

ישא מדברתיך

מפעל לעידוד כתיבה
תורנית-למדנית

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

שנה ז' | התשפ"ג
גבעת שמואל

לאחד
לאחד

פרסום וריכוז: אחד לאחד
עימוד: שלמה ניימרק
כריכה: פדות ליברמן
גבעת שמואל, אייר תשפ"ג

משפחת יונגסטר 054-5532338
yudiy18@gmail.com

מפעל יש"א מדברותיך

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

אנו שמחים להגיש בפני הקוראים אוהבי התורה את פירות השנה השביעית של המפעל.

מפעל "ישא מדברותיך" לכתיבה תורנית-למדנית הוקם בשנת תשע"ז לע"נ בנו האהוב שמשון אברהם ז"ל במטרה לעודד לומדים העומדים בתחילת דרכם (בגיל 18-24) לעסוק בלימוד גמרא בעיון ולכתוב חידושי תורה ברמה גבוהה, ובכך לממש את חלומו זה של שמשון, שלמרבה הכאב, הוא לא זכה להגשימו.

אנו שמחים על כך שהמפעל הולך וקונה לו שביטה בעולם הישיבות, ותפוצתו הולכת ומתרחבת, ובע"ה עוד תוסיף להתרחב בשנים הבאות.

השנה זכינו לשותפים חדשים למפעל, קרן "אחד לאחד" מיסודו של הרב יצחק נריה שליט"א, שמטרתה סיוע ותמיכה בבניין התורה ולומדיה, ובע"ה נקווה להמשך קשר פורה.

כמנהגנו בשנים הקודמות, גם השנה אנו פוסעים בעקבות ידו החזקה של הרמב"ם, והנושא המרכזי של התחרות הוא נושאי ספר "זרעים", אף כי, כמו בעבר, שמחנו לקבל גם מאמרים העוסקים במסכת הנלמדת בבתי המדרש השונים.

ככל שנה, בדיקת העבודות התבצעה בשני שלבים. השנה נרתמו אברכי קרן "אחד לאחד" לבדיקת השלב הראשון, בפיקוח הרב יהודה יונגסטר, אביו של שמשון, כמובן - בעילום שם הכותבים. בבדיקה זו נבחרו עשרה מאמרים מצטיינים, המוגשים בקובץ זה שלפניכם.

בשלב השני הועברו מאמרים מצטיינים אלה, ושוב - בעילום שם הכותבים, לבדיקת ועדת הבדיקה העליונה של התחרות: הרב משה ליכטנשטיין שליט"א, ראש ישיבת "הר עציון"; הרב בן-ציון אלגזי שליט"א, ראש מכון

"צורבא מרבנן" וראש ישיבת ההסדר רמת-גן; הרב רפאל שטון שליט"א, ר"מ המכון הגבוה לתורה בר-אילן, ולועדה זו הצטרף השנה הרב נחום נריה שליט"א, ראש ישיבת "תורה בציון". ועדה זו בוחרת את המאמר הזוכה בפרס "ישא מדברותיך".

בשני השלבים התייחסה הבדיקה הן לאיכות הכתיבה והן לרמת החידוש, והמאמרים שנבחרו אכן הצטיינו בשני מאפיינים אלה. אנו שמחים לציין, כי גם השנה, הרמה הגבוהה הקשתה עלינו לבחור מבין כל המאמרים את עשרת הזוכים, ובמיוחד את הזוכה הראשי. יודגש, כי מאמרים מעולים רבים לא זכו להיות בין המאמרים הזוכים, ורק הצורך לבחור עשרה מאמרים אילץ אותנו להותירם מחוץ לחוברת זו.

אנו אסירי תודה לחברי הועדה אשר מלווים אותנו זו השנה השביעית. גדולי תורה אלה מקדישים זמן רב לבחינה מעמיקה של המאמרים, וכל זאת מתוך שמחה והנאה גדולה מדור הלמדנים הצעיר, המצטרף לשרשרת הדורות הלמדנית של עם ישראל. יברך ה' חילם ופועל ידיהם ירצה.

נבקש להביע תודה מיוחדת לאביעד הר-טוב, חברו הקרוב של שמשון שהוא כבן משפחה לנו, על הליווי המסור לאורך השנים.

יהי רצון שיזכה אותנו הקב"ה להתמיד במפעל זה לאורך שנים, והמפעל יתרום תרומתו להוסיף חילים לאורייתא, ועל ידו יהיו שפתותיו של בנו שמשון אברהם ז"ל דובבות, ועמל התורה שירבה בע"ה יהיה נר לנשמתו הטהורה.

המשפחה

תוכן המאמרים*

7	יעקב אדורם תרי רוכי
23	נדב אלגרבלי דחוי במצוות
37	יאיר טבק הליכה אחר הרוב
49	עמנואל ליפשיץ חשוד על הממון - חשוד על השבועה?
63	איתן סיון הורתה שלא בקרושה
78	הראל פלהיימר תשלומי תרומה
94	יהודה קינן ממון ואיסור בתרומה - התבוננות במוני המצוות
110	ישעיה קליין שכחת עומר שיש בו סאתיים
124	ישראל קלרק בניו ואשתו של חבר
137	גילעד רייף מיגו באיסור והיתר לשיטת הרמב"ם
150	רשימת הכותבים

* המאמרים מופיעים לפי סדר א"ב של שמות הכותבים

תרי רובי

מבוא

בירור ספקות

כאשר ניגשים לברר ספקות בהלכה ניתן לגשת אליהם בשלושה שלבים שונים הבאים אחד אחרי השני בסדר הזמן.

השלב הראשון הוא בדיקה לגבי לידת-הספק. ההלכה נקבעת על פי המציאות הוודאית המתרחשת בעולם. במקרים שבהם המציאות אינה מבוררת, צריך האדם לברוק האם יכול הוא להמשיך את חייו באופן וודאי על פי שאר נתונים שבידו או שחובה עליו לעצור ולברר את הספק. יש מקרים שבהם על אף שהמציאות אינה ודאית - מבחינה הלכתית אין מתיחסים לספק כלל.

דוגמה לרעיון זה היא המשנה בפסחים (א, ב) האומרת:

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

המשנה אומרת שאין לחשוש שמא חולדה גררה חמץ למקום שכבר נבדק - ואזי יש לברוק בשנית מפני שאם יחשוש לכך, יחיה האדם במצב תמידי של ספק ולא יוכל לעולם לבררו או לבטלו. במקרה זה קובעת המשנה שבטרם נוצר - הספק אינו בא לעולם כלל. הספק אינו נולד כי אין שום אינדיקציה לטעון שנולד. כך ימשיך האדם לחיות את חייו על פי הוודאות שהייתה לו קודם לכן לגבי המציאות.

בשלב השני אפשר לנסות ליצור בירור והכרעת הספק. לאחר שקיים ספק במציאות ואין אפשרות להמשיך בוודאות את המציאות שהייתה, אפשר לנסות לברר אותו באמצעות כלים שונים. דוגמה לכלי בירור שיכולים להעיד מה קרה במציאות הם עדים, טענות, חזקות. כאשר ניתן לברר מה היה במציאות ולפשוט את הספק מכריעים את הדין על פי בירור זה, כיוון שישנה הכרעה ברורה מה הייתה המציאות. הכרעה זו מבוררת מה היה המקרה ואף מכריעה מעמדו של חפץ או דין שהוטל בו ספק.

השלב השלישי הוא הנחיה והנהגה. כאשר קיים ספק במציאות ואין אפשרות לברר אותו, האדם צריך הוראה כיצד לנהוג וכיצד לפעול. עבור מצבים כאלו ישנם כללים הלכתיים כדוגמת "ספקא דרבנן לקולא" ו"ספקא דאורייתא לחומרא". כללים אלו אינם מבררים מה היה ומה קרה ואינם מכריעים מה הייתה המציאות בעבר. הם מורים לאדם כיצד לנהוג ולפעול כאן ועכשיו בהווה, בתוך המציאות הנתונה של הספק.

לגבי כלים מסוימים יש מחלוקת מה כוחם המשפטי, וכיצד הם פועלים ביחס לספק.

ננסה לטעון שהסוגיה שלנו מעלה דיון מדוע נדרש תרי רובי. האם הרוב הנוסף עוצר את הספק בטרם בא, האם הוא מספק בירור נוסף, או שמא הוא נדרש מחמת הנהגה הלכתית גרידא.

קריאת הסוגיה

עם הבנות אפריוריות של תרי-רובי כשלבים שונים של בירור הספק, ניגש לסוגיה ונראה כיצד ההבנות השונות עולות מן הסוגיה וכיצד הן מתמודדות עם השאלות השונות בקריאת הסוגיה.

א"ר יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, אמר רבי יוחנן בן נורי: אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה - הרי זו תינשא לכהונה.

שאלת הפתיחה של הסוגיה היא קושיית רבא המקשה כמי שנויה שיטת רבי יוחנן בן נורי. הרי רבן גמליאל מכשיר אפילו רוב העיר פסולין, כיוון שהיא נאמנת לטעון שנבעלה לכשר, ואילו רבי יהושע פוסל אפילו רוב העיר כשרים, כיוון שאין אנו חיינ מפיה ואינה נאמנת בטענתה. בין כך ובין כך, אין שיטת ריב"נ מתאימה לא לרב"ג ולא לר"י שאינם נזקקים לרוב, אלא לטענת האשה.

קושיית רבא מובנת אם הוא מניח שהיא אכן טוענת ברי, אך ניתן לחלוק ולומר שאין היא טוענת כלל. כך לדוגמה הר"ן (ה. באלפס ד"ה והוא) כותב שהיא אינה טוענת כלום, מפני שהיא קטנה והיא נתקפה ונבעלה בניגוד לרצונה. הריטב"א (ד"ה ולפום פשטא) דוחה פרשנות זו משתי סיבות:

סיבה אחת היא דיוקו מרצף המשניות, המעיד בהכרח על קשר בין משנה זו למשניות הקודמות לה ולמחלוקות רב"ג ור"י. לטעמו, המשנה הובאה כדי לסייע לאחד הצדדים: "דהא על פלוגתא דלעיל מייתי לה דמיירי בהכי, דמעשה לסייע מייתי תנא כדאמר בכל דוכתא כנ"ל".

סיבה נוספת שהוא מעלה היא קושי מסברה. לפי הסבר זה יוצא שרבן גמליאל מכשיר ברוב כשרין בלבד. אולם, ראינו בדף יד ע"א שאף על פי שהלכה כרבן גמליאל ונאמנת בדבריה, אין אנו מכשירים אותה עד שיהיה רוב כשרים נוסף על טענתה. על כן קשה לומר שהמשנה עוסקת אפילו בשאינה טוענת, ובכל זאת מתירה לכתחלה.

לכן הוא מעמיד את המשנה בתינוקת בעלת דעת שהכירה למי נבעלה, וכך המשנה קשורה בכל זאת למחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע לגבי נאמנות טענתה.

בשלב זה ראינו שעל גבי שיטת רבן גמליאל¹, המתיר אותה להינשא על סמך טענת הברי שלה, נדרש רוב כשרים נוסף. ננסה לטעון שבאופן דומה פועל תרי-רובי באחת ההבנות. אין משתמשים בו כדי לברר מה קרה במציאות, אך הוא נצרך כתמיכה נוספת המאפשרת את ביצוע הפעולה.

1. אמנם רש"י ובעל המאור מפרשים את הסוגיה בשיטת ר' יהושע בלבד.

העמדת המשנה בתרי-רובי

הגמרא מעמידה את המשנה כדברי ר' אמי:

שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם... אלא, נבעלת בשעת קרונות כשרה לכהונה, אבל פירש אחד מציפורי ובעל - הולד שתוקי.

ר' אמי מסביר שהמקרה הוא שהייתה קבוצה נוספת של בני אדם כשרין מגיעה ליד ציפורי עבור שעת השוק. על כן מדובר שיש שני רובים כשרים: רוב העיר ורוב הסיעה הבאה מבחוץ. כך יכולה המשנה להתפרש לשיטת רב"ג, שיטת ר"י ולשיטת שניהם אך נצטרך להסביר מהו השוני משלב הקושיה בו אמרנו שלא ייתכן להעמיד המשנה כשיטתם.

הבנות ראשוניות בסוגיה

רב דימי מסביר כיצד הרוב הנוסף מתיר את האישה להינשא ואין אנו חוששים שמא נבעלה על ידי פסול:

כי הא דכי אתא רב דימי אמר...:

הולכין אחר רוב העיר, ואין הולכין אחר רוב סיעה; כלפי לייא? הני ניירי והני קביעי וקיימי!

הגמרא תמחה שהרי לכאורה צריך להיות הפוך, שהרי הסיעה נידת ואין בה חשש קבוע² ואילו העיר קבועה וקיימת ועל כן קיים בה חשש קבוע. מדוע נפסק להפך?

אלא, הולכין אחר רוב העיר והוא דאיכא רוב סיעה בהדה, ואין הולכין אחר רוב העיר גרידתא, ולא אחר רוב סיעה גרידתא, מ"ט? גזרה רוב סיעה אטו רוב העיר. ורוב העיר נמי, אי דקא אזלי אינהו לגבה, כל דפריש מרובא פריש! לא צריכא, דקא אזלא איהי לגבייהו, דהוה ליה קבוע, וא"ר זירא: כל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

באופן פשוט, לפי דברי ר' דימי החשש ברוב העיר הוא שאין אנו יודעים האם האנס הלך אליה או שמא היא הלכה אליו. אם הוא הלך אליה הוא נידון על פי רוב העיר, אך אם היא הלכה אליו הוא נידון כקבוע, ו"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", ועל כן נאסור מספק גם כאשר רוב העיר כשרים. משאסרנו את רוב העיר נאסור גם כאשר רוב הסיעה כשרים. כיצד תרי-רובי מתמודד עם בעיה זו?

מפשט הגמרא נראה שגזרו על רוב סיעה לבד ועל רוב עיר לבד ועל שניהם יחד לא גזרו. כך משמע מן הלשון: "אין הולכין אחר רוב העיר גרידתא ורוב סיעה גרידתא... גזרה רוב סיעה אטו רוב העיר". אך צריך להסביר מהו השוני בין תרי-רובי בו לא גזרו, לבין רוב אחד בו גזרו.

2. נעסוק בהמשך בדין קבוע אך בשלב זה הכלל היסודי הוא "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי". כל פרט הקבוע במקומו מקבל מעמד של חציו איסור וחציו מותר, וספק דאורייתא לחומרא.

הר"ן (ה. באלפס ד"ה והוא) מסביר שכאשר סומכים על רוב אחד בלבד, יש חשש שמא יבואו להתיר אף במקרים שבהם היא הלכה אל הבוועל, על אף שהיא אסורה מדין "קבוע". על ידי קביעה שהאישה מותרת להינשא רק בצירוף של שני רובים אין חשש שיבואו להתיר איסור. על פי הבנה זו, הרוב הנוסף של הסייעה רק 'מזכיר' לבדוק שאכן קיים רוב כשרים בעיר והוא זה שעקר אליה, ומכוחו היא מותרת.

על פי שיטה זו ניתן להסביר בקלות את דברי ר' יוחנן במשנה "אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה". רוב העיר הוא העיקרי וצריך לבדוק שהוא קיים. כל המטרה של רוב הסייעה הנוסף הוא לוודא שיש רוב כשרים בעיר.

רש"י מסביר שהדרישה לתרי רובי היא רק בשיטת ר' יהושע, האוסר אף ברוב אחד המותר בפני עצמו כגון רוב סיעה. איסור זה נובע מהחשש שמא נתיר רוב עיר לבדו ובו יש חשש פנימי משום קבוע. נראה שלשיטת רש"י בעייתו של ר' יהושע היא משום קבוע. הוא מתמודד איתה על ידי הוספת רוב נוסף המזכיר³ בדיקת הרוב הראשון - האם הוא היה פריש מרובא או שמא קבוע היה. נראה שדברי רש"י מתחברים לסברת הר"ן שהבאנו לעיל.

תוספות (ד"ה אמר רב) בתירוץ השני מסביר שהדרישה לרוב נוסף היא גם בשיטת רבן גמליאל וגם בשיטת רבי יהושע. לפי רבי יהושע היא נאמנת כאן במיגו שיכלה לשתוק. בשיטת רבן גמליאל צריך להסביר שהוא מצריך רוב נוסף רק לכתחילה, וכדיעבד מתיר אף ברוב פסולים משום שהאישה נאמנת. סברה זו עולה בדף יד ע"ב: "הלכה כר"ג, ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה". הרוב משמש כראיה שהרי אם גם הרוב נמצא להיתר, זה תמיכה נוספת לבירור שנעשה על ידי טענת הברי. גם לתוס' אם כן, משועבד רוב הסייעה עבור רוב העיר.

כיוון אחר מופיע בדברי התוס' רי"ד: "כל זה מפני שלא ידעה למי נבעלה אבל אי ידעה ואמרה לכשר נבעלתי הלכה כר"ג ונאמנת אפילו ברוב פסולים".

הבעיה היא שאין יודעים למי נבעלה והאם הוא פוסל לכהונה. על כן תרי-רובי מצליח להכריע לי את הספק על שני צדדיו שהרי מצד הסייעה יש בה רוב כשרים והוא פרש מן הרוב, ומצד העיר יש בה רוב כשרים ופרש מהרוב. מהתורי"ד עולה שאילו הייתה טוענת היינו מאמינים לה. כלומר, הבירור שהיה יכול להתבצע על ידי ברי - נעשה במקום זה על ידי הרוב.

התורי"ד מציג קריאה אחרת, שלפיה ברור מדוע הולכים רק אחר "רוב העיר והוא דאיכא רוב סיעה בהדה", אך אין הולכים אחר רוב עיר לבד ורוב סיעה לבד מפני שיש ספק מהיכן יצא. את הגזירה של רוב סיעה משום רוב עיר נבין באופן מעט שונה כיוון שהחשש רחב יותר: לא נתיר ברוב סיעה לבד משום רוב עיר שיש בה חשש פנימי האם הוא הלך אליה או היא הלכה אליו - וכאן יש חשש מהיכן הגיע הבוועל.

דברי תורי"ד מובלעת הנחה שהבוועל הלך אליה, ואין חשש שמא היא זו שהלכה

3. נוכל להסביר לכיוון זה את דברי הראשונים שהתירו אף בעיר שדלתותיה סגורות. שהרי הרוב הנוסף אינו חייב להיות מחובר לרוב הקיים אלא הוא רק מזכיר לי לבדוק בלבד האם הוא פרש או היא הלכה אליו.

אליו. מפשט המשנה אכן נראה שזהו המקרה, שכן התינוקת "ירדה אל העין ונאנסה". ראשונים אחרים חלקו על הנחה זו.

רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן

הקובץ שיעורים⁴ מסביר את החילוק המופיע בגמרא (חולין יא.) בין שני סוגי רוב: "דאיתא קמן" ו"דליתא קמן". השאלה המכרילה בין שני סוגי הרוב היא **כיצד יודעים על הרוב**. ברובא דאיתא קמן יודעים מה דין כל פרט ופרט ומתוך כך מסיקים על הכלל שאכן קיים רוב. ברובא דליתא קמן יודעים את הכלל ומסיקים ממנו את הפרטים.

הקובץ ש"ש מביא את השב שמעתתא המסביר באופן אחר. לשיטתו, ההבדל ביניהם הוא **היכן נמצא הרוב**. האם הדבר נמצא לפנינו – כגון רוב של תשע הנויות, או בעולם כולו – כגון רוב בהמות אינן טרפות או רוב נשים יולדות לתשעה.

בעקבות הסברים אלו קובעים השב שמעתתא והשערי יושר⁵ את תוקפם המשפטי של שני סוגי הרוב:

- רובא דאיתא קמן הוא בגדר הנהגה בלבד כיוון שאתה יכול לפעול על פיו אך אין אתה יכול להכריע מציאות על סמך דבר העלול להשתנות.

- רובא דליתא קמן הוא בגדר בירור והכרעה שהרי הנחה זו אינה עתידה להשתנות, ועל כן ניתן להכריע את המציאות באופן בטוח על פיה.

כך נוכל להסביר את ההבדל בהסברים בסוגיה שלנו. הרוב שעליו נסמכים רש"י ותוס' הוא רוב העיר. רוב זה איתא קמן שהרי מבחן מציאותי ניצב לפנינו. מתוך הסבר דברי רש"י המצריך בדיקה האם היא עקרה אליו או שמא הוא עקר אליה, נוכל להוכיח כי זהו רוב דאיתא קמן. שהרי יודעים מהו דינו של כל פרט וממנו מסיקים על הכלל. כך תרי-רובי לשיטתם יקבל תוקף משפטי בגדר הנהגה.

בניגוד לדברי רש"י והתוס', הרוב שעליו מסתמך התורי"ד הוא רוב הסיעה החיצוני. רוב עיר לבדו אינו מכשיר משום שיש ספק מהיכן יצא אלא רק בצירוף רוב הסיעה נוצר היתר.

לפי ההסברים שהבאנו קודם, רב סיעה זה הוא רובא דליתא קמן. על פי שאלת המיקום אין הסיעה לפנינו שהרי עברה לשם ממקום אחר, והיא אינה קבועה במקומה. על פי שאלת הידיעה, אין אנו מכירים כל פרט ופרט בקבוצה זו אלא יודעים עליה משום הכלל כולו ש"רוב סיעה כשרים". במצב זה הרוב דווקא יכול לעזור בבירור המציאות.⁶ על פי הסבר זה תרי-רובי יקבל תוקף משפטי של הכרעה.

4. בבא בתרא פג.

5. שב שמעתתא מובא בקובץ שיעורים ח"ב מה, יא. שערי יושר ג, ו.

6. הר"ן (ה. באלפס) מביא נפקא מינא במקום בו יודעים בוודאות שיצא מרוב הסיעה. לפי שיטת הר"ן, רש"י ותוס' יהיה מצב זה אסור כיוון שמדובר בחומרה הבאה לשמור על מעמד הכהנים ויש חשש שמא בעתיד יתירו על סמך רוב אחד, ואילו לתורי"ד שכל מטרת ת"ר הוא בירור אזי יהיה מותר שהרי סוף פשוט לנו שיצא מסיעה כשרה.

מעלה עשו ביוחסין

"ומי בעינן תרי רובי? ... ובנמצא - הלך אחר הרוב!"

הגמרא מקשה על הדרישה לתרי-רובי עבור הכשר האישה, ממקרה שבו יש תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, ואדם לקח מחנות מסוימת ואינו זוכר מאיזו. הספק נוצר בעת הלקיחה מהחנות בשעה שהבשר קבוע. חתיכה זו היא קבועה במקומה ו"כל קבוע כמחצה על מחצה" והחתיכה אסורה. אולם, במקרה שבו החתיכה נמצאה ברחוב הולכים אחר רוב החנויות המוכרות בשר שחוטה. הליכה זו היא משום שהחתיכה פרשה מן הרוב, ו"כל דפריש מרובא פריש" והרוב שפרשה ממנו החתיכה הוא כשר.

בשלב זה קיים קושי, שהרי בחתיכה הנמצאת ניתן ללכת אחר הרוב, ואין צורך בתרי רובי כדי להכריע שפרש מן הרוב המותר. אם כן, מדוע במקרה שלנו אין מכריעים על פי רוב אחד ודורשים תרי-רובי?

הגמרא מציעה הווא אמינא שבמקרה של תשע חנויות מדובר גם כן על תרי רובי שדלתות המדינות אינן נעולות, ואזי קיים רוב נוסף ממקום אחר -

וכגון שרוב סיעת טבחי ישראל כשרים באו לכאן דאיכא תרי רובי או שרוב טבחי כל המדינה ישראל דאיכא תרי רובי רוב העיר ורוב המדינה דניידי.
(רש"י ד"ה דקאתי לה)

הגמרא דוחה הצעה זו, ומעמידה שמדובר במקרה שבו דלתות העיר נעולות ויש רק רוב אחד. אם כן, שבה השאלה מדוע בחתיכות בשר מספיק רוב אחד להכשיר החתיכה הנמצאת, ואילו במקרה של הבועל צריך תרי רובי? הגמרא עונה ש"מעלה עשו ביוחסין". תשובה זו של מעלה ביוחסין ניתן להבין בשני כיוונים שונים המשפיעים על המשך הסוגייה.

ניתן להבין שזו דרישה שמקורה בחכמים: היא קובעת רף וודאות גבוה יותר על ידי הבירור. והיא חלק ממערך של דרישה לוודאות בענייני ייחוס באופן נרחב, ולא רק בשאלת המשיאים לכהונה. באופן דומה כתב הרמב"ם:

אבל חכמים עשו מעלה ביוחסין ואסרו גם ספיקות לבוא בקהל. (איסורי ביאה טו, כא)
שהחכמים עשו מעלה ביוחסין והצריכו שני רובות. (שם יח, יד)

משמעות המעלה היא שלא להסתמך על ההיתר שהתירה התורה את הספקות, אלא להצריך כשרות ודאית. כך ניתן להבין גם מדברי הרמב"ם (מלחמות ה).

ואף על הייחוד אסר משום דמעלה עבוד רבנן ביוחסין. שהרי ייחוד אינו פוסל להינשא לכהונה לבדו, אלא הוא רק יוצר ספק וחשד. חכמים שאסרו גם על הייחוד עשו זאת כיוון שהמעלה היא דרישה מחמירה לוודאות בענייני ייחוס וכאשר יש ספק על ידי ייחוד, אין וודאות המספיקה.

בניגוד לכך ניתן להבין שזה חומרא שהכהנים נהגו מתוך חשש שיבוא אדם שאינו כשר ויפסול את מעמדם:

שהכהנים נהגו בו סלסול (ר"ן ה. באלפס)

לשיטה זה מצאנו חיזוק במשנה בעדויות. במשנה שם נקבעה ההלכה באופן מקל אך בעקבות עמדת הכהנים יישומה בוטל והמנהג המחמיר של הכהנים נשאר ברוב המעשי:⁷

העיד רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה שהעיסה כשרה לטמא ולטהר לרחק ולקרב אמר רבן שמעון בן גמליאל קבלנו עדותכם אבל מה נעשה שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינים על כך הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב: (עדויות ה, ג)

אופי תרי רובי –

חלק א בחקירה

נראה שלאור ההבנות השונות בביאור "מעלה עשו ביוחסין" מסתמן חילוק מרכזי בהבנת אופי דין תרי-רובי על הציר המציאותי-הלכתי: - תרי רובי הוא כלי לבירור המציאות העומד בדרישה המחמירה של חכמים. הוא מסוגל להגיע למצב של וודאות מוחלטת שבו אין כל ספק במציאות לגבי ייחוס האדם. תרי רובי מברר את המציאות באופן עדיף, אף במקום שרוב לא מסוגל לברר. - תרי רובי הוא כלי להתמודד עם החשש של הכהנים. הוא מתמודד עם הגבלות הלכתיות (כגון קבוע) היוצרות חשש לפגיעה במעמד הכהנים. תרי רובי מבטל את החשש או האיסור ההלכתי העלול להביא לידי פסול או עבירה.

לפי שתי הבנות הללו נבין את תפקיד הקושייה והתירוץ באופן שונה: לפי הקריאה הראשונה הגמרא תמהה מדוע יש צורך ברוב הנוסף, ומתרצת שהוא משיג בירור משמעותי יותר. לפי הקריאה השנייה הגמרא תמהה מדוע בכל איסור (כגון חתיכה הנמצאת ברחוב) אין חוששים לעבירה, ואילו ביוחסין כן חוששים לעבירה ועל כן צריך תרי-רובי. התירוץ הוא שהחשש בסוגיה הוא חשש מיוחד של הכהנים ביוחסין.

7. ניתן לומר שזה חלק מגישה כללית של הכהנים המחמירים בכלל ענייני ייחוס כפי שמצאנו בר"ה כב ע"א:

"אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים, הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין - קבלו אותו ואת עבדו, ופסלו את בנו. בעוד שהכהנים פסלו העבד עקב ייחוסו אע"פ שכשר לעדות, חכמים פסלו הבן כיוון שקרוב לאביו והתירו העבד. ושוב נראה שהכהנים מחמירים בענייני ייחוס על פני שאר דברים.

דין קבוע

הגמרא מביאה דיון מוסגר בדין קבוע, שהוא כ"מחצה על מחצה דמי"⁸. דיון זה מציע הבנה נוספת להבנת פעולתו של תרי-רובי. הקוב"ש⁹ מביא שתי הבנות בדין קבוע: האם רוב לא מועיל אל מול דין קבוע, או אינו קיים כלל כאשר יש דין קבוע.

א. בשם הרב משה סולובייציק והגר"ח - במקום "קבוע" הרוב אינו מועיל כלל משום חשיבותו של האיסור:¹⁰

דבאיסור קבוע לא מהני רובא. וכמו הא דאין הולכיין בממון אחר הרוב. דאין פירושו שהרוב נידון כאילו אינו, אלא אף שישנו לא מהני לענין ממון, ה"נ באיסור קבוע, אף דאיכא רובא, גזה"כ הוא שלא נסמוך עליו אם אנו דנין על דבר קבוע, אבל אם אנו דנין על דבר שפירש, שפיר מהני רובא.

האיסור חשוב ולכן לא מועיל בו רוב כלל ואין בכוחו לבטל אותו. אמנם איסור שאינו נמצא במקומו ופרש מן הרוב אינו חשוב, מפני שרק מקום קביעותו והיווצרותו הראשוני הוא שהחשיב אותו והגדיר אותו כקבוע, וכאשר הוא פורש הוא כבר אינו חשוב וקבוע. להבנה זו מתאימה שיטת הרמב"ם (שגגות ה, ב) שפסק כי ישנו איסור קבוע אף שאינו ניכר במקומו, שהרי עדיין הוא חשוב משום מקומו. בהבנה זו נעסוק בהמשך דבריני.

ב. דעת הקוב"ש¹¹ עצמו היא שאופי דין קבוע הוא כיוון שהאיסור ניכר בתוך הקבוצה. רוב קיים רק בתערובת שבה אין כל פרט ניכר בפני עצמו, אך כאשר ניתן לזהות ולהצביע על מהו האיסור ומהו ההיתר האיסור ניכר וחל עליו דין קבוע. במקרה בו חל דין קבוע, אין רוב קיים כלל. כך כתב הקוב"ש¹¹: "שמעתי לפרש בזה טעם החילוק לענין קבוע, דדבר הקבוע נפרד מהרוב ועומד בפני עצמו". דבר שהוא קבוע אינו כלול ברוב ועומד בפני עצמו, וכשאתה לא יודע מהו דין כל פרט חל דין קבוע.¹²

שיטת הרשב"א

על פי ההבנה השנייה שדין קבוע יסודו הוא שהאיסור ניכר, מבוארים דברי הרשב"א (עבודה זרה עד ע"א, ד"ה ואי קשיא לך) כיצד מועיל ביטול ברוב: "אבל בדבר מעורב שאין

8. דין זה סבוך ומורכב וקטע זה אינו חלק עקרוני מהרצף של מהלך הגמרא אלא מופיע עקב המושג קבוע. נביא את עיקרי דין זה המשפיעים על דיוננו בדין תרי רובי.

9. מופיע בקבוץ ביאורים לשב שמעתתא כא

10. מצאנו ברשב"א בתורת הבית ניסוח דומה - "כן איסור חשוב כחתיכה הראויה להתכבד בפני האורחין וכן בעלי חיים אינן בטלין והרי הן בתערובתן כאיסור קבוע" (תורת הבית ד, ב).

11. ב"ב פו

12. לדיוק הפער בין ההבנות ר' שמעון שקופ (כתובות כג) מביא שלוש חקירות שיהיו נפק"מ בין ההבנות - האם ספק ספיקא מועיל, האם חזקה תועיל והאם קרוב יועיל. במקום בו רוב לא מועיל אזי גם ספק ספיקא מדין רוב לא, גם חזקה לא תועיל שהרי רובא וחזקה רובא עדיף וכך גם קרוב. אך במקום בו אין רוב יועילו שלושתם שהרי קבוע מבטל רוב אך לא מבטל אותם.

ניכר איזה היתר ואיזה איסור לא שייך למימר כל קבוע אלא הולכין בו אחר מה ששערו בו חכמים". כשהאיסור אינו ניכר הוא אינו קבוע, ואינו משפיע על התערובת.

על פי דברי הרשב"א מובן מדוע התירו חכמים דווקא בתרי-רובי ולא ברוב אחד. באופן בסיסי חכמים גזרו על רוב העיר שיהיה אסור משום החשש שמא היה בה איסור קבוע והוא בא אליה, אך במקום שמוסיפים רוב סיעה כשרה הבאה ממקום אחר – אין ניכר מיהו האסור ומיהו המותר כך שהאיסור בטל.

על פי זה נסביר את דברי הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה הולכין אחר רוב העיר):¹³ בתחילת דבריו כותב הרשב"א: "אבל אם נודע שפירש מן העיר אין רוב סיעה מסייעת". ואילו בסוף דבריו כתב בפירוש שרוב העיר "כרוב חשיב לן". מחד רוב העיר נחשב כרוב והיה צריך ללכת אחריו להיתר, ומאידך הרשב"א כתב שאין הולכין אחר רוב העיר לבדו. על פי דברינו ברור מדוע אין רוב העיר מתיר לבדו, כיוון שאם ידוע שהאונס פרש מן העיר חל שם קבוע על כל רוב העיר. רק ברגע שישנם שני רובים יחד נוכל להתייחס אליהם כתערובת אחת, שבה מצליח הרוב הנוסף להפוך את האיסור לאינו ניכר ולבטלו.

הפרי משה¹⁴ חוקר ביסוד דין ביטול לרשב"א האם הוא היתר הליכה אחר רוב האפשרויות המותרות ("רוב צדדים"¹⁵), או שהרוב מגדיר מחדש את התערובת כולה כמותרת ("ביטול ברוב"). שני הצדדים מתיישבים עם הסבר הרשב"א לעיל שאמר כי רק בצירוף הרוב הנוסף מותרת האישה. בין שהוא מגדיר מחדש את תרי-רובי כהיתר (ובמקרה שלנו אדם כשר) וקודם לכן העיר הייתה מוגדרת מגזירה כמחצה על מחצה, ובין שהוא יוצר רוב אפשרויות שהבועל היה אדם כשר וקודם לכן היה אפשרות שקולה.

ועוד דהא נתבאר בסימן א' דדעת הרשב"א דדין הולכין אחר הרוב מדין ודאי הוא והוא בירור. וא"כ אפשר דהוא הדין בכיטול ברוב אף דהוא מדין רוב צדדים הביאור הוא דהרוב צדדים קובע כיוון שיש רוב צדדים לצד אחד א"כ הוא קובע ומברר את כל אחד מהתערובת שהוא כהרוב.

כך במקרה שלנו יוגדר התוקף המשפטי של תרי-רובי המבטל את האיסור כבירור.

13. כך נראים גם דברי הרשב"א בד"ה ומסתבר, אך הוא אינו מסביר כיצד עובד המנגנון – "דהא לא שני לן בין חד רובא לתרי רובי ואפי' בדאורייתא דתניא תשע חנויות וכו', ואהדר ליה דמ"מ משום היכר מעלת יוחסין אמרו, דמדינא אפילו בחד רובא כשר אלא משום מעלת יוחסין פסיל עד דאיכא תרי רובי והיכר מעלה הוא ביוחסין".

14. קונטרס בענייני רוב כז, ג

15. רוב צדדים-אפשרויות שונה מרוב מציאותי. לדוג' יכולות להיות שלוש אפשרויות להתיר האישה לבעלה ואחת לפוסלה ואף על פי שהאפשרות הרביעית שכחה יותר מציאותית, הולכים אחר רוב צדדים – אפשרויות ולא דווקא אחר רוב מציאותי.

חלק ב' בחקירה - מחלוקת רב חייא ורב חנן

לאחר הדיון המוסגר בדיני קבוע מביאה הגמרא מחלוקת האם דברי ר' יוסי נפסקו לדורות או הוראת שעה הייתה.

איתמר, רב חייא בר אשי אמר רב: הלכה כרבי יוסי, ורב חנן בר רבא אמר רב: הוראת שעה הייתה.

הראשונים נחלקו כיצד להבין את המחלוקת הזו:

א. רש"י (ד"ה לא מתני הא) סובר שלדעת כולם לדורות צריך תרי-רובי, ונחלקו אם המשנה הקלה באופן חריג: רב חייא הבין שסיוג המקרה לשעת הקרונות בציפורי הוא פירוש לר' יוסי, וגם במשנה היו שני רובים. רב חנן לא סבר שהמקרה במשנה היה בשעת קרונות, ועל כן הוא אומר שדברי ר' יוסי שמספיק רוב אחד נאמרו כהוראת שעה.

ב. רבנו חננאל (ד"ה מאן דמתני) סובר שלדעת כולם לדורות מספיק רוב אחד, ונחלקו אם המשנה החמירה באופן חריג. רב חייא הבין שסיוג המקרה לשעת הקרונות בציפורי אינו חלק משיטת ר' יוסי, ואילו האומר "הוראת שעה הייתה" הבין ששעת הקרונות בציפורי זה הסבר לדברי ר' יוסי, ואז הייתה חומרא זמנית.

ג. בעל המאור (ה.) הסביר שזוהי מחלוקת אמוראים ממש: רב חנן סובר שהוראת שעה הייתה שצריך תרי רובי ואילו לדורות מספיק אחד, ורב חייא סובר שגם אז היה תרי רובי וכך צריך לדורות. מכוח הבנה זו הוא משיג על הרי"ף שפסק להלכה שצריך תרי רובי.

ניתן להציע, לדעת בעל המאור, שמחלוקת רב חייא ורב חנן תלויה בחקירה שהצענו קודם לכן: רב חייא מבין שמעלה ביוחסין היא דרישה קבועה של חכמים לביורר וודאי במציאות בענייני יוחסין, ואילו רב חנן מבין שמעלה ביוחסין היא החמרה של הכהנים, אך אין להחמיר לעד.

רב ירמיה מקשה מדברי רב האומר שאין הולכין אחר הרוב כדי לייחס תינוק מושלך שנמצא, כלומר לדורות צריך תרי-רובי. מתיב רבי ירמיה: וליוחסין לא בעינן תרי רובי? ... אבל ליוחסין לא

קושייה ר' ירמיה היא לשני הצדדים: על רב חייא קשה מפני שר' יוסי אמר דבריו ברוכ אחד, ואילו מרב נראה שצריך שניים. על רב חנן קשה כיצד רב מצריך תרי רובי לדורות.

מתרצת הגמרא את הקושייה לשני הצדדים:

אשתמיטתיה הא דא"ר יהודה אמר רב: בקרונות של צפורי הוה מעשה. ולרב חנן בר רבא, דאמר: הוראת שעה הייתה, קשיא הא! מאן דמתני הא לא מתני הא.

גם בהסבר התירוץ נחלקו הראשונים כיצד להבינו:

רש"י מסביר שקושיית ר' ירמיה על רב חייא נבעה מכך שהוא חשב שר' יוסי דיבר ברוב אחד, אלא שנשמט ממנו שמדובר היה בקרונות של ציפורי ועל כן גם שם היו תרי-רובי, ואין קושיה מדברי רב. לרב חנן ישנו קושי שהרי אמר הוראת שעה על החובה לתרי רובי ואילו כאן נאמר שלדורות צריך תרי-רובי. התירוץ הוא שרב חנן באמת לא שנה שהמעשה היה בקרונות של ציפורי, ולכן היה לפניו רק רוב אחד, אך לדורות צריך שני רובים.

רבנו חננאל מסביר שמרב חייא נשמט מה שנאמר "בקרונות של ציפורי", והוא חשב שר' יוסי מדבר ברוב אחד ועל כן הוא פסק כמותו. אולם, אילו היה זוכר שמדובר בתרי רובי לא היה פוסק כך לדורות. רב חנן לא שנה את דברי רב ביחס לתינוק: "אבל ליוחסין לא", ולכן תמיד מספיק רוב אחד.

באופן דומה אפשר לתלות את מחלוקת ראשונים בקריאת הגמרא, במחלוקת האם זוהי חומרת כוהנים זמנית או דרישת חכמים קבועה. בעל המאור אף סבר שזוהי מחלוקת אמוראים בגמרא עצמה. כך לסוברים שזוהי דרישה קבועה לדורות מבינים שתרי רובי מספק בירור מציאות וודאי, ואילו הסוברים שמדובר בחומרא זמנית מבינים שתרי רובי מונע איסור העלול להוביל לפגם ואיסור במעמד הכוהנים.

היחס בין תינוקת שירדה אל העין לאלמנת עיסה

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (ד"ה אמר ליה) כותב שאכן צריך תרי-רובי לדורות. הוא מעמיד את המשנה בשותקת ("קטנה היא ואנוסה היא שאינה יודעת לטעון כלל"), וכך היא אינה שייכת במחלוקת רב"ג ור' יהושע. כך יוצא שכל ההיתר הוא משום תרי רובי בלבד ולא משום טענתה. בדברי הרמב"ן יש קושי¹⁶ בין סוגיה זו לסוגיית אלמנת עיסה.

"אלמנת עיסה" הוא מקרה שבו אשה כשרה נישאה לאחד מבני משפחה שנתערב בה ספק חלל (והיא קרויה "עיסה" שפירושו תערובת מינים), ואין יודעים מי הוא. כעת מת בעלה, ודנים האם היא כשרה לכהונה. יש באלמנה שני ספקות: ספק האם האדם שנשאה לו הוא אותו ספק-חלל, וספק האם הוא בכלל חלל.¹⁷

בסוגיית אלמנת עיסה הגמרא אמרה שלרבן גמליאל "קיל ליה שמא"עד כדי כך, ולכן אם האישה טוענת לכשרותה בשמא ולא בברי - היא פסולה, אפילו שבספק ספיקא בדרך כלל מקלים.

16. הרשב"א (ד"ה ולדירי) מקשה שהרי לשיטתו מדאורייתא אין הבדל בין רוב אחד למאה רובים. כך קשה על הרמב"ן מדוע הפוסל בספק ספיקא שהוא טוב כרוב (ואף אלים היתרו יותר מרוב לפי הרשב"א), מתיר בתרי-רובי שהם כרוב.

17. ספק גרושה, כגון שבעלה זרק לה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, ואחר כך מת, ונמצאת זו ספק גרושה ספק אלמנה, ונשאה כהן והוליד ממנה בן, הרי הוא "ספק חלל" (אנציקלופדיית 'מושגים תלמודיים' - אלמנת עיסה).

לשיטת הרמב"ן מתעוררת שאלה מיידית: כיצד רבן גמליאל פוסל טוענת שמא אפילו בספק ספיקא, ומכשיר שותקת בתרי רובי?
ניתן להצביע על שני הבדלים:

א. סוג הטענה - שתיקה אינה זהה לטענת שמא. כהסבר להבדל נשתמש בדוגמה מעולם האיסורים. יש ספק איסור שבו 50% לאיסור ודאי מול 50% להיתר ודאי, ויש איסור ספק שהוא איסור ודאי ברמת 50%.

באותו אופן ניתן להסביר ששתיקה דומה לספק איסור. כשם שבספק איסור אין עבירה וודאית, כך בשתיקה אין הודאה וודאית שנבעלה לספק חלל. טענת שמא דומה לאיסור ספק. כשם שבאיסור ספק יש עבירה וודאית אך ברמה נמוכה יותר, כך טענת שמא טוענת באופן וודאי שיש ספק האם נבעלה לספק חלל.

ב. סוג הספק - באלמנת עיסה יש ספק אחד בדין: האם אותו אדם הוא חלל, וספק שני במציאות: האם זה שנישאה לו הוא ספק חלל. בתרי-רובי שני הרובים הם מציאותיים בעלי ממשות: רוב עיר ורוב סיעה.

נראה להסביר את שיטת הרמב"ן באופן הבא.

תרי-רובי מאפשר להמשיך את המציאות על פי הנתונים הקיימים בלי שייווצר כל ספק. תרי רובי מסוגל לצייר באופן וודאי מה קרה במציאות החסרה. במקרה של שתיקה אין אף מידע היוצר ספק במציאות ומאלץ להתמודד ולהכריע אותו. כשהאישה טוענת שמא נוצר באופן אקטיבי ספק במציאות שחובה להתייחס אליו ואי אפשר להמשיך להתייחס למציאות בוודאות שהייתה קודם לכן.

בשונה מספק ספיקא, המרבה ספקות ומעורר אפשרויות נוספות, תרי רובי מצמצם אפשרויות להיתר כך שאין הספק מתקיים כלל. הרוב האחד מצמצם את המקרים האפשריים להיתר וכן הרוב השני מצמצם להיתר. כך ניתן לפסוק על סמך הוודאות שלא נוצר כאן ספק כי שני הרובים מונעים משני חלקי הספק להתקיים. תרי רובי משנה את ברירת המחדל של הספקות ממצב שקול בעיר או בסיעה, למצב בו יש היתר על ידי רוב בשניהם. הרוב מונע מהאפשרות שיש כאן ספק לעמוד ולהתקיים וקובע את ברירת המחדל של המציאות להיתר, ואזי האפשרות נסתרת מכאן ומכאן והיא חסרת בסיס כך שאינה רלוונטית כלל.

כך ניתן להסביר את שיטת הרמב"ן, שתרי-רובי גורם לאי-לידת הספק. כאשר קובעים שזוהי המציאות באופן וודאי כיוון שמונעים מספק לקום ולערער על כך, אזי מתקיימת הדרישה לבריור וודאי ביוחסין.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם והטור נחלקו בשתי מחלוקות -

א. היכן נחשב קבוע: הרמב"ם (איסורי ביאה יח, יג-יד) פסק שכל הנבעלות בעיר הן בגדר קבוע ואסורות. לעיל הסברנו שדין קבוע לרמב"ם נובע בשל חשיבותו של איסור ועל כן ברור מדוע אוסר הרמב"ם בכל העיר שהרי שם מקום קביעותו ויצירתו של האיסור וחשוב הוא שם. הטור חלק עליו (אהע"ז ו) וכתב:

ונראה דאפילו נתעברה בעיר אם הלך הבעל אליה תנשא לכתחילה כיון דאיכא רוב העיר ורוב סיעות כשרים.

ב. מהם שני הרובים: הרמב"ם בפירושו למשנה (א, ו) חולק על כלל הראשונים ומסביר שמדובר במקרה שהסיעה יצאה מן העיר:

"מעשה זה היה חוץ לעיר שרובה כשרים ויצאו מאותה העיר סיעה רובה כשרים גם כן".

הטור לעומתו הלך בשיטת רש"י והסביר שמדובר שרוב הסיעה באה ממקום אחר. נראה לומר ששורש שתי המחלוקת הוא אחד. לפי הרמב"ם הקבוע אסור רק במקומו, מפני שהוא חשוב שם. ברגע שהסיעה יוצאת מהעיר העיר והסיעה הופכות למערכת נידת אחת, ויותר אין דין קבוע משום שאנשים יוצאים מהעיר לסיעה ולהפך והקבוע מאבד את חשיבותו ואינו נאסר. כך יכול הרמב"ם לפסוק באופן ודאי שאין איסור קבוע ולהתיר האישה לבעלה.

לפי דברים אלו ניתן ליישב את המתח בדברי הרמב"ם בסוגייתנו עם סוגיית אלמנת עיסה. לגבי אלמנת עיסה פוסק הרמב"ם (איסורי ביאה יט, כג)¹⁸ ש"כל אלמנת עיסה מאותה משפחה אסורה לכתחילה". לשיטת הרמב"ם ההבדל המכריע הוא בסוג הספק. בתינוקת, שני הרובים נמצאים יחד והופכים את כל העיר והסיעה למערכת נידת אחת¹⁹ כך שאין חשש איסור קבוע כלל. באלמנת עיסה אין הם מצליחים ליצור יחד היתר מוחלט באותה אלמנה, כיוון שהספקות אינם תלויים זה בזה. לרמב"ם בוטל פה האיסור באופן ודאי כך שהוא מתיר אפילו טוענת שמא. טענת השמא שלה אינה משפיעה כלל כיוון שאין חשש איסור בכלל.

במצב זה של תרי רובי שוב אין חשש לאיסור קבוע, שהרי בגלל נידות המערכת הסיעה כולה מוגדרת כסיעה של כשרים. הפורש מהם הרי הוא ודאי כשר מן התורה, ולפיכך הנבעלת לו כשרה לכהונה. שיטת הרמב"ם מובילה למצב בו אין איסור כלל. התוקף המשפטי של שיטה זו יהיה אי-לידת הספק שהרי במקרה זה ספק של קבוע הוא האיסור.

לחידוד ההבדל בין השיטות ניתן להציע שני הבדלים.

- טענת שמא ולא שתיקה: הרמב"ם יתיר להינשא כיוון שאין פה חשש איסור כלל, הרמב"ן יפסול כיוון שנוצר ספק ואין וודאות של היתר.
- רוב אחד במציאות ורוב אחד בטבע או רוב הבא מחוץ לעיר: הרמב"ן יתיר כי גם רוב בטבע מסוגל למנוע יצירת ספק, הרמב"ם יפסול כי יש חשש איסור קבוע ואין רוב בעלמא מנייד את העיר כולה. כך גם רוב הבא מחוץ לעיר מסוגל למנוע יצירת ספק אך אינו מנייד את העיר.

18. מעיר שם הכסף משנה שפסק הרמב"ם כדברי רב"ג.

19. בדומה לתמיהת הגמרא "הני נידיי והני קביעי" בה מובן שסיעה נידת מותרת.

נפקא מינות בתוקף ההיתר

לאורך המאמר עמדנו על המנגנון העומד בבסיס דין תרי-רובי בשיטות השונות, ואף על התוקף המשפטי של כל הסבר. בנוסף הראנו את החקירה המרכזית עם איזו בעיה מתמודד תרי-רובי: דרישה לוודאות מציאותית בענייני יוחסין, או חשש לאיסור הלכתי הפוגם במעמד הכהונה. נסכם את השיטות השונות בטבלה לאור הנקודות הללו:

תוקף/אופי	דרישה מציאותית בענייני יוחסין.	חשש הלכתי של קבוע הפוגם במעמד הכהונה.
<p>הנהגה -</p> <p>רוב העיר מזכיר לבדוק. רוב תומך בברי. רוב העיר הרי הוא איתא קמן. שערי יושר ושב שמעתתא מגדירים רוב זה כהנהגה כיוון שהוא עתיד להשתנות.</p>	<p>תירון ב' בתוס' לא מבצעים מעשה עד שיהיה רוב התומך בברי. כדיעבד אפשר גם בלי.</p>	<p>ר"ן: תרי-רובי מוודא שלא יבואו להתיר דבר האסור. רש"י: תרי-רובי משמש כמזכיר בדיקה שהוא עקר אליה ולא היא אליו. רוב הסיעה נועד לוודא שיש גם רוב עיר שממנו הוא עקר אליה.</p>
<p>בירור -</p> <p>הפרי משה מגדיר ביטול ברוב כבירור. בירור ספק על ידי רובא דליתא קמן. השב שמעתתא והשערי יושר מגדירים רוב זה כבירור.</p>	<p>תורי"ד: אין יודעים מהיכן יצא הבועל. על כן נצרכים תרי-רובי מהעיר ומהסיעה כדי להכריע כל ספק לבדו לצד ההיתר. רוב דליתא קמן - רוב סיעה.</p>	<p>רשב"א: ביטול ברוב על ידי הליכה אחר הרוב או הגדרת הקבוצה כרוב.</p>
<p>אי-לידת הספק/האיסור -</p> <p>ביטול האיסור על ידי ניידותו. קביעת המציאות הוודאית על ידי מניעת הספק.</p>	<p>רמב"ן: תרי-רובי מונע משני חלקי הספק היחיד להתקיים ועל כן אפשר להמשיך במציאות הקודמת באופן וודאי.</p>	<p>רמב"ם: הסיעה פורשת מן העיר כך שכל האיסור הוא נייד ואין חשש כלל לאיסור לקבוע.</p>

בין הנהגה לבירור והכרעה:

הסוגייה הקודמת עסקה בשאלה האם המכשיר את האישה להינשא, יתיר גם לבתה להינשא לכהונה או שמא זה היתר בלבד לאמא. ניתן להציע ששאלה זו תלויה בסוגיה שלנו בשיטות הראשונים האם האישה מותרת על ידי בירור או הנהגה. כאשר האישה מותרת על ידי בירור והכרעת המציאות הרי גם ביתה תהיה כשרה משום חזקת כשרות שנודלה איתה. אך כאשר נתיר האישה על הנהגה בלבד שהיא היתר הלכתי לפעול גם כאשר ישנו ספק מציאותי אזי הבת לא תיוולד עם חזקה ולא נתיר אותה להינשא לכהן.

בין בירור והכרעה לאי-לידת הספק:

הגרי"ד²⁰ מסביר שחובת הכרזה בהשבת אבירה תלויה בשאלה האם יש ספק או אין. אם יש ספק למי שייכת האבדה חובה להכריז ולא לסמוך על רוב, אך במקום שלא נולד ספק אין חובה להכריז. כך גם בדיני שחיטה: בדרך כלל סומכים על כך שרוב השוחטים בקיאים, אך אם נולד ספק חובה לברוק לגבי אותו שוחט.

חובת בדיקה והכרזה, יהיו נפקא מינא בין היתר האישה על ידי בירור והכרעה ובין היתר על ידי אי-לידת הספק. במקרה שבו לא נולד ספק כלל אין חובה להכריז על מקרה האונס שמא יבואו עדים ואין חובה לברוק בין אנשי העיר מיהו הבעל והאם מותר הוא להשיא לכהונה או לא.

סיכום

במאמר זה עמדנו על יסוד דין תרי רובי.

דרישת הגמרא לתרי-רובי החריגה הן ביחס למשנה שאין דרישה זו מפורשת בה, והן ביחס למקומות אחרים שלא נמצאת דרישה זו.

בגמרא למדים שדין זה מבוסס על כך ש"מעלה עשו ביוחסין". מעלה זו ניתנת לפרשנות כהחמרה של הכוהנים החוששים מפגם במעמדם, או לחלופין כדרישת חכמים להסתמך רק על וודאי ולא על ספק בענייני יוחסין. כך ניסינו להסביר שמחלוקתם של רב חייא ורב חנן, אם הההלכה שנפסקה היא הוראת שעה או שהיא הוראה לדורות, נסובה גם היא סביב שאלה זו.

במהלך הסוגייה ראינו בשיטות הראשונים את התפתחות התוקף המשפטי של דין זה על פי שלוש רמות שונות של התמודדות במצבי ספק: הנהגה, בירור ואי-לידת הספק והצענו הבדלים בין ההסברים השונים.

הסברנו את המנגנון של כל שיטה וכיצד שני הרובים באים לידי ביטוי בצורה שונה. עמדנו על היחס והסתירה בין סוגיית אלמנת עיסה לבין תרי-רובי, וכן על שיטות

הרמב"ן והרמב"ם בפתירת סתירה זו המתמקדים בהבדלים שונים: שתיקת האישה ומישור הספקות. הסברנו את ייחודיות שיטת הרמב"ם מהיכן הגיע הרוב. לסיום הצענו נפקא מינות בין היתר האישה על ידי הנהגה, בירור ואי-לידת הספק.



דחוי במצוות

פתיחה

באופן כללי – דין דחוי במצוות נידון במקרה שהתחיל זמן החיוב של מצווה מסוימת, והחפץ שבעזרתו אנו מקיימים את המצווה לא היה שמיש לקיום המצווה. במקרה כזה גם אם הבעיה נפתרה והחפץ נהיה שמיש, מאחר שהוא נדחה, כלומר היה זמן שבו הוא לא היה כשר, אי אפשר להשתמש בו כדי לקיים את המצווה. לעומת זאת, אם הבעיה נפתרה לפני זמן החיוב אין כלל מקום לדון בדחוי ופשוט שהחפץ כשר למצווה. נדגים: אם אדם קנה הדס שהיה פסול לאחר כניסת החג, הוא נדחה והאדם לא יוכל להשתמש בו גם אם הבעיה נפתרה וסר הפסול. מספר סוגיות בש"ס דנות בדין זה. במאמר זה נדון בעיקר בשתי הסוגיות שבמסכת סוכה ובסוגיה שבמסכת חולין.

שני הדינים בדחוי

דחוי מעיקרא ונראה ונדחה

הגמרא במסכת סוכה דנה בהדס בעל "ענבים" אדומות או שחורות, שפסול למצוות ארבעת המינים. הגמ' שואלת האם לאחר שאדם מיעט את הענבים הפוסלות, ההדס חוזר להיות כשר או שלא:

"ואין ממעטין ביום טוב. הא עבר ולקטן מאי – כשר. דאשחור אימת? [...] לעולם דאשחור מעיקרא, דחוי מעיקרא דלא הוי דחוי – תפשוט מינה, אבל נראה ונדחה חוזר ונראה – לא תפשוט".

(סוכה לג:)

הגמרא מדייקת מן המשנה שאפשר להכשיר את ההדס. אולם, הגמרא מסתפקת באיזה אופן התיקון מועיל ואין דיחוי. מסקנתה היא שבדחוי מעיקרא התיקון מועיל, כלומר כשמתחילת זמן החיוב ההדס היה פסול, לאחר קטיפת הענבים ההדס חוזר להיות כשר – דהיינו אין דחוי. לעומת זאת ב"נראה ונדחה" כלומר כשבתחילת זמן החיוב ההדס היה כשר ואחר כך נפסל – אנחנו לא יודעים אם יש דחוי והתיקון לא יועיל או שאין דיחוי והתיקון מועיל.

רש"י מסביר את ההבדל בין דחוי מעיקרא לנראה ונדחה:

"דודאי דחוי מעיקרא עדיף מנראה ונדחה דמה שלא נראה למצוה מעולם עד עכשיו השתא הוא דמיתחזי והוי כקרבן שהוקדש עכשיו ומתחלתו מחוסר זמן היה. אבל נראה למצוה ונדחה ממנה הוה ליה דחוי".

(רש"י סוכה לג:)

רש"י משווה את דחוי במצוות לדחוי בקורבנות. באופן כללי דחוי בקורבנות אומר שאם קרבן נפסל כך שאי אפשר להקריב אותו, גם אם הוא חוזר להיות תקין, מאחר שנדחה, אי אפשר להקריב אותו. זהו הדחוי הבסיסי, אך דין נוסף הוא דחוי מעיקרא שאומר שאם הקרבן היה פסול מראש, אפילו שלא היה מעשה דחוי- הוא פסול. אם כן- אפשר לטעון שיש שני דינים בדחוי: הבסיסי- מעשה הדחוי, והדין הנוסף- סטטוס פסול. נסביר: מעשה הדחוי אומר שברגע שהקרבן נפסל, הוא נדחה מלפני ה', ואם נקריב אותו אף לאחר שהוכשר, הדבר יראה כאילו אנחנו מקריבים קרבן סוג ב'. סטטוס פסול אומר שגם לאחר שהקרבן נהיה כשר שוב- עדיין בהיסטוריה שלו יש זמן שהיה פסול ואנחנו רוצים להקריב קרבן ללא עבר בעיית. הבעיה במעשה הדחוי נוצרת ברגע שהקרבן נדחה, והבעיה בסטטוס הפסול נוצרת מהזמן שהקרבן היה פסול לאחר שנדחה.

רש"י טוען, שבדומה לעולם הקורבנות, גם בעולם המצוות שייכים שני הדינים- מעשה הדחוי אומר שכשחפץ שמשמש למצווה נפסל- הוא נדחה מלקיים בעזרתו את מצוות ה', ולא ראוי לקיים מצווה בחפץ שנדחה. סטטוס פסול אומר שחפצי מצווה צריכים להיות ללא עבר בעיית.

אם כן, טענת רש"י בדחוי במצוות היא שנראה ונדחה חמור יותר. מכל מקום, יש מקום להסתפק האם הוא חמור יותר רק מצד דין מעשה דחוי שחל בו, או שמא רק מכיוון שקיימים בו שני הדינים, והם יחדיו יוצרים דחוי חמור יותר. נכריע בהתלבטות זו בעזרת הסוגיה בדף לג.

