

ישא מבריתך

קובץ מאמרים
למלאת אחת עשרה שנים
לפטירת

שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

אייר התשפ"ה
גבעת שמואל

פרסום והפצה: הרב עוזי לוויאן, מנהל קרן "אחד לאחד"
עימוד: שלמה ניימרק
כריכה: פדות ליברמן
גבעת שמואל, אייר תשפ"ה

לתגובות:
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 השמינית 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 24-18) לעסוק בלימוד גמרא בעיון ולכתוב חידושי תורה ברמה גבוהה, ובכך לממש את חלומם זה של שמשון, שלמרבה הכאב, הוא לא זכה להגשימו.

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

בזמנים אלה בהם עמנו נתון עדיין בלחימה למיגור הָרָשָׁע האסלאמי, קיום המפעל לא היה מובן מאליו. בשנה שעברה במקום לקיים את התחרות, הוצאנו לאור במסגרת מפעל זה חוברת מאמרים של רבנים וראשי ישיבות, אך השנה זכינו ב"ה לשוב למתכונת השנים הקודמות.

מתוך הוקרה עמוקה ללוחמים, ועל מנת לאפשר לאלה שאולי בקשו להשתתף בשנה שעברה ונמנע מהם, לא הגבלנו השנה את גיל הכותבים. זכינו, ואכן היתה השתתפות ערה.

אנו מבקשים להודות לשותפינו לקיום המפעל, קרן "אחד לאחד" מיסודו של הרב יצחק נריה שליט"א, על השתתפות פעילה ומוצלחת בהפצה ובבחינת המאמרים. תודה מיוחדת לרב עוזי לזויאן, מנכ"ל הקרן, שגרתם אישית לעניין ברצון ובשמחה. יברך ה' חילו! בע"ה נקווה להמשך קשר פורה.

כבכל שנה, בדיקת העבודות התבצעה בשני שלבים. בחינה ראשונה של העבודות נעשתה על ידי אברכי קרן "אחד אחד", וכך נבחרו עשרת המאמרים המצטיינים המופיעים בחוברת זו.

בשלב השני הועברו מאמרים מצטיינים אלה לבדיקת ועדת הבדיקה העליונה של התחרות, הבוחרת מתוכם את המאמר הזוכה. זכינו, וועדה זו מורכבת מצוות שופטים קבוע ומסור, כשמדי שנה מכבד אותנו שופט אורח נוסף המצטרף לוועדה. חברי הצוות הקבוע הם:

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 שטרן שליט"א, ר"מ המכון הגבוה לתורה בר-אילן.

האורח הנכבד לשנה זו הוא

הרב גבריאל סרף שליט"א, ראש ישיבת "כרם ביבנה".

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 רבים שלא זכו להיות בין המאמרים הזוכים הם מאמרים מעולים, ורק הצורך לבחור עשרה מאמרים אילץ אותנו להותירם מחוץ לחוברת זו.

אנו אסירי תודה לחברי הוועדה אשר מלווים אותנו זו השנה השמינית. 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.

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

המשפחה

תוכן המאמרים

לפי סדר א"ב של שמות המחברים

יעקב אדורם

5....."חומר באש מבבור - שייר טמון"

יעקב אשכנזי

19.....רציונל המיגו

הראל בכ

35.....שכחת בעל הבית ושכחת הפועלים

ניצן וינברג

53.....הפקעת קידושין

רפאל זטקובצקי

69.....כוונה ושינוי - הגדרת התכונות של נזקי קרן

נועם חייקין

81.....יסוד איסור תמורה

מיכאל מנחם

99.....גדר מלאכת תולש בשבת ברמב"ם

אבישי מרק

113 שיטת הפני יהושע בגירוש "חוץ" ובגירוש "על מנת"

דוד נבון

127 הגדרת ידות אוכלים

איתן סיון

139 'תוך כדי דיבור' - פסיכולוגיה או הבנת זמן?

152רשימת הכותבים

יעקב אדורם

"חומר באש מבכור - שייר טמון"¹

מבוא:

מצאנו שתי סוגיות שונות העוסקות בשתי החומרות הקיימות באב הנזיקין 'בור' על פני 'אש': "חומר באש מבכור, שהאש דרכה לילך ולהזיק, ומועד לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בכור".

נוסף על החומרות המוזכרות, בשתי הסוגיות מוזכר דין "טמון" כדין הקיים באש אך לא בכור. פירושו של רש"י בסוגייה מהו המקרה בו קיים דין "טמון" מוקשה בראשונים מכמה כיוונים שונים, ואף סותר את פירושו של רש"י במקום אחר.

בתחילת המאמר נציג את הסברי האחרונים בסוגייה המיישבים את הקשיים ברש"י ונעלה את הקשיים בהסברים אלו. לבסוף נציע דרך שונה ליישב את שיטת רש"י על ידי הבנת הקשר בין שתי הסוגיות לשתי החומרות השונות, וכן על ידי הבנת היחס בין הסוגיות השונות לבין דין "טמון".

בסיום נשתמש בהבנת שיטת רש"י בסוגייתנו כצוהר למבט רחב יותר כיצד יש להתייחס לפירושים סותרים בדברי רש"י באופן כללי.

א. פירוש רש"י והקשיים בו:

נפתח בדברי הגמרא (ב"ק י"ע"א):

"אי ר' יהודה אימא סיפא: חומר באש מבכור, שהאש דרכה לילך ולהזיק, ומועד לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בכור; דבר הראוי לה מאי ניהו? עצים, דבר שאין ראוי לה מאי ניהו? כלים, מה שאין כן בכור, אי ר' יהודה, הא אמרת: מחייב היה ר' יהודה על נזקי כלים בכור! אלא, לעולם רבנן היא, ותנא ושייר. מאי שייר דהאי שייר? שייר טמון." (תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף י' עמוד א)

בתוך הסוגייה העוסקת בחומרות של אש על פני בור, מביאה הגמרא שהתנא של הברייתא שייר ולא שנה את פטור "טמון" שאף הוא קיים באש אך לא בכור – שאם היה בכור "טמון" אזי חייב בעל הבור לשלם.

רש"י בפירושו על המקום מפרש מהו המקרה עליו חייבים בטמון בכור (שם ד"ה שייר טמון): "...או אם נפל חמור בכור ועליו שק מלא תבואה חייב ואף על גב דטמון בשק, מה שאין כן באש, דנפקא לן מאו הקמה דאינו חייב אלא בגלוי".

הראשונים על אתר מקשים על שיטת רש"י, מדוע בעל הבור חייב על התבואה שנפלה

1. זכות הדברים מוקדשת לחזרתו מהשבי במהרה ובשלום של אבינתן בן דיצה תרצה.

לבור? הרי בדרך מח ע"ב רש"י הסביר שכל החפצים שאינם בעלי חיים, דינם זהה ל"כלים" שפטורים בבור (ר"ה "ומים כלים): "כל חפצים ככלים דלא חייב בבור". אם כך מדוע חייב בעל בור על הנזק שנגרם לתבואה?

קושיה נוספת היא הפרשנות השונה והסותרת שרש"י מפרש. בסוגייה בה פתחנו. בדרך י ע"א רש"י מצייר את המקרה כך: "או אם נפל חמור בבור ועליו שק מלא תבואה חייב" ואילו בדרך כו ע"א רש"י (ר"ה שכן ישנו בבור) מצייר את המקרה באופן אחר:² "שם היה גדי טמון בשק או במרצוף ונתגלגל ונפל לבור חייב".

מדוע רש"י מפרש שני פירושים שונים וסותרים לאותו המקרה? מה עומד מאחורי חוסר הקוהרנטיות בפירוש רש"י?

ב. קושיות נפרדות:

כיוון ראשון ליישוב הקשיים בשיטת רש"י, מתייחס לקושיות אלו כנפרד ללא קשר ביניהן, ומנסה לענות עליהן בנפרד.

ב.1:

האחרונים הציעו שני הסברים ליישוב את הקושיה הראשונה:

ר' נחום פרצוביץ' התמקד בכך שרש"י פירש דווקא **תבואה** ולא שאר כלים. ר"נ' מסביר שרש"י מחלק בין שני סוגי כלים שהוזקו:

א. כלים רגילים ש"הזיקן היא מיתתן":

כלומר ברגע שהכלים נשברו הם יצאו מכלל שימוש לחלוטין. כשם שלגבי אדם, בור חייב על נזקי האדם ופטור על מיתתו, כך גם הבור פטור על כלים שהוזקו שהרי הזיקן נחשב כ-"מיתתן" שעל ידי כך יצאו באופן גורף מכלל שימוש.³

ב. כלים שדומים לבהמה: כלומר בכלים אלו קיים מצב ביניים של "נזק" שאינו "מיתה". על כלים שהוזקו בצורה זו בעל הבור חייב לשלם, שאין חל עליהם הפטור הנובע מ-"הזיקן היא מיתתן", כיוון שלא פטרה התורה אלא במיתת הכלים ואילו כלים אלו רק ניזוקו מעט. כך מסביר ר"נ שלגבי תבואה אין אומרים שזוהי "מיתתה", שלא יצאה מכלל שימוש לחלוטין.

בדבריו עולים שני הסברים לכך שמדובר רק בנזק חלקי ולא במיתה:

א. עדיין ניתן לעשות שימוש חלקי בתבואה: הבור רק לכלך את התבואה וניתן לנקות את התבואה ולהשתמש בה, ואף ניתן להאכיל בהמה בתבואה זו בעודה

2. מסורת הש"ס העיר בכו ע"א שרש"י פירש במקום אחר (י ע"א) באופן שונה והקשו עליו.

3. בדברי ר' נחום שם: "ומבואר מדבריו דכמו דלגבי אדם ממעטי' רק מיתה ולא נזיקין הכא נמי לגבי כלים ממעטי' רק מיתתה, והא דפטרינן לכלים בכל ענין הוא רק משום דשבירתן זו היא

מיתתן". (חידושי ר' נחום י' א)

מלוכלכת. כך שהתבואה אינה "מתה" ויצאה לגמרי מכלל שימוש, אלא רק ניזוקה חלקית.

ב. גוף החפץ עצמו אינו נשבר: גם אם מניחים שלא ניתן להשתמש כלל בתבואה לאחר שנפלה לבור יש להבחין כיצד ההיזק קרה. במקרה שנפלה לבור התבואה רק יצאה מכלל שימוש על ידי לכלוך חיצוני. ר' נחום מדייק שרש"י (כח ע"ב) כתב דווקא "שבירתן היא מיתתן" - כך שלגבי תבואה שלא נשבר גוף החפץ עצמו, אלא רק נוסף עליו לכלוך חיצוני המונע שימוש בתבואה - אין חל הפטור.

התורה קבעה שהפטור חל רק בכלים שנשברו, כיוון שרק שבירה הכוללת פגיעה בגוף החפץ עצמו נחשבת "מיתה". במקרה שלנו גוף התבואה לא נשבר כך שלא ניתן להגדירה כ-"מתה".

הגרי"ד⁵ מציע תירוץ שונה לשאלה. הגרי"ד מסביר שכיוון שאין דרכו של הבור להלך ולהזיק, בעל הבור מתחייב רק במקרה שהניזק הינו בעל חיים הראוי לבוא בכוחות עצמו אל הבור המזיק⁶, שרק במקרה כזה היה לו לבעל הבור להישמר ולמנוע את הנזק. חפצים דוממים לבדם כגון תבואה ומים, אינם ראויים לבוא וליפול בכוחות עצמם אל הבור כך שבעל הבור פטור עליהם.

בדף י' ע"א, מדובר בתבואה הנמצאת על גב החמור, כך שמעמד התבואה השתנה. כיוון שהחמור ראוי להגיע אל הבור בכוחות עצמו, גם התבואה שעל גביו נחשבת כראויה להגיע אל הבור יחד עם הבהמה. כך דינה של התבואה השתנה, וכעת נחשבת התבואה כדבר ה"ראוי לבוא אל הבור" ולכן הבור מתחייב על התבואה.

בהסברי האחרונים אין התייחסות כלל לסתירה החזיתית בפירושי רש"י השונים. כך ניתן לענות על השאלה במנותק מהסברי האחרונים.

ב.2:

בספרות המחקר מצאנו רבים שעמדו על שאלת הסתירות והפירושים השונים בדברי רש"י. נביא כמה כיוונים אותם ניתן ליישם בסוגייה שלנו.

1. רש"י חזר בו מפירושו ופירש באופן אחר: "ואולם יש בפירושו סתירות אשר לא ידענו להן פשר דבר וצריכים להחליט כי רש"י חזר בו מפירושו הראשון

4. הבחנה כזו בין פגיעה בגוף החפץ, לבין מניעה חיצונית ("לכלוך") מצאנו בהסבר דברי הרמב"ם לגבי היזק שאינו ניכר: "המזיק ממון חבריו היזק שאינו ניכר הואיל ולא נשתנה הדבר ולא נפסדה צורתו הרי זה פטור מן התשלומין" (חובל ומזיק ז ע"א)

5. רשימות שיעורים ב"ק א/א.

6. שם: "אבל דוממים - כגון כלים מים ותבואה - אינם ראויים לבוא וליפול בעצמם לתוך הבור, ובכן באופן של הגמרא שהבור (השור המת שהוא בתוך המים) בא אל הניזק (המים) הבור פטור כי חיוב הבור הוא דוקא בדברים שראויים לבא אל המזיק בדוממים...אמנם כשדוממים מצויים ע"ג בהמה ראויים הם להיות ניזוקים בבור יחד עם הבהמה ובאופן כזה חייב הבור גם על התבואה ושאר הדוממים וכן"ל."

ופירש באופן אחר, וכבר העירו בעלי התוספות על מקצת הסתירות, ולרוב במקום שחילוף הפירושים נוגע בהלכה".⁷

אם נאמץ גישה זו יש להעיר כי הפירוש בכו ע"א עדיף כיוון שהוא כולל רק שני מרכיבים: השק והגדי, בדומה למקרה קלאסי של טמון שגם הוא כולל שני מרכיבים: גדיש וכלים. הפירוש ב' ע"א כולל שלושה: חמור שק ותבואה, כך שאין הוא דומה למקרה הרגיל של טמון, ועל כן נעדיף לדחות פירוש זה.

2. הפירושים השונים שייכים למהדורות שונות⁸ שפירש רש"י על ב"ק⁹, כפי שראינו כמה פעמים לאורך המסכת. כך אין לראות את הפירושים השונים סותרים זה את זה אלא כל פירוש עומד בפני עצמו ללא קשר לפירוש האחר.

הנחת היסוד של שני הסברים אלו היא שקיימת הפרדה בין הפירושים השונים וניתן לראות אותם כפירושים כעצמאיים ונפרדים כך שממילא אין קושי כלל בפרשנות שונה. על הנחה זו נשאל שתי שאלות.

א. מדוע הביא רש"י את כל אחד מהפירושים שלו דווקא באותה סוגייה. הרי גם אם נניח שהפירושים נפרדים זה מזה, רש"י היה יכול להביא אותם בצורה הפוכה באותה מידה! האם יש חשיבות דווקא במקום בהם הובאו?

ב. מדוע רש"י היה צריך להדגים ולפרט מהו אותו "טמון" שאינו קיים בבור. אם הדין של "טמון" אינו קיים בבור מדוע אי אפשר להגיד שהמושג לא קיים בבור ותו לא? האם בהארכת לשונו כיוון רש"י לדברים נוספים?¹⁰

השאלות הללו פותחות כיוון נוסף העולה גם הוא בספרות המחקר ובו נצער בהסברנו בסוגייה. כך מנסח אותו יונה פרנקל:

3. "דרכו של רש"י היא ליצור אחדות בתוך כל אחת מן הסוגיות, לפרש את הקטעים הזהים פירושים שונים, המתאימים היטב, כל אחד במסגרת סוגייתו, ולפיכך סותרים זה את זה על אף הזהות המילולית של הקטעים המתפרשים. אלו הן, לכאורה ה"סתירות" הבולטות והמפתיעות ביותר, אך עלינו לקבל מראש שלדעת רש"י לא נכון הוא "דסוגיא דהכא איתא נמי התם", אלא כל קטע משולב בתוך סביבתו ורק במסגרת זאת הוא מתפרש".¹¹

7. וייס, 'תולדות רש"י', עמ' 166

8. אביגדור אפסטיצר הציע רעיון דומה: "פירושי רש"י נולדו מתוך למודו לתלמידים על פה, והמלמד על פה המרצה אין דרכו לשמור את הלשון ואין לו מטבע טבועה וחותרם קבוע, ואותו העניו שפירשו אתמול בלשון זה יפרשהו היום בלשון אחרת." (אפסטיצר, פירוש רש"י לתלמוד, עמ' רפז-רפח, רצג).

9. דברים אלו כתב בהרחבה הרב אמנון בזק בעלון שבועות 178 - "המהדורות השונות של פירוש רש"י לב"ק".

10. שאלה זו שאל חברי יואב איידלהייט ועל כך אני מודה לו.

11. פרנקל, פירוש רש"י לתלמוד, עמ' 290 - 291.

ג. "והיו לאחרים בידך": שתי סוגיות - שתי חומרות - שני דינים בטמון:

בהסברנו בסוגייה נלך על פי הגישה הרואה את הפירושים השונים ברש"י כמכלול אחד ללא סתירה ביניהם. הליכה בגישה זו מחייבת לברר מהו החידוש בפירושי רש"י השונים ומדוע פירש כך בכל אחת מהסוגיות¹².

מתוך דברים אלו תתורץ גם הקושיה הראשונה שהצגנו לעיל, כיוון שלשיטתנו הקושיות השונות על רש"י קשורות זו בזו. כך מגמתנו בסוגייה תהיה לאחד בין הפירושים השונים ובין השאלות השונות, מתוך שאיפה ליצירת מכלול שלם גדול יותר המכיל קומה למדנית נוספת.

כפי שאמרנו לעיל, במאמר נבחן שתי סוגיות העוסקות בהשוואה בין אש לבור ובדין טמון כהבדל בין האבות השונים. נוכל להסביר את כפילות הסוגיות דרך שתי חומרות של אש על פני בור:

א. אש הולך ומזיק.

ב. אש אוכלת הראוי לה ושאינו ראוי לה.

כך נסביר כי כל סוגיה בוחנת את ההשוואה בין האבות דרך מבט שונה של אחת מן החומרות הקיימות באש, והקולא המקבילה לה השייכת בבור, בהתאמה.

1. הקדמה - יסודות דין טמון:

בטרם נבין את היחס בין הסוגיות, יש להבין את גדר 'פטור' טמון.

א. מצאנו כמה הסברים לפטור "טמון" וניתן לסווג את ההסברים על פי השאלה מהו מוקד הפטור:¹³

1. פטור ב"גברא" ה"מזיק": מקור הדין בריבוי הפרטים בפסוק העוסק בנזקי אש¹⁴. כפי שמסביר רש"י (י' ע"א) "דאינו חייב אלא בגלוי". אופיו של הפטור נובע מכך שמדליק האש אינו מודע לחפצים הטמונים שאינם גלויים לו. כך אי-אפשר להגדיר את המדליק כ"מזיק" כלפי מה שאינו מודע אליו, שוודאי לא התכוון להזיקו.¹⁵

12. מצאנו מודל דומה בדברי הגר"ד בסוגיית "מנסך". בעקבות פירושי רש"י השונים (מנסך ממש' או 'מערכ') הגר"ד חילק בין פירושי רש"י העוסקים בנושאים שונים בסוגיות. סוגיה אחת עוסקת בהגדרת אב נזיקין, וסוגיה אחרת עוסקת בחיוב נזיקין בלבד.

13. ישנם הסברים נוספים בפטור טמון אך לא נעסוק בהם:

3. הגדרת המרחב: מתוך השוואה ל"טמון" בדיני פאה - הגדרת "טמון" כמופקע משטח השדה (ע"פ הירושלמי במסכת פאה) 4. פטור מספק: תיקנו תקנת נגזל לטובת המזיק, שהרי לא ידעו מה היה טמון ונשרף ולכן הנזיק יכול לחייב את המדליק לשלם רק עם עדים שיעידו מה נשרף. (רמב"ן).

14. "כִּי תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֶאֱכַל גִּדִּישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שֶׁלֹּם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵר אֶת הַבְּעֵרָה" (שמות כב,ה)

15. וכך עולה בשטמ"ק כתובות מא/א. ה"קונטרסי שיעורים" מסביר באריכות את הפטור בצורה

2. פטור ב"חפצא" הניזק: ר"ת¹⁶ (ב"ק כב/ב) מסביר ש"טמון" הוא חלק מקטגוריה רחבה יותר של פטור משום "לאו אורחיה". כלומר הפטור חל רק במקרה שאין זו דרך החפץ להיות טמון ומונח באופן לא גלוי מתחת לקמה. אופי הפטור של "לאו אורחיה" מתבסס על אחריות הניזק, שזוהי רשלנותו שחרג מדרך העולם והניח חפצים שאין דרכם להיות מונחים בצורה מכוסה תחת הקמה.

היקפו של פטור זה מצומצם ופוטור את המזיק רק במקרה שאין זו דרכם של החפצים להיות מונחים תחת הקמה. אך במקרה שזוהי דרכם של החפצים להיות טמונים תחת הקמה, כגון כלי עבודה של השדה, הניזק לא התרשל – והפטור לא יחול על המזיק.

ב. בהמשך הגמרא (סא/ב) מצאנו חילוק בין שתי צורות היזק שונות על ידי "אש":

1. אדם שהדליק אש בשדה שלו והאש התפשטה הלאה לרשות אדם אחר.

2. אדם שהדליק ישירות בחצר חברו.

צורות ההדלקה השונות השונים משפיעות על היקף הפטור השונה. כך פסק הרמב"ם בסוגייה את שיטת רבא: "אש שיצאה ואכלה עצים או אבנים או עפר חייב לשלם שנ' 'ומצאה קוצים כו' או השדה", אכלה גדיש וכיוצא בו והיו כלים טמונים בתוך הגדיש אם היו כגון מורגים וכלי בקר וכיוצא בהן מדברים שדרך אנשי השדה לטמון אותן בגדיש חייב לשלם, היו בגדים וכלי זכוכית וכיוצא בהן פטור על הכלים.

כמה דברים אמורים במדליק בתוך שדה חברו

אבל במדליק בתוך שלו ועברה לשדה חברו פטור על כל הכלים הטמונים בגדיש אבל משלם הוא שיעור מקום הכלים ורואין אותו כאילו הוא מלא גדיש של חטים או של שעורים." (נזקי ממון יד/ח – ט)

נסביר את דברי הרמב"ם¹⁷:

א. במקרה שאדם הדליק ישירות את שדה חברו, המדליק אינו יכול לטעון שלא היה מודע למשמעות של מעשיו ואינו התכוון כלל להזיק את החפצים הטמונים. כיוון שהדליק בכוונה ובידיעה את שדה חברו, הרי בוודאי יש למדליק אחריות מסוימת. אמנם, המדליק עדיין יכול לטעון שפטור על דברים שאין דרכם להיות בגדיש. שריפת חפצים אלו נובעת מאחריות הניזק ורשלנותו, והמדליק לא היה יכול להעלות על דעתו שיהיו שם אותם החפצים.

הזו, וכך לשונו: "אין זה נקרא מבעיר את הבעירה על דבר שלא הוה לאסוקי אדעתיה". מדבריו נראה שהעיקר הוא המודעות והכוונה להזיק. (אמנם יש מי שהסבירו את הפטור במדליק בתוך שלו כפטור קטגורי התלוי בגובה"כ ללא קשר לסברת הפטור.)

16. מקור דבריו בספר הישר – חלק החידושים סימן תקלח.

17. כך מסבירים התוס' את דברי רבא: "ורבנן במדליק בתוך שלו פטרי כדמשמע קרא כי תצא אש (ומשמע) דאיירי מדליק בתוך שלו אבל במדליק בתוך של חברו מחייב בדבר שדרכו להטמין דלא אשכחן דפטור ביה קרא טמון ובדבר שאין דרכו פטרי מסביר דלא אבעי ליה לאסוקי אדעתיה שיניח אדם ארנקי בגדיש." (ב"ק סא/ב)

ב. במקרה שהמדליק לא הדליק באופן ישיר, אלא הדליק בתוך השדה שלו והאש התפשטה¹⁸ - המדליק יכול לטעון לפטור המורחב שחל במעמד ה"גברא" עצמו והגדרתו כ"מזיק". המזיק יכול לטעון שאינו מוגדר כלל כמזיק שהרי כלל לא התכוון להזיק - וקל וחומר שלא היה מודע כלל לקיומם של החפצים שהוזקו.

2. כו' ע"א: "אינו הולך" - פטור ב"מזיק":

הסוגייה בכו' ע"א עוסקת בקולא של בור שאינו הולך ומזיק. נוכל להביא ראיה לכך מחלקי הסוגייה השונים.

1. הסוגייה פותחת בשאלה לגבי נזקי רגל: "איבעיא להו: רגל שדרסה על גבי תינוק בחצר הניזק"

כפי שמופיע בברייתא בי' ע"א, המאפיין המרכזי של רגל (שהיא חלק משור): "ודרכו לילך ולהזיק".

2. הגמרא מדמה בין רגל ואש ומנגידה את שניהם לבור: "אמר רב שימי מנהרדעא: תנא, מניזקין דרגל מייתי לה. ולפרוך: מה לניזקין דרגל שכן ישנן באש! מטמון. מה לטמון שכן ישנו בבור!".

הסבר להשוואה של אש ורגל מחד, וניגוד לבור מאידך מצאנו במשנה הפותחת את המסכת: "ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק". (משנה ב"ק א,א) כך ההשוואה בין רגל לאש מתבססת על עקרון הניידות: "הולך", אל מול בור שהוא "נייח".

על פי ההנחה שהסוגייה עוסקת בקולא של בור שהינו נייח ואינו הולך, נוכל להבין מדוע דווקא בסוגייה זו מביא רש"י את פירושו העוסק ב"גדי בשק".

רש"י נקט בפירושו דווקא "גדי בשק". בפירושו זה יש להבחין בשני פרטים:

1. רש"י פירש דווקא גדי שהוא בעל חי, אע"פ שהיה יכול לבחור ולפרש שמדובר בחפצים דוממים אחרים שיהיו טמונים בשק.

2. רש"י בחר דווקא "גדי" הטמון בשק, אע"פ שהיה יכול לבחור ולפרש שמדובר בבעל חי אחר שיהיה טמון בשק.

נוכל לדייק מדברים אלו דיוק כפול:

א. גדי: בעל חי - מרגע שמדובר בבעל חי, נדייק שדרכו של הגדי היא להגיע לבור בכוחות עצמו, כך שאין זה חריג שהגדי הגיע לבור אלא מדובר ב"אורחיה" של הגדי.

ב. גדי בשק: גדי כפות - בהמשך לשיטתו שפטור טמון נובע מרשלנות הניזק - שהניזק הניח תחת הקמה חפץ שאין זו דרכו להיות טמון, מסביר ר"ת שגדי כפות נחשב אורחיה: "ועתה באה משנתינו להגיד על הגדי שאפי' הוא כפות

18. כפי שמתוארת בפסוק התפשטות של אש ולא הדלקה ישירה: "כי תצא אש"

אורחיה הוא אף על פי שרוב בני אדם אין כופתין גדיין.¹⁹ על בסיס קביעה זו נוכל להשוות בין המקרים הדומים של גדי הכפות לבין גדי הטמון בשק, שבשני המקרים נקשר ונכפת הגדי.

כך בדומה לגדי כפות, נוכל לומר שגם בגדי בשק אין זו נחשבת התנהגות חריגה של הבעלים, אלא "אורחיה".

כך יוצא שבסוגייה בכ"ו ע"א אין שייך לדבר כלל על הפטור החלקי משום "לאו אורחיה", שעצם המציאות של גדי כפות והגעתו של הגדי לבור – מוגדרים כ"אורחיה". אם כן, בסוגייה זו פטור "טמון" המדובר הוא הפטור הגורף הנובע מהגדרת ה"גברא" כ"מזיק".

הפטור הגורף החל ב'מזיק' נובע מכך שחפץ 'טמון' אינו גלוי כלפי האש ההולכת ומתפשטת. כאשר המדליק הדליק בשטחו את האש, הוא ראה את קמת חבירו העומדת לפניו כך שהיה מודע אליה בעת הדלקתו וידע שהאש תתפשט ותגיע לשדה חבירו, כך שמוגדר כלפיה כ"מזיק". אך המדליק כלל לא ראה את החפץ הטמון, כך שלא היה מודע לקיומו של החפץ וודאי שלא התכוון להזיקו כלל ואינו מוגדר כלפיו כמזיק.

באופן הפוך, על ידי פירושו בסוגייה מסביר רש"י מדוע פטור טמון ב"גברא" ה"מזיק" זה אינו שייך כלל בבור. בור אינו הולך ומזיק אחרים, אלא הניזק הוא זה שמגיע אל הבור. כך המצב הרגיל והמצוי בבור הוא שבור אינו מודע כלל לניזק שיגיע אליו ויניזק. כך למעשה כל ניזק אינו גלוי כלפי הבור ומוגדר כ"טמון" כלפי הבור. לכן "טמון" אינו סיבה לפטור כלל, שזהו המצב הפשוט והרגיל עליו מתחייבים בבור.

3. י' ע"א: "אוכל הראוי לו" – פטור ב"חפצא":

בהמשך לדברינו, נסביר שהסוגייה בי' ע"א עוסקת בקולא של בור שאוכל רק הראוי לו (ואילו אש אוכלת ראוי ושאינו ראוי לה), ודרך קולא זו הסוגייה בוחנת את ההשוואה בין בור לאש ואת דין "טמון".

כך נפתחת הסוגייה באופן מפורש:

"אי רבי יהודה, אימא סיפא: חומר באש מבור – שהאש דרפה לילך ולהזיק, ומועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין בן בבור. דבר הראוי לה מאי נינהו – עצים; דבר שאין ראוי לה מאי נינהו – פלים; מה שאין בן בבור. [...] ותנא ושיר. מאי שיר דהאי שיר? שיר טמון."

אע"פ שראינו שהפטור הגורף של טמון ב"גברא" ה"מזיק" אינו קיים בבור (כפי שהסברנו לעיל על פי דברי רש"י בכו ע"א), עדיין ישנה הווא אמינא שהפטור החלקי של טמון החל ב"חפצא" הניזק – יהיה קיים בבור, ובהווא אמינא זו רש"י עוסק בפירושו בסוגייה.

19. ספר הישר לר"ת חלק החידושים סימן תקלח. אמנם בתוס' ד"ה "והיה גדי כפות לו" ישנו ספק האם גדי כפות, נחשב אורחיה או לא.

ניתן לדייק בדברי רש"י, ולהביא ראיה שבסוגייה זו "טמון" מתפרש דווקא כפטור החלקי ב"חפצא" הניזק.

הראיה לכך היא שרש"י הזכיר אך ורק בסוגייה זו שהטמון נמצא על גב חמור ("תבואה בשק על גבי חמור"), ולא תיאר מקרה דומה בסוגיית גדי הנמצא בשק. (היה יכול לכתוב "גדי בשק על גב חמור").

על ידי ניגוד בין שתי הסויות נסביר כי בסוגייה בכו ע"א הגדי הכפות בשק אינו יכול להגיע אל הבור בכוחות עצמו, כך שהבור אינו נמצא במרחב הישיר של החפץ, אלא רק במרחב העקיף של החפץ - בדומה ל'מדליק בתוך שלו' והתפשטה האש, שם האש לא הייתה במרחב הישיר של הניזק.

אך בסוגייה ב' ע"א החמור מייצר מסלול הגעה ישיר בין החפץ הטמון שנמצא עליו, לבין הבור - כך שהניזק יכול לקרות ישירות ללא כוחות נוספים שיפעלו. כך הבור אכן נמצא במרחב הישיר של החפץ - בדומה ל'מדליק בשל חבירו' שהניזק ישירות את השטח של חבורו.

כפי שאמרנו לעיל, במקרה שהדליק אש ישירות בשדה של חבירו, המדליק אינו יכול לטעון לפטור גורף, אלא רק לפטור חלקי הנובע מרשלנות הניזק, שהניזק הניח באופן מכוסה "חפצא" מסוים שאין זו דרכו להיות מכוסה.

כך יוצא שבסוגייה שלנו, בה הבור נמצא במרחב הישיר של הניזק, פטור טמון - מתפרש כפטור החלקי בחפצא בלבד.

לכן דווקא בסוגייה זו נדרש רש"י לחדש שהתורה כבר הגדירה מהם הפטורים הקיימים בבור: "דבר שאין ראוי לה מאי נינהו? כלים, מה שאין כן בבור". כלומר בור פטור על דבר ש"אינו ראוי לו" ואלו הם "כלים ואדם", מדין "שור ולא אדם חמור ולא כלים".

כלומר, אף על פי שהיה מקום לחשוב שהבור יהיה פטור על חפצים המגיעים לבור בדרך של "לאו אורחיה", רש"י בא לשלול ה"א זו ולהסביר שהתורה כבר הגדירה לגבי ניזקי בור מהם החפצים בהם חל פטור²⁰, ופטור טמון החלקי - אינו רלוונטי.

כך יוצא שכל אחת מהסוגיות בוחנת את היחס בין אש לבור - דרך קולא שונה, ובהתאם לכך הסוגיות מתייחסות להבנות השונות בדין טמון. על ידי בחינה כפולה זו מתברר גם מדוע רש"י האריך בלשונו - הארכה זו באה לשלול כל אחת מה"א שהייתה לנו לגבי שייכות ההבנות השונות של פטור טמון בבור.

20. בגדרי הפטור של "שור ולא אדם חמור ולא כלים" ראינו אפשרויות שונות: חפצים ששכירתן היא מיתתן (ר' נחום) וחפצים הראויים להגיע בכוחות עצמם (הגרי"ד). מ"מ אין הפטור זהה ל"לאו אורחיה". נעיר כי ניתן להרחיב יותר בשאלה מדוע דווקא פטור ייחודי זה נאמר בבור.

4. חיוב תבואה בבור: תבואה לבדה / תבואה "ניידת" / הרחבת גוף החמור

יש לשאול על המסקנה - מדוע חייבים על התבואה? הרי דינה ככלים הפטורים בבור כפי שהעירו הראשונים על אתר. נזכיר את התשובות הקודמות, ונציע כיוון שלישי נוסף בעקבות דברינו.

1. ר"נ: פטור "כלים" אינו שייך ב"תבואה" כיוון שהפטור נובע מ"שבירתן היא מיתתן" ובתבואה לא שייך לדבר על "שבירה". ניתן להסביר שתבואה היא "חומר גלם" ואינה "כלי" ועל כן לא שייך לדבר על "שבירה" ביחס לתבואה. על כן חייב על תבואה בכל מצב שניזוקה בבור.

2. הגרי"ד: מעמדו של חפץ שהיה על חמור השתנה ונהפך ל-"ראוי" לבור, כיוון שיכול להגיע בכוחות עצמו אל הבור. גם במקרה בו החפץ התנתק מהחמור, עדיין הבור חייב עליו כי מעמדו של החפץ השתנה ברגל שהחל להתנייד.

יש ליישב את דברי הגרי"ד עם הסוגייה בנב ע"א: "נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונתקעו - חייב על הבהמה ופטור על הכלים". על פי הסבר הגרי"ד הבור היה אמור להיות חייב על הכלים, שהרי מרגע שהתניידו מעמדם השתנה ל-"ראוי" והבור מתחייב עליהם. כדי ליישב את הסוגייה נאלץ הגרי"ד להסביר שישנו דין פריטי בכלים ממש²¹ (בשונה מסתם חפצים דוממים/חומרי גלם) שכלים פטורים תמיד.

3. ניתן להציע דרך ביניים בין הגישה המצמצמת של ר' נחום מחד וגישת הגרי"ד המרחיבה מאידך²².

ר"נ צמצם את החיוב בבור, וסבר שכל החפצים שנשברו פטורים, ורק לגבי תבואה אין הפטור שייך.

הגרי"ד הרחיב את החיוב, וסבר שכל חפץ דומם שהחל להתנייד על החמור (אפילו לאחר שהתנתק) הפך ל-"ראוי" כך שהבור מתחייב עליו ואינו פטור.

ניתן להציע הסבר ביניים, כך שמתחייבים על התבואה רק בזמן שהתבואה מחוברת לגוף החמור עצמו.

העקרון העומד מאחורי ההסבר הוא שכל זמן שהתבואה מחוברת לחמור ונמצאת עליו כמשא - הרי היא נחשבת כחלק מגוף החמור ממש, וחייבים עליה מדין חמור שמתחייב בבור²³. הסברנו לעיל שהסוגייה ב' ע"א נחשבת מעין "מדליק בשל חבירו",

21. כך כותב במפורש: "שתי הלכות: (א) פטור בכלים ממש; (ב) פטור בשאר הדברים שאינם בעלי חיים כמו במים ותבואה. בור פטור מנזקי כלים ממש בכל אופן..." (רשימות שיעורים י"א)

22. ניתן להתייחס דווקא לפטור ולא לחיוב, ואזי ההגדרות הפוכות כאשר ר"נ מצמצם את הפטור והגרי"ד מרחיב את הפטור אך העדפנו להתייחס לחיוב.

23. הסבר זה מצאתי בסיכומי שיעורים יומיים של הרא"ל שסוכמו על ידי הרב אביהוד (אודי) שוורץ ונמצאים במאגר ישיבת הר עציון. (תורת הרא"ל שיעור מס' 17 - צורות): "על פי ההסבר

כיוון שהבור נמצא במרחב הישיר של התבואה. המרחב הישיר הזה מתאפשר כיוון שהתבואה מחוברת לחמור וטפלה להליכתו של החמור - היכול להגיע בכוחות עצמו לבור. כך גבולות הבהמה מורחבים וחלים גם על חפצים המחוברים לבהמה, בדומה להסבר שהצענו לגבי חיוב תבואה בבור - התבואה היא חלק מגוף החמור.

נקודת בסיס לעקרון הרחבת גוף הבהמה אנו מוצאים בסוגייה העוסקת בנזקי גוף הבהמה: "אמר רבא: כל שבזב²⁴ טמא - בנזקין משלם נזק שלם, כל שבזב טהור - בנזקין משלם חצי נזק... כיצד? בהמה שנכנסה לחצר הניזק, והזיקה בגופה דרך הלוכה, ובשערה דרך הלוכה, באוכף שעליה, ובשליף שעליה, ובפרומביא שבפיה, ובזוג שבצוארה, וחמור במשא.. משלם נזק שלם." (ב"ק יז.ב).

על בסיס דברי רבא בסוגייה הסבירו התוס' מדוע ישנה התייחסות כפולה ל"שליף" ו"משאו": "וחמור במשא - אע"ג דכבר שנה בשליף שעליה אצטריך לאשמועין לפי שאין משאוי של חמור מהודק ומחובר בו כבשאר בהמה וס"ד דלא הוי כגופו".

ניתן להציע שני הסברים בהבנת דברי התוס':

1. הכלים שעל גב החמור אכן מוגדרים כישות מופרדת ומובדלת מגופו. אלא, שהתוס' מחדשים שהחיוב בנזיקין הוא לא רק על נזקי גופה של הבהמה, אלא גם על נזקי כלים שעליה.

הסבר זה מתיישב עם המודל שעלה בדברי הגרי"ד לעיל ביחס לתבואה שהייתה על גבי בהמה. הגרי"ד הסביר שמרגע שהחפץ החל להתנייד, מעמדו השתנה ונחשב כ"ראוי" כך שהבור מתחייב עליו. כך בשני המקרים אנו עדיין רואים את הכלים והבהמה כנבדלים זה מזה, אך בשני המקרים חל שינוי נוצר ודין חדש בכלים עצמם:

(1) בסוגייה העוסקת בנזקי גוף הבהמה הכלים מקבלים את המעמד ההלכתי הקיים בבהמה, אע"פ שאינם נחשבים כחלק מן הבהמה - כך שנוצר חיוב נזיקין מלא בכלים שעל גוף הבהמה.

(2) בסוגייתנו לעניין חיוב הבור - מעמד הכלים השתנה ונחשבים כ"ראוי" להגיע אל הבור, כך שהבור מתחייב עליהם.

2. את דברי התוס' ניתן לפרש באופן אחר שחיובי נזיקין דורשים מגע ישיר עם 'מערכת הבהמה'. מערכת הבהמה אינה כוללת רק את גופה של הבהמה, אלא גם חפצים הניצבים על גופה אורח קבע. פרשנות זו בדברי התוס', מתאימה מאוד להשוואה לטומאת זב.

שהצענו למעלה, יש סברא לומר שכלים שעל גבי בהמה אכן חייבים בנזקי בור משום שאין להם דין של כלים. כלים הם אלה שנתמעטו מנזקי בור, אך כלי שעל גבי בהמה הוא חלק אימננטי מגופה, ולפיכך דין בהמה לו, וממילא חייבים על נזקיו גם בבור."

24. הראשונים נחלקו מהי אותה טומאה שאותה משווים לענייני נזיקין ונזכיר רק מקצת הדברים. הראב"ד סבר שמדובר על טומאת 'היסט', ואילו רש"י סבר שמדובר בטומאת 'מדרס' מה שמצריך חיבור מערכתי בין החפץ שנטמא אל הזב.

גם בהלכות טומאה מצינו מודל לפיו הבגדים שעל גופו של אדם לא מקבלים מעמד של כלי, אלא של חלק מהגוף. כך כתב רש"י בב"ב (ט ע"ב, ד"ה טומאה בחיבורין): "טומאה בחיבורין - כגון בגדי לבושו הרי הן כמוהו, אבל שאר בגדים הנוגע בהן, וכן אם יגע באדם, לא מטמא." כך אין מדובר בחידוש הנוגע דווקא לכלי, אלא דווקא חידוש הנוגע לקשר בין הכלי לבין הבהמה.

הסבר זה מתיישב עם הסברנו בסוגייה לגבי חיוב תבואה שעל גב בהמה. בשני המקרים החפץ המחובר לגוף הבהמה נחשב כחלק ממערכת אחת שלמה - מערכת גוף הבהמה. כך כלל הדינים החלים על המערכת חלים גם על החפץ, אך רק בתנאי שהוא נשאר חלק מן המערכת.

יש להעיר כי סוגייה זו עוסקת בגוף ה'מזיק' ולא ב'ניזק', אך הבריה התיכון השווה את הסוגיות יחדיו הוא הרחבת גוף הבהמה. ניתן לדייק כי המימרא מתייחסת במפורש ל-"חמור במשא", כאשר בסוגייתנו המשא על גב החמור הוא שק מלא תבואה. על פי דברינו נוכל לטעון כי גבולות החמור התרחבו וכל המחובר אליו נחשב כמערכת אחת שמתחייבים עליה בבור.

על פי הגדרה זו של "מערכת גוף הבהמה" יוצא שברגע שהתבואה התנתקה מגוף החמור²⁵, אינה נחשבת כגופו אלא עומדת לבדה. ממילא חוזרת התבואה להיות פטורה בבור מדין "חמור ולא כלים". כך ניתן להסביר בקלות את הסוגייה בנב' ע"א שם הבור פטור על הכלים, מבלי להידרש ולהסביר שישנו דין מיוחד בכלים. הפטור נובע מכך שהכלים התנתקו מהחמור ואינם עוד חלק ממערכת גוף הבהמה²⁶.

על פי הסברנו, שתי הקושיות שהקשנו על רש"י: מדוע חייב על התבואה, ומדוע פירש באופן סותר,

קשורות זו בזו. צירוף שתי הקושיות זו לזה מגלה שיש להם מכנה משותף - עקרון הרחבת גוף הבהמה.²⁷

25. נראה לומר שמקרה כזה יהיה נקודת מחלוקת בין שני ההסברים בדברי תוס'.

26. הראשונים עצמם לא עסקו בשאלה זו. אך נראה שנוכל לדייק ממחלוקת רבי יהודה וחכמים לגבי נזקי כלים (ב"ק נד ע"א) שכך הוא המקרה. חכמים מסבירים שהמילה "או" נצרכת לחלק בין שור לחמור כדי שלא נחשוב שמתחייב רק כאשר שור וחמור נפלו יחדיו לבור. כלומר, היה צורך מיוחד לחלק כיוון שהמילה "נפל" יכולה לרמוז ללשון רבים, אע"פ שהיא בלשון יחיד. מדברים אלו עולה שחכמים הבינו שנפל מתאר מקרה בו חפצים רבים נפלו לבור, בדומה למקרה בו חמור וכליו נפרדו ונחשבים כ-רבים.

27. ניתן להסתפק עד כמה עקרון זה יכול להתרחב. האם ניתן לראות גם אדם כחלק מגוף הבהמה או רק חפצים. לפי האפשרות המרחיבה נוכל לכלול גם סוגיות כמו "רכוב כמהלך" כביטוי של העקרון הזה כיוון שהאדם הרכב טפל לגוף הבהמה. אמנם ניתן להחריג סוגייה זו, ולקבל את עקרון הרחבת הבהמה רק במקומות בהם הבהמה מתפקדת כ'חפצא' (נזקי גוף, הליכה במרחב, נפילה לבור) ולא למקומות בהם נדרשות התכונות ההלכתיות של החמור לעניין טומאה וטרהרה, כך שאין סוגייה זו נוגעת לעניינו כלל.

על פי דברינו נוכל להשיג רווח נוסף בתירוץ הקושייה בה פתחנו. אם נדייק בלשון הראשונים נוכל לתרץ בקלות את קושייתם על רש"י. כלל הראשונים²⁸ שציטטו את רש"י לא הכניסו לציור המקרה את השאלה האם יש חמור: "ופרש"י.. א"נ שק מלא תבואות שנפל לבור חייבין" (רשב"א), "ופ"ה... וכן אם נפל בבור שק מלא תבואה" (תוס'), "פ"ה כגון שק מלא תבואה שנפל בבור" (ר"פ).

על כן אם נקבל את הנוסח המופיע ברש"י הכולל "תבואה על גב חמור" - הבסיס לקושייה נופל כליל. שהרי לפי דברינו רש"י דיבר דווקא במקרה הכולל חמור - שהחמור הוא היסוד לחיוב התבואה.

ד. סיכום והצעת המגמה המאחדת:

בחלק הראשון של המאמר הצגנו את פירוש רש"י המוקשה משני כיוונים: חיוב תבואה בבור, ופירושים שונים הסותרים זה את זה. בחלק השני הצענו פתרון נפרד לקושיות: חילוק בין תבואה לשאר כלים/חילוק בין חפץ שהגיע על גב חמור או הגיע לבדו, וכן ענינו על הקושייה השנייה בכך שהיו לרש"י שתי מהדורות שונות בפירושו לב"ק. תורף הסבר זה הוא בשאלה מדוע הביא רש"י כל פירוש דווקא באותה סוגייה.

בחלק השלישי פרשנו את טענתנו בסוגייה: פירושי רש"י השונים משלימים זה את זה ומסבירים את היחס בין הסוגיות השונות העוסקות ביחס בין אש ובור ובינם לבין דין טמון. ראינו ששני פירושי רש"י השונים, באים לחדש מדוע שני הדינים הקיימים ב"פטור טמון": פטור גורף במזיק, ופטור חלקי בחפצא הניזק - אינם שייכים בבור, בהתאם לחומרא הנידונה בכל סוגייה. בסיום הצענו הסבר נוסף בחיוב התבואה - כחלק ממערכת גוף החמור.

הסבר זה מתקשר לטענתנו הרחבה בסוגייה, בשל העקרון החורז את שתי הקושיות: הרחבת גוף הבהמה לחפצים המחוברים לו. כך באה לידי ביטוי המגמה המאחדת את הפירושים השונים והקושיות זו עם זו.

בדומה ללימוד במשנה תורה, שם ניתן ללמוד רבות ממיקום וחלוקת ההלכות בתוך המכלול הרחב של פרקים וספרים, נדמה שגם כאן ניתן להחיל עקרון דומה על פירוש רש"י. על ידי הבנת הסדר הפנימי של פירושי רש"י השונים, והבנה מדוע בחר להביא כל פירוש דווקא באותה סוגייה, תבנה קומה נוספת בהבנת הסוגיות והקשר ביניהן.

28. וכן המאירי בהסברו בסוגייה.

רציונל המיגו

פתיחה - מיגו כראייה מוגבלת

כאמור, 'מיגו', המכונה לעיתים גם 'מה לי לשקר', הוא ראייה לכך שטוען טענה דובר אמת בטענתו. ראייה זו נצרכת כאשר אדם טוען טענה שאיננה סבירה מצד עצמה כך שבלא ראייה המוכיחה שטענתו נכונה היא אינה נאמנת. במקרים שבהם לטוען הייתה אפשרות לטעון טענה טובה וסבירה יותר שהייתה נאמנת מצד עצמה בלא ראייה, ניתן להסיק מהעובדה שבחר לוותר עליה ולטעון במקומה טענה שאינה טובה מצד עצמה שאינו משקר בטענתו, שהרי אם היה רוצה לשקר, ודאי היה טוען את הטענה הטובה.

בטרם נדון במהותה של ראיית המיגו ובפרטיה, נקדים ונדגיש שכאשר אנו אומרים שמיגו מהווה ראייה לכך שהטוען דובר אמת, אין הכוונה שזו ראייה ודאית ומוחלטת כך שלא יתכן כלל שהטוען משקר, אלא זו ראייה המעלה את הסבירות שהוא דובר אמת אך היא מוגבלת. בהלכה ישנם כמה סוגי ראיות השונים בחוזקם, כגון עדים החזקים יותר מ'רוב', ומשמעות הדבר שגם רוב, על אף היותו ראייה, אינו ראייה מוחלטת אלא רק מעלה את הסבירות שהמציאות היא כפי הרוב ולא כפי המיעוט; וכך גם מיגו. לכן ראיית המיגו אינה מועילה כנגד עדות שני עדים, שהיא ראייה חזקה יותר, וכן, לפי רוב השיטות, היא אינה מספיקה כדי להוציא ממון מהמוחזק, בדומה לדין רוב.

חולשתה של ראייה זו נובעת מכך שהיא מבוססת על ניתוח פסיכולוגי של מעשי הטוען שעל-פיו אנו שוללים את האפשרות שהטוען משקר, שכן יש להניח על-פי היכרותנו את טבע האדם שמי שמשקר טוען את הטענה הטובה ביותר שביכולתו לטעון. אך הסבר זה, מטבעו, אינו ודאי ובהחלט תיתכנה חלופות אחרות שתסבירה מדוע הטוען בחר שלא לטעון את הטענה האמינה ביותר שעמדה בפניו גם אם הוא משקר. לדוגמה, יתכן שכלל לא העלה בדעתו את הטענה הטובה, או שסבר שהיא אינה אמינה יותר מהטענה שבחר לטעון, או שחשש שהטענה הטובה תוכחש על-ידי ראייה אחרת וכדומה. לכן, גם כאשר הטוען אינו טוען את הטענה הטובה ביותר שהייתה באמתחתו, אין זה מוכיח באופן ודאי - מעבר לכל ספק - שטענתו אמת, אולם זה אכן מגדיל את ההסתברות לכך בדומה לרוב ולראיות אחרות שאינן ודאיות, ולכן ניתן לסמוך על כך, במגבלות הנדרשות, ולקבל את טענתו.

עדיפות הטענה הטובה

כעת נחזור לדון במהותה של ראיית המיגו ובאופן פעולתה. כפי שהתבאר, יסוד מנגנון המיגו מבוסס על כך שישנה עדיפות לטענה אחרת שהייתה יכולה להיטען על פני

הטענה שנטענה בפועל, ומשום כך אנו מניחים שאילו הטוען היה רוצה לשקר מסתבר שהיה טוען את הטענה העדיפה. בפשטות, העדיפות בטענה שהייתה יכולה להיטען טמונה בכך שהיא הייתה נאמנת ומתקבלת בדין בלא צורך בראייה נוספת, בעוד שהטענה שנטענה בפועל אינה נאמנת ואינה מתקבלת בדין בלא שהטוען יביא ראייה שתאמת אותה. לכן, לטוען עדיף היה לטעון את הטענה המתקבלת והזוכה בדין ולא את הטענה שאינה מתקבלת.

אולם יש לתמוה על כך, שהרי לאחר שנקבע שיש לדרון על-פי מיגו לכאורה כבר נשמט היסוד של ראיית המיגו, מפני שכעת נמצא שכבר אין כל עדיפות לטענה הטובה שהיה הטוען יכול לטעון על פני הטענה שטען משום שלמעשה במצב זה שתייהן נאמנות ומשיגות תוצאה זהה – הטענה הטובה נאמנת מצד עצמה והטענה שטען נאמנת על-ידי המיגו. אם-כן, לכאורה במצב דברים זה, גם אם הטוען משקר אין לו מוטיבצייה לטעון דווקא את הטענה 'הטובה', כיוון שלא ירוויח מכך יותר ממה שמרוויח מהטענה שנטענה, ועל-כן נמצא שהעובדה שלא טען טענה זו, יותר כבר אינה מהווה ראייה שאינו משקר.

יישוב לכך ניתן למצוא בדברי הרא"ש בתשובה (עט, ח):

לא שייך מגו אלא בשתי טענות שאיזה מהם שיטעון זוכה בממון שבידו אלא שאותה טענה שהוא טוען כדי לזכות בממון שבידו אינה בריאה וטובה ולא היינו מאמינים לו בטענה שטוען לזכותו בממון אלא על ידי מגו של טענה אחרת טובה ואמרין מה לו לשקר ודאי גם טענה שטוען אמת היא דאם היה רוצה לשקר היה טוען טענה שנראית לעולם יותר שהיא אמת מזו הטענה שטען

מדבריו עולה, שהעדיפות בטענה הטובה אכן אינה נעוצה בכך שעל-ידה היה משיג תוצאה טובה יותר בדין, אלא בכך שאם היה טוען טענה זו היה נראה אמין יותר בעיני העולם מאשר בטענה שטען בפועל, ולפיכך אם היה משקר ודאי היה טוען אותה כדי להיראות אמין.

אך דבריו טעונים ביאור, שהרי לכאורה ראיית המיגו גורמת לכך שהטענה שהטוען טען בפועל גם-כן אמינה כפי הטענה שהיה יכול לטעון, ומטעם זה הרי אנו מאמינים ומקבלים אותה באותה המידה שהיינו מאמינים לטענה הטובה שיכול היה לטעון, ואם-כן לא מובן מדוע שיראה פחות אמין על-ידה אם כעת – מחמת המיגו – שתייהן אמינות באותה במידה.

