

"ישא מִדְּבַר תִּיבָה"

מפעל לעידוד כתיבה
תורנית-למדנית

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

שנה ג' | תשע"ט
גבעת שמואל

בשיתוף:



איגוד ישיבות ההסדר

תוכן המאמרים

לפי סדר א"ב של שמות המחברים

ספי אליאש

7 והגדת לבנוך

יאיר טבק

21 שיטת רש"י בהכשר מצווה

יובל צבי טרספולסקי

32 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' בדעת הרמב"ם

איתן ינאי

46 קריאת המגילה של בני הכפרים

ישי לבנברג

58 יסוד שבועות הנשבעים והנוטלים

שילה מנוביץ

73 שבועת עד אחד

איתן פרקש

86 ייחודיותה של מלאכת בורר

יצחק דניאל קמפנר

103 פטור צרת סוטה ממצוות הייבום

יאיר רהט ותני בדנרש

117 קידוש במקום סעודה

זכריה שוורץ

131 הבא במחתרת: עיון בשיטת הרמב"ם

142 רשימת הכותבים

והגדת לבנך

אחת המצוות המרכזיות של חג הפסח היא מצוות "והגדת לבנך". בייחוד בימינו, ימים שאין בהם לא אישים ולא אשם, מצוות והגדת לבנך תופסת נפח משמעותי מהחג ומעצבת את אופיו יותר מכל. אף מעבר לחג הפסח גרידא, המצווה נותנת ביטוי לחיבור שנדרש כל אב לחבר את בנו למסורת ישראל.

במאמר זה ננסה לעמוד על גדרי מצווה זו, תוך התבוננות על פשטות הפסוקים והסוגיות. בסוף התהליך ננסה להצביע גם על המשמעויות שיש לגזור ממנה למהלך השנה כולה.

שתי מטרות להגדה

בתורה מופיעים ארבע פרשיות מהן עולה החיוב להזכיר לבן את יציאת מצרים. ארבע הפרשיות מפורסמות כקטע ארבעת הבנים שמופיע בהגדה. שתיים מתוך הארבע נאמרות בהקשר של חג הפסח, ובהן נתמקד:

במסגרת הציווי של משה אל בני ישראל לקחת את השה לקראת הפסח מוזכרת השאלה אשר בני ישראל עתידים להישאל - 'מה העבודה הזאת לכם?'. המסגרת של השאלה היא בכירור מעשה העבודה של קורבן הפסח, ובתגובה לשאלה על משמעות העבודה הזו עלינו להסביר את ההקשר של המצווה - חסדו של ה' אשר פסח על בתי בני ישראל בזמן מכת בכורות:

וְהָיָה כִּי־יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זִכַּר־פֶּסַח הוּא לַיְקֹנָק אֲשֶׁר פָּסַח עַל־בְּתֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם וְאֶת־בְּתֵינֵנוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעַם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

(שמות יב, כו-כח)

ההגדה השנייה מופיעה מיד בפרק הבא:

וְהָיָה כִּי־יִבְיֹאֵךְ יְקֹנָק אֶל־אַרְצֵךְ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְךָ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ וְעַבְדְּתָהּ אֶת־הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בְּחַדְשׁ הַזֶּה: שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצַּת וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַיְקֹנָק: מִצּוֹת יֹאכַל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא־יֵרָאֶה לָּךְ חֶמֶץ וְלֹא־ יֵרָאֶה לָּךְ שְׂאֵר בְּכָל־גִּבְלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעָבוּר זֶה עָשָׂה יְקֹנָק לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם:

(שמות יג, ה-ט)

בתוך ההקשר של ציווי משה על קיום מצוות מצה ואיסור חמץ לדורות מופיעה ההוראה להגיד לבן "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

ננסה להבין את המשמעות של ההגדות הללו, ונתחיל בראשונה. המסגרת היא מצוות הפסח אשר ניתנה לדורות. הילד שואל מה העבודה הזו, ואנחנו מגיבים שהעבודה נעשית בתגובה לחסדו של ה' אשר הציל אותנו. המטרה של ההגדה היא להעניק למעשים שאנחנו עושים את המשמעות ההיסטורית הראויה להם, ולהביא את הבן לידי תגובה דומה לתגובת העם המתוארת בסוף הפסוק:

וְהָיָה כִּי־יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זִכַּח־פֶּסַח הָיָה לִיקוֹק אֲשֶׁר פָּסַח עַל־בְּתֵי־בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם וְאֶת־בְּתֵינּוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

(שמות יב, כו-כח)

באשר למטרת ההגדה השניה ישנה עמימות הנובעת מכפל המשמעויות שאפשר לייחס לכיטוי "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". כזכור, הפסוק נאמר בהקשר הציורי על מצוות המצה והחמץ לדורות. אפשר לקרוא את הפסוק באופן דומה לדרך בה הצגנו את ההגדה הקודמת, ולומר שמטרת ההגדה הזו היא לטעון את מצוות המצה במטען ההיסטורי המתאים לה, כלומר לנמק את הצורך באכילת המצה בסיפור יציאת מצרים. אם רוצים לפרש כך אז יש לקרוא את הפסוק כאילו מופיעה בו אות נוספת: אנחנו מקיימים את מצוות המצה "בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים". בדרך זו הלך הרשב"ם על התורה:

בעבור זה - שעשה י"י לי ניסים במצרים אני עובד עבודה הזאת. וכן זה היום אשר עשה י"י לי שהייתי לראש פינה נגילה ונשמחה בו:

(רשב"ם שמות יג:ח)

וכן הרמב"ן שמזכיר שיש עוד פסוקים בהם היה ראוי שתופיע האות שי"ן אך בכל זאת התורה לא כתבה אותה:

בעבור זה עשה ה' לי - בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים, וכן והודעת להם את הדרך ילכו בה (להלן יח כ), ורבים כן.

(רמב"ן שמות יג:ח)

כנגד הכיוון הזה, ניתן להציע הסבר אחר שיעניק משמעות שונה לחלוטין למצוות והגדת לבנך. ניתן לקרוא את הפסוק כאשר המילה 'זה' מוסבת על קיום מצוות חמץ ומצה המוזכרות בפסוק הקודם. המשמעות היא "בעבור קיום מצוות חמץ ומצה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". גם את ההסבר הזה אפשר להבין בשתי צורות, או שגאולת מצרים הייתה בעבור מצוות חמץ ומצה עצמן כמו שמסביר האבן עזרא על הפסוק¹, או שמצוות חמץ ומצה הן ביטוי מייצג של כל המצוות כולן כמו שמסביר הרש"ר הירש²,

1. אבן עזרא בפירושו הארוך, שמות יג:ח. האבן עזרא מסביר שהמיוחד במצוות חמץ ומצה היא שהן המצוות הראשונות שה' ציווה את עם ישראל לאחרי צאתם ממצרים.

2. רש"ר הירש שמות יג:ח, ד"ה בעבור זה

אך בכל מקרה דרך קריאת הפסוק נשארת זהה.

בדרך הקריאה הזו, משמעות ההגדה היא תזכורת לכך שהגאולה נעשתה בעבור קיום המצוות. תזכורת לדברי ה' הראשונים למשה:

”...בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל־הָהָר הַזֶּה:”

(שמות ג:יב)

מטרת תזכורת כזו איננה להוביל להודאה והלל כמו ההגדה הראשונה, אלא להיות ראויים לכינון הברית מחדש, וליציאה מעבודת לחירות מחודשת. להזכיר לבן שהגאולה נעשתה בעבור הברית עם ה', לגרור אותו לכונן ברית כזו, וממילא להצדיק בעצמו את הגאולה.

נסכם. ניתן לייחס להגדה שתי משמעויות:

- תזכורת לחסדי ה' עלינו. תזכורת שמטרתה להוביל אותנו להלל והודאה.
- תזכורת לכך שמגמת הגאולה היא עבודת ה'. תזכורת שמגמת הגאולה וסיבתה הן להוביל אותנו לכינון ברית מחודשת עם הקב"ה, ולהיות ראויים לגאולתו המחודשת.

המתח בין שתי מטרות אלו של ההגדה, המובאות בדברינו לקמן, בא לידי ביטוי בכמה נקודות במסכת, ונעמוד על מקצתן.

”וכאן הבן שואל”

הסוגיה המרכזית להבנת מצוות ההגדה היא הסוגיה בפסחים קטז. שם מופיע תיאור של חלק ההגדה בליל הסדר. המשנה מציגה את ארבע הקושיות שהבן אמור לשאול את אביו:

מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה? שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור? שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי? שבכל הלילות (אין) אנו (חייבים לטבל אפילו) + מסורת הש"ס: [מטבילין] + פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים? ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

(בבלי פסחים קטז ע"א)

התיאור של חלק השאלות בתחילת המשנה הוא הביטוי ”וכאן הבן שואל אביו”, שהיה יכול להתפרש בפשטות כשאלה ספונטנית, אולם מיד אחר כך המשנה מוסיפה פירוט של השאלות. את פירוט השאלות אפשר לקרוא בשתי צורות. ניתן לקרוא ”וכאן הבן שואל אביו (ואם אין דעת בבן אביו מלמדו): מה נשתנה הלילה הזה וכו'...” , במובן ששאלת

הבן את אביו מוכרחת להיות ארבע השאלות הללו. או שניתן לקרוא בצורה אחרת "וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה וכו'..." באופן הקריאה השני אנחנו מקבלים שתי אפשרויות להתנהלות הסדר - או שהבן שואל מעצמו ככל העולה על רוחו, או שהאבא מלמד את ההבדלים בנוסח מה נשתנה.

מהמשנה מובן שהשאלות שיכולות למלא את הצורך בשאלת שאלות, הן דווקא השאלות הנזכרות במשנה. אך ישנם שני סיפורים בגמרא מהן עולה תמונה מעט שונה. הסיפור הראשון מוזכר בעמוד הקודם בגמרא:

אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה. אמר להו: עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר ליה רבה: פטרתן מלומר מה נשתנה.

(בבלי פסחים קטו ע"ב)

אביי יושב לפני רבה בליל הסדר, וכאשר לוקחים מלפניו את השולחן, הוא תמה מדוע לוקחים מלפניהם את השולחן למרות שהם עוד לא אכלו. רבה אומר לו בתגובה שהוא פטר אותם מלומר מה נשתנה, כאשר בפשט הדברים עולה שתמיהתו של אביי היא שמתפקדת כשאלה ומחליפה למעשה את השאלות של מה נשתנה.

הסיפור השני מוזכר בהמשך הגמרא שלנו והפעם מדובר בשאלה שאפילו לא שואל הבן, אלא רב נחמן שואל שאלה וזוכה לתשובה מפי עבדו:

אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו.

(בבלי פסחים קטז ע"א)

גם כאן מפשט הדברים עולה ששאלתו של רב נחמן בצירוף עם תשובת העבד מצליחים למלא את תפקיד השאלות של מה נשתנה.

אלא שהיו ראשונים שלא הסכימו לקבל את השאלות הללו כשאלות מספקות. כך מביא תוספות בסוגיה בה נזכרת שאלת אביי:

כדי שיכיר התינוק וישאל - כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו.

(תוספות מסכת פסחים דף קטו עמוד ב)

תוספות מסבירים שהגמרא הזכירה רק את תחילת השאלות של אביי, אבל מובן שמיד אחרי ששאל לגבי הקערה המשיך ושאל גם את כל שאר השאלות ה"קלאסיות". שאלת העקירה לבדה לא יכולה למלא את הצורך בשאלת השאלות.

בפירושו על ההגדה של פסח, חולק הרי"ד על תוספות ונוקט שהשאלה הזו נחשבת לשאלה שפוטרת גם בפני עצמה:

מה נשתנה - זה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל. שאם היה לו בן שהיה שואל לא היו צריכים לאומרו. כי הא דאבי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דקא מגבהו פתורא - שהיו עוקרין את השולחן - אמר: אטו אכלנו שאתה עוקר את השולחן מלפנינו? אמר ליה רבה: פטרתן מלומר מה נשתנה. אבל במקום שאין מי שישאל חייבין לשאול זה את זה, ואפילו שני תלמידי חכמים הבקיאים בהלכות פסח, ועל זה נתקנה מה נשתנה.³

הרי"ד מבין שכל שאלה יכולה למלא את הצורך, ותקנת מה נשתנה נתקנה רק עבור אנשים שאין להם בן שישאלם שאלות משלו.

בסברא, עמדת הרי"ד פשוטה להבנה. אפשר להבין את הצורך בשאלה כצורך במעין ממקד דיון מקדים שיעורר עניין וחיבור לתוכן ההגדה עצמה, ואז מובן למה גם השאלה של אביו וגם השיחה בין רב נחמן לעבדו עונות על הצורך.

בשביל להסביר את שיטת התוספות צריך לברר איזה צורך באה השאלה למלא, כך שהשאלות שמוזכרות במשנה - על המצה, על המרור, על הצלי ועל ההטבלות - ממלאות את הצורך הזה, ושאלה על לקיחת השולחן לפני הארוחה לא ממלא?

נראה שאפשר להסביר את המחלוקת על פי החקירה שהצגנו בפרק הקודם. החילוק המרכזי בין כל השאלות הנזכרות במשנה, לבין השאלה ששואל אביו הוא שהשאלות הנזכרות במשנה נוגעות כולן לגופי ההלכות הנוהגות בליל הסדר, בעוד השאלה של אביו נוגעת לאירוע חיצוני. תוספות מבינים שמגמת ההגדה היא להביא אותנו לכריתת ברית מחודשת עם הקב"ה, ומשכך ראוי שתתמקד בפן ההלכתי של ליל הסדר, שהרי הציות להלכה וקיום המצוות בלילה הזה הם תוכן הברית. מתוך הבנה זו, תוספות דורשים שגם השאלה תהיה שאלה שעוסקת בהלכות ליל הסדר, ומשכך, השאלה של אביו לא עונה על התנאים. החולקים על תוספות מבינים שמגמת ההגדה היא להביא אותנו לשבח ולהלל את הקב"ה, ומשכך, אמורה להתעסק בפן של סיפור יציאת מצרים. זו הסיבה שגם השאלה יכולה להיות ממקד עניין בלבד שיוכיח אותנו לקראת הסיפור והשאלה של אביו תמלא את התפקיד הזה כראוי.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

בהמשך המשנה מתואר החלק של ההגדה עצמה:

ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

(בבלי פסחים קטז ע"א)

מובן שההגדה צריכה לתאר איזשהו תהליך של התקדמות מגנות לשבח, ונחלקו רב ושמואל באשר לגנות והשבח המדוברים:

3. פירוש הרי"ד על ההגדה של פסח

מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודה גלולים היו אבותינו. [ושמואל] אמר: עבדים היינו.

(כבלי פסחים קטז ע"א)

רב נוקט שהגנות היא בכך שאבות אבותינו עבדו עבודת גילולים, ושמואל סובר שהגנות היא בכך שאבות אבותינו היו עבדים. דרך אחת לפרש את המחלוקת היא בשאלה מהו התהליך המרכזי שעברנו עליו ראוי להודות לה'. האם על המהפך הפיזי שעשינו, מאומת עבדים לעם בני חורין שיוצא ממצרים, או על המהפך הרוחני בו הפכנו מקומץ של עובדי עבודה זרה משוללי מצוות לאומה שמהווה מרכבה לשכינה. כך מזכיר הגרי"ד במאמרו "סדרים של גנות ושבח":

בגמרא (פסחים קטז ע"א) מציעים רב ושמואל שתי תשובות שונות באשר למשמעות הביטוי "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". לדידו של רב, הגנות היא אותו חלק מן ההגדה המספר כי "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", בעוד ששמואל סבור, כי הכוונה למילים "עבדים היינו לפרעה במצרים". לשון אחרת, לפי רב יש להבין את הגנות והשבח כעניינים רוחניים: הגנות היא עבודת אלילים, בעוד שהשבח היא בחירת עם ישראל. אך שמואל מבין את הגנות והשבח באופן מילולי: עבדים היינו לפרעה, ולאחר מכן הוציאנו ה' לחירות.⁴

נרצה להציע כיוון עקרוני יותר להבנת המחלוקת, המבוסס על החקירה שהצגנו.

ייתכן שרב, הרואה את חיוב ההגדה בסיפור המהפכה הרוחנית שעברו בני ישראל, לא רק חולק על שמואל בשאלה מהו החסד עליו ראוי להודות, אלא חולק גם מהי המגמה של ההגדה. רב מבין שמגמת ההגדה היא להוביל אותנו לכינון ברית מחודשת עם הקב"ה. לכן רב דורש שנספר על כינונה המקורי של הברית. על המעבר שעשינו אנחנו מאומה עירומה מן המצוות לממלכת כהנים וגוי קדוש. אם הקב"ה קירבנו לעבודתו, אז עלינו לגזור את המשמעויות הנובעות מכך ולעבוד אותו. שמואל לעומתו, מבין שהמגמה של ההגדה היא להוביל אותנו להודאה, ולכן ההוראה היא לספר על החסד הפיזי שעשה לנו הקב"ה. המודעות לנס תוביל אותנו להודאה.

פסק הרמב"ם, אותו אנחנו נוהגים גם למעשה, הוא לשלב בין השיטות ולהזכיר את שני העניינים:⁵

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו, וכן מתחיל

4. זמן חירותנו, במאמר סדרים של גנות ושבח עמ' 81

5. עוד יש לדייק בדברי הרמב"ם שכתב "מתחיל ומספר... וכן מתחיל ומודיע..." ולא שילב את שתי השיטות לכדי יחידה אורגנית של גנות פיזית ורוחנית ומעבר לשבח פיזי ורוחני. ניתן להסיק מכך כדברינו, שמדובר בשתי מגמות שונות ולא במגמה אחת בעלת שני ביטויים.

ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש +דברים כ"ו+ מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

(רמב"ם חמץ ומצה ז:ד)

אם ניזכר בדברינו על הפסוקים, ההבנה הזו מתבקשת בשיטת רב. הרי גם רב, שקורא את הפסוק של "בעבור זה" באופן שמטעין בליל הסדר את המעמד של התחייבות לעבודת ה', ובכל זאת מכיר בקיומו של הפסוק בפרק י"ב - "ואמרתם זבח פסח הוא לה'". אין ספק שמשמעות הפסוק הזה מפורשת בסופו והיא הובלת השומע לאמירת הלל עד כדי "ויקד העם וישתחוו:"

אם כן, כשרב אומר שיש להתחיל מכך שעובדי עבודת גילולים היו אבותינו, הוא לא מתכוון לכך שליל הסדר הוא לילה של כינון ברית, הוא מתכוון שהוא גם לילה של כינון ברית. יש בליל הסדר, וגם בהגדה, מזה ומזה. יש בה משניהם. המחלוקת בין רב ושמאל היא האם במהלך ליל הסדר, שמוקדש לזיכרון וסיפור יציאת מצרים, אנחנו מספרים רק את סיפור המקרה או גם את ההשלכות שלו על העולם הרוחני שלנו, מתארים את מעמד הברית. האם אנחנו מספרים רק את הסיפור, או מדברים גם על ההלכות שהן אבני הבניין של עבודת ה'.

מרגע שאנחנו מבינים שזו שיטת רב, השלב של לפסוק אותה להלכה כבר מתבקש מתוך הכלל של הלכה כרב באיסורי⁶.

המתח כפי שהוא מופיע בסוגית הגמרא

אם כנים דברינו, והמתח שהזכרנו הוא מתח שמלווה את ליל הסדר, נרצה להציע קריאה מחודשת במהלך הגמרא בדף קטז. בתחילת הגמרא מובאת ברייתא שמתארת את החיוב שיישאלו שאלות בליל הסדר:

תנו רבנן: חכם בנו - שואלו, ואם אינו חכם - אשתו שואלתו. ואם לאו - הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח - שואלין זה לזה.

(בבלי פסחים קטז ע"א)

בסוף הברייתא מוצגת רבותא - "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח". אך לכאורה, בשלב הזה לא ברור מה הרבותא הגדולה בידיעת ההלכות. על כורחנו שהגמרא בשלב הזה מדברת על ליל הסדר כסדר הלכתי. לו המוקד היה הסיפור היה ראוי שהרבותא תהיה בשני תלמידי חכמים שמכירים את סיפור יציאת מצרים.

6. לעניין תוקפו של הכלל גם בעניינים שאינם 'איסור והיתר' מפורש, ראה הגמ' בבכורות מט. אשר מיישמת את הכלל לגבי פדיון הבן ותוס' בפסחים ק: ד"ה "ידי קידוש" שמיישמים את הכלל בעניין קידוש.

בהמשך הגמרא הנקודה הזו מתחדדת אף יותר. הגמרא מנהלת דיון על השינוי בליל הסדר במישור של טיבול הירק במשקה, והאמוראים מגיעים עד כדי תיאור הבדל שאיננו מעשה טיבול כפול, אלא שני חיובים שונים של טיבול. כתגובה, מובאת תמיהתו של רב ספרא שאמור להיות מדובר בשינויים שתינוק יכול לשים לב אליהם:

מתקיף לה רב ספרא: חיובא לדרדקי?

(בבלי פסחים קטז ע"א)

ההו"א של רבא מצטרפת לרבותא של הברייתא בנוגע לשני תלמידי חכמים שיודעים את הלכות הפסח, ומושכת להבנה שעד לשלב הזה הגמרא רואה בליל הסדר אירוע שמרכזו בדיון הלכתי.

השלב הבא בגמרא הוא הצגת המחלוקת בין רב ושמואל. מחלוקת שמגלמת בתוכה את המתח של ליל הסדר.

לאחר המחלוקת מובא הסיפור על רב נחמן ודרו עבדו:

אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו.

בבלי פסחים קטז ע"א

כפי שהזכרנו לעיל, המסקנה העולה מן הסיפור היא בקצה ספקטרום ההקפדה על השאלות הפורמאליות. העבד לא שאל דבר, אלא דווקא רב נחמן. השאלה לא נגעה לסיפור היציאה ההסטורי וגם לא לשינויים שנערכים בליל הסדר. השאלה אפילו לא ממקדת את הקשב לסיפור שעומד להגיע בתגובה. מטרת השאלה, והתוצאה שהיא השיגה, היא לעורר חיבור רגשי ישירות להודיה לקב"ה, כעין ליווי לסיפור ההגדה ולא בהכרח כהקדמה לה.

הגמרא עושה פניה חדה מכל מה שדובר עליו עד כה. מהתמקדות בפן ההלכתי של ליל הסדר, היא עוברת להתייחס אליו בפן הסיפורי-חוויתי. ואכן, בסוף הסיפור רב נחמן קם ופותח מ"עבדים היינו", כשיטת שמואל המדגישה את הניסים הפיזיים.

הבדלי נוסחאות בחלקי ההגדה

נראה עוד שני יישומים למתח המדובר - במחלוקת ירושלמי והמכילתא, ובמחלוקת בין התוספתא לבעל ההגדה שלנו.

הבן החכם - 'ההגדה האידיאלית'

בחלק של ארבעת הבנים המובא בהגדה מתוארים סוגי 'הגדות' שונים אותם אנו אומרים לבנינו, כאשר לכל טיפוס של בן מותאמת הגדה שונה. מסתבר לחשוב שההגדה שאנחנו מצווים לומר לבן החכם היא ההגדה האידיאלית - כאשר יש עם מי לדבר ואין מגבלות חיצוניות על סוג ואופן ההעברה של התוכן הנובעות מיכולת

ההבנה של המקבל. לאור דברים אלו מעניין לבחון את הברלי הנוסח בין קטע 'ארבעה בני' כפי שהוא מופיע במכילתא ובירושלמי.

המכילתא קובעת שצריך לדבר עם הבן החכם בהלכות הפסח:

נמצאת אומר ארבעה בני' הם - אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול. חכם מה הוא אומר: "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אותנו?" אף אתה פתח לו בהלכות הפסח: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן...⁷

עבור הבן התם מזכירים פסוק המתאר את הוצאתנו ממצרים בחזק יד:

תם מה הוא אומר: מה זאת? ואמרת אליו: "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים."⁸

העולה מהמכילתא הוא שאם מדובר בבן חכם, אזי אנו מעדיפים לדבר איתו על ההלכות. את סיפורי הניסים על חזק ידו של הקב"ה אנחנו שומרים לבן התם. תמונה הפוכה לגמרי מופיעה בירושלמי. בירושלמי אותו פסוק על חזק יד נאמר דווקא לבן החכם:

תני ר' חייה כנגד ארבעה בני' דיברה תורה: בן חכם, בן רשע, בן טיפש, בן שאינו יודע לשאול. בן חכם מהו אומר? "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה יי' אלהינו אותנו" אף אתה אמור לו "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים". תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק י

והבן התם, שבירושלמי נקרא הבן ה'טיפש', הוא זה שיש ללמדו הלכה, ואפילו את אותה הלכה שמוזכרת במכילתא:

טיפש מה אומר: מה זאת? אף את למדו הלכות הפסח: שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן - שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבורה אחרת.

תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק י

על פי הירושלמי, את הבן החכם, שיכול להעמיק, צריך ללמד דווקא את סיפורי הניסים. זאת בזמן שלימוד הלכות הפסח הוא לימוד פונקציונאלי שנועד לטיפשים - אלו שעשויים לעבור על ההלכה אם לא ילמדו אותם מה לעשות.

ההבדל הזה בין הירושלמי למכילתא מגלם בתוכו את המתח בהסתכלות על ליל הסדר. בירושלמי המוקד הוא בסיפורי הניסים, ואם יש לילד את היכולת והכוח אנחנו צריכים לעזור לו להעמיק באפיק הזה. על פי המכילתא המוקד הוא ההלכות. אם יש לילד את היכולות, שילמד את הסוגיות של פסחים בעיון, שילמד את הלכות הפסח. במכילתא הסיפורים נועדו בעיקר לאלו שלא יחזיקו ראש בעולם ההלכתי.

7. מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא - מסכתא דפסחא פרשה ח

8. שם

ליל הסדר של רבי עקיבא

עוד סוגיה בה ניתן למצוא את המתח של משמעות ליל הסדר היא השאלה האם מיישמים את חיוב התוספתא:

... חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפלו בינו לבין בנו אפלו בינו לבין עצמו אפלו בינו לבין תלמידו

תוספתא פסחים י הלכה יא)

אליבא דהתוספתא פסח הוא "משמר" לימוד של מסכת פסחים. בין אם מדובר על לימוד משותף של אבות ובנים, של מורים ותלמידים או של כל אדם עם עצמו, את ליל הפסח צריך לבלות בין הספרים. התוספתא מציגה גם סיפור שמגבה את הדרישה הזו:

מעשה ברכן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש

תוספתא פסחים י הלכה יב)

מסיפור על עריכת ליל הסדר המופיע בהגדה שלנו, מצטיירת תמונה שונה. גם בנוסח ההגדה מוזכרים חכמים שישבו לערוך את הסדר יחדיו, וגם הם היו עסוקים כל הלילה, אך בנוסח ההגדה מתואר עיסוק בסיפור יציאת מצרים:

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ור' טרפון שהיו מסובין בכני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית.⁹

בתוספתא מתואר ליל הסדר כלילה בו עסקו בהלכות פסח, בהגדה מתואר ליל הסדר כלילה בו עסקו בסיפורים על יציאת מצרים. גם הפער הזה נובע מאותה שאלה – מה מטרתו של ליל הסדר. האם הוא לילה של כריתת ברית ואז העיסוק הראוי הוא במצוות והלכות, או לילה של שבח והודאה ואז העיסוק הראוי הוא בסיפור הניסים.

נוסח ההגדה שלנו

אלא שאם אנחנו צודקים בהסברנו את המשמעות שמאחורי שינויי הנוסחאות, אנחנו נתקלים בבעיה כשחוזרים ובודקים כיצד הדברים מופיעים בהגדה שלנו. בקטע המדובר על ליל הסדר של רבי עקיבא מתואר איך סיפרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה, אך לגבי הבן החכם מתואר שצריך ללמד אותו את הלכות הפסח. לא ברור האם מחבר ההגדה שלנו ראה את המרכז של ליל הסדר בסיפור הניסים או בלימוד ההלכות. האם אנחנו בלילה של ברית או בלילה של שבח?

9. סדר רב עמרם גאון, סדר פסח

כבר הזכרנו שגם בדרכו של רב, שההגדה מובילה אותנו לכריתת ברית, יש גם צד של הוראה על השבח. זאת בגלל הפסוק בפרק י"ב שמדבר על סיפור ניסים שיובילו להלל:

וְאִמְרַתֶּם זִבְח־פֶּסַח חוּא לְה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל־בְּתֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם וְאֶת־בְּתֵינֵנוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעַם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

(שמות יב:כז)

ניתן לומר שבעל ההגדה הלך בדרכו של רב ובחר לתת לשני הכיוונים האלה ביטוי בהגדה. כך בעניין הגנות והשבח, שאנחנו נוהגים לומר גם את הגנות והשבח שמזכיר שמואל וגם את הגנות והשבח שמזכיר רב, וכך גם בקטעים שהזכרנו. סיפור ליל הסדר של רבי עקיבא מופיע על פי הכיוון של סיפור הניסים, והקטע של ארבעת הבנים מופיע על פי הכיוון של לימוד ההלכות.

אך הדברים עוד טעונים בירור. מדוע לעשות את החלוקה בצורה כזו? סוף סוף, אם אנחנו מבינים שההגדה האיריאלית עוסקת בענייני ההלכות אז למה רבי עקיבא וחבריו לא ביצעו את הסוג הזה של ההגדה, ואם רבי עקיבא וחבריו נוקטים שבכל זאת עדיף לספר את סיפור הניסים, אז למה שזה לא יהיה גם הסיפור שאנחנו מספרים לבנים שלנו?

נרצה להסביר את הפער הזה, ומתוך כך לקנות נקודת מבט רחבה יותר על נוסח ה'מגיד'.

נדמה שבמהלך ההגדה מתקיימת מעין תנועה בין שני סוגי ההגדות. ההגדה פותחת בהגדה של שמואל, שתפקידה לעורר התפעלות ממעשי ה' ולהוביל אותנו להלל, וממשיכה להגדה של רב שתפקידה להזכיר לנו את הברית הישנה ולהוביל אותנו לכינון ברית מחודשת עם הקב"ה.

חלק ההגדה של שמואל - עבדים היינו לפרעה במצרים

מיד אחרי החלק של 'מה נשתנה' ההגדה פותחת בסיפור הגלות והגאולה על פי הדרך שמדגיש שמואל. ומסיימת בחיוב לספר בסיפור יציאת מצרים.

עֲבָדִים הָייֵנוּ לְפָרַעַה בְּמִצְרַיִם, וַיּוֹצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִמֶּשֶׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה... מִצְוָה עָלֵינוּ לְסַפֵּר בִּיציאת מצרים. וְכָל הַמְרֻבָּה לְסַפֵּר בִּיציאת מצרים הָרִי זֶה מְשֻׁבָּח.

(נוסח ההגדה)

במעין תגובה למשפט החותם של הקטע, ההגדה ממשיכה בסיפור על החכמים שישבו לליל הסדר בבני ברק וקיימו את החיוב בסיפור יציאת מצרים כל הלילה כפי הנוסח שמתואר בהגדה של רב עמרם גאון:

מַעֲשֵׂה בְּרַבִּי אֶלְיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה וְרַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי טַרְפוֹן שֶׁהָיוּ מְסֻבִּין בְּבֵנֵי בְּרַק וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיציאת מצרים כָּל אוֹתוֹ

הַלֵּילָהּ, עַד שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם רְבוּתֵינוּ הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע
שֶׁל שַׁחֲרִית.

(נוסח ההגדה)

הקטע הזה ממשיך עם דרשתו של בן זומא על החיוב לספר ביציאת מצרים
בלילות, ואז מגיעים למשפט שאפשר לפרש אותו כמעין חתימה וכהתחלתו של
החלק השני:

בְּרוּךְ הַמָּקוֹם, בְּרוּךְ הוּא, בְּרוּךְ שֶׁנִּתְּן תּוֹרָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא.

(נוסח ההגדה)

ההגדה של רב - המעבר מעובדי עבודה זרה לעובדי ה'

נראה לנו לומר שהמשפט הזה הוא המעבר בין ההגדה של שמואל להגדה של רב.
החלק הראשון של המשפט "ברוך המקום ברוך הוא" יכול לחתום את החלק הקודם
בשבח לה', בעוד החלק השני של המשפט "ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, ברוך הוא"
מוביל אותנו לקראת החלק השני של ההגדה - הברית עם נותן התורה.

הקטע הבא בהגדה הוא הקטע של ארבעת הבנים ומיד אחריו מגיע חלק הגנות בהגדה
של רב "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו". היות והקטע של ארבעת הבנים
מופיע אחרי הפתיחה של ההגדה של רב, מובן מדוע החלק של ארבעת הבנים מופיע
בגירסה שמדגישה את לימוד ההלכות כהגדה האולטימטיבית לכן החכם. המקום בו
קטע ארבעת הבנים נמצא הוא המתאים ביותר. לפני שאנחנו מתחילים לעסוק ברצינות
על כך שה' קרבנו לעבודתו, ועל כך שתפקידנו הוא לכרות איתו ברית מחודשת
ול להיות ראויים לגאולה, אנחנו עוצרים ומזכירים לעצמנו שלכל סוג של ילד יש מקום
בתוך הברית הזו. כל ילד וילד צריך להתכנס ולכרות ברית עם ה' ברמה שלו, מי
יותר חכם ומי פחות, כולם צריכים לבוא ולשמוע לפני שאנחנו מתחילים את חידוש
הקשר עם הקב"ה.

מיד אחר כך מתחיל חלק הגנות והשבח של רב. הוא מספר על כל התהליך
מהיותנו עובדי עבודה זרה, דרך הירידה למצרים והגאולה ממנה¹⁰, ועד לסוף
התהליך במזמור "דיינו", שבו ניתן לראות בבירור שסופו של התהליך ומטרתו
הוא קבלת התורה ועבודת ה' בבית הבחירה:

...וְקָרַבְנוּ לִפְנֵי ה' סִינֵי, וְנִתַּן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה, וְהִכְנִיסָנוּ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וּבָנָה לָנוּ
אֶת בֵּית הַבְּחִירָה לְכַפֵּר עַל כָּל עֲוֹנוֹתֵינוּ.

(הגדה של פסח)

10. גם בתוך חלקי המגיד שזורים מספר מימרות שמדברות על הדבקות בה' כסיבות הגאולה. כך
במדרש "שהיו בני ישראל מצוינים שם" ובמדרש "ואעבור עלייך ואראך מתבוססת בדמיך
ואומר לך בדמיך חיי" ועוד

אחרי סוף השבח מגיעה דרשתו של רבן גמליאל ודרשות על המצוות, וגם החלק הזה באופן מובהק שייך לכיוון של רב, של עיסוק בעבודת ה' כחלק מכריתת הברית:

רְבִן גַּמְלִיאֵל הִיה אֹמֵר: כָּל שְׂלֵא אֲמַר שְׁלֹשָׁה דְבָרִים אֵלּוּ בַפֶּסַח, לֹא יֵצֵא יָדִי חוּבְתוֹ, וְאֵלּוּ הֵן: פֶּסַח, מִצֵּה, וּמְרוֹר...
(הגדה של פסח)

בסוף המגיד אנו נתקלים בהפתעה. בארנו שיש במגיד תנועה מהחלק של ההלל וההודאה לחלק של כריתת הברית ועבודת ה'. ברם, אם זה נכון, מדוע ההלל לא מופיע בחלק הראשון של המגיד? לכאורה, היה ראוי שההלל יבוא מיד אחרי החלק של ההודאה במגיד, ואילו החלק של העיסוק במצוות יעסוק בכריתת הברית לבדה.

אלא שזו בדיוק הנקודה המתחדדת בהגדה. אין כזה דבר להודות ולהלל על עצם החיים בלבד, על גאולה פיזית בלבד. מה שווים לנו חיי החירות, אם אין תוכן שממלא אותם? העיסוק במצוות הוא לא רק נקודת מוצא לכריתת ברית מחדשת, ולא רק דרך לדאוג שבכל דור ודור נהיה ראויים להיגאל, אלא גם זכות גדולה שאנחנו מוכרחים להודות עליה. רק אחרי ההגדה של רב, החלק שעוסק בקבלת התורה והמצוות, אנחנו יכולים לפתוח, להודות, ולומר: "הללוי-ה - הללו עבדי ה'".

סיכום

במהלך המאמר עסקנו במתח הקיים בנוגע לתפקידו של ליל הסדר. האם זהו לילה של שבח והודאה, או לילה של כריתת ברית מחדשת עם הקב"ה. המתח הזה משליך על הבנת התפקיד של המגיד וממילא גם על אופיו. האם תפקידו לעורר התפעלות וממילא להיות מרתק ומלא בסיפורים על גדולת ה', או שעליו לעורר אותנו להבנת החשיבות והמשמעות שבמצוות וממילא עליו להיות ממוקד בהלכות ליל הסדר ובטעמי מצוותיו. הדגמנו כיצד המתח הזה מתחיל כבר בהבנת הפסוקים ומשתלשל משם גם לסוגיות מסכת פסחים, לשיטות הראשונים ולנוסח ההגדה.

למסקנה טענו ששתי המשמעויות קיימות בליל הסדר ויש לתת לשתייהן את המקום הראוי להן, להודות ולהלל, וגם לעבוד את ה' ולכרות ברית. וכך גם עולה מנוסח ההגדה שאנחנו אומרים כיום.

נרצה לחתום באמירה כללית יותר. אחד הפסוקים שמדברים על מצוות והגדת לבנך לא עוסק בליל הסדר, ולכן לא התעמקנו בו במהלך המאמר. אך ניתן לראות ששני הכיוונים שהעסיקו אותנו במהלך המאמר משתקפים בו היטב:

כִּי־יִשְׁאֲלֶךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנֶךָ אֲלֵהֲיִנו
אֲתָכֶם:

וְאָמַרְתָּ לְבְנֶךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לַפְרֹעָה בְּמִצְרָיִם וַיִּצִיאֵנוּ יְקֹנֶךָ מִמִּצְרָיִם בְּיַד
חֲזָקָה: וַיִּתֵּן יְקֹנֶךָ אוֹתוֹת וּמִפְתִּים גְּדֹלִים וַרְעִים בְּמִצְרָיִם בְּפִרְעֹה וּבְכָל־בֵּיתוֹ

לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הִבִּיא אֹתָנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר
נִשְׁבַּע לְאַבְתֵּינוּ:

וַיְצַוֵּנוּ יְקֹנֵק לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִירְאָה אֶת־ יְקֹנֵק אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ
כָּל־הַיָּמִים לְחֵיתָנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה: וְצִדְקָה תִהְיֶה־לָּנוּ כִּי־נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה
הַזֹּאת לְפָנֵי יְקֹנֵק אֱלֹהֵינוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּנוּ: ס

(פרשת ואתחנן)

כך מורה התורה לחנך את הבנים בכל השנה כולה. לספר כיצד ה' הוציא אותנו
ממצרים ביד חזקה, ולהוסיף כיצד ציווה אותנו לעשות את כל החוקים האלה, ליראה
אותו כל הימים ולחיותנו כיום הזה.

ויהי רצון שצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצווה הזו לפני ה' אלוקינו
כאשר ציוונו.

שיטת רש"י בהכשר מצווה

הקדמה

התורה נתנה לנו תרי"ג מצוות. רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות ל"ת. כאשר ישנן מצבים בהם יש התנגשות בין מצוות או בין ערכים עליהם התורה ציוותה עלינו, אנו ניצבים בפני דילמה. איננו יכולים להכריע בשכל האנושי הפשוט מה לעשות ולשם כך התורה נתנה לנו מספר כללים כגון: 'מצווה הבאה בעבירה', 'אין עשה דוחה עשה' וכן 'עשה דוחה ל"ת'.

הגמרא במסכת יבמות בדפים הראשונים (ג-ה.) דנה בהרחבה במקור לדין 'עשה דוחה לא תעשה'.

לאחר שהגמרא למדה מכלאיים בציצית שעשה דוחה ל"ת, היא מחפשת מקור לכך שעשה דוחה אף ל"ת שיש בו כרת. לאחר שדוחה את הנסיונות ללמוד זאת מפסח, מילה ותמיד שדוחים שבת היא מביאה מביאה מקור חדש-מצוות כיבוד הורים.

"אלא איצטריך, סד"א תיתי מכבוד אב ואם; דתניא: יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? ת"ל: איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי; מאי לאו דאמר ליה שחוט לי בשל לי, וטעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו, הא לאו הכי - דחי! לא, לאו דמחמר. ואפי' הכי לא דחי? אלא דקיימא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה, ליגמר מהכא דלא לידחי! וכ"ת, שאני לאוי דשבת דחמירי, והא תנא בעלמא קאי ולא קפריך; דתניא: יכול אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, יכול ישמע לו? ת"ל: איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי! אלא, משום דאיכא למיפרך: מה להנך שכן הכשר מצוה!"

(יבמות ה:--ו.)

הבנת הפירכא של הגמרא ישנה מחלוקת בין הראשונים ובמאמר זה ננסה לגעת במעט בשורש המחלוקת.

שיטת ר"ח וסיעתו בהגדרת המושג הכשר מצווה

רוב הראשונים נקטו כשיטתו של ר"ח כמוכא בתוספות (ד"ה שכן הכשר מצווה):

"דבלאו דמחמר מוקי לה ומהכא לא נילף בעלמא דלא לידחי לאו גרידא דמה לכיבוד שכן הכשר מצווה כשמחמר ומטמא ומניח מלהחזיר אברה כדי להביא גזולות לאביו בשעת דחיית הלאו אין מאכילו ומלבישו אבל בעלמא דעביד גוף המצווה ילפינן מכלאיים בציצית דדחי".

הראשונים מסבירים שדברי הגמרא "הכשר מצווה" מתייחסות לעשה של כיבוד הורים. הגמ' בקידושין (לא): מגדירה את מצות כיבוד הורים: "תנו רבנן איזהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא". כיבוד הורים הוא בדברים שיש להורה הנאה ישירה מהם. לכן כאשר הבן מחמר כדי להביא גוזלות לאביו, הוא אינו עוסק בגוף המצוה אלא רק בהכשר המצווה- בהכנה למצווה, ואינו דוחה אפי' לאו גרידא. לכן למרות שבדרך כלל עשה דוחה ל"ת, אומר הפסוק שהכשר מצווה לא דוחה ל"ת. לפי שיטת ר"ח וסיעתו הכשר מצווה הוא חיסרון.

שיטת רש"י בהגדרת המושג 'הכשר מצווה'

רש"י (ד"ה אלא) חולק על שיטת ר"ח ומציע פירוש חדש וז"ל:

"לעולם דאמר ליה שחוט לי בשל לי ואפי' הכי לא איצטריך עליה דאיכא למיפרך מה להנך שחוט לי בשל לי שכן הכשר מצווה בחילול שבת בעקירת ל"ת הוא מקיים עשה דכיבוד וזהו הכשר קיומו שאי אפשר לקיימו בלא עקירת לאו הלכך אי לא כתב את שבתותי תשמורו הו"א לידחי אבל יבום לא זה בלבד הכשר קיום העשה שהרי יכול לחלוץ ולא יעקור לאו של ערווה ולא איצטריך עליה"

ניתן לדייק מדבריו שההכשר של המצווה, המעשה המוכרח כדי לאפשר את קיום המצווה, הוא עקירת הלאו-חילול השבת. רש"י סובר שהמילים הכשר מצווה מתייחסות ללאו של שחיטה ובישול ולא על קיום העשה של כיבוד הורים. לפי רש"י הכשר מצווה זה מעלה ויתרון.

רמז לדיוקנו הנ"ל שרש"י סובר שהלאו הוא הכשר המצווה ותוספות סוברים שהעשה הוא הכשר המצווה ניתן למצוא בדברי תרומת הדשן. תרומת הדשן(סימן קב) דן בדבריו האם אדם שהדליק נרות חנוכה בערב שבת קודם קבלת שבת וכבתה החנוכה בערב שבת, צריך להדליק שנית או שמא גם במקרה זה תקף הכלל ההלכתי "כבתה אין זקוק לה". תרומת הדשן פוסק שהאדם לא זקוק להדליק שנית את הנרות. הוא מסביר שזמן המצווה מתחיל מחשיכה וההדלקה מבעוד יום נחשבת הכשר מצווה. מאחר שבערב שבת אין אפשרות להדליק לאחר חשיכה מפאת חילול שבת, מדליקים את החנוכה מבעוד יום. זהו הכשר מצווה הכרחי ולכן "חשיב קיום העשה בהכשר מצווה כמו במצווה עצמה". הוא מביא ראיה לדבריו מדברי התוס' בסוגייתנו. ¹הקובץ הערות שאל מדוע הביא תרומת הדשן ראייה לסתור מדברי התוס' הסוברים שהכשר מצווה זה חסרון ולא מרש"י הסובר שזה מעלה ויתרון ומנסה ליישב כיצד דברי תרומת הדשן יתיישבו עם שיטת התוספות עיי"ש. עם זאת, עדיין צריך עיון מדוע תרומת הדשן לא הביא אסמכתא לדבריו גם מרש"י. ניתן לומר שתרומת הדשן הבין כדברינו, שרש"י עוסק בלאו שהוא הכשר מצווה ולכן לא הביא ממנו ראיה מאחר שהוא עוסק בעשה שהוא הכשר מצווה (הדלקת נרות חנוכה מבעוד יום).

1. קובץ הערות סימן יג אות א.

גדרי מצוות כיבוד הורים

לפני שננסה להבין את שיטת רש"י בסוגיית הכשר מצווה עלינו להעמיק בשיטתו לגבי מצוות כיבוד הורים ולעמוד על שיטתו בכיבוד מהלך הסוגייה (דפ"ג: ג-ז):

²הערוך לנר סובר שגם רש"י מסכים שכיבוד הורים זה רק כאשר יש לאב הנאה ישירה. רש"י (בד"ה היטמא) אומר שהאב מצווה את הבן להיטמא בבית הקברות כדי להשיב אבידה ולכאורה זה עומד בניגוד לדבריו של הערוך לנר מאחר שאין במעשה זה הנאה ישירה לאב ובכל זאת רש"י מחשיב זאת כעשה של כיבוד הורים וצריך פסוק ללמדנו שהבן לא מחויב בכבוד אביו במקרה זה. מתוך קושיה זו נאלץ הערוך לנר לומר שמדובר באבידה של האב.

לעומתו הריטב"א (ד"ה יכול אמר לו) סובר שדעת רש"י היא שיש מצוות כיבוד הורים גם בדברים שאין בהם לאב הנאה ישירה. וניתן להביא לשיטתו מספר ראיות:

מדברי רש"י לאורך הסוגיה משמע שהוא סובר שאין חיסרון בעשה של כיבוד הורים וגם בפעולות השחיטה והבישול הוא מקיים עשה של כיבוד למרות שאין בהם הנאה ישירה לאב. כך מוכח מפירושו למושג מחמר- בניגוד לשאר הראשונים, רש"י איננו מזכיר שמטרת הפעולה היא להביא גוזלות לאביו כפי שהסבירו הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א על אתר. וכן בהמשך הגמ', שאר הראשונים מפרשים ש'אמר לו היטמא או אל תחזיר' כדי להביא לו פירות, אך רש"י אינו מזכיר זאת, ומפרש את הדברים כך: "היטמא בבית הקברות כדי להשיב אבדה או שהייתה עומדת בחוץ ואמר לו אל תחזיר". מדבריו משמע שמדובר בהשבת אבדה של אדם אחר ולא באבידה של האב כפי שפירשו הערוך לנר. כמו כן באי החזרת אבדה אין הנאה ישירה לאב ולמרות זאת רש"י סובר שזה נכלל במצוות כיבוד הורים.

אך לפי דברינו צ"ע מדוע רש"י פירש שאביו אמר לו להיטמא כדי להחזיר אבידה ולא פירש בפשיטות שאביו אמר לו להיטמא ללא תכלית מסוימת. הרי לפי דברינו גם זה אמור להיחשב כעשה של כיבוד הורים. ייתכן לומר שרש"י סבר כשיטת התוס' בדף כב: (ד"ה כשעשה תשובה) הסוברים שאין מצווה לכבד אב רשע. אם אביו אומר לו להיטמא ללא תכלית אמירתו הופכת אותו לרשע ואין מצווה לכבדו, ולכן רש"י פירש שאביו אמר לו להיטמא לצורך מצווה או לא להחזיר אבידה בשב ואל תעשה שבזה הוא לא נהפך לרשע ויש עשה של כיבוד.³

החולקים על רש"י מתבססים בשיטתם על הגמ' בקידושין (שהובאה לעיל), ממנה משמע שכל מצוות כיבוד הורים היא רק בדברים בהם יש לאב הנאה ישירה,

2. ערוך לנר דף ו. ד"ה היטמא בכיה"ק להשיב אבידה

3. המאירי בסוגייתו סובר שכל עוד לאב אין הנאה ישירה מציווי הוא נהפך לרשע ע"י דיבורו ואין מצווה לכבדו ולכן יחשיב את האב לרשע גם במקרים שלרש"י אין האב נהפך לרשע ע"י דיבורו. עם זאת עצם ההנחה שהאב נהפך לרשע ע"י דיבורו איננה פשוטה ועיין בריב"ז ובהגהות מימוניות על הרמב"ם (הלכות ממרים פ"א הי"ב) שאמרו שבדיבור אינו נהפך לרשע בשום אופן ואכמ"ל.

הדומות לדוגמאות המובאות שם, מאכיל משקה וכו'. ואם כך אזי קשה על רש"י הסובר שיש מצוות כיבוד הורים גם ללא הנאה ישירה מדברי הברייתא. כדי לתרץ את רש"י ניתן להסביר שרש"י הגדיר את מצוות כיבוד הורים באופן שונה ומתוך כך פירש אחרת את הברייתא בקידושין. רש"י סובר שמצוות כיבוד הורים היא כפשוטה – לכבד את ההורים ולהביע הערכה כלפיהם. ישנן פעולות שמצד עצמן אינן נחשבות כפעולות של כיבוד כגון: לכישת סוודר ירוק וכדומה אך כאשר ההורה מצווה עליך לעשות אותן ומגלה את רצונו בהן הוא למעשה מגדיר את הדבר כפעולה של כיבוד וכך מצינו בתלמוד הירושלמי (פאה פרק א הלכה א) שחכמים אמרו לרבי ישמעאל שיקיים את רצון אמו בנימוק "שהואיל וזהו רצונה זהו כבודו". לעומת זאת ישנן פעולות שמצד עצמן נחשבות כפעולות של כיבוד אף כאשר ההורה עוד לא גילה את רצונו בהן, מאחר שהן פעולות המקובלות ככאלו. ואלו דברי הגמרא בקידושין-אילו פעולות הן פעולות של כיבוד מצדן עצמן? מאכיל ומשקה מלביש ומכסה וכו'. אך כמובן שגם כאשר הבן מחמר או הולך להיטמא בבית הקברות בשביל אביו יש כאן עשה של כיבוד הורים כי האב ציווה על כך והגדיר אותן כפעולות של כיבוד.

ביאור זה מעט דחוק מאחר שאם נאמר שהברייתא נוקטת בפעולות שנחשבות כפעולות של כיבוד, מדוע לא נקטה את החיוב לקום בפני ההורה, הלא זוהי אחת הפעולות הקלאסיות של נתינת כבוד לאדם אחר? כמו כן אי אפשר להתכחש לעובדה שאחד המאפיינים המשותפים לפעולות המצוינות בברייתא היא שיש להורים הנאה ישירה מהן ומה פשר הדבר?

ראשית, יש לציין שהרמב"ם בפירושו המשניות (קידושין א, ז) כותב במפורש שהברייתא מציינת דוגמאות בלבד, וישנן עוד פעולות שבהן מקיימים מצוות כיבוד הורים. ולכן כמובן שאפשר לומר שבכל פעולה הנחשב ככיבוד, יש קיום של מצוות כיבוד הורים. והסיבה שנקטה המשנה פעולות שבהן יש גם הנאה ישירה להורים היא בגלל שיש בהן שתי מעלות ונרחיב בביאור הדברים:

הנורמות החברתיות משתנות מתקופה לתקופה. לדוגמה: אם פעם היה מקובל שגם גברים הולכים עם שמלות, בימינו ישנו איסור 'לא ילבש' לגבר ללבוש שמלה⁴, מאחר שזהו לבוש של נשים בלבד. אף פעולות שנחשבות ככיבוד בתקופה מסוימת, עלולות להיחשב כפעולות של ביזוי בתקופה אחרת. חכמים ידעו זאת מראש, אך רצו לשמר את המעמד של האכלה, הלבשה וכו' כפעולות של נתינת כבוד מאחר שיש בהן אף הנאה ישירה להורים וזוהי מעלה שעליה לא רצו לוותר. לכן קבעו את הפעולות הללו בברייתא. כתוצאה מכך, גם אם בתקופה מסוימת הן לא יהיו מקובלות כפעולות של כיבוד, כל עוד הן לא נחשבות כביזוי, יקיימו בהן מצוות כיבוד הורים מאחר שחכמים קבעו נורמה לדורות – הפעולות הללו הן פעולות של כבוד. עצם הופעתם בספר, מגדירה אותם ככאלו.

4. שו"ע יו"ד סימן קפב דן בהרחבה בגדרי איסור 'לא ילבש' עיי"ש.

ישנו תקדים לסברה דומה בהלכות תפילה. בתפילת העמידה, האדם עומד לפני הקב"ה ועליו להתנהג בהתאם. הדבר צריך להתבטא במספר אופנים. למשל לברשו של האדם צריך להיות מכובד, כראוי לעמוד לפני מלך. כמו כן בעמידתו בתפילה עליו להתנהג כעומד לפני מלך. הרמב"ם (הלכות תפילה ה, ד) כותב שיניח ידיו על ליבו כשהן כפותות יד ימין על יד שמאל, וכך יעמוד לפני רבו. המהר"י אבוהב (הובא בבית יוסף סימן צה ס"ק ג) הביא שבארץ אדום נהגו לשים ידיים שלובות מאחורי גבם. הוא הסביר שהכל תלוי במנהג המקום. וכן פסק המשנ"ב (צה, ו).

לכאורה היינו יכולים לחשוב שבימינו שהמנהג לעמוד לפני מלכים או אנשים מכובדים בהנחת היד על הלב כדברי הרמב"ם התבטל, אדם לא אמור לעשות זאת אלא לנהוג כפי הראוי בימיו. אך מצאתי שהפסקי תשובות (סימן צ"ה) והרב חיים קנייבסקי שליט"א (הובא בלקט פסקים בסוף הספר אורחות יושר) כתבו במפורש שגם בימינו אדם יכול להתפלל בדרך שכתב הרמב"ם. היוצא מכאן שדבר שהובא בספרים כדבר מכבד, אף שבתקופה אחרת זה השתנה, נחשב כמכבד מאחר שהובא בפוסקים ונשתרש הדבר. וכך ניתן להסביר את הפשט בברייתא בקידושין כפי שבואר לעיל שלחכמים היה תכלית בהבאת הדוגמאות הנ"ל-שימור מעמדן.

⁵ רבים מן הראשונים הקשו על סוגייתנו מהגמרא בכתובות(מ). כידוע המפתה נערה מוכרח לקחת אותה לאישה בעל כורחו. במקרה שהיא אסורה עליו בלאו אנו אומרים שהוא לא יכול לקיים את המצווה. הגמרא שואלת מדוע לא נאמר שהעשה של "ולו תהיה לאישה" ידחה את הלאו ומסבירה שעשה התלוי ברצון של אדם אחר איננו דוחה ל"ת. ומאחר שאם הנערה לא רוצה להינשא לו המצווה בטלה, זהו עשה חלש ולא דוחה ל"ת. אם כך כיצד רש"י מסביר שצריך את הפסוק "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" כדי לחדש לי שפעולות של כיבוד (היטמא ואל תחזיר שאינן נחשבות פעולות של כיבוד מצד עצמן אלא רצון האב מגדירן ככאלו) התלויות ברצון האב ידחו ל"ת?

