאישות בלתי חוקית, וביאות של הרבה שנים תהפכנה לביאות זנות [והגם שלפי שיטת הראב"ד אין איסור לאו בפילגש, עיין פרק א מהלכות אישות הלכה ד, מידי כיעור לא נפקא]. ועיין ב'תפארת ישראל'[193] עוד המון קושיות.

ובהסתמך על שיטה זו, חשבתי שניתן אולי לבאר את דין 'אפקעינהו' קצת

---

188) חלק א, סימן ט, ד"ה ועיין.

189) בדף לב,ב ד"ה ורב נחמן.

190) ד"ה כל דמקדש בפירוש כתובות דף ג,א.

191) והארכתי בביאור שיטתו בריש כתובות.

192) אולם אין אני מבין זאת, שהרי אם הוא רוצה לבטל את שליחות הגט כדי לחפות על בת אחותו, הגם שחכמים איימו עליו שזה יגרום לעקירת הקידושין ובעילותיו תהיינה בעילות זנות, מכל מקום הלא הוא רוצה בכך כדי לחפות על בת אחותו ואיך אפשר לומר שבלבו הוא אינו מבטל את הגט? ועוד, הרי אפילו אם זה היה כך, הרי דברים שבלב לא הויין דברים. וצריך עיון.

193) בועז, במשנתנו.

אחרת. דהנה ראיתי שרש"י, הן בכתובות[194], והן בגיטין, מדגיש דמה שאפקעינהו רבנן לקידושין, הוא על ידי גט זה. ולפי זה צריך לומר, שכוונת המקדש ב"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", צריכה להיות שברצון חכמים יפקעו הקידושין דאורייתא למפרע וייהפכו לקידושין דרבנן, ואז הם יוכלו להיות ניתרין בגט מדרבנן. או שהתורה עצמה נותנת ידה לכך שקידושיה יוכלו להיות ניתרין על ידי גט מדבריהם. וע"ע.

שם, תינח דקדיש בכספא

בירור שיטת הרמב"ם שקידושי כסף הם מדברי סופרים

עיין במה שכתבתי בכתובות[195], בחילוק שבין פירוש רש"י לתוספות. ועיין ברש"י בכתובות[196] וכן ברשב"ם בבבא בתרא[197], שיצאו בכח נגד הפשט של קדושי כסף מדרבנן. וברמב"ם[198], כתב שקדושי כסף הם "מדברי סופרים", ותפסו עליו כל המפרשים. עיין בראב"ד[199] וברמב"ן[200] ועיין בתשובת של רבי אברהם בן הרמב"ם[201], שכתב שהרמב"ם חזר בו. וכמו הראב"ד, כמו כן גם רבי אברהם בן הרמב"ם, תלה את דברי הרמב"ם בגמרא "תינח דקדיש בכספא". וכבר פקפק ה'כסף משנה' בדברי תשובת רבי אברהם בן הרמב"ם.

מהותה של תורה שבעל פה

אמנם כדי להבין את דברי הרמב"ם, צריך תחילה לעיין במה שכתב הוא עצמו, בהקדמה לפירוש המשנה[202] שם הוא מחלק את הדינים לחמישה סוגים, וכן בהקדמה לספר המצוות, שורש שני. ועיין במנין המצוות, מצוה רי"ג כתב: "ולתת דבר ביד האשה, או בשטר או בביאה, וזו היא מצות קדושין". והמעיין בכל דבריו, יראה בעליל שאין הלכה זו נובעת מתוך דברי הגמרא "תינח דקדיש בכספא", אלא מיסודו בספר המצוות, הנשען על הקדמתו לפירוש המשנה הנזכרת, שם מבואר שישנם חמישה סוגים של דינים. השנים הראשונים הם דינים הכתובים במפורש בתורה, או שנתקבלו בקבלה ברורה מסיני, אין כל יד אדם בו, השנים האחרונים הם כולם

---

194) דף ג,א.

195) דף ג,א.

196) דף ג,א, ד"ה שויוה.

197) דף מח,א, ד"ה תינח.

198) הלכות אישות פרק א, הלכה ב, ופרק ג הלכה כ.

199) שם.

200) בהשגותיו לספר המצוות, שורש שני.

201) ברכת אברהם סימן מד, הובאו דבריו בכסף משנה כאן.

202) בפרק ד, עמוד לז במהדורת מוסד הרב קוק.

תקנת חכמים. והסוג האמצעי הוא מתובל מן השנים, יש בו מן התורה, ויש גם כח אדם בו.

כי זוהי מהותה של תורה שבעל פה, חיבור ושותפות בין נותן התורה ובין מקבליה. ויש בכל שקלא וטריא של הש״ס, מצד אחד השורשים הכתובים בתורה והמקובלים מסיני, ומצד שני ההבנה האישית של לומדיה, הנובעת מתוך ההשוואה וההגיון שלהם, שבזה הם נעשים שותפים להקב״ה בתורה עצמה.

וכך כשאנו לומדים ש״ס ורמב״ם או רבי עקיבא איגר או ׳משנה ברורה׳, הרי אנו עוסקים בתורה, כי דבריהם נשתלבו בתורה. וכך היתה כוונת השי״ת, שישראל יקחו חלק בהשלמת התורה, ועל כן הראה הקב״ה למשה כל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש[203] ומפני שאין דעותיהן של בני אדם דומות זו לזו, מובן שיכול להיות שזה יטמא וזה יטהר, אך אלו ואלו דברי אלקים חיים. על כל פנים ברור, שלא כל מה שכתוב בש״ס מקובל מסיני, אלא שחכמים בחכמתם הם ״שחקרו ודרשו את טעמי המקרא, והוציאו סעיפים וסעיפי סעיפים מן השורשים על מנת ליצור ולבנות, ככל אשר יורוך״.

נמצא שכל מה שחז״ל חקרו ודרשו בביאור דברי התורה, הן במדות שהתורה נדרשת בהן והן בהגיונם, אמנם הרי זה מקובל על התורה כאלו נכתב בה, אבל צריך לדעת שהיצירה היא מדברי סופרים, ומן התורה יש רק ההסכמה לכך. ולכן קורא הרמב״ם לכל אלו הדינים שאינם כתובים מפורש, ״דברי סופרים״, מפני שהסופרים הם אלו שחידשו דינים אלו, אף שדינם כדין דאורייתא, שהרי חז״ל לא חידשו תקנה, אלא רק ביארו דברי התורה[204].

מהות קידושי כסף לדעת הרמב״ם

ועוד יש להוסיף, דלדעת הרמב״ם, הגזרה שוה ׳קיחה׳ — ׳קיחה׳ אינה גזרה שוה המקובלת מסיני, שהרי בגמרא[205] יש גם למוד אחר: ״אין כסף לאדון זה״ וכו׳. וגם הנושאים אינם שוים, שהרי בשדה עפרון הקיחה היא של הכסף עצמו, ״נתתי כסף השדה קח ממני״[206], ובקידושין הקיחה היא של האשה, אלא שהיא נקחת על ידי כסף. וגם מצד הקנין מי אפשר לדמות ביניהם, שהרי הרמב״ם לשיטתו סובר שאין דמיון בין קנין כסף בשדה לקנין כסף באשה[207] וכפי שביארתי במקום

---

203) ראה תנחומא, מהדורת בובר, כי תשא, אות יז.

204) ועיין בפירוש המשנה להרמב״ם, מסכת כלים פרק יז, משנה יב.

205) בקידושין דף ג,ב.

206) בראשית כג, יג.

207) ועיין ב׳אבני מלואים׳ סי׳ כט ס״ק ב, שנכנס למחלוקת בין הסמ״ע והט״ז בענין קנין כסף, שהט״ז מוכיח שקנין כסף הוא קנין סמלי ולא שיווי פרעון, מקידושי כסף. והאבני מילואים רוצה ליישב, שגם בקידושין קנין הכסף, הוא שיווי ולא קנין סמלי. אמנם לעניות דעתי נראה לי להיפך, שגם הסמ״ע מודה שבקידושין זה לא פרעון ולא שיווי, ודמיון בין קנין כסף

אחר[208], שיטת הרמב"ם היא, שהמקדש במלוה אינה מקודשת, מפני שאין כאן נתינה ואין כאן מקום להאריך בסוגיות הגמרא שם, שישנם שני סוגי מקדש במלוה, יש מקדש במלוה עצמה, ויש מקדש במעות של המלוה כשהן בעין, ובשני האופנים לא קנה, ואילו המוכר בחוב כן קנה, מפני שבמכירה הקנין מתבצע על ידי הפרעון, גם אם אין נתינה של כסף, וכדברי הסמ"ע[209]. אמנם בקדושין אין כאן פרעון כלל, אלא זהו סתם קנין סמלי. בתורה נאמר "כי יקח אשה"[210], והתורה הניחה לחכמים לפרש כיצד מתפרשת קיחה זו, על ידי איזה סמל של קנין וכעין מה שאומרת הגמרא בחגיגה דף יח,א, לגבי מלאכות חול המועד, שלא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת, ואחרי שחכמים קבעו שהקנין ייעשה על ידי הסמל של נתינת כסף, ואסמכוהו על הגזרה שוה ד'קיחה' — 'קיחה', נמצא שבאמת קידושי כסף חכמים הם שכינונו אותם, אלא שאחרי שהם פירשו את "כי יקח" על ידי כסף, ממילא הקדושין תופסין מן התורה, והם קידושין מדאורייתא לכל דבר. ומה שכתב הרמב"ם שקידושי כסף מ"דברי סופרים", כוונתו לומר, שקידושין הללו אינם כתובים בתורה, אלא חכמים הם שגילו אותם על פי מידותיהם.

דף לג,ב, כל מלתא דמתעבדא בפני בי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה

טעם הדין

נראה לי, דזו אינה גזירה הילכתית, אלא רק אומדן דעתו, שמסתבר שהוא רוצה לבטל את כל הגט, ולא רק את השלוחים הללו, אלא שכל זמן שלא בטל את כולם באותו אופן שהוא מינה אותם לשלוחים, אין בטולו כלום. אמנם, אם הוא היה אומר בפירוש "אני לא מבטל את כל שליחות הגט, אלא רק אתם אל תהיו שלוחי, ואני משאיר את שליחותם של האחרים", מסתבר לומר שהוא היה יכול לעשות זאת[211].

בקרקע לקנין כסף בקידושין הוא רק דמיון סמלי. כי איך אפשר לומר שבקידושין הכסף הוא שיווי? הרי מלבד מה שאין אפשרות לתת ערך לשיווי של האשה המתקדשת, הלא האשה אינה קנויה לו כלל, וכל קנין הקידושין אינו אלא לאסור אותה אכולי עלמא כהקדש, כנ"ל.

208) בקידושין מז,א, ד"ה המקדש במלוה.

209) חו"מ, סימן קצ, לגבי סעיף ב.

210) דברים כב, יג.

211) וזה שלא כדברי התוספות ד"ה צריכי.

דף לד,א, ורבא סבר גילוי דעתא בנימא מילתא היא

יאוש, גילוי דעת ודברים שבלב

רבא הולך בזה לשיטתו לגבי יאוש שלא מדעת, דסבירא ליה[212] דהוה יאוש, כיון שמתחשבים בדעתו הפנימית גם כשלא נתגלתה בפועל, שהרי רק אילו היה יודע, היתה מתגלית דעתו זו.

והנה בתוספות רי"ד[213] עמד על הקושי דהלא רבא סובר בקידושין[214] דדברים שבלב לא הויין דברים. אולם לכאורה לא קשה מידי, כי שם מדובר בעסקת מכר שנעשית בין שני אנשים, ולכן פשוט שאין דברים שבלב של אחד מהם מחייבים את השני. אבל פה, בגט, הרי זה תלוי רק בו, ולכן אם גילה בדעתו שהוא אינו רוצה בגט, ניתן להבין ששוב אין האשה יכולה להתגרש בגט זה נגד רצונו.

דף לו,א, רש"י ד"ה מוסרני לכם

תמיהה על רש"י

רש"י מסביר כיצד חכמים עקרו את דין התורה של שביעית. ואינני מבין, הלא זוהי עכשיו קושיית הגמרא "ומי איכא מידי" וכו', ועל כך מתרץ אביי שמדובר בשביעית בזמן הזה, ואילו תירוצו של רבא, החולק על אביי, ואומר שהדבר נעשה מכח דין 'הפקר בית דין הפקר', מובא רק בסוף הסוגיא, ואם כן מדוע ראה רש"י להקדים את תירוצו של רבא לשקלא וטריא של הסוגיא? וצריך עיון.

שם, תוספות ד"ה מי איכא

חיוב מצוות התלויות בארץ בזמן הזה

פרוזבול לרש"י ולתוספות

מדברי התוספות משמע, ששיטת רש"י היא, שפרוזבול לא מועיל מן התורה, וחכמים רק אסמכוהו על הפסוק "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך"[215] — "ולא של אחיך בידך". ולפי זה מובן, ששני התירוצים של הגמרא באים לתרץ את אותה הקושיא, לאביי התירוץ הוא שמדובר בזמן הזה, ולרבא מדובר אפילו בזמן דאורייתא, מכח דין "הפקר בית דין הפקר".

212) בבבא מציעא דף כא,ב.

213) כאן.

214) דף מט,ב.

215) דברים טו, ג.

אמנם התוספות סוברים, דפרוזבול מהני מן התורה, וקושיית הגמרא לא היתה על עצם הכח של הפרוזבול, אלא רק על סיבת התקנה. דהלא התורה אמרה בפירוש "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" וגו' ולא לחפש היתרים. ובשלמא אם יחיד היה עושה לעצמו היתר, אז בסדר, אבל שחכמים יתקנו תקנה לעקור את דין התורה, זה פלא. ואת זאת בא אביי לתרץ ולומר שמדובר בשביעית בזמן הזה, ואם כן מובן שחכמים לא תיקנו דבר כנגד כוונת התורה. אמנם תירוצו של רבא בכלל אינו מתייחס לקושיא זו, אלא לקושיא "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית, ותיקנו רבנן דתשמט". כך נראה מדברי התוספות כאן.

אלא שבמכות[216], שיטתם היא הפוכה. רש"י שם[217] פירש בהדיא, שה"מוסר שטרותיו לב"ד הוא פרוזבול", ואם כן הוא סובר שזהו דין מן התורה, ואילו התוספות שם[218] חולקים, וסוברים דפרוזבול אינו מועיל מן התורה. וצ"ע. ולרש"י שם צריך לומר, דהתקנה היתה להנהיג את הפרוזבול, שמועיל מן התורה.

מקור ה'דרבנן' במצוות התלויות בארץ

והנה בכוונת אביי, שתירץ שמדובר "בשביעית בזמן הזה ורבי היא", משמע דמן התורה אין חל דין שמיטה בזמן הזה, ולפי פירוש רש"י מדובר אפילו בזמן הבית השני. הרי שלפי שיטה זו, כל המצוות התלויות בארץ בטלו מן התורה בבית שני, או אפילו כבר בסוף הבית הראשון, בגלות עשרת השבטים, מפני שחיובם הוא רק כשכל יושביה עליה כפי שלמדים מן הפסוק "כי תבואו"[219]. ועל אף שפסוק זה נאמר לגבי דין שביעית לומדים את הדינים התלויים בארץ זה מזה[220], דקדושת הארץ תלויה בכך שכל ישראל ישבו בארץ ישראל. ואף על פי שיחד עם עזרא עלו יהודים מכל השבטים, מכל מקום מכיון שעלה רק מיעוט של העם, אין החיוב מן התורה.

ואולי יש עוד נימוק אחר. היות שלא היתה למדינה עצמאות ישראל, והם היו כפופין לכורש ולרומא.