ככדי לבאר את דברי הרא"ש, נקדים ונגדיר שני מושגים שונים שאינם בהכרח 'חופפים' זה לזה ויש להבחין ביניהם. מושג אחד הוא ה'נאמנות האובייקטיבית' של הטענה, כלומר, הסבירות שהמציאות היא כמותה; מושג זה הוא מציאותי-עובדתי בלבד ולהלכה אין כל השפעה עליו. מושג אחר הוא ה'נאמנות הדינית' של הטענה, כלומר, השפעתה על פסיקת הדין – האם היא מתקבלת למעשה כך שהדין נפסק כמותה ובאיוז מידה. ניתן לכתוב זאת גם 'אמינות', המבטאת את הסבירות האובייקטיבית, לעומת 'נאמנות' המבטאת את התועלת המשפטית.

ברור שפְּכָלֵל ישנה התאמה בין מידת הנאמנות האובייקטיבית של הטענה למידת נאמנותה הדינית, כך שהיא משפיעה על הכרעת הדין בהתאם לאמינותה האובייקטיבית, אולם אין הכרח שמידות נאמנויות אלו ביחס לטענה מסוימת תהיינה זהות. יתכנו מקרים שהנאמנות האובייקטיבית של ראייה מסוימת גדולה יותר מהנאמנות האובייקטיבית של ראייה אחרת, אך אין לעדיפות זו השפעה על פסיקת הדין מפני שגם מידת האמינות של הראייה הפחותה מספיקה להכריע את הדין כך שלמעשה הנאמנות הדינית של שתי הראיות שוות זו לזו, דהיינו שתיהן משפיעות על פסיקת הדין באותה המידה ומשיגות תוצאה זהה.

לדוגמה, כדי להכריע שחתיכת בשר היא כשרה די בראייה של רוב ואין צורך דווקא בעדים. לכן, גם אם יש עדים על כך, הנאמנות הדינית שלהם זהה לנאמנות הדינית של רוב, שכן שתי הראיות מספיקות כדי להכריע את הדין ולהכשיר את הבשר, על אף שהנאמנות האובייקטיבית של העדים גדולה יותר, שהרי הסבירות העובדתית שהבשר כשר במקרה שעדים מעידים על כך גדולה יותר ממקרה שבו יש רק רוב לכך. וכן בשתי רמות שונות של רוב, שבין אם יש רוב גדול (לדוגמה, תשעים אחוזים) שהבשר כשר ובין אם יש רוב קטן יותר (לדוגמה, שבעים אחוזים) לכך – בשני המקרים הדין הוא שהבשר כשר באותה המידה, למרות שבמקרה שבו הרוב להכשיר גדול יותר מידת הסבירות שהבשר כשר גדולה יותר מבחינה אובייקטיבית. הסיבה לכך היא שכדי להכשיר בשר לא נדרש דווקא רוב גדול או עדים אלא ניתן לסמוך לשם כך אף על רוב קטן.

כעת, בעזרת הבחנה זו, נחזור לבאר את דין מיגו על-פי דברי הרא"ש. הזכרנו שראיית המיגו מושתתת על כך שישנה עדיפות לטענה שהייתה יכולה להיטען על פני הטענה שנטענה בפועל, ומחמת עדיפות זו אנו מסיקים שהטוען שבחר לוותר עליה אינו משקר. במבט ראשון נראה, שהעדיפות של הטענה שהייתה יכולה להיטען היא במישור הנאמנות הדינית, כלומר שטענה זו מתקבלת וזוכה בדין ללא כל ראייה בניגוד לטענה שנטענה שאינה מתקבלת בדין בפני עצמה, ללא ראייה שתתמוך בה. אך תמהנו על הבנה זו, שהרי לאחר שנפסק שיש לדון על-פי מיגו ממילא כבר סרה עדיפות זו כיוון שכעת שתי הטענות מתקבלות בדין באותה המידה.

אלא שמדברי הרא"ש עולה, שהעדיפות של הטענה שהייתה יכולה להיטען איננה נובעת מהמישור הדיני, שכן למעשה שתי הטענות מתקבלות בדין באופן זהה, אלא עדיפותה נובעת מהמישור האובייקטיבי. כלומר, כפי שהתבאר, ראיית המיגו אינה מעניקה אמינות מוחלטת אלא מוגבלת, ומשום כך היא אינה חזקה דיה כדי לחפות על הפער בין האמינות האובייקטיבית של שתי הטענות, כך שגם בהתחשב במיגו, הטענה האמינה מצד עצמה ומחמתה המיגו עודנה אמינה יותר (דהיינו, סביר יותר שהמציאות כמותה) מהטענה שאיננה סבירה בפני עצמה ואמינותה נובעת רק מחמת ראיית המיגו. לכן, אם הטוען היה משקר ודאי היה מעדיף לטעון את הטענה האחרת, האמינה יותר, אף שעל-ידי המיגו גם הטענה שטען בפועל אמינה מספיק כדי לזכות בדין, כיוון שהטענה האחרת אמינה יותר מבחינה אובייקטיבית ועל-כן הטוען אותה נראה אמין יותר בעיני העולם.

ואף שנמצא על-פי הסבר זה שהטענה הנתמכת במיגו אמינה פחות מהטענה שהייתה יכולה להיטען ומחמתה המיגו, מכל-מקום הטענה הנתמכת במיגו מתקבלת כפי שהייתה מקבלת הטענה שמחמתה המיגו כיוון שאין לפער זעיר זה משמעות לעניין פסיקת הדין, אלא אף מידת האמינות של הטענה שנטענה בפועל – בשקלול ראיית המיגו המחזקת אותה – מספיקה כדי להכריע את הדין כמותה, ולא נדרשת דווקא מידת האמינות הגבוהה של הטענה שניתן היה לטעון. זאת בדומה לדוגמה שהבאנו לעיל, שגם רוב קטן מספיק כדי להכריע שחתיכת בשר היא כשירה ואין צורך דווקא ברוב גדול.

נמצא אם-כן על-פי דברי הרא"ש, שגם לאחר שידוע שדנים על-פי מיגו אין זה פוגם בתוקפה של ראייה זו, שכן אע"פ שגם הטענה שנטענה בפועל משיגה את אותה התוצאה בדין כפי שהיה ניתן להשיג בטענה הטובה שלא נטענה, בכל זאת עדיף לטעון לטעון את הטענה הטובה כיוון שבאמצעותה היה נראה אמין יותר בעיני העולם מפני שטענה זו אכן אמינה יותר מהטענה שטען בפועל, שהיא איננה סבירה מצד עצמה ומתקבלת רק מחמת ראיית המיגו. לכן, מכך שהטוען בחר שלא לטעון את הטענה האמינה יותר, ניתן להסיק שאינו משקר ויש לקבל את טענתו.

מידת אמינות המיגו

לאחר שביארנו את ההיגיון שמאחורי ראיית המיגו, נותר לברר את מידת אמינותה. לכאורה, כיוון שמיגו הינו ראייה לאמינות הטענה, מתבקש היה כי חוזקה של ראייה זו יהיה זהה ואחיד בכל המקרים. אך באמת הדין אינו כן, אלא טענה הנתמכת במיגו נאמנת רק כמידת הנאמנות של הטענה הטובה שהיה אפשר לטעון ולא מעבר לכך, כך שאם הטענה שניתן היה לטעון אמינה מאוד ויכולה להשיג תוצאות טובות – גם כאשר נטענת במקומה טענה חלשה יותר, הטוען נאמן באותה מידה ומשיג את אותן התוצאות, ולעומת זאת אם הטענה שניתן היה לטעון אמינה במידה פחותה ומשיגה תוצאות פחות טובות – גם הטענה שנטענה משיגה רק תוצאות אלו ולא יותר. ולכאורה אין זה מובן, שהרי לשתי הטענות יש את אותה ראייה – מיגו – ואם-כן הן אמורות להיות נאמנות במידה שווה.

דוגמה לדין זה מובאת בגמרא בבבא-בתרא (ע, א). כדי להסביר את דברי הגמרא נקדים שבהפקדה ללא שטר ראייה, שומר שטוען שהחזיר את הפיקדון למפקיד נאמן בלא שבועה (מלבד שבועת-היסת), אולם בהפקדה עם שטר ראייה, אם השטר נמצא אצל המפקיד, מעיקר הדין השומר כלל אינו נאמן לומר שהחזיר את הפיקדון משום שהימצאות השטר אצל המפקיד מהווה ראייה לכך שהשומר לא החזיר את הפיקדון, שהרי אילו היה מחזירו ודאי היה נוטל את השטר מהמפקיד ("שטרך בידי מאי בעי"). ומחדשת הגמרא, שאעפ"כ השומר נאמן לטעון שהחזיר את הפיקדון במיגו שיכול היה לטעון שהפיקדון אבד בנסיבות שאין לו אחריות עליהן, כגון בגניבה או באבידה לשומר-חינם ובאונס לשומר-שכר. אלא שמוסיפה הגמרא, שאע"פ שכאשר טענת 'החזרתי' נאמנת מצד עצמה, כגון בהפקדה בלא שטר, היא אינה זקוקה לשבועה כדי

שתתקבל, בכל זאת כאשר טענה זו נאמנת רק מחמת מיגו שיכול היה לטעון 'נאנס' - היא נאמנת רק בשבועה, כיוון שבטענת 'נאנס' עצמה - עליה מבוסס המיגו - היה נאמן רק על-ידי שבועה.

מדין זה עולה שנאמנות המיגו היא רק כמידת הנאמנות של הטענה הטובה שהיה אפשר לטעון, ולכן כאשר בטענה הטובה היה נאמן רק בשבועה, גם בטענה שטען בפועל נאמן במיגו רק על-ידי שבועה. ויש להבין מדוע הדין כך, הרי ראיית המיגו לכשעצמה אינה זקוקה לשבועה כדי שתהיה נאמנת, שכן כאשר הטענה הטובה נאמנת בלא שבועה - המיגו גם-כן מועיל בלא שבועה.

על פניו, ניתן היה להסביר זאת בפשטות בכך שאכן מבחינה אובייקטיבית אמינותה של ראיית המיגו אינה משתנה, כך שגם כאשר הטענה הטובה זקוקה לשבועה, הטענה הנתמכת בידי המיגו אמורה הייתה להיות נאמנת בלא שבועה. אלא שאם היינו דנים באופן זה, היסוד שעליו בנוי המיגו היה קורס, שכן במצב זה ודאי שעדיף לטעון לטעון את הטענה הנאמנת מחמת המיגו ולא את הטענה 'הטובה' הנאמנת מצד עצמה, שכן בטענה 'הטובה' ידרש להישבע כדי שטענתו תתקבל ואילו בטענה הנתמכת במיגו נאמן אף בלא שבועה. ואם-כן, שוב לא ניתן להאמין למיגו זה כלל, שהרי יתכן בהחלט שהטוען משקר ובחר לטעון טענה זו כדי להיפטר משבועה. לכן, מפאת אילוץ זה ובאין אלטרנטיבה טובה יותר, אנו מוכרחים להגביל באופן מלאכותי את נאמנותו הדינית של המיגו כך שלעולם הוא לא יתקבל בדין במידה העולה על הטענה שעליה מבוסס המיגו, למרות שיש בכך חוסר התאמה למידת האמינות האובייקטיבית של ראיית המיגו.

אולם הסבר זה אינו מתיישב עם דברי הרא"ש שהובאו לעיל, שכן לשיטתו העדיפות בטענה הטובה שעליה מבוססת ראיית המיגו היא במישור הנאמנות האובייקטיבית, שכיוון שטענה זו אמינה יותר מהטענה שטען, הטוען מעדיף לטעון אותה וכך להיראות אמין יותר בעיני העולם, ואם-כן לפי שיטתו לא יועיל להגביל באופן מלאכותי את נאמנות ראיית המיגו משום שהגבלה זו מתבצעת רק במישור הדיני, כך שטענה הנאמנת במיגו לא תזכה בדין בתוצאות טובות יותר מהטענה שמחמתה המיגו, אך אין בכך כדי לשנות את העובדה האובייקטיבית שהטענה הנתמכת במיגו אמינה יותר מהטענה שמחמתה המיגו ולכן הטוען אותה נראה אמין יותר בעיני העולם. ומשכך, גם לאחר הגבלה זו עדיף לטעון לטעון את הטענה שטען בפועל כדי להיראות אמין יותר ואין כל ראייה שאינו משקר מכך שבחר לטעון אותה.

לפיכך, כדי לבאר דין זה על-פי שיטת הרא"ש יש לחזור על היסוד שכבר הוזכר, שמיגו אינו ראייה מוחלטת אלא ראייה מוגבלת המעלה במידה מסוימת את הסבירות שהטענה הנטענת היא אמת. אולם, כפי שהתבאר בפתח המאמר, בהחלט יתכן שמסיבות ומשיקולים שונים הטוען משקר ואעפ"כ בחר שלא לטעון את הטענה הטובה והאמינה ביותר שעמדה בפניו. אמנם נראה שהחשש לכך משתנה בהתאם למידת האמינות של הטענה שהייתה יכולה להיטען כך שחזק ראיית המיגו אכן משתנה בהתאם לכך. זאת משום שכל שהטענה שיכול היה לטעון טובה יותר, כך פחות סביר שמי שמשקר

יותר עליה ויבחר לטעון טענה גרועה יותר משיקולים שונים, כגון שלא ידע שטענתו גרועה יותר או שחשש שהטענה הטובה תוכחש.

נמצא שככל שהטענה שהייתה יכולה להיטען טובה יותר כך ראיית המיגו חזקה יותר וגובר הסיכוי שהטוען דובר אמת. אם-כן, כעת מובן הדין בבבא-בתרא, שכאשר הטענה שהייתה יכולה להיטען אמינה במידה רבה עד כדי שאינה זקוקה לשבועה כדי להתקבל, העובדה שהטוען ויתר על טענה כה אמינה ובחר לטעון טענה אחרת שאינה אמינה מצד עצמה – מוכיחה במידה רבה שאינו משקר ועל-כן אין צורך בשבועה כדי להאמינו. לעומת זאת, כאשר הטענה שהייתה יכולה להיטען אינה אמינה דיה וזקוקה לשבועה כדי שתתקבל, העובדה שהטוען ויתר עליה וטען טענה האמינה פחות – מוכיחה במידה פחותה יותר שאינו משקר ולכן נדרשת שבועה כדי שטענתו תתקבל.

ובמילים אחרות, חוזק ראיית המיגו נמדד על-פי מידת הויתור של הטוען על היתרון שיכול היה להשיג בטענה אחרת, כך שכאשר ויתורו גדול כיוון שויתר על טענה הנאמנת בלא שבועה – חוזק המיגו זהה לכך וגם טענתו הנתמכת במיגו אינה זקוקה לשבועה, ולעומת זאת כאשר ויתר רק על טענה הזקוקה לשבועה – גם חוזק המיגו זהה לכך כך שהטענה הנתמכת בו זקוקה אף היא לשבועה.

נמצאנו למדים, שכבר במימד האובייקטיבי, מידת נאמנות המיגו תואמת את מידת הנאמנות של הטענה שהיה ניתן לטעון, ואין זה מפני הגבלה מלאכותית של נאמנותו הדינית בכדי שהמיגו לא יקרוס. ואכן, להלן בסוגיית 'חציה שלי' נוכיח ממקור נוסף שכך שיטת הרא"ש.

אמנם נוכח ביאורינו לעיל לבסיס מנגנון המיגו, יש לדייק ולחדד את אופן החישוב למידת אמינות המיגו. לעיל התבאר שהעדיפות של הטענה הטובה היא רק במישור האובייקטיבי – שהיא אמינה יותר – ולא במישור הדיני כיוון שאינה זוכה בדין יותר מאשר הטענה שנטענה בפועל. לאור זאת יש להדגיש, שגם חישוב מידת אמינות המיגו, שכאמור מחושב בהתאם למידת הויתור של הטוען על הרווח שיכול היה להשיג בטענה הטובה, אינו מתבצע על-פי מידת הנאמנות הדינית של הטענה שהייתה יכולה להיטען אלא על-פי מידת אמינותה האובייקטיבית, שכן זהו הרווח שהיה יכול הטוען להשיג ועליו בחר לוותר.

דהיינו, ככל שהטענה הטובה אמינה יותר מבחינה אובייקטיבית כך שהטוען אותה היה נראה אמין יותר בעיני העולם, כך הויתור של הטוען על טענה זו ובחירתו לטעון טענה האמינה פחות, שעל-ידה נראה פחות אמין בעיני העולם, מוכיחה יותר שאינו משקר. לדגש זה נזדקק בהמשך כשנדרש בטענות שיש בהן פער בין מידת נאמנותן הדינית למידת נאמנותן האובייקטיבית.

שיטת הריטב"א כשיטת הרא"ש

ביארנו שלפי הרא"ש, הטענה הטובה שהייתה יכולה להיטען, עליה מבוססת ראיית המיגו, אמינה מבחינה אובייקטיבית יותר מאשר הטענה שנטענה אף בשקלול ראיית המיגו התומכת בה, ועל עדיפות זו עומד רציונל המיגו לפיו אם הטוען היה משקר ודאי

היה טוען את הטענה הטובה. כעת נראה שגם הריטב"א מסכים לעיקרון זה, שהטענה שמחמתה המיגו הנאמנת מצד עצמה – אמינה יותר מהטענה הנאמנת רק מחמת המיגו. נקדים ששומר על פיקדון של שטר-חוב הטוען שהפיקדון אבד באונס, אינו מחויב שבועת-השומרים כיוון שלא נשבעים על שטרות. הריטב"א¹ מוסיף כי דעת רבותיו שהשומר פטור אף משבועת-היסת. על-פי שיטתם דן הריטב"א במקרה שהשומר טוען שהחזיר פיקדון של שטר-חוב אך שטר הראייה על ההפקדה נמצא אצל המפקיד, אלא שהוא נאמן במיגו שיכול היה לטעון שהפיקדון אבד באונס. ודאי שבמקרה זה השומר פטור משבועת-השומרים כיוון שבטענת 'נאנס' שמחמתה המיגו היה פטור בלא שבועה זו. אמנם בנוגע לשבועת-היסת, כותב הריטב"א בשם רוב רבותיו שהשומר חייב בה, למרות שכאמור, אם היה טוען שהפיקדון אבד באונס היה פטור אף משבועה זו. ומבאר הריטב"א מדוע המיגו אינו פוטרו משבועת-היסת:

והיה אפשר לומר שאפי' הסת אינו נשבע במגו דאי טעין נאנסו שאינו נשבע אפי' היסת כדעת רבותי ז"ל אלא דבכי האי גוונא ליכא מיגו דשבועת היסת בפקדון ומלוה בכפירה שכופר בכל תקנתא דרבנן בתראי הוא לפי שאין אדם מעיז פניו לתבוע ממון [מחבירו] אלא א"כ יש לו [עליו] כדאי' בשבועות דאלו מדינא פטור משבועה היכא דליכא שטרא וכיון דמדינא פטור וחייבוהו רבנן כי אית ליה מגו נמי חייב שבועת היסת דלא מהני ליה מגו דידיה טפי מטענה גופה דחזרה בעצמ' נאמנת (מדינה) [מדינא] וחייבוהו רבנן שיותר גדול כח הטענה הנאמנת מחמת עצמה מן הנאמנת מחמת מגו

כלומר, הריטב"א מנמק זאת בכך שאם חכמים תיקנו שבועת-היסת אפילו כשמעיקר הדין נאמן בטענתו שהחזיר את הפיקדון מצד עצמה ללא צורך בראייה, כגון בפיקדון שאינו שטר-חוב ושאיין עליו שטר ראייה, כל-שכן שמחויב בשבועת-היסת כשאינו נאמן בטענתו שהחזיר מצד עצמה אלא רק על-ידי מיגו. דבריו מבוססים על ההנחה שטענה הנאמנת מחמת עצמה אמינה יותר מטענה שאינה נאמנת מחמת עצמה אלא רק מחמת מיגו.

ויש לשים לב, שהריטב"א אינו עוסק ביחס שבין נאמנות הטענה הנתמכת במיגו לבין נאמנות הטענה שמחמתה מיגו זה, אלא הוא עוסק ביחס שבין נאמנות הטענה במקרה שבו נאמנת אף בלא מיגו לבין נאמנות אותה הטענה עצמה במקרה אחר שבו זקוקה למיגו כדי להתקבל. לכן, ודאי שכוונתו ל'נאמנות האובייקטיבית', קרי שהטענה שנאמנת על-ידי מיגו באמת – מבחינה אובייקטיבית – אמינה וסבירה פחות מאשר טענה זו כאשר היא נאמנת מצד עצמה, שכן לא יתכן שכוונתו רק להגבלה מלאכותית של הנאמנות הדינית באופן שהטענה הנאמנת במיגו לא תזכה בדין בתוצאות טובות יותר מאשר הטענה הנאמנת מחמת עצמה, שהרי אין כל סיבה להגבלה כזו כאשר הטענה הנאמנת מחמת עצמה אינה גורמת למיגו כיוון שאף בלא הגבלה כזו לא יגרם מצב של קריסת המיגו, שזהו החשש שבגיניו הצענו שהגבילו את נאמנות המיגו.

1. שו"ת הריטב"א סימן קצט.

מכאן שהריטב"א סבור, שהנאמנות האובייקטיבית בטענה שנאמנת מצד עצמה גדולה יותר מהנאמנות האובייקטיבית של טענה שנאמנת רק על-ידי ראיית המיגו. אם-כן, ודאי שלשיטתו הטענה שעליה מבוסס המיגו אמינה מבחינה אובייקטיבית יותר מאשר הטענה הנאמנת רק מחמת מיגו זה, שכן הטענה שעליה מבוסס המיגו נאמנת מצד עצמה ואילו הטענה שנאמנת רק על-ידי המיגו אינה נאמנת מצד עצמה בלא המיגו. זאת, בדיוק כפי הסברינו לדברי הרא"ש. ולהלן, בסוגיית 'חציה שלי', נוכיח ממקור נוסף שכך שיטת הריטב"א.

סוגיית 'חציה שלי'

אמנם לכאורה שיטתם של הרא"ש והריטב"א נסתרת מדברי הגמרא בבבא-מציעא, ואכן בהמשך נראה שהם נאלצו לפרש סוגייה זו שלא כפשטה אלא כחריג שאינו מלמד על הכלל, ומכך יוכח כהבנתינו לעיל בשיטתם.

במשנה בבבא-מציעא (א, א) נאמר:

שנים או חזין בטלית [...] זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו; זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע

הגמרא (שם ח, א) מקשה מדוע יש צורך בהבאת המקרה שאחד מהצדדים טוען 'כולה שלי' והשני טוען 'חציה שלי' שבו הדין שחולקים בשבועה את החלק שעליו מתווכחים, הרי לכאורה ניתן היה ללמוד זאת מהמקרה הראשון שבו שני הצדדים טוענים 'כולה שלי' והדין הוא שחולקים בשבועה. ומתרצת הגמרא:

איצטריך סלקא דעתך אמינא האי דקאמר חציה שלי להוי כמשיב אבידה וליפטר קמשמע לן דהאי איערומי קא מערים סבר אי אמינא כולה שלי בעינא אשתבועי אימא הכי דאהוי כמשיב אבידה ואיפטר

כלומר, בלא שהמשנה הייתה מלמדת בפירוש דין זה, היינו עלולים לומר שהטוען שזכה בחצי מהטלית נוטל רבע ממנה בלא שבועה כלל משום שהוא 'כמשיב אבידה', קרי יש לו מיגו שיכול היה לטעון שזכה בכל הטלית וכך היה זוכה בחצייה ולא רק ברבע ממנה, ומכך שלא טען כן מוכח שאינו משקר וכבר אין צורך בשבועה כדי להאמינו. לכן, הוצרכה המשנה לחדש שאין לומר כן, ובאמת הוא נוטל רבע מהטלית רק בשבועה.

ומסבירה הגמרא מדוע באמת אין להאמינו בלא שבועה על-ידי המיגו, משום שבכך יישמט יסוד המיגו, שהרי כבר לא תהיה הוכחה שאינו משקר מכך שלא טען שכולה שלו, שכן יתכן שהוא מערים ובוחר לטעון שחצייה שלו כיוון שכך יזכה ברבע בלא שבועה ואינו טוען שכולה שלו כיוון שבכך לא יזכה בכלום בלא שישבע לשקר.

ומנימוק זה של הגמרא משמע, שמעיקר הדין, לולא החשש להערמה, הדין אכן היה שנוטל רבע בלא שבועה מחמת המיגו, ורק מפני שאם נדון כן המיגו יקרוס ושוב לא יהיה ניתן לסמוך עליו – אין לדון כן. ולכאורה הסבר זה תואם בדיוק את ההסבר שהצענו לעיל מדוע טענה הנאמנת במיגו אינה מועילה יותר מהטענה שמחמתה המיגו, שהצענו שבאמת מבחינה אובייקטיבית נאמנות המיגו לכשעצמה מספיקה בכדי להאמין לטענה הנתמכת במיגו אף יותר מהטענה שמחמתה המיגו, ולכן גם אם בטענה שמחמתה המיגו היה זקוק לשבועה בכל זאת בטענה שטען בפועל ונתמכת על-ידי המיגו אמור היה להיות נאמן אף בלא שבועה, אלא שכיוון שאם נדון כך תישמט הסברה שבבסיס המיגו, שהרי אז יהיה עדיף לטעון את הטענה הזו ולא את הטענה שאינה נאמנת בלא שבועה, מוכרחים לא להאמינה אלא כמידת נאמנות הטענה שהייתה יכולה להיטען ולא מעבר לכך.

אולם כפי שהובהר, הסבר זה אינו מסתדר עם שיטת הרא"ש והריטב"א, שכן לשיטתם באמת אמינותו האובייקטיבית של המיגו אינה גדולה יותר מהאמינות האובייקטיבית של הטענה שמחמתה המיגו, ולכן אף מעיקר הדין – גם בלא החשש להערמה – אין להאמין בלא שבועה מחמת מיגו המבוסס על טענה שהיה נאמן בה רק בשבועה. אם-כן, לשיטתם לא מובן מדוע הגמרא הוצרכה לומר שהמיגו אינו פוטר מהשבועה רק מפני החשש להערמה.

ואכן נראה שהרא"ש בתוספותיו (שם ד"ה ליהוי) עמד על כך:

אין זה מגו גמור דאי אמר כולה שלי לאו שבועה בעי ולמה יפטר בחצייה שלי משבועה אלא שבועה זו שלא כדין היא מתקנת חכמים הילכך בסברא כל דהו ס"ד למיפטריה משבועה

הרא"ש באמת מתקשה כיצד סברה הגמרא שטענתו תהיה נאמנת בלא שבועה מחמת מיגו המבוסס על טענה שהיה נאמן בה רק בשבועה, ומדוע הוצרכה הגמרא לחשש הערמה כדי לדחות סברה זו. ומפאת קושי זה, מפרש הרא"ש שאכן אין זו נאמנות רגילה של מיגו, אלא דווקא במקרה זה סברה הגמרא שהמיגו יועיל יותר מאשר הטענה שעליה הוא מבוסס כיוון שבטענת 'כולה שלי' שמחמתה המיגו גם-כן אינו מחויב מעיקר הדין בשבועה אלא רק מתקנת-חכמים "כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו" (שם ג, א), ולכן קל יותר לפטור משבועה זו ואף מיגו מועיל לשם כך אע"פ שבדרך-כלל מיגו אינו פוטר משבועה שהיה מחויב בה בטענה שמחמתה המיגו.

וכבריו כותב גם הריטב"א (שם ד"ה סד"א), שדברי הגמרא שבלא החשש להערמה המיגו היה פוטר משבועה על אף שבטענה שמחמתה המיגו נאמן רק בשבועה, אינם תואמים את הדין במיגו רגיל אלא מתבססים על כך שהשבועה בסוגייתנו היא מדרבנן.

ומכך שהתקשו בכך והוכרחו לבאר שהמיגו בסוגייתנו אינו פועל באופן הרגיל, מוכח מהסברינו לעיל בשיטתם, שכבר במישור האובייקטיבי המיגו אינו מועיל ליותר מהנאמנות של הטענה שמחמתה המיגו, ואין זה משום הגבלה מלאכותית של נאמנותו

הדינית הנובעת מחשש להערמה שיקריס את המיגו, שהרי אם זוהי הסיבה לכך שהמיגו אינו מועיל יותר מהטענה שעליה הוא מבוסס, לא מובנים דברי הרא"ש והריטב"א כאן שהרי אלו ממש קושיית הגמרא ותירוצה, שהקשטה שעל פניו מבחינה אובייקטיבית אמור היה להיות נאמן על-ידי המיגו אף בלא שבועה למרות שבטענה 'הטובה' שהיה יכול לטעון היה נאמן רק בשבועה, ותירצה שאעפ"כ נאמן רק על-ידי שבועה משום חשש הערמה, ואם-כן אין כל צורך בדבריהם שאין זה מיגו גמור ומועיל רק מפני שהשבועה היא תקנת-חכמים.

אלא ודאי שכוונתם היא, שראיית המיגו מצד אמינותה האובייקטיבית כלל אינה מועילה ליותר ממה שהיה נאמן בטענה שמחמתה המיגו, ולכן התקשו מדוע הגמרא מנמקת שמחויב שבועה מחשש להערמה, הרי אף בלא חשש זה כלל לא אמור להיות נאמן בלא שבועה כיוון שהמיגו גורם שטענתו תהיה נאמנת כמידת נאמנות הטענה שיכול היה לטעון ובה הרי לא היה נאמן בלא שבועה. ולפיכך הוצרכו לבאר שאמנם אכן כך הדין במיגו רגיל, אך סוגייתנו חריגה מאחר שבנידון בה מדובר שמעיקר הדין טענתו נאמנת בלא שבועה ורק חכמים תיקנו להישבע כיוון שחששו שיהא כל אחד תוקף טליתו של חברו, והמיגו מועיל להסיר חשש זה שכן אם היה תוקף טליתו של חברו ברמאות ודאי היה טוען שכולה שלו, ומכך שטען שחצייה שלו מוכח שאינו תוקף ברמאות ולכן היה עלינו לשוב לדין דאורייתא ולהאמינו בלא שבועה כיוון שלא שייכת כאן תקנת-חכמים. אלא שבשל החשש שמערים וטוען כן כדי להיפטר משבועה - חידשה המשנה שאין לפטור מהשבועה.

מיגו מטענה בעלת נאמנות מלאכותית

לאחר שהצגנו את הרציונל שבבסיס המיגו, נביא שלושה מקורות מהראשונים בעניין מיגו שבכולם התקשו רבות האחרונים והציעו ליישבם באמצעות מושגם המחודש של ר' שמעון שקופ² והקובץ-שיעורים (חלק ב, ג) הידוע כ'מיגו כוח-טענה' (ובלשון הקובץ-שיעורים: 'כוח-נאמנות'), שעל-פיו מיגו אינו ראייה שמעלה את הסבירות שהטוען דובר אמת בטענתו, או על-כל-פנים אין זה מרכיבו הבלעדי של המיגו, אלא הוא מתודה משפטית-פורמלית שלפיה אף בלא שהאדם טוען טענה מסוימת, עצם העובדה שהיה ביכולתו לטעון אותה מעניקה לו את הזכויות שהיה זכאי להן לו היה טוען אותה. אולם אנו לא נזדקק לחידוש מופלג זה, על קשייו הרבים, ונבאר את דברי ראשונים אלו על-פי העקרונות שהצגנו עד כה.

ראשית נציג את העיקרון התיאורטי שעל-פיו ניישב מקורות אלו, ולאחר מכן נפרט אודות יישומו בכל מקור. המשותף לשלושת המקורות הוא, שהטענה שמחמתה המיגו אינה נאמנת על-פי כללי הנאמנות המקובלים בכל התורה, אלא היא מתקבלת בדין באופן מלאכותי (מפני חידוש של התורה או תקנת-חכמים) כך שבמישור האובייקטיבי היא אינה סבירה מספיק כדי שנאמין לה. ממקורות אלו עולה שלא ניתן לבסס מיגו על

2. חידושי לבבא-מציעא סימן ה.

טענה כזו, ולכן אם נטענה טענה אחרת שאינה נאמנת מצד עצמה אין להאמין לה במיגו שניתן היה לטוען את הטענה הנאמנת באופן מלאכותי.

ובמבט ראשון אין זה מובן, שהרי לכאורה העובדה שהטענה שמחמתה המיגו נאמנת באופן מלאכותי לא אמורה להשפיע על תוקפה של ראיית המיגו, שכן אם הטוען היה משקר ודאי היה טוען את הטענה המתקבלת בדין ומכך שלא טען אותה מוכח שאינו משקר.

אולם על-פי הסברינו לרציונל המיגו ניתן להבין זאת היטב. ביארנו שעדיפות הטענה הטובה בגינה הטוען, אם היה משקר, היה מעדיף לטעון אותה, אינה בכך שהיא מתקבלת בדין שכן למעשה גם הטענה הנטענת מתקבלת מחמת המיגו, אלא היא בכך שטענה זו אמינה וסבירה יותר מבחינה אובייקטיבית ולכן הטוען אותה נראה אמין יותר בעיני העולם. לכן, לעניין המיגו אין כל משמעות לעובדה שהטענה מתקבלת בדין אם היא מתקבלת רק באופן מלאכותי ובאמת, מבחינה אובייקטיבית, היא אינה אמינה וסבירה מספיקה כדי להתקבל בדין, כיוון שרמת אמינותו של הטוען בעיני העולם נובעת מהאמינות האובייקטיבית של הטענה ואינה מושפעת מהשאלה אם הטענה מתקבלת בדין בפועל, וכיוון שהטענה אינה אמינה במידה גבוהה הראויה להתקבל בדין – הטוען אותה אינו נראה אמין ולכן אין סיבה להניח שאם היה משקר היה טוען דווקא אותה.

וביתר פירוט: ביארנו שחוזק ראיית המיגו נמדד על-פי מידת הויתור של הטוען על הרווח שיכול היה להשיג אם היה טוען את הטענה הטובה, וויתור זה מחושב על-פי מישור ה'נאמנות האובייקטיבית', שכן הוא הגורם ליתרון בטענה זו – שעל-ידה נראה אמין יותר בעיני העולם. ומשכך, כיוון שהטענות שבעניינינו, חרף היותן מתקבלות בדין, אינן אמינות וסבירות מספיק מבחינה אובייקטיבית כדי להתקבל בדין אלא מתקבלות באופן מלאכותי, אם-כן הטוען אותן אינו נראה אמין בעיני העולם כפי שנראה טוען טענה האמינה מספיק כדי להתקבל בדין. לכן ממילא הויתור של הטוען שבחר שלא לטעון טענה זו אינו כויתור של מי שבחר שלא לטעון טענה שעל-ידה היה נראה אמין בעיני העולם במידה המספיקה כדי לזכות בדין, ומשכך חוזק ראיית המיגו פחות יותר. למעשה, חוזק הראייה שהטוען דובר אמת משתווה למידת האמינות האובייקטיבית של הטענה הטובה שעליה ויתר, שכן על מידת אמינות זו שהייתה גורמת לו להיראות אמין יותר ויתר, ובטענות שבעניינינו כאמור מידה זו אינה מספיקה כדי לזכות בדין.

כעת נפרט כיצד עיקרון זה בא לידי ביטוי בשלושת המקורות מהראשונים.

א. 'פרוע במיגו דמזויף' – דברי התוספות בכתובות

נפתח בדברי התוספות בכתובות. בגמרא בכתובות (יט, א) מובאת שיטה הסוברת כי 'מודה בשטר שכתבו – אין צריך לקיימו'. מדובר במקרה שהתובע מחזיק שטר-חוב כנגד הנתבע ושטר זה אינו מקוים – קרי, לא הוכח שחתימות העדים אינן מזויפות. במקרה זה, הנתבע נאמן לומר שכלל לא היה חוב וחתימות העדים מזויפות, אלא

שמדובר שהורה שהחתימות אינן מזויפות והחוב אכן היה קיים אך טען שכבר פרעו. שיטה זו סוברת, שכיוון שהנתבע הודה באמיתות השטר הוא אינו נאמן שפרע את החוב, כדין הטוען שפרע חוב שיש עליו שטר מקוים. התוספות (שם ד"ה מודה) מקשים מדוע אינו נאמן שפרע במיגו שיכול היה לטעון שלא היה חוב וחתימות העדים מזויפות, שבכך היה נאמן. ומתריצים התוספות שני תירוצים, ונביא את תירוצם השני השייך לנידונינו:

ופירש הקונט' במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום וכן נראה לר"י

כלומר, תירוצם מבוסס על כך שמדין-תורה, נתבע הטוען כנגד שטר כי חתימות העדים שבו מזויפות – אינו נאמן אפילו אם השטר אינו מקוים, אלא שחכמים תיקנו – בניגוד לדין התורה – שנאמן בכך כל עוד התובע לא הביא עדים שקיימו את השטר והעידו שחתימותיו אינן מזויפות. בעקבות כך מחדשים התוספות, שהואיל וטענת 'מזויף' אינה מתקבלת מדין-תורה אלא רק מתקנת-חכמים, אין להאמין לטענות אחרות, כגון 'פרעתי', במיגו שיכול היה לטעון 'מזויף' מפני שחכמים לא תיקנו שטענת 'פרעתי' מתקבלת אלא תיקנו כן רק בנוגע לטענת 'מזויף'.

אולם האחרונים תמחו על דבריהם, עד שזו אחת מקושיותיו של הקובץ-שיעורים שהובילו אותו לחדש את מושג 'מיגו כוח-טענה', שכן לא מובן מה בכך שחכמים לא תיקנו שטענת 'פרעתי' מתקבלת, הרי לאחר שטענת 'מזויף' מתקבלת מחמת תקנת-חכמים ממילא אף טענת 'פרעתי' אמורה להתקבל משום מיגו המועיל בכל התורה, שלו הנתבע היה משקר ודאי היה טוען 'מזויף' כיוון שבטענה זו היה נאמן על-פי תקנת-חכמים, והואיל ובחר שלא לטעון כן מוכח שאינו משקר.

אך על-פי העיקרון שהצגנו, דבריהם מובנים היטב, שכיוון שמעיקר הדין אין להאמין לטענת 'מזויף', משמעות הדבר היא שמבחינה אובייקטיבית טענה זו אכן אינה סבירה מספיק כדי להתקבל בדין, ורק מפני תקנת-חכמים היא מתקבלת באופן מלאכותי שאינו תואם את אמינותה האובייקטיבית. וכיוון שכאמור חוזק ראיית המיגו הוא כמידת אמינותה האובייקטיבית של הטענה שמחמתה המיגו (שכן היא הקובעת כמה הטוען היה נראה אמין בעיני העולם בטענה זו שעליה ויתר), ללא תלות בשאלה האם בפועל טענה זו מתקבלת בדין, ממילא נמצא שחוזקה אינו מספיק כדי להתקבל בדין. ואף שבפועל חכמים תיקנו שטענת 'מזויף' תתקבל חרף היותה בלתי אמינה מספיק מבחינה אובייקטיבית, אין לכך כל השפעה על חוזק ראיית המיגו הנמדד על-פי המישור האובייקטיבי, ומאחר וחכמים לא תיקנו זאת גם בטענת 'פרעתי' ממילא אין להאמין לטענה זו במיגו כיוון שגם לאחר שקלול המיגו מידת אמינותה אינה מספיקה כדי להתקבל.

ואכן כך משמע מתוספות-הרא"ש בבבא-מציעא (ז, ב ד"ה אלא) שגם-כן הביא תירוצו זה, שכיוון שטענת 'מזויף' נאמנת רק על-פי תקנת-חכמים לא ניתן להאמין לטענה

אחרת במיגו שיכול היה לטעון 'מזויף', אך הוא מוסיף: "דזיוף לא שכיח". ולכאורה לא מובן כיצד נימוק זה מתקשר לתחילת דבריו שהמיגו אינו מועיל כיוון שהוא מבוסס על טענה הנאמנת רק על-פי תקנת חכמים, אך לפי הסברינו דבריו מתבארים היטב, שהעובדה שטענת 'מזויף' אינה נאמנת מעיקר הדין אלא רק מתקנת-חכמים מראה שהיא אינה שכיחה כך שהיא אינה סבירה במידה המספיקה לזכות בדין, ומטעם זה המיגו המבוסס עליה אינו מועיל כיוון שחוזקו הוא כמידת אמינות הטענה שעליה הוא מבוסס, שכאמור אינה מספיקה כדי לזכות בדין ומתקבלת רק באופן מלאכותי בשל תקנת-חכמים.

ב. נאמנות האב על בתו - דברי הר"ן בקידושין

עיקרון זה בא לידי ביטוי גם בדברי הר"ן בקידושין, שגם בהם התקשה הקובץ-שיעורים והם אחד הגורמים שהזיקו אותו לחדש את מושג 'מיגו כוח-טענה'.

במשנה בקידושין (ג, ח) מובא, שהאב נאמן לומר על בתו הקטנה שקיבל עבורה קידושין ולאחר מכן קיבל עבורה גט מבעלה ובכך לאוסרה לכהן כדין גרושה, אך אינו נאמן לומר שהייתה שבויה ובכך לאוסרה לכהן כדין שבויה. הגמרא (שם סד, א) מבארת חילוק זה בכך שמעיקר הדין האב כלל לא אמור היה להיות נאמן לאסור את בתו, אלא שישנה דרשה מפסוק המחדשת שנאמן בטענה שקידש את בתו הקטנה וגירשה, אך לגבי שאר הטענות, כגון שהייתה שבויה, אינו נאמן כפי עיקר הדין משום שבכך לא התחדש שנאמן. הר"ן³ מקשה מדוע אינו נאמן שבתו הייתה שבויה במיגו שאם הוא משקר כדי לפוסלה לכהן יכול היה לטעון שהיא גרושה, ונביא את תירוצו השני החשוב לנידונינו:

ואחרים אמרו דכיון דמה שהאמינה תורה לאב חרוש הוא שהרי לא היה ראוי להיות נאמן יותר מעד אחד דעלמא דיינו שנאמין אותו באותה טענה עצמה אבל אין אומרים מגו מחמת[ה] דאין לנו בו אלא חרושו בלבד

כלומר, הר"ן מתרץ שהואיל ונאמנותו בטענה שקידשה וגירשה אינה תואמת את כללי הנאמנות המקובלים אלא היא חידוש שחידשה התורה, לפיכך אין להאמין לטענה אחרת במיגו שיכול היה לטעון טענה זו. וכמובן שעל פניו זה תמוה, שכן עדיין היגיון ראיית המיגו עומד על תילו, שמכך שטען שהייתה שבויה מוכח שאינו משקר, שהרי אם רצה לפוסלה לכהונה ודאי היה טוען שגירשה כיוון שבכך היה נאמן, ומה בכך שהיה נאמן בטענה זו רק על-פי חידוש התורה.

אולם גם דבריו מתבארים היטב על-פי העיקרון שהצגנו לעיל. המשמעות לכך שנאמנות האב בטענה שקידש וגירש את בתו הינה חידוש, היא שמבחינה אובייקטיבית אמינות טענה זו אינה מספיקה כדי לאסור את בתו לכהן, ומשום כך מעיקר הדין אין להאמינה, אלא שחרף זאת התורה חידשה שיש לקבל טענה זו באופן מלאכותי שאינו משקף את המישור האובייקטיבי. לכן, נוכח היסוד שהתבאר שחוזק ראיית המיגו הוא כמידת הנאמנות האובייקטיבית של הטענה שהייתה יכולה להיטען, נמצא שגם

3. קידושין כז, ב מדפי הרי"ף ד"ה לנישואין.

בשקלול ראיית המיגו, מידת הנאמנות האובייקטיבית של הטענה שכתו נשבתה היא כמידת הנאמנות האובייקטיבית של הטענה שגירשה, ומאחר שמידת נאמנות זו אינה מספיקה מעיקר הדין, בלא חידוש התורה, כדי לאוסרה לכהן – גם הטענה שנשבתה האמינה במידה זהה אינה מספיקה כדי לאוסרה לכהן, שכן לא התחדש שיש להאמין אף לטענה זו באופן הנוגד את מידת אמינותה האובייקטיבית.

ג. הכחשת עדים – דברי התוספות-ישנים בכתובות

המקור השלישי שבו חוזר עיקרון זה, הוא התוספות-ישנים בכתובות. הדין הוא שכאשר כת עדים מכחישה את עדות כת העדים שהעידה לפניה, לא ניתן להאמין לאף כת עדים, שכן כל אחת מעידה להיפך מן השנייה והדבר נותר ספק. לעומת זאת, כאשר כת העדים השנייה מעידה שעדי הכת הראשונה פסולים לעדות, כגון שהם גזלנים, היא נאמנת כך שהכת הראשונה נפסלת ועדותה בטילה.

התוספות בכתובות (יט, ב ד"ה ואם) מקשים מדוע במקרה של הכחשה, הכת השנייה אינה נאמנת במיגו שאם הייתה רוצה לשקר כדי לבטל את עדות הכת הראשונה ודאי הייתה מעידה שעדי הכת הראשונה פסולים. התוספות מתרצים זאת באופן מסוים, אך אנו נתמקד בתירוץ התוספות-ישנים (שם) שהוא החשוב לעניינינו:

אי נמי הא דבתראי מהימני חידוש הוא דמאי חזית דסמכת אהני כו' הלכך אין נאמנין במגו שיכולים לפוסלן בגזלותא אלא כשאומרים כן בפירוש

כלומר, תירוצם מתבסס על כך שנאמנות הכת השנייה כשמעידה כי עדי הכת הראשונה פסולים נובעת מחידוש של התורה, שכן מבחינה אובייקטיבית אין סיבה להאמין דווקא לעדי הכת השנייה ולא לעדי הכת הראשונה. וכיוון שכך, מבארים התוספות-ישנים שאין להאמין לטענת ההכחשה של העדים במיגו שהיו יכולים לפוסלם, שכן נאמנותם לפוסלם היא רק מחמת חידוש.

וגם על כך תמהו האחרונים, כדוגמת ה'חתם-סופר' (שם), מה בכך שהנאמנות לפסול נובעת מחידוש, הרי למעשה היו נאמנים בכך ולכן מכך שלא טענו כן אלא טענו טענה אחרת מוכח שאינם משקרים. ויש שהציעו לתרץ גם קושייה זו על-פי מושג 'מיגו כוח-טענה'⁴.

אולם ניתן להבין זאת באותו האופן שבו הסברנו את דברי התוספות והר"ן, שכיוון שקבלת העדות שהעדים הראשונים פסולים אינה תואמת את כללי הנאמנות המקובלים אלא היא בגדר חידוש, משמעות הדבר שמבחינה אובייקטיבית מידה אמינותה אינה מספיקה כדי לבטל את עדות הראשונים. וכיוון שמידת אמינות המיגו היא כפי האמינות האובייקטיבית של הטענה שהייתה יכולה להיטען, נמצא שטענת העדים המכחישים את עדות הכת הראשונה, הנתמכת בידי מיגו שהיו יכולים לפוסלם, אמינה כפי מידת האמינות של הטענה שהכת הראשונה פסולה, ומאחר שמידת אמינות זו אינה מספיקה מעיקר הדין כדי לבטל את עדות הכת הראשונה אלא מתקבלת באופן מלאכותי מפני

4. ברכת אברהם סוכה ליקוטים 'בענין מיגו' סעיף ג.

חידוש התורה - במקרה של הכחשה שבו לא חודש כן אין לקבל את עדות הכת השנייה ולבטל בכך את עדות הכת הראשונה.

ובמילים אחרות, אמנם באופן כללי מיגו מועיל כאשר הטענה שיכול היה לטעון הייתה מתקבלת בדין מצד עצמה בניגוד לטענה שטען בפועל שאינה מתקבלת מצד עצמה אלא זקוקה לראייה, אך העדיפות של 'נאמנות דינית' זו אינה הסיבה למיגו, שהרי לאחר שדנים על-פי מיגו גם הטענה שטען בפועל מתקבלת בדין, אלא היא רק סימן לסיבה האמיתית שהיא העדיפות במידת ה'נאמנות האובייקטיבית' של הטענה שהייתה יכולה להיטען שבגינה הטוען טענה זו נראה אמין יותר בעיני העולם. אלא שלרוב, טענה שמתקבלת בדין אכן אמינה מבחינה אובייקטיבית במידה הראויה לזכות בדין, ולכן זהו סימן מהימן לכך שמיגו המבוסס על טענה זו - שמידת אמינותו זהה למידת אמינותה האובייקטיבית - יועיל כדי לזכות בדין. אך קיימים חריגים לכלל זה, שבהם הטענה המתקבלת בדין מתקבלת באופן מלאכותי שאינו תואם את מידת אמינותה, כך שמבחינה אובייקטיבית היא אינה אמינה וסבירה מספיק כדי להתקבל בדין, ואילו הם המקרים שבהם עסקו שלושת מקורות אלו - שבהם הטענה מתקבלת רק מפני חידוש של התורה או מפני תקנת-חכמים. לכן במקרים אלו, מידת אמינות המיגו המבוסס על טענות אלו אינה מספיקה כדי לזכות בדין על אף הסימן המטעה שקיים.

סיכום

במאמר זה ניסינו לנתח את הרציונל העומד מאחורי ראיית המיגו ובעקבות כך לכאר באילו אופנים ניתן לסמוך על ראייה זו.

הקושי היסודי, המערער על ההיגיון הבסיסי שבהסתמכות על מיגו כראייה לאמינות הטוען, הוא שלכאורה עצם קיומו של דין המיגו מוביל לקריסתו, שכן לאחר שידוע לכל כי יש לדון על פיו, ממילא כבר אין כל סיבה להניח שאם הטוען היה משקר היה טוען דווקא את הטענה שעליה מבוסס המיגו, שהרי גם הטענה שטען בפועל מתקבלת - מפאת המיגו.

יישבנו זאת לאור דברי הרא"ש, בכך שגם לאחר שידוע שהטענה הנתמכת במיגו מתקבלת, עדיין נותרת סיבה להניח שאילו הטוען היה משקר היה טוען את הטענה שעליה מבוסס המיגו, כיוון שכך היה נראה אמין יותר בעיני העולם. הסברנו זאת בכך שמיגו אינו ראייה מוחלטת, ולכן, גם בהתחשב בראייה זו, הטענה הנתמכת במיגו עודנה פחות אמינה וסבירה מהטענה שעליה הוא מבוסס. ומשכך, הטוען את הטענה שעליה מבוסס המיגו - האמינה יותר - נראה אמין יותר בעיני העולם. אלא שחידדנו שאעפ"כ טענה הנתמכת במיגו מתקבלת, כיוון שבעקבות המיגו הפער בין מידת אמינותה למידת האמינות של הטענה שעליה מבוסס המיגו אינו דרסטי כך שגם מידת אמינות המיגו מספיקה כדי להתקבל בדין.

עוד ביארנו את מידת חוזקו של המיגו. ראינו שהטענה הנתמכת במיגו נאמנת בדיוק כפי שהייתה נאמנת הטענה שעליה מבוסס המיגו, כך שאם הטענה שעליה מבוסס המיגו זקוקה לשבועה - גם הטענה הנתמכת במיגו זקוקה לכך. הסברנו שתיאום

זה נובע מכך שהסבירות לנכונותו של רציונל המיגו – שמי שמשקר היה טוען את הטענה הטובה ביותר – עולה ככל שהטענה שעמדה בפני הטוען הייתה טובה יותר ובחר לוותר עליה.

אמנם עמדנו על כך שחוזק המיגו נמדד בהתאם לרמת האמינות האובייקטיבית של הטענה שעליה הוא מבוסס, כיוון שהויתור של הטוען שבגיגו אנו מניחים שאיננו משקר, מתבטא בכך שויתור על אמינות זו שיכול היה להשיג ועל-ידה היה נראה אמין יותר. מכאן הסקנו שלא ניתן לבסס מיגו על טענה שאינה אמינה מספיק כדי לזכות בדין ומתקבלת באופן מלאכותי (בעקבות חידוש או תקנת-חכמים) שכן חוזקו של מיגו זה הוא כמידת אמינותה האובייקטיבית של הטענה עליה הוא מבוסס, והיא כאמור, אינה גבוהה מספיק כדי לזכות בדין. ראינו שעיקרון זה בא לידי ביטוי בדברי הראשונים כך שדבריהם מוכנים אף בלא מושג 'מיגו כוח-טענה'.

שכחת בעל הבית ושכחת הפועלים

מבוא - מצוות השכחה¹

שיטת החינוך

התורה עוסקת במתנות עניים בשתי פרשיות מרכזיות. הפרשה הראשונה נמצאת בפרשת קדשים:

וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֶךְ לְקַצֹּר וּלְקַט קִצִּירְךָ לֹא תִלְקֹט: וְכִרְמְךָ לֹא תְעוּלֵל וּפֶרֶט כִּרְמְךָ לֹא תִלְקֹט לְעֹנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (ויקרא יט, ט-י)

פרשה זו מתעסקת בלקט ובפאה, ובציווי להשאיר אותם לעני ולגר. החינוך מסביר שמטרת המצוות הללו היא לחנך את האדם, שיידע שהשפע שניתן לו הוא מהקב"ה:

משרשי המצוה... ואין ספק כי בהותיר האדם חלק אחד מפירותיו בשדהו ויפקירם שיהנו בו הצריכים, תראה בנפשו שובע רצון ורוח נכון ומבורך, וכי השם יתברך השביעו בטובו, וגם נפשו בטוב תלין.²

החינוך מוסיף שאם בעל הבית (להלן, בעה"ב) יעבור וייקח מהפאה, אזי הוא מפתח מידת אכזריות, שכן הוא לא רגיש לעניים:

והמאסף הכל אל הבית ולא ישאיר אחריו ברכה שיהנו בס האביונים... יורה בנפשו בלי ספק רוע לב ונפש רעה, וגם רעה תבואהו...

צריך לשים לב שמצוות השכחה לא מופיעה בכלל בפרשת קדשים, אלא רק בפרשת כי תצא:

כִּי תִקְצֹר קִצִּירְךָ בְּשֹׂדֶךְ וּשְׂכַחְתָּ עֹמֶר בְּשֹׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לִגֵּר לִיתּוֹם וּלְאֻלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יִכְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: כִּי תַחֲבֹט זֵיתְךָ לֹא תִפְאַר אַחֲרֶיךָ לִגֵּר לִיתּוֹם וּלְאֻלְמָנָה יִהְיֶה... וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל כֵּן אֲנֹכִי מִצְוֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַדְּבָר הַזֶּה:

(דברים כד, יט-כב)

1. פרק זה של המאמר מבוסס על מאמרו של הרב אברהם סתיו "מצוות שכחה וגדריה", אסיף ד.