ויש לבאר שישנו חילוק מהותי בין כיבוד הורים לבין הדין בגמרא בכתובות. הגמרא שם דנה האם מפתה שיש עליו עשה של "ולו תהיה לאישה" ידחה את הל"ת של "לא יבוא ממזר בקהל ה" שם כל חיוב העשה תלוי ברצון האישה. אך בכיבוד הורים אין המצווה תלויה ברצון ההורים. המצווה היא לכבדם ורצונם מגדיר את הפעולות שנחשבות כיבוד. ברגע שמשנים את רצונם הפעולה מפסיקה להיחשב פעולה של כיבוד וממילא העשה בטל מאליו אך אין העשה תלוי ברצון ההורים. לפי דברינו יוצא שאם האב מחל על כבודו-בפעולות הנחשבות לכיבוד מצד עצמן עדיין יש מצווה אם הבן יעשה זאת, אך בפעולות המוגדרות ככיבוד בגלל רצון האב, אין מצווה בקיומם לאחר שהאב מחל.⁶

5. עיין תוס' ישנים בכתובות מ. ד"ה אי אמרה לא בעינה, שיטה מקובצת בבא מציעה דף לב. וכן ברדב"ז חלק א סימן תקכד שדנו בעניין זה.

6. הרדב"ז בחלק א' סימן תקכד דן בשאלה זו ופוסק שגם לאחר מחילה יש מצוות כיבוד הורים, אך הוא דן אליבא דהתוס' ושאר הראשונים שמגדירים את מצוות כיבוד הורים באופן שונה עיי"ש.

אם כך מובן מדוע רש"י סובר שכאשר הבן שוחט או מחמר בציווי האב זה עשה גמור ואין שום סיבה שלא ידחה ל"ת רגיל.

אכן מצאתי שהקרבן אורה⁷ בסוגייתנו כתב דברים דומים אך מתוך כך הסיק מסקנה הפוכה לחלוטין וז"ל: "ולי היה נראה דכל כיבוד הכשר מצווה הוא דהמעשה גופא לאו מצוה הוא אלא הכיבוד הוא המצווה"

הקרבן אורה סובר שעיקר עניינה של מצוות כיבוד הורים היא הכבוד והבעת הערכה ולכן סובר שאף הפעולות המוזכרות בכרייתא בקידושין נחשבות הכשר מצווה ולא דוחות ל"ת. זה עומד בניגוד מוחלט לדברינו שדווקא מתוך הגדרה זו יוצא שגם פעולות כמו לחמר או להיטמא וכו' נחשבות עשה גמור.

דברי הקרבן אורה לכאורה עומדים בניגוד גמור לדברי התוס' בכבא בתרא (דף יג. ד"ה כופין) שם נאמר שעשה של פרו ורבו יש בכוחו לדחות ל"ת למרות שהמצווה עצמה היא שיהיה לו בן ובת ומעשה הביאה הוא בעצם מעין "הכשר מצווה", בדיוק כפי שהגדיר הקרבן אורה את מעשי הבן בכיבוד הורים ובכל זאת יש בכוחו לדחות ל"ת.

ואולי ניתן לחלק ולומר שדברי התוספות נאמרו דווקא בפרייה ורבייה, שם מעשה הביאה הוא חלק בלתי נפרד מקיום המצווה ואין דרך אחרת לעשותה- במקרה זה גם "ההכשר מצווה" ידחה ל"ת אך בכיבוד הורים ששם ישנם מעשים שונים ומגוונים באמצעותם ניתן לקיים את המצווה אין סברה לומר שידחה ל"ת מאחר שאין למעשה מצד עצמו חשיבות.

ייתכן לתלות את שורש מחלוקתם בחקירה המפורסמת האם מצוות כיבוד הורים היא שהוריו יכובדו או שמא המצווה היא שהבן יכבד את הוריו.

הקרבן אורה סובר שהמצווה היא שהורה יכובד ואם כך אין חשיבות למעשה עצמו ולכן הוא לא ידחה ל"ת. רש"י לעומת זאת סובר שהמצווה היא שהבן יכבד את הוריו ולכן יש חשיבות לפעולות שהוא עושה והן ידחו ל"ת. ויש נפקא מינה גדולה בין השיטות. לפי רש"י כיבוד הורים נחשב כמצוות שבגופו ולא ניתן לקיימן ע"י שליח, אך לפי הקרבן אורה זה לא כך וניתן לקיים את המצווה בשליחות.⁸

ומצאתי שנחלקו הפוסקים בדעת רש"י בנידון. רש"י מבאר שהגמרא בקידושין (כט:): משבחת את רבי אבהו, שלמרות שהיו לו חמישה בנים היו מתעקש לפתוח את הדלת בעצמו. ונחלקו הפוסקים האם רש"י התכוון שהשבח הוא שרבי אבהו קיים את מצוות כיבוד הורים כדין ולא על ידי שליח או שלמרות שיכול היה לקיים

7. קרבן אורה דף ו. ד"ה הכשר מצווה.

8. הרב צבי פסח פרנק בספרו הר צבי על סדר נשים (יבמות דף ו.) נקט כסברה פשוטה שאין שליחות בכיבוד הורים מאחר שזה מצווה שבגופו, אך עיין בשו"ת הר צבי יו"ד סימן קצז שלמעשה נקט שיש שליחות בכיבוד הורים.

את המצווה בשליחות ע"י בניו, הידר לקיימה בעצמו.⁹ לכן תירוצנו אינו עולה יפה לדעת הפוסקים הסוברים שגם לרש"י יש דין שליחות במצוות כיבוד הורים. לכן מסתבר לומר שהם נחלקו במחלוקת הר"ן ורבינו יהוסף על הגמרא בבבא מציעא (דף ל:). הגמרא אומרת שהשבת אבידה לא דוחה טומאה מאחר שזה עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. הקשו הראשונים מדוע הגמרא לא מסתפקת בנימוק שזה לא 'בעידניה' מאחר שבשעה שעובר על הלאו אינו מקיים את המצווה. הנימוקי יוסף(שם) הביא שנחלקו בכך הר"ן ורבינו יהוסף וז"ל:

"והרנב"ר ז"ל תירץ דהכא נמי בשעה דעבר על לאו קיים העשה כי מילה בצרעת דהא מתעסק הוא במצוות השבה משעת עקירת הלאו ואעפ"י שלא גמרה מה בכך גם מצוות מילה לא נגמרה עד דפרע ... אבל הרב רבי יהוסף ז"ל כתב בנימוקיו דשאר המפרשים ז"ל לא סברי הכי דיכולים לומר דלא דמי למילה דמילה כל מה שנעשה בה הוא גוף המצווה עצמה ואם לא גמרה לא נעשית אלא חצי המצווה כמו שאם לא הטיל ציצית אלא בשתי כנפיו וכן בתקיעת שופר אם לא השלים התקיעות אבל לגבי השבת אבידה עיקר גוף המצווה השבת אבידת הבעלים שהו עיקר גוף כוונת המצווה והשאר הוי כעין מכשירי מצווה"

¹⁰הערוך לנר ביאר ששניהם סוברים שכאשר התחיל במצווה הוי בעידנא אף אם לא סיים את המצווה, אך נחלקו מה מוגדר כהתחלת המצווה. אם נלך בדרך זו ניתן לומר שהר"ן סובר שכל עוד מתעסקים בגוף המצווה עצמה זה נחשב התחלת המצווה ואילו רבנו יהוסף מחלק בין מצוות שקיום המצווה תלוי לחלוטין בתוצאה, שאז רק המעשה הסופי נחשב לתחילת המצווה ובין מצוות שגם מעשה המצווה נחשב חלק מהמצווה עצמה ואז כל התעסקות במצווה נחשבת כהתחלת המצווה.

וזוהי מחלוקת רש"י והקרן אורה בסוגייתנו. רש"י נוקט כשיטת הר"ן ולכן מחשיב גם את "מחמר" וכו' כעשה גמור ואילו הקרן אורה סובר כרבנו יהוסף, ומאחר שתכלית המצווה היא הכבוד שייגיע להורה, זהו קיומה של המצווה ואין במעשי הבן כוח לרדות ל"ת מאחר שהם לא גוף כוונת המצווה.

מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה

מתוך דברינו מובן מדוע רש"י לא ביאר את המושג הכשר מצווה כפי שיטת רוב הראשונים מאחר שהוא סבר שהעשה של כיבוד הורים אינו נחשב כהכשר מצווה אלא הוא עשה גמור ולכן נצרך לביאור שונה.

כפי שנביא להלן הראשונים נעזרים בהבנתם את המושג הכשר מצווה כדי לסלק קושיות רבות במהלך הגמרא וצ"ע כיצד רש"י יתמודד עם הקושיות הללו.

לפני שנוכל לענות על כך שישנן שתי שיטות בביאור מהלך הסוגיה. תוספות (ד"ה

9. עיין ילקוט יוסף כיבוד הורים פרק ב'.

10. ערוך לנר דף ה. ד"ה בגמרא נפקא להו מראשו

טעמא) סוברים שהגמרא מחפשת מקור חדש ללמוד ממנו שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ע"י ייתור ובלשונם: "דמהכא ילפינן דבעלמא דחי דלא איצטריך הכא למכתב דלא דחי דמהיכא תיתי...דהשתא קרא דהכא לא איצטריך לגופיה אלא לאשמועינן דבעלמא דחי".

בניגוד לתוספות הסוברים שהגמרא מחפשת מקור חדש ללמוד ממנו שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, רש"י סובר שהגמרא מחפשת מקור להוכיח ממנו את סברתה שלומדים מכלאיים בציצית שעשה דוחה ל"ת אף אם יש בו כרת ונרחיב בביאור הדברים: הגמרא ברך ז. אומרת:

"אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת ל"ת גרידא ל"ת שיש בו כרת מי שמעת ליה דחי הדר אמר אטו עשה דדוחה את ל"ת לאו ל"ת חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה מה לי חומרא זוטא מה חומרא רבה".

הסברה 'מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה' לכאורה עומדת בניגוד גמור לכל מהלך הסוגייה המחפשת מקור חדש ללימוד זה ולא מסתפקת בלימוד מציצית. מתוך קושי זה רש"י מסביר שזאת הייתה כוונת הגמרא לאורך כל המהלך. הגמרא מחפשת מקור לומר את הסברה "מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה", מאחר שלא ניתן לומר סברה זו ללא פסוק. אך כל ניסיונה של הגמרא הוא לומר שאין מחלקים בין חומרא רבה לחומרא זוטא בלימוד מציצית. למשל הגמרא מביאה מקור בו התורה אומרת שכיבוד הורים לא דוחה ל"ת שיש בו כרת, והרי אם לא לומדים מציצית שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת מדוע התורה צריכה לומר זאת? אלא משמע שאומרים מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה.¹¹

וכן מוכח מדברי רש"י לאורך הסוגייה ונביא מספר דוגמאות לכך לפי סדר הדפים: ברך ה. הגמרא ניסתה ללמוד את הדין 'עשה דוחה לא תעשה' ממצורע שהעשה שלו להתגלח דוחה את הלאו של הקפת הראש. הגמרא דנה בל"ת רגיל בלבד ולא בל"ת שיש בו כרת, אך רש"י (בד"ה וקסבר האי תנא) כותב את הדברים הבאים וז"ל: "אלמא אשמועינן קרא דאתי עשה ודחי ל"ת ומהכא נפקא הלכך איצטריך עליה למיסר ערווה לייבום" והקשה עליו המנחת חינוך (מצווה רנא אות יא) שהרי אנו לומדים מכאן שעשה דוחה ל"ת רגיל ולא מדובר כאן על ל"ת שיש בו כרת אז מדוע שנחשוב שערווה תתייבם, אך לפי דברינו ניתן לתרץ שרש"י לומד הכל מאותו פסוק בגלל הסברה: 'מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה' ולכן כאשר הוכחנו שעשה דוחה ל"ת-זה תקף גם לל"ת שיש בו כרת מאחר שזה היה שלב לפני שהגמרא ביקשה מקור לסברה 'מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה' אלא נקטה זאת כדבר פשוט. רק בהמשך הסוגייה ברך ה: הגמרא תתעורר לחפש מקורות לסברה זו.

ברך ו. ד"ה מאי לאו בבונה וסותר: "איצטריך למיסר אע"ג דאב מלאכה הוא ואיכא כרת אי לאו דאשמועינן ה"א אתי עשה דועשו לי מקדש ודחי לאו דשבת"

11. תוס ברך ו: ד"ה טעמא עמדו על קושי זה ויישבו אותו בדרך שונה עיי"ש.

דף ו: ד"ה מאי לא רבי נתן היא: " דאמר הבערה היא ובכרת ואפ"ה אי לאו דאשמועינן ה"א אתי עשה דוהומת ודחי ליה"

אין מקום לומר שרש"י למד את פשט הגמרא כמו התוס' מאחר שכל לימודם של התוס' מתבסס על כך שפשוט לנו שעשה לא דוחה ל"ת שיש בו כרת והפסוקים שהגמרא מביאה הם ייתור ממנו לומדים ששאר המקרים הם לא כך. מדברי רש"י שהובאו לעיל מבואר שגם ללא הפסוק היה לי ה"א שעשה דוחה גם ל"ת שיש בו כרת.

ובס"ד מצאתי שכך כתב בעל הלחם אבירים בסוגייתנו בכיבור שיטת רש"י. וכן נחלקו בכך הרמב"ן והרשב"א (דף ה: ד"ה טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו הא לאו הכי דחי עיי"ש.

ביאור הסוגיה ומסקנות

מתוך הדברים שנתבארו לנו בשיטת רש"י ננסה ליישב את קושיות הראשונים על שיטתו. הראשונים הקשו קושיות רבות, ונתייחס רק לקושיות הקשורות למושג הכשר מצווה ולא לקושיות העוסקות בהגדרות במצוות ייבום מאחר שזה לא נושא המאמר.

א. תוס' דף ה: בד"ה טעמא מנסים להסביר באריכות למה הפסוק של כיבוד הורים מיותר וגם בלעדיו היינו יודעים שעשה לא דוחה ל"ת שיש בו כרת ומתבססים על המושג הכשר מצווה אך רש"י הסובר שבה"א היינו סוברים שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, לא צריך להוכיח שהפסוק מיותר.

ב. תוס' הנ"ל מקשה מדוע צריך פסוק של כלאיים בציצית אם יש לנו מקור נפרד לכך שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ואם כך ברור דגם לאו רגיל נדחה מפני עשה אך לפי רש"י זו אינה קושייה כי המקור לכך שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת הוא כלאיים בציצית.

ג. התוס' ד"ה ניגמר מהכא שואלים על האוקימתא הסוברת שהפסוק עוסק בלאו דמחמר מהיכן לומדים שכיבוד הורים לא דוחה ל"ת, הרי הפסוק מדבר על מחמר שזה ל"ת ועשה? ומתבססים על המושג הכשר מצווה אך דייק בעל הלחם אבירים ברש"י (ד"ה לא לאו דמחמר) שהוא סובר שמחמר זה לאו בלבד מכך שלא מזכיר את העשה ולכן מובן מדוע לומדים מכאן שכיבוד הורים לא דוחה אפילו לאו גרידא.

ד. התוס' בד"ה והא תנא בעלמא שואלים כיצד לפי האוקימתא שהפסוק מדבר על שחוט לי בשל לי לומדת המשנה משם שעשה של כיבוד הורים לא דוחה אפילו את הלאומים של טומאה והשבת אבידה שהם פחות חמורים. הרי טפשו לטעון שדוקא לאו שיש בו כרת אינו נדחה, אך טומאה ואי השבת אבידה כן נדחים מפני מצוות עשה. על שאלה זו ניתן לענות בשני אופנים:

א. לפי הביאור של רש"י ניתן לומר כך: אין חילוק בין חומרות ולכן כאשר הפסוק גילה לי שעשה של כיבוד הורים לא דוחה ל"ת שיש בו כרת, יוצא מכאן באופן עקיף שעשה של כיבוד הורים לא דוחה אף

לאו גרידא. וכן אומר רש"י בפרשת קדושים (ויקרא יט ג): "סמך שמירת שבת למורא אב לומר אעפ"י שהזהרתך על מורא אב ואם יאמר לך חלל השבת אל תשמע לו וכן בשאר כל המצוות". וכן ראיתי שכותב ר"א מן ההר(שמפרש את הסוגיה כמו רש"י) הכותב במפורש בד"ה "אלא" שהפסוק מלמד שכיבוד הורים לא דוחה אף ל"ת גרידא. לכאורה קשה על דברינו מרש"י בשבועות (טו: ד"ה אין בניין בית המקדש דוחה יו"ט וז"ל: "כדאמרינן ביבמות פרק קמא יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו כולכם חייבים בכבודי אתם והמקדש חייבין בכבודי שהזהרתי על השבת וימים טובים נמי שבתות איקרו" שם משמע שהסיבה שהפסוק מלמד שבנין בית המקדש אינו דוחה יו"ט הוא שיו"ט איקרי שבת. יוצא שהפסוק מלמד רק לשבת ולא למצוות אחרות כפי שביארנו לעיל. וי"ל בפשיטות שלפי האמת לומדים מהפסוק שלבנין בית המקדש אין כוח לדחות ל"ת כלל בגלל הסברה של מה לי חומרה זוטא מה לי חומרא רבה וכדלעיל אך רש"י רצה לקצר בביאורו ומאחר שיו"ט קרוי שבת לא היה מוכרח להכניס אותנו לתוך נבכי הסוגיה. הוכחה לכך היא שרש"י מצטט הו"א שנדחית בגמרא, מאחר שלמסקנת הסוגיה אצלנו, הדרשה הנלמדת מהפסוק היא לגבי מורא מקדש. למעשה לומדים את הדין שמקדש לא דוחה שבת ויו"ט מהפסוק של כיבוד הורים מאחר שגם במקדש שייכת הסברה של אתם חייבים בכבודי המלמדת אותנו כיבוד הורים לא דוחה שבת כפי שרש"י כותב במפורש בשבועות "אתם והמקדש חייבין בכבודי" אלא שרש"י רצה לקצר ולכן לא קשה על דברינו.

ב. גם אם נאמר שרש"י סובר שהפסוק מלמדנו שכיבוד הורים לא דוחה ל"ת שיש בו כרת, אך כן דוחה לאו רגיל מארח שלמרות שאין חילוק בין החומרות כאן התורה באופן נקודתי כן מחלקת, עדיין ניתן ליישב את הקושיה על סמך דברי רש"י בשבועות. הרי שם רש"י לומד מהפסוק הנ"ל שאין בית המקדש דוחה יו"ט כי יו"ט נקרא שבת, והרי יו"ט זה עשה ול"ת ואם כך רש"י לומד מהפסוק שבנין בית המקדש וכתוצאה מכך גם כיבוד הורים אינו דוחה עשה ול"ת. השבת אבידה וטומאה זה עשה ול"ת ולכן לא ידחו מפני כיבוד הורים.

ה. הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בד"ה הכשר מצווה הקשו על רש"י שלשון הכשר משמעותה הכנה ולכן הכשר מצווה זה הכנה למצווה ולא כפי שרש"י הסביר שהכשר מצווה זה הדבר המקיים את המצווה ותיריך הערוך לנר (ר"ה שכן הכשר מצווה) שמצינו כגון זה בכריתות שם קוראים לשילוח השעיר הכשר דיוה"כ אלמא דעיקר קיום המצווה קרוי הכשר.

ו. סיכום

נחלקו הראשונים בביאור סוגייתנו ושורש מחלוקתם נעוץ בשני עניינים:

א. הגדרת המושג כיבוד הורים-הגמרא בקידושין (לא:): אומרת: "ת"ר איזהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא". רוב הראשונים סברו שהפשט בברייתא היא שכיבוד הורים היא לגרום בפועל להנאה ישירה להורים, לכן פעולות כמו לבשל ולחמור אחר בהמה עבור ההורה נחשבות הכשר מצווה. רש"י לעומת זאת סובר שכיבוד הורים זה פעולות הערכה וכבוד ולכן הברייתא רק מביאה דוגמאות לפעולות הנחשבות לפעולות של כיבוד. אך כמובן שכל ציווי של ההורה על דבר מסוים, הופך את הפעולה למכבדת ויש בה קיום עשה של כיבוד הורים.

ב. נחלקו הראשונים האם הגמרא מחפשת מקור חדש לכך שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת או שמא הגמרא מחפשת מקור להוכיח שלומדים הכל מכלאיים בציצית ע"י שימוש בסברה 'מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבא'. רש"י סובר שהגמרא מוכיחה את הסברה הנ"ל ואילו תוספות והרשב"א סוברים שהגמרא מחפשת מקור חדש.

מתוך ההנחות הללו הראשונים מפרשים את סוגייתנו, כל אחד בהתאם לשיטתו. ר"ח ורוב הראשונים מסבירים שכאשר הגמרא אומרת את המושג 'הכשר מצווה' כוונתה לכן שמחמר או מבשל עבור אביו, שכן הם סוברים שזה לא עיקר מצוות כיבוד הורים אלא הכשר בלבד. ע"י הסבר זה הם מתמודדים עם הקשיים הנובעים משיטתם שהגמרא מחפשת מקור חדש לכך שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. רש"י לעומת זאת סובר שלא ניתן להסביר שהמושג 'הכשר מצווה' מתייחס לפעולות של הבן, מאחר שלשיטתו יש כאן עשה גמור של מצוות כיבוד הורים. לכן הוא מתבסס על הגמרא בכריתות שהכשר מצווה זה הדבר המקיים את המצווה. ובסוגייתנו הכוונה שהלאו הוא הכשר המצווה ומקיים את העשה.

לסיכום: לפי רש"י הכשר מצווה זה הלאו המקיים את העשה ויש בהכשר מצווה מעלה ויתרון אך לפי רוב הראשונים המושג מתייחס לעשה ויש בכך חסרון.



יובל צבי טרספולסקי

'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' בדעת הרמב"ם

פתיחה

הכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' מופיע מספר פעמים במסכת יבמות, ומשמעותו היא שאישה שיש מניעה לייבום אותה, כגון שקיים איסור או ספק איסור בביאתה - דינה הוא שגם אין חולצים לה.

המקור בתורה לדין זה מובא ביבמות כ ע"א, שם מבררת הגמרא מדוע יבמה האסורה על היבום בלאו חולצת ואינה מתייבמת, ואילו האסורה על היבום בכרת אינה חולצת ואינה מתייבמת. הגמרא מביאה שתי דרשות: "ועלתה יבמתו השערה" - פסוק שנאמר בפרשת חליצה, והייתור שבו ('יבמתו') מלמד כי יש יבמה שחולצת בלבד ואינה מתייבמת; "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו... וחלצה נעלו מעל רגלו" - פסוק שמשמע ממנו שפרשת חליצה נאמרה דווקא כאשר ליבום יש אפשרות לייבום את אשתו אלא שאינו חפץ בכך, ואילו יבם שאם היה רוצה לייבום את יבמתו היה מנוע מלעשות זאת - אינו בכלל פרשת חליצה, ומכאן ש'כל העולה לייבום עולה לחליצה וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה'. הגמרא שם מסבירה מדוע מעמידים את הדרשה הראשונה לחייבי לאוין ואת הדרשה השנייה לחייבי כריתות. לאחר מכן דוחה רבא את הדרשה הראשונה, וסובר שחייבי לאוין אסורות בייבום מדרבנן בלבד, אך הדרשה השנייה בפשטות קיימת גם לדעתו, והיא מהווה את המקור לכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'.

כמאמר זה נעייין בע"ה בדעת הרמב"ם לגבי כלל זה, מהם גדריו וכאלו מצבים נאמר.

המקור לפטור ערוה לדעת הרמב"ם

הגמרא מביאה שני מקורות לכך שערוה (-חייבי כריתות) פטורה מייבום:

ברך ג ע"ב אומרת הגמרא:

דת"ר, אשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה. עליה מה ת"ל, לפי שנאמר יבמה יבא עליה שומע אני אפילו באחת מכל עריות האמורות בתורה הכתוב מדבר. נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה, מה להלן במקום מצוה אף כאן במקום מצוה, ואמר רחמנא לא תקח.

ובדף ח ע"א מביאה הגמרא שרבי חולק על לימוד זה ולומד ממקור אחר:
רבי אומר: ולקח ולקחה ויבם ויבמה - לאסור צרות ועריות.

הרמב"ם (ו, ט-י) מביא את הלימוד של רבי, ואמנם בשינוי לשון מהדרשה המובאת בגמרא בשם רבי:

ט: ואלו שהן פטורות מן החליצה ומן הייבום, אשת סריס חמה ואנדרוגינוס, ואשת השוטה, ואשת הקטן, ואיילונית, ומי שהיא ערוה. שנאמר... "ולקחה לו לאישה" פרט לערוה, שאין לו בה ליקוחין.

י: כיצד יבמה שהיא ערוה על יבמה: כגון שהייתה אחות אשתו, או אימה, או בתה, הרי זו פטורה מן החליצה ומן הייבום ואין לו עליה זיקה כלל, שנאמר "ולקחה לו לאישה וייבמה" מי שראויה לליקוחין וקידושין תופסין בה, היא שהיא זקוקה ליבם.

יש להעיר שבשתי ההלכות, זו אחר זו, הרמב"ם מביא את הדרשה של אותו דין - בשינוי קצת: בהלכה ט הרמב"ם לומד שערוה פטורה מן הייבום מכך שכתוב 'ולקחה' פרט לזו שאין בה ליקוחין, ובהלכה י נצרך הרמב"ם להקיש 'ולקחה' ל'ויבמה', שרק הראויה לליקוחין זקוקה ליבם. וצ"ע בזה.

על כל פנים, שני הנוסחים של הדרשה המובאת ברמב"ם אינם מובאים בגמרא. הרעק"א (שו"ת מהר"ת קיח) והערוך השולחן (אה"ע קעג, ז) נקטו בדעת הרמב"ם שהוא פוסק כרבי. אך צ"ע לפי זה מדוע שינה את לשון הדרשה - בגמרא למד רבי מה-ה' המיותרת במילה 'ולקחה', ואילו הרמב"ם לומד מעצם העובדה שהתורה הצריכה ליקוחין ביבמה, או מהצמדת התורה את הליקוחין והייבום זה לזה.

עוד יש להעיר שהרמב"ם סותר מה שכתב בפירוש המשניות (פרק א משנה א):

והכלל השני, אם מת האח והניח אשה והיתה אותה אשה אסורה על אחיו... לא ייבם אותה אותו האח שהיא אסורה עליו משום ערוה, לפי שאמר ה' ואשה אל אחותה לא תקח לגלות ערותה עליה, ואמר יבמה יבא עליה, וכאלו אמר זה שאמרתי יבוא עליה - אם היתה אחות אשתו לא תקח לצרור. ולמדנו שאר העריות מאחות אישה.

בפירוש המשניות נקט הרמב"ם את דעת חכמים החולקים על רבי, וצ"ב מדוע בהלכות לא כתב כן. ובפשטות ניתן לתרץ שחזר בו, אבל צ"ב במה חזר בו ומפני מה.

השוואת פירוש המשניות למשנה תורה

נראה שהתבוננות בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, מובילה אותנו לפתרון דברי הרמב"ם במשנה תורה.

בפירוש המשניות (שם) מונה הרמב"ם ארבעה כללים שיש לדעת כאשר לומדים מסכת יבמות:

האחד, אם מת אחיו של אדם מאביו דוקא בלי זרע והניח כמה נשים, אין לו לחלוץ או לייבם אלא לאחת מהן בלבד, לפי שאמר ה' בית אחיו, בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתיים...

והכלל השני, אם מת האח והניח אשה והיתה אותה אשה אסורה על אחיו... לא ייבם אותה אותו האח שהיא אסורה עליו משום ערוה, לפי שאמר ה' ואשה אל אחותה לא תקח לגלות ערותה עליה, ואמר יבמה יבא עליה, וכאלו אמר זה שאמרת יבוא עליה - אם היתה אחות אשתו לא תקח לצרור. ולמדנו שאר העריות מאחות אישה.

והכלל השלישי, אם מת אחיו והניח כמה נשים ואחת מהן ערוה על האח החי באופן שאינו יכול ליבם אותה האסורה, כך לא ייבם שאר צרותיה, לאמרו יתעלה יבנה בית אחיו, ובא בקבלה בית שהוא בונה את כולו בונה מקצתו ובית שאינו בונה כולו אינו בונה את מקצתו.

והכלל הרביעי, שכל שאפשר שתתיבם מדאורייתא הרי היא זקוקה לחליצה, וכל שאי אפשר לה שתתיבם מן התורה כגון שהיתה ערוה כמו שאמרנו, הרי גם חליצה אינה צריכה, לאמרו יתעלה ועלתה יבמתו השערה וכו' מאן יבמי וכו' וחליצה נעלו וכו', ובא בקבלה כל העולה ליבום עולה לחליצה וכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה אלא תפטר.

שלושת הכללים האחרונים הם: ערוה פטורה מן הייבום, צרת ערוה פטורה מן הייבום, וכל הפטורה מן הייבום פטורה ג"כ מן החליצה. והנה, כשנעייין בדבריו בהלכות ייבום, נגלה שהוא שינה את כל שלושת כללים אלו: לגבי הכלל השני, כבר הבאנו שבהלכות הוא מביא את הדרשה מ'ולקחה'. אמנם הוא שינה שינוי נוסף, והוא, שבהלכות (ו, י) הוא אינו לומד מפסוק זה רק פטור מייבום (וממילא פטור מן החליצה, מחמת הכלל הרביעי), אלא הוא לומד מן הפסוק פטור כללי מזיקה, כלומר מייבום וגם מחליצה:

כי צד יבמה שהיא ערוה על יבמה: כגון שהייתה אחות אשתו, או אימה, או בתה, הרי זו פטורה מן החליצה ומן הייבום ואין לו עליה זיקה כלל, שנאמר "ולקחה לו לאישה וייבמה" מי שראויה לליקוחין וקידושין תופסין בה, היא **שהיא זקוקה ליבם.**

כך הוא גם כן בעניין הכלל השלישי. כאשר מביא אותו הרמב"ם בהלכות (ו, יד), הוא לומד מפסוק זה לא רק פטור מייבום אלא אף מחליצה:

מי שמת אחיו והניח שתי נשים, האחת אסורה עליו משום ערוה והשנייה אינה ערוה. כשם שהערוה פטורה מן החליצה ומן הייבום כך צרתה פטורה ולא נפלה לו זיקה כלל על בית זה. שנאמר 'אשר לא יבנה את בית אחיו', בית שיש לו ליקוחין באי זה מהן שירצה הוא שיש לו עליו זיקה, ובית שמקצתו אינו יכול לבנותו שהרי אין לו בה ליקוחין, אינו בונה אפילו

מקצתו, שהוא מותר. ונמצאת צרת הערווה ערווה עליו משום אשת אחיו שהרי אין לו עליה זיקה.

ממילא יובן שהכלל הרביעי אינו נצרך, כי כבר למדנו שערווה וכן צרת ערווה פטורות גם מחליצה, ולא נצרך הכלל שפוטר אותן מחליצה כיוון שפטורות מייבום.

ואכן, הרמב"ם לשיטתו, אינו מזכיר בהלכות בשום מקום את הכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'. זהו כלל שהרמב"ם בפתחת פירושו למשניות חשב לכלל יסודי להבנת כל המסכת, ואילו בהלכות הוא לא הזכיר כלל זה בצורה מפורשת בשום מקום. ולפי מה שהתבאר, הדבר מובן, כיוון שבהלכות הוא אינו נזקק לכלל זה, כיוון שלמד מהפסוקים עצמם שפטורות הן מייבום והן מחליצה.

אלא שדבר זה עצמו צ"ב, מדוע הרמב"ם נמנע מלהשתמש בכלל זה של 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'.

האם הרמב"ם פסק את הכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'

נראה בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם אינו מזכיר במשנה תורה את הכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה', מסיבה פשוטה: מכיוון שהוא אינו פוסק את כלל זה להלכה לעניין פטור מזיקה. וממילא יובן על פי זה מדוע הוא נצרך להוציא את פטור ערווה וצרתה מחליצה מפסוקים אחרים.

על פי זה תתורץ בפשטות גם השאלה בה פתחנו, מדוע החליף הרמב"ם את הדרשה של חכמים הלומדים פטור ערווה מ'עליה' וכן את הדרשה של רבי הלומד מ'ולקח ולקחה', בדרשה חדשה. הטעם לכך הוא שהרמב"ם לשיטתו נצרך להביא פסוק שאינו רק פוטר את היבמה מייבום, אלא גם פוטר אותה מחליצה. רבי לומד שיש יבמה שאסור לקחת, כי התורה מיעטה 'ולקחה', שדווקא יבמה שאינה ערווה הותרה ולא ערווה. אבל הרמב"ם לשיטתו צריך ללמוד לא רק איסור ייבום, אלא פטור מזיקה, ולכן לומד שמי שאין בה ליקוחין אינה נכללת בפרשת ייבום.

ועדיין צ"ב כיצד הרמב"ם אינו סובר ככלל זה, שלכאורה מובא בגמרא כמה פעמים ללא כל חולק.

עוד יש להעיר, שאין זה מדויק שהרמב"ם אינו מזכיר כלל זה בהלכות. הוא מזכיר כלל דומה - כלומר מזכיר את כלל זה פעם אחת, בשינוי מועט (א, יט):

היבמה לא תתייבם ולא תחלוץ, עד שתמתין תשעים יום, חוץ מיום המיתה, ומיום הייבום או יום החליצה, כשאר כל הנשים. ומפני מה לא תחלוץ בתוך תשעים יום - מפני שאינה ראויה לייבום, ונאמר "ואם לא יחפוץ האיש... וחליצה נעלו": בעת שהיא עולה לייבום, עולה לחליצה, וכל זמן שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה. ואם ייבם אותה או חלץ בתוך השלושה חודשים - הואיל ואינה מעוברת, הרי זו נפטרה, ואינה צריכה כלום.

המקור לדין זה הוא ביבמות מא ע"ב, גם שם מביאה הגמרא את כלל זה של 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'. ואמנם הרמב"ם שינה את לשון הגמרא, ודייק לכתוב: 'בעת שהיא עולה לייבום עולה לחליצה, וכל זמן שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה', לאמור: אין מדובר שם על אישה שמופקעת מייבום, כמו חייבי כריתות, אלא על יבמה שיש עיכוב זמני שמעכב מלייבם אותה. ואכן יש שוני גדול בין שני הדינים: בחייבי כריתות המשמעות של 'אינה עולה לחליצה' היא שהיא פטורה מחליצה, וכלומר שאין לה זיקה ליבם והיא פטורה לשוק ומותרת לכל אדם, ואילו ביבמה בתוך ג' חודשים המשמעות של 'אינה עולה לחליצה' היא שבתוך ג' חודשים אלו אין לחלוץ לה, אבל יש לה זיקה והיא אסורה לשוק, ולכן צריכה להמתין עד סיום חודשים אלו, אז תוכל להתייבם או לחלוץ.

אם כן, נראה שהרמב"ם בכוונה דייק במילותיו, ללמדנו שהוא סובר שהכלל 'כל שאינה עולה לייבום' נאמר להלכה דווקא לגבי הדין השני - שכל מי שיש לה עיכוב זמני מייבום, יש לה עיכוב זמני מחליצה, ולא לגבי הדין הראשון - שכל המופקעת מייבום אין לה זיקה. וצ"ב מניין זאת לרמב"ם.

במאמר מוסגר יש להעיר כי דין זה של המתנת ג' חודשים הוא מדרבנן בלבד, ולכן מובן שלא אותו באה התורה ללמד כשאמרה "ואם לא יחפוץ... וחליצה נעלו". עם זאת הרמב"ם מביא זאת כדרשה גמורה, וכוונתו ברורה, שעיקר הפסוק מלמד את מה שכתב הרמב"ם בהלכה הבאה (א, כ), לגבי יבמה מעוברת, שאסורה לייבום מספק, שעל הצד שהוולד בן קיימא הרי היא אסורה על היבם באיסור אשת אח, ודינה הוא שביאתה אינה ייבום וחליצתה אינה חליצה אפילו בדיעבד. והם הם דברי הרמב"ם ש'כל זמן שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' - בזמן שהיא מעוברת אין מועילה בה חליצה. ואמנם הרמב"ם מביא דרשה זו כבר בהלכה יט, בדין המתנת ג' חודשים - שבהם החליצה בדיעבד חלה, מפני שמן התורה היא עולה לייבום - כנראה מפני ש'כל דתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו' (פסחים לט:), דהיינו מפני שהתורה לימדה כלל זה לגבי עיכוב זמני שהוא מן התורה - תיקנו כן חכמים לגבי עיכוב זמני מדרבנן.

עוד יש לדקדק דקדוק קל, שבגמרא (בכל הסוגיות) מובא הכלל בלשון זכר: "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" (למעט הסוגיה בריף מד ע"א, שבה הלשון היא 'אין עולה לחליצה'). ואילו הרמב"ם שינה ללשון נקבה: "כל זמן שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה". ניתן להסביר שהרמב"ם הולך בזה לשיטתו, שמדבר בעיכוב שקיים באישה בלבד - שהיא מעוברת או ספק מעוברת, ולכן נקט לשון נקבה. מה שאין כן הגמרא שדיברה גם בחייבי כריתות, שבהם העיכוב הוא מצד הבעל לא פחות מאשר מצד האישה - שכן האיסור בהם הוא יצירת הקשר בין הזכר והנקבה - נקטה לשון זכר.

שני דינים ב'כל שאינה עולה לייבום'

ניתן לומר שהיישוב לשאלתנו נמצא בתחילת פרק שלישי (לה:-לו.), שם דנים אביי ורבא לגבי ייבום וחליצת מעוברת:

אמר אביי: בביאה כולי עלמא לא פליגי דלא פטרה, כי פליגי בחליצה - רבי

יוחנן סבר חליצת מעוברת שמה חליצה ביאת מעוברת לא שמה ביאה, ר"ל סבר ביאת מעוברת לא שמה ביאה וחליצת מעוברת לא שמה חליצה.

אמר ליה רבא: מה נפשך, אי ביאת מעוברת שמה ביאה חליצת מעוברת שמה חליצה, ואי ביאת מעוברת לא שמה ביאה חליצת מעוברת נמי לא שמה חליצה, דהא קי"ל דכל העולה ליבום עולה לחליצה וכל שאין עולה ליבום אינו עולה לחליצה.

רבא מניח בדבריו שהכלל 'כל שאינה עולה לייבום' מתייחס לייבום מעוברת. וכבר ביארנו שיש הבדל בין יישום הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' ביחס לחייבי כריתות, לבין היישום ביחס למעוברת. ואכן, כתבו האחרונים¹ שהכלל 'כל שאינה עולה לייבום' כולל בתוכו שני דינים:

א. כאשר אינה נופלת לייבום - זהו הכלל שמבואר בגמרא בדרף כ, שכל שאין בה זיקת ייבום אין בה זיקת חליצה, ויוצאת לשוק בלי חליצה.

ב. כאשר נופלת לייבום, אבל יש מניעה שאינה מאפשרת לייבום אותה בפועל - זהו הכלל שאומר רבא, שכל שאינה מתייבמת - גם חליצה אינה מועילה בה. אולם זיקה יש בה, וצריכה להמתין עד שתלד ואחר כך יחלוץ לה או ייבם אותה.

רש"י בדרף לו ע"א (ד"ה דכל) כותב שהמקור לדין המבואר שם הוא אותו מקור שבדרף כ: "דכתיב אם לא יחפוץ האיש לקחת יבמתו וחליצה". ואולם יש להקשות, כיצד מפסוק אחד הוציאה הגמרא שני דינים נפרדים.

עוד יש להקשות בדברי הגמרא (לו.), מה שהקשה הריטב"א שם על אביי (ד"ה דכל):

וא"ת ואביי היכי טעי בהאי, דכו"ע היא, ומקרא דרשינן בפ' כיצד בהדיא, והכין סוגייה במכילתין כולה...

כלומר, מקשה הריטב"א כיצד ייתכן שאביי טעה ולא לקח בחשבון את כלל זה של 'כל שאינה עולה לייבום', שמובא פעמים רבות במסכת יבמות ללא כל חולק. יש לשים לב, שהריטב"א אינו מעלה כלל את האפשרות שאביי חולק על דין זה, אלא מקשה כיצד טעה אביי בכך (והשווה זאת לקושייתו בדרף מד ע"א ד"ה ולייבום: "וא"ת ומעיקרא היכי לא ידעי הא טעמא (-של 'כל שאינה עולה לייבום'), שהוא פשוט בכל התלמוד"). ועיין שם מה שתירץ.

ניתן לומר, שמפני שתי קושיות אלו למד הרמב"ם דבר חדש, שאין אלו שני דינים הנלמדים מן הפסוק "ועלתה יבמתו השערה", אלא אלו שתי דעות חלוקות לגבי מה לומדים מפסוק זה. דהיינו, שנחלקו אביי ורבא מה לומדים מן הפסוק "ואם לא יחפוץ האיש" - לדעת אביי לומדים מכך את הדין שהובא בדרף כ, לגבי חייבי כריתות, ולדעת רבא לומדים מכך את הדין השני, לגבי מעוברת. ופסק הרמב"ם הלכה כרבא לגבי אביי, כפי הכלל ההלכתי המקובל שבכל מחלוקת אביי ורבא פוסקים כרבא.

1. שו"ת עונג יו"ט סי' קעז, ברכת שמואל סי' א, קובץ הערות סי' ה אות ג.

חייבי לאוין ועשה לפי הרמב"ם

אם כנים דברינו, יוצא שלדעת הרמב"ם יש מחלוקת סוגיות לגבי כלל זה של 'כל שאינה עולה לייבום': הסוגיות בדף ג ובדף כ סוכרות כאבי, ואילו רבא בדף לו חולק עליו. ונראה, שניתן להרוויח ע"י הסבר זה פשוט בהלכה נוספת ברמב"ם.

לעיל הבאנו דברי הגמרא בדף כ, שביררה מהו המקור לכך שחייבי לאוין אינן מתייבמות. נביא עתה את מהלך הסוגיה שם כצורתו:

אלמנה לכהן גדול... בשלמא מן הנשואין עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אלא מן האירוסין לא תעשה גרידא הוא, יבא עשה וידחה לא תעשה?

אמר רב גידל אמר רב: אמר קרא 'ועלתה יבמתו השערה' שאין ת"ל יבמתו, מה תלמוד לומר יבמתו יש לך יבמה אחת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום, ואיזו זו חייבי לאוין. ואימא חייבי כריתות? אמר קרא 'אם לא יחפוץ האיש לקחת' - הא חפץ מייבם; כל העולה לייבום עולה לחליצה וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה...

מתיב רבא... פצוע דכא וכרות שפכה... מתו אחים ועמדו הם ועשו מאמר בנשותיהן ונתנו גט או שחלצו מה שעשו עשו ואם בעלו קנו, ואסור לקיימן משום שנאמר 'לא יבא פצוע דכא'. ואי סלקא דעתך חייבי לאוין מדאורייתא לחליצה רמיא לייבום לא רמיא, אם בעלו - אמאי קנו?...?

אלא אמר רבא: גזרה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה.

והנה, בתחילת הסוגיה היה ברור לגמרא שאלמנה מן הנישואין, שהיא חייבי לאוין ועשה, חולצת ואינה מתייבמת - כי אין עשה דוחה ל"ת ועשה. אבל לאחר שהגמרא למדה שיש סתירה בין שני פסוקים, שאחד מהם מלמד שיש מי שאינה עולה לייבום אבל כן עולה לחליצה, והשני מלמד שמי שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה - הרי כבר אי אפשר לומר שפשוט מסברה שאלמנה מן הנישואין אינה מתייבמת אבל כן חולצת, כי שמא יש ללמוד את דינה מהדרשה השנייה, של 'ואם לא יחפוץ האיש', שמפני שאינה מתייבמת גם אינה חולצת.

לכן כתבו התוס' (כ: ד"ה גזירה) שלמסקנה לומדים מהפסוק "ועלתה יבמתו השערה" לחייבי לאוין ועשה, שאע"פ שאינה מתייבמת - חולצת.

ואמנם, אם אכן לומדים שחולצת מפסוק זה, הדין היה צריך להיות שאם בעלו לא קנו - דהיינו, שייבום לא יועיל בה אפילו בדיעבד, כמבואר בסוגיה שם, כיוון שהפסוק הפקיע אותה במפורש מן הייבום.

ואולם, הרמב"ם (ו, יא) כתב:

ויבמה שהיא אלמנה מן הנישואין, ובא עליה כוהן גדול - לא נפטרה צרתה, שאין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, והואיל ולא קנה מן התורה קניין גמור, לא הותרה צרתה לזר עד שתחלוץ.

דברי הרמב"ם בהלכה זו יש בהם כמה נקודות שצריכות ביאור, ולא נעסוק בהם במסגרת מאמר זה. לענייננו חשוב מה שפסק הרמב"ם שחייבי לאוין ועשה - אם בעלו קנו. ומבואר שלא למד כתוס'. ונראה בטעמו, שהוא הולך לאור שיטתו שנתבארה, שהוא סובר שהגמרא בדף כ היא דווקא לפי אביי, אבל לפי רבא הלימוד של 'כל שאינה עולה לייבום' אינו מתייחס לחייבי כריתות, אלא למעוברת. ממילא אין צריך פסוק מיוחד לחייב לאוין ועשה בחליצה, אלא חוזרים להו"א המקורית של הגמרא - שאינה מתייבמת, כי אין עשה דוחה עשה ול"ת, אבל חולצת. ולכן דינה הוא שייבום מועיל בה בדיעבד, כי התורה מעולם לא הפקיעה אותה מן הייבום.

ואכן לפי"ז מהלך הסוגיה יוצא יפה, כי החולק על רב גידל הוא רבא. ולפי מה שהתבאר רבא שחולק הולך בזה לשיטתו, שסובר שהכלל 'כל שאינה עולה לייבום' לא נאמר בחייבי כריתות, וממילא אינו יכול ללמוד כרב גידל.

בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים

לכאורה יש להקשות על דברינו, מסוגיית הגמרא בדף מד:

ונייבם לתרווייהו? א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן אמר קרא 'אשר לא יבנה את בית אחיו' - בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים.

ונחלוץ לתרווייהו? אמר מר זוטרא בר טוביה אמר קרא 'בית חלוץ הנעל' - בית אחד הוא חולץ ואין חולץ שני בתים.

ונייבם לחדא ונחלוץ לחדא? אמר קרא 'אם לא יחפוץ' - הא חפץ ייבם, כל העולה ליבום עולה לחליצה כל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה.

הגמרא דנה מדוע כאשר נופלות שתי יבמות לייבום - אין צריך לייבם את שתיהן או לחלוץ לשתיהן. משהביאה את המקורות לדינים אלו, היא מבררת מדוע לאחר שייבם לאחת אין לחלוץ לשנייה, ועל כך עונה, שכיוון שהשנייה אינה עולה לייבום (כי הגמרא כבר למדה שאין לייבם את שתיהן) - אינה עולה לחליצה.

אם כדברינו, הרמב"ם אינו פוסק כלל זה לגבי פטור מזיקה והיתר לשוק - יצטרך הרמב"ם לומר שהסוגיה בדף מד סוכרת כמו הסוגיות בדף ג ובדף כ, ולא כרבא בדף לו. ואם כן, צ"ב מניין לרמב"ם דין זה שאין לחלוץ לשנייה לאחר שייבם לראשונה.

לכאורה היה אפשר לתרץ שהרמב"ם סובר כמו מה שממשיכה שם הגמרא ואומרת: "ועוד, שלא יאמרו בית מקצתו בנוי ומקצתו חלוץ. ויאמרו, אי דמייבם והדר חליץ - הכי נמי, אלא [דלמא] חליץ והדר מייבם וקם ליה בלא יבנה". וכלומר, שהביאה הגמרא

שני טעמים מדוע אין לחלוץ לשנייה אחר שייכם את הראשונה, והרמב"ם פסק כטעם השני. אולם זה אינו, כי כבר כתבו התוס' (שם ד"ה ועוד) שאם מהתורה השנייה חייבת בחליצה - לא ייתכן שתבוא גזירה דרבנן ותתיר אותה לשוק בלא חליצה. ולכן כתבו התוס' שאין לגרוס טעם שני זה בגמרא. וגם הריטב"א שכן גרס טעם זה, הסביר (שם ד"ה גירסת) שאין הכוונה לתת טעם מדוע מותרת לשוק בלא חליצה, אלא כוונת הגמרא לתת טעם מדוע לא תיקנו חכמים שתעשה השנייה חליצה, ועל זה תירצה שהדבר עלול להביא לידי קלקול.

והנה, כתב הרמב"ם (א, ט):

מי שהיו לו נשים רבות, ומת - ביאתה או חליצתה של אחת מהן, פוטרת את השאר.

ואינו מייכם לשתיים, שנאמר "אשר לא יבנה את בית אחיו" - בית אחד הוא בונה, ואינו בונה שני בתים.

וכן אם היו לו אחים רבים - אחד מהן חולץ או מייכם לאחת מן היבמות, ויותרו שאר הצרות.

בפשטות, מונה כאן הרמב"ם שלושה דינים: א. ייבום או חליצה לאחת הנשים פוטרת את כולן. ב. לאחר שייכם את יבמתו אסור לייכם את צרתה. ועל כך מביא הרמב"ם מקור מפסוק, כפי שהביאה הגמרא בדף מד. ג. ייבום או חליצה על ידי אחד האחים פוטר את היבמות מזיקת כל האחים.

ויש לעיין בדבריו, מדוע הביא מקור רק לדין השני, ולא לדין הראשון והשלישי. מה גם שלפי דברינו, בעיקר הדין הראשון צריך ראייה לפי הרמב"ם, שלגבי דין זה אינו מקבל את המקור שהביאה הגמרא בדף מד, ש'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'. עוד יש לעיין מהי כוונת הרמב"ם כשכתב בתחילת הדין השלישי את מילת הקישור 'וכן', שמצביעה לכאורה על קשר בין הדין השני והשלישי - אך לכאורה אין קשר בין שני הדינים, אלא היה צריך הרמב"ם לכתוב את הדין השלישי בסמיכות לדין הראשון, שעל זה היה שייך לומר 'וכן'.

עוד יש לשאול בדברי הרמב"ם, מדוע הביא מקור רק לכך שלאחר שייכם את יבמתו אסור לייכם את צרתה, ולא הביא מקור לכך שלאחר שחלץ ליבמתו אינו חולץ לצרתה. וכן הקשה ה'לחם משנה' (שם), ותירץ: "ולא חש רבינו להאריך להביא גם אותו פסוק". אבל אם כך, יש לשאול מדוע חש הרמב"ם להביא את הפסוק הראשון.

עוד צ"ב מה שכתב הרמב"ם בהמשך הפרק (א, יב):

הכונס את יבמתו - נאסרו צרותיה עליו ועל שאר האחין. ואם בא הוא או אחד מאחיו על צרתה, הרי זה עובר בעשה - שנאמר "יבמה יבוא עליה", לא עליה ועל צרתה. ולא הבא מכלל עשה, עשה.

הגר"א בהגהותיו ל"שו"ע (קסב, א) מקשה, מדוע הוצרך הרמב"ם להביא מקור לאיסור לייבום את צרת יבמתו, מהפסוק "יבמה יבוא עליה", שאינו מוזכר בגמרא, ולא הביא את הפסוק "אשר לא יבנה את בית אחיו" - ממנו דרשה הגמרא בדף מד: 'בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים'.

ה'בית מאיר' (קסא, א) מקשה עוד, שכבר הביא הרמב"ם בהלכה ט מקור לכך שאסור לייבום לשתייהן - מהפסוק "אשר לא יבנה את בית אחיו", וא"כ מדוע הביא הרמב"ם בהלכה יב מקור נוסף לכך.

נראה שהמפתח לתירוץ כל השאלות הוא מחיקת הנקודה המפרידה בין שני הדינים בהלכה ט. נראה שניתן לקרוא את דברי הרמב"ם כך:

מי שהיו לו נשים רבות, ומת - ביאתה או חליצתה של אחת מהן, פוטרת את השאר, ואינו מייבם לשתיים, שנאמר "אשר לא יבנה את בית אחיו" - בית אחד הוא בונה, ואינו בונה שני בתים.

וכן אם היו לו אחים רבים - אחד מהן חולץ או מייבם לאחת מן היבמות, ויותרו שאר הצרות.

לפי קריאה זו מביא הרמב"ם בהלכה ט רק שני דינים: א. ייבום או חליצה לאחת הנשים פוטרת את כולן, ועל כך מביא הרמב"ם מקור מפסוק. ב. 'וכן' ייבום או חליצה על ידי אחד האחים פוטר את היבמות מזיקת כל האחין.

דהיינו, נראה שהרמב"ם אינו מביא את הפסוק "אשר לא יבנה את בית אחיו" כדי ללמד שאסור לייבם את צרת יבמתו - לא בכך עוסקת הלכה ט; רק בהלכה יב גיע הרמב"ם לדין זה. אלא הביא הרמב"ם את הפסוק "אשר לא יבנה את בית אחיו" כדי ללמד את גדר החיוב של היבם כלפי היבמות: הפסוק אינו קובע איסור, אלא מגדיר מהי אחריות היבם כלפי היבום - שהאחריות של היבם כלפי היבמות שנפלו לפניו היא בניית בית אחד בלבד, ולא שניים. על כך מביא הרמב"ם, ש'ביאתה או חליצתה של אחת מהן פוטרת את כולן', ואין לומר שהיבם צריך לעשות מעשה בכל אחת מהן בפני עצמה - כי 'אינו מייבם לשתיים', כלומר אינו אחראי לעשות אלא מעשה אחד, 'שנאמר: אשר לא יבנה את בית אחיו - בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים'. על כך ממשיך הרמב"ם מיד, ואומר: 'וכן אם היו לו אחים רבים - אחד מהם חולץ או מייבם לאחת מן היבמות, ויותרו שאר הצרות'. על דין זה שייך לומר 'וכן', כי זו השלכה נוספת של הגדרת האחריות של היבמים כלפי היבמות: האחריות שהטילה עליהם התורה היא עשיית מעשה אחד, על ידי אחד מהם - ומשעה שנעשה מעשה על ידי אחד האחים, שוב אין היבמות זקוקות לא לו ולא לאחיו.

כך יתורץ מה ששאלנו, אם הרמב"ם אינו פוסק את דברי הגמרא בדף מד, מניין לו שאין לחלוץ לשנייה לאחר שייבם לאחת מהן. ולפי דברינו יובן, שמכוח שאלה זו למד הרמב"ם שישכור רבא שאין צריך פסוק מיוחד לכל אחד מהדינים המובאים בדף מד: שאין לייבם לשתיים, אין לחלוץ לשתיים ואין לחלוץ לשנייה לאחר שייבם לאחת. אלא התורה מלכתחילה הגדירה שאחריותם של היבמים כלפי היבמות היא רק על

מעשה אחד, ומשנעשה מעשה אחד, שוב אין היבמות זקוקות ליבמים והותרו לשוק. ובכך תורצו גם קושיות ה'לחם משנה', הגר"א וה'בית מאיר'.