מכל מקום, לפי אביי החיוב של כל המצוות התלויות בארץ הוא מדרבנן, ולא ברור מי תיקן זאת ומתי תיקנו, כיצד יתכן שתקנו תקנה גדולה כל כך, להחיל את כל דיני התרומה המעשר והשביעית מדרבנן, למרות שאין עליהם חיוב מן התורה, בלי שישבו הסנהדרין ונמנו על התקנה? ואם באמת ישבו והחליטו ותיקנו זאת, כיצד יתכן שתקנה זו לא נתפרסמה, עד שבכלל לא ידעו אם דין השביעית החל היום זה מדאורייתא או מדרבנן?

---

216) דף ג,ב.

217) בד"ה מוסר.

218) בד"ה המוסר.

219) ויקרא כה, ב.

220) ראה רמב"ם, הלכות תרומות, פרק א, הלכה כו.

ואולי אפשר להבין זאת על פי מה שהארכתי במקום אחר, שרוב דיני 'דרבנן', ניתנו כבר למשה מסיני, אלא שהם ניתנו כדין 'דרבנן', מפני שהם לא היו מדין 'עיקרון'. ולפי זה אפשר להבין, שבנתינת התורה הובהר, שגם אחרי החורבן ימשיכו הדינים הללו להתקיים, 'מדרבנן', כדי שיהיה אפשר להקל בהם לפי הצורך. ואם כבר בבית שני היו דינים אלו מדרבנן, אותו דין דרבנן כנראה לא נתבטל, וגם אחרי החורבן המשיכו לחייב את הקרקעות בכל הדינים[221].

שיטת המאירי

אלא שהמאירי[222] וגם בשו"ת, הענין החמשה־עשר, ד"ה ומה נוטה לומר, שגם אם קיימו את הדינים מדרבנן, היה זה רק בזמן הבית השני, אבל לאחר חורבנו, אין שמיטת כספים נוהגת כלל, ואפילו מדרבנן אין שום חיוב. ולכאורה בזמן הזה, היה יותר נראה להתבסס בהיתר על שיטה זו, שדוגלים בה גם כמה ראשונים אחרים[223], מלהתבסס על "היתר המכירה", שאפילו אם נודה שהוא מועיל, לפי דעתי הוא רחוק מלהתקבל על הדעת, שכן התורה אמרה "ושבתה הארץ שבת לד'"[224], "שבת שבתון יהיה לארץ שבת לד'" וגו'[225], ולקיים את ה"שבת לד'" ע"י שמוכרים את הקרקע לגוי, זה אולי כשר, אבל...

שיטת רבנו תם

והנה, שיטת רבנו תם[226] היא שגם בבית שני היו חייבים ביובל ובשאר המצוות התלויות בארץ מן התורה, ומה שאמר אביי "בשביעית בזמן הזה", כוונתו לאחרי החורבן. ואם כן, לפי פירוש רבנו תם, הלל תיקן את תקנת הפרוזבול על מנת שתחול רק אחר החורבן, אחרי מאה שנה, [וכמובן שפירוש זה, דחוק הוא מאוד], ועיין ברמב"ן[227] וברשב"א[228]. מכל מקום, לפי פירושו, שיש הבדל בין זמן הבית לבין אחר החורבן, שוב ישנן שתי אפשרויות: ניתן להסביר שההבדל נובע מפני שלאחר החורבן שוב אין י"ב שבטים גרים בארץ־ישראל, מה שאין כן בזמן הבית השני, שהיו שם מכל השבטים, או ניתן להסביר, שההבדל נובע מפני שלאחר החורבן

---

221) שוב מצאתי במדרש רות פרשה צ, סעיף ז. "כיון שגלו נפטרו ואחר כך חייבו עצמן מאליהן... ומה עשו אנשי כנה"ג עיי"ש וכביכול הסכימו מן השמים" ועיין במשנה שביעית ו, א הובאו דברי המדרש בר"ש. ואין זה סתירה למה שכתבתי.

222) בפירוש הגמרא, בדף לו,ב, ד"ה זה שביארנו.

223) ראה השגות הראב"ד על הרי"ף, בדף כ,א מדפי הי"ף, ושיטת הרז"ה בספר התרומות, שער מה, ד.

224) ויקרא כה, ב.

225) שם, ד.

226) המובאת בתוספות ד"ה בזמן.

227) ד"ה הא דתניא.

228) ד"ה והוא דאמר.

שוב לא היתה ארץ ישראל בבעלות ישראל. ולפי שיטה זו, שזה תלוי בבעלות, שוב יש לדון בזמן הזה, שחזרה ארץ־ישראל להיות בבעלות ישראל, ויהיו אולי חייבים מן התורה בכל הדינים!

שיטת הרמב"ם

והנה, הרמב"ם כתב בהלכות תרומות פרק א, הלכה א: "התרומות והמעשרות אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית".

ושם בהלכה ה: "כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשה קדושה שניה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא".

ושם בהלכה כו: "התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שיהיו כל ישראל שם, שנאמר 'כי תבואו' ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה. וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות, שאין חייבין בהן בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה".

ובהלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כה כתב הרמב"ם: "אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד, שנא' 'כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם', בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". ו'הכסף משנה' במקום האריך, ורצה לדייק מלשונו שגם בזמן הזה חייבים בשביעית מן התורה. ולי נראה שאין ראיה מן הלשון הזאת, דהלא בדיוק באותה הלשון השתמש הרמב"ם גם לגבי דין תרומה, כנזכר לעיל, ולאחר מכן הוסיף שם הרמב"ם תנאי: "ובזמן שיהיו כל ישראל שם". ואפשר שהרמב"ם פה סמך על מה שכתב שם [אמנם שם הלא הוסיף הרמב"ם וכתב: "וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות", ולא כתב גם "בשביעית"].

אכן בפרק ט הלכות ב־ג כתב הרמב"ם[229]: "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה בשביעית אלא בזמן שהיובל נוהג, שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף ... ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ואע"פ שאין היובל נוהג, כדי שלא תשתכח תורת השמטת כספים מישראל".

ומדבריו אלו נראה כמעט בבירור שאיסור עבודת הקרקע כן נוהג בזמן הזה, שהרי אין פה את התנאי של "כי תבואו", ורק החיוב לתת תרומות ומעשרות תלוי בזמן שכל ישראל עליה, ולא האיסור של העבודה בשביעית, התלוי בקדושת הקרקע[230].

אלא שבהלכות מלכים פרק יא הלכה א כתב "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה, לממשלה הראשונה, ובונה מקדש, ומקבץ נדחי ישראל,

---

229) והובאו דבריו ב'כסף משנה'.

230) ושמיטת כספים דומה יותר לתרומות ומעשרות, שכן הם כעין חובה שבין אדם לחברו, ואינם תלויים בקדושת הקרקע.

וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות" וכו', עיי"ש. משמע לכאורה במפורש, שדין השמיטה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, אם לא שנאמר בדוחק שכוונתו היא לשמיטת כספים.

ובהלכות בית הבחירה פרק ו הלכה טז כתב הרמב"ם: "אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית, שהרי אינה ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש, אלא בחזקה שהחזיקו בה [לא ברורה כוונתו בזה, והארכתי בזה במקום אחר], ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל, ונתקדש בקדושת עזרא השניה, הרי הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה", עכ"ל. ונראה שכוונתו היא, שחייבים מן התורה גם בזמן הזה, בתנאי שכל ישראל יושבים עליה [ומזה נראה, שאם רוב ישראל שוב יגורו בארץ ישראל, ישוב החיוב מן התורה בכל הדינים, בתרומות ומעשרות ושמטין וכו'].

אלא שפה משמע מלשונו, שהמעשרות והשביעית דין אחד להם, ולפי זה אין היום דין שביעית מן התורה, כל זמן שאין רוב ישראל יושבין בארץ ישראל.

דף לו,א, אם אין לו מזכהו בתוך שדהו כל שהו

ביאור שיטת הר"ן ודיון בתירוציו

על פי דברי המשנה, המלוה מזכה ללוה קרקע כל שהוא ואז הלוה זוכה בה מכיון שזכין לאדם שלא בפניו. ועיין בר"ן[231] שהקשה, שהרי פה זוהי חובה ולא זכות, דעל ידי שזוכה בקרקע שוה פרוטה, יצטרך לשלם אחר כך אלף זוז. ותירץ, שב"זכין לאדם" אין דנים בתוצאות, אלא כל שהדבר עצמו הוא זכות, זכין לו, עיי"ש. והוסיף, שאם אמנם הלוה צועק שאינו רוצה בזכות זו, שומעין לו. וזה נראה דוחק.

וגם מה שכתב בתירוצו השני, שתקנת פרוזבול היא, אינני מבין, דהפוכי מטרתא למה לי? מתחילה תיקנו שהפרוזבול יחול רק כשיש ללוה קרקע, ואחר כך תיקנו שגם אם אין ללוה קרקע, אפשר להקנות לו קרקע בלי ידיעתו, נגד הדין שאין חבין לאדם אלא בפניו. וכי לא היה יותר פשוט, שלא לתקן שצריך קרקע?

עוד ביאור

והנראה לי בזה, שגם זכייתו בקרקע כל שהוא על מנת שיוכל לשלם את חובו, מוגדרת כזכות. דהא כל תקנת הלל היתה לזכות העניים, על מנת שימצאו מלוים. דהרי כשהלוה לוה את הכסף, הוא לוה אותו על מנת לשלם, ולא על מנת שלא לשלם, ואם לא היה דין פרוזבול, היה אסור לו לשלם, ואז הוא גם לא היה מקבל

---

231) בדף יט,ב מדפי הרי"ף, ד"ה ומסתברא.

הלואה, ונמצא שזוהי חובתו ולא זכותו. ולפי זה נראה אולי, שגם אם הוא מוחה ואומר שאינו רוצה לזכות בקרקע, הוא זוכה בה, בדומה למה שאמרו ב׳אלו מציאות׳[232], שאם דין סימנים הוא מדרבנן, מחזירים אבדה בסימנים, מפני שניחא לכל אובדי האבדה הפוטנצילים שיחזירו את האבדה בסימנים, גם בסיכון שהאבדה תנתן למי שאינו בעליה, ולכן גם אם אחד יצעק שהוא אינו רוצה שיחזירו את אבדתו בסימנים, אין שומעין לו, כי הדבר נעשה לתקנת כל המאבדים. וכך גם פה, הפרוזבול הוא לתקנת כל הלווים, שרוצים בתקנה זו, כדי שעל ידה ימצאו הלואה.

דף לח,א, דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה

טעם האיסור

לא ברור מהו נימוק האיסור. וראיתי ב׳ספר החינוך׳[233] שהסביר שזה נעשה כדי שישראל יהיו פנויים לעבודת ד׳, עיי״ש. ואם כן, הגורם לחיוב אינו העבד שצריך לשעבדו, אלא טורח האדון. אולם טעם זה אינו מספיק שהרי לפי זה, מה יהיה אם להיפך העבד הוא מטרד לאדונו, או שיש לאדון כבר מספיק עבדים, וכי אז לא יחול האיסור? אלא ודאי ישנם עוד נימוקים אחרים.

ואולי יש לתת טעם לשבח, דידוע כי העבד בשחרורו נעשה ישראל גמור, ו״קשים גרים לישראל כספחת״[234]. דמקובל אצלנו, שגר צריך להתגייר מתוך הכרה פנימית בעליונות היהדות, ואילו עבד המשתחרר נכנס ליהדות בדלת אחורית, בלי הכשרה והחלטה פנימית, ומפני זה שחרורו אינו רצוי.

והנה גם בסוגיתנו וגם בברכות[235] מובא, שרבי אלעזר שיחרר את עבדו כדי לצרפו למנין. ושאלו הראשונים[236], כיצד הוא עבר על עשה כדי לקיים מצוה? ותירצו, שכל האיסור אינו אלא שלא להעניק להם טובה בחנם, וכפי שכתוב לגבי הגויים ״לא תחנם״[237], אבל כשעושה לטובת עצמו, אין איסור.

והרא״ש בברכות[238] הביא דעה, שמדובר בפרשת זכור, שחיוב הקריאה בה במנין הוא דאורייתא, אלא שדחה דעה זו מפני שלא משמע בגמרא שמדובר באופן מיוחד.

חיוב שמיעת פרשת זכור בציבור

אבל בעיקר הדין נראה שהוא מסכים לכך שחיוב קריאת פרשת זכור במנין

232) בבא מציעא דף כז,ב.

233) מצוה שמז.

234) יבמות דף מז,ב.

235) בדף מז,ב.

236) ראה רמב״ן ד״ה הא דאמרי׳, רשב״א ד״ה הא דאמרינן, ר״ן ד״ה מצוה שאני, ועוד.

237) דברים ז, ב.

238) פרק ז, סימן כ.

ומספר תורה הוא מדאורייתא. ואינני מבין, הלא כל החיוב של קריאת התורה בשבת הוא מפני תקנת משה רבנו[239], ויש גם מנהגים שונים בנוגע לקריאה, כגון לסיים את הקריאה בתורה אחת לשלש שנים[240], אז איך אפשר לומר שקריאת פרשת זכור במנין ומתוך ספר תורה היא חיוב מדאורייתא? ולמה אין יוצאים ידי חובה זו בקריאה ביחיד מתוך חומש? נכון שחז"ל תיקנו, שפעם אחת בשנה בשבת שלפני פורים, תהיה הקריאה בתורה בפרשת זכור[241], אבל זהו כבר דין דרבנן, ולא דאורייתא, ומי שאין לו מנין, או אין לו ספר תורה, נראה לי ברור שיכול לקיים המצוה בקריאה בחומש, בלא מנין.

וכמו כן הנשים, שנדמה לי שבשבילן בכלל לא תיקנו חיוב קריאה בתורה בכל שבת [והגם שה'מגן אברהם'[242] על פי מסכת סופרים שגם הנשים חייבות, הא תברא לגזיזיה בסיומו, שכנראה הנשים לא קיבלו עליהן חיוב זה, כי למעשה לא רק שאין הן באות לשמוע, אלא בדרך כלל הן יוצאות — וכן הובא שם במ"ב, ואין מוחה], גם הן יכולות לצאת ידי חובתן — גם אם נאמר שגם הן חייבות במצוה זו, דלא כ'ספר החינוך'[243] — בקריאה מתוך חומש [כן נראה לפע"ד].

שוב מצאתי ב'מנחת חינוך'[244], שכתב: "עכ"פ זה ודאי ברור, דהמצוה, ביחיד ג"כ מקיים. רק פרשת זכור בעשרה ובספר תורה הוא מדרבנן, אבל מן התורה די שיזכור בפה כל יחיד, וזה פשוט", עכ"ל, והנאני.

על מנת לישב את שיטות הראשונים שסוברים שחיוב קריאת פרשת זכור במנין ובספר תורה הוא מדאורייתא[245], אפשר לומר, שהתורה נתנה לחכמים לקבוע איך לקיים את המצוה[246], והם קבעו שקיום המצוה תלוי בשמיעת קריאת התורה.

שם, רבי אומר, אומר אני

משמת רבי בטלה ענוה

בסוף סוטה[247] איתא בברייתא: "משמת רבי בטל ענוה ויראת חטא", ועל כך

---

239) ראה רמב"ם הלכות תפלה פרק יב, הלכה א.

240) ראה רמב"ם הלכות תפלה פרק יג, הלכה א.

241) ראה "משנה ברורה" סימן תרפה, ס"ק א.

242) או"ח סימן רפב, ס"ק ו.

243) במצוה תרג.

244) מצוה תרג, אות ב, מהדורת מכון ירושלים.

245) עיין תוספות מגילה דף יז,ב, ד"ה כל התורה.

246) דוגמת מלאכת חול המועד, כפי שאומרת הגמרא בחגיגה דף יח,א.

247) בדף מט,א.

אומרת הגמרא[248]: "אמר ליה רב יוסף לתנא, לא תיתני 'ענוה' דאיכא אנא[249] אמר ליה רב נחמן לתנא, לא תיתני 'יראת חטא' דאיכא אנא", ודברי הגמרא הללו קשים להולמם.