2. חינוך רטז

החינוך אמנם אמר מקודם שהעניין של כל מתנות עניים אחד הוא, אבל כאשר מסתכלים בדבריו על שכחה, מגלים הבדל קל, הסדר:

משרשי המצוה לפי שהעניים והאביונים בחטאם ובעניותם תולין עיניהם על התבואות בראותם בעלי השדות מאלמים אלומים בתוך השדה כברכת השם אשר נתן להם, וחושבים בלבם לאמר מי יתן והיה לי כן לאסוף עמרים לביתי ולו אחת אוכל להביא אשמח בה, ועל כן היה חסדיו ברוך הוא על בריותיו למלאות תשוקתם זו כשיהיה מקרה שישכחנה בעל השדה.

גם יש בזה תועלת לבעל השדה שיקנה בזה נפש טובה, כי באמת במדת הנדיבות ונפש ברכה לבלתי תת לבו על העומר הנשכח ויניחחו לאביונים, ועל בעלי הנפש טובה ינוח ברכת השם לעולם.³

לגבי פאה ולקט מטרת המצווה היא בעיקר לחנך את בעל השדה להשאיר לחלשים בחברה. לעומת זאת, בשכחה דווקא עיקר המצווה הוא ההתחשבות בעניים שרואים את השדה שה' ברך. למעשה, ההתחשבות איננה בכלל של בעל השדה, אלא של הקב"ה עצמו! החינוך מוסיף שיש גם תועלת לבעל השדה, שהוא מפתח נדיבות נפש וזוכה לברכה, אבל הוא איננו מחולל המצווה.

כדי להבין את הרעיון של שכחה לעומק, נשים לב לסוף הפרשייה. התורה מנמקת שהמצווה הזאת היא מכח הזכירה שגם בעל השדה היה עבד בארץ מצרים. המצווה נובעת מהתודעה הקולקטיבית של בעל השדה, שגם הוא היה העבד החלש בחברה שרצה שיתחשבו בו. כעת, כאשר בעל השדה זכה לנחול בארץ שדה וחרם, עליו לקבל שהקב"ה "מתערב" בקניינו, כדי לעזור לגר ליתום ולאלמנה.

כחיוזק לטענתנו, נשים לב שכאשר התורה פותחת את הציווי על השכחה, היא מתארת את המצווה כאירוע מקרי "כי תקצר קצירך..." השימוש בלשון "כי" כ"אם" חוזר מספר פעמים בפרשת כי-תצא,⁴ והוא מדגיש שהמצווה הזאת איננה סדורה כמצוות הלקט והפאה, אלא היא מתנהלת באקראי. האדם פסיבי בתהליך, הוא לא שלט בו, וקיום המצווה הוא רק בכך שהוא לא ישוב לקחת. הייחודיות של השכחה האקראית באה לידי ביטוי בתוספתא, שמדגישה את הזכות שיש במצווה אקראית:

מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו ואמ' לבנו צא והקריב עלי פר לעולה ופר לשלמים אמ' לו אבא מה ראית לשמוח במצוה זו מכל מצות האמורות בתורה אמ' לו כל מצות שבתורה נתן לנו המקום לדעתנו זו שלא לדעתנו שאילו עשינוה ברצון לפני המקום לא באת מצוה זו לידינו אמ' לו הרי הוא או' כי תקצור קצירך וגו' קבע לו הכת' ברכה.⁵

3. שם תקצב

4. למשל, "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנאה" (כ"א, טו).

5. פאה, ג', ח.

שיטת הרמב"ם

בפשט הפסוקים ישנה צרימה מסוימת להפרדה בין המצוות. המצוות בהמשך הפסוקים בפרשת כי תצא מדברות על פאה ולקט. גם במצוות אלו מופיעה המילה "כי", שמשמשת בוודאי כ"כאשר", ולא כ"אם". לפיכך, יש כאן אזכור של פעולה חקלאית סדירה, ולא עניין אקראי-פסיבי, ואולי כך יש לקרוא גם את הפסוק הראשון: כאשר תקצור ותשכח, עליך להניח את העומר בשדה.

מכח הסמיכות של מצוות שכחה אל מצוות הלקט והפאה, הרמב"ם נוטה לצמצם את הפער שבין שלושת המצוות. ראשית, הרמב"ם בספר המצוות מונה את שלושתן אחת אחרי השנייה, בלשון קצרה וזהה, מה שמבליט את הדמיון שביניהם המצווה היא להניח:

והמצוה הק"כ היא שצונו להניח פאה...

והמצוה הקכ"א היא שצונו להניח הלקט...

והמצוה הקכ"ב היא שצונו להניח עומר השכחה... הנה אמרו יהיה הוא הצווי להניחו והוא העשה כמו אמרו בלקט ופאה תעזוב אותם שהוא עשה כמו שבארנו...

הרמב"ם היה מודע לחשש שהקורא יתבלבל ויחשוב שהזיקה איננה כה חזקה. לכן, חוזר הרמב"ם ומדגיש שהציווי להניח את עומר השכחה זהה לציוויים של פאה ולקט שהוזכרו בקדושים. לשם השוואה, החינוך בפירוש לא מתנסח באותה הצורה. בעוד שבמצוות פאה המצווה היא להניח:

להניח פאה מן התבואה, שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם

המצווה בשכחה היא להניח את השכחה לעניים, ושלא נשוב לקחתה:

שנצטוינו כשנשכח עומר בשדה להניחו שם ולא נשוב לקחתו כשיודע אלינו הדבר... ושכחת עמר בשדה וגו' לגר ליתום ולאלמנה יהיה, כלומר, הניחהו שם להם.

חשוב להדגיש שהאיסור לקחת את השכחה מהווה לאו נפרד במניין של החינוך (תקצג). כאשר הוא מדבר על "ולא נשוב לקחתו", הוא מתאר את אופי ההנחה של השכחה, ששונה מהנחת הפאה באופן מהותי!

בנוסף לכך, מעבר למה שראינו בספר המצוות, הרמב"ם בהלכות מטשטש את הפער אפילו יותר. בפרק א' מהלכות מתנות עניים הרמב"ם סוקר את כל המצוות השונות. בהלכה ה' הרמב"ם מגיע למצוות לאיסור על פרט ועוללות, וממשיך באותה נשימה לעסוק גם בשכחה:

וכן בפרט שנפרט מן הענבים בשעת הבצירה וכן בעוללות שנאמר וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם, וכן המעמר ושכח אלומה אחת בשדה הרי זה לא יקחנה שנאמר ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו...

הרמב"ם לא מפריד בין המצוות הללו כלל! עצם ההצמדה שלהן לאותה הלכה מעידה שהרמב"ם תופס את השכחה קונספטואלית כעוד אחת ממתנות העניים, שעניינן בהנחה של בעל השדה. ההבדל בינה לבין פאה למשל, הוא טכני בעיקרו: הפאה חלה על ידי קריאת שם של הבעלים, בעוד שהשכחה חלה מכח העובדה שהיא נשכחה.

הפקר לעניים

המשניות דנות במצוות שכחה בפרק השישי של מסכת פאה. המשנה הראשונה שם לא פותחת במחלוקת בנוגע למצוות שכחה, אלא במחלוקת האם ניתן להפקיר לעניים בלבד:

בית שמאי אומרים הבקר לעניים הבקר ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמטה.

ניתן להציע שהמחלוקת הזאת יכולה לשמש פתיחה לדיני שכחה, לאור החקירה שהעלנו, האם השכחה נובעת מאותו מוקד של לקט ופאה, או שהיא שונה ומבוססת על עיני העניים. הירושלמי מביא מקורות לשיטות התנאים, כפי שמתמצת הרמב"ם בפירוש המשנה:

והמפקיר לעניים בלבד אומרים בית שמאי שהוא הפקר... ולומדין על זה ממאמר ה' לעני ולגר תעזוב אותם, ואמרו יש לך עזיבה אחרת לעניים ולא לעשירים.

ובית הלל אומרים אמר ה' בשמטה תשמטנה מה תלמוד לומר ונטשתה יש לך נטישה אחרת כזו.

ב"ש מתבססים על הפסוק "לעני ולגר תעזוב אותם", השייך למצוות לקט. ב"ש מניחים שכשם שבלקט יש בחירה מודעת למי הן נעזבות, כך קורה גם בהפקר. לעומת זאת, לפי ב"ה ההפקר דומה לדיני שמיטה, ולא ללקט. ממילא, ההפקר הוא לא תוצאה של החלטה של הבעלים, אלא הוא נשמט מאליו. הבעלים לא יכול לשלוט בהפקר, וממילא, הוא לא יכול להציב תנאי למי הוא ילך.

השאלה המעניינת היא מה היחס בין הפקר לבין שכחה. הרי הפסוק שב"ש מתבססים עליו הוא מקדושים, וכבר הרחבנו את הדיבור על כך ששכחה קיימת רק בכי-תצא. ניתן לומר, כמו שאמרנו בשיטת הרמב"ם, שכל מתנות עניים הן מקשה אחת, והן מבוססות על נתינתו של בעה"ב. ב"ש ניסו ללכת עוד צעד אחד ולטעון שגם הפקר הוא מסלול של נתינה לעניים, סברא שב"ה דוחים. הרווח מהבאת המחלוקת הזאת לפני דיני שכחה נועדה להדגיש שלפי ב"ה אין מסלול של שכחה מודעת לחלוטין, והפקר באמת שייך לקטגוריה אחרת.

לעומת זאת, לפי החינוך, השכחה היא הליך פסיכי שהבעלים לא באמת מעורב בו. אם כן, הרי שעיקר החיוב הוא לקיים את ההפקרה והנטישה של השדה – בדומה מאוד לשמיטה ולהפקר.⁶ אם כן, משנה א' מהווה אבטיפוס לדיני השכחה.

6. כפי שעולה מהפסוק שממנו למדו ב"ה. בפסוק בפרשת כי-תשא נאמר "בחריש ובקציר תשבת"

שכחת פועלים ושכחת בעה"ב

אחת ההשלכות של החקירה שהעלינו באה לידי ביטוי בהבנה לא רק בשאלה מתי חלה השכחה, אלא גם בשאלה הבסיסית יותר, מי יכול לשכוח? המשנה⁷ מכריעה בצורה חד משמעית שכדי לקיים שכחה, צריכים שני גורמים שונים לשכוח, הפועלים ובעה"ב:

העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל הבית שכחו בעל הבית ולא שכחוהו פועלים ... הרי זה אינו שכחה.

והירושלמי לומד זאת מהפסוקים:

העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעה"ב אינה שכחה דכתיב קצירך ושכחת שכחו בעה"ב ולא שכחו פועלים אינה שכחה דכתיב כי תקצור ושכחת

אלא שהדברים אינם כל כך פשוטים. אפריורית, היה ניתן להציע להעביר את כובד המשקל לכל אחד מן הצדדים, לאור החקירה שלנו. אם אנחנו נשים את הדגש על ההנחה, כפי שהסברנו ברמב"ם, סביר מאוד שעיקר המשקל יהיה על שכחת בעל הבית. הממון הוא שלו, הוא הבעלים, ולכן הוא זה ששוכח, כפי שהוא הקובע לעניין לקט ופאה.

לעומת זאת, אם הדגש איננו מוסב על בעל השדה ועל פעולת ההנחה, אלא על העניים שמתקבצים מחוץ לשדה, הרי שעיקר המשקל ייטה דווקא לשכחת הפועלים. הרי לפי הסברנו, השכחה היא רק תנאי להפקרת היכול בשדה לעניים, ומטבעה היא תלויה יותר בהנהגת הקב"ה בעולם, ולא בהנהגת בעה"ב. לכן השאלה היא על מי העניים מסתכלים, ועיניהם נשואות אל מי שעובד בפועל בשדה.

שכחת הפועלים

אכן, מדברי הראשונים והאחרונים ניתן לראות שהמשנה ניתנת להתפרש בכמה וכמה צורות. הברטנורא⁸ מסביר שהצורך בשכחת בעה"ב הוא צורך טכני – כדי שהוא לא יזכה מחדש. אם הוא לא נמצא שם, אזי הוא לא באמת צריך לשכוח:

ולא שכחו בעל הבית, כגון דבעל הבית בשדה, דקאי גביה וזכי ביה. אבל בעל הבית בעיר הוי שכחה אף על גב דלא שכחו בעל הבית.

ר' עקיבא איגר חולק על פירוש הברטנורא. לדידו גם אם בעה"ב לא שם, עדיין לא תהיה שכחה:

ולפי ר' ישמעאל (ר"ה ט.) מדובר בדיני שמיטה. הניסוח הזה מלמד על לשון יותר פעילה מ"ונטשתה", ואכמ"ל.

7. ה', ז

8. שם

ואף אם שכחו אח"כ לא הוי שכחה כיון דבשעה ששכחוהו פועלים היה מתחיל שם השכחה עדיין היה זכור לבעה"ב באותו שעה זכתה לו שדהו, ובעי שיהיה שכחת בעה"ב קודם שכחת פועלים. דבשעה שהתחיל לחול עליו שם שכחה לא זכתה לו שדהו...

ומה שסיים הרע"ב דאם בעה"ב בעיר הוי שכחה אף על גב דלא שכחו בעה"ב, משמע דשכחת פועלים הוי שכחה. אבל ל' הסוגיא לא משמע כן דאמרינן שם אבל בעיר לבסוף שכוח הוי שכחה. משמע דבעינן עכ"פ סוף שכוח להבעה"ב.

שתי השיטות מניחות שעיקר השכחה היא שכחת הפועלים. הברטנורא אומר זאת בפירוש - עקרונית ניתן להסתדר גם ללא שכחת בעה"ב, אם לא יתעוררו בעיות אחרות. נראה שגם רע"א לא חולק שעיקר השכחה היא בידי הפועלים. אלא שרע"א אומר שיש צורך גם בשכחה של בעה"ב. ברובד הבסיסי צריך שכחה של בעה"ב כדי שהוא לא יזכה מחדש, כפי שעולה מהסוגיה בב"מ. מעבר לכך, גם אם הוא בעיר, והוא אינו יכול לזכות עדיין נשמע מהגמ' שצריך שהוא ישכח. בפשטות, ניתן לדייק מהביטוי "דבעינן עכ"פ סוף שכוח להבעה"ב" שלא מדובר בעניין עקרוני, ולפיכך, לפחות במישור העקרוני שתי השיטות קרובות, והמחלוקת היא רק ביישום.⁹

הרא"ש על המשנה מציע שמחלוקת האחרונים היא למעשה מחלוקת בין התלמודים. הירושלמי דורש לשיטתו את שכחת שניהם, בעוד שלפי הבבלי אם בעה"ב בעיר - גם אם הוא זכור מדובר בשכחה:

העומר וכו'. ירושלמי מפרש לא שכחו בעל הבית אינו שכחה, דכתיב "קצירך ושכחת", משמע דצריך שבעל הקציר ישכחהו. לא שכחוהו פועלים אינו שכחה, דכתיב "כי תקצור ושכחת", משמע דצריך שגם הקוצר ישכחהו. ובפ"ק דמציעא [מפרש] כשבעל הבית בשדה דקאי גביה וזכי ביה, אבל אי הוה בעיר - הוי שכחה אף על גב דלא שכחו.

מי שהולך צעד אחד קדימה עם העצמת שכחת הפועלים הוא ר' דוד פרובסקי בשיעוריו.¹⁰ הוא טוען שהשכחה היא בלעדית לפועלים בלבד, ושכחת בעל הבית היא כעין "מתיר" לשכחתם:

אבל שכחת בעה"ב אינה כלום בלא שכחת פועלים, ומשום דעיקר חלות השכחה נעשה רק ע"י הפועלים שהם המתעסקים בתבואה, משא"כ שכחת הבעה"ב אינו פועל בחלות השכחה כלל, ורק דהוא מעכב בשכחת הפועלים, דאם הוא זוכר אין שכחת הפועלים שכחה, אבל לא דהוא ג"כ עושה השכחה.

אפשר להסביר שהוא מבין שהעיכוב הוא מצד קניין חצר, אבל זה לא נאמר בדבריו.

9. לקראת סוף דברנו ננסה להבין מדוע אנו זקוקים בכל מקרה לשכחת בעה"ב.

10. ב"מ יא.

סביר יותר שהוא חושב שבאמת בסמכותם של הפועלים לשכוח, ולכן גם להפקיר בפועל את השכחה. אם בעה"ב לא שכח זה לא סיבה לכך שהפועלים לא יכולים להפקיר, אלא סימן לכך ששכחתם היא מכח התרשלות, ולכן אין תוקף לשכחה.

שכחת בעה"ב

הצד השווה לכל הכיוונים שראינו עד עכשיו היא שהשכחה בעיקרה תלויה בפועלים. מי שחולק על הגישה הזאת הוא הריטב"א. הריטב"א מסכים שיש צורך בשכחת שניהם, אבל מלשוננו נראה שעיקר השכחה תלויה דווקא בבעלים. הוא מסביר שהצורך בשכחת הפועלים היא רק מכיוון שהם מהווים את ידו של בעה"ב בשדה:

והוי יודע שאין שכחה אלא כששכחוהו פועלים ובעה"ב, דהא היכא ששכחוהו פועלים אם לא שכחו בעה"ב גם כן, א"נ שהתנה עליו בשדה אינו שכחה. וה"ה דאע"ג דשכחו בעה"ב לברו אם לא שכחוהו פועלים אינו שכחה, דיד פועלים כיד בעה"ב היא.¹¹

כך גם נשמע מלשון רש"י לאורך כל הסוגיה. כבר בפתיחת הסוגיה רש"י אומר שבעה"ב סומך על הפועלים שיביאו את העומר:

עומר שיש לי בשדה: שהנחתיו שם מדעתי, וסמכתי על הפועלים שיביאוהו, ופועלים שכחוהו.

ובהמשך דבריו נאמר בלשון יותר ברורה שבעה"ב הוא השוכח ע"י שכחת הפועלים:

אבל זכור שהניחו שם מדעתו ולבסוף שכחו על ידי פועלים

תיאור הפועלים כיד בעה"ב מתכתב כמובן עם שיטת הרמב"ם שהצגנו בהתחלה, לפיה מצוות השכחה היא מצווה שמוטלת על בעל השדה.

השלכות

שכחת עכו"ם

נפק"מ נוספת שנידונה בפוסקים היא מה הדין במקרה והפועלים שבשדה הם עכו"ם. הרב צבי פסח פראנק נשאל האם במקרה הזה תהיה מצוות שכחה. צדדי הספק של השואל הם שמצד אחד אנו זקוקים לשכחת שניהם, ולפיכך אנו זקוקים שגם העכו"ם ישכח, או שמא מחשבת העכו"ם לא מעלה ולא מורידה - ולפיכך במצב הזה, הכל תלוי בשכחת בעה"ב.

תשובתו של החכם צבי חד משמעית:

לענ"ד מכיון דעיקר המצוה אכתפא דמרא רמ"א, ושכחת הפועל אינה אלא תנאי

11. ריטב"א ב"מ יא.

להמצוה... לא מעלה ולא מוריד אם הפועל עכו"ם, ואין נ"מ בזה.¹²

החכם צבי מכריע כמו הכיוון השני, אבל לא מהסיבה שהניח השואל. השואל חשב שאולי מדובר בדין בעכו"ם, שמחשבתו איננה יכולה להחיל חלויות בתחום הזה, ולפיכך היא חסרת משמעות. החכם צבי מסביר אחרת – מכיוון שהמצווה למעשה תלויה בבעה"ב, רק הוא מחיל את החלות של השכחה. שכחת הפועל רק מהווה תנאי, וממילא אין הבדל אם הפועל יהודי או עכו"ם. בהמשך דבריו החכם צבי מסביר מה המשמעות של התנאי, והוא מסביר שהוא טכני בעיקרו – משום שהפועל יזכיר לו:

וגם עיקר השכחה בבעלים תלוי, והא דבעי שכחת פועל, היינו משום דבלא זה אין כאן שכחה שלמה של בעלים, דסופו לזכור ע"י פועל.

החכם צבי נמצא בוודאי בצד של רש"י והריטב"א בחקירה. לפי שיטתו – בוודאי שעיקר השכחה היא שכחת בעה"ב. למעשה, החכם צבי מקטין עוד יותר את תפקיד הפועלים. לפי רש"י הפועלים הם כיד בעה"ב, מה שמקנה להם שותפות מסוימת בהליך השכחה – כזו שעשויה להיפגע עם הפועל הוא גוי.¹³ לעומת זאת, לפי החכם צבי אין גדר הלכתי למעמד של הפועל, אלא מציאותי בלבד. משום כך, זהותו של הפועל לא משנה אם הוא עכו"ם או ישראל.

לפי הצד של החינוך בחקירה, שמעבירה את התפקיד המרכזי לפועלים – גם כן יש מקום להתלבט. התחלנו את הדיון בשיטת החינוך בטעם המצווה, שמבוססת על נקודת המבט של העניים. לפי הכיוון הזה, זהות הפועלים לא באמת משנה. אמנם שכחתם היא המשמעותית, אבל היא לא זו שמחילה את השכחה, אלא עיני העניים. אשר על כן, בין אם הוא עכו"ם או יהודי – תהיה שכחה.

המנחת חינוך¹⁴ גם כן מתייחס לנקודה הזאת, והוא מביא ספרי שאומר בפירוש שאין שכחה אם הקוצר הוא עכו"ם:

שוב ראיתי כאן בספרי מבואר להדי' כן על פסוק זה דכי תקצור פרט לקצרו עכו"ם או ליסטים או קרסמוה נמלים פטור כו' מבואר להדיא כמ"ש.

הספרי לומד את הדין הזה מ"כי תקצור", וכפי שראינו בירושלמי, חלק זה של הפסוק מתייחס לשכחה התלויה בפועל. בטעם הדבר, נזכיר שמצוות השכחה מטבעה היא מצווה שמבוססת על חסד, ובדומה למצוות אחרות שהן ממידת החסד – הן מחויבות

12. שו"ת הר צבי זרעים, ח"ב סי' סו

13. ההגדרה של יד, והיחס בין יד לבין שליחות היא הגדרה עמומה. הגמרא (ב"מ י:) עוסקת במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש האם חצרו של אדם קונה לו משום יד או משום שליחות. הראשונים שם נחלקו מה המשמעות של "יד", ומה היחס בינה לבין שליחות. ככל שנקרב בין המושגים, נגיע למסקנה שגוי לא יכול להיעשות יד מבחינה הלכתית, שכן גמרא מפורשת אומרת שגוי לא נעשה שליח (קידושין מא:).

14. תקצג

רק ישראל, ולא עכו"ם.¹⁵ לכן, כדי שתהיה מצוות שכחה, צריך שהפעולות בשדה תתבצענה ע"י יהודי, שמחויב לנהוג בחסד כלפי העניים.

תנאי בשכחה

המשנה אומרת שאם אדם מתנה בשעת הקצירה שהוא לא ישכח - אין זה מועיל, ושכחתו שכחה:

אם אמר הרי אני קוצר על מנת מה שאני שוכח אני אטול יש לו שכחה¹⁶
הרמב"ם שם מפרש שהסיבה שהתנאי לא חל הוא משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה:¹⁷

והתנאי שיחזור ויקח מה ששכח בטל, לפי שהכלל אצלינו כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל אלא בממון כמו שיתבאר במקומו.

רע"א שם מתקשה מאוד בהבנת הרמב"ם. הרי הקצירה היא פעולה מציאותית שכרגע מתרחשת, וכיצד ניתן להתנות עליה?:

ע"מ. ותנאו בטל. קשה לי דמה צורך לזה. לו יהא דבעלמא תנאו קיים. הא תנאי שייך רק שעושה המעשה על תנאי שבאם לא יתקיים התנאי לא יתקיים המעשה. כמו מקדש ומגרש ומוכר ע"ת. אבל הכא עם מי מתנה. ומה שייך לתלות קצירה על תנאי. דאיך שייך לומר דאם לא יתקיים התנאי לא יהיה הקצירה קצירה? וצ"ע.

הרידב"ז על הירושלמי¹⁸ מנסה ליישב את קושיית רע"א. הוא מסביר שהקצירה איננה שעת חלות השכחה, אלא שעת עזיבת השדה. משום כך, ניתן להתנות מראש בשעת הקצירה על החלות שתחול בשעת העזיבה, ומחדשת המשנה שתנאי זה כפוף לקריטריון של "מתנה על מה שכתוב בתורה":

15. המקורות הבולטים לכך הן הרמב"ן לגבי איסור ריבית לישראל, וההיתר להלוות בריבית לעכו"ם:

וביאר בכאן שיהיה רבית הנכרי מותר... אבל הרבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם לא נאסר אלא מצד האחווה והחסד. (דברים כ"ג, כא)
והמאירי לגבי חובת השבת אבדה לישראל, שאינה נוהגת בעכו"ם:

...ומ"מ אין אדם חייב לחזור אחר אבדתו כדי להחזירה לו, ולא עוד אלא אף מי שמצא אבדתו אינו חייב להחזירה. שמציאה מקצת קנין הוא, וחזרתו דרך חסידות ואין אנו כפופים לחסידות למי שאין לו דת. (מאירי בבא קמא קיג):

יש קצת חידוש בטענה שהאחווה היא זו שיוצרת את החיוב, ולא רק קובעת כלפי מי הוא קיים.

16. פאה, ר', יא.

17. וכן הוא פוסק (מתנות עניים, ה', ח). מקורו של הרמב"ם הוא הירושלמי שם.

18. תוספות הרי"ד (על הירושלמי), פאה, ר' ח.

שהתנה על מה שכתוב בתורה כו'. פי', שהתנה בקצירתו שאם יעזוב עומר בשדה לא יהי' בעזיבתו מעשה עזיבה, אלא בתנאי שיוכל לחזור וליטלו. אבל אם לא יוכל לשוב לקחת העזיבה, לא יהי' כלום במעשה עזיבתו, וכאילו לא עזב עומר בשדה כלל, לא מהני מפני שהתנה עמ"ש בתורה ותנאו בטל. הא אם הי' תנאו קיים היו דבריו קיימים, שאם חזר ונטלו הוי עזיבתו עזיבה ואם לאו אין במעשה עזיבתו כלום. ומתורץ קושית תורעק"א ז"ל.

לכאורה, הרידב"ז אומר שגם בשכחה ישנו המעשה וישנה החלות. המעשה שנעשה הוא הקצירה, שכן היא מכשירה את השכחה. אבל החלות היא בעזיבה של השדה, שמחילה על העומרים שם שכחה. במובן הזה דומה השכחה לקידושין - יש את המעשה (הקצירה/נתינת הטבעת) וישנה החלות (שם השכחה שחל על העומרים/הקידושין שחלים על האשה) - אך הם אינם זהים, ולא חייבים להיות באותו הזמן.

כרם, אם מעיינים היטב ברידב"ז עלינו להבין שקריאה זו איננה נכונה. הוא אומר בפירוש שהמעשה הוא "מעשה עזיבה". כנראה צריך לומר שהקצירה איננה המעשה שמוליד את החלות, אלא היא מעצבת אותו. מכיוון שהעזיבה מטבעה היא מעשה סביל, אי אפשר לאפיין אותה בזמן ממשי או בפעולה מסוימת. לכן, כדי להשפיע על אופי המעשה - חייבים עוד בשעת הקצירה להתנות את התנאים.¹⁹

רע"א יכול לדחות אחת משתי ההנחות של הרידב"ז כדי לא לקבל את תירוצו:

דחייה טכנית - הרידב"ז מניח שניתן לעצב את מעשה העזיבה בשעת הקצירה. הקישור בין שני המעשים הוא מחודש, ומלשון רע"א משמע שהוא חושב שמעשה הקצירה עומד בפני עצמו.

דחייה מהותית - הרידב"ז מניח שעזיבת השדה היא מעשה שמחיל את החלות המשפטית. הנחה זו סבירה בעיקר לשיטת הרמב"ם, שרואה במצוות השכחה מעשה של הנחה. מעשה זה מבוסס על מחשבה, והוא יכול להיות מותנה. לפי הכיוון של החינוך קשה לראות בשכחה פעולה שתלויה בדעת האדם, וממילא הוא לא יכול להשפיע על חלותה בעזרת תנאים.²⁰

אין בדינו להכריע מה סובר רע"א, אולם לפי דברינו בתחילת הפרק הזה - נטינו

19. נדמה לי שההבנה הזאת דומה לבניית הסוכה. ברור שהמעשה והקיום של ישיבה בסוכה חל רק בימי החג. אף על פי כן, בניית הסוכה משפיעה על אופי הסוכה. לדעת ב"ש במשנה (סוכה ט.) סוכה ישנה פסולה, משום שהיא לא נבנתה לשם החג. לפי הירושלמי, וכן משמע מהריטב"א, תוס' ועוד ראשונים שם - גם לשיטת ב"ה יש עניין ביצירת חידוש בסוכה, וכאומר - זה אע"פ שלפי ב"ה הקדושה חלה רק במהלך ימי החג (כפי שעולה מהסוגיה שם). במילים אחרות, בניית הסוכה והקצירה הן "מכשירי מצווה", והחידוש הוא שהן משפיעות על אופי המצווה.

20. בדומה לסברא שהעלנו בשיטת ב"ה בסוף הפרק "הפקד לעניים", פעולת השכחה לפי החינוך וסיעתו לא יכולות להיות מושפעות מרצון האדם - בדומה להפקד.

למקם את רע"א במחנהו של החינוך, ומכאן שהוא לא יקבל את הסברו של הרידב"ז. גם הרמב"ם כאן לשיטתו – שכן לדעתו עיקר המצווה היא הנחת הבעלים, והוא פוסק שעקרונית ניתן היה להתנות על שכחה.

חיפּוּהוּ בַקֵּשׁ

לתפיסה ששכחה מבוססת על מעשה עזיבה יש עוד השלכה. המשנה אומרת:

עמדו עניים בפניו או שחיפּוּהוּ בַקֵּשׁ הרי זה אינו שכחה.

הגר"א מחדש שאין כאן שכחה, משום "דהוי מחמת אונס". דברי הגר"א מפתיעים, וכי ישנה שכחה שאיננה מחמת אונס? כנראה שהגר"א סובר שהשכחה היא לא רק היעדר זכרון, אלא היא מעשה משפטי של עזיבה, ומעשה זה צריך להיעשות, גם אם לא באופן מודע, מכח השוכח, וללא התערבות גורם אחר. בכך, דעת הגר"א קרובה לדברי הרידב"ז שראינו לעיל, השכחה היא לא רק היעדר ידיעה, אלא היא פועלת מכוחו של בעה"ב.

בעה"ב בעיר

במסגרת דיני קניין חצר, הגמרא מביאה ברייתא שעוסקת בשאלה האם כאשר בעה"ב בעיר והפועלים שבשדה שוכחים – האם יש שכחה:

דנניא: היה עומד בעיר ואומר יודע אני שעומר שיש לי בשדה פועלים שכחוהו, לא יהא שכחה, יכול לא יהא שכחה? תלמוד לומר ושכחת עמר בשדה בשדה ושכחת, ולא בעיר. הא גופא קשיא: אמרת יכול לא יהא שכחה, אלמא הוי שכחה, ונסיב לה תלמודא בשדה ושכחת ולא בעיר, אלמא לא הוי שכחה!

(בבא מציעא יא.)

הגמרא מציעה בהמשך להסביר שהחילוק קשור לקניין חצר. אם הוא עומד בצד שדהו, כשהוא זוכר הוא קונה את השכחה. לעומת זאת, כשבעה"ב בעיר, הוא לא יכול לקנות את השכחה, גם אם הוא זוכר, ולכן עדיין תהיה שכחה.

אלא שאז הגמרא מציעה חילוק אחר, שלא קשור לקניין חצר:

ממאי? דלמא גזירת הכתוב היא, דבשדה נהוי שכחה ובעיר לא נהוי שכחה!

ההו"א של הגמרא מוזרה ביותר. הרי מק"ו אנחנו אמורים להניח שאם כשבעה"ב בשדה הוא יכול לשכוח מהעומר שבקרבתו, ק"ו שכשהוא רחוק הוא יכול לשכוח! ההו"א הזאת מופיעה בעוד מקורות, ללא הסתייגות:

בעל הבית שהיה עומד בעיר א' יודע אני שהפועלין שכיחין את העומר במקום פלוני ושכחוהו: אין שכחה.²¹

21. תוספתא, פאה, ג', א.

היה עומד בעיר ואומר יודע אני שהפועלין שכיחין עומדין במקום פלוני ושכחוהו – אינו שכחה היה עומד בשדה ואמר יודע אני שהפועלין שכיחין עומדין במקום פלוני הרי זו שכחה שנאמר בשדה ושכחת ולא בעיר ושכחת²²

וכאמר, הבבלי ידחה את ההו"א הזאת:

אמר קרא לא תשוב לקחתו – לרבות שכחת העיר.

וגם הרמב"ם פוסק להלכה שניתן לשכוח בעיר:

היה בעל השדה בעיר ואמר יודע אני שהפועלים שכחו עומר שבמקום פלוני ושכחוהו הרי זה שכחה, ואם היה בשדה ואמר כן ושכחוהו אינה שכחה. שהשכוח מעיקרו בשדה הוא השכחה, אבל בעיר אפילו זכור ולבסוף שכוח הרי זו שכחה שנאמר ושכחת עומר בשדה ולא בעיר.²³

עדיין יש לתהות, מה הייתה ההו"א של הבבלי? רש"י מסביר את גזירת הכתוב – משבא בעה"ב לעיר אין לשכחה שלו ושל הפועלים תוקף:

דלמא גזירת הכתוב היא: דמשמע דבשדה יהא שכחה, אבל משבא בעל הבית לעיר, אין שכחתו ושכחת פועלים כלום, והכי קאמר: יכול יהא שכחה תלמוד לומר כו'.

כדי לקבל את ההו"א עלינו להניח שתי הנחות:

השכחה תלויה בבסיסה בבעה"ב, והפועלים שוכחים רק מכוח היותם יד בעה"ב.²⁴

השכחה היא פעולה משפטית, וחלק מההגדרה שלה כוללת שהיא תתבצע דווקא כשבעה"ב בשדה.

כבר ביארנו שיש תלות בין ההנחה השנייה לראשונה, שכן כדי לטעון שהשכחה היא מעשה משפטי, רצינו להעביר את עיקר המשקל של השכחה לבעה"ב. אף על פי כן, כאשר נרצה להסביר את המסקנה של הגמרא, נגלה שניתן לתקוף כל נקודה בנפרד.

עיקר השכחה היא שכחת הפועלים

ההצעה הפשוטה ביותר היא לתקוף את הנקודה הראשונה. אם נעביר את עיקר המשקל של השכחה לשכחת הפועלים, וכפי שראינו – בזיקה ישירה למה שרואים העניים – מוקד השכחה יהיה במה שקורה בשדה. שהותו של בעה"ב בשדה או בעיר לא מעלה ולא מורידה מבסיס השכחה.²⁵

22. ירושלמי, פאה, ה', ו. לאור הקושי שהעלנו, הפני משה ישנה את הגרסא בירושלמי.

23. מתנות עניים, ה', ב.

24. וכפי שראינו, כך הסביר רש"י לעיל.

25. כבר ראינו שהברטנורא סובר שאם בעה"ב בעיר הוא לא יכול לקנות מחדש, אבל גוף השכחה

אם כך קוראים את הסוגיה, היא עוסקת בפירוש בדיני קניין חצר. הפועלים הם אלו ששוכחים, וכל הצורך בשכחת בעה"ב היא כדי שהוא לא יקנה את השכוח בקניין חצר. הקושי בכיוון הזה הוא הצורך ללמוד מהפסוקים את המושג "שכחת עיר", שכן אליבא דאמת - אין כזה דבר "שכחת עיר" - השכחה תלויה אך ורק בפועלים שבשדה.

שני רבדים של שכחה

אם נרצה להעניק משמעות לשכחת בעה"ב, נוכל ללכת בשני מודלים מרכזיים כדי להסביר מה קורה בשכחה בעיר.

שיטת הרמב"ם

המודל הראשון שניתן להציע הוא שכל עוד בעה"ב בשדה, הוא המוסמך לשכוח. מהרגע שבעה"ב עוזב את השדה, הוא מאבד עליו את השליטה בפועל. ממילא, מי שנמצאים שם הם הפועלים - והוא איננו רלוונטי יותר כדי לקבוע את גדרי השכחה.

לפי הבנה זו יוצא שאם בעה"ב בעיר, והוא זוכר את העומר - הוא לא יכול להשפיע על שאלת השכחה. ראינו את ההסבר הזה בדברי הרא"ש בסוגייתנו²⁶, וגם הפשט ברמב"ם שהבאנו מוקדם מצביע על כך שגם אם בעה"ב זוכר - מכיוון שהוא בעיר הוא לא משפיע, ואם שכחו הפועלים - יש שכחה. כך מפרש הרדב"ז את הרמב"ם שם:

ונראה מדברי רבינו דזכור מעיקרו היינו שבעה"ב זוכר אותו תמיד ולבסוף היינו ששכחוהו פועלים בשדה אינו שכחה מטעמא דאמרי' בגמרא ובעיר הוי שכחה אף ע"ג דלא שכחו בעה"ב.²⁷

בבסיס שיטת הרמב"ם עומדות עוד שתי נקודות שתורמים לעיצוב שיטתו. ראשית, בהלכה הקודמת הרמב"ם פוסק את דין המשנה שיש צורך בשכחת פועלים ובשכחת בעה"ב ביחד, והוא אף מוסיף תרחיש שבו גם התקיימו שני התנאים הללו לא תהיה שכחה:

העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל השדה, שכחו בעל השדה ולא שכחוהו פועלים, שכחוהו אלו ואלו והיו שם אחרים עוברין ורואין אותן בעת ששכחוהו, אינה שכחה עד שישכחוהו כל אדם, ואפילו עומר הטמון אם נשכח הרי זה שכחה.²⁸

תלוי רק בפועלים.

26. הוא מבין שהירושלמי חולק על כך.

27. רדב"ז שם.

28. מתנות עניים, ה', א.

המקור לדברי הרמב"ם הוא התוספתא שהבאנו מקודם,²⁹ אלא שבה יש מחלוקת גרסאות מי שכח:

לישנא קמא	לישנא בתרא
ר' שמעון בן יהודה או' משום ר' (יהודה) שמעון אפי' אחרים עוברין בדרך וראו את העומר ששכחוהו אין שכחה.	ר' שמעון בן יהודה או' משום ר' שמעון אפילו אחרים עוברין בדרך וראו את העומר ששכחוהו פועלין אין שכחה עד שישכחוהו כל אדם.

המחלוקת היא כמובן האם "כל אדם" מזכירים במקום הפועלים, או בפשטות, כמו בלישנא קמא, אפילו אם בעה"ב שכח. אם מבינים שמדובר רק בתרחיש שהפועלים שכחו זה מאוד סביר, עיקר השכחה תלויה בבעה"ב, והפועלים מחויבים להזכיר לו. הרמב"ם פוסק כגרסה הראשונה, ולכאורה זה תמוה - הרי גם בעה"ב וגם הפועלים שכחו! התקיימו כל התנאים לשכחה, ומדוע שלא תהיה שכחה? על כך עונה הרדב"ז:

וא"ת הא איכא קצירך ושכחת ואיכא כי תקצור ושכחת ואמאי לא הוי שכחה, וי"ל דלא קרינן ביה ושכחת כיון דאיכא אחרים שיזכירוהו ולא נקרא זה שכוח מעקרו ולבסוף זכור אלא היכא דשכח ולבסוף זכר הוא מעצמו.

כלומר, למרות שלכאורה התקיימו התנאים לשכחה, עדיין אנחנו לא נגדיר את בעה"ב כשכוח באמת, מכיוון שאחרים יכולים להזכיר. לדעתי, כוונת הרדב"ז לומר שהרמב"ם ממקד את הנושא בשליטת בעה"ב במתרחש בשדה. גם אם בעה"ב שכח, מכיוון שהוא עוד נמצא שם - יש זיקה בינו לבין המתרחש בשדה. שליטה זו לא תלויה בתודעה שלו בלבד, אלא בכך שהשכחה תהיה בזיקה אליו. כל עוד יש נוכחים בזירה שידעו שהשדה הזה היא של בעה"ב - הרי שהוא לא ביצע הנחה משמעותית. במילים אחרות, גם אם יש "ושכחת", לא התבצע "להניח עומר השכחה" המשפטי הנדרש.

הנקודה השנייה היא מהלך הסוגיה. אנחנו פתחנו את הדיון בניסיון ללמוד על קנייני חצר. בדברי הרמב"ם עצמו לא מוזכר בכלל הנושא של קניין חצר. במקום זה, נראה שהרמב"ם מתמקד בהמשך הגמרא כשהיא מביאה מקור ל"שכחת העיר":

אמר קרא לא תשוב לקחתו - לרבות שכחת העיר. האי מיבעי ליה ללאו! אם כן נימא קרא לא תקחנו, מאי לא תשוב - לרבות שכחת העיר.

לפי המקור הזה, שונה היא שכחת העיר משכחה בשדה. שכחה בשדה מבוססת בעיקר על ההנחה של בעה"ב של מה שנשאר בשדהו. לעומת זאת, כאשר הוא בעיר, בעה"ב הוא לא זה שמניח. כפי שאמרנו, גם אם הוא זוכר, אין לכך משמעות! הנושא הוא השליטה של בעה"ב. התורה באה ומלמדת שגם במצב שבעה"ב בעיר, חל עליו האיסור לשוב ולקחתו. זהו דין שכחה שונה. אמנם, גם בו בעה"ב הוא המוקד, אבל בניגוד

29. פאה, ג', א.

לשכחה בשדה, בעה"ב בוודאי לא יוזם פעולה משפטית, ואולי הוא אף מתנגד אליה בקול. אף על פי כן, אבדן השליטה שלו בשדה מחייב אותו להניח.³⁰

שיטת הר"ן

המודל השני מבוסס על שיטת הר"ן בסוגיה שלנו. הר"ן מעלה שאלה: אם בעה"ב יכול לקנות בקניין חצר את השכחה כאשר הוא זוכר, אם כן מתי יחול בכלל דין שכחה?:

וא"ת א"כ שכל ב"ה זכור ועומד בשדה זכתה לו שדהו, עקרת תורת שכחה כל שבעל השדה עומד בה מתחילה! שהרי מתחילה לא היתה כאן שכחה, וזכתה לו שדהו.

הר"ן מתרץ ומחדש שכדי שהוא יהיה יכול לקנות את השכחה, הפועלים חייבים לשכוח קודם. אם הם לא שכחו עדיין, הוא לא יכול לקנות לכשיהיה שכחה, אפילו על תנאי, מכיוון שזה ממונו. רק אם הפועלים שכחו, אז נכנסה התבואה לכלל שכחה, היא כאילו יצאה מרשותו, והוא יכול לקנות אותה מחדש:

י"ל דכל שלא היתה כאן שכחה כלל, לא שכחת בעל הבית ולא שכחת פועליו, א"א שתזכה לו שדהו... דהא ממונו הוא, ורחמנא אפקרי' לכשישכחנו. אבל הכא כיון ששכחוהו פועלים, כבר נכנס בכלל שכחה, דלעולם אינה שכחה עד שישכחנו בעל הבית ופועלים... וכיון שנכנס לכלל שכחה, הרי היא כאלו יצא מרשותו של בעל הבית, ועניים לא זכו לפי שעדיין לא נגמרה שכחה אז עד שישכח בעל הבית, ולפיכך כשעומד בצד שדהו - זכתה לו שדהו כזוכה מן הפקר.

בדברי הר"ן עולות כמה נקודות משמעותיות לסוגייתנו.³¹ ראשית כל, מדברי הר"ן עולה, בניגוד לרמב"ם, שתפקיד הפועלים בשכחה הוא לא משני לבעה"ב. אם הפועלים משמשים כידו של בעה"ב בלבד, קשה להבין כיצד שכחתם בלבד מביאה למצב של "כאלו יצא מרשותו של בעה"ב". נשמע שמדובר בפעולה משמעותית. מצד שני, גם לשכחת בעה"ב תפקיד חשוב. הר"ן אומר שהשכחה לא נגמרת עד שישכח בעל הבית. אמנם, ניתן היה לומר שזהו רק עיכוב טכני, אבל מתחילת דבריו משתמע שמדובר

30. לפי הקריאה הזו, המשך הגמרא שדוחה את הלימוד הזה ולומדת מ"יהיה" לא חלוקת באופן עקרוני, אלא רק מהו מקור הלימוד. יש לכך משמעות מסוימת, שכן אולי הייתה ה"א לומר שבשכחה בעיר אין מצוות עשה (אין הנחה), אלא רק לאו (לשוב לקחת). אם היינו מגיעים למסקנה הזאת יכולנו לחדש ולומר שבעוד שאיסור לקחת את שכחת השדה זה לאו הניתק לעשה, בשכחה בעיר אין עשה, ומשום כך זהו לאו שלוקים עליו.

כל זה רק על דרך הפלפול, אך כאמור למסקנה - מצוות העשה בעינה עומדת.

31. בהמשך דבריו הוא מחדש יסוד חשוב גם בקניין חצר, אך לא נאריך בנקודה הזאת. רק נציין שמדברי הר"ן עולה שמדובר כאן בקניין חצר מיוחד, שכן מצד אחד מדובר ברכוש מקורי של בעל השדה, ומאידך גיסא, הקניין הורע באופן פעיל על ידי הפועלים.

בעניין מהותי - הממון הוא של בעה"ב, והתורה מפקירה את הממון כשבעה"ב ישכח. בקצרה, לפי הר"ן וסיעתו, אין שכחה עיקרית וטפלה. גם לשכחת בעה"ב וגם לשכחת הפועלים תפקיד משמעותי.³²

שנית, לפי הר"ן לא רק שלשתי השכחות יש תפקיד, אלא שגם הסדר שלהם הוא משמעותי. קודם כל צריכה לבוא שכחת הפועלים, ורק לאחר מכן שכחת בעה"ב. בתחילת דבריו נשמע מהר"ן שזה מעכב גם במקרה של שכחת עיר, שכן הוא מפרט את סדר הדברים:

אבל בעיר אפי' זכור בעל הבית ולבסוף שכח כלומר שקדמה שכחת פועלים לשכחתו של בעל הבית כיון ששכח לבסוף הרי היא שכחה שלא זכתה לו שדהו בין שכחת פועליו ושכחתו דלית' גבי' דלזכי בי'

מה שנתר לחקור הוא מהו המנגנון לפי הר"ן? נדמה לי שבעוד שברמב"ם יצרנו שני תרחישים אפשריים שעוסקים בציר אחד - אובדן השליטה של בעל השדה, הרי שלפי הר"ן עלינו לדבר מראש על שני שלבים נפרדים. למעשה, שני המוקדים הללו מבוססים על שתי השיטות המרכזיות שאיתם פתחנו את הדיון - שיטת החינוך ושיטת הרמב"ם.

השלב הראשון הוא הפועלים. מצוות השכחה מבוססת על העבודה של הפועלים בשדה, ובעיני העניים הנשואות לשדה. לבעה"ב אין השפעה בשלב הזה של השכחה. כל הנושא הוא התפיסה הציבורית, מתי הפועלים שכחו את השדה. ברגע שהם שכחו, יש ערעור של רשותו של בעה"ב מבחינה ציבורית. העומר שנשכח בשדה נתפס בשלב הזה כמשהו שעתיד בעל השדה להתיימש ממנו, שכן הפועלים שמתעסקים בשדה בפועל מפסיקים להתעסק בעומר הזה.

עד כאן השלב הראשון של השכחה, וכפי שציינו הוא מבוסס על שיטת החינוך. כמבוא לשלב השני, נחזור לדברי החינוך עצמו:

משרשי המצוה לפי שהעניים והאביונים בחטאם ובעניותם תולין עיניהם... ועל כן היה חסדיו ברוך הוא על בריותיו למלאות תשוקתם זו כשיהיה מקרה שישכחנה בעל השדה.

גם החינוך בעצמו אומר שהשכחה תלויה בכך שישכח בעל השדה, והוא מסדר את השלבים בדומה לר"ן. הסברנו בתחילת המאמר שייתכן ששכחת בעה"ב היא טכנית בלבד,³³ אבל כעת ננסה לתת לה משמעות לאור דברי הר"ן.

השלב השני הוא שלב "ההנחה". שלב זה מתבצע רק ע"י בעה"ב, שכן עדיין מדובר

32. בפרק "שכחת בעה"ב" הצגנו את רש"י והריטב"א כחלק מסיעתו של הרמב"ם. למעשה, ייתכן מאוד שהם נמצאים באותו מחנה עם הר"ן, אלא ששם הגמרא מדגישה את הדברים מהזווית של בעה"ב.

33. עיין בדברי ר' דוד בפרק "שכחת הפועלים".

בממונו. אם הוא מעוניין, בזמן הזה הוא יכול "לזכות" מחדש בממונו, ע"י החצר. אבל, אם הוא ישכח, אז התורה תפקיר את ממונו באופן מוחלט – הוא יהפוך לשכחה, ויהיה אסור לשוב ולקחתו. תפקיד השכחה כאן היא לפרק את הזיקה הממונית שנותרה בין בעה"ב ובין השכוח בשדה, והיא שמתירה לעניים להיכנס. לכן, הצורך בשכחת בעה"ב הוא הכרחי, כפי שאמר רע"א, נגד רע"ב.

סדר הדברים חייב להיות כך, משתי סיבות. קודם כל, אם בעה"ב שוכח והפועלים זוכרים – הם מחויבים להזכיר לו. בנוסף לכך, שכחת בעה"ב היא "המכה בפטיש" של שכחת הפועלים. רק לאחר הערעור שנוצר בעקבות שכחת הפועלים עולה השאלה האם בעה"ב ישכח ויאשרר את "ההפקר", או שהוא יזכר וישתלט מחדש בקניין חצר.³⁴

ניתן לראות את ההבדל בין שיטת הר"ן לבין שיטת הרמב"ם גם בשתי הנקודות שגזרנו משיטת הרמב"ם. ראשית, בנוגע ל"שכחת כל אדם". אמרנו שהרמב"ם גורס שמדובר במקרה שגם הפועלים וגם בעה"ב שכחו. אולם, לפי דברנו, נראה שהתודעה הציבורית מתייחסת דווקא לשכחת הפועלים. לכן, הגרסא הנכונה לפי הר"ן תהיה הלישנא בתרא בתוספתא שהבאנו: ר' שמעון בן יהודה או' משם ר' שמעון אפילו אחרים עוברים בדרך וראו את העומר ששכחוהו פועלין אין שכחה עד שישכחוהו כל אדם.

הנקודה הנוספת היא מהלך הסוגיה. בדברי הרמב"ם מיקדנו את שכחת העיר ב"לא תשוב לקחתו", כלומר, אובדן שליטה. לפי פירוש הר"ן, מסתבר יותר לומר שהמוקד של הסוגיה הוא דווקא הסוף שלה:

אמר רב אשי: אמר קרא יהיה, לרבות שכחת העיר.

בהו"א יכולנו לחשוב שבעיר לבעה"ב אין יכולת לנתק את עצמו מממונית מהשכחה, ולכן התהליך לא יכול להיות מושלם. החידוש מושלם. החידוש הוא של "יהיה", כלומר – גם בעיר כאשר בעה"ב שוכח זה מועיל. יכול להיות שיש כאן רק הרחבה נוספת של היכולת של בעה"ב לנתק את הזיקה הממונית. אבל, אולי זה גם קשור לתוכן הפסוק, כפי שמזכיר רש"י:

יהיה: לגר ליתום ולאלמנה יהיה.

לכאורה רש"י רק רצה להזכיר לנו מה הפסוק שמצוטט. אולם, ניתן לומר שתוכן הפסוק מלמד גם על אופי גזה"כ. למעשה, בעה"ב הוא לא זה שיוזם את השכחה – הרי הוא שוכח, וזוהי פעולה פסיבית. מי שמפקיר את הרכוש בפועל זה התורה, כמו שאומר הר"ן. ההפקרה היא לא שרירותית, והיא שונה משמיטה ומהפקר. היא מיועדת לגר, ליתום ולאלמנה. לכן, התורה גוזרת שאפילו אם אתה בעיר, השכחה שלך בעלת משמעות כדי לנתק אותך, בשביל שלגר וליתום ולאלמנה יהיה.

34. דיון נוסף בפרשנות הסוגיה שקשור לכך הוא המושג "זכור ולבסוף שכוח". הרמב"ם מסביר שהכוונה ב"ולבסוף שכוח" הוא שהפועלים שוכחים. לעומת זאת, לפי הר"ן ראינו בפירוש שהכוונה היא "ולבסוף שכוח" בעה"ב עצמו.

סיכום

התחלנו את המאמר מסקירה של הפסוקים בעניין שכחה, ושל שתי גישות מרכזיות בהבנתם. ראינו את גישת החינוך, שמעצימה את יחסי הפועלים-עניים כמחוללי השכחה, ובצד השני ראינו את שיטת הרמב"ם שרואה את בעה"ב במרכז המצווה, בדומה לשאר מתנות עניים.

בהמשך עברנו לדון ביחסי שכחת הפועלים ושכחת בעה"ב. בחנו מהי השכחה הדומיננטית, והסברנו מדוע לפי כל שיטה יש צורך גם בשכחה של הצד השני במשוואה. בהמשך המאמר דנו בכמה השלכות אפשריות של הדיון איזו שכחה העיקרית: האם תהיה שכחה כאשר הפועלים הם עכו"ם, האם באופן תיאורטי ניתן היה לדבר על תנאי בשכחה, ועל דין חיפהו בקש.

בסוף דברינו עסקנו ביחס בין שכחה לקניין חצר, והצענו שלוש הבנות בגדר "שכחת העיר". לפי ההצעה הראשונה, אין באמת משמעות לשכחת העיר, כי מוקד השכחה הוא הפועלים. לפי ההצעה השנייה, שהתבססה על הרמב"ם - מוקד השכחה הוא בשכחת בעה"ב, ושכחת העיר מתבססת על העיקרון של אוכדן השליטה של בעה"ב על המתרחש בשדה שלו. לפי השיטה השלישית, שיטת הר"ן, יש למצוות השכחה שני רכיבים. הרכיב הראשון הוא החלשת הזיקה, שנוצרת ע"י הפועלים. בשלב השני יש צורך גם בשכחת בעה"ב כדי להפקיע לגמרי את בעלותו, וגם שכחה בעיר מועילה כדי שלגר, ליתום ולאלמנה יהיה.