היחס בין שני הדינים

הגמרא דנה בהדס שנקטם ראשו, שפסול למצוות ארבעת המינים:

”בעי רבי ירמיה: נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב, מהו? יש דחוי אצל מצות או לא?”

ותפשוט ליה מהא דתנן: כסהו ונתגלה - פטור מלכסות, כסהו הרוח - חייב לכסות. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא שחזר ונתגלה, אבל לא חזר ונתגלה - פטור מלכסות.

והוינן בה: כי חזר ונתגלה אמאי חייב לכסות? הואיל ואידחי אידחי! ואמר רב פפא: זאת אומרת אין דחוי אצל מצות.

דרב פפא גופא מבעיא ליה: מיפשיט פשיט ליה דאין דחוי אצל מצות, לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא, או דלמא: ספוקי מספקא ליה, לחומרא - אמרינן, לקולא - לא אמרינן. - תיקו.”

(סוכה דף לג.)

הגמרא מנסה לפתור את שאלת ר' ירמיה על ידי דין במצוות כסוי הדם. לפי דין זה, אם הרוח כסתה את הדם ואחר כך הדם חזר ונתגלה- השוחט צריך לחזור ולכסות את הדם בעצמו. רב פפא לומד מכאן שאין דחוי במצוות, שהרי אם היה דחוי במצוות, השוחט לא היה צריך לכסות את הדם כי הדם כבר נדחה כשכוסה על ידי הרוח. על אף קביעה זו הגמרא מסתפקת אם רב פפא פסק לכסות את הדם בתורת ודאי או שהסתפק אם יש או אין דחוי ולכן פסק לחומרא- לכסות. אם פסק מספק- הפסיקה לא תעזור לשאלת ר' ירמיה שהרי בהדס אם נגיד שאין דחוי במצוות הפסיקה תהיה לקולא- שכך האדם יוכל להשתמש בהדס.

רבים תמהו על ההשוואה שהגמרא עושה בין הדס קטום לכסוי הדם. לכאורה, כשהדם התכסה על ידי הרוח לא היה בו פסול אלא הוא היה בסך הכל מכוסה. אם כן, דחייתו הייתה טכנית- מניעת היכולת לקיים בו את מעשה המצווה, ולא בגלל פסול כזה או אחר. לפי שני הדינים שלמדנו בדחוי במצוות אפשר להסביר כך: בהדס שנקטם הדחוי הוא מעיקרא, ולכן יש במקרה זה רק דין אחד- סטטוס בעייתי. בכסוי הדם הדחוי הוא נראה ונדחה, אך בניגוד לנראה ונדחה רגיל שבו קיימים שני הדינים, בכסוי הדם **אכן אין פסול בדם עצמו**, ולכן אין בו סטטוס בעייתי אלא רק מעשה דחייה. יוצא אפוא שהגמרא מניחה כי אם בכיסוי הדם בו יש פסול מעשה דחוי אין הדחוי תקף, אזי ברור שפסול מצד הסטטוס השייך בדחוי מעיקרא אינו תקף.

כעת נוכל לפשוט את הספק שהעלנו בסעיף הקודם ולומר כי דין מעשה הדחוי כשלעצמו חמור יותר מדין סטטוס פסול. לשון אחר- מעשה דחוי גורם לדחייה קשה יותר של החפץ מאשר הדחייה שיוצר סטטוס פסול. רק כך יכלה הגמרא להשוות בין המקרים ולנסות ללמוד מכסוי הדם להדס. הסברה לחומרתו של דין מעשה הדחוי פשוטה- החפץ ממש נדחה בפועל, ולא רק היה פסול. פעולת הדחיה היא שיוצרת את הרתיעה משימוש בחפץ.

סוג הפסול

הצגנו את שני הדינים בדחוי, אך לא הסברנו עדיין איזה סוג פסול גורם להיווצרות הדחוי.

האור שמח מגדיר תנאי חשוב לדחוי במצוות:

"ואם כן אם לא היה רק הדס זה שיש בו הענבים הלא היה כשר, דכיון שאין כאן אחר הרי הוא הדר, וכל פסולו מטעם שיש כאן אחרים, לפי זה אין דחוי בעצמותו, ולכך לא הוי דחוי, וכי אשכחן דחוי דווקא באופן שמצד עצמו הוא דחוי, דאילו לא היה בעולם אלא הוא וכיו"ב היו דחויים. **אכן זה אינו, דכאן הוי דחוי, דהא הדר הוא באופן שיהא נלקט ממנו הענבים, א"כ כל זמן שיש בו הענבים לא הוי הדר משום הציור שיכול להיות הדר באופן שילקוט ממנו הענבים"**

(אור שמח הלכות לולב פרק ח)

טענת האור שמח היא שדחוי ייווצר רק במקרים שבהם הפסול הוא אבסולוטי ("מצד עצמו הוא דחוי"), ולא כאשר הפסול הוא יחסי. טענתו העקרונית היא שכדי ליצור פסול שישאר בחפץ גם לאחר תיקונו, הפסול צריך להיות מהותי ולא פורמלי ויחסי. האור שמח מדגים את טענתו בדין הדר בהדס. הוא קובע שהדס צריך להיות מהודר ביחס להדסים אחרים, ולכן ההדר הוא לא חלק "מעצמות" ההדס. למרות זאת במקרה של ההדס בעל ענבים המרובות הפסול נוצר, מכיוון שכאשר יש התכנות להיווצרות הדר בהדס, חוסר בהדר מפסיק להיות דרישה יחסית והופך להיות הגדרה אבסולוטית¹.

לכאורה, קיומו של דין דיחוי בכיסוי הדם קשה על האור שמח, שהרי שם הפסול הינו פורמלי בלבד. הדם התכסה, אך לא נוצר פסול. לכן נראה לחלק ולומר כי הדרישה לפסול מהותי רלוונטית רק להיווצרותו של סטטוס פסול. לעומת זאת ליצירת מעשה דיחוי מספיק פסול פורמלי כמו כיסוי הרוח. כדי להסביר את יסוד ההבדל בין הדינים ניעזר בדיני ארבעת המינים:

מצוות ארבעת המינים היא ייחודית בכך שמלבד כשרותם הבסיסית, ארבעת המינים צריכים להיות בעלי הדר. מדאורייתא נדרש הדר דווקא באתרוג, אך חכמים הרחיבו את הדין לכל ארבעת המינים.

לא נרחיב בנושא זה, אך באופן כללי ניתן לומר שיש שני סוגי דרישות של הדר:

א. באתרוג, ההדר הוא חלק אינטגרלי מהגדרתו של האתרוג כאתרוג בפן ההלכתי². ללא ההדר, האתרוג כלל לא יהיה אתרוג שדרוש למצוות ארבעת המינים. דרישה זו קיימת דווקא באתרוג, שהפסוק קורא לו "פרי עץ הדר", ולא קיימת בשאר ארבעת המינים.

ב. בשאר ארבעת המינים, חכמים הרחיבו את דין הדר, אולם הם לא הרחיבו את דין ההדר במובן שהצגנו באתרוג, אלא הדר במובן אחר. הדר זה הוא דרישה חיצונית להגדרתו של החפץ כחפץ לעניין מצווה – כלומר, הדס יהיה מוגדר כהדס גם ללא הדר, אולם מצד קיום המצווה אנו נדרשים שההדס יהיה גם בעל הדר.

שני הרכיבים הללו רלוונטים לא רק בארבעת המינים אלא בכל חפץ מצווה. אמנם בארבעת המינים ניתן להבחין בצורה טובה יותר בין שני הרכיבים מכיוון שיש נפקא מינא בדרישה להדר, אך גם בשאר חפצי מצווה כשרות החפץ מורכבת הן מהגדרתו ההלכתית ככשר והן מהיכולת לקיים בעזרתו את המצווה.

1. בהמשך דבריו האור שמח מפריך את טענתו לגבי הדס – שהרי אסור ללקט את הענבים ביום טוב ולכן חוסר ההדר חוזר להיות יחסי. לכן מסקנת הסוגיה שם היא באמת שאין דחוי מעיקרא. מכל מקום דבריו העקרוניים לגבי דחוי נותרו בעינם.

2. הרמב"ן עה"ת כותב שאתרוג הוא תרגום מילולי למילה הדר, על כן לשיטתו ההדר הוא אף חלק מההגדרה הבוטנית של המין, ולא רק מהגדרתו ההלכתית.

על בסיס דברים אלו, נוכל להסביר את הפסולים השונים בדחוי במצוות ולומר כי אע"פ ששני הדינים גורמים לדחיית החפץ, כל אחד מהם פועל במישור שונה:

- מעשה דיחוי אינו דין בהגדרתו ההלכתית הבסיסית של החפץ כחפץ מצווה אלא ביכולת לקיים בעזרתו את המצווה. הדס יחשב הדס גם כשנפגם הדרו, ודס יחשב דס גם כשיכוסה, אך מכיוון שנדחו מקיום המצווה, שוב אינם חוזרים. על פי הבנה זו, מובן מדוע מספיקה פסילה פורמלית של החפץ- שהרי הדיון אינו מתייחס כלל לאיכותו של החפץ אלא לשאלה פשוטה: האם ניתן לקיים את המצווה או לא, ומכיוון שכך, כל פסילה יוצרת דחייה של החפץ.
- סטטוס פסול הוא דין בהגדרתו ההלכתית של החפץ כחפץ מצווה. החפץ נדחה כאשר הוא אינו מוגדר כחפץ מצווה על פי ההלכה. לכן, כדי שהגדרתו של החפץ כחפץ פסול תשליך גם על עתידו של החפץ יש צורך בפסילה משמעותית, כזו שתגדיר אותו כחפץ עם עבר פסול.

חלות הדין

המאירי דן בהדס שהיה בעל ענבים מרובות, אך בעליו הספיק למעטן לפני כניסת יום טוב:

"הואיל ולא נאגד עדיין לא חל עליו שם הושענא שיחול עליו שם דחוי קודם קדושת יום טוב. שאין שם דחוי חל אלא או מצד שם הושענא או מצד כניסת קדושת יום טוב בשעת דחייתו ואם אחר שאגרו וחל עליו שם דחוי מצד שם ההושענא אף על פי שלא נכנס יום טוב אין זה כלום שהלולב הלכה רווחת שאין צריך אגד".

(בית הבחירה, סוכה דף לב:)

המאירי טוען שדחוי מושפע משני אירועים: הראשון הוא החלת שם ארבעת המינים עליהם, והשני הוא כניסת יום טוב. באופן עקרוני, לשיטת חלק מהדעות החלת שם ארבעת המינים לא תלויה דווקא ביום טוב אלא יכולה להתבצע על ידי איגודם, אך מכיוון שההלכה קובעת שאין חלות שם על ידי אגד, חלות השם מתרחשת בכניסת יום טוב. לכן לכניסת החג יש שתי משמעויות רלוונטיות לתחילת דין דחוי- כניסת החג, ובנוסף החלת שם ארבעת המינים.

מסתבר מאוד ששני האירועים הללו גורמים באופן ישיר לשני הדינים שהעלנו בדין דחוי:

- על ידי החלת שם ארבעת המינים עליהם, מתחיל לפעול דין הסטטוס הפסול. רק לאחר הפיכתו של החפץ לחפץ מצווה יכול להיות בו פסול שיגרום לו להיות בעל היסטוריה בעייתית, כי לפני היותו חפץ מצווה אין בו כלל פסול, כי הוא חפץ רגיל. חשוב להדגיש שדין זה לא תלוי מבחינה מהותית לכניסת החג אלא נלווה לו.

- על ידי כניסת החג מתחיל זמן החיוב שגורם לתחילת הדין השני- מעשה הדחוי. מעשה הדחוי תלוי בכניסת החג משום שרק אחרי שהחפץ "חייב" במצווה, שייך לדון האם נדחה מלפני ה', משמעות הדחייה היא שהחפץ לא השתתף במצווה שיכל להשתתף בה.

אני מעוניין לטעון שבין שני האירועים קיים מדרג- הגדרת החפץ כחפץ מצווה אמנם משרגת את מעמדו לעומת חפץ רגיל, אך לא גורמת לו בפועל לקיים את ייעודו- קיום המצווה. תחילת החיוב במצווה היא זו שבאמת מאפשר לו לקיים את ייעודו, ולכן זהו שלב חשוב יותר.

טענה זו מחזקת את הטענה שטענתי לעיל, שעל ידי השוואת דחוי בהדס קטום ראש לדחוי בכסוי הדם הגמרא רוצה לומר שדין מעשה הדחוי חמור יותר מדין הסטטוס הפסול. עד עכשיו הסברנו שמעשה דחוי חמור יוצר מצד אופן פעולתו- דהיינו שהחפץ נדחה ממש. כעת נוכל להוסיף שמעשה דחוי חמור יותר גם במוקד פעולתו, שהרי החפץ נדחה מקיום המצווה, ולא רק מן הגדרתו ההלכתית. לשון אחר- ישנם שני פרמטרים בהגדרת חומרת הדחוי- האופן שבו הדחוי נוצר, והתוכן שנדחה.

לסיכום חלק זה- נוכל לאסוף את האבחנות השונות שהעלנו בין שני הדינים בדחוי לכלל חקירה רציפה:

מעשה דחוי נוצר כתוצאה מפגיעה ביכולת לקיים בעזרת החפץ את מצוותו, וחל מתחילת זמן החיוב במצווה. לכן הפסול אינו חייב להיות מהותי אלא מספיקה השאלה הפורמלית האם ניתן לקיים את המצווה או לא. בנוסף, דין זה חמור יותר משתי סיבות: א. החפץ נדחה בפועל. ב. הפגיעה היא בנקודה חשובה יותר- היכולת לקיים את המצווה.

סטטוס פסול נוצר כתוצאה מזמן שבו החפץ היה פסול, וחל מתחילת היותו של החפץ חפץ מצווה. לכן הפסול חייב להיות מהותי- פסול שייחקק בהיסטוריה של החפץ ויגדיר אותו כחפץ עם עבר פסול. דין זה קל יותר משתי סיבות: א. הוא לא נדחה בפועל. ב. הפגיעה היא בנקודה פחות חשובה- הגדרתו כחפץ מצווה.

מחלוקת הראשונים במסקנת הגמרא

עד כה הצגנו את שני הדינים בדחוי. ברם, היחס בין שתי הסוגיות במסכת סוכה אינו ברור: מצד אחד, כאשר ר' ירמיה הסתפק בדחוי מעיקרא אם יש או אין דחוי, הגמרא נשארה בספק, ומצד שני, בעמוד הבא הגמרא פסקה בפירושו לגבי קטיפת ענבים שאין בהם דחוי מעיקרא. בחלק זה נלמד את השיטות השונות בראשונים באשר למסקנת הגמרא.

מחלוקת תוס' והרמב"ם

נקודת המחלוקת

תוס' מעלים את הבעייתיות ביחס בין הסוגיות, ומתמצים:

“דשאני התם דבידו ללקט ואפי’ בקדשים מכשירין מה”ט [...] ומיהו לא לגמרי דמי להאי דינא דהא נראה ונדרחה הוא ולקמן מסקינן דלא תפשוט מיני’ נראה ונדרחה חוזר ונראה אף על גב דבידו ללקטן”

(תוספות מסכת סוכה דף לג.)

תוס’ מסבירים שפסיקת הסוגיה שאין דחוי בדחוי מעיקרא איננה פסיקה בדיני דחוי אלא פסיקה בדיני בידו, ולכן ר’ ירמיה נשאר בהתלבטותו לגבי שני הדינים בדחוי. לדעת תוס’ כשהאדם יכול לתקן את הפסול, אין בכלל מקום לדון בדחוי, וברור שלאחר שתקן את החפץ אפשר להשתמש בו למצווה. מכל מקום תוס’ קובעים כי בניגוד לדין “בידו” בקורבנות, דין “בידו” במצוות מועיל רק לדחוי מעיקרא, ולא מועיל בנראה ונדרחה.

הרמב”ם פסק בהל’ לולב ח, שאם אדם קטף את הענבים הפוסלים את ההדס, ההדס כשר. הרמב”ם לא חילק בין דחוי מעיקרא לבין נראה ונדרחה. הבית יוסף מסביר את שיטת הרמב”ם:

“וראיתי להרמב”ם (פ”ח ה”ה) והרא”ש (סי’ יא) שכתבו סתם שאם עבר וליקטם כשר ולא חילקו בין אשחור מערב יום טוב לאשחור ביום טוב ואפשר שטעמם משום דאף על גב דנראה ונדרחה הוא כל שבידו לתקן לא הוי דחוי כדאמר רב אשי בזבחים פרק כל הפסולים (זבחים לד:) והכי נמי בידו לתקן הוא”

(בית יוסף אורח חיים סימן תרמו)

נראה, שהרמב”ם חולק על התוס’ וטוען שדין בידו מועיל לא רק לדחוי מעיקרא אלא גם לנראה ונדרחה. כדי להבין את יסוד המחלוקת נרחיב מעט בדין בידו במקום אחר.

דין בידו

הגמרא בקידושין סב. מביאה דין לגבי תרומה- אי אפשר לתרום כאשר הגידולים מחוברים לקרקע אלא רק לאחר שנתלשו. הגמרא טוענת, שכאשר האדם יכול לתלוש את הגידולים, כלומר הדבר בידו- הוא יכול לתרום אפילו לפני שתלש בפועל. הראשונים נחלקו בהבנת דין זה: הריטב”א טען שהעובדה שבידו לתלוש היא סימן לכך שהמעמד שלהם כמחוברים לא באמת חזק. הם נחשבים כבר כעת כתלושים, ולכן ניתן לתרום עליהם. לעומתו המאירי סובר שהעובדה שבידו לתלוש היא עצמה סיבה לכך שהתרומה תחול, אף שאינם מוגדרים כתלושים ממש. אפשר לטעון שגם את דין בידו בסוגייתנו אפשר להבין בשתי דרכים שונות: או שהעובדה שקטיפת הענבים בידו היא סימן לכך שההגדרה שלהם כמחוברים ופוסלים לא מספיק חזקה, או שהעובדה שהדבר בידו היא עצמה הסיבה לכך שהפסול לא יחול.

נסביר: הצגנו מקודם את שני הדינים בדחוי- מעשה דחיייה וסטטוס פסול. בידו כסיבה הוא חלש יותר כיוון שהוא מצליח להתגבר רק על הדין השני- כיוון שהדבר בידו

הסטטוס הפסול לא נקבע, כי סטטוס פסול נקבע דווקא כשהפסול ודאי. כשבכל רגע הפסול יכול להשתנות, הסטטוס לא מתקבע, ולאחר שהאדם יקטוף את הענבים ההדס יחשב כהדס מעולה³. לעומת זה בידו כסימן הוא חזק יותר ומצליח לנטרל את שני הדינים בדחוי- העובדה שהדבר בידו וכל מה שמפריד בין הדס כשר להדס פסול היא פעולה אנושית פשוטה היא סימן לכך שהפסול לא כל כך חזק. לפי הבנה זו, אם אין פסול ברור שאין כלל מקום לדון בדחוי- שמתבסס על כך שיש משהו בעייתי בהדס.

יסוד המחלוקת

בעזרת הבנות אלו, נוכל להסביר את המחלוקת בין תוס' לרמב"ם: תוס' שסוברים שבידו לא מועיל לנראה ונרחה אלא רק לדחוי מעיקרא צריכים להניח שתי הנחות:

- א. בנראה ונרחה יש דחוי חזק יותר- של מעשה דחייה.
- ב. דין בידו לא מצליח לנטרל את מעשה הדחייה, כי תוס' לא מקבלים את ההבנה של בידו כסימן.

עקרונית הרמב"ם יכול לחלוק על תוס' באחת משתי הנחות:

- א. לסבור שאין במצוות דין של מעשה דחייה אלא רק סטטוס פסול. לכן דין בידו, אפילו בידו כסיבה יכול לנטרל דיחוי גם בנראה ונרחה.

בחלק הראשון טענו שיש מדרג בדיני הדיחוי, כך שאם מעשה דחוי (החמור) אינו בעייתי, גם סטטוס פסול (הקל) לא יצור בעיה. כדי שהרמב"ם יוכל לטעון שיתכן מצב של סטטוס פסול בלבד, הוא צריך לחלוק על הקריאה שהעלנו בסוגיה, וגם להסביר איך מבחינה סברתית יכול להיות רק סטטוס פסול:

1. להלן נציג בשיטת רש"י קריאה אחרת במהלך הסוגיה, לפיו הסוגיה לא מעוניינת בכלל להשוות את דיני הדיחוי. יתכן לומר שהרמב"ם יסבור בנקודה זו כמו רש"י.

2. הרמב"ם צריך לומר ששני הדינים נפרדים ואינם תלויים זה בזה. העובדה שאין במצוות מעשה דחוי, היא בגלל שבניגוד לקורבנות, אין במצוות שום משמעות לכך שחפץ לא קיים את מצוותו. לעומת זאת עדיין יכולה להיות בעיה בשימוש בחפץ עם עבר בעייתי.

- ב. לסבור שאמנם יש דין של מעשה דחייה במערכת המצוות כמו בקורבנות, אך דין בידו פועל כסימן ולכן יכול לנטרל גם סטטוס פסול וגם מעשה דחייה.

3. אמנם יש הבדל בין הדין בתרומה לבין הדין בסוגייתנו, שהרי בהדס בידו מונע היווצרות חלות חדשה, בעוד שבתרומה בידו מצליח לעקור את החלות. מכל מקום, הדברים בבחינת קל וחומר, שפשוט שקל יותר למנוע יצירת חלות מאשר עקירת חלות. לחלופין אפשר לטעון כי שני המקרים דווקא דומים בכך שדין בידו עיקרו הוא הגדרת המצב ההלכתי הנוכחי כמצב המציאותי העתידי, ללא קשר למצב ההלכתי הנוכחי.

ייתכן שאפשר לדייק את שיטת התוס' בדין בידו מדבריהם בתוס' במסכת זבחים, שמקביל לתוס' בסוגייתנו:

"כל שבידו לא הוי דחוי - ענפיו מרובין מעליו דסוכה (דף לג). אין זה בידו כיון דאין ממעטין ביום טוב וגבי כסוי הדם (חולין פז): דקרי ליה דחוי כשכיסהו הרוח ונתגלה כיון דאין מצוה לבטל הדחוי לא חשיב בידו ולא דמי להכא דמצוה לאוספו והפריש קרבן והמיר דת דלעיל בפרק קמא (זבחים יב): אין זה קרוי בידו כיון דאין דעתו לחזור".

(תוס' זבחים לד:)

לפי התוס' אין משמעות דין בידו יכולת תאורטית רחוקה שהאדם יפעל, שהרי הם מצריכים התכנות ממשית, ואף סבירות כדי שדין בידו יחול. נראה שתנאים אלו נדרשים דווקא מכיוון שתוס' הבינו את דין בידו כסיבה. לדעת תוס' הסטטוס הפסול לא מתקבע בחפץ רק כאשר יש סבירות גבוהה שהפסול אכן יתקן. לעומת זאת בהבנה של דין בידו כסימן, אין צורך ברמת סבירות גבוהה שהאדם יפעל, אלא מספיק שהיכולת לפתור את הפסול תהיה תלויה בפעולה אנושית פשוטה.

שיטת רש"י

עד כה ראינו את שיטת תוס' והרמב"ם, שהסבירו שיש פער בין סוגיית הדס קטום, שם אין הדבר בידו לעומת סוגיית הענבים, שם הדבר בידו. לעומתם, רש"י כלל לא הזכיר את דין בידו לאורך כל הסוגיות של דחוי במצוות. אם כן - לשיטתו למה הגמרא לא פתרה את שאלת ר' ירמיה בהדס קטום מהסוגייה של מיעוט הענבים? רש"י לא כותב תשובה במפורש, אך נראה שהתשובה כן נמצאת במילותיו. כך הוא כותב לגבי ההשוואה שהגמרא עורכת בין הדס קטום לכסוי הדם: "והשתא לא דייק בין דחוי מעיקרא לנראה ונדרחה" לפי רש"י, הגמרא לא למדה מסוגיית מעוט הענבים מכיוון שבסוגייה של הדס קטום השאלה כנראה כוללת גם את דין נראה ונדרחה".

יתכן להציע שלפי רש"י מטרת הגמרא בהבאת כסוי הדם היא כלל לא לפתור את השאלה לגבי הדס קטום אלא לצמצם את פסיקתו של רב פפא ולפתוח פתח לדיחוי במצוות. רק כך הגמרא תוכל לחלק בסוגייה של מיעוט הענבים בין נראה ונדרחה לדחוי מעיקרא, בניגוד לפסיקתו המקורית של רב פפא. בכל אופן - יוצא ששיטת רש"י היא כפשטות הסוגייה בדף לג:, שלמסקנה אין בדחוי במצוות דין של סטטוס פסול אלא רק דין של מעשה דחייה. לפי רש"י - מערכת המצוות לא מתחשבת בהיסטוריה של החפץ ומהסטטוס שלו כפסול בעבר, אלא רק ממעשה דחיה.

4. תרוץ דומה בסגנונו הביא התוס' ריד ששינה את הגרסה בסוגיית הדס קטום כך שר' ירמיה שאל לגבי נראה ונדרחה. לפי גרסה זו מובן השוני האמיתי בין שאלתו של ר' ירמיה לבין הדס שענביו מרובות.

שיטת ר' אברהם מן ההר

הצגנו קודם את פסיקת הרמב"ם לגבי מיעוט ענבים – שמיעוט מועיל בין בדחוי מעיקרא ובין בנראה ונדחה. הכית יוסף כאמור תירץ שלדעת הרמב"ם דין בידו מועיל גם בנראה ונדחה. לעומת הב"י, ר' אברהם מן ההר מתרץ באופן אחר:

"נראה דעתם דהלכה כי ההיא שיטה דלעיל דמסיק דכולי עלמא לא אמרינן יש דחוי אצל מצוות. הילכך אפילו הושחרו ביי"ט אם נלקטו כשר וכן עיקר [...] דאפילו רב ור' יוחנן דאפליגו במסכת יומא פרק שני שעירי יום הכפורים אם נראה ונדחה חוזר ונראה או לא, לא אפליגו אלא בקרבן אבל במצוות מודו דחוזר ונראה, דאם כן אדמפלגי בקרבן לפלגי במצוות. אלא ודאי בקרבן לחודיה הוא דפלגי. [...] הילכך כל נראה ונדחה חוזר ונראה אפילו בקרבן וכל שכן בשאר מצות, ותו לא מירי."

(רבי אברהם מן ההר סוכה דף לג:)

לשיטתו, אין כלל דחוי במצוות אלא רק בקורבנות. לכן פשיטא שמיעוט הענבים מועיל. לכאורה כל הסוגיות שראינו במסכת סוכה חולקות על עמדה זו – שהרי זה בדיוק היה ספקו של ר' ירמיה – האם יש דחוי במצוות! הט"ז גם כן מחזיק בשיטה דומה, ומתיר את שאלתנו באמרו שאמנם הולכים כפסיקתו של רב פפא שאין דחוי במצוות, ולא כר' ירמיה:

"אלא דר' ירמיה מספקא ליה בהך דיוקא דר"פ אי הוי אפי' לקולא ולא שבקי' פשיטותא דר"פ"

(ט"ז אורח חיים סימן תרמו)

רמת הדין

לסיכום חלק זה, מצאנו ארבע שיטות בראשונים בהבנת מסקנת הגמרא בשאלה אילו דינים בדחוי בקורבנות שייכים גם בדחוי במצוות:

- ר' אברהם מן ההר – אף אחד מן הדינים לא שייך.
- רש"י – רק דין מעשה דחוי שייך.
- רמב"ם (ע"פ הצעתנו הראשונה ב) – רק דין סטוטוס פסול שייך.
- תוס' – שני הדינים שייכים.

ייתכן שאפשר לתלות מחלוקת זו בהתלבטות שעלתה באחרונים לגבי רמת הדין:

הט"ז מקשה על דברי הרמב"ם שכבר ראינו:

"ובאשחר ביי"ט ראוי להחמיר כיון דהוה ספיקא דאורייתא דהא בעי' זו היא דבעי ר' ירמיה לעיל בסמוך אם יש דיחוי אצל מצוה אם יש לדמותו לקרבנות דהוה דיחוי מן התורה"

(ט"ז אורח חיים סימן תרמו)

לדברי הט"ז אם דחוי במצוות אכן חל, הוא יחול מדאורייתא, בדומה לדחוי בקורבנות. לעומתו פוסק הב"ח שהספק הוא מדרבנן:

"ומש"ה כתבו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש בסתם דאם עבר וליקטן בי"ט כשר ולא חילקו בין אשחור מעי"ט לאשחור בי"ט ולפי זה בהך בעיא דר' ירמיה נמי בנקטם ראשו בעי"ט ועלתה בו תמרה בי"ט דאסיקנא בתיקו אזלינן בה נמי לקולא כיון דבעיאי במידי דרבנן הוא"

(בית חדש, אורח חיים סימן תרמו)

נוכל לטעון כי רמת הדין מתאימה להיקפו:

- רש"י, והרמב"ם לפי הצעתנו הראשונה בו, סברו שאפשרי להחיל בדחוי במצוות רק אחד מהדינים הקיימים בדחוי בקורבנות. לשיטתם, דחוי במצוות הוא מדרבנן, ולכן חכמים יכלו לקבוע היקף דין שונה במצוות לעומת קורבנות.
- תוס' סברו שדחוי במצוות מכיל את שני הדינים שקיימים בדחוי בקורבנות. לשיטתם, אפשרי שדחוי במצוות לא רק דומה לדחוי בקורבנות אלא נובע ממנו ולכן תוקף הדין הוא מדאורייתא, והיקפו יהיה שווה לדחוי בקורבנות.

שיטת המהר"ם מרוטנבורג

המהר"ם מרוטנבורג (שמוכא ברא"ש) נשאל לגבי חיוב אבלות בקטן שהגדיל בתוך ימי האבל. פסקתו של המהר"ם היא שהקטן חייב באבלות לאחר שהגדיל. לאחר עיקר תשובתו המהר"ם דן בנושא גם מההיבט של דחוי במצוות:

"כתב ר' מאיר ז"ל [...] וא"כ נימא כיון דבשעת מיתה לא היה ראוי להתאבל יפטור עולמית הא ליתא דאין דיחוי אצל מצות כדאיתא בפרק כיוסי הדם דף פז."

(רא"ש מסכת מועד קטן פרק ג סימן צו)

שיטת המהר"ם נראית תמוהה ביותר, שהרי כל דיוננו בדחוי במצוות, הן בגמרא והן בראשונים הניח שדחוי במצוות משמעו דחוי בחפצי המצווה, אך לעומת זה המהר"ם לכאורה טוען שדחוי במצוות משמעו שהחיוב על האדם נדחה. כך הקשה זאת הרא"ש:

"ומה שהביא ראיה מאין דיחוי אצל מצות אין ראיה לפי שיש חילוק בין מצוה הנידחת ובין גוף הדיחוי. דאין דיחוי במצות אלא בקדשים כי האדם הוא המחויב לעשות המצוה אם נידחת ממנו עתה לכשתראה המצוה לעשותה יעשנה כי האדם לא נדחה מלעשותה אבל אם היה האדם דחוי בשעת חיוב המצוה נידחת ממנו לעולם ואין לה תשלומין לעולם אפילו לכשיראה לעשותה כיון דבשעת חיוב נפטר ממנו.

ועוד דבמצות גופייהו פעמים יש דיחוי כדאמר בפרק לולב הגזול (דף לב ב) גבי הדס שהיו ענביו מרובין מעליו [...]"

(רא"ש מסכת מועד קטן פרק ג סימן צו)

הרא"ש מסביר שאין במצוות מושג של דחייה בחיוב לקיים את המצווה, אלא רק מושג של דחייה של האדם, כלומר, חיוב שכבר חל על אדם תמיד ימשיך לחול, אך אם החיוב לא היה יכול לחול, כיוון שהאדם לא היה שייך במצווה בזמן החלת החיוב יש מקום לדון בדחוי של האדם. בנוסף לכך, הראש קובע שכן יש דחוי במצוות, כלומר בחפצי המצווה, כמו שאנו מכירים מהסוגיות שלנו. אם כן ישנן שתי בעיות במהר"ם. הראשונה היא הקביעה שיש מקום לדון בדחוי בחיוב במצוות, והשנייה היא השוואתו בין אבלות בקטן לכסוי הדם.

הקובץ שיעורים תירץ את שיטת המהר"ם כך:

"בהא דכיסהו הרוח וחזר ונתגלה, דהוי דיחוי, יש לחקור, אם הכונה, דהדם נדחה, או דהדיחוי הוא בגברא, דפקעה ממנו חיוב כסוי, וד"ז מפורש בגמ', גבי לולב של ע"ז שבטלן, ומייתי בגמ' מכיסי, והתם הדיחוי הוא רק בלולב ולא בגברא, דהא לא נפטר ממצות לולב, ומוכח מזה, דלא מספקא להו בגמרא אלא מפני שהדם נדחה, אבל מפני דיחוי גברא לא מספקא להו כלל, ונראה, שזוהי ראיתו של הר"מ מרוטנברג, דבחיוב גברא ודאי אין דיחוי אצל מצות, ומשו"ה בקטן שהגדיל תוך ל' חייב להתאבל".

(קובץ שעורים ביצה אות כ)

הקובץ שיעורים מסביר שכאשר המהר"ם דן בדחוי באבלות הוא אכן מתכוון לדחוי בחיוב, ומסביר שהמהר"ם למד דין זה מכך שהגמרא בסוגייה על כסוי הדם מסתפקת רק לגבי דחוי בחפצי המצווה, אך לא לגבי דחוי בחיובו של השוחט לכסות, חובה זו ודאי נדחית. נבאר ונרחיב את טענתו:

כאשר המהר"ם מחפש סוגיה ללמוד ממנה על דחוי במצוות הוא לוקח דווקא את סוגיית כסוי הדם בחולין, ולא מזכיר כלל את הסוגיות במסכת סוכה. בחירה זו תמוהה- שהרי הסוגיות במסכת סוכה דנות בהרחבה גם בסוגייה זו ומשוות אותה לסוגיות במסכת סוכה, ועל כן מסקנתן תהיה חשובה יותר. על כן, ברור שהמהר"ם הביא דווקא את סוגיית כסוי הדם בגלל הייחודיות שבה:

ברוב המצוות שייך לדון באחד משני מוקדים של המצווה- האם החיוב הוא על הגברא או על החפצא- למשל במצוות ארבעת המינים החיוב הוא על הגברא ולא על החפצא. מצוות כסוי הדם נכללת בקבוצה קטנה של מצוות בהן שני המוקדים קיימים במצווה: השוחט חייב לכסות את הדם, אך הדם גם חייב להיות מכוסה. נקודה זו עולה בברור מהסוגייה בחולין:

"כסהו הרוח [חייב לכסות] אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא שחזר ונתגלה, אבל לא חזר ונתגלה - פטור מלכסות"

(חולין דף פז.)

הסוגייה פוסקת שאם הרוח כסתה את הדם- השוחט פטור מלכסות, ומכאן משמע שהחיוב הוא על החפצא- על הדם. מצד שני הסוגייה פוסקת שאם הרוח גלתה בחזרה

את הדם – עדיין חל על השוחט החיוב לכסות. אם החיוב היה רק על החפצא – הרי מרגע שנתכסה פעם אחת, החיוב נפתר, אך מכיוון שהחיוב הוא גם על הגברא, השוחט צריך לחזור ולכסות.

מתח בין שני המוקדים במצוות כסוי הדם עולה גם בראש הסוגיה שם:

”ת”ר: ושפך וכסה – מי ששפך יכסה, שחט ולא כסה, וראהו אחר מנין שחייב לכסות שנאמר: ואומר לבני ישראל – אזהרה לכל בני ישראל [...] תניא אידך: ושפך וכסה – מי ששפך הוא יכסנו, מעשה באחד ששחט, וקדם חבירו וכסה, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י’ זהובים”

(חולין דף פז.)

על פי המימרא הראשונה, המוקד הוא שבסופו של דבר הדם יהיה מכוסה, אף אם השוחט לא יעשה זאת בעצמו. על פי המימרא השנייה, אף על פי שהמצווה אכן קוימה כי הדם כוסה, המצווה הייתה שייכת לשוחט, ולכן על האדם שכיסה מוטל לפצות אותו.

לכן, נראה שהמהר”ם הבין שפסיקת רב פפא בכסוי הדם, שאין דחוי במצוות, מתייחסת לשני מוקדי המצווה: אין דחוי בדם – כלומר הוא יכול לחזור ולהתכסות, וגם אין דחוי בחיובו של האדם – האדם חייב לחזור ולכסות. כשהמהר”ם השווה את הדחוי באבלות לדחוי במצוות הוא התכוון להשוות רק את חובת הגברא בכסוי הדם, ולא את חובת החפצא. על דרך זו, המהר”ם יסביר שהסוגיות בסוכה מתייחסות לכסוי הדם מן הצד של דחוי בחפצא, ולא מצד דחוי הגברא.

סיכום

במאמר זה דנו בדחוי במצוות ועסקנו במספר נושאים בדין זה:

1. הצגנו את שני סוגי הדחוי – מעיקרא ונראה ונדחה, וחילצנו מתוכם את שני הדינים – מעשה דחוי וסטטוס פסול. בעקבות כך יכולנו לפתוח בדיון מושגי: בררנו את אופיים השונה של הדינים – מעשה דחוי הוא דין ביכולת לקיים את המצווה, ואילו סטטוס פסול הוא דין בהגדרתו ההלכתית של החפץ ככשר/פסול, ללא קשר לקיום המצווה. בעקבות כך דנו גם בהיקף הדינים.
2. בררנו מהם שיטות הראשונים ביחס בין הסוגיות, וכתוצאה מכך עסקנו בשאלה אילו מין הדינים בדחוי בקרבנות שייכים גם בדחוי במצוות. בסיום חלק זה הצענו לתלות את ההבנות השונות בראשונים בשאלה האם רמת הדין היא מדרבנן, ודחוי במצוות רק דומה לדחוי בקורבנות, או שדחוי במצוות הוא מדאורייתא, ולכן הדינים צריכים להיות זהים בין שתי הסוגיות. בנוסף, הסברנו את המחלוקת בהבנת דין “בידו” והשפעתו על הדחוי.

3. הצענו שתי קריאות הפוכות במהלך הסוגיה בלג. על פי האפשרות הראשונה הצענו שהסוגייה מבודדת משתנים ורוצה לבדוק את היחס בין שני הדינים, ועל פי האפשרות שהצענו ברש"י הסוגייה כלל לא מתעניינת בשלב זה בדיני הדיחוי, אלא רק מצמצמת את הפסק של רב פפא בתור הכנה לסוגייה בעמוד הבא.
4. בסוף המאמר הצגנו את שיטת המהר"ם הייחודית, הבאנו את תרוצו של הקובץ שיעורים והסברנו את הבנתו במצוות כסוי הדם.



הליכה אחר הרוב

הקדמה

סוגיית 'הליכה אחר הרוב' היא מן המורכבות שבש"ס וכמובן שאין אנו מתיימרים במאמר זה להקיפה באופן שלם על כל פרטיה. בכל אופן, ננסה להבין את ההיגיון העומד מאחורי מנגנון זה, ללמוד על יכולותיו ומוגבלותיו, ולהגדיר את הדברים בצורה בהירה.

עלינו ללכך כמה נקודות מרכזיות:

1. דיון במישור הרעיוני- מדוע יש ללכת אחר הרוב. כמובן שיש לחלק בין תחומים שונים, בהתאם לצרכים עליהם בא הרוב לתת מענה, ונרחיב בכך בהמשך.
 2. בירור המושג 'הליכה אחר הרוב' בדיונים - האם הוא שונה או זהה לדיון 'הליכה אחר הרוב' שבכל התורה כולה, ובמידה וקיים שוני בין השניים, כיצד האחד משמש מקור לשני.
 3. הבחנה בין סוגי הרוב השונים - הלא הם 'רובא דאיתיה קמן' ו'רובא דליתיה קמן'.
 4. עמידה על מוגבלותיו של הרוב.
- אמנם, שלא כבכול סוגיה, כעת נתחיל לדון באופיו של הדיון, ורק לאחר מכן ניגש למקור הדיון בכתובים.

א. הליכה אחר הרוב בכל התורה

1. בירור או הנהגה

ראשית ארצה לומר שלענ"ד נראה שבדאי שגדר 'הליכה אחר הרוב' איננו בירור, אלא הנהגה, שהרי לומר שרוב הוי בירור מנוגד למציאות העולם, דהלא ידענו שיש גם מיעוט השונה מן הרוב, ואיך נימא דע"י הרוב נתברר אמיתת הדברים. וע"כ פשוט לכאורה דגם מה דהולכים אחרי הרוב אינו בירור כלל אלא דין תורה דנדון בכל דבר ונתנהג בו כאילו נתברר בפנינו שהוא כמו הרוב ובא ממנו¹.

ניתן להביא לדברינו ראיה מכך שהגמרא בחולין חיפשה מקור לדינים הללו, והלא אם 'רוב' היה בירור גמור, לא היה צורך במקור עבורו והיינו לומדים זאת מסברא גרידא².

1. וזה שלא כדברי החמדת שלמה בתשובותיו יו"ד סי' ד' ה' וכ"ט והקובץ שיעורים (ח"ב סי' מה-יא) שכתבו שרוב הוא בירור.

2. אמנם הפנ"י והצל"ח בכרכות לה נחלקו האם לסברא יש כוח לייסד מצווה חדשה או רק לפרש

2. אופן פעולת המנגנון של הליכה אחר הרוב

א. אמנם עדיין עלינו להבין מהי המשמעות של מנגנון זה – האם אנו מתייחסים למצב כאל מציאות מסופקת, בו הרוב מכריע לנו מה לעשות, או שמא משמעות הדבר היא שאנו כלל לא חוששים למיעוט, אלא מתעלמים מהמיעוט ומבחינתנו לא נוצר כלל ספק.

הרב גדליה נדל נתן לכך דוגמה. אם נצייר אדם המערב גולות בשני צבעים, אדום ולבן. אם בתערובת יהיו יותר גולות אדומות אזי המבט הכללי על כל הקערה יהיה מראה של אדום. ונראה שזהו גם היסוד של דין ביטול ברוב, דאין המיעוט משנה את עורו אלא הרוב יוצר הוא הגדרה כללית ונותן את שמו לכל התערובת, דמעתה אין להתייחס לקערה כלבן ואדום אלא שם של אדום, וכך גם בכל תערובת של איסור והיתר, התיירה התורה להתעלם מן המיעוט ולהתייחס להכל במבט כללי עפ"י דין הרוב.

כמובן שיש מקום לחלק בין מצבים שונים ונעמוד על כך לקמן אי"ה.

ב. במידה ומשמעות הליכה אחר הרוב היא התעלמות מהמיעוט והספק כלל לא נוצר, ברור שזוהי הכרעה בתורת ודאי. ברם, אם משמעות הדבר היא הכרעה במצב מסופק יש מקום לחקור האם זוהי הכרעה בתורת ודאי או בתורת ספק³.

נשוב ונדגיש שברור שמבחינה מציאותית אנו במצב מסופק, וכל חקירתנו היא לגבי היחס הדיני למצב – האם מבחינה דינית קיימת הכרעה ודאית או לא. על כן ברור שבמצבים בהם יש צורך בוודאות מבחינה מציאותית רוב לא יועיל.

3. מתי ומדוע הולכים אחר הרוב

• ניתן להצביע על שני מצבים שונים בהם יש מקום להליכה אחר הרוב:

1. מצב בו אנו זקוקים לדעת מהי האמת / מהו הדבר הנכון ואנו טוענים שכנראה הרוב צודק [זוהי הליכה אחר רוב הסיכויים / ההסתברות הגדולה יותר].

2. מצב בו איננו רוצים לדעת מהי האמת, אלא לבטא את רצון המשתתפים.

לכאורה אם 'הליכה אחר הרוב' היא הכרעה, אזי השיקולים המניעים אותנו הם חיפוש האמת ולכן נראה לומר כצד א' לפיו אנו הולכים אחר הרוב משום שיש הסתברות

את גדריה של מצווה קיימת, מסתבר שכל מחלוקתם שמתמקדת במצוות, וזאת משום שהצל"ח טוען שללא ציווי מפורש אין לדין מעמד של מצווה, אך דין 'רוב' איננו מצווה, אלא צורה בה אנו מסתכלים על המציאות במצבי ספק ואין סיבה שלסברה לא יהיה תוקף מחייב בהקשרים הללו.

3. לכאורה נחלקו בכך הרא"ש, השטמ"ק בב"מ ו ע"ב והש"ש (א,א) ואכמ"ל.

גדולה יותר שהוא צודק.

ברם, אם משמעות ההליכה אחר הרוב היא 'ביטול ברוב' וקביעת תוכנה של התערובת, נראה לומר שהרוב איננו בא לברר מהי האמת, וראיה לכך שבדין 'ביטול ברוב' אנו יודעים מהו האיסור ומהו ההיתר ולא שייך לדבר על הסתברות ולכן נראה שדין 'הליכה אחר הרוב' מבטא ומגדיר את התכונה של התערובת.

אמנם נעיר שעצם היתכנותה של האפשרות שדין רוב הוא הכרעה מוטלת בספק.

בעוד שבעל ספר החינוך (מצווה עח) מניח בפשיטות שהצדק עם הרוב, הרב גדליה נדל והרב עוזיאל (השופט והמשפט סי' י' פ"א עמ' 110) חלקו על טענה עובדתית זו.

הם טוענים שכאשר אנו דנים על מאורע מסוים אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, כגון על חתיכת בשר אם מן השחוטות או מן הנבילות, ההסתברות שהיא מן הרוב השחוטות גדולה מן ההסתברות שהיא מן המיעוט הנבילות. לעומת זאת, בדיינים יש סברת הרוב מול סברת המיעוט, ומניין שסברת הרוב היא האמת? האם הרוב תמיד יותר צודק מהמיעוט? הלא אם נדון על אמירת אמת כמקרה מסוים, ועל אי אמירת אמת כמקרה הנגדי, וכל אחד מהדיינים יכול לומר אמת או אי אמת, הלא לכאורה יותר רחוק שהרבים כולם הצליחו לכוון לאמת מאשר המעטים הצליחו. שמא תאמר: אמירת אמת אינה מקרה, כי באופן פשוט דייני מומחה יודע לכוון לאמת, ומקרה יוצא דופן הוא שיטה, וא"כ יותר מסתבר שהמקרה היוצא דופן יקרה למעטים או מאשר לרבים – גם זו איננה טענה ברורה, כי הרבה פעמים הכרעת ההלכה היא עניין של שיקול הדעת ויש פנים לכאן ולכאן, וקשה לומר שנטיית הדעת לכאן או לכאן היא מקרה יוצא דופן.

כמו כן, הרב גדליה נדל הוסיף להקשות באופן הבא: נתאר לעצמנו שבי"ד של ג' דן בשאלה מסוימת והכריע לפי הרוב, ובי"ד אחר של ג' דן באותה השאלה והכריע לפי הרוב להפך. אם ההכרעה היא משום שמסתבר שהרוב צודק, וכאן הלא אי אפשר שהאמת תהיה עם הרוב הזה ועם הרוב האחר, האם נצטרך לבטל את שני הדיינים? – ודאי שלא, וכל עוד אין סוגיין דעלמא שההלכה היא כך וכך שני הדיינים קיימים.

אמנם לענ"ד יש מקום לדחות את דבריו באופן הבא: ברור שאין אנו בטוחים בוודאות שהצדק עם הרוב, אלא שיותר מסתבר שהרוב צודק מאשר המיעוט, ולכן אין זה מופרך שהרכב אחר יכריע באופן שונה. הליכה אחר הרוב איננה מבטיחה וודאות, אלא זוהי גדר של השתדלות סבירה עבור חיפוש האמת. מאחר שאין לנו יכולת ללכת לכל הרכב בי"ד ולנהל עימם דיון, אנו הולכים אחר רוב האנשים אשר בפנינו ותו לא, ואין בעיה בכך שהרכב אחר פסק באופן שונה. גם לאחר שגילינו בפועל שיש הרכב שפסק אחרת, אין זה אמור לשנות את החלטת ההרכב שלנו, מאחר שכדי שנהיה מושפעים מדעתם עלינו לנהל עימם דיון [ונאריך בכך לקמן] וכל עוד זה לא התרחש אין צורך לבטל את דעתם בפני דעתנו]

מרגליות הים (סנהדרין מ ע"א אות כב) מקשה דאם נאמר שרוב חכמים מכוונים אל דעה אחת, זה מראה שהיא אמיתית יותר מדעת המיעוט, היה לנו לומר שזהו רק אם הרבים מנמקים הכרעתם מטעם אחר, שאז אנו רואים שהיא סברה ישרה. ברם, אם הרוב

מתחלק בטעמים נמצא שכנגד טעמו של כל אחד מחברי הרוב יש רוב שאומר כי אין הסברה ההיא נכונה ולא מתקבלת, א"כ אין כאן רוב מכוונים לסברה אחת ואעפ"כ הרי נחשבו כרוב להכריע הלכה ומכך מוכח שהליכה אחר הרוב היא מטעם אחר ולא משום שהצדק עם הרוב. אמנם למעשה ראיתי שדין זה אותו מביא מרגליות הים נתון במחלוקת גדולה בין הפוסקים⁴ וייתכן שהוא יהיה תלוי בחקירתנו לגבי אופיו של דין רוב.

4. רובא דאיתיה קמן ורובא דליתיה קמן

א. ישנה מחלוקת בין האחרונים כיצד להגדיר את החילוק בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן.

לדעת השב שמעתתא: באיתא קמן כל התערובת לדינו (כל החנויות לדינו), אך בליתא קמן היא בכל העולם (לא כל בהמות העולם לדינו), ואילו הקובץ שיעורים (כ"ב פג): באיתא קמן כל פרט בתערובת ידוע בפני עצמו (ידוע מה דינה של כל חנות), אך בליתא קמן יש רק ידיעה כללית (לא ידוע מה דינה של כל בהמה).

לכאורה מחלוקת הש"ש והקו"ש תלויה בהבנות השונות אותן הצגנו לגבי דין רוב. אם מדובר בהכרעה הקובעת מהי האמת, יש מקום לחלק בין ידיעה ממקור ראשון לידיעה סטטיסטית כדברי הקו"ש. ברם, אם מדובר על דין ביטול, אזי מובן מדוע הגורם המכריע הוא המיקום של הרוב והמיעוט כדברי הש"ש. כאשר הם נמצאים באותו מיקום (איתיה קמן) יותר קל לומר שהמיעוט בטל, מאשר מצב בו הם פזורים בכל העולם.

מסברא היה נראה לומר שיש יותר מקום לומר את דין 'ביטול ברוב' דווקא ברובא דאיתיה קמן, בעוד שרובא דליתא קמן הוא עניין סטטיסטי בלבד, אך יש מקום לחדש ולומר שגם רובא דאיתיה קמן מבוסס על ביטול ברוב וגם לקבוצה תיאורטית יש תכונה קולטקיבית [לדוג' של כל הקטנים שנולדו בעבר ושילודו בעתיד, אשר אינם נמצאים לפנינו, אינם סריסים].

ב. ישנו דיון בין האחרונים איזה רוב עדיף - האם רובא דאיתיה קמן או רובא דליתיה קמן⁵. אם משמעות הדין היא ביטול ברוב, אזי ברור שרובא דאיתיה קמן עדיף, מאחר שדין זה יותר שייך כאשר כל התערובת נמצאת במקום אחד. ברם, אם זהו עניין סטטיסטי, יש מקום לכאן ולכאן ואכמ"ל.

ברם, אם כל סוג רוב מייצג מנגנון אחר (לדוג' רדל"ק הוא ביטול ורדא"ק הוא הכרעה), אזי יש מקום לחלק בין נושאים שונים ואכמ"ל.

4. דנו בכך בשו"ת נוב"י חו"מ תניינא סי' ג', המאיר לעולם סי' י', החושן אהרון סי' כה סק"ב, אמרי בינה חו"מ הל' דיינים סי' מד, ברכת שלמה חו"מ סי' ג, משפטי עוזיאל שו"ת כרך ד' סי' יב ועוד.

5. עיין שו"ת חת"ס (אבה"ע ח"ב סי' קמוז) ובנוב"ק (אבה"ע סוס"י ס"ט) ובחור"ד (ס"ג סק"ב).

ב. הליכה אחר הרוב בדיונים

הקדמה

לעיל הצבענו על שני מצבים שונים בהם יש מקום להליכה אחר הרוב:

1. מצב בו אנו זקוקים לדעת מהי האמת / מהו הדבר הנכון ואנו טוענים שכנראה הרוב צודק [זוהי הליכה אחר רוב הסיכויים / ההסתברות הגדולה יותר] ומנגנון הרוב משמע כהכרעה.

2. מצב בו איננו רוצים לדעת מהי האמת, אלא לבטא את רצון המשתתפים ומנגנון הרוב פועל בצורה של ביטול ברוב.

עלינו לברר לאיזו משפחה משתייך הדין של 'הליכה אחר הרוב' בבית דין.

רוב מניין ורוב בניין

הצגת המחלוקת

לכאורה נראה דשאלה זו תלויה במחלוקת יסודית לגבי רוב מניין ורוב בניין, האם רוב מניין עדיף על רוב בניין או שמא רוב בניין עדיף על רוב מניין או שהם שקולים אחד לשני.

ונראה דיש כאן ארבעה שיטות שונות בדין רוב בהכרעת הדין, ונפרטם:

(א) לדעת ההגהות אשר"י לעולם אזלינן בתר רוב ואף במחלוקת שבין חכמי התורה שלא במסגרת בית דין, ואף שלא ישבו יחדיו במושב חדא אלא כל אחד נתן דעתו בספק הנדון.

(ב) לדעת הרמב"ן לא אזלינן בתר רוב אלא במושב בית דין, אבל במחלוקת שבין החכמים שקולים הם רוב מנין כנגד רוב בנין ומה שירצה יעשה.

(ג) לדעת החינוך לא אזלינן בתר רוב אלא בסנהדרין דהיינו סנהדרין קטנה של כ"ג או סנהדרין גדולה של ע"א, אבל בבי"ד של ג' אזלינן בתר רוב חכמה כשאחד חכם מחבירו.

(ד) דעת רב האי גאון לא נתברר לן אם רק בבי"ד של ג' נקט דאזלינן בתר רוב חכמה אבל בסנהדרין מודה הוא דאזלינן בתר רוב וא"כ שיטתו כשיטת החינוך, או שמא גם בסנהדרין שיטתו דלא אזלינן בתר רוב אלא כשהן שווים בחכמה אבל לעולם אזלינן בתר חכמה כשהמיעוט גדולים בחכמה מן הרוב.

שורשי המחלוקת

• נחלקו הראשונים האם הולכים אחר רוב מניין או אחר רוב בניין ולמעשה ניתן לבאר את המחלוקת בשני אופנים:

(א) לדעת הכול ה'אמת' ורוב החכמה מצוי אצל רוב הבניין, אלא דנחלקו האם יש צורך

לחפש את האמת המוחלטת, או שמא הצורך בפסיקת הלכה הוא שונה.

מוכן מאליה ששאלה זו נוגעת בצורת ההסתכלות שלנו על עולם ההלכה. במידה ונגרוס שבעולם ההלכתי יש מקום למגוון דעות ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים" אזי אין צורך לברר עם מי מבין הדיינים נמצאת האמת, אלא להכריע כיצד עלינו לנהוג בפועל כאשר על הפרק עומדות כמה דעות לגיטימיות לחלוטין. במצב זה יש מקום למנגנון הדומה במהותו לרוב הדמוקרטי. ברם, אם ננקוט שגם במרחב ההלכתי עלינו לרדוף אחר האמת המוחלטת, אין מנוס מלנקוט שדין רוב פירושו הכרעה מהי האמת.

ב) לדעת הכול יש צורך ללכת אחר האמת המוחלטת, אלא שנחלקו היכן האמת מצויה - אצל רוב המניין או אצל רוב הבניין וניתן לבאר זאת בשני אופנים:

אופן ראשון - רוב החכמה מצוי דווקא אצל רוב המניין ולא אצל רוב הבניין.

אופן שני - רוב החכמה מצוי אצל רוב בניין, אך חכמה איננה ערובה לפסיקת האמת ונבאר את הדברים:

- מרגליות הים (סנהדרין מ. אות כב) מבאר שהליכה אחר הרוב, איננו משום שאנו מאמינים ש'הרוב תמיד צודק' - אלא משום שמקובלנו ש'אלקים ניצב בעדת ק-ל' - ישנה השגחה מיוחדת בכי"ד שלא תצא תקלה מתחת ידם, וזוהי הסיבה לפיה הולכים אחר הרוב - יש להם סייעתא דשמיא. הרב חרל"פ בהקדמתו לבית זבול על סנהדרין אף הוא מאריך בביאור יסוד זה.
- ה'יד החיים' בפ"ג אשר הביא את הדינים הידועים, שלא די בכך שדיינים יהיו חכמים, ואנו זקוקים שהם יהיו אנשי חיל, יראי אלקים, אנשי אמת ושונאי בצע. מכך הוא מסיק שלא די בכך בחכמה, אפילו היא מגיעה עד לב השמיים, כדי לפסוק את הדין, וזאת משום שאנו מבקשים שהוא יפסוק דין אמת לאמיתו, ועל מנת להשיג כל זה צריך להיות בו השבע מדות שמנתה התורה. על כן, אף אם אחד חכמתו מרובה משל אחרים, אפשר שהדברים האחרים אשר נמצאו באותם שכנגד הגדול בחכמה גרמו הדברים האחרים שימצאו את האמת יותר מהחכם הגדול.

כמוכן ששני ההסברים הללו משלימים אחד את השני - הסייעתא דשמיא לה זוכים הדיינים, תלויה לא רק בביתם, אלא אף בשאר המידות הדרושות מהם.

בעוד שההסבר הראשון שייך לכל מחלוקת בין הפוסקים, ההסבר השני שייך לגבי בית דין בלבד, מאחר שרק שם קיימות הדרישות הללו לז' מידות. אמנם ייתכן שיש מקום לקחת הסבר זה צעד אחד קדימה ולטעון שגם בפסיקה רגילה השגת האמת תלויה במ"ח קנייני תורה ואם כך בכל מחלוקת שייך ללכת אחר הרוב וראיתי שכע"ז כתב הרב זצ"ל בעץ הדר ס"ק לד עיי"ש.

- יש לחקור בדעת הסוברים דרוב בניין עדיף, ורב האי גאון בכללם, האם הפס' 'אחרי רבים להטות' משמעותו שהולכים אחר רוב חכמה, אלא שבדרך כלל הולכים אחר רוב דעות מאחר ששם מצוי רוב החכמה, אלא שמכאן יוצא שבמצב בו רוב החכמה מצוי אצל המיעוט הולכים אחריהם ומתקיים

בכך דין הליכה אחר הרוב, או שמא גם רב האי גאון מודה ש'אחרי רבים להטות' קאי על רוב מניין, אלא שלדעתו כוחו של רוב הבניין עדיף מהכוח של 'הליכה אחר הרוב' ומכריעים על פיו או שמא רב האי גאון נוקט שהפס' קאי על רוב מניין וגם כאשר הולכים אחר רוב בניין מתקיים הליכה אחר רוב מניין וזאת משום שהרוב מניין מבטל את דעתו לרוב בניין ולמעשה הדין נפסק על ידי כלל הדיינים ויהיה כאן הליכה אחר רוב מניין (מאחר שלבסוף אף הם הסכימו עם החכם הגדול) ולולא כך לא היינו הולכים אחר רוב בניין.

בעוד שצד א' וב' שייכים בכל מחלוקת בין הפוסקים, צד ג' שייך דווקא לבי"ד בו קיים דין ד'לא תענה על רב'

לאחר החיפוש ראיתי שנחלקו בכך המשנת יעב"ץ (חור"ם סי' ה' אות א) שנקט כצד א', המנחת אשר נקט כצד ב', ועמוד הימיני (סי' ד' אות ד') שנקט כצד ג' עיי"ש.