מלך ואשת מלך בייבום בדעת הרמב"ם

נותר לנו לעיין בשתי הלכות בהן מבואר לכאורה שהרמב"ם פסק את הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' גם שלא לעניין עיכוב זמני אלא בנוגע לעיכוב מהותי מייבום.

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ב, א-ג):

א. כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר "שום תשים עליך מלך", שתהיה אימתו עליך... אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כיסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו, ולא באחד מכל כלי תשמישו... וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו, אלא מלך אחר. לפיכך אבישג הייתה מותרת לשלמה, ואסורה לארונה.

ב. אבל אשתו של מלך, אינה נבעלת לאחר לעולם: אפילו המלך, אינו נושא אלמנתו או גרושתו של מלך אחר.

ג. ואסור לראות אותו כשהוא ערום, ולא כשהוא מסתפר, ולא כשהוא בבית המרחץ, ולא כשהוא מסתפג. ואינו חולץ, שנאמר "וירקה בפניו", וזה ביזיון; ואפילו רצה, אין שומעין לו - שהמלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול. והואיל ואינו חולץ, אינו מייבם; וכן כיון שאי אפשר לייבם את אשתו - כך אין חולצין לה, אלא תשב לעולם בזיקתה.

פסק הרמב"ם שהמלך, כיוון שאינו חולץ - אינו מייבם. וכן אשתו, כיוון שאינה מתייבמת - אינה חולצת. ולכאורה טעמו של הרמב"ם היא מפני הכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' (וכבר כתבו התוס' (מד. ד"ה ונייבם) שהכלל הוא גם הפוך - כל שאינה עולה לחליצה אינה עולה לייבום). ולא מדובר כאן בעיכוב זמני, אלא באיסור לעולם - איסור עשה של "שום תשים עליך מלך".

מובן שאין זה קשה על המהלך שהתבאר לעיל, שאין הרמב"ם פוסק את הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' לעניין פטור מזיקה. שהרי גם כאן אין מדובר על פטור מזיקה, וכמו שהביא הרמב"ם במפורש לגבי אשת מלך: 'אלא תשב לעולם בזיקתה'. אך מ"מ יש לבאר עניין זה, כיצד פסק הרמב"ם את כלל זה גם בעיכוב שאינו זמני, שהרי כאמור לעיל הרמב"ם ניסח את הכלל: 'בעת שהיא עולה לייבום עולה לחליצה וכל זמן שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה'. ועוד, שאם פסק הרמב"ם כן גם לעניין עיכוב כזה, מדוע א"כ הדין בחייבי לאוין ועשה הוא שחולצת ואינה מתייבמת - מדוע אין אומרים בהן 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' (וכן הקשה הרש"ש סנהדרין יט:). וכן מדוע א"כ הדין בחרש וחרשת הוא שחולצים ואינם מייבמים, ואין אומרים בהם 'כל שאינה חולצת אינה עולה לייבום' (וכן הקשה הרעק"א במשניות, יבמות פרק רביעי אות ז).

נראה שניתן ללכת בשני מהלכים:

א. הבאנו לעיל שהעונג יו"ט (סי' קסז) והקובץ הערות (סימן ה) סוברים שיש שני דינים ב'כל שאינה עולה לייבום', וביקשנו להראות שהרמב"ם סובר להלכה את הדין השני בלבד. על כל פנים, את הדין השני אין הם מגדירים כ'כל מקום שיש עיכוב זמני בייבום' - יש עיכוב זמני בחליצה, אלא בנוסח קצת אחר, ש'כל מקום שיש זיקה אבל יש מניעה חיצונית שאינה מאפשרת ייבום בפועל' - אין אפשרות להתיר את היבמה על ידי חליצה.

בהתאם לכך הם מסבירים את הרמב"ם בהלכות מלכים, שייבום אשת מלך אינו מופקע מצד עצם הביאה, אלא זוהי מניעה חיצונית: 'שום תשים עליך מלך' אינו אוסר ישירות את עצם הביאה, כמו ערווה שביאתה מופקעת מהיבם, אלא מכלל מצוות עשה זו נמשך איסור גם על הביאה. ולעניין מלך ביאר הקובץ הערות (סי' ה אות ה) שחשב נחשב עולה לייבום כיוון שאפשר שישתפה, מה שאין כן מלך שאין לו היתר לעולם.

מלבד מה שיש לדון בעיקר הסברה (הגדרת 'שום תשים' כמניעה חיצונית, בשונה מחייב לאוין ועשה - למרות שגם חלו"ע אינה ערווה), הרי שלפי דיוק דברי הרמב"ם (א, יט) הכלל 'כל שאינה עולה לייבום', משמעותו היא לא לגבי כל מניעה חיצונית אלא דווקא לגבי מניעה זמנית: "בעת שהיא עולה לייבום עולה לחליצה, וכל זמן שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה".

כמו כן קשה מדוע אשת מלך 'אינה עולה לייבום', הרי בדיעבד אם בעלו קנו (ועי' קובץ הערות סי' ה אות ו מה שכתב בזה).

ב. ניתן לפרש דברי הרמב"ם שאין כוונתו לכלל 'כל שאינה עולה לייבום', אלא מטעם אחר:

לגבי מלך - הרב נחום רבינוביץ' שליט"א בספר יד פשוטה (שופטים ג עמ' תב-תג) ביאר שמה שמלך אינו חולץ אין זה משום שאסור לו לחלוץ, אלא כדברי הרמב"ם 'ואפילו רצה (לחלוץ) - אין שומעין לו', לשון המורה על בית דין, וכלומר שחובת בית דין לשמור על כבודו של מלך ולפיכך אין מניחים אותו לחלוץ לפי שיש בכך זלזול. ומכיוון שאינו יכול לחלוץ - אינו בדין שייבם, שאם נחייבנו דווקא לייבם - אין לך זלזול גדול מזה, שכל הדיוט נתנה לו התורה רשות לבחור אם לייבם או לחלוץ, ומלך ישראל אין לו ברירה כזאת ונכריח אותו דווקא לייבם. וזהו מה שכתב הרמב"ם ש'הואיל ואינו חולץ אינו מייבם', כי בין כך ובין כך יש משום גנאי למלך.

לגבי אשת מלך - בספר יד פשוטה (שם) ביאר שאין חולצים לה "כי אין לך ביזיון גדול מזה, שהיבם יצהיר שאינו רוצה לבנות את ביתו של אחיו המלך". אבל צ"ב א"כ מדוע כתב הרמב"ם לשון המורה על נתינת טעם, "כיוון שאי אפשר לייבם את אשתו כך אין חולצין לה" - הרי הבעיה בחליצת אשת מלך אינה תלויה באי האפשרות לייבמה, אלא עומדת בפני עצמה, והיה הרמב"ם צריך לומר: "וכשם

שאי אפשר לייבמה כך אין חולצין לה". וכן יש להקשות על מה שכתב האור שמח בביאור דברי הרמב"ם לגבי מלך, שטעמו משום גנאי, שצריך לבוא על יבמתו בפני עדים. גם טעם זה עומד בפני עצמו, ואינו קשור להלכה שמלך אינו חולץ (וע"ע בדברי הכס"מ שם, וגם בדבריו צ"ב כנ"ל).

הרב רפאל אהרן יפה'ן ז"ל במילואים לריטב"א (עמ' 32) ביאר שבאופן עקרוני היה ראוי לגזור בכל מי שאינה מתייבמת שלא תחלוץ, שאם תחלוץ יש חשש שיבואו לייבם אותה (כדברי הגמרא בדף ג). אלא שבדרך כלל אי אפשר לגזור, כדי שלא לעגנה. אבל באשת מלך שבכל אופן תישאר עגונה, כי אסור לאף אדם לשאת אותה - ניתן לבוא ולגזור עליה שלא תחלוץ כדי שלא יבואו לייבמה. וזהו מה שכתב הרמב"ם 'כיוון שאי אפשר לייבם את אשתו כך אין חולצין לה', והיינו מפני הגזירה שלא יבואו לייבמה.

לפי מה שביארנו שאביי חולק על רבא וסובר שהכלל 'כל שאינה עולה לייבום' מדבר בחייבי כריתות ולא במעוברת, יש לדון האם אביי יסכים לדין של מלך ואשת מלך. אם נסביר שדין מלך ואשת מלך אינו מפני הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' אביי יודה לדין זה, אבל אם נסביר שדין מלך ואשת מלך הוא מפני כלל זה, אביי לכאורה יחלוק על דין זה. אלא שאי אפשר לומר כן, כי משנה מפורשת היא בסנהדרין (יח): "המלך... לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמין לאשתו". ואולי לפי צד זה יסבור אביי שהלכה כרבי יהודה במשנה שם שחולק על ת"ק וסובר שהמלך רשאי לחלוץ ליבמתו וכן מלך רשאי לייבם אשתו של אחיו המלך. או יסבור שטעמו של ת"ק הוא מטעם אחר, ולא מחמת הכלל 'כל שאינה עולה לייבום'.

סיכום

הכלל 'כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה' מופיע במסכת יבמות כמה פעמים, וביארו האחרונים שיש בו שני דינים: א. אישה המופקעת מייבום - אין לה זיקה ופטורה לשוק בלא חליצה. ב. יבמה שבפועל אי אפשר לייבמה - יש לה זיקה, אבל אי אפשר לחלוץ לה ותשב בזיקתה, או בנוסח אחר: יבמה שבאופן זמני אי אפשר לייבמה - יש לה זיקה אבל באופן זמני אי אפשר לחלוץ לה ותמתין עד שיבוא זמן שתוכל לייבם ולחלוץ. ביארנו בדעת הרמב"ם שהוא סובר שאין אלו שני דינים בתוך הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' אלא הדבר שנוי במחלוקת אביי ורבא: אביי סובר שמשמעות הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' היא הדין הראשון, ורבא סובר שמשמעות הכלל היא הדין השני. ופסק הרמב"ם כרבא, כפי הכלל הנקוט בדינו שבמחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא.

לאור הבנה מחודשת זו, תירצנו כמה קשיים ברמב"ם: מדוע לא הזכיר את הכלל 'כל שאינה עולה לייבום' במשנה תורה, לאחר שבפירוש המשניות סבר שכלל זה הוא כלל יסודי להבנת המסכת; מדוע שינה הרמב"ם את המקור לפטור ערווה מייבום, ולא כתב את המקור שהביאה הגמרא בדף כ (ההסבר הוא, שהגמרא שם היא

לפי אב"י ולא כרבא); מדוע לא קיבל הרמב"ם את סוגיית הגמרא בדף מד, והוציא את הדינים המבוארים שם מפסוקים אחרים (ההסבר הוא כנ"ל); מדוע חייבי לאוין ועשה אם בעלו קנו (ההסבר הוא, שלפי רבא אין שום פסוק שהפקיע אותם מייבום, אלא יש איסור לכתחילה בלבד מפני היותם אסורים בעשה ול"ת). וכן תירצנו כמה קשיים בסוגיות הגמרא, כמבואר במאמר.



קריאת המגילה של בני הכפרים

הצגת הסוגיא

"מגילה נקראת בי"א, בי"ב, בי"ג, בי"ד, בט"ו, לא פחות ולא יותר. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו, כפרים ועיירות גדולות קורין בי"ד, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה" (מגילה ב.1).

המשנה הפותחת את מסכת מגילה מציגה שלושה סוגים של התיישבויות כאשר לכל סוג ישנו מועד מיוחד של קריאת המגילה. עיירות גדולות קוראות בי"ד באדר וכרכים בט"ו. המקור לשני המועדים האלו הוא במגילת אסתר עצמה שם מפורש שיש שקוראים בי"ד ויש שקוראים בט"ו. המשנה מחדשת שיש סוג נוסף של התיישבות-כפרים שהם לפעמים קוראים בתאריכים נוספים- י"א, י"ב וי"ג. הסיבה לכך היא תקנת חכמים מיוחדת שמתירה להם להקדים את הקריאה ליום הכניסה, כלומר יום שני או חמישי הסמוך לי"ד. את סיבת התקנה מסביר רש"י:

"יום כניסה שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט... והכפרים אינן בקיאיין לקרות, וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום ארבעה עשר" (שם).

רש"י מסביר שתושבי הכפרים לא יודעים לקרוא את המגילה והם צריכים לנסוע לעיר כדי שאחד מבני העיר שבקי בקריאת המגילה יקרא להם אותה. מאחר והכפרים בלאו הכי נוסעים לעיר בימי שני וחמישי, הקלו עליהם לקרוא את המגילה בימים אלו וכך חסכו להם נסיעה נוספת לעיר לצורך קריאת המגילה.

הראשונים² הקשו על רש"י כיצד בין העיר יכול להוציא את בן הכפר ידי חובה ביום הכניסה, הרי ביום זה הוא איננו חייב בקריאת המגילה, וכלל נקוט בידינו שמי שאינו חייב בדבר לא יכול להוציא את חברו יד"ח³. בעקבות קושיא זאת הסבירו הראשונים כשיטת הירושלמי שהכפרים היו קוראים לעצמם אלא שהם היו מתכנסים רק בימי שני וחמישי ומטרת התקנה היא לחסוך להם מלהתכנס פעם נוספת. במאמר זה ננסה להתחקות אחר שיטת רש"י ומתוך שאלה זאת ננסה להעלות במצורתנו הבנה נרחבת ומעמיקה בגדר תקנת ההקדמה. לאחר מכן נעסוק בשיטת הרמב"ם ונעמוד על היחס וההבדלים בין השיטות.

1. הפניות סתמיות הם למסכת מגילה

2. רשב"א שם, ר"ן עה"ר א., תוספות יבמות יד. ועוד

3. ראה לדוגמא ברכות כ:

שיטת רש"י

הכיוון בו הלכו רוב הראשונים והאחרונים בתירוץ שיטת רש"י הוא שחיוב הקריאה ביום הכניסה איננו חיוב שונה מחיוב הקריאה בי"ד. דבר זה מדויק מהמשנה שאומרת שיש שני חיובי קריאה שונים י"ד וט"ו כאשר הכפרים נכללים בחיוב י"ד. המשנה אח"כ מוסיפה שלכפרים יש קולא מיוחדת להקדים, אך באמת מועד החיוב שלהם הוא י"ד. מסיבה זו בן העיר יכול לקרוא לבני הכפר ולהוציאם ידי חובה⁴.

אמנם הסבר זה טעון תוספת ביאור. כיצד ניתן לומר שזה אותו חיוב אם בן העיר לא יכול לקרוא ביום הכניסה? כמו כן, איך אפשר לקרוא ביום אחר אם לא תקנו באותו יום מועד חיוב חדש? כדי לברר זאת נלך בעקבות שני כיוונים שונים שעולים מהראשונים בהסבר שיטת רש"י.

1. דרך ראשונה - הגדרה מורחבת לזמן החיוב

תוך כדי דבריו המאירי פותח פתח להבין את שיטת רש"י. המאירי בדיון בדברי רש"י משווה את הקדמת הכפרים לקולא שהקלו על יוצא לדרך להתפלל משיעלה עמוד השחר. מקור דין זה הוא בגמרא בברכות (ח:ט). המביאה את הדין של ר' שמעון שייתכן ואדם יקרא פעמיים קריאת שמע פעם לפני עמוד השחר ופעם אחרי ויצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית ושחרית. הגמרא לפי רש"י מסבירה שר"ש סובר שאע"פ שעד נץ החמה עדיין נחשב לילה, זמן ק"ש תלוי בזמן קימה - "ובקומך", ומכיון שישנם אנשים שקמים כבר בעלות השחר אפשר לקרוא קריאת שמע בזמן זה.

לגבי פסיקת ההלכה הגמרא מכריעה ש"כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק". בפשטות היה ניתן להבין שעיקר הדין כר"ש אלא שחכמים תיקנו כחומרא לחשוש לחולקים עליו. לפי הסבר זה בדיעבד יצא יד"ח בקריאה מעלות השחר גם אם אין שעה"ד. אולם רש"י מפרש "בשעת הדחק - אבל שלא בשעת הדחק לא". מהגמרא ברור שלא בשעה"ד לכתחילה לא יקרא בזמן זה לכן נראה שרש"י בא לחדש שלא בשעת הדחק לא יוצא כלל ידי חובה. וכן מצינו את הגדר הזו שלא בשעה"ד לא יוצא יד"ח אפילו בדיעבד במאירי (ברכות ב. וח:), ברמב"ם⁵ (קריאת שמע א, ט) ובראשונים נוספים.

פסק זה תמוה מאוד, שכן אם הלכה כר"ש מדוע לא יצא ידי חובה שלא בשעת הדחק? ואם אין הלכה כר"ש כיצד מועילה קריאה זו בשעת הדחק? מצינו באחרונים שני דרכים להסבר הגדר של פסק זה.

דרך א' - נמסר הדבר לחכמים:

הכס"מ (קריאת שמע א, י) מסביר שהתורה קבעה שזמן ק"ש הוא בזמן קימה ושכיבה ונמסר הדבר לחכמים להגדיר בדיוק מהו זמן זה. לפי יסוד זה אפשר להסביר שחכמים

4. כך דייק במשנה הפני יהושע ואחרונים נוספים.

5. יש לציין שהרמב"ם אומר גדר זה רק בדין המקביל של ק"ש של ערבית אחרי עלות השחר אולם מחלוקת עם רש"י בעניין זה איננה בגדר הדין אלא בהבנת פשט הגמרא האם התירוץ "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעה"ד" נאמר על שני המקרים או רק על המקרה השני ויעויין שם.

קבעו שהזמן הוא מסמוך לנץ אולם גבי אנוס קבעו שיכול לקרוא כבר מעלות השחר. הסבר זה מושתת על ההבנה שכאשר נמסר הדבר לחכמים קביעתם מכריעה את הקיום הדאורייתי של המצוה וכך יכולים לקבוע שמי שלא נזקק לכך לא קיים את המצווה גם ברובד הדאורייתא. אכן כך כותב הב"י (ריש ס' תק"ל) לגבי מלאכה בחול המועד שאע"פ שנמסר הדבר לחכמים לקבוע אילו מלאכות אסורות, העושה מלאכה אסורה בחול המועד עובר על איסור דאורייתא⁶.

דרך ב' - הפקעת המצוה:

יש שהסבירו⁷ שמדאורייתא אפשר לקרוא מעלות השחר, אך חכמים תקנו לקרוא דווקא מסמוך לנץ. חכמים הפקיעו את קיום המצוה בזמן זה עבור כל מי שלא אנוס כך שלא יוצא אפילו ידי החובה הדאורייתאית של ק"ש. מקור לגדר כזה מצינו בדין קריאת שמע של ערבית. רבינו יונה (ברכות ב.) סובר שמדאורייתא זמן ק"ש של ערבית הוא כל הלילה אולם חכמים עקרו את המצוה ותקנו שרק מי שיקרא לפני חצות יוצא ידי חובה, וכן מובא בשם רש"י (פרדס הגדול סימן נ"ח). יש לציין שגדר זה הוא מחודש שכן בפשטות היינו אומרים שאע"פ שעבר על תקנת חכמים יוצא ידי החובה הדאורייתאית של ק"ש.

שני הדרכים הללו מסבירים כיצד חכמים תקנו שרק בשעת הדחק יוצא ידי חובה. אולם נראה שעדיין יש מקום לברר מדוע חכמים תקנו את הזמנים בצורה כזאת. ברור זה נדרש ביתר שאת לדרך א' משום שאם אכן זמן הקימה הוא בנץ מדוע תקנו שבמקרים מסוימים זמן הקימה יהיה במועד שונה? גם לדרך ב' יש לשאול מה ראו חכמים לקנוס ולהפקיע את המצווה. בפשטות ק"ש של ערבית היא מקרה מיוחד כי יש חשש גדול שירדם ולא יקיים את המצוה כלל ועוד שמצוי שיתעכב ויתאחר. בנוסף מצינו במסכת מגילה (כ.) מספר דינים שלכתחילה יש לעשות מהנץ וחכמים לא עקרו את קיומם לפני כן.

נראה שהסבר הדברים טמון בגמרא. הגמרא הסבירה שטעמו של ר"ש הוא שישנם אנשים שקמים כבר מזמן עלות השחר. אם כן סברת החולקים על ר"ש תהיה שרוב האנשים קמים רק סמוך לנץ החמה. נמצא שישנם שתי הגדרות לזמן הקימה, ההגדרה המצומצמת נקבעת לפי רוב האנשים והיא מהנץ וההגדרה המורחבת יותר מתחשבת גם במיעוט האנשים שקמים מעלות השחר. בניסוח אחר נאמר שאף על פי שרוב האנשים קמים מהנץ כבר מעלות השחר יש שייכות לזמן קימה במידה ונרחיב את הגדרת זמן זה ונתחשב גם במיעוט האנשים.

לפי ההגדרות הנ"ל יובן שבמצב רגיל חכמים הגדירו את זמן קימה לפי רוב האנשים. בשעת הדחק הקלו לקרוא או לדרך ב' לא עקרו קריאה כבר מעלות השחר שיש לה שייכות לזמן קימה במשמעות רחבה יותר.

נעיר שלפי הסבר זה משמעות הביטוי "כדאי הוא ר"ש" שונה כאן מבשאר המקומות בש"ס, משום שבשאר המקומות בש"ס ר"ש לא מציע הגדרה רחבה יותר, ובשאר

6. ועיין בהרחבה במנחת אשר דברים סימן כ"ז.

7. ראה לדוגמא הרב יוסף שלום אלישיב בקובץ ישורון, קובץ ג ע' רלב.

המקומות נצטרך לפרש שבשעת הדחק אפשר לסמוך על שיטתו. אצלנו כאמור לא יכלנו הסביר זאת כי אז לא מובן מדוע שלא בשעת הדחק לא יוצא ידי חובה בדעיבה. אולם נראה שזה דווקא ראה לדברינו משום שרק אצלנו הרמב"ם פוסק כמו ר"ש ובשאר המקומות הוא לא מביא אותו להלכה⁸.

בית אב לגדר זה מצינו בדברי הרמב"ם בהלכות לולב (ח, א'). הרמב"ם כותב שבשעת הדחק יכול לטול לולב יבש. מנגד שלא בשעת הדחק וכן שאר מינים יבשים לא יכול לטול. מה ההבדל בין לולב לשאר המינים? הרי יבש פסול בכולם מדין "הדר" לפי דברינו נראה לחלק שלולב גם בעת יבשותו נשארת בו קצת צורה וצבע בניגוד לשאר מינים שמשחירים ונפרכים. בהגדרה המצומצמת לולב זה אינו מהודר אך בשעת הדחק אפשר להתייחס להגדרה מורחבת יותר שלפיה גם בלולב כזה ישנו הדר מסוים⁹.

מצוידים ביסוד זה נחזור להקדמת הקריאה של הכפרים. ודאי שבהגדרה פשוטה חיוב י"ד מתחיל ונגמר ביום י"ד. אולם הגמרא לומדת שגם י"א, י"ב וי"ג רמוזים במגילה. מה משמעות הרמז? בהבנה ראשונית היינו מבינים שתקנת ההקדמה רמוזה במגילה, אך הגמרא מחפשת רמז לכל יום במיוחד ולא לעצם ההקדמה. בנוסף רש"י מרגיש שמחפשים רמז שהימים האלו ראויים לקריאה. נראה להסביר לפי דברינו שבמגילה רמוז שגם ימים אלו קשורים לעניין הנס וממילא לחובת קריאת המגילה. בשרטוט של הגדרה מורחבת של חיוב קריאת י"ד אפשר להכניס גם ימים אלו כבעלי שייכות לקריאת המגילה. ממילא מובן שכאשר חכמים רצו להקל על הכפרים תקנו להם קולא כעין שעת הדחק המתירה להם להתייחס להגדרה המורחבת ולקרוא כבר בימים לפני כן.

בביאור הדבר נסביר שתקנו לקרוא את המגילה זכר לנס¹⁰. בי"ד היה הביטוי החזק ביותר של הנס שהסתכלו אחורה וראו את כל התהליך וההשגחה הא-לוקית המופלאה. אמנם כבר בימים לפני כן הנס היה ניכר. במקום להתכונן ללחימה עד המוות ולאברן של האומה, עמ"י מתכונן למלחמה על אויביהם, מלחמה של נצחון ותקוה. הם מסתכלים ימין ושמאל ורואים שרבים מעמי הארץ מתיהדים, שרי המדינות וחשובי הממלכה מנשאים את היהודים¹¹. לכן כאשר תקנו לקרוא מגילה בזמן שהיה הביטוי לנס בהגדרה מצומצמת מדובר בי"ד בלבד בו היה הביטוי המרכזי, אבל בהגדרה מורחבת אפשר לומר שגם בימים אלו הנס היה ניכר ולכן הם כלולים במועד החיוב של הקריאה וגם בהם שייך לקרוא זכר לנס.

התועלת בהבנה זאת היא שעכשיו ברור כיצד בן העיר יכול להוציא ידי חובה את בן הכפר. חיוב בן הכפר הוא בודאי חלק מחיוב י"ד ולכן חיובו זהה לחיוב בן העיר. בן העיר לא יצא ידי חובה בקריאה ביום הכניסה שכן לא הקלו עליו להתייחס להגדרה

8. עיין רמב"ם הלכות גירושין א כה, מטמאי משכב ומושב ד א, שבת ה יז.

9. וכך הסבירו הב"ח ופמ"ג משב"ז סוף ס' תרמ"ט.

10. עיין הרחבה בדבר לקמן תחת הכותרת "משמעות ימי הפורים"

11. ע"פ מגילת אסתר ח, ט; ט, ג.

המורחבת של החיוב, אבל ביחס לבני הכפר שכן מתייחסים להגדרה הזאת בן העיר שותף עמם בחיוב ויכול להוציאם ידי חובה.

בהסבר זה תתורץ קושיא שהקשו רבים מן האחרונים¹². הגמרא למסקנה אומרת שלא צריך לימוד ליום י"ג כי הוא זמן קהילה לכל' ומסביר רש"י שבו נעשה עיקר הנס. מקשים האחרונים וכי ללא פסוק היינו סוברים שניתן לקרוא מגילה בי"ג? אבל לפי דברינו יתורץ. לא למדנו מהפסוק שמותר לקרוא בי"ג, אלא שהיום ראוי לקריאה. למדנו שבהגדרה רחבה יותר יום י"ג נכלל בחיוב כיוון שבו נעשה עיקר הנס ויש לו שייכות לעניין הקריאה וחיובה.

2. הסבר הריטב"א - שייכות בין החיובים

מהריטב"א נשמעת הבנה אחרת. הריטב"א (ב) מגדיר שבן העיר "לא חשיב לגמרי כמי שאינו מחויב בדבר". בטעם הדבר מסביר הריטב"א שבן הכפר יכול לקרוא בי"ד ובן העיר במידה ואנשי העיר יתמעטו ולא יהיו בעיר עשרה בטלנים יוכל להקדים ולקרוא ככפרים. בפשטות כוונת הריטב"א שהיכולת הפוטנציאלית להתחייב מספיקה כדי להוציא את חבירו ידי חובה.

הריטב"א משווה זאת לאדם שכבר ברח על מצוה שיכול לברך שוב בשביל חבירו¹³. אמנם יש להדגיש שכאן מדובר בחידוש גדול יותר משום שלא מדובר באדם שכבר קרא מגילה באותו היום כי אם באדם שלא מחויב באותו היום ובכל זאת בגלל היכולת הפוטנציאלית להתחייב יכול להוציא ידי חובה. גרר כעין זה מצינו במרדכי (תשצ"ח) שפוסק שמי שמחויב בדבר מדרבנן אבל יכול להתחייב בחיוב דאורייתא מוציא יד"ח גם מי שכבר עכשיו חייב מדאורייתא.

אולם מדברי הריטב"א נראה שיש לדחות את ההבנה שמספיקה היכולת להתחייב. הריטב"א מזכיר גם את הצד השני של המשוואה - שבן הכפר יכול לקרוא כבן עיר. אם מספיקה האפשרות של בן העיר להתחייב מדוע הריטב"א מזכיר זאת? לכן צריך לומר שכוונת הריטב"א שיש קשר ושייכות בין שני החיובים, והיא המאפשרת לבן העיר לקרוא לבן הכפר. אכן עדיין יש מקום להסתפק האם היכולת להתחייב אחד בחיוב השני היא סימן לכך שיש קשר פנימי בין החיובים או סיבה הגורמת לשייכות בין שני החיובים. מלשון הריטב"א נראה יותר שזה סימן לקשר אולם אין בידי להכריח דווקא הבנה זו.

נחדר את ההבדל בין הדרך הראשונה שהצגנו לריטב"א. לדרך הראשונה חיובם של בני הכפרים והעירות זהה אלא שלכפרים הקלו להתייחס לזמנים בהגדרה מורחבת יותר. לפי הריטב"א לכפרים חיוב נפרד אלא שבן העיר יכול להוציאם ידי חובה הואיל וישנו קשר מסוים בין שני החיובים, והוא נחשב מחויב בדבר במעט.

נראה שהראשונים החולקים על רש"י מסכימים עם הגדר של הריטב"א שחיוב בני

12. פנ"י, טו"א ועוד

13. ר"ה כט. - כט:

הכפרים הוא חיוב שונה. ראשונים אלו חולקים על חידושו שדי ביכולת להתחייב ובקשר בין החיובים כדי להוציא את חבירו ידי חובה. לפי סברתם יוצא שכן העיר לא יכול לקרוא את המגילה לבן הכפר ולכן נצרכו להסביר אחרת כפירוש הירושלמי.

שיטת הרמב"ם

לעיל בדרך הראשונה בשיטת רש"י הצגנו יסוד של גדר הקולות בשעת הדחק. ראינו ממספר מקומות שהרמב"ם סובר ומסכים עם יסוד זה. אולם לעניין הקדמת הכפרים הרמב"ם מסביר כירושלמי ולא כרש"י. הבדל נוסף שנובע מההבדל הקודם הוא שבכוונת רש"י מסביר שנתנו לכפרים רשות להקדים, מהרמב"ם משמע שהכפרים חייבים לקרוא דווקא ביום הכניסה¹⁴.

אם כן עלינו לשאול שתי שאלות. בראש ובראשונה מדוע הרמב"ם לא מפרש כרש"י שכן העיר קורא לבן הכפר? ושנית מדוע לרמב"ם תקנו את ההקדמה כתאריך חדש של חובה לא הרחבה של חיוב י"ד. כמוכן שאם נבין מדוע תקנו את ימי הכניסה כחיוב נפרד נוכל להשיב את השאלה הראשונה שכיוון וזה חיוב שונה בן העיר לא יכול לקרוא לבני הכפר.

במגמה לתרץ קושיות אלו ולקבל תפיסת עומק בשיטת הרמב"ם נעיין בשתי מקורות מהם משמע שיש דין מיוחד בכל חודש אדר הנובע משייכותו לימי הפורים.

מקור ראשון:

הירושלמי (מגילה א:) מחדש שכל חודש אדר ראוי לקריאת המגילה ולכן היוצא לדרך יכול לקרוא כבר מר"ח¹⁵. מקור הדין הוא בלימוד מהפסוק "והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה". הרמב"ם לא מביא דין זה להלכה, ובפשטות היה אפשר להסביר שהרמב"ם לא פוסק דין זה כיוון שלא מופיע בתלמוד הבבלי. אולם דרכו של הרמב"ם פעמים רבות להביא גם דברים שמפורשים בירושלמי ולא נתפרשו בבבלי. לכן נראה לומר שהרמב"ם סובר שהבבלי חולק ושולל את הדין של הירושלמי.

מקור להבנה כזאת יכול להיות בסוגיא שלנו של קריאת הכפרים. הגמרא מציעה בהו"א ללמוד מהפסוקים שאפשר לקרוא לא רק מי"א אלא גם לפני כן ודוחה אפשרות זאת. הריטב"א מסביר שההו"א הייתה ללמוד כמו הירושלמי שכל החודש כשר לקריאה והגמרא דחתה הבנה זאת ודייקה שדווקא מתאריכים י"א והלאה יהיה ניתן לקרוא מגילה. במידה והרמב"ם סובר כריטב"א יובן מדוע הרמב"ם לא מביא את דין הירושלמי שכן הגמרא דחתה במפורש הבנה זאת.

14. כך משמע משינוי הלשון שכתב חכמים תקנו ולא הקלו, וכן מכך שכהקדמה לפירוט הזמנים הביא את הדרשה "זמניהם- זמנים הרבה תקנו להם חכמים". בנוסף השמיט את הדין של רבא ביט. שכן כפר שהלך לעיר מתחייב שוב, ועיין במשנת יעב"ץ אר"ח סימן פ"א.

15. קרבן העדה שם

מקור שני:

הגמרא במסכת תענית (כט.) מביאה את הדין המפורסם "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה - כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". הרמב"ם פוסק את הדין הראשון בלבד ומשמיט את חובת ריבוי השמחה באדר¹⁶. לפי דברינו לעיל אפשר להסביר את פסק הרמב"ם. הרמב"ם סובר שסוגייתנו דוחה את ההבנה שיש דין בחודש אדר ולכן הרמב"ם לא פוסק זאת.

אמנם נראה שבשיטת רש"י דין ריבוי השמחה נשאר להלכה ולא סותר את דין הקדמת הכפרים. כדי להבין זאת עלינו להתבונן מהי משמעות ריבוי השמחה בחודש זה. בהבנה ראשונית היינו מבינים כדברי הירושלמי שלומדים מ"והחדש אשר נהפך" שכבר מראש חודש יש מקום לחגוג את הנס ויש התחלה מסוימת של ימי הפורים. אולם רש"י מסביר "ימי נסים היו לישראל: פורים ופסח". רש"י לא מביא את הפסוק "והחודש אשר נהפך" כירושלמי והוא מזכיר גם את פסח. נראה שרש"י מלמדנו שאין כאן התחלה של חגיגת נס הפורים ודין שנובע מכך שימים אלו הינם הקדמה לימי הפורים, אלא דין נפרד של שמחה בחודשים שבהם היו נסים. נהדר: שמחת אדר איננה כהקדמה ותהליך לקראת ימי הפורים כי אם דין נפרד שאף הוא נובע מהנס של פורים וניסים נוספים שהיו אך אינו קשור לציון הנס והשמחה של ימי הפורים עצמם.

אם כנים דברינו ריבוי השמחה איננו נסתר מסוגייתנו. הגמרא אצלנו שוללת את ההבנה שמתחילת החודש יש שייכות מהותית לחגיגת הפורים אבל בהחלט ייתכן שיש דין שמחה בחודשי אדר וניסן. ע"פ דברינו בדרך הראשונה שהצגנו לעיל דין זה לא יאפשר להקדים את המגילה שכן גם בהגדרה מורחבת לא ניתן לומר שימים אלו שייכים לעניין הקריאה בימי הפורים.

על כן עלינו לשוב ולשאול מדוע הרמב"ם לא פסק דין זה להלכה. ביאורנו לעיל איננו מספיק שהרי הרמב"ם יכול להסביר כרש"י שהסוגיות אינן סותרות.

כדי לתרץ את הרמב"ם נשים לב ללשון הגמרא. הגמרא כותבת כשם, כלומר היא משוה בין מיעוט השמחה באב לריבוי השמחה באדר. עם איזה מדיני חודש אב הגמרא עושה השוואה? בפשטות מיעוט השמחה הוא במניעה מאירוסין ונישואין, שמחות, אירועים וכדומה¹⁷. מיעוט כזה הוא לא בהכרח חלק מדיני האבילות של תשעה באב אלא דין כללי בחודש. הסבר זה מסתדר נפלא עם רש"י שכשם ששמחת אדר אינה קשורה מהותית לימי הפורים כך גם מיעוט השמחה לא נובע מהותית מעניין אבילות החורבן, אלא דין נפרד למעט בשמחה בחודש אב. פירוש זה יסתייע מהמשך הגמרא שמביאה את דינו של רב פפא ש'הלכך' עדיף לא לעשות דין עם גוי בחודש אב. דין זה איננו קשור לאבילות בחודש אב אלא לחוסר המזל שיש בחודש זה.

נדגיש שוב שודאי שאין זה מקרה ששני הדינים נזמנו לפונדק אחד ולאותו החודש, אכן שניהם נובעים מחורבן בית המקדש. אלא שיייתכן והחורבן הוא סימן לכך שאלו

16. וכבר תמה על כך החת"ס ח"א או"ח קס ויעוין מה שתירץ שם.

17. וכ"כ האדר"ת בזכור לדוד עמוד ל"ח

ימים רעים בלי מזל ולכן כדאי למעט בהם משמחות אך מיעוט זה איננו חלק ממערכת האבל על חורבן ביהמ"ק המוצאת את ביטויה בט' באב ובימים הקודמים לו.

מהרמב"ם בהלכות תעניות (ה, ו) נראה אחרת. הרמב"ם מביא את הדין למעט בשמחה בצורה סתמית בלי לפרש כיצד עושים זאת. האחרונים¹⁸ מסבירים שהרמב"ם נסמך על דבריו כמה פרקים לפני כן בהלכות תעניות על הגשמים¹⁹ שביאר שאם לא נענו אחר מספר תעניות צריכים למעט במשא ומתן ובניה של שמחה. האחרונים הסבירו שהרמב"ם כאן מתכוון לאותו הדין של מיעוט במלאכות השמחות הללו.

מהגמרא במסכת יבמות (מג.-מג.): מוכח שעניין מיעוט מלאכות אלו הוא ביטוי של אבילות והינו חלק מהאבילות של תשעה באב²⁰. לפי זה גם ריבוי השמחה בחודש אדר שכאמור מקביל למיעוט בחודש אב יהיה חלק מהותי ממהלך ימי הפורים. מסיבה זו הרמב"ם לא יכל לפרש כרש"י והוצרך לומר שסוגיא זאת נדחית להלכה שכן לשיטתו שמחת אדר היא בהכרח שייכת לימי הפורים והבנה שיש דין כזה בחודש נדחית בסוגייתנו של הקדמת הכפרים.

היוצא מדברינו שהרמב"ם מוכיח מסוגיתנו שאין דין שמחה בחודש אדר הקשור מהותית לימי הפורים ולכן לא פוסק את דין הירושלמי וחובת ריבוי השמחה בחודש אדר. הזכרנו שלרש"י שמחת אדר איננה סותרת את משמעות הסוגיא אצלנו והסברנו מדוע הרמב"ם לא מפרש כך. אולם הבנה זאת עדיין לא מונעת מהרמב"ם לסבור כרש"י. הרמב"ם יכול לומר שאין דין בחודש אבל הלימוד של י"א, י"ב וי"ג לא לימד על חיוב ימים נפרדים אלא שלימים אלו כן יש שייכות לימי הפורים והקלו על הכפרים כשיטת רש"י.

משמעות ימי הפורים

הדרך שנלך בה כדי להסביר את הרמב"ם תהיה שבידינו לא רק הוכחה גרידא מהגמרא שאין דין בחודש אדר, אלא שלרמב"ם מסברא אין לימי חודש אדר קשר מהותי לעניין קריאת המגילה.

אבן הבוחן שתעזור לנו להבין את שיטות הראשונים תהיה הקריאה ביום י"ג. רש"י הסביר שלא צריך ריבוי לכך שיום י"ג ראוי לקריאה כי בו נעשה עיקר הנס. רואים שלרש"י עניין הקריאה זה להזכיר ולזכור את הניסים והנפלאות שעשה ה' עמנו בימי הפורים, ולכן יש לי"ג שייכות לקריאה. בתשובה בשם רש"י²¹ מצינו במפורש הבנה זאת שעניין ימי הפורים הוא זכר לנס.

הרמב"ם בסוף הלכות מגילה (ב', י"ח) מביא שתי דרשות. הראשונה שכל ספרי הנביאים

18. לחם משנה, קרן אורה תענית ל.

19. הלכות תעניות ג, ח

20. הגמרא שם מגדירה מיעוט מלאכות הללו כציון של אבילות על החורבן ("אבילות ישנה"). כמו כן הבריייתא שם מביאה אותה בד בבד עם דיני האבילות בשבוע שחל בו ובתשעה אב עצמו.

21. שכלי הלקט קצ"ד מובא בב"י תרפ"ו ב, סידור רש"י שמ"ה

וכל הכתובים יתבטלו לימות המשיח מלבד מגילת אסתר. והשניה לעניין ימי הפורים עצמם "ואף על פי שכל זכרון הצרות יבטל... ימי הפורים לא יבטלו". מה ההבדל בין ימי הפורים וקריאת המגילה לשאר החגים והכתובים? סיבת הביטול לעתיד לבוא היא שזכרון הצרות יבטל. נראה שאין זה רק מצד הקושי והצרות אלא שגודל הנס והתשועה כבר לא יחשב לעתיד לבוא. הבנה זאת משתמעת מהמשל שמביאה הגמרא בכרכות (ג.): "משל, למה הדבר דומה - לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה זאב. פגע בו ארי וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי. פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש". כלומר התשועה מהצרות והניסים שעליהם שיבח והילל מתגמדים לעומת הניסים והתשועות שהיו אח"כ, ובנמשל שיהיו בימות המשיח. א"כ יוצא שלרמב"ם ימי פורים שאינם בטלים לא נתקנו על הצרות, ואף לא על התשועה והניסים. מה הוא כן עניינם של ימי הפורים?

נשוב לעניין הקריאה ב"ג. הסברו של רש"י של עיקר הנס כבר לא יועיל לנו בשיטת הרמב"ם ולכן נצטרך למצוא הסבר אחר. הריטב"א מביא תוס' שמקשה על רש"י שהמגילה נתקנה בימים שנחו בהם ולכן הנס איננו קשור לחיוב קריאת המגילה. תוס' מציע הסבר אחר ש"ג ראוי לקריאה מכיון שבלחימה ב"ג היו מתענים. פירושו לכאורה תמוה מאוד אם הקריאה נתקנה על ימי המנוחה והחגיגה אז י"ג שהתענו בו הוא ההפך הגמור לימים הללו ואינו שייך כלל לעניין הקריאה.

נתבונן במשמעותו של הצום ב"ג. הרמב"ם (תעניות ה, ה) כותב: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר 'דברי הצומות וזעקתם'". נשים לב שהתענית היא זכר לתענית שעשו בימי המגילה ולא זכר לצרות ולגזירות המן²². כמו כן כדברינו היא איננה זכר לנס שנעשה ביום זה. לגבי שאר התעניות כותב הרמב"ם (שם א) ש"מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן". רואים שבניגוד לשאר התעניות שעניינם זכר לפורעניות ולצרות תענית אסתר היא זכרון לאותה תענית מיוחדת שהייתה באותו זמן. חילוק כעין זה מצינו בר"ן (ע"ד תענית ז.) שכותב ששאר התעניות הם לאבל ואילו תענית אסתר היא לתפילה וזעקה.

נראה שלרמב"ם פסגת אירועי פורים הייתה בחידוש הברית על התורה וקבלת התורה ברצון. הגמרא (שבת פח.) אומרת שאע"פ שכמתן תורה הקב"ה כפה על עמ"י לקבל את התורה "הדור קבלוה בימי אחשורוש", קיבלו מחדש את התורה מרצון. מסיבה זו הקריאה וימי הפורים אינם בטלים לעתיד לבוא. קבלת התורה מרצון היא עניין חשוב ויסודי גם לעתיד לבוא ואינו מתבטל מגודל הניסים שיהיו.

תהליך זה של קבלת התורה מרצון אירע בימי המנוחה שאחר המלחמה מתוך ההתבוננות בגודל הניסים וההשגחה. אולם תהליך זה התחיל בצורה משמעותית כבר ביום לפני כן. ב"ג הייתה תענית של תשובה ותפילה והיא הייתה הקרקע והתשתית שמתוכה צמחה ההתעלות הגדולה שבאה ביומיים אחר כך. נמצא שלי"ג ודאי יש שייכות מהותית

22. וכך דייק בשו"ת מהר"ש הלוי או"ח י"א

לעניין קריאת המגילה ולכן לא צריך לרבות אותו. ביחס לנס ולתשועה כל החרדש נהפך מחודש שבו היה אמור להיות כליון ושמד של עמ"י לחודש של תשועה והצלה. אך מצד קבלת התורה אין משמעות לחודש יותר משאר הימים, מלבד י"ג שכאמור היה הקרקע ובצורה משמעותית ההתחלה של הפסגה הנפלאה הזאת.

הבנה זאת מדויקת גם מהסבר הגמרא בשבת שהדור קיבלוה. רש"י (שם) מסביר שקיבלוה מתוך אהבת הניסים, כלומר קבלת התורה אף היא נסובה סביב עניין הנס והתשועה שהיה בימים אלו והיא תוצאה וביטוי נוסף של הנס. מנגד הריטב"א מביא בשם התוס' שהדור קיבלוה אחר הניסים, כלומר בימי המנוחה שאחר הגאולה. ודאי שגם תוס' מודה שזה קרה מתוך הניסים אבל עיקר העניין נסוב סביב מה שהיה אח"כ – קבלת התורה מרצון.

חילוק זה ישתקף גם ביחס ההלכתי והמחשבתי לתענית אסתר. לרמב"ם זו תענית מחייבת שנלמדת מהפסוק "דברי הצומות וזעקתם". לתענית משמעות מיוחדת זכר לתשובה והתפילה שהיו אז. אמנם לרש"י התענית בשעת הלחימה איננה סיבה לקבוע תענית לדורות. וכן מובא בשם רש"י²³ שתענית זו היא זכר לצום שצמו לפני שאסתר נכנסה לאחשוורוש. בנוסף זו אינה תענית מחייבת אלא מנהג בעלמא שכן התענית המקורית הייתה בכלל בחודש ניסן ולא מצינו שום מקור שיש לעשות לה זכר.

להשלמת התמונה נביא את שיטה שלישית – שיטת הירושלמי. הירושלמי כותב שי"ג ודאי אינו ראוי לקריאה מאחר שבו הייתה המלחמה ולא הייתה מנוחה. למסקנה אומר הירושלמי שאפשר לקרוא בו אבל רק מאחר שנתרבו י"א וי"ב ולא ייתכן שהיה אפשר לקרוא לפניו ולאחריו ובו לא יהיה אפשר לקרוא. בנוסף ראינו שהירושלמי מביא דרשה שכל החודש ראוי לקריאת המגילה.

נראה שלירושלמי עניין הקריאה הוא זכר להצלה ולתשועה הגדולה. ודאי שהביטוי המרכזי של ההצלה היה כ"ד וט"ו בהם נחו וחגגו את ההצלה, אך בכל החודש יש ביטוי של השמחה על ההצלה, כפי שהזכרנו שמחודש של יגון ואובדן נהפך לחודש של שמחה ותשועה. הבנה מעין זאת מצינו בדברי הרמב"ן (ב). שכותב ש – "טעמא דתקנתא משום הצלה". יש לחדד שבעוד לרש"י עניין הקריאה הוא זכר לניסים וגילוי ההשגחה הא-לוקית, לירושלמי המרכז הוא בהודאה ושמחה על ההצלה והתשועה עצמה. הנס שייך מאוד לי"ג שבו הביטוי המרכזי של הנס, בעוד שבימים אח"כ היה רק שמחה על הנס. לירושלמי הדגש על ההצלה וזה דווקא מתבטא בימי השמחה והחגיגה.

נמצא שלרש"י עניין הקריאה הוא זכר לנס, לרמב"ם זכר למעמד הרוחני של קבלת התורה ברצון ולירושלמי זכר לשמחת ההצלה. מאחר ולרמב"ם אין לימים הקודמים ל"ד וט"ו שייכות לעניין קריאת המגילה נאלצו חכמים לתקן את הקדמת הכפרים כתקנה של מועד חיוב נפרד, וממילא אנשי הכפרים חייבים לקרוא דווקא במועד זה. כמו כן כיוון שזה חיוב נפרד בן העיר לא יכול לקרוא לבן הכפר וטעם התקנה הוא כירושלמי לחסוך לכפרים מלהתכנס פעם נוספת במיוחד לצורך הקריאה.

23. (הובא לעיל) שבלי הלקט קצ"ד מובא בב"י תרפ"ו ב, סידור רש"י שמ"ה

השלמת שיטת הרמב"ם - מעמדו של יום י"ג

הבאנו שלרמב"ם ודאי אין לכלל החודש קשר מהותי לקריאת המגילה ולכן בתקנת ההקדמה תיקנו ימים אחרים לקרוא בהם בצורה של חיוב חדש. אולם טענו שגם הרמב"ם מודה שלי"ג יש קשר מהותי לעניין קריאת המגילה בשל היותו הכנה והקדמה לקבלת התורה שהייתה בימי הפורים.

לפי זה יש מקום לברר מה מעמדה של הקריאה בי"ג. מעיקר הדין חכמים לא צריכים לתקן בי"ג מועד חיוב חדש אלא יכולים להקל לקרוא בי"ג כבשעת הדחק. אפשרות ראשונה תהיה להסביר שאחרי שכבר תקנו מועד חיוב חדש בי"א ובי"ב לא רצו לעשות תקנה באופי שונה עבור יום י"ג ותקנו גם אותו כמועד קריאה חדש. דברי הגמרא שלא צריך מקור לקריאה בי"ג עדיין יובנו, כי בי"ג בכל מקרה היה אפשר לקרוא כבשעת הדחק ולכן הרמז בפסוקים הוא על ימים נוספים מלבד י"ג. אחרי שלמדנו על ימים אלו אנו מקבלים גם הבנה שונה ביחס לתקנה של יום י"ג. לפי הבנה זאת לא יהיה הבדל הלכתי בין י"ג לי"א וי"ב.

אפשרות שניה היא שבאמת לי"ג גדר שונה מהימים הקודמים לו. תקנת הקריאה בי"א ובי"ב היא כקביעת מועד חיוב חדש בעוד שבי"ג התקנה היא כתקנת שעת הדחק המאפשרת לקרוא גם בזמן ששייך עניינית ומהותית לימי הפורים, ובהגדרה מורחבת נכלל בחיוב הקריאה.

בתוספתא בגרסאות מסוימות (א,ב) מובא שהיוצא בשיירה יכול לקרוא בי"ג. ותמהו הראשונים מדוע דווקא בי"ג ולא בי"א וי"ב²⁴. לפי ההבנה הנ"ל ברמב"ם התוספתא תתורץ שבי"ג יש דין של הקדמה בשעת הדחק שכן בהגדרה מורחבת הוא חלק מעניינו של יום י"ד. דין זה ישנו רק בי"ג ולכן גם בשעת הדחק אפשר להקדים ולקרוא רק בו. יש לציין שגם לפי ההבנה הראשונה אפשר לתרץ את התוספתא שאמנם הקדמת הכפרים היא כתקנה מחייבת אבל במקביל יש דין ביום המאפשר להקדים לי"ג בשעת הדחק.

אולם הרמב"ם לא מזכיר דין זה של התוספתא ולכן משמע שלא סובר כך, ונראה ששיטת הרמב"ם כאפשרות הראשונה שגם ההקדמה לי"ג תוקנה כחיוב יום עצמאי. לגבי היוצא בשיירה סובר הרמב"ם שלא הקילו לו שהרי לא מצינו בתלמוד הבבלי זכר לקולא זו או לחילופין הרמב"ם לא גורס גירסא זו של התוספתא.

סיכום

חכמים הקלו לכפרים להקדים את הקריאה לימי הכניסה. רש"י הסביר שאחד מבני העיר היה קורא להם את המגילה. הצענו שתי אפשרויות כיצד הוא יכול להוציא אותם ידי חובה אע"פ שלא חייב בקריאת המגילה ביום זה. בדרך הראשונה הצענו שהימים הקודמים לפורים שייכים מהותית לעניין קריאת המגילה ולכן בהגדרה מורחבת נכללים בחיוב י"ד לעשות זכר לנס. חכמים הקילו על הכפרים להתייחס להגדרה זו כפי שמצינו במספר מקומות שהקלו בשעת הדחק בצורה כזו. מכיון שזה חלק מחיוב י"ד לכפר ולעיר חיוב זהה וביחס לבני הכפר בן העיר מחויב באותו חיוב כמותם. דרך שניה לפי שיטת הריטב"א היא שבן העיר נחשב קצת מחויב בחיוב הכפרים מאחר ויש קשר בן החיובים ולכל אחד יכולת להתחייב בחיוב השני.

הצגנו שלרמב"ם אין שייכות בין ימי הפורים לימי חודש אדר ולכן הסביר שתקנו את הקריאה כחיוב לקרוא במועד אחר וסיבת ההקדמה היא כירושלמי שבני הכפרים היו קוראים לעצמם ורק חסכו להם מלהתכנס במיוחד. בטעם הדבר הצענו שלרמב"ם עניין הקריאה הוא זכר לחידוש הברית על התורה וקבלת התורה מרצון. הראנו שלרש"י עניין הקריאה הוא זכר לנס ולהתגלות ההשגחה הא-לוקית ולירושלמי הוא זכר לתשועה וההצלה.



ישי לבנברג

יסוד שבועות הנשבעים והנוטלים

הקדמה

פתיחה

פרק שביעי במסכת שבועות עוסק רובו ככולו בשבועות המשנה, כלומר בשבועות שנתקנו על ידי התנאים.¹ המשנה פותחת את הפרק ברשימת 'הנשבעים והנוטלים' [ז, א]:

כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. ואלו נשבעין ונוטלין: השכיר, והנגזל, והנחבל, ושכנגדו חשוד על השבועה, והחנוני על פנקסו. השכיר כיצד...

בהמשך הפרק [משניות א-ה] המשנה מפרטת כל אחת מחמש הדוגמאות שברשימה. המשנה ממשיכה ומציינת שבועה נוספת, שבועת החנוני והשולחני [ח], ומשם עוברת לעסוק בשתי רשימות נוספות של תקנות שבועה. הרשימה הראשונה [ז] מבוססת בעיקרה על משניות מקבילות במסכת כתובות וכתובות ט, ז-ח, והיא עוסקת בבעלי שטר שלמרות שמעיקר הדין אמורים לזכות מכה שטרם, חכמים תיקנו שיישבעו מחמת ריעותא מסוימת שיש בשטר או בנסיבות המציאותיות. הרשימה השנייה [ח] עוסקת בסוגים שונים של יחסי-שותפות, ואומרת ששותף יכול להשביע את שותפו אפילו 'שלא בטענה' (כלומר 'שלא בטענת ברי' אלא בטענת שמה ובבלי מח, ב).

הפרק בגמרא עוסק ברובו בשבועות הנשבעים והנוטלים ובשבועת הנשבעים שלא בטענה. ברשימה האמצעית, העוסקת בבעלי שטר מורע, עוסקת הגמרא בכתובות [כתובות פז, א - פח, א].

מה הייתה מטרת התנאים בשבועות הנשבעים והנוטלים ובשבועות הנשבעים שלא בטענה?

א. ההבנה המקובלת - מענה נקודתי לבעיות מורכבות

ההבנה הפשוטה והמקובלת היא שתקנות השבועה מיועדות להתמודד עם מציאות בעייתית קיימת. למשל, במקרה של שבועת הנגזל, מדובר במצב בו ראובן שהה בבית חבירו ולאחר מכן בעל הבית טוען שגילה שחסרים לו חפצים בבית [מו, א]. ידוע שראובן נכנס לבית במטרה לקחת משם חפצים [שו"ע ז, א ונושאי כלים], ולפי חלק

1. סתם הפניה במאמר זה במשנה ובגמרא למסכת שבועות, ברמב"ם להלכות שבועות, ובשולחן ערוך לחושן משפט.

להוציא שבועת היסת שהאמוראים תיקנו אותה, ולהוציא שבועות נוספות שהגאונים תיקנו אותן.