ושמעתי פעם פירוש מחודד בשם הגר"א, שמה שאמר ליה רב יוסף לתנא, "לא תיתני 'ענוה' דאיכא אנא", כוונתו היא למה שמוצאים פעמים רבות בש"ס, שרבי משתמש בביטוי "אומר אני", שהוא אינו ביטוי שיא של ענוה, כי בשיא הענוה אין 'אני'. וכפי שמצינו בגמרא בחולין[250], ששלושה ענוים היו, אברהם אבינו, משה ואהרן, ודוד המלך. דוד אמר "ואנכי תולעת ולא איש"[251], אברהם אמר "ואנכי עפר ואפר"[252], ומשה ואהרן אמרו "ונחנו מה"[253], והגמרא[254] אומרת, ש"גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב 'ואנכי עפר ואפר ואילו במשה ואהרן כתיב 'ונחנו מה'". כלומר, בשיא הענוה אין בכלל 'אני' והוא מתבטל לגמרי.

אולם קשה להעמיס פירוש זה בפשט כוונת הגמרא. ראשית, מכיון שאין הוא מבאר את המשך דברי הגמרא, לגבי רב נחמן, שאמר באותה לשון: "לא תיתני 'יראת חטא' דאיכא אנא". שנית, מכיון שהיה לו לומר: "דאיכא אומר אני". ושלישית קשה להאמין שהאמוראים ינסו בדבריהם להוריד באופן איך שהוא מגדולתו של רבי.

ועל כן נראה לי אולי לומר, שכוונת הגמרא היא, שהאמוראים לא רצו לקבל שיש גבול וקיצבה לאפשרות גדולתו של האדם. תהיה גדולתו של רבי ככל שתהיה, למה נחליט, שלא יהיה עוד מי שיוכל להיות כמותו? וכי קיצבה יש בדבר? הרי כבר אמר הרמב"ם בהלכות תשובה, פרק ה, הלכה ב, "שכל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו". וכשאמר האמורא "דאיכא אנא", הוא לא התייחס לאנכי ממש, אלא רצה להבליט ולומר, מדוע למה אתה מכריע שאני לא אוכל להיות כרבי? לכל אדם יש בחירה, ואין גדלותו של מישהו שוללת את האפשרות שיהיה עוד מישהו גדול כמותו.

248) בעמ' ב.

249) רש"י: שאני ענוותן.

250) בדף פט,א.

251) תהלים כב, ז.

252) בראשית יח, כז.

253) שמות טז, ח.

254) שם.

שם, רש"י ד"ה דליהוי עם קדוש

שחיטת עבד כנעני

רש"י כתב: "דליהוי עם קדוש — ישראל גמור, דכתיב בהו 'כי עם קדוש — ישראל גמור, דכתיב בהו 'כי עם קדוש אתה'[255]" וכו'. ועיין במהר"ץ חיות[256], שרצה ללמוד מזה, דעבד כנעני אינו מצווה על איסור נבלות וטרפות, כי כתוב בתורה "ואנשי קדש תהיון לי, ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" וגו', ומזה בא המהר"ץ חיות לומר דגם שחיטתו פסולה. והנה אם דבריו נאמרו לפלפולא בעלמא ניחא, אמנם לאמתתן של דברים ח"ו לומר זאת, כי מחתימת התלמוד ואילך לא ניתן לנו לדרוש הכתובים להלכה, והיות שעבד כנעני מחויב בכל המצוות כאשה, אין ספק שהוא מצווה גם באיסור טרפה, וממילא שחיטתו כשרה, כמו שכתב הש"ך והפמ"ג ביו"ד ריש סימן א[257].

דף מא,א, תוספות ד"ה לישא

הסבר תירוץ התוספות 'דהכא אפשר לקיים שניהם'

התוספות הקשו: "וא"ת וליתי עשה ד'פרו ורבו' ולידחי לאו ד'לא יהיה קדש'", ותירצו: "וי"ל, דהכא אפשר לקיים שניהם על ידי כפיה". ולכאורה תירוצם אינו מובן כל כך, דהלא אפשר לומר גם להיפך, דכיון דיש דין של 'עשה דוחה לא תעשה', יבוא העשה של "פרו ורבו" וידחה את הלאו של "לא יהיה קדש", ואיך אפשר לחייב את הרב לשחררו?

אמנם נראה דדבריהם מיוסדים על סברת הגמרא בסוף פרק אלו נערות[258]. הגמרא שם שואלת: "ניתי עשה ונדחה לא תעשה", ועונה: "היכא אמרינן ניתי עשה ונידחי ל"ת, כגון מילה בצרעת, דלא אפשר לקיומיה לעשה, אבל הכא אי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל?". ורש"י שם[259] פירש: "השתא נמי מלמדים אותה לומר איני רוצה". אולם הגמרא אינה אומרת מה יהיה אם היא לא תאמר איני רוצה בו, אלא אדרבה, תאמר שהיא רוצה בו? ונראה שכוונת הגמרא היא, שמאחר שישנה אפשרות שלא יהיה כאן חיוב עשה, וכגון שנלמד אותה לומר שאינה רוצה בו, וממילא כבר אין העשה דוחה את הלאו, כיון דעשה דוחה לא תעשה רק אם אין

255) דברים יד, ב.

256) כאן.

257) והובאו דבריו במהר"ץ חיות.

258) כתובות דף מ,א.

259) בד"ה מי איתיה.

אפשרות תיאורטית אחרת. ולפי זה גם אצלנו, מאחר שישנה אפשרות שהאדון ישחרר את העבד, אם כן אין חל כאן כלל דין עשה דוחה לא תעשה.

שם, בתוספות

להשיא באיסור? — הגהה בדברי התוספות

בהמשך דבריהם כתבו התוספות: "וכ"ת דאתי צד עבדות ומשתמש באשת איש, ישאנה באיסור בלא קדושין[260]". וכבר העיר המהרש"א בצדק, כי ה"איסור" הוא לישא בלא קידושין, דהיינו בזנות. אמנם אין הדברים ברורים. דידועה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בריש הלכות אישות[261] לגבי פילגש. ואם כן, ממה נפשך, לפי הראב"ד אין שום איסור כשמיחדה לו, כמו פילגש. ולפי הרמב"ם, שכן יש איסור, אין זה מובן מהי הקושיא שישאנה באיסור, דאם יש איסור בדבר, כיצד יכולים התוספות להציע שיעשה דבר איסור?

אכן לולא דמסתפינא הייתי אומר שטעות סופר יש כאן, וצריך למחוק את מלת "באיסור" וסבירא להו להתוספות, דגם לשיטת הרמב"ם, האיסור לישא בלא קידושין הוא רק כשישנה אפשרות של קידושין, אולם כשאין אפשרות כזאת, מותר לישא גם בלי קידושין, כדי לבנות בית, כמו שאצל הגויים יש נישואין בלי קידושין, מאחר שאצלם אין מושג של קידושין[262].

איסור אשת איש עם אשתו?

אמנם מה שקשה לי בדבריהם, הוא מה שהקשו "דאתי צד עבדות ומשתמש באשת איש", וכוונתם היא שיש כאן איסור, מפני שהיא אשתו של הצד השני שבו דהיינו של צד הבן חורין שבו, שקידושיו כן תופסים. אולם על פי הסברא ניתן היה לחלק ולומר, כי המונח "אשת איש" קיים רק כשהיא נשואה לאיש אחר, אבל כשהיא נשואה לו בעצמו, בצד החרות שבו, אין פה איסור של אשת איש כלל. וצריך עיון.

שם דף מה, המאירי

דיון בהבנת שיטת המאירי לגבי גוים

ידועה שיטת המאירי, שכל ההבדלים הנמצאים בש"ס בין יהודים לגויים, הם רק בגויים שאין להם שום דת, עיקר דבריו מובאים בבבא קמא דף קיג,ב: "נמצא

260) ר"ל בזנות.

261) פרק א, הלכה ד.

262) והמהדיר העיר לי שבתוספות הרא"ש — שבדרך כלל דוגל בשיטת התוספות — לא מובאת המלה "באיסור", וזוהי קצת ראיה להערתי.

שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם ... ואין אנו כפופים לחסידות למי שאין לו דת ... הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד, אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו, אינם בכלל זה, אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו" וכו'. והוא חוזר על כלל זה בעשרות מקומות בש"ס, בכל מקום שנמצא בו הבדל בין יהודי לגוי.

ולא רק בדיני ממונות, אלא גם בנוגע לאיסורים, וכגון לגבי האיסור לחלל שבת על מנת להציל גוי הנמצא בסכנת נפשות, הוא כותב[263] "שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם, אחר שאין להם שום דת", ומשמע דבשאר גוים כן מחללין, ולא צריכים להיתר של "דרכי שלום".

והנה ראיתי לפני כמה שנים באיזה ספר, שרב גדול כתב, שאת כל הדברים האלה כתב המאירי, רק מפני הצנזורה, או מפני שהיה חשש לפיקוח נפש מצד שונאי ישראל, אבל מעיקר הדין גם המאירי סובר שאין שום הבדל בין גוי לגוי.

והנה, לא רק שרחוק להאמין בזה, כשהמחבר חוזר על אותה הנחה עשרות פעמים בתוקף גדול, אלא ניכרים דברי אמת להיפך, כי הדבר היה קרוב מאוד לליבו. דהנה בסוגיא דידן, של "לא תסגיר עבד אל אדוניו", כשבגמרא עצמה אין שום רמז להפליית הגוים, כתב המאירי[264]: "ומכאן אתה למד שכל שאינו עובד את האלילים והוזהר שלא להונות, שנאמר: עמך ישב בקרבך כו', לא תוננו", והדברים ברורים.

[ועי' בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת כלים פרק יב משנה ז, דברים כדרבונות].

פרק הנזיקין

דף מה,ב, מיטב שדהו

הבהרת דרך הסוגיא:

א) בשלב הראשון הבינה הגמרא שהמחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא בדבר משמעות הכתוב "מיטב שדהו"[265] דלרבי ישמעאל זהו ענין של כמות, ולרבי עקיבא זהו ענין של טיב הקרקע.

רבי ישמעאל — סובר, שמשמעות הפסוק "מיטב שדהו" היא, שהמזיק צריך לפצות את הניזק באופן שישלם לו תמורת מיטב שדהו של הניזק, וזאת בהסתמך על המשמעות הפשוטה של הפסוק. הכתוב אומר: "כי יבער איש שדה או כרם,

263) ביומא דף פד,ב, ד"ה פיקוח נפש.

264) בד"ה גוי שקבל.

265) שמות כב, ד.

ושלח את בעירה ובער בשדה אחר", ואם כן מדובר על שדהו וכרמו של הניזק, ועל כן כשהפסוק ממשיך ואומר "מיטב שדהו ומיטב כרמו", זה מתייחס באופן פשוט לאותה שדה או כרם, שהמזיק צריך לשלם את תמורתה, שהרי אם היה מדובר על שדהו וכרמו של המזיק, לא היה מובן מדוע בכלל הפסוק היה צריך להזכיר את ה"כרם"? אלא על כרחך מדובר על השדה והכרם שהוזקו, כפי שנאמר בתחילת הפסוק "כי יבער איש שדה או כרם", ועל זה אומר הפסוק שהוא צריך לשלם לו כפי מיטב שדהו. ומה עוד שהרי כתוב "מיטב שדהו", ולא כתוב "במיטב דשדהו", וגם זה מראה שמדובר בתשלום של שדהו של הניזק.

ועל כך משיב רבי עקיבא, שלא בא הכתוב להחמיר עליו שישלם יותר מהנזק, אלא הכתוב בא רק לומר שישלם במיטב, בעידית שבנכסיו. ומדויק הביטוי "לא בא הכתוב", כי יש פה הבדל מהותי בפירוש הפסוק. לפי רבי ישמעאל, הכתוב בא לומר כמה הוא צריך לשלם, ואילו לפי רבי עקיבא הפסוק בא להשמיע רק באיזה טיב קרקע הוא צריך לשלם. ולפי זה מובן, שלא כתוב בדברי רבי עקיבא 'עידית של מזיק', כי המחלוקת היא לא באיכות, אלא בכמות. לפי רבי ישמעאל, הוא צריך לשלם לפי מיטב שדהו של הניזק, ואילו רבי עקיבא בא לומר, שאין לשלם יותר ממה שהזיק, כי הכתוב בא רק לומר במה לשלם, בעידית.

ב) ועל הבנה זו בדעת רבי ישמעאל, תמהה הגמרא ואומרת, שאין זה סביר לומר שמי שאכל כחושה יצטרך לשלם שמנה, בדומה למי שאכל שמנה. שכן אם התורה היתה רוצה לקנוס, היא היתה אומרת שישלם כפל, למשל.

ג) ומשיבה הגמרא — בעודה עומדת על דעתה, שלפי רבי ישמעאל כוונת הכתוב היא לומר כמה לשלם — שמדובר באופן שלא ידוע איזו ערוגה אכלה, ואז אמרה התורה לחייבו לחומרא, כי לא יתכן שיפצה את הניזק בפחות ממה שהזיק. וסבירא ליה עכשיו, שדין "המוציא מחבירו" קיים רק כשכל ענינו של הויכוח הוא ממוני. אולם כשמדובר במזיק או בגזילה, אי אפשר להתכפר בלי תשלום שלם. בדומה לדין המשנה בבבא מציעא[266] "גזלתי לאחד מכם מנה, ואיני יודע איזה מכם..., נותן לזה מנה ולזה מנה" וכו', וכדברי הגמרא שם "פקדון אגזל קא רמית, גזל דעבד איסורא קנסוהו רבנן" וכו', עיי"ש.

אלא שרבא מקשה, דהתם זה רק לצאת ידי שמים, אבל מדינא א"א לחייבו יותר ממה שהזיק, ובפרט גם אין לדמות נזק, שהוא רק פשיעה, לגזל ממש.

ד) וע"כ מסקנת הסוגיא, שהמחלוקת בין ר"י ור"ע היא בכלל לא בכמות אלא באיכות, בטיב הקרקע שהוא צריך לשלם, כי גם ר' ישמעאל מודה, שמיטב שדהו פירושו במה לשלם, והוא ישלם בטיב שדה וכרם שהוא העידית אצל הניזק, וע"ז בא ר"ע ואומר, לא בא הכתוב כי אם להחמיר, שיתן ממיטב שדהו של מזיק, ולא יסתפק בטיב שהוא עידית אצל הניזק.

---

266) דף לז,א.

ה) ובמסקנא, ס"ל לר"י, שהתורה בכוונה השאירה את "מיטב שדהו" פתוח לכאן ולכאן. מה שהתורה רצתה, שעכ"פ לא ישלם בפחות ממיטב של ניזק, ואם יש למזיק רק או פחות או יותר שמן, אז ישלם ממיטב דידיה.

סוגיא דומה בריש ב"מ.

א) למה ליה למתני זה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי. הגמ' בס"ד חשבה — ושכן משמע מהכפלות "זה אומר" — שמדובר בשתי דוגמאות נפרדות, הראשונה במציאה, והשניה — זה אומר כולה שלי — שהמחזיק טוען שהטלית שלו מסיבה אחרת. אלא שהגמרא שואלת, כי המציאות השניה מיותר, אחרי שיודעים ההלכה, מה איכפת לי אם טוען שהוא מבחינת מציאה או מסיבה אחרת.

ב) חדא קתני, ואחד הוא קביעת המציאות, והשני הוא קביעת התביעה, ר"ל אני מצאתיה, ומפני זה כולה שלי.

ג) על זה שואלת הגמ', שזה מיותר, המשנה לא צריכה להרחיב על טענתו בבית דין, היא רק צריכה לקבוע את נקודת המחלוקת של הטוענים.