הפקעת קידושין

בששה מקרים מופיע בגמרא הביטוי "אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה", שפירושו שחכמים הפקיעו קידושין מאדם והתירו את אשתו להינשא לאחר. במאמר זה נעסוק במקרים אלו, ונבחן דרכים שונות להבין כיצד בדיוק ניתן האיסור, ואת פשר ההבדל שעולה בגמרא בין מקרים שונים ובין דרכי קידושין שונות.

בשני מקרים הפקיעו חכמים קידושין כאשר הקידושין נעשו תוך פגיעה באדם אחר:

(1) אשה שהוכרחה להתקדש (ב"ב מח:):

ואמר אמימר: בתליוה וקדיש קדושיו קדושין.

מר בר רב אשי אמר: באשה ודאי קדושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?

אמר ליה: שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

הגמרא דנה באשה שנכפתה להתקדש. היא מדמה זאת למקרה שהובא לפני כן, שכפו אדם למכור, שהמכר חל, ולפי זה גם במקרה של אשה שנכפתה להתקדש – האשה מקבילה למוכר, האיש לקונה) הקידושין חלים, ולמרות זאת, אומר מר בר רב אשי שחכמים הפקיעו את הקידושין ושיחררו את האשה. טעמו: "הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה".

(2) אשה שנחטפה מבעלה והתקדשה לאחר (יבמות ק:):

ההיא עובדא דהוה בנרש ואיקדישה כשהיא קטנה וגדלה ואותביה אבי כורסיא ואתא אחרינא וחטפה מיניה, ורב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו התם ולא הצריכוה גיטא מבתרא.

אמר רב פפא: בנרש מינסב נסיבי והדר מותבי אבי כורסיא.

רב אשי אמר: הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?

[אמר ליה: ¹] שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

במקרה זה אדם חטף אשה שהיתה מקודשת בקידושין שלפי הבנת הגמרא היו קידושין מדרבנן, והחוטף קידש אותה לעצמו, ולמרות זאת לא הצריכוה החכמים תלמידי רב לקבל גט מהשני. רב פפא מתרץ שההבנה הראשונה לא היתה נכונה, והקידושין הראשונים היו בעלי תוקף דאורייתא, אך רב אשי נשאר בהבנה הראשונה, ואומר שחכמים הפקיעו את הקידושין השניים ושיחררו את האשה, בטעם זהה למקרה הקודם: "הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה"².

בשלושה מקרים הפקיעו חכמים קידושין כאשר אדם נתן בפועל גט לאשתו, אך הגט לא פעל חלות גירושין. במקרים אלו הטעם שונה מעט: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה":

(3) נתן גט על תנאי ונאנס לקיים התנאי (כתובות ג.):

ומי איכא מידי דמדאורייתא לא להוי גט ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא?

אין. כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?

[אמר ליה:] שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

מדובר באדם שנתן לאשתו גט על תנאי ונאנס לקיים התנאי, כגון שאמר לה "הרי זה גיטך אם לא אחזור תוך שנה" ונאנס ולא היה יכול לחזור. מן התורה הגט בטל, מפני שלא קיים את התנאי ברצון, ואשתו נשארת אשת איש. אמנם משום חששות שונים חכמים הפקיעו את קידושיו והתירו את האשה לינשא.

(4) שכיב מרע שנתן גט והבריא מחוליו (גיטין עג.):

אמר רב הונא: גיטו כמתנתו מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו אם עמד חוזר.

1. המילים "אמר ליה" אינן מופיעות בנוסחאות הגמרא שלנו, אך הן מתבקשות להבנת השקלא וטריא, ומופיעות בגיטין עג. ובב"ב מח.:

2. רש"י שם כותב שחכמים הפקיעו קידושי אדם שחטף אשה מבעלה. הראשונים מסבירים שאין כוונתו שלאשה שהתחייבה לאדם מסוים אסור להתחרט ולהתקדש לאחר, ומוסיפים שלא משמע שהוא קידשה בעל כורחה כמו מקרה 1 (רמב"ן). אלא דווקא "הכא אע"פ שחטפה סופה נתרצית לו לקדושין ומיהו מפני שהיה תחילתו בחטיפה עשה שלא כהוגן ואפקיעינהו" (ריטב"א), או ש"הכא שהיתה אשתו, דרבנן תקינו לה נשואין, וגדלה אצלו ולא מיחת שהיא כאשתו גמורה שאינה יכולה לצאת מביתו אלא בגט, אם בא זה ושבשה וקדשה לעצמו אחר שנתרצית לזה לחזור ולינשא לו נשואין גמורים, הרי זה כחוטף אשה מבעלה" (רשב"א, וכעין זה פירש רמב"ן).

רבה ורבה לא סבירא להו הא דרב הונא, גזירה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה. ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גיטא ומשום גזירה שרינן אשת איש לעלמא?

אין. כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?

אמר ליה: שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

גם במקרה זה מן התורה הגט בטל ואשתו אשת איש, מפני שנתן אותו רק על דעת שימות, והרי הבריא. אך חכמים הפקיעו את קידושיו.

(5) שלח שליח להוליך גט לאשתו וביטלו (גיטין לג., יבמות צ:):

תנו רבנן: בטלו מבוטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו שא"כ מה כח ב"ד יפה.

ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא?

אין. כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?

(אמר ליה: שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

גם במקרה זה מן התורה הגט בטל ואשתו אשת איש, מפני שביטל את השליחות לנתינת הגט. מ"מ, לדעת רשב"ג חכמים הפקיעו את קידושיו.

(6) המקדש בחיטי קורדנייתא (פסחים ז. ו.כא):

אמר רב גידל אמר ר' חייא בר יוסף אמר רב: המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושיו.

במקרה זה אדם קידש ע"י חיטים שנחשבים חמץ מדרבנן ביום יד ניסן לאחר חצות, כשחמץ כבר אסור בהנאה. כיוון שחיטים אלו חמץ רק מדרבנן, לכאורה מדאורייתא האשה מקודשת, אך רב אומר שהיא אינה מקודשת. ראשונים רבים הסבירו דין זה כהפקעת קידושין (רש"י ד"ה אפילו, רמב"ן מלחמות ג. ברי"ף, בעה"מ ה: ברי"ף ועוד), וכן הוא במדרש שכל טוב (שמות יב, כ אות מח).

אמנם ראשונים אחרים כתבו שאינה מקודשת מפני שלא קיבלה שווה פרוטה. לדוגמה המאירי (פסחים ז.):

ומ"מ אין ללמוד הימנה שלא להצריך גט למקדש בעדים פסולים שפיסולם מדברי סופרים, שכל שאנו אומרים כל המקדש אדעתא דרבנן קא מקדש היכא

דאתמר אתמר, והרי שניות מדברי סופרים צריכות גט וכן כמה כיוצא באלו כמו שמצינו בהלכות זקן ממרא, אלא שבזו כל שאסור בהנאה אפי' מדברי סופרים הרי הוא כמי שאינו, ומ"מ גדולי הפוסקים כתבו בפסולים מדברי סופרים שאינה מקודשת, ואין נראה כן.

בדברי המאירי מצאנו מקרה שביעי. לדעת גדולי הפוסקים (רי"ף, הובא בב"י אה"ע סוף סימן מב) שכתבו שהפקיעו קידושי המקדש בפסולי עדות דרבנן. מקרים נוספים בהם כתבו ראשונים שהפקיעו חכמים קידושין יובאו בהערה³.

בדרכים שונות אפשר לבאר כיצד מופקעים הקידושין. דרך ראשונה היא לומר שהאדם בעצמו מפקיע. דרך נוספת היא לומר שלחכמים יש כח להפקיע: או מצד שיש לחכמים כח כללי לעקור דבר מן התורה, או מעצם דיני קידושין המסורים לחכמים.

שני עניינים נוספים צריכים ביאור. העניין הראשון הוא השקלא והטריא הזה שבכל המקרים, בו רבינא שואל את רב אשי שחכמים יכולים להפקיע רק קידושי כסף אך לא קידושי ביאה, ונענה שחכמים הפקיעו גם קידושי ביאה, שנעשו בעילת זנות. יש לבאר מה סברת רבינא לחלק בין כסף לביאה, ומה חידש לו רב אשי.

השני הוא הטעם המוזכר בגמרא, השונה בין שני המקרים הראשונים לשלושת האחרים. כאשר הפקעת הקידושין מיידית בקידושין שאינם הוגנים, הטעם הוא "הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה" (מקרים 1-2). אך כאשר הפקעת הקידושין היא כתוצאה מגט שלא החיל גירושין, הטעם הוא "כל

3. מקרים נוספים:

(8) כשיש עד אחד שמת בעלה (לפי רש"י שבת קמה: ד"ה לעדות אשה). אך בהמשך (סוף דרך ב) נביא שתי אפשרויות אחרות: עקירת דבר מן התורה ומסר הכתוב לחכמים.

(9) זרק גט קרוב לה (גיטין עח. לפי רמב"ן ורשב"א ועוד). אך יש מבארים שע"י הפקר ב"ד הפקר הקנו לה את מקום הגט לאתה שעה, והוי גט דאורייתא. זוהי נקודה חשובה, מפני שאף במקרים שאין אפקעינהו, סוף סוף ניתן לבטל קידושין באמצעות חרם והפקר ב"ד, וכח זה יתכן שיש אף לקהל עיר, ולא דווקא לבי"ד הגדול (שו"ת רשב"א א, א' דרו).

(10) מקדש במתנה ע"מ להחזיר הפקיעו משום גזירה אטו מקדש בחליפין (קידושין ו: לפי תוס' ורא"ש). אך לשלטי גיבורים לא הפקיעו וצריכה גט, ואילו לרמב"ם ופוסקים נוספים מדאורייתא אינה מקודשת מפני שלא נהנתה בשווה פרוטה.

(11) מקדש בפחות משווה דינר, לב"ש אינה מקודשת, ואחד ההסברים בגמרא (קידושין יב.) "שלא יהיו בנות ישראל הפקר", פורש ע"י רש"י ותוס' רא"ש כהפקעת קידושין. אך הריטב"א כתב שזה מדאורייתא, ש"הקפידה תורה על בנות ישראל שלא יהיו כהפקר". כנראה כוונתו שהקפידה התורה במצוות קידושין וגירושין וכן לב"ש שאין לגרש אא"כ מצא בה עדות דבר (גיטין ז.) ואיסור קדשה ועוד, ושזה מתבסס על דין מסר הכתוב לחכמים.

(12) גוי שקידש, לדעת שמואל אין חוששין שמא הוא ישראל בן עשרת השבטים וקידושיו קידושין, מפני ש"עשאוהו גוים גמורים" (יבמות יז.) "והפקיעו קידושיהן" (ריטב"א שם טז: ורשב"א שם כב.). הסוברים שכל מומר לא יכול לקדש, מפני שהוא כגוי, יחלקו על הסבר זה.

דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה" (מקרים 3-5).

א - הפקעת האדם

לדעת רש"י (כתובות ג. ובכ"מ) ורשב"ם (ב"ב) תמיד ההפקעה היא מיסוד "כל דמקדש" - האדם מקדש על דעת חכמים. האדם עושה תנאי בקידושין, כמו המקדש ע"מ שירצה אבא (ריטב"א כתובות ג. ד"ה תינח). יותר מדויק, כדי שלא תהיה בעיה של התראת ספק על איסור אשת איש, וכן לא בעיה של צורך ב"ברירה" למפרע, שקיי"ל שאין - ע"מ שלא ימחה אבא (רעק"א שם). ואם חכמים לא רוצים בקידושין - לא קידש. גם במקרים בהם לא כתבה הגמרא "כל דמקדש", רש"י ורשב"ם הוסיפו את המילים הללו.

קשה לפי זה שהרי קיימא לן שאדם שעשה תנאי בקידושין, אם בעל אח"כ יש חשש שמחל על תנאו כדי שלא תהיה בעילתו זנות (יבמות קז, שו"ע אה"ע לח, לה-לו). צריך לומר שאעפ"כ, תנאי יסודי כזה אדם לא מוחל.

חסרון נוסף הוא ההנחה שגם אדם עברייך, שקידש שלא כהוגן, מקדש על דעת חכמים⁴. יש מקורות שמשמע מהם שהנחה זו נובעת מאמירת האדם בזמן הקידושין "כדת משה וישראל" (לדוגמה תוס' כתובות ג. ד"ה אדעתא). אך הריטב"א (שם ד"ה כל) כתב שאין הדבר תלוי באמירתו המפורשת מפני שאלו דברים שבליבו ובלב כל אדם, ולפי זה חזרת השאלה. אמנם קל ליישב ולומר שמשמעות הקידושין בעיני האדם היא ביחס לחברה שמכירה באשה זו כאשתו המיוחדת לו [אף שיש בהם גם קיום מצוות עשה בין אדם למקום, ולכן בפועל גם אדם שלא אכפת לו מסביבתו יקדש], ולכן מי שבוחר לקדש אשה מסתמא עושה זאת על דעת החברה ומנהיגיה. ואם נאמר שחכמים יכולים להפקיע את הקידושין מעצמם אף ללא תנאי האדם (ע' הערה 7), ודאי שאדם שקידש - וגילה בכך שמעוניין לחיות בקידושין כנהוג - חושש שהם יעשו כך, ולכן מקדש על דעתם.

יש להדגיש שאין אדם עושה תנאי שיחולו רק קידושין שחכמים מרוצים מהם, והראיה שקידושי עבירה כגון חייבי לאווין, שניות או ת"ח ובת כהן חלים. תנאי האדם הוא שהקידושין יהיו כמו שחכמים יחליטו.

אמנם במדרכי (קידושין סימן תקכב, תשובת הר"מ הראשונה) הובא שבכל המקרים שיש הפקעת קידושין האדם כלל אינו עברייך:

וזה הכלל נראה להר"ם, דוקא [גבי] אם בטלו [אינו מבוטל דפרק השולח (-מקרה 5) אמרינן הכי, דהיינו דבר הבא לאחר זמן שקידשה] דאיכא למימר בשעת קידושין לא עבר [ובאשר הוא שם] דיינינן ליה ואמרינן על תנאי זה קידשה שאם יעבור לאחר זמן אדרבנן שיבטל הגט ששולח לה שלא יהיו קידושין חלין. וכן ההיא דסוף פ"ק דכתובות גבי אין אונס בגיטין (-מקרה 3) נמי יש לומר

4. וגם במקרים של הפקעה מפני גט, שהקידושין כהוגן, לא מסתבר שבמקרה שהקידושין בעבירה כגון חייבי לאווין, שניות או ת"ח ובת כהן לא יוכלו חכמים להפקיע.

לכך קידשה אדעתא דהכי שלא לבטל את דבריהם דאי מגרשה לאחר זמן על תנאי ויארע לו אונס שיבטלו הקידושין. עובדא דגרש פרק בית שמאי (-מקרה 2) דאותביה אכורסיה ואתא אחרינא וחטפה לה ולא אצרכוה גט [מבתרא] משום כל דמקדש כו' שאני התם שלא עבר עבירה אלא חוצפה בעלמא אבל לא נתכוון לעבור על דבריהם.

לפי דברים אלו, בכל מקרה שיש סיבה להניח שלא התנה שהקידושין יהיו תלויים בדעת חכמים, אי אפשר להניח שקידש על דעת חכמים. א"כ קידושין לא יפקעו כשהאיש המקדש עבריין בשעת הקידושין, כגון בקידושי עבירה דרבנן (שניות) ודאורייתא שתופסים (חייבי עשה ולאווין), ולכאורה גם בקידושין כשרים של אדם עבריין בדבר אחר.

ההבדל בין כסף לביאה

א. ביכולת לעשות תנאי:

שואל רבינא, תינח בקידושי כסף - אפשר לעשות תנאי. אבל ביאה - אי אפשר, כמו שאי אפשר לקדש בביאה ע"י שליח, וע"כ היא ביאת קידושין.

אך בכתובות עד. דנה הגמרא האם אפשר לעשות תנאי בביאה. בתחילה היא אכן סבורה שאי אפשר, אך מסקנתה היא שאין מניעה כזו, מפני שהוקשו הוויות הקידושין זו לזו.⁵ א"כ נבאר אחרת:

שואל רבינא, תינח בכסף - אפשר לתת משמעות אחרת למעשה, כמעשה נתינת מתנה (רש"י) או שנתן לה חפץ גזול (רשב"ם), ולכן שייך תנאי. אבל ביאה - אין משמעות סבירה אחרת, וע"כ היא ביאת קידושין (רש"י, רשב"ם, רא"ה).

עונה לו רב אשי, שאפילו בביאה - אפשר להגדירה כביאה על תנאי - קידושין או זנות, ואין האדם או חכמים חוששים.

ב. ברצון להפעיל את התנאי:

שואל רבינא, תינח בקידושי כסף, חכמים ימחו, אבל חכמים לא ימחו בקידושין לעשות מהם עבירה באופן ישיר⁶, וא"כ לא ימחו בקידושי ביאה (ריטב"א, דון קרשקש וידל).

5. אמנם יש שהבינו מהתוספתא (קידושין ג,ח) שסוברת שאין תנאי בביאה, ולא הוקשו הוויות לעניין זה (תוספתא כפשוטה והרב מ"א עמיאל (דרכי הקנינים ה, ט ד"ה ובאמת)). גם לדעת הכס"מ (אישות 1, א) הסברה שהוקשו הוויות לעניין זה היא "דוחק גדול", שרק רב אחא בר יעקב נאלץ לסבור, אך אמוראים אחרים חולקים. א"כ יתכן שאפשר לבאר שהגמרות האחרות סוברות שלא הוקשו הוויות לעניין זה, ואין תנאי בביאה כיוון שא"א לעשותה ע"י שליח. ואע"פ שביבמות נג. אמר רבינא בעצמו שלכו"ע יש תנאי בחליצה, כבר כתב רש"י (שם ד"ה רבינא) שאין כוונתו שאין תנאים שחולקים.

6. לכאורה קשה על פירוש זה, שהרי גם כשאדם קידש בכסף בעילותיו נעשות זנות. לכן יש להוסיף שבקידושי כסף הביאות נעשות זנות ממילא, אך בקידושי ביאה באופן ישיר. שמעתי מהרב שלמה באואר: עדיין קשה, שאם חכמים הם המפקיעים את הקידושין (כדרכים הבאות)

עונה לו רב אשי, שאפילו בביאה - אין חכמים חוששים מלהגדירה כביאת זנות.

ג. בסיבה לעשות תנאי:

שואל רבינא, תינח בכסף - חכמים יכולים להפקיר ולכן יש סיבה לאדם לקדש על דעתם. אך ביאה - שאין יכולים, יתכן שלא מקדש על דעתם.

עונה לו רב אשי שאדם תולה בדעתם בכל קידושין אפילו כשאין בידם (רמב"ן)⁷.

לאפשרות זו, רבינא סובר שאפקעינהו מבוסס על הפקר ב"ד, כלומר חכמים מפקירים את כסף הקידושין לאחר זמן הקידושין, למפרע. יש לדון בדבר זה. הפקרת המעות כעת לא תבטל את נתינתם ככסף קידושין, ולכאורה בלתי אפשרי להשפיע על בעלותו בזמן הקידושין, מפני שאי אפשר לשנות את העבר (הפלאה כתובות ג.; חת"ס שו"ת אה"ע קט בסופו). למסקנת רב אשי, אדם מקדש על דעת חכמים בלי קשר ליכולתם להפקיר. אמנם כדי ליישב את דעת רבינא נאמרו באחרונים מספר דרכים (ע' באחרונים הנ"ל, ועוד), ושמא אפשר לומר שכח ב"ד לקבוע בעלות אינו כח בעלות רגיל הפועל בהווה, אלא הוא כח שליטה בענייני הבעלות, הנובע ממעמד ב"ד כמנהיגי החברה, וכח כזה מאפשר לשנות את יחסנו לבעלות האדם גם למפרע.

שייך לחלק בין יצירת עבירה באופן ישיר או ממילא. אך אם חכמים רק מגלים דעתם, והאדם הוא המפקיע, א"כ בכל אופן חכמים לא עקרו באופן ישיר, אלא הם רק גילו את רצונם וגרמו לאדם לפעול. וקשה מאוד לומר ש"תינח קדיש בכסף" מדבר דווקא כשעוד לא בעל, אך אם בעל שייך ל"קדיש בביאה מאי איכא למימר". לכן נראה שיש להגדיר לשיטה זו שהביאות שאחר הקידושין אינן ביאות זנות גם לאחר שפקעו הקידושין למפרע, מפני שהיתה מיוחדת לו - ועד כדי שהיינו הורגים את הבא עליה ולא חוששים להתראת ספק, כמבואר בראשונים. א"כ רק ביאת הקידושין נעשית זנות, אך לגבי הביאות שאח"כ, וכן כשקידש בכסף, אין חשש. שאלת רבינא מוסכת רק על ביאה ראשונה של קידושי ביאה.

סברה כזו בהגדרת ביאת זנות אכן נאמרה ע"י ראשונים (ע' לדוגמה רא"ש קידושין ב, ח), אבל לדעתי כאן אפשר גם לבאר כוונתם לא מצד מהות פעולת ההפקעה האם היא ישירה או עקיפה, אלא מצד הרגשת ההמון, ורק הפקעת קידושי ביאה בולטת כהפרכתם לעבירת זנות. וא"כ אין הכרח שהביאות שהיו בנישואין אינן נעשות זנות. בתוס' (כתובות ג.) מפורש שכל בעילותיו נעשות זנות, אך אין מכך ראייה, מפני שלשיטתם חכמים הם המפקיעים.

7. לפי רמב"ן רב אשי עונה לרבינא שלא צריך כלל את סברת הפקר ב"ד הפקר, ואדם מקדש על דעת חכמים בכל אופן. אמנם רשב"א (כתובות ג., גיטין לג.) וכן הפלאה (כתובות שס) פירשו שביד חכמים לקבוע אפילו את משמעותה של ביאה, ולכן האדם שחושש שיממשו את יכולתם להפקיע מתנה על דעתם, אך אם לא היה בכוחם לשלוט בזה לא היה מקדש על דעתם. א"כ שיטה זו נזקקת לסברה (שתובא ותוסבר בדרך ד) שחלות קידושין - בכל דרך - מסורה לחכמים, אך משתמשת בה כדי להחזיר את הפקעת הקידושין אל פעולת האדם בעצמו.

ההבדל בין קידושין לגט

החסרון בדרך שהוצגה עד כה הוא ההתעלמות מההבדל בלשון הגמרא בין מקרי הקידושין למקרי הגט. בשיטת הרשב"א (כבר רמב"ן כתובות ג. מזכיר אפשרות כזו) נפתר קושי זה. לשיטתו, אכן בקידושין שאינם הוגנים האדם עצמו מבטל את הקידושין, כפי שהתבאר עד כה, אך בגיטין אין הקידושין מתבטלים, אלא הגט חל וגומר את הקידושין מכאן ולהבא. האדם, מפני החשש שכל ביאותיו בעבר ובהווה יהפכו לזנות ע"י הפקעת חכמים – גמר ומחיל גט (שכיב מרע – מקרה 4), ומוחל אונס וכדו' [אא"כ לא שכיח כלל] (בגט על תנאי – 3) ולא מבטל את השליח באמת (בשולח שליח גירושין – 5)⁸. נפקא מינה בשיטה זו היא שלפיה כשיש גט היא אסורה לכהן באיסור גרושה, ואין נטהרים ממזרים וכדו', מפני שהקידושין מתבטלים רק מכאן ולהבא.

ב - עקירת דבר מן התורה

תוס' שמים את עיקר הדגש על המילים "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". המשמעות הפשוטה היא שחכמים הם אלו שמפקיעים, ומשום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. א"כ מדוע נצרך שהאדם יקדש על דעת חכמים? על כך עונים תוס' (ב"ב מח: ד"ה תינח):

איצטריך טעמא דאדעתא דרבנן מקדש משום דהתם כיון שקידושין נעשו כהוגן לא היה כח ביד חכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש.

א"כ שיטת תוס' היא שבכל המקרים הפקעת הקידושין מיוסדת על כך ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה". בקידושין – כי עשה שלא כהוגן, ולכן יש סיבה לעשות עימו שלא כהוגן ולעקור את קידושיו. ובגיטין כי "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" – האדם נראה כאילו הסכים והתנה מראש שקידושיו תלויים, אע"פ שאין הדבר כך באמת, ולכן אין נראה היתר האשה כעבירה.

לדרך זו שני יתרונות מרכזיים. ראשית, דרך זו מדויקת בלשון "אפקעינהו רבנן", וכן מדויקת היטב בהבדל הטעמים הכתובים בגמרא בין קידושין שאינם הוגנים לבין גט שבוטלה חלותו. בנוסף, לפי זה לא צריך אומדן דעת שהאדם קידש על דעת מישהו אחר, אלא בכל מצב הקידושין יכולים להיות מופקעים. החסרון הוא כמובן עצם ההזדקקות לסברת עקירת דבר מן התורה.

קושי נוסף הוא הגמרא ביבמות (מקרה 5), שם אי אפשר להסביר שזה עקירת דבר מן התורה, מפני שהגמרא שם מביאה את דין אפקעינהו כחלופה לדין יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

8. לעיל הערה 3 הובאה שיטת רמב"ן ורשב"א שבזרק גט קרוב לה, הגט חל מדין אפקעינהו. שיטתם זו אינה מתיישבת כלל עם ביאורם בדין אפקעינהו. שמא לשון "אפקעינהו" שם לאו דווקא, וצ"ע. שימוש בלשון זו כביטוי בעלמא נמצא גם בתוס' (יבמות קז: ד"ה תרי): "קידושין קטנה דרבנן ניהו ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניהו", והרי אם הקידושין דרבנן לא צריך ל"אפקעינהו" אלא די ב"הם אמרו והם אמרו", וכן בתוס' רא"ש שם לא נזכר "אפקעינהו".

ניתן לתרץ קושי זה ע"י שנבאר בדברי התוס' אחרת, שכוונת תוס' אינה שכיוון שהאדם קידש על דעתם הם יכולים לעקור דבר מן התורה. אלא כוונתם שבקידושין שאינן כהוגן (מקרים 1-2) אפקעינהו הוא מדין עקירת דבר מן התורה, אך כשחכמים מפקיעים מפני גט (מקרים 3-5) ההפקעה היא מפני תנאי האדם, וכשיטת רש"י, ולביטוי "הפקעה" יש סיבות שונות במקרים שונים. אף אם אין כוונת תוס' כך, מ"מ הגמרא ביבמות זוקקת חילוק זה, וצ"ע.

מה עקרו חכמים? אפשר להבין שחכמים התירו כל ביאה וביאה בעתיד, דהיינו התרת מעשה איסור (מהרש"ל כתובות ג. בד"ה תינת, בשלב ביניים), אך ההבנה הפשוטה (ודאי למסקנה) היא שחכמים עקרו את הקידושין למפרע, דהיינו הפקעת חלות. לפי זה צריך לדון מה הדין כאשר הפקעת הקידושין משפיעה גם על עניינים נוספים, ויש בכך כמה אפשרויות:

א. הקידושין מופקעים אפילו מכוון לטהר ממזרים או "לחפות על בת אחותו", דהיינו במקרה שאשתו זינתה היא ניצלת ע"י הפקעת הקידושין מהעבירה וא"כ אם היא אהובה עליו ("בת אחותו") יתכן שהבעל ישתמש בזה כדי להצילה (ר"י בתוס' גיטין לג. ד"ה ואפקעינהו).

ב. לא אכפת שנטהרים ממזרים או שאשתו תינצל ממילא בלא כוונה, אך אם מכוון לכך לא הפקיעו (ר"ת בתוס' שם).

ג. בכל מקרה מדרבנן ממזרים אינם נטהרים, וכן האשה אסורה לכהן [במקרה שהיה גט] ולקרובי הבעל (רמב"ן כתובות ג.).

ההבדל בין כסף לביאה

רבינא אומר: "תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?", מפני שתי בעיות שיש בעקירת קידושין ביאה:

א. בניגוד להפקעת קידושין כסף שמובנת מדין הפקר ב"ד, הפקעת קידושין ביאה נראית כעקירת דין התורה (תוס' כתובות).

ב. בניגוד להפקעת קידושין כסף, בהפקעת קידושין ביאה חכמים יוצרים עבירה בידיים. "וכי יעשו חכמים את ביאתו ביאת עבירה?" (תוס' ב"ב).

עונה לו רב אשי, שאפילו בביאה - אפשר שתהיה ביאת הקידושין ביאה שלא לשם קידושין אלא לשם זנות (תוס' כתובות), וכך לא נראה כעקירת התורה, וכן לא נראה היתר האשה לעולם כהיתר עבירת אשת איש. בנוסף, אכן לא חשו לכך שנעשית עבירה (תוס' ב"ב).

צריך להבין למה מצריכים התוס' בכתובות שלא יראה כעקירת דין התורה. וכן צריך לבאר לפי הביאור הראשון בתוס' בב"ב, שבקידושין שנעשו כהוגן לא היו חכמים עוקרים לולא ש"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", מדוע צריך שיראה האדם כמסכים וכמתנה מראש כדי שיעקרו.

תוס' בכמה מקומות חידשו דין, שגם רבה הסובר שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן

התורה בקום עשה - יש מקרים שכן יש אפשרות לעקור⁹.

קצות החושן (לר, א) והרב קוק (מצוות ראי"ה חו"מ א, דעת כהן קמז-קמח) הבינו שכוונת התוס' למקרים של צורך גדול. אך לדעתי אין זה עיקר הסברה¹⁰, אלא העניין הוא שאפשר לעקור דבר מן התורה רק כשאין הדבר ניכר כעקירה, אלא הציבור יחשוב שיש סיבה "אמיתית" להלכה. אביא לכך ראיות מדין, מן הלשון ומן הסברה.

מדין: תוס' (נזיר מג. ד"ה והאי) מוכיחים דין זה מאשה שדייקא ומינסבא. אם הסברה היא הצורך הגדול - העובדה שאשה דייקא אינה קשורה ליכולת ההיתר, והיה לתוס' להוכיח מעצם ההיתר בגמרא שם, ללא תלות בעובדה שמדייקת. דייקא אינו מוכיח שיש צורך גדול אלא מוכיח שההיתר מתיישב בלב הציבור.

מהלשון: אמנם תוס' יבמות פח. (ד"ה מתוך) הגדירו את ההיתר באופן שיכול להתפרש כסברתם: "אין זה עקירת התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה", ועליו מסתמך הרב קוק, אך בתוס' לקמן שם (פט: ד"ה כיוון) משמע שההיתר עומד רק על "דבר הדומה", דהיינו שאינו נראה כעקירת התורה, וכן משמע משאר לשונות התוס' ברחבי הגמרא, וא"כ מסתבר שגם הלשון "קצת טעם וסמך" עוסק בניראות כלפי הציבור ולא ברמת הצורך.

מהסברה: מניין להמציא שמחלוקת רבה ורב חסדא האם יש כח לעקור בקו"ע (יבמות פט) היא רק בצורך רגיל ולא גדול.

עוד יש לשאול על עצם החילוק שמחלק רבה בין קו"ע לשוא"ת. לדעתי התוס' התקשו בעצם החילוק בין קו"ע לשוא"ת, מהו ההבדל המהותי ביניהם? נראה בעיני שאין ההבדל אלא מצד התפעלות האדם, האם בולט שנעקר כאן דבר מן התורה. וא"כ סברו התוס' שגם רבה מודה לרב חסדא שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה תמיד, אלא שהם מוגבלים למקום שבו העקירה לא בולטת וחריפה. וא"כ מחדשים התוס' שכשנראה הדבר הגון ולא בולטת העקירה, אפשר לעקור בקו"ע גם לדעת רבה.

מסתבר לדעתי (אף שאינני יודע להוכיח זאת) שהגבלת כוחם למקום שאין העקירה ניכרת אינה הגבלה בעצם כוחם, אלא שיש להם כח אך אינם רוצים להשתמש בו. ומכל מקום, מדברי רבותינו הקצות והרב קוק, ומדברי אחרונים ופוסקים נוספים¹¹, עולה

9. יבמות פח. ד"ה מתוך: "אין זה עקירת התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה", שם פט: ד"ה כיון: "יש כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה כדפירשתי לעיל", נזיר מג: ד"ה והאי: "במקום שיש פנים וטעם בדבר ודאי לכו"ע יש כח לעקור", ע"ז יג. ד"ה אמר: "ודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור", גיטין לב. ד"ה מהו: "דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מן התורה".

10. אלא רק תנאי, ע' הערה 12.

11. לדוגמה, כס"מ (א"ח תיח, ד בסוף) כתב בדעת הסוברים שהנשבע להתענות בחנוכה ופורים אין שבועתו חלה, שזה מדין עקירת דבר מן התורה בקו"ע, "מאחר שדברי חכמים צריכים חיזוק שפיר יש פנים וטעם בדבר". מצד הסברה עקירה לצורך חיזוק מצווה דרבנן שייכת גם לפי

שאינ ההיתר לעקור בקו"ע מוגבל רק למצב שאינו ניכר כעקירה, אלא לכל צורך גדול. א"כ היסוד הוא שניתן כוח לחכמים לעצב את הקיום המעשי של התורה, אף על ידי עקירת דיני התורה המקוריים, ואין כאן המקום לדון בטעם הדבר.

ראשונים אחרים חלקו על חידוש זה שחידשו התוס'. הריטב"א, לדוגמה, חולק על התוס' וכותב (יבמות פח.) שהתרת אשה ע"י עד אחד וחזקה דייקא ומינסבא אינה עקירת דבר מן התורה, אלא ש"הכתוב מסר לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שהוא חשוב כעדות"¹².

ג - דרכי הקידושין ביד חכמים

בחזרה לעניין הפקעת קידושין, שימוש בסברת הריטב"א מצאנו בדברי רבנו גרשום (ב"ב מח:), הסובר שמסר הכתוב לחכמים דיני קידושין, ויש להם כח בזה:

התינח דקדיש בכספא. דהיינו קדושין דרבנן משום הכי מצי לאפקועי רבנן מדרבנן.

אבל קדיש בביאה בעל כרחא. דביאה היינו קדושי דאורייתא "והיא בעולת בעל" מאי איכא למימר.

אמר ליה. אפי' הכי לא הוויין קדושיה קדושין משום דשוויה רבנן למאן דקדיש בביאה לבעילתו בעילת זנות דחוצפא קא עביד, הואיל דתקינו קדושי כספא מצי לאפקועי קדושי ביאה.

לפי זה מבואר היטב ההבדל שמעלה רבינא בין כסף לביאה: כסף היא דרך קידושין שאינה מפורשת בתורה, ונקבעה ע"י חכמים, אך ביאה מפורשת "והיא בעולת בעל", ואין לחכמים יכולת לעקור אותה.

מחדש רב אשי שאפילו קידושי ביאה נעקרים. מסר הכתוב לחכמים לפרש מהן דרכי הקידושין שינהגו בישראל, וחכמים קבעו שפני שיש בקידושי ביאה פריצות וחוצפה הן כלל לא יחולו. לפי רב אשי פירוש הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" - קידושין מסורים לפרשנות חכמים נושאי התורה שבע"פ. אע"פ שבפשט התורה מבואר שקידושין נעשים בביאה - וכן הדין בבני נח (סנהדרין נז:), רמב"ם הלכות מלכים ט, ז - חכמים קבעו שקידושין יעשו בכסף ולא בביאה. נראה להסביר שהבינו חז"ל שמטרת דין קידושין הוא למנוע פריצות וזנות, וכיוון שכך לא יתכן שתהיה דרך קידושין שאינה תורמת לצניעות והקדושה בישראל.

כאמור לעיל (הערה 3), לדעת הריטב"א קידושין בפחות משווה דינר אינם חלים לדעת

הבנתי, אך פשוט דבריו אינם כך.

12. לכאורה מסר הכתוב לחכמים לקבוע גדר עדות, כלומר לקבוע את חוקי התורה. א"כ צ"ע מדוע קבעו חכמים שיש בעד אחד וחזקה דייקא נאמנות מספיקה רק להיתר אשת איש לעלמא, אך לא לענייני הממונות. נראה שכשחכמים קובעים חוקים מעצמם הם מגבילים עצמם רק למה שיש בו צורך (ע' חזו"א אה"ע כב, ג).

בית שמאי מדאורייתא כדי "שלא יהיו בנות ישראל הפקר", ודבריו מובנים רק לפי דין מסר הכתוב לחכמים. חכמים הבינו שלא יתכן שיהיו קידושין שגורמים לזילות בנות ישראל, מפני שמטרת הקידושין היא לבצר את מעמדן ולמנוע זנות. גם בדברי רבנו גרשום רואים שמסר הכתוב לחכמים את הלכות הקידושין, והם קבעו את הדינים לאור מטרת המצווה. עם זאת, רבנו גרשום הוסיף על דברי הריטב"א וכתב שכל הפקעת קידושין מבוססת על כך.

אמנם לדברי רבנו גרשום שחכמים הפקיעו כל מקדש בביאה אין חבר (למיטב ידיעתי)¹³, "ולא מצינו זאת בהתלמוד" (לשון רש"י כתובות ג. ד"ה שויה), אך דמות ראייה ניתן למצוא בקידושין יב, שם מובא ש"רב מנגיד" - מלקה על מספר עבירות, וביניהם "על דמבטיל גיטא" - מי שמבטל שליח גט, שלגביו מפורש בגמרא (גיטין לג., יבמות צ:): שהפקיעו קידושיו, ועבירה נוספת עליה הלקה רב היא "על דמקדש בביאה" - מי שמקדש בביאה.

דבר המפורש בתורה

לאור דברי רבנו גרשום ניתן להסביר את דברי הרמב"ם ורבותיו של רש"י, שביארו באופן נוסף את החילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה. ראשונים אלו חילקו בין דרך קידושין שמן התורה לדרך שמדרבנן. כך כתב רש"י (גיטין לג. ד"ה בעילת זנות):

מרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקדושי כסף דרבנן דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, והיינו דקפריך תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא כי יקח איש אשה ובעלה מאי איכא למימר היאך יכלו לעקור דבר מן התורה, ומשני שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות של כל מקדש בביאה כדאמר התם (קידושין דף יב:) רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה משום פריצותא.

דרך זו מקבילה כמעט לגמרי לדברי רבנו גרשום, מלבד המקור לקידושי ביאה בתורה: לרבנו גרשום - "והיא בעולת בעל" (בראשית כ, ג), ואילו לרבותיו של רש"י היא "כי יקח איש אשה ובעלה" (דברים כד, א). הרמב"ם (אישות א, א, יובא בסמוך) מצטט את הפסוק "כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כב, יג)¹⁴.

13. כעין דבריו יש בתוס' ר"י הזקן (קידושין ג:) לגבי דרך קניין אחרת: "הפקיעו תורת חליפין בקידושי אשה".

14. בגמרא בקידושין ט: (וכן ירושלמי שם א, א) מובאים שני מקורות אפשריים לקידושי ביאה. האחד עוסק בעונש ביאת אשת איש, "בעולת בעל" (דברים כב, כב). בשני, הפסוק שהביא רש"י, כתוב שאשת איש צריכה גט לצאת מבעלה. גם קידושי כסף לומדת הגמרא (קידושין ד:) בגזרה שווה מקניין שדה בכסף באמצעות הפסוק שהביא רש"י. לפיכך נראה שאף קידושי שטר אין ללמוד אלא מפסוק זה. יתכן שרבנו גרשום גרס בקידושין ט "והיא בעולת בעל", ולכן הביא פסוק זה כמקור. מ"מ, שורש מחלוקתם צריך ביאור.

רש"י מקשה על רבותיו שלוש קושיות (כתובות ג. ד"ה שויה, וכע"ז בגיטין שם וברשב"ם ב"ב מח: ד"ה תינח):

שמעתי כל רבותי מפרשים דקדיש בכספא דקידושי דרבנן נינהו ואי אפשר לומר כן,

חדא דגזירה שוה היא קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין דף ב.) וכל הלמד מגזירה שוה כמו שכתוב מפורש הוא לכל דבר,

ועוד אי דרבנן נינהו היאך סוקלין על ידו ומביאין חולין לעזרה על שגגתן,

וסוף סוף כי קא משנינן שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות על כרחך צריך אתה לפרש כמו שפירשתי שהקידושין נעקרין מעיקרן ולא מכאן ולהבא, והמפרש לומר שויה רבנן לכל מקדשי בביאה בעילת זנות טעות גמור הוא ובא להתיר אשת איש המתקדשת בביאה בלא גט מן הטעם הזה ולא מצינו זאת בהתלמוד.

מבוכה דומה מצאנו בדברי הרמב"ם (אישות א, א-ב):

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כב, יג).

וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם. ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנית: בכסף או בשטר או בביאה. בביאה ובשטר מהתורה ובכסף מדברי סופרים. וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ. ואשה שנקנית באחד מג' דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת.

גם על הרמב"ם הקשו מדוע כתב שקידושי כסף מדברי סופרים, דהיינו מדברי חכמים, והרי גם הם בעלי תוקף דאורייתא. ואכן הרמב"ם תיקן את דבריו, והגיה את דבריו לנוסח: "ושלושתן מן התורה". אך מה סבר בתחילה?

לפי דברי רבנו גרשום ניתן להסביר בשיטתם שהם אינם מחלקים בין דרך קידושין דאורייתא לדרך דרבנן, ואכן כל דרכי הקידושין הם בעלי תוקף דאורייתא. ההבדל הוא בין דרך קידושין המפורשת בתורה לדרך שאינה מפורשת¹⁵. מובן לרבינא שניתן להפקיע קידושי כסף, כי אינם מפורשים בתורה, אך יותר מחודש שניתן להפקיע קידושי שטר המפורשים בתורה. הסבר זה אפשרי בין על דרך פעולת האדם (א), בין על דרך עקירת חכמים (ב):

א) כס"מ (אישות א, ב) בדעת הרמב"ם ורבותיו של רש"י:

15. כע"ז כתב חת"ס (שו"ת אה"ע קט בסופו) בשיטת רבותיו של רש"י. ברמב"ם ברור שזו הכוונה, כמבואר במקורות שיובאו לקמן בעניין קידושי שטר.

רבינא: מפקיעים קידושי כסף - שלא מפורשים בתורה אלא חכמים הם שלימדו כך ולכן האדם מקדש על דעת חכמים, אך ביאה שמפורש בתורה אין מקדש על דעתם. עונה לו רב אשי: גם ביאה מקדש על דעתם.

(ב) ¹⁶ רבינא: עוקרים קידושי כסף, שאינם מפורשים בתורה, ולכן לא נראה כ"כ כהתנגדות לתורה, אך קידושי ביאה המפורשים בתורה לא יעקרו חכמים. מוסיף רב אשי, שאפילו כביאה - אפשר שתהיה ביאת הקידושין ביאה שלא לשם קידושין אלא לשם זנות, ולא חשו לכך שנעשית עבירה. וגם לא נראה היתר האשה לעולם כהיתר עבירת אשת איש.

דוגמאות נוספות להבדל בין דבר המפורש בתורה למה שאינו מפורש בה:

דוגמאות ליחס שונה של התורה (כסברת רבנו גרשום):

הותרו במצבים מסויימים עינויים ביוה"כ (ר"ן יומא א. ברי"ף). עבד היוצא בראשי איברים שאינם שן ועין צריך גט מדאורייתא (רש"י ותוס' קידושין כד, כס"מ אישות א, ב, אך לדעת ר"ת שם ובגיטין מב: ד"ה הואיל - מדרבנן). חטאת המפורשת קודמת לאשם (רש"י זבחים פט. ד"ה ועל ותוס' יו"ט, אך יש מפרשים אחרת). שבועה חלה על מה שאינו מפורש (ר"ן נדרים ח.).

דוגמאות להבדל ביחס האדם (כסברת כס"מ):

רק בדבר שלא מפורש בתורה קיים דין זקן ממרא (סנהדרין פח.), וכן דין פר העלם דבר של ציבור (הוריות ד.), וכן הכלל מוטב יהיו שוגגין (עיטור ברא"ש ביצה ל., רמ"א או"ח תרח, ב.).

דוגמאות להבדל בדיני חכמים:

זכר ללולב שבעה אך זכר לערבה יום אחד "הואיל ואינה בפירוש בתורה" (רמב"ם הל' לולב ז, טו ושם, כב). חסר פסול בארבעת המינים רק ביום הראשון (רמ"א או"ח תרמט, ה) מפני שאינו מפורש בכתוב (הרב יעקב אריאל¹⁷).

ד - חלות קידושין ביד חכמים

לפי רבנו גרשום רב אשי מחדש שביאה כלל לא מחילה חלות קידושין. אך אפשר לומר סברה מצומצמת יותר, המובאת כנראה - ללא הסכמה - בדברי רש"י (כתובות ג. ד"ה שויה, הובא לעיל) ורשב"ם (כ"ב מח: ד"ה תינח): רב אשי לא אמר שאין כלל קידושי ביאה, אלא אמר רק שגם קידושי ביאה יש להם יכולת להפקיע, מפני שנמסר לידם כל ענייני הקידושין. לפי זה תתבאר השקלא והטריא בין רבינא לרב אשי אחרת.

16. לא ראיתי מי שכתב כדרך זו, אך לא השקעתי בחיפוש.

17. את הדוגמאות העתקתי מהרב יעקב אריאל, יושב אהלים, כתובות סימן ג, אך החלוקה לקבוצות ממני. עוד יש להוסיף קבוצה רביעית - דוגמאות להבדל בדרכי הדרש: רש"י קידושין נז: ד"ה מנין (אך רשב"א שם), ברכות כא. ד"ה שאינו טעון, ונסמנו מקומות נוספים בגליון רעק"א שם.

לאחר שהגמרא אומרת שחכמים קובעים בחלויות קידושין, שואל רבינא את רב אשי שחכמים יכולים להפקיע רק קידושי כסף אך לא קידושי ביאה. פירושו של דבר הוא שאכן דיני ממונות מסורים לחכמים, דהיינו למנהיגי האומה בדור, ולכן "הפקד ביד הפקר". ממונות הם עניין חברתי ביחסים בין בני אדם, ולכן יכולת הציבור – באמצעות מנהיגיו – לשלוט בדיני הממונות היא פשוטה מסברה, ואף קיימת בכל האנושות. אך ביאה, וכל ענייני אבן העזר, הם חלויות איסוריות שאינן תלויות בחברה אלא בין אדם למקום, ולכן אינן בשליטת מנהיגי החברה.

ענה לו רב אשי: לא רק ענייני הממונות תלויים בבי"ד, אלא גם חלויות הקידושין תלויות בחכמים, שהרי קידושין הם עניין חברתי-משפטי. א"כ כשראו חכמים צורך מפני שאדם קידש שלא כהוגן, או מפני צורך גט מותנה, הם הפקיעו גם קידושי ביאה, שנעשו בעילת זנות.

קידושי שטר

רבינא חילק בשאלתו בין קידושי כסף לקידושי ביאה, ואמר שאין הפקעת קידושין בקידושי ביאה. מהי דעתו לגבי קידושי שטר? הדבר תלוי באפשרויות השונות.

א) אין אדם עושה תנאי (או אינו יכול לעשות) בקידושי ביאה המבוססים על מעשה בגופו, אך בקידושי כסף האדם עושה תנאי, מפני שהם מבוססים על חפץ. קידושי שטר נעשים באמצעות חפץ, אך עיקרו באותיות שעליו, שהן אינן בעלות ממשות. כך, לדוגמה, יש מכשירים בשטר איסור הנאה (רמ"א אה"ע כח, כא ובגר"א שם, סקס"א). לכן יתכן שקידושי שטר כקידושי ביאה, ויתכן שכקידושי כסף (וכך יותר מסתבר לדעתי).

א-ב) האדם עושה תנאי, וחכמים עוקרים, קידושי כסף שאין בעקירתם עבירה, וכן בעקירת קידושי שטר אין עבירה ולכן אף הם ככסף (וכ"כ ריטב"א כתובות ג. ד"ה תינח).

ג) קידושין דרבנן: חכמים מפקיעים קידושי כסף שאינם מפורשים בתורה, וכן קידושי שטר אינם מפורשים בתורה, ולכן בפשטות דינם כקידושי כסף. אמנם הרמב"ם, כאמור, כתב שלא רק קידושי ביאה אלא גם קידושי שטר הם מהתורה (אישות א,ב; ג, כ), וטעמו הוא מפני שמהגמרא קידושין ט: מוכח כן, וכיוון שכן, ע"פ דבריו בספה"מ (שורש ב) הם נחשבים מן התורה אע"פ שאינם מפורשים בה (שו"ת, מהדורת בלאו, שנה). לפי"ז דינם כקידושי ביאה שאין חכמים מפקיעים, ורק קידושי כסף שעליהם לא אמרו חכמים שהם מן התורה נחשבים כאינם מפורשים.

ד) מסור לחכמים: חכמים מפקיעים קידושי כסף, שהם עניין ממוני, ואף קידושי שטר הם פעולת קניין, שמצינו שקונה במקום אחר, לעומת קידושי ביאה שהם מעשה המיוחד לקידושין ולאישות. לכן נראה שלפי דרך זו שטר ככסף.

למסקנת רב אשי אף קידושי ביאה אפשר להפקיע, ובפשטות לדבריו אין כלל הבדל בסיבת ההפקעה בין כסף לביאה, והוא הדין בשטר.

סיכום

במאמר נסקרו מספר שכיילים בהם הילכו ראשונים ואחרונים לבאר את דין הפקעת הקידושין. דרך אחת היא לומר שכשחכמים אינם מרוצים מהקידושין, האיש בעצמו לא מחיל קידושין (1א) או לא מבטל את הגט (2א). דרך שנייה היא שחכמים עקרו את הקידושין מדין עקירת דבר מן התורה כשהדבר דומה לנכון (ב). דרך שלישית היא לומר שחלות קידושין מסורה ביד חכמים, או מהדין הכללי שלעיתים מוסר הכתוב לחכמים לקבוע פרטי דיני המצוות (ג), או מדין פרטי של האופי החברתי של ענייני הקידושין (ד). האופי החברתי של הקידושין משמעותי גם לדרך א, מפני שכנראה הוא הסיבה לכך שאדם תולה את קידושיו בדעת חכמים (מעצמו או מפחד שיפקיעו).

אף לחילוק שחילק רבינא בין קידושי כסף לקידושי ביאה קיימים מספר פירושים, בהתאמה. אם האדם מפקיע באמצעות תנאי, אפשר שאין אפשרות להתנות בקידושי ביאה, או שאין האדם מתנה בהם (א); אם חכמים עוקרים - הם לא יעקרו כשנעשית הביאה עבירה (ב); ואם יש כח ביד חכמים - בידם רק קידושין דרבנן (ג) או רק ענייני ממונות (ד). לג' הדרכים הראשונות אפשר לבאר את החילוק בין כסף לביאה באופן נוסף, לאור כך שקידושי כסף אינם מפורשים בתורה ושרבר שאינו מפורש בתורה קל בעיני התורה ובעיני האדם. למסקנת רב אשי אף קידושי ביאה אפשר להפקיע, ובפשטות לדבריו אין כלל הבדל בסיבת ההפקעה בין דרכי הקידושין השונות.

כוונה ושינוי - הגדרת התכונות של נזקי קרן

פתיחה

כאשר באים לדון בכל אחד מהמקרים של נזקי ממונו, השאלה הראשונית שיש לשאול היא לאיזה אב הוא משתייך. כדי להכריע בשאלות כאלו אנחנו נצטרך לחזור להגדרה הייחודית של כל אחד מן האבות: באש - "כח אחר מעורב בו", ברגל - "היזקו מצוי" וכד'. במאמר זה ננסה לבאר מהי ההגדרה של אב הנזיקין "קרן", שהגדרתו פחות ברורה מכפי שנראה במבט ראשון.

המקום הראשון בו הגמרא מגדירה את נזקי הקרן היא בסוגיית הפתיחה של המסכת: "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". הגמרא¹ מאריכה לעבור על כל אחד מן האבות ולהסביר מה מייחד אותו ואת תולדותיו, ולגבי קרן הגמרא כותבת: "מאי שנא קרן? דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך". לכאורה מדברי הגמרא כאן עולה הגדרה מאוד פשוטה: המאפיין המייחד את נזקי הקרן הוא הכוונה להזיק, ולכן במקרים שבהם אין כוונה להזיק נצטרך לשייך את הנזק לאב אחר.

הבנה פשוטה זו עומדת לכאורה בסתירה לגמרא ערוכה בסוף הפרק (דף טו ע"ב):
 "והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכל אימרי, ושונרא דאכלה תרנגולא - משונה הוא, ולא מגבינן בכבל".

הגמרא אומרת באופן פשוט שבמידה וכלב אכל כבשים, הכלב משלם רק חצי נזק כשור תם מפני שאכילת כבשים ע"י כלב היא דבר משונה ובלתי טבעי. לכאורה הדברים תמוהים ביותר: הרי בוודאי שכלב שאכל כבשים לא התכוון להזיק לכבשה אלא עשה זאת רק להנאתו, ואם כן מדוע האכילה מוגדרת כנזקי קרן ולא כנזקי שן? הנימוק שהגמרא נותנת לכך הוא שהנזק הוא "משונה", אך הגמרא לא מסבירה כל הצורך מדוע הנימוק הזה מספיק כדי לשנות את המעמד של האכילה מנזקי שן לנזקי קרן.

הסתירה שהצגנו היא לאו דווקא בין שתי הגמרות הללו, ולמעשה אם בוחנים את כלל המסכת רואים ששתי ההגדרות הללו - "כוונה להזיק" ו - "משונה" משמשות בערבוביה:

1. הסוגייה היא מדף ב' ע"ב עד ג' ע"ב, המקטע העוסק בנזקי קרן נמצא בדף ב ע"ב.

1. הגמרא במספר מקומות בריש פרקין² מבארת שלא היה ניתן ללמוד קרן מיתר האבות מפני שקרן כוונתה להזיק. דבר זה ממשיך את העיקרון שעלה מהסוגייה של "תולדותיהן לאו כיוצא בהן", שההגדרה של קרן היא "כוונתו להזיק".