מהראשונים אף ידוע שראובן לקח משם חפצים מסוימים,² אך בעל הבית טוען שנלקחו ממנו חפצים נוספים. לא ידוע אם בעל הבית משקר לגבי כמות החפצים שנגנבו ממנו או שהוא דובר אמת, ואין לבית הדין כלים להתמודד עם ספק כזה באמצעים קונבנציונליים. מציאות בעייתית זו, של ספק שבאופיו בלתי ניתן לפתרון, הוא שעורר את חכמים לתקן שבועה לבעל הבית, שיישבע כמה נלקח ממנו ויטול. אותו דבר נכון גם לגבי שאר הדוגמאות שבמשנה, החל מהשכיר וכלה בחנוני על פנקסו. הנחת היסוד היא שרוב בני האדם לא רוצים להישבע לשקר (ראה רש"י לב, א ד"ה והאמר אביי), וחיוב השבועה מסייע לברר בצורה טובה את האמת.

ניתן להציע כיוון נוסף, ומתוך המבט המחודש שמעניק כיוון זה להתבונן מחדש על כלל השבועות שמתחדשות במשניות בפרקנו. במאמר זה נציע ונסביר כיוון חדש זה, ונראה כיצד ניתן ליישב על ידו תמיהות שונות פסוגיות בפרק שביעי. ההבנה הנוספת אינה מחליפה את ההבנה המקובלת, אלא באה על גביה, כתוספת.

ב. הצעה - תקנה נרחבת שמסדירה התנהלות חברתית

נראה להציע ששבועות הנשבעים והנוטלים עוסקות ביצירת מרחב חברתי זורם וחלק, המבוסס על יחסי אמון בין בני אדם. יחסי שוכר-שכיר, יחסי אנוש פשוטים, הקפה במכולת שכונתית, בעל עסק וקונה: אלו מערכות יחסים המבוססות באופן עקרוני על אמון בין שני צדדים. אמנם, מה תעשה חברה המורכבת מציבור של צדיקים, בינוניים ורשעים, שלא תמיד סומכים אחד על השני?

חז"ל מצאו לכך פתרון, והוא חיוב השבועה. אם יראת בשר-ודם לא מספיקה כדי לנהל חברה תקינה, ניעזר ביראת שמים. כשאדם יודע שמי שעומד איתו בקשרים עסקיים יכול להשביע אותו במקרה של חוסר שביעות-רצון, הוא מקפיד להתנהל בצורה נקייה, כדי שיוכל להישבע בבא העת ולחילופין כדי להימנע מראש ממצב בו ישביעו אותו. יתירה מזו: רוב האנשים מעדיפים לא להישבע גם על אמת, כפי שמדרשים רבים מעוררים על החומרה הרבה אפילו של שבועת אמת (למשל, במדבר רבה ומטות כב) על ינאי המלך). הידיעה שאם היחסים בין הקונה למוכר ידרדרו תביא לשבועה של אחד מהם, מועילה לוודא שהיחסים ביניהם נשארים תקינים ורגועים.

איום השבועה המטיל צל על האדם מוודא שהוא מתנהל בצורה ישרה, ללא רמאות. האמון שנוצר כתוצאה מההרתעה של השבועה מאפשר לשוק ולחברה להתנהל בצורה חלקה ונורמלית, בלי להיתקע בכל התקשרות עסקית בין שני צדדים. חוסר הפיקוח והביקורת הוא הגורם הראשון במעלה לצמיחת שקרים ורמאויות. ההסתמכות על המוסר הפנימי של כל אחד מהגורמים בשוק מערער את יציבותו, ומאפשר לכל רמאי ולכל שקרן להביא לקריסה של השוק. מבחינה מעשית אין אפשרות לפקח בצורה מתמדת על כל גורם בשוק, ולכן הפתרון של חז"ל היה ליצור מעין מנגנון ביקורת פנימי.

2. רמב"ם (גזילה ד, ב), וכך נפסק בטור ובשולחן ערוך (צ, א).

ג. דוגמא - שבועת שכיר

כדי לסבר את האוזן, נדגים את שתי ההבנות על השבועה הראשונה שמתחדשת במשנה, שבועת שכיר.³ בעל הבית שכר פועל, והוא צריך לשלם לפועל באותו יום שהעבודה מסתיימת ורמב"ם שכירות יא, א. במקרה שבעל הבית טוען שהוא כבר שילם, והפועל טוען שלא קיבל את שכרו, בעל הבית זוכה מעיקר הדין, כדין חוב בלי שטר, שהנתבע נאמן לומר שפרעו ורמב"ם מלוה יא, א. חכמים תיקנו, מסיבות שהגמרא (מה, א-ב) מבררת, שאם הפועל תובע את בעל הבית ביום העבודה, השכיר יישבע ויטול במקום שבעל הבית יזכה.

הגמרא דנה בתקנת השכיר, ומסבירה את המורכבות שיצרה את הצורך בתקנה. מצד אחד מוטלת על השכיר חובת ההוכחה שעוד לא שילמו לו, שכן "המוציא מחבירו עליו הראיה" (משנה בבא קמא ג, יא ומקומות רבים בש"ס). מצד שני השכיר זקוק מאוד למשכורת: "אליו הוא נושא את נפשו" (דברים כד, טו), והגמרא קוראת לצורך זה "משום כדי חייו" (מה, א). אם בית הדין יזכה את בעל הבית שלא כדין, מצבו של השכיר יהיה חמור ביותר. בנוסף, מעבר לחשש הרגיל שבעל הבית אולי משקר (שברוך כלל לא חוששים לו, כדין "המוציא מחבירו") קיים במקרה זה חשש נוסף, שבעל הבית יטעה ויחשוב ששילם למרות שלא שילם. הגמרא אומרת שבעל הבית "טרוד בפועליו" ולכן מסתבר שישכח אם שילם.

לאחר שהגמרא מסבירה את הבעייתיות שיצרה את הצורך בשבועה, היא שואלת למה לא למנוע מראש את היווצרות הבעיה: "וליתב ליה בעדים!" אפשר לתקן שתשלום המשכורות ייעשה בעדים, וכך יהיה אפשר לברר בכל עת את האמת. הגמרא עונה: "טריחא ליה מילתא", כלומר לא נח לדרוש שכל העסקאות שנעשות בשוק יצריכו שני עדים כשרים. ההתנהלות היומיומית של השוק תלויה בזרימה, והדרישה לעגן בעדים כל פעולה משפטית עלולה לשתק את החברה.

ברור שהרצון הראשוני של חז"ל היה לאפשר זרימה של השוק בלי חשש רמאות. רצון זה אינו מתאפשר, ונראה שאפשר להבין את התקנה הסופית של השבועה בשני דרכים. אפשר להסביר שחז"ל רצו למנוע את התעוררותם של ויכוחים ובעיות, אך מכיוון שלא הייתה להם דרך מעשית לעשות זאת (כי דרישה לשני עדים תקע את השוק), הם התפשרו על יצירת כלי שיעזור לפתור את הבעיות. השכיר יכול להישבע וליטול אם הוא לא מרוצה, ומכיוון שהנחת היסוד היא שהוא לא יישבע לשקר אלא רק לאמת, השבועה מבררת את האמת.

אמנם, אפשר להציע כיוון נוסף, שכוחה של תקנת השבועה בכך שהיא משרתת את שני האינטרסים - התקנה מונעת התעוררות של בעיות וויכוחים, וכל זאת בלי לתקוע את החברה. בעל הבית יודע שהשכיר יכול להישבע וליטול בכל סיטואציה בה הוא

3. בדברים הבאים אין ראייה להבנה אותה אנו מציעים במאמר, אלא רק הסבר שלה. בהמשך המאמר נדון בשאר שבועות המשנה שמתחדשות בפרק זה, ושם נוכיח ונבסס את הכיוון המתחדש במאמר.

אינו מרוצה, וידיעה זו תגרום לבעל הבית לוודא שהוא אכן שילם לשכיר, ושהשכיר לא מרגיש מרומה.

בהמשך המאמר נבחן כיצד הכיוון המוצע עולה בסוגיות השונות ואיך הדברים מתבטאים בדברי רבותינו הראשונים.

נגזל, נחבל ושכנגדו חשוד

התקנות השנייה והשלישית שמופיעות במשנה הן שבועות הנגזל והנחבל. כפי שציינו לעיל, תקנת הנגזל עוסקת באדם שידוע שנכנס לבית חבירו במטרה לגזול ממנו ויצא משם בצורה חשודה, אך לא ברור כמה גנב (ולחלק מהראשונים אם גנב כלל). תקנת הנחבל עוסקת באדם שנכנס לבית חבירו ויצא חבול, ומסתבר ביותר שבעל הבית זה שחבל באורח, אם כי אין לנחבל הוכחה על כך (מו, ב).

הרמב"ם (גזילה ד, א) אומר על שבועת הנגזל כך:

קנס קנסו חכמים לגזלנין שיהיה הנגזל נשבע על כל מה שיטעון ונוטל מן הגזלן...

ובהלכות חובל וה, ד) מתייחס לשבועת הנחבל:

קנס קנסו חכמים לאלו השוטים בעלי זרוע שיהיה הנחבל נאמן ונשבע...

/השגת הראב"ד/ קנס קנסו חכמים. א"א לא היה קנס אלא שאין דרך בני אדם לחבל בעצמן ע"כ האמינוהו לזה בשבועה.

ובפירוש המשנה (שבועות ז, ג) מתייחס לשניהם:

והטילו את השבועה על הנגזל והנחבל קנס לחובל ולגזלן כדי שלא יתרבו הנזקים וההפקרות בין בני אדם.

הרמב"ם מדגיש ששבועות הנגזל והנחבל הן קנס שחכמים קנסו, ולא דין רגיל. בפירוש המשנה הרמב"ם מסביר את מטרת הקנס: כדי לוודא שההתנהלות הציבורית אינה מזיקה ומופקרת, אלא בטוחה ומושגחת.

דברי הרמב"ם שתקנת הנגזל היא קנס הינם פשוטים, שכן לבעל הבית יש יכולת לנקוב בכל סכום (בתחום הסביר) ולומר שהוא נגזל ממנו, ואף על פי כן מאמינים לנגזל. אמנם, דברי הרמב"ם שתקנת הנחבל היא קנס הם מיוחדים, שכן מפשט הגמרא וכן מעצם הדין נדמה שתקנת הנחבל היא דין ממוני פשוט שנובע מהחשד שנוצר כתוצאה מהסיטואציה. הגמרא (מו, ב) אומרת שתקנת השבועה נתקנה דווקא במקרה בו יש דרך להסביר את החבלה בדרך אחרת, אך דרך זו אינה סבירה. במקרה בו כלל אין דרך להסביר את החבלה חוץ מאשר לומר שהנתבע חבל, הנחבל נוטל בלי שבועה. עולה מהגמרא שהבירור בתקנת נגזל הוא בירור מציאותי של חשד, ומכוחו חכמים תיקנו שהנחבל יישבע ויטול (שכן החשד לא מספיק כדי להוציא מעיקר הדין). כך אכן סובר

הראב"ד, שחולק על הרמב"ם ומסביר שתקנת הנגזל יסודה "שאיך דרך בני אדם לחבל בעצמן" ולכן נתנו לנחבל להישבע וליטול, וברור מדברי הראב"ד שהתקנה אינה קנס אלא דין ממוני פשוט.⁴

למרות דברינו אלה, הרמב"ם סובר שתקנת נחבל היא קנס, ולכאורה תמוה – למה? בכדי לענות על שאלה זו, נשאל שאלה נוספת. מדוע הרמב"ם משתמש במשנה בתורה בלשון רבים, והרי הקנס מתייחס רק למקרה מאוד מסוים של גזילה ושל חבלה?

נראה להסביר שהרמב"ם מבין שהתקנות של נגזל ונחבל אינן מיועדות רק לפתור סכסוך נקודתי, אלא למנוע את הסכסוכים האלה לכתחילה. תקנות הנגזל והנחבל מיועדות לאפשר יחסי אמון בין בני אדם, בלי שיהיה חשש לנזק ללא עדים. חכמים רוצים למנוע מצב בו אדם נמנע להתייחד עם חבירו מחשש שמא יחבול בו, ורוצים למנוע מצב בו אדם נמנע מלהזמין את חבירו לביתו מחשש שמא יגזול אותו. לא שייך לדרוש שכל פעולה כזו תיעשה בנוכחות עדים, אך המציאות שנוצרה הייתה בעייתית גם כן. מכיוון שכך, חכמים ראו לנכון לפטור את הבעיה על ידי שבועה.

החשש המדובר אמנם אינו רלוונטי ביחסי חברות רגילים, אך קיימות מערכות יחסים נוספות בהן אנשים מתייחדים אחד עם השני – בפגישות עבודה, בייעוץ וכדומה. בכל ההקשרים האלה בעל המשרד והמטפל לא יודעים מי הם האנשים שמגיעים אליהם, וכמידה רבה תלויים בחסדיהם.

ראובן שנכנס לבית שמעון יודע שאם שמעון יראה כלים חסרים, הוא יישבע ויטול את מה שחסר. מכיוון שכך, הוא נזהר ביותר שלא לקחת מנכסיו של שמעון. שמעון יודע שראובן יזהר לעשות צעדים פזיזים, וממילא לא יחשוש להזמין אותו לביתו. אותו דבר נכון גם לגבי נחבל.

הרמב"ם משתמש בלשון רבים מכיוון שהקנס הינו קנס כללי שמוטל על כל שכבת הגולנים והחבלנים, ולא רק על החובל הנידון או הגולן הנידון. הגולנים והחבלנים יודעים באופן כללי שאם הם ינהגו שלא כהוגן, הנפגעים יוכלו לתבוע אותם ולזכות בשבועה, וידיעה זו תרתיע אותם מלפעול שלא כשורה. כלשון הרמב"ם, "כדי שלא יתרבו הנזקים וההפקרות בין בני אדם".

לפי זה ניתן להבין מדוע הרמב"ם קורא לדין הנחבל 'קנס'. העונש שמוטל על החובל – שהנחבל יישבע ויטול, אינו בהכרח מידתי למעשיו, ואכן מעשיו לכד לא מספיקים בכדי לתקן שבועה כזו. רק העובדה שצריך למגר את תופעת החבלה בחברה באופן כללי היא שהביאה את חכמים לתקן את שבועת הנחבל, ותקנה כזו היא אכן קנס לחובל המסוים הנידון.

נמצא אם כן שתקנת הנשבעים והנוטלים אין מטרתה לפתור בעיות בחברה, אלא לפטור את החברה מבעיות, על ידי מניעת היווצרותן. השבועה יוצרת הרתעה שתמנע

4. להרחבה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד והשלכותיה עיין: מגיד משנה בהלכות חובל שם; ש"ך צ, א;ט; שער משפט צ, י; ברכת אברהם בסוגית "נחבל נשבע ונוטל", א (עמוד רכב).

מאנשים להיכנס לבעיות, וכך מוודאת התנהלות תקינה של החברה.

אם נקבל הסבר זה, ניתן להבין את כוונת תירוצו הראשון של תוספות בכבא מציעה בתקנת 'שכנגדו חשוד על השבועה'. הדין מדאורייתא הוא שאם אדם התחייב שבועה מדאורייתא אך הוא אינו יכול להישבע, הוא משלם ושו"ע צב, זז. אמנם, חכמים תיקנו (וזו התקנה הרביעית במשנה) שאם ראובן חייב את שמעון שבועה דאורייתא ושמעון חשוד, ראובן נשבע ונוטל. במקומות אחרים בהם מחויב השבועה אינו יכול להישבע, חכמים לא תיקנו שהתובע יישבע, אלא השאירו את דין התורה על כנו וחייבו את הנתבע לשלם (למשל, במקרה שהתובע תובע מנה, והנתבע מודה בחמישים ואומר על חמישים שהוא אינו יודע ומז, א-ב).

תוספות וב"מ ה, א, שואל למה חכמים תיקנו שהתובע יישבע דווקא בחשוד, ומציע שני תירוצים. בתירוצו הראשון תוספות וד"ה שכנגדו אומר כך:

...הכא אי אמרינן משלם, לא שבקת ליה חיי, דכל העולם יביאוהו לידי שבועה ויטלו כל אשר לו.

תוספות מסביר שאילולא תקנת 'שכנגדו חשוד', כל אדם יוכל לחייב את החשוד שבועה ולזכות בדין, וכך ליטול כל ממונו. סברא זו כל כך חזקה, שהראב"ן ושו"ת כזו מסביר שבמקרים שפסול השבועה נקודתי, חכמים לא תיקנו שבועה לתובע. סוף סוף גם אם הנתבע יפסיד בדין זה, זה לא מכריח שינצלו אותו תמיד, ולכן אין צורך לתקן תקנה.

דברי תוספות ברורים מללו, שתקנת שכנגדו חשוד נתקנה לא בשביל להתמודד עם המציאות הבעייתית של התיק הנידון, אלא בשביל לאפשר מציאות חיים נורמלית לאנשים שחשודים על השבועה. אילולא תקנת חכמים, חשוד על השבועה לא יוכל לנהל חיים עסקיים תקינים, כיוון שאפשר לחייב אדם שבועה בקלות יחסית, ואצל החשוד חיוב שבועה פירושו חיוב ממון. חשש זה ישתק את התנהלותו הכלכלית והעסקית של החשוד, וכדי למנוע שיתוק זה חכמים תיקנו שהמשיב חשוד יישבע ויטול.

יוצא אם כן שגם שבועת שכנגדו חשוד הינה בעצם תקנה חברתית-כללית, ולא תקנה נקודתית. השבועה לא באה לברר את המציאות או להפיס את דעתו של הנתבע שחשוד להישבע ומפסיד מכח דין "מתוך שאינו יכול להישבע - משלם", אלא כדי למנוע מראש מצב בו אנשים תובעים את החשוד בשקר כדי לנצל את מצבו ולהוציא ממנו ממון שלא כדין.

חנוני על פנקסו

אותו עיקרון מופיע גם בשבועה האחרונה משבועות הנשבעים והנוטלים, שבועת חנוני על פנקסו. הרמב"ם ומלוה טז, הו בפתיחה לדין החנוני על פנקסו מדגיש שמדובר ב"חנוני שהיה נותן לבעל הבית מן החנות כל מה שירצה בתורת הלוואה, ומקיפו עד

שיתקבץ הכל ופורע לו". ניתן להסביר בהסתכלות פשוטה שהרמב"ם רוצה לסבר את האוזן איך יכלה להיווצר אותה מציאות מורכבת, כשבעל הבית אומר לחנוני שישלם בשבילו לפועלים, והפועלים והחנוני מסכימים לכך. אמנם, ייתכן שבדברי הרמב"ם רמוזה מטרה נוספת, ורצונו לרמוז גם למטרת התקנה.

תקנת החנוני על פנקסו מבוססת על כך שבחברה הבנויה על יחסי אמון עלולות מטבע המציאות להתגלע בעיות מסוימות, עקב טעות או רמאות של אחד הצדדים. יש לחברה אינטרס שאנשים יוכלו לקנות ולמכור בהקפה, כפי שאומר הרמב"ם בתחילת דבריו על שבועה זו. לחברה נח להשתמש באשראי, כלומר שאדם אחד יבקש מחבירו לשלם בשבילו על עניין מסוים, על סמך פירעון עתידי של החוב בזמן מסוים. אמנם, במצבים כאלה עלולים להיווצר חיכוכים, כפי שקורה בסוגיית החנוני על פנקסו.

לבעל הבית יש חנוני קבוע, שהיחסים ביניהם מושתתים בעיקרם על אמון. בעל הבית קונה בהקפה אצל החנוני, ובסוף כל חודש החנוני מודיע לו מה גובה החוב שהצטבר, ובעל הבית פורע את החוב. כחלק מההקפה, בעל הבית נוהג לשלוח אל החנוני את פועליו שיקחו ממנו סחורה כתשלום משכורתם. ברוב המקרים העניינים מסתדרים: החנוני משלם לפועלים, ולאחר מכן בעל הבית פורע את חובו לחנוני. אמנם, מה קורה כשאחד הצדדים משקר או טועה? בעל הבית סמך על החנוני ועל הפועלים שיסתדרו בינם לבין עצמם, ולבסוף שניהם דורשים ממנו את הממון. בעל הבית אינו יודע מי דובר אמת, אבל דבר אחד הוא יודע: שהוא צריך לשלם תשלום אחד בלבד, ולא שניים.

הר"ן ול, ב דפי הרי"ף מקשר בין המעמד המשפטי של החנוני למעמד המשפטי של בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו, שבועה שגם יסודה דומה. כשבעל ואשה מתחתנים, הנכסים כולם עוברים לבעלותו/אחריותו של הבעל, עם התחייבות שבמקרה של גירושין/מיתת-הבעל, הנכסים יחזרו לאשה. אמנם, לעיתים קורה שהבעל משקיע השקעות ארוכות טווח בנכסי אשתו ולבסוף מגרש אותה, וכך מפסיד את כל עמלו. מצב זה הביא לכך שאנשים נמנעו מלהשקיע בנכסי נשותיהם, ולכן חכמים תיקנו ומשנה כתובות ה, ה) שבמקרה שהבעל לא הספיק ליהנות כלל מנכסי אשתו, הוא יקבל חזרה את מה שהשקיע. רבינו חננאל (מובא בראשוני ספרד מד, ב) אף מסביר שיש דין עקרוני שכשהתובע טוען ברי והנתבע טוען שמא, והראשון היה אמור לעשות את מה שעשה, הוא זוכה בשבועה. אמנם, איך האשה תדע את סכום ההוצאות שהוציא הבעל? אין דרך אובייקטיבית לדעת כמה הבעל השקיע, ולכן חכמים תיקנו שהבעל ישבע כמה הוציא על נכסי אשתו ויטול.

ההיגיון שבתקנה פשוט: היחסים בין איש לאשתו מבוססים על אמון, ולא יעלה על הדעת לדרוש מהבעל להביא עדים על כל פעולה ממונית שהוא עושה. הבעל מנהל את העסקים כאילו הם שלו, ודרישה להבאת עדים גם פוגמת בבעלות המשותפת על הנכסים וגם מסרבלת בצורה לא סבירה כל עסקה שהבעל ירצה לעשות. הדבר מביא למצב בו יש שתי טענות העומדות אחת כנגד השנייה, כשאין דרך (ואף אין ציפיה) להוכיח אף אחת מהן. מצד אחד אין אפשרות להאמין לכל מה שהבעל יאמר, שכן

הדבר יתן לו אפשרות לשקר ללא כל ביקורת. מצד שני, אם הבעל לא יוכל לקבל שום דבר יש חשש גדול שהוא יימנע לגמרי מלהשקיע בנכסי אשתו. לבית הדין ולחברה יש אינטרס שהבעל יתעסק בנכסי אשתו בלי לחשוש שמא יינזק, ולכן חכמים תיקנו שהבעל יישבע כמה הוציא ויטול.

דין דומה יש לחנוני על פנקסו. יש לחברה צורך גדול שעסקים יוכלו להקיף לקונים ולנהל עסקאות כגון אלו של בעל הבית, החנוני והפועלים. כך אומר הלבוש [הושן משפט צא, א]:

שהוא צורך מאד לבעלי בתים ולפועלים שיקיף להם החנוני לכשיצטרכו לו, וגם לחנוני התקנה היא תועלת לו שהוא אי אפשר לו למכור חנותו בלא הקפה, ואם לא תקנו להם תקנה זו ברוב לא היו מקיפין מן החנות.

כלי תקנת השבועה, ניהול שוק בהקפה לא היה מתאפשר. לא משנה איזה מהצדדים היה מפסיד, הוא לעולם לא היה מוכן להיכנס למערכת יחסים כזו. השבועה, ככלי שמברר את האמת, מוודאת שאנשים לא ישקרו בבית דין, וידיעה זו מאפשרת את מערכות היחסים האלה. בעל הבית עלול לחשוש שהפועלים או החנוני יחליטו לשקר, אך המודעות לתקנת השבועה מרגיעה אותו. הידיעה שהשקן יצטרך להישבע לשקר אמורה להספיק בדרך כלל כדי למנוע מראש את התעוררות הבעיה.

נדמה שאפשר להציע ליישב בדרך זו את קושית בן ננס על תנא קמא במשנה זו, הן, קושיא שנשאר בתנא קמא במשנה ללא מענה:

אמר לו תן לבני סאתים חטין תן לפועלי בסלע מעות הוא אומר נתתי והן אומרים לא נטלנו הוא נשבע ונוטל והן נשבעין ונוטלין אמר בן ננס כיצד אלו באין לידי שבועת שוא ואלו באין לידי שבועת שוא אלא הוא נוטל שלא בשבועה והן נוטלין שלא בשבועה:

תנא קמא במשנה מסביר שהתקנה מתייחסת גם לחנוני וגם לפועלים, שניהם יישבעו ויטלו. בן ננס מקשה שלא ייתכן לתקן כך, שכן בוודאי תהיה כאן שבועת שוא, ולכן מסביר ששני הצדדים נוטלים בלי שבועה. קושית בן ננס טובה לכאורה, ואין במשנה או בגמרא התייחסות אליה. הלבוש [צא, א] מעיר שמכח הקושיא הזו לא משביעים את שני הצדדים ביחד, כדי שבית הדין לא יצטרך לשמוע באזניו שבועת שקר ודאי, אך סוף סוף הקושיא המהותית עומדת בעינה.

לפי דברינו אפשר להציע שתשובת תנא קמא לקושית בן ננס היא שהסיטואציה אכן בעייתית מאוד, אך מטרת התקנה היא למנוע את היווצרותה. על פי ההבנה הפשוטה, שמטרת השבועה לפתור בעיות, אכן קשה איזה מן פתרון הוא זה, המביא לידי שבועת שוא? אדם שמגיע לבית הדין וטוען טענה מסוימת ומתחייב שבועה, מסתבר שיתבייש לחזור בו, שכן החברה כולה תבין שהוא שקרן ורמאי. במקרים כאלה אכן לא חכם לחייב שבועה בצורה כזו שתכריח שבועת שקר, שכן השקרן יתבייש לחזור בו, וסביר מאוד שתהיה שבועת שקר.

אמנם, אם מסבירים שמטרת התקנה למנוע מראש את השקר ולמנוע מצב בו שני הצדדים מתחייבים בשבועה, התקנה מוכנת הרבה יותר. החנוני והפועלים יודעים שאם הם ישקרו הם יתחייבו שבועה, ומכיוון שמניחים שרוב האנשים לא רוצים להישבע לשקר (כפי שצינו לעיל בדברי רש"י), ניתן להניח שהם מראש לא ישקרו ולא יתחייבו שבועה.

לפי הסבר זה היה מתבקש שגם שבועת "המוציא הוצאות על נכסי אשתו" תופיע בפרקנו, שכן גם היא שבועה מונעת ולא שבועה מבררת, אך היא לא מופיעה אצלנו אלא רק בכתובות. ניתן להציע לכך כמה הסברים: תוספות [ב"מ לד, ב] אומרים ששבועת המוציא הוצאות על נכסי אשתו נכללת בשבועת השכיר, ולפי הר"ן אפשר להסביר ששבועה זו נכללת בשבועת החנוני על פנקסו. אפשר להציע כיוון נוסף, ולומר שאכן שבועת המוציא הוצאות ראויה הייתה להיכתב בפרקנו, אלא שמסיבה מקומית היא נכתבה במקום אחר: שבועת המוציא הוצאות עוסקת ביחסים בין איש לאשתו, ולכן היא מופיעה במסכת כתובות שעוסקת רובה ככולה בעניינים אלה.⁵

חנוני ושולחני

גם תקנת החנוני והשולחני יכולה להתפרש בצורה דומה, וכאן הדברים מפורשים כבר בדברי הראשונים. המשנה [ו, ו] אומרת שבמקרה שחנוני סיפק לבעל הבית פירות ודורש תשלום, אך בעל הבית טוען שהוא שילם כבר, בעל הבית יישבע וייפטר. במקרה שבעל הבית שילם ודורש פירות, והחנוני טוען שהוא סיפק כבר את הפירות, החנוני נשבע ונפטר.

הראשונים תמהים שלכאורה מדובר במקרה קלאסי של שבועת היסת, שכן החנוני (לדוגמא, במקרה הראשון במשנה) תובע מבעל הבית את התשלום ובעל הבית כופר בכל. רב נחמן אמנם תיקן שבועת היסת, אך רק בימיו, ובימי המשנה הדין ככופר בכל היה שהמוציא מחבירו עליו הראיה [משנה ו, א]! תוספות [מת, א ד"ה נשבע] מציע לעשות אוקימתא שמדובר באופן שיש ריעותא גדולה בטענת בעל הבית ולכן כבר בימי המשנה השביעו אותו, ומביא תירוץ נוסף של רבינו תם שמבחינה משפטית הנשבע בכל סיטואציה הוא זה שנוטל. אמנם, רש"י אומר בפשטות שבעל הבית נשבע שבועת היסת, ולא עושה את האוקימתא שתוספות מציע בתחילת דבריו.

הריטב"א [מת, א] מאריך להסביר את שיטת רש"י בסוגיא, ובתוך דבריו אומר כך:

ופירש רש"י ז"ל דנשבעין דקתני נשבעין היסת קתני ואף על גב דשבועת היסת לא נתקנה עד דורו של רב נחמן וכדכתב רש"י ז"ל בעלמא (לקמן ב), וכדאמרין

5. ועל דרך הדרש ניתן להסביר שהמשניות שלנו עוסקות בשבועות שמטרתן להסדיר התנהלות נורמלית של החברה, ורבי לא רצה להכניס את שבועת המוציא הוצאות לרשימה זו כיוון שגירושין אינם דבר נורמלי.

במסכת קידושין (מ"ג ב) והשתא דתקון רבנן שבועת היסת, אמר לך רש"י ז"ל דנהי דלא נתקנה עדיין בימי חכמי המשנה בכל הכופרים בכל, בזו של חנוני ושל שולחני נתקנה מפני תיקון העולם... שלא יקפידו חנונים מלתת פירותיהם קודם שיקבלו מעות... ושלא יקפידו לקוחות להקדים סלע שלהם קודם שיקבלו מעות.

הריטב"א מסביר שמטרת שבועת החנוני והשולחני היא לאפשר התנהלות תקינה של החברה. בכל עסקה בין שני אנשים מתרחשות שתי פעולות: נתינה של הקונה למוכר, ונתינה של המוכר לקונה. נתינה אחת צריכה לקרות לפני השנייה, אך מי יערוב לנותן הראשון שהשני גם כן יתן ולא יכחיש ויאמר שכבר נתן? ברמה התיאורטית ניתן לדרוש עדים על כל פעולה, אך אין זה אפשרי מבחינה מעשית. דרישה לעדים תוקעת את החברה, אך בלי עדים כל צד עלול לפחד, ובצדק, שהצד השני יכחיש את העסקה או יטען שמילא כבר את חלקו. כדי לפתור בעיה זו, חכמים תיקנו שבועה. השבועה יוצרת אמון בין הצדדים השונים, וגורמת שאנשים לא יימנעו מלעשות את הצעד הראשון בעסקה.⁶

ויש להדגיש גם כאן: השבועה אינה מיועדת רק להתמודד עם מקרים בהם הצד שהיה אמור לעשות את הצעד השני בעסקה משקר, אלא למנוע אותם. הצד שעשה את הצעד הראשון (לצורך העניין, הקונה) יודע שאם הצד השני (המוכר) ישקר, הוא יוכל להשביע אותו. יתירה מזו, הקונה יודע שהמוכר יודע שאפשר להשביע אותו, וידיעה זו אמורה להספיק כדי להרתיע את המוכר מלשקר, שכן הוא אינו מעוניין לבוא לבית הדין רק בשביל להימנע מהשבועה ולוותר.

לפי הבנה זו שהריטב"א מחדש, הוא מסביר לפי רש"י למה שבועת זו נתקנה כבר בימי המשנה, למרות שהיא לכאורה שבועת היסת פשוטה כשהנתבע כופר בכל. שבועת היסת שנתקנה בימי רב נחמן היא שבועה שמיועדת להתמודד עם בעיה נקודתית: ראובן תובע את שמעון מנה ושמעון כופר, ומכיוון שיש חזקה ש'אין אדם תובע אלא אם כן יש לו' (כמבואר בגמרא מ, ב), יש לבית הדין חשד מסוים שראובן דובר אמת וחשד זה לא מאפשר לבית הדין להתעלם לגמרי מהתביעה. דין זה התחדש רק בימי רב נחמן, ועד אז בית הדין אכן סגר תביעות כאלה מחוסר ראיות.⁷

השבועה שנתקנה כבר בימי המשנה מיועדת לתת מענה רחב לבעיית השוק, בלי קשר לחזקת 'אין אדם תובע...'. על שבועות מעין אלו לא נאמר שנתקנו רק בימי רב נחמן, ולכן רש"י לא התקשה כלל בשאלת התוספות.

6. כך מסביר הריטב"א [בהמשך דבריו שם] גם בשיטתו עצמו, למרות השוני הגדול שלה משיטת רש"י.

7. מעניינים מאוד בהקשר זה דברי החתם סופר [בחידושים, מ, ב] המביא את תמיהת המהרש"ך על רב נחמן - "מה לנו להתחכם על תורת אלוקינו שפטרה כופר בכל ולא חששה להך חזקה". החתם סופר מאריך לבאר איזו בעיה נוצרה עם השנים כתוצאה מהפטור של כופר בכל, ואיך שבועת היסת פותרת בעיה זו, והרוצה יעיין בדבריו שם.

לשון המשנה בפתיחת הפרק

לפי הבנה זו, שכל שש השבועות שהמשנה פותחת בהן את פרק שביעי הן שבועות שמטרתם למנוע את התעוררות הבעיה, נוכל להציע תירוץ נוסף לשאלת הראשונים בפתיחת הפרק. המשנה פותחת בכלל: "כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. ואלו נשבעין ונוטלין..." והראשונים שואלים למה המשנה מונה דווקא את חמשת הנשבעים האלה ברשימה הזו, ולא מונה גם את הרשימה השנייה (הפוגם שטרו וחבריו) שהם גם כן נשבעים ונוטלים?

תוספות (מד, ב ד"ה על הנשבעין) מסבירים שיש מכנה משותף לחמש השבועות שברשימה הראשונה, והוא שבכולן הצד השני אינו יכול להישבע. ראשוני ספרד (שם) מסבירים שחמש השבועות שברשימה הראשונה הן כולם שבועות מקלות, כלומר שבועות שלפני שחכמים תיקנו אותן, התובע היה מפסיד (והשבועה מאפשרת לו לזכות שלא מעיקר הדין). לעומת זאת הרשימה השנייה כוללת שבועות מחמירות, כלומר שבועות בהן הדין מעיקר הדין היה שהתובע זוכה, וחכמים החמירו עליו שיישבע לפני שנוטל. הקושי בשני ההסברים האלה הוא שלפי שני הקריטריונים יש שבועות שהיו אמורות להיכתב במשנה ולא כתובות בה. הרמב"ן (מד, ב) מציע כיוון נוסף, שכלל המשנה "ואלו נשבעין ונוטלין" אכן מתייחס לכל השבועות שמופיעות בפרק, אך ברור שגם כיוון זה דחוק מעט, ושאר ראשוני ספרד שבאים בעקבות הרמב"ן אפילו לא מצטטים אותו.

לפי דרכנו ניתן להציע תירוץ נוסף, מחודש. הרשימה השנייה של השבועות בפרק שלנו, זו המופיעה גם במסכת כתובות, עוסקת בשבועות שמטרתן להסיר ריעותא ולחזק את השטר: בעל שטר שפגם או פחת את שטרו, שטר שעד אחד מעיד שהוא פרוע, וכדומה. בכל המקרים האלה תקנת השבועה לא אמורה למנוע את היווצרות הסיטואציה הבעייתית, אלא להתמודד עם הריעותא ולהחזיר את נאמנות השטר. המושג 'שבועות המשנה' בו עוסק פרק שביעי מתייחס לשבועות מסוג שונה לגמרי, שבועות מונעות, ולכן המשנה כוללת ברשימת הנשבעים והנוטלים דווקא את חמש השבועות שעסקנו בהן עד כה.

יש בדרך זו רווח גדול, לפיה אפשר להסביר את שבועת החנוני והשולחני המופיעה מיד בהמשך המשנה. כשמתבוננים במבנה המשניות של הפרק, שבועת החנוני והשולחני נראית לכאורה לא שייכת. המשנה מורכבת משלוש יחידות של חמש תקנות-שבועה, ולכל יחידה מאפיינים משלה. שבועת החנוני והשולחני מופיעה מיד לאחר היחידה הראשונה למרות שהיא אינה בכלל הרשימה הראשונה, ובמהותה היא אף אינה שבועת הנשבעים והנוטלים, ומיקומה לכאורה תמוה. אמנם לפי התירוץ של רבינו תם (בתוספות מח, א) שהזכרנו לעיל התקנה אכן עוסקת בנשבעים ונוטלים, אך לפי זה לא מובן למה שבועה זו לא מופיעה ברשימה שבפתיחת הפרק (ובלי קשר תירוצו מעט דחוק, ויחידאי בראשונים). הריטב"א מציע (מח, א) להסביר שהתקנה אכן עוסקת בנשבעים ואינם משלמים, אך מכיוון שהסיטואציה נראית כאילו הנשבע זה שנוטל, היא הובאה לאחר סדרת הנשבעים והנוטלים. גם הסבר זה אינו מניח את הדעת לחלוטין.

לפי דרכנו, מיקום שבועת החנוני והשולחני מתבקש: המשנה פותחת ברשימת שבועות

הנשבעים והנוטלים שהמשותף לכולן שהן נתקנו כדי להסדיר התנהלות זורמת של החברה, ובסוף הרשימה היא מביאה שבועה נוספת שמטרתה המובהקת להסדיר את התנהלות החברה. המשנה אמנם לא מונה את שבועת החנוני והשולחני ברשימת הנשבעים ונוטלים מכיוון שהלכה למעשה לא מדובר בשבועת הנשבעים והנוטלים (לרוב מוחלט של הראשונים, למעט רבינו תם), אך אף על פי כן מביאה אותה מיד אחריה מכיוון שתכליתה דומה.

הנשבעים שלא בטענה

עד כה עסקנו ברשימה הראשונה בפרק, רשימת הנשבעים והנוטלים, ובשבועה הנספחת אליה. נדמה שאפשר להסביר כך גם את הרשימה השלישית בפרק [משנה ז, ח], רשימת הנשבעים שלא בטענה (כלומר שלא בטענת ברי, אלא בטענת ספק):

ואלו נשבעין שלא בטענה: השותפין, והאריסין, והאפורופין, והאשה הנושאת והנותנת בתוך הבית, ובן הבית.

המשנה אומרת שהשותפים ודומיהם (מקרים בהם אדם אחד מנהל את עסקיו של אדם אחר ברשות) יכולים להשביע אחד את השני גם בלי עילה מבוססת, אפילו בטענת "שלא עכבת משלי" [רש"י מח, ב]. הגמרא [מח, ב] מסבירה שהסיבה שחכמים תיקנו את שבועת השותפים היא שהשותפים "מורו בה התירא". השותפים עלולים להתיר לעצמם לקחת מהרכוש עליו הם מופקדים, ולנמק לעצמם שזה בסדר, "לפי שטרה בנכסים" [רש"י שם].

ההבנה הפשוטה היא שהשותפות יוצרת מציאות מסופקת מתמדת. בדרך כלל יש שני מנגנוני ביקורת שמוודאים שהאדם לא משקר, מנגנון ביקורת חיצוני ומנגנון ביקורת פנימי. העובדה שהאדם יודע שהוא יכול להיתפס מרתיעה אותו, ואף במקרים בהם אין הרתעה ישירה יש לרוב בני האדם מוסר כליות בסיסי ששומר עליהם מרמאות (לפחות עד רמה מסוימת). אמנם, אצל השותפים ודומיהם אין את שני המנגנונים האלה. העובדה שאדם אחד מנהל את עסקיו של אדם אחר, ללא ביקורת חיצונית וללא ביקורת פסיכולוגית פנימית, יוצרת חשד מתמיד שמא האריס (כדוגמא) גוזל את בעל הבית, ולכן אפשר להשביע אותו גם בלא טענת ברי.

לפי דרכנו ניתן להציע כיוון נוסף, ולהסביר שהבעייתיות באריסות פוגעת בהתנהלות של החברה. כשבעל הבית יודע שהאריס יכול לעשות ככל העולה על רוחו, הוא עלול להימנע מלמנות אריס לשדותיו. אמנם, לחברה יש אינטרס גדול לאפשר את מערכות היחסים האלה, המסחריות (כגון שותפות ואריסות) והיומיומיות (כגון אפורופוסות).

אינטרס זה הביא את חז"ל לתקן שבועה שאיומה התמידי יוודא שהאריס אינו מרמה. הרווח לא מסתכם ביראת האריס, אלא גם ביחסו של בעל השדה לתופעת האריסות. בעל השדה יודע שהאריס יודע שיהיה אפשר להשביע אותו, ושדיעה זו של האריס מוודאת שהוא לא מרמה, וידיעה זו של בעל הבית היא שמאפשרת לו למנות אריס בלב שקט.

הראשונים דנים בסוגיה מכמה היבטים, אך עיקר הדיון סובב סביב השאלה לאיזה סוג שבועה לרמות את שבועת הנשבעים שלא בטענה, והדין ממנו הדיון יוצא הוא הדין של שתי כסף. רב נחמן בגמרא (מח, ב) מחדש ששבועת הנשבעים שלא בטענה נתקנה רק כאשר הויכוח לפחות על שתי כסף:

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: והוא שיש טענה ביניהם שתי כסף.

השבועה היחידה הנוספת שמפורש בש"ס שיש בה דין של שתי כסף היא שבועת מודה במקצת (משנה ו, א). רש"י (מח, ב) והרשב"א (שם) מקבילים בין הנשבעים שלא בטענה לשבועת מודה במקצת, כנראה בגלל דמיון הלכתי זה, ומסבירים שחכמים תיקנו שבועת השותפים רק במקרה שהשותף מודה במקצת. כשהשותף מודה במקצת, כלומר הריעותא שנוצרת על ידי הודאה במקצת שייכת, אלא שאין שבועה דאורייתא מכיוון שהתביעה טוענת שמא,⁸ חכמים תיקנו שבועה. במקרה שהשותף כופר בכל, הוא זוכה לגמרי וחכמים לא תיקנו שיישבע.

הרמב"ן (מ, א) והר"ן (יט, ב ברי"ף) הולכים בכיוון אחר, ומקבילים בצורה ברורה בין הנשבעים שלא בטענה לשבועת השומרים. הראשונים דנים שם בדין 'שתי כסף' בשבועות שונות, והרמב"ן והר"ן מוכיחים משבועת הנשבעים שלא בטענה שבשבועת שומרים יש דין של שתי כסף: הגמרא (מח, ב) אומרת ששבועת הנשבעים שלא בטענה נתקנה רק משתי כסף ומעלה, והרמב"ן והר"ן טוענים שמוכרח שגם בשבועת השומרים יהיה דין של שתי כסף. הרמב"ן והר"ן מסבירים ששבועת הנשבעים שלא בטענה היא הרחבה של שבועת השומרים (ר"ן: "והנהו דמי לשומרין ומשום הכי תקינו להו רבנן שבועה כעין דאורייתא"), ולא יכול להיות שיהיה בהרחבה ה'דרבננית' דין שלא קיים בשבועה המקורית ה'דאורייתאית', ומוכח איפה שבשבועת שומרים יש דין של שתי כסף. הרשב"א (מ, א) דוחה את ראת הרמב"ן בכל תוקף ואומר שהוא לא מבין את טענתו, לשיטתו שבבועת הנשבעים שלא בטענה מקבילה לשבועת מודה במקצת. גם להלכה הרשב"א חולק על הרמב"ן, וסובר שאין דין של שתי כסף בשבועת השומרים.

הרמב"ן בבבא מציעא (צז, ב) אומר ביחס לשבועת השומרים כך:

וטעמא דמלתא דאמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלינטר נטירותא מעלייתא ושלא יפשע בה... וכיוצא במה שתקנו רבותינו שבועת השותפין 'משום דמורו אנפשיהו ואמרי תורא מדישיה קא אכיל'. ואף בשותפין מן התורה פטור דלא מורו היתרא כולי האי ורבנן הוא דתקין משום דאי לקול דרי.

הרמב"ן מסביר ששבועת השומרים נתקנה מכיוון שהשומר עלול לזלזל בשמירתו, והידיעה שאפשר להשביע אותו תוודא שהוא ישמור כמו שצריך. הרמב"ן ממשיך

8. ראה בשבועות (מב, ב) ובמקבילות בגטין (נא, ב) ובכתובות (יח, א), שם הראשונים מבינים באופן גורף שאין שבועת מודה במקצת בטענת שמא.

ואומר שזו גם הסיבה לתקנת שבועת השותפים, אלא שהתורה לא חידשה שבועה זו מכיוון שבחברה מתוקנת הבעיה לא אמורה להיווצר ורק קלקול הדורות הוא שהצריך את התקנה.

הרמב"ם ושלוחין ושותפין ט, א| הולך בדרך שלישית, שונה מזו של רש"י והרמב"ן:

השותפין כולן והאריסין... כל אחד מאלו נשבע מדבריהם בטענת ספק שמא גזל חבירו במשא ומתן או שמא לא דקדק בחשבון שביניהם. ולמה תקנו חכמים שבועה זו, מפני שאלו מורין לעצמן שכל מה שיקחו מנכסי בעל המעות ראוי הוא להם מפני שנושאים ונותנים וטורחין, לפיכך תקנו להם חכמים שחייבין שבועה בטענת ספק כדי שיעשו כל מעשיהן בצדק ואמונה.

הרמב"ם מסביר שתקנת הנשבעים שלא בטענה נתקנה כדי לוודא שהשותפים ודומיהם מנהלים את מעשיהם בצדק ואמונה. הרמב"ם לא קושר את שבועת השותפים לא לשבועת מודה במקצת ולא לשבועת השומרים, אלא מציג נימוק כללי יותר: "כדי שיעשו כל מעשיהן בצדק ואמונה".

יתירה מזו, הרמב"ם ושלוחין טו| לא פוסק את חידושם של רש"י והרשב"א לגבי הודאה במקצת בשבועת השותפים, ובפשטות סובר ששבועת השותפים נתקנה גם בלי הודאה במקצת. בנוסף, הרמב"ם פוסק כנגד הרמב"ן והר"ן, וסובר שבשבועת השומרים אין דין של שתי כסף וטוען ג, וז. נמצא איפוא שהרמב"ם אינו רואה את שבועת השותפים כסניף של אחת משבועות התורה, שלא כרש"י ולא כהרמב"ן. מכיוון שכך, מסתבר מאוד לומר שהרמב"ם מבין את שבועת השותפים כחלק מתקנת המשנה הכללית של פרק שביעי.

כפי שהזכרנו לעיל, רש"י והרמב"ן חיברו בין הנשבעים שלא בטענה לשבועות אחרות, והקישור שקישר בין השבועות היה הדין של שתי כסף. הרמב"ם וטוען ג, ז| מחבר אף הוא בין שבועת הנשבעים שלא בטענה לשבועה אחרת בהקשר של דן שתי כסף:

הנשבעים והנוטלים... אני אומר שצריך הנתבע שיכפור בשתי מעין ואחר כך ישבע התובע בתקנת חכמים ויטול, שהרי הנשבעין בטענת ספק צריך שיהיה ביניהם כפירת שתי מעין ואחר כך ישבע מספק.

הרמב"ם מוכיח מהנשבעים שלא בטענה שכל שבועות הנשבעים והנוטלים צריכים להיות משתי כסף והלאה, לשיטתו שיסוד השבועות דומה (והרשב"א ומח, ב| לשיטתו, שמקשה על הרמב"ם ששבועת השותפים דומה לשבועת מודה במקצת ולא לשבועות המשנה).

יוצא איפוא שגם הרמב"ן והר"ן וגם הרמב"ם מגיעים לאותה מסקנה, שתקנת שבועת השותפים מיועדת ביסודה לתקן את החברה, ולא רק להתמודד נקודתית עם מציאות מסופקת שנוצרה. שבועת השותפים גורמת לשותפים למלא את חלקם באמונה וביושר, ובכך לאפשר לשותפיהם לסמוך עליהם ולאפשר מערכות יחסים של שותפות וכדומה.

לפי הסבר זה מיושבת מאליה השאלה ששאלנו על הדין לאחר שהשותפות התפרקה. לפי ההבנה ששבוועת הנשבעים שלא בטענה מגיעה מכח חשד מציאותי ממשי שקיים בכל עת בשותפות, לא מובן לגמרי לאן נעלם החשד לאחר שהשותפות התפרקה, אך לפי דברינו הדברים ברורים. תקנת השבועה מיועדת לוודא שהשותפים מתנהלים בצורה ישרה לאור הידיעה שאפשר להשביע אותם, אך לאחר שהשותפות התפרקה אין כל צורך בשבועה הזו, שכן החשש שמא השותף ירמה התבטל מאליו.

סיכום

תקנת שבועות המשנה, וכיחוד שבועות הנשבעים והנוטלים והנשבעים שלא בטענה, הינה תקנה המתמודדת עם מציאות מסופקת הקיימת באופן שכיח ותמידי בחברה. כפי שראינו, אפשר להבין את תכליתה של התקנה בשתי דרכים.

ההבנה הפשוטה בשבועות המשנה רואה אותן כשבועות שמטרתן ליישב ספקות וכך לפתור בעיות. חכמים ראו מצבים שונים במציאות שבאופן תדיר לא תהיה דרך פשוטה לפתור, ועל כן נזקקו לתקן שבועה.

במאמר זה ניסינו להציע כיוון נוסף להבנת אופיין של שבועות המשנה ותכליתן. לדברינו מטרתן אינה רק לפתור בעיות המתעוררות במציאות, אלא גם למנוע את התעוררותן. מטרת השבועות לאפשר התנהלות זורמת ככל הניתן של השוק, בלי לחרוג לאף אחד מהקצוות הבעייתיים: להביא לכך שאנשים לא יחששו לנהל עסקאות התלויות באמון, אך בלי לסרב את המערכת על ידי הצרכת שני עדים לכל דבר.

הבנה זו בשבועת המשנה מיישבת תמיהות שונות העולות מהסוגיות. התמיהות מטופלות בחלקן על ידי הראשונים, אך המענה שהראשונים נותנים נקודתי בעיקרו, ואף הוא לא תמיד מספק. ההבנה ששבועות המשנה הינן ביסודן שבועות מונעות, כלומר שבועות שלא אמורות לבוא לידי ביטוי לעולם, מסבירה בצורה רחבה וכללית חלק גדול מהתמיהות האלה, ומשלימה את ההסברים של הראשונים.

היסוד של הבנה זו, ששבועות המשנה הינן שבועות מונעות, מופיע בבסיסו כבר בדברי הראשונים בחלק מהסוגיות. מהרמב"ם נדמה שהבין שמדובר בכלל כמעט גורף, שרוב שבועות המשנה נוטלות בו חלק, אך גם מראשונים נוספים כגון תוספות והריטב"א עולה נקודה זו, כל אחד בהקשר של שבועה או שתיים.



שבועת עד אחד

עולמו של המשפט בבית דין הוא נקודת מפגש, מיצוי ובחינה של עולמות ערכיים, מוסריים, חברתיים ואנושיים. בתוך כך עולמן של השבועות מהווה נקודת שיא עוצמתית לכמה מן השאלות בענינים אלו. ניתן לחוש בכל דין את בחינת המציאות הדקה של הדיינים, את בחינתם העדינה של חז"ל לאורך הדורות של יראת אלוקים ואדם בקרב הציבור סביב אופן השימוש בשבועה. ובקצה של אלו ההתרחשות האנושית, הבין אישית שמתנהלת בבית דין עצמו. בדין עד אחד בו אנו נעסוק ננסה לכהון מה מתרחש בין שלושת האנשים העומדים בדין (תובע, נתבע ועד) כיצד משפיע כל אחד מהם על יצירת החיוב המיוחד הזה של השבועה, כמו כן במהלך הדברים יעלו מידי פעם אפשרויות להבנת הדרך בה פועלת השבועה עליהם.

מקור הדין

הגמרא בתחילת פרק שבועת הדיינים דנה בשבועת מודה במקצת. כלומר, נתבע המודה במקצת טענת התובע מתחייב בשבועה על שארית הטענה. אחד הדיינים הוא שהטענה תהיה בשווי שתי כסף¹. שמואל מחריג את שבועת עד אחד, שבועה המוטלת על הנתבע כאשר עד אחד מעיד לטובת התובע, מדין זה:

אמר רב נחמן בר יצחק אמר שמואל: לא שנו אלא בטענת מלוה והודאת לווה, אבל טענת מלוה והעדאת עד אחד, אפילו לא טענו אלא בפרוטה - חייב; מאי טעמא? דכתיב: לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת, לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה, ותניא: כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון, עד אחד מחייבו שבועה. (שבועות מ, א)

כל מקום בו מחייבים שני עדים ממון עד אחד מחייב שבועה, ולכן מספיקה לנו פרוטה שהיא הסכום המינימאלי לתביעה, בכדי לחייב שבועה.

שמואל מביא את דרשת הדין. הדרשה מעלה תמיהה: מה גרם לחכמים לקפוץ מהאמירה הבסיסית של הפסוק שעד אחד לא קם בעוון ובחטאת, לכך שיחייב דווקא שבועה? מעבר לכך שהדבר אינו ברור ברמה הפרשנית-דרשנית, הוא גם קשה ברמת הסברה: למה שעדות שהיא בפשטות סוג של ראיה תחייב אותי בשבועה? אנו מכירים מצב בו הראיה מחייבת אותי בתשלום לתובע, אך מה פשרו של חיוב שבועה?

לצד התמיהות העולות מהתבוננות בלימוד, ישנה שאלה ראשונית יותר ביחס למקור הדין - מדוע שבועת עד אחד לא מופיעה כלל במשנה?

1. ונחלקו רב ושמואל בהגדרת הדין ואכמ"ל.

נחזור למקורה של דרשת שמואל בספרי. הספרי מביא מחלוקת תנאים בדין עד אחד. ראשית מובא ר' יהודה שכמעט ומבטל לחלוטין את כוח העד האחד:

(טו) לא יקום עד אחד באיש, אין לי אלא לדיני נפשות לדיני ממונות מנין תלמוד לומר לכל עון, לקרבנות מנין תלמוד לומר ולכל חטאת למכות מנין תלמוד לומר בכל חטא אשר יחטא, להעלות לכהונה ולהוריד מן הכהונה מנין תלמוד לומר לכל עון ולכל חטאת, אין לי אלא לעדות איש לעדות אשה מנין תלמוד לומר לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא, אם סופנו לרבות אשה מה תלמוד לומר איש לעון אינו קם קם הוא באשה להשיאה דברי רבי יהודה

אם כן רבי יהודה לומד מן הפסוק שעד אחד כשר להתיר אישה להנשא בלבד², מה שנראה על רקע שאר האופציות שנשללו כהחרגה נקודתית. ניתן להציע שהמשנה סוברת כשיטת רבי יהודה, ולכן לא התייחסה כלל לדין השבועה. בהמשך מגיעה דרשתו של רבי יוסי, אותה הביא שמואל בבבלי: (ביאור בהערות שוליים)

רבי יוסי אומר: לעון אינו קם, קם הוא לשבועה. אמר רבי יוסי קל וחומר הדברים: ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי עד אחד למיתה הרי זה נשבע על פי עצמו, מקום שפיו מצטרף עם פי עד אחד לממון (אולי צ"ל - למיתה) אינו דין שיהא נשבע על פי עצמו?! לאו מה לנשבע על פי עצמו שכן משלם על פי עצמו ישבע על פי עד אחד שכן אין משלם על פי עד אחד! תלמוד לומר לכל עון לעון אינו קם קם הוא לשבועה. (ספרי דברים פרשת שופטים פסקא קפח)

נתבונן, מה הוביל את ר' יוסי בדרשתו?