לפי צד א' דביאור הדין של הליכה אחר הרוב היא הליכה אחר רוב בניין, אזי ברור דדין הליכה אחר הרוב משמעותו חיפוש האמת ולכן הולכים אחר רוב חכמה. ברם לפי צדדים ב' וג' שעיקר דין הליכה אחר הרוב משמעותו הליכה אחר רוב מניין ולא רוב בניין יוצא שדין רוב אין מטרתו לברר את האמת (אחרת דין רוב היה הליכה אחר רוב חכמה) ולכן נראה שמדובר בדין 'ביטול ברוב'.

אמנם, ישנו הברל מסוים בין צד ב' לצד ג' לגבי תפקיד הפסיקה בבית דין. לפי צד ב' דין רוב אין מטרתו לברר מהי האמת, אך כאשר נוצרת התנגשות בין שני מנגנונים - בין דין רוב לבין כלי שמטרתו לברר את האמת אנו בוחרים בביורר האמת. אם כך למרות ששניהם מודים שדין רוב לא בא לברר את האמת, ייתכן שהם נחלקו בשאלה האם אנו מחפשים אחר האמת. לדעת צד ב' ההליכה אחר הרוב היא בגדר של 'התפשרות' על בירור האמת המוחלטת וזה נעשה מתוך חוסר אונים, ולכן כאשר אנו נפגשים עם כלים נוספים שיש בכוחם לברר את האמת בצורה טובה יותר, אנו משתמשים בהם, ואם כך גם הם סוברים שבבית דין יש מטרה לברר את האמת המוחלטת. לעומת זאת, צד ג' לא רואה בהליכה אחר רוב מניין כבירירת מחדל, אלא שכאשר יש רוב בניין נוצר היכי תימצי בו רוב המניין מבטל את דעתו לגדול וזה נלמד מהפס' 'לא תענה' ואם כך יש להסתפק בשיטתו האם דין זה מגלה לנו שתפקידו של בית הדין לרדוף אחר האמת או שמא זהו פרט טכני בלבד ולמעשה בית הדין כלל לא רודף אחר האמת המוחלטת וצ"ע

6. אמנם לעיל טענו בדעת הראשונים שהולכים אחר רוב מניין דייתכן שהם נקטו שהחכמה מצויה דווקא אצל רוב המניין ולא אצל רוב הבניין, ואם כך גם הליכה אחר רוב מניין יכולה להתפרש כרדיפה אחר האמת, אך בדעת רב האי גאון וסיעתו נראה ברור שהם נוקטים שהאמת מצויה אצל רוב הבניין, אחרת לא הייתה סיבה ללכת אחריו, והלא הם מכריעים שיש ללכת אחריו וכן כתב להדיא החינוך ש"הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט". לכן אם משמעות דין הליכה אחר הרוב, היא הליכה אחר רוב מניין ולא הליכה אחר רוב בניין, אזי ברור שדין זה אין מטרתו לברר את האמת.

סיכום

א. הליכה אחר הרוב - הכרעה שזוהי האמת או ביטול ברוב:

לדעת הסוברים שהולכים אחר רוב מניין יש מקום לכאן ולכאן. אם הולכים אחר רוב מניין למרות שהאמת לא מצויה אצלו אזי ברור שאין תפקיד הרוב לברר מהי האמת. ברם אם הולכים אחריהם כי האמת מצויה אזי זהו כלי בירורי.

לדעת הסוברים שהולכים אחר רוב בניין זה תלוי בחקירה דלעיל: לפי צד א' תפקידו הכרעה אחר האמת ולפי צדדים ב' וג' לא.

חלוקה בין הרכבים שונים

לכאורה בשאלה זו, האם תפקידו של ה'פוסק' לברר את האמת המוחלטת או לא, ומאליו האם רוב הוא הכרעה או ביטול, יש מקום לחלק בין הרכבים שונים, כפי שמשמע אף מהראשונים עצמם. אמנם לאור דברינו חלוקה זו היא חסרת כל פשר. הרי לעיל טענו שמה שעומד מאחורי מחלוקת זו היא השאלה המטא-הלכתית האם בהלכה יש מקום למגוון דעות או לא, ומדוע שבהרכב אחד תפיסת ההלכה שלנו תהיה פלורליסטית ובהרכב אחר אנו נדרוף אחר אמת אחת?

כנראה שבמידה ואכן נחלק בין הרכבים שונים, עלינו לגרוס שהסיבה שבהלכה יש מקום למגוון דעות איננה משום שההלכה היא פלורליסטית, אלא סובלנית.

הרב מיכאל אברהם בקובץ המעיין תשס"ז כותב שמראית העין הפלורליסטית של ההלכה נוצרת בדרך כלל מן העובדה שישנה לעיתים לגיטימציה הלכתית להכרעות שלא על פי האמת מכוחם של ערכים נוספים (סמכות הסנהדרין, אוטונומיה של הפוסק, תיקון העולם וכדו'), אולם זו אינה גישה פלורליסטית אלא סובלנית. במקרים רבים קיימת אמת הלכתית אחת בלבד, ובכל זאת ההלכה נוקטת בסובלנות כלפי מי שנוהג אחרת, על אף שהוא טועה (לפחות אם טעותו היא לגיטימית, ואם הוא 'כר הכי'), מסיבות של ערכים נוספים מעבר לערך האמת עיי"ש.

ניתן לומר שבהרכבים מסוימים ההלכה נותנת מקום לערך האוטונומיה של בית הדין וההליכה אחר הרוב היא משום שהוא מייצג בצורה הטובה ביותר את דעת בית הדין, אך בהרכבים אחרים רדיפת האמת עומדת בראש מעייניה ודין רוב פירושו בירור האמת.

ג. מקור הדין

רובא דאיתיה קמן

הגמרא בחולין כותבת שהמקור לדין רובא דאיתיה קמן הוא רוב בדיינים.

אם רוב דיינים פירושו תמיד **ביטול ברוב**, אזי דין רובא דאיתיה קמן פירושו תמיד **ביטול ברוב**.

אם רוב דיינים פירושו **הכרעה**, אזי גם דין רובא דאיתיה קמן פירושו **הכרעה**.

אמנם לפי הסבר זה, יש להקשות כיצד למדנו גם את דין ביטול ברוב מדיינים ונצטרך לומר ששני המנגנונים הללו באים לידי ביטוי בבית הדין, וזאת משום שאף שהבירור בא לידי ביטוי בכך שאנו מכריעים ללכת אחר הרוב, קיימת דרישה נוספת, לפיה הפסק צריך להיעשות על ידי כל בית הדין, ולכן יש דין 'ביטול ברוב' בדיינים כדבריו המפורסמים של הגר"ח. אם כך, בעוד שברוב בכל התורה כולה מדובר בהכרעה בלבד, ברוב כבי"ד קיים בנוסף לכך דין ביטול וגם דין 'רובו ככולו', ועל כן גם דינים אלו נלמדו ממנו.

אם יש חילוקים בין הרכבים שונים ופעמים שמדובר בדין ביטול ברוב ופעמים שמדובר בהכרעה, אזי מובן כיצד שני הדינים הללו נלמדו מדיינים. מההרכבים בהם דין רוב הוא הכרעה למדנו דין הליכה אחר הרוב, ואילו מהרכבים בהם דין רוב הוא ביטול, למדנו את דין ביטול בתערובות ובס"ד ראיתי שכן השיח ערב על סנהדרין (סי' ד' אות ד').

אמנם אנצל כמה זו על מנת להעיר שעצם לימוד דין רוב מבית דין תמוה בעיניי.

בפשטות, הייתי מניח שדין הליכה אחר הרוב בבית דין איננו דין כללי השייך לכל תחומי ההלכה, אלא דין בצורת ההכרעה בבית דין. הרא"ש בתשובותיו (כלל קו אות ו') כותב שבית הדין מוכרח להכריע ועליו למצוא מנגנונים אשר ישרתו אותו ויעזרו לו להגיע להכרעה במצבי ספק (כל דאלימ גבר, יחלוקו וכו'), והיה מקום לומר שגם הליכה אחר הרוב הוא אחד מן המנגנונים הללו. אם כן, היה מקום לומר שדווקא בית דין, אשר מוכרח להגיע להכרעה, יכול לסמוך על הרוב, אך בשאר דיני תורה שם ניתן להחמיר ולא לסמוך על הרוב, מניין שניתן להקל בכך וצ"ע.

ד. היקף הדין

נחלקו רב ושמואל האם הולכים בממון אחר הרוב, ולהלכה קיי"ל כשמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב.

יש לחקור מדוע אין הולכין בממון אחר הרוב וקיימים כמה צדדים בדבר:

1. 'רוב' הוא כלי שאיננו שייך לעולם דיני הממונות, אלא לעולם האיסורים וכו':

- לדוג' ניתן לומר שלדעת שמואל בדיני ממונות אנו דורשים ראיות או דברים המבוססים על סברות והיגיון אנושי ורוב איננו עומד בקריטריונים הללו וראיתי בס"ד שכיוונתי לדברי השערי יושר (ג,ג).
- במידה ודין הליכה אחר הרוב פירושו ביטול ברוב, ניתן לומר את הדברים הבאים: כידוע רבים מהאחרונים חידשו שדין ביטול ברוב מועיל רק "לסלק שם אבל לא לתת שם" כדברי הר"י ענגיל בציונים לתורה (כלל יד) ואם כך ניתן לומר שבממונות שלא די בכך ש'יסלקו את השם' אלא שיתנו לאדם 'שם של בעלים' על הממון, דין רוב לא יועיל ובס"ד מצאתי שכן כתבו להדיא המידות לחקר ההלכה (מידה יב אות נח) והציונים לתורה (כלל לט).
- במידה ודין הליכה אחר הרוב פירושו ביטול ברוב, ניתן לומר את הדברים הבאים:

המדות לחקר ההלכה(יא,ה) חידש שביטול ברוב מועיל לבטל 'דינים' אך לא 'מציאות'. במידה וננקוט שבעלות איננה מציאות דינית בלבד, אלא מציאות ממשית נוכל לומר שלא שייך ביטול ברוב בממונות וכן כתב המהר"ם מבריסק (שו"ת ח"ד סי' ד).

2. זהו כלי השייך גם לעולם של דיני ממונות, אלא שמערכת היחסים בין הרוב למיעוט היא שונה וניתן לנסח זאת בשני אופנים:

אופן א' - קיים חיסרון ברוב בדיני ממונות בכלל או בנדון של רב ושמואל בפרט (היעדר סיבה חיובית). כמובן שלפי דרך זו יש מקום לחלק בין סוגי רוב שונים וכו'.

• הב"ח ביאר דכנגד רוב השוורים הנקנים לחרישה יש רוב קונים הקונים לשחיטה ולכן זהו רוב חלש. דהיינו אם הדיון היה על הקונה, אזי אכן רוב האנשים קונים לרדיא. ברם, אם הדיון הוא על השור, אין זה מוכרח שהוא יקנה לרדיא ועל כן מדובר ברוב גרוע מבחינה סטטיסטית.

אופן ב' - קיימת מעלה למיעוט בדיני ממונות בכלל או בנדון של רב ושמואל בפרט (סיבה לשלילת הדבר). כמובן שלפי דרך זו יש מקום לחלק בין מצבים שונים וכו'.

בחידושי ר' מאיר שמחה לחולין צו כתב וז"ל:

"והנראה לדעתי דתרי רובא יש, אחד מה שהוא בגדר האפשרי, ואחד רוב הטבעי, כמו המיעוט דטריפות [פנימיים מה שאינו ידוע] הוא אינו מוכרח בטבעו רק ענין התנהות מקרי, ועל צד האפשריות הוא באופן המעט המצוי שיהא ניקב קרום של מוח וכי"ב, וכן הך רובא דאינשי טעי בעיבורא דירחא, ומיעוטא לא טעי, אטו המיעוט תדירי, רק הוא הזדמנות האפשרי באופן מקרי רחוק, ולא נוכל להחליט שהמה מהמיעוט דבלתי אפשר להם לטעות כלל ושוב כי כווננו ליום אחד הוא חוזר ומגיד זהו ודאי מיעוט מיקרי ולא מחוייב, ככה"ג אזלינן בתר רובא בדיני נפשות וכ"ש בד"מ, דלא נחשב המיעוט כלל, אבל הנך רובי דקא חשיב להו במסכת בבא בתרא (צ"ב ב), כמו רובא לרדיא זבני ומיעוטא לנכסתא, דהמיעוט הוא מונח ומוסד בחיק הטבע אשר לא יאות ביטולו בכל זמן, וכן רוב נשים בתולות נישאות דהמיעוט הוא טבעי שהמה אלמנות, דמיתה הוא ענין מונח ממפעלות הבורא בחוק הטבעי, וכן בשור שנגח את הפרה דרובא יולדות ומיעוטא מפילות דהמיעוט הוא ענין טבעי נתהוה מעצמו, וכן בפשתן דהמיעוט דזבני למילי אחריני ג"כ הוא ענין טבעי לא ענין מקרי, בכל הנך סברי דלא אזלינן בדיני ממונות כ"ש בד"נ, דמצטרף המיעוט לחזקת ממון, או חזקת הגוף של ישראל דאלימא מחזקת ממון, וכן ברובא דאינשי קרו כו' ומיעוטא לכדא כדא ולחביתא חביתא דהמיעוט הוא פועל מכוון תמידי מהמקפידים בלשונם ומדקדקים בענינים, ודוק. וזה לקחתי קצת ממה שמצאתי דוגמא רחוקה לזה בתשובת ר"י בר ששת (סימן שע"א) לענין חילוק רוב לספק ספיקא עיין שם דבריו הקדושים והוא העירני לזה.

ולפ"ז מכ"ש דניחא הא דאמר בסנהדרין (ג' ב) דבר"מ אזלינן בתר רובא מקו"ח מדיני נפשות, היינו בדינין שאנו חוקרין דילמא הוא שקר בפי המיעוט ששכלם מוטעה, א"כ אין חשיבות להמיעוט כלל דהמיעוט אפשרי שאינו אמתי במציאותו ששקר הוא לגמרי, לא כן בכל הנך דהמיעוט בהוויתו, ומטעם זה לא חשיבא מיעוט הדיינים קבוע כאשר כבר עמד ע"ז במרדכי ריש חולין, ודוק.

והנה סברתי שונה קצת מסברת התוספות (סנהדרין שם) דתוספות כתבו דצ"ל דרובא לרדיא לא הוי רוב גמור, ואני מאלים רק כח המיעוט.

3. הרוב הוא כלי השייך לעולם של דיני הממונות, ומערכת היחסים בין הרוב למיעוט זהה לנורמה, אלא שקיימים גורמים נוספים המסייעים למיעוט. כמובן שלפי דרך זו יש מקום לחלק בין סוגי רוב שונים ובין גורמים שונים מולם הרוב מתמודד (חזקה דמעיקרא, חזקה דהשתא).

• התוס' בב"ק כו ע"ב כותבים שאין הולכין בממון אחר הרוב כי אומרים 'סמוך מיעוטא לחזקה'.

אמנם לענ"ד יש מקום לדון בשייכותה של החזקה לנידון דידן. הרי בנידון של רב ושמואל הממון הגיע לידינו של המוכר בהסכמתו וברצונו של הבעלים. אם כך ברור שיש למוכר 'חזקה דהשתא' ולא 'חזקה דמעיקרא'.

כידוע יש להסתפק האם חזקה זו היא בירור או הנהגה. אם זה בירור, זה מכוח ההנחה שאין אנו מחזיקים אנשים כגזלנים וכו'. אמנם לבירור זה אין קשר לנידון דידן, מאחר שכאן אנו יודעים שהאדם לא גזל והספק הוא האם העסקה הייתה כהלכה או לא ולבירור זה אין מה לומר לגבי זה. ברם, אם החזקה היא הנהגה שמשמעותה שאנו לא מוציאים את הממון מספק, אזי האי מועילה אף בנידון דידן. מאחר שכפי ציינו, מדובר בחזקה כדהשתא, זהו גורם 'אלים' יותר מחזקה דמעיקרא ולכן הוא מצטרף למיעוט ומתגבר על הרוב. על כן ייתכן שבמקרה ומדובר בחזקה דמעיקרא (כשאר הממון לא ניתן מרצונם של הבעלים), הולכין בממון אחר הרוב.

בס"ד מצאתי שכן כתב להדיא הב"ש (אבה"ע סי' ד סקנ"ו) וז"ל "אע"ג דבממון אין הולכין אחר הרוב, היינו כשבא לידו מדעת הבעלים" ועיין בחוות בנימין (ח"ב סי' פג אותיות יח-כו) שהאריך בביאור כוונתו.

מהי תועלתה של החזקה? ניתן לבאר שבכהאי גוונא 'המיעוט' איננו בטל לרוב, מאחר שהחזקה מסייעת לו, וניתן לומר שלדעתם דין רוב זה הכרעה, ובכהאי גוונא כוחם של המיעוט והחזקה גובר על כוחו של הרוב.

סיכום

דין רוב הוא אחד מן הכלים הבירוריים העומדים לרשותנו במצבי ספק. במאמר זה עמדנו על אופיו של הדין, ודנו האם מדובר בכלי הכרעתי הפושט לנו את

הספק או שמא מדובר בכלי אינטואיטיבי המורה לנו להתעלם מן המיעוט וללכת אחר הרוב. לשם בירור העניין העמקנו במקור הדין, הלא הוא בפסוק 'אחרי רבים להטות' העוסק בצורת ההכרעה בבית הדין. ישנה מחלוקת יסודית האם הולכים אחר רוב בניין או שמא אחר רוב מניין בבית דין, וראינו כיצד מחלוקת זו מתקשרת לשאלה היסודית בה פתחנו, ואגב אורחא דנו באופיה הפלורליסטי למראית עין של ההלכה היהודית. לאחר מכן עברנו ללבן את היקפו של דין זה וראינו כיצד זה תלוי למעשה באופיו של הדין.



חשוד על הממון - חשוד על השבועה?

הצגת השיטות

הגמרא במסכת בבא מציעא (ה, ב) דנה בדין המשנה המובאת בריש המסכת (ב, א): "שנים אוחזין בטלית, זה אומר - אני מצאתיה, וזה אומר - אני מצאתיה. זה אומר - כולה שלי, וזה אומר - כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו"¹. שואלת הגמרא: "וכי מאחר שזה תפוס ועומד, וזה תפוס ועומד, שבועה זו למה?" אם כל אחד מוחזק במחצית מן הטלית, מדוע הוא נדרש להישבע כי הוא שייך לו? הרי בית הדין מאמינים לו בחצי זה, ועל כן הם מאפשרים לו להישבע עליו. אם כן, ניתן לוותר על השבועה ולחלק את הטלית בלעדיה.

הגמרא מביאה את ביאורו של ר' יוחנן לדין המשנה: "שבועה זו תקנת חכמים היא, שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו, ואומר שלי הוא". רוצה לומר, השבועה לא נועדה לברר את השייכות של האוחזים בטלית. חכמים תיקנו שבועה בכדי למנוע מאנשים לשדוד אחרים ולאחוז בחפציהם בעל כורחם. וכאשר יעמדו בפני בית הדין ויאחזו בחפץ, הם יזכו בחצי ממנו בלי כל עונש. על כן תיקנו רבותינו שבועה: "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו".

ביאור נוסף לדין המשנה מביא אביי (ו, א): "חיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו". (בתחילה אביי הציע לומר כי לאדם יש הלוואה ישנה שבעל הטלית חייב לו, אולם הגמרא דחתה אפשרות זו.) בית הדין חוששים כי אכן אחד מן האוחזים עושה זאת שלא כדין. אך הנימוק שונה - ניסיון החטיפה נובע מכך שהחוטף אינו זוכר אם בעל הטלית חייב לו ממון אם לאו. על כן הוא מנסה לקחת את טליתו עד שהנושא יתברר.

מחלוקת האמוראים - האם חשוד על הממון חשוד על השבועה

מה נקודת המחלוקת בין האמוראים? נראה לומר כי חלוקים האם אדם החשוד על הממון - אדם אשר בית הדין חושדים כי לקח ממון שלא כדין, חשוד אף על השבועה - בית הדין חושדים כי כפי שנחשד לקחת ממון שלא כדין, כך יישבע לשקר שלא כדין. לדעת ר' יוחנן, הנימוק לשבועת המשנה הוא חשש שמא אדם: "הולך ותוקף בטליתו של חברו". אם כן, אדם זה נחשד כי חטף שלא כדין את טליתו של חברו. ובכל זאת מתיר לו ר' יוחנן להישבע. מזאת מסיקה הגמרא כי לדעת ר' יוחנן: "לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא" - לא אומרים כי אדם החשוד על הממון, חשוד אף על השבועה.

1. הגמרא שם עומדת על טיבו של נוסח השבועה, ע"ש.

לעומת זאת, מסתבר כי אביי חולק על תפיסתו של ר' יוחנן. וכך מבאר רש"י את דבריו: "אביי אמר - טעמא דמתניתין לאו כדר' יוחנן, דאי הוה חשיד לן אהולך ותוקף בטלית חבירו חנם - הוה לן חשוד אשבועה". הסיבה שאביי מציע ביאור נגדי למשנה נובע מכך, שאם אכן אדם זה נחשד בתקיפת הטלית, הרי הוא חשוד על הממון. ולדעת אביי - חשוד על הממון חשוד אף על השבועה.² על כן מבאר באופן שונה: "חיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו". מדוע אדם זה אינו נחשב חשוד על הממון? בפשטות, משום שחוטף הטלית אינו מעוניין לקחת כסף שלא כדין, אלא הוא מסופק האם בעל הטלית חייב לו כסף. על כן הוא עושה דין לעצמו וחוטף את הממון עד שתברר האמת. אם יתברר כי אכן חייב לו, הרי שהכסף (מחיר חלקו בטלית) הושב לבעליו. ואילו יתברר כי אינו חייב לו, הוא ישיב את החלק שלקח.

לדעת ר' יוחנן, מה הסברה לומר כי אדם אשר חשוד שלקח ממון שלא כדין, אינו חשוד שיישבע לשקר? מבארים תוס' (דחשיד): "נראה דהיינו טעמא משום דשבועה חמורה, כדאיתא ביומא (דף פו.) ובשבועות (דף לט.), שהעולם נזדעזע על לא תשא". שבועה היא אקט חמור מאוד וכני אדם מפחדים להיכשל בו. על כן אף אם אדם חשוד שגנב ממון, הוא אינו חשוד על שישבע לשקר. רש"י (ד"ה לא אמרינן) מבאר זאת באופן מעט שונה: "לא אמרינן כו' - דחמיר הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה". רוצה לומר, הסיבה שאנשים אינם חשודים על השבועה, היא משום שבעיניהם היא נתפסת חמורה יותר. ולא כי היא (בהכרח) חמורה יותר. תוס' בדבריהם מדגישים את הצד הטכני - שבועה חמורה יותר ועל כן החשש לעבור בה קטן יותר. רש"י מדגיש את הצד הפסיכולוגי - בני אדם תופסים שבועה כחמורה ועל כן אינם נחשדים בה. אמאי גזלן פסול לשבועה?

תוס' על אתר (ד"ה דחשיד) מקשים על הסובר כי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה: "אם כן, אמאי גזלן פסול לשבועה?" אם אנו סבורים כי חשוד על הממון אינו חשוד על שבועת שקר, מדוע גזלן אינו נאמן בשבועה, הרי פסול ממוני אינו גורע מאמון השבועה של האדם?
תוס' משיבים שתי תשובות:

א. "דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן, ולעדות הוא דפסול מדאורייתא משום אל תשת רשע עד" - אכן מעיקר הדין אף גזלן נאמן בשבועתו, אולם חכמים תיקנו שגזלן מאבד את נאמנותו להישבע. מה הסברה בתשובה זו? ניתן להשיב על פי דברי תוס' במסכת גיטין (נא, ב ד"ה ובכולי). שם תוס' מבארים כי: "דמדרבנן פסול משום דפסלתו התורה לעדות... היכא דנודע פסולו, דגנאי הוא להשביעו". כאשר אדם גזל הוא נתפס בעיני העולם כאדם שאינו הגון. אין זה מכבודו של בית הדין לנהל הליך דיני עם אדם זה. על כן נפסל אף משבועה, משום שעצם הימצאותו בבית הדין מהווה גנאי.

2. זה הוא ביאור רש"י לסוגייה. ישנם ראשונים אשר ביארו את שיטת אביי באופן שונה, כדוגמת הרמב"ן. אנו בחרנו לצעוד בדרכו של רש"י.

ב. "הא דחשוד אממונא כשר לשבועה, משום דשמא על ידי שבועה יפרוש מגזל, אבל גזלן ודאי, כמו שמממון אינו פורש הוא הדין משבועה" - הסיבה לכך שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה, היא שחשוד על ממון עשוי לפרוש מן הגזל בעזרת השבועה. דברים אלו נאמרו ביתר שאת בדברי הרמב"ן (בחידושו למסכתו ה, ב):

דגזלן שגזל גזלה פעם אחת, ועכשו נתחייב שבועה, אין מוסרין לו אותה שבועה, מפני שכיון שכבר גזל פעם אחת, ועכשו אנו חוששים שמא הוא שונה בה ונעשית לו כהיתר, משום שבועה לא ממנע, שהרי בשביל חומר שבועה זו לא יחזיר ממון הגזל הראשון, וכשם שלא ישיב הגזל הראשון לא ימנע מגזל זה, ולא יעשה תשובה לחצאין.

אבל זה שלא גזל פעם אחת, אלא שעכשו אנו חוששין שמא כופר בממון הוא, אי מחייבת ליה שבועה, דהווי ליה תרי חומרי במלתא, פריש מכולה איסורא.

התפיסה היא שאדם אינו מעוניין לעבור עבירות ולהיתפס בעיני הציבור כשקרן.³ על כן, אדם אשר גזל אך הוא כופר בכך, כאשר בית הדין משביעים אותו הוא לא יישבע לשקר. משום שאם יבחר שלא להישבע הוא הופך נקי מיד, הן משבועת שקר הן מהגזלה שגזל. עקב כך שבנקל האדם יכול לפטור את עצמו משני חיובים ו'לצאת נקי', אנו סוברים כי לא יישבע לשקר. כאשר החשוד מצוי בדיון בבית הדין, הוא יבחר בדרך אשר מציגה אותו באור החיובי ביותר - משיב ממון ולא נשבע לשקר.

אולם אדם אשר נתפס בהווה כגזלן, הוא לא ישיב את הכסף שגזל. זאת משום שכבר נתפס באיסור אחד, וממילא הוא נתפס בעיני כל כגזלן. לאור זאת, הוא לא ימנע עצמו אף מן האיסור האחר: "ולא יעשה תשובה לחצאין".

תוס' בתירוק ב מציגים לנו תפיסה חדשה על השבועה. הסיבה כי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה אינה נובעת מחומרת השבועה (כפי שהובא קודם לכן). אלא מחסום השבועה גורם לאדם שנמצא בבית הדין שלא להישבע לשקר ובכך להפריש את עצמו משני איסורים. קרי, אין זו חומרת השבועה שהופכת אותה לאמינה, אלא הסיטואציה בה היא מוטלת על האדם - מאחר והחשוד יכול בחדא מחתא להימנע מאיסור שבועה ולשוב להיות נקי בעיני הציבור, הוא יבחר בדרך זו.

מהלך הגמרא

3. אין הכרח להבין את דברי תוס' והרמב"ן כך. אפשר כי האדם עצמו אינו מעוניין להיתפס בעיני עצמו כגזלן, מבלי קשר להתבוננות ציבורים. כלומר, ברגע שאדם עובר על גזל ונתפס, לא אכפת לו לגזול שוב. לדעתנו החיבור אל הראייה הציבורית מסתבר מאוד, שהרי מה נשתנה בתודעת הגזלן אם הוא נתפס או לא? הרי מבחינתו קודם הוא גזל וכעת הוא גזל שוב. אלא שאם נתפס בעיני הציבור כגזלן, לא אכפת לו לגזול שוב.

הבה נשוב אל מהלך הגמרא; הגמרא מביאה רצף של קושיות על הסובר כי חשוד על הממון חושד על השבועה. מפאת קוצר המקום נדון רק בחלקן:⁴

קושיה - מודה במקצת

הגמרא מקשה רצף של קושיות על הסובר כי חשוד על הממון חושד על השבועה: "דאי לא תימא הכי" - אם לא תאמר שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה - "האי דאמר רחמנא מודה מקצת הטענה ישבע, נימא - מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!" הגמרא מקשה מדין שבועת מודה במקצת.

מודה במקצת (עיקר הדין מובא במשנה במסכת שבועות לה, ב) הוא אדם המודה לאדם אחר כי הוא חייב לו חלק מהסכום שדרש ממנו. לדוגמה, ראובן טוען שהלווה לשמעון 100 שקלים, ואילו שמעון מודה שחייב 20 שקלים מן הסכום, ומכחיש שלוה את ה80 הנותרים. במקרה זה שמעון מתחייב שבועה מדאורייתא, בכדי להיפטור מתשלום ה80 השקלים הנותרים. מקור דין זה מופיע בפרשת משפטים (שמות כב, ו,ח): "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף... אֲשֶׁר יֹאמֶר כִּי הוּא זֶה" - אם הוא אינו מודה אלא רק בזה (חלק מהסכום), הרי מתחייב בשבועה.

בפשטות התורה מחייבת את הכופר בשבועה על הסכום הנותר, משום שהתורה חושדת אותו בגנבה. אך אם אדם זה חשוד על הממון כיצד נשבע? מוכרחים לומר כי: "לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא".

תירוץ - אשתמוטי קא משתמיט

הגמרא מיישבת: "התם אשתמוטי קא משתמיט ליה, כדרבה". במספר מקומות בש"ס מובא הסברו של רבה לדין שבועת מודה במקצת:

מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכליה בעי למכפריה ליה, והאי דלא כפריה - משום דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ובכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי ליה - אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר עד דהווי לי זוזי ופרענא ליה, ואמר רחמנא: רמי שבועה עילויה כי היכי דלודי ליה בכליה.⁵

הבה נבאר את דבריו; לוה אינו כופר בהלוואה. רש"י (בבא קמא קז, א ד"ה כדרבה) מנמק זאת: "אין אדם מעיז פניו בפני זה שעושה לו טובה". הלוואה היא מעשה טוב של המלווה אל הלווה, והלווה אינו כפוי טובה לכפור לחלוטין את ההלוואה. על כן כאשר הנתבע כופר הכל, זו היא ראייה כי אכן הוא אינו חייב דבר לתובע, ופטור משבועה

4. הגמרא מקשה 6 קושיות, ואנו מתמקדים בשתיים מהן בלבד. על מנת לקבל תמונה מלאה של הסוגייה, יש לעיין בדברי הגמרא שם במלואם.

5. כתובות יח, א. גיטין נא, ב. בבא קמא קז, א. בבא מציעא ג, א. שבועות מ, ב. שם מב, ב.

מהתורה.⁶ משום שאם היה חייב הוא לא היה כופר בכל, שהרי אדם לא מעיז פניו בפני בעל חובו.

מורה במקצת הוא מקרה חריג - אדם הודה בחלק מהסכום וכפר בחלקו. רבה מסביר את הפסיכולוגיה העומדת מאחורי קביעת התורה להישבע במקרה זה. אדם זה אכן (חשוד כי הוא) חייב את מלוא הסכום, אולם הוא אינו מעוניין לכפור בכל, שהרי: "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו". על כן הוא מודה בחלק מן הסכום. אולם את החלק הנותר אין בידו. על כן הוא מכחיש את החוב בפני בית הדין, וסבור כי: "דהו לי זוזי ופרענא ליה".

כיצד דברי רבה מיישבים את קושיית הגמרא? המורה במקצת הוא אדם אמין, שהרי הוא חפץ להשיב את הכסף שחייב לבעל חובו. אולם לדאבונו אין בידו את מלוא הסכום. על כן הוא מודה במקצת (משום שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו), וכופר במקצת. אך כאשר יהיה בידו את מלוא הסכום, בוודאי ישיבו. מאחר ואדם זה אינו חשוד שגנב ממון, אלא הוא מעוניין להשיבו, ניתן לסמוך על שבועתו. אמינות השבועה נפגעת כאשר האדם נתפס כלא אמין. אולם המורה במקצת הוא אדם אמין, שהרי הוא רוצה לשלם אלא: "אישתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר עד דהו לי זוזי ופרענא ליה". על כן התורה חייבה אותו שבועה, ואף האמינה שלא יישבע לשקר, אלא יודה במלוא הסכום.

קושיה - שבועת היסת

הגמרא מקשה מדין שבועת היסת: "ואלא הא דאמר רב נחמן - משיעיין אותו שבועת היסת, נימא, מיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא!" ר' נחמן תיקן שבועה על כל תביעה, אף אם האדם כופר הכל. הסיבה לתקנתו מופיעה בגמרא בשבועות (מ, ב): "חזקה, אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". אדם אינו תובע ממון סתם, ואם ישנה תביעה סביר שהנתבע אכן חייב כסף לתובעו. על דין זה שואלת הגמרא, הרי הנתבע חשוד על גנבת ממון, וכיצד יישבע? הגמרא אינה תירצה קושייה זו באופן מפורש.

הא הכא נמי משתמיט?

קושיית הגמרא המוזכרת הובילה לדיון נרחב בראשונים ובאחרונים. רש"י על אתר מבאר: "נימא מיגו - דמעיו פניו לכפור הכל - לאו לאשתמוטי בעי, וחשוד אשבועה". דברי רש"י הם אכן פשטה של הסוגייה, שהרי אם כופר הכל היה מעוניין להשתמט מחובו לזמן מה, אך מטרתו האמיתית היא להשיב את הממון, הרי הוא אינו חשוד על הממון. ממילא יש לומר כפי שכתב רש"י: "לאו לאשתמוטי בעי, וחשוד אשבועה".

תוס' (ו, א) מקשים על דברי הגמרא (וממילא על דברי רש"י אשר מייצג את פשטה): "אלא הא דאמר רב נחמן - תימה! הא הכא נמי משתמיט?" קושיית תוס' מבוססת על הנאמר בהמשך הגמרא בשבועות שהוכאה לעיל.

6. חכמים חייבו אף כופר הכל בשבועת היסת.

אחר שהגמרא מציגה את חזקת: "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו", היא שואלת: "אדרבה, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו!" בפנינו עומדת שתי חזקות סותרות - מחד, אם אדם תובע ממנו מחברו, חזקה כי התובע אינו משקר. ולכן אף אם הנתבע מכחיש לחלוטין את ההאשמות, עליו להישבע בכדי להסיר מעליו את החשש. מאידך, נתבע שכופר הכל מצוי בחזקת דובר אמת, שהרי חזקה שאדם לא מעיז פניו בפני בעל חובו. קרי, אדם שחייב ממון לחברו אינו יכחיש זאת לחלוטין. אך אם ישנה הכחשה מוחלטת, זה הוא סימן לאמינות של הנתבע - אם העיז סימן שהוא אינו בעל חובו.

על כן משיבה הגמרא: "אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר, עד דהוה לי ופרענא ליה" - הנתבע אכן אינו מעיז פניו בפני בעל חובו, אלא הוא משתמט לזמן מה. אולם בכוננתו להשיב את מלוא הסכום. וממילא אין כל סתירה בין החזקות - אף כאשר אדם כופר הכל הוא אינו מעיז פניו בפני בעל חובו. כעת ניתן לשוב לשאלת תוס': "הא הכא נמי משתמיט?" - כפי שתירצה הגמרא לעיל בשבועת מודה במקצת, כך היה לה לתרץ במקומנו: "אשתמוטי קא משתמיט ליה", וממילא אינו חשוד על הממון. מדוע לא תירצה באופן זה?

ברצוננו להוסיף קומה נוספת לקושי המוזכר. סברת 'אשתמוטי' היא הסיבה לתקנת שבועת היסט - שאילולא היא, לא הייתה מתוקנת כלל שבועת היסט. וכלשון תוס' (בהמשך דבריהם): "משמע, דלא מחייב שבועת היסט אלא משום אשתמוטי, דקא פריך, אדרבה, אין אדם מעיז, ומשני דמשתמיט?" הרי ישנה חזקה: "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ואם העיז - סימן שהוא דובר אמת. הסיבה לתקנת השבועה היא האפשרות שמעיז זה אכן חייב ממון לתובע, אלא שהוא משתמט לזמן מה. אך אם סברה זו אינה קיימת, אין כל מקום לשבועה מעיקרה. אם כן, כיצד ניתן לומר: "נימא מיגו - דמעיז פניו לכפור הכל - לאו לאשתמוטי בעי, וחשוד אשבועה", הרי אם המטרה אינה להשתמט אלא להעיז, הוא אינו חשוד על השבועה אלא בחזקת נקי!

ביאור דברי רש"י

אם כן, כיצד רש"י כתב: "נימא מיגו - דמעיז פניו לכפור הכל - לאו לאשתמוטי בעי", הרי דברים אלו סותרים את הנאמר בגמרא בשבועות באופן ישיר!

מצינו שני כיווני ביאור לדברי רש"י. הרשב"א (חידושי על אתר) מציג גרסה שונה של הגמרא בשבועות: "ולא גרסי' התם אשתמוטי משתמיט עד דהווי ליה". הצעת הרשב"א שלא לגרוס כי האדם עתיד להשתמט עד שיהיה לו כסף להשיב, מאפשרת לו לטעון כי: "דאשתמוטי דאמר התם [שבועות], לא אשתמוטי עד דהווי ליה קאמר כאשתמוטי דהכא [בסוגייתן], [אלא] לאשתמוטי מיניה ולכפור בו לגמרי קאמר". כעת מובנת שאלת הגמרא (ודברי רש"י בפירושו אותה) - בכופר הכל הגמרא אכן חוששת כי האדם אכן עתיד להשתמט לחלוטין, ממילא אדם זה חשוד על הממון. אם כן כיצד נשבע? מוכרחים לומר כי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.⁷

7. הרשב"א עצמו דחה אפשרות זו, ע"ש בדבריו.

הקושי העיקרי בחיבור בין גרסת הרשב"א לשיטת רש"י, הוא דברי רש"י עצמו בפירושו לשבועות. בהמשך הגמרא מביאה מימרא (אשר מופיעה אף בסוגייתו): "תדע, הכופר במלוה כשר לעדות, בפקדון פסול לעדות". רש"י שם מסביר מדוע טרחה הגמרא להביא מימרא זו: "תדע - דאמרינן אשתמוטי אשתמיט" - הגמרא מביאה חיזוק לסברה אשר הובאה קודם לכן, ומציגה לנו מתי סברת 'אשתמוטי' אשר הוצגה קודם לכן כעצם דין שבועת היסת, באה לידי ביטוי בדינים אחרים. וממשיך שם: "הכופר במלוה - ובאו עדים והוא לא נשבע, כשר לעדות, ולא אמרן חשיד אממונא הוא אלא אשתמוטי קמשתמיט ליה, משום דמלוה להוצאה ניתנה ואין עכשיו בידו במה לפרוע". בפשטות נראה כי רש"י הבין את דברי הגמרא: "אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה", כפי שהובנו עד כה - השתמטות לזמן מה עד שיוכל להשיב.⁸ ממילא לא ניתן להציע כפי שהובא לעיל.

התייחסות ישירה לדברי רש"י מצינו בדברי ה'נחלת דוד' (ו, א), וז"ל:

דמסתבר ליה לרש"י, דאף דכופר הכל נמי שייך קצת לומר דמשתמיט וכדאמר רב נחמן, מ"מ יותר יש לנו לומר דהוא חשיד מדהעיוז כ"כ לכפור הכל... דאף דכופר הכל נמי שייך אשתמוטי, מכל מקום טפי מסתבר לומר שהוא חשוד, ולכך לכתחילה לית לן לאשבעי אי אמרינן מיגו דחשיד כו', דאית לן למיחש דלמא ישבע לשקר.

ודווקא לענין דיעבד הוא דאמרינן דהכופר במלוה כשר לעדות משום דאשתמוטי, משום דלענין לפוסלו לגמרי ולהוציאו מחזקת כשרות אין לנו כח לפוסלו בכופר במלוה, משום דאיכא למימר דמשתמיט, אבל לענין לאשבעי לכתחילה, בהך עובדא גופיה טפי אית לן לאחזוקי בחשיד מדהעיוז כל כך, ולא משבעינן ליה אי אמרינן מיגו דחשיד.

הנחלת דוד מצייע כי ישנן רמות באמון של בית הדין באדם. כאשר אדם נתבע הוא הופך להיות בחזק חשוד על הממון, משום: "חזקה, אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". אם זאת, הוא אינו נחשד לחלוטין, שהרי אפשר שכפירתו נובעת מתוך רצון להשיב את אשר לקח. הנחלת דוד מבאר כי לדעת רש"י, החשד הממוני שקיים על הכופר הכל גובר על סברת 'אשתמוטי' - "דאף דכופר הכל נמי שייך אשתמוטי, מכל מקום טפי מסתבר לומר שהוא חשוד".

אם כן, היכן באה לידי ביטוי סברת 'אשתמוטי'? לעניין עדות: "ודווקא לענין דיעבד הוא דאמרינן דהכופר במלוה כשר לעדות משום דאשתמוטי, משום דלענין לפוסלו לגמרי ולהוציאו מחזקת כשרות אין לנו כח לפוסלו בכופר במלוה". סברת 'אשתמוטי' מועילה רק לכשרות לעדות, אולם לעניין שבועה: "טפי מסתבר לומר שהוא חשוד".

8. מדברי רש"י הללו לא ניתן להוכיח מה הייתה גרסתו בלשון הגמרא. אולם ניתן להוכיח כי ההבנה שלו לגרסה שעמדה מולו, זהה לאלו הגורסים את המילים: "אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר, עד דהוה לי ופרענא ליה".

וזאת סובר רש"י - הגמרא בשבועות לימדתנו כי אדם אשר נתבע ממון, נאמן לעדות משום סברת 'אשתמוטי', אולם לעניין שבועה הוא אינו נאמן. אלא אם נאמר כי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. נראה כי יסוד דברים אלו מצוי בריטב"א (שבועות מ, ב): "דלגבי שלא נפסלנו לעדות, כל מאי דאפשר למיתלי בהשמטה תלינן, אבל לחייבו שבועה לא תלינן".

מספר קשיים ישנם על הצעת הנחל דוד המוזכרת. ראשית, מהלך הגמרא במסכת שבועות נראה הפך דבריו. הגמרא מבארת כי יש להשביע כופר הכל משום: "חזקה, אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". כנגד זאת שואלת הגמרא: "אדרבה, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו!" מדברי הגמרא משמע כי חזקת 'אין אדם מעיז פניו' נותרת בכוחה, אדרבה, הינה בעלת כוח רב יותר מהחזקה הראשונה. אולם הנחלת דוד מבאר כי למסקנת הגמרא, החזקה כי אדם לא תובע סתם, גוברת על חזקת אין אדם מעיז פניו. שהרי אדם שהעיז פניו נותר בחזקת חייב לעניין שבועה. כלומר, על אף שהעיז פניו, הוא אינו נאמן שהרי: "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". דברים אלו קשים מדברי הגמרא, אשר משתמש בחזקת אין אדם מעיז פניו בכדי להחליש את כוחה של חזקת אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו.

שנית, דברים אלו הם הפך הסברה אשר הובאה קודם לכן בעניין חשיבות השבועה: "נראה דהיינו טעמא משום דשבועה חמורה", "דחמיר הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה". כלומר, הן לדעת רש"י הן לדעת תוס', שבועת נתפסת בעיני האנשים כחמורה מאיסורי ממון. מדברים אלו מסתבר לומר, כי יותר סביר שאדם יעיד שקר ויוציא ממון מאדם אחר שלא כדין, ולא יישבע בשבועה החמורה. אולם הנחלת דוד מציג סברה הפוכה - לעניין הוצאת ממון ניתן לסמוך על החשוד, אולם אין הוא נאמן להישבע. בדברים אלו עומד הנחלת דוד בסתירה כנגד הלך הרוח אותו הציגו רש"י ותוס'.

(בהמשך דברינו ננסה להציע פרשנות חדשה בשיטת ר' יוחנן, ודרכה נציע יישוב לדברי רש"י המוזכרים).

תירוצי תוס'

תוס' עצמם מתרצים שני תירוצים לשאלתם. התירוץ הראשון פשוט מאוד: "אקושיא דר' חייא סמ"ך"⁹. לקמן הגמרא עתידה להקשות עוד שתי קושיות (אשר אחת מהן מבוססת על דברי ר' חייא), וקושייה זו נשענת על גביה. כלומר, אכן הגמרא יכלה לתרץ: "אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה". אולם לא טרחה לעשות זאת, משום שעתידיה לבוא קושייה חזקה יותר שתוכיח את טענת המקשה.

התירוץ הנוסף של תוס' אינו טכני אלא סברתי: "וי"ל, דרב נחמן מחייב שבועת היסת, אפילו היכא שתובעו ואמר זה החפץ שהוא בידך שלי הוא, דלא שייך אישתמוטי". אכן שבועת היסת נתקנה אף כאשר לא שייכת סברת 'אשתמוטי'. דוגמה לכך היא אדם

9. תירוץ זה הובא שני במהלך התוס'. למען הנוחות אנו בחרנו להביאו קודם.

שתובע מאדם אחר את החפץ שהוא אוחז בידו. בסיטואציה זו לא ניתן לומר שהנתבע מעוניין להשיב את החפץ אלא שאין הוא ברשותו כעת, שהרי התביעה היא על החפץ שמצוי בידו בעת התביעה. אף במצבים מעין אלו תיקן רב נחמן שבועת היסת.

אולם יש לשאול, הרי כפי שהובא לעיל שבועת היסת בנויה על גבי סברת 'אשתמוטי', וכלשון תוס' (צוטט לעיל): "דלא מחייב שבועת היסת אלא משום אשתמוטי, דקא פריך, אדרבה, אין אדם מעיז, ומשני דמשתמיט?" אם כן, כיצד אפשר לומר שרב נחמן תיקן שבועת היסת אף היכן שלא שייכת סברת 'אשתמוטי'?

משיבים תוס': "ויש לומר, כיון דבשאינו בעיז משתמיט, אף כשהוא בעיז לא פלוג רבנן". אכן מעיקר הדין כאשר לא קיימת סברת 'אשתמוטי' לא נדרשת שבועת היסת. אלא שחכמים בעת תיקונם שבועת היסת, הם אינם חילקו בין סוגי התביעות.

הבנת מחודשת בשיטת ר' יוחנן

עד כה ביארנו את הסוגייה באופן המבוסס על הנחות היסוד המקובלות. כעת ברצוננו להציע ביאור חדש בעצם שיטתו של ר' יוחנן. (דרך ביאור זה יהיה ניתן ליישב את דברי רש"י דלעיל.) קודם (קושיה א) הובאה קושיית הגמרא על הסובר כי חשוד על הממון חשוד אף על השבועה: "האי דאמר רחמנא מודה מקצת הטענה ישבע, נימא - מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!" ומתרצת: "התם אשתמוטי קא משתמיט ליה, כדרבה".

יש לדון, מה סובר ר' יוחנן בנוגע לדברי רבה בביאור שבועת מודה במקצת? רבה (הובא לעיל בגוף הטקסט) ביאר כי שבועת מודה במקצת מבוססת על שתי הנחות יסוד:

א. "חזקה, אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" - אדם אינו משקר וכופר בפני בעל דינו באופן מוחלט.

ב. "ובכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי ליה - אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר עד דהווי לי זוזי ופרענא ליה" - הנתבע אומנם כופר בחצי מהסכום, אך ברצונו להשיב לתובע את אשר מגיע לו. אולם אין בידו כעת מספיק כסף, על כן: "אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה", עד שיהיה בידו וישיב.

מה דעתו של ר' יוחנן בנוגע לדברי רבה? ניתן לבאר בשני אופנים:

א. ר' יוחנן מודה עקרונית לדברי רבה - הגמרא נעזרת בדברי רבה בכדי ליישב את שבועת מודה במקצת לסובר כי חשוד על הממון חשוד על השבועה. אך אין כוונתה לומר כי ר' יוחנן חולק על כך. כלומר, באופן עקרוני ר' יוחנן יכול לבאר כי אדם שמודה במקצת אכן חשוד על הממון, אולם בכל זאת יכול להישבע, שהרי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. אך בפועל הוא מסכים עם רבה כי שבועת מודה המקצת, יסודה בחזקת 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו', אשר על גבה מובאת סברת 'אשתמוטי'.

ב. ר' יוחנן חולק על דברי רבה - כאשר הגמרא מתרצת: התם אשתמוטי קא משתמיט ליה, כדרבה, היא אומרת זאת רק לסובר כי חשוד על הממון חשוד

על השבועה. אולם לסוכר כי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה (ר' יוחנן), סברת רבה בשבועת מודה במקצת אינה קיימת כלל.

לפי הצעה זו ר' יוחנן אינו מודה כלל לדברי רבה: "חזקה, אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ומסתבר כי אף על הסברה הנוספת: "אישתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה", חולק ר' יוחנן.

לדעתנו נראה לומר כאפשרות ב - ר' יוחנן אינו מודה לדברי רבה כלל. הבנה זו היא פשט סוגיית הגמרא במקומנו (ה, ב): "לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא. דאי לא תימא הכי - האי דאמר רחמנא מודה מקצת הטענה ישבע, נימא: מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!" ההבנה הפשוטה של הגמרא הינה, שאדם אשר הודה במקצת חשוד (מן התורה) כי לקח ממון שלא כדין. ובכל זאת מורה התורה להשביעו משום שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. הגמרא אומנם מתרצת: "התם אשתמוטי קא משתמיט ליה, כדרבה", אך אם היה ניתן להישאר בהבנה הראשונית, מסתבר שהיא נוחה יותר.

הטוען טענת גנב בפקדון

ניתן לבסס את טענתנו מתוך דברי הגמרא בבבא קמא (קו, ב - קז, א). הגמרא שם מבררת את מקור דין שבועת מודה במקצת, ומציגה שתי דעות בנושא:

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון, אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת; מאי טעמא? דאמר קרא: כי הוא זה.

ופליגא דר' חייא בר יוסף, דאמר ר' חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב כי הוא זה - אמלוה הוא דכתיב.

על מנת להבין את דברי האמוראים יש לעיין בפסוקי התורה. הפוסק בו מופיעה גזרת הכתוב בדין 'מודה במקצת, מופיע בפרשת השומרים: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כְּלִים לְשֹׁמֵר... אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה". (ביאור הכתוב הובא בריש דברינו). נחלקו האמוראים האם שבועת מודה במקצת שייכת בשומרים או לא:

לדעת ר' חייא בר אבא, בשם ר' יוחנן, שבועת מודה במקצת שייכת בשומרים. זאת בהתאם למיקום של אמירת התורה: "כִּי הוּא זֶה" בפרשת השומרים. כלומר, בכדי להתחייב בשבועה, על השומר לכפור במקצת התביעה ולהודות במקצת התביעה. מנגד, לדעת ר' חייא בר יוסף, שבועת מודה במקצת שייכת בהלוואה בלבד. ר' חייא בר יוסף עוקר את לשון הכתוב: "כִּי הוּא זֶה" ממקומו (בפרשיית השומרים), וממקומו בדיני הלוואה. הכלי בעזרתו עושה זאת ר' חייא בר יוסף הוא 'עירוב פרשיות' - "פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי כי הוא זה, באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה" (רש"י שם, ד"ה עירוב).

שואלת הגמרא: "ומאי שנא מלוה" - "דעקרינן לקרא מדוכתיה ומוקמינן ליה עלה?" (רש"י שם, ד"ה דעקרינן). כיצד בחר ר' חייא בר יוסף להעביר את לשון הכתוב דווקא לדיני הלוואה? משיבה הגמרא:

כדרכה, דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכולי בעי דנכפריה, והאי דלא כפריה - משום דאין אדם מעיז פניו, ובכולי בעי דלודי ליה, והאי דכפר ליה במקצת - סבר: אי מודינא ליה בכוליה תבע לי בכוליה, אישתמיט לי מיהא השתא אדהוו לי זוזי ופרענא, הלכך רמא רחמנא שבועה עילויה כי היכי דלודי ליה בכוליה.

סברת 'אשתמוטי' שייכת רק בהלוואה - שהרי סברה מבוססת על חזקת 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו', אך אם אדם מעיז - לא שייכת סברה זו. וכן כותבת להדיא הגמרא שם: "אבל גבי פקדון מעיז ומעיז", ולא נאמר כי הוא משתמט מן החוב. הסיבה להבדל בין הלוואה להפקדה היא ביחס של האדם אל בעל חובו - כאשר אדם מלווה לאחר, הוא עושה לו טובה. על כן לא נעים ללווה לכפור בכל ההלוואה, וממילא נולדה החזקה 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו'. אולם פיקדון היא הפקדה טכנית שלא מעורבת בה טוב לב, על כן התובע מעיז פניו, ומכחיש את כל התביעה.

סיכומם של דברים, התורה הטילה שבועה דווקא על המודה במקצת בהלוואה, משום שסבורה כי אדם אשר מעוניין להשיב את הכסף שלקח, אך הוא דוחה זאת לזמן מה, לא יישבע לשקר.

שבועת מודה במקצת לשיטת ר' יוחנן

"ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן - הטוען טענת גנב בפקדון, אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת; מאי טעמא? דאמר קרא: כי הוא זה". לשיטה זו יש לדון, האם דין 'מודה במקצת' שייך בהלוואה? הרי לכאורה חידשה התורה דין זה רק בדיני שומרים, אך לעניין כפירה בהלוואה - לא נאמר דין זה. שאלה זו שואלים תוס' (כבא קמא קז, א ד"ה עירוב) אגב אורחא: "כי הוא זה, אפקדון דוקא כתיב ולא אמלוה. והא דבעיא כפירה והודאה במלוה" - מהיכן למד הסובר שלשון הכתוב "כי הוא זה", שנדרש כפירה במקצת והודאה במקצת בהלוואה? מסבירים תוס': "שמא במה מצינו ילפינן מפקדון... לענין מודה מקצת מסתבר למילף". במה מצינו פירושו בניין אב - התורה לימדתנו כי הכופר בפיקדון נדרש הודאה במקצת וכפירה ובמקצת. דין זה בפיקדון מהווה בניין אב אף להלוואה.

יש לדון, מה הסברה לחבר בין שני נושאים אלו? הרי לדעת רבה ישנו הבדל מהותי בין פיקדון להלוואה - בהלוואה אדם אינו מעיז פניו בפני בעל חובו, ואילו בפיקדון אדם מעיז ומעיז. כיצד ניתן לחבר בין שני עולמות כה שונים? על כן נראה לומר כפי שהצענו לעיל; לדעת ר' יוחנן לא קיימת החזקה: "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו".

דברים אלו כותב באופן מפורש הראב"ה (סימן אלף, יט):

דרמי בר חמא לית ליה טעמא דאינו מעיז בפקדון, דהא ר' חייא בר' יוסף איהו קאמר (ב"ק ק"ז ע"א), אבל בפיקדון לא משום דמעיו, דאינו יודע, מכלל דרמי בר חמא סבירא ליה אף על גב דמעיו, בעינן כפירה במקצת והודאה במקצת דגזירת הכתוב היא.

דעתו של רמי בר חמא הובאה לאחר הדיון המוזכר, ואף הוא סובר כי לשון הכתוב: "כי הוא זה" נאמרה בדיני שומרים. כלומר, לדעת הסוברים כי דין מודה במקצת נאמר דווקא בפיקדון: "לית ליה טעמא דאינו מעיז". דברים אלו נוחים מאוד בסברה - שומר מעיז פנים בפני המפקיד, ובכל זאת סיעה זו סוברת כי נדרשת כפירה במקצת והודאה במקצת. קרי, לא ניתן לתלות את השבועה בחזקת 'אין אדם מעיז' וסברת 'אשתמוטי'. ממילא מסתבר כי סיעה זו - ור' יוחנן בתוכה - אינה סוברת כלל את דברי רבה.

ממילא מובן כיצד ניתן לחבר בין פיקדון והלוואה - אין כל הבדל עקרוני ביניהם, שהרי בשניהם אדם יכול להעזיז פניו ולשקר בפני תובעו. ואם בפיקדון חייבה התורה הודאה במקצת וכפירה במקצת, אין סיבה שלא ללמוד זאת אף להלוואה.

אך קשה, שהרי אם אדם זה נחשד על ידי התורה בגנבת ממון שלא כדיון, כיצד יכול להישבע? לדעת רבה וסיעתו ישנה סברת 'אשתמוטי', אולם לחולקים שאינם סוברים כן, כיצד נשבע? התשובה פשוטה - אנו מצויים בסיעתו של ר' יוחנן הסובר כי: "לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא". על כן נראה לומר כי המודה במקצת אכן חשוד על הממון, אולם אין זה פוגע באמינות שבועתו, שהרי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.

לאור דברינו יש לשאול - אם אדם עשוי להעזיז פניו בפני תובעו (הן בפיקדון הן בהלוואה), מדוע חייבה התורה שבועה רק על הודאה במקצת? נראה לומר כי התורה דורשת חשד סביר בכדי לחייב שבועה. וקבעה התורה כי חשד זה נוצר רק כאשר ישנה הודאה במקצת. אך אדם שכפר בכל התביעה אינו חשוד בעיני התורה לחייבו שבועה.

שבועת היסת לשיטת ר' יוחנן

לאור זאת, כעת ניתן להציע סברה חדשה אף בדין שבועת היסת. הגמרא בשבועות (מ, ב) כותבת: "מנה לי בידך, אין לך בידך - פטור. אמר רב נחמן, ומשביעין אותו שבועת היסת". מדוע תיקן זאת ר' נחמן? מבארת הגמרא: "חזקה, אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". על דברים אלו מגיבה הגמרא: "אדרבה, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ואם העיז, הרי הוא דובר אמת. על כן מבארת הגמרא: "אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר: עד דהוה לי ופרענא ליה". אדם זה כפר בכל אך כפירה זו לא נובעת מעזות פנים, אלא מתוך השתמטות לזמן מה.

נראה כי לדעת ר' יוחנן, אין צורך בשקלא וטריא המוזכר בגמרא. כפי שהובא לעיל לדעת ר' יוחנן לא קיימת החזקה כי: "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו". אך אין זה פוגע בצורך לתקן שבועת היסת - קודם לכן ביארנו כי התורה דורשת שבועה רק כאשר ישנו חשד סביר לגניבה. חכמינו לימדו אותנו כי כל תביעה מולידה חשד סביר: "חזקה, אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". לאור זאת חכמים הרחיבו את שבועת התורה בדין 'מודה במקצת' אף לכופר הכל. ומאחר ועוסקים אנו בסיעת ר' יוחנן יש לומר, כי על אף שהנתבע ממון חשוד, שהרי אדם לא תובע סתם, אין זה פוגע באמינות השבועה. שהרי חשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.

נעיר כי הגמרא בשבועות המוזכרת מהווה מעט קושי בכיארנו, שהרי לא מוזכרת

חלוקה בין שיטות האמוראים בביאור שבועת היסת. אפשר לומר כי אכן המהלך הכללי שם נאמר לסייעת אלו הסוברים כי חשוד על הממון חשוד אף על השבועה. אולם לדעת החולקים, אכן לא נדרשת אלא החזקה: "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו".

כמו כן, ניתן להסתמך ברוחק על הנוסח אותו הביא הרשב"א (הובא בגוף הטקסט לעיל), שאינו גורס את המילים: "עד דהוה לי ופרענא ליה". לפי נוסח זה אפשר לבאר כי הגמרא אכן אינה מקבלת את החזקה כי אדם אינו מעיז פניו. "אדרבה, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו! אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה" - אכן שבה הגמרא אל החזקה הראשונית כי: "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו", ומעמידה את המקרה שלנו במצב בו הכופר מתכוון להשתמט ולא להשיב את הממון כלל.