2. הגמרא בדף כו ע"א עוסקת בשאלה האם יש כופר גם בנזקי שן ורגל: "איבעיא להו: רגל שדרסה על גבי תינוק בחצר הניזק, מהו שתשלם כופר? מי אמרינן מידי דהוה אקרן, קרן כיון דעבד תרי ותלתא זמני אורחיה הוא ומשלם כופר, ה"נ לא שנא, או דלמא קרן כוונתו להזיק, האי אין כוונתו להזיק". הגמרא מסתפקת האם כופר קיים בכל נזק שהבהמה מועדת לו, ואף רגל ושן בכלל, או שכופר הוא רק בנזקי קרן מפני שיש להם תכונה ייחודית של כוונה להזיק. הגמרא בבירור מניחה כאן שהתכונה העיקרית של קרן היא הכוונה להזיק.

3. לעומת זאת ההגדרה "משונה" מופיעה פעמים רבות בגמרא בהקשר של המחלוקת בין רבי טרפון לחכמים³, שנחלקו האם שור תם שמזיק ברשות הניזק משלם נזק שלם (כדעת רבי טרפון) או רק חצי נזק כמו כל שור תם (כדעת חכמים). בכל פעם שמחלוקת זו מופיעה, דעת רבי טרפון מוצגת כך: "משונה קרן בחצר הניזק – נזק שלם משלם".

ניתן ליישב את הסתירות הללו בשלוש דרכים עיקריות:

- אפשרות ראשונה היא להישאר נאמנים להגדרה המקורית שלנו שנזקי קרן מוגדרים רק ע"י הכוונה. לפי זה נצטרך להסביר מדוע המקרה של כלבא דאכל אימרי הוא חריג שלא מעיד על הכלל, וכן נצטרך להסביר מדוע רבי טרפון קורה לקרן "משונה".

- אפשרות שנייה היא לומר שההגדרה של קרן היא "משונה", וכל האזכורים של הגמרא לכוונה להזיק בקרן הם צדדיים ולא עיקריים. דרך זו קשה יותר ליישוב, כי ההתייחסות לכוונה להזיק בקרן נעשית בשיטתיות לאורך מספר סוגיות.

- ניתן להסביר שגם "כוונתו להזיק" וגם "משונה" הן תכונות הנצרכות לקרן, ואי אפשר בלא אחת מהן. הקושי היחיד שנצטרך ליישב לפי זה הוא הגמרא של "כלבא דאכל אימרי", כי שם אין כוונה להזיק אלא שינוי בלבד.

מספר אחרונים הרגישו בקושי שהעלנו, והציעו מספר יישובים שונים לשאלה. ראשית נבחן כמה מהתירושים שהוצעו על ידם, וננסה לשייך כל אחד מהם לאחת הגישות שהצגנו לעיל לפתרון הבעיה⁴.

2. דף ד' ע"א, וכן דף ה' ע"א

3. ניתן לראות זאת בדף יד ע"א או בדף מח ע"א, וישנן דוגמאות רבות נוספות.

4. בחרנו להתמקד בכמה תירושים עיקריים באחרונים שיהוו ייצוג לשיטות השונות, אולם ישנם תירושים נוספים שלא הבאנו: עיין בחידושי ר' נחום פרצוביץ' דף ב ע"ב סי' מב וכן בחידושי הרש"ש ב ע"ב ד"ה רביצה.

סתירת הסוגיות - סקירת היישובים באחרונים

שיטת ר' דוד פוברסקי

השיטה הראשונה ליישוב שאלתנו מצויה בדברי ר' דוד פוברסקי בחידושיו (סי' קיז):
 "ונראה לבאר דכונתו להזיק לא הוי דוקא דמתכוין ורוצה להזיק, דמה שכל
 וכוונה יש לבהמה.

ורק דהביאור הוא דכל דבר שהשור בטבעו אינו עושה זאת, רק ע"י כונה מיוחדת
 שנולד בו לעשות, זהו נחשב כונה להזיק, והוי ע"ז שם מזיק דקדן, משא"כ דבר
 שעושה בטבעו בלא שום כונה זהו שן ורגל.

וא"כ א"ש דנמצא דכל דבר שהוא משונה, הוי ממילא בכלל כונתו להזיק,
 דאע"פ שלא עשה עם כוונה להזיק, מ"מ כיון דהוא משונה ורק מחמת סיבה
 מיוחדת עשה זה, ולא מחמת טבעו הרגיל, הרי זהו הגדר דכונתו להזיק, והוי
 קרן ולא שן ורגל".

לפי ר' דוד פוברסקי למעשה אין שום הבדל בין "כוונתו להזיק" לבין "משונה",
 מפני שאין לבהמה באמת כוונה למעשים מסוימים או זדון. לכן בכל מקום שבו
 בהמה עושה משהו בלתי טבעי בגלל כוונה מיוחדת שנתעוררה בה אנחנו מתייחסים
 אליה כ"מתכוונת להזיק". אם כן גם במקרה של כלב שאכל כבשים אנחנו מתעלמים
 מכך שהוא אכל את הכבשים להנאתו, מפני שאכילה זו נעשתה בכוונה בלתי טבעית
 שהתעוררה בו והרי הוא כמתכוון להזיק ממש.

ר' דוד פוברסקי בדבריו מכוון בעיקר לגישה הראשונה שהעלנו - התכונה היחידה של
 קרן זה הכוונה להזיק, אלא שההגדרה של הכוונה בבהמה שהזיקה שונה מההגדרה של
 כוונה באדם, ולכן גם מעשה "משונה" נחשב ככוונתו להזיק.

אמנם יש להעיר על דברי הגר"ד פוברסקי שהסבר שהוא מציע למונח "כוונתו להזיק"
 הוא מחודש ביותר, וההבנה המקובלת היא ש"כוונתו להזיק" מתפרש כפשוטו - כל
 מקרה שבו הבהמה מכוונת ליצור נזק. ואע"פ שאין לבהמה דעת ובחירה, הבהמה
 יודעת שאם תיגח היא תיצור נזק, ולשם כך הבהמה נוגחת.

עוד יש להעיר על דבריו שהסבר שלו לכאורה יהיה תלוי במחלוקת ראשונים. המשנה
 לקמן (טו ע"ב) מונה מספר בהמות שנחשבות מועדות מתחילתן: הארי, הנמר, הדוב,
 הברדלס והנחש. אותן בהמות נחשבות מועדות מתחילתן מפני שחלק מטבען הוא
 להזיק, ולכן הן משלמות מתחילה נזק שלם.

הראשונים נחלקו מהו אב הנזיקין שאליו יש לשייך את הנזק של החיות המועדות.
 התוספות⁵ כתבו וז"ל:

5. דף טז ע"א ד"ה "והנחש".

"ובמידי דאורחיהו דמשלם נ"ש היינו דוקא בחצר הניזק אבל ברה"ר פטור דהוי שן ברה"ר כדאמר שמואל בגמ' ארי ברה"ר דרס ואכל פטור ואפי' נחש שאין נהנה מנשיכתו כדאמרין בפ"ק דתענית (דף ח.) שנתקבצו כל החיות אצל הנחש ואומרות לו מה הנאה יש לך מ"מ כיון דאורחיה בהכי הוי כמו רגל ופטור ברה"ר ולא הוי כמו קרן בתר דאייעד אף על פי דמתכוין להזיק".

לפי התוס' רובן של החיות המועדות נחשבות כשן מפני שיש להן הנאה בהזיק, ונחש שלא נהנה בנשיכתו נחשב כחלק מנזקי רגל מפני שהזיקו מצוי. אך הרמב"ם (הל' נזק"מ א;ו) כותב:

"חמשה מיני בהמה מועדין מתחלת ברייתן להזיק ואפילו הן תרבות, לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה ודריסה וכיוצא בהן חייב נזק שלם, ואלו הן: הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס, וכן הנחש שנשך הרי זה מועד ואפילו היה תרבות".

מדברי הרמב"ם לא ניתן להבין בבירור האם הוא מסכים עם התוס' או לא, אך המגיד משנה על אתר בבירור מסביר את הרמב"ם כדעה החולקת: "וכל אלו אם עשו מעשה שן ורגל דינם כדין שן ורגל ואם עשו מעשה קרן והם ה' מעשים הנזכרים למעלה דינן כדין קרן לענין חלוק הרשויות כמבואר בסמוך אלא שהן מועדים מתחלתן". עולה למעשה מדברי המגיד משנה שאפילו שהזיקן של החיות המועדות הוא מצוי וטבעי אנחנו עדיין מתייחסים אליהן כקרן מפני שכוונתן להזיק".

אם נחזור לדבריו של ר' דוד פוברסקי, ברור ששיטתו לא עולה בקנה אחד עם דברי המגיד משנה: כשנחש נושך אין כאן כוונה בלתי טבעית, ואדרבה הנשיכה היא הפעולה הרגילה של הנחש, ובכל זאת בגלל שהנחש מתכוון להזיק ולפגוע לפי המגיד משנה הוא נחשב כקרן. לפי התוס' כן אפשר לקבל את התפיסה של ר' דוד, שהרי לפי תוס' בגלל שנשיכת הנחש היא מצויה היא לא מקבלת גדרים של קרן אלא של רגל.

שיטת אבן האזל

הרמב"ם פותח את הלכות נזקי ממון כך:

כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם שהרי ממנום הזיק שנאמר כי יגוף שור איש את שור רעהו וכו', אחד השור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דיבר הכתוב בשור אלא בהווה.

וכמה משלם, אם הזיקה בדברים שדרכה לעשותם תמיד כמנהג ברייתה כגון בהמה שאכלה תבן או עמיר או שהזיקה ברגלה כדרך הילוכה חייב לשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו שנ' מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. ואם שינת ועשת מעשים שאין דרכה לעשותם תמיד והזיקה בהן כגון שור שנגח או נשך חייב

6. לא כל כך ברור מניין למד זאת המ"מ מדברי הרמב"ם, וייתכן שהוא דייק מכך שהרמב"ם לא הזכיר את זה שהחיות המועדות פטורות ברה"ר, ועדיין צ"ע. מכל מקום, זוהי בבירור גם דעת המגיד משנה עצמו.

לשלם חצי נזק מגוף המזיק עצמו שנ' ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגו'.

אבן האזל (שם הלכה ב') מעיר שהרמב"ם מערכב בדבריו כמה סוגי נזקים: בהתחלה הרמב"ם הביא פסוק העוסק בנזקי קרן - "כי יגוף שור איש את שור רעהו", אך בהלכה ב' הרמב"ם עובר מייד לדבר דווקא על נזקי שן ורגל. התמיהה מתעצמת לנוכח המשך הלכה ב', שם הרמב"ם חוזר תוך כדי דיבור לדון בנזקים של שור תם. לכאורה היה על הרמב"ם לפצל בין האבות השונים שנאמרו בשור ולייחד לכל אחד מהם הלכה נפרדת, ובכל אב ואב להביא את הפסוק שממנו למדו אותו.

כדי לבאר את לשונו הקשה של הרמב"ם, אבן האזל מציע הבנה מחודשת בגדר נזקי בהמתו:

ונראה דאף דבמתני' איכא צריכותא בין שן ורגל וכן אשכחן בגמרא מקרן לשן ורגל פירכא דכונתו להזיק כל זה הוא רק דלא הוי מצינו למילף חד מחבריה, אבל עכשיו דכתיבי כולהו הוי כולהו חד דינא דשור, וכלל שלהם נמשך מוכי יגוף שור רק דחלוקים בפרטים להלכותיהם, דהרי לפי האמת חייב בקרן אף באין כונתו להזיק כגון כלבא דאכיל אימרא... וא"כ מאי קאמר לפי מה דהוי סובר דתני שור לקרנו לא ראי קרן שכונתו להזיק, אע"כ דזה הוא מקמי דכתיב שן ורגל דאז הוי אמרינן דדוקא היכי שכונתו להזיק חייבה תורה כגון קרן גופא דהוי כונתו להזיק אבל בתר דכתב שן ורגל וחזינן דחייבה תורה כל ממון בעלים שהזיק אף שאין כונתו להזיק גם בקרן הדין כן אלא דבזה מתחלקים דשן ורגל כיון דכדרכם ומצויים יותר בהזיקן הם מועדין מתחילתן וקרן דאינו מצוי ולא כדרכו אינו משלם נזק שלם אלא היכי דאייעד דאז אורחי' הוא... כונתו להזיק אינו כלל מגדרי קרן לפי האמת כיון דעיקר החיוב הוא במועד ומועד אורחי' וחייב כמו שן ורגל גם באין כונתו להזיק".

אבן האזל מסביר שהחילוקים שהגמרא מעלה (כונתו להזיק, היזקה מצוי וכד') נועדו להסביר איך אנחנו היינו מחלקים בין האבות אם רק אחד מהם היה נכתב, אך לאחר שהתורה כתבה את כל הפרשיות החלוקות האלה כבר לא הכרחיות, ובעצם ניתן לכלול את קרן, שן ורגל תחת השם הכללי של "נזקי שור". ההבדל הגדול שנותר בין קרן לשן ורגל הוא במידת השכיחות שלהם: שן ורגל הם נזקים רגילים ומצויים ("אורחיה") ולכן הם מועדים מתחילתם, ואילו קרן זה שם כולל לכל הנזקים הבלתי מצויים ("לא אורחיה") ולכן אין עליהם חיוב נזק שלם עד שמתרחשת העדאה.

אם נתבונן בדברי הרמב"ם, ניתן לראות שהסבר זה מיישב את לשונו היטב: בהלכה א' הרמב"ם נתן הגדרה כוללת לכל נזקי "שור" - "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם", ולאחר מכן בהלכה ב' הרמב"ם מבאר שכתוך נזקי שור התשלומים תלויים במידת השכיחות - אם "הזיקה בדברים שדרכה לעשותם תמיד" משלם נזק שלם, ואם "שינת ועשת מעשים שאין דרכה לעשותם תמיד" משלם חצי נזק מגופו.

לפי זה מבקש אבן האזל להסביר את הסתירה שאנחנו מוצאים בין הגמרות השונות: הגמרות שמגדירות קרן כ"כוונתו להזיק" עוסקות בייחודיות של קרן לו רק היא הייתה

נכתבת, אך לאחר שנכתבו כל פרשיות נזקי שור כל מקרה של נזק משונה כלול בתוך אב הנזיקין של קרן. לכן הגמרא מתייחסת למקרה של כלבא דאכל אימרי כקרן אע"פ שאין שם כוונה להזיק. אכן האזל בבירור משתייך לגישה השנייה שהגדרנו לעיל, שהתכונה המגדירה של קרן היא "משונה" ולא "כוונתו להזיק".

החיסרון בתירוצו של אבן האזל הוא שלא את כל הגמרות הסותרות ניתן לבאר ע"פ היסוד הזה. לדוגמא, הגמרא שמסתפקת בשאלה האם יש כופר ברגל מציינת שהחילוק בין קרן לשן ורגל הוא שקרן כוונתה להזיק, וזאת אע"פ שאנחנו לא עוסקים בשאלה מה היה קורה לו רק קרן הייתה נכתבת בתורה.⁷

שיטת הפלפולא חריפתא

ידועה המחלוקת בין הרא"ש לבין "יש מן הגדולים" בשאלה מה התכונות של נזיקין הנלמדים ע"י "הצד השווה" – לדעת "יש מן הגדולים" הנזקים הללו מקבלים את הקולות של שני המלמדים ואילו לדעת הרא"ש הנזקים הללו מקבלים את התכונות של המלמד העיקרי בלבד.⁸ לכן לדוגמא במקרה של "בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה" שנלמד על ידי הצד השווה של אש ושל בור,⁹ לדעת "יש מן הגדולים" יהיה פטור גם בטמון (כמו נזקי אש) וגם באדם וכלים (כמו נזקי בור), ואילו לדעת הרא"ש יהיה רק פטור באדם וכלים מפני ש"בור המתגלגל" דומה בעיקר לבור ולא לאש.

הפלפולא חריפתא (אות ש') טוען שיש לו ראייה נוספת לדברי הרא"ש. הפלפולא חריפתא מביא בתור ראייה את המקרה של "כלבא דאכל אימרי" שנחשב כתולדה של קרן אע"פ שאין כוונתו להזיק, ומסביר שלא ייתכן לומר שהחייב במקרה הזה נלמד רק ע"י קרן שהרי יש לנו פירכא "מה לקרן שכן כוונתו להזיק". לכן מגיע הפ"ח למסקנה שהמקרה של "כלבא דאכל אימרי" נלמד מהצד השווה של קרן ושן, ומכך שהגמרא מעולם לא הזכירה שכלבא דאכל אימרי פטור ברה"ר כמו שן ניתן להסיק כדברי הרא"ש שנזקים הנלמדים מהצד השווה לא מקבלים את הפטורים של כל המלמדים אלא רק את הפטורים של אחד מהם.

מתוך דבריו עולה תירוץ נוסף לקושייתנו מסוגיית "כלבא דאכל אימרי": ההגדרה של קרן היא "כוונתו להזיק" כפי שראינו מספר פעמים בפרק קמא, אלא שבמקרים מסוימים של נזק משונה הגמרא מחייבת כקרן אע"פ שאין כוונה להזיק ע"י לימוד של הצד השווה.

ברם דבריו של הפלפולא חריפתא עדיין מצריכים העמקה נוספת. לפי שיטתו כלבא דאכל אימרי נלמד ע"י קרן ושן, ועם זאת הוא דומה יותר לקרן ולכן הוא מקבל את התכונות של קרן ולא את התכונות של שן. ויש לשאול מדוע בעצם אנחנו מדמים את המקרה הזה לקרן יותר מאשר לשן, הרי יש כאן את התכונה העיקרית של שן (הנאה

7. יש להעיר שאבי העזרי (נזק"מ א;ח) הולך בדרכו של אבן האזל, והוא מציע דרך ליישב את הסוגייה של כופר ברגל ע"פ שיטתו, וא"כ אין בקושייתנו כדי לדחות דבריהם לגמרי.

8. רא"ש פרק א סי' א.

9. עיין בגמרא בדף ו ע"א.

להיזקה) ולעומת זאת אין כאן את התכונה המאפיינת של קרן דהיינו הכוונה להזיק. במידה ואנחנו רוצים להחליט איזה משני המלמדים הוא המלמד העיקרי, הגיוני יותר לברר זאת על ידי התבוננות בתכונה הבסיסית של כל אב.

ונראה להסביר בדעת הפלפולא חריפתא שהוא הולך בגישה השלישית שהצגנו לעיל: קרן מורכבת גם מכוונה להזיק וגם משינוי, ושתי התכונות הללו נצרכות גם יחד. הפלפולא חריפתא הרגיש בכך שהקושי היחיד על גישה זו הוא הגמרא של "כלבא דאכל אימרי", ולכן הוא הציע יישוב מקומי לבעיה הזו, דהיינו שבמקום שבו יש רק אחת מן התכונות של קרן ניתן ללמוד את השנייה ע"י "הצד השווה".

ואולי ניתן לדייק שזוהי ג"כ שיטתו של המאירי (דף טו ע"ב): "וכלם תולדה של קרן הם כמו שהתבאר וכלל אלו כל שהוא משונה וכוונתו לכך כלם שוין לדין חצי נזק ולחייבו ברשות הרבים". המאירי מזכיר את התכונות משונה וכוונתו להזיק זו לצד זו כחלק מההגדרה של נזקי קרן, והדבר מתאים לשיטת הפלפולא חריפתא.

לאחר שראינו חלק מן התירוצים של האחרונים בסוגייה, ננסה להציע דרך נוספת שאולי תיישב את כלל הקושיות שהעלנו בתחילת דברינו. כדי לעמוד על החלוקה שעומדת בבסיס טענתנו נצטרך לבחון סוגייה נוספת בריש פרקין ולראות את העולה ממנה.

סוגיית קרן תלושה וקרן מחוברת

הצגת השאלות בסוגייה

איתא בגמרא (דף ב ע"ב):

קרן מנלן? דת"ר: כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר: בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח. מאי ואומר? וכי תימא, דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש: בכור שורו הדר לו. והאי מילף הוא? גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא! אלא, מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד - ה"מ בתלושה, אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא, ת"ש: בכור שורו הדר לו וגו'.

הגמרא דנה בשאלה מה הצורך בשני פסוקים - "ויעש צדקיה בן כנענה קרני ברזל" ו - "בכור שורו הדר לו", ומגיעה למסקנה שאם היינו כותבים רק את הפסוק "ויעש צדקיה" היינו סבורים שרק בקרן תלושה ישנה חלוקה בין קרן תמה לקרן מועדת, ואילו בקרן מחוברת שהיא חמורה ממנה היינו סבורים שהיא מועדת מתחילתה. השאלה המתבקשת היא מדוע שהבירייתא לא תביא רק את הפסוק "בכור שורו הדר לו" שעוסק בקרן מחוברת וממילא היינו לומדים ממנו גם קרן תלושה?

הראשונים כבר הרגישו בשאלה זו, ועולות מדבריהם שתי גישות שונות. רבינו פרץ על אתר כותב וז"ל: "ואי קשה כיון דכתיב קרא דבכור שורו למה צריך עוד קרא דצדקיה.

תריץ משום דא"כ כי מחייב רחמנא הנ"מ מחוברת אבל תלושה לא מחייב כלל להכי איצטריך לאתויי קרא דצדקיה".

כלומר, אם התורה הייתה כותבת רק את המקרה של קרן מחוברת היינו עלולים לטעות ולחשוב שקרן תלושה היא חמורה פחות וממילא היא פטורה לגמרי, וכך הסביר גם המאירי¹⁰.

השטמ"ק מביא בשם מהר"י כץ הסבר אחר: "וא"ת כיון דלא אתיא נגיחה דקרן אלא מבכור שורו אם כן לשתוק מצדקיה בן כנענה ולשמעין בכור שורו. ותירץ דאי לא הוה יליף אלא מבכור שורו הוה אמינא דוקא במחובר משלם נזק שלם בשלש פעמים דאורחיה הוא אבל בתלושה בשלש פעמים הייתי מחייבו כפעם ראשונה דמחובר קא משמע לן קרא דלא פלגינן בין תלושה למחוברת". לפי מהר"י כץ אם לא הייתי מביא את הפסוק של צדקיה בן כנענה הייתי עלול לחשוב שקרן תלושה תהיה תמה באופן תמידי, ולעולם לא תתחייב יותר מחצי נזק. ולכאורה דברי מהר"י כץ מאוד מחודשים, שהרי בתורה אין אף מזיק שמשלם לעולם חצי נזק (מלבד צדורות שהן הלכה למשה מסיני), ואפילו שור תם נהיה שור מועד לאחר ג' פעמים.

הרשב"א על אתר שואל שאלה נוספת על הסוגייה: "אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא כו'. ק"ל אדרבה אימא כולה תמה היא לשלם חצי נזק בלחוד דכל לאפוקי ממונא קולא לתובע וחומרא לנתבע". השאלה של הרשב"א היא למה הגמרא הניחה שאם היינו כותבים רק קרן תלושה אז קרן מחוברת הייתה מועדת כבר מנגיחה ראשונה, הרי היה אפשר לומר גם להפך שקרן מחוברת תהיה תמה תמיד?

קצרה היריעה מלעסוק בתירוץ של הרשב"א לשאלה זו, אך יש לשים לב שכבר בשלב השאלה הרשב"א מקבל את האפשרות שתהיה קרן תמה לתמיד, כמו שהציע מהר"י כץ בנוגע לקרן תלושה. גם על הרשב"א חוזרת השאלה ששאלנו על מהר"י כץ: מה המקור של הרשב"א לקרן שנשארת תמה לעולם?

קרן תמה וקרן מועדת - יסודו של הרא"ל מאלין

ר' אריה לייב מאלין¹¹ בחידושו (ח"א סי' ג) שואל גם הוא את השאלה שלנו על דברי הרשב"א, ומציע דרך מחודשת להסביר את הדברים:

10. וכך עולה מדברי השטמ"ק בשם "תוספי הרא"ש": "ותירץ ה"ר מאיר ז"ל דקרא דויצעש לו צדקיהו איצטריך לאשמעינן דשייך נגיחה בתלוש...". רבינו מאיר בא לענות על שאלה אחרת מהשאלה שלנו, אך הלשון "דשייך נגיחה בתלוש" רומזת שלולי הפסוק לא היינו חושבים שיש חיוב על קרן תלושה כלל.

11. רבי אריה לייב מאלין (1906 - 1962) היה תלמיד של הגר"ש שקופ בצעירותו ולאחר מכן תלמידו של הגר"ז סלובייצ'יק. בעת מלחה"ע השנייה עבר עם כלל ישיבת מיר לשאנגחאי, ולאחר מכן עבר לארצות הברית שם ייסד את ישיבת "בית התלמוד" ובה התגורר עד שנפטר בטרם עת.

והנראה לומר דבאמת קרן תמה וקרן מועדת שני אבות הם, אלא דבקרן נאמר דין העדאה דתם נעשה למועד ע"י העדאה, וסובר הרשב"א דזהו הפירוש בגמ' דכיון דהפרשה דקרן מיירי בתלושה לא מצאנו דין העדאה רק בתלושה דהוי משונה ובזה שייך דין העדאה, ואין אנו יכולים ללמוד לענין זה מחוברת מתלושה, משום דדין העדאה לא שייך אלא במשונה אבל אורחי' מה לי פעם א' מה לי פעם ב', וסברא זו פשוט הוא להגמ' ואשר על כן יכולים אנו לומר ב' אופנים או ללמוד קרן מחוברת מהפרשה של תם וממילא תהא לעולם תמה, או דנילף מהפרשה של מועד ותהי' לעולם מועדת וזהו שהקשה הרשב"א דמנ"ל למילף ממועד דילמא נילף מתם.

הרא"ל מאלין מסביר שלמעשה כשאנו מדברים על נזקי קרן, אין מקום לדבר רק על אב נזיקין אחד הנקרא "קרן", ויש לחלקו לשני אבות נזיקין נפרדים: קרן תמה וקרן מועדת. המקרה הרגיל בתורה הוא שבהמה מתחילה כ"קרן תמה" ולאחר שמזיקה ג' פעמים מתחייבת מדין "קרן מועדת", אך משום שמדובר על שני אבות נזיקין נפרדים, ניתן להעלות על הדעת אפשרות של נזק שכולו קרן תמה או להפך. זה היה גם המקור של הרשב"א לזה שיייתכן להגדיר קרן מחוברת כ"כולה תמה", ומכח זה הקשה הרשב"א למה לא נאמר שקרן מחוברת תהיה כולה תמה.

ר' נחום פרצוביץ' בחידושו על אתר (ס' כא) ביאר גם הוא בדרך זו את היחס בין קרן תמה לקרן מועדת, והביא שלמעשה הרשב"א עצמו כותב את הדברים בפירוש לקמן¹²:

"דבור עשרה ובור תשעה הרי הן כקרן שהמועדת משלם נזק שלם ותמה אינו משלם אלא חצי נזק לפי שכל אחד מהן אב בפני עצמו ואף על גב דתם אינו משלם מן העלייה לא קרי ליה תולדה, ואינו דומה לחצי נזק צרורות דקרי ליה תולדה דהתם בין נזק שלם בין חצי נזק כולן מרגל אחת הן אבל כאן ב' קרנות הן לא ראי זה כראי זה, וכן הדין בבור עשרה ובור תשעה".

ולענ"ד בדרך זו ניתן להסביר גם את המחלוקת בין מהר"י כץ לבין רבינו פרץ והמאירי: רבינו פרץ והמאירי הבינו ש"קרן" זה מזיק אחד שיש בו חילוקי תשלומים, ולכן אם קרן תלושה היא חמורה פחות מקרן רגילה אין אפשרות אחרת מלבד לפוטרה לגמרי. לעומת זאת, מהר"י כץ סבר שקרן תמה וקרן מועדת הם שני אבות שונים ולכן קיימת אופציה של קרן ש"כולה תמה", וזה הגדר שהיא הציע לקרן תלושה.

קרן תמה וקרן מועדת - הגדרות

השתא דאתינן להכי, נראה להסביר שקרן תמה וקרן מועדת הם לא רק שני אבות שונים, אלא שהיסוד העומד מאחורי כל אחד מהאבות הללו שונה בתכלית. קרן תמה היא נזק שנעשה באופן חריג ולא היה ניתן לצפות לו, ולכן ההגדרה שניתנת לו בגמרא היא "משונה". לעומת זאת קרן מועדת היא לא דבר משונה כלל, שהרי הבהמה כבר

12. דף ג ע"א, ד"ה "סוף סוף" (השני מביניהם).

מועדת לסוג הנזק הזה והיה על הבעלים לצפות לו, ולכן ההגדרה הנכונה עבור נזק כזה היא "כוונתו להזיק".

ניתן על פי זה ליישב את הסתירות השונות שהראנו בפתיחת המאמר: בכל מקום שהגמרא הציגה את הכוונה להזיק בתור התכונה העיקרית של קרן, כוונתה הייתה לקרן מועדת, וכשהגמרא התייחסה לתכונה "משונה" כוונתה הייתה לקרן תמה בלבד. אם נתבונן בגמרות השונות, נראה שהצעה זו מיישבת את כל הסתירות דבר דבור על אופניו:

1. הגמרא בדף טו שעוסקת בכלבא דאכל אימרי ומכנה אותו "משונה" מדברת על מקרה שבו הכלב לא היה מועד לאותו דבר, שהרי הגמרא פוסקת שהבעלים חייב רק בחצי נזק.

2. הגמרא בדף כו שעוסקת בשאלה האם יש כופר ברגל מכנה קרן "כוונתו להזיק", ודבר זה מיושב היטב לפי דרכנו, שהרי דיני כופר שייכים כמובן רק לקרן מועדת.

3. רבי טרפון מחייב על קרן תמה בחצר הניזק נזק שלם, וכשהמשנה מביאה את דבריו הכינוי לקרן הוא "משונה קרן בחצר הניזק". רבי טרפון עוסק רק בקרן תמה ולכן הדבר מסתבר שהוא יכנה אותה "משונה".

ניתן להביא ראיה לדברינו מלשון רש"י במספר מקומות בש"ס. כשהגמרא מציגה את מחלוקת ר"ט וחכמים (דף יד ע"א), רש"י מסביר את דבריו של רבי טרפון כך: "משונה קרן בחצר הניזק נ"ש משלם – קרן תמה וכל תולדותיה קרי משונה הואיל ושינו את וסתן שלא היו דרכן לכך".

רש"י להדיא כותב שהכינוי "משונה" אמור רק בנוגע לקרן תמה, ולא לכל סוג של קרן. רש"י חוזר על דבריו גם במסכת כתובות (דף מא ע"ב): "משונה הוא – אין דרכו בכך וכל נזק משונה בבהמה הוי תולדה דקרן תמה שאף היא משונה שאין דרכה בכך וחצי נזק הוא דמשלם".

נפקא מינה בין השיטות

כדי לחדד את ההבדלים בין התירושים השונים שהעלנו במאמר זה, נציע מקרה תיאורטי שלא עסקנו בו עד כה: מה יהיה הדין בכלבא דאכל אימרי ג' פעמים? אנחנו יודעים שבאכילת הראשונות החיוב יהיה רק של חצי נזק, אך במקרה שהכלב נעשה מועד לאכילת כבשים יש לדון מה גדר חיובו.

לפי השיטה שהציע ר' דוד פוברסקי, למעשה אין שום הבדל בין המקרה של כלבא דאכל אימרי לכל מקרה של קרן (כי אין חילוק בין שינוי לכוונה להזיק), ולכן בוודאי לשיטתו לאחר ג' פעמים החיוב יהיה כשל קרן מועדת שמשלמת נזק שלם גם ברשות הרבים.

נראה שכך יהיה הדין גם לפי אבן האזל. לשיטתו ההבדל היחיד בין קרן לשן ורגל הוא

שקרן היא משונה, ולכן ברור שגם קרן מועדת היא משונה, אלא שלאחר ג' פעמים כבר משלמים נזק שלם על השינוי מפני שהבהמה מועדת לשינוי הזה.

לעומת זאת לפי דברינו הדין יהיה שונה בתכלית, מפני שמשונה זו תכונה רק של קרן תמה, וכדי להתחייב בחיובים של קרן מועדת צריך כוונה להזיק. משום כך כלבא דאכל אימרי יהיה חייב בשלוש הפעמים הראשונות חצי נזק כדין קרן תמה, אך לאחר ג' פעמים החיוב יהיה מדין שן, מפני שאין כוונה אלא רק הנאה.

הטענה שלנו נראית מחודשת ביותר, ובהשקפה ראשונה קשה לומר שנזק מסוים יכול להתחיל בתור קרן תמה ולהפוך לנזקי שן לאחר העדאה. ואע"פ שיש חידוש בדברינו ניתן לדעתי למצוא סיוע לגישה שלנו מדברי רש"י לקמן.

הגמרא (דף מח ע"ב) מנסה למצוא מקרה שבו שור מתחייב בכופר בכך שנופל על אדם בבור והורג אותו: "היה אביו או בנו לתוכו - משלם את הכופר. ואמאי? הא תם הוא! אמר רב: במועד ליפול על בני אדם בבורות עסקינן. א"ה, בר קטלא הוא! אמר רב יוסף: דחזא ירוקא ונפל".

הגמרא למעשה מתרצת שמדובר במקרה שבו השור לא התכוון מעולם להרוג אדם בנפילתו אלא רק לאכול עשבים על פי הבור, ובכל זאת הוא מתחייב בכופר לאחר ג' פעמים מפני שנעשה מועד להרוג בני אדם בדרך זו. רש"י על אתר מבאר שלא מדובר כאן בכופר מדין קרן, אלא בכופר מדין שן:

...אבל זה שלא היתה בו חיוב סקילה כלל אין העדאתו אלא לכופר של שן ורגל בחצר הניזק דאוקמינן ברגל שדרסה ע"ג תינוק בחצר הניזק דאיכא כופר ברגל ואף על גב דשלא בכוונה הוא ואין השור בסקילה וה"נ דחזא ירוקא ונפל תולדה דשן היא דמתכוין להנאתו וא"ת משונה הוא ואין זו שן כיון דאייעד ליה אורחא הוא.

רש"י מקשה על עצמו שהריגת בני אדם על ידי נפילה לבור היא משונה, ו"משונה" איננו חלק מנזקי שן. רש"י מיישב שבאמת בג' הנפילות הראשונות השור נחשב "משונה", ולאחר ג' פעמים השור הועד לנפילה זו ולכן מעתה והלאה הוא יתחייב בכופר מדין שן. רש"י כותב בפירושו שבמקרה של "חזא ירוקא ונפל" אין כוונה כלל אלא רק הנאה, ולכן לדעת רש"י החיוב הוא לא מדין קרן אלא מדין שן. אך רש"י מוסיף שבג' הפעמים הראשונות החיוב לא יהיה מדין שן אלא מדין קרן ("משונה הוא ואין זה שן"). הבנה זו של רש"י מתאימה לדרך שהצגנו במקרה של כלבא דאכל אימרי: בשלוש הפעמים הראשונות החיוב יהיה מדין קרן תמה מפני שהגדרתה היא משונה, אך לאחר ג' פעמים הנזק כבר לא נחשב משונה ולכן החיוב חוזר להיות כיתר חיובי השן - "יש הנאה להיזקה".

סיכום

השאלה בה פתחנו את המאמר היא מה ההגדרה של נזקי קרן: האם ההגדרה היא "כוונתו להזיק" כמשתמע מהסוגיות בפתיחת המסכת, או שההגדרה היא "משונה" כפי שנראה מהגמרא בסוגיית "כלבא דאכל אימרי".

כפי שהצגנו בפתיחת המאמר, בפני האחרונים שבאו לתרץ את הסתירה בין הסוגיות עמדו שלוש אפשרויות עיקריות: לשים את הדגש על הכוונה להזיק ולדחות את הסוגיות שמגדירות קרן כ"משונה", להגדיר קרן כ"משונה" ולדחות את הסוגיות שמגדירות קרן ע"פ הכוונה להזיק, או לנסות להסביר את נזקי הקרן על פי שתי ההגדרות גם יחד.

התירוץ הראשון שהבאנו בשם הגר"ד פוברסקי, הלך בדרך הראשונה: לפי דעתו המשמעות של "כוונתו להזיק" זהה למשמעות של "משונה", והסתירה שראינו בתחילה נבעה מחוסר הבנה של הכוונה להזיק בבהמות. לעומתו אכן האזל הדגיש את הסתירה בין שתי ההגדרות, ולכן יישב שהכוונה להזיק הייתה רק הגדרה אפשרית לפני שנכתבו פרשיות קרן ורגל, ואילו לאחר שהן נכתבו בתורה הגדר של נזקי קרן הוא משונה בלבד. שני האחרונים הנ"ל לא התייחסו לקרן בתור אב נזיקין שמורכב משתי הגדרות שונות, ואילו מדבריו של הפלפולא החריפתא מדויק שהוא התייחס לקרן בתור אב נזיקין שמורכב גם משינוי וגם מכוונה להזיק.

כל הגישות הללו יצאו מנקודת הנחה שכל נזקי הקרן נידונים כמקשה אחת, ולכן אם הגדרה מסוימת נכונה לקרן תמה היא תהיה נכונה גם לקרן מועדת. אנחנו טענו במאמר זה שההנחה הזו לא מוכרחת, והוכחנו שחלק מהראשונים פיצלו בין קרן תמה לקרן מועדת והתייחסו אליהם כשני אבות שונים. בעקבות הבנה זו יכולנו לתרץ את הסתירה בין הסוגיות בדרך נוספת, שלא התאפשרה לפני כן: כל הסוגיות שמגדירות קרן כ"משונה" עוסקות בקרן תמה, ואילו הסוגיות שמגדירות קרן כ"כוונתו להזיק" עוסקות בקרן מועדת.

בסיום דברינו הצגנו נפק"מ לדרכנו בסוגייה, והיא שכלבא דאכל אימרי ג' פעמים יתחייב מדין שן ולא מדין קרן מועדת, מפני שכדי להתחייב כקרן מועדת הכוונה היא הכרחית.

נועם חייקין

יסוד איסור תמורה

תמורה: הקדשה או עונש²

אומרת התורה בפרשת בחוקותי (ויקרא כז י):

לֹא יִחְלִיפְנוּ וְלֹא יִמִּיר אֶתוֹ טוֹב בְּרַע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הִמִּיר בְּהֵמָה בְּבֵהֵמָה וְהָיָה הוּא וְתִמְוֹרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ

התורה אומרת שאסור לאדם להמיר את בהמת הקודש לו בבהמה אחרת, אך אם הוא בכל זאת המיר – בהמת החולין מתקדשת. וחקרו האחרונים מהו עיקר האיסור: האם עיקרו של האיסור הוא בכך שהאדם הפך את בהמת החולין לקדושה על ידי תהליך של המרה, או שעיקרו הוא עצם הרצון להעביר את הקדושה מבהמת הקודש. בלשון האחרונים, האם עיקר האיסור הוא בבהמה הראשונה (בהמת הקודש), או שעיקרו הוא בבהמה השנייה (בהמת החולין).

בצד השני יש להסתפק מהו הרצון הבעייתי, האם הבעיה היא בכך שהאדם רוצה להפקיע את הקדושה מבהמת הקודש על ידי העברה, או שהרצון הבעייתי הוא עצם הרצון להעביר קדושה מבהמת הקודש לבהמת החולין, גם אם זה לא אגב הפקעת קדושה. המשנה אומרת (כו ב):

"הָרִי זֶה תַּחַת זֶה", "תְּמוּרַת זֶה", "חֲלִיפַת זֶה" – הָרִי זֶה תְּמוּרָה. "זֶה מְחֻלָּלֶת עַל זֶה" – אֵין זֶה תְּמוּרָה.

למה 'זו מחוללת על זו' אינה תמורה? רש"י אומר:

מחוללת – לשון חילול הוא ולא אמר כלום שאין בהמת קדש תמימה יוצאה לחולין:

ונשמע מדברי רש"י שאם רוצה להפקיע את הקדושה מבהמת הקודש, זו לא תמורה. תמורה זה רק אם האדם יודע שההמרה לא תפקיע את הקדושה ועדיין רוצה להעביר ולהוסיף קדושה בבהמת החולין, וזה כמו הצד השני בהסתפקות. אמנם, מרבינו גרשום נשמע שגם לשון 'חילול' שייך מבחינה עקרונית, אך למעשה מכיוון שהתורה לא הזכירה את הלשון הזו ההמרה לא עובדת. ואולי לשיטתו באמת הבעיה בתמורה זה

1. תודה רבה לאורי פרנקל על הלימוד באופן כללי, וספציפית על הלימוד של מסכת תמורה השנה. למדתי ואני לומד ממך כל כך הרבה. תודה גם על ההערות על המאמר.
2. כל ההפניות הסתמיות במאמר הם לבבלי תמורה, ולרמב"ם הלכות תמורה.
2. סיכום בנושא זה ראה במאמרו של הרב ירמי סטביסקי בעלון שבות 118.

הרצון להפקיע את בהמת הקודש מקדושתה. נראה שהסתפקות זו תלויה בפרשנות הסוגיה הבאה (ט א):

תנו רבנן: "לא יחליפנו" בשל אחרים, "ולא ימיר אותו" בשל עצמו. ולכתוב "לא יחליפנו", ולא בעי "לא ימיר אותו"! אי פתב הכי – הוה אמינא: תצא זו ותפנס זו הוא דתילקי, אבל ממיר דתרווייהו קא מקדיש להו – אימא לא לקי. קא משמע לן.

הגמרא מביאה הווא אמינא, שדווקא אם ממש אמר לשון 'חילוף' שמשמעותו שהוא רוצה להוציא את בהמת הקדוש לחולין ולהקדיש את בהמת החולין, חייב, אך אם רצה להקדיש את בהמת החולין בלי לפגום בקדושתה את הבהמה הראשונה מותר. נראה שהווא אמינא זו הולכת עם הצד הראשון שהצגנו, שהבעיה ברצון להפקיע את הקדושה.

אמנם, למסקנה הגמרא אומרת שאפילו לשון 'המרה', חייבים עליה. יש שתי אפשרויות להבין את המסקנה: או שלמסקנה מה שמשנה לי זה לא הרצון להוציא את הבהמה לחולין אלא הרצון להקדיש את בהמת החולין על ידי תהליך של המרה, או שגם למסקנה היסוד לא השתנה, ועיקר הבעיה זה בניסיון להוציא את בהמת הקודש לחולין. לפי הצד הזה, שהבעיה היא בניסיון להוציא את הקדושה, למה לשון המרה, שמשמעותה רק הוספת קדושה, בעייתית? אפשרות אחת להסביר זה שבאמת גם לשון 'המרה' משמעותו להוציא את בהמת הקודש לחולין. ההווא אמינא הייתה שאולי אם מתכוון רק להוסיף קדושה, אפילו אם נוקט לשון המרה זה יעבוד ולא יהיה איסור, קמ"ל שמכיוון שלשון המרה נשמע כניסיון להוציא את הקדושה, חייב עליו.³ אפשרות נוספת היא לומר ש"ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע"⁴, ומי שאומר לשון תמורה כנראה שרוצה להפקיע את הקדושה. ובאמת, מי שרוצה רק להוסיף קדושה, אין הכי נמי שיהיה פטור. אפשרות שלישית היא לומר שכאשר מעבירים קדושה לבהמת החולין בהכרח ממעטים קדושה מבהמת הקודש, וגם זה נחשב ניסיון למעט את הקדושה מבהמת הקודש.⁵

מכל מקום, אם נחזור לחקירה המרכזית שלנו, נראה שזו מחלוקת אבוי ורבא (תמורה ה ב):⁶

3. שטמ"ק שם "עוד נכתב בעמוד זה" בשם הרב המעילי.
 4. כלשון הרמב"ם בפרק ד הלכה יג.
 5. על פי דברי הכתב והקבלה (ויקרא כו י). הוא עצמו סובר כאבוי שהחוב הוא על עצם החלשת הקדושה, ולא כרבא שהחוב הוא על הרצון.
 6. תלייה זו מופיעה בגרי"ז על מסכתנו (ד ב) בשם הגר"ח, וכן באחרונים נוספים.
- שתי גישות אלו מתבטאות במחלוקת נוספת (ט א): "רַבָּא אָמַר: תְּרוּוּיָהּ "טוב" יִתְרוּיָהּ מִיִּתְרוּיָהּ. אִם כֵּן, נִכְתּוּב קָרָא "לֹא יִחְלִיפְנוּ וְלֹא יִמִּיר אוֹתוֹ בְּרַע אוֹרַע בּוֹ", לָמָּה לִי לְמַכְתֵּב תְּרוּוּיָהּ "טוב"? חַד "טוב" – אָפִילוּ בְּטוֹב נָמִי, כִּי מִמִּיר לָקִי. וְאִידֵךְ "טוב" – מִעִיקְרוֹ עוֹשֶׂה תְּמוּדָה, רַע מִעִיקְרוֹ אֵין עוֹשֶׂה תְּמוּדָה. וְאִבֵּי אָמַר: קֵל נְחוּמֵר הוּא, וְמָה טוֹב בְּרַע, דְּעִלוּיָי קָא מְעִלִי לִיה – לָקִי,

והרי תמורה, דאמר רחמנא: "לא יחליפנו ולא ימיר אותו", ותנא: לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר – מומר, וסופג את הארבעים. אלמא מהני, תיובתא דרבא! אמר לך: שאני התם, דאמר קרא "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". ולאבוי, אי לאו דאמר רחמנא "והיה הוא ותמורתו", הוה אמינא תצא זו ותכנס זו, קמשמע לן.

רבא סובר שעיקר התמורה היא בבהמה הראשונה, בעצם הניסיון להעביר את קדושתה, והחידוש של התורה הוא בכך שהבהמה השנייה מתקדשת. אמנם, אבוי סובר שעיקר האיסור הוא בבהמה השנייה, עד כדי כך שאם התורה לא הייתה מחדשת לנו שהבהמה הראשונה נשארת קדושה, היינו חושבים שהיא הופקעה מקדושתה, כדברי 'גדול אחד' שכתב לאחיעזר ומוכא בספרו⁷:

...התמורה מוציאה לחולין ואח"כ תתקדש מכח העשה

בשביל לחדר את המחלוקת נביא את ספיקו של רמי בר חמא (ב ב):

בעי רמי בר חמא: קטן מהו שימיר? היכי דמי? אילימא בקטן שלא הגיע לעונת נדרים – לא תיבעי לך, דכיון אקדושי לא אקדיש, אמורי ממיר? אלא כי קמבעיא ליה – בקטן שהגיע לעונת נדרים. מי אמרינן, כיון דאמר מר: "איש", מה תלמוד לומר "כי יפליא נדר" – לרבנות מופלא הסמוך לאיש, דקדשו קדוש. מדאקדושי מקדיש, אמורי נמי ממיר, או דלמא: כיון דלאו בר עונשין הוא, בתמורה לא מיתפס?

רמי בר חמא מסתפק האם קטן היכול להקדיש, יכול גם להמיר. נראה שהסתפקותו היא בחקירתנו: האם בהמת החולין מתקדשת כי המרה זה כמו הקדשה, או שהיא מתקדשת כי יש פה עונש וקנס (למרות שבאופן עקרוני זה לא אמור היה לעבוד). נראה שספק זה תלוי במחלוקת שראינו: מי שחושב שתמורה זו פעולת הקדשה, חושב שעיקר האיסור הוא ביצירת הקדושה בבהמה השנייה על ידי פעולת התמרה (אבוי). מי שחושב שתמורה זה עונש, חושב שעיקר האיסור הוא בניסיון להעביר את הקדושה מהבהמה הראשונה (רבא).

נפקא מינה למחלוקת זו היא השאלה איך להגדיר את הלאו, האם זה לאו שיש בו

טוב בטוב, דכי הדר ניהו – לא כל שכן דלקי! ורבא – אין עונשין מן הדיו, ואבוי אמר לך: הא לא דינא הוא, מי גרע טוב מרע?". אבוי רואה את הבעיה בתוצאה, ואם על תוצאה טובה לוקים, זה מראה שהבעיה היא בעצם יצירת התמורה, ולא משנה מה התוצאה, הכל זה גילוי מילתא בלבד (כלשון השטמ"ק שם). אמנם, לפי רבא, יכול להיות שמעשה האיסור שחייבים עליו הוא דווקא הרצון לדחוף את הקדושה, ולכן זה שאתה חייב על רצון א', זה לא אומר שחייבים גם על רצון ב', וקמ"ל שחייבים על כל רצון.

7. שו"ת אחיעזר ח"ב סימן מד בסופו.

מעשה או זה לאו שאין בו מעשה.⁸ מצד אחד, הגמרא - ובמפורש גם רב - מניחה שתמורה זה לאו שאין בו מעשה (ג א):

וּכְלָלָא הוּא דְּלֹא שְׂאִין בּוֹ מַעֲשֶׂה פְּטוֹר? וְהָרִי מִימֶר, דְּלֹא שְׂאִין בּוֹ מַעֲשֶׂה הוּא, וְלִקְי, דְּתַנּוּ: "לֹא שֶׁהוּא רִשְׁאִי לְהַמִּיר, אֲלֵא שְׂאֵם הַמִּיר מוּמָר, וְסוּפָּג אֶת הָאֶרְבָּעִים". אָמַר לֶךְ רַב: הָא מְנִי? רַבִּי יְהוּדָה הִיא, דְּאָמַר: לֹא שְׂאִין בּוֹ מַעֲשֶׂה – לִוְקִין עָלָיו.

נראה גם שאלו פשטות הדברים - הרי אין שום מעשה שמעורב באיסור הזה, רק דיבור בלבד! אמנם, הגמרא ממשיכה ומביאה את שיטת רבי יוחנן (ג ב):

אָמַר לִיָּה רַבִּי יוֹחָנָן לְתַנָּא: לֹא תַתְנִי "וּמִימֶר", מְשֻׁם דְּבִדְיַבּוּרָא עֲשֶׂה מַעֲשֶׂה.

רבי יוחנן מגדיר את איסור תמורה כלאו שיש בו מעשה. ונראה להסביר שנחלקו ביסוד האיסור: האם יסוד האיסור זה הניסיון על ידי פה האדם להוציא את הקדושה מבהמת הקודש, ואין פה מעשה, או שעיקר האיסור זה התוצאה בפועל של יצירת בהמה קדושה על ידי ההמרה. ונחלקו באותה מחלוקת של אביי ורבא, שאביי סובר כרבי יוחנן, ורב סובר כרבא.

בשולי הדברים נעיר שנראה שרבי יוחנן הולך לשיטתו במקום נוסף. המשנה מביאה את דעת רבי שמעון שסובר שאפשר להמיר רק בהמה אחת תחת בהמה אחת. וחולקים האמוראים שם עד כמה רחוק הוא הולך עם חידושו זה (ט א):

אָמַר רִישׁ לְקִישׁ: מוֹדֶה רַבִּי שְׁמַעוֹן שְׁמַמִּירִין וְחַזְזִירִין וּמִמִּירִין, מֵאֵי טַעְמָא? קְדוּשָׁה רִאשׁוֹנָה דְּהִקְדָּשׁ לְהִיכָן הִלְכָּה? וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר: כְּשֶׁם שְׂאִין מִמִּירִין שְׁנַיִם בְּאַחַד, כֵּן אֵין מִמִּירִין וְחַזְזִירִין וּמִמִּירִין.

ריש לקיש חושב יש פה חידוש מסויים בכך שאפשר להמיר רק בהמה אחת בבהמה אחת, אך להמיר בבהמה ואז לחזור ולהמיר בה, אין שום בעיה, "קדושה... להיכן הלכה?!" אמנם, רבי יוחנן סובר שאי אפשר לחזור ולהמיר. נראה שדבר זה מבוסס על שיטת אביי, שהקדושה שהייתה בבהמה הראשונה אכן הלכה, ורק התחדשה בה לאחר מכן קדושה חדשה, שהיא פחות חזקה מהקדושה המקורית ואי אפשר להמיר בה. כלשון הגדול שהביא האחיעזר שראינו לעיל: "...התמורה מוציאה לחולין ואח"כ תתקדש מכח העשה". יוצא, שרבי יוחנן ממשיך לדבוק בשיטת אביי. ריש לקיש, שראינו שנוטה יותר לראות את האיסור כממוקד בניסיון להמיר, מתאים לדברי רבא וחושב שתמורה זה לאו שאין בו מעשה.⁹

נפקא מינה נוספת היא האם במקרה בו האדם ניסה להמיר, אך לא הצליח, האם הוא

8. מעין תלייה זו הביא הרב סולובייצ'יק (רשימות שיעורים בבא מציעא צא א) בשם הגר"ח, ועוד אחרונים.

9. למרות שאנו פוסקים כחכמים החולקים על רבי שמעון, נראה שהיסוד של רבי יוחנן נשאר, ופשוט מתחדשת בבהמת הקודש קדושה מלאה שאפשר גם להמיר בה.

עבר על האיסור. השאלה מתעוררת לגבי קרבן שותפים וציבור, למשל, בהם אי אפשר להמיר. הרמב"ם פסק (א א):

ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הציבור, הואיל ויש לו בהן שותפות, הרי זה לוקה, ואין התמורה קודש:

אפילו שהתמורה לא עובדת, עדיין יש איסור ולוקה. הוא פוסק את הלישנא אחרינא המופיעה בגמרא (ד ב). אמנם, ישנה לישנא קמא, שיש להציע שהיא לא מסכימה לדבר זה. בנוסף, ערוך השולחן (העתיך סימן רלט סעיף י) מדייק מהמשנה (יג א) שבכלל לא שייך בהם תמורה בציבור תמורה, כמו שלא שייך בעופות ובקדשי בדק הבית:

העופות והמנחות אין עושין תמורה, שלא נאמר אלא בהמה. הציבור והשותפין אין עושין תמורה, שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר". יחיד עושה תמורה, ואין הצבור והשותפין עושין תמורה. קדשי בדק הבית אין עושין תמורה.

נראה בבירור שהרמב"ם פוסק לפי רבא, שעצם הניסיון להעביר את הקדושה מהבהמה הוא הבעייתי, ולכן אפילו אם לא הצלחת, יש פה איסור. אמנם, לפי החולקים, נראה שכל איסור ההמרה תלוי בכך שהוא מצליח, כי כל האיסור הוא להמיר בפועל.

ביטוי נוסף למחלוקת מופיע בדיון לגבי המשנה בפרק שני (יז א):

חומר בתמורה מפקדשים, שהקדושה חלה על בעל מום קבוע, ואין יוצאה לחולין ליגזז וליעבד. רבי יוסי בריה יהודה אומר: עשה שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין.