ניתן אולי להבין זאת לאור הקל וחומר. רבי יוסי פותח את דבריו בדרשת הפסוק, לאחר מכן מספר לנו הספרי את תהליך הדרשה ומביא ק"ו. הק"ו מעמת בין דברים שאדם אומר ביחס לעצמו בדין, לבין דברים של גורם שלישי ביחס אליו, מתוך ניסיון לטעון שכפי שדבריו מחייבים אותו שבועה כשהוא מודה במקצת כך דברי חברו יחייבו אותו שבועה במקרה של עד אחד. לבסוף ר"י לא מצליח להוכיח חשיבות גבוהה יותר לאחד הצדדים, הלימוד נדחה ור"י חוזר ואומר "תלמוד לומר", ומביא את דרשתו.

אפשר לומר שהק"ו מובא כאן כהו"א דחוויה גרידא, אך המבנה יכול להעיד אחרת. הדרשה מובאת לפני ואחרי הק"ו, אולי מפני שהוא מנהיר את הדרשה: אמנם הק"ו

2. נראה שר' יהודה קורא את הפסוק כבא להרחיב ולהכליל את מיעוטו של העד ולא לצמצם בגלל החזרה של המילה "לכל" בפסוק.

3. אדם יכול לחייב את עצמו בשבועת מודה במקצת, אך לא יכול לחייב את עצמו במיתה אפילו כשמצטרף אליו עד, לעומת זאת עד חיצוני שמצטרף אליו עד יכול לחייב מיתה את חברו, אם כן קל וחומר שהעד יוכל לחייב את חברו שבועה.

4. הק"ו נפרך - אדם יכול לחייב עצמו בתשלום ע"י "הודעת בעל דין", לעומת עד אחד שאינו מחייב ממון.

נדחה כמקור בלעדי אך האינטואיציה הראשונית הזו של הדמיון בין המקרה של עד אחד והוראה במקצת היא זאת שהביאה את ר' יוסי לחייב גם במקרה של עד אחד שבועה, ולהשלים את הק"ו בעזרת דרשה. אם נציג את העיקרון של השבועות הללו מעט בכלליות, אפשר לומר שכאשר המידע הראשוני בדין שם את הנתבע בעמדת נחיתות ביחס לתובע, עליו להשבע בכדי לאשש את דבריו. השבועה נובעת מהמתח שיוצר העד האחד בין בעלי הדין.

אך נראה שאפשר גם שהדברים עולים מתוך הדיוק בפסוק עצמו. נחזור לדרשה. נדמה שהיא מבוססת על ייתור: אם התורה רצתה ללמדנו שעד אחד לא יכול "להקים דבר" כלל, היא יכלה להסתפק באמירה זאת, אלא שהיא ממשיכה לכתוב: "באיש לכל עוון ולכל חטאת" – כנראה שיש דבר שבענינו עד אחד קם. מה הוא דבר זה? לכאורה הייתי אומר שהדבר הפשוט שאינו כלול בעוון וחטאת הוא כמובן חיוב ממון⁵.

אז כיצד הגענו לשבועה? נציע שתי הצעות העולות מפירוש רש"י על התורה ומבאורו בשפתי חכמים.

נפתח דווקא בדברי השפתי חכמים:

פי' כאלו אמר לא יקום עד אחד באיש לחייבו שום עון ושום חטאת ופי' עון עונש כמו כי לא שלם עון האמורי וגו' וסתם עונש כולל של גוף וממון ולכל חטאת דכתיב בקרא פירושו קרבנות... (דברים י"ט, ט"ו)

עד אחד לא יכול ליצור חיוב של עונש. השבועה היא חיוב שאין בו מימד של עונש שכן האדם לא סופג הפסד חומרי כלשהו. זהו חיוב עדין יותר. כעת נראה את רש"י:

לכל עון ולכל חטאת – להיות חבירו נענש על עדותו, לא עונש גוף ולא עונש ממון, אבל קם הוא לשבועה. (דברים, י"ט, ט"ו)

ניתן להסביר את רש"י כפי שהסבירו ה"שפתי חכמים", אך אולי רש"י נותן פה דגש אחר – "לא יקום עד אחד באיש" המילה "באיש" מיותרת כאן, ונראה שהיא מדגישה את התמונה הבעייתית שנוצרת כשמדובר במילה של עד מול מילה של הנידון. אולי השבועה מהווה כאן פיתרון יסודי לנקודה הזו. הבעיה בעד אחד היא שהדין מאבד את תדמיתו האובייקטיבית והופך להיות פרסונאלי, אדם בודד שעשוי לחייב לברו אדם אחר.⁶ ("חברו נענש על עדותו") השבועה מביאה את

5. אכן, אפשרות כזאת בדרשה מצאנו ברש"י, הגמרא בדרך לב ע"א מציעה בהו"א שאחד התנאים סובר שעד אחד "אממונא הוא דאתא", ומבאר רש"י: "ודריש קרא הכי לכל עון ולכל חטאת דהיינו למכות ועונשין הוא דאינו קם אבל קם הוא לממון.

6. כך נראה גם מהתבוננות רחבה יותר בפרשייה – דין עד אחד מובא בתוך פרשיית עדים זוממים. בביתו "לקום באיש" התורה משתמשת הן ביחס לבעייתיות של עד אחד, והן ביחס לתיאור של "כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה", נשמע שהביתו משקף את העניין האישי שיש

החיוב הממשי אל פתחו של הנתבע אך לא מקימה בו דבר והוא יכול להכריע את העניין בעצמו.⁷

לפי ההסבר של השפתי חכמים ייחודה של השבועה הוא באופי החיוב שלה, בעוד שלפי ההסבר שהצענו ברש"י יחודה קשור בכך שהיא מפרידה בין האדם לחיובו הגמור. בין כך ובין כך נוכל לומר שהקריאה הזו בדברי רבי יוסי הרואה את הדרשה כצומחת מתוך הדיוק בפסוק עצמו רואה בעד אחד ראייה חלקית, שכפי שהתורה חידשה ששני עדים יכולים להקים דבר בממוץ, כך גם הוא יכול להקים דבר לעניין שבועה, שהיא מעין חיוב חלקי בהתאם לשיטות שהצגנו.

אם בהבנת דברי ר"י כנובעים מסברה הסברנו שהק"ו מצביע על הדמיון בין שבועת עד אחד לשבועת מודה במקצת כחיובי שבועות העולים מתוך מצבם בדיון של התובע והנתבע, נראה שכאן שבועת עד אחד מצטיירת כחיוב הדומה לחיוב שני עדים מכוח ראייה.

מחייב השבועה

נחזור למימרא של שמואל בגמרא בשבועות. הרמב"ן על אתר⁸ כותב שיש שרצו לדייק מלשונו של שמואל: "אבל טענת מלוה והעדת עד אחד אפילו לא טענו אלא בפרוטה (וכפר בו) חייב", שחיוב השבועה בעד אחד מותנה בכך שהתובע יטען טענת ברי. ובניסוח נוסף: הגמרא בבבא מציעא¹⁰ מגדירה את שבועת עד אחד ביחד עם שבועת מודה במקצת כשבועות הבאות ע"י טענה וכפירה, וכאשר אדם טוען שמה זו איננה טענה ואין במה לכפור. הרמב"ן כותב שכך כתבו שניים מתלמידי הרי"ף – רבנו אפרים והר"י מיגאש.

אך הרמב"ן ובעקבותיו שאר הראשונים¹¹ המביאים שיטה זו דוחים אותה ואומרים שגם טענת שמה מחייבת שבועה. הרמב"ן מבסס את שיטתו על דברי הרי"ף בפרק שביעי מהם הוא מדייק שעד אחד מחייב שבועה גם על בסיס טענת שמה של התובע: הרי"ף פוסק שאדם שבא אליו חברו וסיפר לו שפלוגי גנב מביתו כותנה, ואותו פלוגי טוען שהוא לקח את זה בהוראת בעה"ב בכדי לפרוע חובו, משלם שכן הוא מחויב שבועה שאינו יכול להשבע. ובאשר לדיוקו של רבנו אפרים אומר הרמב"ן שטענה וכפירה פירושו תביעת הממוץ של התובע גם אם הן מכח טענת שמה.

את עמדתו מבסס הרמב"ן הן מהקריאה בפסוק והן מהברייתא: עד אחד קם לשבועה

לעד עם הנידון, לעומת "על פי שניים עדים.. יקום דבר" שעוסק בעדות ענינית ביחס לדין. 7. כיוון זה מאוד תואם את הלך המחשבה שעד אחד בעצם מחייב ממוץ אלא שהנתבע יכול להפטר בעזרת השבועה.

8. רמב"ן שבועות מ' ע"א

9. כך מובא ברמב"ן, ואינו נמצא בגמרא שלפנינו.

10. בבא מציעא ד ע"ב

11. הרא"ש הרשב"א הריטב"א והר"ן על אתר.

כפי ששניים קמים לממון, וכפי שלשני עדים אין צורך בטענת התובע כך עד אחד לעניין שבועה.

אם ננסה לעמוד על שורש המחלוקת בין הרמב"ן וסיעתו לרבנו אפרים והר"י מיגאש נראה שיהיה נכון לומר שלפי רבנו אפרים וסיעתו המחייב של שבועת עד אחד הוא התובע בטענתו והעד משמש כחזוק בעבורה. למעשה אפשר לומר שעד אחד הוא לא עד במובן הקלאסי של הביטוי, הוא משמש כאן בתפקיד אחר. אופי השבועה בדומה לשבועת מודה במקצת שגם בה יש צורך בטענת ברי, הוא חיוב שבועה הצומח מתוך הדיון בין הטוען לנטען - כיוון שטענת התובע חזקה יותר, הנתבע נדרש לחזק את טענתו בעזרת השבועה ובמידה ולא ישבע יפסיד את הדין. כמובן שאי אפשר לדבר על טענה חזקה כשמדובר בטענת שמא ולכן רק במקום בו הנתבע יטען ברי יהיה חיוב שבועה. לפי הבנה זו מה שהשבועה יוצרת הוא הוספת כח לנתבע במערך הכוחות של המשפט. אין בה כח לברר את האמת.

לשיטת הרמב"ן וסיעתו, לעומת זאת, העד עצמו מחייב את השבועה, ולכן אין משמעות לטענה כשם שאין לה משמעות בשני עדים. השבועה כאן מונחתת כאן כחיוב על הנתבע מכח הראיה של העד. ממילא גם טענת שמא קבילה כאן¹². לפי דרך זו השבועה היא חלק מהחיוב, הכיוון בו אנו צעדנו בהסברת העניין הוא שהשבועה היא דרך להחיל חיוב מרוכך, כפי שכבר הוצע בהרחבה בדיון בדרשת הפוסקים.

ראינו שהרמב"ן כלל את רבנו אפרים והר"י מיגאש בחדא מחתה. אולם אם כנים דברינו, נראה שמתוך התבוננות בדברי הר"י נצטרך להעמידם על יסוד אחר מזה של רבנו אפרים. בהתיחסו לדברי שמואל על טענת שתי כסף כותב הר"י:

"ועוד דכיון דאוקמא להאי כסף דכתיב בקרא דלענין כפירת טענה הוא כדאמרינן, ליכא לאוקמה אלא בשבועה דהויא מחמת טענה וכפירה, ולית לן שבועה מן התורה דהויא מחמת טענה וכפירה אלא מודה במקצת בלחוד דחיובא מחמת כפירה והודאה היא. אבל שבועת עד אחד אף על גב דכי משתבע אכפירה הוא

12. כל ההסברים הללו יצאו מנקודת ההנחה היסודית שהשבועה היא מעין חיוב המשקף עמדת נחיתות של הנתבע בסיטואציה מסוימת. נציין מבלי לדון בדברים באריכות שכנראה יש דרך נוספת בהבנת השבועה, והיא שיטת רש"י. בגמרא בב"ק ק"ו ע"ב מביאה מחלוקת אמוראים בהבנת דין מודה במקצת ושבועת השומרים. רש"י מבאר שם את שיטת אחד האמוראים - רבי חייא בר יוסף (שהיא השיטה המקובלת והפשוטה), כך: באופן בסיסי בכל מצב של ספק בית דין מטיל שבועה על הנתבע, אלא שבמצב רגיל של טענה וכפירה מלאה יש לנו חזקה ש"אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" ולכן אנו מניחים שהוא דובר אמת ולא משביעים אותו. לעומת זאת כשאדם מודה במקצת הורעה החזקה שלו שכן הוא הודה במקצת וזה לא נחשב העזת פנים. עכשיו ההנחה היא שהוא אכן רוצה להחזיר את החוב, אלא שאין לו את כל הסכום ביד ולכן הוא משתמט עד שישגי את שאר הכסף. לפי זה נצטרך להבין גם את שבועת עד אחד בצורה שונה - העד מרע את החזקה בכך שהוא אומר שאני משקר, ולכן סביר שאני מעיז פנים, וממילא מתחייב שבועה.

דמשתבע אפילו הכי חיובה לאו מחמת הודאה וכפירה היא כי היכי דנבעי בה טענה שתי כסף. אלא חיובה מחמת עד אחד וכיון שכן אפילו ליכא בטענה עצמה שתי כסף מיחייב שבועה. " (ר"י מיגאש שבועות מ' ע"א)

הר"י מתבטא מפורשות: יסוד חיוב השבועה הוא מכח העד ולא מחמת טענת התובע ולכן אין צורך בטענת שתי כסף. לאור זאת פסיקתו שישנו חיוב שבועה רק בטענת ברי נראית תמוהה. מה הצורך בטענה חזקה כאן?!

נדמה שהביאור מצוי בדבריו המתיחסים לטענת ברי, ונציע בכך שני כיוונים:

"... וקיימא לן שכל נתבע שמתחייב שבועה מן התורה כגון מודה במקצת ועד אחד מעירו וכדומה להן, אין חייבין אותה שבועה אלא כשאומר לו התובע ברי לי שיש לי אצלך כך וכך אבל אם אינו אומר ברי לי אלא שמא אין מתחייב התובע שבועה על כך." (ר"י מיגאש שבועות מ"ח ע"ב)

הר"י מבאר כאן עקרון: כל שבועה מן התורה שהמתחייב בה הוא נתבע¹³ באופן פשוט חיוב השבועה יחול רק במידה והתובע יטען ברי. נראה שלא מדובר כאן בתיאור של הגורם המחייב את השבועה שהוא העד האחד כפי שאמר הר"י לעיל, אלא תיאור של הסיטואציה בה החיוב חל לאחר שהוא כבר קיים. או במילים אחרות - עד אחד מחייב שבועה, ומה היא השבועה אותה הוא מחייב? שבועה שהנתבע נשבע לתובע הטוען ברי.

ננסה לבאר זאת: כשאני מביא עד אחד זו ראייה שמחייבת אותך להשבע לי שאתה לא חייב לי כלום. אך לשבועה הזאת אופי מיוחד: שבועה רגילה (שבועת ביטוי) בד"כ נצרכת במצב בו רק אני יודע את האמת, לסובבים אותי אין דרך לברר מה מתרחש בתוך ליבי, לכן אני מערב בענייני גם את הקב"ה שיוודע את האמת, ועכשיו אני יודע שאם אשקר יהיה כאן חילול ה', (או שעצם החילול מרתיע אותי או שהעונש) בכך יש לסביבה קצת יותר אינדקציה שאני דובר אמת. שבועת הדיינים היא סיפור מסוג אחר - זו שבועה שבה עומד הנתבע מול התובע, והתובע אומר לו שנינו יודעים בדיוק מה קרה שם, אם אתה פטור תסתכל לי בעיניים ותשבע על זה. חילול ה' כאן הוא במישור שבין האדם לזולת - "שבועת ה' תהיה בין שניהם"¹⁴, אולי השבועה באה להנכיח את חילול ה' המצוי בעושה מצד עצמו, ולעורר את הנתבע לכך¹⁵.

13. בשונה משבועת השומרים שמחויב השבועה הוא לא נתבע.

14. אין להקשות שפסוק זה נאמר בשבועת השומרים שבה התובע טוען שמא, שכן כבר אמרו "עירוב פרשיות שנו כאן", וניתן להבין שפסוק זה שייך בשבועות הדיינים, ואכן מצינו שדרשו ר"ש בן טרפון ביחס לשבועת הדיינים: "בין שניהם - מלמד שחלה שבועה על שניהם." (שבועות ל"ט, ב)

15. הבנה זו מתקשרת בדבריו של הרמב"ם (שבועות י"א, א) בתחילת הלכות שבועות הדיינים שחיוב השבועה בבי"ד הוא מצוות עשה של ובשמו תשבע: ו"מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו". בשבועה בבית דין יש עניין דתי בפני עצמו מעבר לכלי משפטי רגיל.

ניתן ללכת בנתיב נוסף בהבנת הר"י. לשם כך נחזור לתמיהתנו מתחילת הדברים: לכאורה שבועת עד אחד מערבת בין שני עולמות: העדות שייכת לעולם הראיות ובירור המציאות, ומתוך כך בדרך כלל מייצר הכרעות וחייבים. השבועה לעומת זאת קשורה לכאורה בעולם הטענות, זהו המגרש אליו מגיעים לאחר שעובדות היסוד של הדיון כבר הונחו וההכרעות דרכו מגיעות דרך חוזק המשפטי של הטענות של הטוען והנטען בדיון. הראיות מבררות לנו מציאות, הטענות קשורות ביחסי הכוחות הספקולטיביים של הצדדים בדיון. כיצד ראייה יכולה לחייב בסוג מסוים של טענה?! ברמב"ן ראינו איך השבועה היא בעצם סוג של חיוב, ברבנו אפרים ראינו שהעד לא משמש כראיה אלא כחיוזק לטענה, נראה שהר"י מיגאש רואה במקרה של עד אחד את נקודת המפגש בין העולמות: עד אחד הוא ראייה חלקית, ראייה כזו שמצליחה להעמיד בסימן שאלה את בעלותו של הנתבע על הממון, אלא שהיא לא מספיקה בשביל להציא ממנו ממון. הרי מיגש מבין שיש חיבור בין עולמות הבירור והטענות וכשאנו עוברים לשלב הבא בדיון – שלב הטענות על הנתבע מוטלת חובה לטעון את טענתו בשבועה, ובמידה ולא הוא יפסיד. אך כיוון שחיוב השבועה הוא חיוב שמיושם בעולם הטענות כמובן שאם התובע לא טוען כלום אין לנתבע כל צורך לטעון טענה חזקה בשביל להחזיק בממון¹⁶.

הרמב"ם

הרמב"ם בפתיחת עיסוקו בשבועות המתחייבות בבי"ד כותב כך:

שלושה מיני שבועות הן שחייבין בהן מן התורה, ואלו הן: מי שטענו חברו מטלטלין והודה במקצתן וכפר במקצתן, ומי שכפר בכל המטלטלין שטענו ועד אחד מעיד עליו ומכחישו הרי אלו שתי שבועות על ידי טענת ודאי וכפירה, וכן שומר שטוען שאבד דבר שהפקידו אצלו או נגנב או מת וכיוצא בזה הרי זה נשבע מספק, שאין בעל הפקדון יודע אם אמת טוען זה השומר או שקר, והוא נשבע מן התורה שנאמר שבועת ה' תהיה בין שניהם. (שבועות יא ה)

הרמב"ם כותב בפשטות ששבועת עד אחד היא שבועה הבאה ע"י טענת ודאי וכפירה. ונראה שהדברים מכוונים, שכן הרמב"ם כדרכו מתבסס על לשון הגמרא¹⁷ העוסקת

נראה שמבחינה משפטית מגמתו של חיוב השבועה הוא שהנתבע יודה.
 16. הנפקא מינה בין הסבר זה לבין ההסבר שרואה את השבועה כחיוב מכח טענת התובע בלבד תהיה בכך שכיוון שאנו רואים את השבועה כחיוב מצד העד, יהיה לה מעמד חזק יותר בדיון. לדוגמא הר"ן כותב בדיון "נסכא דרבי אבא" (שבועות מז,א) שאע"פ שיש מיגו במקום שבועה, בעד אחד אינו יכול להשבע שחטף את שלו מיגו שיכל להשבע שלא חטף, כיוון שעד אחד יוצר חיוב שבועה להכחיש את עדותו כמו ששני עדים יוצרים חיוב ממון, וזה כמו מיגו במקום עדים. נראה שהר"י מיגש שרואה את יסוד חיוב השבועה כחיוב מכח העד יוכל לקבל את דברי הר"ן, אך רבינו אפרים שרואה בשבועה רק טענת נגד מחוזקת ולא חיוב.

17. בבא מציעא ד א

במכנה המשותף לשבועת עד אחד ומורה במקצת: "שע"י טענה וכפירה הן באין", ומוסיף לה רק מילה אחת- וראי, הפרפרזה הזו מדגישה את כוונתו. אך בפועל בהלכות גזלה ואבדה נראה שלא פסק כך. הוא דן שם במקרים בהם אדם נכנס לבית חברו שלא בפניו ולוקח כלים:

... לפיכך אם כפר ואמר לא נכנסתי לביתו ולא נטלתי כלום הואיל ואין שם אלא עד אחד והוא מכחישו הרי זה נשבע שבועת התורה שלא לקח מביתו כלום ונפטר. (גזלה ואבדה ד, ג)

הרמב"ם מחייב שבועה על אף שטענת בעל הבית היא בשמא בלבד, שכן לא ראה את הגנבה, וכן בהמשך הפרק:

נכנס לביתו של חברו שלא בפניו ונטל משם כלים בפני עד אחד ואין העד יודע כמה נטל הרי בעל הבית אומר עשרים כלים היו בביתי והגוזל אומר לא נטלתי אלא עשרה והם שלי חייב להחזיר העשרה מפני שהוא מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע, ואינו נשבע על השאר אפילו שבועת הסת מפני שאינו יכול **לטעון על הגזלן טענת ודאי**. (גזלה ואבדה ד, יז)

לבעל הבית חסרים עשרים כלים מן הבית. את העשרה מתוכם שעליהם בעצם הודה הנתבע, הוא יחזיר. אך על אלו שלא, לא יתחייב אפילו שבועת הסת- שבועה דרבנן, כיוון שמדובר כאן בטענת שמא של בעל הבית שלא ראה את הגניבה.

אולם, גם בתוך פסיקותיו של הרמב"ם קשה להבין את הקו המנחה. בגדרי חיוב שבועה ישנו דין נוסף שהסברה נותנת שיהיה מקביל לצורך בטענת ברי- טענת קטן. גם במקרה זה טענת התובע חלשה, ואכן הרמב"ן קשר את החיוב על טענת שמא בחיוב על טענת קטן משום שחיוב השבועה לא מבוסס על הטענה, ומן העבר השני הר"י מייאש שסבר שיש צורך בטענת ברי לא החשיב גם טענת קטן לחיוב שבועה. אולם כך פסק הרמב"ם:

אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן... וכן אם כפר בכל ובא עד אחד והעיד לקטן אינו נשבע שזה עד אחד ואין שם תובע שתביעת קטן אינה תביעה גמורה, נמצאת אומר קטן שאמר לגדול מנה לי בידך, או אבא היה לו בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמשים או אין לך בידי כלום ועד אחד מעידו שיש לו הרי זה פטור משבועת התורה, אבל אם שמר לקטן וטען שאבד הרי זה נשבע שבועת השומרים לפי שאינו נשבע מחמת טענה. (טוען ונטען ה, ט)

הרמב"ם פוטר משבועה בטענת קטן מחסרון בתביעה. מאידך ניתן לראות שביחס לשבועת השומרים השומר חייב שבועה בטענת קטן כיוון שהשבועה איננה מחמת טענה. ובפשטות מכלל לאו אתה שומע הן- כיוון שבעד אחד השבועה באה מחמת טענה הוא נפטר בתביעת קטן.

אז מה עושים עם כל הכיוונים הללו?! אפשר לחלק בגדול את רבותינו שביארו את

הרמב"ם לשתיים: אלו שהבינו שבעצם הרמב"ם מצריך טענת וודאי לחיוב שבועה, ואלו שאחזו בהבנה שגם טענת שמא תספיק לרמב"ם.

הטור,¹⁸ שהביא את הרמב"ם בכדי לחלוק עליו, הבין אותו עפ"י הדרך הראשונה- צריך טענת וודאי, הדבר היה ברור לו ברמב"ם כיוון שהוא לא מחייב בקטן. שיטה זו נתמכת גם כאמור מניסוחו הכללי של הרמב"ם בהלכות שבועות. אך כיצד הבין הטור את הרמב"ם בהלכות גנבה ואבדה? הב"ח¹⁹ נחלץ לעזרת הטור ומציע הסבר- הרמב"ם בהלכה י"ז עוסק במקרה בו הגנב מודה שלקח את החפצים עליהם מעיד העד אלא שהוא טוען שלקחם בזכות, אם כן אעפ"י שהתובע לא ראה זאת הוא נחשב טוען ברי משום שיש כאן הודאה של בעל הדין בעובדות. אך מה נעשה בהלכה י"ג, שם הנתבע כופר בכל? נראה ששם נעזר בהצעת הראב"ד בהשגתו על ההלכה- מדובר במצב בו החפץ נמצא לפני התובע והוא מזהה אותו, ולכן זו טענת ברי²⁰.

הב"י לעומת זאת²¹ הבין ברמב"ם שעד אחד מחייב שבועה בטענת שמא. את אמירתו הכללית של הרמב"ם בהלכות שבועות ניתן אולי להבין כהבחנה כללית שמגיעה בעיקר כהנגדה לשבועת השומרים המופיעה שם- אופיין הבסיסי של שבועת מו"ב וע"א הוא כזה המבוסס על טענה ממשית של התובע כנגד הנתבע, יש פה האשמה ממשית, בניגוד לשבועת השומרים שם הגיוני שהפרה המופקדת לשמירה תמות אלא שאני מבקש אימות לעניין זה. כהנגדה לשבועת השומרים מוגדרות שבועות אלו כבאות על בסיס טענות מעולם הוודאי.

גם הב"י וגם הב"ח בהסברו השני חילקו בין טענת שמא שבה חייב הרמב"ם, לטענת קטן שבה הוא פטר. את החילוק הם ביססו על הדגשתו של הרמב"ם שאצל קטן לא מדובר בסתם טענה גרועה אלא שאין כלל תובע. מה אומר לנו החילוק הזה? כיצד תופס הרמב"ם את חיוב השבועה של עד אחד?

נראה לומר שאע"פ שהרמב"ם מסתפק בטענת שמא לחיוב השבועה, החיוב נובע מכוחה של טענת התובע. כיצד זה אפשרי? ננסה לחדד זאת בהנגדה לדברי רבנו אפרים המחייב שבועה רק בטענת וודאי. בעיני רבנו אפרים העד מעלה את רמת האמינות של טענת התובע, לפני שהוא הגיע טענתו היתה גרסה של נוגע בדבר, כעת לכי"ד יש מקור חיצוני שמחזק את תוכן דבריו. כביכול העד מעיד על אמינותו של התובע ולא על הדין. ממילא מנגד, הנתבע נדרש לחזק את אמינות טענתו, ולכן הוא נשבע ומעלה את רמת המחויבות שלו לאמיתות הדברים, כעת גם הנתבע נותן דין וחשבון על דיוק ואמיתות דבריו לגורם חיצוני- הקב"ה. ממילא ברור שטענת שמא לא תיצור חיוב שבועה, שכן במצב כזה אין לתובע שום גרסה שאת אמינותה אפשר לחזק.

18. חו"מ צ"ו

19. חו"מ צ"ו י

20. אכן לשון הרמב"ם שם היא "ובעל הבית טוען שגזול הוא כלי זה בידו".

21. וגם נראה שכן סבר הב"ח עצמו.

לעומת זאת לפי הרמב"ם גם טענת שמא יכולה להיות חזקה מכח העד. אמנם אין בכוחו של העד ליצור בירור ביחס למציאות כמו שני עדים, אך את עצם טענת השמא שלי הוא יכול לחזק. גם כאשר טענה מוצגת עם סימן שאלה בסוף רמת הנוקבות שלה עשויה להשתנות, וזה מה שעד אחד עושה ובכך מצליח לחייב את הנתבע בטענה נגדית בעלת עוצמה, טענה המחזקת בשבועה.

ניתן לתאר זאת כך: לפי רבנו אפרים העד עומד לצידו בטענות, לפי הרמב"ם הוא עומד מאחורי, ברקע. לכן גם טענה מסופקת תחייב בשבועה כי חיזוקו של העד לדבריי לא עובר דרך התוכן שלהם, הוא פשוט מגביר את הווליום שלהם, הם יותר נשמעים. מאידך כמובן שטענת קטן לא תחייב שבועה לפי הרמב"ם כי אין כאן שום טוען שיטען ויחייב שבועה²².

נציין שמחלוקת הראשונים היסודית משתקפת גם בפסיקה. השו"ע²³ פוסק עפ"י הבנתו בבית יוסף את הרמב"ם – יש חיוב שבועה ע"י טענת שמא, אך לא בטענת קטן. הרמ"א משיג עליו ומציין את שיטת הטור כ"יש אומרים" שגם על טענת קטן נשבע. נושאי הכלים האשכנזים אכן פסקו כך להלכה²⁴.

עד אחד בקנס

אם נסכם עד כה ראינו שתי עמדות יסוד בהבנת החיוב – עד אחד כמחזק את טענת התובע ולכן פועל במישור הטוען והנטען ומחייב את הנתבע לטעון טענה חזקה המגובה בשבועה (רבנו אפרים). ראינו מן הצד השני תפיסה הרואה את חיוב השבועה כחיוב והכרעה משפטית שעד אחד יוצר כפי ששני עדים יוצרים חיוב של ממון (הרמב"ן). בתווך ראינו שתי עמדות ביניים של הר"י מיגאש והרמב"ם שרואים את שתי היסודות כנוכחים באופן כזה או אחר בחיוב שבועת עד אחד. כמובן שעמדתו של הרמב"ן הרואה בעד האחד כמקום דבר היא המעצימה ביותר את הדין הן מבחינת חידושו והן מבחינת היקף חלותו. לאחר שהתבוננו בשיטות הממוצעות בין הבחינות של עד אחד, נתבונן עד היכן הדברים מגיעים בקצוות, בעזרת סוגיית השבועה בקנס. הקנס הוא מעין קטגוריית ביניים: מחד הוא חיוב ממוני המועבר לצד הנפגע, אך מאידך הוא איננו תשלום על נזק או חוב כלשהו, אלא יצירה משפטית. ובהקשר זה ידוע הכלל "מורה בקנס – פטור", בניגוד לממון רגיל בו "הודאת בעל דין – כמאה עדים דמי".

הירושלמי על המשנה שלנו מקשה על דברי שמואל:

רבי בא רב יהודה בשם שמואל כל ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד זוקקו לשבועה.... והרי שנים מחייבין אותו קנס? שנייא היא שאין נשבעין בקנס. (ירושלמי שבועות ו, א)

22. ניתן להסביר את הרמב"ם גם כפי שהסברנו את הר"י מיגאש – מחייבי השבועה הם העדים, אך שבועה נשבעים רק לתובע, וכשהתובע הוא קטן אין למי להשבע.

23. חו"מ ע"ה, כ"ג. וח"מ צ"ו א'.

24. תומים ונתיבות שם.

לירושלמי ברור שאין חיוב קנס בעד אחד, ובכך הוא מקשה על הדימוי לשני עדים. הוא מתרץ בפשטות שדין זה הוא יוצא דופן, משום שאין נשבעין על הקנס. כלומר קנס הוא תחום שהשבעה לא שייכת בו כלל²⁵.

הבבלי לא מזכיר דיון זה במפורש אך ישנה סוגיה שהראשונים דנו במשמעויותיה ביחס לנושא. הגמרא בב"ק מ"א ע"ב מביאה את דברי רבי אליעזר, בברייתא העוסקת בשור תם שהרג את הנפש. ר"א דורש מן הפסוק "ובעל השור נקי" שמעבר לכך שהשור נסקל אין לבעליו חיוב תשלום כופר של חצי ממון ליורשי ההרוג, כפי שיש במקרים בהם שור תם רק מזיק. הברייתא מבררת מאיזו הו"א בא הפסוק להוציא לשיטת ר"א, הרי הכופר משתלם מגופו של השור, ושור תם שנסקל אסור בהנאה. ר"א מסביר שמדובר במקרה בו המעיד על נגיחת השור הוא בעל השור או עד אחד, ולכן השור לא יתחייב מיתה, והיינו יכולים לחשוב שיש כאן חיוב כופר. כאן מקשה הגמרא: הרי מודה בקנס פטור וכיצד יתחייב על פי עצמו? ומבארת הגמרא שר"א סובר שכופר אינו קנס אלא כפרה לבעל השור.

שואלים הראשונים: מדוע הגמרא הקשתה רק על המקרה בו בעל השור מחייב את עצמו? הרי גם עד אחד לא יחיבו בתשלום אלא אם בעל השור יסרב להשבע, ואז יהיה מודה בקנס!

התוספות²⁶ כתבו שאה"נ זאת שאלה טובה גם ביחס לקנס אלא שהגמרא הקשתה את הקושיה הפשוטה יותר. אך הם הבהירו את כוונתם: ההו"א היתה שהעד יחייב שבועה אך במידה והאדם לא ישבע הוא לא יתחייב בקנס, שכן הוא מודה בקנס. זו אמירה מפתיעה מאוד: מה העניין בשבועה במקום בו אין לה נפ"מ ממונית? נראה שהתוספות תופסים שחיוב שבועה הוא חיוב ממשי שיש לו עמידה גם בלי חיוב הממון המשפטי. וגם אם לבירור האמת אין השלכות משפטיות יכולות להיות לה השלכות מחוץ לבית הדין. אמירה זו מחדדת את הקשר העמוק שבין שבועות הדיינים לשבועות הביטוי הרגילות: הן לא רק כלי משפטי, וכל עוד יש ערך לבירור האמת, החיוב יחול.

הרשב"א מקבל את תירוצם של בעלי התוספות בגמרא אך דוחה את דבריהם ביחס לשבועה ואומר שבוודאי אין חיוב שבועה במקום בו לא יהיה חיוב ממון. הוא מנמק זאת בכך שכל מטרתה של השבועה היא לגרום לנתבע להודות. נשמע שבעיני הרשב"א אין לשבועה עצמה כח בירורי, וכל ענינה הוא ליצור לחץ על הנתבע כדי שיגלה את האמת. עמדה זו מתאימה לתפיסה ששבועה היא חיוב אותו יוצר העד בגלל שהתובע נמצא בעמדה עדיפה בדין.

תוספות רבנו פרץ הולך עוד צעד אחד קדימה. לדבריו הגמרא לא הקשתה על עד אחד כיוון שעד אחד יכול לחייב קנס במידה והנתבע לא ישבע. הוא מבאר שאעפ"י

25. בלשון זו משתמש הירושלמי גם בתירוצו ביחס לשאלתו על קרקעות, קרקעות מועטו משבועה בלימוד מפסוק, כך שנראה שמדובר בקטגוריה שפשוט לא שייכת כלל בשבועה.

26. תוספות ב"ק מ"א ע"ב ד"ה מודה בקנס הוא.

שהנתבע נתחייב בקנס משום שהוא לא נשבע, סוף-סוף העד הוא זה שהביא עליו את החיוב.

נראה שרבנו פרץ סובר שעדותו של עד אחד מקימה דבר במלוא מובנה של המילה: היא יכולה ליצור חיוב ממוני מחודש של קנס, ולא רק להטות את הכף בהתלבטות בדין ממוני רגיל. אם נחזור לקריאות השונות בדרשות איתן פתחנו את ברורינו, נראה שרבנו פרץ ילך עם ההבנה שתפקידה של השבועה הוא רק ליצור חיץ בין החיוב לבין האדם ובכך לא נוצר מצב שעד אחד קם באיש, אלא האיש מביא עליו את החיוב. אך יצירת החיוב מתבצעת ע"י העד.

אולם ייתכן שזה צעד אחד רחוק מידי- אם נאזין לברייתא "כל מקום ששניים מחייבים אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה", נדמה שהשוואת העד האחד לשני העדים איננה מוחלטת אלא היא רק לעניין ממונות, אפשר לשמוע בכך שכוחו של העד עומד לו רק בענינים אותם יש לברר לצד זה או אחר כמו הספק למי שייך הממון, אך ליצירת דבר חדש הוא אינו מועיל. לכן אולי נגיד שבאמת העד איננו מחייב את האדם בקנס, אלא הנתבע עצמו הוא יוצר החיוב. ובכדי להבין זאת נציע הסבר בדין מורה בקנס- הגמרא לומדת דין זה מן הפסוק "אשר ירשיעון אלוהים ישלם שניים לרעהו"- פרט למרשיע עצמו". אם נשים לב ללשונה של הדרשה נבחין שהיא עוסקת בהרשעה. ההרשעה היא שלב הקודם לחיוב בעונש, והוא עוסק בהאשמת האדם בעבירות המיוחסות לו, האם הוא רשע בעניין זה או לא. לפי זה ההגדרה בחיוב קנס איננה שהחיוב לא יחול ע"י האדם עצמו, אלא ההרשעה- עצם ההתייחסות לאדם וקישורו אל המעשים. אם כן הדרך להבנת דברי רבנו פרץ סלולה. נראה שהוא הבין את הדין בדומה לפירושו של "השפתי חכמים" לדרשת הפסוקים: עד אחד יכול לקום באיש לעניין זה שהוא מאשים ומרשיע אותו, אלא שהוא לא יכול ליצור חיוב של עונש. חיוב עונש הוא יצירה שרק שני עדים מסוגלים להקים, ובמקרה זה הנאשם הוא שיעשה זאת במידה ולא ישבע. ולכן אומר רבנו פרץ- במקרה זה העד האחד כבר הרשיע את הבעלים של השור, וזה שחיוב השבועה מגיע בסוף ע"י הבעלים כבר לא רלוונטי.

סיכום

נאסוף את הדברים: התחלנו במחשבה ששבועת עד אחד היא דין משונה ממבט ראשון - ראייה מפוקפקת שמביאה לחיוב שהוא לא בדיוק חיוב. הכרנו שני נתיבים מרכזיים בהבנת הדין שעולים כבר מהתבוננות בדרשת הכתוב: האחד רואה בעד אחד ראייה שיש בכוחה ליצור חיוב שבועה של הנתבע כלפי התובע. ראינו שעמדה זו רואה את שבועת עד אחד כנפרדת משבועת מודה במקצת ונובעת מדרשת הכתוב נפרדת. הנתיב השני היה שעד אחד אינו עומד כראיה בפני עצמה והוא רק מחזק את טענת התובע, וממילא הדין דומה לשבועת מודה במקצת ולאור כך הבנו את דרשת הפסוק. הצגנו את הנפקא מינה בדין של תובע בטענת שמא: הרמב"ן

וסיעתו שצעדו בנתיב הראשון חייבו שבועה כיוון שלעד יש כח ראייתי ללא קשר לטענת התובע, רבינו אפרים צעד בנתיב השני ופטר משבועה משום שבלי טענת ברי של התובע אין משמעות לעדות החלקית.

ראינו גם שיטות מורכבות יותר: הר"י מיגש שמשלב בין חיוב המיוסד על העד, לבין הצורך בטענת ברי. גם בדברי הרמב"ם מצאנו מורכבות, כשראינו שלפי הב"י הוא מחייב שבועה על טענת שמא, אך לא על טענת קטן, והבננו שלשיטת הרמב"ם חיוב השבועה מגיע מכח הטענה אך גם טענת שמא יכולה לחייב.

לבסוף בדקנו את גבולות הגזרה של חיוב שבועת עד אחד דרך המקרה של עד אחד בקנס. ראינו שלדברי התוספות רבינו פרץ עד אחד מחייב שבועה על קנס ואף מחייב בקנס במידה ובעל הדין לא נשבע. הצענו שאפשר לראות בכך שיטה מחודדת ביחס לכוחו של העד ליצור חיוב ממוני שכן לא יתכן שאת חיוב הקנס יצר הנתבע כיוון שמודה בקנס פטור.



ייחודיותה של מלאכת בורר

חמש שיטות אמוראים במלאכת בורר.

פתיחה

במאמר זה נתייחס למחלוקת בגדר מלאכת בורר, בעיקר על פי מחלוקת האמוראים בפירוש הברייתא בפרק כלל גדול (שבת עד.)¹. ננסה להסביר את דעות האמוראים השונות המובאות בסוגיה - הן אלו שנפסקו להלכה, והן אלו שנדחו: כיצד דעתם מסתדרת בברייתא, מה קושייתם על מי שקדם להם וכיצד דעתם מסתדרת עם קושייה זו, וכן מה הסברה העומדת בבסיס הסברם. חלק מהסברות נביא תוך כדי הסבר מהלך הגמרא, וחלק לאחר הסבר מהלך הגמרא. בעזרת הבנת סברות האמוראים ננסה לאפיין את מלאכת בורר, ודעות מרכזיות בה. בעניין פסיקת ההלכה נעסוק מעט מאוד, בעיקר בכדי לחדד את ההסברים המובאים במאמר, וכן בשביל להבין את חתימת הפירושים על הברייתא.

הברייתא והמחלוקת בפירושה

המשנה בפרק כלל גדול (עג.) מונה את אבות המלאכות בשבת. הגמרא במקום מביאה דיונים לגבי רוב המלאכות, כמו גם מלאכת בורר:

תנו רבנן: היו לפניו (שני) מיני אוכלין, בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור, ואם בירר חייב חטאת.

לשון הברייתא סתומה, ואומרת דרשני. בתחילתה נראה שמותר לברור בשביל לאכול, וכן בשביל להניח. מאידך בהמשך הברייתא אומרת שלא יברור, ואף שאם בירר חייב חטאת. האם הדין שאסור לברור מדבר על מקרה שבו בורר שלא בשביל לאכול או להניח? אם כן אז על איזה מקרה מדובר, ומדוע לא כתבתו הברייתא בפירוש? גם היחס בין 'אוכל' ל'מניח' הוא לא ברור.² האם הכוונה במניח לזמן מרובה, במניח לאדם אחר, או מניח סתם ואין לו צורך בדבר הנברר?

בפירוש ברייתא זו נחלקו חמישה אמוראים; כל אחד מציג אפשרות שונה להסבר הברייתא מהי החלוקה בין הברירה המותרת לאסורה, וכל אחד דוחה את ההסבר שלפניו, ומביא הסבר משלו לברייתא.

1. כלל ההפניות לגמרות, אם לא צוין אחרת, מפנות למסכת שבת.

2. תוספות שם ד"ה בורר פירשו שמניח פירושו בורר לצורך אחרים. גם אם זו כוונת הברייתא, זה סתום ולא מפורש. בדקדוקי סופרים ישנה גרסה מכת"י 'בורר ואוכל, בורר ומניח ואוכל', ואולי זו הייתה גירסת האמוראים שהתמקדו בהיתר לברור בדרך אכילה, כפי שנראה לקמן.

עולא

אמר עולא: הכי קאמר: בורר ואוכל - לכו ביום, ובורר ומניח - לכו ביום; ולמחר לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת.

עולא מסביר שהחלוקה בכרייתא בין הברירה האסורה למותרת תלויה בשאלה למתי נועדה הברירה. אם היא נועדה לכו ביום - מותר, ואם היא נועדה למחר - חייב חטאת. יתכן ועולא מביין כך מהלשון 'בורר ומניח', שמשמעה שההיתר אינו רק לברור לצורך אכילה מיידית, אלא גם לברור לצורך הנחה לזמן מאוחר יותר.

מתקיף לה רב חסדא: וכי מותר לאפות לכו ביום? וכי מותר לבשל לכו ביום?

קושיית רב חסדא נדרשת. איפה מצינו מלאכה שהאיסור שבה הוא לא המלאכה עצמה אלא ההכנה ליום המחור? איסור הכנה לחול הוא איסור נפרד, ואף אם נלך בדעת הסוברים שהוא איסור תורה,³ בודאי איסור בורר הוא איסור נפרד, אחד מל"ט אבות מלאכה שאיסורו עצמאי.

מה אם כן סבר עולא? ניתן לומר שגדר המלאכה הוא ברירה לאוצר. הברירה הקלאסית עליה דיברה המשנה, היא באדם שנמצא בגורן ובורר את החיטים לאוצר. אדם שבורר לאותו היום, אין זו ברירה, אלא הכנה מוקדמת לאוכל, כדעת השפת אמת (עד. זלמחר לא יברור) המתיר לברור לצורך סעודות השבת. אך אדם שבורר למחר, אינו כמכין אוכל, אלא כבורר לאוצר.

למסקנה נראה כי גישתו של עולא נדחית, מפאת קושייתו של רב חסדא.

רב חסדא

לאחר קושייתו של רב חסדא על עולא, נותן רב חסדא הסבר שונה לכרייתא:

אלא אמר רב חסדא: בורר ואוכל - פחות מכשיעור, בורר ומניח - פחות מכשיעור. וכשיעור - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת.

רב חסדא, לא מחלק בין זמנים שונים, אלא בכמות הברירה - ברירה מועטה מותרת, ומרובה אסורה. כמות הברירה משפיעה באופן עקרוני על הדין - הבורר פחות מכשיעור מותר לכתחילה, ואילו הבורר כשיעור חייב חטאת.

תירוצו של רב חסדא אינו פשוט כלל, וזוקק הסבר. וכקושייתו של רב יוסף, שלא מאחרת לבוא:

מתקיף לה רב יוסף: וכי מותר לאפות פחות מכשיעור?

הקושיה של רב יוסף מתבקשת, אך כאשר מתבוננים בקושייתו של רב חסדא, הקושיה מתעצמת כפליים. רב חסדא עצמו הקשה 'וכי מותר לאפות לכו ביום', אם כן כיצד

3. 'והכינו את אשר יביאו' מכאן אמרו חול מכין לשבת ואין שבת מכינה לחול (שמות טז ה, ופסיקתא זוטרתא שם).

הוא נותן תירוץ שאינו מתרץ את קושייתו על עולא? אולי זו הסיבה שיש ראשונים שגרסו כאן אחרת:

ה"ג: רבה אמר בורר ואוכל פחות מכשיעור וכו'. ולא גרסינן 'אלא אמר רבה' דלא לפרוקי קושיא דרב חסדא אתי דהא ודאי פחות מכשיעור לבשל אסור וכדאקשי ליה רב יוסף אלא לא שמיע ליה לרבה קושיא דרב חסדא אלא לפרוקי ברייתא אתי והא דרבה סיפא ורישא בבורר לבו ביום, וכן פירש הרא"ה ז"ל: (חידושי הר"ן (מיוחס לו) שם)

הר"ן בעקבות הרא"ה והרמב"ן, גורס כי רבה הוא מי שמביא את ההסבר שמותר לברור פחות מכשיעור, ולא רב חסדא. בנוסף הסברו אינו המשך לקושיית רב חסדא, אלא הסבר נפרד ממנה. היתרון בגירסא זו הוא בכך שהתירוץ לא מתייחס לקושיית רב חסדא, אלא הוא תירוץ בפני עצמו (כמובן שבמלאכות רבות יש שיעור, כמו באפייה, אך הוא לעניין חיוב, ולא לעניין היתר).

על אף דברינו, הקושי על הסבר זה בעינו עומד. לדברי הר"ן, אמנם רבה לא בא לענות על קושיית רב חסדא, אך האם לא ידע שבאפייה אין חלוקה בין שיעורים המתירה לכתחילה? נראה מדברי הר"ן שרבה אכן מחלק בין מלאכת אופה למלאכת בורר, משום שלפי רבה יש שוני עקרוני בין המלאכות. בהמשך נתייחס לייחודיות של מלאכת בורר ובכך תתבהר יותר סברת רבה.

אמנם, לגרסת רוב הראשונים, רב חסדא הוא המסביר בברייתא שיש הבדל בין שיעור לפחות מכשיעור. מהי אם כן הסברה העומדת בבסיס דבריו? מדוע דבר שאיסורו בכשיעור מהתורה, מותר לכתחילה בפחות מכשיעור?
ניתן להסביר זאת על פי ריש לקיש ביומא (עד.):

גופא, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. אכילה אמר רחמנא - וליכא.

מה סברתו של ריש לקיש? הוא מבין שאכילה של פחות מכשיעור אינה אכילה מועטת, אלא פשוט אינה אכילה כלל. לאכול זה לבלוע דבר שגודלו כשיעור - פחות מכך, זה משהו אחר. אמנם באכילה ריש לקיש מודה שיש איסור דרבנן, ואצלנו ברירה פחותה מכשיעור מותרת לכתחילה! נראה שברירה באופן שבורר פחות מכשיעור שונה בתכלית מברירה כשיעור, ואין עליה כלל שם ברירה אלא אכילה. וכך מובא בתוספות (עד. ד"ה וכי):

והמתרץ ס"ד דפחות מכשיעור הוי דרך אכילה.

ובדומה בריטב"א (שם):

דכל פחות מכשיעור אין עליו שם ברירה כלל אלא כמכשיר ומתקן אכילתו.

יתכן והתוספות והריטב"א הסכימו בהסברם, אך לקמן נציע הבדל בדבריהם.

לפי הסברנו בריש לקיש, עדיין יש קושי. לדעת ריש לקיש אכילת פחות מכשיעור אינה אכילה כלל, ויש חיוב דרבנן. אם כן מדוע בבירית פחות מכשיעור, אף שאין עליה שם ברירה כלל, אין איסור דרבנן? ניתן לתרץ שהפרדה של כמות כה קטנה אינה נכנסת לגדרי הפרדה, ולכן מותרת לכתחילה, ואילו באכילה, נראה שגם לריש לקיש יש פה מעשה שהוא לפחות 'כעין אכילה'.

ניתן להסביר את רב חסדא אף ללא ריש לקיש. לפי הפני יהושע (שם), ברירת חצי שיעור אינה דרך ברירה, ויש בה מרכיב נוסף להיתר:

מותר בפחות מכשיעור כיון שאין דרך בורר בכך, או משום דמשמע ליה לר"ח דהא דקי"ל חצי שיעור אסור מן התורה היינו דוקא לענין איסור אכילה ונפקא ליה מכל חלב... וכ"ש לענין ברירה שאין דרכה בפחות מכשיעור דאפשר דאפילו איסורא דרבנן ליכא, כן נראה לי:

הפנ"י בהסברו השני, מסביר שחצי שיעור אינו אסור מהתורה אלא באכילה, ושאר איסורים אינם אסורים בפחות מכשיעור אלא מדרבנן. בבירית יש מרכיב נוסף - ברירה של פחות מכשיעור היא לא דרך ברירה, ולכן אפילו איסור דרבנן אין כאן, ומותר לכתחילה.⁴

ההבדל בין הסבר התוספות, להסבר הפנ"י, הוא שלדעת הפנ"י ברירה בפחות מכשיעור מותרת אף שלא בדרך אכילה, ואכן הפנ"י התיר (לפי רב חסדא) לברור פחות מכשיעור לזמן רב. אך לפי הסבר התוספות, ברירה שאינה בדרך אכילה תהיה אסורה אף בפחות מכשיעור.

יתכן כי זה גם ההבדל בין הסבר התוספות לריטב"א. בעוד התוספות התירו 'דרך אכילה', הריטב"א התיר כי זו לא ברירה כלל, וזה דומה למכשיר אכילתו. הדבר בא לידי ביטוי בהיתר הריטב"א (לפי רב חסדא) לברור פחות מכשיעור בנפה וכברה.

החילוק בין שיעורים במלאכות שבת, לעניין היתר מופיע במקום נוסף, במלאכת לש. מעניין לראות שאף שם ההיתר ללוש בכמות קטנה מבואר בדברי רב חסדא (קנה):

תנו רבנן: אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים? אמר רב חסדא: רבי יוסי ברבי יהודה היא. והני מילי - הוא דמשני. היכי משני? אמר רב חסדא: על יד על יד.

4. הריטב"א מסביר שרב יוסף מדמה את הבורר חצי שיעור למבשל חצי שיעור שאסור מהתורה, ולכן לא יתכן שהבורר חצי שיעור מותר. לעומת זאת, במעביר חפץ ברה"ר פחות מארבע אמות, אין איסור תורה, כי אין כלל עקירת חפץ ממקומו. על פי זה ניתן לפרש שרב חסדא מבין כי הבורר פחות מכשיעור דומה למטלטל פחות מארבע אמות, שאין כאן שום ברירה, והאיסור הוא מדרבנן. בנוסף יש בכך שינוי (לעומת המטלטל חפץ פחות מד' אמות, שאין בכך שינוי), ולכן זה מותר. לפי דברינו מחלוקת רב חסדא ורב יוסף היא האם ברירה מועטת דומה לבישול מועט, או שלטול מועט. הבנה זו דומה לפנ"י בכך שיש שני 'שליבים' בהיתר.

ניתן ללמוד מכאן שני דברים: א. עשיית המלאכה בכמות קטנה נקראת על ידי רב חסדא 'שינוי'. ב. שינוי כזה יכול להתיר לכתחילה.⁵ אמנם, בלישה ההיתר נרחב יותר, אפילו 'על יד על יד'.⁶ ניתן להסביר שרב חסדא מצריך שינוי משמעותי - בכרירה שינוי משמעותי הוא רק בכורך פחות מכשיעור, משום שדרך הכרירה היא לברור מעט מעט עד שמצטרף לחשבון גדול. ואילו במלאכת לישה, שעניינה חיבור ודיבוק חומרים, גם כמות גדולה יותר תחשב שינוי משמעותי. אפשרות נוספת, בלישה מדובר באיסור דרבנן (כהערה לעיל), ובסוגיין האיסור מהתורה, ולכן צריך שינוי משמעותי יותר.

רב יוסף

אחר שהקשה רב יוסף על רב חסדא, הוא מביא הסבר אחר לחילוק בברייתא:

אלא אמר רב יוסף: בורר ואוכל - ביד, בורר ומניח - ביד. בקנון ובתמחוי - לא יברור, ואם בירר - פטור אבל אסור. ובנפה ובכברה - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת.

הסברו של רב יוסף בברייתא שונה משל קודמיו, בכך שהוא מחלק את הברייתא לשלושה חלקים - מותר, אסור וחייב. החילוק בין הדינים מוסבר על ידי חילוק מהו הכלי שבאמצעותו נעשית הכרירה: ביד - מותר, בכלי המיועד לכרירה - חייב, ובקנון ותמחוי - פטור אבל אסור.

מדוע לחלק את הברייתא לשלושה חלקים? מהתבוננות בברייתא ניתן להבין שיש בה שלושה דינים, שהרי הברייתא יכולה הייתה לכתוב 'ואם בירר חייב חטאת', ווהינו מבינים שזה אסור. מהמילים 'ולא יברור' מבין רב יוסף שיש מצב בו הדין הוא שיש איסור, אך אין חיוב חטאת.⁷

לגבי עצם החלוקה בין המקרים רב יוסף מחלק באופן הכרירה ממש. נראה כי רב יוסף מבין שכרירה המותרת היא בשינוי עצם המעשה. לא בזמן אליו הדבר הנברר מיועד, ולא בכמות של הדבר הנברר.

מנין למד רב יוסף שהחלוקה בין המקרים בברייתא היא חלוקה בין כלים שונים? נראה שהרעיון לכך הגיע ממחלוקת במשנה בכיצה (יד):

משנה. הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים: בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים: בורר כדרכו, בחיקו בקנון ובתמחוי, אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה. רבן גמליאל אומר: אף מדיח ושולה.

5. רוב המפרשים מסבירים שהיתר זה שייך רק בגיבול האסור מדרבנן, אך הפמ"ג פירש ששינוי זה מועיל גם בגיבול האסור מהתורה.

6. כמות גדולה יותר (בה"ל שכ"א יד, ד"ה שמא).

7. הט"ז (או"ח שיט א), כותב שפשט הברייתא הוא שיש שלושה מצבים. הוא אף שואל על אביי מדוע אינו מחלק את הברייתא לשלושה חלקים כפשוטה.