לפי הסבר זה הגמרא מתיישבת היטב לשיטת ר' יוחנן - על אף שהכופר הכל חשוד על הממון ואינו מתכוון להשיבו לבעליו, משיבים אותו שבועת היסת. זאת משום שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.

לאור דברים אלו ניתן לתרץ את דברי רש"י אשר הובאו קודם לכן. הגמרא מקשה על הסובר כי חשוד על הממון חשוד על השבועה מדברי רב נחמן: "ואלא הא דאמר רב נחמן - משביעין אותו שבועת היסת, נימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!" ומבאר רש"י שם: "נימא מיגו - דמעז פניו לכפור הכל - לאו לאשתמוטי בעי". קודם לכן הקשנו, כיצד כותב רש"י זאת, הרי בגמרא בשבועות נאמר להדיא כי שבועת היסת מבוססת אף היא על סברת 'אשתמוטי'?

לאור אשר הצענו הדברים מובנים היטב; רש"י מפרש כעת את שיטת ר' יוחנן, אשר לדעתו אף בשבועת היסת לא שייכת סברת 'אשתמוטי'. האדם חשוד כי אכן חייב כסף לתובעו, שהרי ישנה חזקה: "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". מאחר ואדם מעיז פניו בפני בעל חובו, הוא מכחיש את ההלוואה לחלוטין. במצב זה תיקן רב נחמן שבועת היסת, משום החשד כי אכן התובע דובר אמת. חשד זה אינו מונע מהנתבע להישבע לחפותו, משום שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.

נקודת המחלוקת בין ר' יוחנן לאביי

אם כנים דברינו, נראה כי חלוקים האמורים בנקודה הבאה - עד כמה ניתן ללמד זכות על הנתבע. לדעת אביי (ממשיך דרכו של רבה) אנו סוברים כי: "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" - בני אדם אינם כפויי טובה. אם אדם הלווה לאחר כסף, הלווה מכיר טובה ללווה ואינו יעזי פניו ויכחיש את ההלוואה. ואף אם נראה כי הוא עושה כן, אין זו כי אם השתמטות לזמן מה: "אישתמיט לי מיהא השתא אדהו לי זוזי ופרענא".

מנגד ניצב ר' יוחנן, הסובר כי אדם מעיז פנים בפני בעל חובו. אדם עשוי לשקר ואף להיות כפוי טובה לעיתים. יש גבול לרמת לימוד הזכות שניתן ללמד על האדם שמכחיש את הטענות המופנות כלפיו.

אם זאת, כאשר מתבוננים ביחס של אביי ור' יוחנן אל דיני שמים, מתחלפים הצדדים. אביי המלמד זכות על הנתבעים, סבור כי חשוד על הממון חשוד על השבועה. כלומר,

אדם שאינו מוסרי הוא אינו מוסרי בכל התחומים. אם אדם נחשד על ממוץ, הרי הוא נחשד על השבועה גם כן.

לעומתו, ר' יוחנן מלמד זכות על ישראל. אף אם אדם חשוד על לקיחת ממוץ שלא כדיון, אין זה מעיד על היחס שלו כלפי שמים. אדרבה, אדם יכול לשקר בפני תובעו ובית הדין, אבל לא יישבע לשקר. כדברי רש"י: "דחמיר הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גולה".

סיכום

מאמר זה התמקד במחלוקת האמוראים האם אדם שחשוד על הממוץ חשוד אף על השבועה. לדעת ר' יוחנן אין הלימה בין חשד ממוני לחשד שבועה, ואף אם אדם נחשד בלקיחת ממוץ שלא כדיון, אין בחשד זה בכדי לערער את אמינות שבועתו. לעומתו, אביי סובר כי חשוד על הממוץ חשוד על השבועה.

לדעת ר' יוחנן הסובר כי חשוד על הממוץ אינו חשוד על השבועה, מדוע גולץ אינו נאמן בשבועה, הרי חשד ממוני אינו מפקיע את נאמנות השבועה? תוס' מציעים שתי אפשרויות - הצעה ראשונה הינה שפסול הגולץ הוא רק מדרבנן, אך מעיקר הדין אכן אין כל פגיעה בנאמנותו. הצעה שנייה שהציעו היא שגולץ אשר נתפס לא יעשה תשובה. אולם אדם אשר כעת מתבררת חובתו, מסתבר כי יפרוש משני האיסורים (גזל ושבועת שקר) כאחד ובכך יהפוך נקי בעיני הציבור.

הגמרא הקשתה על שיטת אביי מדין שבועת מודה במקצת, ממנו עולה כי על אף שהתורה חושדת את הנתבע על גניבת הממוץ, היא מאפשרת לו להישבע. תשובת הגמרא לקושי נעשית על פי דברי רבה - המודה במקצת מוגדר כאדם נאמן, משום שהוא חפץ להשיב את מלוא סכום התביעה. אלא שכעת אין לו את הכסף, על כן הוא משתמט לזמן מה. כלומר, הנתבע מוגדר כאדם אמין ולכן נאמן בשבועתו.

קושייה נוספת הקשתה הגמרא על שיטת אביי מדין שבועת היסת אך לא תירצה את דבריה. באופן פשוט היה ניתן לתרץ (על בסיס הגמרא בשבועות) כי אף בשבועת היסת שייכת סברת השתמטות (וכך תירוצו תוס'). רש"י לא תירץ את הקושיה, וכן כתב להפך - לדעתו כאשר אדם כופר הכל הרי הוא מעיז פניו ולא מעוניין להשתמט בפני בעל חובו. במאמר עמלנו ליישב את דברי רש"י על פי הדרכים המקובלות. אולם מאמצנו לא נשאו פרי.

בהמשך הצענו ביאור חדשני לשיטת ר' יוחנן - ר' יוחנן חולק באופן מוחלט על רבה, והוא אינו סובר כלל את העקרונות שהציג בדבריו. בהצעה זו הרווחנו ביאור נוח ופשוט לדברי הגמרא בבבא קמא. כמו כן על פי דברינו ניתן לבאר בצורה טובה את דברי רש"י בסוגייתו.

הצעתנו מציגה שני קטבים להתייחסות על אמינות האדם. לדעת ר' יוחנן אדם עשוי לשקר לחברו ואף לגנוב ממנו, אך כלפי שמיא האדם לא ירמה. מנגד, לדעת אביי אדם לא ישקר לחברו, וכל גניבה מתורצת בלימוד זכות. אולם אם אדם נתפס כשקרן, הוא ישקר אף כלפי שמיא.

הורתה שלא בקדושה

פתיחה

המשנה בפרק רביעי של מסכת כתובות ממשיכה את החיובים השונים הקשורים בנערה, ולאחר דיון על אונס והשלכותיו בפרק שלישי - עוברת לדון בדיני נערה מפותה, דיני 'מוציא שם רע' ונערה מאורסת. המשנה העוסקת בחיובי 'מוציא שם רע' קובעת כי החיובים השונים בדין 'מוציא שם רע' לגבי גרה \ בת-גיורת תלויים בשאלת הזמן שבו חלה הגרות של אמה:

הגיורת שנתגיירה בתה עמה וזינתה הרי זו בחנק אין לה לא פתח בית האב ולא מאה סלע היתה הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה הרי זו בסקילה ואין לה לא פתח בית האב ולא מאה סלע היתה הורתה ולידתה בקדושה הרי היא כבת ישראל לכל דבריה יש לה אב ואין לה פתח בית האב יש לה פתח בית האב ואין לה אב הרי זו בסקילה לא נאמר פתח בית אב אלא למצוה:

(משנה כתובות ד', ג')

כמשנה עולה חלוקה למספר 'קבוצות' שונות של דינים אשר נכללות ביחד ב-'מוציא שם רע': מיתת בי"ד על ידי חנק, מיתת בי"ד על ידי סקילה, תשלום מאה סלע וסקילה כנגד בית האב. קבוצת הדינים הללו משתנה על פי סטטוסים שונים.

המשנה קובעת כי קבוצות הדינים השונות תלויים בשאלה של שלב הלידה של אם הגיורת:

אם אמה התגיירה אחרי ההיריון - יש לנערה דין אשת איש, והיא חייבת במיתה על הזנות שלה. אם אמה התגיירה בשלב ההיריון - תיסקל. אם אמה התגיירה לפני ההיריון - היא בת ישראל, ונוסף עליה סקילה כנגד פתח בית האב ותשלומים לאב.

מהמשנה נשמע כי הדינים השונים נגזרים מהמעמד ההלכתי שלה: נערה שנולדה שלא בקדושה והיא גרה, לא תיכלל בדין נערה מאורסת אלא רק באשת איש¹. מנגד, נראה שיש לעמוד על הפער בין נערה שנהרתה שלא בקדושה אך סוף כל סוף נולדה בקדושתה, לבין נערה שנהרתה בקדושתה. אם שתיהן בנות ישראל והמשנה מגדירה אותן כקדושות, למה שיהיה דין שונה ביניהן?

הסבר לשאלה זו ניתן למצוא בדבריו של התוס' רי"ד על המשנה:

היתה הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה הרי זו בסקילה... אין לה פתח בית

1. הסיבה בה גרה לא נכללת בדין נערה מאורסת עולה בהמשך המאמר.

אב - פי' דהא אין לה אב שאין מיוחסת אחר אביה כיון שהוא עובד כוכבים והיא גיורת.

(תוס' רי"ד על המשנה)

תוס' הרי"ד מסביר כי חיובי הסקילה כנגד בית האב קשורים בשאלת ייחוסה לאביה. נראה כי הרי"ד מחזיק בכך שחיוב הסקילה כנגד בית אביה וכן תשלומי עדים זוממים שייכים רק כאשר אם הנערה התעברה שכבר הייתה בקדושתה: רק בלידה בקדושה יש לנערה אב שיחול עליו דין 'מוציא שם רע'.

נמצאנו למדים, כי שעת הייחוס של הנערה אל אביה נקבע בשעת הורתה. במקרים בהם גיור האם התרחש בשלב מאוחר יותר, האב כבר לא יהיה מיוחס לנערה, מה שיגרור נפקותות לזנותה ודינים הקשורים אליו כגון סקילה ותשלומים.

לאחר שתוספות הרי"ד קובע את שעת הייחוס אל האב כשעת הורתה, נראה פתח לרון בשאלת הייחוס אל האם, מכך שכל המשנה סובבת סביב סטטוס האם: האם שעת ייחוסה נקבע באופן זהה לאב, 'שעת הורתה', או שהפרמטר השני במשנה, שעת לידתה, קובע את הייחוס?

השאלה באשר לשעת הייחוס אל האם נתונה במחלוקת ראשונים המופיעה בסוגיות במסכת יבמות בהקשר לחליצה וייבום. אסקור לעומק את הסוגיות, אציג שני כיוונים שונים באשר להבנת שעת הייחוס אל האם. לאור המחלוקת, אוכיח מחלוקת משמעותיות שמסתעפות ממנה, ודיוקים בשיטות אשר בעקבותיהן הגמרא בכתובות ניתנת להבנה בשתי קריאות הפוכות:

שעת הייחוס אל האם

מחלוקת ראשונים באשר לשעת הייחוס לאם מסתרת בסוגיית חליצת וייבום בין אחים גרים ביבמות, בתוך הו"א של דברי הגמרא ובהבנות הראשונים על המהלך:

מתני' הגיורת שנתגיירו בניה עמה לא חולצין ולא מייבמין אפילו הורתו של ראשון שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה וכן שפחה שנשתחררו בניה עמה.

(יבמות צז')

כחלק מעיסוק המשנה בדיני חליצה באחים שאינם עברה גיור, יש דיון ביחס בין שני אחים שאינם התגיירה. הגמרא מביאה סיפור על שפחה שהתגיירה, ועוסקת בשאלת היתר בניה באשת אחיהם, שאלה שנתונה במחלוקת אמוראים:

בני יודן אמתא אשתחרור שרא להו רב אחא בר יעקב למינסב נשי דהרדי אמר ליה רבא והא רב ששת אסר א"ל הוא אסר ואנא שרינא.

(שם)

2. במאמר אתיחס לשעה הראשונית כשעת 'הורתה' על אף שגם בו יש מקום להתלבט מתי חל - האם מדובר על שעת ביאה, או על שלב מאוחר יותר כגון תחילת יצירת העובר.

בלישנא בתרא³, המחלוקת בין האמוראים הינה לגבי מנגנון הגיור של גר:

על פי רב אחא מנגנון הגיור הינו 'גר כקטן שנולד דמי', וכלל זה רווח בציבור. לכן, ניתן להתיר לגרים לשאת איש את אשת 'אחיו', מכיוון שאף אדם מישראל לא יבוא להתבלבל בראותו את הגרים נושאים את נשות אחיהם. מנגד, רב ששת לא מקבל את דעת רב אחא אלא טוען כי יש לחשוש בכל מקרה בו יש בין האחים קשר מן האם, כדעתו בלישנא קמא.

בכל מקרה, ממבט ראשון נראה כי במחלוקת האמוראים יש הסכמה כי אין איסור דאורייתא בנשיאת אשת אח גר, אלא רק גזירת דרבנן מחשש לבלבול בבו ישראל.

הגמרא מקשה על הנחתו של רב אחא בר יעקב, בה מנגנון הגיור הוא 'כתינוק שנולד', לפיו האחים מותרים בנשיאת אשת אחיהם. לאחר שקלא וטריא קצרה הגמרא מקשרת בין המשנה שלנו על האיסור לחלוץ ולייבם את אשת אחיו לכך שהאיסור בנשיאת אשת אחיו מדרבנן. הגמרא אף מדייקת כי מוכרח לומר שמדובר באיסור לשאת את אשת 'אחיו' לאור מקרה הקיצון של המשנה, נסביר:

במשנה נראה כי שני אחים אשר אח אחד נהרה שלא בקדושה ונולד בקדושה, ואילו אחיו נהרה ונולד בקדושתו עדיין אסורים בייבום וחליצה של נשות אחיהן:

והא קתני אפי' אי אמרת בשלמא אסירי היינו דקתני אפי' דאע"ג דראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה וכשתי אמהות דמו אפי' הכי אסירי אלא אי אמרת שרו מאי אפילו.

(שם)

נראה כי במהלך לפנינו מסתתרת לה הנחה מרכזית לסוגייתנו: הגמרא קובעת כי במקרה בו האחים נולדו שניהם בקדושה - אין ביניהם ייחוס אמיתי ('כשתי אימהות דמי'), וכל האיסור להינשא איש לאשת אחיו (אם בכלל יש) הוא רק מדרבנן - ולכך נאמר 'אפילו': למרות שמן הדין היה עלינו להתיר את נישואיהם, שהרי ברור לכולם כי הם בכלל לא אחים, מ"מ חכמים גזרו עליהם לא לשאת איש את אשת אחיו מחשש שמא מכל מקום אדם יתבלבל ויחשוב שמוותר לו לשאת את אשת אחיו.

בעצם, נראה, כי הגמרא מניחה כי שני אחים שנולדו בקדושה אינם מיוחסים איש אל אחיו בכלל, ומעיקר הדין מותרים בנשות אחיהן, וכל סיבת האיסור עליהם הוא חשש דרבנן שמא יבואו לבלבול.

מכוח כך מוכרח לומר כי הייחוס אל האם הוא משעת הורתה, בדומה לאב. שהרי, אם היינו אומרים כי הייחוס אל האם הוא משעת לידה, היה לפנינו איסור דאורייתא מוחלט - שהרי שני האחים בנים לאם אחת ואחים לכל דבר!

התוס' על אתר, וכן ראשונים רבים בעקבותיו - סבורים כי יש להבין את מהלך הגמרא

3. ע"פ הלישנא קמא, מחלוקת האמוראים היא לגבי גזירה האם קיים חשש שבן ישראל יתיר לעצמו אשת אחיו.

4. הערת המערכת: אך צ"ע מן הסוגיא עצמה בדף צז ע"ב למטה.

באופן שונה. התירוצים של הראשונים⁵ יסודם בקריאת הגמרא באופן שונה:

וא"ת מאי אפילו? אדרבה! ... אחיו גמור שדומה יותר כישראל. וי"ל דמ"מ דמיא כשתי אמהות ולכך הוה ס"ד דשרי טפי וליכא למימר דלשמעינן רבותא טפי.

(תוס' שם ד"ה והשני)

בעלי התוספות משנים את הספק של הלישנא אחרינא, ומבינים כי ההקצנה של הגמרא במילה 'אפילו' שבמשנה הוא חשש רחוק: מחשש בו יהיו אנשים שעדיין ידמו כאילו הם מותרים, אסרו את חליצתם על אף שהם אחים מדאורייתא. נראה כי גישת התוספות מניחה כי במקרה בו האחים נולדו בקדושתם ברור לחלוטין שהם אחים. הנחה זו מניחה כי שעת ההתייחסות נקבעת בלידה, ולכן כאשר שניהם נולדו בקדושה יהיו אסורים זה באשת אחיו.

רש"י אינו עוסק כלל בהו"א של הגמרא, ושתיקתו בסוגייה שתיקה רועמת. כיוון זה מצריך לעיין בפירושו של רש"י בסוגייה ולהבין למה בעיניו אין קושי ב-הו"א של הגמרא.

מענה לכך ניתן למצוא באמירה של רבא אשר נמצאת בסוף הסוגייה בין רב אחא לבין רב ששת:

אמר רבא הא דאמור רבנן אין אב למצרי ... לא חולצין ולא מייבמין ש"מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה דכתיב בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים וזרמתם.

(בבלי יבמות צח, א')

רבא טוען כי למצרים אין אב מוגדר, אך לא מכיוון ש-גר קטן שנולד, אלא כי בכל מקרה של גרות אין משמעות הלכתית לאביו של הילוד, והקב"ה הפקיר את ייחוסם.

אם נבין כי הייחוס אל האם נקבע בשעת לידה, אמירתו של רבא למעשה לא משנה דבר מדין 'גר קטן שנולד דמי' לגבי דין הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה: הייחוס לאם ייקבע בלידתו, והוולד לא יתייחס אחר אביו (הן מצד הפקרת זרעו והן מצד 'קטן שנולד דמי').

אך רש"י על אתר טוען כי אמירתו של רבא חולקת על אמירתו של רב אחא בר יעקב:

הא דאמור רבנן אין אב למצרי - ואפילו היכא דליכא למימר קטן שנולד דמי כגון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה דיש לו שאר מן האם כשאר ישראל גמור ואין לו שאר מן האב.

(רש"י שם ד"ה הא)

רש"י טוען כי יש נפק"מ בין סברתו של רב אחא (קטן שנולד) לעומת סברתו של רבא (אפקריה רחמנא), ודוגמא לכך היא הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה. לפי רש"י,

5. ניתן לעיין בדבריהם של הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א שכולם קוראים קריאה זוהי לקריאת בעלי התוספות.

ידוע כי 'יש לו שאר מן האם כשאר ישראל גמור'. לאור דעת רש"י אשר סבור שיש הברל בין דעת האמוראים לגבי ייחוס לאב, נראה שרש"י מבין כי שעת הייחוס אל האם היא דווקא משעת הורתה.

והנה, בניגוד לראשונים אשר נאלצו לתרץ את מהלך הגמרא, גישת רש"י מעמידה את הגמרא כפשוטה. לאחר שליבנו את דעת רש"י, ברור הדבר, שהרי אם שעת הייחוס נקבעת בהורתה אז הם אינם אחים מהאם - וכל האיסור עליהם הוא רק איסור דרבנן. אפילו אם לידתם הייתה בקדושה, סוף כל סוף אינם אחים.

לאחר הוכחת המחלוקת בין הראשונים לגבי שעת הייחוס, הייתי מעוניין לעסוק בסוגייה נוספת אשר משלבת בין עולמות של גיור וולד, ולקשר בין המחלוקות השונות בה דרך החילוק בשעת הייחוס:

גרות

הגמרא ביבמות עוסקת במחלוקת האם 'עובר ירך אימו', ביחס לעובר: האם הוולד נחשב כחלק מאימו, או שהוא חיצוני לה? בשקלא וטריא רבא מעלה חידוש לגבי גיור של אישה מעוברת:

הא דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה. אמאי אין צריך טבילה? ... שאני עובר דהיינו רביתיה:

(בבלי יבמות עח, א')

רבא קובע כי אישה המתגיירת בזמן שהיא מעוברת - פוטרת את הוולד מהחיוב של טבילה לשם גרות. מכאן רבא מעוניין להוכיח כי 'עובר ירך אימו', שהרי אם עובר אינו ירך אימו, תהיה חציצה בטבילה, והטבילה לא תועיל לוולד.

רבי יוחנן דוחה את ההוכחה של רבא בטענה כי הרחם אינו מוגדר כחוצץ, כי כך הוא דרך גידולו, ואשר על כן על אף שהמים אינם נוגעים בגופו, הטבילה מועילה גם לעובר בבטנה.

למרות שהאמוראים תמימי דעים כי הטבילה עולה לוולד - יש מקום להתלבט לגבי סיבת הפטור. האם החידוש אשר רבא מביא פוטר את הוולד מטבילת גרות או שבעת שאימו טבילה הבן נחשב כישראל מבחינת דינו על אף שמעמדו הוא כגר?

נושא זה נתון במחלוקת ראשונים, בין תוספות לבין רש"י וחכמי ספרד:

על פי בעלי התוספות, בסוגיית גר קטן במסכת כתובות, הילד נקרא כישראל מכוח טבילת אימו:

כדאמרי' בפ' הערל עכו"מ מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה והוי גר מן התורה דישראל גמור הוא.

(תוס' כתובות יא, ד"ה מטבילין)

בעצם, על פי בעלי התוס' הטבילה היחידה שהתרחשה בטבילת האם היא טבילתה שלה. מכוח טבילתה, האם נהפכה להיות גרה, ובנה אמנם עובר תהליך של גיור אך מלידתו הלכתית ייחשב כבן ישראל מלידה.

מנגד, נראים כיוונים שונים בדברי ראשני ספרד - בהם הריטב"א והרמב"ן, אשר קובעים כי הילד יהיה מוגדר כגור עצמאי, וגיורה של אימו לא הופך אותו לישראל גמור:

אבל רבינו הרמב"ן ז"ל כתב בדריעבך אם טבל קודם מילה עלתה לו טבילה והביא ראיה מדאמרינן לקמן בפ' הערל גיורת מעוברת שטבלה בנה אין צריך טבילה.

(ריטב"א יבמות מז': ד"ה שהויי)

על אף שהמילה צריכה להיות לפני הטבילה, הריטב"א מביא בשם הרמב"ן כי אם הטבילה קדמה למילה מועילה, וההוכחה נובעת מסוגייה זו. נראה מכאן, כי הרמב"ן סבור כי דין העובר שנטבל הוא גיור עצמאי ללא קשר אל אימו - וטבילתו היא לשם גרות עצמאית, ואף כי עדיין לא מל הגיור הושלם.

יש מקום להתלבט בלשונו של רש"י, אך דקדוק בלשונו מצביע לכך שהטבילה של האם מועילה ל-'גרות' של הוולד - אך אינו נחשב כבן ישראל גמור בעקבות גיור האם, ומתחבר לדעות אשר ראינו בדברי ראשני ספרד:

אין צריך טבילה לשום גירות דסלקא ליה טבילה דאימיה?

(רש"י יבמות עח. ד"ה אין)

שורש המחלוקת בין ראשונים אלו יכול להיות קשור לפסיקתם במחלוקת המופיעה בגמרא בין רבא לרבי יוחנן - האם העובר מוגדר כירך אימו.

מי שסבור כי העובר אינו ירך אימו ונחשב איבר חיצוני - יהיה סבור כי הגיור של הוולד הוא עצמאי. מנגד, אם העובר ייחשב כירך של אימו - נראה בפשטות שטבילת האם תהפוך אותו לישראל גמור.

נפק"מ משמעותית הקשורה ישירות לשאלת סטטוס הוולד היא שאלת יכולתו לחזור בו בגיל מצווה בעקבות דברי רב יוסף בסוגיית גר קטן בכתובות כי גר קטן רשאי למחות בשעת הגיעו לגיל המצוות⁸. אם התינוק נחשב כגור - בגיל מצוות תהיה לו אפשרות להחליט כי אינו מעוניין להתגייר, ויחזור למעמד של גוי. מנגד, אם נולד כיהודי גמור, אין בידו יכולת לחזור בו מהגיור.

לאחר שראינו שתי מחלוקות בין רש"י לבעלי התוספות בהקשר להגדרת וולד בכטן אימו שמתגיירת, נראה לי לנכון להציע תלייה בין מחלוקות אלו. הסברה בשאלה האם 'עובר ירך אימו' נובעת מהחילוק ביניהם בשעת הייחוס אל האם:

7. חזיון לקריאה זו עולה מדברי האבנ"מ (סי' ד'), שמצטט את לשון רש"י בהסבר על הגדרתו כגור.

8. וכן עולה בדברי הקוב"ש שם, אך עיין בדברי הגרי"ז אשר דחה את הנפק"מ.

מי שסבור כי שעת הייחוס אל האם נקבעת כבר בשעת הורתה, קובע שיש מערכת יחסים בין הבן לאימו משלב זה. על מנת שהאם תגדיר את הוולד כבנה יש לומר כי שניהם גופים שונים. אשר על כן, מבחינת האם העובר אינו מוגדר כחלק מן האם, אלא כאיבר נפרד לחלוטין.

מנגד, על פי הגישות אשר סבורות כי שעת הייחוס אל האם נקבעת רק בלידה, אז בתוך גוף האישה נמצא עובר חסר ייחוס, אשר נגזר מכך שהוא חסר אישות עצמאית. רק בשעת הלידה והיציאה מן האם נוכל להגדיר את הוולד כגוף עצמאי. כל עוד הוא בתוך אימו יהיה העובר מוגדר חלק מאימו.⁹

הגדרה זו אינה מוחלטת, שהרי לכל הדעות העובר מתייחס לאביו משעת יצירה, אלא שיש לומר כי עיקר הדיון סובב בין הבן לאימו. שאלת העובר כחלק מהאם, תלוי בשאלת היחס בין אימו אליו.

לאחר פריסת המחלוקות השונות ותלייתן, חשוב לציין כי תלייה זו אינה מופיעה בכל דברי הראשונים, והפסיקות של ראשוני ספרד בסוגיות אלו מראה כי לא כולם הבינו כי המחלוקות תלויות.

קשיים בגישת רש"י

נראה שניסיוני להוכיח כי רש"י סבור ש-'עובר לאו ירך אימו' על פי סוגיית טבילת מעוברת קשה לאור דבריו במשנה בערכין. המשנה במסכת ערכין עוסקת בהלכה שאינה פשוטה למאן דאמר 'עובר לאו ירך אימו':

**האשה שיצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד האשה שישבה על המשבר
ממתינין לה עד שתלד האשה שנהרגה נהנין בשערה דבהמה שנהרגה אסורה
בהנאה:**

(משנה ערכין א' ו')

על פי המשנה בערכין עולה כי חיוב המוות על האישה גוזר דין מוות על העובר בבטנה. נראה מכך, כי יש להתייחס אליהן כרשות אחת - והגזר דין על האם גורר השלכות כלפי הוולד. קושי זה הוביל מפרשים רבים לסבור כי דין עובר ירך אימו נאמר רק בבהמות, ובבני אדם לכו"ע 'עובר ירך אימו':

**פשיטא ע"כ לומר אף דיש פלוגתא דתנאי אי עובר ירך אמו הוא לגבי בהמה
לגבי אדם פשיטא לי' דגופה הוא.**

(בית מאיר ערכין ז', א')

9. במהלך כתיבת שורות אלו התברר לי כי סברה זו כבר הועלתה על ידי הרב שמואל רוזובסקי (בשיעורי מרן ראש הישיבה, בעניין מעוברת שנתגיירה) ואחרונים אחרונים. מכל מקום, מכיוון שהרב רוזובסקי רומז לקישור במאמר צדדי ולא מרחיב, היה נראה לי לנכון להמשיך לכתוב מכיוון שאני מוכיח את דעת רש"י מהסוגייה ואף מתייחס לקשיים בגישה זו מסוגיית ערכין. בנוסף, אשליך על הברל גם על סוגיית נערה מאורסת בכתובות.

סברה זו קשה, שהרי בדיון בשאלת 'עובר ירך אימו' בין רבי יוחנן לרבא בגמרא ביבמות המהלך התבסס על דין 'עובר ירך אימו' גם בבני אדם, וסברת הבית מאיר לא עולה יפה. קושי נוסף הוא בקשר לסוגייתנו הוא שיטת רש"י, שהרי עולה מדבריו על המשנה בערכין כי 'עובר ירך אימו':

אין ממתנין לה עד שתלד אלא הורגין ולדה עמה דחד גופא הוא.

(רש"י שם ד"ה אין)

נראה כי בסיפא של המשנה רש"י קובע כי שעת לידתו מגדירה אותו כגוף אחר, משמע שעד אז הוא ירך אימו. רק במקרה שיהיה חלק נפרד לחלוטין מאימו, לא ימות מכוח חיוב מיתה:

ממתנין לה עד שתלד דכיון דעקר ונע ממקומו גופא אחרינא הוא.

(שם ד"ה ממתנין)

רש"י פוסק כי האם והעובר הם גוף אחד, ונראה כי אין לומר ששיטת רש"י הינה שהאם והוולד שני גופים נפרדים, כפי שניסיתי לטעון לאורך המאמר. לאחר הצגת קושי על סברה זו, היה נראה לי להציע פתרון לאור פירוש תמוה של רש"י במציעתא של המשנה:

ישבה על המשבר - קודם שנגמר דינה.

(שם ד"ה ישבה)

רש"י מדגיש כי המשנה עוסקת במקרה בו לא ניתן גזר הדין, ומדבריו יוצא כי במקרה בו כבר ניתן גזר הדין העובר ימות גם אם עקר¹⁰. בעלי התוספות חולקים על פירוש רש"י ('ד"ה ישבה), וקובעים כי הדין נאמר דווקא לאחר גמר הדין, ואילו לפני גמר הדין תמיד נמתין לאם ואין לחשוש לעינוי הדין. ממבט ראשון פירוש רש"י קשה, שהרי אפילו אם בית הדין פסק שהאישה בת מוות, אם בנה מוכיח כי הוא נפרד ממנה, למה ימות?

ברצוני לנסות להביא סברה לדעת רש"י העולה מדברי הרמב"ם¹¹, ופירוש נושאי כליו אשר מתכתבת עם המהלך הכללי במאמר:

הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דכריו קיימין, הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר ולא כלום שזה כמי שמשחרר חציה

(רמב"ם עבדים פ"ז ה"ה)

הרמב"ם בהלכות עבדים קובע כי ניתן לשחרר את האישה ולהשאיר את הוולד כעבד - ומנגד מי שישחרר את הוולד בלי לשחרר את האישה, לא אמר ולא כלום. נראה

10. היו אחרונים שסברו כי אמירת רש"י באה לרבות (עיין יד דוד), אך מלשונו קשה לומר כן...

11. הקוב"ש (כתובות לה). גם הוא ניסה לתרץ בעיה בסוגייה זו,

כי יש לתמוה (כפי שעושה הראב"ד על אתר), שהרי מהרישא נשמע שהן כשתי רשויות נפרדות – ומשחרר השפחה לא בהכרח משחרר את הילד. מנגד, בסיפא נראה כי אין מקום לשחרר את הוולד ללא האישה?

תירוץ לדבריו ניתן למצוא בדברי ה-'לחם משנה' שמסתפק בהבנת דעתו שם:

הכותב לשפחתו מעוברת וכו' שזה כמי שמשחרר חציה. דברי רבינו תמוהים... אלא שיש לי לתרץ בדוחק לדעתו דאע"ג דעובר ירך אמו מ"מ האם היא עיקרית כשאמר הרי את בת חורין וולדך עבד לא הוי כמשחרר חציה דאין האם חצי בערך הולד אלא היא עקרית והוי כמשחרר כולה דאם היה משחרר הולד כמו בסיפא דהרי את שפחה וולדך בן חורין הוי כמשחרר חציה דהולד טפל לגבי אמו.

(משנה למלך שם)

על פי דברי המשנה למלך נראה כי יש לומר שיש פער בין הגדרת 'עובר ירך אימו' מבחינת האם לבין 'עובר ירך אימו' מבחינת הוולד. מבחינת האם, היא אינה תלויה בבנה – ולכן יש לומר כי ניתן לשחרר את האישה בלי לשחרר את בנה, והעובר לאו כירך אימו מבחינתה. מנגד, הבן סוף כל סוף תלוי באימו, ואין לו חיות בלעדיה – לכן אין יכולת לשחרר את הבן בלי לשחרר את האם, שהרי הוא חלק שתלוי בה – ירך אימו. בעצם, חיי הוולד תלויים באם, אך חיי האם אינם בהכרח תלויים בחייו¹².

והנה, נראה כי סברת הלחם משנה יכולה להסתדר כפתור ופרח עם הבעיה שהועלתה למאן דאמר 'עובר לאו ירך אימו' בסוגייתנו, ובראשם רש"י:

אם ניזכר, רש"י במשנה מגביל את דין הסיפא של המשנה למקרה בו עוד לא גזרו את הדין על האם:

ישבה על המשבר – קודם שנגמר דינה:

(רש"י ערכין ז', ד"ה ישבה)

מכך שרש"י מגביל את דין ישבה על המשבר רק למקרה בו לא חל גזר הדין, משמע שבעיני רש"י נקודת פסיקת הדין מהווה נקודת אל-חזור – ומהרגע שהאם מוגדרת כ-'בת-מוות', אזי גם לבן אין זכות קיום (אפי' אם בנה התחיל לעקור ולהיפרד).

אם נאמץ לשיטת רש"י את דברי המשנה למלך על הרמב"ם, יש לומר כי בשעה בו פסקו על האם גזר דין מוות – היא מוגדרת כבת מוות ואין בה חיות. אשר על כן, וולדה אשר תלוי בה, גם מוגדר כבן מוות – מכיוון שאינו יכול לחיות בלעדיה. לפיכך, מסביר רש"י, כי לגבי הוולד הוא ואימו אכן חד גופא וימותו שניהם גם אם לאחר מכן בנה ישב על המשבר, שהרי גם הוא בן מוות.

מנגד, במקרה בו גזר הדין עוד לא יצא, והאם אינה מוגדרת כבת מוות, וולדה נקרא

12. וכן נראה ב-'אור שמח' שמבסס את תירוצו של הלחם משנה לדין עקרוני.

ח.י. לאור זאת, במקרה בו יוכיח כי בשל להיוולד, הוא אינו נצרך לאימו ונפרד ממנה – יחיה. ניתן אפילו לתלות את לשונו של רש"י בהבנה זו:

דכיון דעקר ונע ממקומו גופא אחרנא הוא:

(רש"י שם ד"ה ממתנין)

מלשון רש"י מודגש כי התינוק עצמו עושה תנועה (ולא הישיבה של האם, כדברי המשנה), אין הורגים אותו יחד עם האם. מנגד, בעלי התוספות, אשר סבורים כי הדיון במשנה הוא לאחר גזר דין, מבינים כי הדין הוא רק משום עינוי הדין ובמקרה בו ישבה על המשכר אין עיכוב משמעותי:

והיינו טעמא דרישא דאין ממתנין משום עינוי הדין כלל כדמשמע פרק אחד דיני ממונות סנהדרין דף לה דליכא עינוי הדין אלא לאחר גמר דין:

(תוספות שם ד"ה ישבה)

לסיכום, קושי כפול הופיע בדברי רש"י, בקוהרנטיות שיטתו ובפירוש תמוה שלו על המשנה: ממבט ראשון נראה כי רש"י בערכין סבור כי עובר ירך אימו, לעומת גישתו בסוגיות ביבמות שם נראה כי עובר לאו ירך אימו. בנוסף, רש"י מעמיד את המשנה קודם גזר הדין.

לאור שני הקשיים, ניתן לתרץ מדברי המשנה למלך כי דין עובר ירך אימו משתנה בין נקודת מבטה של האם לנקודת מבט של התינוק. כל דין מוות לגבי האם, יגרור מוות לבן אשר תלוי בה. מנגד, מבחינת האם – בנה אינו נקרא כירכה, אלא מהווה ישות נפרדת – והאם מגדירה את הוולד כ-'בנה'¹³. מכך ניתן להסביר למה בכל הש"ס דיוני 'עובר ירך אימו' אינם בעייתיים, ואף ליישב את שיטת רש"י.

הורתה שלא בקדושה

בעקבות המחלוקת לפנינו, נראה כי אפשר לחזור לסוגייה בה פתחנו, זנות נערה מאורסת, ולהסביר שתי קריאות שונות לגמרי בשקלא וטריא המופיעה בה. הקריאות תלויות בשאלת הסטטוס של נערה שנהרתה שלא בקדושה ונולדה בקדושה:

המשנה קבעה כי במקרה בו הנערה נהרתה שלא בקדושה ונולדה בקדושה – דינה מוות על ידי סקילה (ולא כנגד פתח בית האב). התוס' רי"ד שם, כזכור, קובע שבעת שנערה נהרתה שלא בקדושה ונולדה בקדושה, היא בת ישראל (ולא גרה)¹⁴ ולכן מחויבת בכל דיני מוציא שם רע.

אך נראה כי קביעה זו של תוספות הרי"ד היא דווקא לשיטת מאן דאמר שמעמד עובר

13. נראה שהחלוקה אשר עולה בדברי המשנה למלך לא פוגמת בסוגיית גיור עובר. ידוע כי הטבילה לשם גרות צריכה להיות עם כוונה, ובגיור קטן הוא תלוי בדעת אימו. לפיכך, בדעת האם העובר נפרד ממנה, וטבילתו תיחשב לו כטבילה עצמאית ללא קשר להגדרתו העצמאית.

14. נראה שניתן לגזור מכאן כי גישת התוספות רי"ד מתכתבת עם גישת בעלי התוספות.

בגידור הוא ישראל גמור. מנגד, למ"ד כי מעמד העובר הוא גר שעבר טבילה, יש לתמוה על פסק המשנה: איך ניתן לומר שגרה תתחייב בדין נערה מאורסת, שהרי החיוב הוא בבת ישראל¹⁵? מכוח השאלה יש לעיין בשקלא וטריא:

רש"י

על פי הקריאה ברש"י שהצגתי לאורך המאמר, המשנה בכתובות קשה על הסוברים כי במקרה בו אמה מתגירת בעת ההיריון, העובר מקבל מעמד של גר. מהמשנה שלנו מוכח בהדיא כי גיורת דינה בחנק, ואילו נערה שהורתה שלא בקדושה נסקלת, ומקבלת מעמד ודין שונה מהגיורת:

אם כך, לפי רש"י (ואף ראשוני ספרד) איך אפשר לומר כי נערה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה, שעל פי הפסיקות שלהם לאורך הבבלי מוגדרת כ-'גרה', תהיה מחויבת בחיובים של מוציא שם רע שחלים רק על בת ישראל?!

רש"י מודע לקושי זה, ומפרש כי על אף שהנערה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה מוגדרת כגיורת ואינה בת ישראל, מ"מ התורה מחדשת גזרת הכתוב שהנערה נכללת בדין נערה מאורסת. רש"י מסביר כי זוהי מטרתה של גזירת הכתוב:

מנא הני מילי - שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה בסקילה.

(רש"י כתובות מד:)

לאחר שהגמרא לומדת את הריבוי, יש ניסיון ללמוד ממנו דווקא על נשים במעמד הלכתית שונה. בתחילה הגמרא מעוניינת ללמוד חיוב בת ישראל גמורה, ולאחר מכן מעוניינת ללמוד על גרה:

ואימא לרבנות הורתה ולידתה בקדושה ההיא ישראלית מעלייתא היא ואימא לרבנות הורתה ולידתה שלא בקדושה א"כ בישראל מאי אהני ליה:

(כתובות מד:)

יש היגיון בהנחות השונות של הגמרא, שהרי הלכתית סביר יותר שהדין יהיה מוסב על בת ישראל. אך כיוון זה נדחה מכיוון שבת ישראל אינה צריכה לימוד. לאחר מכן הגמרא מציעה כי אם כבר יש ריבוי, אולי ירבה כל גיורת - אף זו שנהרתה שלא בקדושה ונולדה בקדושה, שהרי אין פער הלכתי בינה לבין זו שנהרתה שלא בקדושה. אך כיוון זה נדחה גם הוא מכיוון שנערה שלא נולדה בקדושה ולא נולדה בקדושה 'אינה בכלל בת ישראל', מונח שיש לתת עליו את הדעת.

מכך עולה, כי על אף שנערה שנהרתה שלא בקדושה ונולדה בקדושה מעמדה

15. היה מקום להביא כאן את שיטת הרמב"ם כי חיוב סקילה אינו על בת ישראל, אלא דווקא על בתולה. יש לעיין האם הרמב"ם נדחק לשיטה זו מכיוון שההנחה שמדובר על דין בבת ישראל יש קושי לאור פסק מתגירת. מכל מקום, נראה שהקושי נשאר בשיטת רש"י אשר פוסק כי המשנה מדברת על כל גיורת.

כגירות, יש בנערה זו צד מסוים של בת ישראל. ניתן להציע סברה מאחורי דעת רש"י מההקשר של הפסוק שמביאה הגמרא, וכן מהמילים אותם רש"י מדגיש:

בישראל - כי עשתה נבלה בישראל.

(שם ד"ה בישראל)

לאור הלימוד מפסוק אשר קובע שהאישה עשתה נבלה 'בישראל', מדובר על העוולה החברתית שגרמה דווקא בתוך עם ישראל. מכך, דין נערה מאורסת חמור לאור הזעזוע שיוצר בחברה ובעם ישראל, ולא בהכרח בניוול שהאישה גרמה לעצמה והחיוב ההלכתי שלה.

ייתכן לומר כי לאור כך שמלידה ילדה זו הוגדרה כישראל וגדלה כבת ישראל, הפגיעה שלה בקדושת עם ישראל תודעתית זהה לתוצאה שתיווצר במקרה בת ישראל לכל דבר תזנה, ולכן תיענש כבת ישראל על אף שהיא גרה.

בעלי התוספות

מנגד, על פי ההבנה שלנו בגישת בעלי התוס' ביחס לגיור עובר יש לומר כי מהלך הגמרא מייצג מגמה הפוכה מכיוונו של רש"י. הגמרא טענה כי יש לפנינו ריבוי של מקרה מוחרג בו גרה תיכלל בישראל. לכאורה המשנה מתכתבת עם גישת התוספות, ואילו הגמרא משאירה את דעתם בקושי:

על אף שהנערה נהרתה שלא בקדושה, הלכתית לפי גישת בעלי התוספות הנערה נולדה כבת ישראל. דיני נערה מאורסת יחולו גם על זו שנהרתה לא בקדושה, שהרי סוף סוף נולדה בת ישראל. אם כך, מהלך הגמרא תמוה: למה נצרך לימוד מפסוק על מנת ללמד כי נערה שנהרתה שלא בקדושה נסקלת כמו כל בת ישראל - נראה כי הדבר ברור מאליו?!

נזכיר גם כי מהלך הגמרא בהמשך מעורר תהייה נוספת: הגמרא לומדת את גזירת הכתוב 'ומתה' כי נערה שנהרתה שלא בקדושה אך נולדה בקדושתה נכללת בדין נערה מאורסת. הגמרא מציעה כי הלימוד ילמד על בת ישראל שנהרתה ונולדה בקדושה או נערה שנהרתה ונולדה שלא בקדושתה. שתי ההצעות תמוהות: בת שנולדה בקדושתה אינה שונה בסטטוס מנערה שנהרתה בקדושה, וההצעה על נערה גיורת גם תמוהה. מה הפשר מאחוריהם?

עיון בדברי התוס' על הו"א שנערה שנהרתה ונולדה שלא בקדושה אמנם קשה במבט ראשון, אך יכול להוות פתח לתשובה לגישת התוספות בגמרא לפנינו:

תימה אדרבה אית לן לאוקמי קרא בדרמי וי"ל כיון דמרכינן הורתה שלא בקדושה אם כן גלי לן קרא דבישראל לאו דוקא וא"כ ממילא נרכה אפילו לידתה שלא בקדושה.

(תוס' שם ד"ה ואימא)

התוספות טוענים כי מגזירת הכתוב לרבות נערה שמתה למדנו כי נערות שאינן ישראל נכללות בדין זה. כיוונם מתמיה, שהרי הריבוי נלמד על נערה שנולדה בקדושה ותוספות סבורים כי נערה זו מוגדרת ישראלית גמורה. אם כך, איך הגיוני שהתוספות טוענים כי נערה שהורתה שלא בקדושה אינה ישראל? ! הבנה חדשה צומחת לאור קושי על פירוש בעלי התוספות:

ההגדרה ל- 'ישראל' יכולה להתייחס לשני עניינים: 'ישראל' לעניין ייחוס ו- 'ישראל' כהגדרה הלכתית. כאשר התורה מחייבת כי הנערה תהיה 'בת ישראל' יש לשאול למה כוונתה: האם לכך שאביה ואמה יהיו מישראל, או לכך שמלידתה הסטטוס ההלכתי שלה יהיה בת ישראל?

נראה כי בעלי התוספות מבינים בעקבות המשנה, כי המקשן מסתפק בהבנת דין 'ישראל' אשר הנערה מחויבת להתאים אליו. וכך עולה בפירושו של התוס' לתחילת המהלך אשר עוסק בגזירת הכתוב:

מנא הני מילי - משום דכתיב בישראל קא בעי:

(תוס' שם ד"ה מנא)

התוספות קובעים שיש את ריבוי 'ומתה', אך לאור הידיעה שכתוב 'ישראל' בהמשך הפרשייה, יש מקום להתלבט באשר לאותו לימוד. על פי ההבנה שהצגתי, הריבוי יכול למשוך לאחד משני כיוונים: לכטא את הגדרתה העצמאית-הלכתית, או לייחוס. אם נאמר כי הדין הוא דווקא כלפי הגדרתה ההלכתית, נראה כי כל דין מוציא שם רע תלוי רק בנערה וקדושתה. מנגד, יש מקום להבין את הדין כייחוס, אשר מחייב כי אביה ואמה של הנערה יהיו מישראל. הבנת דין נערה מאורסת בייחוס להוריה מושכת לדין נערה מאורסת כדין אשר תלוי בתפיסה והכרה של אותה נערה והפגיעה שמסכה לבית אביה (ראו גידולים שגילדתם).

המקשן תמה על כך שהריבוי מדבר על דווקא נערה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה, ומציע כי הלימוד מדבר דווקא על נערה שהורתה ולידתה בקדושה. לאחר מכן ההצעה העולה היא שהריבוי מכליל בו נערה שנהרתה ונולדה שלא בקדושה. על אף הקושי ממבט ראשון, נראה כי על פי מה שהסברנו בתוספות השקלא וטריא מסתדרת כפתור ופרח:

המקשן מתחילה סבור כי ההגדרה של 'ישראל' מוסבת דווקא על נערה שאביה ואמה מישראל, וזוהי הצעתו הראשונית. לאחר שכיוון זה נדחה מכיוון שלא נצרך ריבוי לכך, דעת המקשן לומר כי לאור כך לא נצטרך 'ישראל' כלל, ודין נערה מאורסת יחול על כל נערה. לאחר דחייה זו מקבל המקשן את ההבנה כי 'ישראל' אינו הגדרת ייחוס הנערה, אלא הגדרת הנערה מבחינה הלכתית.

סיכום

במאמר בעקבות דין 'הורתה שלא בקדושה' והקביעה כי שעת הייחוס לאב נקבעת ביצירה - התחלתי לחקור את שעת הייחוס אל האם. מצאתי מחלוקת בין רש"י לבין בעלי התוספות באשר לאותה שעת ייחוס - שעת הורות או שעת לידה.

ויכוח נוסף בין הראשונים מופיע בשאלת הסטטוס של תינוק שאימו התגירה בזמן ההיריון - גר או ישראל. נראה כי זו נגזרת לוויכוח בעובר ירך אימו. לאחר הצגת שתי מחלוקות בין הראשונים, תליתי את המחלוקות במחלוקת הראשונית - שעת הייחוס. קושי על דין 'עובר לאו ירך אימו' נובע מהגמרא בערכין בדין אישה מעוברת שנסקלת, וכן לשונו של רש"י שם שסותר את סברתו. בעזרת חילוק שמציע הלחם משנה, ניתן ליישב את הקושיות השונות.

לכסוף, לאור החילוק בין גישות הראשונים השונות חזרתי לסוגייתנו - הורתה שלא בקדושה לדיני סקילה בנערה מאורסת. הראיתי קריאות שונות של הראשונים בסוגייה בכתובות:

על אף שהמשנה קשה על דעתו של רש"י, גזירת הכתוב של הגמרא יכולה להסביר את הדין המופיע בו נערה שהסטטוס ההלכתי שלה כגרה תידון כבת ישראל, וניסיתי להעניק סברה לכך מהפסיק.

מנגד, בעלי התוספות שדעתם התיישרה עם המשנה, קשים מהצורך של גזירת הכתוב להבנת דין המשנה. בעקבות לשונם על תחילת מהלך הגמרא, חילקתי בין שתי משמעותיות ל-'ישראל' והראיתי איך השקלא וטריא משנים את הבנת המקשן באשר למשמעות חיוב בת ישראל.

תקציר למאמר

המשנה במסכת כתובות נותנת הגדרה לנערות החייבות בדיני זנות נערה מאורסת. המשנה מכילה נערות שנולדו בקדושתן לדין סקילה, ואילו מחריגה נערות גרות מדין סקילה, וקובעת שדינן חנק. בנוסף, נערה שהורתה ולידתה בקדושה נכללת בדיני 'מוציא שם רע' כגון תשלום וסקילה בפתח בית האב של הנערה.

התוס' רי"ד על אתר קובע כי הסיבה לחיובים הנוספים אשר חלים על נערה שהורתה ולידתה בקדושה הן העובדה כי יש לה אב מוגדר. בעקבות קביעתו של התוס' רי"ד ניתן לחקור מתי שאלת הגיור אל האם: האם מדובר בשעת ההורות בדומה לאב, או דווקא לשעה השנייה המופיעה במשנה: שעת הלידה?

נראה כי מחלוקת רחבה זו קשורה למחלוקות נוספות ביחס לעובר: עובר ירך אימו וכן דין עובר שהתגיייר. מכוח ההבדלים נוצר הבדל משמעותי ביחס לעובר שעבר גיור. האם נולד כישראל גמור או שמא נולד כגר שפטור מטבילה?

ההבדל בשאלה זו מתקשר לקריאות שונות של קריאת המשנה והגמרא בכתובות אשר על פי התוס' רי"ד תלויה בשאלת לידת הנערה - נערה שנולדה כבת ישראל מתחייבת בסקילה.

לגישות אשר סבורות כי מעמד התינוקת כגרה, נראה שיש לעיין בדברי הגמרא ולהסביר את תירוצו של הקושי. מאידך, גם לגישות אשר סבורות כי נולדה כבת ישראל, יש לנסות להבין את מהלך הגמרא באשר לדין הורתה שלא בקדושה.



הראל פלהיימר

תשלומי תרומה

פתיחה

בפרשת אמור (כב,יד) מלמדת התורה את דין תשלומי תרומה, וז"ל:

'ואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמשיתו עליו ונתן לכהן את הקדש'.

דין תשלומי תרומה נאמר במקרה שבו ישראל אכל תרומה בשוגג. במצב זה הוא מתחייב ליתן קרן וחומש כתשלומי תרומה, והם נעשים תרומה בעצמם. מבואר בירושלמי בתרומות (ו,א) שדין זה נאמר גם במקום שבו התרומה שייכת מבחינה ממונית לישראל, כגון במקרה שבו היא ניתנה לו במתנה או שהוא ירש אותה.

בחלק הראשון ננסה להתבונן על יסוד החיוב ועניינו, דבר זה יתברר דרך הסוג' בפסחים (לב,א-ב) שדנה בשאלה האם משלם לפי מדה או לפי דמים. בחלק השני נדון במחלוקת ר"י ור"ל בירושלמי תרומות (ו,א), הנוגעת לגדרי הנתינה וממנה ניקח מספר נקודות נוספות ביחס למהות תשלומי התרומה.

א] ביאור הגמרא בפסחים

ספק הגמרא

הגמרא בפסחים (לב,א) כותבת וז"ל:

'איבעיא להו: כשהוא משלם, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם? כל היכא דמעיקרא שויא ארבעה זוזי ולבסוף שויא זוזא - לא תיבעי לך דודאי כדמעיקרא משלם לפי דמים, דלא גרע מגזלן. דתנן: כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה. כי תיבעי לך - דמעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ארבעה. מאי, לפי מדה משלם, דאמר ליה: גריוא אכל - גריוא משלם. או דילמא: לפי דמים משלם, בזוזא אכל - בזוזא משלם?'

הגמרא מסתפקת האם משלם תשלומי תרומה לפי מדה או לפי דמים. ואמרת הגמרא שודאי במקרה שהזול ישלם לפי דמים ביוקר כיון שלא גרע מגזלן שמשלם כשעת היוקר, אך במקרה שהוקר יש להסתפק האם ישלם לפי דמים בזול, או לפי מידה.

הקדמה - ביאור היסוד לשלם בדמים או מדה

לכאורה נראה שצדדי הספק נוגעים למהות החיוב. חיוב דמים עניינו להשלים את החסרון של שווי החפץ, וחיוב מדה עניינו להשלים את החפץ עצמו. במקום שהנושא

של התשלום זה החזרת השווי, התשלום יהיה לפי דמים (כגון מזיק וגזול¹), ובמקום שהנושא של התשלום זה החזרת החפץ בעצמו, התשלום יהיה לפי מדה (כגון הלואה). לפי זה נראה שהספק כאן הוא האם יסודם של תשלומי תרומה מחמת איבוד שווי הממון, או מחמת איבוד החפץ עצמו.

הקדמה - פשטות יסוד תשלומי תרומה

בפשטות היה נראה שפרשיית תשלומי תרומה אינה נוגעת לגזל כלל. הראיה, שגם באכילת תרומת עצמו שאין כלל עניין של גזילה, יש חיוב תשלומי תרומה. ראיה נוספת לכאורה, מזה שהחיוב מותנה ב'שגגה', ויסודו בעבירה שנעשתה כדמוכח מהגמרא בשבת (ס"ט, ב) שמשווה בין שגגה כאן לשגגה בחייבי חטאות. ונראה מזה שיסוד החיוב אינו גזילה, אלא הפגיעה בתרומה ויעודה.

וממילא החיוב הוא העמדת תרומה תחת התרומה שנאכלה. כלומר התורה חייבה את האדם לשחזר את התרומה שנאכלה. כך נראה לכאורה מכך שיש צורך להביא חולין מתוקנין שע"י זה הם יוכלו להיעשות תרומה.

לפי מובן מדוע לא שייכת מחילה של הבעלים של התרומה על תשלומי תרומה, כיון שאין החיוב להפריש תרומה נובע מהעובדה שהוא אכל את תרומת חבירו, ואין זה חיוב כלפי².

אפשרות א' - ביאור הגרש"ש

ובאמת מחמת כן נקט הגרש"ש³ שוראי אין כל ספק לגבי זה שיש להפריש תרומה לפי מידה כנגד התרומה שאכל. וכל ספק הגמרא הוא רק במקרה שאכל תרומת חבירו, שאז מלבד הפרשת התרומה כנגד התרומה שאכל יש צורך גם בנתינה לאותו שאכל ממנו, וספק הגמרא הוא האם במקרה כזה צריך ליתן לו את כל התרומה שהופרשה אף אם שוויה גדול ממה שנאכל ממנו (כגון שהוקרה), או שמא חייב ליתן לו רק כדמי מה שאכל ועל היתר יטול ממנו דמים. ויש להתבונן מהם צדדי הספק, ודבר זה נוגע להגדרת דין הנתינה, ויתבאר לקמן. אך עכ"פ מבואר מדברי הגרש"ש שפשוט שלגבי עצם חיוב הפרשת התרומה כנגד התרומה שאכל יש צורך להפריש לפי מידה, וכך נותנת הסברא כפי שנתבאר.

אמנם בדברי הראשונים⁴ בגיטין (נד"ב) מבואר שלא כדבריו, שכתבו שלצד שמשלם לפי דמים הכל נעשה לתרומה, ולא רק כפי המדה שאכל⁵.

1. עיין מחנ"א נזיקין סי' א' שכתב לא כך לגבי מזיק, והאחרונים האריכו לדחות את דבריו.
 2. אמנם לגבי הנתינה אין זה פשוט, ויתבאר לקמן.
 3. כתובות סי' ל"א.
 4. תוס', רשב"א, ריטב"א, רמב"ן. ועיין לקמן שהבאנו את דבריהם.
 5. וע"ע בזכרון שמואל (סי' ס"ק ד') שדן בדבריו.

אפשרות ב' - שחזור התרומה לפי ערכה

נתבאר שיש צד שאין צריך להשלים את מידת התרומה אלא רק את דמיה, ודבר זה נוגע לעצם חובת השבת ושחזור התרומה, שיש צד לומר שישלים את התרומה לפי שיעור דמיה ולא כמותה, וצריך ביאור מדוע.

ניתן להמשיך עם הנחת היסוד שהחיוב הוא איבוד התרומה וקדושתה, ואין כאן צד 'גזל', אלא שהצד לשלם לפי דמים הוא צורה מסויימת של שחזור, שיש שחזור הדבר לפי ערכו ושוויו, ויש שחזור הדבר לפי חומרו. אך זו רק מחלוקת ביישום השחזור, וביסוד הדין לכ"ע אין החיוב נובע מגזל.

נראה שכך למד הגרי"ז⁶ שכתב וז"ל: '...דלא מצינו שו"פ רק בחיובי ממון ובמקום שעיקר חיובו בא מכח דררא דמונא, משא"כ בתרומה אף אם לפי דמים משלם היינו רק דדין התשלומין הוא לפי דמים, אבל עיקר חיוב קרן וחומש הוא זה דין תשלומי תרומה ועיקר דין המחייב בשניהם הוא אכילת התרומה ולא הדין ממון שבזה, דבעיקר החיוב ליכא שום נפקותא בין אם לפי מדה או לפי דמים, רק במהות התשלומין'.

אמנם אפשרות זו קשה: א. מסברא, מדוע השחזור ייעשה לפי דמי התרומה. ב. מדוע צד זה הוא הצד היותר פשוט, שודאי גם למ"ד לפי מידה, פשוט לגמרא שישלם לכל הפחות לפי דמים (כדלקמן). ג. למה הגמרא נקטה שהטעם הוא משום שלא גרע מגזלן, גם אם יש סברא לשחזור את שוויה של התרומה, אין זה שייך לדין גזילה. ד. בדברי הראשונים שיובאו בסמוך מבואר שנקטו שאין זה קל וחומר מגזלן, אלא שיש כאן גזילה ממש. ומכל הנ"ל נראה שלא כדבריו.

אפשרות ג' - גזל השבת

מבואר א"כ שיש צד לשלם לפי דמים ולא לפי מידה, ושצד זה נובע מכך שיסוד הדין של תשלומי תרומה הוא גזל. אך דבר זה קשה, שכן לכאורה דין תשלומי תרומה נאמר גם במקרה שאין כלל גזל, כגון תרומת עצמו.

ונראה שמבואר כאן שבאמת בכל אכילת תרומה יש כעין גזל, וכפי שיבואר. אף שמבחינה ממונית התרומה שייכת לישראל, מכל מקום כל יעודה של התרומה הוא להינתן לכהן משבט הכהונה כדי שתיאכל על ידו⁷. ודבר זה מבואר בדברי הרשב"א בגיטין (נד, ד"ה 'שלם') שכתב שאכילת תרומה היא גזילת ה'הקדש', ומבואר שיש כעין גזילה, ולא מצד שגזל את חבריו במה שאכל את תרומתו, אלא שגזל את ה'הקדש'. וכן

6. חי' הגרי"ז עמ' 158.