נחלקו התנאים האם לוקים על המרה בשוגג. תנא קמא חושב שלא לוקים, ורבי יוסי בריה יהודה חושב שלוקים. הגמרא ממשיכה ודנה בשיטת רבי יוסי בריה יהודה:

מאי טעמא דרבי יוסי בריה יהודה? אמר קרא "יהיה קדש", לרבות שוגג כמזיד. היכי דמי שוגג כמזיד? אמר חזקיה: כסבור שהוא מותר להמיר. גבי תמורה – לקי, גבי קדשים – לא לקי. לישנא אחרינא: גבי תמורה – קדוש, גבי קדשים – לא קדוש.

נחלקו הלשונות אם לוקים על המרה בשוגג, או שזה רק קדוש אך לא לוקים. לישנא אחרינא חושבת שהמרה בשוגג עובדת אך לא לוקים עליה. לפי רבא, שעיקר האיסור הוא ברצון להעביר את הקדושה מהבהמה הראשונה, ברור שהמרה עליה לא לוקים, גם לא תקדש, כי תמורה עובדת רק כאשר מגיע עונש, ואם האדם לא נענש ולא לוקה, אין שום סיבה שהמרתו תעבור. אמנם, לפי אביי זה הגיוני: פעולת ההקדש אינה תלויה בעבירת האדם על האיסור – אפשר להמיר אפילו אם לא עברת על האיסור.

הקהילות יעקב¹⁰ מעיר שאולי יש שני דינים: עיקר איסור "לא יחליפנו" הוא ברצון להעביר את הקדושה מבהמת הקודש לבהמת החולין, ועיקר איסור "לא ימיר אותו" הוא עצם ההקדשה עצמה של בהמת החולין על ידי תהליך של המרה.

מסתפק רמי בר חמא (י, א):

בְּעֵי רְמִי בַר חָמָא: מִקְדִּישׁ עוֹשֶׂה תְּמוּרָה, או מִתְּכַפֵּר עוֹשֶׂה תְּמוּרָה?

במבט ראשון, נראה שהספק תלוי בשאלתינו: אם המרה זו הקדשה, ודאי שהמתכפר הוא זה שעושה את התמורה, כי הוא הבעלים של הקרבן בצורה מלאה. אך אם המרה זו בעיה בניסיון להוציא את הקדושה מהבהמה הראשונה, נראה שעיקר החשש הוא במקדיש, שעכשיו הפסיד בהמה לטובת ההקדש וירצה להמיר אותה כדי להצילה. אמנם, הגמרא פושטת בהמשך שמתכפר עושה תמורה (אפילו לרבא, ע"ש). וצריך לומר שגם למי שאומר שהאיסור הוא בעיה בניסיון להוציא את הקדושה מבהמת הקודש, מי שעיקר הבעיה בכך שהוא יוציא את הקדושה זה מי שעומד להתכפר בקרבן, מכיוון שזה מבטא את הזלזול שלו בקרבנו.

נראה גם לתלות את המחלוקת בחקירה נוספת בתמורה: האם התמורה היא 'קדושה ישנה' או 'קדושה חדשה'. נראה שלפי אב"י הקדושה בתמורה היא קדושה ישנה, שהרי בסופו של דבר קדושת התמורה באה מההקדשה הראשונה. אמנם, לפי רבא שחושב שעיקר הקדושה היא חידוש של התורה ואין פה המשכת קדושה, נראה שהתמורה מוגדרת כ'קדושה חדשה' ואינה תלויה כלל בהקדש הראשון.

נביא נפקא מינה כדי להמחיש את הנקודה: הגמרא אומרת (למשל בחגיגה ז ב) שדבר שהוא חובה צריך להביאו מן החולין. ונחלקו הראשונים האם תמורה נחשבת כדבר שבא מן החולין. הרב יעקב אילן¹¹ מעיר שזו נפקא מינה לחקירתנו: מי שחושב שתמורה היא דבר הבא מן החולין¹², חושב שתמורה זה חידוש של התורה (כדברי רבא), ומי שחושב שתמורה זו המשכת קדושה מהבהמה הראשונה¹³, חושב שזה לא דבר הבא מן החולין (כדברי אב"י¹⁴).

עד כאן דיברנו על איסור תמורה.¹⁵ אך נראה שביסוד שתי השיטות שראינו עומדות

10. תמורה סימן א'.

11. כנסת הראשונים על תמורה כ ב הערה לג-לג.

12. רש"י המובא בתוספות בפסחים צו ב ד"ה קמ"ל.

13. תוספות ישנים יומא נב א.

14. ראינו לעיל שרבי יוחנן חושב כמו אב"י, ואכן כך הוא אומר (כו א): "אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: בְּהֶמָּה שֶׁל שְׁנֵי שׁוֹתֵפִים, הַקְדִּישׁ חֲצִיָּה שְׁלֹו, וְחִזְר וְלָקַח חֲצִיָּה אַחֶרֶת וְהַקְדִּישָׁה – קְדוּשָׁה וְאִינָה קְרִיבָה, וְעוֹשֶׂה תְּמוּרָה, וְתִמְוֶרְתָּהּ כִּיּוֹצֵא בָּהּ". בגלל שהתמורה באה מקדושה שאינה קריבה, היא עצמה גם לא קריבה. אך לפי מי שחושב שתמורה זה הקדש חדש, למה שההקדש הזה לא יקרב?

15. בשולי הדברים אעיר שלכאורה דברי הגמרא המשווים בין הקדש לתמורה לא יתקבלו אצל רבא (ט א): "הָאִי בְּשֵׁל אַחֲרֵים, הִכִּי דְמִי? אִי גִמָּא בְּהֶמָּה דְּהַקְדֵּשׁ דִּידֵיהּ, וְחוֹלִין דְּעֻלְמָא – מִי מְצִי מְקַדִּישׁ? אִישׁ כִּי יִקְדִּישׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לֵה" אָמַר רַחֲמָנָא, מָה בֵּיתוֹ בְּרִשּׁוֹתוֹ, אֵף כָּל

תפיסות יסודיות לגבי קדשים בכלל, שהרי לפי אב"י, תמורה היא הקדשה, ולפי רבא, תמורה איננה הקדשה (אלא עונש). נראה שהבנה יותר יסודית של יסודות הקדשה באופן כללי יוכלו לסייע לנו להבין יותר טוב את המנגנון שעומד בבסיס האיסור ובעקבות כך גם את טעם האיסור.

שני דינים בקרבן ובתמורה

מורי ורבי הרב משה ליכטנשטיין, במאמרו 'זאת תורת הקרבנות'¹⁶, מציג שני רבדים יסודיים הקיימים בכל קרבן: הרובד האחד הוא קדושת הגברא, היעוד שהאדם מכניס לקרבן: הוא רוצה להתכפר על ידו, להתרצות לפני קונו וכדו'. הדינים הנובעים מכך קשורים לכך שהאדם מתכפר על ידי הקרבן: למשל סמיכה, שקשורה לגברא המתכפר. הרובד האחר הוא קדושת החפצא, החלה בעקבות ההקדשה של הקרבן והעובדה שהוא עומד ליקרב וכבר שייך למזבח ולמקדש. הדינים הנובעים מקדושה זו נובעים מכך שהקרבן שייך להקדש ולמזבח. למשל, כל הדינים הקשורים לצורת ההקדשה ולחומרת ההנהגה שצריך לנהוג בבשר הקרבן, נובעים מכך.

רובד בסיסי בחילוק הוא רובד הבעלות. החפץ צריך להיות קנוי להקדש כדי שיחול עליו קדושת החפצא. אך עדיין – מבחינת קדושת הגברא – הגמרא אומרת שהקרבן קרוי על שמו של המקריב, והוא הבעלים על הכפרה הנגרמת על ידי הקרבן.¹⁷

הרב מביא כדוגמא לדבר את מאמרו של עולא (זבחים פה א):

בְּרִשְׁתּוֹ. הרי לפי רבא, מכיוון שהמרה לא באמת יוצרת קדושה מדינא אלא הקדושה נוצרת רק כעונש, מהיכי תיתי שבשביל להקדיש את בהמת החולין על ידי המרה צריך שהיא תהיה ברשותו. לחלופין יש להציע שרבא ינמק את הדבר על ידי הקביעה ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", וצ"ע.

16. מובא במנחת החובע עמודים 136-95. הסברתי בגוף המאמר בצורה פשוטה מאוד, ואני לא בטוח שקלעתי באמת לדבריו, והרוצה להרחיב בכך יעיין שם.

17. ראה סיכום דבריו של הרב עמילאל (דרך הקודש, שמעתתא ח הקדש בתור מושג קנייני וממוני פרק ח): "בקדשי מזבח יש בעלים בהקרבן, אך אין בעלים על הבע"ח גופא, כלומר, דאם כי עצם הבע"ח קנין הקדש הוא, אך הקרבן, היינו הכפרה, הוא מין תשמיש, ככל תשמישין דעלמא, ולתשמיש זה הוא לברו בעלים ואין לזרים חלק בזה. ולהכי בכ"מ, דאנו דנים מצד עצם הדבר, כמו, מוקצה ונעבד, דשוה גם בחולין וגם בקדשים, שם שפיר אמרינן גם על המקדש "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", – אבל כשאנו דנים מצד הקרבן, כמו לענין מחשבות פסולות המיוחדות רק בקרבנו, ושם בודאי אמרינן, דהבעלים הוי בעלים ושפיר קאמרינן ד"הבעלים מפגלין" וכל הקרבנות צריכות דעת בעלים" – "והשתא בחוץ אמרינן, בפנים מיבעיא". וזהו הטעם דבשינוי בעלים אין פוסל רק כשמחשב שיתכפרו בו בעלים אחרים, אבל כשיחשוב בגוף הזבח לשם אחר איננו פוסל, משום דבגוף הזבח אין כלל בעלים – אבל עכ"פ בהקרבן הוא בודאי בעלים..."

אמר עולא אימורי קדשים קלים שהעלן לפני זריקת דמן לא ידרו, נעשו לחמו של מזבח

אף על פי שאין שום קיום של יעוד הקרבן, כי הזריקה היא זו שמכפרת ואין במקרה זה זריקה, אך עדיין הקרבן קרב אם כבר העלו אותו למזבח, מכיוון שהוא שייך לגבוה כ"לחמו של מזבח".

קדשות תמורה - בחפצא

לגבי תמורה, הרב משה אמר שיש בה קדושת חפצא אך לא קדושת גברא (מחייב)¹⁸. גם הרש"ר הירש הלך בדרך זו, ונראה שדבריו יוכלו להסביר קביעה זו (ויקרא כו י):

תמורה היא עניין שונה לחלוטין. היא נעשית לא על ידי המקדיש אשר נתן לבהמה את ייעוד קדושתה, אלא על ידי המתכפר. המתכפר ימצא את כפרתו במעשי הקרבן שנועדו לאותה הבהמה. לפיכך אסור לו להתייחס אליה כבהמה גרידא, אלא עליו לראות בה את הביטוי לאישיותו שלו, על כל הדחפים והכוחות, המטרות והפעולות שיש להקדישם לה' ולתורתו. אולם העושה תמורה לוקח בהמת חולין - שאינה אלא בהמה רגילה - מעמיד אותה במקום בהמת קרבנו, ומכריז ואומר: "זו תחת זו"; בהמה זו תתפוס את מקומו של קרבן זה. בעשותו כן, הוא מאבד את כל תכליתו המוסרית ומשמעותו הסמלית של הקרבן, ושוב אין הוא רואה בו אלא בהמה חיה שיש להקריבה לאלוהות. פרכוסי המיתה של הבהמה אמורים לפייס אל זועם, וכל בהמה במיתתה יכולה לשמש למטרה זו - אין בהמה אחת הטובה מן האחרת.

הרש"ר אומר את הדברים בסגנונו, אך אם נסביר זאת בסגנונו שלנו נאמר, שכל ההקדשה פה לא כוללת שום קישור אל האדם עצמו אלא בסה"כ משכפלת קדושה קיימת. בשביל ליצור קדושת גברא צריך לעמוד מול בהמת חולין ולומר: הבהמה הזאת תהיה הדרך שלי לכפר על עווני. קדושת החפצא היא שולית לגבי קדושת הגברא. אמנם, אם האדם עומד מול בהמת חולין ואומר: הבהמה הזאת תהיה הדרך שלי לכפר על ידי קדושה שתועבר מבהמה קדושה אחרת, התהליך פה הוא לא תהליך של יצירת יעוד לבהמה, אלא בעיקרו הוא תהליך של העברת קדושה, שאגבו הוא גם ישיג כפרה. כל זה בשיטת אב"י, שהמרה היא באמת הקדשה, אך בשיטת רבא שסובר שלגבי החידוש שהתורה חידשה שהבהמה השנייה תקדש וזה רק בתורת קנס, היא חידשה שהיא תיקדש רק בקדושת חפצא. ברור מה ההיגיון של דבר זה, גם אם חידשנו קדושה, זו רק קדושה טכנית שתמנע מהאדם להשתמש בה לדברים אחרים, ולזה מספיק לחדש קדושת חפצא בלבד.

18. בשיעור הנמצא בערוץ היוטיוב של הר עציץ: 'הרב משה ליכטנשטיין | זבחים | דף ע"ה: - תמורת בכור חלק א'.

האבחנה הזו ברורה לפי ההלכה שיש יכולת להמיר אפילו בהמת חולין שהיא בעלת מום (במשנה בטז ב), למרות שהיא לא יכולה ליקרב למזבח. זה מראה שהקדושה בתמורה מנותקת מיעוד הקרבן, שהרי בהמה בעלת מום לא יכולה ליקרב למזבח, ועדיין ההמרה עוברת. קדושת החפצא בתמורה מנותקת מהיעוד.

המשנה מביאה (טז ב):

חומר בקדשים מפתמורה – שהקדשים עושין תמורה, ואין תמורה עושה תמורה...

הדבר הראשון שהמשנה מונה זה שתמורה אינה עושה תמורה. נראה שניתן להסביר זאת על פי הנקודה שמי שיכול להמיר זה דווקא מי שמתכפר בקרבן המקורי (י א), ומכיוון שלא מתכפרים בתמורה, כי יש בה רק קדושת חפצא, אי אפשר גם להמיר בה.

רבי יוסי ברבי יהודה מונה עוד חומר בתמורה:

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עשה שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין.

ונחלקו בגמרא שם מהו בדיוק השוגג המדובר כאן. אך כמובן שהעיקרון ברור: העברת קדושת החפצא הקיימת לא זקוקה לדעת (או לפחות לא לאותה רמת דעת הנצרכת בקדשים), בניגוד ליצירת יעוד לקרבן, שעיקרו הוא בדעתו וברצונו של המתכפר.

המשנה (פרק ג ופרק ד משנה א) אומרת שחלק מהתמורות קרבות (עולה, שלמים ותורה), וחלקן לא קרבות (כמו חטאת, אשם, בכור ומעשר). ראשית נראה לומר בפשיטות, שסוגי הקרבן שגם תמורות הבאות מהם קרבות, אלו סוגי הקרבן שעיקרן הוא בקדושת החפצא, וסוגי הקרבן שהתמורות הבאות מהם אינן קריבות עיקרם הוא בקדושת הגברא. ונבאר.

תמורת עולה, שלמים ותורה קריבה. נראה שזה משום שעיקר הקרבן הוא בקדושת החפצא, ומכיוון שבתמורה יש קדושת חפצא, אפשר להקריבה. מה הכוונה עיקרה בקדושת החפצא? נראה לומר שבקרבות אלו עיקר מטרת הקרבן היא ליצור קשר בין האדם לבין אלוהיו באמצעות הקרבת קרבן לפניו. עיקר עניינה של הקרבה זו הוא לא מטרה חיצונית כלשהי, אלא עצם האקט של האדם. בעולה, מטרתו של האדם היא להתקרב אל ה', והוא עושה זאת על ידי הקרבה, אך קדושת הגברא של ההתקרבות משועבדת לקדושת החפצא של ההקרבה. נראה את הפסוקים הפותחים את העיסוק בקרבן העולה (ויקרא א ג-ד):

אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצונו לפני ה' וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו

המדרש¹⁹ לומר מהמילה 'לרצונו' שיש בעולה דרישה גבוהה של רצון, ונראה שזה

19. ספרא על אתר.

ברור לפי דברינו, שעיקר הקרבן הוא ההתקרבות, שסביר שתהיה תלוייה ברמה גבוהה ברצונו של האדם להתקרב ולהתדבק בקב"ה. אמנם, יש שטענו שעיקר קרבן העולה הוא הכפרה, ככתוב 'ונרצה לו לכפר עליו'. אך נראה שהכפרה בכוונה מוזכרת רק בתוצאה של הקרבן, והיא לא המניע שלו²⁰ – ההתקרבות היא זו שגורמת לכך שהאדם יעמוד נקי לגמרי מול ה' ויכופר לו.²¹²²

גם בשלמים, אדם שמח ורוצה לבטא זאת על ידי הקרבה. רשב"ם (ויקרא ג א) לומר שלשון 'שלמים' היא מלשון נדר. ברור שהוא רואה את עיקר הקרבן בפעולתו של האדם לנדר ולקריב. רוב הראשונים מבינים ש'שלמים' זה מלשון שלום. פרופ' יוני גרוסמן²³ מסביר על פי זה שעיקרה של ההקרבה היא ליצור שלום בין האדם לבין קונו. כך גם הוא מסביר את זה שהבעלים אוכלים מן הקרבן: "מביא הקרבן וה' יושבים סביב אותו השולחן ואוכלים בצוותא סעודת ברית"²⁴, וזה מבטא את זה שעיקרו של הקרבן זה לקרב בין האדם לה'.

בתורה, אדם רוצה להודות לה' אז הוא מקריב לו קרבן. נראה ששוב, עצם ההקרבה מבטאת הודאה זו. אמנם, המשנה אומרת שלמרות שתמורת תודה קריבה, היא קריבה ללא הלחם שהיא קריבה עמו בדרך כלל. ונראה להסביר על פי דבריו של הרב לוריא זצ"ל:

קדושת שתי הלחם יש עליהם קדושה של מנחה, הקרבה לגבי המזבח, ולכן מביאים אותה אל המזבח ועושים שם תנופה שזה במקום הקרבה. וכל מה שנעשה בהקרבה על המזבח, נעשה בשתי הלחם בתנופה שהיא כהקרבה. אבל לחמי תודה, אף שיש בהם קדושת קדשים לגבי אכילתם ללילה ויום, ומקום

20. בניגוד לחטאת (שם ד כו-לא): "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא... וכפר עליו הכהן ונסלח לו".

21. ראה את ניסוחו של פרופ' יוני גרוסמן בספרו תורת הקורבנות עמוד 98.

22. נראה ברור על פי זה למה חז"ל דורשים שהכפרה היא על עבירות במצוות עשה. מצוות עשה פוגעות בעמידה של האדם לפני קונו. מפורסמים דבריו של הרמב"ן (שמות כ ז) לגבי החילוק בין זכור (שהיא מצוות עשה), לבין שמור (שהיא מצוות לא תעשה): "מדת 'זכור' רמזו במצוות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה, והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו – אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת 'שמור' במצוות לא תעשה, והוא למידת הדין ויוצא ממידת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו. ולכן מצוות עשה גדולה ממצוות לא תעשה, כמו שהאבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאני עשה ורחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצוות לא תעשה גדול ועושיין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצוות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקיבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו".

23. תורת הקורבנות עמוד 223.

24. שם עמוד 226.

אכילתם, אבל אין קדושתם קדושה של הקרבה והתנופה שנעשית בהם אינה תנופה שבאה במקום הקרבה, ובזה אין חידוש שמותר בחימוץ.²⁵

הוא מסביר שהקדושה בלחמי התורה היא לא קדושה עצמאית, ואין ממטרתה באמת ליקרב. אם כן, לשם מה היא התקדשה? נראה, שהיא התקדשה לשם האכילה, בשביל שתהיה אכילה של 'קדושת תורה' ולא סתם אכילה. במילים אחרות, קדושת החפצא משועבדת לקדושת הגברא. לכן בתמורה, בה אין קדושת גברא, לא צריך להביא לחמי תורה.

תמורת חטאת אינה קריבה, אלא מתה. נראה שזה מכיוון שהעיקר בקרבן החטאת הוא מטרת הקרבן: הכפרה. בזמן שאין כפרה, אין בשביל מה להקריב את הקרבן, ושמים אותה במקום סגור עד שתמות.²⁶ אמנם, לגבי אשם המשנה מביאה מחלוקת:

תַּמּוּרַת אֲשֶׁם, וְלֹד תַּמּוּרְתָּהּ וְלֹדָן וְלֹד וְלֹדָן עַד סוֹף הָעוֹלָם, יִרְעוּ עַד שִׁסְתָּאבוּ, וְיִמְכְּרוּ, וְיִפְּלוּ דַמְיָהּ לַנִּדְבָה. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, יָמוּתוּ. וְרַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, יָבִיא בְּדַמְיָהּ עוֹלוֹת.

רבי אליעזר באמת משווה את אשם לחטאת ואומר שמכיוון שמטרתו של האשם היא לכפר, וזה לא שייך בתמורה, מתה.²⁷ אמנם, מהי סברת החולקים? רבי אלעזר אומר שיביא בדמיהן עולות. נראה להסביר דבר זה ולומר שבאשם ישנם שני דינים: את הכפרה, ואת ההתקרבות. בניגוד לחטאת שם ההקרבה היא אך ורק מעין עונש וכפרה על החטא, באשם הכפרה קיימת בעקבות אקט ההתקרבות.²⁸ לכן, גם אם אין כפרה

25. מובא במאמר 'למהותם של ההודיה ושל קרבן התורה' של הרב מנחם מקובר.

26. דוגמא לכך היא גם המשנה בתחילת זבחים, שאומרת המשנה שאם שחט קרבן חטאת שלא לשמה, הקרבן פסול, בניגוד לשאר הקרבנות בהם הקרבן כשר אך לא עלה לבעלים, ולא התכפר. נראה להסביר שזה מכיוון שאין קיום עצמאי לקרבן מבלעדי הכפרה. גם שם ר' אליעזר משווה בין חטאת לאשם, וחכמים לא, ואכמ"ל.

27. ראה לשונו בתוספתא (זבחים א א): "רבי אליעזר אומר חטאת באה על חטאת ואשם בא על אשמה..."

28. ראה רמב"ן (ויקרא ג א): "וְהַחֲטָאתָ לְכַפֵּר פָּנָיו בַּמִּנְחָה הַהוּלֶכֶת לְפָנָיו... וְהָאֵשֶׁם זָכָר בְּעֵבוֹר כִּי הַחֲטָאת בְּחִיבֵי כִּרְתוּת, שֶׁתְּשׁוּב הַנֶּפֶשׁ אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה, וְהָאֵשֶׁם לֹא יָבִיא עַל חִיּוּב כִּרְתוּת, וְכֵאלוֹ הוּא לְרִיחַ נִיחּוּחַ כְּעוֹלָה". הרמב"ן אומר שבניגוד לחטאת שהיא חמורה ונוהגת רק בחייבי כריתות, האשם בא להיות כ'ריח ניחוח כעולה' (ולכן מביאים בהמת זכר כעולה).

יוני גרוסמן (שם עמודים 350-351) מביא שיש שמקשים מהרמב"ן במקום אחר (שם ה טו), בו נשמע שדווקא האשם יותר חמור: "וְהַנִּרְאָה בְּעֵינֵי כִּי שֵׁם "אֲשֶׁם" מוֹרָה עַל דָּבָר גָּדוֹל אֲשֶׁר הָעוֹשֵׁה יִתְחַיֵּב לְהִיטֵב שֵׁם וְאָבֵד בוֹ... וְחֲטָאת מוֹרָה עַל דָּבָר נָטָה בוֹ מִן הַדָּרָךְ".

אך יש לתרץ לעניות דעתי ולומר שדווקא בגלל שמי שמתחייב באשם הוא במצב כל כך חמור עד כדי כך שיתחייב להיות שמם בו, דרך הכפרה במצב כזה היא על ידי התקרבות והכנעה אל ה' הרחמן, בניגוד לחטאת שהכפרה עליה היא יותר 'אוטומטית', מי שחטא בקרבן מסויים בשגגה יכול לכפר, היינו לנקות את עצמו על ידי חטאת.

באשם, עדיין עצם מעשה ההתקרבות על ידי הקרבת קרבן (אפילו אם יש בו רק קדושת חפצא) שייך. לכן מצד אחד בהמת האשם לא מתה, כי עדיין הפן של ההתקרבות קיים בה, אך מצד שני היא לא יכולה ליקרב, כי חלק מרכזי באשם הוא הכפרה! לכן מביא בדמיה עולות.²⁹

גם תמורת בכור ומעשר אינה קריבה. הרב משה במאמרו הנ"ל הראה שקדושת החפצא בבכור ומעשר קיימת אך ורק על מנת לקדש את הקרבן בשביל האכילה, שהיא ייעודו. לכן ברור למה תמורתם אינה קריבה – קדושת החפצא שבהם משועבדת לקדושת הגברא. ברגע שקדושת הגברא לא קיימת, לא שייכת הקרבה. נראה שקדושת הגברא לא שייכת פה מטעם קצת שונה ממה שראינו בקרבנות האחרים: כל קדושת בכור ומעשר נובעת מן המציאות, בבכור, שהוא בכור, ובמעשר, שהוא העשירי. מתוך המציאות, היינו מתוך הברכה של הקב"ה שמתגלמת במציאות, צריך לאכול את הבכור והמעשר. להמיר אותם זה מאבד את כל עיקר העניין, וגם אם מבחינה פורמלית קדושת החפצא יכולה לעבור לבהמת התמורה, ודאי שעיקר יעודו אינו קיים³⁰, ולכן הם לא קרבים. גם אם אוכלים אותם בתורת בכור ומעשר, זו לא באמת בתורה כזו עד כדי כך שנקריב אותה בשביל לקדש אכילה זו.

עיקר ההקדשה

כמדומני שיש להסתפק, האם עיקר ההקדשה היא הקדשת קדושת הגברא, ואגב כך מתקדש הקרבן בקדושת חפצא, או שמא ההקדשה היא הקדשת קדושת החפצא, ועל גבה גם מתווסף היעוד של הקרבן.

נראה שזהו יסוד הסתפקותו של הגר"ח. הגר"ח³¹ הסתפק מאיזה טעם בהמה בעלת מום שמקדישים אותה אינה קדישה (איסורי מזבח ג י), האם זה מטעם שהיא לא ראויה ליקרב על המזבח, או מטעם שאפשר בכל מקרה לפדות אותה (כי בעלי מום יוצאין לחולין על ידי פדייה). ואם נגיד זאת בצורה אחרת: האם חלות קדושת הגוף תלויה ביכולת ליקרב למזבח או שהיא תלויה בשייכות עולמית להקדש.

מ"מ, נראה שזה יסוד הסתפקותינו: אם עיקר ההקדשה היא בקדושת הגברא, ודאי שקריטריון מרכזי לחלות ההקדשה זה האם הבהמה יכולה למלא את יעודה וליקרב. אמנם, אם עיקר ההקדשה הוא בקדושת החפצא, נראה שעיקר ההקדשה תהיה קשורה

29. הדברים מבוססים בעיקר על שיטת תוס' בכמה מקומות שהרעייה באשם (ובאופן כללי) היא רק תקנת דרבנן, אך בעצם הבהמה עצמה הייתה אמורה ליקרב כעולה. לכן לא התייחסתי לתנא קמא שאומר שירעו. אמנם, גם מי שאומר שהרעייה זה באמת משהו שונה, סובר שבסופו של דבר הדמים נופלים לנרבה וקונים בהם עולות (פשוט בלי לסמוך), ונראה שהיסוד הוא אותו יסוד. 30. בלשוננו של הגרי"ז (הלכות בכורות בקטע המתחיל ב"ק דף י"ב ד"ה והנה כבר נחלקו): "רק קדושת בכור אית בה אבל הלא עכ"פ לאו בכור היא".

31. איסורי מזבח ג י.

בגדרים הממוניים ובשייכות אל ההקדש, וזה שהחפצא יהיה קנוי להקדש לעולם, זה מראה שזה שייך להם באופן מוחלט (וכמו שראינו קדושת החפצא נובעת משייכות הקרבן לרשות ההקדש).³²

הגר"ח פושט את ההסתפקות על ידי המשנה (חולין י) הקובעת שלמרות שאי אפשר להקדיש למזבח בעל מום קבוע, בעל מום עובר אפשר להקדיש. הוא טוען, שאם הגדר של ההקדשה היה היכולת ליקרב, אז מכיוון שכרגע הוא לא יכול ליקרב הוא לא אמור להתקדש. הוא מוסיף, שאי אפשר גם להגיד שמכיוון שהוא יהיה ראוי למזבח לאחר שהוא יתרפא הקדושה חלה כבר עכשיו, כי זה דבר שלא בא לעולם.

אמנם, קשה על הוכחתו, שהרי קיימא לן שעובר קדוש בקדושת הגוף, למרות שהוא לא חזי כרגע ליקרב, מכיוון שהוא יהיה ראוי לכך בהמשך! מ"מ, עדיין צריך להסביר למה באמת עובר קדש אפילו שזה דבר שלא בא לעולם. ונראה, שלפי הצד שסובר שעיקר ההקדשה היא בקדושת הגברא, לא צריך שקדושת החפצא תחול מייד בעת ההקדשה, אלא מספיק שהיא תהיה ראויה למזבח, אפילו אם זה לאחר זמן.

נראה להוכיח שרבא סובר כצד הראשון. הוא אומר בכמה מקומות (למשל, יא ב ויט ב):

...אמר רבא: הקדיש זכר לדמיו – קדוש קדושת הגוף!

אם אדם הקדיש קרבן על מנת למכור אותו ולהביא את דמיו לקרבן, קדוש קדושת הגוף וקרב בעצמו. אם נתרגם את זה למונחים שלנו, הוא ניסה להקדיש את קדושת הגברא אך לא את קדושת החפצא, ועדיין קדושת החפצא מתקדשת. נראה, שזה נובע מכך שעיקר ההקדשה היא בקדושת הגברא, ואגב זה חלה קדושת החפצא בין אם הוא התכוון ובין אם הוא לא התכוון.

אמנם, נראה שאבוי חולק עליו, שהרי הוא מקשה על רבא³³ במסכת שבועות (יא א):

אמר ליה אבוי, והאמר הוא דאמר: הקדיש זכר לדמיו – קדוש קדושת הגוף!

ונראה לפרש שהוא אומר זאת בהסתייגות, כאומר: אפילו לשיטתך זה לא עובר.³⁴

אם נאמר זאת, נוכל להבין כראוי את מחלוקת אבוי ורבא בתמורה. כפי שהסברנו, עיקר ההקדשה בתמורה היא העברת קדושת החפצא של הקרבן הראשון אל בהמת החולין. אם עיקר ההקדשה הוא בקדושת החפצא, ברור למדי שתמורה היא הקדשה, פשוט ללא הפן של קדושת הגברא, של הייעוד. אמנם, אם עיקר ההקדשה זה ביצירת קדושת גברא לבהמה, ורק אגב כך חלה קדושת החפצא, ודאי שתמורה לא תיקדש

32. קניין הגוף, למשל, תלוי בכך שהמכירה היא לעולם (ראה גיטין מז ב (בסופו) – מח א (בתחילתו)).

33. יש ספק בגירסא, אך זה לא משנה לענייננו.

34. אך לא מצאתי לכך ראייה מפורשת.

מדינא (וכל קדושתה תינבע מהעונש על הניסיון להוציא את קדושת בהמת הקודש).

בנוסף, נראה שחלוקה מסבירה את טעם האיסור. שיטת רבא ברורה, רצית להפקיע קדושה (או השתמשת בלשון של הפקעת קדושה), אתה ראוי לעונש ובהמת החולין תיהפך לקודש ולא תוכל להשתמש בה כרצונך.³⁵ אמנם, לפי שיטת אביי שההמרה עובדת מדינא ובהמת החולין הופכת לקודש, מה הסיבה שיש איסור להקדיש את הבהמה בצורה זו? נראה שעל פי דברינו עד כה הדבר מובן:³⁶ האיסור הוא להפריד בין קדושת הגברא לקדושת החפצא, ולהפוך את הבהמה מדבר שנועד לקיים את המטרות הנעלות של הקרבן (כפרה, התקרבות וכדו'), לדבר שיש בו קדושה פורמלית אשר הוא קדוש 'סתם', בלי קשר לאדם המקדיש (אם כי בסוגי קרבנות מסוימים (עולה, שלמים ותודה) יהיה אפשר לפצות על כך על ידי זה שהאדם יקריב את הבהמה, כפי שראינו).

הבנה נוספת בתמורה בשיטת אביי

אומרת המשנה (כ ב):

תְּמוֹרֵת אֲשֶׁם, וְלֹד תְּמוֹרָה, וְלֹדָן וְלֹד וְלֹדָן עַד סוֹף כָּל הָעוֹלָם – יִרְעוּ עַד שִׁסְתָּאבוּ, וְיִמְכְּרוּ, וְיִפְלוּ (דְּמִיו) וְדְמִיָּהּ לְנִדְבָה. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: יָמוּתוּ. וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: יָבִיא בְּדְמִיָּה עוֹלוֹת.

נחלקו הראשונים תמורת אשם תרעה או תמות. אמנם, מביא שם בגמרא רב נחמן:

אָמַר רַב נַחֲמָן, אָמַר רַבָּה בְּרַב אֲבוּה: מַחְלֻקָּת לְאַחַר כְּפָרָה, אֲבָל לִפְנֵי כְּפָרָה – דְּבָרֵי הַכֹּל הוּא עֲצָמוֹ יִקְרַב אֲשֶׁם.

נשמע מדבריו שהתמורה עצמה קריבה כאשם במקום האשם המקורי, וכל המחלוקת היא רק לאחר הכפרה.³⁷ אך מקשה עליו רבא:

אָמַר רַבָּא... אֵין אָדָם מִתְּכַפֵּר בְּדָבָר הַבֵּא בְּעִבְרָה...

מכיוון שתמורה נעשתה בעבירה, היא לא יכולה לכפר. עולה ושלמים, שאין בהם כפרה, אפשר להקריב. ואכן, הגמרא בהמשך דוחה את דברי רב נחמן ואומרת שהוא בכלל לא אמר את זה. אמנם, למה רב נחמן - בהווא אמינא - התיר להקריב את

35. נראה שכך סובר ספר החינוך (שנב; אך אין זה מוכרח ויש להסתפק בדבריו): "תְּרָאָה עַל צֵד הַפֶּשֶׁט כְּנִתְנֵנוּ בַּחֲמֵר הַגָּדוֹל הָרָאִי לָנוּ לְנֶהֱג בְּקֹדֶשׁ, וְעַל כֵּן כָּרִי לְקַבֵּעַ בְּלִבֵּנוּ מוֹרָאָת עֲנִיָּן הַקֹּדֶשׁ צִוָּה הַכְּתוּב לְכָל נִשְׁנָה הַדְּבָרִים, אֲלֵא מִכִּיּוֹן שְׁנִיתְקַדְשָׁה הַבְּהֵמָה תִּהְיֶה בְּקֹדֶשְׁתָּהּ לְעוֹלָם, וְלֹא נִחָשֵׁב לְהַפְקִיעָהּ מִקֹּדֶשְׁתָּהּ וּלְהַחְלִיפָהּ בְּבֵהֶמָה אַחֶרֶת, וְאִם יוֹצִיא הַדָּבָר מִפִּיּוֹ שֶׁתִּהְיֶה מִחֻשְׁבָּתוֹ וְכָל מַעֲשָׂהּ וְתִהְיֶינָה שְׁתֵּיהֶן קֹדֶשׁ, כִּי הוּא בָּא בְּמַעֲשָׂיו לְהַפְקִיעַ קֹדֶשָׁה, וְתִהְיֶה לְהַפֵּךְ, שֶׁתִּתְּפָשֵׁט יוֹתֵר וְתִתְּפָשֵׁט הַכֹּל".

36. נראה שאלו דברים דומים למדי לדברי הרש"ר הירש שהבאנו לעיל.

37. כך מפרש השיטה מקובצת ("אבל לפני כפרה", בשם תוס' אחרות), דלא כרש"י שם שכל האמירה היא רק לגבי הולד.

התמורה? אפשרות אחת היא לומר שהוא פשוט חולק על רבא וסובר שגם דבר שבא בעבירה יכול ליקרב.

אך בשביל להבין זאת יותר טוב, נקדים לשאול: מהו האיסור של 'אין אדם מתכפר בדרך הבא בעבירה'? יש שהציעו שזה בעצם מצווה הבאה בעבירה. אך קשה על כך, למה תמורת עולה ושלמים כן יכולה ליקרב?³⁸ יש שהציעו³⁹ שבתמורה כל ההקדש בא על ידי העבירה, בניגוד למצווה הבאה בעבירה שהאיסור כבר היה לפני ההקדשה. אך גם זה לא מתרץ את הקושיא הנ"ל, למה שתמורת עולה ושלמים תוכל ליקרב. בנוסף לכל זאת, הכלל הזה מופיע רק פעם אחת בש"ס, בסוגיין.

לכן נראה לומר (כך הציע אורי פרנקל) ששאני תמורה מכל התורה. בכל התורה, גם אם המצווה נעשית על ידי העבירה, בסופו של דבר המנגנון שנעשה הוא מנגנון הלכתי נורמטיבי, למשל בגזל והקדיש, הגזל נעשה על ידי ההקדשה באמצעות מנגנון של יאוש ושינוי השם (לצורך העניין). בתמורה, כל חלות ההקדש נובעת מהאיסור, שהרי התמורה חלה כעונש על האיסור. לכן גם אם לא שייך מצווה הבאה בעבירה⁴⁰, עדיין זה בעייתי להתכפר בכך. במילים אחרות, מכיוון שכל חלות התמורה נובעת מהאיסור, יש בה דין מיוחד שאי אפשר להתכפר בה – שהרי איך אפשר להתכפר בדבר שכל כולו בא מעבירה. אמנם, דברים שלא צריכים כפרה (כעולה ושלמים), זה בסדר להקריב.⁴¹

אך יש להעיר, שכל זה הוא דווקא לפי שיטת רבא, שכמו ראינו הוא זה שחושב שתמורה חלה רק כעונש. אך לפי אב"י, שבתמורה ההקדשה מועילה בפני עצמה בלי קשר לאיסור, נראה שבאמת הדין הזה לא שייך בתמורה. ונראה, שזוהי סברת רב נחמן בהווא אמינא, ואולי באמת אשם יוכל ליקרב, שהרי ההקדשה שלו אכן מועילה מדינא. יש גמרא נוספת ממנה משתמע דבר זה (כריתות כז):

38. הרב אילן תירץ (בתורת הקודש ח"ג סימן יא ס"ק ג) שבאשם וחטאת שאינו יכול להקריב סתם ולכן יש מצווה הבאה בעבירה בחפצא, בניגוד לעולה ושלמים שכן יכול להקריב סתם ולכן כל

המצווה הבאה בעבירה היא בגברא.

39. כך אומר הבית מאיר בגיטין נה.

40. הרב אילן (שם) מסביר שאין בזה מצווה הבאה בעבירה, כדברי הירושלמי: "דמצווה הבב"ע ל"ש בתמורה וי"ל בזה ע"פ הירושלמי שבת פרק האורג בקורע על המת בשבת דיצא ואין בזה משום מהב"ע, ולא דמי למצה גזולה דתמן גופא עברה ברם הוא עבר עברה, וכבר דנו לחלק בזה בין כשהאיסור הוא רק בהגברא כגון קורע בשבת דל"ש מהב"ע, ובין כשהאיסור הוא בהחפצא כמצה גזולה. וי"ל דתמורה דהגברא עובר בלאו, הוי כקורע בשבת וליכא בזה משום מהב"ע וא"כ דין א"א מתכפר הוא".

41. האור שמח (ב ב) מביא ראייה למי שחושב שמקדיש נקבה לאשם אינו לוקה, מכך שאם הייתה עבירה והוא היה צריך ללקות, אז לכאורה הה"א שלנו הגמ' שבנה של אשם-נקבה יקרב היא לא נכונה, כי זה בכל מקרה אמור להיפסל מטעם אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה. אך יש לחלק ולומר שזו לא ראייה, כי כל דין 'אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה' הוא שייך רק לגבי תמורה, ולא לגבי סתם מקדיש.

מִכָּלֵל דְּאִמְרָה רַבִּי יוֹחָנָן? אֵין, וְעַל הָדָא אִמְרָה, דְּתַנֵּן: וְלֹד תּוֹדָה וְתַמּוּרָתָהּ, וְכֵן הַמִּפְרִישׁ תּוֹדָתוֹ וְאִבְדָּה וְהַפְרִישׁ אַחֲרֵת תַּחֲתֶיהָ, אֵין טְעוּנָה לָחֶם. (רַב חֲנִינְיָה) מְשַׁמֵּיָה דְרַבִּי יוֹחָנָן: לֹא שָׁנוּ אֶלָּא לְאַחַר כִּפָּרָה, דְּוֹלַד אֵין טְעוּנָה לָחֶם. אֲבָל לִפְנֵי כִפָּרָה – טְעוּנָה לָחֶם, אֶלְמָא קְסָבֵר מִתְכַּפֵּר בְּשִׁבְחַת הַקֹּדֶשׁ.

רבי יוחנן (שהוא – כמו שהראנו בתחילת המאמר – דובק בשיטת אביי) מצייע, שיהיה אפשר גם להביא לחם עם התורה כל עוד זה לפני כפרה.⁴² ונשמע שאפשר להתכפר בתמורה. נראה שזה מבוסס על כך שיכולה להיות כפרה בתמורה, בניגוד לדברי רבא.

אך יוצא לנו מכאן הבנה מחודשת של שיטת אביי. עד עכשיו אמרנו שלמרות שיש תהליך הקדשה בהמרה, עדיין זו רק הקדשה בחפצא ולא בגברא, והיינו מוכרחים לומר זאת, מכיוון שאחרת לא מובן למה חטאת ואשם לא קרבים, ועולה ושלמים כן קרבים. אך הראינו שיכול להיות שהם כן יקרבו!⁴³ ולכן צריך לומר שההקדשה היא בחפצא, שיוצרת קרבן מלא ושלם, שיכול אפילו לכפר.⁴⁴ יש פה הבנה יותר פשוטה של תהליך ההקדשה לפי אביי: תהליך הקדושה הוא בעיקר העברת קדושה לבהמה, תוך רצון למלא על ידי יצירת הקדושה את היעוד של הקרבן, בניגוד להבנה עד כה, שבתמורה יש תהליך של העברת קדושה גרידא, ללא זיקה משמעותית אל יעודו של הקרבן.

שיטת הרמב"ם

באופן כללי, נראה שהרמב"ם סובר כרבא, שעיקר האיסור הוא ברצון ולא במעשה. זה נלמד בעיקר משני עניינים. העניין הראשון ממנו דבר זה מוכח היא פסיקתו שתמורה זה איסור שאין בו מעשה (ולא כרבי יוחנן; תמורה פרק א הלכה א). העניין השני ממנו זה מוכח היא פסיקתו שציבור ושותפים שהמירו לוקים אפילו שההמרה לא עובדת (שם). צריך לדייק, מכיוון שבנוסף לכך הוא פוסק (שם הלכה יד):

אחד הממיר... או שהמיר אחד במאה, או מאה באחד, בין בבת אחת בין בזה אחר זה, הרי אלו תמורה, ולוקה כמניין הבהמות שהמיר:

הרמב"ם פוסק שלוקה כמניין הבהמות שהמיר. וצריך לדייק ולומר שלוקים על הרצון

42. לכאורה בגירסתנו כל החילוק הוא לגבי ולד, אך ראה פסיקתו של הרמב"ם (פסולי המוקדשין יב ח): "וְלֹד תּוֹדָה וְתַמּוּרָתָהּ. וְהַמִּפְרִישׁ תּוֹדָתוֹ וְאִבְדָּה וְהַפְרִישׁ אַחֲרֵת תַּחֲתֶיהָ. אִם הֵבִיֵּאן לְאַחַר שִׁכְפָּר בְּתוֹדָה רִאשׁוֹנָה אֵינֶן טְעוּנִין לָחֶם. וְאִם עָדִין לֹא כָפַר בָּהּ וְהָרִי הָיָא וְחִלְפָתָהּ אוּ הָיָא וּלְדָה אוּ הָיָא וְתַמּוּרָתָהּ. עוֹמֶדֶת. הָרִי שְׁנִיָּהּ צְרִיכִין לָחֶם. בְּמָה דְּכָרִים אֲמוּרִים בְּנוֹדֵר תּוֹדָה. אֲבָל תּוֹדַת נָדָבָה חִלְפָתָהּ וְתַמּוּרָתָהּ טְעוּנִין לָחֶם. וּלְדָה אֵינֶן טְעוּנִין לָחֶם. בֵּין לִפְנֵי כִפָּרָה בֵּין לְאַחַר כִּפָּרָה". הרי שהוא קורא את הגמרא כמו שהבאנו בגוף המאמר.

43. וכל המשניות שאומרת שלא קרב זה רק לאחר כפרה.

44. אפשר לקיים זאת גם לפי ההבנה הרגילה שהקרבן לא יכול ליקרב משום הא דרבא, שאין מכפר משום שזה בא בעבירה, לפי ההבנות הקודמות שמשוות בין זה לבין מצווה הבאה בעבירה. אך עדיין יש קדושת גברא בתמורה.

להתפס בהמה על ידי המרה. אם כן, שלוקים על הרצון להתפס על ידי המרה, למה הבהמה מתקדשת? אנחנו נקטנו במהלך המאמר גישה שלפי צד זה הקדושה חלה כעונש על הרצון להמיר. אך נראה שהרמב"ם לא חושב כך, שהרי הוא כותב (שם הלכה ב):

... אם דימה שמותר להמיר והמיר, או שאמר, אכנס לבית זה ואמיר מדעתי, ונכנס, ושכח והמיר שלא מדעתו, הרי זו תמורה, ואינו לוקה עליה:

בכל המקרים האלו, התמורה חלה למרות שלא לוקים עליה. אם האדם ראוי לעונש ותמורתו חלה, למה שלא ילקה גם? על כורחנו עלינו לומר שלפי הרמב"ם התמורה חלה מצד דיני הקדשה. ישנם שני דינים: הראשון הוא עצם האיסור ברצון להתפס קדושה בבהמת חולין על ידי המרה (והוא מבוסס על ידי הלאו: לא ימיר), והשני הוא שבהמת החולין באמת מתקדשת בתהליך הקדשה רגיל (ולא מעונש; זה מתבטא בעשה: והיה הוא ותמורתו יהיה קודש). נראה שזה גם מסתייע מהרמב"ם בסוף הלכות תמורה (ד יג):

ייראה לי שזה שאמר הכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" (ויקרא כ"ז:י) ... ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבעו של אדם נוטה להרכות קנינו ולחוס על ממונו, ואף על פי שנדר והקדיש, אפשר שחזר בו וניחם, ויפדה בפחות משויו... אם הקדיש בהמה קדושת הגוף, שמא יחזור בו, וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא. לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף, ואמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" (ויקרא כ"ז:י):

גם כאן נשמע בהדיא שתהליך ההחלפה היה עובד ובהמת הקודש קדשה מדינא (ולא מתוך עונש), והקנס של התורה הוא שהבהמה הראשונה נשארת בקדושתה.⁴⁵

סיכום

לסיכום, ראינו במאמר את חקירת האחרונים, האם תמורה חלה כעונש על ניסיון ההמרה (וזו תלינו בשיטת רבא), או שהיא חלה כהקדש רגיל (וזו שיטת אביי). הצגנו את שני הפנים של הקרבן אותם הרב משה ליכטנשטיין מציג: 'קדושת הגברא', היעוד ומטרת הקרבן, ו'קדושת החפצא', קדושה שתלויה בסוג הקרבן וברמת קדושתו. תמורה היא קדושת קדושת חפצא, ולכן סוגי הקרבנות שעיקרן היא קדושת הגברא תמורתן לא תקרב, וסוגי הקרבנות שעיקרן היא בקדושת החפצא תמורתן תקרב.

חוץ מכך שהמחלוקת לגבי תמורה מלמדת אותנו לגבי תמורה, היא גם מלמדת אותנו על הקדשה, שהרי מי שחושב שתמורה חלה כהקדש, כנראה חושב שעיקר ההקדשה

45. צריך להסביר את פסיקת הרמב"ם שגוי וקטן שהמירו הבהמה היא ספק תמורה. אנחנו הסברנו שהספק הוא האם תמורה זה הקדשה או עונש, אך מאחר שראינו שהרמב"ם שזו הקדשה, צריך להסביר את הספק בצורה אחרת. לגבי גוי, ראה קריית ספר פרק א הלכה ו, אבי העזרי שם, ומנחת חינוך מצווה שנב. לגבי קטן, ראה כלי חמדה בחקתי ג.

היא בקדושת החפצא, ומי שחושב שתמורה לא חלה על ידי ההמרה, כנראה חושב שעיקר ההקדשה יעוד הקרבן, שאינו יכול להתממש בתמורה. לסיום ראינו את שיטת הרמב"ם שחושב שמצד אחד תמורה היא הקדשה, אך מצד שני החיוב של תמורה הוא רק על הרצון להמיר.

מיכאל מנחם

גדר מלאכת תולש בשבת ברמב"ם

הרמב"ם בהלכות שבת פ"ח ה"ד אומר:

הקוצר כגרוגרת חייב, ותולש תולדת קוצר הוא, וכל העוקר דבר מגידוליו חייב משום קוצר.

מלאכת קוצר מוזכרת במשנה שבת פרק שביעי משנה ב', ובמגיד בפ"ז ה"ג מביא המקור לדברי הרמב"ם על גדרה מהגמרא בשבת עג ע"ב:

תנא הקוצר הבוצר והגורד והמסיק והאורה - כולן מלאכה אחת.

ולעניין תולש מקורו שם בצמוד:

אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי - חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק.

במאמרנו ננסה לבאר מה החילוק בין תולש וקוצר לשיטת הרמב"ם, בעקבותיו הקוצר נחשב כאב והתולש כתולדה. מתוך כך ננסה לברר כמה מן העקרונות היסודיים של מלאכת תולש בשבת בכלל.

שיטת הלחם משנה - ההבנות השונות והקשיים בהן

הלחם משנה (מכאן ואילך - לח"מ) בפ"ח ה"ג אומר "נראה דהחילוק בין תולש לקוצר שקוצר בכלי ותולש ביד". החילוק הזה שמציע הלח"מ נראה הגיוני מאוד, בעיקר מהצד הלשוני, אלא שבכל זאת יש לעמת אותו עם דברי הגמרא שציטטנו לגבי "האי מאן דשדא פיסא לדיקלא" שלדעת רב פפא מי שזורק צרורות אבן ומפיל פירות מהעץ "חייב משום תולש" למרות שלכאורה זה אינו ביד. כדי ליישב את דברי הלח"מ מן הגמרא כנראה שיש להבין אותם שאין כוונתו שרק מה שביד נקרא תולש, אלא שרק מה שבכלי נקרא קוצר, וצרורות שנזרקים על העץ אינם נחשבים כלי, אפשרות אחרת לתירוץ היא שהקוצר בכלי הוא דווקא בכלי שביד, ולא בכלי שנזרק.

אך ישנה קושיא גדולה יותר על שיטת הלח"מ והיא מדברים שהוא עצמו אומר בפ"ז ה"ד בעניין שיטת הרמב"ם בהבדל שבין אב לתולדה:

"ודע שכוונת רבינו היא שכל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה"

(נציין שהלח"מ מצטט כאן את דברי המגיד משנה). היינו שאין זה משנה אם הפעולה שונה, או אם הנפעל שונה כל עוד תוצר הפעולה זהה נקראת אב. וכך מרחיב ואומר הלח"מ שם: "נראה דזומר דומה לזורע באיכות הפעולה שכוונת הזומר היא כדי שיצמח אף על

פי שהם הפכים בפעולות". אם כן, ראינו שהלח"מ עצמו אומר שאפילו אם הפעולות שונות מאוד – כיוון שתוצאתן אחת (הצמחת הגידול) שתייהן אב. אם כן, קשה כיצד אומר כאן שהחילוק בין קוצר לתולש הוא שקוצר הוא ביד ותולש הוא בכלי? הרי לא נאמר ששני אלו שונים יותר מזריעה וזמירה שלדעת הרמב"ם (פ"ז ה"ג) שניהם אב בכל זאת כיוון שהם "בעניין אחד". על כן קשה לומר שהחילוק בין קוצר לתולש הוא שקוצר הוא בכלי ותולש ביד.

אולי נכון לתרץ ולומר שכוונת הלח"מ בחילוק "ביד ובכלי" אינה שההבדל הוא באופן הפעולה, אלא שכיוון שהאדם תולש ביד התוצר עצמו שונה שכן החיתוך של כלי חלק לעומת החיתוך המשונן של התלישה ביד.

ועדיין נראה לי להקשות מהגמרא בשבת עג ע"ב: "זומר וצריך לעצים – חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע..." (נפסק ברמב"ם פ"ח ה"ד). הרי שם התוצר של החיתוך, הזמירה, משויך דווקא למלאכת נוטע (זורע) ולא למלאכת קוצר ונראה להוכיח שאנחנו משייכים את החיתוך דווקא לעץ ממה שבגמרא במועד קטן (ב ע"ב) נאמר:

אתמר המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה רבה אמר משום חורש רב יוסף אמר משום זורע.

רבה ורב יוסף נחלקו אם מנכש חייב משום חורש או זורע, והקשה עליהם אביי:

אמר ליה אביי לרבה לדידך קשיא ולרב יוסף קשיא לדידך קשיא משום חורש אין משום זורע לא לרב יוסף קשיא משום זורע אין משום חורש לא וכי תימא כל היכא דאיכא תרתי לא מיחייב אלא חדא, והאמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום נוטע ואחת משום קוצר.

אביי מקשה על שיטת שניהם שלכאורה אמור להתחייב פה שתים, בדומה לגמרא של הזומר וצריך לעצים, ואכן הגמרא אומרת על דבריו שהם קשיא לשיטת שניהם, אלא שבצמוד הגמ' ממשיכה לשאת ולתת לראות כמי מהם פוסקים. אם כן, למרות קושיית אביי נראה שישנו חילוק בין המקרה של הזומר למקרה של המנכש והמשקה שבעקבותיו לא מתחייב שתיים. נראה לבאר שההבדל הוא שהמנכש והמשקה עושים פעולה אחת עם תוצר אחד בנפעל אחד, בעוד שהזומר וצריך לעצים אמנם עושה פעולה אחת, אך היא בשני נפעלים עם שני תוצרים, שנפעל אחד הוא הענפים שמופרדים מהעץ, ועליהם חייב בקוצר, ונפעל אחר הוא העץ שזמר ועזר לגדילתו. ובאמת כך ראיתי בדברי האור שמח על פ"ז ה"ד בהלכות שבת:

וצריך לומר חילוקא אחרינא דזומר וצריך לעצים חייב שתים משום דהפעולה היא בשני נפעלים שהקצירה הנה פעולה בעצים הנקצרים שהן פורשין ממקום גידולם והנטיעה היא פעולה באילן הנשאר מחובר שיגדל עוד יותר להכי חייב שתים¹.