הראשונים נחלקו ביחס בין משנה זו לכרייתא בגמרא אצלנו. רבים כתבו שהדינים במסכת ביצה הם לעניין יו"ט, ואין ללמוד מהם לשבת (רמב"ם שבת ח"ג, ויו"ט ג ט"ז, וכן דעת רוב הראשונים),⁸ אך יש שלמדו מסוגיה זו דינים לשבת (טור או"ח סימן שי"ט). בין כך ובין כך, ניתן לומר שרב יוסף למד ממשנה זו את העיקרון שיש הברל בין סוגי כלים לעניין ברירה.

אך גם בהסברו של רב יוסף ישנו חיסרון:

מתקיף לה רב המנונא: מידי קנון ותמחוי קתני!

קושיה זו שונה משתי הקושיות שקדמו לה. בעוד ששני הקשיים הקודמים היו על עצם הדין, רב המנונא מקשה על רב יוסף היכן פירושו נמצא בכרייתא, ולא מביא ראיה שרב יוסף טועה.⁹

מה הדבר שעליו מתקיף רב המנונא? אפשרות אחת היא שאין בכרייתא חלוקה בין כלים שונים, וכדברי רש"י:

מידי קנון ותמחוי קתני - הוא הדין נמי דפריך מידי נפה וכברה קתני, אלא חדא מינייהו נקט.

הקושיה אינה דווקא על קנון ותמחוי, אלא על עצם ההסבר שהכרייתא חילקה בין כלים שונים.

אפשרות שנייה, שרב המנונא מבין שבכרייתא ישנה חלוקה לשני דינים בלבד, ולא לשלושה, לפיכך הוא שואל מניין לרב יוסף שהכרייתא דברה על מצב ביניים - מקרה (של קנון ותמחוי) שבו הדין הוא פטור אבל אסור? וכך פירש ר' יצחק בתוספות (שם ד"ה מתקיף):

ונראה לרבינו יצחק דדוקא מקנון ותמחוי פריך וה"פ מידי קנון ותמחוי קתני כיון דנחת לפרושי דיני ברירה דכיד מותר ובנפה וכברה חייב חטאת לא היה לו להניח מלשנות קנון ותמחוי דפטור אבל אסור.

לדברי תוספות, קושיית רב המנונא היא שאם הכרייתא הייתה רוצה לציין שיש מקרה שבו הדין הוא פטור אבל אסור, היא הייתה כותבת כך בפירוש.

מה יענה רב יוסף על קושיה זו? נראה שהתשובה לכך תלויה בשאלה מהו בדיוק הקושי. אם נסביר כקושייתו של ר"י, אפשר יהיה לומר שרב יוסף הבין שהביטוי 'לא ברור' נפרד מהדין 'ואם בירר חייב חטאת', ואם כן הכרייתא מחולקת לשלושה חלקים.

8. סיבה פשוטה לטעון כך, היא שכתוב במשנה 'הבורר קטניות ביום טוב'. ראייה נוספת היא שבמסכת ביצה יש דיונים שמכניסים את יסוד הטרחה שמופיע ביו"ט יותר מבשבת. ואכן בסוגיין בשבת אין אזכור של טרחה.

9. קושיה כגון זו לא נשאלה על עולא ורב חסדא, משום שהקושי עליהם משמעותי יותר. בנוסף אפשר ודברי עולא ורב חסדא רמוזים בכרייתא (עולא - בורר ומניח, רב חסדא - בורר אוכל ואוכל).

אולי גם לפי רש"י זו תהיה התשובה - רב יוסף מבין שהברייתא מחולקת לשלושה דינים, ולכן נזקק לחלק לשלושה מקרים שונים. חלוקה כזו מסתברת בכלים, ולא בכל מיני חלוקות אחרות, שבהן אין מצב ביניים.

אם כן, גם הסברו של רב יוסף נתקל בקושיה, אך לא כזו שעוקרת את עצם ההסבר, אלא שחולקת עליו בהבנת הברייתא.

רב המנונא

רב המנונא מביא הסבר רביעי להבנת החלוקה בין הדינים השונים:

אלא אמר רב המנונא: בורר ואוכל - אוכל מתוך הפסולת, בורר ומניח - אוכל מתוך הפסולת, פסולת מתוך אוכל - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת.

המחלוקת בין רב המנונא לרב יוסף, היא בשני עניינים: א. באיזה מקרה יש חלוקה בין הדינים. ב. האם יש מצב ביניים בברייתא. העובדה שרב המנונא נותן חלוקה אחרת בין המקרים מסייעת לרש"י, שהרי רב המנונא יכול היה לפרש את הברייתא בדיוק כמו רב יוסף, רק ללא מצב הביניים.¹⁰ מאידך, החלוקה של רב המנונא לשני דינים בלבד ללא מצב ביניים, מחזקת את הסבר ר"י.

אלא שגם פירושו של רב המנונא קשה:

מתקיף לה אביי: מידי אוכל מתוך פסולת קתני!

הקושי של אביי דומה מאוד לקושיה אותה הקשה רב המנונא עצמו. בברייתא לא מופיעה חלוקה ברורה, אוכל מתוך פסולת מותר, ולהיפך אסור. אם כן מה חשב רב המנונא?

אם נסביר כר"י, הסברו של רב המנונא עונה על קושייתו - בברייתא נראה שאין מצב ביניים, ואכן רב המנונא נותן הסבר חלופי, בלי מצב ביניים. אך להסבר שהקושיה היא על הסבר המקרה (חלוקה בין כלים), נתקל באותו קושי בדיוק בהסברו של רב המנונא, הרי בברייתא אין חלוקה בין פסולת לאוכל!

צריך לומר, שהחלוקה שעושה רב המנונא מופיעה בברייתא, אף אם לא בפירושו. הברייתא אומרת 'בורר אוכל ואוכל', וניתן להסביר שהברייתא מחלקת בין הבורר אוכל מפסולת, לבין הבורר פסולת מאוכל. וכן מובא בשפת אמת (בתוס' ד"ה מתקיף):

י"ל דלשון בורר ואוכל משמע לי' שבורר האוכל מתוך פסולת ואוכלו:

לפי הסבר זה נמצא שרב המנונא מדייק מלשון הברייתא כדבריו.

10. יתכן שרב המנונא מסכים לחלוקה לשלושה דינים כאשר מחלקים בין כלים, אך מכיוון שהבנתו בברייתא היא שיש שני דינים בלבד, הוא מפרש אותה באופן אחר. הדבר פותח פתח לאפשרות שהלכה תפסק הן כרב יוסף והן כרב המנונא.

אביי

הסברו של אביי בחלוקת הדינים בכרייתא חותם את ההסברים בסוגיה:

אלא אמר אביי: בורר ואוכל - לאלתר, ובורר ומניח - לאלתר, ולבו ביום - לא יכרו, ואם בירר - נעשה כבורר לאוצר, וחייב חטאת.

אביי הוא הראשון שמביא לחלוקה בין הדינים השונים נימוק, גם אם חלקי. מי שבורר לבו ביום הוא כמו בורר לאוצר, ולכן חייב חטאת. מדוע מי שבורר לאלתר מותר? מלאכת בורר היא מלאכה שבה ממיינים לערימה או לזמן רב, ואילו מי שבורר לאלתר לא עושה כך ולכן אינו דומה לבורר ומותר.

פירוש זה של הברייתא דומה לאחד ההסברים שהצענו בפירושו של עולא, ונראה שההבדל אינו אלא בטווח הזמן המתיר. לקמן נרחיב בסברתו של אביי, אך בינתיים נציע הסבר אחד למחלוקת: עולא מבין שאיסור בורר 'המקורי', הוא בביריה תעשייתית, וכל ברירה לאותו יום שונה מברירה תעשייתית, ומותרת. לעומתו אביי מבין שכל ברירה אסורה, אלא אם כן היא צמודה לאוכל, ובכך אינה דרך ברירה אלא אכילה.

לכאורה הקושיה שהקשה אביי על רב המנונא תקפה גם לגביו, הרי החלוקה בין ברירה לבו ביום לבין ברירה לאלתר איננה כתובה בכרייתא! ניתן להסביר שאביי הבין במילים 'בורר ואוכל' או 'בורר ומניח' שמדובר בברירה לאלתר. יש ראשונים (רמב"ן שם ועוד) שהסבירו כך: אמנם ניתן להבין מהביטוי 'בורר ואוכל' שמדובר בבורר אוכל מפסולת, אך מהמשך הברייתא לא משמע שחייב החטאת הוא בהוצאת פסולת מאוכל, ולכן נראה שכל הברייתא עוסקת בהוצאת אוכל מפסולת. מהדין השני בכרייתא לא משמע שמדובר בברירה לאלתר, ולכן ניתן לחלק בזה בין הרישא לסיפא. לפיכך הסביר אביי שהחלוקה היא לזמן הברירה.

הסבר ההיתרים השונים

ראינו מחלוקת בין חמישה אמוראים בשאלה מהי החלוקה בין ברירה אסורה בשבת, לברירה המותרת. הבאנו לעיל כמה טעמים לדבריהם, ועתה נרחיב עוד בסברות לחלוקה, דרך התייחסות לאופי המסוים של מלאכת בורר.

כמה דברים מעידים על כך שמלאכת בורר היא מלאכה שונה ממלאכות אחרות. עצם האמירה שיש ברירה אסורה וברירה מותרת היא מפתיעה, ולא מצינו אמירה כזו במלאכות אחרות (אמנם בישול מותר בחמה, לישה מותרת באופנים מסויימים וכו', אך לא מצינו אמירה 'מבשל בצורה כזו, ולא מבשל בצורה אחרת'. בישול אסור, ובישול בתולדות חמה הוא מקרה שונה בהרכה מבישול סטנדרטי). נציע כמה הסברים, ונבחן האם הם מסתדרים בדברי האמוראים, והאם הם הסברים ייחודיים למלאכת בורר.

אין שינוי בדבר הנברר

שוני בסיסי בין מלאכת בורר לשאר מלאכות הוא שבמלאכת בורר אין שינוי בדבר הנברר, שהרי בדבר הנברר לא נעשית פעולה המשנה אותו, והוא נשאר כפי שהיה. הדבר מסביר מדוע ברירה בכלל היא מלאכה 'קלה' יותר. יתכן והסבר זה עומד בבסיס שיטת עולא, שמכיוון שאין שינוי בדבר, אינו נחשב מלאכת מחשבת אלא אם בורר לצורך מחר, וכך מסביר השביתת שבת.¹¹ ניתן להרחיב סברא זו, ולהסביר שההיתרים בברירה הפחותה מכשיעור, ההיתר לברור ביד, באוכל ולאלתר, כולם נובעים מכך שמלאכת בורר קלה יותר ממלאכות אחרות.

במובן הזה של מלאכת ברירה, ניתן לומר שיש בה דבר משותף למלאכת הוצאה, בכך שאין שינוי בחפץ בו נעשית המלאכה. ואכן הדבר בא לידי ביטוי אצל חלק מהפוסקים, כפי שניתן לראות גם בילקוט יוסף¹²:

ויש שכתבו לחלק בין איסור בורר לאיסור בישול, דבורר מאחר שלא נעשה שינוי בגוף הדבר, אינו דומה למבשל בשבת שגוף הדבר נשתנה מכמות - שהיה... לכן אין לאסור לו לאכול את מה שבירר מדין הנאה ממעשה שבת. והעיקר לדינא להקל בזה, וכו'.

על אף דברים אלו, קשה לומר שכל החלוקה נובעת מכך שבמלאכת בורר אין שינוי בדבר הנברר - הן בדעת עולא, והן בדעת שאר האמוראים. העובדה שאין שינוי ממש אינה מסבירה את החילוקים שמביאים האמוראים, לדוגמה מדוע מותרת מלאכה שאין בה שינוי בדבר הנברר לבו ביום, הרי לא ראינו שיש היתר לטלטל לבו ביום!

מלאכה שאינה צריכה לגופה

שוני נוסף בין בורר לשאר מלאכות הוא שמלאכת בורר היא לכאורה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי המלאכה נעשית בהוצאת הפסולת, והאדם לא מעוניין בפסולת שהוציא. הדבר מעלה קושי על עצם מלאכת בורר, שהרי מלאכה שאינה צריכה לגופה - פטורים עליה!¹³ אחד הראשונים שהתייחס לעניין זה הוא בעל המאור (לז: בדפי הרי"ף):

כל שלושים ותשע מלאכות שהיו כנגדן במשכן - כולן היה בהם צורך לגופן, חוץ מן הזורה והבורר, שהוא זורה המוץ מן הגורן ובורר הצרורות מן הכרי, וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצרורות, וכן חייב עליהן ועל כל תולדה שלהן. אבל שאר המלאכות עיקר הוא לצורך גופן.

11. ריש הלכות בורר.

12. שבת ג סימן שיט - בורר סעיף טו.

13. דעת רבי שמעון (שבת קז:), וכך פסקו הרמב"ן, הר"ן והמגיד, וזו הפסיקה המקובלת (ב"י או"ח, ריש ס' רע"ח). ברם הרמב"ם פסק שחייבים עליה, כרבי יהודה.

בעל המאור מציין שעל אף ההבדל בין מלאכת בורר לשאר מלאכות, חייבים על מלאכה זו. אולי אפשר להסביר שאמנם חייבים על מלאכה זו, אך העובדה שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, נותנת בה צד מיוחד להיתר. אם נשליך זאת על דעת עולא נסביר שזו הסיבה להיתר המיוחד לבורר לכו ביום; בדעתו של רב חסדא ניתן לומר שמלאכה שאינה צריכה לגופה, ובנוסף נעשית בכמות הפחותה משיעור - תהיה מותרת.¹⁴

ברם, גם הסבר זה אינו פשוט. אם זהו אופיה של מלאכת בורר, שהיא אינה צריכה לגופה, מדוע שתהיה קלה יותר ממלאכות אחרות? מעבר לכך, שוני זה לא מסביר את המקרים בהם התירו האמוראים לבורר. מה הדבר שיש במשאצ"ג שגורם לכך שיהיה מותר לבורר ביד, או לכו ביום, וכן כל חלוקה אחרת?

בנוסף, רבים מהראשונים חלקו על בעל המאור, וכתבו שמלאכת בורר היא מלאכה הצריכה לגופה, וכן ברמב"ן (שבת קו.):

ואין אני אומר כן, דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא, שהוא צריך שיהא אדם זה מהול; ומה דומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז, ואע"פ שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער, מלאכה הצריכה לגופה נקראת; וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל איקופי מגלימא (ע"ה ב') כולן דומות למילה.

הרמב"ן חולק על בעל המאור בהבנת מלאכה הצריכה לגופה. ניתן להסביר את דבריו בשני אופנים: פירוש הנפוץ בראשונים, הוא שמלאכת בורר זו מלאכה הצריכה לגופה, משום שהמלאכה היא תיקון האוכל ולא הפרדת הפסולת. אולם מהמשך דברי הרמב"ן נראה שהמלאכה אינה לא תיקון האוכל ולא הוצאת הפסולת, אלא עצם ההפרדה היא המלאכה.¹⁵

יתכן וזו המחלוקת בין שני ההסברים שהבאנו עד כה בייחודיות דין בורר - מי שמבין שאין שינוי בדבר הנברר, מבין שהמלאכה נעשית באוכל. לעומת זאת מי שמבין שמלאכת בורר היא משאצ"ג, מבין שהמלאכה נעשית בפסולת.¹⁶

שינוי

הסבר פשוט יותר בדעת האמוראים, הוא שהם התירו ברירה בשינוי. ברירה רגילה אסורה וחיבים עליה, ואילו ברירה בשינוי לא נאסרה כלל.

בדעת עולא הסבר זה קשה, כי השינוי בכרירה לאותו יום לא נראה משמעותי עד כדי שיתיר ברירה לכתחילה. לעומת זאת בדעת רב חסדא הסבר הברירה בשינוי מובן יותר, כפי שהבאנו לעיל.

14. וכן על זו הדרך, ניתן לפרש את שאר האמוראים.

15. ועיין בביאור הלכה (שי"ט ג ד"ה לאכול מיד), ובישועות יעקב שם, המפרש שהמלאכה היא תיקון האוכל (הבה"ל חולק עליו).

16. ועיין בירושלמי פ"ז, ה"ב. ובאגלי טל (בורר ס"ק א, ד) המשווה בין הירושלמי לכבלי.

ננסה לבחון האם הסבר זה יכול להוות בסיס לחלוקה של שאר האמוראים בברייתא: רב יוסף מסביר שיש הבדל בין סוגי כלים שונים. ממה נובע הבדל זה? לפי דברינו ניתן לומר שבירירה שחייבים עליה היא בכלי המיועד לבירירה. כאשר הבירירה נעשית בשינוי, היא אסורה, אך אין חייבים עליה. ברירה ביד נחשבת כשינוי גדול, ולכן מותרת לכתחילה. וכן נראה ברש"י:

פטור אבל אסור - מותר לכתחלה לא הוי - דדמי לבירירה, וחייב חטאת לא הוי - דכלאחר יד הוא, דעיקר ברירה בנפה וכברה, אבל ביד לא דמי לבורר כלל.

רש"י מסביר שבירירה ביד אינה דומה כלל לבורר, ולכן היא מותרת לכתחילה.¹⁷ בדומה לכך אפשר להסביר את חלוקתו של רב המנונא, שחילק בין אוכל מתוך פסולת לפסולת מתוך אוכל. הבירירה הקלאסית היא של פסולת מתוך אוכל, ולכן הבורר אוכל מתוך פסולת הוא בורר בשינוי, ואינו בכלל איסור בורר.¹⁸ הסבר זה מניח כי מלאכת בורר היא הוצאת פסולת מאוכל, אולם הנחה זו אינה מוכרחת, כפי שנראה לקמן. אביי הסביר כי הברייתא מתירה ברירה לאלתר ואוסרת ברירה לבו ביום. ניתן לומר שאף הבסיס לחלוקתו הוא שבירירה לאלתר היא שינוי משמעותי, בעוד ברירה לבו ביום היא כבירירה הרגילה (לאוצר), ולכן מתחייבים עליה. אולם גם ההבנה שההיתרים נובעים משינוי נתקלת בקשיים.

מה מתרחש בתהליך הבירירה 'הקלאסי', באב המלאכה? הגמרא (עג): אומרת שזורה, בורר ומרקד הם בעצם אותה המלאכה, והסיבה שמלאכות אלו מחולקות לאבות שונים, היא שכל אחת מהן נעשתה במשכן בפני עצמה. הריטב"א (שם) מחלק כך בין התהליכים:

אלו כל אחת עומדת בפני עצמה דזורה לבירור העפר [והקשין] ובורר ליטול הצרורות ומרקד ליטול המורסן וכדפרש"י ז"ל, אי נמי כדפרש"י¹⁹ ז"ל שזה ברוח וזה ביד וזה בכלי.

זרייה היא הפרדת המוץ מהגרעינים על ידי זריקת התבואה לאוויר. ברירה היא מיון והוצאת צרורות (אבנים ועפר) שהתערבו בתבואה, ולרוב נעשית ביד. המרקד מנפה בנפה את הגרגירים, ומפריד אותם מהמורסן.

מהדעה השנייה המובאת בריטב"א עולה בבירור שבירירה היא ביד, ונראה שגם הריטב"א עצמו הבין שנטילת הצרורות היא עם הידיים. לפיכך קשה לומר שההיתר לבורר ביד הוא משום שיש בכך שינוי גדול מהבירירה הרגילה, ונצטרך למצוא הסבר אחר לחלוקה שעושה רב יוסף, בין ברירה ביד לבירירה בכלי.²⁰

17. לקמן נביא הבנה שונה בדברי רש"י.

18. כך נראה בסוגיין ברש"י (ר"ה אוכל מתוך פסולת), ובתוספות (ר"ה בורר ואוכל).

19. אצלנו מופיע בדברי ר"ח. אמנם, רש"י על המשנה מסביר שבירירה היא ביד.

20. ברם, התוס' רי"ד בוף קל"ח אומר שאין כלל ברירה ביד, ונראה לדבריו שכל ברירה ביד

קושי נוסף עולה על ההסבר שהברירה 'הקלאסית' היא בהוצאת פסולת מאוכל, כמו הוצאת צרורות מתבואה. האם הברירה היא בהכרח הוצאת פסולת מאוכל, או שיתכן להיפך?

שאלה זו לוקחת אותנו לאמירה נוספת לגבי מהות מלאכת בורר. הגמרא בשבת (קלח). מביאה מחלוקת לגבי משמר:

משום מאי מתרינן ביה? רבה²¹ אמר: משום בורר. רבי זירא אמר: משום מרקד. אמר רבה: כוותי דידי מסתברא, מה דרכו של בורר - נוטל אוכל ומניח הפסולת, אף הכא נמי - נוטל את האוכל ומניח את הפסולת.

רבה מציג דעה שנראית הפוכה לרב המנונא - דרכו של בורר היא ליטול את האוכל ולהניח את הפסולת. לפי הסברנו הדברים קשים, אם דרכו של בורר היא לברור אוכל מפסולת, אין בכך שום שינוי!

אף בדברי אב"י הסבר זה אינו פשוט. ראשונים רבים מסבירים באב"י (שהתיר לברור לאלתר), שההיתר אינו לברור דווקא לאכילה מיידית, אלא מותר לברור לפני הארוחה לאותה ארוחה.²² קשה לומר שיש שינוי כה משמעותי בין הבורר לארוחה הקרובה, לבין הבורר להמשך היום, כך שהראשון יהיה מותר ואילו השני יתחייב חטאת.

אם כן, נראה שגם ההסבר שהחלוקה בברייתא מבוססת על ברירה רגילה מול ברירה בשינוי נראית קשה, אך יתכן שיש מהאמוראים שחילקו בין הדינים משום שינוי. לפי הסבר זה אין הבדל בין מלאכת בורר לשאר מלאכות, וכמו בשאר מלאכות, שינוי מוריד מחומרת המלאכה.

דרך אכילה

הסבר אחר, שאולי מסביר את החילוק באופן מהותי יותר, הוא שהברירה המותרת אינה ברירה שונה מהברירה הקלאסית, אלא היא אינה ברירה כלל - היא דרך אכילה.

ניתן להסביר זאת כך: אדם קם בבוקר שבת ומוציא מכנסיים מהארון. האם הוא בורר? אפשר לומר שלא, משום שזו לא תערוכת, אך מה נגיד כשהוא יוציא גרביים מהסלסילה? כאן ניתן לומר שזו ברירה בשינוי כי הוא מוציא את הדבר הרצוי ממה שאינו רצוי. אך הסברנו אומר אחרת - זה כלל לא ברירה. זו התנהלות 'נורמלית', שאינה מלאכה.

הבאנו הסבר זה בדברי עולא - הכנה מוקדמת לאוכל, ובהסבר הריטב"א לדברי רב חסדא - 'דכל פחות מכשיעור אין עליו שם ברירה כלל אלא כמכשיר ומתקן אכילתו'. נראה שאפשר להסביר כך גם את דברי שאר האמוראים.

היא שינוי.

21. י"ג 'דבא'. ונתייחס לכך בהמשך.

22. ולדברי ר' ירוחם, אף מעבר לכך, ואכמ"ל.

כדברי רב יוסף שמחלק בין ברירה ביד לברירה בכלי, הקשינו שברירה ביד אינה שינוי. לפי הסברנו זה, נראה לומר שהבורר ביד אינו משנה מהברירה הרגילה, אך זה מותר כי זה דרך אכילה. כמובן שברירת צרורות מתבואה ביד אסורה מהתורה, ולכן יש לומר שדברי רב יוסף לא נאמרו על כל ברירה ביד, אלא על ברירה שאפשר לומר עליה שהיא דרך אכילה (ואכן רבים מהראשונים הסבירו שרב יוסף לא חלק על רב המנונא ואביי).²³ לעיל הבאנו את דברי רש"י 'ביד לא דמי לבורר כלל', והסברנו שברירה ביד היא שינוי משמעותי, אולם ניתן להבינם בצורה שונה – לא דומה לברירה כלל, אלא לאכילה רגילה, שהיא מותרת אפילו ביד.²⁴

לדעת רב המנונא, ההבדל בין ברירה המותרת לאסורה, הוא שברירה המותרת היא אוכל מתוך פסולת, ואילו ברירה האסורה היא פסולת מתוך אוכל. לעומת זאת רבה (בדף קלח.) אומר שדרכו של בורר היא לברור אוכל מתוך פסולת. לפי דברינו נראה שאין קושי. יתכן ודרכו של בורר היא הן הוצאת פסולת מאוכל והן הוצאת אוכל מפסולת. אלא שכאשר הברירה נעשית בדרך אכילה, אין זה מלאכה אלא אכילה. כאשר אדם לוקח מהעוף את החתיכה שהוא רוצה, אין זה בורר כלל, על אף שדרכו של בורר היא הוצאת אוכל מפסולת.

נראה שכך הבין הריטב"א:

והנכון דכל חשיב בורר, אבל בזה שעשה לשעתו לאכול מיד משמע ליה לרב המנונא כי כשנוטל האוכל לאוכלו אינו נראה כבורר אלא שנוטל מה שהוא רוצה לתת לפיו.

ההבנה שברירת אוכל מפסולת מותרת לא משום שינוי, אלא משום שהיא דרך אכילה, מניחה שברירה אינה בהכרח הוצאת פסולת מאוכל. לפיכך אם מישהו בורר את הדבר הרצוי לו, אך בדרך של ברירה – הדבר יהיה אסור. ואכן רבים מהראשונים הסבירו שלדעת רב המנונא ברירת אוכל מתוך פסולת בכברה, או שלא לאלתר, תהיה אסורה (רמב"ם שבת ח יב-יג. וכן בתוספות, ברמב"ן, בר"ן ועוד). מאידך, יש שפסקו כי ברירת פסולת מאוכל בדרך אכילה מותרת.²⁵

אפשרות נוספת בהסבר זה היא שיש מחלוקת בין רב המנונא לרבה. רב המנונא מצריך

23. אם רב יוסף ורב חסדא הסכימו ביסוד החילוק בין ברירה האסורה למותרת (שינוי או דרך אכילה), מדוע רב יוסף לא קיבל את רב חסדא? אפשר להסביר כפי שהצענו לעיל, שלפי רב יוסף ברירה הפחותה מכשיעור דומה לבישול פחות מכשיעור, ואינה דרך אכילה.

24. ראיה לכך היא שרש"י במשנה אומר שברירה היא ביד. ועל כן קשה לומר שברירה ביד היא שינוי. מאידך, רש"י לכל אורך הסוגיה לא משתמש בביטוי 'דרך אכילה', אז אולי כוונתו שאכן יש פה שינוי, וצ"ע.

25. ברכי יוסף בדעת הרמב"ם. הרמב"ן בסוגיין כותב על הבורר חצי שיעור שאינו דרך ברירה, כמו המוציא פסולת מאוכל תוך כדי אכילה – 'כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל, ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר'. וכן כתבו הרשב"א (עבודת הקודש), הרי"ד בספר המכריע, הרי"ז ועוד.

שינוי בנוסף לדרך אכילה, ולא מתיר ברירה שהיא דרך אכילה בלבד. לעומת זאת רבה מתיר ברירה אפילו שאינה בשינוי, אם היא בדרך אכילה. על פי זה, המחלוקת בין רבה לרב המנונא היא הבסיס למחלוקת האם מותר לברור פסולת מאוכל בדרך אכילה. המתירים סוברים כרבה, כל ברירה שהיא כדרך אכילה מותרת וכך פסק הרמב"ן,²⁶ ואילו האוסרים מבינים שצריך שינוי, ולא מספיק שהברירה תיעשה בדרך אכילה, וכן פסקו חלק מהראשונים והשו"ע.²⁷

נראה שגם הבסיס להסברו של אב"י, שהברייתא חילקה בין ברירה לאלתר לברירה להמשך היום, הוא ההבנה שברירה בדרך אכילה מותרת. הרי אין פער גדול המפריד בין ברירה לארוחה הקרובה, ובין ברירה להמשך היום. אך על ברירה לארוחה ניתן לומר שהיא בדרך אכילה, ואילו ברירה להמשך היום היא כברירה לאוצר, ולא כדרך אכילה ולכן חייבים עליה חטאת.

הסבר זה בדעת אב"י דומה למדי להסברנו לעיל בדעת עולא. ברם, בעל החידושים המיוחסים לר"ן מסביר שיש הבדל משמעותי בין ברירה לאלתר לבין ברירה לבו ביום:

ולכא לאקשוויי לאב"י מכיון דבו ביום (אינו)²⁸ חייב חטאת היאך שרי לאלתר, דהא בישול ואפילו לאלתר אסור, דכיון שאינו אלא לפי שעה אינו אלא כמתעסק באכילה.

אב"י אמנם דומה לעולא בכך שמחלק בין ברירה לזמן קרוב שמוותר, לבין ברירה לזמן ארוך, שהיא אסורה. חידושי הר"ן מסביר שהסברו של אב"י שונה באופן מהותי - מי שכורר לאלתר הוא כלל לא בורר, הוא מתעסק באכילה. הקושיה של בישול שייכת לגבי עולא, כי הוא מתיר כל ברירה שאינה למחר, ולא רק ברירה שהיא התעסקות באכילה, אך הסברו של אב"י לא קשה, כי יש פה התעסקות באכילה.

כמובן שבבישול המקרה הוא שונה. מי שמבשל לאלתר אינו 'מתעסק באכילה'. אנשים לא מבשלים תוך כדי אכילתם. אך הבורר לאלתר, או אדם שבוחר לעצמו חתיכה לאכול, אינו ממין, אלא מתעסק באוכל.

לפי הסבר זה, יש לבחון האם זה היתר מיוחד בבורר, ולשם כך ננסה לבאר את היתר 'דרך אכילה'.

מדוע יש היתר לברור בדרך אכילה? אפשר להבין שהתורה הרשתה לבן אדם לאכול בצורה נורמלית, ולפי זה ההיתר הוא ייחודי לאכילה אך לא בהכרח ייחודי לבורר. אכן מצינו היתרים דומים במלאכות נוספות כמו שמביא הבית יוסף בשם הרשב"א, במלאכת טוחן (ב"י או"ח סי' שכ"א):

והרשב"א כתב בתשובה (ח"ד סי' עה) דהא דפריס סילקא דוקא במחתך כדי לאכול

26. ויש שהבינו אחרת ברמב"ן, ואכמ"ל.

27. הסבר נוסף, על פי הגרסאות שרבה התיר לברור בפחות מכשיעור - יתכן ורבה אוסר לברור גם אוכל מפסולת, והוא מתיר רק בכמות הפחותה משיעור.

28. נ"ל אצל 'אינו'.

למחר או אף לבו ביום ולאחר שעה לפי שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה [חייב] הא לאכלו מיד שרינן שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות וכדאמרינן בפרק כלל גדול (עד.) היו לפניו שני מינין בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור ואם בידר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת דאלמא כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלין אף על פי שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת כשמניח לאחר זמן ואף לבו ביום מותר.

הרשב"א מבין שכל מלאכה שנעשית כדרך שבני אדם אוכלים היא מותרת, ואין זה היתר ייחודי לבורר. מלאכה שיש בה צד חיוב חטאת, תהיה מותרת אם היא בדרך אכילה.

אפשרות שנייה היא שאין זה היתר ייחודי לאכילה. התורה אסרה לעשות מלאכה, ויש מעשים שהם לא מלאכה. כאשר אדם אוכל הוא לא עושה מלאכה שהותרה לו, אלא עושה פעולה יומיומית שאינה מלאכה. בהבנה זו ההיתר אינו ספציפי לאכילה, אלא הוא מתרחב לכלל הפעולות היומיומיות. אדם שמוציא ספר מהארון אינו בורר בהיתר, אלא עושה פעולה יומיומית נורמלית שכלל אינה קרויה מלאכה.

לפי זה איפה יעמוד הגבול? הרי לא נגיד שהנוסע ברכב אינו מבעיר, אלא נוסע כדרך שבני אדם נוסעים! ועוד, מניין שמותר לבצע בשבת פעולות יומיומיות? השאלה עולה גם על ההסבר המתיר דרך אכילה בלבד. מניין לרשב"א שהתורה לא אסרה על האדם לאכול מאכלו 'חתיכות גדולות או קטנות'?

נראה לומר שהבנה זו אינה צריכה ראייה. התנהגות נורמלית ורגילה מותרת מסברא פשוטה, ולא צריך לשם כך לימוד או הוכחה. ברור שבניית המשכן כללה הליכה, ואין צורך בלימוד שמתיר ללכת.²⁹

ברש"י (ביצה יג): עולה אפשרות אחרת:

מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות, אסרה תורה, שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל, והתם מלאכת מחשבת כתיב.

לפי רש"י התורה אסרה רק 'מלאכת אומנות', אכילה אינה אומנות ולכן מותרת. בהסבר זה אולי יש ייחודיות במלאכת בורר - לא נרחיב בגדר 'אומנות', אך נראה שאופנים רבים של ברירה הם אינם אומנות (בניגוד למלאכות אחרות - בישול, טחינה קשירה וכו'), ויתכן כי זו הסיבה שמצינו במלאכת בורר את האמירה 'ברירה מותרת', וההיתרים בסוגיה ייחודיים לבורר.

נציע אפשרות נוספת: בצורה רחבה אפשר להגדיר מלאכה כדבר יצרני, פעולה שמביאה דבר או משנה דבר בעולם. כאשר אדם אוכל, אנו לא נגדיר זאת כדבר יצרני, ואילו

29. ועיין במאמרו של הרב תמיר גרנות - הגדרת מעשה רגיל במלאכת שבת, שאלת ההקשר והרקע. שערים לגמרא שבת, תשע"ו.

כאשר הוא בורר חיטים בגורן, אנו נאמר שזו פעולה יצרנית, ולכן זה מלאכה. לפי זה נראה שההיתר לא יהיה ייחודי בבורר – כל מלאכה שאין בה יצירה תהיה מותרת. אמנם, יתכן שדבר זה לוקח אותנו לאפשרות הראשונה שהעלנו, שהבורר אינו עושה שינוי בדבר הנכרר. מי שבורר אינו מייצר או משנה משהו, ולכן יש ייחודיות במלאכת בורר. בתוך זה, יש סוגי ברירה שבהם היצירה רבה יותר כמו בעזרת כלי או ברירה לזמן רב, ויש ברירה שאין בה שום פעולה של ייצור, כמו הוצאת כיפה מהארוך, או אכילת מאכל כלשהו.

פסיקת ההלכה

אמרוה רבנן קמיה דרבא, אמר להו: שפיר אמר נחמני.

נראה שהפסיקה בגמרא ברורה – כנחמני, שהוא אביי. אך בהמשך הגמרא מתברר שהן החלוקה בין כלים שונים, והן החלוקה בין אוכל מפסולת לפסולת מאוכל, לא נדחו.³⁰ אם כן, מדוע רבא אומר שהלכה כאביי? יתכן ורבא לא בא לחלוק על רב יוסף ורב המנונא אלא בא להוציא מדעת עולא (שדומה לאביי בכך שמחלק בזמן לשמו בוצעה הברירה). אפשרות נוספת, על פי הגרסה במחלוקת במשמר (קלח). רבא ולא רבה.³¹ לפי גרסה זו ניתן להסביר כי רבא חולק על רב המנונא, ולדעתו אין הבדל בין ברירת אוכל מפסולת לברירת פסולת מאוכל, כל עוד זה לאלתר. לפיכך פוסק רבא כאביי ומתיר לברור אף פסולת מאוכל אם זה לאלתר.³²

רבים מהראשונים אכן פסקו כשלושת החלוקות האחרונות, וכן פסק הרמב"ם (שבת ה יב-יג):³³

הבורר אוכל מתוך פסולת ... כנפה ובכברה חייב, בקנון או בתמחוי פטור, ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר. והבורר פסולת מתוך האוכל אפילו בידו אחת חייב.

הזכרנו לעיל כי הקושיות על רב יוסף שהתיר לברור ביד, ועל רב המנונא שהתיר אוכל מתוך פסולת, לא היו קושיות על עצם הדין, אלא על הלימוד מהברייתא, ולכן ניתן להסביר ששלוש השיטות לא נחלקו להלכה.

ההסבר שאכן שלוש הדעות לא חלוקות ביניהן מחזק את ההסבר שברירה המותרת לא

30. לאחר פסיקת רבא מובאת ברייתא נוספת. הגמרא מסבירה שהיא שונה מברייתא דידן, משום שמדובר בכלים שונים. בהמשך הגמרא מביאה את חזקיה, הסובר לכאורה שאוכל מתוך פסולת חייב, ומתמצת שגם לפיו אוכל מתוך פסולת פטור, והוא דן במקרה מיוחד. מכך נראה בבירור שסתמא דגמרא נוקטת כשלוש השיטות – ביד, אוכל מתוך פסולת ולא לאלתר.

31. במחלוקת ע"ר זירא, יש שגרסו 'רבא אמר... מה דרכו של בורר – נוטל אוכל ומניח הפסולת.'

32. לפי הבנה זו רבא כנראה חולק על סתמא דגמרא בהמשך. אם אכן נאמר שרבא חולק על הגמרא בהמשך, ניתן להרחיב ולומר שפסק רק כאביי וחלק על רב המנונא ורב יוסף.

33. וכן בשו"ע, וכן ברוב פוסקי זמנינו.

הותרה כי היא שינוי מהברירה הרגילה, אלא משום שהיא דרך אכילה. אילו ברירה ביד הייתה שינוי מספיק, היא הייתה מותרת גם שלא לאלתר, אך אם היא הותרה בדרך אכילה, מובן מדוע היא מותרת רק במקרים מסוימים.

סיכום

במאמר זה התבוננו בסוגיה על דין בורר, סביב ברייתא שאומרת שיש ברירה מותרת ויש אסורה. האמוראים הביאו בעקבות כך חמש חלוקות אפשריות בברייתא, וניסינו לבחון מה הפריע לכל אמורא בדברי קודמו, וכיצד הוא הגיע לדעתו שלו. לאחר מכן ניסינו לעמוד על הסברות בבסיס החלוקות שעושים האמוראים, מדוע יש ברירה אסורה ומותרת, והאם אלו חלוקות ייחודיות למלאכת בורר. הבאנו ארבע אפשרויות:

א. מלאכת בורר מיוחדת בכך שאין בה שינוי בדבר הנברר.

ב. מלאכת בורר מיוחדת משום שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ג. החלוקות הן משום 'שינוי', וההיתר לעשות מלאכה בשינוי אינו ייחודי לבורר.

ד. ההיתר הוא משום דרך אכילה או פעולה יומיומית, יתכן וזה היתר כללי במלאכות, ויתכן שדין זה נובע מהאופי המסוים של מלאכת בורר. לבסוף הבאנו את פסיקת רבא, שחותם את ההסברים על הברייתא, והבאנו בקצרה את דרך הפסיקה הרווחת.



פטור צרת סוטה ממצוות הייבום

פתיחה

תחילת מסכת יבמות עוסקת בנשים שפטורות ממצוות הייבום מחמת היותן ערווה ליבם. בהמשך הגמ' (ג.) מובאת הברייתא שמלמדת את המקור לפטור הנשים הללו, ומוסיפה לומר שלא רק הנשים הללו פטורות ממצוות הייבום אלא גם הצרה שלהן. בעקבות דין זה הגמ' עוסקת בדפים שלאחר מכן בכמה סוגי צרות שפטורות מייבום, ודנה בטעם הפטור של כל אחת מהן.

אחת הצרות שהגמ' (יא.) עוסקת בה היא צרת סוטה, שאף היא פטורה מייבום, נביא את לשון הגמ':

"אמר רב יהודה אמר רב צרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות".

רב כותב שכאשר אישה זינתה תחת בעלה, ובעלה נפטר, אסור ליבם לייבם יבמה זו. המקור לדינו של רב הוא לשון ה'טומאה' שנכתבה בפרשייה של סוטה ונסתרה והיא נטמאה' (במדבר ה, יג), מלשון זו למד שסוטה דומה לערווה שגם בה הוזכרה לשון 'טומאה' - 'אל תטמאו בכל אלה' (ויקרא יח, כד), וכשם שערווה פטורה מייבום כך גם סוטה פטורה מייבום.

במאמרנו זה נעסוק בשני דיונים מרכזיים:

א. מהי הטומאה שקיימת בסוטה, והאם היא דומה לגמרי לטומאה של ערווה או שמא זהו רק דימוי בעלמא?

ב. במסכת סוטה ישנה סוגיה מקבילה לסוגיה שלנו, שבמבט ראשון אינה עולה עם הסוגיה שלנו בקו אחד, נפרט בהמשך את כל השינויים בין הסוגיות, ונבאר את היחס ביניהן.

האם רב פטר צרת סוטה אף מחליצה?

כשלב מקדים לשני הדיונים, נצטרך לברר דבר נוסף, בירור שישליך על הדיונים הבאים.

הבאנו שרב פטר צרת סוטה מייבום לפי שנאמרה בה טומאה, האם רב פטר אותה לגמרי ממצוות הייבום ואף בחליצה אין צורך, או שמא רב פטר אישה זו בצורה נקודתית מייבום, אך וודאי שלא ניתן להתיר אישה זו לשוק בלא חליצה?

מפשטות דברי הגמ' נראה שרב פטר את הסוטה לגמרי אף מחליצה, ויש לכך שתי הוכחות:

א. הגמ' שואלת שתי שאלות על דינו של רב, נביא את השאלה השנייה (יא-יא):

"מתיב רב אשי נכנסה עמו לסתר ושהתה עמו כדי טומאה אסורה לכיתה ואסורה לאכול בתרומה ואם מת חולצת ולא מתייבמת [אמר לך רב] אמינא לך אנא סוטה ודאי ואמרת לי את סוטה ספק".

הגמ' מביאה את המשנה הראשונה של מסכת סוטה כקושיה על דברי רב, ויש להבין מהו הקושי. בפשטות כוונת הגמ' לשאול (וכך ביאר רש"י) שבמשנה בסוטה כתוב שספק סוטה צריכה חליצה, ובשלב זה הגמ' לא מחלקת בין סוטה וודאי לספק סוטה. אם נבאר את שאלת הגמ' כך, מוכח שרב פוטר סוטה אף מחליצה.

ב. במשנה הראשונה של המסכת הוזכרו חמש עשרה נשים שפטורות מייבום ומחליצה מכיוון שהן אסורות באיסור עריות על הייבום, ובהמשך, הגמ' (ג-ג:) מזכירה כמה נשים שלא הוזכרו במשנה, אחת מהן היא צרת סוטה שרב פטר אף אותה מייבום. הגמ' דנה לפי שיטת רב מדוע צרת סוטה לא הוזכרה במשנה, ועונה תשובה מסוימת. ממהלך דברי הגמ' שם עולה שעקרונות צרת סוטה הייתה יכולה להיכלל במשנה יחד עם חמש עשרה הנשים שכתובות שם, אלא שמסיבה צרדית לא נכתבה. המשותף לכל הנשים במשנה שהם פטורות אף מחליצה, ומכך שהיה צד להכליל את צרת הסוטה במשנה מוכח בוודאות שכוונת רב לפטור אותה גף מחליצה.

אמנם הרא"ה (מובא בריטב"א יא. ד"ה וי"מ דרב יהודה) חולק על הסבר זה ומבאר את רב אחרת. לפי הרא"ה רב פוטר סוטה רק מייבום אך לא מחליצה, ודינה של סוטה כמו כל חייבי לאווין שמדאורייתא ביאה ראשונה מותרת, ורק מדרבנן יש איסור לייבום גזירה שמא יבוא עליה פעם שנייה שאז כבר אין לו היתר מכיוון שכבר קיים המצווה¹. בדבר אחד שונה שונה סוטה משאר חייבי לאווין, שבסוטה נכתבה לשון טומאה ולכן גם צרתה נאסרת ביבום בשונה מחייבי לאווין שהצרה לא נאסרת, אך וודאי שיש צורך בחליצה.

הרא"ה מתמודד עם שתי ההוכחות נגדו ומיישב אותם:

א. את שאלת הגמ' השנייה ניתן לבאר אחרת. רש"י ביאר שהשאלה היא מכך שספק סוטה חולצת והגמ' בשלב זה לא חילקה בין ספק סוטה לוודאי. אך הרא"ה מבאר שהגמ' הבינה שכאשר כתוב במשנה בסוטה שספק סוטה חולצת, משמע שדווקא ספק סוטה חולצת, אך צרתה מותרת אפי' בלא חליצה. הקושיה היא לא על כך שרב פטר סוטה מחליצה (שלפי הרא"ה רב לא אמר זאת), אלא על כך שאסר גם את צרתה של הסוטה בייבום.

ב. את הקושי השני מיישב הריטב"א. ההבנה שעלתה מדברי הגמ' שתיאורטית ניתן לשנות לפי רב את צרה הסוטה במשנה - אינה נכונה. עיקר דברי הגמ' שניתן לשנות את הצרה במשנה נסובו על צרה אחרת (צרת איילונית לפי רב אוסר שאוסר אותה) וצרת סוטה הוזכרה בדרך אגב.

1. כמבואר ביבמות דף כ.

אם נלך בשיטת הרא"ה ניתן יהיה לענות על שאלה נוספת. אם נתבונן היטב בדבריו של רב, הטעם שהביא שבסוטה נכתבה לשון טומאה טומן בתוכו שני חידושים: חידוש ראשון שאותו אמר רב בפירוש - צרת סוטה פטורה מייבום. אך חידוש זה בעצם מתבסס על חידוש מקדים שגם הוא נובע מכך שנכתב בסוטה לשון טומאה - **סוטה עצמה לא מתייבמת**. מדוע א"כ בחר רב לחדר את הדין דווקא על צרת הסוטה ולא דיבר על הסוטה עצמה?

הרמב"ן כתב (יא. ד"ה הא דאמר רב) שאכן רב היה יכול לדבר על סוטה, אלא שרצה להשמיע בדבריו שני דינים - שלא רק סוטה פטורה מייבום אלא גם צרתה. אמנם לפי הרא"ה עיקר חידושו של רב הוא בצרת סוטה - שלא רק סוטה אסורה בייבום אלא גם צרתה, מכיוון שנאמרה בסוטה לשון טומאה. אך בסוטה עצמה רב לא השמיע שום חידוש, לפי שדינה כדין שאר חייבי לאוין שמדרכנן אסורים בביאה ראשונה אטו ביאה שנייה.

חלק א - ביאור סברות הראשונים בטומאת הסוטה

הצגת הבעיה

השאלה שאיתה נפתח את החלק הראשון היא מדוע סוטה פטורה מייבום? ראינו לעיל את דברי רב שהסוטה נלמדת מערווה וכשם שערווה פטורה מייבום ופוטרת צרתה כך גם סוטה. אך לכאורה יש חילוק משמעותי ביניהן: איסור הערווה שמחמתו היא נפטרת מייבום - הוא כלפי היבם, ולפיכך מובן שבשל איסורה ליבם יפקע ממנה דין הייבום, ואילו איסור הסוטה הוא כלפי בעלה, ומדוע שבשל כך יפקע דין הייבום כלפי היבם?

רב אמר שדבר זה נלמד מלשון 'טומאה' האמורה לגבי סוטה. ניתן להציע שני צדדים בביאור דברי רב:

א. יתכן שרב רק מלמד את המקור ממנו למדנו שסוטה פטורה, שזהות הלשון 'טומאה' - טומאה' היא גזירה שווה המלמדת שדינן שווה אע"פ שהפטור אינו נובע מאותו הטעם.

ב. יתכן שרב בא ללמד בדבריו לא רק את המקור אלא גם את סיבת הפטור, ומשמעות הגדרת הסוטה כערווה היא שאותה הסיבה שפוטרת ערווה פוטרת גם את סוטה. כפי הנראה נחלקו הראשונים בדבר, ונבאר להלן את הדברים.

שאלת הראשונים בדף כ.

בשביל להציג את שיטות הראשונים, נקדים ונביא את הסוגיה בדף כ', שם נאמר במשנה:

"כלל אמרו ביבמה כל שהיא איסור ערווה לא חולצת ולא מתייבמת..."

ומבארת הגמ':

"כלל לאתווי מאי אמר רפרם בר פפא לאתווי צרת אילונית וכדרב אסי ואיכא דאמרי כל שאיסורה איסור ערוה הוא דאסירא צרתה הא לא איסורה איסור ערוה צרתה לא אסירא למעוטי מאי אמר רפרם למעוטי צרת אילונית ודלא כרב אסי".

שתי אפשרויות מובאות בגמ' האם המשנה באה לרבות צרה איילונית שגם לא חולצת ולא מתייבמת, או שאדרבה המשנה באה למעט צרה איילונית שבשונה מהעריות היא כן חולצת.

הראשונים שם שואלים מדוע הגמ' הבינה שהמשנה התייחסה דווקא לצרת איילונית, מדוע לא אמרו שהמשנה התייחסה לצרת סוטה? - בראשונים ישנן כמה אפשרויות ליישב שאלה זו, כאשר מכל אחת מהאפשרויות ניתן לדלות הבנה לגבי סיבת הפטור של הסוטה.

א. ערוה ליבם

ברמב"ן (כ. ד"ה כלל לאתווי) מופיעים שלושה תירוצים לשאלה זו, לצורך סידור הדברים נתחיל מהתשובה השנייה:

"ויש מפרשים דלא אתיא מכללא משום דכיון דטומאה כתיב בה כעריות איסורה איסור ערוה היא ובלא כלל איתא במתניתין".

הרמב"ן כותב שלא ניתן לומר שכוונת המשנה לרבות צרת סוטה, מכיוון שלאחר הלימוד של רב 'טומאה' מעריות, סוטה היא לגמרי ערוה, וברור כשמש שהיא פטורה מן הייבום כדן הערוה. מבואר בדברי הרמב"ן שהמכנה המשותף שבין סוטה לערוה הוא הטומאה, והיא גם הסיבה לפטור אותם מייבום וחליצה.

כמובן שיש להעיר (כפי שהזכרנו לעיל) שלכאורה שני הדינים - ערוה וסוטה - שונים, בערוה הטומאה היא כלפי היבם ואילו בסוטה הטומאה היא כלפי הבעל שזינתה תחתיו.

נראה שדברי הרמב"ן הולכים לשיטתו לאורך כל המסכת, שמצוות הייבום מתחילה מזיקה ישירה שבין האישה ליבם, זיקה זו היא הסיבה לחיוב הייבום. כך עולה משיטת הרמב"ן בביאור הטעם שערוה פטורה מייבום, לפי שאין קידושין תופסים בערוה ולא ניתן ליצור קשר אישות, וממילא במצב כזה הזיקה בין היבמה ליבם מתקלקלת.

לפי עיקרון זה שהייבום מתחיל מהזיקה, מבוארים דברי הרמב"ן, שכשם שמתקלקלת הזיקה של האישה לבעלה, כך מתקלקלת הזיקה של האישה ליבם. שכן ברור שזיקת היבם נוצרת מכוח האישות של הבעל, שממנה נוצר יחס של קישור וזיקה כלפי כל אחיו. לכן גם בסוטה, אמנם בפועל האישה זינתה לבעלה, אך בשורה תחתונה הזיקה שלה התקלקלה כמו בערוה, וקלקול זה פוגע גם בזיקה ליבם.

לפי שיטת הרמב"ן, הביאור בסוגיה של צרת סוטה תואם לגמרי את הסוגיה של צרת

ערווה. לאחר שרב למד בגז"ש מעריות שגם סוטה היא ערווה, הסוטה נפטרת מייבום בדיוק כמו ערווה, וכשם שטומאה של ערווה מקלקלת את הזיקה לבעל וליבם, כך גם הטומאה שבסוטה מקלקלת את הזיקה לבעל וליבם, ולכן תהיה פטורה מחליצה וייבום.

לפי הסבר זה, מבואר מדוע גם צרת סוטה תיפטר מייבום, שכן סוטה היא לגמרי כמו ערווה, וצרתה היא צרת ערווה.

ב. קל וחומר

כעת נביא את תירוצו השלישי של הרמב"ן:

"ויש מפרשים דלהכי לא מרבינן ולא ממעיטין צרת סוטה מכלל דמתניתין משום דמתניתין כלל לערוה ליבם, וסוטה ערוה לבעל".

הרמב"ן כותב שהמשנה עוסקת בעריות שטומאתן היא כלפי הבעל, ואילו סוטה היא ערווה לבעל, ופשטות הדברים שהיא ערווה רק לבעל ולא ליבם. אמירה זו שהטומאה בסוטה היא רק כלפי הבעל מחזירה אותנו לשאלה שהזכרנו לעיל, מדוע ליבם יש איסור לייבם אותה?

בשביל להבין את דברי הרמב"ן נתבונן בדברי המאירי:

"סוטה ודאית ר"ל שזינתה בודאי תחת בעלה ברצון ובמזיד הדבר ידוע שאסורה לבעלה והתבאר במסכת סוטה שאם מת הבעל קודם שיגרשנה אסורה ליבם מקל וחומר אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כל שכן".

מבואר בדברי המאירי, שבאמת כל איסור הסוטה הוא רק כלפי הבעל, אך מכוח סברת הקל וחומר – 'אם במותר לה נאסרה – באסור לה לא כל שכן?' – יש סיבה להחיל את הטומאה גם כלפי היבם. לא נוכל במסגרת זו לבאר את משמעותו של הקל וחומר, נאמר כאן רק בקצרה, שבפשטות משמעותו היא, שכיון שהיבם עומד תחת הבעל, כל איסורי האישות שהיו על הבעל חלים גם עליו, וממילא גם כאן איסור הסוטה שנחשב כאיסור ערווה כלפי בעלה, יחול גם כלפי היבם, וזו הסיבה לפטור אותה מן הייבום.

ג. הלכה חיצונית

דרך נוספת, משתמעת מביאורו הראשון של הרמב"ן:

"וצרת סוטה נמי לא אתיא דלאו איסור ערוה היא ולא ממעטא אלא משום דטומאה כתיב בה כעריות".

הרמב"ן אומר שהסוטה אינה נחשבת כערווה כלל, לכן לא שייך לשנותה במשנה בדף כ' שעוסקת באיסורי עריות. ומוסיף הרמב"ן שלפי זה יוצא שהשוואה בין סוטה

לערווה, אינה מלמדת את טעם הדין מדוע סוטה פטורה מייבום, אלא את המקור לדין, ורק מבחינה מעשית שני הדינים זהים, אך סיבתם שונה.

סיבת הפטור של הסוטה לפי דרך זו, מבוארת בדברי הרשב"א:

"ועוד י"מ דסוטה לאו משום ערוה היא והיא בת יבום אלא שמעשיה הרעים גרמו לה וכתוב בה טומאה כעריות".

מדברי הרשב"א משמע, שסיבת הפטור של הסוטה היא דין באישה עצמה, שהתורה לא רוצה לצוות על ייבום של סוטה, מחמת שהיא רשעה ומעשיה רעים ופגומים. סמך לדבר ניתן למצוא במסכת סוטה (ו.) לגבי הסיבה שסוטה ספק אינה מתייבמת, הגמ' מביאה כמה אפשרויות לכך, נביא את האפשרות השנייה: "אמר רב יוסף הכתוב קראו אחר שאין בן זוגו של ראשון שזה הוציא רשעה מביתו וזה הכניס רשעה לתוך ביתו ואת אמרת תתיבם נמי יבומי?" - מבואר שאין התורה חפצה ביבום של אישה רשעה.