7. דבר זה נוגע גם להגדרת האיסור של הישראל לכלות את התרומה, שכתבו הראשונים (ר' דוד והר"ן בפסחים לד, א) שאף שיש איסור הנאה לישראל, מ"מ מותר לו ליהנות ביחד עם הכהן, וביארו שהטעם הוא משום שאיסור ההנאה של הישראל הוא כדי שלא יפקיע את ממון הכהן, והרי ישראל אסור להנות גם מתרומת עצמו, וע"כ הכוונה ב'ממון כהן' הוא היעוד של התרומה. ועיין ברשב"א נדרים יא, ב שמבואר מדבריו שהאיסור לזרים הוא מחמת זכות הכהן (ואין הכוונה לזכות ממון בחו"מ, אלא לזכות מפרשת תרומה). ועיין בקה"י פסחים סו"ס כ"ח.

מבואר בדברי התוס' בב"מ (מז, א ד"ה 'קונים') שכתב ג"כ שתשלומי תרומה הן תשלומין על 'שגזל ההקדש'. וכן מבואר בתוס' במעילה (יחב) שכתבו שבתרומה פוגם ונהנה ואין אכילה בלי פגימה שמפסיד התרומה מן הכהן, וקשה שבתרומת עצמו אין הפסד כהן, וצ"ל כנ"ל.

אמנם עדיין צריך לחדד את הדברים מעט, שכן לפי מה שנאמר עד כה היה נראה לכאורה שהכעין גזילה מתייחסת לזכות האכילה שיש לשבט הכהונה בחפץ, שהרי החפץ עצמו לא שייך להם אלא רק זכות האכילה, וא"כ עדיין קשה מדוע תשלומי תרומה הם לפי דמים, הרי הזכות של שבט הכהונה היא בשימוש והכילוי של החפץ עצמו ולא בשוויו של החפץ.

ונראה שמוכח מכאן דרגה נוספת ומחודשת יותר, שבאמת השייכות והזכות של שבט הכהונה בחפץ אינו רק בזכות האכילה של החפץ, אלא בכל החפץ כולל צד הממון והשווי שלו, ומה שהישראל בעלים מבחינה ממונית על החפץ אינו בעלות גמורה, כלומר כל החזקה והבעלות של הישראל היא זמנית במהותה עד שהדבר יינתן לכהנים. ואולי ניתן להגדיר שכביכול החפץ שייך לשבט הכהונה אלא שבעלות הישראל היא לעניין החזקה, וממילא במקרה שהישראל אכל את התרומה הוא צריך להחזירה לפי דמיה.

לפי כל המהלך הזה אפשר לבאר באופן אחר את העובדה שצריך לשלם באופן שהדבר ייעשה לתרומה. מקודם נקטנו שהטעם לכך הוא שעניין תשלומי תרומה זה שחזור התרומה עצמה מצד קדושתה, אמנם לפי דברינו עכשיו הטעם לכך הוא כי רק כך ניתן להשיב לשבט הכהונה את התרומה, כיון שרק תרומה זה ממון השייך לשבט הכהונה במהותו ולא לכהן מסויים.

ביאור נוסף בעניין

נראה שניתן להוסיף עומק בביאור עניין זה, בנוסח אחר מעט. נקדים שבכל תרומה יש ב' עניינים: א. מדיני התרומה הוא שהפירות יאכלו לשבט הכהונה. ב. מצוה על הבעלים לקיים מתנות כהונה וליתן את החלק הממוני שבפירות לכהן. ואת עניין מתנות הכהונה נראה שניתן להבין בב' אופנים:

א. ניתן להבין שעיקר עניינה של התרומה הוא היותה מיועדת לשימוש של כילוי ע"י שבט הכהונה, ומה שכשארם מפריש תרומה הוא צריך ליתנה לאחד הכהנים ויש לכהנים זכות ממון הנקראת מתנו"כ זהו רק משום שהתורה רוצה שהתרומה תינתן לכהנים במתנה, אך לאחר שהיא ניתנה נתקיים העניין של מתנו"כ.

ב. ניתן להבין באופן אחר, שבאמת דין מתנו"כ יסודו בכך שהתורה מעוניינת שמלבד אכילת הכהן תהיה התרומה שייכת לכהן מבחינה ממונית. ולפ"ז נאמר שגם כאשר הישראל מחזיק את התרומה שניתנה לו במתנה מכהן אחר או בירושה, אין זה משום שלעניין התרומה ויעודה אין נפק"מ מי הבעלים שלה, אלא משום שבעלות זו של הישראל היא מימוש וקיום של בעלות הכהן שהוריש

או נתן לו במתנה. ונמצא שחלק מדיני התרומה זה גם הבעלות הממונית של הכהונה או מימושים שונים של בעלותם.

וזה הביאור בגזל הקדש הכהונה, שהתרומה תמיד שייכת לכהנים, וגם כשהיא בבעלות ישראל זהו רק משום שבעלות זו היא מימוש בעלות הכהן⁸. ולפי"ז במקרה שאכל תרומה, יש צורך להשלים גם את עניין הבעלות הממונית המתבטאת במתנו"כ, ולכן משלם לפי דמים.

ביאור הדין בספיקות לפי זה

נעיר שלפי ההסבר של גזל השבט (בב' הנוסחים) ניתן להבין דבר נוסף. יש להתבונן מה הדין במקרה שיש ספק האם אכל תרומה, האם יש דין תשלומי תרומה או לאו. לכאורה כיון שדין תשלומי תרומה יסודו מצד הפגיעה בקדושת התרומה והחסרתה, הרי זה דין לשמיים, וצריך להיות ספיקו לחומרא.

אמנם נחלקו הראשונים בעניין זה, י"א שצריך להפריש ואין צריך ליתן, שלגבי ההפרשה עצמה ספיקו לחומרא ולגבי הממון ספיקו לקולא, אך יש שנקטו⁹ שגם להפריש לא צריך, ועיין בדרך אמונה¹⁰ שהאריך להביא את שיטות הראשונים בעניין והמקור בסוגיות, וקיצרנו. מבואר שאפשר שבמקרה של ספק אין כלל דין תשלומי תרומה, וקשה מדוע.

ונראה שהביאור הוא כפי שנאמר לעיל, שבאמת כל יסוד החיוב לשחזר את התרומה נובע מהחובה כלפי שבט הכהונה, ולא כלפי שמיים, ואף שאין זה חובה ממונית ממש שייך לגבי עניין זה המע"ה¹¹. וניתן להבין שגם מי שאומר שספיקו לחומרא מורה שיסוד הדין הוא בהחזרת האכילה לכהונה, אלא שלגבי זה לא שייך המע"ה.

לפי מידה

עד כה ביארנו שיש צד שישלם לפי דמים, כיון שבאכילת התרומה יש גזל של הקדש הכהונה, ולכן יש לשלם את שווי התרומה שנגזלה. אמנם בגמרא מבואר שיש צד שישלם לפי מדה, וצריך לבחון מה הצד שישלם כך. אמנם לפני ביאור העניין יש להקדים ולבאר את דברי הגמרא שנקטה שגם לפי הצד שמשלם לפי מדה מ"מ לא גרע מגזלן, ונאמר בזה כמה ביאורים.

8. נעיר שההבדל בין נוסח זה לנוסח הקודם הוא שבנוסח הקודם הישראל הוא כעין גזבר ושומר של התרומה, ולפי הנוסח הזה בעלותו מממשת וממשיכה את בעלות הכהן.

9. כך משמע ברמב"ם תרומות (י,ד).

10. בביאור הלכה שם.

11. אמנם צ"ע קצת, שכן מבואר שתשלומי תרומה תלויים בעבירה, ולכן זה דוקא בשוגג, ולכאורה מצד החובה לחבירו אין הברל בזה.

אפשרות א' - לא גרע מגזלן מדין גזל של כל התורה

הגמרא אומרת שבמקרה שהיה שוה ד' והוול אין מקום להסתפק האם ישלם לפי מידה או דמים, כיון שלא גרע מגזלן.

והקשה רעק"א¹² שלכאורה יש מקום להסתפק, כיון שיש נפק"מ גדולה אם ישלם לפי מדה ואת השאר מדין גזלן או שהכל יהיה מדין תשלומי תרומה, וז"ל: 'קשה לי, הא מ"מ נ"מ דאם לפי מדה משלם, יכול לשלם גריוא אחד בפירות, דגריוא אכל וגריוא משלם, וגם חומש מהך גריוא, וג' זווי הנשארים דצריך לשלם רק מדין גזילה, יכול לשלם במעות, וא"צ לשלם מזה חומש, אבל אם לפי דמים משלם, צריך לשלם כל ארבעה גריוא בפירות ולשלם מהם חומש, וצ"ע'. ומבואר מדבריו שפירש שכוונת הגמרא ב'לא גרע מגזלן' היא שישלם מדין גזל של כל התורה, ולא מדין תשלומי תרומה.

וכתבו האחרונים שכדבריו משמע גם בדברי רש"י בגיטין (נד,א). הגמרא אומרת שאם אכל תרומה טהורה ושילם חולין טמאים ועי"ז נעשה תרומה טמאה, תשלומיו תשלומין מדאו'. וביאר רש"י שאע"פ שתשלומיו גרועים ממה שאכל, מ"מ תשלומיו תשלומין משום שלפי מדה משלם ולא לפי דמים. והקשו על דבריו הראשונים שם, שאף לצד שלפי מדה משלם זהו רק להחמיר אך ודאי צריך לשלם גם את הדמים דלא גרע מגזלן. ותירצו האחרונים שרש"י סובר שהדין של לא גרע מגזלן אינו מדין תשלומי תרומה, אלא מדין גזל של כל התורה, ולכן תשלומיו תשלומין. וצריך להוסיף שמיידי שם באופן שאין חיוב מדין גזל של כל התורה כגון קודם נתינה דהוי ממון שאין לו תובעין, או שאף שיש חיוב מדין גזל מ"מ הגמרא שם עוסקת בחיוב תשלומי תרומה ובאמת צריך לשלם מדין גזל אך יד"ח תשלומי תרומה הוא יצא¹³.

אפשרות ב' - לא גרע מגזלן מדין תשלומי תרומה

עד כאן ביאור הגמרא לפי רש"י ורעק"א. אמנם האחרונים¹⁴ דייקו ששאר הראשונים לא סוברים כך, ולדידם הסברא של 'לא גרע מגזלן' היא סברא בתוך פרשיית תשלומי תרומה.

התוס' בגיטין (שם ד"ה 'אכל תרומה') כתבו וז"ל: 'דאפי' את"ל דלפי מדה משלם לא מיפטר אלא אם כן ישלם שיהו שוין להסיקה כשיעור תרומה טהורה שאכל דלא גרע מגזלן'. מבואר מדבריו שכל מה שמשלם מחמת ש'לא גרע מגזלן' נעשה תרומה, וא"כ מוכח שזו סברא בתוך פרשיית תשלומי תרומה. וכן מבואר ברשב"א (שם) ובעוד ראשונים.

12. גיליון הש"ס פסחים לב,א.

13. עיין בקה"י פסחים כ"ז שהציע דרך נוספת בביאור דברי רש"י.

14. קה"י פסחים (סי' כ"ז), ועוד.

ובביאור הדבר שתשלומי תרומה לא גרעו מגזלן, יש שרצו לומר¹⁵ שמדובר דוקא במקרה שיש גם גזל מלבד אכילת התרומה, כגון שאכל תרומת חבירו, שאז אמרה תורה שב' החיובים מתמזגים ונעשים לאחד. ולפ"ז במקרה שאין גזל, לא תהיה סברת 'לא גרע מגזלן', ולצד שמשלם לפי מדה ישלם רק זוז אחד ולא ד' במקרה שהזול. נעיר שלפ"ז הדין של לא גרע מגזלן הוא דין אחר שאינו שייך לסברת לפי דמים משלם.

אמנם מלבד מה שעצם הדבר צ"ב, מה החיבור בין גזל לבין תשלומי תרומה ומדוע שייעשה חיבור בין הפרשיות, עוד יש לדחות אפשרות זו מדברי הרשב"א (שם) וז"ל:

'...דהיכא שההקדש מפסיד דכ"ע לא פליגי דלפי דמים משלם כדאמרי' התם דכל היכא דמעיקרא שויה ארבעה ולבסוף שויה זוזא לא מבעיא לן דארבעה משלם דלא גרע מגזלן'.

מבואר בדבריו שתשלומי תרומה לא גרעו מגזלן בלי קשר לגזילת חבירו, אלא מצד גזילת ה'הקדש'. ונראה שכוונתו היא כפי שנתבאר עד כה, שבכל אכילת תרומה יש כעין גזל של 'הקדש הכהונה'. ונעיר שלפ"ז הסברא של לא גרע מגזלן היא בעצם הצד של 'לפי דמים', וכוונת הגמרא היא שצד זה הוא פשוט, וכל הספק הוא האם ישלם גם לפי מדה, כפי שביארנו.

ביאור מ"ד לפי מדה

עד כאן ביארנו את דברי הגמרא שאמרה שגם למ"ד לפי מדה ודאי שלא גרע מגזלן, ולרוב הראשונים כוונת הגמרא היא שמדין תשלומי תרומה יש לשלם כגזלן, וביארנו את טעם הדבר מצד גזילת 'הקדש הכהונה'. מבואר בגמרא שצד זה פשוט לכ"ע, ואף מ"ד לפי מדה משלם ודאי לא חלק על כך. ובביאור הטעם לשלם לפי מדה ניתן לומר ב' הסברים:

א. ניתן להבין שהשלמת התרומה לפי מדה היא כפי שהבנו את דין תשלומי התרומה בהתחלה, כלומר השלמת קדושת התרומה שנחסרה. אמנם יש קצת קושי להבין שיש כאן ב' יסודות חיוב שונים¹⁶.

ב. ניתן להבין ע"פ מה שנכתב עד כה, שהשלמת המדה היא חלק מהעניין של גזל הקדש הכהונה, אלא שבניגוד לכל גזילה שמחזירים את הדמים בלבד, כאן יש להחזיר גם את המדה. והטעם הוא או משום שהחמירה תורה בגזילה זו¹⁷, או משום שבכעלות זה באופן מיוחד יש עניין של האכילה והשימוש בחפץ עצמו, שכן מלבד עניין נכסי הכהונה שיש בתרומה יש גם את עניין האכילה שהתרומה מיועדת אליו.

15. כך משמע בזכרון שמואל עמ' י"ז.

16. אכן ניתן להבין כך בשיטת רעק"א ורש"י, שלצד שלפי מדה משלם אין תשלומי תרומה כגזלן.

17. כך משמע מהמשך דברי הרשב"א שם שכתב וז"ל: 'כי איבעי' לן היכא דמעיקרא שויה זוזא והשתא שויה ארבעה דמשלם לפי מדה וירויח ההקדש אלמא להנאת ההקדש אמרו ולא לגרועותו'. מבואר מדבריו שהסברא היא 'הנאת הקדש' ולא סברא עקרונית.

ב] מחלוקת ר"ל ור"י בירושלמי

הירושלמי

בירושלמי (תרומות ו,א) מובאות ב' מחלוקות: א. מחלוקת ר"א בר"ש ורבי האם לאחר שהפריש אם רצה הכהן למחול על הנתינה הוא יכול או לא. ונתבאר שם שמחלוקתם היא האם 'הפרשתו מקדשתו' או 'נתינתו מקדשתו'. ב. מחלוקת ר"ל ור"י האם באוכל תרומת עצמו נותן לעצמו או לשבט. בהתחלה הגמרא תולה את המחלוקות זו בזו, אך דוחה ואומרת שר"ל יכול לסבור כרבי, אלא שיש לחלק בין מקרה שבו אין צריך להפריש שאז הפרשתו מקדשתו, לבין מקרה שיש צורך להפריש (גזל מכהן) שבו יש צורך להפריש ונתינתו מקדשתו.

נתחיל בדברי ר"ל, שבאוכל תרומת עצמו אין דין נתינה, ובאוכל תרומת חברו יש דין נתינה אלא שלדעתו נחלקו ר"א בר"ש ורבי בגרייה. לאחר מכן נברר את דברי ר"י שסובר שלעולם ישנה נתינה.

דעת ר"ל באוכל תרומה שאינה שלו

מבואר בדברי ר"ל שאם אכל תרומת עצמו מספיקה הפרשה ואין צריך נתינה. אך במקרה שאכל תרומת חברו הוא צריך ליתן לחבירו את התרומה. ובוזה נחלקו רבי ור"א בר"ש האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו, ונפק"מ האם ההפרשה עושה את החולין לתרומה קודם נתינה, וכן האם ניתן למחול קודם נתינה. ראשית נבאר את דעת ר"א בר"ש ולאחר מכן את דעת רבי.

דרך א' - גזילה

ההבנה הפשוטה היא שאין 'דין נתינה', ומצד הדין של תשלומי תרומה אין הברדל בין אוכל תרומת עצמו לאוכל תרומת חברו, והתרומה שהופרשה שייכת לאותו שאכל. אלא שכשאכל תרומת חברו יש גם חיוב מדין גזילה, וכך נקטו הגר"ח¹⁸ והגר"צ¹⁹ פ"פ.

לפי דרך זו ניתן לשלם גם בדמים, ואין חיוב ליתן דוקא את התרומה שהופרשה. ובאמת שלכאורה מפורש כך בירושלמי, שכותב שבמקרה שאכל תרומת כהן עם הארץ כיון שאין מוסרים טהרות לעם הארץ יפריש האוכל תרומה ויתנה לכהן חבר תמורת דמים וישלם לעם הארץ דמים.

לפי דרך זו מובנת היכולת למחול, שהרי כל החיוב לאותו שאכל ממנו הוא רק מדין גזל.

קושיות

אמנם ישנן ב' קושיות על דרך זו:

18. חי' הגר"ח על הש"ס כתובות לב,ב.

19. הר צבי זרעים סי' צ"ח.

א. קלב"מ. לפי דרך זו לכאורה צריך להיות קלב"מ על חיוב זה, למ"ד שבמקרה של אוכל תרומת חבירו בשוגג יש קלב"מ, כגון ר"ל הסובר שגם בחיבי מלקיות שוגגין יש קלב"מ, או לאב"י הסובר שיש קלב"מ בעבירות שעונשן מיתה ביד"ש. הירושלמי (תרומות ז,א) מקשה על ר"ל מדוע לא יהיה קלב"מ באוכל תרומה בשוגג, ומתריך שהקרבן היא קנס. ונראה שבאמת הס"ד הייתה שזה חיוב תשלום מדין גזל ולכן היה קשה מדוע אין קלב"מ, והתירוץ הוא שאין זה מדין גזל של כל התורה, וא"כ מבואר שלמסקנא אין זה חיוב גזל בלבד²⁰.

ב. ממון שאין לו תובעין. במשנה בתרומות (ו,ב) מבואר שבת ישראל שאכלה תרומה ואח"כ נשאת לכהן, אם תרומה שלא זכה בה כהן משלמת קרבן וחומש לעצמה. ומדויק מדברי המשנה שאם לא היתה נישאת לכהן היתה צריכה ליתן חומש לכהנים. ולכאורה קשה, שהרי תרומה שהופרשה היא ממון שאין לו תובעין, והמזיק אותה אינו חייב לשלם כמבואר בגמרא בחולין (קל,א). ועמד בקושיה זו הגר"ח²¹ ורצה לחדש שיש לחלק בין מזיק מתנו"כ שפטור, לבין אוכל מתנו"כ שחייב. אמנם דבריו מחודשים, ומבואר בתוס' בחולין (קלא,א) להדיא שלא כדבריו.

דרך ב' - מדיני התרומה המשוחזרת

נראה שניתן לבאר את דין הנתניה באופן אחר, שגם הוא אינו מחיובי תשלומי תרומה. ניתן להבין שכיון שמהות תשלומי תרומה הן שחזור התרומה, בזמן ההפרשה חל בתשלומי תרומה דין ממון של הבעלים הקודמים. כלומר התרומה משוחזרת וחוזרת למצבה הקודם. לפ"ז חובת הנתניה נולדת בעקבות ההפרשה, כלומר ע"י ההפרשה נוצרת תרומה מסויימת, ויש בה דיני ממון מסויימים ולכן צריך ליתנה לאותו שגזל ממנו. ונמצא שאף שאין הנתניה כאן מחמת תשלום הגזילה, מ"מ אין היא מחיובי תשלומי תרומה, אלא מדיני התרומה שנשתחזרה. וכך נקט הרש"ש²².

לפ"ז היה נראה שגם במקרה שמצד פרשיית גזל אין חיוב תשלומין, כגון בגזל פחות משו"פ, עדיין התרומה שתיווצר תהיה בבעלות מי שהיה בעליה קודם לכן, כיון שזו היתה הבעלות של התרומה שנאכלה. ולפ"ז מיושב באופן פשוט הדין של אוכל תרומה קודם נתינה, שהיא ממון שאין לו תובעין, שכן אע"פ שאין בה חיוב תשלומין מדיני גזילה מ"מ ודאי שמבחינה ממונית היא הייתה שייכת לכהונה ולכן התרומה ששולמה תחת התרומה שנאכלה מקבלת את דיניה.

20. וא"א לדחוק ולומר שכוונת הגמרא היא שבאמת החיוב הוא מדין גזל אלא שהתורה עשתה שלא יהיה כלפי חיוב זה קלב"מ, כיון שמבואר שם שיש עוד נפק"מ מזה שהתשלום קנס, כגון שמשלם יותר ממה שהזיק, עיי"ש.

21. חי' הגר"ח על הש"ס כתובות לב,ב.

22. תרומות (ו,ב).

יישוב הקושיות דלעיל

- א. קלב"מ. לפי הסבר זה מובן מדוע אין שייך קלב"מ, כיון שאין זה חיוב על האדם אלא דין ממון בחפץ שבעין, וכלפי זה אין קלב"מ²³.
- ב. ממון שאין לו תובעין. לפי הסבר זה מובן מדוע תרומה שהופרשה ולא ניתנה צריך ליתנה, כיון שגם לתרומה כזו יש בעלות ממונית של שבט הכהונה, ומה שא"א לתובעה זהו רק משום שאין בעלים מסויים עליה.

קושיות

אמנם לפי הבנה זו מתעוררות כמה קושיות שלא היו בהסבר הקודם:

- א. קושיה ממחילה. מבואר שלאחר ההפרשה ניתן למחול על הנתינה. לפי ההסבר הקודם זה היה פשוט, משום שזהו חיוב השבה מדין גזילה גרידא, אך לפי הסבר זה יש כאן בעלות בעין, וא"א למחול אלא צריך הקנאה.
- ניתן ליישב שאין הכוונה למחילה אלא להרשאה לקנות את החפץ, והגמרא לא דקדקה. וכמו כן ניתן ליישב באופן אחר מעט, שבאמת גם בתרומה המשוחזרת לא חלה בעלות ממש של הבעלים הקודם, אלא כעין שעבוד וזכות ליקח אותה תחת התרומה שהיתה לו. ונמצא שמצד אחד אין שייך בזה קלב"מ כיון שאין זה חיוב על האדם אלא זכות בחפץ עצמו, ומצד שני שייכת מחילה.
- ב. קושיה מב' חיובים. לפי המהלך הזה מתעוררת קושיה חדשה, שכן התרומה שנוצרת מצד עצמה שייכת לבעלים הקודמים שלה, ולכאורה יש גם חיוב מצד מזיק כמו בכל מזיק, וכמו באוכל תרומה במזיד, וא"כ היאך יכול לצאת יד"ח ב' החיובים בממון אחד.
- ניתן ליישב שבאמת כלפי החיוב הרגיל של גזל יש קלב"מ, ולכן אין צריך לשלמו. אך זה מתיישב דוקא לפי השיטות שיש קלב"מ במקרה של אוכל תרומה בשוגג (עיין לעיל), וצ"ב איך ניתן ליישב לפי שאר השיטות.
- הקה"י²⁴ יישב באופן אחר, שכל מקום שחייבתו התורה קנס או כפרה כוונתה היא שע"י זה הוא ייפטר מדמי תשלומי קרן של מזיק, ולא חייבה התורה את האדם לשלם פעמיים. וכתב שמצינו דבר דומה בגמרא בב"ק לגבי כופר שמשלם דמי מזיק אף שהם נמוכים מדמי ניזק ולא השלים את הנזק, וכן שם לגבי שלושים של עבד שנפטר מלשלם את דמיו.

אמנם יש להקשות על ההסברים הללו, שהרי דבריהם מיישבים מדוע אין חיוב ממון של כל התורה על האכילה של התרומה, כיון שבאכילה זו הוא מתחייב עונש (להסבר א') או מתחייב בתשלומי תרומה (הסבר ב'). אמנם כמעט בכל המקרים ישנו חיוב ממוני

23. ועדיין ק"ק, שבירושלמי כתב שהטעם שאין קלב"מ הוא משום שזה קנס, ולא משמע שכוונתו לטעם הנ"ל.

24. פסחים סי' כ"ז אות ד'.

נוסף שקודם לאכילה, על הגזילה של התרומה²⁵, וכלפיו אין דין קלב"מ (להסבר א), וכן לא מסתבר שפטרה התורה מלשלם על הגזילה במקרה שאכלה בסוף (להסבר ב).

נראה שניתן ליישב בדרך נוספת שמתחברת עם הדברים שנאמרו עד כה. נקדים ונאמר שזה ברור שלו יצוייר שאדם היה מזיק את חבריו והחפץ היה חוזר מאליו למצבו הקודם ולא היה שום רושם לנזק, אז אף שהיה שלב שבו החפץ היה ניזוק סו"ס משעה שהחפץ חזר לקדמותו אין סיבה לתביעה, והוא לא היה מתחייב לשלם על כך²⁶. לעיל ביארנו שתשלומי תרומה יוצרים תרומה תחת התרומה שנאכלה. לפ"ז ניתן להבין שבעקבות התשלומי תרומה בטלה סיבת החיוב, כיון שנמצא שהתרומה שנאכלה קיימת. לפ"ז ניתן להבין שגם על הגזילה שקדמה לאכילה אין לחייבו, כיון שכל החיוב על הגזילה הוא רק משום שהחפץ לא נמצא אצל בעליו, אך כאן לאחר ששילם את התשלומי תרומה נמצא שהתרומה חזרה לבעליה, ואין על מה לחייבו.

ג. קושיה ממחל ואח"כ אכל. הירושלמי בתרומות (ו,א) אומר שר"ל ור"י נחלקו במקרה שאכל תרומת כהן שמחל (קודם האכילה), האם יפריש לעצמו או יתן לשבט. ומבואר שאף שהתרומה הייתה בבעלות הכהן, כיון שהכהן נתן לישראל רשות לאכול ממנה התרומה שתופרש תישאר אצל האוכל. ומבואר שאין כאן שחזור של הבעלות שהייתה. היה ניתן לדחוק שכשארם נותן לחבריו לאכול הוא מקנה לו את החפץ, ועיין בקה"י²⁷ שדן בזה, אך הסביר הפשוטה נותנת לא כך, וא"כ קשה.

דרך ג' - גזילת המתנו"כ

נראה שמוכח אם כן מהדין של כהן שמחל שחיוב הנתינה תלוי בזה שהייתה גזילה, ולא בבעלות בלבד (ככהסבר ב). אמנם החיוב אינו חיוב השבת גזילה בעלמא מדין גזלן של כל התורה (ככהסבר א), אלא חיוב מדין פרשיית תשלומי תרומה. כלומר יש מיוזג בין חיובי הגזילה לבין תשלומי התרומה. אמנם דבר זה צ"ב, מה הקשר בין הדברים.

ונראה בביאור הדבר, ע"פ מה שנתבאר לעיל בספק הגמרא בפסחים בהסבר האחרון, שבתרומה יש את החפץ עצמו, ויש את הממון והשווי שבו. ונתבאר שניתן להבין שהממון ג"כ שייך לעניין התרומה, שבממון מתקיים דין מתנו"כ שהוא גם מעניין התרומה. לפ"ז ניתן להבין שכאשר הוא אוכל את תרומת חבריו, הגזל ג"כ שייך לפרשיית תשלומי תרומה, כיון שיש כאן גזל של המתנו"כ שהתממשו בבעלותו של חבריו, והוא גזל את זה, ולכן מדין תשלומי תרומה הוא מתחייב להשיב את המתנו"כ.

25. למעט מקרים מיוחדים כגון תחב לו חבריו לבית הבליעה (כתובות ל,ב).

26. יש לדון לגבי תשלום על ביטול זמן ההשתמשות, אך זה עניין אחר, שבפשטות הוא גרמא. מקבילה לכל העניין מצינו לגבי חובל בחבירו, שאינו חייב לשלם תשלומי 'נזק' אם זה נזק שיחזור לקדמותו, ורק חייב לשלם שבת, וזה נלמד מפס', ונחלקו הרמב"ן והרא"ש בב"ק בביאור דין זה ואכמ"ל.

27. ב"מ סי' מ"ח.

כלומר לאחר שהתרומה ניתנה לכהן אזי דינה של התרומה היא להיות של כהן זה, וממילא גם דיני תשלומי התרומה הן בהתאם לזה.

ונעיר שצריך להתבונן לפ"ז האם יהיה דמיון גמור בין הגזילה לעניין דין הנתינה של תשלומי תרומה לדין גזל של כל התורה, כגון במקרה שאוכל תרומה שאינה שו"פ²⁸, האם יהיה חיוב נתינה מדין תשלומי תרומה לאותו כהן או לא, ויש כמה צדדים בשאלה זו.

הערה בעניין הפרשתו מקדשתו

נעיר שלפ"ז יש חידוש מסויים בזה שהפרשתו מקדשתו. לפי ההסבר הקודם הבנו שמצד דין תשלומי תרומה מספיקה עצם ההפרשה, ודין הנתינה הוא דין ממון שאינו שייך לפרשייה. אמנם לפי הסבר זה גם הנתינה היא חלק מקיום חיובו מצד תשלומי התרומה. אכן נראה שלא קשה להבין שאף שאכן זהו חלק מקיומו, מ"מ חלק זה אינו מעכב את עצם חלות קדושת התרומה על החולין שבירו.

נעיר עוד שלפי הסבר זה לכאורה לאחר ההפרשה התרומה שייכות לישראל מבחינה ממונית, אלא שיש חובת נתינה מפרשיית תשלומי תרומה.

ביאור הדינים לפי זה

א. קלב"מ. מוכן שאין פטור קלב"מ, כיון שנתנה זו היא חלק מדין תשלומי התרומה.

ב. ממון שאין לו תובעין. לכאורה לפי הסבר זה קשה, שכן בממון שאין לו תובעין אין חיוב מצד פרשיית גזילה. אכן באמת אין זה קשה, כיון שודאי שיש כאן גזילה גמורה, אלא שאין מישהו מסויים שיכול לתבוע, אמנם לגבי עצם הגזילה אין כלל חיסרון, וממילא מוכן שחייבתו התורה להשיב את המתנו"כ לכהנים.

ג. מחילה. לפי הסבר זה לכאורה קשה היאך ניתן למחול, הרי הנתינה היא חלק מהכפרה ומתחייבת מתשלומי התרומה. אכן באמת אין זה קשה, שכן סיבת חיובו להשיב נובעת מכך שהוא גזל את המתנו"כ מייעודם, אכן במקום שבו יש מחילה בטלה סיבת החיוב, וממילא כבר אין צורך בכפרה. ובפרט אם נאמר שמחילה היא כאמירת 'הריני כאילו נתקבלתי'²⁹.

ד. כהן שמחל. מיושב בפשטות כפי שנתבאר.

ה. ב' חיובים. לפי הסבר זה מוכן באופן פשוט היאך יוצא יד"ח ב' החיובים, כלומר החיוב על האכילה מדין תשלומי תרומה, והחיוב על הגזילה, כיון שבאמת אין כאן ב' חיובים, אלא שהתורה תובעת בפרשיית תשלומי תרומה את השבת הגזילה לבעליה, וזהו אותו החיוב של השבת הגזילה עצמה.

28. בהנחה שיש חיוב תשלומי תרומה בפחות משו"פ, עיין פסחים (לבג), שאבא שאול סובר שאין, ונחלקו המפרשים האם רבנן חולקים עליו בזה.

29. עיין קוב"ש ב"ב אות א' שחקר בזה.

קושיה מאוכל תרומת עם הארץ

אמנם מה שקשה על דרך זו³⁰ זה דברי הירושלמי שכתב שלמ"ד הפרשתו מקדשתו אם אכל תרומת עם הארץ יכול ליתן את התרומה לכהן אחר וליתן לעם הארץ דמים, ויש לעשות כן משום שאין מוסרים תרומה לעם הארץ. ולכאורה לפי ביאור זה התרומה צריכה להיות שייכת לו, ולא תהיה אפשרות ליתן לו דמים. ולכאורה צ"ל ברוחק שזה תק"ח מדין הפקר בי"ד הפקר שהפקיעו את בעלותו על התרומה ששוחזרה אך חייבו ליתן לו דמים תמורתה³¹, וצ"ע.

דעת רבי לשיטת ר"ל

עד כאן התבוננו בדעת ר"א בר"ש הסובר שבין כשאכל תרומת עצמו ובין כשאכל תרומת חבירו ההפרשה מקדשת, אלא שכשאכל תרומת חבירו הוא צריך ליתנה לו, וניתן למחול על כך. וניסינו לעיין ביסודה של הנתונה, האם היא משום גזל של כל התורה כולה, מחמת דיני התרומה ששוחזרה, או מדין תשלום גזל המתנו"כ.

אמנם בדעת רבי מבואר לא כך. אע"פ שלפי ר"ל גם רבי מודה שבמקרה שאכל תרומת עצמו הוא אינו צריך ליתנה ומספיק להפרישה, מ"מ במקרה שאכל תרומת חבירו נתינתו מקדשתו, ויש לזה ב' נפק"מ: א. החולין נעשים תרומה רק בנתינה ולא בהפרשה. ב. אין הנגזל יכול למחול על הנתונה.

ונראה לבאר את דבריו כהמשך למה שנתבאר עד כה. לאחר שביארנו שדין הנתונה הוא חלק מתשלומי התרומה ולא רק דין גזל בעלמא, ניתן לצעוד צעד נוסף ולהבין שעצם היווצרות התרומה תלויה בהשלמת תשלומי התרומה, שכוללים את ההפרשה והנתונה, ולכן בהפרשה בלבד היא עוד לא נעשית תרומה.

אמנם צריך להוסיף ביאור מדוע לא ניתן למחול, הרי אם הוא ימחול נפל כל יסוד החיוב להשיב את המתנו"כ, כמו שלר"א בר"ש ניתן למחול על הנתונה אף שהיא מדין תשלומי תרומה. ואפשר לומר שבאמת ניתן למחול, ומה שמבואר בירושלמי שלא ניתן למחול לדעת רבי, זה רק בהו"א שרבי סובר כר' יוחנן שנתנתו מקדשתו תמיד (ועיין לקמן מדוע לפ"ז א"א למחול), אך למסקנא שהוא יכול לסברו כר"ל באמת אפשר למחול.

דעת ר' יוחנן

עד כאן ביארנו את מחלוקת ר"א בר"ש ורבי לשיטת ר"ל שנחלקו באוכל תרומת חבירו האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו, אך לכ"ע באוכל תרומת עצמו הפרשתו מקדשתו. אמנם לפי ר' יוחנן גם באוכל תרומת עצמו נתינתו מקדשתו וצריך נתינה לכהן, וצ"ב מדוע צריך נתינה, הרי ע"י ההפרשה הוא משיב את התרומה לשבט הכהונה, ומדוע צריך גם נתינה.

30. נעיר שגם להסבר הב' זה קשה, אך להסבר הא' לא.

31. ואף שבירושלמי שם מבואר שלמ"ד נתינתו מקדשתו א"א לעשות כן אלא חייב ליתן לע"ה, ולכאורה קשה מדוע שם לא תיקנו, אין זה קשה כלל, כיון שלמ"ד נתינתו מקדשתו עיקר הדין של תשלומי תרומה והכפרה מתקיים רק בנתינה, ואת זה לא רצו לבטל, משא"כ למ"ד הפרשתו מקדשתו.

דרך א' - נתינה לכהן כתנאי ליצירת תרומה

ניתן להבין שבאמת מצד יסוד חיובו לשחזר את התרומה את כל הברדל ביניהם, אלא שנחלקו בשאלה איך ניתן ליצור תרומה. לפי ר"ל עצם הפרשה תחת התרומה שנחסרה עושה את החולין להיות תרומה, ובזה נשלם חיובו לשחזר את התרומה. ניתן להבין שר"י חולק וסובר שא"א ליצור תרומה ע"י הפרשה בעלמא, אלא יש צורך בנתינה לכהן כדי ליצור תרומה. ואע"פ שכל חיובו הוא לשחזר את התרומה, ומצד עצם החיוב אין צורך ליתן לכהן, מ"מ כדי 'להצליח' ליצור את התרומה יש צורך ליתנה לכהן.

נעיר שאין להקשות על ההסבר הזה מכל הפרשת תרומה מטבל, שבפשוטות³² הפרשה לכדה כבר יוצרת את התרומה גם בלא נתינה, ולכאורה מוכח מזה שאין צורך בנתינה לכהן כדי ליצור תרומה. שכן טבל שונה, שחלק מהטבל מיועד להיות תרומה, ואין כאן יצירה חדשה לגמרי. אך במקרה שלנו שהוא לוקח חולין גמורים ורוצה לעשותם תרומה, ניתן לומר שרק ע"י הנתינה לכהן הם נעשים תרומה.

קושיה מהקדש

הבנה זו נשללת מקושיית הירושלמי על ר' יוחנן. בירושלמי תרומות (ו,א) מבואר שבמקרה שגזל תרומה מהקדש לכ"ע אין צריך ליתן לכהן את הקרן אלא נותן להקדש. ומבואר שאף לר' יוחנן שמצריך נתינה תמיד, היא אינה צריכה להיות דוקא לכהן. ולפי מה שנקטנו שהטעם שצריך נתינה לכהן באוכל תרומת עצמו הוא משום שרק ע"י נתינה לכהן החולין נעשים תרומה ולא באופן אחר, קשה היאך החולין נעשים תרומה ע"י הנתינה להקדש.

מבואר מזה שכדי שהחולין ייעשו תרומה אין צריך נתינה לכהן דוקא, שהרי ההקדש אינו 'כהן'. וע"כ הנתינה לכהן נובעת מסיבה אחרת, וצריך להתבונן מהו יסודה.

דרך ב' - גזל השבט

הירושלמי (שם) כותב וז"ל: 'כך היה משיב ר"ש בן לקיש לרבי יוחנן על דעתך דתימר משלם לשבט והא תנינן גנב תרומת הקדש ואכלה משלם שני חומשים וקרן וישלם לכהן³³ רבי יסא בשם רבי יוחנן התורה אמרה יצא ידי גזילו... ונתן לכהן את הקודש מכיון שנתנו לו יצא ידי גזילו'.

מבואר בדברי הירושלמי שהסיבה שצריך ליתן לשבט הכהונה לפי ר' יוחנן היא משום שבאכילתו את התרומה הוא גזל, ולכאורה הכוונה לגזל השבט (כפי שיתבאר באורך בחלק הראשון של הסוג') שהרי מדובר באופן שהכהן אינו בעלים.

32. בתו"כ (פר' אמור) נחלקו האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו מקדשתו, ור' הלל (הו"ד בראב"ד על התו"כ בשם ר"א) פירש שהמחלוקת היא לעניין כל הפרשת תרומה מפירות טבל. אך בירושלמי ובראב"ד נקטו שהמחלוקת היא דוקא לעניין תשלום, והפרשה מפירות טבל ודאי מקדשת לכ"ע.

33. גי' הגר"א, וכן כתבו האחרונים שהיתה הגי' לראב"ד (פ"י מתרומות הכ"ז). ואולי לרמב"ם הייתה הגי' כמו הגי' שלפנינו, ולפ"ז יש לבאר את הירושלמי באופן אחר.

לאחר שביארנו שכוונת הגמרא ב'גזל השבט' אינה גזל הממונות שיש בתרומה, שהרי אותם הוא לא גזל, אלא גזל זכות האכילה שיש לשבט הכהונה בתרומה, נראה פשוט שבאוכל תרומת עצמו כיון שהוא היה הבעלים על התרומה מבחינה ממונית, ודמי התרומה היו שלו, אז גם כאן כאשר נותן את התרומה לשבט הכהונה הוא נוטל דמים, שהרי דמי התרומה אינם שייכים להם. וכן מבואר ברמב"ם תרומות (י, כב).

מחלוקת ר"ל ור"י

אמנם דברי ר' יוחנן עדיין צריכים ביאור, שהרי גם אם אכן בכל אכילת תרומה ואפילו תרומת עצמו יש כעין גזל של שבט הכהונה, דהתרומה שייכת להקדש הכהונה וכפי שנתבאר, עדיין צ"ב למה לא מספיק שיפריש, שהרי ע"י ההפרשה הוא משיב להקדש הכהונה את התרומה, ומדוע צריך נתינה. וא"א לומר שאין אפשרות לשחזר את התרומה ללא נתינה לכהנים, כפי שנתבאר לעיל. ובאמת נקטנו כך גם עד עכשיו בדעת ר"ל, שגם לדעתו נתבאר שיסוד החיוב הוא מצד גזל הקדש הכהונה, ואע"פ כן מספיקה הפרשה באוכל תרומת עצמו. וא"כ עדיין קשה מדוע צריך נתינה. אפשר לבאר בב' אופנים:

א. יש כאן שיקול נוסף בגדר תשלומי תרומה, שכיון שאותו אדם אכל תרומה שלא כדין אז מתבקש מצד יעוד התרומה והשמירה על עניינה שאותו אדם לא יחזיק בתרומה. ולכן את התרומה שהוא מפריש תחת התרומה שהוא אכל הוא לא יכול להפריש לעצמו. לפ"ז עיקר הקפידא בדין הנתינה הוא שהתרומה לא תהיה תחת ידיו³⁴.

ב. בתשלומי תרומה הקפידה התורה שהתרומה תגיעה ליעודה בפועל כלומר לכהנים שאליהם היא מיועדת, ולא תחזור לאותו מצב ביניים לא רצוי שבו היא מוחזקת ביד מי שאינה יכול להשתמש בה. ולכן האוכלה צריך ליתנה לכהן, אף שקודם שנאכלה היא הייתה אצלו. אלא שבמקרה שקודם האכילה היא הייתה בבעלות אדם אחר כגון ישראל אחר או הקדש, דחתה התורה את העיקרון הזה כדי לא להפקיע את בעלותו, משא"כ כשהאוכל עצמו היה בעלים שהוא גרם לנפשיה.

וצריך להוסיף שלדעת ר"י במקרה שיש צורך בנתינה (תמיד), הנתינה מעכבת את הקדושה, כדעת רבי לשיטת ר"ל. אלא שלדעת ר"י א"א למחול, כיון שדין הנתינה אינו נובע ביסודו מהזכות של המקבל, אלא מהדרישה של התורה שהאוכל יוציא את התרומה מתחת ידיו (להסבר א'), או יממש את יעודה בפועל (להסבר ב').

34. נעיר שפשוט הדבר שכיון שדין זה הוא מדיני תשלומי התרומה ויעודה ולא מצד דיני ממונות הוא יוכל לדרוש דמים על זה, כנ"ל.

סיכום

במהלך הסוג' ניסינו לברר את דין תשלומי תרומה.

החלק הראשון נסוב סביב ספק הגמרא בפסחים האם תשלומי תרומה משתלמים לפי מדה או דמים. אמרנו שבאופן פשוט היה נראה שיסוד חיוב תשלומי תרומה הוא בהשבת החפץ עצמו ואינו שייך כלל לגזל, והוכחנו זאת מהדין של אוכל תרומת עצמו. אמרנו שלפי זה מתבקש היה שתשלומי תרומה ימדדו לפי מדה. העלינו ב' אפשרות לבאר את הצד שלפי דמים בלי לשנות את הנחות היסוד הללו, אך דחינו אותן.

מחמת כן חידשנו שבאמת בכל אכילת תרומה יש 'מעין גזילה' של הקדש הכהונה אף שהתרומה שייכת באופן ממוני לישראל. ביארנו את הדבר בב' אופנים: א. יעוד התרומה הוא להינתן לכהן לאוכלה, וכל בעלותו של הישראל היא במהותה זמנית ודומה לטוה"נ, והחזקתו דומה להחזקה של שומר, וממילא נחשב שגזל מהקדש הכהונה. ב. דין מתנות הכהונה שבתרומה הוא מיעודי התרומה, והוא מתקיים תמיד ע"י מי שמחזיק אותו כהמשך לבעלות הכהן, וכלפי זה יש גזל.

לאחר מכן חזרנו לבאר את הצד שמשלם לפי דמים לאור חידוש זה, וביארנו אותו בב' אופנים: א. כבתחילה, מצד קדושת התרומה שנחסרה. ב. כהמשך לחידוש הנ"ל, מצד גזל הכהונה, אלא שבגזל זה יש צד לשלם גם לפי מדה בניגוד לגזל הדיוט, משום שהוא חמור או משום שיש בתרומה את עניין האכילה.

החלק השני נסוב סביב דברי הירושלמי שהביא את מחלוקת ר"ל ור"י ומחלוקת ר"א בר"ש ורבי בגדרי ההפרשה והנתינה, האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו, ונפק"מ לחלות קדושת התרומה ולמחילת הנגזל על הנתינה. ראינו שישנן ג' שיטות: א. הפרשתו מקדשתו תמיד. ב. באוכל תרומת עצמו הפרשתו מקדשתו, ובאוכל תרומת חבירו בגזל נתינתו מקדשתו. ג. לעולם נתינתו מקדשתו.

לדעת ר"א בר"ש שלעולם הפרשתו מקדשתו דנו מהו גדר הנתינה. הצענו שהנתינה היא מדין חיוב גזילה של כל התורה, ודחינו זאת. לאחר מכן הצענו שזה מדיני התרומה שנוצרה וקיבלה את דיני הממון של התרומה שנאכלה, ודחינו זאת. לאחר מכן הצענו לאפשרות האחרונה (שכמותה נקטנו), שיש כאן חיוב מחודש מדין תשלומי תרומה, התובע את השבת גזילת מתנות הכהונה. וביארנו את הדינים השונים בסוגיא לפ"ז.

לאחר מכן ביארנו שרבי לשיטת ר"ל לא חלק מהותית, אלא סבר שחלות קדושת התרומה מותנית בגמר תשלומי התרומה, כלומר בנתינה.

בדעת ר"י הסובר שלעולם נתינתו מקדשתו העלינו אפשרות שהנתינה נצרכת כיון שרק כך ניתן ליצור תרומה, ודחינו את ההבנה הזו מהקדש. וביארנו את דבריו כהמשך לדברים שנאמרו בחלק הראשון, שהנתינה נדרשת כיון שיעוד התרומה ועניינה הוא להיות אצל הכהנים. והטעם שצריך להוציא מתחת ידיו, הוא או משום שהחזקתו עלולה להוות פגיעה בתרומה, או משום שעדיף להביא את התרומה ליעודה בפועל, אמנם במקרה שבו אדם אחר היה בעלים אין לדחות את זכותו להחזיק את החפץ אע"פ שלא מתקיים בפועל יעוד התרומה בנתינה.

ממון ואיסור בתרומה - התבוננות במוני המצוות

פתיחה

התרומה היא אחת מעשרים וארבע מתנות הכהונה - חובה להפריש חלק מיכול השדה בכל שנה, ולתת אותו לכהנים. אופייה של מצוות התרומה הוא עמום ודורש באור. השאלה המרכזית הנוגעת לתרומה היא כיצד להבין את היחס בין האיסורים שחלים עליה לבין ההגדרה שלה כמתנה שניתנת לכהנים. במאמר זה ננסה לגשת לשאלה על ידי בירור השיטות הנוגעות לתרומה בספרי המצוות, ונראה איך ההבנה של השיטות במניין המצוות מסבירה מחלוקות הלכתיות בנוגע לדיניה של התרומה.

מבוא

ראשית, נפתח בהצגה קצרה של התרומה ביחס למתנות כהונה אחרות. באופן כללי, ניתן לחלק את מתנות הכהונה לשלוש קטגוריות מרכזיות. הקטגוריות נבדלות זו מזו בזהות הנותן, במטרת הנתינה ובמעמד הממוני של המתנה. ואלו הן הקטגוריות:

א. **מתנות המקדש:** כחלק מעבודת הכהנים בבית המקדש, הם גם זוכים בחלקים מהקרבנות שמוקרבים שם. המקור לזכות זו נמצא בפרשיה בספר במדבר (י"ח - ח):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֶהֱרֹן וְאֵנִי הִנֵּה נֹתְתִי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוֹמֹתַי לְכֹל קֹדֶשִׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נֹתְתִים לְמִשְׁחָה וּלְבִגְיֶיךָ לְחֶק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קֹרְבָנָם לְכֹל מִנְחָתָם וּלְכֹל חֲטָאתָם וּלְכֹל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יִשִּׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים לְךָ הוּא וּלְבִגְיֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים תֹּאכְלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכֵל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְךָ:

הזכות שניתנת כאן היא הזכות לאכילה משולחן גבוה. לאחר הנתינה של הקרבן לגבוה וההקרבה של חלקו על המזבח, ה' מעניק לכהנים חלק מהקרבן, ששייך לו. ברובד הגבוה ביותר, הכהנים אינם אוכלים בשל זכות שניתנת להם - אלא כשותפות בתהליך ההקרבה. לגבי קרבנות החטאת והאשם, הספרא מסביר שאכילת הבשר על ידי הכהנים היא חלק מתהליך הכפרה על המקריב:

מנין שאכילת קדשים כפרה לישראל? ת"ל "ואותה נתן לכם לשאת את עוון העדה לכפר עליכם לפני ה'" הא כיצד? כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים.¹

גם בקרבנות אחרים, כמו שלמי ציבור, שתי הלחם, וקרבן שלמים, יש חלק שניתן

1. שמיני פרשה א תחילת פרק ב.

לכהנים. אף שאכילת הכהנים מקרבנות אלה אינה בהכרח חלק מתהליך ההקרבה, לא מדובר ב'זכות' שניתנת לכהנים במלוא מובן המילה. הבשר עדיין נחשב כשייך ל"שולחן גבוה", ואסור לאכילה לכולם מלבד לכהנים². גם הכהנים אינם בעלי הבשר לגמרי, אלא שיש להם היתר לאוכלו בתנאים מסוימים ובאזור מסוים בלבד, ללא זכויות ממוניות ממשיות. ההגבלה על בעלות הכהנים מתבטאת במשנה (קידושין ב ח), שקובעת שאין להם היתר לקדש אישה בכשר שהם מקבלים כחלק מעבודת המקדש.

ב. מתנות הגבול: הזכות של הכהנים למתנות מסוימות ששאר השבטים מחויבים להפריש להם מרכושם. חלק מהמתנות הללו הן זרוע לחיים וקיבה של כל בהמה טהורה שנשחטת (מתנות בהמה) וחלק מגיזת הצאן בכל שנה (ראשית הגז). המקור לחיובים אלו נמצא בפרשיה בספר דברים (יח א-ה):

לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֶׁבֶט לְוֵי חֶלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אֲשֵׁי ה' וְנַחֲלָתוֹ יֹאכְלוּ: וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ בְּקָרְבֹּ אָחִיו ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לֹו:

וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפֵּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעַם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנִתֵּן לַכֹּהֵן הַזֶּרֶע וְהַלְוִיִּים וְהַקָּהָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרְךָ וְרֵאשִׁית גִּזְ צֹאנְךָ תִּתֵּן לֹו: כִּי בֹו בְּחֵר ה' אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שִׁבְטֶיךָ לְעֹמֵד לְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה' הוּא וּבְנָיו כָּל הַיָּמִים:

הזכות שניתנת כאן היא הזכות לקבל מתנות מסוימות מישראל, על מנת שישמשו את הכהן במקום הנחלה שחסרה לו, וכשכר על עבודתו במקדש. כאן הנותן הוא ישראל, ולא ה'. לאחר שהכהן מקבל את המתנות הן ממונו לכל דבר, הן אינן נקראות 'קודש', ואין איסורים על אכילתן ועל השימוש בהן. הברדל נוסף הוא בכך שמתנות אלו לא ניתנות רק במקדש, אלא בכל ארץ ישראל (ראשית הגז) ואף בחו"ל (מתנות בהמה).

ג. קודשי הגבול: הזכות לקבל את החלה, התרומה ותרומת המעשר, שישאל והלוויים מפרישים. הקטגוריה של קדשי הגבול היא קטגוריית ביניים בין מתנות הגבול למתנות המקדש, גם בפשט הפסוקים וגם מבחינת הלכותיה. בפסוקים, נתינת התרומה לכהן נשנתה פעמיים בתורה. בפעם הראשונה הנתנה נמצאת באותה הפרשיה עם מתנות המקדש, כחלק מהמתנות שה' נותן לכהנים:

...וְזֶה לְךָ תְּרוּמַת מִתְּנֶם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נִתְּתִים וּלְכַנְיֶיךָ וּלְכַנְיֶיךָ אֶתְּךָ לְחֶק עוֹלָם כָּל טְהוֹר בְּבִיתְךָ יֹאכֵל אֹתוֹ: כָּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לָהּ לְךָ נִתְּתִים: (במדבר יח יא-יב)

2. מתנות המקדש אינן קטגוריה אחת, ואצל הרמב"ם (ביכורים א ד-ה) הן מחולקות למתנות במקדש, שמתרות לכהנים זכרים בלבד ומתנות בירושלים, שמתרות גם למשפחתו של הכהן. נוסף לכך, תיתכן חלוקה בין קרבנות חטאת ואשם לשאר מתנות המקדש מכיוון שהראשונים יוצרים כפרה ואינם נובעים מנדבה, וכן בין ביכורים לשאר המתנות שנאכלות בירושלים מכיוון שהביכורים נקראים תרומה וחלק גדול מדיני הביכורים מושווה לדיני תרומה. אך לכל המתנות הללו (למעט אולי ביכורים) משותף העיקרון של אכילה משולחן גבוה, חובה מסוימת באכילה, ובעלות מוגבלת וחלקית.

בפעם השנייה היא נמצאת יחד עם מתנות הגבול, בין חובת נתינת זרוע לחיים וקיבה לחובת נתינת ראשית הגז, כחלק מהמתנות שהעם נותן לכהנים כתחליף לנחלה:

וְזֶה יְהִי־מִשְׁפֵּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זִכְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזֶּרֶע וְהַלְחִיִּים וְהַקֹּבֵה: רֵאשִׁית דְּגַנְךָ תִּירְשֶׁךָ וְיִצְהַרְךָ וְרֵאשִׁית גִּזְ צֹאנֶךָ תִּתֵּן לוֹ: (דברים יח ג-ד)

מבחינה הלכתית, קדשי הגבול דומים למתנות המקדש בכך שחלה עליהם קדושה, שגורמת לחובות ואיסורים בנוגע לאכילתם ולשימוש בהם. צד זה מתחזק בפרשיה נוספת הנוגעת לתרומה, פרשיה איסורי האכילה של התרומה בספר ויקרא (פרק כב, א-טז). שם התרומה נקראת 'קודש', ומפורטים באריכות דיני האכילה שלה - המותרים והאסורים לאכול, והעונשים על אכילתה שלא כדין. ברם, קדשי הגבול דומים למתנות הגבול בכך שלאחר הנתינה הם נחשבים לממון כהן לכל דבר, כדברי הרמב"ם (ביכורים ד יד):

הבכורים והתרומות והחלה והקרן והחומש ומתנות בהמה הם נכסי כהן, יש לו לקנות מהן עבדים וקרקעות ובהמה טמאה ובעל חוב נוטלן בחובו והאשה בכתובתה וקונה בהן ספר תורה³.

אם כן, בתרומה יש צד ממוני - חובת האדם לתת לכהן חלק מהיבול, כשהכהן מקבל את התרומה כממונו לכל דבר, ויש צד איסורי - חובה של האדם להפריש חלק מהיבול שלו בכל שנה ולתת אותו לה', שמגדירה את התרומה כקודש. כעת, יש לברר את היחס בין שני הצדדים הללו.

הפרשה ונתינה בתרומה

על ציר הזמן של התרומה, משלב החיוב בתרומה ועד האכילה של הכהן, ישנם שלושה שלבים.

א. התבואה מוגדרת כטבל, כפירות שחייבים בתרומות ומעשרות ואסורים באכילה לכולם עד ההפרשה. על מנת להתיר לעצמו את אכילת התבואה, על האדם להפריש את התרומה מתוך הטבל - לקחת שיעור מסוים מהפירות, לקרוא עליהם שם תרומה ובכך להחיל עליהם קדושה.

ב. לאחר הפרשה זו, שאר הפירות נפטרים מחיוב תרומה⁴, והפירות שנקראים

3. הרמב"ם כאן לא מזכיר במפורש את ראשית הגז, שגם היא מתנה שנחשבת נכסי כהן. יתכן שהיא נכללת בהגדרה של מתנות בהמה (דרך אמונה שם), ויתכן שהיא לא נמצאת בכלל זה מכיוון שהיא לא רלוונטית לאיסורי אכילה (ר"י קורקוס שם, בשם התוספות חולין קלא.). דיון זה מבוסס על כך שבגמרא שהיא המקור לדינו של הרמב"ם (חולין קלא.) לא ברורים הגירסא ושיטת הספירה, ואכמ"ל.

4. לאחר הפרשת התרומה הטבל נפטר מהאיסור שנובע מהתרומה, אך עדיין אסור באכילה מצד

'תרומה' נאסרים באכילה לכולם מלבד כהנים. לאחר הפרשה זו, פירות התרומה צריכים להגיע לכהן.

ג. פירות התרומה שנמצאים אצל ישראל ניתנים לכהן, ובכך מסתיים התהליך. הישראל משלים את חובותיו ביחס לפירות, והכהן רשאי לאכול אותם.

שתי הפעולות הנוגעות לתרומה, ההפרשה של התרומה מתוך הטבל והנתינה של התרומה לכהן, מקבילות לשני הצדדים שראינו בגדר של קדשי הגבול. הנתינה היא פעולה ממונית - מעבר של הבעלות על התרומה מידי ישראל לידי כהן. פעולה ממונית זו דומה לפעולה המקבילה במתנות הגבול, שגם בהן העיקר הוא נתינה של חלק מיבולו של האדם לכהן.

לעומת זאת, ההפרשה היא פעולה איסורית - היתר לאכול מהטבל, על ידי הפיכה של חלק ממנו לתרומה שתהיה קדושה ואסורה באכילה לזרים. בהפרשה לא נוצר כל שינוי בבעלות על הפירות, ולפיכך פעולת ההפרשה דומה יותר לזכיית הכהן בחלק מהקדשים. גם בתרומה וגם בקדשים היתר האכילה ניתן לכהן בעקבות קדושתו המיוחדת, ולא כשכר.

מחלוקת הראשונים

כתוצאה מכך שהתרומה מוגדרת כקודש, בפרשיה בספר ויקרא מפורטים לגביה איסורים וחובות. נאסר על זר, תושב ושכיר כהן, ערל וטמא לאכול מהתרומה. בנוסף, מפורש העונש לישראל שאכל תרומה בשוגג:

וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בְּשֹׁגְגָה וַיִּסַּף חֲמִשִּׁיתוֹ עָלָיו וַיִּנְתֵּן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: (ויקרא כב יד)

אדם שאכל בשוגג תרומה מחויב להביא פירות כשיעור האכילה שלו בתוספת חומש, לתת אותם לכהן, והפירות הללו מתקדשים בקדושת תרומה. למרות שמדובר בעונש ממוני, ניתן ללמוד מהפסוק שהמוקד של חובת תשלום החומש והקדושה של התשלום נמצא במעמד הקודש של התרומה, ולא בפגיעה בממונו של כהן.

ארבעת האיסורים וחובת החומש מוסכמים על כל הראשונים. בנוסף על מצוות אלו, ישנה גם מצוות עשה של תרומה, המוטלת על בעלי הטבל. הבה"ג במניין המצוות מונה מצווה זו כמצוות עשה, ללא פירוט מהי המצווה⁵:

ואלו מצוות קום עשה ... תרומה גדולה.