ד) 1 — ומשום כך אומרת הגמרא, שהמלים "כולה שלי" אינן באות לתת ביטוי לתביעה שלו, אלא הן פרשנות של העובדא: מצאתיה באופן שכולה שלי, דהיינו הגבהתיה. 2 — אולם הגמרא שואלת, כיצד אפשר היה לטעות ולחשוב שהוא מצאה בלא הגבהה, אלא בראיה בעלמא? הרי רבינא אמר ש"ומצאתה' — דאתאי לידיה משמע", ומתרצת דלישנא דקרא לחוד, ולישנא דבני אדם לחוד. 3 — והיא מקשה, דליתני רק 'כולה שלי', ומתרצת שגם אז היה אפשר לטעות.

ה) אלא שכאן הגמרא מערערת על עיקר ההנחה, ש'כולה שלי' הוא פירוש של 'אני מצאתיה', מכיון שלפי הסבר זה המלים "זה אומר" בפעם השניה מיותרות.

ו) ובמסקנא חוזרת הגמרא לפירוש הראשון, שהמלים "זה אומר" ועוד "זה אומר" מראים בעליל שמדובר בשתי טענות שונות, ועל כן צריך להסביר ש"כולה שלי" היא תביעה בפני עצמה, ויש בה חידוש, ד"רישא במציאה, וסיפא במקח וממכר, וצריכא" וכו'.

דף נא,ב, דאמר רבה וכו'

יישוב שיטת רש"י

רש"י בבא מציעא[267] מסביר שרבה בא לענות על קושיא, מדוע הוא אינו נאמן מטעם 'משיב אבידה'. ואילו התוספות אצלנו[268] חולקים על הסבר זה. כנראה שהם סוברים ש'משיב אבידה' זוהי רק תקנה, ואילו הגמרא שואלת על דין התורה, לא

267) דף ג,א, ד"ה מפני מה".

268) בד"ה מפני מה.

שייך כאן משיב אבידה. לכן תוספות מבארים, שהקושיא היא מדוע הוא אינו נאמן במיגו שיכול לכפור בכל.

והנה על קושיא זו של התוס׳ יש לתרץ, כי מצינו כמה דיני ׳תקון העולם׳ שהם מדאורייתא, כמו שהגמרא אומרת[269] לגבי הדין שהמזיק משלם מן העידית של המזיק, שדין התורה הוא מפני תיקון העולם.

ומצד שני, אינני מבין את גישת התוספות, שכן דין ׳מיגו׳ קיים כשהוא היה יכול לזכות באותו הדבר בטענה יותר אמינה, אולם כאן מדובר שהוא היה יכול לכפור יותר, וזה לא מיגו, שכן מי אומר שהוא היה רוצה לכפור בכל? לכן אין שייך פה דין ׳מיגו׳, כי אם דין ׳משיב אבדה׳.

שם, מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה נשבע וכו׳

עוד דרך להסביר קושיית רבה

הראשונים נתלבטו בפירוש שאלתו של רבה.

ולדעת רש״י והתוספות, שאלת רבה היא קושיא: מפני מה מודה במקצת הטענה חייב שבועה? הלא,

לרש״י הוי משיב אבדה

ולתוספות, הוא צריך להפטר משום מיגו.

לפי זה, ההנחה היא, כי בלי נימוק מיוחד, אין זה קשה מדוע הוא חייב שבועה, שכן אם ישנה אפשרות לברר, מבררים.

ואדרבה, היה קשה להם לתוספות[270], מדוע הכופר בכל פטור משבועה, והם הסיקו שהדבר נובע מגזרת הכתוב. אלא שגם לפי מסקנא, אין זה ברור עדיין מדוע באמת הכופר בכל פטור משבועה, ואילו המודה במקצת חייב בשבועה? התוספות תירצו רק את הקושיא, מדוע אין במודה במקצת דין מיגו, אבל לא נתפרש מדוע יש הבדל בין מודה במקצת לכופר בכל.

ועל כן נראה לבאר, ששאלת רבה היתה להיפך. רבה יצא מנקודת הנחה שגם לחיוב שבועה צריכה להיות איזו שהיא אומדנא של חיוב, וכל זמן שאין אומדנא, אי אפשר לחייבו שבועה, שהרי המוציא מחברו עליו הראיה, ולכך פשוט שהכופר בכל פטור משבועה.

והשאלה של רבה היתה, מפני מה ראתה התורה צורך לחייב שבועה במודה במקצת, ״מפני מה״ — לא כקושיא, אלא כשאלה, שהרי בלי נימוק אין מחייבים שבועה. ועל כך מתרץ רבה והאי בכולה ...., כי עצם הדבר שהוא מודה במקצת, זוהי אומדנא שהוא חייב בכל. כי עצם הדבר שהוא מודה במקצת זה מראה על

---

269) בדף מט,ב.

270) בד״ה מפני מה.

התלבטות פנימית, שמצד אחד קשה לו להוציא כסף מכיסו, ומצד שני גם קשה לו לכפור למי שעשה לו טובה, ומתוך ההתלבטות הפנימית הזאת נולדה הפשרה להודות במקצת ולכפור במקצת, ומפני זה חייבה אותו התורה שבועה.

שם, תוספות ד"ה אין אדם מעיז

תמיהה על הסבר התוספות

התוספות מסבירים, שההעזה לכפור נובעת מזה שחברו מכיר בשקרו. ואינני מבין, וכי שקר שבו הוא כופר במחצה, זהו שקר יותר קטן משקר שבו הוא כופר בכל? הרי אם הוא חייב מאה שקל, וכופר בחמשים, אזי השקר הוא שקר במאה אחוז ולא רק בחמשים אחוז?

ולקושיית התוספות על רש"י, אפשר לומר, שגם בפקדון אנו חוששים שהמפקיד עשה לו פעם טובה, ומשום כך קשה לו עכשיו לכפור בכל. ומלבד זאת נראה, דרש"י הולך לשיטתו בבבא קמא[271], שבפקדון, מפני שהוא יכול להעיז, גם כופר הכל חייב בשבועה, ואם כן שוב אין כאן לא 'מיגו', ולא 'משיב אבידה'.

שם, תוספות ד"ה ובבולי

יישוב שיטת רש"י

התוספות הקשו על רש"י, דהרי ההלכה היא שהחשוד אממונא אינו חשוד אשבועתא.

ונראה לתרץ, כי יש הבדל בין "לא לחייב" ובין "לפטור". הגמרא שואלת על עיקר החיוב, מדוע התורה חייבה אותו שבועה? הרי מי שחשוד אממונא עלול גם להשבע לשקר, ומה מרויחים בשבועה? אמנם במקום שיש כבר חיוב שבועה, כגון בעד אחד, שהתורה חייבתו שבועה משום אותו הטעם של אשתמוטי אישתמיט, אז גם כשאין כאן אשתמוטי, כגון בנסכא דרבי אבא, נשאר חיוב השבועה, ואם אינו יכול להשבע, משלם.

דף נב,ב, מנסך

תמיהות על הסוגיה

בגמרא נחלקו רב ושמואל בהסבר דברי המשנה "מנסך". רב סובר שמדובר במנסך ממש לשם עבודה זרה, ואילו שמואל סובר שמדובר במערב יין ביין נסך. והגמרא אומרת, ששמואל הסביר שמדובר במערב, ולא במנסך ממש, כדי שלא יהיה

271) דף קז,א, ד"ה מעיז ומעיז.

כאן דין "קם ליה בדרבה מיניה". ואילו רב סובר שאין כאן דין "קם ליה בדרבה מיניה", מפני שהוא מתחייב בתשלומין כבר בהגבהה. ופירש רש"י[272], שמדובר באופן שהוא הגביה את היין על מנת לגוזלו. וברור שהוא פירש כן, שאם היה מדובר באופן שהוא הגביה את היין על מנת לנסכו ולהזיקו, הרי שכל זמן שעדיין לא ניסכו, אינו חייב בתשלומין, כי עוד לא הזיקו, ואין כאן יין נסך.

תמיהה על רש"י

אלא שאינני מבין, הרי לפי הסבר זה, אין הוא מתחייב על היותו מנסך, אלא על היותו גזלן, ובזה אין חולק, ואם כן מהו החידוש בדברי המשנה, ומדוע בשוגג הוא פטור, אם גזלו ממש? ומה דאיתא בגמרא, שהחידוש הוא שלא אמרינן "קם ליה בדרבה מיניה", כדרבי ירמיה, מה חידוש יש בזה כשהגביה על מנת לגוזלו?

מצד שני, קשה לי על מה שפירש רש"י, דמיירי בהגביהו על מנת לגוזלו, דזה לכאורה מנוגד למציאות, כיון שאם הוא רוצה לנסך את היין על מנת להזיק לחברו, הרי אין בדעתו לגזול כלל. וצריך עיון.

והנה אחד ממשתתפי השיעור הפתיע אותי בתירוץ חריף, דאולי מכיון שאין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו, לכן הוא קונה אותו מתחילה, כדי שיוכל לאסור אותו. ושמחתי מאוד בתירוצו.

אמנם לאחר העיון נראה דאין זה עולה. ראשית, שהרי קנין גזילה אינו מועיל אלא רק לענין זה שהוא מתחייב באונסין, אבל כל זמן שהדבר בעין, ולא נעשה בו שינוי, אין הוא שייך לגזלן, וכפי שאומרת הגמרא בקידושין[273] לגבי מי שגזל ולא נתייאשו הבעלים ש"שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו". ושנית, לפי זה הניסוך מועיל רק אם הוא קנה אותו תחילה, ואם כן מובן שהוא יכול לחול רק במזיד, אולם המנסך בשוגג בודאי לא התכוון לקנות אותו תחילה, וממילא הוא לא נעשה נסך, ואם כן לא מובן מהו פירוש דברי המשנה ש"בשוגג פטור"? הרי הוא בכלל לא ניסך, ולא עשה נזק וממה יש לפוטרו?

סוף דבר, דברי רש"י צריכים ביאור. וכן צריכים ביאור דברי הגמרא בבבא קמא[274] דלמה יהיה חייב בהגביה מטבע על מנת לזורקה לים? במה קנה, כשהגביה רק על מנת לזרוק ולא על מנת לקנות? וצריך עיון.

תמיהה על שיטת התוספות

ועיין בתוספות[275], דמדבריהם לא משמע שהם מפרשים כרש"י, דהגביהו על מנת לגוזלו, אלא על מנת לנסך ולהזיקו, וחייב מטעם מזיק כשהגביהו על מנת להפסידו.

---

272) בד"ה דאגבהה.

273) בדף נב,א.

274) בדף צח,א.

275) ד"ה מנסך.

וכן משמע מדברי הגמרא בבבא קמא[276] "אבל שקליה בידיה מיגזל גזליה", שההגבהה קונה גם לענין זה שיהיה חייב באחריות.

והנה, בדיני שומרים מצינו דמדאגבהה חייב באונסין, ואם כן יש הגבהה שמיועדת להכניס חיוב שמירה, אבל כשמגביה רק על מנת לזרוק ולהזיק, ועוד לא הזיקו, לא ברירא לי על מה יחול החיוב.

אולם, התוספות במקום אחר בבבא קמא[277] כתבו, ד"בהוציאוה לגוזלה איירי" ומשמע דבלא זה אינו מתחייב. וצריך לי עיון בזה.

תמיהה על הרמב"ם

קשים לי דברי הרמב"ם בפירושו למשנה[278] דאמר דמשום כך לא הוי "קם ליה בדרבה מיניה", מפני שמדובר באופן שהיה שוגג, ולא ידע שהמנסך לעבודה זרה חייב סקילה. ואין זה מובן מדוע הוא מנמק את דין המשנה בטעם מחודש שהגמרא עצמה לא אמרה. ומה עוד, דהלא חייבי מיתות שוגגים פטורים מתשלומים, כפי שפסק הרמב"ם עצמו בהדיא בפרק א מלכות נערה בתולה, הלכות יג־יד. וצע"ג.

והנה, בהלכות חובל ומזיק פרק ז, הלכה ו, הביא הרמב"ם את טעם הגמרא, "שמעת שהגביהו נתחייב לשלם, ואינו מתחייב בנפשו עד שינסך". אמנם שוב קשה, דהרי הרמב"ם לא כתב כרש"י, שהגביהו על מנת לגוזלו, ואם כן במה הוא מתחייב כל זמן שלא ניסכו? ולשתי הלשונות של הגמרא בכתובות דף לא,א, לא שייך הכא לומר שההגבהה היא תחילת הניסוך, דהכא אי בעי לאהדורה ר"ל לא לנסך, הוא יכול, וגם אפשר שינסך בלא הגבהה, דאם אי אפשר, לרב היה צריך להיות חייב מיתה על ההגבהה, כיון דזהו התחלת הניסוך, ואם לא — אז שוב אינו חייב ממון, כי עוד לא ניסך.

דף נג,ב, ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק, האי גזלן הוא, ממונא מעליא בעי שלומי

מחלוקת במציאות?

עיין בדברי רש"י והתוספות. ולא הבינותי, דהרי המחלוקת אי שמיה היזק או לא, איננה מחלוקת במציאות, שכן ברור הדבר שמבחינה מציאותית הוא גרם לו נזק, והשאלה היא רק הלכתית, האם על נזק כזה משלמים, אם לאו, אבל גם אם ננקוט שלאו שמיה היזק, והוא אינו חייב תשלומין על הנזק, ברור שהוא מחזיר לו דבר שניזק, ולא אותו דבר כמו שגזל. במלים אחרות, הדין אינו משנה את המציאות. וצריך עיון.

---

276) דף צח,א.

277) בדף נו,ב, ד"ה פשיטא.

278) פרק ה, משנה ד.

שם, דר״מ אדרבי מאיר לא קשיא, כי קנים בדרבנן, בראורייתא לא קנים

על האיסור לגרום נזק שאינו ניכר

לכאורה קשה, הרי הקנס אינו מפני איסור מטמא, אלא מפני שגרם נזק לחברו, וזהו דין דאורייתא. וראיתי שרש״י נשמר מזה, ואמר[279] ד״כיון דלא שמיה היזק, אין כאן איסורא דאורייתא״ וכו׳. ואני תמה, וכי מן התורה מותר לגרום לחבירו נזק באופן שהוא פטור? ועוד, אם מפני זה, גם דין מנסך צריך להיות דין דרבנן, ואילו הגמרא אומרת שהוא דין דאורייתא, וצריך עיון.

דף נה,א, גזירה שמא יאכיל חרש בחרשת

הסבר הגזרה

הכוונה איננה ברורה. ועיין במהרש״א. והיה נראה לומר, כי בגמרא יבמות[280] אין מדובר כי אם בתקנת נישואין של חרש לבריאה או של חרשת לבריא, אך אין מדובר בחרש הנושא חרשת, ואם נכון הדיוק אז כוונת הגמרא היא פשוטה, שיש גזירה שמא יאכיל חרש בחרשת, שאז אפילו תרומה דרבנן אסור לה לאכול. ועל זה קאמר דאין צריך למיגזר זאת כיון שגם אם יאכיל חרש בחרשת, הלא אין מצווין עליה.

שם, אמר עולא דבר תורה וכו׳

הסבר המחלוקת בין עולא ורב יהודה

נראה להסביר את המחלוקת בין עולא לרב יהודה על פי מה שכתב הרמב״ן בפרק ׳אלו מציאות׳[281] דמשום זה אין היאוש פועל אם המוצא הגביה את החפץ לפני שנודע לבעלים שהחפץ נאבד מהם, ״דכי אתא לידיה באיסורא הוא דאתא לידיה״, כלשון הגמרא בריש אלו מציאות[282], מפני שברגע שהמוצא הגביה את החפץ, הוא התחייב בכך לשמור עליו לבעלים, ואם כן נמצא שהחפץ אינו אבוד, והוא בחזקת הבעלים. ואמנם הבעלים יכולים להפקיר את החפץ, אבל ביאוש הבעלים אינם מפקירים את החפץ, אלא מסירים ממנו את בעלותם, וזה אפשרי רק כשהדבר אבוד[283], אבל לא כשהאדם המחזיק בחפץ שומר עליו בשביל הבעלים. ואם כן ניתן

279) בד״ה מטמא ומדמע.