אמנם לפי זה, יש להבין מדוע גם צרתה של הסוטה פטורה? לפי כל הביאורים שראינו עד עתה, הסוטה היא כערווה, וממילא גם צרתה נכללת בפטור הזה, כדין צרת ערווה; אך לפי דרך זו, שהסוטה אינה ערווה כלל, לכאורה סיבת הפטור שבה היא חיצונית, ולכאורה אין סיבה שהיא תגדיר גם את הצרה. תשובה לכך מצינו בדברי הריטב"א (כ. ד"ה כלל לאתווי מאי) שכתב שלפי דרך זו, צריך לומר שכיון שנפטרה הסוטה - חל עליה איסור אשת אח ממילא (אישה זו היא אשת אחיו, וכאשר לא עולה לייבום חוזר אליה האיסור הרגיל של אשת אח), וממילא צרתה נפטרת מדין 'צרת אשת אח'.

ד. קלקול אישות הבעל

בדעת התוס' נראה שאי אפשר לומר ככל האפשרויות שראינו עד עתה.

האפשרות הראשונה שישנה טומאה ישירה כלפי היבם מכוח הזיקה, לא מתאפשרת לאור שיטתו העקרונית של התוס' שהתעלם בכל המסכת ממושג הזיקה, ומשמע שלדעתו הייבום לא בנוי על זיקה ישירה בין היבם ליבמה, אלא על המצווה להקים שם לאחיו המת. ומכיוון שאין זיקה בין היבם ליבמה, אי אפשר לומר שיש טומאה ישירה כלפי היבם.

גם האפשרות שהטומאה פוטרת מכוח סברת הק"ו, לא אפשרית, משום שהתוס' מתקשה מדוע הגמרא בסוטה לא הביאה את הטומאה כסיבה לפטור את סוטה ספק מייבום (ע' להלן בחלק ב' בהרחבה), ואם נאמר שסיבת הפטור בסוטה הוא מצד הקל וחומר, הרי שרק לאחר הסוגיה בסוטה התחדשה סברת הקל וחומר, וממילא ברור שהגמרא בסוטה הייתה צריכה לדרון על טעם הפטור בסוטה ספק².

גם האפשרות השלישית, לא מסתדרת בשיטת התוס'. משום שלפי דרך זו, ראינו שצריך לומר שצרת הסוטה נאסרת מדין צרת אשת אח, ואילו משיטת התוס' משמע

2. כן הוכיח הקובץ הערות (טו, ז) מדברי התוס' במסכת סוטה.

שאישה שנעשתה אשת אח 'ממילא' (דהיינו שבעיקרון היא הייתה אמורה להתייבם אך בגלל סיבה כל שהי נמנעה ממנה מצוות הייבום וכעת היא מוגדרת כאשת אח) לא יכולה לאסור צרה, שהרי התוס' כתב (ג: ד"ה לפי שאינן) שצרת צרת סוטה לכוּעל - מותרת, ומבואר שאע"פ שהצרה אסורה מדין אשת אח דממילא (שהרי נפטרה מייבום) מכל מקום צרת הצרה מותרת, ואכמ"ל בשיטת התוס', אך לכאורה יוצא שלפחות לגבי סוטה הוא סבר שאיסור אשת אח שחל מכוח הפטור שלה לא יכול לפטור את צרתה.

בביאור שיטת התוס', נראה, שהסוטה נחשבת כערווה לבעלה, ומשמעות הדברים הוא שקשר האישות שלה עם הבעל התקלקל באופן חסר תקנה, וכתוצאה מכך יוצא שאין ערך בייבום שלה, כי כל חיוב הייבום הוא לקום תחת אחיו באישות שהותיר אחריו, וכיון שאישות המת הייתה מקולקלת, הרי שאין ערך בייבום שלה, ולכן היא נפטרת מייבום וחליצה. לפי זה, ניתן להסביר שכיון שאיסור הסוטה מגדיר קלקול באישות הבעל, משפיע הדבר גם כלפי הסוטה, כי גדר דין צרה הוא שהצרה מוגדרת על פי אישות הבעל השלמה הכוללת בתוכה גם ערווה, וממילא גם צרת הסוטה כלולה בפטור של הסוטה.

חלק ב - היחס בין הסוגיה ביבמות לסוגיה בסוטה

פתיחה

במסכת סוטה (ה:ו-ז) יש סוגיה מקבילה שיש בה כמה נקודות מוקשות ביחס לסוגיה ביבמות. נביא תחילה את דברי הגמ', לאחר מכן נתייחס לכל שאלה בנפרד עם התירושים עליה, וכן נעסוק בהשלכות שנובעות מהתירושים השונים.

נתחיל בדברי הגמ':

"ואם מת חולצת אמאי תתייבם נמי יבומי

אמר רב יוסף אמר קרא ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר לאיש אחר ולא ליבם

א"ל אביי אלא מעתה חליצה נמי לא תיבעי

א"ל אילו איתיה לבעל מי לא בעיא גט השתא נמי תיבעי חליצה...

רבא אמר ק"ו אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כל שכן

אמר ליה אביי אלא מעתה כ"ג שקידש את האלמנה ומת ויש לו אח כהן הדיוט לא תתייבם אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כל שכן נאסרה הא אסירא וקיימא מותר לה אסור לה הוא.

אלא אשת כהן שנאנסה ומת ויש לו אח חלל לא תתייבם אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כל שכן אונס בישראל מישראל שרי וגבי דהאי (מיהא) ליכא איסורא."

בקצרה, הגמ' עוסקת בדברי המשנה שספק סוטה חייבת בחליצה, ושואל מדוע לא תתייבם. על כך יש לגמ' שני תירוץ: ראשון של רב יוסף - יש מיעוט מהפסוק 'ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר'. על תירוץ זה שואלת הגמ' מדוע לא למעט במיעוט זה גם חליצה, ועונה שהסברה נותנת לחייב ספק סוטה חליצה מכיוון שהיא חייבת גט. תירוץ שני של רבא - שהאיסור לייבם אותה נובע מחמת קו"ח שאם נאסרה במותר לה (בעלה) באסור לה (אחי בעלה-היבם) כש"כ שתהיה אסורה. ואז הגמ' דנה באיזה מקרים נכון להשתמש בקו"ח, ומהם הם הקריטריונים שלו.

כעת נעבור לשאלות העולות מסוגיה זו ביחס לסוגיה שלנו ביבמות.

א. הגדרת מעמדה של ספק סוטה

הגמ' עוסקת בספק סוטה שכתוב במשנה שחולצת ולא מתייבמת, והייתה הו"א בגמ' שתוכל גם להתייבם. אם בוודאי סוטה יש טומאה, יש לאסור ייבום בספק סוטה מדין עשה בה ספק כוודאי! מהי א"כ ההו"א של הגמ' שיהיה שייך ייבום בספק סוטה?

תירוץ התוספות

מבאר התוס' (יבמות יא. ד"ה צרת סוטה) אם נאמר ש'עשה ספק כוודאי' זו הגדרה בלאו, דהיינו שהתורה הורתה לנו כהנהגה להתייחס לסוטה ספק כוודאי טמאה, ולכן וודאי שגם לוקים על ספק סוטה - אכן לא תהיה מובנת ההו"א לייבם סוטה ספק. אך אם נאמר שהאיסור של הספק הוא איסור עצמי, איסור עשה, דהיינו, לא שהסוטה אסורה באיסור וודאי מספק, אלא שהספק אסור באיסור וודאי, ודינה כדין טמאה וודאי לגבי איסורה שלה - לפי הבנה זו ניתן להבין את ההו"א של הגמ'³. דינה של ספק סוטה אינו כוודאי טמאה לעניין לאו ומלקות, שכן הלאו נכתב בתורה רק בנוגע לסוטה וודאית, אלא שמציאות הספק כשלעצמה יש בה סיבת איסור מחמת העירפול שנוצר מהקינוי והסתירה, הקשר האישותי ביניהם לא עומד כעת איתן. לפי הבנה זו, ספק סוטה היא איסור עשה וודאי בפנ"ע, ואין לו יחס ללאו שנאמר בסוטה וודאית. ממילא גם לא יהיה לספק סוטה יחס אל טומאת העריות שיש בוודאי סוטה, מכיוון ששיטת תוס' (ג: ד"ה לפי שאינן) שטומאה כעריות נאמרה רק במקום שיש לאו - סוטה וודאי.

על ביאורו זה של התוס' יש להקשות מדברי התוס' עצמם. בהמשך הסוגיה תוס' (יא: ד"ה מאי נסתרה) שואל שלמ"ד שלא נכתב לאו בספק סוטה, מניין לגמ' בסוטה (ו:). שאם בא עליה בעלה בדרך לוקה, והרי לא נכתב לאו! ומיישב שם התוס' שהסיבה שלוקה בספק סוטה היא בגלל שעשה בה ספר כוודאי לעניין המלקות. והנה כעת הבאנו שלפי תוס' ספק סוטה היא איסור עצמי, ואין לה קשר לאו, ולכאורה לפי הסבר זה לא יהיו מלקות בספק סוטה. וא"כ שתי שאלות בדבר: א. דברי תוס' סותרים את עצמם. ב. כיצד יתיישבו דבריהם עם הגמ' בסוטה?

השאלה הראשונה לא כ"כ קשה, מכיוון שניתן לומר שדברי התוס' שלוקה בספק סוטה נאמרו רק אליבא האפשרות הראשונה שהבאנו לעיל - שספק סוטה אסורה

3. הבנה זו בהכרח בין תירוצי התוס' ניתן למצוא בקוה"ע (טו, טז-יא).

משום שמחמירים בה כוודאי, אך אה"נ לפי האפשרות השנייה בתוס' לא יהיו מלקות. בנוגע לשאלה השנייה מהגמ' בסוטה, ביאר ר' שמעון שקופ (שע"י א, יא, קפב) שהבנת התוס' בגמ' בסוטה לא מוסכמת על כולם ויש בכך מחלוקת רא'. במסכת סוטה כתוב (ז). שמוסרים לאישה שני ת"ח שיהיו איתה בדרך שמא יבוא עליה. תוס' ביאר שיש צורך בשני ת"ח כדי להתרות בו לחייבו במלקות. אך רש"י לעומת זאת ביאר שאם בעלה בא עליה בדרך שוב אין המים בודקין אותה, ולכן צריך שני ת"ח שיתריאו אותו על כך. לפי פירוש זה אין שום זכר למלקות בספק סוטה.

הקושי מספק ערווה

אמנם גם לאחר הסבר זה הקשה התוס' שאף שלא ניתן לאסור את האישה מדין וודאי, עדיין יש לאסור את האישה מדין ספק, שאישה זו היא ספק ערווה. ונשאר בצ"ע.

הרא"ש (א, ד) הביא את תירוץ התוס', והוסיף:

"אבל סוטה ספק דכתיב טומאה דידה בלשון עשה אף על גב דאסרינן משום ספק טומאה לא חשיב טומאה דידה אפי' כספק ערווה הלכך פריך שפיר ותתייבם יבומי".

נראה שהרא"ש הביין שכיוון שאין בספק סוטה 'טומאה וודאי', ממילא אין גם ספק. לפי שברגע שאמרנו שאין לאסור את הספק מדין הוודאי (אלא שהספק אסור בוודאי מצד עצמו) לא שייך לקשור את הספק לערווה שנמצאת רק בוודאי (או בגלל חזקה או בגלל שלא מצאנו לנכון לעורר את הספק).

תירוץ של הגר"ח

הגר"ח (ייבום ו, יט) יישב את השאלה מסוטה בצורה שונה מתוס'.

הדין של עשה בה ספק כוודאי נאמר בנוגע לקינוי של הסוטה, שאישה שקינא לה בעלה ונסתרה, למרות שלא ידוע בוודאי שזינתה, מתייחסים אליהם כאילו וודאי זינתה ונאסרת לביתה ולתרומה. דין זה - מבאר הגר"ח - נכון לאומרו רק בהלכות שנוגעות לדיני סוטה, שעל זה נאמרה גזירת הכתוב (ונטמאה), אך לא בנוגע להלכות שקשורות לייבום. דהיינו, דין זה שעשה בה ספק כוודאי נאמר רק בנוגע להגדרת הסוטה שנאסרת בקינוי וסתירה, אך שמענו שדין זה נאמר בנוגע לטומאת עריות שגם ספק סוטה תחשב כוודאי לעניין הטומאה. וממילא, כיוון שלעניין הלכות שקשורות לייבום לא נאמר שעשה בה ספק כוודאי, מובנת ההו"א שסוטה ספק תתייבם.

הגר"ח מוכיח את דבריו מהגמ' בכתובות (ט). הגמ' עוסקת שם באדם שמצא פתח פתוח - מצב של ספק זנות. ואומרת הגמ' שאם במצב זה יש ספק נוסף, יש להתיר אישה זו מדין ספק ספיקא. וכן שיטת התוס' שם (שם ד"ה ואיבעית אימא) שמועילה חזקה במצב של ספק זנות. ואילו הדין של עשה בה ספק כוודאי היה נאמר גם בנוגע להלכות הקשורות לטומאת עריות, כיצד אפשר להתיר מצב זה, והרי ברגע שאדם נפגש במצב

של ספק זנות, יש להתייחס אליו כוודאי זנות, ולא יועיל לכך חזקה/עוד ספק. מוכח מהגמ' בכתובות שדין ספק כוודאי נאמר באופן נקודתי בנוגע להלכות סוטה.

אם נחדד את ההבדל בין תירוץ התוס' לתירוץ של הגר"ח נאמר כך: לפי תוס' בדין של עשה בה ספק כוודאי אין טומאה כעריות, מכיוון שהמשמעות של דין זה היא אלא שמתייחסים לספק סוטה כאילו זינתה בוודאי, אלא שיש בעיתיות מצד עצמה באישה שיש עליה ספק זנות. ואילו לגר"ח, בטומאה כעריות לא משתמשים בדין של עשה בה ספק כוודאי, מכיוון שדין זה נאמר רק בהלכות סוטה.

ב. 'לאחר ולא ליבם'

הגמ' בסוטה כתבה שהטעם לכך שספק סוטה לא מתייבמת הוא בגלל שנאמר 'ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר', ולומדת מכך הגמ' שכאשר אדם נפטר ולו אישה סוטה, הסוטה לא נופלת לייבום לפני היבם. ושאלו על כך תוס' (ה: ד"ה לאחר), הרי הגמ' עוסקת שם בספק סוטה והמקור שהיא מביאה לכך שלא תתייבם הוא מסוטה וודאי!

מיישבים תוס' שאמנם פסוק זה נכתב בסוטה וודאי, אך כיוון שבסוטה וודאי לא צריך למעט את הסוטה מייבום (כיוון שכתוב בה טומאה), לכן אם אינו עניין לוודאי תנהו לעניין ספק טומאה.

הרמב"ן והרשב"א חולקים על תוס' חלקית: בדעת רב בארו הרא' שהבין שהלימוד של 'לאחר' מתייחס לסוטה וודאי. אמנם בדעת רב יוסף נבאר בהמשך שהודו לתוס' שלימוד זה נאמר בספק סוטה. את שיטת הרא' נביא לאחר שנציג את השאלה הבאה, כיוון ששיטתם בנויה על גבי שתי השאלות הללו.

ג. סברת אילו איתיה לבעל

לאחר שהגמ' ביארה מדוע אין ייבום בספק סוטה (לאחר ולא ליבם), שאל אביי שא"כ את ספק הסוטה גם מחליצה? וענה רב יוסף שוודאי שיש לחלוץ לספק סוטה מכיוון שאילו הבעל היה קיים היה צריך לתת לה גט, ואישה שבשביל להינשא לשוק זקוקה לגט צריכה גם חליצה במקרה שהבעל מת.

ושאל על כך התוס' בסוטה (ה: ד"ה אילו), שסברה זו קיימת גם בסוטה וודאי, שהרי גם היא צריכה גט מבעלה, וא"כ יש להצריך חליצה גם בסוטה וודאית, ואילו לעיל ראינו שלפי רובם המכריע של הראשונים, שיטת רב שסוטה וודאית פטורה אף מחליצה!

שיטת התוספות

בשביל לכאר את תירוץ של התוס' חשוב להביא את לשונו:

"ויש לתרץ סוטה ודאית לא דמיא להכא כיון דטומאה סתם הרי היא כערורה גמורה דגזירת הכתוב הוא דפטורות ואשת סריס ואיילונית היכא דאיתיה לבעל שרו ליה ואפ"ה אימעוט בפ"ק דיבמות מדין יבום דלא צריך בהו כלל אבל סוטה

ספק לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל וקמשמע לן קרא כיון דבא מכח נשואי אחיו הרי הוא במקום בעל דאסורה לו ליבם אבל חליצה בעיא”.

בפשטות, היה ניתן לומר שתוס' תירץ שבעיקרון הסברה נכונה גם בסוטה וודאי, ואכן גם שם היה אמור להיות הדין שחולצת ולא מתייבמת. אך מה נעשה שבסוטה וודאי יש גזירת הכתוב שתהיה כערווה שפטורה אף מחליצה ולכן למרות שצריכה גט בכל זאת פטורה מחליצה.

אך לאחר קריאה נוספת בדברי התוס' וודאי שלא ניתן לומר זאת. אם אכן ביאור זה היה נכון, תוס' היה צריך לחסוך בדיבורו, ולעצור ישר לאחר שכתב שסוטה וודאית לא דמיא להכא כיוון שיש בה גזירת הכתוב. מדוע היה צריך להמשיך ולהתייחס לסוטה ספק, לפי הנ”ל היה פשוט צריך לומר שבסוטה ספק אין גזירת הכתוב ולכן פוסקים לפי הסברה!

לכן נראה לבאר ביאור אחר בדברי התוס' ובע”ה שיהיו הדברים מכוונים לאמיתה של תורה. מה המשמעות שסוטה וודאי פטורה מחליצה לפי שנאמרה בה טומאה? צורת הניתוח של תוס' היא שכאשר למדנו פטור מייבום בסוטה וודאי, ברגע שאישה זו לא עולה לייבום ממילא היא לא עולה לחליצה, לפי הכלל הידוע במסכתנו. וזה שיש צורך בגט לא מפריע לכלל הזה, ולרגע אחד לא עלה ברעתנו לפטור אישה זו מייבום אך לחיובה בחליצה. כל זה בסוטה וודאית, אך מה קורה בספק סוטה? בספק סוטה אין לנו לימוד מפורש (טומאה) שפוטרת אישה זו מייבום, אילו גם לספק סוטה היה פטור מייבום, הגמ' לא הייתה מצריכה אותה חליצה מכח הסברה הנ”ל. בספק סוטה יש מיעוט של 'לאחר ולא ליבם'. מבאר תוס', שהסברה של רב יוסף 'אילו איתיה לבעל' באה לבאר כיצד ללמוד נכון את המיעוט של הפסוק. דהיינו, סברת 'אילו איתיה לבעל' היא לא סברה עקרונית שמצריכה חליצה מצד עצמה, אילו זה היה כך, גם סוטה וודאית הייתה צריכה חליצה. סברה זו באה ללמד אותנו כיצד נכון ללמוד את המיעוט מ'לאחר', לולא סברה זו ניתן היה ללמוד ש'לאחר ולא ליבם' בא למעט אפילו חליצה. לכן רב יוסף מבאר שהמיעוט לא לימד על 'פטור מייבום' כמו בערווה (כפי שלמדנו בסוטה וודאי), אלא רק על איסור שחל על היבם מכח הבעל, כעין סברת קו”ח שהאיסור על היבם הוא בתולדה מהבעל. לפי”ז לא ניתן יהיה ללמוד בספק סוטה יותר מאיסור לייבם, כיוון שעצם האיסור של הבעל הוא רק איסור ביאה ולא מציאות כזו שמפקיעה את האישות ביניהם שכן הוא צריך לתת לה גט. זוהי כוונת רב יוסף בסברה 'אילו איתיה לבעל', שכיוון שהלימוד הוא לא של פטור מייבום אלא רק איסור על היבם כשם שהוא אצל הבעל, ואצל הבעל אין הפקעה של האישות אלא רק איסור ביאה שכן אילו היה קיים היה צריך לתת גט - ממילא גם היבם לא נפטר מהייבום מכל וכל אלא נאסר בייבום בלבד.

שיטת הרמב”ן והרשב”א

הרמב”ן והרשב”א לא קבלו את החילוק שתוס' עשה בין סוטה וודאי לסוטה ספק, לשיטתם רב יוסף חולק על דברי רב ודבריו נכונו גם על סוטה וודאי.

קושיה ראשונה שמקשים על דברי התוס' היא מהסוגיה של מחזיר גרושתו ששם למרות שנאמר לשון טומאה בכל זאת הדין הוא שחולצת ולא מתייבמת'. הקושיה השנייה שהם מתקשים היא אותה קושיה שהתוס' התקשה בה - שהסברה של 'אילו איתיה לבעל' שייכת גם בסוטה וודאי. אך שלא כתוס' שבארו שסברה זו היא מקומית ובאה לבאר את הלימוד של 'לאחר ולא ליבם', הרמב"ן והרשב"א מבינים אף למסקנה שסברה זו נכונה גם בסוטה וודאי, ולפי רב יוסף תהיה חליצה גם בסוטה וודאי שלא כדברי רב. לפי זה צריך להבין מהי סברתו של רב, הרי גם בסוטה וודאי יש גט!

מבאר הרשב"א שרב השתמש בשני הלימודים - טומאה כעריות, ו'לאחר ולא ליבם'. דהיינו, רב הכיר את המיעוט שנלמד מ'לאחר ולא ליבם', אלא שסבר שלא ניתן להשתמש רק בו, מכיוון שיכול להיות שגם יבם ביחס לאח נקרא 'אחר'⁵ וממילא לא שייך למעט מהכתוב 'לאחר'. וכשם שלא ניתן להשתמש במיעוט 'לאחר' לבדו כך א"א להשתמש בלימוד של 'טומאה' לבדו, מכיוון שאם היה פוטר אף הסוטה מייבום בעקבות הטומאה, מבאר הרשב"א שהיה פוטר אותה רק מייבום אך הייתה חיבת בחליצה. לכן רב משתמש בשני הלימודים הללו בצורה זו: לאחר שלמדנו מטומאה שסוטה אסורה בייבום, לימוד זה מלמד אותנו שייבם לא נחשב ל'אחר' אלא דומה יותר לבעל, וממילא ניתן למעט את הסוטה אך מחליצה מהמיעוט של 'לאחר'.

דברי הרמב"ן והרשב"א הפוכים מדברי התוס'. הסברה של 'אילו איתיה לבעל' היא סברה עקרונית ושייכת גם בסוטה וודאי ולכן לפי רב יוסף גם סוטה וודאי תהיה חייבת חליצה. גם רב לא חולק עקרונית על סברה זו, אלא שסובר שבסוטה וודאי יש לימוד נוסף מטומאה של עריות, ומכח שני הלימודים הללו מגיעה למסקנה שסוטה וודאי פטורה אף מחליצה.

נחדד יותר את המחלוקת של רב ורב יוסף לפי הרא', לאיזה מקרה מתייחס כל פסוק. רב סבר שהמיעוט של 'לאחר' נאמר על סוטה וודאי, ונצרך גם ללימוד מטומאה. רב יוסף חלק על רב וסבר שפסוק זה נאמר אך ורק בנוגע לספק סוטה ולא בנוגע לסוטה וודאי. ממילא לפי רב יוסף בסוטה וודאי יש רק טומאה, וטומאה לא מספיקה לפטור בעצמה את הסוטה אף מחליצה מכיוון שלפי הרא' הסברה של 'אילו איתיה לבעל' (שמצריכה חליצה במקום שקידושין תופסים) היא סברה עקרונית. כעת יש לשאול על דברי רב, לשיטתו שהלימוד של 'לאחר' נצרך גם הוא לסוטה וודאי, מה המקור לפטור ספק סוטה מייבום? לכן נראה שלפי שאר הרא' רב חולק בכך על רב יוסף וסובר שהמקור לאסור את ספק סוטה בייבום הוא מכח הקו"ח שמביא רבא בגמ' בסטה (ו).

ביאור סברת המחלוקת

ראינו א"כ שנחלקו תוס' והרא' בחשבון הסוגיות. תוס' סבר שרב בסתמך אך ורק על טומאה, הסוגיה בסוטה מדברת על ספק סוטה, והסברה של 'אילו איתיה לבעל' אינה

4. קושיה זו לא קשה על תוס' שכן תוס' חולק על הרא' גם בסוגיה של מחזיר גרושתו וסובר שלמ"ד שנכתב לשון טומאה במחזיר גרושתו הדין הוא שפטורה אף מחליצה.

5. וכפי שמובאת אפשרות זו בגמ' בכתובות (פא.).

סברה מהותית אלא באה להורות כיצד יש ללמוד את המיעוט של 'לאחר' שנאמר בספק סוטה. הרא' סברו שסברת אילו איתיה לבעל היא סברה עקרונית, עד כדי כך שלפי רב יוסף תהיה חליצה אפילו בסוטה וודאי, וגם רב לא חלק עקרונית על דבריו אלא שלמד את דינו מהמיעוט של לאחר בצירוף הלימוד מטומאה של ערווה.

כעת יש להבין מהו יסוד סברת המחלוקת ביניהם?

נקודת המוצא של הרא' היא שבמקום שקידושין תופסים, לא שייך לפטור את האישה מייבום וחליצה. הכלל 'כל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה' נאמר רק במקום שקידושין לא תופסים (כ-כ:), שכן כל הייבום מתחיל מהזיקה. במקרה שלא נוצר קשר של אישות, שהקידושין לא תפסו, לא נוצרה זיקה ואין מה לייבם. אך בסוטה, כיוון שקידושין תופסים (שכן צריך לגרשה בגט) הזיקה לא פקעה וממילא לא שייך לפטור את האישה מייבום בלא חליצה. זו נקודת המוצא של הרא' שמכוחה הבינו שהסברה של 'אילו איתיה לבעל' היא סברה עקרונית שנכונה גם בסוטה וודאי.

תוס' חולק על הרמב"ן, לאורך כל המסכת הוא מתעלם ממושג הזיקה. לפי תוס' הייבום מתחיל ממצוות הקמת שם לאחיו שגורר אחריו את חיוב החליצה. ממילא, במקום שלא שייך ייבום, גם החליצה שנגררת אחריה לא שייכת. הכלל 'כל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה' נכון בכל מצב, אפילו במקום שקידושין תופסים, שכן לפי תוס' תפיסת הקידושין לא יוצרת סיבה עצמית לחייב חליצה, אלא היא רק סימן (שלרוב במקום שקידושין תופסים יש גם מעיקר הדין ייבום, אך זו לא סיבה מחייבת)⁶. מכח זאת הבין תוס' שהסברה של 'אילו איתיה לבעל' היא לא סברה עקרונית מהותית ששייכת אף בסוטה וודאי, אלא הוראה נקודתית כיצד יש ללמוד את המיעוט של 'לאחר ולא ליבם'.

מניין לראשונים שרב יוסף חלק על רב?

נפגשנו עם מחלוקת תוס' והרא' בכיבוד היחס בין הסוגיות, ובארנו את הסברה שעומדת מאחוריהם. כעת יש להבין דבר נוסף, הרי פשט הגמ' בסוטה הוא כדברי התוס', שכן הסוגיה שם עוסקת בספק סוטה, ומניין למדרו הרא' שרב יוסף סובר שהמיעוט של 'לאחר' נאמר גם על סוטה וודאי, מדוע לא לומר כתוס' שמיעוט זה נאמר בנוגע לספק סוטה והסוגיה ביבמות עוסקת בסוטה וודאית?

קשה לומר שנקודת המוצא של הרא' הייתה הסברה שלהם, מכיוון שמתוך דבריהם נראה שהיה ברור להם מהסוגיה עצמה שרב יוסף לא עוסק אך ורק בספק סוטה אלא גם בסוטה וודאי.

יש שרצו לומר שהראשונים הבינו שהסוגיה בסוטה חולקת על הגמ' ביבמות, וסוברת שלא נאמרה טומאה כעריות בסוטה. אפשר היה להוכיח זאת משאלת הגמ' בסוטה 'ותתיבם יבומי' – אילו הגמ' הייתה מכירה בטומאה כעריות בסוטה, לא היה עולה על דעתה להציע שספק סוטה תתיבם.

6. כן ביאר הגר"ש היימן סי' ב בדעת התוס' והוכיח זאת מדברי התוס' בנידה (ב. תוד"ה ואחת אשתו), עי"ש.

לפי הסבר זה, יוצא שהגמ' בסוטה תסבור שאף סוטה וודאי תהיה חייבת חליצה. ודבר נוסף שעולה מכך, שלא יהיה איסור בצרה של סוטה מכיוון שהמקור לפטור צרת סוטה מייבום הוא מההשוואה לטומאה של עריות.

הסבר זה קשה מאד מכמה סיבות:

א. הרשב"א בעקבות הגמ' בסוטה מסביר אחרת את דברי רב, שלא הסתמך רק על טומאה אלא גם על 'לאחר'. אם הגמ' בסוטה חולקת על הסוגיה ביבמות שאין דין טומאה בסוטה, מדוע יש צורך לשנות את דבריו של רב?

ב. אם הרא' היו מבינים שהסוגיה בסוטה סוברת שאין טומאה כעריות, היו צריכים להקשות על דבריו של רב מתחילת משלב מקדים יותר בסוגיה בסוטה - מהשאלה 'ותיבם יבומי', שמשאלה זו מוכח שהגמ' בסוטה סוברת שאין טומאה (אא"כ נתרץ תוס' שזה נאמר על ספק סוטה).

ג. הרשב"א בעצמו בהמשך הסוגיה ביבמות (יא: ד"ה למיקם עליה בלאו) מקשה את קושיית התוס' כיצד הייתה הו"א לגמ' ביבמות שספק סוטה תתיבם והרי יש בסוטה טומאה כעריות (הרשב"א לא תירץ את תירוץ התוס', אך מעצם שאלתו ברור שהבין שגם הגמ' בסוטה סוברת שיש טומאה בסוטה).

לכן נראה לבאר את הסיבה של הרא' בצורה אחרת. הרא' הבינו שסברת יוסף "אילו איתה לבעל מי לא בעיא גט" נאמרה בתור כלל. דהינו הרא' הבינו שרב יוסף אמר את סברה זו ללא יוצא מן הכלל. ואכן הרישב"א כתב זאת במפורש (יא. ד"ה זו שיטת רש"י). הנפק"מ המשמעותית בין שני ההסברים היא שלפי דברנו גם הסוגיה בסוטה מודה שצרת סוטה תיאסר בגלל שהיא מודה שנאמרה בסוטה טומאה כעריות.

סיכום

פתחנו בדבריו של רב שצרת סוטה אינה מתייבמת, ובארנו האם כוונת רב הייתה לפטור אותה אף מלחיצה או רק מייבום.

בחלקו הראשון של המאמר הבאנו ארבעה הסברים לבאר את משמעות הטומאה שישנה בסוטה: 1. טומאה ישירה ליבם כמו בעריות. 2. טומאה כלפי הבעל אך היבם נאסר בקו"ח מכח הטומאה הזו. 3. טומאה מצד מעשיה הרעים של האישה, וזו הלכה חיצונית ולא קושרה מהותית לאישות של האישה ליבם. 4. האישות של האישה התקלקלה, ואין שום ערך לייבם אישה זו.

בחלקו השני של המאמר עסקנו בשאלות שעולות מהיחס בין הסוגיה ביבמות לסוגיה המקבילה בסוטה. תחילה עסקנו בביאור מעמדה של ספק סוטה, לפי שיטת תוס', ואך הבאנו את שיטתו של הגר"ח.

לאחר מכן עסקנו בסברת 'אילו איתה לבעל' שממוקמת במסכת סוטה, ובשאלה האם הסוגיה בסוטה חולקת על הסוגיה ביבמות או לא. הבאנו את מחלוקתם של תוס' מול הרמב"ן והרשב"א, בביאור סברה זה וביחס בין הסוגיות.

קידוש במקום סעודה

פתיחה - הסוגיא בגמרא

הגמרא בפרק העשירי של מסכת פסחים עוסקת בדיני קידוש. בהקשר זה, היא מביאה את מחלוקת רב ושמואל:

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין - לא יצאו, ידי קידוש - יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתה? - כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בני כנישתא? - לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בני כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד ב)

רב ושמואל חולקים לגבי הצורך ב"קידוש במקום סעודה". בפשטות, נראה שרב סובר שכדי לצאת ידי חובת קידוש יש לקדש על יין, ולא מעבר לזה. שמואל מחדש תנאי נוסף, והוא שהקידוש האמור צריך להיות במקום סעודה - כדי לצאת ידי חובה צריך לסעוד לאחר הקידוש באותו מקום.

ננסה להבין את משמעות חידושו של שמואל, באמצעות דיון בשאלה כיצד משפיעה הסעודה על אופיו של הקידוש. כדי לענות על השאלה הזו, נציע קודם כל שתי הבנות בתפקידו של היין במסגרת הקידוש.

שתי הבנות בתפקידו של היין

הקידוש, כידוע, מורכב מטקסט של ברכה על השבת ("אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו") הנאמר על כוס יין. ניתן להציע כמה דרכים למשמעות אותו טקסט: ניתן לומר שתפקידו של הטקסט לייצב בתודעתו של האדם את זיכרון מעשה בראשית, שהוא אחת ממטרותיה של מצוות השבת - "זכר למעשה בראשית". לחלופין, ניתן לומר שתפקידו "להכניס" את קדושת השבת, ומכאן שמו - "קידוש".

כך או אחרת, נציע שתי דרכים להבין את תפקידו של היין ביחס לאותו טקסט:

הענקת חשיבות למעמד אמירת הטקסט

תפקידו של היין להפוך את אמירת הטקסט למעמד חשוב ומשמעותי. האדם אומר הרבה מילים במהלך היום, וכדי להפוך את מילות הקידוש מסתם מילים לטקסט משמעותי, יש צורך שהאמירה תהיה במסגרת מעמד משמעותי - שתית יין.

כיוון דומה עולה בדבריו של ספר החינוך על מצוות קידוש:

משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה השם וגו'.

ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמת, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם.

(ספר החינוך פרשת יתרו מצוה לא)

החינוך מדגיש שמטרת הקידוש לעורר את רעיון חידוש העולם, ומסביר שמטרת שתיית היין בקידוש היא ליצור אירוע שבו ליבו של האדם יתעורר הרבה יותר - וכך רעיון חידוש העולם יתקבע בו בצורה משמעותית.

יין משום עונג או כבוד שבת¹

את ההסברים השונים לתפקיד הטקסט של הקידוש ניתן לנסח בצורה פשוטה יותר ולומר שתפקידו של הטקסט הוא להנכיח את השבת בעולם ע"י הדיבור. לכך מוסיפים את שתיית היין משום "וקראת לשבת עונג" - אנחנו מענגים או מכבדים את השבת בשתיית יין, וע"י כך מנכיחים אותה ומייחדים אותה ביחס לשאר ימות השבוע. לפי זה, היין ממלא תפקיד עצמאי לצד הטקסט, והוא לא משרת את הטקסט.

ביסוס לכיוון הזה עולה מדברי המכילתא:

לקדשו במה אתה מקדשו במאכל ובמשקה ובכסות נקייה שלא תהא סעודתך שלשבת כסעודת החול ולא עטיפתך שלשבת כעטיפתך בחול. ומנין שאפלו עני לא יהא מאכלו שלשבת כמאכלו שלחול ועשיר לא יהא מאכלו שלשבת כמאכל החול ת"ל זכור את יום השבת לקדשו.

(מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כ פסוק ח)

אנחנו מכירים את הרעיון של ייחוד השבת ביחס לשאר ימות השבוע מן הסיפורים על שמאי שהיה שומר את המאכלים המשובחים ביותר לשבת². זה בדיוק הרעיון עליו מדברת המכילתא כאן, והיא לומדת אותו מאותו פסוק שממנו לומדים על מצוות קידוש. בין השאר המכילתא מדברת על ייחוד השבת באמצעות משקה, וייתכן שהכוונה ליין הקידוש.

ניתן לתמוך את ההבנה הזו בתפקידו של היין בכך שמעיקר הדין, קידוש היום שתיקנו חכמים כולל בתוכו שתיית יין בלבד, ללא טקסטים נלווים. א"כ, פשוט שיש ליין תפקיד עצמאי.

1. יש מקום לרונן מה ההבדל בין כבוד לעונג שבת ומהו בדיוק תפקידו של היין, אבל לצורך הדיון שלנו די בהבנה שהיין ממלא תפקיד עצמאי ולא משרת את הטקסט.

2. ביצה טז.

התפקיד העצמאי של היין עולה גם מדברי הרשב"ם:

אמר רב יהודה בפה"ג. אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קו עמוד א)

נראה שתפקידו של היין בקידוש היום הוא לבטא את ייחודיותה של השבת. ייתכן שזהו גם תפקידו של היין בקידוש הלילה.

נסכם ונאמר שהעלנו שתי הבנות בתפקידו של היין בקידוש; בהבנה אחת, היין בא לשרת את הטקסט ולהפוך את מעמד אמירתו למשמעותי יותר. בהבנה אחרת, היין משרת תפקיד עצמאי של ריבוי בעונג או כבוד השבת. דבר זה גורם להנכחתה של השבת בעולם, בדומה לטקסט הקידוש שמשיג מטרה דומה. חז"ל קבעו שיש לעשות את שתי הפעולות הללו יחד, וכך הקידוש מנכיח את השבת בצורה חזקה.

שיטת שמואל - למה צריך קידוש במקום סעודה?

נחזור לשאלה מה תפקידה של הסעודה לשיטת שמואל.

מצד אחד, ניתן לומר שתפקידה של הסעודה היא להעניק יתר חשיבות לטקסט. אם תפקיד היין בקידוש הוא להעניק חשיבות למעמד שבו אומרים את הטקסט, ניתן להגיד שהסעודה מעניקה למעמד חשיבות גדולה פי כמה וכמה. ייתכן אפילו להגיד שיין שמגיע שלא במסגרת סעודה לא מעניק די חשיבות למעמד.

בהתאם להבנה שתפקיד היין בקידוש הוא לבטא את היסוד של "עונג שבת", ניתן להבין בצורה אחרת את תפקידה של הסעודה; באופן דומה לחובת שתיית יין בקידוש, חז"ל תיקנו חובה נוספת של אכילת שלוש סעודות כדי לענג את השבת. באופן עקרוני כל אחת מהחובות מסוגלת לעמוד בפני עצמה, אבל חכמים קבעו שיש להצמיד את שתי החובות הללו, ששתייהן משום "וקראת לשבת עונג", כדי להגיע לעונג האולטימטיבי כפי שהוא מנוסח בדברי המכילתא - "במה אתה מקדשו - במאכל ובמשתה".

הרשב"ם בדבריו על הסוגיה מביא שני הסברים לדין "קידוש במקום סעודה", שמתחברים לשתי הדרכים שהצענו. נתחיל מפירושו השני של הרשב"ם:

אי נמי סברא היא מדאי קבע קידוש על היין כרתניא לקמן (דף קו א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב:

הסבר זה של הרשב"ם מתחבר לכיוון הראשון שהצענו - מטרת היין בקידוש היא להעניק חשיבות למעמד, וברור שיין שמגיע בתוך הסעודה מעניק יותר חשיבות. כך גם הסעודה משרתת את הקידוש והופכת אותו למעמד חשוב.

בתחילת דבריו הרשב"ם מביא פירוש אחר:

כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח)

וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג³ ומדרש הוא.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קא עמוד א)

ההסבר הראשון ברשב"ם מתחבר לכיוון השני שהצענו. הסעודה איננה משרתת את הקידוש. הקידוש והסעודה הם שני דברים עצמאיים, שחז"ל בחרו להצמיד אותם. ייתכן להסביר שהרעיון העומד מאחורי הצמדה זו קשור לעובדה שיש הקידוש בא לענג את השבת, בדומה לסעודה.

בקצרה נאמר שראינו שתי הבנות לדין "קידוש במקום סעודה". לפי ההבנה הראשונה, הסעודה מעניקה חשיבות לדין ולקידוש, ואילו לפי ההבנה השנייה, הסעודה מקיימת את הפסוק "וקראת לשבת עונג", וחז"ל קבעו להצמיד אותה לקידוש כך ששניהם יחד מנכיחים את השבת בעולם.

נפקא מינות להבנות השונות

נביא כמה ביטויים להבדל שבין שתי ההבנות הללו:

קידוש במקום סעודה - דווקא סעודת שבת?

מה בדיוק הגדר של "סעודה" כדי לצאת ידי "קידוש במקום סעודה"?

"שלטי הגבורים" דן בשאלה זו:

וכן אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה הראשונה ואינו צריך לקדש במקום הסעודה השניה לפי שכל סעודת שבת חשובה היא ואפילו סעודת עראי סעודת קבע היא נחשבת בשבת ויצא בקידוש הראשון,

(שלטי הגבורים מסכת פסחים דף כ עמוד א בדפי הרי"ף)

ה"שלטי גבורים" אומר שאין צורך בסעודה שכוללת לחם, ואפשר לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה גם על ידי הסמכת הקידוש לאכילת מיני מגדים.

נראה שפסיקה זו מתאימה להבנה שהסעודה באה לתת חשיבות למעמד הקידוש. ייתכן שכל אכילה יכולה ליצור מעמד משמעותי, ולא יהיה צורך דווקא בלחם. ואכן, השלט"ג מנמק את הקולא שלו בטענה ש"כל סעודת שבת חשובה היא" - בשבת, לכל סוג של אכילה יש חשיבות מספקת. מפה נראה ברור שהשלט"ג סובר שהסעודה באה להעניק חשיבות למעמד של הקידוש.

3. ניסוח מאוד דומה מופיע בתוס' על הסוגיא, ונראה בהמשך שזה עקבי לשיטת תוס' הכללית: אף ידי קידוש לא יצאו - דאין קידוש אלא במקום סעודה משום דכתיב וקראת לשבת עונג כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג. (תוספות מסכת פסחים דף קא עמוד א)

בהמשך דבריו, השלט"ג מביא דין מפתיע - למרות שהאדם יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, הוא עדיין צריך לקדש (או לפחות לברך בפה"ג) לפני הסעודה העיקרית שלו אח"כ!

ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל סעודתו כדרך שעושה בסעודת היום.

על פניו הדין הזה נראה קשה להבנה. בהמשך המאמר ננסה להציע לו הסבר. נחזור לשאלת גדרה של הסעודה הנדרשת. התוס' חולקים על השלט"ג וכותבים שצריך לקדש דווקא בסעודה שבה אוכלים לחם: טעימו מידי - נראה דהיינו טעימת לחם.

(תוספות מסכת פסחים דף קא עמוד א)

בהתאם להבנה שהסעודה והקידוש צריכים להיות באותו מקום מצד קיום מצוות "עונג שבת", הסעודה של הקידוש צריכה להיות דווקא אכילת פת, כדי שסעודה זו תיחשב אחת משלוש הסעודות של השבת.

היה ניתן להבין שתוס' מסכים עקרונית עם השלט"ג שדין קידוש במקום סעודה נועד להעניק חשיבות למעמד של הקידוש, ורק חולק על החידוש שלו שסעודת מיני מגדים נחשבת כסעודה חשובה - התוס' סוברים שרק סעודה עם לחם יוצרת מעמד משמעותי. כדי להוכיח שהתוס' חולק עקרונית וסובר כמו הצד השני בחקירה שלנו, נדייק בדבריו ממקום אחר:

בתחילת הפרק, מובאת מחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי מה על האדם לעשות במקרה והוא באמצע סעודה כששבת נכנסת. ר' יהודה סובר שיש להפסיק את הסעודה מיד, ור' יוסי אומר שמותר לאדם להמשיך את סעודתו כרגיל.

דתניא: מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אין מפסיקין.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד א)

בהמשך הפרק, אחרי הסוגיא של קידוש במקום סעודה, הגמרא מביאה ברייתא נוספת שמסבירה מה על האדם לעשות בפועל במצב כזה לפי השיטות של שני התנאים:

תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום - מביאין לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. גמרו, כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, והשני אומר עליו קדושת היום.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קב עמוד א - עמוד ב)

ר' יהודה מורה לאדם להפסיק את סעודתו, לקדש ואז לברך ברכת המזון⁴. לעומת זאת, ר' יוסי מתיר לאדם להמשיך לאכול עד שהוא מסיים את סעודתו, לברך ברכת המזון ורק אז לקדש. הראשונים שואלים על שיטת ר' יוסי - אין פה קידוש במקום סעודה, שהרי האדם מקדש רק אחרי שהוא סיים לאכול די חפצו!

יש ראשונים המתרצים שר' יוסי סובר שלא צריך בכלל קידוש במקום סעודה (לדוג' תוס' רי"ד קב. ד"ה "ר' יוסי"), אבל נתמקד בשני ראשונים שמיישבים את שיטת ר' יוסי עם הדין הזה של שמואל. גם הר"ן וגם התוס' מסבירים שבעצם יש פה "קידוש במקום סעודה", מכיוון שהקידוש צמוד לסעודה שנאכלה לפניו. זהו חידוש גדול בפני עצמו, אבל ביטוי לחקירה שלנו יעלה דווקא מתוך דיוק בהבדל בין הניסוחים של שני הראשונים האלו:

כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קידוש היום. ואף על פי שאיננו אוכל כלל לאחר קידוש היום כיון שגמרו שם סעודתם מקום סעודה מיקרי:

(הר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף כ עמוד ב)

הר"ן כותב את הדברים בצורה הכי פשוטה - מכיוון שהאדם אכל סעודה במקום הזה לפני כמה רגעים, זה עדיין נחשב כ"מקום סעודה".

כיוון דומה עולה בתוס' על אתר, אבל הם מוסיפים עוד פרט קריטי שאיננו מופיע בדברי הר"ן:

וא"ת ואיך יעשו קידוש בלא סעודה הלא אין קידוש אלא במקום סעודה וי"ל דחשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא...

(תוספות מסכת פסחים דף ק עמוד א)

התוס' מדגישים בדבריהם - לא מספיק שהקידוש יהיה במקום סעודה, הוא צריך להיות צמוד דווקא לסעודה שמוגדרת כסעודת שבת! מכאן עולה במפורש שתוס' סוברים כמו הצד השני של החקירה שלנו, שמתבסס על "וקראת לשבת עונג" - יש עניין להצמיד את הקידוש דווקא לסעודות השבת, כדי לבטא בצורה הכי שלימה את הנכחת השבת ע"י קיום מצוות עונג שבת.

האם הדין של קידוש במקום סעודה מעכב?

האם יש ערך לקידוש שנעשה שלא במקום סעודה? בפשטות, מהביטוי "אין קידוש, אלא במקום סעודה" משמע שהדרישה לקידוש במקום סעודה היא מוחלטת - ללא סעודה אין קידוש כלל, כלומר זה דין מעכב. בשאלה זו נחלקו הראשונים; הרא"ש

4. הראשונים על אתר מביאים הסברים שונים להקדמת הקידוש לפני ברכת המזון, אבל לא נפרט אותם מכיוון שהם אינם נוגעים לדיון שלנו.

מביא את שיטת רבינו יונה, שטוען שהדין של קידוש במקום סעודה הוא רק אסמכתא בעלמא ואיננו מעכב, ואילו הרא"ש עצמו חולק על רבינו יונה ואומר שהדין הזה מעכב ובמקרה של קידוש שלא במקום סעודה ברכת הקידוש היא ברכה לבטלה:

ומהשתא הוי ברכה לבטלה אם אין שם אורחין וה"ר יונה פירש דאינה ברכה לבטלה דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרכנן ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג...

והא דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה לא משמע כפירושו דמשמע שאינו קידוש כלל. וכן הא דאמר רבה ובקדושה דהכא לא נפקיתו. ועוד קשה מאי קאמר לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא נימא להוציא מי שאינו יודע לקדש בביתו.

(רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן ה)

הרא"ש מבסס את שיטתו על פשטות לשון הגמרא (כמו שאמרנו), ומקשה קושיות נוספות מתוך הסוגיא - מדברי רבה לתלמידיו משמע שהם באמת לא ייצאו ידי חובת קידוש אם לא יקדשו במקום סעודה, וגם מלשון הגמרא בקושיא על שמואל משמע שלקידוש שלא במקום סעודה באמת אין ערך בכלל.

נראה ששיטתו של הרא"ש, שנוקט שדין קידוש במקום סעודה מעכב, מתאימה להבנה שהסעודה באה לתת חשיבות לאירוע הקידוש. ללא סעודה, המעמד לא יהיה מספיק משמעותי. הדרישה למקם את הקידוש בסמוך לסעודה איננה ערך עצמאי אותו מצמידים לקידוש, אלא מרכיב קריטי בעצם הקידוש על היין - אם הקידוש לא נעשה במקום הסעודה, היין עצמו לא מספיק חשוב כדי לשרת את מטרת הענקת החשיבות למעמד הקידוש. כך משמע גם מעיון מדוקדק בדברי הרשב"ם שהובאו לעיל.

אי נמי סברא היא מדאי קבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קא עמוד א)

הדין של "קידוש במקום סעודה" מגדיר את היין שאליה התכוונה התורה כשדרשה קידוש על יין - היין הזה הוא דווקא יין של סעודה שהוא חשוב במיוחד. יין שלא במקום סעודה איננו מספיק חשוב, וממילא הוא בכלל לא ממלא את המטרה של קידוש על היין.

לפי ההבנה שגם יין הקידוש וגם חובת שלושת סעודות קשורות ל"וקראת לשבת עונג", מדובר בשני קיומים מקבילים שיכולים להתקיים בנפרד זה מזה - יש חיוב ללוות את הקידוש בשתיית יין כדי לבטא את הגדרת השבת כיום מעונג, וחכמים באופן דומה הוסיפו חובה לאכול שלוש סעודות. אמנם חכמים חייבו ע"פ הדרשה מהפסוק לשלב בין שני הדברים, אבל ברור שלכל אחד יש משמעות בפני עצמו. ייתכן שזה מה שעומד מאחורי שיטת רבינו יונה שהצורך בקידוש במקום סעודה איננו מעכב, אם כי את השיטה הזו ייתכן שאפשר להסביר גם בכיוון השני - כדי לצאת ידי חובה ברמה

בסיסית צריך רמה מסוימת של חשיבות (יז), אבל לכתחילה יש לשאוף לרמה יותר גבוהה של חשיבות (יין שבשעת סעודה).

הסוגיא בירושלמי

בירושלמי גם מובא הדין של קידוש במקום סעודה, אבל בצורה שונה מעט:

ר' יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לוכל בבית אחר מקדש.

(תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סוכה פרק ד הלכה ה)

רכי יעקב בר אחא סובר שכל הבעיה של קידוש במקום סעודה היא רק במקרה שבו לאחר הקידוש, המקדש נמלך בדעתו והחליט לאכול במקום אחר. מדברי הירושלמי משמע בביורור שאם מלכתחילה המקדש היה מתכנן לאכול במקום אחר ממקום הקידוש, לא הייתה בעיה מצד "קידוש במקום סעודה" והוא לא היה צריך לקדש שוב.

על פי הכיוון הזה בירושלמי, עולה שאין צורך עקרוני שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום מבחינה גיאוגרפית. הדרישה היא רק שלא יוצר "הפסק" בין הקידוש לבין הסעודה, בדומה להגדרת הפסק בהלכות ברכות - ברמת העיקרון תמיד צריך לברך באותו מקום שבו אוכלים (מסקנת הסוגיא בפסחים ק--קא:), ואם עוברים ממקום למקום צריך לברך שוב, אבל יש מצבים מסוימים שבהם מועילה כוונה מלכתחילה כדי למנוע הפסק בשינוי מקום.

באופן פשוט נראה שהירושלמי חולק על הסוגיא שלנו בבבלי ומבין אחרת את הדין של קידוש במקום סעודה. זאת מכיוון שבגמרא אצלנו, שמואל אומר שאותם שקידשו בבית הכנסת לא יצאו ידי חובת קידוש וצריכים לקדש שוב בביתם. ע"פ הדין הזה בירושלמי, היינו מצפים לפסק הפוך - הרי ברור שאנשי בית הכנסת מתכוונים לאכול בביתם ולא בבית הכנסת, ולכן היה ראוי שהם כן ייצאו ידי חובה! על כרחנו שהבבלי חולק וסובר שכוונה מראש לא מועילה, וצריך שהקידוש והסעודה יהיו ממש באותו המקום.

ישנו הבדל נוסף בין הבבלי והירושלמי. אצלנו עולה בפשטות שרוב סובר שבכלל לא צריך קידוש במקום סעודה, ואילו מהמשך הירושלמי עולה שגם רב מודה לדין הזה במצבים בהם האדם לא כיוון מראש:

רכי אחא רבי חנינא בשם רב מי שסוכתו ערבה עליו מקדש בלילי יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו. א"ר אבין ולא פליגיין מה דאמ' רב בשלא היה בדעתו לוכל בבית אחר מה דאמר שמואל בשיהיה בדעתו לוכל בבית אחר.

(תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סוכה פרק ד הלכה ה)

הירושלמי מביא מימרא בשם רב שממנה עולה ששינוי מקום לא מחייב קידוש נוסף, ומעמת אותה עם המימרא הקודמת של שמואל שבה הוא אמר במפורש ששינוי מקום כן מחייב קידוש נוסף. בבבלי זוהי גופא המחלוקת בין רב ושמואל, אבל בירושלמי ר'

אבין מנסה ליישב בין רב ושמואל – בעצם שניהם מסכימים לגמרי, וההבדל הוא בין המקרים – במקרה שהאדם התכוון מראש לאכול במקום אחר אז גם רב וגם שמואל יאמרו שלא צריך לקדש שוב, ואילו במקרה שהאדם החליט לאכול במקום אחר רק אחרי הקידוש, שניהם יודו שהוא כן צריך לקדש שוב⁵.

שיטת הרא"ש

הרא"ש מנסה בכל זאת ליישב בין התלמודים. בתחילת דבריו הוא מביא את דברי רב ניסים גאון במגילת סתרים, שפוסק את הדין הזה שדייקנו מהירושלמי – כל הדין של "קידוש במקום סעודה" נאמר רק כשהאדם תכנן לאכול במקום הקידוש ואז נמלך אחרי הקידוש, אבל אם הוא תכנן כבר בשעת הקידוש לאכול במקום אחר אז אין בעיה והוא יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה.

ורבינו נסים ז"ל כתב במגילת סתרים דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו היכא שהיה בדעתו מתחלה לאכול במקום הקידוש ושוב נמלך ואכל במקום אחר אבל אם מתחלה קידש אדעתא דהכי לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש. והביא ראיה מהא דאמר בירושלמי...

(רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן ה)

הרא"ש בהמשך דבריו מצביע על שתי המחלוקות שהערנו עליהן בין הבבלי והירושלמי, אבל אז מנסה להציע הסבר כיצד ליישב את שני התלמודים כדי שהסוגיות יסתדרו זו עם זו:

מיהו יש לתרץ דלא פליגי אגמרא דידן והא דמשמע בירושלמי דמועיל תנאי לשמואל היינו ממקום למקום כמו מארעא לאיגרא דהכי איירי בירושלמי מבית לסוכה. אבל מבית לבית ודאי פליגי כדמפרש בגמרא דידן שקדשו בבית הכנסת ולשמואל לא מהני תנאי ולרב מהני תנאי אפילו מבית לבית. והשתא פריך שפיר לשמואל למה ליה לקדושי בכי כנישתא אם אין תנאי מועיל לצאת בביתו.

(רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן ה)

הרא"ש טוען שגם בבבלי וגם בירושלמי, רב ושמואל מודים שניהם שצריך קידוש במקום סעודה. המחלוקת ביניהם נוגעת אך ורק לשאלה מתי תנאי (כלומר כוונה מראש של המקדש) מועיל כדי לסעוד שלא במקום הקידוש. רב סובר שתנאי מועיל בכל מצב, ואילו שמואל סובר שתנאי מועיל רק ממקום למקום בתוך אותו הבית, אבל אם האדם עובר מבית לבית הוא יצטרך לקדש שוב. זה מסביר למה שמואל פסק שאותם שקידשו בבית הכנסת לא יצאו ידי חובת קידוש, שהרי אח"כ הם עוברים מבית לבית כשהולכים לאכול בביתם, ולכן גם אם יכוונו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר, זה לא יועיל והם עדיין יצטרכו לקדש שוב בבית.