החייב במעשרות ובתרומת מעשר. הפרשת התרומה היא פטור מאחד הגורמים לאיסור. ניתן לראות את ההפחתה בחומרת האיסור בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות י כ), שסובר שלאחר הפרשת תרומת המעשר מהטבל, מכיוון שלא נשאר בו גורם של קודש, העונש מופחת ממיתה בידי שמיים למלקות.

5. על פי נוסח ונציה ש"ח וירושלים תשל"ב. לפי נוסח דפוס ברלין הנוסח הוא "ונתינת תרומה", ואם כן דעת בה"ג זהה לדעת הרס"ג, שתובא בהמשך.

בהבנה של המצווה הזו ישנה מחלוקת בין מוני המצוות, שמתלבטים האם עיקרה של המצווה הוא ההפרשה או הנתינה:

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מציב עקרונות כלליים לספירת המצוות במתנות כהונה בתוך דבריו בהשגות לספר המצוות של הרמב"ם, ומחלק את המתנות לשלוש קטגוריות, בדומה לחלוקה שהצגנו בין מתנות המקדש, מתנות הגבול וקדשי הגבול. במתנות הגבול יש מצוות נתינה בלבד:

אבל הדברים שאינם טובלים כגון ראשית הגז והמתנות הזרוע והלחיים והקבה לא נמנה אלא נתינתן... ואינו מברך בהפרשתן כלל (השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש יב)

על מתנות הגבול לא חלים איסורים, והן ניתנות כשכר לכהנים. גז הצאן ובשר הבהמה מותרים באכילה ובשימוש גם קודם להפרשה, אלא שלבעלים ישנה חובת נתינה ממונית לכהנים. מעבר לכך, אם הגז שהופרש אכר - הבעלים מחויבים לתת חלק אחר לכהן, מכיוון שהם עדיין לא קיימו את מצוות ראשית הגז, כדברי התוספתא (חולין י ז): "המפריש גז צאנו ואכר - חייב באחריותו". אם כן, הפעולה המשמעותית היחידה הנוגעת למתנות אלו היא הנתינה לכהן, ולכן רק היא נחשבת כמצווה. לעומת זאת, במתנות המקדש אין אף אחת משתייהן:

אבל במתנות כהונה שבמקדש כגון חלקם מן הקרבנות לא נמנה נתינתן מצוה לפי שלא בא בהן כתוב מצוה אותנו בה אבל הן חלק השם שלקח מן הקרבנות... והכלל בכל חלקי הכהנים מן הקרבנות שהן מתנות שנתן השם יתברך לאהרן ולבניו שיהיו זוכין בהן משלחן הגבוה... והנה הם חלק מחלקי מלאכת הקרבנות שצוה בהם מי יאכלם ולמי יהיו (שם)

מתנות המקדש הן פרטים וחובות בתוך תהליך הקרבת הקרבן, ולפיכך אין מצווה לא בהפרשתן ולא בנתינתן. הקרבן ניתן לה' בהבאתו לבית המקדש, ולאחר מכן, בדומה לחובות האחרות של תהליך ההקרבה, חלק מבשר הקרבנות מגיע לכהנים. לפי זה, הזכות של הכהן לקבל בשר, החובה להפריש לו חלק וההיתר לכהן לאכול הם כולם סעיפים במצוות ההקרבה, ולא מצוות עצמאיות במניין המצוות.

מלבד שני העקרונות הללו, הרמב"ן מציב עיקרון שלישי, שמבוסס על מצוות חלה. בדומה לתרומה, חלה היא מצווה לקחת חלק מהמזון לקדש אותו בהפרשה ולתת אותו לכהנים, ובכך להתיר באכילה את השאר. בפרשת שלח נמצא הציווי:

ראשית עֲרֹסְתֵיכֶם חֲלָה תְּרִימוּ תְּרוּמָה כְּתְרוּמַת גִּזְרֵן בֵּן תְּרִימוּ אֹתָהּ: מְרֵאשִׁית עֲרֹסְתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה' תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם: (במדבר טו כ-כא)

הרמב"ן רואה בפסוקים הללו שני ציוויים שונים. בפסוק הראשון מופיעה חובה להרים

חלק מהעיסה ולקדש אותו בהפרשה, בדומה לתרומה. בפסוק השני מופיעה חובה לתת את התרומה בפועל לכהן. מהכפילות הזו, הרמב"ן מסיק כלל, לפיו בכל מקום שבו ההפרשה מתירה איסור טבל, ישנה מצוות הפרשה, ובכל מקום שבו יש מימד ממוני, ישנה מצוות נתינה. מכאן הוא מסיק שבחלה, תרומה, מעשר ראשון ומעשר עני, המקיימות את שני התנאים יש מצוות הפרשה ומצוות נתינה כשתי מצוות נפרדות:

הדברים הטובלים הם שתי מצוות בודאי, והמשל בזה החלה. שכן כל העיסה אסורה לנו עד שנפריש אותה, ונצטוינו בה מצוה נפרדת שנאמר "חלה תרימו תרומה". ושלא יעלה בלבנו שנרים אותה להוציא העיסה מאיסור ונעזבנה או נשליך אותה באש צוה אותנו ית' בנתינתנו לכהן שנאמר "מראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה"...

כן ראוי שנמנה שתי מצוות בתרומה, הפרשתה מפסוק "תרימו תרומה לה'" ונתינה לכהן מפסוק "תתן לו"... וכן הדין במעשר נמנה הפרשתו מצוה מפסוק "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" ... וצוה בנתינתו "ונתת ללוי לגר ליתום ולא למנה", ופירושו שיתן ללוי חלקו [=מעשר ראשון] ולעני חלקו [=מעשר עני]. (שם)

לפי דברי הרמב"ן, ההפרשה והנתינה הן חובות נפרדות זו מזו, שנמצאות במערכות שונות. חובת הנתינה היא חובה ממונית בלבד, שבדומה למצוות הנתינה של קדשי הגבול - אינה מגדירה איסורים או קדושה. לעומתה, מצוות ההפרשה היא חובה איסורית בלבד, שהאדם יוצא בה ידי חובה גם אם לאחר ההפרשה הוא שרף את התרומה כך שאף כהן לא יזכה בה. את הקשר בין מעמד הטבל למצוות ההפרשה אליבא דהרמב"ן ניתן להסביר בשתי דרכים מרכזיות:

א. טבל כסיבה למצווה: יסוד המצווה הוא בכך שהטבל אסור באכילה. לדרך זו, מצוות ההפרשה דומה למצוות שחיטה. אדם שרוצה לאכול בשר חייב לשחוט את הבהמה, כדי לא לעבור על איסור אכילת נבלה, ובצורה דומה אדם שרוצה לאכול מהיבול אכילת קבע חייב להפריש חלק לתרומה, מעשר וחלה כדי לא לעבור על איסור אכילת טבל. לפי כיוון זה, משמעות המצווה היא 'הכשר' לאכילה, ללא תוכן חיובי ממשי. נראה שבדומה לשחיטה ההפרשה אינה חיוב כמו מצה או לולב, אלא דרך להתיר את האכילה, ואדם שלא רוצה לאכול טבל לא מחויב להפריש כלל.

ב. טבל כסימן למצווה: יסוד המצווה הוא בכך שחלק מהיבול מיועד לקבלה של חלות מסוימת, וממילא היבול כולו אסור כל עוד לא מילא את ייעודו. לדרך זו, המצווה היא ליצור את החלות על היבול - קדושת תרומה וחלה, וזכות לוויים ועניים במעשר ראשון ומעשר עני. נראה שלפי כיוון זה המצווה היא חיוב ממשי על האדם, שבמידה ויש לו טבל חייב להפריש ממנו תרומות ומעשרות גם אם אינו רוצה לאכול.

לסיכום דעת הרמב"ן, נראה שהוא מתבסס על הפרדה עקרונית בין האיסור והממון בתרומה, ועל הבנה שכל אחד מהם הוא גורם משמעותי, שנאמרה עליו מצווה מיוחדת

בתורה. הבנה זו גורמת לו לחפש מקורות נפרדים לשתי המצוות - פסוקים שמשמעותם הפרשה ופסוקים שמשמעותם נתינה.⁶

שיטת רס"ג והיראים

ר' סעדיה גאון כתב שני פיוטים ובהם מנה את תרי"ג המצוות, ובנוסף ספר שבו הסביר את אופיה ומקורה של כל מצווה. ביחס למצוות תרומה, בשונה מהרמב"ן הוא מונה מצווה אחת בלבד. ניתן להסיק את אופייה של מצווה זו מתוך הניסוח וההקשר בספר ובפיוטים:

הפרק העשרים ושניים חובות הכהנים ... הראשונה שבהן הזכות ושמה 'תרומה' כפי שאמר: "רֵאשִׁית דְּגַנְךָ תִּירְשֶׁךָ וַיִּצְהַרְךָ וְגו' תִּתֶן לִו"⁷
לתת תרומה, וראשית עריסך.⁸

שדי שם לו משלמיו חזה ושוק, ומשפט זוכחים וגוזזים כמדובר ותרומה ותרומת מעשר חלק כחלק מלבד ממכר הפרבר.⁹

בשלושת המקורות ניתן לראות שרס"ג מדגיש את הנתינה הממונית: בספר המצוות, הוא מונה את התרומה כחובה כלפי הכהנים, וכזכות שלהם על חלק מהיבול. בפיוט הראשון, המצווה היא נתינת התרומה לכהן. בפיוט השני לא נזכרת במפורש מהי מצוות התרומה, אך ניתן לשים לב לכך שהיא מוזכרת בין "משפט זוכחים וגוזזים" כלומר מתנות בהמה וראשית הגז ל"מכר הפרבר" כלומר שדה אחוזה, מתנת גבול נוספת. מסמיכות זו ניתן ללמוד שמצוות העשה שנאמרה בתרומה זהה למצווה של מתנות החולין, כלומר - שיש חובה על האדם לתת חלק לכהן.

שיטה דומה ניתן למצוא אצל ר' אליעזר ממיץ בספר היראים, שגם הוא מונה מצווה אחת בלבד. כאשר הרא"ם מסביר את מצוות התרומה, הוא מסביר אותה כחובת נתינה:

הוא מחוייב לתת תרומה לכהן.¹⁰

בנוסף, המצווה אצל הרא"ם נמצאת בחלק בספר שעוסק באיסורי ממון¹¹, יחד עם

6. מכך שהרמב"ן מונה שתי מצוות ניתן להסיק שהוא מפריד בין תחום האיסור לתחום הממון, אך האמירה ההפוכה אינה נכונה. ייתכן שהתחומים נפרדים זה מזה אך עדיין נחשבים שניהם לחלקים של מצווה אחת. כך נראה מדעת החינוך (מצוה תקז) שמגדיר: "שנצטוינו להפריש מן הדגן והתירוש והיצהר תרומה ונתן אותה לכהן". ניסוח דומה נמצא בערוך השולחן (ערוה"ש העתיד זרעים נ ב).

7. ספר המצוות (כתאב אלשראיע) לרב סעדיה גאון (ההדרה ותרגום: נסים סכתו), עמוד 205.

8. ספר המצוות לרס"ג, שורה 23.

9. הפיוט "אש אוכלה אש", שורות 290-289. סידור רס"ג עמוד רד.

10. ספר יראים סימן קעא .

11. פרק ד ו"ו השני. בסימן קמו בפרק זה נמנית מצוות הנתינה ובסימן קעא חובת תשלום חומש

מתנות הגבול, מתנות עניים, וחובות של גמילות חסדים כמו הלוואה לעני וצדקה. אם מצוות התרומה היא מצוות ההפרשה ולא הנתינה, אין היגיון בסידור זה.

אם כן, המצווה אצל רס"ג והיראים היא מצוות הנתינה בלבד, ללא ההפרשה. לפי שיטה זו, יש לשאול מה המשמעות של ההפרשה. אם ההפרשה לא נמנית כמצווה במניין המצוות, מניין נובע התוקף שלה כמעשה שמגדיר דיני דאורייתא, כמו איסור התרומה לזר והפטור מאיסור הטבל?

לשאלה הזו, ולשאלות נוספות על שיטה זו שהרמב"ן מעלה, מתייחס הר"י פערלא בספרו על הרס"ג¹². הוא מציע שני הסברים, בהתאמה לשני הכיוונים שראינו ברמב"ן:

1. ההבנה הראשונה שהצגנו ברמב"ן היא שההפרשה היא דרך להתיר את הטבל לאכילה, אך לא מצווה חיובית. לפי כיוון זה, הרס"ג והיראים מסכימים באופן עקרוני שההפרשה היא מצווה, אלא שהם כבר מנו איסור לאכול טבל¹³. משכך, מצוות ההפרשה אינה מוסיפה איסור, אלא יוצרת החמרה מדרגה של לאו בלבד לדרגה של לאו ועשה. החמרה בלבד, ללא הרחבה של היקף האיסור, אינה מצדיקה מניית מצווה נוספת במניין המצוות.

2. ההבנה השנייה ברמב"ן היא שהמצווה היא חיוב ממשי ליצור מהטבל תרומה (ובקיום החיוב פג ממילא האיסור על הטבל). לפי כיוון זה, הרס"ג והיראים מסכימים שההפרשה היא מצווה, אך חולקים על דעת הרמב"ן שמדובר במצווה עצמאית ונפרדת ממצוות הנתינה. לדעתם, ההפרשה היא סעיף בתוך מצוות הנתינה. לפי זה, המצווה האחת שנמנית אצלם היא המצווה להרים חלק מסוים מתוך הטבל ולקדש אותו, על מנת לתת אותו לאחר מכן לכהנים.

נראה ששיטת הרס"ג והיראים מדגישה את חובת הנתינה לכהן. הדגשה זו מחלישה את יסוד ההפרשה והאיסור של התרומה. ההפרשה לא נחשבת כמצווה עצמאית, אלא כסעיף הכלול באיסור טבל או במצוות הנתינה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם, בדומה לרס"ג וליראים פוסק שיש מצווה אחת בלבד. שיטתו בהבנת המצווה ברורה ועקיבה:

המצווה הקכו"ו היא שצונו להוציא תרומה גדולה (ספר המצוות לרמב"ם)

להפריש תרומה גדולה לכהן שנ' ראשית דגנך תירשך וכו'. (מנין המצוות הקצר

(קכו)

לאוכל בשגגה.

12. עשין סה סו

13. שורה 206 בספר המצוות לרס"ג, וסימן נג ביראים. אצל רס"ג מופיע העונש ללא הלאו, מה שגורם לגרי"פ בסוף דבריו לחזור בו מההצעה הראשונה. למרות זאת נראה לומר שההצעה סבירה בדעת היראים, וגם בדעת רס"ג, ייתכן שהלאו רמוז בציון העונש.

(א) להפריש תרומה גדולה. (רמב"ם הקדמה להלכות תרומות)
 כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצוה עשה להפריש
 ממנו ראשית לכהן. (רמב"ם תרומות ב א)

נראה שהרמב"ם מגדיר את המצווה כמצוות הפרשה בלבד, ומתעלם ממצוות הנתינה. במבט ראשון, נראה שהמסקנה היא שהמצווה היא אכן החלת הקדושה בעת ההפרשה, כלומר מצווה שיסודה בקודש שחל על התרומה ובאיסורים הנובעים ממנו, ולא בזכות ממונית של הכהנים. אך שיטה זו מעוררת קשיים פרשניים, הלכתיים וסברתיים:

א. מבחינה פרשנית, הרמב"ם בספר המצוות מצטט כמקור את הפסוק בספר דברים:

והמצוה הקכ"ו היא שצונו להוציא תרומה גדולה והוא אמרו יתעלה "ראשית
 הגנך וכו' תתן לו" (ספר המצוות לרמב"ם)

במידה והמצווה היא אכן החלת איסור בלבד, אין קשר בין המצווה לפסוק. המצווה היא יצירת איסור, והפסוק, כפי שראינו, עוסק במצוות נתינה ממונית.

ב. מבחינה הלכתית, הרמב"ם פוסק שיש הבדל בין המעמד הממוני של התרומה לפני ההפרשה ואחרי ההפרשה. לפני ההפרשה, הטבל כולו שייך לבעלים, ואם הוא נגנב - הגנב חייב לשלם לבעלים:

הגונב טבלו של חברו ואכלו משלם לו דמי טבלו (רמב"ם גניבה ב ד)

לעומת זאת, אחרי ההפרשה ולפני הנתינה, יש לבעלים זכות בתרומה רק לגבי נתינה לכהן:

לא יטלם [= הכהן את התרומות] אחר שהורמו אלא מדעת בעלים שהרי הם של בעלים ליתנן לכל כהן שירצו ... ואם לקח שלא מדעת בעלים זכה בהן שאין לבעלים מהן אלא טובת הנאה וטובת הנאה אינה ממון. (רמב"ם תרומות יב טו)

הרמב"ם פוסק שהתרומה לאחר ההפרשה שייכת לישראל שהפריש, ואין היתר לכהן לקחת ממנו בלי הסכמה. אך בעלות זו מוגבלת מאוד, והיא נחשבת כ"טובת הנאה" בלבד. אין זכות לבעלים לעשות כל דבר שירצו, אלא זכות לבחירת הכהן המקבל בלבד. הבעלות המוגבלת גורמת לכך שאם כהן גנב או גזל את התרומה לפני הנתינה, אין לבעלים זכות לתבוע אותו בבית דין.

אם מסבירים ששיטת הרמב"ם היא שאין מצווה בנתינה, לא ברור למה לאחר ההפרשה הבעלות של בעל הכרי על התרומה נחלשת. הרי החיוב להפריש נתקיים כבר¹⁴, ואין

14. לא ניתן לומר שאיסור אכילת התרומה משנה את זכויות הבעלות עליו, מכיוון שהרמב"ם שראינו (ביכורים ד יד) פוסק שלאחר הנתינה התרומה נחשבת ממון כהן לעניין תשלום חוב וכתובת אישה. אם ניתן לשלם חוב עם התרומה, משמע שיש לה ערך ממוני עבור בעל החוב, ושהוא זוכה בה לכל דבר, למרות שאיסורי האכילה על התרומה עדיין קיימים.

עוד מצווה חיובית על בעל הכרי לתת את התרומה לכהן.

ג. מבחינה סברתית, נראה שטעם המצווה לא תואם להגדרתה. בספר מורה נבוכים, בחלק שעוסק בטעמי המצוות, הרמב"ם מסביר את טעם מצוות התרומה, יחד עם שאר המצוות בספר זרעים:

המצוות שבקבוצה הרביעית הן הכלולות בספר זרעים שבחיבורנו ... כאשר תתבונן במצוות אלה כולן אחת אחת, תמצא שתועלתן גלויה - כי הן מעוררות לרחם על החלשים והמסכנים, לחזק את העניים בדרכים שונות, לא להצר לנצרך, ולא להכאיב ללבו של אדם שמצבו חלש. עניינן של מתנות עניים ברור. כן הובהר הטעם של התרומות והמעשרות: "כי אין לו חלק ונחלה עמך" ... ומוצא אתה שבכמה מקומות לשון התורה הוא: הלוי והגר והיתום והאלמנה, כי הוא מונה אותו תמיד בכלל העניים שהרי אין לו קניין. (מורה נבוכים ג ט)

הרמב"ם מסביר כאן, שטעם התרומה זהה לטעם מצוות מתנות עניים. המצווה היא לדאוג לחלשים בחברה ולדאוג להם, כאשר יש עניים מכוח עצמם, ויש עניים מכוח מצווה שאוסרת עליהם לקחת נחלות. לשני סוגי העניים מוגדרים שני סוגי מתנות: מתנות עניים לעניים מכוח עצמם, ותרומות ומעשרות לעניים מכוח מצווה. דא עקא, שאם מצוות התרומה היא ההפרשה והחלת האיסור בלבד, אין קשר בין הגדרת המצווה לטעמה! המצווה היא החלת איסור ללא הנאה ממונית לכהן, אך הטעם נוגע לחיוב הממון בלבד.

מתוך הקושיות הללו, נראה שיש צורך להסביר את מצוות התרומה בצורה שונה, שתבטא את שני הצדדים. מחד, המצווה שהרמב"ם מציין היא ההפרשה בלבד. מאידך, נראה שיש לאחר ההפרשה השלכות ממוניות לכהנים.

לפיכך, נראה שהמצווה שהרמב"ם מונה היא המצווה המעשית, חובת ההפרשה, אך מעשה ההפרשה הוא גם מעשה של נתינה. ההפרשה אינה החלת איסור בלבד, אלא מתנה ממונית של האדם. הוא מעביר חלק מהטבל שברשותו לרשות ממונית של קודש - רשות כלל הכהנים. אם כן, ההפרשה היא נתינה לרשות מופשטת, שממנה נובעים איסורים, ונחשבת כשולחן גבוה:

וכן אסור להן [= לכהנים] שיחטפו תרומות ומעשרות ואפילו לשאול חלקן בפיהן אסור אלא נוטלין בכבוד, שעל שלחן המקום הם אוכלין ועל שלחנו הם שותים ומתנות אלו לה' הם והוא זיכה להן. (רמב"ם תרומות יב ט)

אם כן, קושיותינו הקודמות מתורצות. המצווה היא להפריש, אך החלות שנוצרת במעשה היא גם חלות של נתינה והעברת בעלות. מכאן ברור מדוע למרות הגדרת המצווה כהפרשה, אין כל קושי ללמוד אותה מפסוק שלשונו היא חובת נתינה, ולמה טעם המצווה הוא המתנה לכהן. מכאן מתורץ גם הקושי שעולה מההלכה, שיוצרת חילוק בין הבעלות הקודמת להפרשה לבין הבעלות שאחריה. האדם המפריש מחויב לתת מתנה לכהנים, נתינה ממונית שמפקיעה את התרומה מרשותו. לאחר ההפרשה,

מכוח היותו הבעלים הקודם, הוא מקבל "טובת הנאה" - זכות לבחירה לאיזה כהן התרומה תגיע, אך לא בעלות ממונית. לעומת זאת, לאחר שהכהן כנציג של כלל הכהנים לוקח את התרומה מישראל, הוא מקבל זכויות ממוניות על התרומה, ורשאי לעשות עמה כרצונו.

בנוסף, יוצא מכך שההפרדה שיצרנו, בין החובה הממונית לחובה האיסורית, מובהקת פחות אצל הרמב"ם. האיסור והממון קשורים זה בזה, ולא ייתכן האחד בלי השני. ההפרשה היא גם הנתינה לרשות הכהנים וגם הגורם לאיסורי האכילה.

סיכום שיטותיהם של הראשונים מוני המצוות

לסיכום, עד כאן ראינו שלש שיטות בראשונים לגבי מצוות העשה של התרומה:

א. דעת הרמב"ן: יש שתי מצוות נפרדות זו מזו: מצוות הפרשה איסורית ומצוות נתינה ממונית. מצוות הנתינה זהה לזו שבמתנות חולין, ומצוות הפרשה ניתנת להבנה כאמצעי מתיר לטבל או כמצווה חיובית ליצור תרומה.

ב. דעת הרס"ג והיראים: המצווה היא נתינה לכהן בלבד. ההפרשה אינה נמנית כמצווה עצמאית, מכיוון שהיא נחשבת כמתיר לאיסור טבל, או מכיוון שהיא התחלתה של מצוות הנתינה. בכל מקרה, אין לה משמעות כחיוב עצמאי - אלא כסעיף במצווה אחרת.

ג. דעת הרמב"ם: המצווה היא ההפרשה בלבד. הנתינה אינה נספרת כמצווה עצמאית מכיוון שהמשמעות של הנתינה היא מעבר של הבעלות על התרומה מרשות ישראל לרשות הכהנים, והמעבר הזה קורה בשעת הפרשה ולא בשעת הנתינה לכהן.

השלכות הלכתיות

מחלוקת הראשונים רלוונטית גם להלכה למעשה בתחומים שונים. כפי שנדגים כעת.

חובת נתינה לכהן

הגמרא בחולין (קלד:) דנה על מתנות עניים ומתנות כהונה, וכיצד לנהוג בהן במקום שבו אין מי שיקח את המתנות, כלומר כשאין עניים או כהנים באזור. ביחס לתרומה, הגמרא שם מצטטת ברייתא:

אין מביאין תרומה לא מגורן לעיר ולא ממדבר לישוב, ואם אין שם כהן - שוכר פרה ומביאה, מפני הפסד תרומה.

הברייתא קובעת שאם יש כהנים - הם אחראים לכך שהתרומה תגיע אליהם, אך אם אין כהנים - בעל הכרי מחויב להוביל את התרומה לכהנים. מסוף הברייתא, שפוסקת שיש לבעלים חיוב לדאוג לכך שהתרומה תגיע לכהן, עולה שיש חיוב נתינה על התרומה לאחר ההפרשה. גם מתחילת הברייתא, שפוטרת את בעל הכרי מהובלה של התרומה

לכהנים, נראה שמדובר בפטור נקודתי, אם התרומה תגיע לכהנים גם ללא הובלה, ולא בהפקעה של החיוב. לעומת זאת, התוספתא במסכת תרומות (י יז) מתייחסת למקרה בצורה שונה:

אין מביאין תרומה מן הגרן לעיר ומן המדבר לשוב אבל מקום שחיה אוכלתה ובהמה אוכלתה התקינו שיהא מביא ונוטל שכרו מכהן מפני חלול השם.

גם התוספתא מתחילה בהסבר שבמקרה שבו יש כהנים שיקחו את התרומה, החובה מוטלת עליהם. אך במקרה שבו אין כהן שיקח את התרומה, פסיקת התוספתא שונה מפסיקת הבבלי בשתי נקודות. ראשית, כאן החובה להביא את התרומה לעיר היא במקרה שבו התרומה נפגמת, ולא בכל מקרה כמו בברייתא. בנוסף, כאן מוזכר שהכהן חייב להחזיר לישראל את דמי ההובלה, מה שלא נמצא שם.

נראה שהמחלוקת בין הברייתות בשתי הנקודות הללו נובעת ממחלוקת האם יש מצווה בנתינה אחרי ההפרשה. לדעת הברייתא שנמצאת בבבלי, יש חובה לתת תרומה לכהן לאחר ההפרשה, ואם אין שם כהן החובה עוברת לבעלים למרות שהתרומה שמורה, ושההובלה תגרום לבעלים להפסד ממוני. כך גם נראה מהנימוק שנותנת הגמרא (חולין שם) לדין: "תרומה נמי - נתינה כתיבא ביה". הנימוק הוא הסתמכות על המילה "נתינה" בתורה, חיוב שנובע ממצוות התרומה בתורה.

לעומת זאת, לדעת התוספתא בתרומות אין חובת נתינה אחרי ההפרשה, ולכן אין לישראל אחריות על כך שהכהן יקבל את התרומה. החובה, כאשר היא קיימת, נובעת מחשש לחילול ה', חשש שהוא דרבנן וגם אינו חלק מדיני תרומה. העובדה שהדין הוא חשש מחילול ה' בלבד לא מספיקה כדי לחייב את ישראל בהובלה, והאחריות הממונית על ההובלה היא של הכהן.

המחלוקת בין הברייתא לתוספתא האם יש מצוות נתינה לאחר ההפרשה נראית כזוהי למחלוקת הראשונים. לשיטת הרס"ג והרמב"ן, שיש מצווה בנתינה, מסתבר לומר שיש חובה לבעלים לדאוג שהתרומה תגיע למקום שיש בו כהן. לשיטת הרמב"ם, שהנתינה מתבצעת יחד עם תהליך ההפרשה, אין סיבה לחייב את הבעלים לדאוג לתרומה אחרי ההפרשה, למעט מטעם חילול ה'. ואכן, הרמב"ם פוסק כתוספתא:

אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לשוב אלא כהנים יוצאין לגרנות וישראל נותנים להם חלקן שם, ואם לא יצאו הרי זה מפריש ומניחה בגורן, ואם היתה חיה או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהם התקינו חכמים שיטפל בה ויביאנה לעיר ויטול שכר הבאתה מכהן, שאם הפרישה והניחה לכהמה ולחיה הרי זה חילול השם.

(רמב"ם תרומות יב יז)

ישראל שאכל תרומה

בקדושת התרומה ניתן לפגוע בשלוש דרכים: להזיק שלא באכילה, באכילה בשוגג ובאכילה במזיד. במקרה שבו אדם הזיק שלא באכילה, אין פגיעה ממשית בקדושת התרומה, והמזיק מתחייב להחזיר לבעל התרומה כסף על ההפסד שנגרם לו, בדומה לכל נזק ממוני. כסף התשלום ללא תוספת נקרא 'קרן', והוא אינו קדוש. במקרה שבו אדם אוכל תרומה בשוגג, הדין נכתב במפורש בתורה:

וַאִישׁ פִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בְּשֹׁגְגָה וַיִּסַּף חֲמִשִּׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַפֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ (ויקרא כב יד)

אדם שאכל תרומה בשוגג מחויב להוסיף לתשלומים חומש, לתת אותם לכהן, והתשלומים מתקדשים בקדושת תרומה במקום הפירות שאכל. אדם שאוכל תרומה במזיד מתחייב בתשלומי הקרן בלבד (שאינם מתקדשים), בדומה למזיק תרומה.

ספק כהן

התוספות והרמב"ם נחלקו כיצד לפרש משנה ביבמות, שנוגעת באיסור אכילת התרומה. המשנה דנה במקרה שבו ולד של כהנת התערב בולד של שפחה כנענית, ואין דרך לדעת מי מהם הוא כהן ומי עבד. לאחר שהעבד משתחרר, אחד מהולדות הוא כהן והשני עבד משוחרר, כלומר ישראל, וכל אחד מהולדות הוא ספק כהן ספק ישראל. הדינים של ספק כזה מפורטים במשנה:

כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה ... הגדילו התערובות ושחררו זה את זה נושאים נשים ראויות לכהונה ואינן מיטמאין למתים ואם נטמאו אינן סופגין את הארבעים ואינן אוכלים בתרומה ואם אכלו אינן משלמין קרן וחומש (משנה ביבמות יא ה)

כספק, מחמירים עליהם גם חומרות של כהן וגם חומרות של ישראל. אסור להם לשאת גרושה או חלוצה ולהיטמא למתים ככהנים, ואסור להם לאכול תרומה כישראלים. למרות האיסור, במקרה שאחד מהם אכל תרומה הוא לא נענש בתשלום קרן וחומש. התוספות על אתר מסייגים את דין המשנה:

ואם אכלו אין משלמין קרן וחומש - נהי דאין משלמין מ"מ צריכינן להפריש משום כפרה. (תוספות יבמות צט:)

התוספות מחדשים שהמשנה אמנם לא מחייבת תשלום על הפירות שנאכלו, אך האוכל חייב להפריש קרן וחומש מפירותיו מספק ולקדש אותם, על מנת ליצור כפרה. היסוד לדברי התוספות כאן נמצא במסכת כתובות. התוספות שם מסבירים את הדין של אוכל תרומה בשוגג, שחייב כפרה ולא ממון:

שאני שוגג דתרומה משום דתשלומין דידיה כפרה ולא ממוןא כדאמרינן במסכת תרומות (פ"ו מ"א) דאם רצה כהן למחול אינו יכול למחול משום דלא הוי ממון אלא כפרה ואפילו אוכל תרומת עצמו דלא גזל מידי משלם כפרה לעצמו וחומש לכהן... ולפי זה צריך לומר שהכפרה תלויה בהפרשה. (תוספות כתובות ל: ד"ה

(זר שאכל תרומה)

התוספות מחלקים בין שני מרכיבים באכילת תרומה על ידי ישראל: החילול של הקודש שנוצר בעבירה, והפגיעה הממונית בכהן. החילול של הקודש מחייב להפריש קרן וחומש של פירות שיתקדשו בקדושת התרומה במקום הפירות שנאכלו. זה חיוב לכפרה, שגם אם הכהן מוחל על הפגיעה בממונו האדם מחויב להפריש. הפגיעה הממונית בכהן מחייבת לתת לו את הפירות הקדושים, אך אין קשר עקרוני בין חובת ההפרשה של התשלומים לחובת הנתינה לכהן.

חלוקה זו היא הבסיס לדברי התוספות ביבמות. במקרה של ספק כהן שאכל, יש פגיעה גם בקדושה וגם בממון, אך שתי הפגיעות הן בגדר ספק. בספק איסור, הכלל הוא "ספקא דאורייתא לחומרא", וחייב להפריש משום כפרה. אך לגבי ספק ממון, הכלל הוא ש"המוציא מחברו עליו הראיה", וכל עוד לא יוכח אחרת אין לחייב אותו בתשלומים ממוניים.

לעומת זאת, הרמב"ם מציג שיטה שונה ביחס למקרה דומה:

שתי קופות אחת של תרומה ואחת של חולין ונפלה תרומה לתוך אחת מהן ואין ידוע לאי זו נפלה הריני אומר לתוך של תרומה נפלה. אין ידוע אי זו היא של תרומה אכל זר אחת מהן הרי זה פטור מן התשלומין שהמוציא מחברו עליו הראיה (רמב"ם תרומות י יד)

לדעת הרמב"ם, במקרה של ספק יש פטור גם מההפרשה של הקרן והחומש לתרומה וגם מנתינתם לכהן. מעבר לכך, הרמב"ם כאן אומר את הדין במקרה שבו יש שני ספקות לאיסור - ספק האם הקופה היא חולין או תרומה, וגם אם הקופה היא חולין ספק אם התרומה נפלה לתוכה או שלא. הבסיס לשיטת הרמב"ם הוא "המוציא מחברו עליו הראיה", למרות שיש כאן גם איסור.

נראה שמחלוקת זו תלויה במחלוקת במניין המצוות, הרמב"ם לשיטתו והתוספות לשיטת הרמב"ן. התוספות והרמב"ן מפצלים את התרומה לחובה ממונית ולחובה איסורית, הנפרדות זו מזו. ברומה לתהליך הרגיל של התרומה, שבו חובת ההפרשה וחובת הנתינה נידונות כל אחת בפני עצמה, כך גם לאחר אכילת ספק תרומה, צריך לדון בהשלכות של ההגדרה האיסורית וההגדרה הממונית בנפרד. הרמב"ם חולק על ההפרדה שהם יוצרים בין הפן האיסורי והממוני במצוות תרומה. לשיטתו שההפרשה והנתינה כלולות זו בזו, בהפרשה יש העברה של הבעלות על הפירות לרשות כלל הכהנים, והאיסור נובע מבעלות זו. אם האיסור נובע מבעלות כלל הכהנים, יסוד החיוב של האדם בתשלומי התרומה הוא ההפסד הממוני לרשות הכהנים שנוצר באכילתו. כאן, מכיוון שיש ספק האם הקופה שנאכלה הייתה של תרומה לא ניתן לחייב אותו בהפסד ממוני, ולכן יהיה פטור מהכל.

הרס"ג והיראים לא מתייחסים במפורש לשאלה זו, אך נראה שהדבר תלוי בשתי האפשרויות שראינו. אם ההפרשה נועדה להתיר את איסור הטבל, גם במקרה של האוכל ספק תרומה בשוגג, יש מקום לחייב הפרשה - כדי להינצל מאיסור. לפי זה,

הרס"ג והיראים יסכימו לדעת התוספות. אך אם ההפרשה היא תחילת מצוות הנתינה, כאן אין חיוב נתינה, שהרי מדובר בספק ממונות ויש להקל, ולכן גם אין חיוב בהפרשה. לפי זה, הם מסכימים לדעת הרמב"ם, ופוטרים גם מהפרשה.

ישראל שאוכל במזיד

השלכה נוספת של המחלוקת היא אופי התשלום של ישראל שאכל תרומה במזיד. המשנה מחלקת במובהק בין תשלומי מזיד לתשלומי שוגג:

האוכל תרומה שוגג משלם קרן וחומש... אינו משלם תרומה אלא חולין מתוקנים והם נעשין תרומה והתשלומין תרומה אם רצה הכהן למחול אינו מוחל: (משנה תרומות ו א)

האוכל תרומה מזיד משלם את הקרן ואינו משלם את החומש התשלומין חולין אם רצה הכהן למחול מוחל: (שם ז א)

הדינים של שוגג ומזיד מופרדים זה מזה, ככותרות לפרקים שונים במשנה, והמשניות מנגידות בין הדינים שלהם. במשנה הראשונה נשנו הדינים המיוחדים של שוגג: חובת חומש, תשלום בחולין מתוקנים דווקא, ההפיכה של התשלום לתרומה, והקביעה שהכהן לא יכול למחול על התשלום. לעומת זאת, במשנה השנייה נשנו הדינים של מזיד: פטור מחומש, התשלום לא מתקדש, והכהן יכול למחול. הרמב"ם מסביר את ההבדל ביניהם:

לא חייב ה' חומש אלא למי שאכל בשגגה, והוא אמרו ואיש כי יאכל קדש בשגגה. אבל במזיד אינו חייב חומש, לפי שעונשו גדול מלהתכפר בתשלום (פירוש המשנה תרומות ז א)

מדבריו נראה שההבדל בין שוגג ומזיד הוא שעל אכילת שוגג ניתן לכפר, ולכן יש על הבעלים חובות נוספות, שמפורטות במשנה בפרק ו'. לעומת זאת על אכילת מזיד לא ניתן לכפר, ולכן אין חובות נוספות כפי שמפרטת המשנה בפרק ז', והחיוב זהה לתשלומי גזלה רגילים. נראה שהתוספות הסכימו עם הסבר זה, ולכן הם מסבירים ביחס לאוכל במזיד:

דאפילו סובין יכול לשלם דתשלומין אין נעשין קדש (תוספות יבמות דף צ.ז.)

דעת התוספות פשוטה לפי שיטתם - באוכל תרומה במזיד אין חיוב כפרה ולכן חייב בדיני ממונות בלבד, ובתשלום בכסף או אפילו בסובין ככל גולן. לפי הסבר זה, קשה להבין את פסק הרמב"ם:

כל האוכל תרומה בין בשוגג בין במזיד אינו משלם אלא מן החולין המתוקנים (רמב"ם תרומות י יח)

הרמב"ם פוסק שגם אם האדם אכל תרומה במזיד, הוא חייב לשלם בפירות חולין דווקא, ולא בכסף או בשווה כסף שאינו פירות מתוקנים. מה ראה הרמב"ם לחלק בין כל שאר החובות של המשנה בתחילת פרק ו', ששייכות בשוגג בלבד, לחובה לשלם בחולין מתוקנים, ששייכת גם במזיד?

נראה שעל פי הסברנו לשיטת הרמב"ם, הדברים מבוארים¹⁵. הסברנו את שיטת הרמב"ם ביחס לתשלום שוגג כנובעת מחיוב ממוני של תשלום לתרומה, בניגוד לדעת התוספות שמדובר בכפרה. אם יסוד החיוב הוא כפרה, בוודאי שבמזיד, שאינו יכול לכפר, לא נוצר כל חיוב נוסף ביחס לגזלן. אך אם יסוד החיוב הוא ממון, ניתן לחלק את הדינים המיוחדים שבתשלום על אכילה בשוגג לשתי קטגוריות:

א. יצירת הכפרה - החומש, הקודש, וכהן שלא יכול למחול.

ב. הדרך לשלם חוב ממוני לתרומה - חובה לשלם בפירות מתוקנים.

הקטגוריה הראשונה כוללת חיובים שנמצאים מעבר לחיוב הרגיל של גזלן, ומטרתם לכפר על האוכל. כמובן שכל אלה מיותרים במקרה שבו האכילה הייתה במזיד. לעומת זאת, הקטגוריה השנייה משנה את האופי של החיוב הקיים - חיוב תשלום הקרן. למרות שבתשלום גזילה רגיל ניתן לשלם בכל כסף או שווה כסף, בתשלומים שנובעים מפגיעה בבעלות ברשות כלל הכהנים, רשות מופשטת של קודש, ניתן לשלם רק בהחזר של מה שנפגע. זה דין נפרד מחובת הכפרה, ושייך לעצם החיוב הממוני - חיוב להחזיר את מה שנאכל, ולא את שוויו.

סיכום

בתורה אנחנו מוצאים שלוש קטגוריות של מתנות כהונה: הראשונה היא מתנות המקדש, קדשים שניתנו משולחן גבוה לכהנים כזכות אכילה. השנייה היא מתנות הגבול, מתנות ממוניות שחובה על כל ישראל לתת לכהן מתוך ממונו. כקטגוריית ביניים ביניהן נמצאת הקטגוריה של קודשי הגבול. מצד אחד, הן שייכות בכל הארץ, נחשבות כממון של הכהנים, ומוזכרות בתורה יחד עם מתנות הגבול. מצד שני, הן מוגדרות כקודש, יש בהן איסורים רבים, ומוזכרות בתורה גם יחד עם מתנות המקדש. מחלוקת לגבי ההבנה של היחס בין קדשי הגבול לשאר המתנות ניתן למצוא במחלוקת של מוני המצוות לגבי מהות המצווה בתרומה: חלקם הדגישו את הנתינה, וחיזקו את הדמיון למתנות הגבול, וחלקם הדגישו את ההפרשה, וחיזקו את הדמיון למתנות המקדש. לדעת הרמב"ן, יש בתרומה שתי מצוות נפרדות ושונות, שאין העדפה לאחת מהן על פני השנייה.

חובת ההפרשה היא חובה עצמאית מצד האיסור, וחובת הנתינה היא חובה עצמאית מצד הממון. הרס"ג והיראים מדגישים במצוות התרומה את חובת הממון והנתינה לכהן, ומתייחסים להפרשה כתחילת הנתינה, או כמתיר לאיסור טבל. הרמב"ם מדגיש את ההפרשה והאיסור, אך לשיטתו ההפרשה היא נתינה לשולחן גבוה, שהכהנים זוכים ברשות להנות ממנה. ראינו שלמחלוקת זו כמה השלכות הלכתיות, וביניהן: האם יש חובה על הבעלים לדאוג שהתרומה תגיע לכהן, האם במקרה של ספק יש חובה להפריש את התשלום ואיך משלמים על אכילת תרומה במזיד.

15. הדברים מבוססים בחלקם על דבריו של הגרי"ז במכתב מיום ה' י"ח אדר התרע"ב בריסק, שמובא בחידושו על הרמב"ם (עמוד 159, פ"א, ד"ה והנראה). הגרי"ז שם מסביר, שיסוד הדין של תשלום מפירות חולין מתוקנים דווקא הוא דין בתשלומי תרומה, ולא בקודש שחל על הפירות.

שכחת עומר שיש בו סאתיים

פתיחה

אומרת הגמרא (ב"ב עב:):

ואמר רב הונא: עומר שיש בו סאתים - תורת עומר עליו ותורת גדיש עליו; תורת עומר עליו, דשני עומרים שכחה, שנים והוא - אינן שכחה; תורת גדיש עליו, דתנן: עומר שיש בו סאתים שכחו - אין שכחה.

אימרה זו של רב הונא מובאת בסוגיה במסכת בבא בתרא בגלל דמיון לאימרה אחרת, ומבחינה תוכנית, כמובן שהיא שייכת למסכת פאה. אך כדרכה של גמרא, במסגרת עיסוקו במסכת הנסובה סביב נושא מסוים, נפגש הלומד עם תחומים הלכתיים שונים ומגוונים. דומה, שהתנאים וביתר שאת האמוראים, עצבו את הספרות ההלכתית באופן זה, מתוך ראייה רבודה של העולם ההלכתי: מעבר למשמעותו של כל דין כחלק מתחומו, ההלכה נחרזת על ידי כללים, גישות, ומנגנונים חוזרים אשר פועלים בתחומים השונים בצורה דומה.

אחידות זו מתעוררת בלימוד דבריו של רב הונא. גם הלומד שאיננו בקי בדיני שכחה יכול לעמוד על הפליאה שבדבריו מתוך היכרותו עם השפה ההלכתית: כיצד העומר שיש בו סאתיים (להלן - עשב"ס) יכול לשאת שתי "תורות" במקביל? האם מדובר בגוף הלכתי בעל הגדרה נזילה, או שמא בעל הגדרה רחבה הכוללת שתי הגדרות שונות, או אולי הגדרה אחת הנושאת חלק מתכונותיה של הגדרה אחרת: הגדיש אינו בעל מעמד עצמאי אלא יש לראותו כעומר גדול במיוחד הנושא את כל תכונות העומר ותכונות נוספות, או בניסוח אחר - העשב"ס אכן מהווה מעמד עצמאי, אך הוא מורכב מכל השלבים שהובילו עד להווצרותו - שיבולת, עומר, וגדיש.

אך עוד לפני השפה הטכנית המדוברת בצורה אחידה ברחבי הספרות ההלכתית, התחומים השונים חולקים גם את השפה הממשית. בכדי לעמוד על תורף דברי רב הונא ולדון באפשרויות השונות שהעלנו להבנתם ברמה המנגנונית, עלינו להבין את המושגים בהם הוא משתמש - ה"עומר" וה"גדיש". אחרי שהצגנו בקצרה את האפשרויות השונות בדבר מהותו של הגדיש, דומה שבכדי לפתוח פתח לכירור אמיתת הדברים היא על ידי הבנת משמעותם המושגית-לשונית. בנוסף, האימרה עושה שימוש חוזר בביטוי "תורה", ואנו נידרש לעמוד גם על פירושו.

במאמר זה, ננסה לעיין בדבריו של רב הונא מתוך שלושת נקודות המבט שהצגנו: נדון במשמעותם של המושגים בהם הוא עוסק, ולאחר מכן נעסוק בתוכן הדברים במסגרת דיני השכחה הפרושים במשניות מסכת פאה, אותן רב הונא מצטט. לבסוף, נבחן את הדברים מצד עצמם.

עומר וגדיש

במבט ראשון, דומה שההגדרה המורכבת של העשב"ס נובעת מהמתח בין התכונות שלו לבין היחס אליו הוא זוכה. העשב"ס עדיין מוגדר ומתפקד מבחינת בעל השדה כעומר כפי שבא לידי ביטוי בשמו, אך מבחינה כמותית הוא הגיע למימדיו של גדיש, כפי שבא לידי ביטוי בכך שהוא איננו כלול בדין השכחה. חידושו של רב הונא הינו שלמעשה ניתן להפריד בין שני רבדי ההגדרה הללו, ועדיין "להנות" משני העולמות: העשב"ס נושא של שמו של העומר ואת תכונותיו של הגדיש, ונחשב כשניהם.

הגדרה מורכבת זו, דורשת מאתנו לברר האם מעמדי העומר והגדיש נובעים בעיקר מהמעמד הפונקציונלי שלהם - התפקיד בו הם משמשים והיחס המעשי אליו הם זוכים, או שמא מהמעמד התכונתי שלהם - במקרה שלנו, מהגודל שלהם. כלומר, האם העומר והגדיש הינם יחידות המובחנות ומוגדרות על ידי מעמדן המעשי, או שמא יחידות כמותיות המוגדרות על ידי גודלן.

נתחיל מהעומר, בו המצב לכאורה פשוט יותר. בהופעתו המרכזית הראשונה בתורה (שמות טז), העומר מוצג כסכום המן אליו זכאי כל איש מישראל. אמנם בני ישראל ליקטו את המן, אך נאמר בפירוש ש"וימדו בעמר" - העומר מוצג ומשמש בפרשה זו כ"שם מדה", כדברי רש"י שם (שם טז). כלומר, העומר מזוהה כיחידה כמותית.

לעומת זאת, ברור למדי שמקורה של יחידה זו בפעולת העימור בשדה - איסוף ואיגוד החיטים הקצורות לעומרים-ערמות. פעולה זה מופיעה בפירוש בכתוב (תהלים קכט ז), ושם ליד ה"קוצר" נמצא ה"מעמר" - אוסף החיטים לעומרים. פועל זה בא לידי ביטוי מושאל בדין הגונב איש והתעמר בו ומכרו (דברים כד ז) ובאיסור הנאמר ביחס לאשת יפת תואר - "לא תתעמר בה" (שם כא יד). את הדין השני מסביר ר"י אבן כספי (שם):

לא תתעמר בה - שיעשה ממנה אגודה שישאנה למכור בשוק כאגודת עצים או שבלים, כטעם נושא אלומותיו.

אם כן, נמצאנו למדים שלעומר משמעות כפולה: משמעות כמותית - שיעור מידתי המקביל לעשירית האיפה, ומשמעות תפקודית - ערמת חיטים קצורות ואגודות כיחידה אחת, שעל אופיה המדויק טרם עמדנו.

ברוב המקרים, ניתן להכריע בקלות יחסית באיזו משמעות עושה התורה שימוש. מקרי הספק יוצרו בעיקר כאשר העומר מופיע ב"מגרש הביתי" שלו - השדה. שם, בנוסף לשם המדה שנוצר ממנו, העומר יכול לשוב ולשמש כמשמעותו המקורית, ועלינו לנסות ולהבין איזו מהאפשרויות היא הנכונה.

דוגמא לספק זה, ניתן להביא ממנחת העומר. התורה מצווה (ויקרא כג י) להביא "את עֹמֵר ראשית קְצִירְכֶם אֶל־הַפֶּהֶן" ודומה שניתן להתלבט בכוונתה: ניתן לומר שהכוונה לכמות המשמעותית הראשונה שהשדה מפיק - כמות בשיעור "עומר", אשר הבאתו מהווה הודאה על ראשית ברכת השדה. מאידך, יתכן שהתורה מכוונת לפעולת העמירה הראשונה של התבואה החדשה - איסוף התבואה החדשה מתחיל בעמירה אחת לשם שמים, בתור ביטוי למגמה הכוללת של העמל האנושי.

ספק זה בא לידי ביטוי גם בנושא עיסוקינו - השכחה.

פִּי תִקְצַר קְצִירָךְ בְּשִׂיבָה וְשִׁכְחָתָ עִמָּר בְּשִׂדָּה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לִגְר לִיתָוּם וְלֹא לְמָנָה
יְהִיָּה לְמַעַן יִבְרַכְךָ ה' אֱ-לֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ: (דברים כד יט)

דין השכחה נסוב סביב שכחת עומר בשדה. וכאן עולה השאלה מהו אותו עומר: האם הכוונה לתבואה בשיעור עומר, או שמא לערמת חיטים שנאגדה לאחר שנקצרה? בפשטות, הציווי "לא תשוב לקחתו" נסוב כלפי שם, ועל כן קשה להעמידו כמדבר ביחס לשיעור העומר. בפרשת המן (אותה הצגנו לעיל) לדוגמא, ברור שהפעלים בפסוקים מדברים על המן ולא על העומר שמשמש (כאמור) רק כשם מדה ללקיטתו. מאידך, ניתן לומר בדוחק מסוים שהאיסור "לא תשוב לקחתו" חוזר אל "קצירך" והעומר מהווה רק מידה לתבואה הקצורה והשכחה.

אם כן, מלשון הפסוק יותר נראה שכוונת התורה לעומר כיחידה מוגדרת, ולא ככמות של תבואה. דומה שניתן להביא חיזוק לכיוון זה מהשוואת דיני מתנות העניים כפי שהם מוצגים בפרשת כי תצא (דברים כד) לדיני פרשת קדושים (ויקרא יט). בנוסף לדיני הפרט והעוללות, דין השכחה מופיע בפרשת כי תצא בלבד, וזאת לעומת דיני הפאה והלקט המופיעים בפרשת קדושים בלבד (ונשנים בפרשת אמור - ויקרא כג). דומה שניתן לראות בדברים מגמה: בעוד בפרשת קדושים התורה זכתה את העניים בחיטים בודדות בלבד שנשכחו על ידי הקוצר או בכמות מכובדת יותר שעליו להקצות להם בצורה מודעת, בפרשת כי תצא התורה מרחיבה את זכותם גם לשלב מתקדם יותר במלאכת החיטים - שלב העימור. "שדרוג" זה כולל גם את השלבים הקודמים, ולכן כולל גם שכחה מוקדמת יותר: "בשדה - לרבות את הקמה" (ספרי רפג). בהמשך הדברים נדון ביחס בין הפרשיות בהרחבה נוספת.

כך לגבי העומר. ביחס לגדיש, דומה שהתמונה מעורפלת יותר. הגדיש איננו מופיע בפירוש בפסוק, וקישורו לדיני שכחה נעשה בדברי הספרי (רפג):

ושכחת עומר - ולא הגדיש.

בדומה לעומר, גם ביחס לגדיש אנו נדרשים לאותה השאלה: האם הגדיש הינו כמות גדולה במיוחד של תבואה או עומר גדול במיוחד, אשר גם אם נשכח לא נתבע מהאדם שלא לשוב לקחתו עקב גודל ההפסד, או שמא מעמד עצמאי המוגדר כשלב מתקדם ביותר במלאכת איסוף ועיבוד החיטים, שלב בו לעניים אין יותר תפיסת יד?

ושוב בדומה לעומר, בכדי לעמוד על משמעותו של הגדיש נבחון את הופעותיו השונות ונראה כיצד ההבנות השונות וההתלבטות ביניהן באות לידי ביטוי.

אומר הכתוב:

תָּבוֹא בְּכֹלֶךָ אֲלֵי-קָבֶר פְּעֻלוֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ: (איוב ה,כו)

כמשל למיתה מתוך אריכות ימים ושלום, הכתוב מתאר את הגדיש כ"עולה בעתו". כלפי מה הדברים אמורים? רש"י ובעל המצודות מסבירים, שהכוונה להוצאת התבואה מן השדה לאחר שהתייבשה בשמש לקראת העברתה אל הגורן. כלומר, הגדיש מהווה

שלב עצמאי במלאכת החיטה, ולאחר הקצירה והעימור הוא השלב האחרון שתעבור התבואה בשדה, שלב אשר מיועד לו מקום מיוחד בשדה הנושא את שמו.

לעומתם, מציע ר' עמוס חכם (בפירוש 'דעת מקרא') הסבר שונה ממנו עולה אמירה אחרת ביחס לאופי הגדיש:

ואמר "כעלות גדיש" לפי שהגדיש עולה ומתרומם ככל שהקוצרים מוסיפים עליו את השיכולים הנקצרות.

הגדיש הינו בהגדרה דבר המתהווה: העומרים נערמים אחד על השני לערמה, וכך עולה ונוצר הגדיש. אם כן, הגדיש בעיקרו הינו ערמת חיטים גדולה במיוחד. במהלך הקציר החיטים נערמות בשדה, ובשלב מסוים, ללא כל החלטה מודעת או נתינת מעמד רשמית, כמותם גדולה מכדי להסתפק בשם "ערמה" או "עומרים", ועל כן זקוקה לשם חדש וכך היא נהיית ל"גדיש". השאלה מתי בדיוק ערמה זו הופכת לגדיש נתונה כנראה לאומד הדעת, אומד שחכמים שיערו לכמות קבועה של סאתיים.

אם כן, משני ההסברים עולים שני הכיוונים בהבנת הגדיש - ההסבר המעמדי וההסברי הכמותי.

בנוסף לדוגמא זו, דומה שבשאלת הבנת מהות הגדיש נחלקו כבר התנאים במדרש, וזאת ביחס להופעתו של הגדיש בדברי התורה.

פִּי־תֵצֵא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֹאֲכַל גְּדִישׁ אוֹ הֶקְמָה אוֹ הַשְּׂדֵה שְׁלֵם יִשְׁלַם הַמִּבְעָר אֶת־הַבְּעָרָה. (שמות כב ה)

הפסוק מביא דוגמאות רבות (יחסית) לנזקי האש, ומדרשי התנאים עליו לומדים מהדוגמאות השונות וביניהן הגדיש ריבוי והרחבה לדין נזקי האש. כמוכן שהריבוי מעיד על הפרט - האופן שבו המדרשים מרבים עקרון הלכתי מהגדיש, מלמד כיצד הם רואים אותו.

וכך דורשת המכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דנזיקין פרשה יד):

ונאכל גדיש. הכל במשמע, וכן סואר של קנים ושל קורות, וכן מדבך של אבנים ושל צרורות שהתקינו לסיד.

הגדיש מהווה בניין אב לריבוי נזקי האש מעבר לעולם השדה והתבואה - גם צבר הקנים והקורות ומערום הלבנים והצרורות כלולים בו. הקישור ביניהם ובין הגדיש הינו כמוכן כמותי: הגדיש הוא ערימה משמעותית של חיטים, והמדרש דורש ממנו ריבוי לערמות משמעותיות נוספות, ללא קשר מהותי או תוכני לגדיש, מלבד הדמיון הכמותי. יש לעמוד על כך, שבשביל לדרוש באופן זה, על המדרש לתפוס את הגדיש כגוף שהמאפיין המרכזי שלו הוא היותו גדל כמות, וכך המדרש מסוגל לראות אותו כדוגמא לגופים נוספים הנושאים תכונה זו. אם כן, בעיני המכילתא דרבי ישמעאל הגדיש במהותו הינו יחידה כמותית.

לעומתה, דורשת המכילתא דרשב"י (כב ה):

"קוצים" – או מה קוצים שגדלו מחמת עצמן, יכול אין לי אלא דבר שגדל מחמת עצמו, ת"ל – "גדיש".

המכילתא דרשב"י דורשת את הדוגמאות על פי סדר הופעתן בפסוק, והיא מזהה ביניהן הדרגה התפתחותית. הגדיש, נדרש כתוספת על ה"קוצים" כבא לרבות את התבואה שלא גדלה מחמת עצמה. כלומר, בעיני המכילתא דרשב"י, הגדיש מהווה דוגמא לתבואה "מתורבתת" וזאת בניגוד לקוצים שגדלו מחמת עצמם. בשביל לדרוש באופן זה, על המדרש לראות את הגדיש כתבואה שהובאה על ידי האדם לידי שלב גידול ומלאכה משמעותיים, וממילא כמעמד מוגדר במלאכת החיטה בדווקא.

יש להדגיש, שגם המכילתא דרשב"י מרבה לדין ערמות רכוש אחרות בנוסף על התבואה, אך ריבוי זה איננו נלמד מה"גדיש" כי אם מה"שרה". דומה שגם מבחירה זו עולה השקפתה השונה של המכילתא דרשב"י ביחס לגדיש.

לסיכום חלק זה, נמצאנו למדים שהן ביחס לעומר והן ביחס לגדיש ניתן להסתפק האם מושגים אלו מייצגים סכום כמותי של תבואה ומוגדרים ככזה, או שמא יחידה מעמדית מוגדרת בשלבי מלאכת איסוף התבואה. בעוד ביחס לעומר במרבית ההקשרים נדמה שיותר מסתבר לראות אותו כיחידת תבואה, ביחס לגדיש התמונה פחות ברורה.

דיני שכחה

לאחר שראינו את האפשרויות השונות להבנת מהות והגדרת העומר והגדיש, כעת יש בידינו לבחון אותן בהקשר בהם אנו מעוניינים לעסוק בגופים אלו – דיני השכחה. בתוך כך, נגיע גם לדינים אותם הזכיר רב הונא ביחס לעשב"ס – שכחת שלושה עומרים ושכחת עשב"ס, ונוכל לעמוד על טעמם וממילא את שייכות העשב"ס בהן בה דן רב הונא.

דיני השכחה פרושים לאורך פרק וחצי ממסכת פאה – מפרק ה משנה ז' ועד לפרק ז משנה ב', כאשר משניות פרק ז' עוסקות בשכחת הזית הרחוקה מעט לנושא עיסוקינו. מלבד זאת, עוסקת המשנה בשלושה תחומים עיקריים, הנידונים בצורה כמעט מסודרת:

א. דעת הבעלים (ה ז-ח, ו א(1), ו י-יא).

ב. מיקום התבואה (ו ב-ד).

ג. כמות התבואה (ו א(2), ו ה-ט).

הנושא השלישי הוא לכאורה המשמעותי ביותר לנושא עיסוקינו, אך בכדי לעמוד על התפיסה המלאה של המשניות ביחס לעומר ולגדיש נעיין במשניות נוספות העוסקות בהם.

1. למעשה, גם במסגרת דיני שכחת התבואה המשנה מציינת את דיני שכחת הזית והגפן. יתכן לומר שהדבר נובע מנקודות הדמיון בין הגידולים השונים, או שמא מלימוד בגזרה שווה מדיני התבואה הנובעים מהמאפיינים הייחודיים לה, והדבר צריך בדיקה.