280) בדף קיג,א.

281) דף כו,ב, ד״ה עובר בכולן.

282) בדף כא,ב.

283) ועיין במאירי בבא קמא דף קיג,ב, ד״ה נמצא שאף, שמשמע מדבריו, שמפני זה אין חיוב

להסביר, שעולא סובר דיאוש אינו קונה, מכיון שהגזלן הרי מחויב להחזיר את החפץ, ובינתיים הוא שומר על החפץ — כדברי התוספות בריש 'הכונס'[284], שמי שהחפץ בידו, החיוב עליו לשמרו — ואם כן החפץ אינו אבוד, וממילא אין שייך פה לקנות ביאוש. ואילו רב יהודה סובר, שעל אף שהגזלן מחויב על פי הדין להחזיר את החפץ, אבל היות שמעצם מעשה הגזלה ברור לנו שהוא אינו שומר על החפץ במטרה להחזירו לבעליו, אלא מחזיק אותו לעצמו, הרי שלמעשה החפץ כן אבוד, ומפני זה יאוש קונה.

פרק האומר

דף סו,ב, מילי לא מימסרן לשליח

בדין שליחות דגירושין בעל כרחה

עיין ב'קצות החושן'[285], שדן בדברי ה'נודע ביהודה'[286], שהמגרש אשה בעל כרחה על ידי שליח, הגט בטל, מכיון שהוא עבר על חרם דרבנו גרשום, ואין שליח לדבר עבירה. והוא מחלק על פי דברי ה'משנה למלך'[287], שאם הגנב מינה שליח שישחוט את גניבתו בשבת, כיון דאין שליח לדבר עבירה לענין איסור השבת, בטלה השליחות גם לענין הטביחה. אבל אם מינהו לשחוט בסתם, והשליח מעצמו שחט בשבת, לא בטלה בעקבות כך השליחות של הטביחה, כי מעשה הטביחה לחוד, ואיסור השבת לחוד. את מעשה הטביחה הוא עשה בשליחות הגנב, ואילו את איסור השבת הוא עשה על דעת עצמו. ועל פי זה אומר ה'קצות', שגם בגט, אם הבעל עשאו שליח בסתם, והשליח על דעת עצמו גירשה בעל כרחה, אין עבירת השליח מבטלת את עיקר השליחות.

אולם לפענ"ד אין הדמיון עולה יפה, מכיון שבגירושין בעל כרחה, האיסור אינו במעשה הכפיה, אלא בעצם הגירושין שנעשו שלא ברצונה. גירושין בעל כרחה, אין פירושם בכפיה, אלא פירושם שלא לרצונה, דהיינו שהאשה אינה רוצה להתגרש, ואף על פי כן הוא נותן לה את הגט בידה או בחצרה. ועל כן אחת מן השתים:

השבת אבדה לנכרי, מפני שבעצם אבידתו, הוא כבר איבד את בעלותו על החפץ, כי אין בעלות תיאורטית שאי אפשר לממש אותה, ורק מדברי מוסר מחוייבים להחזיר לו את החפץ, עיי"ש, והארכתי במקום אחר.

284) בבא קמא דף נו,ב, ד"ה פשיטא.

285) סימן קפב, ס"ק ב.

286) אבן העזר, מהדורה קמא, סימן עה.

287) בפרק ג מהלכות גניבה, הלכה ו.

אם הבעל אינו רוצה שהיא תתגרש נגד רצונה, הרי שממילא הגט בטל. ואם הוא כן מרוצה מזה שהגט נעשה בעבירה, חוזרים לדין של 'אין שליח לדבר עברה'. וממילא נמצאנו למדים שאין אפשרות לגרש אשה בניגוד לרצונה על ידי שליח.

מדוע שליחות לגירושין אינה מילי

שוב רצה ה'קצות' ליישב קושיא על ה'נודע ביהודה'[288] על פי הסברו. כי היה קשה ל'נודע ביהודה', דלפי שיטת הקדוש מרדו"ש המובאת בשולחן ערוך[289], דמאחר שאי אפשר לקדש אשה בלי דעתה הרי ששליחות לקידושין מיקרי מילי, וממילא אין שליח עושה שליח בקידושין, אם כן לכאורה היום גם שליחות לגירושין הוי מילי, מאחר שלאחר חרם דרבנו גרשום השליח אינו יכול לגרש את האשה בעל כרחה, ואם כן כיצד הלכה רווחת בישראל דשליח עושה שליח בגט? ותירץ ה'קצות'[290], דמאחר שבשעה שהבעל לא ציוה על השליח באופן מפורש לגרש את האשה בעל כרחה, הרי שגם אם השליח גירשה בעל כרחה, היא מגורשת, על כן אין הגירושין מוגדרים כ'מילי'. אמנם כבר כתבתי למעלה, שעיקר סברתו תמוהה בעיני.

וליישב את קושיית ה'נודע ביהודה' נראה להסביר, כי צריך להבין מהו יסוד הדין של מילי, דלא מימסרן לשליח. ונראה לי, שבין לשיטת רש"י ובין לשיטת הקדוש מרדו"ש, היסוד אחד הוא — חסרון בעלות. דכמו שהגמרא בריש 'האיש מקדש'[291] אומרת, שאין אפשרות למילף קידושין מגיטין לגבי מינוי שליח, מכיון ש"מה לגירושין שכן ישנה בעל כרחה". והכוונה היא, שמאחר שבגירושין הכל תלוי בו, והוא הבעלים על הגירושין, ממילא מובן שהוא יכול לעשות שליח, אבל בקידושין, שלא רק בדידיה תליא מילתא, אם כן אין הוא הבעלים על הקידושין, ועל כן היה מקום לומר שהוא לא יוכל למנות שליח. וע"כ נראה דאותו הדבר גם לגבי הדין ששליח עושה שליח, שרק שליח שקבל בעלות יכול למנות שליח אחר, כי הוא עומד תחת הבעל, אבל כשקיבל רק מילי, הרי זה דבר מופשט, ולא שייך לומר שהשליח קנה את זה, על מנת שיוכל לעמוד במקום הבעל ולמנות שליח לכך. ולפי הקדוש מרדו"ש, כל דבר שצריך בשבילו את רצון האשה, אי אפשר להגדירו כבעלים על זה, והגם שחידשה תורה שהבעל בעצמו יכול למנות שליח לכך, אבל השליח עצמו, שהוא כבר תולדה של המשלח, כל שאין לו בעלות, אינו יכול לעשות שליח אחר[292].

והנה, גם לאחר חרם דרבנו גרשום, יש הבדל מהותי בין הצורך ברצונה של

---

288) מהדורה תניינא, אבן העזר סימן קיב, ס"ק א.

289) אבן העזר סימן לה, סעיף ו, וסימן לו סעיף ה.

290) שם.

291) קידושין דף מא,א.

292) ולענין כתיבת הגט, עיין ב'תפארת ישראל' בועז, ריש פרק ו.

האשה לקידושין, לבין הצורך ברצונה לגירושין. כי בקידושין, רצונה מסייע לחלות, דחלות הקידושין נעשית ביחד על ידי מסירת הפרוטה מן האיש לאשה ועל ידי רצונה לקבלה, והגם שכתוב "כי יקח" ולא כי תלקח, הפשט, שהיא לא מסייעת באופן אקטיווי, לא בנתינה ולא באמירה, אבל ודאי רצונה הוא דבר מכריע בקידושין, ולכך לא מיקרי קידושין דבר שבבעלות הבעל. אבל בגירושין, הגם שיש חר"ג ואיסור צדדי לא לגרשה שלא לרצונה, פשוט שאין בצורך רצונה ממש בחלות הגט, וכשסוף סוף נתגרשה ברצונה, לא רצונה הוא שהחיל את הגירושין דהלא אם הבעל כן גירש אותה בעל כרחה, הגירושין חלין, כי בעצם הגירושין, רצונה אינו מעלה ואינו מוריד, אלא יש רק איסור צדדי שלא לגרשה בעל כרחה, ולכך אין התנאי של קבלת רצונה מגרע בבעלותו, כי סוף כל סוף כשהוא מגרשה ברצונה, הוא עצמו המגרש, ורצונה אינו מעלה ואינו מוריד, ועל כן אין זה מוגדר כמילי.

דף עז,ב, רש"י ד"ה לקנייה

נתינת גט בקנין אגב ובקנין חצר

הריטב"א הקשה[293] דהרי בקנין אגב לא בעי ציבורין, ועל כן פירש שהיה זה מדין חצר. אולם לפי דבריו יקשה, מדוע אכן לא הקנה לה את הגט בקנין אגב, דלא בעי ציבורין?

ונראה, דבמלים "ונתן בידה"[294] יש שני דינים: האחד, שיקנה לה — שיהיה שלה. והשני, שיהיה ברשותה — "ונתן בידה", או בחצרה[295]. ועל כן בעי צבורין, שיהיה הגט בחצרה, דלא סגי בהקנאת הגט. ומצד שני, רש"י סבירא ליה, שגם בחצרה, היא אינה מגורשת, אם הוא מקנה לה את החצר, והיא זוכה בגט מעצמה, משום שהגט מונח בו, דהוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע[296].

---

293) בד"ה דתנן נעל.

294) דברים כד, א.

295) ראה לעיל דף עז,א.

296) ועיין עוד בדברי התוספות, ד"ה ות' זיל.

מסכת קידושין

פרק האשה נקנית

דף ו,ב, בגולהו קני

קושיה על הסמ״ע

וקשה לי, מדוע הנותן מנה על מנת שיחזירהו לו, קונה במכר? הרי לפי שיטת הסמ״ע[1] צריך לתת את הכסף לשם פרעון, ואם צריך להחזיר אותו, מסתבר שאין כאן פרעון. וצריך עיון.

דף ח,ב, קידשה במשכון מקודשת, התם במשכון דאחרים וכדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון? שנאמר ״לך תהיה צדקה״

מדוע היא מקודשת כשקידשה במשכון — מחלוקת רש״י ותוספות

לא הבינותי כיצד דברי רבי יצחק מבארים שניתן לקדש במשכון? הרי הקנין שעליו מדבר רבי יצחק הוא רק דין של אחריות, ואין ספק שהיא צריכה להחזיר את המשכון[2]. ורש״י באמת נשמר מזה, ופירש שהוא קידשה בחוב, ועיין לקמן[3] באיזה קנין ניתן להקנות חוב. אולם אם מדובר שהוא הקנה לה את החוב בקנין המועיל, אין זה מובן מה לנו ולמשכון? ואולי המשכון מועיל לכך שתסמוך דעתה לגביה. ולפי זה, כונת הגמרא בהביאה את דברי רבי יצחק — שבעל חוב קונה משכון, והוה עליה שומר שכר, ולמה הוא שומר שכר? מפני שעל ידי המשכון הוא בטוח בחובו — הוא דכשהיא קיבלה מלוה של אחרים, והוא נתן לה גם משכון, היא מקודשת, מפני שסמכה דעתה, והא ראיה דהיא נעשית על ידי זה שומרת שכר. ועוד צריך עיון.

1) חושן משפט, סימן קצ, ס״ק א.

2) עיין בתוספות ד״ה מנין.

3) בדף מז,ב.

דף נח,ב, ה״ק יש דמים שהן כחליפין

פירוש המשנה על פי המאירי

רש״י פירש, שהרישא והסיפא חדא מילתא היא, ו׳כל הנעשה דמים באחר׳, פירושו שיש דמים שהם בתורת חליפין. ואילו המאירי כתב[4], ששאלת הגמרא על רב נחמן היתה לפי האוקימתא של ״כל הנישום דמים באחר״, ועל כך שאלה הגמרא: ״מאי כיצד? שהרי בהמה בכלל פירות היא, ולדעתו אין קונות כמטבע גמור״, והשיבה הגמרא, שהסיפא באה לחדש דין נוסף, ולפיו יש דמים שהן כחליפין. ולפי זה נראה לי דקשר דברי המשנה הוא, דשני החלקים באים ללמד דבקנין אין הולכים בתר החיצוניות, אלא בתר המהות. ברישא קא משמע לן, דאין מטבע נעשה חליפין, כיון שטבעו של מטבע הוא פרעון ודמים, ואין שייך לעשות ׳חליפין׳ עם כסף. ובסיפא קא משמע לן, דלעומת זאת יש דמים שהם כחליפין, כי כשמחליף דמי שור בפרה, הגם שבחיצוניות עשה זאת בתורת דמים, מכל מקום במהותו זהו חליפין [ואף על גב דפירות לא עבדי חליפין, לזה מועיל שעשהו בתורת דמים].

דף נט,ב, רש״י ד״ה בתובה

ביאור דברי רש״י ותמיהה על פסק השו״ע

רש״י כתב, ״דאין זה אונאה ללקוחות, שהרי מצות בנו עליו יותר ממצותו״. ונראה שרצה להסביר בכך את דברי רבי יהודה בברייתא, ״שזה מצותו על אביו״ וכו׳. אלא שלכאורה קשה, דהרי הגמרא אמרה דלכולי עלמא ״מצוה בגופיה עדיפא״. וצריך לומר, שלפי רש״י, יש הבדל בין אם אינו יכול לעשות כי אם פדיון אחד, דאז מצוה דגופיה עדיפא, לבין כשעושה את שני הפדיונות, והשאלה היא איזה מהם לעשות ראשון, דאז הקדימה היא לפדיון בנו. אולם בשולחן ערוך[5] ראיתי, דגם לענין דין הקדימה מצוה דגופיה קודמת, וצריך עיון.

4) בד״ה המשנה השישית.

5) יורה דעה, סימן שה, סעיף טו.

פרק האיש מקדש

דף מג,ב, נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה

שתי הלשונות ברש"י – במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש

רש"י[6] הביא שתי לשונות, האם מדובר דוקא בנערה, או שהוא הדין גם קטנה. וכתבו התוספות[7] שרש"י חזר בו. ואלמלא דבריהם, היה אפשר לפרנס את שתי הלשונות של רש"י בלי חזרה. והיינו, דתליא בפלוגתא דריש לקיש ורבי יוחנן, אם כמחלוקת לגירושין כך מחלוקת לקידושין, או שבקידושין דברי הכל אביה ולא היא. וכמעט שמוכרח הוא בסברא לחלק כן.

שיטת ר' יוחנן

כי הנה ניחזי אנן בעיקר מחלוקתם של ריש לקיש ורבי יוחנן. דהנה, רבי יוחנן, סבירא ליה, דרק בגירושין מחלוקת, אבל בקידושין גם רבנן מודים דרק אביה מקבל. ואם כן, לדידיה התורה זיכתה בקבלת הקידושין רק את אביה, והיא עצמה לית לה רשות על עצמה כל זמן שהיא נערה, אלא היא כמו קטנה לענין זה, דהיא תחת רשות אביה מכל וכל, ורק על ידי הנישואין היא יוצאת לרשות עצמה. והא דלענין גיטין נערה המאורסה מקבלת את גיטה בעצמה לרבנן, זהו לא בתורת עצמה, שהרי לה עצמה אין שום רשות, אלא רק בתורת אביה, והיינו או משום דאיתיא בעל כרחה, או משום דנכנסת לרשות אביה, וזכות הוא לאביה, ובגמ'[8] בעיא אם היא כשלוחו או כחצרו. והנה, לפי זה נראה פשוט, דגם קטנה מאורסה מקבלת את גיטה, דמאי שנא הא מהא. דהא זה ברור, דלכולי עלמא קטנה איתא בתורת קבלת גט, דהא נשואה לכולי עלמא מקבלת בעצמה את גיטה, ואם כן כל החסרון של קטנה אינו אלא חסרון של רשות, שהיא ברשות אביה, אבל מכיון שגם נערה המאורסה יש לה את אותו החסרון, והא ראיה שאינה יכולה לקבל את קידושיה, ואף על פי כן היא מקבלת את גיטה, בתורת אביה, ממילא גם קטנה תוכל לקבלו באופן זה. והיוצא מזה, דלרבי יוחנן אין שום נפקותא בין קטנה לנערה, אלא רק בין גיטין לקידושין, דגיטין זכות הוא לאב, ועל כן היא זוכה בהן בשבילו, וקידושין, היוצאת מרשותו, חוב הוא לו, ועל כן אינה זוכה בהן.