5. נעיר שבהמשך הירושלמי ייתכן ור' אימי אומר שרב ושמואל באמת חולקים.

לפי זה, נראה שרב ושמואל מבינים בצורה שונה מאוד את הדין של "קידוש במקום סעודה":

רב סובר שבכלל אין צורך עקרוני בכך שהקידוש והסעודה יהיו באותו מיקום גיאוגרפי, אלא שהקידוש יהיה "בסמוך לסעודה". הדרך הכי פשוטה לעמוד בדרישה הזו היא שהקידוש והסעודה יהיו ממש באותו מקום, אבל אפשר גם ליצור סמיכות ידי התניה מפורשת לאכול במקום אחר - ע"י זה הקידוש עדיין ייחשב כ"סמוך" לסעודה למרות שהם לא באותו מקום פיזי. נראה לפי זה שהדרישה היא שלא יהיה הפסק בין הקידוש לבין הסעודה⁶. להלן נעמוד על פשרה של דרישה זו.

שמואל חולק על רב ודורש שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום, או לפחות בתוך אותו הבית. קל להבין את שיטתו לאור כל אחד משני ההסברים שהעלנו לעיל לצורך בקידוש במקום סעודה: אם הסעודה באה להחשיב את הקידוש, ברור שהיא צריכה להיות באותו מקום וזמן שבהם הקידוש מתרחש. גם לפי הסברה שאנחנו רוצים להצמיד את הענייגים השונים של השבת, נראה פשוט יותר לדרוש שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום ממש.

ננסה לעמוד על דעתו של רב. מה פשר העובדה שמצד אחד אין צורך שהקידוש והסעודה יהיו דווקא באותו מקום, ומצד שני צריך שלא יהיה הפסק ביניהם?

ננסה להציע כאן הבנה אחרת לדין "קידוש במקום סעודה". הגמרא משתמשת בביטוי "אין קידוש אלא במקום סעודה", ממנו משמע שהסעודה היא דין בהלכות קידוש. ניתן אולי להציע באופן הפוך⁷, שהדין הוא "אין סעודה אלא במקום קידוש", כלומר: הקידוש הוא אחד מדיני הסעודה - כדי להתיר את אכילת סעודת שבת, יש להקדים לה קידוש. כמו שצריך לברך על האוכל לפני שאוכלים, כך צריך לקדש לפני שסועדים בשבת. הצעה זו נשמעת מפתיעה למדי, וננסה להוכיח אותה מכמה מקומות.

אין סעודה אלא במקום קידוש

אחרי שהגמרא מביאה את מחלוקת רב ושמואל לגבי הדין של "קידוש במקום סעודה", היא מביאה רצף סיפורים מהם עולה שאמוראים שונים סוברים כמו שמואל ש"אין קידוש אלא במקום סעודה". ננתח את הסיפור השלישי. תלמידי רבה היו מתפללים בביתו בליל שבת, ואביי מספר כיצד רבה היה מדריך אותם להתנהג אחרי התפילה:

ואף רבה סבר: אין קידוש אלא במקום סעודה. דאמר אביי: כי הוינא בי מר כי

6. זאת בדומה למודל שאנחנו מכירים מהלכות ברכות: דברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם אכל במקום אחד ונמלך לאכול במקום אחר, צריך לברך פעם נוספת. אבל אם תכנן מתחילה לאכול גם במקום השני, לא צריך לחזור ולברך (ראה לדוגמא בשולחן ערוך הרב או"ח סימן קעח סוף סעיף ד). בהלכות ברכות ברור שהבעיה היא בעיה של הפסק.

7. הגמרא משתמשת בביטוי "אין קידוש אלא במקום סעודה" בשיטת שמואל, ואילו כאן אנחנו באים להסביר את שיטת רב החולק עליו.

הוה מקדש אמר לן: טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קא עמוד א)

מה בדיוק הייתה ההווה אמינא של תלמידי רבה? נדייק בדבריו של רבה: "דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה". מה בדיוק היה החשש של רבה, ומה הוא חידש לתלמידיו? לכאורה הוא חידש להם את הדין שצריך לקדש דווקא במקום הסעודה. אבל אם נניח שהם לא הכירו את הדין הזה, היה צריך לחדש להם אותו ללא קשר לחשש שמא יכבה הנר - רבה היה צריך לומר: אל תחשבו שאתם יכולים לשמוע קידוש אצלי ולהתחיל סעודה בכיתכם ללא קידוש נוסף.

נראה שתלמידי רבה סברו מתחילה משהו מעט יותר מורכב. היה להם ברור שהם יצטרכו לקדש פעם נוספת בביתם - כדי שיוכלו לאכול את סעודת ליל-שבת⁸. במקרה שבו הנר שלהם היה נכבה, הם סברו שלא יצטרכו לקדש - משום שאין להם ארוחה שהם צריכים להתיר ע"י הקידוש⁹. לכן רבה מחדש להם, בהתאם לשיטת שמואל, שיש עניין לסעוד במקום הקידוש, ולא רק לקדש במקום הסעודה (כמו שהצגנו בשיטת רב).

ניתן למצוא לכיוון החדש הזה אחיזה מתוך עיון מדוקדק בדברי הרשב"ם שהובאו לעיל, כשהוא מביא את המקור לדין קידוש במקום סעודה:

כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נה) וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קא עמוד א)

השאלה שהרשב"ם עונה עליה איננה השאלה ששאלנו עד עכשיו של "איפה צריך לעשות את הקידוש"? הדרשה של הרשב"ם עונה על שאלה שונה - איפה צריך לעשות את עונג השבת, דהיינו הסעודה? התשובה - במקום הקידוש.

מקום בו הכיוון הזה מתבטא עוד יותר בכירור הוא החידוש ההלכתי של התוס' הרי"ד:

אבל מיהו הכי אגמרי' רחמנא למשה היכא דאיכא סעודה מחייב והיכא דליכא סעודה לא מחייב ומש"ה לא מקדשינן בלילי יוה"כ שחל להיות בשבת א"נ היכא דלא סעיד.

(תוספות רי"ד מסכת פסחים דף קו עמוד א)

הרי"ד פוסק שאם האדם לא אוכל סעודה בשבת, הוא לא חייב לקדש! לפי ההבנות

8. לכאורה היה אפשר לתרץ שהם תכננו לקדש כדי להוציא ידי חובה את בני משפחותיהם, אבל נראה שתלמידי רבה היו רווקים - הרי הם גרו ב"אושפיזא", סוג של מלון.

9. רש"י: "דילמא מיתעקרא לכו שרגא - ולא תאכלו, ואפילו אתם הולכים לישן בלא אכילה".

שראינו קודם, הפסיקה הזאת של התוס' רי"ד לא מובנת בכלל – הרי יש צורך עצמאי בקידוש, ולכאורה היה ראוי לחייב את האדם לאכול כדי לאפשר את הקידוש (במקרה של ליל שבת רגיל), או לפחות לחייב אותו לקדש גם בלי הסעודה (במקרים כמו יוה"כ שחל בשבת)! אך לפי הכיוון של "סעודה במקום קידוש", הדברים מובנים היטב – הקידוש נועד רק כדי להתיר את הסעודה, ולכן ברור שאם אין סעודה – אין צורך בקידוש. עוד מקום בו היסוד הזה מתבטא הוא בדבריו המחדשים של בעל שלטי הגבורים שהבאנו לעיל:

וכן אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה הראשונה... ויצא בקידוש הראשון, ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל סעודתו כדרך שעושה בסעודת היום

(שלטי הגבורים מסכת פסחים דף כ עמוד א בדפי הרי"ף)

לכאורה זה לא מובן – הרי האדם יצא ידי חובת קידוש, אז למה שנחייב אותו לשנות שוב יין לפני עיקר הסעודה? על כורחנו שיש דין של "סעודה במקום קידוש" – אי אפשר לקיים את הסעודה העיקרית בלי לעשות לפנייה איזשהו קידוש (או לפחות שתיית יין).

בהתאם להבנה המוצעת כאן, היינו מצפים שיהיה קידוש לפני כל אחת מסעודות השבת, שהרי הקידוש בא להתיר את אכילת הסעודה. ואכן מצינו שיטה כזו בראשונים. בעל ספר הפרדס מביא שיטה שיש לקדש גם לפני סעודה שלישית:

יש מן הגדולים ז"ל שכתב שצריך קידוש בסעודה שלישית. ויש מי שאומר שא"צ. ומ"מ מי שקידש לא הפסיד ומצוה הוא עושה.

(ספר הפרדס (נביו) תרומת הפרדס שער המעשה)

ננסה להסביר מה עומד מאחורי הרעיון של "סעודה במקום קידוש". סעודות השבת נועדו לשרת מטרה גבוהה יותר מאשר מילוי כריסו של האדם, הן נועדו לקיום מצוות "עונג שבת". כדי שהסעודות יקבלו את ההקשר הנכון, יש לפתוח אותן בקידוש, שהוא מזכיר לנו את השבת ואת מטרתה של הסעודה¹⁰.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק להלכה את פשט הסוגיה כפי שהיא מופיעה בבבלי:

10. אמנם גם לפי שיטת רב בירושלמי (ברכות ז:ה) בקידוש היום אין טקסט ויש רק יין, ויש לשאול כיצד ברכה על היין בלבד מעניקה לסעודה את ההקשר הנכון. נצטרך לומר שמאחר שבבבלי שבת האדם קידש והזכיר את פסוקי השבת על היין, הברכה על היין למחרת מזכירה לו את אותם פסוקים ומעניקה את ההקשר הנכון לסעודה.

אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה.

(רמב"ם הלכות שבת פרק כט הלכה ח)

הרמב"ם לא מביא את החידוש שמופיע בירושלמי, שניתן לקדש במקום אחד ולכוון לאכול במקום אחר. נראה שהרמב"ם מבין בצורה פשוטה יותר, ששאלה זו נתונה במחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי. ע"פ הבבלי הקידוש צריך להיות ממש במקום הסעודה, ואם הם במקומות שונים האדם לא ייצא ידי חובת קידוש גם אם כבר בשעת הקידוש התכוון לאכול במקום אחר.

את המחלוקת בין הגמרות ניתן להסביר בצורה דומה לאופן בו הסברנו את מחלוקת רב ושמואל לפי ההסבר של הרא"ש. לפי המודל של הבבלי, הסעודה נצרכת כדי ליצור מעמד משמעותי למילות הקידוש (או כדי להצטרף לעונג שמתבטא בשתיית היין), ולכן הקידוש צריך להיות ממש במקום הגאוגרפי של הסעודה. לעומת זאת, הירושלמי סובר שהקידוש בא כדי להתיר את הסעודה, במודל דומה להלכות ברכות, ולכן הדרישה היא רק שלא יהיה הפסק ביניהם, כך שאפשר לקדש ולאכול במקומות שונים כל עוד האדם התכוון לכך מראש.

הקושי של שיטת הרא"ש בסוגיית הבבלי

נחזור לשיטת הרא"ש. הרא"ש עשה אוקימתא למקרה בסוגיא בבבלי והסביר שרב ושמואל נחלקו במקרה שבו המקדש התנה מראש לאכול בבית אחר.

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין - לא יצאו, ידי קידוש - יצאו.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד ב)

אלא שקשה על הרא"ש, אם מדובר במקרה שהמקדש התכוון מראש לאכול את סעודתו במקום אחר, מדוע לשיטת רב לא יצאו ידי יין (וצריכים לברך "בורא פרי הגפן" מחדש בביתם)? הרי הם התכוונו מראש לאכול במקום אחר, ומצד הלכות ברכות זה אמור להועיל!

כאן יש להזכיר שבהלכות ברכות יש חילוק בין שני סוגי מאכלים: דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם (לחם, מזונות וכו'), ודברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם (בשר, פירות וכו'). בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, תנאי לא יועיל כדי לפטור מברכה מאכל בבית אחר. לגבי דינו של יין, נחלקו הראשונים כיצד להגדירו: לפי הרא"ש, יין איננו טעון ברכה לאחריו במקומו¹¹, ואילו הרמב"ם סובר שיש טעון ברכה לאחריו במקומו¹².

11. מפורש ברא"ש פסחים יו.

12. עולה מהרמב"ם ברכות ד: א שכל דבר שמברכים עליו מעין שלוש טעון ברכה לאחריו במקומו.

יוצא שהרא"ש בהתאם לשיטתו יסביר את דינו של רב "ידי יין לא יצא". הרא"ש סובר שייך איננו טעון ברכה לאחריו במקומו ולכן אע"פ שהיה תנאי, האדם יצטרך לברך שוב על יין בבית האחר. הקידוש, לעומת זאת, מקביל לדינם של דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, שהרי הקידוש מוצמד לסעודה וניתן לומר שיחד הם יוצרים קביעות, ולכן תנאי מועיל בקידוש.

ניתן ללכת צעד אחד נוסף בהתאמה בין מחלוקות הרמב"ם והרא"ש. לפי מה שראינו, הרמב"ם והרא"ש חולקים האם גם לשיטת רב הקידוש צריך להיות במקום סעודה; לפי הרא"ש, גם רב דורש שתהיה הצמדה בין הקידוש לבין הסעודה, אבל לפי הרמב"ם ובהתאם לפשט הסוגיה בבבלי, רב כלל איננו מצריך קידוש במקום סעודה.

כיצד נסביר את שיטת רב ע"פ הרמב"ם? ייתכן לומר שרב סובר שהיין בפני עצמו הוא מספיק חשוב ומשמעותי ולכן אין צורך בסעודה שתוסיף חשיבות לקידוש. הדבר מתאים לשיטתו של הרמב"ם שייך טעון ברכה לאחריו במקומו - היין יוצר קביעות בשל חשיבותו הגדולה.

סיכום

נסכם את עיקרי הדברים שעלו לאורך המאמר. פתחנו בהצגת שתי הבנות בתפקידו של היין, ובהתאם להן שתי הבנות בתפקידה של הסעודה בקידוש; בהבנה אחת, תפקידם של היין והסעודה להעניק חשיבות ומשמעות למעמד הקידוש. בהבנה השנייה הצענו שמטרתם לקיים את ציווי של ישעיהו הנביא "וקראת לשבת עונג", להנכיח את ייחודיותה של השבת באמצעות ריבוי במאכלים ומשקים משובחים, ולחבר את הדבר לקידוש שגם מטרתו היא להנכיח את השבת. הצענו שתי נפקא-מינות בין שתי ההבנות הללו; האם הקידוש צריך להיות בסעודה שעולה לאחת מסעודות השבת, והאם הדרישה לקידוש במקום סעודה מעכבת.

לאחר מכן הופתענו מדברי הירושלמי, שחידש שניתן לפתור את הצורך בקידוש במקום סעודה ע"י התניה מפורשת של האדם שהוא מתכוון לאכול במקום אחר. מתוך כך הגענו למחלוקת הרא"ש והרמב"ם בהבנת הירושלמי. הרמב"ם הבין בפשטות שהבבלי והירושלמי אכן חולקים. הרא"ש לעומתו ניסה ליישב בין התלמודים, ולהציע שמחלוקת רב ושמואל מצטמצמת לשאלה באילו מקרים התנאי המדובר יועיל. בשיטת רב הבין הרא"ש שהתנאי יועיל תמיד, ומתוך כך ועל ידי השוואה להלכות ברכות הגענו להבנה חדשה ומפתיעה בכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה": הקידוש בא "להתיר" את אכילת סעודת השבת, ולרומם אותה למקום משמעותי יותר.



הבא במחתרת: עיון בשיטת הרמב"ם

גישת המכילתא ומקור הדין שפיקוח נפש דוחה שבת

דין הבא במחתרת מובא בתורה בתוך פרשיית הגנב:

(לז) כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׁה וּטְבַחוֹ אוֹ מִכְרוֹ חֲמֹשֶׁה בְּקֶרֶת יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאֶרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׁה: (א) אִם בְּמַחְתֶּרֶת יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְהָקָה וְנָמַת אֵין לוֹ דָּמִים: (ב) אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יִשְׁלַם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַר בַּגְּנֵבָתוֹ: (ג) אִם הִמָּצָא תִמָּצָא בְיָדוֹ הַגֵּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמֹר עַד שֶׁה חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלַם: (שמות כא - כב)

פשט הפסוקים קשה להבנה - מדוע אם הגנב נמצא במחתרת ההורגו אינו נענש ("אין לו דמים"), מה משמעות הביטוי "אם זרחה השמש עליו", ומדוע כאשר "זרחה השמש עליו" ההורגו מתחייב ("דמים לו")? נעיין כיצד התבארה פרשייה זו במכילתא דר' ישמעאל:

אם במחתרת ימצא הגנב. ומה זה, ספק שבא לגנוב ספק שבא להרוג, אתה אומר ספק שהוא בא לגנוב וספק להרוג, או אינו אלא ספק לגנוב וספק שלא לגנוב, אמרת, אם כשיגנוב ודאי והרגו הרי זה חייב, ק"ו זה שספק בא לגנוב ספק לא בא לגנוב...

אם זרחה השמש עליו. [ר' ישמעאל אומר] וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם כלו זרחה, אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע הוא שבשלום עמו והרגו, הרי זה חייב. (משפטים - מסכתא דנזיקין פרשה יג)

המדרש מבאר שסיבת ההיתר להרוג את הגנב הבא במחתרת איננה כדי למנוע את הגניבה, אלא כיוון שיש כאן ספק פיקוח נפש - קיים חשש שהגנב הבא במחתרת יהרוג את בעל הבית, ועל כן מותר לבעל הבית להקדים ולהרגו כדי להגן על עצמו. את הביטוי "אם זרחה עליו השמש" מפרש ר' ישמעאל באופן מטאפורי - אם ברור שאין הבא במחתרת בא על מנת להרוג את בעל הבית, לבעל הבית אסור להרוגו.

בתוך המכילתא ישנו קטע נוסף, בו המדרש לומד מדין הבא במחתרת שפיקוח נפש דוחה שבת, אך לשון המכילתא קשה להבנה, ולשם הבהירות נעיין במקבילתא

1. לדיון על הבנת פשוטו של מקרא עיין במאמרו של דוד הנשקה במגדים ז' הבא במחתרת - ליחסו של המדרש לפשט'.

המובאת בכבלי:²

וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. נשאלה שאלה זו בפניהם: מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת? נענה רבי ישמעאל ואמר: אם במחתרת ימצא הגנב. ומה זה, שספק על ממון בא ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל – ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת. (יומא פה, א)

במקרה של הבא במחתרת התרנו את איסור רצח החמור (התרנו לבעל הבית להרוג את הבא במחתרת) מחמת ספק פיקוח נפש, ור' ישמעאל טוען שיש ללמוד מכאן שגם איסור שבת (הקל יותר מאיסור רצח) יידחה מפני פיקוח נפש.

אולם, לכאורה לימוד זה אינו מובן כל עיקר. הבא במחתרת הוא רודף המאיים להרוג את בעל הבית, ואם כן קשה לטעון שמתקיים כאן איסור רצח רגיל והוא נדחה מפני פיקוח נפש. לכאורה הביאור הפשוט למקרה של הבא במחתרת הוא שאין כלל איסור להרוג את הבא במחתרת כיוון שהוא רודף המתנהג ברשעות ומתיר את דמו. נדמה שאפילו מוכרחים לפרש כך, שהרי אנו יודעים שההלכה היא שאיסור רצח לא נדחה מפני פיקוח נפש, בעקבות הסברה של "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" (פסחים כה, ב; יומא פב, ב; סנהדרין ער, א). כיצד אם כן ניתן ללמוד מכאן שמותר לחלל שבת כדי להגן על הנפש?³

כדי לתרץ קושיה זו נראה שיש לבאר שבעצם אנו עסוקים כאן בשני מושגים שונים – דין פיקוח נפש ו'דמים', ואיסור רצח. דין אחד הוא עצם הערך שיש לחיי האדם – "יש לו דמים" – שאפשר לכנותו דין פיקוח נפש. אנו רוצים לשמור על חייו כיוון שיש להם ערך, יש לו דמים, ולכן גם אסור לך ליטול את חייו. בלי קשר לכך יש את איסור רצח – האיסור שלא לעשות מעשה רציחה, שלא תלוי בשאלה אם לשני יש דמים או לא. גם אם אין ערך לחייו של השני אסור לך לבצע מעשה של אלימות ורצח כלפיו.

על פי חלוקה זו ניתן להבין את פשר הלימוד מהבא במחתרת. כיוון שהבא במחתרת מתנהג ברשעות וחפץ להרוג את חברו, הוא מפקיע את הערך שיש לחייו וכבר "אין לו דמים". אולם, כפי שהתבאר אין זה מספיק כדי להתיר לך להרוג אותו, שהרי עדיין יש איסור רצח שאיננו תלוי בערך חייו של השני. ר' ישמעאל טוען שהסיבה שאנו מתירים כאן את איסור רצח היא פיקוח הנפש של בעל הבית, ואם כן רואים במקרה של הבא במחתרת שאיסור רצח החמור נדחה מפני פיקוח נפש,⁴ וניתן ללמוד מכאן

2. עיין גם במכילתא דר' ישמעאל כי תשא – מסכתא דשבתא פרשה א.

3. כך הקשו הגבורת ארי (ד"ה יומא זה) והשפת אמת (ד"ה נענה ר"י) ביומא פה, א.

4. ר' ישמעאל מתנסח ש"שפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל", ולפי

שגם שבת (הקלה ביחס לאיסור רצח) תידחה מפני פיקוח נפש. לעומת זאת, במקרה בו אומרים לאדם שירצח את חברו או שיהרג, אמנם איסור רצח נדחה מפני פיקוח נפש, אך כיוון שגם לחברו יש דמים, אומרים לו לאדם "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי", ואסור לו להרוג את חברו מצד זה שיש לו דמים.⁵

אמנם, מהלך זה לכאורה נתקל בקושי. הבא במחתרת רק ספק בא להרוג את בעל הבית, ולכן בעל הבית נמצא במצב של ספק פיקוח נפש, המתיר איסור רצח ומצדיק הריגה של מי שאין לו דמים. אבל כיוון שהבא במחתרת רק ספק בא להרוג, אם כן על הצד שבא רק לגנוב הרי שיש לו דמים, וממילא לכאורה המצב הוא שספק אם יש לו דמים. מדוע אם כן ספק פיקוח הנפש של בעל הבית מצדיק הריגה של הבא במחתרת שגם הוא במצב של ספק – על פניו אנו נתקלים כאן בסברת "מאי חזית"?

אפשר לנסות להציע כאן שני כיוונים לתירוץ קושי זה.

כיוון אחד הוא להבחין בין שני סוגים של ספק פיקוח נפש. בעל הבית הוא אדם שודאי יש לו דמים, אלא שיש ספק האם הסיטואציה היא כזו שמסכנת את חייו. לעומת זאת, אצל הבא במחתרת הספק איננו האם יש כאן סכנה אלא האם הוא בכלל גברא שיש לו דין פיקוח נפש (האם "יש לו דמים"). אמנם, גם ספק בגברא נחשב ספק פיקוח נפש שמתיר חילול שבת, כפי שניתן להוכיח מהמשנה המתירה לחלל שבת כדי להציל

דברינו נמצינו למדים שמעשה האלימות והרצח הוא המטמא את הארץ ומסלק את השכינה, ללא תלות בערך חייו של הנרצח.

5. באופן דומה ביאר הקובץ שיעורים (פסחים אות ד). יש להעיר שלכאורה קשה על דברינו מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ה, ה), שם פוסק הרמב"ם שאם נכרים אמרו לקבוצת ישראלים שיתנו להם אחד ויהרגו אותו ואם לאו יהרגו את כולם, אסור למסרו לידי הנכרים אפילו אם ייחדו אדם ספציפי. הרמ"ך שם מקשה על הרמב"ם שדבריו אינם מובנים: הרי הטעם שרצח אינו נדחה מפני פיקוח נפש הוא משום "מאי חזית", וסברת "מאי חזית" לא שייכת במקרה זה, כיוון שהאדם אותו ייחדו ייהרג בכל מקרה, ומדוע אם כן יש איסור למסרו? על מנת ליישב קושיה זו טוען הכסף משנה שהדין שאיסור רצח אינו נדחה מפני פיקוח נפש איננו תלוי בסברת "מאי חזית", אלא הייתה קבלה בידי חז"ל שאיסור רצח הוא "ייהרג ואל יעבור", וכך הוא הדין גם כשסברת "מאי חזית" איננה שייכת. כמוכן שהסבר זה לא יכול להתיישב עם דברינו שאיסור רצח נדחה מפני פיקוח נפש (וכבר העיר על כך קובץ שיעורים הנ"ל). אלא שמצינו פירושים נוספים לדברי הרמב"ם שם, ובאמת דברי הכסף משנה נראים כמחודשים וקשה לקבלם (ועיין בחידושי ר' שמואל סנהדרין סי' טו אות ד שהביא בשם ר' שמעון שקוף ביאור לדברי הכסף משנה). הלחם משנה העמיד את דברי הרמב"ם במקרה בו סברת "מאי חזית" כן שייכת, אך הודה בעצמו שזהו דוחק. ב'אוצר המלך' (לר' צדוק מלובלין) ביאר שהרמב"ם פוסק כשיטת בן פטורה ש"מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו" (בבא מציעא סב, א), שזהו דין עצמאי האוסר להשתתף במות חברו גם כאשר סברת "מאי חזית" לא שייכת. ה'שלל דוד' ביאר שיסוד דברי הרמב"ם אינו באיסור רצח אלא באיסור למסור יהודי ליהיהם של גויים. ועיין במאמרו של הרב מיכאל אברהם 'הפרדת תאומי סיאם' (תחומין כז, עמ' 151) שם ביאר שאיסור זה הוא מדין קידוש השם (וזהו ההקשר שם בדברי הרמב"ם).

ספק יהודי ספק גוי (יומא ח, ז). אך ניתן בכל זאת לטעון שכאשר יש התנגשות בין שני סוגי הספיקות אנו נעדיף להציל את זה שוראי יש לו דמים, גם אם יש ספק אם הוא בכלל נמצא בסכנה.

הכיוון השני בו ניתן ללכת מחודש אף הוא. יש מקום לומר שגם אם הבא במחותרת לא בא על מנת להרוג, כיוון שהכניס את עצמו לסיטואציה שבה הוא יודע שעלולים להרוג אותו (וכניסתו לסיטואציה זו היא מעשה פסול כיוון שסוף סוף בא לגנוב) האחריות למיתתו היא עליו, והתורה מגדירה ש"אין לו דמים"⁶.

הסוגיה בסנהדרין

ייתכן שבעקבות הקושיה שהעלנו על שיטת ר' ישמעאל לפיו הבא במחותרת הוא רק ספק רודף, רבא הסביר באופן אחר את ההיתר להרוג את הבא במחותרת:

אמר רבא: מאי טעמא דמחותרת - חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. והאי מימר אמר: אי אזילנא - קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי - קטלינא ליה. והתורה אמרה: אם בא להורגך - השכם להורגו. (סנהדרין עב, א)

רבא מבאר שכיוון שברור שבעל הבית ינסה למנוע מהבא במחותרת לגנוב את ממונו, ממילא אם בכל זאת הגנב החליט לבוא במחותרת ולנסות לגנוב דעתו היא שאם בעל הבית יעמוד כנגדו הוא יהרוג אותו. מכיוון שכך, הדין הוא ש"אם בא להרגך השכם להרגו". מהגמרא ביומא (פה, ב) גם עולה שרבא מתייחס לכוונה זו של הבא במחותרת להרוג כודאית, ומשום כך מתיר לבעל הבית להרגו (ולא קשה עליו הקושיה מסוף הפרק הקודם).

בין לפי ר' ישמעאל ובין לפי רבא, נראה באופן פשוט שהריגת הבא במחותרת היא כדי להציל את בעל הבית. אולם, מדינים שונים העולים בסוגיה בסנהדרין נראה שישנו מימד נוסף להריגת הבא במחותרת:

בגמרא מובאת ברייתא הלומדת ש"אין לו דמים - בין בחול בין בשבת" (עב, ב), ומבארת הגמרא שהייתה הוא אמינא שכפי שאסור לבצע מיתת בית דין בשבת כך אסור להרוג את הבא במחותרת בשבת. אם סיבת החיוב להרוג את הבא במחותרת היא כדי להציל את הנרדף, למה שתהיה הוא אמינא שאסור לעשות כן בשבת (לאחר שאנו יודעים שההלכה היא שפיקוח נפש דוחה שבת)? מהוא אמינא זו עולה שהגמרא תופסת שיש חיוב מיתה על הבא במחותרת מעבר לצורך להציל את הנרדף. אמנם, ניתן לטעון שהמסקנה דוחה לחלוטין את הנחת המוצא של ההוא אמינא וטוענת שהריגת הבא במחותרת היא רק על מנת להציל את הנרדף.⁷

6. ייתכן שכך יש להבין בדברי הר"ן בבארו מדוע מותר להרוג את הבא במחותרת (סנהדרין עב, א ד"ה 'זאי קאי'), אך דבריו מעט סתומים ואפשר גם לפרשם באופן אחר.

7. יש להעיר כאן לדברי המאירי המבאר שהסיבה שמותר להרגו בשבת איננה משום הצלת הנרדף, אלא "בזו התיירו שכמת הוא ואין לו דמים כלל" (ד"ה 'כל שאמרנו'). נראה שכוונתו היא לומר

ברייאת נוספת המובאת בגמרא דורשת מהכתוב ש"ומת - בכל מיתה שאתה יכול להמיתו" (שם), ומהגמרא עולה שהייתה הוא אמינא שנצטרך להרוג את הבא במחתרת דווקא בסייף כדין רוצח, והפסוק מלמדנו שאפשר להרוג אותו בכל דרך שהיא. גם מכאן עולה שלא הורגים את בעל הבית רק כדי להציל את הנרדף, שהרי אם המטרה היא הצלה מה זה משנה באיזה מיתה אתה ממית אותו? כמוכן שגם כאן ניתן לומר שלמסקנה הורגים את הבא במחתרת רק כדי להציל את הנרדף, אך יצויין שהר"ן (שם עב, א ד"ה 'מתניתין) והמאירי (שם עב, ב ד"ה 'כבר ביארנו') הבינו שגם למסקנה ישנה עדיפות להרוג את הבא במחתרת בסייף, ורק אם הדבר לא מתאפשר ניתן להרוג בדרכים אחרות (אמנם ברמב"ם לא הוזכר שיש עדיפות להרוג בסייף).

משני דינים אלו עולה שיש מימד מסויים של חיוב מיתה המוטל על הבא במחתרת, מעבר לחובה להרוג על מנת להציל את הנרדף. על מנת להבין מה פשרו של חיוב זה המוטל על הבא במחתרת, נעייין בשיטת הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם

עד כה תפסנו שהריגת הבא במחתרת מיוסדת על דין רודף - כיוון שהבא במחתרת עתיד להרוג את בעל הבית הוא מוגדר כרודף ויש להרוגו. אולם, מעיון בפסקי הרמב"ם עולה כי ישנם הבדלים בין דינו של הרודף לבין זה של הבא במחתרת.

לגבי רודף פוסק הרמב"ם (רוצח א, ז) שאם יש אפשרות להציל את הנרדף על ידי זה שיפגעו באחד מאבריו של הרודף ולא יצטרכו להרוג אותו, יש לעשות כן ואסור להרוג את הרודף.⁸ לעומת זאת, לגבי הבא במחתרת הרמב"ם לא מזכיר שצריך להצילו באברים אם אפשר, ומשמע שמותר להרוג את הבא במחתרת גם אם קיימת אפשרות להצילו באברים. הבדל נוסף עולה מדיוק בלשון הרמב"ם. ברודף הרמב"ם פוסק ש"כל ישראל מצווין" (שם ו) להרוג את הרודף כדי להציל את הנרדף, וברור שזו חובה גמורה. אך לגבי הבא במחתרת הרמב"ם לא אומר שיש חובה להרוג:

8. שאין איסור להרוג בשבת כיוון שאין לו דמים, אך דבריו מחודשים וזוקקים עיון. בהלכה יג שם פוסק הרמב"ם שאם היה אפשר להציל את הרודף באברים ומישהו הרג אותו בכל זאת, ההרגו אמנם נחשב כשופך דמים וחייב מיתה (כסף משנה: "לשמים"), אך לא הורגים אותו בבית דין. נראה שניתן לבאר נקודה זו על פי מה שחילקנו בין איסור רצח לדין 'דמים'. הרודף אחר חברו להרוג אין לו דמים, אך אם ניתן להצילו באברים עדיין אסור להרוגו, כיוון שרק פיקוח נפש של הנרדף דוחה את איסור רצח, ואם יש אפשרות להציל את הרודף באברים פיקוח הנפש של הנרדף לא מחייב להרוג את הרודף. אולם, כיוון שסוף סוף אין לרודף דמים, ההרגו אינו חייב מיתה בבית דין. הוא חייב מיתה לשמים כיוון שעבר על איסור רצח, אבל בית דין ממיתים רק מי שהרג אדם שיש לו דמים. באופן דומה ניתן להסביר במקרים נוספים מדוע פוסק הרמב"ם שיש איסור להרוג את ההורג אינו חייב מיתה בבית דין, כגון בהורג גר תושב או גוי (רוצח ב, יא).

הבא במחלתר בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו, שנאמר אין לו דמים. (גניבה ט, ז)

הריגת הבא במחלתר היא בגדר רשות וההרגו פטור, אבל אין שום חובה להרוג את הבא במחלתר.⁹

שני הבדלים אלו בין דינו של הבא במחלתר לבין דין הרודף מערערים את האפשרות לבסס את הריגת הבא במחלתר על דין רודף והצלת הנרדף. אם המטרה היא להציל את הנרדף, הרי שמטרה זו מתגשמת גם בהצלה באברים, ואם אין אפשרות להציל באברים ודאי שאמורה להיות חובה להרוג את הבא במחלתר כדי להציל את הנרדף. בנוסף, יש לעמוד על כך שמדובר על שני הבדלים בכיוונים הפוכים – אחד מצביע על חומרא בדינו של הבא במחלתר לעומת רודף והשני על קולא. העובדה שלא צריך להציל את הבא במחלתר באברים לכאורה מעידה על חומרת דינו, ואילו הדין שאין חובה להרגו על פניו מעיד על כך שדינו קל יותר מזה של רודף. וכמובן שהדבר זוקק הסבר.

כבר מלשון הרמב"ם עצמו ניתן לדייק שדינו של הבא במחלתר איננו זהה ממש לדין הרודף, בנמקו מדוע התירה התורה להרוג את הבא במחלתר:

ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית בפניו ומנעו יהרגנו ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו ולפיכך יהרג. (שם ט)

הרמב"ם מגדיר את הבא במחלתר "כרודף", וברור אם כן שהרמב"ם סבר שאיננו רודף ממש. אפשר להבין שלא מדובר ברודף של ממש כיוון שבעל הבית לא מוכרח לעמוד על ממונו ולהביא לכך שהבא במחלתר יהרוג אותו. לכן, לא ניתן לומר שהבא במחלתר הוא רודף גמור, שהרי ישנה אפשרות שהוא לא יהרוג את בעל הבית אם לא יעמוד בפניו.¹⁰ אך מהו אם כן יסוד דין הריגת הבא במחלתר?

על מנת להתקדם לקראת הבנת שיטת הרמב"ם יש לעמוד על כך שעולה מהרמב"ם שדין הבא במחלתר הינו דין מיוחד לגנב. ראשית, הרמב"ם ממקם את דין הבא במחלתר בהלכות גניבה, ולא בהלכות רוצח שם מיקם את דין רודף. בנוסף, הרמב"ם בספר המצוות מתאר את הריגת הבא במחלתר כדינו וענשו של הגנב:

והמצוה הרל"ט היא התורה שהורנו בדין הגנב שנקנוס אותו תשלומי כפל או תשלומי ארבעה וחמשה או נהרגהו אם בא במחלתר או נמכרהו.

9. גם התוספות (סנהדרין עג, א ד"ה אף רוצח) מעלים שהריגת הבא במחלתר היא רק בגדר רשות, אך לא ברור מדבריהם האם כך הדין גם למסקנה או שרק הייתה הוא אמינא כזאת.

10. ה'משאת משה' (קידושין מ) הביא לנקודה זו ראיה נוספת, מכך שהרמב"ם לא כתב שצריך שבעל הבית יהיה בביתו כדי להתיר את הריגת הבא במחלתר על-ידי אדם אחר. אילו הטעם להריגת הבא במחלתר היה הצלתו של בעל הבית, ודאי שלא היה היתר להרוג את הבא במחלתר כאשר בעל הבית כלל לא נמצא שם.

הרמב"ם מונה בין עונשיו של הגנב את זה שנהרוג אותו אם בא במחתרת, וברור אם כן שזהו דין מיוחד המוטל על גנב.

בעקבות זאת, הרב שך ב'אבי עזרי' (גניבה ט, ז) טוען שבאמת הריגת הבא במחתרת זהו עונשו של הגנב. לגנב רגיל יש עונש של תשלומי כפל או ארבעה וחמישה, ולגנב הבא במחתרת יש עונש מיוחד של מיתה. אמנם, לא מדובר בעונש מיתה רגיל שהרי אין חובה להרוג, אלא העונש הוא עצם זה שהתורה מחשיבה אותו כרודף ומתירה את דמו (ולכן יש רשות להרוג). כדי להסביר מדוע אין חובה להרוג נזקק הרב שך לטעון שבמקרה של הבא במחתרת אין פיקוח נפש לבעל הבית, וכנראה ההסבר לכך הוא כפי שהעלנו לעיל שבעל הבית יכול שלא לעמוד כנגד הבא במחתרת ובכך למנוע את הריגתו (וברור שאם ייווצר מצב של פיקוח נפש לבעל הבית, יחול על הבא במחתרת דין רודף רגיל). כיוון שמדובר בעונש המוטל על הגנב, מובן מדוע אין חובה להצילו באכרים, וכן מובן מדוע חשבה הגמרא שלא ייהרג בשבת ושתהיה עדיפות להרוג בסייף.

אך נראה שקשה לקבל את ביאורו של הרב שך. ראשית, הוא עצמו התקשה מדוע, אם מדובר בעונש המוטל על הגנב, דין הבא במחתרת שייך גם בקטן (רמב"ם גניבה ט, ט), הרי קטן איננו בר עונשין? ה'משאת משה' (קידושין מ), שהלך גם הוא בדרך זו של הרב שך, התקשה בקושיה זו, והציע שבאמת על קטן לא מוטל עונש זה של הבא במחתרת. המקרה היחיד בו מותר להרוג קטן הבא במחתרת הוא מקרה בו הוא באמת מהווה איום לחייו של בעל הבית, ואז יש לו דין רגיל של רודף וחובה להרוג, ואם יכול להצילו באכרים חובה לעשות כן. אך תירוץ זה נראה דחוק ביותר - הרמב"ם פוסק שדין הבא במחתרת שייך בין בגדול בין בקטן, וקשה לומר שהרמב"ם מבחין ביניהם.

בעיה נוספת בכיוונו של הרב שך היא שעצם דבריו לא כל-כך מובנים. מדוע התורה החמירה בדין הבא במחתרת והתירה את דמו? למה התירה התורה להרוג אותו אם הוא לא באמת מסכן את בעל הבית? טענתו של הרב שך היא שזהו עונש על הגניבה, אך היכן מצינו שלגנב יש עונש מיתה? ניתן לטעון שהצירוף של הגניבה והמוכנות להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו הם המחייבים אותו בעונש זה, אך נראה שיש בכך דוחק. ועוד, אם היינו רוצים להעניש את הבא במחתרת אזי היינו פשוט מחייבים אותו מיתה, ולמה לה לתורה להתיר את דמו אך לא לחייב להרוג?¹¹

11. הרב מיכאל אברהם במאמרו 'הריגת גנב לצורך הגנה על הרכוש' (תחומין כח), רצה להסביר שטעם ההיתר להרוג את הגנב הוא כדי להגן על רכושו של בעל הבית, והתורה התירה את דמו של מי שבא במחתרת על מנת לגנוב (אמנם הוא מסייג שהתירו הריגה זו רק במקרה בו ישנו גם סיכוי קלוש ככל שיהיה שיש כאן סכנה לחייו של בעל הבית). כיוון שכך, לא מדובר בעונש במוכן הרגיל ויש היתר גם להרוג את הקטן. אולם, כאמור בגוף הדברים נראה שקשה לקבל כיוון זה - היכן מצינו שהורגים על דיני ממונות? בנוסף, הרב אברהם טוען שכל הדימוי של הבא במחתרת לרודף הוא רק בגדר 'פיקציה משפטית' שנועדה להתיר את הריגתו, ודומה כי הדברים רחוקים. גם בגמרא וגם ברמב"ם נראה שהסיבה שמותר להרוג אותו היא כי באמת רואים אותו כרודף, וקשה לומר שמדובר ב'פיקציה משפטית' גרידא. הדברים בולטים ביותר בדברי הרמב"ם במורה נבוכים שנביא לקמן.

נראה אם כן שיש ללכת בדרך אחרת בכיזור שיטת הרמב"ם.

מקום נוסף בו עולה מהרמב"ם שדינו של הבא במחלת הוא עונש המוטל על הגנב הוא ממורה נבוכים. בחלק השלישי ממורה נבוכים מחלק הרמב"ם את המצוות לקבוצות שונות. את דין רודף מביא הרמב"ם בקבוצה החמישית (פרק מ) שכותרתה "סלוק מיני העול ומניעת נזקים"¹², כיוון שמטרת דין רודף היא למנוע ממנו להרוג את הנרדף. הקבוצה הששית (פרק מא) כוללת את העונשים, ובה מונה הרמב"ם את מיתות בית דין, וכיניהם את הבא במחלת:

אבל מיתת בית דין תמצאנה בדברים החמורים... אבל בן סורר ומורה מחשש למה שעלול להגיע מצבו, כי סופו להרוג בהכרח. וגונב נפש מפני שהוא מביאו לסכנת מות. וכן הבא במחלת עלול הוא להרוג כמו שביארו ז"ל. אלה השלשה כלומר בן סורר ומורה וגונב נפש ומכרו והבא במחלת הרי הם שופכי דמים מבחינת סופם. ולא תמצא מיתת בית דין בשום דבר אחר חוץ מאלו החמורות.

מבואר מדברי הרמב"ם שהריגת הבא במחלת אמנם מוגדרת כעונש, אך לא עונש על מעשה הגניבה, אלא זהו עונש על שפיכות דמים. כמובן, כפי שמדגיש הרמב"ם הבא במחלת ודאי לא שפך דמים, אבל הוא נחשב שופך דמים 'מבחינת סופו'. מקור דברי הרמב"ם הוא במשנה בסנהדרין, שלאחר שהביאה ש"בן סורר ומורה נדון על שם סופו" (ת, ה), מביאה שכך הוא גם לגבי הבא במחלת: "הבא במחלת נדון על שם סופו" (שם ו). לגבי בן סורר ומורה הגמרא מבארת שסופו ש"יוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות" (סנהדרין עב, א)¹³, אך באיזה מובן הבא במחלת נידון על שם סופו?

הר"ן טוען שהבא במחלת לא באמת נידון על שם סופו אלא "אידי דתנא בן סורר ומורה נידון על שם סופו תנא הבא במחלת נידון על שם סופו" (סנהדרין עב, א ד"ה 'מתניתין'), אך כמובן שיש בזה דוחק. דומה כי ההבנה המקובלת היא מה שעולה מרש"י, שלמרות שכרגע הבא במחלת לא בא להרוג, כיוון שאם בעל הבית יעמוד כנגדו הוא יהרוג אותו, כבר עכשיו דנים את הבא במחלת כרודף. ברצוני להציע אפשרות נוספת, המאפשרת להציע הסבר לשיטת הרמב"ם.

ניתן לומר שהבא במחלת נידון על שם סופו לא כי הוא הולך להרוג את בעל הבית באירוע הספציפי הזה שמתרחש עכשיו. הרי לכאורה אין סיבה לעשות כן, כיוון שבעל הבית יכול שלא לעמוד כנגדו ולמנוע בכלל מצב של אלימות, ולמה לנו לדון את הבא במחלת כרודף כבר עכשיו ולהתיר להרגו? אלא נראה שהבא במחלת נידון על

ביאור נוסף לשיטת הרמב"ם מובא בחידושי ר' שמואל סנהדרין סי' טו, אך נראה שדבריו אינם מסבירים מדוע הרמב"ם מדגיש שמדובר בדין מיוחד בדיני הגנב.

12. בתרגום הרב קאפח, וכן הציטוט לקמן.

13. עיין בפירוש המשנה לרמב"ם (סנהדרין ת, ה) המבאר מדוע יש על כך חיוב מיתה, ועיין גם בערוך לנר סנהדרין עב, א ד"ה 'בגמרא מלסטם'.

שם סופו כיוון שגם אם באירוע הנוכחי בעל הבית לא יעמוד כנגדו והסיטואציה לא תתגלגל לכדי רצח, אותו הגנב לא יסתפק בגניבה אחת וימשיך לגנוב שוב ושוב, עד שלבסוף יארע שמישהו יעמוד כנגדו והוא ירצח אותו. בניגוד לרודף רגיל שאין סיבה להניח שאם נמנע את הרצח הנוכחי הוא ינסה לרצוח אנשים נוספים, אדם שמנסה עכשיו לגנוב ואנו מניחים שהוא מוכן גם לרצוח עבור זה, יש להניח שירצה לגנוב שוב בעתיד וגם אז לא יימנע מלרצוח כדי להשיג את מבוקשו. לכן, חידשה התורה שאנו דנים את הבא במחתרת על שם סופו וכבר עכשיו מותר להרגו כדי למנוע ממנו לרצוח במקרה גניבה עתידי.¹⁴ במוכן הזה, דין הבא במחתרת הוא דין מיוחד בגנב. אמנם לא מדובר בעונש על מעשה הגניבה (כפי שלמדנו מדברי הרמב"ם במורה נבוכים), אך זהו דין ייחודי ששייך רק בגנב, כי רק ממנו אנו מצפים שיחזור על מעשיו פעמים נוספות וסופו שיבוא לידי רצח.

על פי דרך זו מתבארים גם דיניו המיוחדים של הבא במחתרת. כיוון שהמטרה איננה לעצור את האירוע הנוכחי אלא למנוע רצח עתידי, אין חובה להצילו באברים אלא אפשר אף להרגו.¹⁵ בנוסף, כיוון שלא מדובר בעונש בית דין במוכן הרגיל אלא בדרך למנוע רצח בעתיד, ניתן להרוג גם קטן הבא במחתרת, שהרי יש למנוע גם ממנו לרצוח בעתיד.¹⁶ לפי דברינו ניתן גם להבין מדוע הריגת הבא במחתרת היא רק בגדר רשות. כיוון שאין עכשיו פיקוח נפש מיידי (בעל הבית יכול שלא לעמוד כנגדו), אין מצד הצלת בעל הבית חובה להרוג את הבא במחתרת. מצד ה"נידון על שם סופו" גם אין חובה להרגו, וכפי שמצינו בבן סורר ומורה, שנידון אף הוא על שם סופו, שאין חובה להרגו.¹⁷ הסבר אפשרי לכך יכול להיות שכיוון שלא מדובר בצורך מיידי, התורה לא חייבה אותך להרוג אותו עכשיו, שהרי אפשר שיהיו הזדמנויות או דרכים נוספות לגרום לכך שלא ירצח בעתיד. לכן, התורה אמנם מתירה לחברה להתגונן כבר מעכשיו ולהרוג אותו, אבל אין היא מחייבת את הריגתו.

אלא שלפי כיוון זה מתעורר קושי גדול – מדוע לאחר שהבא במחתרת כבר גנב והלך לו כבר אסור להרגו (רמב"ם גניבה ט, יא), הרי עדיין שייך ההגיון של "על שם סופו" (כפי שביארנו אותו)?

נראה שהדברים ניתנים לביאור על בסיס החלוקה שהצענו לעיל בין איסור רצח לבין דין 'דמים'. הסברנו שיש להבחין בין הערך שיש לחייו של אדם שגוזר עלי איסור ליטול את חייו, לבין האיסור לבצע מעשה של רצח בלי קשר לערך חייו של הנרצח.

14. אמנם, יש להודות שמלשון הרמב"ם בפירוש המשנה (סנהדרין ה, ו) משמע בפשטות כהבנה שהבאנו בשם רש"י, אך נדמה כי גם האפשרות שאנו מציעים יכולה להתיישב עם לשון הרמב"ם.

15. לכאורה יש להקשות שאפשר לפגוע באבריו בצורה כזו שלא יוכל לרצוח בעתיד (לכרות לו רגל וכדומה), אך ייתכן שזה משהו שכבר קשה לבצעו בלי גם להרוג אותו.

16. אמנם בן סורר ומורה נהרג אף הוא על שם סופו ובכל זאת דין בן סורר ומורה לא נוהג בקטן (רמב"ם ממרים ז, ה), ועדיין לקמן בסוף הפרק שנתייחס לכך.

17. הוריו יכולים למחול לו (רמב"ם ממרים ז, ח).

נרמה שהדין של "נידון על שם סופו" אמנם מתיר את איסור רצח, אך אין הוא גורם לכך שלבא במחותרת לא יהיו דמים, כיוון שבהווה הוא עדיין לא רוצח. לכן, הדין של "נידון על שם סופו" לא מספיק בפני עצמו כדי להתיר את הריגת הבא במחותרת. לשם כך אומר הרמב"ם: "ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית בפניו ומנעו יהרגנו ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו" (שם ט). כפי שדייקנו לעיל הרמב"ם כאן לא אומר שהבא במחותרת הוא רודף ממש אלא רק שהוא "כרודף", וזאת מכיוון שהוא יהרוג את בעל הבית רק אם יעמוד כנגדו. כיוון שכך, אין מדין זה שהוא "כרודף" סיבה להתיר כלפיו את איסור רצח, שהרי אין פיקוח נפש מצד בעל הבית. אבל זה שהוא מתנהג ברשעות ומתכנן להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו מפקיע ממנו את דמיו, כלשון הרמב"ם "התירה תורה דמו". אם כן, ה"נידון על שם סופו" מתיר את איסור רצח, ומעמדו של הבא במחותרת כ"כרודף" גורם לכך שאין לו דמים, והשילוב ביניהם הוא שמתיר להרגו. ברגע שהבא במחותרת סיים לגנוב ויצא מהבית, או שמסיבה אחרת הוא כבר לא יוכל להרוג את בעל הבית גם אם יעמוד כנגדו (עיין דוגמאות ברמב"ם שם הלכה יא), הרי שהוא כבר איננו נחשב "כרודף", ואסור להרגו כיוון שיש לו דמים.¹⁸

לאור הסבר זה ניתן גם להבין את כפל לשונו של הרמב"ם בהצגתו את דין הבא במחותרת:

הבא במחותרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרגו. (שם ז)

כבר הגרי"ז (רוצח א, יג) עמד על הקושי שבלשון הרמב"ם - הרמב"ם כותב שההורג את בעל הבית פטור, ואז שיש רשות להרגו. הרי מספיק היה לכתוב שיש רשות להרגו, וממילא ברור שגם ההרגו פטור, ומה משמעות כפל הלשון?

על פי שיטתנו הדברים מתבארים כמיין חומר. כפל הלשון ברמב"ם נובע מכך שהרמב"ם מתייחס כאן לשני הדינים שהותרו בבא במחותרת - ראשית אומר הרמב"ם שההורג פטור כיוון שאין לו דמים,¹⁹ ולאחר מכן הוא מוסיף שיש גם רשות להרגו כיוון שהותר איסור רצח כלפיו.²⁰

אולם, מהשוואת דין הבא במחותרת לדין בן סורר ומורה לכאורה מתעורר קושי. בן

18. יש מקום לשאול למה חוזר הדין שיש לו דמים ברגע שהוא כבר איננו כרודף, הרי לכאורה הוא עדיין רשע. נראה שהתשובה לכך היא שברגע שהוא כבר לא בתוך המעשה אנו אומרים "שמא עשה תשובה", וכבר איננו יכולים לקבוע שאין לו דמים. אמנם התורה מספיק חששה שהוא ימשיך בדרך ויבוא לרצוח בעתיד כדי לדונו על שם סופו ולהתיר כלפיו את איסור רצח, אך ודאי שלא היינו אומרים זאת מעצמנו אלא זהו חידוש של התורה שדנה אותו על שם סופו (הרי ברור שאין ודאות גמורה שירצח בעתיד), ולכן לא ניתן ליישם זאת לגבי דין "כרודף".

19. עיין לעיל הערה 8 שההורג אדם שאין לו דמים אין ממיתים אותו בבית דין גם אם עבר בכך על איסור רצח.

20. עיין שם בגרי"ז שביאר באופן אחר את הכפילות.

סורר ומורה נידון אף הוא על שם סופו, אך לכאורה לפי דברינו זה אמור להספיק רק כדי להתיר כלפיו את איסור רצח, אך עדיין יש לו דמים (שהרי איננו "כרוף"), וכיצד אם כן ניתן להרגו?

דומה כי בכחה של שאלה זו דווקא להנהיר את נקודת ההבדל שבין בן סורר ומורה לבין הבא במחתרת. בן סורר ומורה, בניגוד לבא במחתרת, נהרג בסקילה בבית דין (רמב"ם ממרים ז, ז). נראה שהתורה הצריכה להרגו בעונש בית דין רגיל בדיוק בעקבות שאלתנו – כיוון שיש לו דמים לא ניתן להרגו סתם כך, אך ביד בית הדין יש את הכח להרוג גם את מי שיש לו דמים (אולי כי הם לא הורגים אותו בתור אנשים פרטיים אלא הם בעצם הורגים 'בשם ה-ל'). מסיבה זו נוצר הבדל נוסף בין הבא במחתרת לבן סורר ומורה – בבא במחתרת הדין הוא שניתן להרוג גם קטן כיוון שלא מדובר בענישה רגילה בבית דין, אך בן סורר ומורה לא נהרג אם הוא קטן (שם ה), כיוון שקטן הוא לאו בר עונשין ולא ניתן לבצע בו עונש בית דין.

סיכום

במאמר זה ניסינו לבסס את ההבחנה בין שני מושגים שונים בדין רצח – האיסור על מעשה הרצח ודין 'דמים'. על בסיס הבחנה זו ביארנו כיצד למד ר' ישמעאל מדין הבא במחתרת שפיקוח נפש דוחה שבת, ונעזרנו בה גם בביאור שיטת הרמב"ם. עיקר המאמר התעסק בהבנת שיטת הרמב"ם בדין הבא במחתרת, ממנה עלה שזהו דין נפרד מדין רודף רגיל. טענו שיסוד ההבדל נובע מכך שהבא במחתרת לא מהווה סכנה לחייו של בעל הבית אלא אם כן יעמוד כנגדו, אך בכל זאת מותר להרגו על בסיס שילוב בין שני מרכיבים: א. הוא "נידון על שם סופו", כאשר הצענו פרשנות מחודשת לכוונת מושג זה בהקשר לבא במחתרת, לפיה יש חשש שהוא ירצח במקרי גניבה עתידיים, ולכן התורה התירה כלפיו את איסור רצח. ב. הבא במחתרת נחשב "כרוף", ולכן אין לו דמים. לפי ביאור זה הסברנו מדוע יש רק רשות להרוג את הבא במחתרת ולא חובה, אין חובה להצילו באברים, ודינו שייך גם בקטן.