1. לי נראה שניתן להבין כך גם את מחלוקת רב ושמואל בשבת קב ע"א במסתת אם חייב משום

אם כן, מצאנו שהחיתוך נחשב דווקא למלאכה בעץ ולא בתוצר הקצירה, ואם כן אי אפשר שהחילוק שבין יד לכלי יהיה במה שיוצרים חיתוך שונה ועל כן תוצר המלאכה משתנה ביניהם, שהרי החיתוך הוא בכלל לא תוצר של מלאכת קוצר. אפשר אולי לתרץ שמה שחייב בזומר על החיתוך הוא דווקא על החיתוך כפי שהוא בעץ, ולא על עצם החיתוך עצמו. ממילא צד החיתוך שנמצא בפרי נחשב גורם אחר מזה שבעץ, וכך יש הבדל בין יד לכלי. ויש בתירוץ זה דוחק מסוים שקצת קשה לחלק בין החיתוך שבעץ לזה שבענפים המופרדים ממנו שבסופו של דבר שניהם בסך הכל צדדים שונים של חיתוך אחד. יותר נראה לי לתרץ דברי הלח"מ שהולך לשיטת התוס' (מועד קטן שם, ד"ה חייב שתיים), שמתרצים את דברי רבה ורב יוסף על פי הנחת היסוד שבדברי אביי שאכן חייב שתיים על מעשה אחד תמיד, וכן משמע מדבריהם בעוד מקומות (שבת עה ע"ב, ד"ה חייב משום מסתת את האבן). אם כן, יאמר הלח"מ שאכן משייכים את החיתוך גם לעץ וגם לענפים שחותך, וממילא יכול לומר שהחיתוך בקוצר שייך ליכול שקוצר. בנוסף, ניתן לתרץ גם לשיטת האור שמח שאכן אם יכול להתחייב על החיתוך בשתי מלאכות אזי משייכו לעץ, אבל אם אין לו אלא מלאכה אחת של קוצר להתחייב עליה וראי שנשייך את החיתוך ליכול (הנפק"מ בין שני התירושים כמובן תהיה למקרה שתלש מעץ ביד בצורה שמטיבה עם גדילת העץ, שאז לפי התירוץ הראשון עדיין חייב משום אב של קוצר, ולתירוץ השני יהיה חייב רק משום תולדת קוצר של תולש).

מכל מקום עדיין יש מה להקשות על שיטת הלח"מ מדברי הרמב"ם עצמו בפ"ח ה"ד: "תאנים שיבשו באיביהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו, התולש מהן בשבת חייב". פה הרמב"ם משתמש בלשון תלישה לגבי ניתוק תאנים מן העץ, אלא שבפ"ז ה"ד אומר: "...או האורה תאנים, כל אלו אב מלאכה אחת הן", היינו שאריית תאנים היא באב של קוצר, וזה למרות שאריית תאנים היא ביד. אם כן, מה יש לחלק בין אריית תאנים ביד השייכת לאב של קוצר, לבין תלישת תאנים הנקראת תולש? הרי אם החילוק בין תולש לקוצר הוא בין יד לכלי (מצד התוצר השונה שלהן), אין הבדל כלל בין אריית תאנים ובין תולש סתם.

הסבר האגלי טל

מפאת כל זה יותר נראה לי להסביר את דברי הלח"מ כמו מה שאמר האגלי טל (קוצר ס"ע ה'):

ותולש היינו ביד וקוצר היינו בכלי כ"כ הלח"מ שם ופשוט. וכן פירש"י חולין קל"ז. וכבר נתבאר לעיל סק"ד ותולש דברים שדרכן בתלישה הוא אב מלאכה. והא ותולש הוא רק תולדה היינו בדברים שאין דרכן בתלישה והבאנו ראיות לזה.

מסביר האגלי טל שהחילוק שבין קוצר שהוא בכלי לתולש שהוא ביד איננו מוחלט, אלא ש"תולש ביד דברים שדרכן בתלישה - אב מלאכה" ורק אם תלש משהו שאין דרכו בתלישה זו תולדה. (נציין שהאגלי טל הולך כאן לפי שיטתו הכללית בחילוק שבין תולש

לקוצר, והאריך בזה בראיות, וכיוון שענייננו רק בשיטת הרמב"ם לא יובאו אלא שרלוונטיות לדברינו). בעקבות דבריו ניתן להבין שמה שאמר הלח"מ שתולש הוא ביד לעומת קוצר שהוא בכלי, הכוונה היא דווקא במקרים של חיטה ודומיה, אבל במקרים שבהם דרך קצירתו ביד, תולש אינו תולדה אלא אב. כך גם מתורץ לפיו מה שמונה הרמב"ם את אורה תאנים באב של קוצר למרות שהארייה היא ביד, שכן הגדר העקרוני באב מלאכת קוצר הוא במפיק התוצר ב"דרך מלאכתו", וכיוון שדרך מלאכתן של תאנים היא ביד נחשיב זאת כחלק מהאב של קוצר.

למרות זאת, נראה שגם על דבריו יש להקשות ממה שאמר הרמב"ם בפ"ח ה"ד שהתולש תאנים יבשות ופירות מיובשים חייב. הרמב"ם שם נוקט בלשון "התולש" לגבי תאנים, וזה על אף שתלישה ביד בתאנים נקראת אב כמוכח מפ"ז ה"ד. אולי ניתן לתרץ שהרמב"ם נוקט בלשון זו משום ששם תולש מתכוון לתלישה ביד דווקא, ולא לתולדה דקוצר, ועל כן כל מה שהוא ביד נקרא תולש - בין אם הוא אב בין אם הוא תולדה. לפיכך, מה שאמר הרמב"ם "תאנים שיבשו... התולש מהם" היינו בתורת אב, ומה שסמך לתאנים שיבשו שאר פירות שיבשו שהתולש מהם חייב, על אף ששאר פירות דרכם בכלי - ועל כן התולש מהם הוא תולדה, זה משום שלא דקדק הרמב"ם לחלק בין התולש בתורת אב לתולש בתורת תולדה שכן אין נפק"מ בין השניים.

לקוצר עניות דעתי זה דחוק מעט, שכן קשה לומר שלא דקדק הרמב"ם בלשונו לקרוא במקום אחד (פ"ח ה"ג) לתולש במפורש תולדה דקוצר, ובמקום אחר (שם ה"ד) לדבר עליו כאב דקוצר, ועוד שלא הקפיד לחלק שם בין תולש תאנים שהוא אב, לבין תולש שאר פירות שהוא תולדה. ועוד שבמקומות אחרים משתמש הרמב"ם בלשון קוצר ביד, כגון בהלכות מתנות עניים פ"ד ה"ב: "היה קוצר בלא מגל... אבל התולש". אם כן, מצאנו במפורש ברמב"ם שמדקדק ומחלק בין קוצר ביד, לבין תולש, וכיצד נאמר שכשאמר תולש הכוונה לתולש ביד בין אם בתורת אב ובין אם בתורת תולדה?

ושמעתי מאבי מורי בזה שאולי אפשר לתרץ שבתאנים ופירות שיבשו, כיוון שיבשו אין בהם דרך מלאכה של קוצר, שאין דרך קוצר בדברים שיבשו כבר. תירוץ זה הוא טוב במיוחד שכן לפיו הסיבה שאנחנו מחלקים בין יבשו לשאינם יבשו הינה תוצר של ממש שיש בתוצר, וממילא הדבר מתיישב יפה לאור שיטתו העקרונית של הרמב"ם בחילוקי אבות ותולדות (כפי שהבינו אותה המ"מ והלח"מ). ברם, חוזקו זה של התירוץ הוא גם חולשתה המרכזית של השיטה. שכן גם אם נראה שיותר מסתבר לחלק בין "דרך מלאכתו" ל"שאינו בדרך מלאכתו", למרות שלא נחלק בין "ביד ובכלי", בכל זאת זהו חילוק שונה מזה שהגדרנו בראשית דברינו בתור החילוק שבין אבות לתולדות ברמב"ם ועל כן גם הוא מסתבר מאוד מצד עצמו, ישנו דוחק מה להביא אותו כהסבר לשיטת הרמב"ם. בכל זאת דוחק זה קטן בהרבה ממה שהיה קודם, שכן אולי ניתן לחלק ולומר שמה שהרמב"ם דורש הבדל בתוצר זה רק אם למרות ההבדל בפעולות או בנפעלים המלאכה עדיין נעשית "כדרכה" - היינו כדרך שבה נהוג לעשותה, אבל אם היא נעשית שלא כדרכה גם הרמב"ם יסכים שאינה יכולה להיות אב.

דרך אחרת ברמב"ם

במקום דברי האגלי טל נראה להציע דרך אחרת והיא שלשיטת הרמב"ם החילוק שבין קוצר לתולש איננו ביד ובכלי, אלא שקוצר הוא כאשר מנתק חלק אחד של הגידול משאר חלקי הגידול הנשארים בקרקע, בעוד תולש הוא ניתוק של כל הגידול עם שורשיו מהקרקע – ניתוק הגידול כולו מבית גידולו. מצאתי שכן אומר הצפנת פענח במפורש (הלכות שבת פ"ז ה"ב): "ובאמת נ"ל דכל שלא נשתייר ממנו בארץ נקרא תולש ואין החילוק בין ביד או בכלי". הדברים מפורשים בו, שהתולש הוא בשלא נשתייר מהגידול בארץ דווקא. נראה לחזק שיטה זו מלשון הרמב"ם בפ"ז ה"ד שאומר "שכל אחת מהן לעקור דבר מגידולו מתכוון" (ולשון דומה נוקט בפ"ח ה"ג) שמשמע מלשונו שאומר שהקוצר הוא העוקר דבר מגידולו דווקא, אבל בהעוקר את הגידול כולו זה עניין אחר, שרק דומה לקוצר, ועל כן חייב בו בתורת תולדה (זה לא מוכרח, ועיין בבכורות כה ע"א שם הגמ' נוקטת בלשון זו ומשמע ממנה שזה גם לתולש, וכן אפשר להבין כך את הרמב"ם בפ"ח ה"ג).

כך גם נראה לבאר את המשך דברי הרמב"ם בפ"ח ה"ג: "לפיכך צרור שעלו בו עשבים וכשות שעלה בסנה ועשבים שצמחו על גב החבית, התולש מהן חייב שזה הוא מקום גידולן" (המגיד משנה מביא את מקורו בגמרא בשבת פא ע"ב וקו ע"ב – קח ע"א). שמה שהשתמש בלשון תולש הוא באם מנתק אותם לגמרי יחד עם חיבורם לאבן או לחבית שעליה. זה גם מסתבר מבחינה מציאותית, שכאשר מנתקים צמח ששורשיו אינם מחופרים באדמה אלא נכרכים סביב איזה דבר לרוב הצמח יתנתק יחד עם שורשיו. לפי מה שאמרנו כעת, מה שאומר הרמב"ם – "התולש מהן חייב שזהו מקום גידולם" מדוקדק יפה, שבמילה "מהן" מתכוון לצרורות או לחבית, ובאמת כך משמע מהלשון שבצמוד אומר שאלו "מקום גידולם".

נראה שהלכות אלו גם מחדדות את גדר בית גידולו של הצמח: מצד אחד הוא לא חייב להיות דווקא בקרקע, ובנוסף נראה שהוא לאו דווקא חייב להיות חי, אלא כל דבר שממנו הצמח יוצא.

בצמוד פוסק הרמב"ם: "אבל התולש מעציץ שאינו נקוב פטור מפני שאין זה מקום גידולו, ועציץ נקוב בכדי שורש קטן הרי הוא כארץ והתולש ממנו חייב". מפה מתבאר שהעציץ עצמו אינו נחשב בית הגידול, אלא רק מה שהצמח נאחז בו כדי לגדול, ואולי זה יהיה הטעם לכך שאם העציץ נקוב חייב, שאז נאחז השורש בקרקע והיא נעשית חלק מבית גידולו, וממילא כשמרים את הגידול מהעציץ מנתק אותו מהאדמה. ייתכן שאפילו לא חייב שהצמח יאחז בקרקע ממש כדי שהיא תיחשב כבית גידולו, אלא שדי בכך שיוכל להיאחז בה כדי שתהיה חלק מבית גידולו (נפק"מ למקרה שלוקח הצמח בידיעה שעוד לא התחפר בקרקע). בנוסף, מההלכה הזו נראה לי לדייק שגם לקיחה של הצמח יחד עם בית גידולו אינה נחשבת כתולש, מכך שבעציץ שאינו נקוב מסתמא עדיין יש בו אדמה ובכל זאת לא חייב, כנראה משום שלוקח את הצמח יחד עם אדמתו, וכמו שאומר הקהילות יעקב בהלכה זו לגבי הלוקח את הצרור או החבית

שאם לא מנתק את הגידול ממנו אלא רק לוקח אותם אינו חייב. אולם, בצמוד אומר הרמב"ם (ה"ד): "גבשושית של עפר שעלו בה עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה על גבי יתדות חייב משום תולש" שמפה נשמע שגם אם לוקח הגידול עם בית גידולו חייב. נראה לתרץ שזה כעציץ נקוב, ולפי שתי הדרכים שהצענו בהבנת בית גידול שם: לפי הדרך הראשונה הסיבה שחייב למרות שלוקח את הגבשושית היא שמדובר במצב שבו העשבים שבגבשושית מושרשים גם בשאר הקרקע ולכן חייב, לפי ההבנה השנייה כיוון שהקרקע היא אחת עם הגבשושית כולה נקראת בית גידולם של העשבים אפילו אם הם לא מושרשים בה, וממילא גם כשלוקח את הגבשושית בלבד הוא מנתק את הגידול מבית גידולו.

אלא שעל כל דברינו קשה ממה שפסק הרמב"ם שם: "תאנים שיבשו באיביהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו, התולש מהן בשבת חייב אף על פי שהן כעקורין לענין טומאה". כפי שכבר התבאר, פוסק פה הרמב"ם שהלוקח פירות מעץ יכול להתחייב משום תולש. כיצד זה אפשרי אם גדר תולש הוא בעוקר כל הגידול, הרי לא נאמר שכוונת הרמב"ם היא כשעקר העץ מושרשיו?

שביתת האילן בשביעית²

כדי לתרץ את הדבר ברצוני לעיין מעט בנושאים של מסכת שביעית, מהם יתבררו כמה דברים לגבי אופיו של האילן במלאכות הקרקע. בפסוקים נאמר (ויקרא כה ב - ה):

דבר אל בני ישראל כי תבוא הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה... ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור שנת שבתון יהיה לארץ.

בפסוקים ישנה מצוות עשה של "ושבתה הארץ" (יש מצוות עשה מקבילה בשמות לד כא "בחריש ובקציר תשבות", והיא זו שמצטט הרמב"ם בספר המצוות) ומצוות לא תעשה של איסורי זריעה זמירה קצירה ובצירה. הרמב"ם בשביעית (פ"א ה"א) אומר:

"מצוות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה השביעית שנאמר ושבתה הארץ שבת לה' בחריש ובקציר תשבות, וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ והאילנות בשנה זו ביטל מצוות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור".

בהלכה זו מחדש הרמב"ם הבנה משמעותית ביותר בפסוקים. הוא מבין את מאמר הפסוק "ושבתה הארץ..." ככולל בתוכו גם את שביתת האילן ולכן מכניס את איסור הזמירה לא רק בתוך הלאו של שביעית, אלא כחלק מהעשה. הרמב"ם כנראה עושה זאת בעקבות הספרא (בהר פרשה א): "ושבתה הארץ, יכול מלחפור בורות שיחים ומערות מלתקן את המקוואות תלמוד לומר שדך לא תזרע כרמך לא תזמור..." הספרא קושר

2. מהלך זה הוא בהשראה משמעותית מ"שיעורי עיון בשביעית" של הרב אליהו בלומנצויג.

את איסור הזריעה והזמירה (לא תעשה) לציווי של "ושבתה הארץ" (עשה), וכנראה בכך מבין הרמב"ם שלא רק שהזריעה וזמירה בכלל הלאו, אלא גם בכלל העשה.

כאן המקום להעיר הערה משמעותית והיא שבניגוד לזריעה והזמירה את איסורי הקצירה והבצירה נראה שהרמב"ם משייך ללאו בלבד. זאת משום שבה"א הם אינם מוזכרים כלל, בעוד בה"ב אומר הרמב"ם "אינו לוקה מן התורה אלא על הזריעה או על הזמירה ועל הקצירה או על הבצירה", ומכאן נראה שאיסור קצירה ובצירה קיימים רק בלא תעשה. אומנם, בה"א בכל זאת מצאנו שמצטט הרמב"ם את לשון הפסוק "בחריש ובקציר תשבות", ואם באמת אין הקצירה בכלל מצוות העשה, מדוע היא נמצאת כאן? נראה לבאר את הדבר לפי דברי הרמב"ם במקום אחר (שם פ"ד ה"א): "... ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה כגון שקצר את כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר או שקצר לעבודת הארץ...". אם כן, מצאנו שהרמב"ם מחלק באופן מפורש בין שני סוגים של קצירה. האחד הוא קוצר בסתם, והשני הוא "שקצר לעבודת הארץ". בתוך העשה של "ושבתה הארץ" אכן נמצא רק הציווי שהארץ תשבות, ולא האיסור להפיק ממנה יכול, ומה שאוסר הרמב"ם קצירה בעשה – זו רק קצירה שהיא עצמה השבתת הארץ.

אלא שאם נכונים הדברים, נמצאנו נבוכים, שהרי גם לפי מה שאמרנו האיסור על הזמירה נמצא בתוך עשה של שביתת הארץ, וכיצד עבודה שהיא באילן נמצאת בשביתת הארץ? נראה להציע שתי דרכים בתירוץ: האפשרות הראשונה היא שהעץ עצמו נחשב כחלק מהארץ ממש, משום שממנו גדל היכול (בדומה לארץ שממנה גדל היכול), וממילא ברור למה כאשר אסרנו על השבתת הארץ אסרנו גם על השבתת האילן. אפשרות שניה היא שהציווי שחידשה לנו התורה במצוות "ושבתה הארץ" אינו שאסור להשביח את הארץ, אלא שאסור להשביח בתי גידול, והרמב"ם מבין שגם העץ, אינו נחשב גידול בעצמו, אלא הוא נחשב בית הגידול לפירות (ולענפים) שבו ולכן זמירתו נמצאת בתוך העשה. נראה לחדד יותר את דברינו לאור דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קלה):

"והמצוה הקל"ה היא שצונו לשבות מעבודת הארץ בשנה שביעית והוא אמרו ית' (תשא לד) בחריש ובקציר תשבות. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים ואמר פ' בהר ד) שבת שבתון יהיה לארץ".

הרמב"ם מציג את איסור העבודה הכללי של שביעית, המתבטא בביטויים "בחריש ובקציר תשבות" ו"שבת שבתון יהיה לארץ", ואת הצד השני של המצווה מציג הרמב"ם באומרו (מצות לא תעשה רכ-רכא):

"והמצוה הר"כ היא שהזהירנו מעבודת הארץ בשנת שביעית והוא אמרו יתעלה (ר"פ בהר) שדך לא תזרע... והמצוה הרכ"א היא שהזהירנו מעבוד אילן בשנה שביעית והוא אמרו ית' (שם) וכרמך לא תזמור...".

פה הרמב"ם מחלק בין עבודת האדמה לעבודת האילן כשני לא תעשה נפרדים, אלא שיש לדרקדק במה שאומר הרמב"ם בהמשך (לא תעשה רכא)

"ולשון ספרא הזרע והזמיר בכלל היו ולמה יצאו להקיש אליהם מה זרע וזמיר מיוחדין שהן עבודה בארץ ובאילן אף אני אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן".

הרמב"ם מביא את דברי הספרא שדורש את הפסוקים כדי למעט שאר עבודות בשביעית למעט עבודות חקלאיות, אלא שאם נשים לב לתוכן הדברים נראה את ההרגשה של הספרא: "אין לי אלא דבר שהוא בארץ ובאילן". מדברי הרמב"ם עולה שאת העבודה שהספרא מדגיש את הארץ והאילן, מבין הרמב"ם כתוספת של לא תעשה בעבודת האילן. נראה לי לפרש את הדבר לאור הסברות שהצענו בהבנת דברי הרמב"ם במשנה תורה. אם נאמר שהעץ נחשב חלק מהקרקע, אזי להבנת הרמב"ם כאשר ריבה הכתוב את המילים זריעה וזמירה חידשה לנו התורה את העבודה שגם עבודת האילן היא עבודת הקרקע, שכן האילן נחשב חלק מהקרקע. לחילופין, אם נאמר שהאילן נחשב בית גידול בפני עצמו ולכן כלול בעשה של "ושבתה הארץ", נראה לומר שברמת ההוא אמינא חשבנו שמה שאמרה התורה "ושבתה הארץ" הכוונה הייתה שדווקא הארץ תשבות, ולאחר שריבתה התורה את הזמירה התחדש לנו שאסורו גם עצים. סברא זו יכולה להתבאר בשתי דרכים. דרך אחת תהיה שהריבוי שבפסוק חידש לנו שמה שאסרה התורה זה לא עבודה בקרקע, אלא עבודה בבית גידול, וממילא העץ הוא בית גידול ולכן רובה, והדרך השנייה היא שמראש ידענו כבר שמה שאסרה התורה עבודת הארץ אסרה עבודה בבית גידול, וכעת התחדש לנו שגם העץ נחשב בית גידול. נראה שאפשר להביא ראיה מכרעת לסברא שהעץ נחשב בית גידול ולא חלק מן הקרקע, מעצם זה שמונה הרמב"ם את עבודת האילן כלא תעשה נפרד מעבודת הקרקע. אם עבודת האילן הייתה אסורה משום שהאילן נחשב חלק מהקרקע והמשך שלה, אזי כבר היה אסור בלאו של עבודת הקרקע. גם לאחר שריבינו אותו בפסוק לא היה עלינו למנות אותו במצווה נפרדת.

בחזרה לתולש

נתחיל מלהזכיר את קושייתנו המקורית. בתחילת דברינו הצענו את שיטת הלח"מ לפי האגלי טל, שמחלק בין דרך המלאכה הרגילה (שבקוצר חטים היא בכלי ונקראת קוצר) שזה האב, לבין הפקת היבול בדרך שאינה דרך המלאכה (שבחטים היא ביד ונקראת תולש) שזו התולדה. על פני שיטה זו העדפנו את ההבנה של הצפנת פענח שאומר שקוצר הוא כאשר האדם מפריד בין שני חלקים של הגידול, בעוד תולש הוא כאשר עוקר האדם את הגידול עם שורשיו מבית גידולו. אלא שעל כך היה הקשנו שאם אכן זהו החילוק שבין האב לתולדה כיצד יכול להיות שאי פעם יתחייב האדם על עקירת פרי משום תולש (כמו שנראה בבירור בפ"ח ה"ד)?

אלא שכעת לאחר מה שאמרנו לגבי שביעית שם, התברר לנו שגם האילן יכול להיחשב בית גידול לפירות שבו. נראה פשוט לתרץ שכאשר אדם לוקח פרי מהעץ פעולתו בהחלט יכולה להיקרא 'תולש', שכן הפרי איננו חלק מהעץ אלא נחשב כיבול של העץ. לפי ההבנה הזו יש לדייק – כשמפיק יבול מהעץ, מתי בדיוק נקרא תולש ומתי נקרא קוצר? נראה לומר שאם לוקח את הפרי יחד עם העוקץ שלו (היינו יחד עם חיבורו

לעץ) או כאשר לוקח את הפרי יחד עם חלק מן העץ אז נקרא תולש, שכן עוקר כל הגידול מביתו. מנגד, אם לוקח את הפרי ללא חיבורו לעץ או מחלק בין חלקים שונים בו, אז נקרא קוצר.

עוד נראה לצרף ראייה לדברינו בשביעית שהעץ נחשב כבית גידול, ממה שהתבאר לעיל שבית גידול אינו חייב להיות קרקע דווקא, כמו שמוכח מכך שהרמב"ם מגדיר צורות או חבית כבית גידול ממנו אפשר לקחת את הגידול (כפ"ח ה"ד).

לפי דברינו צריך לעיין בדין שהובא לעיל מהגמרא (שבת עג ע"ב) לגבי הזומר וצריך לעצים שחייב משום קוצר (נפסק ברמב"ם פ"ח ה"ד), מאיזה טעם נקרא קוצר דווקא? ונראה לבאר זאת בשני דרכים, ניתן לומר שהעצים נחשבים חלק מהעץ ממש, ולא נחשבים יכול שלו, ואז כאשר מנתק אותם מהעץ נקרא שמנתק בין שני חלקי הגידול. ולא שעוקר הגידול מביתו. נציין שלפי הבנה זו עלינו לומר שלמרות מה שאמרנו שכלפי הפירות נחשב העץ בית גידול, דבר זה איננו מוחלט: רק כלפי העץ הוא נחשב בית גידול, בעוד כלפי הקרקע נחשב העץ גידול ככל גידול. לחלופין, אפשר לומר שהמקרה של זומר הוא שזומר חלקים שונים של ענפי העץ, וממילא גם אם נגדיר את הענפים כיכול העץ ולא כחלק ממנו עצמו, עדיין ראוי לומר על הזומר שהוא "קוצר" שכן מפריד בין חלקים שונים של יכול העץ, ולא עוקר את הגידול מביתו.

אגב דברינו כאן חשוב לציין שאם דברינו נכונים אזי הם יכולים גם להכריע לנו בין שתי ההבנות שהוצעו לעיל בפירוש הבנת הרמב"ם את דרשת הפסוקים בספרא כבאה לרבות את עבודת האילן. שם הצענו שניתן להבין את ההווה אמינא לפני דרשת הפסוקים שאיסור שמיטה היה על בתי גידול מתחילה, ובאה הדרשה וריבתה לנו שגם העץ נקרא בית גידול. העלינו גם את האפשרות שידענו מראש שהעץ נחשב בית גידול, אלא שחשבנו בתחילה שהפסוקים אסרו רק את עבודת הקרקע, והדרשה באה וחדשה לנו שלמעשה מה שאסרו זה בתי גידול למיניהם. אלא שקשה על הסברא הראשונה – שאם אכן היינו צריכים את הפסוקים שיחדשו לנו שגם העץ נקרא בית גידול, מניין לנו שהם חידשו זאת לכל מילי דאורייתא? מן האפשר שהם חידשו שרק לעניין שביעית נקרא העץ בית גידול, בעוד לשאר דיני תורה הוא נחשב גידול לגמרי. על כן נראה שאם נאמר שהעץ נחשב בית גידול גם לעניין שבת, יותר נכון להבין את פרשנות הרמב"ם לספרא כמו ההבנה השנייה שהוצעה, ולא כראשונה.

קושי אחרון ברמב"ם

ישנו דבר אחד אחרון להתקשות בו בדברי הרמב"ם בדין תולש במלאכת קוצר והוא דבריו בפ"א ה"א שאומר: "השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה... הושיט ידו למעי הבהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב". פה מפורש שהמדלדל עובר במעי בהמה חייב משום נוטל נשמה. זה מבוסס על דברי הגמרא בסוגיה בשבת (קז ע"ב - קח ע"א)

אמר שמואל השולח דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב אמר רבי יוסי בר אבין ובין סנפיריו אמר רב אשי לא תימא יבש ממש אלא אפילו דעבר רירי

אמר מר בר המדורי אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב מאי טעמא אמר רבא בר המדורי אסברא לי לאו אמר רב ששת האי מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו הכא נמי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו.

אלא שגמרא זו קשה על דברי הרמב"ם משני צדדים. מצד פרשנות הגמרא, צריך לבאר כיצד מבין הרמב"ם את דברי הגמרא שאומרת שהמדלדל עובר במעי אמו חייב "משום עוקר דבר מגידולו" – שזה לשון של מלאכת קוצר ולא של נטילת נשמה. גם מצד הסברא קשה, מדוע לא נחייב על מדלדל עובר גם מצד תולש יחד עם נוטל נשמה? שאפילו אם נאמר שלשיטת הרמב"ם אין מלאכת קוצר אלא בגידולי קרקע,³ הרי הרמב"ם מחשיב בהמה כגידולי קרקע (כשיטת רש"י לפי התוס' בשבת עג ע"ב ד"ה מפרק) לעניין מלאכות שבת כמוכח מפ"ח ה"ז:

הדש כגרוגרת חייב ואין דישה אלא בגדולי קרקע... והמפרק הרי הוא תולדת הדש, החולב את הבהמה חייב משום מפרק.

כאן נראה שיכול להתחייב על בהמה משום מפרק שהוא תולדה של דש, כאשר דש הוא רק בגידולי קרקע.⁴

קודם שנתרץ יש לציין שנראה לומר שאם המדלדל עובר אכן יתחייב משום קוצר, לפי דברינו שהלכנו בדרכו של הצפנת פענח נראה שיהיה חייב משום תולש שכן אינו מנתק בין חלקים שונים של העובר, אלא עוקר העובר כולו מבית גידולו (מע"א). כמובן שלפי האגלי טל לכאורה ייחשב קוצר או תולש בהתאמה לשאלה אם מדלדל כדרך שנהוג לדלדל.

תירוץ המנחת חינוך

אפשרות ראשונה לתרץ תהיה לפי דברי המנחת חינוך (יתרו מצוה לב אות ג ד"ה הקוצר) שבהרבה מקומות כתב הרמב"ם רק חיוב אחד, למרות שחייב שתיים, ובכך מתורץ בפשטות מה שהקשנו. תירוץ זה מתאים לשיטת התוס' שהובאה לעיל בתירוצנו לדברי הלח"מ,⁵ שלשיטתם אכן חייב שתיים בכל מצב שנעשו שתי מלאכות. יש לציין שלשיטה זו גם אין מה להסתפק כיצד מסתדר הרמב"ם עם פשט הגמרא, שכן הוא איננו שולל את דבריה שהמדלדל עובר חייב משום תולש, אלא רק מוסיף עליה שחייב גם משום נוטל נשמה. נציין שלפי הסבר זה קצת קשה למה זנח הרמב"ם מה שהגמרא אומרת שחייב משום קוצר והעדיף לכתוב דווקא מה שאינו מופיע בגמרא שחייב משום

3. לקמן יתבאר שלא נראה לבאר כך

4. לאחר חתימת המאמר הובא לידיעתי שיש שו"ת של רבי אברהם בן הרמב"ם שממנו משמע שבהמה היא לא גידולי קרקע לרמב"ם, מכל מקום זה אינו משנה כפי שיתבאר לקמן שכן הרמב"ם מחייב בקוצר גם שלא בגידולי קרקע.

5. בפסקה 'שיטת הלח"מ משנה ההכנות השונות והקשיים בהן'

נטילת נשמה. (אפשר להציע שהתשובה נמצאת בגוף השאלה, מה שמופיע בגמרא במפורש לא ראה צורך לכתוב, אלא כתב דווקא מה שמחודש יותר שאינו מופיע בגמרא, אלא שעל פניו זה הפך דרכו של הרמב"ם במשנה תורה).

הקושי בשיטה זו, הוא שהיא דורשת מאיתנו לזנוח את פשט דברי הרמב"ם בהרבה מקומות (בכל מיני מלאכות), שבהם כלל לא הזכיר אלא חיוב אחד, ולומר שעל אף שבדבריו אין לזה רמז, בכל זאת הוא מתכוון לחייב בהם שניים.

תירוץ אחר מצד חיוב שני חטאות על מעשה אחד

יותר נראה להסביר את שיטת הרמב"ם לפי דברי האור שמח, שמחלק ואומר שאם עשה פעולה אחת בנפעל אחד מתחייב אחת,⁶ והמדלדל עובר במעי אימו ודאי אינו יכול להתחייב גם על קוצר וגם על נוטל נשמה שכן פועל פעולה אחת (דלדל) בנפעל אחד (העובר), ואם כן פשוט שהרמב"ם אינו מחייב על קוצר, שכן כבר מתחייב על נטילת נשמה (לפי תירוץ זה צ"ע מהו בעיקרון לפיו מכריע הרמב"ם על איזו מלאכה יתחייב האדם במקום שנעשו שתי מלאכות אך לא יתחייב אלא על אחת מהן).

אך יותר משני התירוצים האלו נראה לי לתרץ שמלכתחילה על המדלדל עובר לא מתחייב משום קוצר, כיוון שאין שום צד לחייב את המדלדל עובר בקוצר. זה יכול להתבאר מכמה פנים.

אפשרות ראשונה לתירוץ מצד "הזומר ואינו צריך לעצים"

תחילה אפשר לומר שהרמב"ם לא מחייב על מדלדל עובר במעי אימו משום תולש, מכיוון שמדלדל עובר נחשב "זומר ואינו צריך לעצים", כאשר מהגמרא בשבת עג ע"ב משמע שאינו נחשב קוצר (ועיין שם תוס' ד"ה הזומר וצריך לעצים): הרי וודאי המדלדל ומת העובר אינו נקרא שצריך לעובר, שאין לו כלום לעשות עם עובר מת, ומה שדלדל זה רק לטובת האם. ואם תאמר שדלדל לטובת האם וגם כדי "לקצור" את העובר, אזי קשה – מדוע שיהיה חייב על נטילת נשמה? הרי זה דבר שאינו מתכוון – שלא התכוון שימות העובר, ואם כן אפילו אם העובר מת אינו חייב על נטילת נשמה. ראייה לכך שזו שיטת הרמב"ם בקוצר ניתן להביא מציטוטו בפ"ח ה"ד את לשון הגמרא שאומרת "הזומר וצריך לעצים".

אלא שלא פשוט בכלל לומר שכך פוסק הרמב"ם – שהקוצר ואינו צריך לתוצר אינו נקרא קוצר שהרי עוד בתחילת אותה הלכה אומר "כל זרע שקצירתו מצמחת אותו ומגדלתו כגון אספסתא וסלקא, הקוצרו בשגגה חייב שתי חטאות" שמשמע ממנו שכל דבר שקוצר חייב עליו, ועוד מה שאמר בהלכה ג "וכל העוקר דבר מגידולו" ולא חילק בין הצריך לשאינו צריך. ועוד אותה הגמרא המדברת על זומר וצריך לעצים לא פשוט ממנה שעל כל גידול צריך להצטרך ליבולו שכבר שם נאמר "האי מאן דקטל אספסתא חייב שתים" ופה לא נאמר תנאי של 'וצריך לאספסתא' (והרמב"ם פסק דין זה בה"ד).

6. גם זה הובא לעיל בפסקה שבהערה 5.

אפשרות שניה לתירוץ אין תולש בבהמות

נראה שאם נרצה לומר שלא חייב משום קוצר נאליץ ללכת בדרך אחרת. מוקדם יותר דחינו את האפשרות שהרמב"ם לא מחייב בבהמה משום שאינה גידולי קרקע, אלא שיש לדקדק בנקודה זו עוד. תחילה פשוט לדחות שאין הרמב"ם מחייב על תולש רק בגידולי קרקע, מעצם מה שפוסק (בפ"ח ה"ג) שגם התולש צמח שגדל על גבי חבית חייב, וזה וודאי אינו גידול קרקע (וכן אומר במנחת חינוך שהובא לעיל), ועוד שבמלאכות שחייבים בהן רק על גידולי קרקע אומר זאת הרמב"ם בפירושו, וכאן לא הזכיר הדבר כלל. ובכל זאת אולי יש צד לומר שלא יהיה חייב על מדלדל עובר, לא משום שבהמות אינן גידולי קרקע (שכפי שהתבאר זה נדחה משני פנים) אלא כיוון שחייבים בקוצר רק על צמחים, וממילא כל מה שאינו צמח, בין אם הוא גידול קרקע ובין אם לא לא חייבים עליו, אלא שממילא נראה שתירוץ זה אינו מועיל, שהרי נאמר שמה שחשבנו לחייב בהמה משום תולש זה אינו מצד קוצר, אלא מצד מלאכת גוזז, שמלאכת גוזז היא הפקת היכול מהבהמה וגם בה נאמרה לשון "העוקר דבר מגידולו" (בכורות כד ע"ב). לכן גם אם נאמר שאכן המדלדל עובר אינו תחת מלאכת קוצר, שכן זו אינה בבהמות, בכל זאת נאמר שיהיה חייב משום גוזז, אלא שאם נכון הדבר שנחשב גוזז ולא קוצר, נראה לומר שהשאלה באם חייב על המדלדל בהמה נמצאת בדיון כבר בגמרא בבכורות (כד ע"ב) שם נאמר:

"טעמא דרבי יוסי בן המשולם משום דקסבר תולש לאו היינו גוזז וביום טוב אסור דהוה ליה עוקר דבר מגידולו או דלמא בעלמא סבר רבי יוסי בן המשולם תולש היינו גוזז"

שכאן אפשר לראות שישנה שאלה האם בכלל יש איסור תולש בתוך גוזז, ואפשר שהרמב"ם הכריע כשיטה ש"תולש לאו היינו גוזז" וכמו שמשמע ממה שפוסק בהלכות מעילה (פ"א ה"ז) "ותולש אינו כגוזז". לפי דברינו נבאר את דברי הגמרא שם שאפילו אם "תולש לאו היינו גוזז" בכל זאת יהיה אסור משום "עוקר דבר מגידולו" שזה מדרבנן בלבד. ממילא פשוט למה המדלדל עובר במעי אימו אינו נקרא תולש, שכן אין חיוב על תולש בבהמות כלל.

אך זה לא מוכרח שאפשר שמה שפוסק הרמב"ם ש"תולש לאו היינו גוזז" זה רק לעניין קודשים, או לחלופין אפשר שאין קוצר בבהמות רק במקום שיש בהן גוזז, אבל במקום שאין גוזז חייב משום קוצר, וזה גם נראה יותר פשוט בגמרא שבעצמה אומרת שגם לפי השיטה ש"תולש לאו היינו גוזז" עדיין אסור ביום טוב משום ש"עוקר דבר מגידולו". ומצאנו את עצמנו חוזרים למקום בו עמדנו.

תירוץ אחרון מהווה חלק מהבהמה

אך בכל זאת נראה לתרץ שאפשר שאין כאן לא גוזז ולא קוצר, שכן גוזז וקוצר שניהם אינם שייכים אלא רק במה שמפריד בין היכול לבהמה (שהצמר אצל כבשים נחשב יכול/תוצר והכבשה היא בית גידולו, ובכל זאת החותך רגל של כבשה בשבת לא יחשב קוצר), בעוד

שהעובר במעי אימו כלל אינו נחשב יכול, אלא נחשב חלק מהבהמה, ומוכח ממה שפסק הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פי"א הי"ב "שהעובר ירך אימו הוא" היינו שהעובר נחשב חלק מאימו ממש. ונראה להביא ראייה לדברינו שהפרדה בין חלקי הבהמה אינה נקראת הפקת יכול, ולכן לא מתחייבים על כך בקוצר, מסוגיה בשבת (ע"א) שבה נאמר "הצר חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת רבי יהודה אומר חייב שנים שהיה רבי יהודה אומר פציעה בכלל ד"שה" שם אף אחד משני החיובים שעשוי להתחייב בהם כשמפיק דם מהחילזון אינו קוצר, אלא הם צד ודש.

מתוך תירוץ זה גם מתאפשר לנו לפשוט ספק שעלה מוקדם יותר⁷, והוא לגבי מה ששאלנו על הזומר וצריך לעצים, האם מה שחייב משום קוצר הוא כיוון שזומר חלק מהענף מחלק אחר, או שהענף נחשב חלק מבית הגידול ממש, שלפי דברינו כעת וודאי שנקרא קוצר משום שמפריד בין חלקים של הענף שהוא היכול, שכן אם מפריד בין חלקים של העץ שהוא בית הגידול אינו חייב כלל משום קוצר, וכמו שהחופר אינו חייב משום קוצר למרות שמפריד בין חלקים של בית הגידול לצמחים (כמובן שהחופר כן חייב משום חורש)⁸.

פרשנות הגמרא לפי התירושים שלא מתחייב בתולש כלל

אך לפי שאר התירושים שאינו מתחייב משום קוצר, כיצד מבין הרמב"ם את הגמרא? נראה לומר שמבין הרמב"ם את מה שאומרת הגמרא שחייב משום שעוקר העובר ממקום גידולו אין הכוונה בכך שחייב משום קוצר, אלא שחידשה הגמרא שלמרות שאין העובר חי עדיין במנותק מאימו, כיוון שמנתק אותו מאימו שהיא חיה, נקרא שנוטל נשמה, ולכן גם משווה הגמרא בין זה לבין קוצר שגם שם מפריד את הגידול מהמקום שמאפשר לו לחיות. כלומר כוונת הגמרא במשפט "הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב מאי טעמא... האי מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו הכא נמי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו" אינה שכמו שהתולש כשותא מהיזמי והיגי חייב משום קוצר כך גם המדלדל עובר חייב משום קוצר, אלא שכמו שהתולש כשותא מהיזמי והיגי חייב כיוון שעוקר דבר ממקום גידולו ולכן נקרא קוצר, כך גם המדלדל עובר, למרות שהעובר אינו חי מעצמו, נחשב נוטל נשמה כיוון שעוקר דבר ממקור גידולו. (וכך פירש הרמב"ם בסוגיה).

7. בפסקה 'בחזרה לתולש'.

8. לאחר סיום כתיבת המאמר התחדש לי שאולי אפשר שאם האדם התכוון להפוך את החלקים מבית הגידול ליכול, אזי יהיה בהם קוצר, לדוגמה הזומר "וצריך לעצים". אמנם בסתמא הענפים נחשבים חלק מהעץ היינו שהם חלק מבית הגידול, אבל אם האדם "צריך לעצים" אזי הוא הוציא אותם מגדר בית גידול והפך אותם בכוונתו ליכול.

סיכום

במאמר זה ניסינו לברר את שיטת הרמב"ם ביחסים שבין אב המלאכה של קוצר, לתולדתו, תולש. ראינו שתי שיטות מרכזיות, הראשונה היא שיטת האגלי טל לפי הלח"מ והיא שאב המלאכה של קוצר הינו הפקת היכול כדרך שנהוג להפיק אותו מהגידול (בגידולים כגון חיטה זה בכלי, בעוד בגידולים כגון תאנה זה ביד) והתולדה של תולש היא הפקת היכול בצורה שאינה רגילה (לדוגמה לקיחת חיטה מהקרקע ביד), השנייה היא השיטה שמצאנו בדברי הצפנת פענח והיא שהאב של קוצר הינו הפקת היכול על ידי חילוק בין שני חלקים היכול, בעוד התולדה של קוצר היא בעקירה של היכול כולו מבית גידולו. לאור דברי הצפנת פענח חידדנו את גדרו של בית הגידול ממנו צריך לעקור כדי להתחייב בתולש, ראינו שהוא אינו חייב להיות אדמה דווקא, בנוסף ראינו שגם ניתוק של פיסת האדמה המסוימת (ולכאורה הפיסה המסוימת בכל בית גידול) בה הגידול נטוע משאר בית הגידול יכול להיחשב תלישה. לאור השוואה לפסיקות של הרמב"ם בשביעית חידדנו שגם העץ ביחס לפירותיו נחשב גידול, ובכך תירצנו מה שנראה כסתירה מפורשת ברמב"ם לשיטת הצפנת פענח והיא שניתן להתחייב על תולש בפירות.

בסוף דברינו עסקנו בדברי הרמב"ם לגבי המדלדל עובר במעי אימו, וניסינו לבאר בכמה דרכים מדוע אינו חייב משום תולש.

התירוץ הראשון שהצענו היה זה של המנחת חינוך שלמעשה כן חייב, ולאחריו הצענו לאור דברים שאמרנו בשלב מוקדם יותר במאמר בשם האור שמח שפטור בגלל שבמקרה כזה אינו יכול להתחייב שני חיובים על מעשה אחד, לאחר מכן הצענו לתרץ מצד גדרי תולש עצמם שעל מקרה כזה אינו מתחייב כלל שכן העובר במעי אימו נחשב חלק ממנה ממש, וחייב תולש אינו מתקיים בכלל במפריד בין שני חלקים מבית הגידול.

שיטת הפני יהושע בגירושי "חוץ" ובגירושי "על מנת"

הקדמה

הסוגיה הפותחת את פרק תשיעי במסכת גיטין עוסקת במחלוקת רבי אליעזר ורבנן בשאלה האם בעל המגרש את אשתו יכול לומר לה 'הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני'. לדעת רבי אליעזר מותר לבעל ולדעת רבנן אסור. הסוגיה משתרעת על כשני דפים ובנויה מכמה חלקים שונים. מחלקי הסוגיא השונים עולים הסברים שונים לשורש המחלוקת בין ר"א ורבנן, כגון סברות של שיור וכריתות, או דרשות הפסוקים. כמו כן בסוגיא ישנם חלקים שנראה כי אינם מתעסקים ישירות בהסבר המחלוקת. מקריאת הסוגיא לא ברור מה היחס בין ההסברים השונים ובכלל במה בדיוק נחלקו, ומה מקשר בין כל חלקי הסוגיא.

המאמר יעסוק בשיטת הפני יהושע בשאלה מה היחס בין חלקי הסוגיא, הן מבחינה מבנית והן מבחינה סברתית. אנסה להראות ממה וכיצד לשיטת הפנ"י מורכבת מחלוקת ר"א ורבנן על פי מסקנת הסוגיא. לחיבור בין ההסברים השונים שעליהם בנויה המחלוקת התייחסתי כאל 'התבנית' של המחלוקת.

במאמר זה לא אדון במחלוקת ר"א ורבנן כשלעצמה. כמו כן, כיון שהסוגיא עצמה סבוכה, לא אסביר במאמר את כל חלקי הסוגיא ואת כל הסברות והחשבונות שבה. רק הסברות והחשבונות שיש בהם צורך כדי להבין את שיטת הפנ"י יובאו, וגם בהם רק החלקים שיש בהם צורך יוסברו.

ישנם כמה מושגי יסוד בסוגיא שאמנם הגדרתם המדויקת אינה נצרכת לשם המהלך, אך הקריאה במאמר דורשת הבנה בסיסית שלהם. לכן אתן להם הסבר בסיסי שיאפשר קריאה חלקה במהלך. אין בכוונתי להכריע במחלוקות השונות בהבנת המושגים, אלא רק לתת כיון כללי שיאפשר להבין את הדיון על המושגים האלה.

המאמר דן בגירושי חוץ ועל מנת. גירושי חוץ מתקיימים כאשר המגרש אומר לאשתו 'הרי את מותרת לכל אדם - חוץ מלפלוני'. גירושי על מנת מתקיימים כאשר המגרש אומר לאשתו 'הרי את מותרת לכל אדם - על מנת שלא תנשאי לפלוני'. בשני המקרים הבעל מגביל את הגט ביחס לאדם מסוים, אך בחוץ הוא ממש לא כולל אותו בגירושין בעוד שבע"מ הוא כולל אותו ורק מתנה את הגט בכך שהוא לא יתקיים ביחס אליו. לאורך המאמר נראה שיטות שונות לשאלה אם גירושין כאלה עובדים או לא, ולמה. רעיון אחד שיופיע הרבה פעמים במאמר הוא שיור בגט. באופן כללי, הכוונה בשיור היא שמשוהו מהנישוואין נשאר גם אחרי הגירושין, והגט לא גרש את האישה באופן

מלא. השאלה האם שיוור בגט זו בעיה, ומתי יש שיוור בגט שנויה במחלוקות ותלויה בהסברים השונים שנראה לאורך המאמר, אך ככלל אפשר לומר שיש הסכמה גורפת שבחוץ יש יותר שיוור מאשר בע"מ. רעיון נוסף שמופיע הרבה הוא הכריתות. הגט, מהיותו ספר כריתות, צריך ליצור נתק גמור בין האיש והאישה. בסוגיא ישנם מחלוקות האם יש בעיה של כריתות הן בחוץ והן בע"מ, ומה היא בדיוק אותה בעיה. השאלה מה בדיוק ההבדל בין שיוור לכריתות מורכבת. לצורך המאמר אסתפק בלציין שמדובר בשני דברים נפרדים, כך שבהחלט אפשרי לסבור שבמקרה מסוים יש בעיה בשיוור ולא בכריתות, או להפך.

חלקי הסוגיא

את הסוגיא בחרתי לחלק לחמישה חלקים כדלהלן:

- 1. האיבעיא:** במשנה נחלקו ר"א וחכמים מה הדין בבעל האומר לאשתו 'הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני'. הגמרא שואלת האם המשמעות של 'אלא' היא חוץ מפלוני או על מנת שלא תנשאי לפלוני. על גבי השאלה הזו, הגמרא אומרת אמירה. הגמרא מסבירה שאם המשמעות של 'אלא' במשנה היא חוץ, אז רק בחוץ רבנן נחלקו על ר"א שהרי שייר בגט, אבל בע"מ רבנן מודים שמותר מידי דהוה אכל תנאי בעלמא. לעומת זאת אם המשמעות של 'אלא' היא ע"מ, אז רק בע"מ ר"א חולק על חכמים אבל בחוץ הוא מודה שאסור שהרי שייר בגט.
- 2. רבינא והברייתא:** מיד אחרי האיבעיא, הגמרא מציגה שתי שיטות שונות בשאלה במה נחלקו ר"א ורבנן. רבינא מסביר שר"א ורבנן שמופיעים במשנה נחלקו בחוץ¹. כנגדו מובאת הברייתא של ר' יוסי בר' יהודה שסובר שר"א ורבנן לא נחלקו בחוץ אלא בע"מ.
- 3. הגמרא מסבירה שע"פ הברייתא רבנן סוברים שאי אפשר לומר בע"מ מידי דהוה אכל תנאים בעלמא, כפי שנאמר באיבעיא, כיון שבכל התנאים לא שייר בגט אבל הכא שייר בגט.**
- 4. הפסוקים:** בחלק זה הגמרא דנה בדרשות הפסוקים הקשורים למחלוקת. הגמרא שואלת מה טעמו של ר"א במשנה שמתיר בחוץ, ומביאה שתי תשובות:
 - א. ר' ינאי מסביר שר"א ורבנן נחלקו בשאלה איך לדרוש את הפסוק "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר"** ^(דברים כה.). לדעת ר"א הפסוק בא ללמדנו שהאישה מגורשת אפילו אם בעלה התיר אותה רק לאדם אחד. לדעת רבנן הפסוק בא ללמדנו שכדי שאישה תהיה מגורשת, בעלה צריך להתיר אותה 'לכל איש ואיש'.

1. נחלקו הראשונים האם כוונת רבינא היא שהם נחלקו רק בחוץ אבל בע"מ מודו רבנן, כפי שמופיע באיבעיא, או שכוונתו שהם נחלקו בשניהם.

ב. ר' יוחנן מסביר שגם ר"א וגם רבנן לומדים מהפסוק "ואשה גרושה מאשה לא יקחו" (ויקרא כא, ז), שיש דין גירושין באשה שנתגרשה מאישה אבל לא הותרה לאף אדם. מחלוקת ר"א ורבנן לשיטתו היא בשאלה על מה לימוד זה מוסב. ר"א מבין שהלימוד מוסב על כל עניני הגירושין. רבנן מבינים שהלימוד מוסב רק על איסור כהן בגרושה ורק ביחס לדין זה אישה כזו נחשבת גרושה, אבל לא לגבי שאלות אחרות של גירושין.

3. ר' אבא ואשת שני מתים: בעקבות הדיון על גירוש חוץ, ר' אבא שואל מה יהיה הדין בקידושין חוץ², הן לר"א והן לרבנן. הוא מסביר שהן לר"א והן לרבנן מצד הסברא הדין בקידושין היה צריך להיות שונה מגיטין, כל אחד מסיבותיו הוא. ההתלבטות היא האם הולכים עם הסברא או שמא דורשים 'ויצאה והיתה' ומשווים בין הדין של קידושין וגיטין. ר' אבא מכריע שלכולי עלמא דורשים 'ויצאה והיתה'.

לאחר דברי ר' אבא אביי מסביר באיזו סיטואציה של 'קידושין חוץ' אפשר להגיע למצב של אשת שני מתים³.

4. ברייתא דר' זקנים: לאחר הדיון על אשת שני מתים, הגמרא מביאה ברייתא. בברייתא מופיעים ארבעה תנאים שונים, שכל אחד מהם מביא 'פירכא' בה הוא מראה שיש בעיה ב'כריתות' בשיטת ר"א וכך הוא דוחה את דבריו. על דברי תנאים אלו רבא אומר "כולהו אית להו פירכא לכר מדרכי אלעזר בן עזריה דלית ליה פירכא" (גיטין פג.).

הגמרא דנה בדבריו של כל אחד מהם, מסבירה מה הפירכא של רבא לפירכא של אותו אחד והאם כל אחד מהתנאים מקשה על חוץ או ע"מ.

תבנית המחלוקת

שלושת מרכיבי המחלוקת

כשמתבוננים בחלקי הסוגיא ומנסים להבין מה שורש המחלוקת של ר"א ורבנן, ניתן לראות שלושה מרכיבים שונים באמצעותם אפשר להסביר את המחלוקת:

המרכיב הראשון הוא שיור בגט. גם בחלק הראשון וגם בחלק השני הגמרא מסבירה את הסברות של ר"א ורבנן כסברות בשאלה האם קיימת בעיה של שיור במקרה מסויים או לא.

המרכיב השני שמופיע הוא דרשה מפסוק. בחלק השלישי גם ר' ינאי וגם ר' יוחנן מסבירים את מחלוקת ר"א ורבנן כמחלוקת בשאלה איך צריך לקרוא את הפסוק, כל אחד מהם עם הפסוק שלו.

2. ר' אבא לא שואל את השאלה שלו במפורש על חוץ ולא על ע"מ, אך מהמשך דברי הגמרא נראה שהיא מבינה שלכל הפחות הדיון הוא גם בחוץ.

3. אשת שני מתים היא אישה שזקוקה לייבום בגלל שני בעלים שונים.

המרכיב השלישי הוא הכריתות. בדברי הברייטא דר' זקנים, וגם בדברי ר' אבא, אנו רואים שהשאלה המרכזית דרכה נבחנת שיטת ר"א היא האם במקרה הנדון יש כריתות או לא.