6) בד"ה נערה המאורסה, ובד"ה היא ואביה.

7) בד"ה תנן.

8) בדף מד,ב.

שיטת ריש לקיש

אמנם לריש לקיש הוא להיפך, דהא ריש לקיש[9] מקיש הויה ליציאה, ואם כן לדידו אי אפשר לחלק בין קידושין לגירושין, ואם אמרו חכמים דהיא מקבלת את גיטה, אי אפשר שיהיה זה דין בגיטין לחוד, אלא הוא הדין גם בקידושין. וכיון דלדידיה נערה מקבלת בעצמה את קידושיה, אף על גב דחוב הוא לאב, על כרחך צריך לומר דסבירא ליה לריש לקיש שיטה אחרת לגמרי בדין דהאב מקבל את קידושי בתו. דלפי רבי יוחנן, כל הזכות היא רק לאב, ואילו לה עצמה אין שום זכות, כי כן גזרה התורה: "את בתי נתתי לאיש הזה"[10], ו"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר"[11]. אולם לריש לקיש הוא להיפך, דעיקר הזכות היא לה בעצמה, אלא דהתורה חידשה דגם לאביה יש רשות לקדשה (וכן מוכרח, דאם לא כן מנא לן דהיא יש לה רשות), ואדרבה כוחו של אביה אינו אלא כשלוחה. וסברה נכונה היא, דהרי נערה מוגדרת כגדולה לכל מילי, ורשותה לעצמה כמו בוגרת, אלא דהתורה חידשה שגם אביה זכאי בקידושיה כאילו היא קידשה את עצמה. וממילא מובן, דמה שהיא מקבלת את גיטה, אין זה ענין של "תורת גיטין", אלא היא מקבלת את גיטה בתורת עצמה, כמו קידושיה, דלית ליה לריש לקיש שתהיה לגיטין איזושהי עדיפות על קידושין. וממילא מוכרח גם כן, דרק נערה מקבלת את גיטה אבל לא קטנה, דהא קטנה ודאי ברשות אביה היא. ומיושב מה שהקשו התוספות[12] גבי "וצווח ריש לקיש כי כרוכיא 'ויצאה והיתה'" וכו', דהא גם לדידיה יש הבדל בין גיטין לקידושין לגבי קטנה, דבאמת אין כאן שום הבדל, דלריש לקיש קטנה אינה מקבלת את גיטה אלא רק לאחר הנישואין, דאז כבר יצאה מרשות אביה.

הבנת צווחת ריש לקיש

ולפי זה נראה להסביר את מה דצווח ריש לקיש "ויצאה והיתה" באופן שונה מההבנה הפשוטה, דלכאורה כוונת הגמרא בהיקש הזה היא, דכמו שהיא מקבלת את גיטה, כך היא צריכה גם כן לקבל את קידושיה. דהיינו שההנחה הקדומה היא, שהיא מקבלת את גיטה. והוא תמוה, דהיכן כתוב בתורה דנערה מקבלת את גיטה, עד שנעשה מזה היקש לקידושין? אמנם שכוונת הגמרא היא, דאם רואין שנערה מקבלת את גיטה, הרי זו ראיה שהיא גם כן מקבלת את קידושיה, דהיינו שמה שכתוב בתורה "את בתי נתתי", הוא רק בתורת העדפה לאביה, אבל אין זה בא לגרוע אותה, דהרי רק מחמת שמקבלת קידושיה, יכולה היא גם כן לקבל את גיטה, דמקיש יציאה להויה. אבל אילו היה הדין דנערה אינה מקבלת את קידושיה, דכוונת התורה היתה באמת לקחת את הרשות ממנה, ולתתה לאביה, ממילא היא גם לא

9) בדף מד,א.

10) דברים כב, טז.

11) לעיל דף ג,ב.

12) בד"ה צווח.

היתה יכולה לקבל את גיטה, דמקיש יציאה להויה, דהא סברת בעל כרחה לא סבירא ליה לריש לקיש.

והיוצא מכל זה, דלריש לקיש מוכרחים לומר, דדוקא נערה ולא קטנה, מכיון שכמו שקטנה אינה מקבלת את קידושיה, כך גם אינה מקבלת את גירושיה, דהיא ברשות אביה, מה שאין כן נערה. ולרבי יוחנן נערה והוא הדין קטנה, דלדידיה מה שנערה מקבלת את גיטה, "תורת גיטין" הוא, ובתורת אבוה, ולא בתורת עצמה, וממילא אין חילוק בין נערה לקטנה. ואולי חסרה איזו מלה ברש"י לכוון לזה, כי לכאורה מוכרח ההבדל הזה לפי הסברה. ותתישבנה גם קושיות התוספות על רש"י[13], ודו"ק.

דף מד,ב, קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

הסבר המחלוקת

נראה להסביר, כי מחלוקתם של רב ושמואל ועולא ורבינא היא בגישה. לרב ושמואל יש לחשוש — חשש שהוא פחות או יותר סביר, ועל כן יש לחשוש שאביה נתרצה בקידושיה, ועל כל פנים יש לחשוש לכך כששידכו. ואילו עולא אינו חולק על סבירות הענין, אלא שהוא סובר שאין אנו צריכים לחשוש לדבר שאין לו כל בסיס, שהרי מה שהיא עשתה אין לו שום ערך, כי אין מעשה קטנה כלום, אלא שעלינו לחשוש שמא אביה נתרצה בקידושין למפרע, ועל זה אין לנו שום רמז, ועל כן אין אנו מביאים זאת בחשבון, כי אחזוקי באיסור לא מחזקינן. וזהו גם מה שאומר רבינא[14], דאפילו למאן דסבירא ליה דחוששין שמא נתרצה האב, מכל מקום שמא נתרצה הבת בודאי שאין חוששים. כי גם לפי הסברא שיש לקחת בחשבון רצון, זהו רק באב, מפני ששם יש על כל פנים איזושהי סבירות, אבל בבת אין שום סבירות, או שלכל היותר זוהי סבירות פחותה מאוד, ומשום שהוא בעצמו "בפירוש אמר מר דלא סבר להא דרב ושמואל", ובכלל לא חייש, משום כך הוא סובר דעל כל פנים כשהסבירות היא מאוד חלשה, אפילו מתנגדיו יודו לו.

מחלוקת רבנו תם וה"ר מנחם מיונ"י

וזוהי גם כן מחלוקתם של רבנו תם וה"ר מנחם מיונ"י[15], לגבי קטנה שהלך אביה למדינת הים, שלפי רבנו תם, שפסק כרבינא, אין לנו לבדות מלבנו חשש שמא קידשה אביה, ואילו ה"ר מנחם מיונ"י בודאי פסק כרב ושמואל, וכפי שפסק גם רבנו חננאל[16], ומשום כך הוא כן חשש לזה. ועל כן שלח לו רבנו תם, דלפי

---

13) ומכוונת מאוד לשון רש"י בד"ה היא ואביה, והדיוק הוא גם כן היא וגם כן אביה.

14) בדף מה,א.

15) בדף מה,ב, תוספות ד"ה בפירוש.

16) ראה בריי"ף דף יט,א לפי ר"ח, ובאוצר הגאונים, לקוטי פירוש רבינו חננאל, עמ' 32.

דבריך שאתה כן חושש, אם כן כשמת אביה במדינת הים תהיה בתו אסורה לכל העולם. והנה, אם היה ה״ר מנחם מיונ״י עונה לו, כי באמת כן הוא לפי דבריו, לא היה לרבנו תם מענה, אמנם ה״ר מנחם השיבו, דכשמת אביה הוא מודה שאין חוששים שמא קידשה, מחמת דלשמא מת לא חיישינן. ועל זה השיבו רבנו תם, דהשתא דאתית להכי, דהנך מודה דלשמא קידש לא חיישינן, אם כן ממילא גם כשאביה חי אין לנו לחשוש, כי החשש הוא תמיד רק שמא קידש, וק״ל[17].

דף מו,ב, ושמע מינה מעות בעלמא הוזרים

הסבר המחלוקת בין רב ושמואל

יעויין ברש״י[18] ההבדל שבין מעות מתנה למעות פקדון. ולכאורה אינו מובן כלל, דמאי שנא, הא כי יהיב לה לשם קידושין שניהם חלין, וכי יהיב לה שלא לשם קידושין שניהם אינם חלים. ועיין ברש״ש, אלא שלדבריו חסר העיקר מן הספר ברש״י.

ובהמשך הגמרא שם מובא: ״איתמר״ וכו׳, ומדברי רש״י שכתב לעיל[19] ״כל קידושין״ משמע שגרס ״דאיתמר״, וכן משמע בהדיא מדברי הריטב״א בשם רש״י[20] עיי״ש. והדבר דורש ביאור, דמה שייכות יש בין זה לזה? הא אף אם בגוונא דרבי אמי מעות חוזרין, אפשר דבגוונא דמקדש אחותו מעות מתנה, משום דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשום מתנה, מה שאין כן בנידון דידן דלא שייך זה.

והגמרא שם מביאה ראיה נגד שמואל מחלה, ודחי שהוא משום תקנה דלא ליתי לאכול בטיבליה, כיון דיודע ואינו יודע. וקשה, דהא כיון דאינו יודע, ונותן לדעת חלה, הרי ממילא זהו גזל ביד הכהן, ולשם מה יש צורך עוד בטעם של התקנה? ועיין מה שתירץ המהר״ם, והוא דחוק כמו שכתב בעצמו.

והנה, בעיקר מחלוקתם של רב ושמואל, תמוה הוא במאי קמיפלגי, דלכאורה קשה לומר שהם מחולקים בטעם דאדם יודע, ובפרט מהיפך להיפך. דאיך יאמר שמואל, דכל אדם יודע שאין קידושין תופסים באחותו וגומר ונותן לשום מתנה? וכי לא יתכן שאדם אחד יחשוב כמחשבת רב, ליתן לשום פקדון? ואיך נחלוק במציאות, אשר תלויה בדעת האדם?

17) ועיין ב׳נודע ביהודה׳, יו״ד, מהדורא קמא, סימנים נה־נו. ובמקום אחר הארכתי — ראה בחידושים לגיטין דף כח,ב.

18) ד״ה ושמע מינה.

19) בד״ה ושמע מינה.

20) בד״ה אמר רבה.

שיטת רב

והנראה לומר, שבאמת שניהם מודים כי היודע שאין קידושין תופסין, יש שנותן את מעותיו לשם מתנה, ויש שנותן את מעותיו לשם פקדון, ומקור מחלוקתם הוא אחר לגמרי, והם חולקים בעיקר הדין של קידושין. רב סובר דדין קידושין הוא כך, שהמקדש נותן את מעותיו לשם קידושין, והמעות הן מעות קידושין, ולפיכך המקדש את אחותו, כיון שאין קידושין תופסין בה, ממילא לא קנתה את אותן המעות, ולפיכך הן חוזרין. ומה שהוסיף רב את הטעם ד׳אדם יודע׳, כוונתו היא, שאם המציאות היתה שכל מי שהיה יודע שאין קידושין תופסין היה נותן את מעותיו לשם מתנה, היינו דנין על פי הגילוי מילתא דמעותיו הן מתנה, דאף על גב דדברים שבלב אינם דברים, מכל מקום היכא דאיכא גילוי מילתא אלימא דיינינן[21], ולפיכך צריך היה רב להשמיע דאין כאן גילוי מילתא, דיש גם מי שנותן לשם פקדון.

שיטת שמואל

ושמואל סובר להיפך, ולדידיה אין כלל דין של מעות קידושין, אלא האשה מתקדשת על ידי מה שמקבלת מעות במתנה. ולפי זה הקידושין מתחלקים לשני דברים: תחילה הוא נותן לה פרוטה במתנה, ושוב הוא מקדשה על ידי אותה המתנה. ואם כן הרי הוא סובר להיפך מרב, דהמציאות כמו שהיא לפנינו הוא שהוא נתן לאשה מתנה, דהא על כל פנים הוא הוצרך מתחילה לתת לה את הפרוטה במתנה. אלא דלכאורה הגילוי מילתא של לבו מראה להיפך, דכיון שנתן לה את הפרוטה במתנה רק על מנת לקדשה, ושוב אין הקידושין חלין, אם כן נימא דאיגלאי מילתא למפרע דלא נתן לה מתנה. ולזה מיישב שמואל, כי אין זה גילוי מילתא אלימא, כי ישנם בני אדם היודעים שאין הקידושין תופסים ונותנים לשם מתנה, ומה שגמר דבריו התקדשי לי, לא היה כי אם כדי לפייסה שתקבל את המתנה, כי סבר שאחרת לא תקבלה.

ומסקנא דמילתא, דלשניהם יכול להיות שהוא נתן לה את המעות לשם מתנה ויכול להיות שהוא נתן לא אותן לשם פקדון, ולפיכך כל אחד לשיטתו תופס במה שאמר לפנינו, לשמואל הוא מתנה, ולרב הוא אינו כלום, כיון שלא נתן לה את המעות אלא לשם קידושין והקידושין אינם חלים.

לענין מכירה וחלה

והנה, בזו הסברה מחולקים רב ושמואל גם לענין מכירה, יעויין בבבא מציעא דף טו,ב. והגמרא משוה דין זה גם לדין חלה ותרומה, כי היא סוברת דלשמואל גם בחלה ובתרומה הדין כן, ד״מתנות כהונה״ מיקרו, ר״ל שאין כאן דין נתינת ״חלה״, רק שהתורה דרשה מכל איש ישראל שיתן מתנה לכהן מעיסתו ומתבואתו, ולמתנה זו נתנה התורה דיני חלה, ולפיכך אליבא דשמואל, גם אם לא תחול החלה,

21) יעויין בתוספות דף מט,ב ד״ה דברים שבלב.

וכגון שנתן חלתו קמח, מכל מקום המציאות היא שהוא נתן לכהן מתנה, ומכיון שבודאי ישנם גם בחלה בני אדם היודעים שאין היא חלה ונותנים אותה לשם מתנה, נמצא שאין הגילוי מילתא מתנגד לכך שזו תהיה מתנה, ובזה תובן הסלקא דעתך של הגמרא להשוותם. ולפיכך הוצרך שמואל לתרץ, דנפיק חורבה מינה, כי אלמלא זה הטעם, לא היה זה גזל ביד הכהן, הגם שאפשר שלא נתן רק אדעתא דחלה, כי על כל פנים נתן מתנה, וישנם בני אדם הנותנים לשם מתנה, אלא שנותנים זאת בצורת חלה כדי שלא לבייש את הכהן.

דאתמר

והנה, זהו מה שמדייקת הגמרא מדרבי אמי שמעות חוזרין, דהיינו שעיקר דין קידושין כך הוא, שנותן מעותיו לשם קידושין, וכל זמן שאין כאן קידושין, אין כאן מתנה, כי חדא תליא באידך, ועל כן מעותיו חוזרין, ובינתיים הרי הן פקדון, ואם אכלתן הרי הם מלוה. מה שאין כן אם היה הדין שמעות מתנה, דהיינו שכך הוא כל דין קידושין, שנותן מתנה לאשה ועל ידי זה מקדשה, ואם כן לא היה כאן חסרון, דהא גמר דבריו לשם קידושין, וכל קידושין כך הם, ועל כן מסיים שפיר "דאיתמר" וכו'. ועיין ברש"י דדבריו מדוקדקים היטב.