המשנה פותחת (ז,ה) בדין דעת בעל השדה ופועליו בשכחה, ולאחר מכן (ה,ה) עוברת לדון בגדר השלב במלאכת התבואה בו דין השכחה חל. כלומר, מהי דעת הבעלים במלאכתו ביחס לתבואה שיוצרת את דין השכחה:

המעמר לכובעות ולכומסאות לחררה ולעמרים אין לו שכחה, ממנו ולגורן יש לו שכחה. המעמר לגדיש יש לו שכחה ממנו ולגורן אין לו שכחה.

דומה, שהמפתח להבנת המשנה טמון בשאלה כיצד יש להבין את ה"מעמר ל...", כאשר ניתן לרכז את הספק סביב שאלת ניקוד הביטוי החזור: אם נקרא את ה"מעמר ל..." בשווא נע, כמעין שם פועל, אזי המשנה עוסקת בעימור לשם יצירת כובעות, כומסאות, עומרים, וגדיש – רצף הדרגתי של ערימות תבואות בגודל עולה. אולם, אפשרות אחרת היא לקרוא את ה"מעמר ל..." בפתח, במשמעות של – "מעמר אל". אם כן, המשנה עוסקת בעימור לשם הגעה ליעד מוגדר מראש אליו ניתן לעמר, לעיתים מוגדר באופן גיאוגרפי ממשי. אם כן, סביר שיעדים אלו מהווים שלבים באיסוף התבואה, מהערמות הקטנות, לעומרים, וכלה בגדיש, אשר עקב חשיבותו זכה שמטרתו כוללת יעד מציאותי-ממשי, בדומה לגורן².

המשנה עוזרת לנו להכריע את ההתלבטות כאשר היא כוללת את דין המשנה לכלל:

זה הכלל – כל המעמר למקום שהוא גמר מלאכה יש לו שכחה, ממנו ולגורן אין לו שכחה, למקום שאינו גמר מלאכה אין לו שכחה, ממנו ולגורן יש לו שכחה.

כלומר, הגדיש מוגדר בפירוש "כמקום שהוא גמר מלאכה" – שלב המלאכה האחרון של התבואה בשדה. בעוד ביחס לגדיש השימוש במילה "מקום" נושא גם את המשמעות הבסיסית שלה כמיקום ממשי בשדה, בסוף המשפט המשנה מתייחסת לכובעות ולעומרים כ"מקום שאינו גמר מלאכה" למרות שלא מדובר במקום ממשי, אלא כיעד מלאכתי. גם מכך, עולה שהמשנה רואה את הדוגמאות השונות וביניהן הגדיש כשלבים מוגדרים ("מקומות") במלאכת השדה ולא כאמת מידה כמותית בלבד.

אמירה זו עולה גם מהתייחסות המשנה לגדיש במסגרת דיני מיקום השכחה (ו,ב): כדוגמא למחלוקת בית הלל ובית שמאי ביחס לעומר הנמצא במקום מיוחד אשר יתכן שעל כן בעליו יזכר בו, מציינת המשנה את "העומר שהוא סמוך... לגדיש", ובכך מראה בשנית כי היא תופסת אותו כמעמד עצמאי, המוגדר גיאוגרפית.

לאחר שביססנו את תפיסת המשנה ביחס לגדיש, נעבור לעיין בדינים בהם עוסק רב הונא ביחס לכמות התבואה – כמות העומרים וגודל העומר המקסימלי הכלול בדין השכחה.

הפרק השישי של מסכת פאה נפתח (ו,א) במחלוקת בית הלל ובית שמאי ביחס לחלות הפקר לעניים בלבד, ששאלת קישורה לדיני השכחה חורגת מנושא עיסוקינו. לאחר

2. כמובן שבשאלת הניקוד כלולים שיקולים לשוניים אחרים, אך בכל זאת, דומה שהוא יכול לבטא את הספק בצורה מדויקת.

מכן, באותה המשנה נחלקים בית שמאי ובית הלל בדין שכחת עומר החריג בגודלו – בניגוד לשאר עומרי השדה השוקלים קב, עומר זה מגיע למשקל של ארבעה קבים: ב"ש סוברים שהוא אינו שכחה, ובית הלל אומרים שגם הוא כלול בדין.

במבט ראשון, דומה שניתן לומר שמחלוקת זו תלויה בשאלה שאנו מנסים לברר. העומר בן ארבעת הקבים חריג בגודלו, אך עדיין מוגדר וזוכה ליחס של עומר. יתכן שבית שמאי סוברים שהקריטריון המרכזי להגדרת העומר וממילא לחלות דין השכחה הוא גודל העומר, ומפאת גודלו החריג של עומר זה הוא כבר יצא מגדר עומר ועל כן דין השכחה לא חל לגביו. בית הלל לעומתם, סבורים שגם אם הוא אכן גדול מחבריו, מכיוון שהוא עדיין מוגדר ומתפקד כעומר, הוא עדיין שייך לשלב המלאכה שלעניינים יש בו תפיסה ועל כן דין השכחה עדיין שייך בו.

אך למעשה, דומה שניתן להציג את המחלוקת גם באופן ההפוך: ארבעה קבים הם אכן שיעור משמעותי, אך יש לזכור שהוא מהווה רק שלישי ממשקל העשב"ס המסוגל להפטר מהשכחה מחמת גודלו (בהנחה שזהו טעם פטור העשב"ס), ועל כן העומר בן ארבעת הקבים עדיין יהיה כלול בדין השכחה, ויתכן שאכן זו סברתם של בית הלל. לעומתם, בית שמאי הפוטר עומר זה משכחה כנראה שמים את הדגש על חריגותו. המשנה מדגישה כיצד "כל עומרי השדה קב קב" וכך בולט בהשוואה אליהם העומר הגדול מהם פי ארבעה. בהחלט סביר לפרש את החלטת בעל השדה ביצירת העומר הגדול במיוחד כמפרידה אותו משאר העומרים, ומייעדת אותו לשלב אחר במלאכת התבואה – מעין גדיש, ועל כן הוא פטור מן השכחה.

נמצאנו למדים, שאין בידינו להכריע כיצד יש לפרש את מחלוקת בית הלל ובית שמאי ביחס לשאלת הגדרת העומר והגדיש. על כן, בשלב זה נותר את שתי האפשרויות במקומן, מתוך שאיפה שהנכונה מביניהן תתברר בהמשך העיון במשניות הפרק. לאחר מספר משניות העוסקות במיקום התבואה השכוחה (ו ב-ד), שבה המשנה לעסוק בכמות התבואה, וכעת בצורה סדירה. בשלב זה (ו,ה) אנו נפגשים עם דינו הראשון של רב הונא – דין שכחת שלושה עומרים:

שני עומרים שכחה, ושלושה אינן שכחה... אלו כדברי בית הלל. ועל כולן בית שמאי אומרים שלושה לעניים וארבעה לבעל הבית.

מהו שורש המחלוקת? בניגוד למשנה הקודמת בה עיינו ביחס לעומר בן ארבעת הקבים, במשנה זו בית הלל הם המצמצמים את דין השכחה ובית שמאי המרחיבים אותו. עובדה זו תומכת גם היא ברעיון לפיו ב"ה וב"ש חולקים במחלוקת מהותית, הבאה לידי פסיקה לקולא ולחומרא במקרים שונים. ביחס למשנה זו ניתן להציע בפשטות שמחלוקתם יושבת על שאלת היסוד שלנו. בכדי להראות זאת, נביא את דברי הספרי ביחס דין הגדיש, אשר לדברי הספרי (דברים רפג) ממנו נובע דין המשנה:

ושכחת עומר, ולא הגדיש. יכול אף לא שנים, תלמוד לומר לגר וליתום ולא למנה יהיה. מיכן אמרו שני עמרים שכחה שלושה אינם שכחה.

דין השכחה האמור בתורה נאמר כלפי העומר - "ושכחת עמר בשדה". מכך מדייק הספרי שהדין שייך דווקא לגביו אך לא לגבי הגדיש. אם כן, ממשך הספרי, ניתן להמשיך ולמעט שהדין אמור רק ביחס לעומר יחיד אך לא ביחס לשנים. הספרי דוחה את ההצעה ע"י דרשת ריבוי - "יהיה". דומה שבדחיית המיעוט הנוסף הספרי בא לחדר את אמירתו הראשונה: הגדיש לא נדחה מדין השכחה בגלל ההבדל הכמותי בינו לבין העומר, כי אם בגלל ההבדל המעמדי ביניהם. על כן, שני עומרים אכן גדולים מן העומר האחד, אך הם עדיין מוגדרים כעומרים ועל כן דין השכחה חל עליהם בתור שתי יחידות עומר נפרדות. מעמדתו העקרונית מוציא הספרי דין נוסף - "מכאן אמרו": לכאורה ניתן היה לומר את אותו הדבר גם על חמישים ומאה עומרים, ולהתייחס אליהם כחמישים או מאה חיובים נפרדים וכך להתירם לעניים. על כן מדגיש הספרי, שמן העומר השלישי ואילך העומרים הנפרדים פוסקים מלהיות כאלה, אלא הופכים ליחידה אחודה חדשה הנושאת שם ומעמד חדש - גדיש, מעמד הפוטר אותם מדין השכחה. הבחירה במספר שלוש כסכום העומרים להחלת מעמד הגדיש סבירה ביותר: מיעוט הרבים הוא שנים, אך בדיוק היא הנותנת - דין הגדיש איננו נובע מריבוי העומרים כי הוא איננו דין כמותי, אלא מהגדרת העומרים כמעמד עצמאי מאוחד, ולשם יצירת המעמד אנו לא מחפשים ריבוי כי אם חשיבות, חשיבות המתחילה במקומות רבים בעולם ההלכתי מקבוצות של שלוש.

יתכן, אם כן, שזוהי סברתם של בית הלל, אשר בדרכם הולך הספרי - זכות העניים שייכת רק בשלב העימור, ולאחר שהעומרים נהיו לגדיש והגיעו לגמר מלאכתם בשדה תמה תפיסת היד של העניים.

מה סוברים בית שמאי? ניתן לומר, שהמחלוקת ביניהם ובית הלל כמותית בלבד. ברמה העקרונית, גם ב"ש מודים לדברי הספרי לפיהם דין הגדיש נובע מחשיבות וממעמד, אלא שלטענתם חשיבות זו מתחילה רק מקבוצה של ארבעה עומרים.

אכן, ניתן למצוא סוגיות ושיטות מסוימות הרואות במספר ארבע כמייצג חשיבות, אך דומה שמדובר בגישה שולית בהרבה. על כן, הרבה יותר מסתבר לומר שניתן של בית שמאי משיטת שלושת העומרים של בית הלל באה לחלוק על עמדתם ברמה העקרונית, ולטעון שדין הגדיש איננו נובע מחשיבות מעמדית, אלא מכמות. לפי בית שמאי מצוות השכחה שייכת רק ביחס לכמות סבירה של תבואה, מכיוון שיש צורך בגבול סביר להפסד הממוני בדרישת התורה מהאדם "לשכוח" את תבואתו.

קשה לומר מדוע כדין כמותי דין הגדיש יתחיל דווקא מסכום של ארבעה עומרים. ניתן להציע שעיקר מטרתם של בית שמאי בבחירת המספר ארבע לחלוק על עמדת בית הלל הרואה ייחוד וחשיבות בקבוצה בת שלושה עומרים. אפשרות אחרת, היא שכבשיעורים הלכתיים רבים ארבעת העומרים אינם נושאים הגיון מהותי, אלא הם הסכום שחכמים (בית שמאי) שיערו כסכום משמעותי. יתכן שכיוון זה עולה גם מעמדת בית שמאי ביחס לדין העומר החריג בגדלו בו עיינו (ו,א), שם המשנה בוחרת לדון בעומר בן ארבעה קבים, וגם בדין זה נוקטים בית שמאי שהעומר איננו כלול בדין שכחה. אם כנים דברינו שמחלוקת ב"ה וב"ש טמונה בשאלת ההגדרה הכמותית או המעמדית, נמצאנו למדים שהאפשרות הנכונה להבנת משנה זו היא האפשרות

הראשונה שהצענו, לפיה בית שמאי דוחים את העומר מדין השכחה עקב גודלו, ובית הלל מחייבים אותו בשכחה עקב הגדרתו המעמדית כעומר.

האפשרויות השונות להבנת עמדות בית הלל ובית שמאי ומחלוקתם, באות לידי ביטוי בסוגיית הירושלמי על המשנה³ (ו,ד):

א"ר אבון טעמייהו דב"ש לגר ליתום ולא למנה יהיה (דברים כד יט) טעמייהו דב"ה לעני ולגר תעזוב אותם (ויקרא יט י). א"ר מנא שניהם מקרא אחד דרשו לגר ליתום ולא למנה יהיה ב"ש אומרים לעניים וב"ה אומרים לבע"ה.

נתחיל מדבריו של רבי מנא. שיטתו של רבי מנא קרובה יותר לדברי הספרי, הדורש בשיטת בית הלל את הפסוק בפרשת כי תצא. בדבריו לכאורה נראה שהמחלוקת בין בית הלל לבית שמאי הינה מקומית בלבד, ובאה לידי ביטוי בשאלה האם לדרוש את המילה "יהיה" לריבוי או למיעוט. כלומר, יתכן שמדובר באפשרות הראשונה שהצענו, לפיה המחלוקת בין ב"ה וב"ש איננה מהותית כי אם כמותית.

דבריו של רבין (רבי אבון) דורשים עיון מעמיק יותר. במבט ראשון, לא עולה משיטתו של רבין אמירה משמעותית יותר: ב"ש דורשים את הפסוק בפרשת כי תצא בו מופיעות שלוש דמויות - הגר היתום והאלמנה, וכנגדם בדין השכחה כלולים שלושה עומרים. לעומתם, ב"ה דורשים את הפסוק בפרשת קדושים בו מופיעות רק שתי דמויות - העני והגר, ועל כן כנגדם דין השכחה חל רק על שני עומרים.

אולם דומה, שמבחירתו של רבין לנמק את עמדות בית הלל ובית שמאי מפסוקי פרשיות שונות, ניתן להבין שיש בדבריו אמירה משמעותית ביחס למחלוקתם. היסק זה מתבקש, ביחס לניגוד בינו לרבין רבי מנא שמנמק את מחלוקת ב"ה וב"ש כמחלוקת בפרשנות אותו הפסוק, ובכך בעצם מציב את שתי השיטות באותו המישור. אם כן, רבין חולק עליו וסובר שבין ב"ה וב"ש ערוכה מחלוקת עקרונית.

בשביל להבין כלפי מה הדברים אמורים, נעיין שוב בשתי הפרשיות. מלבד ההבדל התוכני בין הפרשיות עליו עמדנו לעיל (- דין השכחה מופיע רק בפרשת כי תצא ודין הפאה מופיע רק בפרשת קדושים), יש בין הפרשיות הבדל בולט נוסף: בעוד פרשת קדושים נסובה סביב עצמים מוגדרים - "פאת שדך", "לקט קצירך" ו"פרט כרמך", פרשת כי תצא עוסקת בעיקר במעשי האדם - "לא תפאר אחריך" ו"לא תעולל אחריך", וזאת מבלי לכנות בשם ולהעניק מעמד עצמאי לפירות השכוחים עליהם מצווה התורה.

ניתן לומר, שלזוויות השונות אליהן ניגשת התורה ביחס לדינים בפרשיות השונות, השלכה ממשית על הבנת הדינים. פרשת קדושים עוסקת בגופים בעלי הגדרה ידועה ומעמד עצמאי, כאשר התורה מגדירה שבגופים אלו יש לעניים תפיסת יד. ניתן להסביר את הדבר, בכך שעקב היותם מוקדמים יחסית במלאכת הפירות, גופים אלו טרם נכנסו לרשותו של האדם, אלא עדיין נמצאים בשדה - רשותו של ה', וכך ה' מזכה את העניים בהם (במקרה ויצאו מדעת האדם). ממילא, כאשר יגיעו לגמר מלאכתן,

3. מפאת קוצר היריעה לא נדון במאמר זה בכלל סוגיות הירושלמי סביב דיני השכחה.

הפירות נחשבים כברשותו של האדם, ועל כן אין לעניים יותר תפיסה בהם. פרשת כי תצא, לעומתה, עוסקת באדם – האדם מצווה באופן קטגורי שלא לשוב ולקחת את פירותיו שנתרו מאחריו אלא להשאירם לעניים, וזאת מבלי כל התייחסות למעמד הפירות או לשלב בו הם נמצאים. הפירות שייכים לאדם, והוא מצווה לתתם לעניים. כמובן שלדין זה יש הגבלה כמותית, אך היא לא קשורה למעמד הפירות, אלא לסכום שבעיני התורה סביר לדרוש מהאדם להותיר לעניים.

כעת יש בידינו לעמוד על תורף דבריו של רבין. בית הלל לומדים את דין הגדיש מפרשת קדושים, הרואה את המצווה כדנה בגופים בעלי מעמד, וממילא לשיטתם גם הגדיש יעוצב באופן דומה כמורכב משלושה עומרים, אשר כפי שהסברנו מעניקים לו חשיבות. בית שמאי, לעומתם, לומדים את דין הגדיש מפרשת כי תצא הנסוכה סביב מעשי האדם ודעתו, ועל כן לשיטתם הגדיש יוגדר כסכום התבואה אשר לא סביר לדרוש מהאדם לשכוח לטובת העניים, סכום של ארבעה עומרים.

נמצאנו למדים, שביחס לדין כמות העומרים ההופכים לגדיש ובכך פטורים מדין השכחה נחלקו בית הלל ובית שמאי: בית הלל סוברים (כספרי) שהגדיש הינו מעמד עצמאי שפטור מן השכחה ולצורך יצירת מעמד זה יש צורך בשלושה עומרים. בית שמאי, לעומתם, סוברים שהגדיש הינו ערימה גדולה במיוחד של תבואה, אשר התורה לא זכתה לעניים עקב ההפסד הגדול הנגרם לבעל השדה, ערימה המכילה סכום מינימלי של ארבעה עומרים.

לאחר מכן (ו,ו), המשנה עוברת לדין השני שרב הונא מציין, הדין העומד במרכז עיסוקינו – דין העומר שיש בו סאתיים:

העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה.

כאמור, רב הונא אומר שדין זה נובע מכך שעל העשב"ס ישנה "תורת גדיש". אכן, כפי שהצגנו בראש הדברים וכעת מתבאר אף יותר, ניתן להבין את פטור העשב"ס בשתי הדרכים בהן ניתן לראות את דין שכחת הגדיש: העשב"ס פטור מחמת גודלו החרגי הדומה לגודל הגדיש, או מחמת ראייתו כגדיש מבחינה מעמדית, (גם אם מעולם לא הוגדר כך באופן רשמי ועל כן עדיין מכונה "עומר").

ביחס לדין העשב"ס, הברור המרכזי שהצגנו ביחס לדין הגדיש כמעט ומפורש בדברי התנאים כבואם לדון בשייכות דין העשב"ס במקרה מעט שונה – שני עומרים ובהם סאתיים:

שני עומרים ובהם סאתים רבן גמליאל אומר לבעל הבית וחכ"א לעניים. אמר רבן גמליאל וכי מרוב העמרים יופי כח של בעל הבית או הורע כחו? אמרו לו יופי כחו. אמר להם ומה אם בזמן שהוא עומר אחד ובו סאתים ושכחו אינו שכחה שני עמרים ובהם סאתים אינו דין שלא יהא שכחה? אמרו לו לא אם אמרת בעומר אחד שהוא כגדיש תאמר בשני עמרים שהן ככריכות.

ר"ג מבסס את טענתו על הפן הכמותי: ריבוי העומרים מיפה את כוחו של בעל

הבית, ועל כן אם עומר אחד שיש בו סאתיים פטור משכחה, קל וחומר ששני עומרים ובהם סאתיים פטורים. חכמים משיכים לו שדין העשב"ס איננו נובע מגודלו אלא מאופיו השונה באופן מהותי מעומר רגיל - "שהוא כגדיש", ועל כן ריבוי העומרים דווקא מרע את כוחו של בעל הבית בכך שהוא מפצל את הגדיש לשני עומרים-כריכות. כמות שווה של תבואה יכולה להיות חייבת או פטורה משכחה, מכיוון שדין השכחה איננו כמותי כי אם מעמדי. אם כן, דומה שיש בדברי התנאים ביסוס משמעותי לטענתנו.

בנוסף למחלוקת התנאים, גם בדין זה, הצרדים השונים להבנת פטור הגדיש ואופיו באים לידי ביטוי במקורות השונים שמביא הירושלמי (ו,ה) לדין העשב"ס:

א"ר אלעזר כתיב כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה (דברים כד יט) עומר שאתה יכול לפשוט ירך וליטלו. אית תני תני ושכחת עומר ולא גדיש.

רבי אלעזר מנמק את פטור הגדיש מכך שדין השכחה נאמר רק ביחס לעומר "שאתה יכול לפשוט ירך וליטלו". כלומר, גודלו של הגדיש מחריג אותו מדין השכחה - דין השכחה נאמר רק ביחס לכמות "אישית" של תבואה, ומעבר לכמות זה אין לעניים בה תפיסת יד. דין הגדיש נסוב סביב האדם - הכמות שראוי לעניים לקחת והכמות שראוי מבעל התבואה לשכוח. ממילא, לדין זה גם עשב"ס יחשב כגדיש מחמת גודלו (גם אם הוא עדיין נחשב כעומר ברמה המעמדית). הדרשה השניה שהירושלמי מביא עוסקת בבירור בפן המעמדי של התבואה - דין השכחה נאמר לגבי העומר ולא לגבי הגדיש, והעשב"ס נחשב גם הוא כגדיש.

לסיכום חלק זה, נמצאנו למדים שהדרכים השונות לראית דין הגדיש במסגרת דיני השכחה באות לידי ביטוי במחלוקת התנאים במשניות מסכת פאה, וכן בפסוקים בהם סומכים אמוראי הירושלמי עמדות אלו. הביטוי הבולט ביותר למגמה זו הוא משנת העשב"ס, בה חכמים ור"ג חולקים בפירוש האם דין הגדיש הינו ביסודו דין כמותי או מעמדי.

אימרת רב הונא

כעת, יש בידינו לשוב ולעמוד על דבריו של רב הונא:

ואמר רב הונא: עומר שיש בו סאתים - תורת עומר עליו ותורת גדיש עליו; תורת עומר עליו, ושני עומרים שכחה, שנים והוא - אינן שכחה; תורת גדיש עליו, דתנן: עומר שיש בו סאתים שכחו - אין שכחה.

כפי שהצגנו בראש הדברים, יש לברר כיצד אותו גוף הלכתי - העשב"ס יכול לשאת שתי "תורות". על פי בירורינו בדיני העומר והגדיש נמצאנו למדים שיש שתי דרכים מרכזיות להעמיד את דבריו של רב הונא.

אך לפני שניגש לכך, בכדי להבין את דברי רב הונא יש צורך לעמוד על אבר נוסף

בהם. אימרתו של רב הונא נסובה סביב המושג "תורה". מהי משמעותו של מושג זה? בלשון התורה, "תורה" הינה **מערכת הלכתית** – "תורת העולה" (ויקרא ויב), "תורת נגע צרעת" (שם יג,נט), "תורת הקנאות" (במדבר ה,כט), ועוד. המושג "תורה" משמש באופן זה גם בלשון חז"ל – "תורת אתרוג" (סוכה לא:), "תורת מתנות" (בכורות יח:), "תורת חלה" (פסחים נא). ועוד. אך בנוסף לכך, השימוש במושג וממילא משמעותו התפצלו בלשון חז"ל לשני הגורמים המרכיבים את המערכת ההלכתית: הגוף – ההגדרה ההלכתית לאובייקט אליו שייכים דיני המערכת ההלכתית, והדין – האמירה ההלכתית המרכזית של המערכת ההלכתית.

כדוגמאות למושג "תורה" כמתאר גוף הלכתי ניתן להביא את הביטוי "תורת כלי" החוזר בש"ס פעמים רבות (לדוג' שבת כה:), וכן את עולם העירובין בו שייכים המושגים "תורת מציצה" (עירובין יט:), "תורת פסין" (שם) ו"תורת פתח" (שם נט:).

כדוגמאות למושג "תורה" כמייצג דין מסוים נביא את לשון הגמרא (ב"מ ד.) "אינן בתורת הזמה" המבטא אי-שייכות בדין ההזמה, וכן את לשון הסוגיה בזבחים (ט:):

וכי באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה? בהמה מטמאה במגע ובמשא,
עוף אינו מטמא במגע ובמשא! עוף מטמא בגדים אבית הבליעה, בהמה אינה
מטמאה בגדים אבית הבליעה!

ישנן מספר סוגיות, בהן ניתן להתלבט לאיזו מן האפשרויות מכוונת הגמרא בעשותה שימוש במושג ה"תורה". דוגמא לספק זה ניתן לראות במחלוקת התנאים בשאלת איסור מכירת סוס לגוי (ע"ז טז):

בן בתירא מתיר בסוס, מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עליה חטאת;
ורבי אוסר מפני ב' דברים, אחד משום תורת כלי זיין, ואחד משום תורת בהמה
גסה. בשלמא תורת כלי זיין איכא, דקטיל בסחופיה, אלא תורת בהמה גסה מאי
היא? אמר רבי יוחנן: לכשיזקין מטחינו ברחיים בשבת.

האם רבי אוסר את מכירת הסוס לגוי מפני שלסוס מעמד אובייקטי של כלי זיין ושל בהמה גסה, או שמא מפני שלסוס ישנה שייכות לאיסור מכירת כלי זיין ובהמה גסה וממילא הוא כלול בהם? מהסבר הגמרא את טעם האיסור, עולה ששתי ה"תורות" אינן שייכות בסוס העומד לפנינו אלא גלומות בו ברמה הפוטנציאלית – יש בכח בעליו ללמד את הסוס לרכוב במלחמה וכך להרוג אנשים, וכשיזקין בעליו יוכל להשתמש בו בכדי לטחון בשבת וכך לעבור על איסור תורה. אם כן, לכאורה קשה לראות בסוס העומד לפנינו "גוף" של "כלי זיין" ושל "בהמה גסה", אך כן ניתן לדבר על שייכותו לדין איסור מכירת כלי זיין ובהמה גסה, מכיוון שהוא יוכל בעתיד לשמש למטרות אלו. על כן, נראה שבמקרה זה הגמרא משתמשת בביטוי "תורה" במשמעות של "דין".

ספק זה עולה גם ביחס לדרביו של רב הונא. האם כוונת רב הונא לומר שהעשב"ס הינו ברמה המעמדית הן "עומר" והן "גדיש", או שמא שהוא כלול בדין העומר ובדין הגדיש (לעניינים שונים)?

דומה, ששתי אפשרויות אלו בפירוש שימושו של רב הונא במושג "תורה", מתחברות לשתי ההבנות שהעלנו לדין שכחת הגדיש והעשב"ס. אם נראה את הגדיש כדין כמותי כאשר התורה לא ציוותה את האדם לשכוח תבואה בהיקף כה גדול, אזי העשב"ס על אף היותו עומר השייך בכל דיני העומר, כלול גם הוא בדין הגדיש עקב גודלו. אם כן, כוונת דברי רב הונא היא שמפאת גודלו העשב"ס שייך הן בדיני עומר והן בדיני גדיש, והוא משתמש במילה "תורה" במשמעות "דין".

לעומת זאת, אם נאמר שדין הגדיש הינו דין מעמדי הנובע מכך שלעניינם אין תפיסת יד בתבואה לאחר שנגמרה מלאכתה בשדה והיא נחשבת כנכנסה לרשות הבעלים, אזי מטרת דברי רב הונא לומר שהעשב"ס נחשב הן כעומר והן כגדיש מהבחינה המעמדית והוא משתמש במילה "תורה" במשמעות "גוף". כיצד הדבר יתכן? דומה שבשכיל להבין זאת, יש לעמוד על מטרת דבריו של רב הונא.

הדין השני שרב הונא מביא הוא למעשה דין המשנה (ו,ו), ועל כן נמצא שעיקר חידושו בדין הראשון: היה מקום לחשוב, שלאחר שהעשב"ס קיבל את מעמד הגדיש לענין פטור השכחה העצמאי, הוא כבר לא נחשב לעומר כלל. על כן, במקרה ונשכח לצד שני עומרים נוספים, הוא עצמו לא יכלל בדין השכחה עקב הגדרתו כגדיש, אך מכיוון שהוא אינו עומר, הוא לא יצטרף לשני העומרים שלצידו בכדי לפטור אותם משכחה מדין פטור שלושה עומרים. כלומר, נמצא שאלו שני עומרים הנמצאים ליד גדיש, ושני עומרים אינם פטורים משכחה. חידושו של רב הונא, הוא שאין זו ההלכה, אלא גם שני העומרים שלצד העשב"ס פטורים משכחה.

כפי שהסברנו בשיטת בית הלל במשנה - המקור לדין פטור שלושת העומרים, וכפי שאומר הספרי בפירוש, פטור שלושת העומרים נובע גם הוא מדין הגדיש. אם כן, אך סביר שהעומר שהוגדר כגדיש לענין פטורו העצמאי יוכל להפעיל את דין הגדיש של פטור שלושת העומרים גם ביחס לעומרים הסמוכים אליו. אם כן, יתכן שרב הונא התכוון שלעומר יש "תורת גדיש" במשמעות המעמדית, ו"תורת עומר" במשמעות הדינית.

אפשרות נוספת, היא לטעון שסמיכותו של העשב"ס לשני העומרים מערערת על ייחודו כגמר מלאכת התבואה וממילא על הגדרתו המעמדית כגדיש, ועל כן גודלו החריג לא ישפיע על הגדרתו כעומר. כלומר, גם אם לעיתים הוא מוגדר כ"גדיש", הגדרה זו נובעת מהקשרים מסוימים, וע"פ הקשרים אלו הוא יוכל להיות מוגדר לעיתים כ"עומר". אם כן, יוצא שרב הונא התכוון שלעשב"ס "תורת גדיש" ו"תורת עומר" ברמה המעמדית, כאשר מעמדו משתנה על פי המציאות.

סיכום

מרכז עיסוקו של המאמר הוא ביאור אימרה של רב הונא (ב"ב עב): ביחס לדיני שכחת עומר שיש בו סאתיים, לפיה הוא נושא "תורת גדיש" ו"תורת עומר" במקביל. ראשית, עמדנו על הקושי המנגנוני בדבריו ועל הצורך לכאדם.

בכדי לעשות זאת, עמדנו על הדרכים השונות להבין את המושגים בהם הוא עוסק

- העומר והגדיש, תוך עיון בהופעותיהם בפרשיות התורה ובדברי התנאים במדרשי ההלכה. עיקר ההתלבטות היה בשאלה האם העומר והגדיש מוגדרים כיחידות כמותיות המייצגות כמות קבועה של תבואה או כיחידות מעמדיות המייצגות שלבים במלאכת התבואה.

לאחר מכן, עיינו בדיני השכחה כפי שהם מופיעים במסכת פאה, והראנו כיצד התלבטות זו עומדת בשורשן של מחלוקות מרכזיות רבות בתנאים, כאשר הבולטות שבהן הן הדינים בהם דן רב הונא - דין שכחת שלושה עומרים ודין שכחת עומר שיש בו סאתיים. הראנו כיצד הכיוונים השונים באים לידי ביטוי בעמדות התנאים וכן באופן לימוד הדינים מהפסוקים כפי שמופיע בסוגיות הירושלמי ובמדרשי התנאים.

לבסוף, שבנו לדברי רב הונא ותוך הצגת האפשרויות השונות להבנת משמעות המושג "תורה" בשפתם של חז"ל, הראנו כיצד ניתן להבין את דבריו על פי הכיוונים השונים בהבנת מהות הגדיש והעומר שיש בו סאתיים ביחס לדיני שכחה וככלל.



בניו ואשתו של חבר

פתיחה

ע"ה¹ שרוצה להפוך לנאמן למעשרות או חבר לטהרות, צריך לקבל על עצמו הנהגות מסוימות, כפי שמפורט במשניות בדמאי (ב', ב-ג). אך נשאלת השאלה איך נקבע מעמדם של בניו ואשתו של חבר ונאמן. בתוספתא דמאי (ב', יד-ט)² מובאים כמה דינים שמתייחסים לבניו ואשתו של חבר, וחלקם מצוטטים בגמרא בבכורות (ל:) ונפסקו ברמב"ם (הל' מעשר י', הל' מטמו"מ³ י):

- חבר שמת - אשתו ובניו בחזקתם עד שיחשדו (כלומר, יפסיקו לשמור על ההנהגות של חבר).
- בן חבר - לא צריך קבלה בפני שלושה.
- בן חבר שלמד אצל ע"ה - צריך קבלה.
- בן ע"ה שלמד אצל חבר - לא צריך קבלה כל זמן שאצלו, אבל צריך אח"כ.
- בת או אשת חבר שנשאת לע"ה - לא צריכה לקבל.
- בת או אשת ע"ה שנשאת לחבר - צריכה לקבל.

דינים אלו מעט סתומים, ורק מקריאה שטחית עולות כמה שאלות: למה הדין של בן ע"ה שלמד אצל חבר משתנה לאחר שעוזב את בית החבר, והדין של בן חבר לא משתנה? למה דינו של בן חבר שלומד אצל ע"ה שונה מבת חבר שנשאת לע"ה? למה דינו של בן ע"ה שלומד אצל חבר שונה מבת ע"ה שנשאת לחבר? מפרשי התוספתא, הגמרא והרמב"ם נדרשו לשאלות אלו, אבל אף אחד מהם לא מציע הסבר שיטתי לכל מערכת הדינים של נשים וילדים.

במאמר זה ננסה לעמוד על הגדרים של חברות ילדים ונשים, ולהסביר את החילוקים ביניהם. נתחיל בדיון אודות נאמנות וחברות בכלל, משם נעבור לדיון על חברות של בנים, ולאחר מכן נדון בחברות של נשים.

1. ע"ה = עם הארץ. להלן נבאר את המושגים ע"ה, נאמן וחבר.

2. ההפניות לתוספתא הם ע"פ תוספתא כפשוטה (ליברמן).

3. מטמו"מ = מטמאי משכב ומושב.

נאמנות וחברות

המונחים "חבר" ו"נאמן" מופיעים ברחבי הש"ס כניגוד לעם הארץ. הרמב"ם (הל' מטמור"מ י', א) מסביר שעם הארץ הוא בחזקת טמא, ואינו נאמן על טהרות, עד שיקבל עליו דברי חבירות (להיזהר בדיני טומאה וטהרה, ולהתרחק מעם הארץ). ולגבי נאמן, הרמב"ם (הל' מעשר ט, א) מסביר שחז"ל מצאו כי עמי הארץ מפרישים תרומה גדולה בלבד, ולכן גזרו שלא יהיו נאמנים על מעשרות אלא אנשים נאמנים. כלומר, חז"ל יצרו שני גדרים שמוגדרים לעם הארץ, אחד לענין מעשרות - "נאמן", ואחד לענין טהרות - "חבר". מכיון שרוב המקורות לא מחלקים בין נאמנות לחברות, לשם הפשטות נשתמש במהלך המאמר רק במושג חבר, כאשר הכוונה היא גם לנאמן (למעט בסוף המאמר, שם נחלק ביניהם).

מהמקורות⁴ עולה שע"ה הופך לחבר לאחר שהוא לומד ומתרגל הלכות מסוימות, ומקבל על עצמו את ההלכות האלו בפני שלושה.⁵ בנוסף, הוא יכול לאבד את דינו כחבר כאשר הוא נחשד על הלכות אלו.

מה האופי של דין חבר? ההבנה הפשוטה היא שחברות מיוסדת על דיני חזקות: יש ספק האם עמי הארצות מפרישים מעשרות ונוהרים בדיני טומאה וטהרה. לכן חז"ל הבחינו בינם לבין אנשים שיש חזקה שהם זהירים במעשרות ובטומאה וטהרה. אם כן, "חבר" הוא רק כינוי לחזקה. אולם, ניתן להציע הבנה אחרת, לפיה חבר הוא מעמד שחכמים יצרו. כלומר, כדי להבחין בין עמי הארצות לבין הפרושים, חז"ל נתנו גדרים הלכתיים שעל ידם אפשר לאפיין מי שייך לאיזה מעמד. כאשר ע"ה רוצה להצטרף למעמד של חבר, הוא צריך לעבור סוג של "גיור", ללמוד את ההלכות ולהוכיח שהוא רוצה להיות חבר.⁶ ניתן לנסח חקירה זאת כך: האם האופי של חברות הוא חזקה או מעמד. ובהתאמה, האם הפיכת ע"ה לחבר היא תהליך של יצירת חזקה או הצטרפות למעמד.

ניתן להציע נפק"מ פשוטה לחקירה, לענין ההלכה בימינו - האם עדיין יש להקפיד על דיני נאמנות? יש פוסקים⁷ שכתבו שדינים אלו לא רלוונטים בימינו. לדעתם, דינים אלו מגדירים מעמדות שכבר לא קיימים, ולכן בימינו יש לדון לפי כללי ספקות וחזקות. אך לדעת פוסקים אחרים,⁸ גם בימינו שייך לדבר על נאמנות. נראה שלשיטתם, גם

4. תוספתא דמאי ב', ג; שם י"ב; גמ' בכורות ל'; רמב"ם הל' מטמור"מ י', ב; שם ט.

5. ישנו חילוק בין מקרים שונים, לגבי סדר הדברים: "ראינוהו שנוהג בצנעה בתוך ביתו - מקבלין אותו, ואח"כ מלמדין אותו עסקי טומאה וטהרה. ואם לא ראינוהו שנוהג בצנעה בביתו - מלמדין אותו, ואחר כך מקבלין אותו" (רמב"ם הל' מטמור"מ י', ב). אבל בכל מקרה יש את שני המרכיבים - קבלה פורמלית ולימוד ותרגול.

6. התוספתא (דמאי ב', ב-ז) מביאה דיני גר שנתגייר, כהן שמקבל על עצמו עבודות כהונה ולוי שמקבל על עצמו עבודות לוי, בסמוך לדין של חבר שמקבל על עצמו דיני חבר. יש כאן רמז לכך שחבר הוא מעמד משפחתי-חברתי, כמו כהן לוי וישראל.

7. החזו"א (שביעית י', ז-ח) והגרש"ז אורבאך (מנחת שלמה ח"א סי' סב אות ג).

8. כך נראה מדברי הרב קוק (דעת כהן סי' נט) והרב חיים אלטוסקי (חידושי בתרא בכורות ל: אות תפ).

מלכתחילה דיני נאמנות נועדו להגדיר מתי יש חזקת כשרות ומתי לא, ולא ליצור מעמדות מיוחדות. ממילא, הם שייכים גם בימינו.

בניו של חבר

הגמ' בכורות מביאה תוספתא (דמאי ב', יד), שעוסקת בדין בניו של ע"ה שהפך לחבר:

תנו רבנן: הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני שלשה חבירים, ובניו ובני ביתו אינן צריכין לקבל בפני שלשה חבירים, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף בניו ובני ביתו צריכין לקבל בפני שלשה חבירים, לפי שאינו דומה חבר שקיבל לבן חבר שקיבל.

(בכורות ל:)

הרמב"ם (הל' מטמו"מ י', ה) פוסק כת"ק, שבניו של ע"ה שהפך לחבר - לא צריכים קבלה בפני שלושה. בהסבר המחלוקת, רש"י (בכורות ל: ד"ה "לפי") מציע שני פירושים למשפט "לפי שאינו דומה חבר שקיבל לבן חבר שקיבל":

א. זהו סיוס דבריו של רשב"ג - הבן צריך לקבל בפני שלושה, כי אם הוא רק "בן חבר שקיבל", אז בעצם הוא לא מקבל על עצמו כלל, אלא הוא "סרך אביו" (נבאר מושג זה להלן).

ב. זהו סיוס דבריו של ת"ק - בן חבר לא צריך לקבל, משום שהוא אינו דומה לחבר שצריך לקבל, שכן בן חבר "לא חשיד" (נבאר גם מושג זה להלן). יוצא מכאן שתי הבנות שונות בדעת ת"ק: האם בן חבר לא צריך לקבל משום שהוא סרך אביו, או משום שהוא לא חשיד.

נראה ששני הפירושים של רש"י לדעת ת"ק, מתאימות לשני צדדי החקירה בה פתחנו: האם דין בן חבר הוא חזקה או מעמד. לפי הפירוש השני, ת"ק סובר שבן חבר אינו חשוד. כלומר, יש חזקה שבן חבר יתנהג כחבר, בגלל ההשפעה של אביו עליו. כמו שלאב יש חזקת כשרות, כך גם לבן. אך לפי הפירוש הראשון, ת"ק סובר שבן חבר דינו כחבר משום שהוא "סרך אביו". כלומר, ע"ה שמקבל על עצמו חבורות - גורם לכל משפחתו להפוך לחברים, משום שהוא מייצר משפחה חדשה של חברים. המעמד של חבר אינו מוגבל ליחיד, אלא הוא מתיחס לכל משפחתו (כמו במעמדות אחרים בהלכה, שהולכים לפי המשפחה, כגון כהן, לוי וישראל). לכן, בן חבר הופך לחבר משום שהוא "סרך אביו" - בזכות הקשר המשפחתי לאביו, יש לו גם מעמד של חבר.

ביארנו מה אופי הדין של בן חבר, אך עדיין צריך להסביר איך נוצר דין זה. הזכרנו לעיל שכדי שע"ה יהפוך לחבר, הוא צריך גם קבלה פורמלית בפני שלושה, וגם לימוד ותרגול של הלכות מסוימות. לכאורה בן חבר לא עובר את התהליך הזה, וממילא הוא לא אמור להיות חבר. אם כן, מה גורם לבן חבר לקבל דין חבר?

הרמב"ם (הל' מטמו"מ י', ה) מסביר שבניו של חבר לא צריכים קבלה בפני שלושה, "מפני שהוא מלמדן ומרגילן בדרך טהרה". כלומר, החינוך של האב לבנו גורם ללימוד

ותרגול של ההלכות. ומה לגבי המרכיב של קבלה פורמלית? יתכן שקבלה נצרכת רק כדי לבטא רצון להקפיד על דיני חבר, אבל החינוך של אב לבנו מספיק עוצמתי שברור שהוא ינהג כמו חבר, גם בלי קבלה. הבנה זו נוטה לצד שחברות היא חזקה, ואצל הבן החזקה יכולה להיווצר גם בלי קבלה. וכך מפורש בר"ש סירילאו,⁹ שבן חבר לא צריך לקבל כי "נענין לו (לאבא וי.ק.) ושומעין לדבריו ומסתמא מוחזקין". כלומר, דין בן חבר נוצר ע"י החינוך של אביו, שנותן לבן חזקה.

לעומת הרמב"ם, רש"י (בכורות ל: ד"ה "צריכין") כותב שההימצאות של הבן אצל אביו, כאשר האב מקבל על עצמו חברות - פוטר את הבן מלקבל בפני שלושה. כלומר, הקבלה של האב מועילה לכל בני ביתו, משום שהוא מקבל חברות גם בשמם.¹⁰ אך לכאורה עדיין חסר המרכיב של לימוד ותרגול, כדי שהבן יהפוך לחבר. נראה שצריך לצרף את דברי רש"י עם פירושו לעיל, שבן הוא סרך אביו. כלומר, חברות היא מעמד, שניתן ליצור על ידי קבלה ולימוד ותרגול של ההלכות, או על ידי הצטרפות למשפחה קיימת של חברים. כדי להצטרף למשפחה של חברים, צריך קשר משפחתי, כגון אב ובנו. אמנם בנוסף, יש תנאי שהבן יקבל על עצמו חברות (או יחשב כאילו קיבל בגלל קבלת אביו), כדי לבטא רצון להצטרף למעמד.¹¹

אם כן, מצאנו שתי סיבות אפשריות לדין בן חבר:

א. החינוך של האב מייצר חזקה (רמב"ם).

ב. הקשר המשפחתי לאב מייצר מעמד, בתנאי שהבן יקבל על עצמו חברות (רש"י).

על פי חקירתנו באופי חברות, יש להבין דין נוסף: הגמ' בבכורות (ל:) קובעת שחבר שמת - בניו בחזקתן עד שיחשדו, וכך נפסק ברמב"ם (הל' מטמור"מ י', ה). לפי ההבנה שדין בן חבר הוא חזקה, שמבוסס על החינוך שקיבל בבית אביו, דין זה ברור - כל עוד הבן לא נחשד, הוא שומר על החזקה שהוא נוהג על פי ניהוגי חבר. אך לפי ההבנה שמדובר במעמד שמתקבל מאביו, למה מעמד זה נשמר גם לאחר מות אביו? נראה שהחידוש הוא שאמנם המעמד של הבן נוצר בזכות אביו, אבל לאחר שהוא נוצר - יש לבן מעמד עצמאי כחבר, שלא תלוי באביו. לכן, גם לאחר מות אביו - הבן נחשב חבר.

בן ע"ה שלמד אצל חבר

כעת, נראה איך הניתוח של דין בן חבר, עוזר להבין את דין בן ע"ה שלמד אצל חבר. דין זה מובא בתוספתא:

9. ירושלמי דמאי ב', ג ד"ה "הוא נענה".

10. וכך כתב הדרך אמונה (הל' מעשר י', ג ס"ק כה).

11. מה לגבי ילדים שנולדים לאדם שהוא כבר חבר, ולא היו נוכחים בשעת הקבלה שלו? רש"י (שם) אומר שקבלה נצרכת כי "איכא למימר דסרכייהו קמא נקטי". כלומר, הקבלה נצרכת רק עבור מי שהיה בעבר ע"ה, שצריך לבטא שהוא מפסיק להיות ע"ה ורוצה להיות חבר. אבל מי שנולד לחבר - מספיק קשר משפחתי כדי שיקבל מעמד של חבר.

בנו של עם הארץ, שהיה למד¹² אצל חבר, או עבדו של עם הארץ, שהיה למד אצל חבר - כל זמן שהן אצלו, הרי הן כחבר. יצאו מאצלו - הרי הן כעם הארץ.

(תוספתא דמאי ב', יט)

וכך נפסק גם ברמב"ם (הל' מעשר י', ג). נמצא שבן ע"ה שאביו קיבל על עצמו חברות - הבן הופך לחבר קבוע בזכות אביו, ואף לאחר שעוזב את אביו. אבל בן ע"ה, שהלך ללמוד אצל חבר - לא הופך לחבר קבוע, ומאבד את החברות שלו לאחר שעוזב את החבר. מה ההבדל בין שני המקרים?

נראה שההבדל תלוי בהבנות השונות של איך נוצר דין בן חבר: להבנה שבן חבר מקבל דין חברות בזכות החינוך של אביו, נצטרך לומר שההשפעה החינוכית של סתם חבר על בן ע"ה היא מועטת מזו של אב לבנו. הבדל זה יכול לנבוע מכך שחינוך של אבא יותר עוצמתי מחינוך של סתם מבוגר, או מכך שגדילה בבית מסוים מהווה תהליך חינוכי יותר משמעוטי מאשר סתם לימוד אצל מבוגר למשך כמה שעות ביום. אמנם להבנה שבן חבר מקבל דין חבר בזכות הקשר המשפחתי לאביו החבר, ההבדל בין שני המקרים הוא פשוט: יש קשר משפחתי בין אב לבנו, ואין קשר משפחתי בין סתם בן ע"ה שלמד אצל חבר. ממילא, בן ע"ה שלמד אצל חבר לא מקבל חברות קבועה.

כעת, צריך להסביר איך נוצרת חברות זמנית לבן ע"ה, כל זמן שהוא לומד אצל חבר. העובדה שנוצרת חברות ללא קבלה פורמלית, נוטה להבנה שהיא נוצרת על ידי חינוך, כמו חברות של בן חבר לשיטת הרמב"ם. אך אם כן, למה חברות של בן ע"ה שלומד אצל חבר מוגבל להימצאות בבית החבר, וחברות של בן חבר מתקיים גם לאחר שאביו מת? כנראה שיש רמות שונות של חינוך - חינוך של אב לבנו מספיק חזק ליצור חזקה, שתשאר גם לאחר שיעוזב את אביו. אבל חינוך של סתם חבר לבן ע"ה מצליח לייצר חזקה רק כל זמן שהוא אצלו.¹³

אולם, לשיטת רש"י לא תתכן חברות ללא קבלה. אם כן, איך יכולה להיווצר חברות זמנית, כמתואר בתוספתא? ר' יונה מוילנא¹⁴ מפרש שמדובר במקרה שבן ע"ה אכן קיבל על עצמו חברות, אצל חבר. לדעתו, החידוש בתוספתא אינו שיכול להיווצר חברות זמנית ללא קבלה, אלא להפך - גם לאחר קבלה, החברות היא רק כל זמן שבן ע"ה לומד אצל חבר. בהסבר חידוש זה, הוא כותב שהקבלה "היא קבלה גריעי טפי, דחיישינן שמשום סרך אותו חבר שהיה למוד אצלו קיבל עליו".

אמנם, פירושו של ר' יונה מוילנא הוא נגד פשט דברי התוספתא. בשיטת רש"י, נראה יותר סביר שבאמת לא תתכן חברות זמנית. הדין של בן ע"ה שלומד אצל חבר - לא

12. המנחת יצחק (תוספתא דמאי ב', יב ד"ה "שהיה למוד") מסביר שמדובר במציאות בו הילדים לומדים אומנות אצל המבוגרים או סתם רגילים לבקר אצלם. וכן פירש התוספתא כפשוטה (ב', יח).

13. כעין זה הסביר ערוך השולחן העתיד (דמאי ק"י, ח).

14. ר' יונה בן גרשון מוילנא היה דיין בוילנא במאה ה-18, וכתב פירוש לתוספתא לסדר זרעים ומועד. כך הוא כתב בפירושו לתוספתא דמאי (ב', טו). וכן פירשו החזון יחזקאל (דמאי ב', יב ביאורים) והמנחת יצחק (דמאי ב', יב).

מופיע בבבלי. לכן אפשר לומר שלדעת רש"י, הבבלי חולק על התוספתא, וסובר שבן ע"ה שלומד אצל חבר – נשאר ע"ה גם אצל החבר. החינוך באמת לא מספיק כדי לשנות את דינו, שכן בן חבר הופך לחבר רק בזכות קבלה וקשר משפחתי. אין לבן ע"ה קשר משפחתי לחבר שהוא לומד אצלו, ולכן הוא נשאר ע"ה.

ניתן לסכם ולומר שיש מחלוקת בין התוספתא והרמב"ם מחד, ורש"י מאידך, לגבי איך נוצר חברות של ילד: האם מדובר בתהליך של חינוך, וממילא יתכנו רמות שונות של חינוך, ואף חינוך שיש לו השפעה לזמן מוגבל; או שמדובר בקשר משפחתי, וממילא זוהי מערכת דיכוטומית – או שהילד הוא חלק מהמשפחה, או שלא.¹⁵

בן חבר שלמד אצל ע"ה

הרמב"ם (הל' מעשר י', ג) מתייחס למקרה ההפוך, שבו בן חבר לומד אצל ע"ה. הרמב"ם פוסק שהבן צריך לקבל עליו חברות. כלומר, הוא מאבד את החברות שהיתה לו עד כה. האחרונים מקשים, למה ע"ה מצליח להפסיד את החברות של בן חבר, ואילו חבר לא מצליח ליצור חברות קבועה אצל בן ע"ה. הדרך אמונה¹⁶ מציע חילוק טכני בין המקרים: אחד מהתנאים לקבלת חברות, הוא שאינו מתארח אצל ע"ה (משנה דמאי ב', ב). ממילא, ברגע שבן חבר לומד אצל ע"ה – הוא עובר על דיני חברות, וכבר לא חבר.¹⁷ פאת השולחן¹⁸ מציע הסבר יותר עקרוני: הבן חבר דבוק במעשיו של הע"ה ולמד ממנו, ולכן הוא מאבד את החברות שלו. הסבר זה משתלב היטב בהבנתנו ברמב"ם, שהחברות של ילדים נוצרת ע"י חינוך, וממילא גם נפסדת ע"י חינוך הפוך. יוצא מכאן, שחינוך של ע"ה לבן חבר – גורם לו להפסיד את חברותו לעולם, ואילו חינוך של חבר לבן ע"ה – מייצר רק חברות זמנית. מה החילוק בין המקרים? מסתבר שיותר קשה ליצור הרגלים מאשר להפסיק אותם. לכן בן חבר שהפסיק להקפיד על דיני חבר אצל ע"ה – ימשיך לא להקפיד עליהם גם כאשר יעזוב את הע"ה. אבל בן ע"ה שהתחיל להתרגל לדיני חברות אצל חבר – לאו דווקא ימשיך להקפיד עליהם לאחר מכן.

התוספתא (דמאי ב', יח) גם מתייחסת למקרה שבן חבר לומד אצל ע"ה, אך פוסקת הפוך מהרמב"ם – הבן חבר בחזקתו עד שיחשד.¹⁹ זה מסתדר היטב עם הדין שבן ע"ה שלמד

15. הדרך אמונה (הל' מעשר י', ג ס"ק ל) טוען בדעת הרמב"ם שאין לבן ע"ה חברות אמיתית, אלא חברות "טכנית" – הפירות שנמצאים בידו בחזקת מעושרין, כי הוא קיבל אותם מהחבר שהוא לומד אצלו. אבל אם הבן ע"ה יעיד על פירות אחרים – הוא לא יהיה נאמן. לפי פירוש זה, גם הרמב"ם לא מקבל את הרעיון של חברות זמנית. אך אין רמז בדברי הרמב"ם לכך שמדובר בחברות "טכנית" בלבד.

16. דרך אמונה מעשר י', ג ס"ק כח.

17. תירוץ זה מניח שתנאי הקבלה לחברות, צריכים להישמר גם לאחר שע"ה הופך לחבר. זו אינה הנחה פשוטה (הרמב"ם (מטמור"מ י', ט) פוסק שע"ה שקיבל חברות ואז נחשד לדבר אחד – אינו חשוד אלא לאותו דבר; ר' יונה מוילנא (דמאי ב', טו) כותב במפורש שהתארחות אצל ע"ה לא מפסיד חברות; והדרך אמונה עצמו (הל' מעשר י', ג ס"ק כו) מסתבך עם הלכות אחרות), ואכמ"ל.

18. פאת השולחן דמאי ט"ו, ג אות יד.

19. המהרי"ק (הל' מעשר י', ג) מקשה איך הרמב"ם חולק על התוספתא, ומציע להגיה את דברי

אצל חבר - לא הופך לחבר קבוע. הסברה היא שחינוך של סתם מבוגר אינו מספיק חזק כדי לשנות את דינו של ילד שלמד אצלו. אך נשאלת השאלה למה בן חבר לא מושפע מע"ה כל זמן שהוא אצלו, כפי שבן ע"ה מושפע מהחבר כל זמן שהוא אצלו, והופך לחבר זמני.²⁰

נראה להציע שלפי התוספתא, יש שני מסלולים של חברות אצל ילדים: חברות שנוצרת על ידי חינוך, ונותנת לבן חזקה (כשיטת הרמב"ם). וחברות שנוצרת על ידי קשר משפחתי וקבלה, ונותנת לבן מעמד (כשיטת רש"י). לבן חבר יש חברות שנוצרת על ידי קשר משפחתי, וממילא מעמד של חבר. מעמד זה לא יכול להיפגע מחינוך של ע"ה, אלא רק ממעשיו של הבן חבר עצמו, אם יחשד. לכן, בן חבר שלמד אצל ע"ה - בחזקתו עד שיחשד. לעומת זאת, לבן ע"ה שלמד אצל חבר יש רק חברות של חינוך, וזה מייצר חזקה רק כל זמן שהוא נמצא אצל החבר, כי זה לא חינוך של אביו. לכן, בן ע"ה שלמד אצל חבר - כחבר רק כל זמן שהוא אצלו.

כעת, מה יסבור רש"י לגבי בן חבר שלומד אצל ע"ה? מקרה זה לא מובא בבבלי. נראה שלדעת רש"י, אין לע"ה השפעה על בן חבר שלמד אצלו. לשיטתו, חברות נוצרת ע"י קשר משפחתי וקבלה, ולכן מסתבר שחינוך של ע"ה לא יפסיד אותו. לכן בן חבר בחזקתו עד שיחשד.

נסכם את השיטות בטבלה:

	רמב"ם - חינוך	רש"י - קשר משפחתי וקבלה	תוספתא - מסלולים שני
בן חבר אצל אביו	בחזקתו עד שיחשד האב מחנך את בנו	בחזקתו עד שיחשד הבן מקבל חברות דרך אביו	בחזקתו עד שיחשד כמו רש"י
בן ע"ה אצל חבר	חבר כל זמן שאצלו חינוך חלש מחינוך של אבא	צריך לקבל חברות חינוך בלבד לא מועיל	חבר כל זמן שאצלו כמו הרמב"ם
בן חבר אצל ע"ה	צריך לקבל חברות חינוך הפוך פוגע בחברות	בחזקתו עד שיחשד חינוך לא משפיע	בחזקתו עד שיחשד כמו רש"י

הרמב"ם כדברי התוספתא. אך לא מצינו גרסה כזו בכת"י של הרמב"ם (ע"פ ילקוט שינויי נוסחאות של מהדורת פונקל). ובאמת צ"ע מה המקור לדעת הרמב"ם.

20. לפירוש ר' יונה מוילנא ודעימיה, לא קשיא מידי - גם בן ע"ה אצל חבר לא משנה את דינו רק בגלל ההימצאות בבית החבר, אלא אם כן יקבל עליו חברות. וכן לפירוש הדרך אמונה, לא קשיא מידי - גם בן ע"ה אצל חבר לא משנה את דינו רק בגלל הימצאות בבית החבר, אלא יש לו חברות "טכנית" בלבד. אבל לדידן קשיא.

בת ע"ה שנשאת לחבר

לאחר שביארנו את דינם של ילדים, נעבור לדינם של נשים. אין הכרח שתהיה התאמה בין אשה ובעלה לענין חברות, כפי שנפסק ברמב"ם (הל' מעשר י', ה) ע"פ הירושלמי (דמאי ב', ב): "הוא נאמן ואשתו אינה נאמנת - לוקחין ממנו ואין מתארחין אצלו. [...]. אשתו נאמנת והוא אינו נאמן - מתארחין אצלו ואין לוקחין ממנו". אך האם בכל זאת יש השפעה של חבר על אשתו? על פניו, התשובה היא לא, כפי שנאמר בתוספתא, שמצוטטת בגמ' בכורות (ל:), ונפסקה ברמב"ם (הל' מעשר י', ג):

בת עם הארץ שנשאת לחבר [...] - צריכין לקבל עליהן כתחלה.

(תוספתא דמאי ב', טז)

למה אין לכת ע"ה שנשאת לחבר חברות קבועה כמו בן חבר,²¹ או לפחות חברות זמנית כמו בן ע"ה שלומד אצל חבר? זה תלוי בשיטות השונות בסוגיה:

לדעת הרמב"ם, יש הבדל בין אשה לילדים. בן ע"ה מתחנך על ידי חבר, וממילא מקבל חברות זמנית. אך אשה כלל לא מתחנכת ע"י בעלה, כפי שעולה מהירושלמי, ולכן היא עדיין צריכה קבלה ולימוד ותרגול.²²

לדעת רש"י, חברות של בן חבר מבוסס על קשר משפחתי וקבלה. אין מושג של חברות זמנית. לגבי אשה, רש"י (בכורות ל: ד"ה "צריכין") מסביר שהיא צריכה קבלה, בשונה מבן ע"ה שאביו קיבל עליו חברות, משום שהאשה לא היתה אצל הבעל כאשר הוא קיבל חברות, ו"איכא למימר דסרכייהו קמא נקטיט". כלומר, הקבלה מבטאת את הרצון להצטרף למשפחה, ובצירוף הקשר המשפחתי של נישואין - זה הופך את האשה לחבר.²³

21. הרב משולם דוד סולוביצ'יק (בכורות ל: סוד"ה "רש"י ד"ה צריכין") הציע שהתוספתא הזאת היא לדעת רשב"ג, שגם בן חבר צריך קבלה, וממילא אין חילוק בין בן חבר לאשת חבר. אולם, זה נגד פירוש רש"י לסוגיה, ואף נגד פסיקת הרמב"ם (הל' מטמור"מ י', ה-ו), שפסק שבן חבר לא צריך לקבל, אבל בת ע"ה שנשאת לחבר כן צריכה לקבל.