דף מז,א, המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה
נימא כתנאי וכו'

קניה במחילת חוב לשיטת הרמב"ם

ידועים דברי הרמב"ם בפרק ז מהלכות מכירה הלכה ד: "מי שהיה לו חוב אצל חבירו, ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך, ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו, אין אחד מהן יכול לחזור בו, אע"פ שאין מעות המלוה מצויות בשעת הממכר".

ועיין בראב"ד ובנושאי הכלים שם, שתמהו שפסק נגד דברי הגמרא. והגם שיש לו להרמב"ם לסמוך על הסוגיא בדף כח,ב "יש דמים שהן כחליפין, כיצד? החליף דמי שור בפרה" וכו', לפי פירוש רש"י[22]. מכל מקום לפי שיטת הפסיקה, גם אם נאמר שיש מחלוקת בין שתי הסוגיות, ההלכה צריכה להקבע על פי הסוגיא המפורשת הדנה בענין, ולא על פי מה שיוצא בדרך אגב מסוגיא שאינה דנה כלל במפורש בעיקרון הזה, אלא בפירוש המשנה של חליפין ודמים. ובפרט שבסוגיא דידן הגמרא נוקטת כדבר פשוט מאוד שאין שום אפשרות שיקנה, "אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קני?".

והנה, אפילו אם נקבל בדוחק את התירוץ שהרמב"ם סמך על סוגיא השניה,

---

22) בד"ה כיצד.

מכל מקום בעיקר מה שקשה היא הסברא, מה באמת ההבדל בין קידושין למכר? הרי בקידושין גם הרמב"ם פוסק להלכה[23] דהמקדש במלוה אינה מקודשת, ואם כן במכר אמאי קנה, וכתמיהת הגמרא "אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קני?".

ההבדל בין שתי הסוגיות הדנות במקדש במלוה

והנראה בזה הוא, כי לדעת הרמב"ם, שתי הסוגיות הדנות בענין המקדש במלוה, בדף ו,ב ובדף מז,א, אינן דנות באותו הדבר. שכן אין זה מסתבר ששתי סוגיות נפרדות יאמרו את אותו הדבר, אחת בשם אביי ואחת בשם רב. וכמו כן אין זה מובן מדוע לא הקשו על אביי את כל אותן הקושיות שהקשו על רב. אלא ברור הוא שאין שייכות בין שתי הסוגיות.

אביי דן במקדש ב'חוב', באופן שאת הכסף עצמו היא הוציאה כבר מזמן, אלא שמוטל עליה חוב להשיב את ההלואה, והוא מחל לה על החוב, כך שאינה צריכה לשלם. ובדין זה חידש אביי, שעל אף שבאמת היא קבלה מתנה גדולה, מחילת חוב, אולם בקידושין יש צורך לתת מעות ממש, וכפי שכתוב "נתתי כסף השדה קח ממני"[24], ואילו היא רק נפטרה מחוב, אבל לא קיבלה שום דבר ממשי. ועל כן אין הקידושין חלים. זהו דינו של אביי.

ואילו דינו של רב הוא דין אחר, העוסק בכסף שקיים עוד בעין, וכגון שנתן לה כסף בתורת הלואה, ומיד לאחר מכן חזר ואמר לה שתקח את הכסף לעצמה לשם קידושין. ובזה חידש רב שהיא אינה מקודשת, מכיון שהוא לא נתן לה כלום, שכן הכסף היה כבר ברשותה ועוד בטרם אמירתו שהוא ישמש לשם קידושין, והיא היתה יכולה להשתמש בו כפי שהיתה רוצה, ואם כן נמצא שהוא קידש אותה בכסף שכבר היה שייך לה, ומשום כך היא אינה מקודשת.

וזהו מה שהגמרא מדייקת, "מאי לאו בהא קמיפלגי" וכו', דלכאורה אין זה מובן לשם מה הגמרא מפרטת מהו יסוד מחלוקתם של התנאים? הרי מכל מקום הם חולקים אם המקדש במלוה מקודשת או לא, ואם כן ניתן להקשות "נימא כתנאי". אלא דאם היינו אומרים שהם נחלקו לגבי המקדש בחוב, אזי לא היתה מהברייתא קושיא על רב. ורק מכיון שהמקשן סבר שקשה להניח שבזה היתה מחלוקתם, דודאי אי אפשר לקדש בחוב, ורק כשהכסף עוד בעין יש מקום לומר שאם "מלוה לאו להוצאה ניתנה" אזי ניתן לקדש במלוה, לכן הוצרכה הגמרא לומר שבהאי קמיפלגי. ועל כך קמתמה הגמרא, דאי מירי במקדש בכסף שכבר הלוה לה לפני כן, ומלוה להוצאה ניתנה לאותו מאן דאמר, אם כן דכוותיה גבי מכירה במאי קני? הרי אין אפשרות לעשות קנין כסף בכסף שהוא נתן כבר לפני כן למוכר, ושכבר שייך למוכר.

23) בהלכות אישות, פרק ה, הלכה יג.

24) בראשית כג, יג.

ההבדל בין קידושין למכר במחילת חוב

והנה, הרמב״ם סובר, דאותו הדמיון המשפטי שהגמרא מביאה בין קידושין למכר הוא רק בשעה שמקדש או קונה בכסף המלוה עצמו. אז, כיון דמלוה להוצאה ניתנה, ברור שהוא אינו יכול לקדש או לקנות על ידי הכסף שניתן לה לפני כן בתורת הלואה. אמנם בדין של אביי בדף ו,ב, מדובר לגבי מחילת חוב, ושם סובר הרמב״ם דבמכר כן קנה. וסברתו היא דלענין זה יש חילוק בין קידושין למכר.

דהנה ידועים דברי הסמ״ע[25], דבקנין כסף, הכסף אינו דבר סמלי, אלא הוא פרעון — פרעון גמור או תחילת פרעון. דזהו ההגיון של קנין כסף, וכפי שלכל קנין יש הגיון, כי אחרי שפרע את תמורת החפץ, החפץ נהפך להיות שלו [ובמטלטלין, או שמן התורה מעות קונות, ואף אם אינן קונות, מפני שבדבר המטלטל ההגיון נותן שהחפץ צריך שיבוא לרשותו של הקונה]. ועיין בט״ז[26] שהקשה עליו מקידושין, דהא בקידושין בודאי שהפרוטה אינה שווי של האשה, וגם אין האשה ׳נקנית׳ לבעלה שתהיה רכושו, שהרי לאשה נשואה יש אישיות פרטית ורכוש פרטי, אלא שיש לה התחייבויות כלפי הבעל, וכמו כן לבעל יש התחייבויות כלפיה, אלא כל הקנין של הקידושין הוא קנין של איסור, ואם כן מובן שלא שייך לומר שקנה את האשה על ידי פרעון.

והנה נראה לי ברור, שגם הסמ״ע מודה דבקידושין הכסף הוא ענין סמלי בלבד[27], ואין להביא לגביו ראיה מדין כסף קידושין לקנין מכר. ובגמרא[28] לא למדו קנין כסף בקידושין ממכר, אלא רק למדו משדה עפרון ש׳קיחה׳ היא בכסף, וממילא ״כי יקח איש אשה״[29] זה בכסף, אבל אין בין קנין קידושין וקנין מכר ולא כלום. וכמו שמצינו שחילקה הגמרא[30] בין מכר לקידושין לגבי מתנה על מנת להחזיר, שבמכר קנה, ודוקא בקידושין אינה מקודשת, מפני שאין אשה נקנית בחליפין. ואולי ניתן להסביר, שזאת היא למעשה כוונת הגמרא שם, ששונה כסף הקידושין בכך שאינו ׳תחליף׳, ואינו פרעון, דהדמיון בין קנין הכסף של קידושין ושל מכר אינו אלא בשם בלבד, אבל במהותו זהו קנין שונה לגמרי, דאצל קידושין הכסף הוא ענין סמלי, ואצל מכר הוא פרעון [ונצטרך לומר שגבי מכר באמת יוגרע מהחוב, גם אם מחזירו לו] [ויש לעיין אם שייך קנין כסף במתנה], וכמו שאין שום דמיון בין מכר לבין קידושין בקנין שטר, דהרי במכירה המוכר כותב, ובקידושין הבעל — הקונה — כותב.

---

25) בחו״מ סי׳ קצ, ס״ק א.

26) שם.

27) ולא כהבנת האבני מילואים.

28) בדף ב,א.

29) דברים כב, יג.

30) בדף ו,ב.

ובזה יובן ההבדל שבין קידושין למכר לענין מלוה. דבקידושין, דנתינת הפרוטה היא ענין סמלי, דרשה התורה שיתן לה מידי בשעת הקידושין. אבל במכר, שבו הקנין נעשה על ידי פרעון, אין שום ספק שאם הלוקח מחל למוכר על החוב שהיה עליו לשלם לו, הרי הוא קנה בזה, דהרי המוכר קיבל הפרעון, ושוב אין הוא יכול בשום אופן לתבוע פעם שניה את דמי המחיר, דמכיון שפרע לו, הרי זהו הקנין, וזהו קנין הגיוני מאוד.

ואם שאלה הגמרא לגבי מכר "במאי קני", זהו רק אם קנה בכסף עצמו שהלוה לו כשהוא עודנו בעין, אבל אם קנה במחילת החוב, אין שום סברה שלא יקנה.

דיוק בדברי הרמב"ם

והנה, מעניין שהרמב"ם כתב את עיקר דינו לגבי מטלטלין, והמשיך "לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו" וכו', ולכאורה הדבר צריך עיון, דהלא היה יותר הגיוני שיגיד את דינו לגבי עיקר דין קנין כסף של קניית קרקע. ואפשר לומר, דהרמב"ם בנה את דינו על הדין של 'מי שפרע'. דהנה בפרק הזהב[31] פריך הגמרא, דבשלמא לרבי יוחנן, הסובר דמן התורה מעות קונות, אפשר להבין דיש דין 'מי שפרע' במי שחוזר בו לאחר נתינת המעות, כי הלא הוא חוזר בו ממה שכבר נקנה מן התורה, אבל לריש לקיש, הסובר דמן התורה מעות אינן קונות, אמאי קאי ב'מי שפרע'? ומתרץ, דלריש לקיש קאי ב'מי שפרע' על הדיבור, דאף על פי שבדיבור בלא נתינת מעות אין דין 'מי שפרע', אבל עם נתינת מעות יש דין 'מי שפרע'. והנה, אם נסבור כדעת הט"ז, שגם במכר נתינת הכסף היא ענין סמלי בלבד, אם כן מאחר שבמטלטלין כסף אינו קונה אפילו מדאורייתא, אם כן נתינת הכסף היא מעשה קוף בעלמא, ואמאי יהא לריש לקיש ב'מי שפרע'? אלא ודאי, מתוך כך שיש כאן דין 'מי שפרע', ברור שהיה כאן פרעון, דמאחר שכבר קיבל את דמי החפץ, יש סמיכות דעת, והחזרה בזה היא בלתי מוסרית. וממילא מובנים דברי הרמב"ם שלומד מדין מטלטלין על דין הקרקעות, דמכיון שפשוט הוא שנתינת הכסף של מטלטלין היא לשם פרעון, דהרי היא זו שמחייבת בדין 'מי שפרע', ממילא מסתבר הוא שכן הדין גם לרבי יוחנן, דבזה ליכא מחלוקת, ואם כן ברור שגם קנין כסף אצל קרקע הוא בתורת פרעון, ולפיכך קנה בקרקע קנין גמור.

אלא שקצת קשה, מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא של "המקדש במלוה" במחילת חוב, ואז שפיר היה מובן דבמכר קנה? הרי זה יותר קרוב לפשט של הברייתא, מן הפשט הרחוק שנתנו לה האמוראים. הלא כך מבינה הגמרא בסלקא דעתך בסוף העמוד, דבמלוה אף על פי שלא נשתייר בו שוה פרוטה מקודשת. וצריך לומר, דהגמרא לא רצתה להעמיד את הברייתא במחילת חוב, מכיון דסבירה לה דבזה לא שייך לאיפלוגי לגבי קידושין, כי היה נראה לה פשוט שהמקדש בחוב עצמו ודאי אינה מקודשת, מכיון שעל מנת שהקידושין יחולו הוא צריך לתת לה

31) בבא מציעא דף מז,ב.

דבר ממשי בשעת הקידושין. ואם כי בברייתא דלקמן היתה באמת הוה אמינא דמקודשת במלוה אף על פי שלא נשתייר, אבל הלא על כל פנים זוהי רק הוה אמינא, והגמרא דחתה פשט זה, והסיקה דמשבשתא היא, וגרסה להיפך[32].

שם, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה, ומר סבר מלוה לאו להוצאה ניתנה

הסבר המחלוקת אי מלוה להוצאה ניתנה

לכאורה הרי ברור שאדם לוה כסף כדי להוציאו, אלא שלמאן דאמר 'לאו להוצאה ניתנה' הוא צריך להעמידה בעיסקא, כמו שפירש רש"י[33]. אבל גם כשהעמידה בעיסקא, מכל מקום העיסקא היא שלו, ואין זה אלא כעין שעבוד, שתמיד יהיה דבר שממנו ניתן יהיה לגבות. ועל כן נראה לי, שגם עכשיו סוברת הגמרא שהמחלוקת היא אם מלוה ברשות בעלים לחזרה קיימא או לא[34], אלא שהיא סוברת שזה עצמו תלוי בשאלה אם מלוה להוצאה ניתנה או לא.

ועיין בריטב"א בעמוד ב, ד"ה הא דרב הונא, שפירש את דינו של רב הונא ד"ביקע בו קנאו", דאין קונה בו משיכה, מפני שמשיכה היא סמל של קנין שהדבר שלו, אבל בשאילת חפץ, אין שייך בו קנין משיכה, כיון דאינו קונה אלא רשות ההשתמשות בחפץ של חברו, ועל כן הגיוני הוא שתחילת ההשתמשות תהיה סמלו של הקנין [ומה שכתב הריטב"א שהוא תקנתא דרבנן, היינו משום שעצם קנין השתמשות הוא מדרבנן, דזהו כקנין דברים, אבל אופן הקנין, כעין דאורייתא תקון, קנין הגיוני]. ועל פי זה ניתן להבין, דסבירא לה להגמרא, דלדעת הסובר דמלוה להוצאה ניתנה, הרי הכסף שלו, והוא יכול להשתמש בו כפי שירצה, ואם כן הרי זה כמו מתנה, שמשיכה קונה בה, ומה שצריך לפרוע זוהי התחייבות חדשה. אמנם לדעת הסובר דמלוה לאו להוצאה ניתנה, אלא רק להעמדת הכסף בעיסקא, הרי זה כמו 'השתמשות' בכסף, ועל כן אין משיכה קונה בה, אלא רק תחילת ההשתמשות, כסברת הריטב"א, וממילא מובן דכל זמן שהכסף בעין, המלוה יכול לחזור בו.

מלוה ברשות בעלים קאי או לא — הסבר המחלוקת

ובמסקנא אומרת הגמרא, שאפילו אם נאמר דלכולי עלמא מלוה להוצאה ניתנה, עם כל זה פליגי אם ברשות מלוה לחזרה קאי או לא. ונראה להסביר, דמאן דסבירא ליה דברשות לוה קיימא, הרי זה מכיון שהכסף ניתן להוצאה, ואם כן הרי הוא שלו לגמרי, ומסתבר שקנה במשיכה, וממילא מובן שאינו עוד ברשות המלוה לחזרה. אמנם רבי שמעון בן אלעזר סבירא ליה, דאף על פי שיכול הלוה להוציא את הכסף

32) ועיין עוד במה שכתבתי בגיטין לג,א, ד"ה תינח דקדיש בכספא.

33) בד"ה להוצאה.

34) ועיין בסוף הסוגיא.

ככל שירצה, עם כל זה הרי הוא מחויב לאחר מכן להחזיר את הכסף, ואם כן במהותה זוהי רק שאלה, ולא קנין גמור, והלכך אין היא נקנית לו כי אם בהשתמשות, ועד שישתמש ברשות המלוה לחזרה היא.

אמנם מפירוש רש״י בסוף הסוגיא[35] משמע לכאורה לא כך, דהלא פירש דלכולי עלמא מלוה להוצאה ניתנה, ועם כל זה סבירא ליה לרבי שמעון בן אלעזר דמלוה ברשות מלוה קאי לחזרה. וראיתי לרשב״א[36] ולריטב״א[37] דכתבו דבחנם דחק רש״י לפרש פלוגתייהו דתנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר באופן שרב לא יהיה כתנאי, דלא איכפת לן כלל, מאחר דמכל מקום רב סבירא ליה כרבנן.

ולפי זה אפשר להסביר, דמאי דקאמרה הגמרא ״במאי פליגי״, אין כוונתה לומר דלא פליגי אי מלוה להוצאה ניתנה או לא, אלא היא מסבירה עכשיו[38] מה היחס בין המחלוקת אי מלוה להוצאה ניתנה לבין המחלוקת לגבי המקדש במלוה, ומדוע הן תלויות זו בזו, ומפרש דזה תלוי בדין של החזרה, דאם מלוה להוצאה ניתנה, הרי שהיא ברשות הלוה קיימא לחזרה, ובאם לאו, אזי ברשות המלוה קיימא לחזרה.

ונוכל לדחוק ולהכניס סברה זו גם לפירוש רש״י, דלכולי עלמא מלוה להוצאה ניתנה, ופליגי אם על ידי זה יוצא הדין של החזרה או לא. דרבנן סבירא להו, דכיון דלהוצאה ניתנה, הרי הכסף שלו, וממילא דקונה במשיכה, ואינו יכול לחזור. ורבי שמעון בן אלעזר סבירא ליה, דעל אף שבהגיון המשפטי הכסף הוא שלו, אולם למעשה הרי הוא מחויב להחזיר את הכסף, ומה לי כסף זה או כסף אחר, ואם כן למעשה הוא אינו אלא שואל, וממילא דינו כשואל, דהקנין נגמר רק על ידי ההשתמשות הראשונה, וכל שלא השתמש בו, יכול המלוה לחזור בו.

שם, התקדשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר

מתי היא מקודשת

נראה לי פשוט, דאפילו למאן דאמר דמקודשת, הרי זה רק אם בסופו של דבר הוא נתן לה את הדינר. ולחולקים, אפילו אם הוא יתן לאחר מכן את הדינר, היא אינה מקודשת, דלכתחילה לא סמכה דעתה, וכמו המקדש בשיראי[39]. אלא דמספקא לי, האם היא מקודשת מיד, והנשאר חשוב כתנאי או שהקידושין יחולו רק כשיתן,

---

35) בד״ה במאי קמיפלגי.

36) בד״ה במאי קא מיפלגי.

37) בד״ה אלא תריץ.

38) מה שהיה פחות ברור בתחילת הסוגיא, ופעמים רבות רואים בגמרא שהיא מסבירה את הענין לעומקו רק בסוף דבריה.

39) ראה לעיל דף ז,ב.

וכמו המקדש לאחר שלשים יום[40], וכמו האומר על מנת שאתן, למאן דאמר לכשיתן[41].

שם, מיתבי

הסבר קושיית הגמרא

הגמרא רוצה להוכיח, שמתוך כך שרואים שאם נשתייר הימנה שוה פרוטה לכולי עלמא מקודשת, אלמא דמלוה לאו להוצאה ניתנה. ולכאורה, לתנא קמא, דמקודשת אפילו אם לא נשתייר הימנה כלום, משום דיכול לקדשה במחילת החוב [שלא כאביי], אם כן אפילו כשנשתייר הימנה, מי יימר דמקודשת על ידי מה שנשתייר, דילמא מלוה להוצאה ניתנה, והיא אינה מקודשת במה שנשתייר, אלא במחילת החוב.

ואם נימא ד׳המקדש במלוה ופרוטה דעתה אפרוטה׳, מפני שתמיד דעתה על מה שהוא בעין, ניחא, דהלא דעתה על מה שנשתייר. אבל אם נימא ד׳דעתה אפרוטה׳, פירושו דדעתה להתקדש במה שאפשר, אם כן הכא אדרבה, נימא דדעתה על המלוה, ולא על הפרוטה שהיא כבר שלה.

ויש לומר, דמהלשון ״אף על פי שלא נשתייר״, מוכח דאם נשתייר כל שכן הוא, אלמא דיש פשטות במלוה להתקדש במה שנשאר, ואם כן מוכח דמלוה לאו להוצאה ניתנה.

פרק האומר

דף נח,ב, והלך וקדשה לעצמו, מקודשת לשני

הסבר תירוץ התוספות

עיין בתוספות[42]. ולכאורה תירוצם אינו מובן, דהא מאחר שהיה ברור גם לאשה גם לבעל וגם לעדים שהשליח נתכוין לו עצמו, כיצד אפשר היה לטעות ולחשוב ד׳לי׳ למשלחו קאמר? ונראה להסביר, דבקידושין יש שני דברים, הדיבור והרצון. ובמקום אחר פירשתי, שהקידושין נעשים על ידי הדיבור[43], אלא דהרצון הוא תנאי. ולפיכך שקיל וטרי בפרק ראשון[44] על כל הלשונות, אם הן לשונות של קידושין,

40) ראה להלן דף נח,ב.

41) ראה להלן דף ס,א.

42) ד״ה האומר.

43) כמו בהקדש.

44) בדף ו,א.

כי גם אם כונתו ברורה, והיו מדברים על עסקי קידושין, אם הלשון מקולקלת, נשארת הכונה בלי דיבור, ולא תפסי הקידושין. ולא דמי ללא אמר לה מידי, דהתם השתיקה ונתינת המעות מהוים את הדיבור, כי יכול אדם לדבר גם בידים, אבל אם אמר לשון מקולקלת הלא גילה דעתו בזה דדוקא בלשון זו קידשה, וכדאמרינן בדף ו,א. ולכך יש חידוש בזה שגם מצד הלשון ברור שקידשה לעצמו.

פירוש 'וכן'

ומפשטות לשון המשנה דכתבה "וכן", משמע דלשני הדינים חד טעמא הוא. באופן הראשון מדובר מסתמא שהיתה כבר הבנה הדדית בין המשלח והאשה, ומבחינה מוראלית היא היתה שייכת למשלח, והשליח לקח עליו לגמור את מעשה הקידושין, אלא שלבסוף חטף, ועשה שלא כהוגן, ומשום כך היתה סלקא דעתך לבטל את הקידושין מהאי טעמא.

והאופן השני, הוא חדוש עוד יותר גדול, שלא רק הבנה הדדית, ומינוי שליח היה, אלא אפילו מעשה קידושין עם חלות מאוחרת, ועם כל זה אומרת המשנה, שכל זמן שאין ממש קידושין שחלים עכשיו, אלא רק הבנה ורצון או מעשה בלי חלות, אין זה יכול להפקיע את הקידושין השניים[45].

שם, האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, מקודשת לשני

אם מת השני – הסבר שיטת הרמב"ן והריטב"א

הרמב"ן[46] והריטב"א[47] מסתמכים על הירושלמי[48], וכותבים שאם מת השני בתוך אותם שלושים יום, חלים קידושי הראשון, כי אולי היא נתרצתה לשני בלי לאבד את זכותה על הראשון אם יזדמן הדבר. ואילו הרא"ש[49] חולק על כך, וכותב דאין לך חזרה גדולה מזו. ונראה להסביר, דלדעת הרמב"ן והריטב"א אין זו חזרה, אפילו אם בלבה היא נתכונה לבטל את הקידושין הראשונים, דכל זמן שלא ביטלתם בפירוש, הם קיימים ועומדים, דלא אתי מחשבה ומבטלת מעשה. ומה עוד דבנידון דידן בזה שהיא קבלה את הקידושין מהשני, אין הכרח שהיא בטלה בזה את קידושי הראשון, דהא אפשר שנתקדשה לשני רק מספק, כי לא ידעה אם הראשון לא יחזור בו, דהלא משום הכי קדשה לזמן, וטב למיתב טן דו, או הראשון או השני. אך

---

45) ושוב מצאתי כעין זה בריטב"א.

46) בד"ה ובא אחר.

47) בד"ה וכן האומר.

48) בסוגייתנו.

49) בסימן ג.

מכל מקום, אפילו אם היה ברור דכוונתה היתה לבטלם, כיון שלא ביטלתם בפירוש, הם קיימים.

שם, בת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה

מה הדין אם שני המקדשים כהנים

יש לעיין, דאם שני המקדשים הם כהנים, לכאורה היא יכולה לאכול בתרומה ממה נפשך, ומדוע לא דקדקה המשנה לומר דמדובר שרק אחד מן המקדשים הוא כהן? ואולי גם באופן זה, ששני המקדשים הם כהנים, היא אינה אוכלת בתרומה, דמאחר שהיא אינה יודעת למי היא מקודשת, אין יכולים לא קידושי הראשון ולא קידושי השני להעניק לה זכות אכילה בתרומה, מאחר שרק קידושין המביאים ודאי לידי נישואין מכשירים אותה לאכילה בתרומה, ואילו היא אינה לא אשתו של זה ולא של זה. ועיין.

דף נט,א, לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו

חזר הוא

שיטת הרא"ש

הרא"ש כתב[50] דהוא הדין דהוה מצי לאיבעי בדידיה, אלא דבזה גם ריש לקיש הוה מודה, משום דדוקא באשה קאמר, דנתינת המעות לידה חשיב מעשה, מה שאין כן לגבי הבעל. וה'קרבן נתנאל'[51] נדחק מאוד בביאור דבריו, מדוע נתינת המעות מהבעל לאשה הוה יותר מעשה לגבי דידה מאשר לדידיה.

ונראה שלדעת הרא"ש, פירושו של 'מעשה' הוא כמו דאיתא בתמורה[52] "לא תתני ומימר משום דבדיבורו עשה מעשה", דגם פה, לגבי האשה קבלת המעות הוה מעשה, דהלא בזה היא נאסרת אכולי עלמא לאחר זמן. מה שאין כן לגבי דידיה, אין נתינת מעות גורמת לו כלום, דמה שהוא נאסר בקרובותיה, אין זה אלא תוצאה בלתי ישירה מהקידושין, ולא ענין הקידושין בעצמו. הרי דלגבי דידיה, לא פעל מעשה זה שום דבר, וממילא יכול הוא לחזור ממנו בפשטות.

ההבדל בין שליח להולכה ושליח לקבלה לדעת הרמב"ם

ואולי זהו טעם הרמב"ם[53] שמחלק בין שליח להולכה שאין צריך לעשותו בפני

50) בסימן ג.

51) בס"ק כ.

52) דף ג,ב.

53) בהלכות אישות פרק ג, הלכה טו, וראה במגיד משנה שם, ובהלכות גירושין פרק ו, הלכה א.

עדים, לשליח לקבלה שצריך לעשותו בפני עדים, מפני שהתוצאות של הקידושין או הגט הן רק לגבי האשה שנאסרת או ניתרת אכולי עלמא, ולא לגבי הבעל. והלכך כשהאשה ממנה את השליח שלה, שהוא זה שגורם לה בקבלתו את השינוי במעמדה, היא צריכה לעשותו בפני עדים. אבל כשהבעל ממנה את השליח שלו, שבמסירתו אינו גורם לבעל שום שינוי מהותי, דמה שיעשה השליח אין לו השלכות למשלחו, אין הוא צריך לעשותו בפני עדים. ויש לעיין בזה.

ועוד יש להסביר את החילוק בין שליח להולכה ושליח לקבלה בגיטין לשיטת הרמב"ם על פי מה דאיתא בר"ן בסוף פרק ב דגיטין[54] בשם הרמב"ן, דשונה הוא שליח להולכה משליח לקבלה בכך שלשליח להולכה יש תפקיד של פעולה, ולגבי פעולה יכולים לעשות שליח שתהא פעולתו נחשבת כפעולת המשלח, אבל לשליח לקבלה אין שום תפקיד של פעולה, דהאשה אינה מסייעת וגם אסור לה לסייע בקבלת הגט, אלא שיש דין שהגט צריך לבוא ליד האשה, ולגבי דין זה חידשה התורה שיד השליח כיד האשה [וידועים דברי 'קצות החושן'[55] דעל מצוות שצריך האדם לקיים בגופו אי אפשר למנות שליח, דלא אמרינן שגוף השליח הוא כגוף המשלח]. ומכיון שיש בשליחות זו מסירת כח המביאה שינוי באישיות של השליח, שכאילו הוא בא תחת האשה, לכן סביר שצריך לזה עדים, כי זהו תהליך מתהליכי הגירושין, וע"כ צריך לעשות המינוי לזה לפני עדים.

הסבר ההוה אמינא

ובזה היה אפשר ליישב גם כן את דברי הגמרא בסוגיין[56] בלשון השניה, דסבירא ליה לריש לקיש דאשה שמינתה שליח אינה יכולה לחזור בה, דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, ואיתותב ממשנה מפורשת דיכולים לבטל שליח. דלכאורה קשה מה היתה הסלקא דעתך, ומדוע הגמרא מביאה שיטה שאי אפשר לקבלה? אמנם נראה, דדעת הסלקא דעתך היתה, דאין לדמות את דין השליח לקבלה לדין השליח להולכה שמובא במשנה, כי אשה שמינתה שליח לקבלה, הרי שיד שליח נעשתה כיד האשה, והוה כמעשה, ומשום כך אין היא יכולה לחזור בה. מה שאין כן במשנה של "גט שנתתי לך בטל הוא", שבה מדובר בשליח להולכה, ושם זהו דיבור גרידא, ומשום כך ניתן לבטלו. אלא שלמסקנא אין הגמרא מקבלת הבדל זה, מפני שהשינוי בשליח לקבלה אינו נעשה מיד, ורק כשהוא יקבל את הגט או את הקידושין נאמר שידו כיד האשה, אבל כל זמן שעוד לא קבל זאת, לא נעשה דבר, וזה נשאר בגדר מחשבה, ואין הוא שונה משליח להולכה, ומשום כך מובן שהאשה יכולה לחזור בה.

---

54) בדף יב,א מדפי הרי"ף.

55) בסימן קפב, ס"ק א.

56) בדף נט,ב.

דף נט,ב, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק

הסבר המחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא לגבי אשה שקבלה קידושין שיחולו לאחר שלושים יום, וחזרה בה קודם שהגיע היום השלושים. ריש לקיש מדמה את קבלת כסף הקידושין למעשה, כיון דע"י קבלת הכסף היא תהיה מקודשת ממילא לאחר זמן, ואם כן זהו קנין עם חלות מאוחרת. ואילו רבי יוחנן סובר, שכל זמן שאין חלות, הרי זה נשאר בגדר דיבור. ואילו לגבי הכשר לקבל טומאה סובר ריש לקיש, דאין שם חלות, שהרי בגמר הכלי אין שום דין מיוחד, אלא שיש דין שקובע שאין טומאה חלה אלא על כלי שנגמר, ואם כן זוהי קביעת מציאות ולא חלות. ואילו רבי יוחנן סובר, דכיון דיש דין ד'ניחא ליה', הרי שהניחותא דידיה פועלת שהכלי מקבל דין של 'הכשר טומאה', וכיון שיש כאן חלות של דין הכשר טומאה, אין מחשבה גרידא יכולה לבטלו. ומה שמעשה כן יכול לבטלו, זהו מפני שהמעשה יכול לבטל אפילו את הטומאה עצמה אם הכלי ישבר. הרי דאין לטומאה — וכמו כן להכשר הטומאה — דין ומצב שאי אפשר לשנותו, אלא דינם תלוי ועומד, ואם ישתנה מצבו של הכלי, גם הטומאה וגם ההכשר יכולים להשתנות. אבל לעולם ה"ניחא ליה" פעלה והחילה את דין הכשר הטומאה, ומשום כך אין ביד מחשבה גרידא לבטלו.