22. בדרך דומה חילק הרב רבינוביץ' (יד פשוטה הל' מעשר י', ג), אלא בעוד שאנחנו חילקנו בצורה עקרונית בין מערכת יחסים של ילדים לנשים, הוא עשה אוקימתות למקרים: המקרה של בן חבר הוא ילד שנמצא אצל ע"ה מגיל צעיר ומושפע ממנו, לעומת המקרה של בת חבר שהיא אשה מבוגרת שכבר התרגלה לדיני חברות (נפק"מ בין ההסברים הוא מקרה שבת ע"ה קטנה נשאת לחבר).

23. יוצא מכאן שמספיק לאשה קבלה פורמלית, בלי לימוד ותרגול ההלכות. על פניו, זוהי מסקנה מחודשת, שכן לא מפורש בשום מקום שבת ע"ה שנשאת לחבר יכולה להסתפק בקבלה בלבד, כרי להפוך לחבר. אבל נראה שיש ראייה חזקה לחידוש זה מהמושג של "אשת חבר" - הגמרא בכורות (ל: קובעת שחבר שמת, אשתו בחזקתה. וצ"ע, הרי אם היא בת חבר, או בת ע"ה שקיבלה על עצמה חברות, אז ברור שהיא חבר גם לאחר מות בעלה. ואם היא בת ע"ה שלא קיבלה על עצמה חברות, אז כמובן שהיא לא חבר לאחר מות בעלה (וגם לא בחייו). אז מה המשמעות של להיות "אשת חבר"? נראה שהחידוש הוא שבת ע"ה שנשאת לחבר - יכולה

נפק"מ פשוטה בין הדעות הוא במקרה שע"ה, שנשוי לאשה ע"ה, קיבל על עצמו חברות. מדויק ברש"י (שם) שאשתו לא צריכה קבלה בפני עצמה, כמו בניו. הסברא היא שיש לה קשר משפחתי לחבר, ומכיון שהיא אצלו בשעת הקבלה – זה כאילו גם היא קיבלה, וזה מספיק כדי שתהיה חבר. אך מדויק ברמב"ם (הל' מטמור"מ י', ה) שאשתו עדיין צריכה קבלה בפני עצמה. הסברא היא שהיא לא מתחנכת על ידו, וממילא היא נשארת ע"ה.

בת חבר שנשאת לע"ה

כעת, מה קורה במקרה ההפוך, בו בת חבר נשאת לע"ה? התוספתא דנה במצב זה:

בת חבר שנשאת לעם הארץ [...] – הרי זה בחזקתן עד שיחשדו.

(תוספתא דמאי ב', יז)

וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר י', ג). בפשטות, מלשון התוספתא והרמב"ם משמע שאפילו בזמן שבת חבר נמצאת אצל ע"ה – היא בחזקתה עד שתחשד. ²⁴ מה היחס בין דין זה לבין בן חבר שלומד אצל ע"ה, שלדעת הרמב"ם מאבד את חזקתו? נראה שהרמב"ם לשיטתו, שהבעל לא מחנך את אשתו, ולא משפיע עליה. לבת חבר יש חזקה, והיא לא נפגעת מהנישואין לע"ה. בשונה מבן חבר שלומד אצל ע"ה, שמושפע ממנו חינוכית. וכן לדעת התוספתא, יש לבת חבר מסלול חברות של חזקה, שלא נפגעת מהנישואין לע"ה.

בבבלי, תוספתא זו מובאת בשינוי קל:

בתו של חבר שנשאת לעם הארץ [...] – אין צריכין לקבל דברי חבירות בתחלה.

(בכורות ל':)

ניתן להבין ש"אין צריכין לקבל דברי חבירות בתחלה" פירושו זהה ל"בחזקתן עד שיחשדו". אבל רש"י (שם ד"ה "אין צריכין") מפרש שבת חבר אינה צריכה לקבל דברי חברות כאשר תחזור אצל חבר. אמנם כל זמן שהיא אצל ע"ה – דינה כע"ה. יש בדברי רש"י חידוש גדול – יתכן מצב שבו אשה היא ע"ה באופן זמני בלבד, וכאשר תחזור תחת יד החבר, תהפוך שוב לחבר בלי שום קבלה. מה הסברא בכך? לדעת רש"י, לבת חבר יש חברות בזכות הקבלה שלה (דרך אביה), והקשר המשפחתי לאביה. כאשר היא נשאת לע"ה, היא מאבדת את הקשר המשפחתי, וממילא הופכת לע"ה. אמנם ברגע שתחזור תחת יד חבר – שוב יהיה לה קשר משפחתי לחבר, ומאחר שכבר קיבלה עליה

להפוך לחבר ע"י קבלה בלבד, גם בלי לימוד ותרגול ההלכות, בזכות הקשר המשפחתי לבעלה. ממילא, היתה הו"א שהיא תאבד את מעמדה לאחר מות בעלה. קמ"ל שהמעמד נשמר גם לאחר מותו. כעין זה הסביר החידושי בתרא (בכורות ל': אות תפג).

24. וכך פירש התוספתא כפשוטה (שם שורה 48). וכן נראה מהתוספתא בע"ז (ג', ט), שחכמים אומרים שחבר משיא את בתו הגדולה לע"ה, "ופוסק עמו על מנת שלא תעשה טהרות על גביו". אמנם החס"ד (דמאי ב', יב) פירש את התוספתא כמו רש"י (ראה להלן).

בעבר, היא תחזור להיות חבר מיד.²⁵

לשיטת רש"י, מה היחס בין דין בת חבר שנשאת לע"ה, לדין בן חבר שלמד אצל ע"ה? בת חבר שנשאת לע"ה מאבדת באופן זמני את הקשר המשפחתי שלה, ולכן את החברות שלה. אבל בן חבר שלומד אצל ע"ה לא מאבד את הקשר המשפחתי שלו, ולכן הוא נשר בחזקתו.

נסכם את השיטות בטבלה:

תוספתא - שני מסלולים	רש"י - קשר משפחתי וקבלה	רמב"ם - חינוך	
בחזקתו עד שיחשד כמו רש"י	בחזקתו עד שיחשד הבן מקבל חברות דרך אביו	בחזקתו עד שיחשד האב מחנך את בנו	בן חבר אצל אביו
חבר כל זמן שאצלו כמו הרמב"ם	צריך לקבל חברות חינוך בלבד לא מועיל	חבר כל זמן שאצלו חינוך חלש מחינוך של אבא	בן ע"ה אצל חבר
בחזקתו עד שיחשד כמו רש"י	בחזקתו עד שיחשד חינוך לא משפיע	צריך לקבל חברות חינוך הפוך פוגע בחברות	בן חבר אצל ע"ה
צריכה לקבל כמו הרמב"ם	צריכה לקבל חינוך בלבד לא מועיל	צריכה לקבל בעל לא מחנך	בת ע"ה שנשאת לחבר
בחזקתה עד שתחשד כמו הרמב"ם	לא צריכה לקבל כשתחזור הקשר המשפחתי נפגע, כאשר נשאת לע"ה, אבל לא הקבלה	בחזקתה עד שתחשד בעל לא מחנך	בת חבר שנשאת לע"ה

25. החידושי בתרא (בכורות ל: אות תפה) מסביר את רש"י על דרך ההרגל - אינו דומה מי שאף פעם לא הורגל בחברות, למי שפעם הורגל ועתה חוזר לזה. אך הנראה לענ"ד כתבנו. ועוד, לא מצינו בדברי רש"י רמז לצורך בהרגל. רש"י מדבר רק על קבלה ו"סרך אביו".

חילוק בין מעשר לחברות

עד כאן ניתחנו את פרטי הדין של חברות בנים ונשים ע"פ שיטת התוספתא, הרמב"ם ורש"י. ההנחה היתה כי לרמב"ם יש שיטה אחידה גם כנאמן למעשרות וגם בחבר לטהרות, שכן התוספתא והבבלי לא חילקו ביניהם. אך בחינה מדוקדקת של פסקי הרמב"ם מגלה כמה הבדלים בין נאמן למעשרות לבין חבר לטהרות. נסכם אותם בטבלה:

חבר (הל' מטמו"מ י, ה-ו)	נאמן (הל' מעשר י, ב-ג)	
לא צריך לקבל מפני שהוא מלמדן ומרגילן בדרך טהרה	בניו ואשתו כמוהו ²⁶	בן חבר
בניו ואשתו בחזקתן עד שיחשדו		חבר שמת
צריכה לקבל כבתחילה	צריכה לקבל בתחילה	בת ע"ה שנשאת לחבר
אינה צריכה לקבל כבתחילה	בחזקתה עד שתחשד	בת חבר שנשאת לע"ה
	כחבר כל זמן שאצלו	בן ע"ה שלמד אצל חבר
	צריך לקבל	בן חבר שלמד אצל ע"ה

אם כן, יש ארבעה הבדלים בין הלכות מעשר להלכות מטמו"מ: 1. הטעם לדין בן חבר מובא במטמו"מ ולא במעשר. 2. דין חבר שמת מובא במטמו"מ ולא במעשר. 3. לגבי בת חבר שנשאת לע"ה, במעשר הרמב"ם הביא את גרסת התוספתא, ובמטמו"מ הרמב"ם הביא את גרסת הבבלי. 4. דיני בן חבר שלמד אצל ע"ה והפוך הובאו במעשר ולא במטמו"מ.²⁷ מה פשר כל ההבדלים האלו?

החזון יחזקאל²⁸ מסביר שיש הבדל יסודי בין מעשרות לבין טהרות. הוא מוכיח מדברי הרמב"ם שלגבי מעשרות, ע"ה חשודים על כך שלא מפרישים, לעומת טהרות, שע"ה לא בקיאים בפרטי ההלכות. לכן, כאשר ע"ה מקבל עליו חברות לטהרות - זה משפיע

26. הרמב"ם כותב דין זה לגבי תלמיד חכם, אבל בפיהמ"ש (דמאי ב, ג) הרמב"ם מסביר שחבר הוא כינוי שונה לתלמיד חכם (וכן נראה מהמהרי"ק (הל' מעשר י, ב) והרדב"ז (שם), שהסבירו את פסקי הרמב"ם לגבי ת"ח, על פי גמרות העוסקות בחבר). רק לגבי טהרות, הרמב"ם (הל' מטמו"מ י, ג) כותב שלאחר חורבן המקדש, כהנים החמירו שתלמידי חכמים גם צריכים לקבל חברות.

27. ערוך השולחן העתיד (דמאי ק"י, י) אומר שהרמב"ם פסק שחבר מלמד ומרגיל את בניו בדרך טהרה, וכל שכן לגבי נאמנות. אך נראה שהרמב"ם חילק בין שני התחומים במכוון.

28. חזון יחזקאל חידושים דמאי ב, יב.

על כל בני ביתו, והוא מלמד ומרגילן בהלכות, ולכן הם בחזקתן גם לאחר שמת. אבל כאשר ע"ה מקבל עליו נאמנות למעשרות – כל זמן שהוא חי, בני ביתו נאמנים על הפירות שלו, כי החבר עצמו מעשר אותם. אבל לאחר שהוא מת – בני ביתו עדיין חשודים על המעשרות. אך הדרך אמונה²⁹ מקשה על חילוק זה מהדין של בת חבר שנשאת לע"ה – הרמב"ם פוסק שהיא בחזקתה עד שתחשד. אבל לפי סברת החזון יחזקאל, היא אמורה לאבד את חזקתה ברגע שהיא עוזבת את בית אביה!

לכן נראה להציע חילוק אחר, על פי החקירה שפיתחנו: נאמן למעשרות מבוסס על חזקה, ואילו חבר לטהרות מבוסס על מעמד. היסוד לחילוק זה הוא בדברי הרמב"ם לגבי תהליך הקבלה. לגבי נאמן, הרמב"ם (הל' מעשר י', א) פוסק: "כשיבואו עדים נאמנין שקיבל דברים אלו ברבים, ושהוא רגיל בהם תמיד – הרי זה נאמן על פירותיו לומר מעושרין הן". לעומת זאת, לגבי חבר, הרמב"ם (הל' מטמו"מ י', ב) פוסק: "כשמקבלין אותו חוששין לו כל שלשים יום עד שילמד ויהיה רגיל בטהרות, ואחר שלשים יום משיקבל דברי חברי חבירות הרי בגדיו טהורין וכל אוכליו ומשקיו טהורין ונאמן על כל הטהרות". נראה שהשוני בתהליך הקבלה משקף את השוני באופי הדין: נאמן למעשרות הוא חזקה, שהאדם אכן מעשר כראוי. לכן ע"ה שמקבל על עצמו לעשר, צריך עדים שיעידו עליו שהוא אכן מעשר, והעדות שלהם יוצר את החזקה. לעומת זאת, חבר לטהרות צריך להתקבל למעמד של חבר, ולכן הוא עובר תקופת בדיקה של שלושים יום, ואז הופך לחבר.³⁰

נמצא ששיטת הרמב"ם לגבי נאמן למעשרות, היא שיטת הרמב"ם שתיארנו עד כה – חזקה שמבוססת על חינוך. אבל שיטת הרמב"ם לגבי חבר לטהרות, היא דומה לשיטת רש"י, שמדובר במעמד שנוצר ע"י קשר משפחתי. אולם ישנו הבדל בין רש"י לרמב"ם: לפי רש"י, תנאי להצטרפות למשפחה הוא קבלה. ולפי הרמב"ם, תנאי להצטרפות למשפחה הוא חינוך.³¹

29. הל' מעשר י' ציון ההלכה מו.

30. יש עוד שני הבדלים ברמב"ם, שמהווים ראיות לחילוק זה: 1. בהלכות מעשר (י', א), הרמב"ם מדבר על "המקבל עליו". לעומת זאת, בהלכות מטמו"מ (י', ב), הרמב"ם מדבר על "מקבלין אותו". כלומר, החברים צריכים לקבל את הע"ה למעמד שלהם. 2. בהלכות מעשר (י', א), הרמב"ם כותב שצריך "לקבל עליו דברים אלו ברבים", ואילו בהלכות מטמו"מ (י', ה), הוא כותב ש"צריך לקבל בפני שלושה חברים". הכס"מ והרדב"ז (מעשר שם) מסבירים ש"ברבים" הכוונה לשלושה. אך החידושי בתרא (בכורות ל: אות תפו) עומד על כך שיש כאן שני ניסוחים שונים. נראה שלגבי מעשר, צריך קבלה "ברבים", כדי שיווצר חזקה. אבל לגבי חבר, צריך קבלה דווקא בפני שלושה, כדי לקבל מעמד של חבר (החידושי בתרא טוען שהשלושה מתפקדים כבית דין, אבל ר' משולם דוד סולוביצ'יק (בכורות ל: ד"ה "הבא לקבל") מוכיח שלא מדובר בכ"ד, אלא כדין מיוחד שצריך שלושה חברים).

31. וכפי שבשיטת רש"י, הערנו (בהערה 24) שבת ע"ה שנשאת – מספיק קבלה (בצירוף הקשר המשפחתי), בהקבלה בשיטת הרמב"ם, נאמר שבת ע"ה שנשאת – מספיק לימוד ותרגול של ההלכות (בצירוף הקשר משפחתי).

על פי חילוק זה, כל ההבדלים בפסקי הרמב"ם באים על מקומם: 1. בהלכות מעשר, לא צריך לומר שחינוך הוא מה שמייצר את החזקה של בני ביתו של נאמן, כי זה מובן מאליו. 2. זה גם פשוט שהחזקה של בניו ואשתו של נאמן ממשיכה גם לאחר מות הנאמן, ולכן הרמב"ם לא הזכיר את זה. 3. הרמב"ם פוסק שבת נאמן שנשאת לע"ה, בחזקתה עד שתחשד, כי החינוך שהיא קיבלה לא נפגע מבעלה. 4. הרמב"ם מביא את דיני בן ע"ה וכן נאמן, שתלויים ביסוד של חינוך, כפי שביארנו לעיל.

לעומת זאת, בהלכות מטמו"מ: 1. זה אכן חידוש שגם חינוך וקשר משפחתי יכולים ליצור מעמד של חבר, ולכן הרמב"ם כתב את זה. 2. זה לא מובן מאליו שגם לאחר מות החבר, המעמד של בני ביתו נשמר, ולכן הרמב"ם הוצרך לפרש את זה. 3. הרמב"ם פוסק שבת חבר שנשאת לע"ה, לא צריכה לקבל בתחילה, כפי שרש"י כותב. הסברנו לעיל שיסוד שיטה זו הוא שחברות נוצרת משני מרכיבים - קשר משפחתי וחינוך (אצל רש"י, קבלה). הקשר המשפחתי מושהה, אבל החינוך לא משתנה. 4. הרמב"ם השמיט את דיני בן חבר או ע"ה, שוב כשיטת רש"י, שכן אם חברות היא מעמד, אז אין ללמידה אצל מבוגר שום השפעה על כך.³²

סיכום

ראינו שיש שתי הבנות באופי הדין של חברות: מעמד וחזקה. הצענו להסביר על פיהם את מנגנוני החברות של ילדים ונשים, ומצאנו שיש שלוש שיטות:

א. לפי רש"י, חברות היא מעמד, שמשפיע על כל המשפחה. אפשר להצטרף למשפחה על ידי קשר משפחתי וקבלה (או נוכחות בשעת הקבלה של אב המשפחה), ולהפסיד את הקשר המשפחתי באופן זמני כאשר מתחתנים עם ע"ה. החברות הזאת לא מושפעת מחינוך.

ב. לפי התוספתא, קיים סוג נוסף של חברות - חברות של חזקה, שהיא מיוצרת ונפסדת ע"י חינוך. יש כמה רמות של חינוך - חינוך של אבא נשאר גם לאחר היציאה מביתו, אבל חינוך של סתם חבר מועיל רק כל זמן שהוא אצלו. בנוסף, אין השפעה חינוכית לבעל על אשתו.

ג. לפי הרמב"ם, יש לחלק בין נאמן למעשרות לחבר לטהרות: נאמנות למעשרות היא חזקה שמבוססת על חינוך (כפי שהסברנו בתוספתא). וחברות לטהרות היא מעמד, שמצטרפים אליו ע"י קשר משפחתי וחינוך (דומה לרש"י, אך התנאי להצטרפות למעמד הוא חינוך ולא קבלה).

32. וצריך להניח שאין חברות זמנית שנוצרת ע"י חינוך, כי בטהרות יתכן רק חברות של מעמד.

מיגו באיסור והיתר לשיטת הרמב"ם

פתיחה - סוגיית שור שחוט

במהלכו של הפרק הראשון במסכת כתובות¹* פרוסה מחלוקתם של רבן גמליאל ור' יהושע האם ניתן להתיר אישה על פי דבריה על מנת להכשירה או לא. לדעת רבן גמליאל ניתן להאמין לאישה כשעומד לזכותה מיגו, ואילו לדעת ר' יהושע "לא מפיה אנו חיים" ואי אפשר להתירה על סמך דבריה. לאורך הפרק נחלקים רבן גמליאל ור' יהושע סביב טענות שונות שהאישה טוענת ("משארסתני נאנסתי" במשנה ו, "מוכת עץ אני" במשנה ז, "איש פלוני כהן הוא" במשנה ח, "עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא" במשנה ט), ובכולן רבן גמליאל מאמין לאישה בעוד ר' יהושע מצריך גורם בירור חיצוני על מנת לפשוט את הספק. בתחילת פרק שני (דף טו ע"ב) מופיעה משנה אחרונה במחלוקת זו, שבסופה מודה ר' יהושע לרבן גמליאל:

ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר לקחתיה הימנו אינו נאמן:

ר' יהושע מודה שבמקרה בו אדם בא לחברו ואומר לו ששדה מסוימת הייתה שייכת לאביו של חברו אך אביו שלו קנאה ממנו, נאמן משום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". הגמרא (דף ט"ז ע"א) תוהה ביחס למה מודה ר' יהושע, ומגיעה למסקנה שזה ביחס לסוגיה בדף יב ע"ב, העוסקת במקרה שהאישה מסבירה את אבדן בתוליה בכך שנאנסה לאחר האירוסין - טענת "משארסתני נאנסתי". לדעת רבן גמליאל מאמינים לה במיגו שהייתה יכולה לומר שמוכת עץ היא לאחר הנישואין (טענה זו טובה יותר כי בה היא לא נפסלת להנשא לכהן), ואילו ר' יהושע חולק וסובר שלא מאמינים לה במיגו זה. בשאלה מדוע ב"שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה ממנו" (להלן "קרקע") מודה ר' יהושע שיש מיגו, בניגוד ל"משארסתני נאנסתי" (להלן "בתולה") בה הוא סובר שאין מיגו, עונה הגמרא:

מכדי האי מגו והאי מגו, מאי שנא האי מגו מהאי מגו? הכא אין שור שחוט לפניך, התם הרי שור שחוט לפניך.

מצינו כמה שיטות בראשונים כיצד להבין את נימוק הגמרא. להלן נפרט את השיטות המרכזיות, ונעסוק בהרחבה בשיטת הרמב"ם ובעולה ממנה.

1. הפניה סתמית במאמר מפנה למסכת כתובות.

שיטת רש"י; שיטת ר"י

אומר רש"י (שם, ד"ה שור שחוט):

גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררים... הלכך אמרי' מגו אבל גבי לא מצא לה בתולים שור שחוט לפניך בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבא לב"ד ואף על פי שיש לה להשיב טענה טובה מזו לא אמרינן מגו דדלמא לא אסקה אדעתה.

רש"י אומר שר' יהושע מודה שבקרקע יש מיגו משום שהנתבע (בעל הקרקע הנוכחי) הוא הממציא והגורם לכל התביעה כשאומר שהשדה הייתה שייכת לאבי התובע. למעשה, לתובע אין כלל זכות תביעה בדין, משום שלולי דברי הנתבע הוא כלל לא היה מעלה בדעתו לתבוע. במקרה כזה אין סיבה לחשוש לשקר. במקרה של בתולה תביעת הבעל נגרמה מחוסר הבתולים ולא מיוזמתה ולכן ר' יהושע לא מאמין לה במיגו.²

ר"י (תוספות שם ד"ה התם) מבאר את ההבדל בין המקרים אחרת:

התם שור שחוט לפניך דהרי אין לה בתולים ואינה יכולה לומר בתולה אני כמו בשור שחוט שאין יכול לומר חי הוא ולהכי בין אומרת משארסתני נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא הכא אין שור שחוט לפניך ונאמן במגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם:

לדעת ר"י שורש ההבדל בין המקרים נעוץ במציאות הנתונה לפנינו. במקרה של טענת בעלות על הקרקע אין במציאות ראייה וסיוע לשיטת התובע – בקרקע לא ניכר אם היא שייכת לו או לנתבע, ולמרות דבריו עדיין עומד לנתבע כוח 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. במקרה של טענת הבתולים, המציאות שהאישה איננה בתולה מהווה סיוע לטענת הבעל וראיה כנגד האישה. טענה כזו של הבעל הנתמכת בראיה מציאותית נוטלת מהאישה את נאמנות 'הפה שאסר'.

לדעת ר' ברוך בער ליבוביץ³ זהו גוף המחלוקת בין רש"י לתוספות – מה נחשב לתביעה, וממילא מתי דברי הנתבע נחשבים ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' ומתי הם נחשבים כתגובה לתביעת חברו:

והתוס' ס"ל דאפילו בהלה תובעו ג"כ מקרי הפה שאסר. והביאור בתוס' הוא דתביעתו לא מקרי תביעת בע"ד אלא כמו שבית דין תובעין אותו ותביעת בית דין ודאי דל"ה תביעה שלא יהא חשוב הוא הפה שאסר.

לדעת רש"י רק כשאין תביעה כלל עומד לאדם כוח 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'.

2. אפשרות נוספת בהבנת שיטת רש"י היא שר' יהושע מחלק בין מיגו רגיל, עליו הוא סובר שאי אפשר לסמוך, לבין מיגו דאי בעי שתיק, בו הוא מודה שניתן להאמין לאישה על פיו. באפשרות זו נעסוק בהמשך.

3. חידושי ושיעורי ר' ברוך בער מסכת כתובות [בחלק ב] סימן ה.

מנגד, תוספות סבורים שרק טענה ממשית מצד בעל הדין המגובה בעדים נחשבת לטענה עליה מחויב הנתבע לענות, ולכן גם במקרה שהייתה תביעה שלא בעדים עדיין דבריו נחשבים 'להפה שאסר', למרות שהספק התעורר גם קודם דיבורו וללא פיו שאסר.

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם מופיעה בפירושו המשנה (פה"מ פרק ב משנה ב):

אף על פי כן לא האמינה ר' יהושע ואינו מחייב את הבעל הזה כתובה, מפני המיגו שהיא יכולה לומר במה שהוא תלוי בעניני איסור והתר, לפי שפסולה לכהונה או כשרה לכהונה הוא אסור והתר. אבל כאן מודה ר' יהושע לפי שהמיגו תלוי בחיוב ממון.

לדעת הרמב"ם ר' יהושע מוכן לקבל את המיגו בדיני ממונות - כשטיב הטענה החלופית הוא ממוני. כשטיב הטענה החלופית הוא באיסור והיתר - במקרה שלנו טיב הטענה הוא שלא נאסרת להנשא לכהן - הוא לא מוכן להסתמך עליו. ניתן להציע שני כיוונים מרכזיים להבנת שיטת הרמב"ם:

א. דברי הרמב"ם הם דווקא בפירוש מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע סביב טענת האישה.

ב. דברי הרמב"ם נאמרו באופן עקרוני יותר, ולשיטתו אין כלל מיגו בדיני איסור והיתר.

תירוץ מקומי - שיטת הרמב"ן

ניתן להבין את דברי הרמב"ם באופן מקומי - כלומר, רק בסוגייתנו אין מיגו, משום שטענה טובה יותר בעניין אחד (אישות) לא יכולה להועיל בעניין אחר (ממונות). לפי כיוון זה, שיטתו זהה לשיטת הרמב"ן בחידושו על אתר (ר"ה ואוקימנא):

ורבי יהושע לית ליה האי מגו כיון דבההיא טענה דאתיא הך מכחה לא מהימנא... כלומר גבי מוכת עץ אין כאן מגו ברור שהרי לגבי האי טענה דקיימי עלה דהיינו כתובה לא מהימנא למימר מוכת עץ אני תחתיך, אף על גב דמהימנא לגבי מילי אחריני כגון להכשירה לכהונה אם נתארמלה, וכיון שאינו לפנינו כלומר שעל כתובה זו אינה נאמנת בשום טענה דמצי למימר לאו מגו מקרי:

הרמב"ן מסביר שתורף מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע הוא האם סומכים על "מיגו גרוע" - מיגו בו גם הטענה החלופית איננה מזכה בדין ויתרונה הוא בעניין אחר. גם בטענת "מוכת עץ אני תחתיך" האישה לא תרוויח את מלוא כסף כתובתה (כי תרוויח רק מנה ולא מאתיים), אך תרוויח שתהיה מותרת לכהן, מה שאין כן אם טוענת "משארסתני נאנסתי". לדעת רבן גמליאל גם במקרה כזה יש לאישה סיבה לטעון את הטענה החלופית, ומשלא טענה אותה מאמינים לה בטענתה הנוכחית. לדעת ר' יהושע הטענה

החלופית צריכה להועיל יותר דווקא בעניין הטענה הנוכחית.

את דעת ר' גמליאל אליבא דהרמב"ן ניתן להבין לאור הבנת מיגו כאומדנא לנאמנות – מניחים שאם האישה הייתה רוצה לשקר הייתה טוענת "מוכת עץ אני" כי כך לפחות הייתה מותרת לכהן. שיטת ר' יהושע עולה בקנה אחד עם הבנת מיגו ככוח הטענה – אין סיבה שכוח האישה לעניין התרתה לכהן יועיל לה לעניין כסף הכתובה, שהרי בטענה החלופית אין שום "כוח" רלוונטי לטענתה הנוכחית.

ואכן, כך הבין ברמב"ם המהרי"ח:⁴

אבל נראה כוונת הרמב"ם והר"ב דכאן אין המגו מענין התביעה דעיקר התביעה היא על מעות הכתובה והמגו הוא איסור והיתר ולענין מעות לא מעלה ולא מוריד משא"כ בשדה דהמגו ג"כ דררא דממונא:

אפשרות זו – שלדעת הרמב"ם שורש המחלוקת הוא האם מסתמכים על מיגו גרוע – אמנם אפשרית, אך לא נראית מפשט לשונו של הרמב"ם. זאת, כיון שהוא ניסח את דבריו בלשון כללית – "תלוי בעניני איסור והיתר" ו"תלוי בחיוב ממון" – כלומר, הסיבה שאין לאישה מיגו היא שגם הטענה הטובה היא מעניני איסור והיתר, והמיגו עצמו לא מועיל. על כן, נראה לנסות ולהסביר את שיטת הרמב"ם באופן אחר.

שיטה עקרונית – לא מסתמכים על מיגו באיסור והיתר

ניתן להבין את דברי הרמב"ם בצורה עקרונית, לפיה כשהמיגו הוא בדיני איסור והיתר לא אומרים מיגו כלל. בכיוון זה נקט גם המהרש"א. הגמרא בדף ט ע"ב אומרת שטענת "פתח פתוח מצאתי" לא יכולה להוציא ממון משום שהיא טענת שמה, ורק טענת דמים (שלאחר הביאה הבעל לא ראה דמים), שהיא טענת ברי אובייקטיבית-מציאותית, יכולה להפסידה ממון. שואלים שם תוספות (ד"ה לא דקא טעין) – מדוע שלא נאמין לאישה במיגו שיכולה הייתה לטעון מוכת עץ אני תחתיך?⁵ עונים תוספות שאכן במקרה כזה יש מיגו, אלא שכנגדו עומדת לבעל חזקת "אין אדם טורח בסעודה ומפסידה", ולכן הבעל נאמן. אומר על כך המהרש"א (חידושי הלכות שם):

והיינו דוקא הכא לענין ממון דשייך מגו אבל לענין איסורא לא שייך להתירה משום מגו.

לדעת המהרש"א האפשרות להאמין לאישה במיגו קיימת רק בסוגיה זו, בה הבעל טוען נגדה על מנת להפסידה ממון. במקרה שהוא טוען על מנת לאוסרה עליו מיגו לא יועיל משום שלעניין איסור לא שייך להתירה במיגו. אם כן, נראה שגם לדעת המהרש"א מיגו לא מקנה נאמנות בדיני איסור והיתר, אלא רק בממונות.

התוספות יום טוב (פרק ב משנה ב) גם הבין כך את דברי הרמב"ם, והתקשה בשיטתו:

4. חידושי מהרי"ח פרק ב משנה ב.

5. טענת "מוכת עץ אני" סתם לא יכולה להיות טענה חלופית עבור המיגו משום שכטענה זו האישה זוכה רק במנה, בעוד שבטענה הנוכחית (בתולה הייתי) היא זוכה במאתיים.

כך כתב הרמב"ם וכלומר ומכיון דלענין איסור והיתר לא מהימנא במגו ה"נ לענין הכתובה. דלא שייך לומר שתהא נאמנת לכתובה ולענין איסור והיתר לא... ומ"מ תמיהני דלמאי איצטריכו להו לדחוקי בהכי.

התוספות יום טוב תמה מדוע הרמב"ם נדחק לפרש בצורה כה עקרונית את דברי ר' יהושע, כאשר הגמרא עצמה מנמקת את ההבדל בין שני המקרים באופן נקודתי - אם יש או אין "שור שחוט"⁶.

כאמור, ר' יהושע מודה במיגו של "שדה זו של אביך הייתה", וחולק על רבן גמליאל שכשהאישה טוענת "משארסתני נאנסתי" ניתן להאמינה במיגו שהייתה יכולה לטעון שהייתה מוכת עץ. אם הרמב"ם לא מקבל באופן עקרוני מיגו באיסור והיתר, עלינו להסביר מדוע לשיטתו נפסקה הלכה כרבן גמליאל (הרמב"ם פסק את דברי רבן גמליאל בהל' אישות יא, יא).

מהמשנה נראה שהלכה כרבן גמליאל משום שהאישה טוענת ברי (שיודעת בוודאות מתי נאנסה) ואילו הבעל טוען שמא (כי אין לו דרך לדעת האם איבדה את בתוליה לפני או אחרי האירוסין). הגמרא (דף יב ע"ב) דנה בשיטת רבן גמליאל, ולמסקנה אומרת שלרבן גמליאל האישה נאמנת כי בנוסף לטענת הברי עומד לה כלי נוסף - או טענת מיגו או חזקת הגוף.⁷ ראשוני ספרד התקשו בטעם המיגו (בעיקר משום שהוא "מיגו גרוע", כפי שהוסבר לעיל בשיטת הרמב"ם), ולכן טענו שרק חזקת הגוף היא העומדת לאישה בנוסף לברי. המאירי (בית הבחירה שם) סובר שאף החזקה אינה אלא סיוע צדדי לאישה, ועיקר נאמנותה נובעת מטענת הברי:

ומכל מקום אין צורך לאלו אלא לעשותן סעד שעיקר הדברים מכח טענת בריא הוא שאין טענת שמא טענה אצל טענת בריא.

בגרסת הרי"ף לא מופיע כלל שיש מיגו העומד לאישה בנוסף לטענת הברי אלא רק חזקת הגוף. נראה לומר בפשיטות שהרמב"ם ראה את הפסיקה כרבן גמליאל ואת נאמנות האישה כנובעות מטענת הברי וחזקת הגוף הנוספת עליה, ולא מטעם מיגו.

"כלל נכון שתסמוך עליו בכל התורה"

קושי ראשוני בהבנה שלרמב"ם לא מסתמכים על מיגו באיסור והיתר עולה מדבריו בפירוש המשניות למסכת דמאי (פרק ו משנה יא). המשנה אומרת שאדם שמוכר פירות בסוריה (הפטורה מתרומות ומעשרות) ואומר שאלו פירות מארץ ישראל אך הם מעושרים, יש להאמין לו מדין 'הפה שאסר'. על כך אומר הרמב"ם:

והכלל הזה שנזכר כאן והוא אמרו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר הוא כלל נכון

6. בפירוש שיטת ר' יהושע נוקט התוספות יום טוב כשיטת רש"י שהוצגה לעיל.
7. רש"י ותוספות מסבירים כי שני הכלים הנוספים אינם דרים בכפיפה אחת - או שיש לאישה ברי ומיגו, או שיש לה ברי וחזקה. הפני יהושע (דף יב ע"ב, ד"ה ולולי) מציע שהכלים הנוספים אינם סותרים אחד את השני, אלא הם משלימים ויש צורך בשניהם כדי להאמין לאישה.

שתסמוך עליו בכל התורה, בכל האסורים החמורים והקלים, וכן בדיני ממונות, שכל מי שחייב עצמו במשהו ואח"כ כלל בדבריו מה שמבטל אותו החיוב שחייב עצמו הרי הוא נאמן בכל דבריו, הואיל ואין עליו בירור.

לשיטת הרמב"ם כאן הכלל "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" רלוונטי בכל התורה כולה, גם שלא בדיני ממונות. ר' יהושע במשנתנו מודה במוכר קרקע לחברו שמאמינים לו משום שמדובר במקרה של 'הפה שאסר' והגמרא שואלת "מכדי האי מיגו והאי מיגו" – כלומר, נראה שהמושגים זהים (וגם הרמב"ם בהסבר שיטתו בפה"מ נוקט במיגו) ויש לסמוך על מיגו לא רק בממונות, אלא בכל התורה כולה.

את הקושי ניתן לפתור בשתי דרכים מקבילות:

א. 'הפה שאסר' מושתת על מיגו דאי בעי שתיק, ויש לחלק בין מיגו דאי בעי שתיק למיגו רגיל.

ב. 'הפה שאסר' לא מושתת על מיגו דאי בעי שתיק, כי אם על הבנה אחרת.

א. חלוקה בין מיגו דאי בעי שתיק לבין מיגו רגיל

ההבנה הנפוצה ב'הפה שאסר' מסבירה אותו כמושתת על מיגו דאי בעי שתיק – לולי דברי האדם שיאסרו את הדבר כלל לא היינו יודעים שהוא אסור, ולכן ברור שאין לו סיבה לשקר כשהוא מתיר ויש לקבל את דבריו. תירוץ אפשרי יהיה לחלק ולומר שלדעת הרמב"ם מיגו רגיל שייך רק בדיני ממונות, אך מיגו דאי בעי שתיק שייך בכל התורה כולה. יסוד לחלוקה זו ניתן למצוא בדברי רש"י בסוגייתנו (ד"ה הכא), שהובאו לעיל:

גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררים הלכך אי לאו דבבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא היה אומר לו של אביך היתה הלכך אמרי' מגו.

כלומר, לדעת ר' יהושע במקרה שיש מיגו דאי בעי שתיק ניתן להסתמך על המיגו ולהאמין לאישה, בניגוד למקרה בו האפשרות החלופית של האישה איננה שתיקה אלא טענה אחרת. ההבנה ש'הפה שאסר' הוא למעשה מיגו דאי בעי שתיק מופיעה במפורש בדברי הר"י מיגש (ר"י מיגש דף יח ע"ב):

טעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר עולה לענין אחד עם טעם מיגו... והבדל השמות הוא בזה שטעם מיגו בא על ידי תביעת עדים וזה טוען טענה אחת לפטור את עצמו ואנו אומרים שנאמן באותה טענה מתוך שיכול לומר אחרת, והפה שאסר בא שלא על ידי תביעת תובע אלא כמי ששואלין אותו ומשיב לחייב בדבריו וסומך לו רפואה למכתו.

כלומר, אין הבדל עקרוני בין 'הפה שאסר' לבין מיגו (אלא רק 'הבדל שמות הוא') והם

שמות נרדפים לאותו מנגנון פעולה. ההבדל מתמצה בכך שמיגו מגיע כתגובת הנתבע לתביעה, ואילו 'הפה שאסר' בא שלא כתגובה לתביעה אלא מיוזמת האדם.⁸

מיגו דאי בעי שתיק "חזק יותר" ממיגו רגיל, לפי כל אחת מההבנות של מיגו:

- אם מיגו הוא אומדנא לנאמנות, מיגו דאי בעי שתיק מהווה מקרה מובהק של "מה לי לשקר". אם האדם היה רוצה לזכות הוא כלל לא היה מדבר ולא היו באים אליו בטענות. מכך שבמקום לשתוק בחר לדבר, נראה שהוא דובר אמת.
- אם מיגו הוא כוח הטענה, לפי ההבנה שכוח הטענה פירושו מוחזקות,⁹ אם האדם היה שותק החפץ/הממון היה נשאר אצלו והיה מוחזק בו, ולכן יש לו כוח לטעון כל טענה אחרת.

אם כן, לא מסתמכים על מיגו סתם בדינים שאינם דיני ממונות, אך על מיגו דאי בעי שתיק - ובתוכו 'הפה שאסר' - מסתמכים בכל התורה כולה.

ב. חלוקה בין מיגו לבין 'הפה שאסר'

עד כה הסתמכנו על ההבנה (הרווחת יותר) ש'הפה שאסר' מבוסס על מיגו דאי בעי שתיק. ניתן להבין את "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" כמיוסד על ההנחה שאם דבר נאסר אך ורק על ידי דיבורו של אדם, ביכולתו גם להתירו. כשם שמכוחו הדבר נאסר, כך גם מכוחו הוא מותר.¹⁰ הדברים מופיעים בבהירות בדברי ר' איסר זלמן מלצר:¹¹

דדין הפה שאסר אינו משום דין מיגו שהוא דין בירור אלא דדין הוא דכיון דהוא האוסר ע"כ יכול להיות באותה שעה המתיר, כיון דכל עיקר הדבר אנו יודעין מפיו של זה.

לפי כיוון זה, לרמב"ם מיגו לא שייך כלל בדינים שאינם דיני ממונות, אך 'הפה שאסר' שייך בכל התורה כולה. כיוון זה מסתבר גם מדברי הרמב"ם בפה"מ דמאי לעיל, שמסביר את האמונה לאדם ב'הפה שאסר' בכך ש"הואיל ואין עליו בירור". ניתן להבין את דברי הרמב"ם כך שהואיל וכל הידיעה על הדבר (פירות בסוריה בנידון דידן) נובעת

8. את ה"שואלין אותו" בדברי הר"י מיגש נראה להבין כשיטת ר"י לעיל ע"פ ר' ברוך בער ליבוביץ', שגם אם בעל הקרקע תובע וכתגובה לכך הנתבע משיב "שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו" זה עדיין הפה שאסר, משום שתביעה ללא עדים או ראייה אינה נחשבת תביעה כלל אלא רק "שאלה" בעלמא.

9. הבנה זו מובאת בשיעורי ר' שמעון שקופ על בבא מציעא סימן ה.

10. הבנה נוספת ב'הפה שאסר' שאיננה מבוססת על מיגו דאי בעי שתיק היא שאם מקבלים את דברי האדם לעניין האיסור יש לקבל את דבריו גם לעניין ההיתר, ואי אפשר לחלק בדיבורו.

עיין בשיעורי הרב ליכטנשטיין על מסכת בבא בתרא, עמ' 47-48.

11. אבן האזל הלכות מלוה ולוה פרק יד הלכה יד.

מדברי האדם הוא נאמן בכל דבריו, וכשם שאוסרים על פיו כך גם מתירים על פיו. העולה מדברינו שלא מסתמכים על מיגו (וגם לא על מיגו דאי בעי שתיק) בדינים שאינם דיני ממונות, ועל "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" ניתן להסתמך בכל התורה כולה. הקושי באפשרות זו היא כיצד ניתן לחלק בין 'הפה שאסר' לבין מיגו, כאשר כאמור ר' יהושע נימק את האמונה במקרה של "שדה זו של אביך" ב'הפה שאסר' והגמרא ראתה את זה כמיגו. הקובץ שיעורים,¹² שגם הסביר ש'הפה שאסר' לא מיוסד על מיגו, היה ער לקושי זה, ותירץ:

וקשה מהא דפריך בסוגיין מכדי האי מיגו והאי מהאי מ"ש האי מהאי, וא"כ מוכח להדיא דאינו דין אחר אלא מיגו ממש, דאל"כ אין מקום לקושית הגמ', ושמה י"ל לשיטה זו דזהו גופא משני בגמ' אין שור שחוט לפניך היינו דהפה שאסר אינו מטעם מיגו.

כלומר, כשהגמרא מחלקת בין מקרה בו יש שור שחוט לבין מקרה שאין שור שחוט, היא בעצם מחלקת בין מיגו לבין 'הפה שאסר'. ההבנה ש"האי מיגו והאי מיגו" היא ההווה אמינא עליה הגמרא מתבססת כדי להקשות, אך למסקנה כשיש שור שחוט מדובר ב'הפה שאסר' והוא איננו מיגו.

עיר שכבשוה כרכום

ההבנה העקרונית בדברי הרמב"ם עודנה מוקשה משיטתו בהלכות איסורי ביאה, שם הוא פוסק את הסוגיה בדף כז ע"א:

מתני'. עיר שכבשוה כרכום כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות... גמ'... אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן אם יש שם מחבואה אחת מצלת על הכהנות כולן:

עיר שצרו עליה גויים מכל עבר, כל הנשים שבה נחשבות כשבויות ונאסרות מלהנשא לכהנים. אם הייתה אפשרות לאישה אחת להנצל - בין על ידי פרצה במצור בין על ידי מחבוא - כל הנשים מותרות. טעם הדבר (הל' איסורי ביאה יח כח):

שכל אשה שאמרה טהורה אני נאמנת, ואף על פי שאין לה עד, מתוך שיכולה לומר נמלטתי כשנכבשה העיר או במחבואה הייתי ונצלת נאמנת לומר לא נמלטתי ולא נחבאתי ולא נטמאתי.

כלומר, מתוך שהיה בידה לטעון שהייתה במחבוא או שברחה, ועל ידי טענה זו הייתה מותרת לכהן, מאמינים לדבריה שלא נטמאה. נמצא כי טענת מיגו שייכת לא רק בדיני טוען ונטען, אלא אף בדיני איסור והיתר.¹³

12. קובץ שיעורים כתובות אות מג.

13. למיטב ידיעתי, זהו המקום היחיד בו הרמב"ם מביא במפורש טענת מיגו ("מתוך") בדינים שאינם דיני ממונות. על 'הפה שאסר' הרמב"ם נסמך במקומות רבים (בגירושין, טומאה וטהרה,

נראה, שבסוגיית "עיר שהקיפוה" המיגו לא משמש כסיוע לנאמנות טענת האישה, אלא ככלי לפשיטת ספק. האישה הניצבת בפני בית דין נתונה במעמד ספק. זאת, כיון שבשבויה אין ידיעה ודאית שהאישה נטמאה ונאסרה לכהן, אלא "הואיל וחזקת הנשואה שתבעל וחזקת השפחה והנכרית והשבויה שתבעל תיקנו להן מאה בין נבעלו בין לא נבעלו" (הל' אישות יא, ב), ובשאלת הספק הזו בית דין משתמשים במנגנון המיגו על מנת להתירה לכהן.

יסוד לדברים עולה מדברי הגאון הרוגאצ'ובר,¹⁴ וניסחם בבהירות ר' דוד פוברסקי:¹⁵

דכל מה שהחמירו חכמים בשבויה, הוי רק היכא דידעינן שהיא שבויה, אבל כשיש מחבוא, הרי על הצד שנחבאה, לא הוי עליה שם שבויה כלל, וכיון דלא הוי ודאי שבויה, שוב מהני דין חזקת כשרות, דאפי' ספק ליכא.

כלומר, חכמים החמירו בשבויה והשיתו עליה חזקת בעולה רק כשישנה וודאות לגבי זהות זו. כשיש אפשרות מסוימת, גם הדחוקה ביותר, שהאישה איננה שבויה – חכמים לא מחילים על האישה מעמד ("שם") שבויה, וממילא חוזרת ועומדת לה חזקת כשרותה. לפי כיוון זה, השימוש כאן במונח "מיגו" הוא על דרך "שיתוף השם" בלבד – לא מדובר כאן בטענת נאמנות, אלא באפשרות של בית דין להתיר אישה הנתונה בספק על בסיס מציאות חלופית. אמנם מציאות דחוקה ותיאורטית – הרי ברור שלא כל הנשים יכולות היו להמצא במחבוא האחד – אך קיימת. כיוון דומה עולה בדברי הקהילות יעקב:¹⁶

אבל באיסורי כהונה שהדבר מוטל על הב"ד מקרא דוקדשתו כשדנין על אחת מהן ה"ו שאלה של הב"ד עצמן מה להם לעשות בעסק זה מכח דין דוקדשתו וכיון שהב"ד נוגע להם עצמם שאלת כל הכהנות שבעיר שפיר הו"ל כאילו דנים על כל הכהנות בב"א מאחר שכל זה נוגע לשואל אחד דהיינו לאותו הב"ד עצמו.

הקהילות יעקב מתקשה כיצד יכולים בית דין להתיר את כל נשות העיר בבת אחת, הרי יש צורך לרדן בכל ספק לגופו – בכל אישה באופן עצמאי. חידושו הוא ששאלת כשרות נשות העיר היא שאלה הניצבת אל מול בית הדין ומוטלת עליהם (מצד קרושת כהני העיר),

(מעשרות ועוד), ונראה באמת כדברינו לעיל שיש הבדל בין שני המושגים.

ישנם מקומות בהם נסמכים על מיגו גם שלא בדיני ממונות אך מדובר בהם ב"מיגו דבידור". מיגו דבידור עובר אחרת ממיגו רגיל. במיגו דבידור לא מדובר בשתי טענות שהאדם מכבד את הפחותה שבהן, אלא מתוך שהיה יכול להשיג את מטרת טענתו הנוכחית ללא תלות בנאמנות מצד בית הדין, נאמן בדבריו הנוכחיים. דוגמאות לכך מופיעות בסוגיית "האומר יש לי בנים נאמן" (בבא בתרא קלד ע"ב, וברמב"ם הל' ייבום פ"ג); וכן בסוגיית "קמאי דידי יהביה ניהלה" (גיטין סד ע"א, וברמב"ם הל' אישות פרק יא הל' יא-יב).

14. צפנת פענח הל' איסורי ביאה יח יז.

15. שיעורי ר' דוד כתובות דף כז ע"א.

16. קהילות יעקב כתובות סימן כח.

ואינה שאלה של כשרות אישה זו או אחרת. על בית הדין של העיר מוטלת קדושת כהני העיר, ולכן למעשה נושא הדיון איננו אישה ספציפית, אלא בית הדין עצמו.

על פי דברינו יבוארו גם דברי הר"ן בסוגיה (יא ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה דאמרינן), האומר שכשיש מחבוא אחד כל הנשים מותרות גם אם לא באו לבית דין וטענו לטהרתן. אם מדובר במקרה של טענת נאמנות של האישה על ידי טענה חלופית טובה יותר, הדברים לא מובנים - כיצד ניתן להאמין לאישה בזכות טענה חלופית כאשר היא עצמה אינה טוענת דבר, ואף לא באה לבית דין? אם רואים את הסוגיה כעוסקת ביכולת של בית דין להתיר ספק גם בעזרת אפשרות קלושה, אין שום צורך שהאישה תגיע עדי בית דין, אלא הם אלה העומדים כנגד הקושי שכל הנשים בעיר זו אסורות לכהנים, ופותרים אותו.

טעם החילוק בין דיני ממונות לדיני איסור והיתר

מתוך האמור, אכן נראה שאלבא דהרמב"ם ניתן להסתמך על מיגו אך ורק בדיני ממונות. יש להבין מה הסברא לחלק בין דיני ממונות לבין שאר דינים של תורה.

הסבר ראשוני שניתן להציע הוא שמיגו מתפקד ככלי משפטי העומד לזכות הטוען בבית דין. לפי כיוון זה, בעל אופי פורמאלי בעיקרו, מיגו שייך רק בעולם משפטי של טענות בין בעלי דין הבאים לבית דין שיכריע ביניהם סכסוך ממוני, ולא בין איש לאשתו. עם זאת, ניתן להסביר את פשר החילוק לא כהבדל פורמאלי-טכני בין דיני ממונות לאיסורים, אלא כפועל יוצא מעצם הבנת מהות טענת מיגו - הן בהבנת מיגו כאומדנא לנאמנות, הן כהבנת מיגו ככוח הטענה.

מיגו כנאמנות

לפי ההבנה הפשוטה, מיגו נסמך על האומדנא שאדם שמשקר תמיד יעדיף לטעון את הטענה הטובה יותר העומדת לזכותו. משלא טען אותה, יש לצאת מנקודת הנחה שהוא דובר אמת בטענתו הנוכחית. אומדנא זו רלוונטית בדיני ממונות, בהם הטענה הטובה מזכה את האדם בכסף ממון. טענה חלופית טובה יותר תוכל לשמש כאומדנא רק כאשר האדם זוכה בעזרתה בממון, שכן האומדנא היא שאדם ישקר רק בעבור בצע כסף. בדיני איסור והיתר, מאידך, הטענה החלופית מזכה את האישה ביכולת להנשא לכהן. אמנם טענה זו טובה יותר, אך מה שהיא מקנה לאישה לא מהווה רווח ממוני בעבורו היא תרצה לשקר, וניתן לתלות את סיבת בחירתה בטענה הנוכחית לא בכך שהיא דוברת אמת, אלא בסיבות אחרות. לכן, מניחים שהאישה לא הייתה משקרת בעבור יכולת זו, השווה פחות מזכיה ממונית, וממילא אין אומדנא עליה ניתן להתבסס.

יסוד לדברים ניתן למצוא בדברי התוספות בכבא קמא. ר"י אומר בכמה מקומות בש"ס (כתובות יח ע"ב, בבא בתרא לא ע"ב ועוד) שלא מסתמכים על מיגו בשני עדים, משום ש"אין האחד יודע מה בלב חברו". כלומר, אמנם לעד עומדת עדות חלופית ולכן יש להאמינו בעדותו הנוכחית, אך היות שהוא לא יודע בוודאות שחברו המעיד עמו יעיד גם הוא

את אותה עדות חלופית, הוא עצמו גם אינו מעיד אותה ולכן לא ניתן לומר כאן מיגו. ר' יעקב מקוצי מסייג את דברי ר"י:

ואומר הר"ר יעקב מקוצי דבטענה שנפטרים בה מממון כי הכא בטוחים הם זה על זה שיאמרו דבר אחד ולכך אמרינן הכא דנאמנים במגו אבל בההיא דפ' האשה שנתארמלה (שם) דליכא דררא דממונא לגבי העדים התם ודאי אין נאמנים במגו כי אין עד אחד יודע מה בדעת חברו לטעון:

תוספות מסכת קידושין דף מג עמוד ב

לדעת ר' יעקב מקוצי במקרה שבו עדיפותה של טענה אחת על האחרת היא שבעזרתה זוכים בממון, ברור לכל בר דעת שטענה זו עדיפה. כל אחד מהעדים מניח שגם חברו יודע זאת, וניתן להסתמך על מיגו. כשאין עדיפות ממונית לא ברור לכולם שישנה טענה עדיפה, ואי אפשר יהיה לומר מיגו בשניים.

מיגו ככוח הטענה

ההבנה השנייה במיגו היא שמיגו עובד ככוח הטענה. באחרונים עולות הבנות שונות באופי מיגו ככוח הטענה. ר' שמעון שקופ¹⁷ מסביר אותו כך:

דמיגו דמשמש לשני ענינים... (ב) לחזק את חזקת הטוען כיון שהי' בכחו לזכות באופן אחר הוה הדבר בחזקתו יותר.

לפי ר' שמעון שקופ, מיגו ככוח הטענה פירושו שאם לאדם ישנה טענה חלופית בעזרתה יכול היה לזכות בממון הוא נחשב למוחזק בממון זה, וממילא העומד כנגדו הופך להיות המוציא מחברו, ועליו מוטל נטל הראיה על מנת להוציא את הממון. ברור כי מוחזקות שייכת רק בממונות ולא באיסורים בהם מדובר במעמדות מופשטים.

הבנה אחרת במיגו ככוח הטענה גורסת שמדובר בדין שרירותי - אם הייתה לאדם יכולת לזכות בעזרת טענה כלשהי, אזי אין זה משנה מה הטענה הנוכחית שהוא טוען. עצם היותו 'זוכה' בטענה החלופית מקנה לו כוח גם בטענה הנוכחית, בלי קשר לתוכן טענתו. ניסוח מעין זה עולה בדברי הקובץ שיעורים¹⁸:

דין מגו יש לפרשו בשני אופנים... (ב) י"ל דאינו מטעם אנן סהדי אלא שהוא דין נאמנות דבכח הנאמנות שיש לו לטעון טענה אחרת נאמן גם על טענה זאת שהוא טוען.

מהבנה זו עולה כי על מנת שתיתן כוח, טענה חלופית חייבת להקנות לאדם זכייה ממשית. זכייה בממון היא מיידית ונראית. בעל הדין יודע שברגע שיוחלט שהוא זוכה בדין, הוא יצא מבית הדין וממונו בידו. מנגד, בדיני איסור והיתר האישה לא זוכה בזכייה ממשית, אלא במעמד הלכתי. היכולת להנשא לכהן (העומדת לאישה בטענה

17. חידושי ר' שמעון שקופ בבא מציעא סימן ה.

18. קובץ שעורים חלק ב סימן ג.

החלופית) היא תאורטית בלבד. האישה לא יוצאת מבית דין עם בעלה הכהן, אלא עם הכשרות העתידית להנשא לאחד. סביר מאד להניח שהאישה כלל לא תנשא לכהן, ויוצא שלמעשה היא לא מרוויחה דבר בטענה החלופית. אם גם בטענה החלופית הזכייה נותרת בגדר אפשרות בעלמא, היא לא יכולה לתת כוח לטענה הנוכחית, ולכן מיגו לא יועיל בדינים שאינם דיני ממונות.

סיכום

בדברינו הוצעה האפשרות שלדעת הרמב"ם ניתן להסתמך על "מיגו" אך ורק בדיני ממונות, ולא בדיני איסור והיתר. דברי הרמב"ם שעוררו לאפשרות זו הייתה שיטתו בסוגיית "שור שחוט", לפיה מודה ר' יהושע רק במיגו התלוי בענייני ממון, ולא במיגו התלוי בענייני איסור והיתר.

קושי ראשון על הצעתנו עלה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לדמאי, שם הוא אומר כי "הפה שאסר הוא כלל נכון שתסמוך עליו בכל התורה". הסברנו כי הדברים אינם סותרים, על פי שני כיוונים:

- אם נניח ש'הפה שאסר' מושתת על מיגו דאי בעי שתיק ניתן לומר שהרמב"ם חילק בין מיגו זה לבין מיגו רגיל. הדבר מסתבר הן לפי ההבנה שמיגו הוא אומדנא לנאמנות והן לפי ההבנה שמיגו מתפקד ככוח הטענה.
- 'הפה שאסר' לא מושתת על מיגו דאי בעי שתיק, כי אם על הסברא שאם מאמינים לאדם לגבי איסור החפץ, יש להאמין לו גם לגבי התרתו. הבנה זו גם עולה יותר מדברי הרמב"ם, האומר "הואיל והדבר בידו".

קושי שני על הצעתנו עלה מסוגיית "עיר שכבשוה כרכום" אותה פסק הרמב"ם להלכה, לפיה עיר שהקיפוה גויים כל הנשים שבה נחשבות לשבויות ואסורות לכהנים. אם היה מחבוא אחד בעיר כל הנשים מותרות - מאמינים לאישה הטוענת שלא נטמאה במיגו שהייתה יכולה לומר שהתחבאה וניצלה. הסברנו שבסוגיה זו אין עניינו של המיגו כלי לנאמנות טענות האישה, אלא הוא כלי ביד בית דין להתרת ספקות, גם במקרה דחוק ביותר.

בסיום, העלנו שלושה הסברים אפשריים מדוע הרמב"ם לא סומך על מיגו בדינים שאינם דיני ממונות:

- א. הסבר פורמאלי לפיו מיגו הוא טענה משפטית השייכת רק בעולמן של טענות וממונות.
- ב. מצד הבנת מיגו כאומדנא לנאמנות, ההנחה שאדם מודע לכך שבאפשרותו לטעון טענה טובה יותר קיימת רק כשבטענה הטובה הוא מרוויח כסף, ולא כאשר ה"רווח" הוא היתר הלכתי כזה או אחר. כיוון זה עלה גם מדברי ר' יעקב מקוצי לגבי מיגו בשניים.

ג. מצד הבנת מיגו ככוח הטענה:

- לפי הבנת ר' שמעון שקופ שמיגו ככוח הטענה מקנה מוחזקות, מוחזקות שייכת רק בממון.
- לפי הבנת הקובץ שיעורים שעצם הזכייה בטענה החלופית נותנת כוח לטענה הנוכחית, באיסור והיתר אין זכייה כלל, אלא רק מעמד הלכתי מופשט, ואין בו כדי לתת כוח לטענה הנוכחית.



רשימת הכותבים

(לפי סדר הופעתם בחוברת):

יעקב אדורם - ישיבת "הר עציון"

נדב אלגרכלי - ישיבת "הר עציון"

יאיר טבק - ישיבת "מרכז הרב"

עמנואל ליפשיץ - ישיבת "הר עציון"

איתן סיון - ישיבת "הר עציון"

הראל פלהיימר - ישיבת "הר המור"

יהודה קינן - ישיבת "עתניאל"

ישעיה קליין - ישיבת "הר עציון"

ישראל קלרק - ישיבת "הר עציון"

גילעד רייף - ישיבת "הר עציון"