הגמרא עצמה לא מגדירה לנו את היחס בין המרכיבים השונים⁴, ולא עונה על השאלה כיצד מרכיבים את המרכיבים השונים לכדי מחלוקת אחת בין ר"א ורבנן. בחלק הבא נראה שהפנ"י התעסק בשלושת המרכיבים האלו וניסה להבין מה היחס בניהם, ואיך מסדרים את כולם בתוך המחלוקת.

ההתייחסות למרכיבים אצל הפני יהושע

כשהגמרא מציגה את צדדי הספק באיבעיא, היא אומרת שאם המשמעות של 'אלא' היא חוץ, אז בע"מ מודו רבנן דמותר, ואם המשמעות היא ע"מ, אז בחוץ מודה ר"א דאסור. על זה מקשה הפני יהושע:

"תו קשיא לי דהוי מצי למיבעיא נמי דבחוץ פליגי אבל בעל מנת כו"ע מודו דאסור, דנהי דמטעמא דשיוור בגט פשיטא דחוץ חמיר טפי, אכתי איכא למימר דר"א לית ליה טעמא דשיוור בגט ואפ"ה מודה בעל מנת דאסור מטעמא דרבי טרפון לקמן בברייטא דארבעה זקנים... או כלישנא קמא דר' עקיבא... תו קשיא לאידך צדדא דקאמר או דילמא בעל מנת פליגי, אבל בחוץ לכו"ע אסור ומאי פסקא דהאיכא למימר איפכא דבעל מנת פליגי בטעמא דר"ט ולישנא קמא דר"ע דרבנן אית להו ולר"א לית ליה אבל בחוץ כו"ע מודו דשרי".

(פנ"י גיטין פב. ד"ה האי אלא)

נראה שהפנ"י מוטרד מאותן השאלות שעלו לנו לגבי היחס בין המרכיבים השונים. הפנ"י מקשה שבעל האיבעיא מתייחס לשאלה רק מתוך נקודת מבט של שיוור, אע"פ שיש גם את המרכיב של כריתות שמופיע בברייטא של ארבעה זקנים. הוא מראה גם כיצד הכנסת שאלת הכריתות הייתה יכולה לשנות את צדדי האיבעיא, לפחות לשיטות שחושבות שיש בעיה של כריתות דווקא בע"מ. שאלה זו רק מחדרת את הקושי בסוגיא. נראה שההתעלמות מסברת הכריתות באיבעיא משפיעה לדינא על ההבנה במה נחלקו ר"א ורבנן ובמה הם מודים.

בהמשך הסוגיא, בעניין דרשות הפסוקים, הפנ"י מקשה קושיא דומה:

"ומשמע לכאורה דהאי איש אחר מיותר ודריש ר"א להתירא ורבנן לאיסורא. ויש לתמוה כיון דלר"א איצטריך קרא להתירא אלמא דמסברא הוי אסירא כדמשמע מפשט הסוגיא דמסברא פשוטה יש לאסור בחוץ דהוי שיוור בגט, וא"כ לרבנן לא ליכתוב לאיש אחר ומסברא נאמר דאסור בחוץ".

(פנ"י פב: ד"ה אמר)

4. במקום אחד בסוגיא, שיוכא בהמשך, הגמרא מחברת בין שני מרכיבים. אך גם שם לא ברור מה בדיוק היחס בניהם, ומה החיבור למרכיב הנוסף.

גם כאן ניתן לראות שהפנ"י קורא את הדרשות מהפסוקים, ומה שמטריד אותו זה מה היחס לשאר המרכיבים, מרכיבי הסברא. ברור לו שיש חיבור בין השאלה מה ר"א ורבנן היו אומרים מסברא לבין השאלה איך הם דורשים את הפסוק.

החיבור בין דרשות הפסוקים לבין הפירוט והדיונים של הארבעה זקנים על כריתות מופיע גם הוא הרבה בדברי הפנ"י, כפי שנדגים בהמשך, אך חיבור זה מופיע כבר בגמרא. בדיון על הפירכא השנייה של ר"ע, הגמרא מנסה להבין למה רבא התכוון כשהוא אמר שאפשר לפרוך את דברי ר"ע:

"ומאי פירכא אי נימא איסור כהונה שאני הא ר"א נמי מאיסור כהונה קא מייתי ליה רבא כרבי ינאי משום זקן אחד קא מתני".

(גיטין פג:)

הגמרא מבינה שיש חיבור בין הדיונים על הפסוקים לבין הדיונים על כריתות, ושהפירכא של רבא לדברי ר"ע תלויה בכך שהוא דורש דווקא את הפסוק שדרש ר' ינאי ולא את הפסוק שדרש ר' יוחנן.

ראינו אם כן שהפנ"י סובר שקיים חיבור בין המרכיבים השונים שמופיעים בסוגיה, חיבור שמשפיע על הבנת השיטות במחלוקת. ראינו שהוא מוטרד מהשאלה מה היחס בין החלקים ומנסה להבין כיצד צריך לסדר את החלקים השונים. בחלק הבא נסביר כיצד לדעת הפנ"י אותם מרכיבים מחוברים, ואיזה יחס נוצר בניהם.

החיבור בין מרכיבי הסוגיא

לאחר שהפנ"י מקשה על דברי ר' ינאי, שלדבריו יוצא שרבנן אומרים מסברא לאיסור ור"א להיתר⁵, הוא כותב שהקושיא הזו היא דווקא חיזוק לדעת הרמב"ן שהמחלוקת היא בין בחוץ ובין בע"מ:

"ולכאורה היה נראה מזה סיוע לשיטת הרמב"ן ז"ל דלמסקנא למ"ד בחוץ פליגי היינו דפליגי בתרומיהו, והשתא אתי שפיר דמ"ד בחוץ פליגי סובר דלעולם מסברא אית לן למימר לכו"ע דחוץ הוי שיוור ואסור ועל מנת לא הוי שיוור ושרי, ואפ"ה פליגי רבנן ור"א בתרתי ומחד טעמא וברשא דקרא פליגי, דר"א משמע ליה דרשא דלאיש אחר להתירא וא"כ לעל מנת לא צריך אלא על כרחך דאתא לאורויי דאפילו בחוץ שרי, ורבנן משמע להו דרשא דלאיש אחר לכל איש ואיש ואי למיסר חוץ אתי מסברא נמי ידעינן, אלא על כרחך דאתא לאיסורא אפילו בעל מנת דודאי דרשא דלאיש אחר שייך שפיר נמי בעל מנת".

(פנ"י גיטין פב: ד"ה אמר)

הפנ"י מסביר שגם ר"א וגם רבנן מסכימים שיש סברא בסיסית בשיוור, שבחוץ אסור ובע"מ מותר, ומחלוקתם היא בשאלה איך לדרוש את הפסוק על גבי סברא זו. בדבריו

5. הקושיא צוטטה בחלק הקודם.

אלו אנו רואים יחס ברור בין שני המרכיבים הראשונים של המחלוקת. ישנה סברה בסיסית בשיור ועל גביה מגיעה הדרשה מהפסוק והופכת את הדין.

בהמשך דבריו הפנ"י משלב גם את המרכיב של כריתות שנמצא בברייתא של הד' זקנים. התוספות מקשים על דברי הד' זקנים ואומרים שאם לר"א יש פסוק ממנו הוא לומד את דינו, כל הקושיות של הברייתא לא אמורות להיות קשות עליו. הרי הקושיות הם מסברה והוא מבסס את דבריו על הפסוק. הפנ"י חושב שתירוצן התוספות לקושיא זו הוא דחוק והוא מתרץ בעצמו תירוצן אחר:⁶

"למאי דפרישית לעיל דמפשטיה דמימרא דר' ינאי משמע דהא דדריש ר"א קרא דלאיש אחר להתיר בחוץ ע"כ היינו משום דעל מנת לא איצטריך קרא דמסברא שרי, וע"כ היינו משום דלית ליה כלל הני פירכי דר"ט ור"ע... משא"כ הני תנאי ר' טרפון ור"ע גופיהו דאית להו על מנת יש לאסור מסברא טפי מחוץ וא"כ מקשו שפיר לר"א דשרי בתרווייהו דנחי דדריש קרא דלאיש אחר להתירא אכתי אית לך לאוקמי בחוץ ולא בעל מנת דאיכא הנך טעמי לאיסורא".

(פנ"י גיטין פג. ד"ה ת"ד)

הפנ"י מסביר שההבנה שראינו בדברי ר' ינאי מתאפשרת רק כיון שאין לר"א את הפירוכות של ר"ע ור"ט מכריתות⁷. ר"א סובר שמצד הסברה צריך לאסור בחוץ מסברא של שיור ולהתיר בע"מ כיון שאין בעיה לא של שיור ולא של כריתות, ועל גבי זה הפסוק מתיר בחוץ. לעומת זאת אם לר"א היו את הפירוכות של ר"ע ור"ט על ע"מ, ממילא הייתה לו סברה של כריתות לאיסורא בע"מ. כיון שכך, גם אחרי שהוא דרש את הפסוק להתיר בחוץ עדיין אמור להיות אסור בע"מ. ממילא אע"פ שיש לו פסוק שהוא דורש להתיר, קשה עליו קושיית ר"ע ור"ט איך הוא מתיר גם בע"מ⁸.

הפנ"י מציג לנו בדבריו 'תבנית' של כלל מרכיבי המחלוקת, הבנויה משלושה חלקים. בחלק הראשון נמצאת הסברה הבסיסית של שיור, שבחוץ אסור וע"מ מותר. בחלק השני צריך לענות על השאלה האם יש את הפירוכות של כריתות או לא, ומה יהיה הדין מסברא אם יש אותם. על גבי זה מגיעה הדרשה של הפסוק, רבנן לאיסור ור"א להתיר. השאלה האם דרשה זו תהיה בחוץ או בע"מ תיקבע בהתאם לסברות שהועלו בשני החלקים הקודמים. בתבנית זו מרכיבי הסברה הם המרכיבים הבסיסיים, ועל גביהם מגיעים הפסוקים.

6. בדברים אלו יפורט רק התירוצן לשיטת ר"ע ור"ט ולא התירוצן לשיטות שאר הזקנים.

7. הגמרא מוכיחה שר"ט ור"ע (באחת מקושיותיו) הקשו דווקא על המקרה של ע"מ. לעומתם ר' יוסי הגלילי ור"ע בקושיה השניה מקשים דווקא במקרה של חוץ.

8. צ"ע בדברי הפנ"י, שכאשר הוא מוכיח שלר"א אין את הפירוכות, הוא אומר שאם היה לו את הפירוכות הוא היה צריך להעמיד את הפסוק בע"מ ולאסור בחוץ. לעומת זאת כשהוא מציג את דברי ר"ע ור"ט כנגדו, הוא אומר שר"א היה צריך להעמיד את הפסוק בחוץ ולאסור בע"מ.

השימוש של הפני יהושע בתבנית

את התבנית הבסיסית הזאת ניתן למצוא אצל הפנ"י במקומות נוספים. הפנ"י מקשה קושיה על הראשונים שסוברים שמחלוקת בחוץ אבל בע"מ רבנן מודים שמותר. על פי שיטה זו, לא מובן למה ר"ע ור"ט הקשו את קושייתם מכריתות דווקא על ר"א ולא רבנן. הרי לכאורה הקושיות שלהם מקשות על עצם הרעיון שע"מ יעבור, בלי קשר לשאלה האם יש לסבור כך גם בחוץ או לא. וכך הפנ"י מתרץ:

"שפיר קאמרי הנך זקנים דלרבנן בעל מנת שרי משום דע"כ רבנן נמי דרשי קרא דאיש אחר להתירא, דלאסורא לא איצטריך לא בחוץ ולא בעל מנת משום הנך פירכי... וא"כ טפי יש להתיר בעל מנת מבחוץ דהא בחוץ נמי אית להו פירכא והך פירכא חשיב להו טפי, ועוד דבחוץ איכא נמי שיעורא בגט וע"כ מוקי לשריותא דקרא בעל מנת".

(פנ"י גיטין פג. ד"ה ת"ר)

גם כאן ניתן לראות את אותה התבנית. רבנן מסברא של שיעור היו אוסרים בחוץ ומתירים בע"מ, אך יש להם גם את הפירוכות של כריתות. לכן מסברא הם היו אוסרים הן בחוץ והן בע"מ, וממילא וודאי שהפסוק מגיע להיתרא ולא לאיסורא. וכיון שבחוץ יש גם את כריתות וגם את שיעור ובע"מ יש רק את כריתות, ממילא הם דורשים את הפסוק להיתרא בע"מ⁹.

בדוגמא זו הפנ"י לא רק משתמש בתבנית הזו כדי לתרץ קושיה, אלא גם כדי ליצור דרשה שלא נאמרה בגמרא. ר' ינאי אמר שרבנן דורשים את הפסוק של 'איש אחר' לאיסורא. כנגד זה הפנ"י מסביר שלדעת אותם זקנים בברייתא שסברו שמחלוקת בחוץ אבל בע"מ רבנן מודים – הדרשה של חכמים שונה. לשיטתם כבר בשני חלקי התבנית הראשונים, בסברות של שיעור וכריתות, היה צריך להגיע למסקנה שהכל אסור. וכיון שהפסוק מגיע כשלב נוסף על גבי שני החלקים של הסברות, ברור שהפסוק הגיע להתיר ולא לאסור גם לשיטת רבנן.

עד כאן ראינו שהפנ"י משתמש בתבנית הזו כדי לתרץ קושיות וליצור דרשות חדשות שישתדרו עם הסברות. כעת נראה דוגמא בה הפנ"י משתמש בתבנית כדי ליצור שיטה הלכתית חדשה שלא הופיעה בסוגיא. בהצגת צדדי הספק באיבעיא, הגמרא אמרה שאם ר"א ורבנן נחלקו בע"מ, כולי עלמא מודים שבחוץ אסור. גם בהמשך הסוגיא לא נראה שיש מי שחולק על קביעה זו. אמנם הפנ"י משתמש בתבנית כדי להעלות אופציה אחרת:

"ולמאי דפרישית איכא למימר דמאן דמוקי לפלוגתייהו בעל מנת מצי סבר

9. נראה שהפנ"י מבין שאותם זקנים שהקשו בחוץ מסכימים עם הפירוכות של ר"ע ור"ט, אלא שהם חושבים שסוף כל סוף יש פסוק מפורש שמתיר בע"מ. ולכן הם אומרים רק את הפירוכות שלהם בחוץ שכנגדם אין פסוק שיחזק את דברי ר"א. כל זאת בניגוד לר"ט ור"ע עצמם, שמדבריו עליהם לא נראה שהם מסכימים עם הפירוכות של שאר הזקנים.

דבחוץ כו"ע מודו דשרי דעל מנת גרע טפי מחוץ משום פירכא דר' טרפון, ועוד דאיכא למימר דקרא לאיש אחר אפילו לרבנן לא איצטריך לאסור בחוץ דמסברא יש לאסור, אלא על כרחך דלכו"ע להתירא אתי ומוקי רבנן קרא לחוץ דלא שייך פירכא דר"ט".

(פנ"י גיטין פג. ד"ה אילימא)

הפנ"י מציע שלשיטת ר"ט, שסובר שפליגי בע"מ, רבנן מודים לר"א שמותר בחוץ. הוא מסביר שלכולי עלמא יש לאסור מסברא של שויר בחוץ ולא בע"מ. אלא שלדעת רבנן יש לאסור גם בע"מ משום הפירכא של ר"ט. ממילא הפסוק חייב לבוא להיתרא, ודוקא להיתרא בחוץ כיון ששם אין את הפירכא של ר"ט.

יוצא מדבריו שבניגוד גמור למה שנראה בפשט הסוגיה, ייתכן שנפסוק הלכה כרבנן ובכל זאת האיסור יהיה רק בע"מ אבל בחוץ יהיה מותר.

ניתן לראות כי הפנ"י משתמש בתבנית של המחלוקת כמו בנוסחא. אפשר להכניס לנוסחא את הסברא בשויר, את הפירכות הרלוונטיות מצד הכריתות, להפוך את החלק שצריך בעקבות הפסוק, ובכך לקבל את התוצאה דהיינו הדין. נראה שהפנ"י מבין שהגמרא לא הציגה את מכלול האופציות האפשריות לכל השיטות, אלא רק את מה שצריך כדי שנתפוס את הנוסחא. ממילא ברגע שמבינים את הנוסחא אפשר לקחת כל שיטה, להכניס אותה לנוסחא ולקבל תוצאות ודינים חדשים שלא הוזכרו בגמרא כלל.

מבנה הסוגיא

מיקום שלושת המרכיבים

שני החלקים הראשונים של הסוגיא תואמים את התבנית של המחלוקת שיצר הפנ"י. הסוגיא פותחת את הדיון בשיטת ר"א ורבנן דווקא בנושאים של שויר כיון שזה החלק הראשון עליו בנויה המחלוקת. יתר על כן, אם נתבונן בצדדי הספק שהאיבעיא מציגה נראה שבעצם היא מציגה רק שיטה אחת:

"חוץ הוא ובחוץ הוא דפליגי רבנן עליה דרבי אליעזר דהא שייר לה בגט אבל בעל מנת מודו ליה מידי דהוה אכל תנאי דעלמא או דלמא על מנת הוא ובע"מ הוא דפליג רבי אליעזר אדרבנן אבל בחוץ מודה דהא שייר לה בגט".

(גיטין פב.)

במקום להציג באופן עקבי את שיטת ר"א או רבנן, הברייתא מציגה בכל צד באיבעיא את השיטה שאומרת שבע"מ אין בעיה של שויר ובחוץ יש. נראה שהפנ"י הבין שהגמרא בחרה להציג דווקא את הסברא הזו כיון שזו הסברה המוסכמת. לכן הוא מסביר שבין לר"א ובין לרבנן, נקודת המוצא של הדיון היא שמצד שויר אמור להיות מותר בע"מ ואסור בחוץ. אע"פ שלדעת כולם השויר הוא חלק מהתבנית של המחלוקת, המחלוקת עצמה לא נמצאת בסברת השויר אלא בחלקים אחרים¹⁰.

10. בחלק השני מוצגת הברייתא שחולקת על המשנה. בברייתא זו יש סברה בסיסית אחרת בשויר.

לעומת שני החלקים הראשונים, הסדר של המשך הסוגיא תמוה. בהתאם לתבנית שיצר הפנ"י, היה ראוי שקודם תובא הברייתא של הר' זקנים והדיונים על כריתות ורק לאחר מכן יבוא הדיון על הפסוקים.

שאלה זו מתחדדת יותר כשמתבוננים במקורות שעליהם בנוי כל חלק. כל הדיון בפסוקים הוא דיון אמוראי, ר' יוחנן ור' ינאי שדורשים את שיטתם של התנאים. בדיון על הכריתות לעומת זאת הגמרא מתבססת על ברייתא שהנושא שלה הוא דיון בשיטת ר"א. יותר על כך, הברייתא הזו מופיעה בתוספתא כהמשך ישיר של מחלוקת ר"א ורבנן. לאור כל זאת, הדבר המתבקש היה לדון בברייתא של כריתות מיד אחרי הדיון הראשוני על שויר במשנה ובברייתא, ורק לאחר מכן לדון בשאלות של הפסוקים.

כפי שכבר ראינו בתחילת המאמר, הפנ"י מקשה שצדדי הספק של האיבעיא לא מביאים בחשבון את הסברות של ר"ע ור"ט. וזו היא תשובתו:

"והנראה מזה דבעל האיבעיא לא הוי ידע האי ברייתא דלקמן ולא סליק אדעתיה שיש שום סברא להחמיר בעל מנת טפי מבחוץ, ומהאי טעמא נמי לא מספקא ליה אי פליגי בתרווייהו דנהי דבעלמא מצינן כה"ג טובא בש"ס דאיכא למימר דפליגי תנאי בתרתי ואשמעינן כחא דהתירא היינו היכא דתרתי מחד טעמא איתנהו, משא"כ הכא דפלוגתא דעל מנת היינו בסברא ופלוגתא דחוץ היינו בדרשא דקרא והיתה לאיש אחר לרבי ינאי א"כ מהיכא תיתי נאמר דפליגי בתרי מילי ובתרי טעמי".

(פנ"י גיטין פב. ד"ה האי)

הפנ"י מסביר שבעל האיבעיא 'לא הכיר' את הברייתא של הר' זקנים ולכן הוא לא התייחס לסברות של כריתות בדבריו. לעומת זאת בעל האיבעיא כן הכיר את דברי ר' ינאי על הדרשות מהפסוקים והוא לקח אותם בחשבון כשהוא את הציג את צדדי הספק. אמירה דומה ביחס לר' ינאי עצמו אנו מוצאים בהמשך דברי הפנ"י:

"ואי תיקשי א"כ דר' ינאי אית ליה כר"י דאמר רואה אני את דברי ר"א בן עזריה מדברי כולם א"כ אמאי לא דריש כולה מילתא כר"א בן עזריה מדכתיב כריתות, הא ליתא דכיון דר' ינאי ע"כ סבר דטעמא דר"א דשרי בחוץ היינו מדרשא דלאיש אחר דמיתרא ליה וא"כ אי ס"ד דרבנן דר"א דרשי כריתות לכדר"א בן עזריה א"כ קרא דלאיש אחר מאי עבדו לה אלא על כרחך דכרת כריתות לא דרשי. אלא דבהא לחוד סובר ר' ינאי כר' יוסי דאמר רואה אני את דברי ר"א בן עזריה מדברי כולם לענין דלית להו הנך פירכי דזקנים" (פנ"י גיטין פג. ד"ה ת"ר).

הפנ"י מסביר שר' ינאי קיצוני יותר מרבא שחולק על הברייתא דר' זקנים. רבא חולק רק על חלק מהזקנים, אבל ר' ינאי חולק על כולם ויש לו פרכות על כל הקושיות

ובאמת הברייתא הזו לא עולה יותר לדיון וגם הפנ"י לא מתייחס אליה כאל אופציה בחשבונות שלו. יש עוד מקם חריג אחד בסוגיא, בתוך החשבונות של דברי ר"ט, בו הפנ"י מציע שאולי אין בעיה כלל בשויר. אך ככלל הוא סובר שאין חריגה מהסברא הבסיסית.

מכריתות. מחלוקת ר"א ורבנן לשיטת ר' ינאי נמצאת רק סביב שאלת השיור והפסוקים. אמנם הפנ"י מסביר שלדעת ר' ינאי ר"א ורבנן מודים בסברות של שיור ונחלקו רק בפסוקים, ועדיין הוא מבין שהמחלוקת בנויה כדרשות בפסוקים על גבי סברות של שיור.

נראה שהפנ"י מבין שהגמרא כתבה קודם את השיור והפסוקים ורק אחר כך את הכריתות להציג לנו אלטרנטיבה. מהמקורות התנאיים היה אפשר להבין שמרכז המחלוקת של ר"א ורבנן הוא סביב נושא הכריתות. כך משמע מהברייתא וכך משמע מהתוספתא שמצמידה את הברייתא אל מחלוקת ר"א ורבנן. הגמרא מקבלת את ההסבר הזה כהסבר אפשרי למחלוקת, אך היא רוצה קודם כל להציג לנו הסבר אחר. הגמרא בעצם מראה איך גם בלי השאלה של כריתות אפשר להבין את המחלוקת עם תבנית של שני שלבים בלבד – הסברא בשיור והפסוק. רק לאחר מכן הגמרא מביאה את הברייתא ומציגה את התבנית של שלושת החלקים הכוללת בתוכה את הכריתות. חשוב לשים לב שהסבר זה יצא לפנ"י דווקא מתוך התבנית של שלושת החלקים. בגמרא כתוב שלכל הזקנים יש פירכא חוץ מאחד ולכאורה היה נראה להסביר שגם כל הסוגיא שהובאה לפני כן סוברת לפחות כמו אותו אחד. רק אחרי שהפנ"י בונה את התבנית של שלושת החלקים ומשתמש בה כנוסחא להבנת דברי ר' ינאי, הוא מבין שלא יכול להיות שר' ינאי מכניס סברא כלשהי של כריתות לדבריו. מתוך כך הוא מבין שר' ינאי יוצר תבנית של שני חלקים. אותו הדבר נכון גם לגבי בעל האיבעיא. הפנ"י ייצר אופציות נוספות שלא הופיעו באיבעיא על ידי הכנסת סברת הכריתות לתוך הנוסחא, ומתוך כך הוכיח שבעל האיבעיא סובר גם הוא שיש תבנית של שני חלקים בלבד.

אשת שני מתים

עד כה התעסקנו בחלקים הראשון והשני, שמדברים על שיור, החלק השלישי, שמדבר על פסוקים והחלק החמישי של הכריתות. אמנם שני מרכיביו של החלק הרביעי נשארו תמוהים. ר' אבא דן בשאלה האם דבריהם של ר"א ורבנן יהיו זהים גם בקידושין. לכאורה דבריו אלו הם לא חלק מההבנה של גוף המחלוקת אלא דיון אחרי ההבנה של המחלוקת. העובדה שר' אבא מבין שהסברות ברורות והספק הוא רק אם דורשים 'ויצאה והייתה', מראה שהוא מדבר ממקום שמבין את גוף המחלוקת. ר' אבא רק מתלבט האם יש להעביר את הדיון לקידושין על ידי סברות או על ידי פסוקים. יתר על כן, ר' אבא מסביר את רבנן על ידי הסברה של כריתות. אם כן, דבריו אלו היו צריכים להופיע רק אחרי הדיון על הכריתות. גם הדיון שאב"י פותח אינו שייך. אב"י מראה באיזה מקרה של קידושין חוץ יהיה אשת שני מתים. ולכאורה דיון זה לא רק שאינו מתאים בשלב זה של הסוגיא אלא שהוא אינו רלוונטי לסוגיא כלל. השאלה האם קידושין חוץ זה אשת שני מתים או לא אינה משפיעה על השאלה האם אלו קידושין או לא¹¹, וממילא אינה קשורה למחלוקת ר"א ורבנן.

11. לפי הרבה מהראשונים. גם לפי הראשונים שסוברים שיש הקבלה בין הדברים, דברי אב"י עדיין

הפנ"י לא מתייחס במפורש לחלק הרביעי כלל, אך לאורך הסוגיא הוא מתייחס כמה פעמים לנושא של אשת שתי מתים. כפי שכבר ראינו, הפנ"י מקשה על שיטת ר' ינאי שמדבריו יוצא שהסברא הבסיסית של ר"א ורבנן בשיור הפוכה. התירוך שהובא עד כה, שרבנן מעמידים את הפסוק בע"מ ור"א בחוץ, מתרץ את הקושיא רק לשיטת הרמב"ן דפליגי בתרווייהו. לעומת זאת לדעת הראשונים שסוברים שרבנן מודים בע"מ שמותר עדיין קשה, כיון שאי אפשר להסביר שרבנן מעמידים את הפסוק לאיסורא בע"מ. לכן הפנ"י מתרץ לשיטתם תירוך אחר:

"איצטריך קרא לרבנן לאיסור אפילו בחוץ, דבלא"ה הייתי אומר דשרי משום דבקיודושין משמע דשרי בחוץ דאל"כ אשת שני מתים היכי משכחת להו, אלא על כרחך מדאסר קרא אשת שני מתים ע"כ היינו בקידושין דחוץ מפלוני כדאיתא בסמוך".

(פנ"י גיטין פב: ד"ה אמר).

הפנ"י מסביר שלדעת רבנן חייבים לומר שחוץ יעבוד בקידושין כדי שיהיה מקרה של אשת שני מתים מהתורה. ממילא אע"פ שהסברא הבסיסית בשיור היא לאיסור, הייתה הו"א שנקיש 'ויצאה והיתה'¹² ונתיר חוץ גם בגיטין. לכן רבנן היו צריכים לדרוש את הפסוק לאיסורא. בתוך מבנה המחלוקת שהוצג בחלקים הקודמים, ההיקש של 'ויצאה והיתה' נכנס אחרי כל הסברות, ולפני הדרשות ממש של הפסוקים. הסיבה לכך היא שההיקש של 'ויצאה והיתה' הוא מצד אחד דרשת פסוקים, ומצד שני היקש רחב שכולל גם דברים אחרים, כפי שנראה בהמשך דבריו של הפנ"י.

תירוך זה אומנם מתרץ את שיטת רבנן, אך יוצר לנו קושיא על שיטת ר"א. אם באמת מההיקש של 'ויצאה והיתה' אפשר ללמוד להיתרא בחוץ, אז הדרשא שר"א דורש את הפסוק להיתרא מיותרת. הפנ"י לא מתייחס במפורש לשיטת ר"א בנושא, אך בתוך החשבונות שלו בדברי הזקנים לשיטת רבנן אפשר למצוא תירוך לקושיא זו. הפנ"י הסביר שלשיטת הזקנים שהביאו פירכות על חוץ וודאי שרבנן דורשים את הפסוק להיתרא, דלאיסורא לא איצטריך. על דבריו אלו הוא מקשה את אותה הקושיא שהקשנו על ר"א ומתרץ:

"ואף שכתבתי לעיל דאיצטריך לאסור בחוץ דלא נילף מקידושין דמהני ע"כ מדרשא דאשת שני מתים אין זה מוכרח לפי מה שכתבו התוס' בשמעתיך, דאפשר דדרשא דשני מתים לאו מדאורייתא היא, ועוד דכיון דאיכא הנך פירכי לא איכפת לן בהקישא דויצאה והיתה דהא עיקר הקישא למילי טובא אחריני אתי".

(פנ"י גיטין פג: ד"ה ת"ד).

הפנ"י מביא שני הסברים לחלק בין מי שצריך את הפסוק לאיסורא כדי לאפוקי מאשת שני מתים ומי שלא. ההסבר הראשון הוא שהמחלוקת היא בעצם השאלה האם יש דבר

תמוהים. למה לדבר על אשת שני מתים ולא פשוט להגיד שיש קידושין או שאין קידושין?

12. בהמשך דבריו הפנ"י כותב במפורש שהלימוד הוא מ'ויצאה והיתה'.

כזה אשת שני מתים מהתורה. ההסבר השני הוא שהמחלוקת היא בפירוט של כריתות. הפנ"י חושב שגם אם ההיקש מ'ויצאה והיתה' יכול לעמוד כנגד סברא, הוא לא יעמוד כנגד פירכא. לכן אם יש פירכא של כריתות בחוץ לא צריך פסוק לאפוקי מההיקש. ממילא ברור שמי שדורש את הפסוק לאיסורא בחוץ סובר שאין פירכא מכריתות בחוץ, ומי שדורש את הפסוק להיתר סובר שיש פירכא מכריתות בחוץ.

ניתן על פי שני הסברים אלו להעמיד גם את מחלוקת ר"א ורבנן בנושא. לפי ההסבר השני, מחלוקת ר"א ורבנן נמצאת סביב הפירוט של כריתות. לר"א יש את הפירוט על חוץ ולכן אין לו את ההיקש של 'ויצאה והיתה'. ממילא הוא דורש את הפסוק להיתר בחוץ, ומכיון שאין לו את הפירוט בע"מ, הוא מתיר לדינא בשניהם. את שיטת רבנן אפשר להסביר בכמה דרכים להסבר זה, הצד השווה שבהם הוא שהמחלוקת היא בפירוט. אם ממשיכים עם הכיון של ר' ינאי¹³, יש להסביר שלרבנן אין בכלל פירכות והם דורשים את הפסוק לאיסורא לאפוקי מאשת שני מתים. לעומת זאת אם הולכים עם הברייתא של הזקנים, יש להסביר שלרבנן יש פירכות גם בחוץ וגם בע"מ. לכן הם אומנם ידרשו את הפסוק להיתר בע"מ, אבל עדיין יאסרו בחוץ¹⁴.

הסבר זה למחלוקת יכול להיות נכון לפי הברייתא אך לא לפי ר' ינאי. כפי שכבר הוכח קודם, הפנ"י סובר שר' ינאי מנסה להסביר את המחלוקת בלי להיכנס לשאלת הכריתות. ממילא לא יכול להיות שלשיטתו שורש המחלוקת בין ר"א ורבנן הוא האם יש פירכות של כריתות או לא. לכן נראה לתרץ את הקושיא על ר"א לשיטת ר' ינאי על פי ההסבר הראשון שהוצג בפנ"י. לפי הסבר זה, שורש המחלוקת בין ר"א ורבנן הוא בשאלה האם יש אשת שני מתים מהתורה או לא. רבנן סוברים שכן, וממילא הם חייבים להסביר שקידושי חוץ תופסים. מתוך כך, על פי ההיקש של 'ויצאה והיתה', היה צריך להסביר שגם גירושי חוץ יעבדו. לכן כאשר הם דורשים את הפסוק הם דורשים אותו לאיסורא. ר"א לעומת זאת סובר שאין אשת שני מתים מהתורה, וממילא מסברא היה נראה לאסור בגירושי חוץ. לכן כשהוא דורש את הפסוק הוא דורש אותו להיתר.

שני הסברים אלו מתיישבים עם שתי התבניות של המחלוקת שהוצגו לפני כן, תבנית אחת עם רעיון הכריתות ותבנית אחת בלעדיו. התבנית הראשונה שמציעה הגמרא לא כוללת בתוכה את שאלת הכריתות, ולכן לשיטת ר' ינאי שורש המחלוקת הוא האם יש אשת שני מתים מהתורה. לעומת זאת התבנית השנייה מכניסה פנימה לתוך הסוגיא את שאלת הכריתות ומתייחסת אליה כאל מרכז הדיון. ממילא מובן ששורש המחלוקת יהיה סביב הפירוט של הזקנים.

נחזור כעת לשאלת מבנה הסוגיא. בחלק הרביעי אביי מראה לנו שיש אשת שני מתים בקידושי חוץ. הגמרא ממקמת את דבריו בין שני החלקים של הסוגיא, שמציגים את

13. דברים אלו הם רק בכיון של ר' ינאי ולא דברי ר' ינאי עצמו כיון ששיטת ר"א בהסבר זה לא מסתדרת עם ר' ינאי, כפי שיוכח בהמשך.

14. חשבון זה הוא דווקא לשיטת המקשים על חוץ ודווקא לשיטה שמחלוקת בחוץ אבל בע"מ מודים. לשאר השיטות יהיו חשבונות אחרים אשר לא פירטתי אותם מחמת קוצר היריעה.

שתי התבניות השונות של המחלוקת. ובאמת על פי החשבון דלעיל, הנושא של אשת שני מתים נמצא בשורש המחלוקת. כל התבנית החלופית שהגמרא יצרה בנויה על כך שבקידושי חוץ יש אשת שני מתים מן התורה. נראה אם כן שהפנ"י מבין שהגמרא הביאה את דברי אביי במרכז הסוגיא כדי להציג לנו את הרעיון של אשת שני מתים כשורש המחלוקת בין ר"א ורבנן.

עד עתה הסברנו את דברי אביי בחלק הרביעי. כעת נדון בדברי רבי אבא.

ר' אבא

כשר' אבא מסביר את דברי ר"א, הוא אומר שמותר גירוש 'אלא' כיון 'דכתיבי קראי'. במבט ראשוני היה נראה להסביר שר' אבא מדבר כהמשך לר' יוחנן ור' ינאי שהסבירו ששיטת ר"א היא על פי הפסוקים. אמנם לאור ההבנה שמחלוקת ר"א ורבנן נובעת מדין אשת שני מתים, נראה שדבריו הפוכים מר' ינאי ור' יוחנן¹⁵. בדברי ר' ינאי הסברנו שהמחלוקת בגיטין נובעת מהמחלוקת בקידושין. השאלה האם קידושין חוץ עובדים או לא היא זאת שתכריע האם יש גירוש חוץ. שאלת הכריתות לעומת זאת אינה רלוונטית בדבריו. לעומת זאת בדברי ר' אבא היחס לקידושין הוא הפוך. ר' אבא מסביר שלדעת ר"א יש גירוש חוץ בגלל הפסוקים, ולדעת רבנן אין בגלל הכריתות. מתוך כך הוא מתלבט האם נלמד מ'ויצאה והיתה' שהוא הדין גם בקידושין, כל אחד לשיטתו, ומכריע שכן.

נראה אם כן שדברי ר' אבא מובאים לא כהמשך לדיון אלא כאלטרנטיבה. הגמרא, כדי להימנע מלדבר על כריתות, הסבירה שהמחלוקת בגיטין נובעת מהמחלוקת בקידושין. כנגד זה מגיע ר' אבא, שמדבר על כריתות ופסוקים אבל לא על אשת שני מתים, ואומר שהמחלוקת בקידושין נובעת מהמחלוקת בגיטין ולא להפך.

ראינו אם כן שהפנ"י חיבר את כל חלקי הסוגיא סביב מהלך אחד. תחילה הסוגיא מציגה לנו את התבנית של שני החלקים, השויר והפסוקים. לאחר מכן הגמרא מביאה את דברי אביי ור' אבא כדי שנבין ששורש המחלוקת לפי הסבר זה הוא האם יש אשת שני מתים מהתורה. בנוסף, היא מדגישה שהמחלוקת דווקא מתחילה מקידושין ועוברת לגיטין, בניגוד לדברי ר' אבא. לאחר שהגמרא סיימה להסביר את התבנית של שני החלקים, היא מביאה את הברייתא של כריתות ומציגה את התבנית של שלושת החלקים. בתבנית זו, של שויר כריתות ופסוקים, שורש המחלוקת נמצא סביב נושא הכריתות והדין של אשת שני מתים הופך להיות לא רלוונטי.

15. לא אפרט כיצד מוכח שר' אבא חולק על ר' יוחנן לדעת הפנ"י, כיון שבשביל כך יש להיכנס להרבה מאוד חשבונות שלא הובאו עד כה. בכל מקרה, במסכת קידושין דף ס ד"ה כל הפנ"י כותב במפורש שר' יוחנן חולק על ר' אבא ע"ש.

סיכום

במאמר זה ראינו איך הפנ"י מתייחס אל סוגיא עם מרכיבים שונים, אשר נראים נפרדים זה מזה. דווקא בגלל המורכבות והבעייתיות של סוגיא זו, קשה ללמוד מכאן משהוא רחב יותר על דרכו של הפנ"י בקריאת סוגיות. הסוגיא בנויה בצורה ברורה מכמה חלקים שאמורים לתקשר אבל לא ברור איך. ייתכן שרק בעקבות כך הפנ"י התעסק בחיבור המרכיבים השונים. בסוגיא זו עכ"פ הפנ"י מחבר בין חלקי הסוגיא השונים ועל סמך חיבור זה יוצר מהלך בסוגיא.

המהלך של הפנ"י בנוי גם על שאלות של תוכן וסברות, וגם על שאלות של מבנה. הוא לא רק מחבר בין החלקים שהם ממש באותו דיון, אלא גם מקשר את החלק בסוגיא שמופיע באמצע ולכאורה לא נראה קשור לדיון עצמו.

הפנ"י מבין שהגמרא מציגה שתי אופציות לתבנית המחלוקת, אחת תנאית מוקדמת ואחת חדשה. התבנית התנאית בנויה על שלושה מרכיבים – שיור, כריתות, ופסוקים. התבנית השניה לכאורה בנויה רק על שניים, שיור ופסוקים, אך בעצם מורכבת גם מהנושא של אשת שתי מתים.

הדיונים של הפנ"י על תבנית המחלוקת אינם דיונים רק על טעם ומקור הדינים. הפנ"י משתמש בתבנית זו כנוסחא ויוצר ממנה צירופים חדשים, דרשות חדשות ושיטות חדשות אשר לא הופיעו בסוגיה באופן מפורש. שיטות חדשות אלו שהוא יוצר יוכלו גם ליצור נ"מ גדולות להלכה.

הגדרת ידות אוכלין

פתיחה

יד ושומר לטומאה הם מושגים מרכזיים בדיני טומאה שמהווים את רוב עניינה של מסכת עוקצין. בהקדמתו לפירוש המשנה כתב הרמב"ם¹ שמסכת עוקצין היא המסכת האחרונה בש"ס כי "כלה מוצאת בהקש, אין לה עיקר מבואר בכתוב". הקושי בהיעדר יסודות מוצקים וברורים במסכת זו מלווה את עיסוקנו בשאלת הגדרת היד.

המשנה (עוקצין א, א) מניחה כמובן מאליו את הגדרת היד והשומר, ומגדירה את הנפקא-מינות להגדרת חלק מהאוכל כיד או שומר. היא קובעת שגם היד וגם השומר נטמאים ביחד עם האוכל, ואם טומאה נגעה בהם האוכל טמא. עם זאת, השומר גם מצטרף לאוכל כדי להשלים לשיעור טומאה, בשעה שהיד אינה מצטרפת.

דיני היד והשומר באים כמשלימים זה את זה, ולעיתים, הגדרת האחד היא זו שיוצרת את הקושי בהגדרת חברו. מאמר זה מתמקד בהגדרת היד, אך לא ניתן לעשות זאת מבלי לדון גם בהגדרת השומר. לכן, למרות שעיקר המאמר יעסוק ביד הוא ידון גם בשומר, אם כי באופן פחות שיטתי. המאמר יעסוק בעיקר בשיטת הרמב"ם שהוא היחיד מבין הראשונים שהקיף את דיני היד והשומר, הן בפירוש המשניות והן במשנה תורה.²

לקראת סוף המאמר, ננסה לגעת בכמה מסוגיות היסוד של דיני היד והשומר, וננסה להסביר אותן לאור הכיוונים השונים שיעלו במאמר.

הלימודים ליד ושומר

הגמרא במסכת חולין (קיו: - קיח.) דנה ארוכות בגרדי יד ושומר. היא מביאה ברייתא שקובעת שדין שומר לא נוהג בטומאת נבלה, וחלק הנבלה שלפי תפקידו היה מוגדר כשומר אם היה מדובר באוכל - יוגדר כיד. הגמ' שם מביאה את המקור לדין שומר:

תנא דבי רבי ישמעאל: על כל זרע זרוע - כדרך שבני אדם מוציאים לזריעה, חטה בקליפתה, ושעורה בקליפתה, ועדשים בקליפתן ... אלא תלתא קראי כתיבי חד לשומר דזרעים, וחד לשומר דאילנות, אידך לשומר בשר וביצים ודגים

1. עמ' נא במהר' הרב שילת.

2. במאמר זה נעשה שימוש רב בפירוש הרמב"ם למשנה. הציטוטים הם מתרגומו של הרב קפאח, אך במקומות בהם דייקתי בלשון הרמב"ם הקפדתי לבדוק את לשונו בכל התרגומים הקיימים ולוודא שהם מתאימים להסבר שהצגתי.

מדברי הגמרא עולה שדין שומר הוא דין מיוחד בטומאת אוכלים. לעומת דין שומר, דין יד נוהג גם בנבלה ובטומאות נוספות. הגמ' (ק"ח.) לומדת משלושה מקורות בפסוקים שדין יד נוהג בזרעים, תנור ונבלה. שלוש הילפות נלמדות מכך שכשהתורה מדברת על החפץ הנטמא היא משתמשת במילה 'לכם' ו'לכם' - לכל שבצרכיכם".

מהדברים ניתן לנסות לגבש הגדרה ליד ולשומר. היד היא חלק טפל לחפץ עצמו שמהווה צורך למשתמש בחפץ. ההגדרה המקורית שנתן תנא דבי ר' ישמעאל לשומר היא 'כדרך שבני אדם מוציאים לזריעה'. אמנם, בגמ' נראה שההגדרה המקורית לשומר נדחית מכיון שהיא לא כוללת את כל המקרים המתוארים במשניות כשומר. במקומה, הגמ' מציעה דרשה אחרת שדורשת את ייתור המילים בפסוק "וכי יפל מנבלתם עלכלזרע זרוע אשר יזרע" (ויקרא י"א, לז) "חד לשומר זרעים, וחד לשומר דאילנות, אידך לשומר בשר וביצים ודגים".

עם זאת, קשה להבין איך הגמ' יכולה להציע דרשה שמגיעה ממקור תנאי 'דבי ר' ישמעאל'. נראה שבעקבות קושי זה העדיפו הראשונים³ לומר שהגמ' שמרה על הדרשה המקורית, ושינתה את ההבנה בה. הגמרא הסבירה שהדרשה המקורית לא כוללת מקרים המוגדרים כשומר. הגמ' הביאה שני מקרים: פיסמא של רימון⁴ וחלקים מסוימים של בהמה. חלקים אלו, כמו גם כל שומר 'בשר וביצים ודגים' לא יכולים להיות חלק מההגדרה 'כדרך שבני אדם מוציאים לזריעה'. אם נטען שהגמ' שמרה על הדרשה המקורית נראה לומר שההגדרה של שומר לזרעים היא דרך שבני אדם מוציאים לזריעה, אך יש הגדרה יותר רחבה לשומר בכלל שכוללת בתוכה גם אוכלים שאינם זרעים.

כשאנו עומדים בפני הגדרת השומר עלינו גם להתבונן במשמעות המילה שומר. בפשטות, משמעות המילה שומר היא חלק באוכל ששומר את שאר האוכל מנזקים שונים. זו גם ההגדרה הפשוטה להלכה בשאר סוגי השומרים שאינם נזרעים.

ניתן להבין שהעובדה שהזרע יוצא להיזרע יחד עם קליפתו היא רק סימן לכך שאותה קליפה שומרת עליו. מכך שאני רואה שמוציאים את הזרע בקליפתו אני יכול להסיק שקליפה זו היא שומר. אם כך, דומה שיש צורך לומר שמה שנלמד מהדרשה הוא לא ההגדרה של כדרך שבני אדם מוציאים לזריעה, אלא דבר השומר על הפרי. תנא דברי ר' ישמעאל נקט בדרך ההוצאה לזריעה כסימן ללומד. אמנם, נראה לרדות כיוון זה מכיון שהפסוק (ויקרא י"א, לז) מדבר על "זרע זרוע אשר יזרע", והריבוי לחלקים שנזרעים עם הזרע עולה בפשט הפסוק ובפשט דברי תנא דבי ר' ישמעאל.

נראה להסביר שמהריבוי הראשון בפסוק לומדים שזרעים מטמאים כדרך שהם מוצאים לזריעה דהיינו עם קליפותיהם. מהריבויים הבאים לומדים שגם לשאר האוכלים יש טומאה דומה. ממילא לוקחים את המאפיין הבסיסי של הדברים שמוציאים לזריעה יחד עם הגרעין, השמירה, ומחילים אותו גם על שאר סוגי האוכלים. מכאן עולה שבזרעים ההגדרה הבסיסית של שומר היא לאו דווקא דבר ששומר על הזרע אלא דבר המוצא

3. ראה ברמב"ם (טומאת אוכלין ה, ד ופה"מ עוקצין א, א),

4. ראה במשנה עוקצין (ב, ג).

לזריעה, ורק בשאר סוגי האוכלים ההגדרה הבסיסית של שומר היא דבר ששומר על האוכל.⁵

הגדרת יד

הגדרת היד שניתן להעלות מהגמ' בחולין היא "כל שבצרכיכם". משמעות ביטוי זה זוקקת בירור בשאלה מהם גבולות הצורך הרלוונטיים כדי להחשיב חלק באוכל כיד לעיקר האוכל. לבירור שאלה זו עלינו קודם כל לעיין במשמעות המושג יד. המשמעות הפשוטה של המילה יד היא הידית של הכלי. דהיינו, חלק מהכלי שאינו משמש לשימוש העיקרי של הכלי אלא להחזקת עיקר הכלי.⁶

הרמב"ם בתחילת פירושו למסכת עוקצין מסביר מהו יד ומהו שומר "יד הוא שבו מחזיקין, והכוונה בזה העץ המחובר בצמח הנאכל שמחזיקין בו את האוכל בשעת האכילה או שתולין אותו בו אם רצו להגביהו ... ושומר הוא הדבר המשמר את הפרי ויתקיים זמן מסויים מחמתו".

בשיטתו של הרמב"ם עצמו בכל הנוגע להגדרת יד ושומר נדרן לקמן, וניתן להסביר שדבריו כאן אינם מציגים את התמונה השלמה. אמנם, הם מציגים באופן בהיר הבנה שרבים נקטו באופן פשוט.⁷ כשמדובר ביד לנבלה נראה לומר שהיד לנבלה היא החלק המסייע לאכילה במצב בו הבהמה נשחטה כדין. הפסוק שממנו מרבים יד לנבלה (ויקרא י"א, לט) מדבר על נבלת הבהמה שהיא "לכם לאכלה". כל צרכיכם בנבלה הם הצרכים שהיו לכם אם הייתם אוכלים מכיון שהמילה 'לכן' בפסוק מוסבת על אפשרות האכילה של הבהמה. אמנם, הבנה זו נתקלת בקושי בדיון גלעיני הפירות. המשנה (עוקצין ב, ב) קובעת:

כל הגלעינין מיטמאות ומטמאות ולא מצטרפות

להבנה שהצגנו, דברי המשנה נתקלים בקושי משמעותי. קשה לדבר על גלעיני הפירות כחלק טפל של הפרי שהאדם משתמש בו כחלק משימושו העיקרי בפרי. ניתן למצוא מספר דרכי התמודדות עם קושי זה. בשולי הדברים נעיר שבתוספתא⁸ מופיעה מחלוקת תנאים מקבילה בה ניתן לומר שלשיטת חכמים בכל גלעין אין טומאה והוא לא משמש כיד. אם נאמר כך, ניתן ליישב את ההבנה הפשוטה בקלות. אמנם, הראשונים לא התעסקו בתוספתא והיא אף לא נפסקה ברמב"ם. לכן היא לא תשמש אותנו בהמשך דיוננו שיתמקד בשיטתו.⁹

5. השלכה אחת להבדל זה היא שקליפת הזרע מטמאת למרות שאי אפשר ליגע בזרע שתחתיה, ואילו שומרים אחרים מטמאים רק כשניתן לגעת בטומאה שתחתיהם (רש"י חולין קכה. ד"ה נבלה ותוס' חולין קכו. ד"ה בנבלתה).

6. ראה בריטב"א (נדרים ב. ד"ה כל כנויי) ובשאר הראשונים שם.

7. וכ"ה בערוך (ערך יד) ובמאירי חולין קיח. (ד"ה יש דברים).

8. טבוי"פ פ"ב ה"א במהדר' צוקרמאנדל.

9. ועיין היטב ברא"ש שם ואכמ"ל.

שיטת הרמב"ם - יהגה האריה¹⁰

לעיל הבאנו את דבריו של הרמב"ם בתחילת פירושו למסכת עוקצין. לעומת דברי הרמב"ם שם, מניסוחו של הרמב"ם במשנה תורה (טומאת אוכלין ה, א) עולה הגדרה אחרת:

ידות האוכלים, הן העצים הרכין והסמוכין לאוכל שהאוכל נתלה בהן מן האילן, כמו עוקצי התאנים והאגסים וקצת האשכול, וכן הגרעינים וכיוצא בהן מדברים שהאוכל צריך להן.

יד האוכל היא חלק שהמאכל צריך להם, אך אין דרישה שהאדם האוכל יהיה צריך אותו. לאור הגדרה זו, ניתן להבין ביתר פשטות מדוע הגלעינים נחשבים כיד לאוכל. הם מהווים צורך מסוים לפרי, ולכן הם מוגדרים כיד. הרב אריה פומרנצ'יק¹¹ הציע להבין את דברי המשנה לאור דברי הרמב"ם במשנה תורה. הוא טען שכל צורך של המאכל הוא גם ממילא צורך של האדם האוכל אותו. לדבריו הוא הביא ראיה מדברי הירושלמי (פסחים ג, ב). הירושלמי דן על צורה שמדביקה את חלקי הכסא התחתונים זה לזה. ר"ל מביא את דברי ר' שהצואה מהווה חיבור לעניין טומאה, אך לא לעניין הזיית מי חטאת. הירושלמי שואל מה ההבדל בין טומאה להזייה ועונה:

א"ר לא בהזייה כתיב [במדבר יט יח] והזה על האהל ועל כל הכלים ועל כל המקיימין שבכלי ברם הכא [ויקרא יא לח] לכם כל שהוא לצורך לכם.

הדרשה "לכם כל שהוא לצורך לכם" נשמעת בבירור כמו הדרשה "לכם לכל שבצרכיכם". בירושלמי הדרשה מובאת לדבר שהוא בבירור לא משמש את המשתמש כיד במובן הקלאסי. האדם לא אווז את הכיסא באמצעות הצואה, אך העובדה שהיא מחברת את הכיסא מגדירה אותה כיד לכיסא. לאור דברי הירושלמי ניתן לבאר את דברי הרמב"ם. הבנה דומה עולה בדבריו של החסדי דוד (טכ"ו פ"ד ס"ק א) שמציע לדייק בדברי הרמב"ם. בנוסחת הפה"מ שלפניו, ששונה מזו שלפנינו, כתוב שהגלעינים "הן נויי הפירות". הוא מסביר שמכיון שהגלעינים הם נוי לפרי הם נחשבים כצורך הפרי ונחשבים כיד לשיטת הרמב"ם.

לאור דברי היהגה האריה, הוא (ד"ה אכן נראה דהחילוק) נדרש גם להסביר מחדש את הגדרת השומר. הוא מסביר ששומר נקרא רק דבר שבלעדיו 'מיית פירא'. אם הפרי לא ימות כשהחפץ הטפל ינטל הוא לא נקרא שומר, גם אם כשהשומר ינטל החפץ יפגע באופן חלקי.

דברי היהגה האריה מעוררים מספר קשיים. ראשית, טומאת ידות מוגדרת בגמרא בחולין כ"כל צרכיכם", ולא כצורך החפץ. שנית, הגמרא (סוכה יד.) קובעת בפירוש שירות האוכלים הם 'צורך אכילה'. בנוסף לכך, דבריו של הרמב"ם בפירוש המשנה

10. הרב ר' אריה פומרנצ'יק

11. יהגה האריה פרה פי"ב מ"ח ד"ה אכן נראה לומר דבר חדש

נראים כלא מותרים מקום לספק. לעיל הבאנו את דבריו בכל הנוגע להגדרה של יד ושומר, וגם בהסבר הילפותא עצמה הוא ממשיך באותו קו. בפירושו בתחילת עוקצין עוד ניתן להסתפק, אך בפירושו לטבול יום (ג, א)¹² הוא לא מותיר מקור לספק:

ידות האכלין הן הקצוות שאוחזין בהן את הדבר בשעת האכילה

כדי להגדיר יד לאוכל יש צורך שהיא תסייע בשעת האכילה. דברים אלה עומדים בניגוד להסבר שהציע הרב פומרנצ'יק בירושלמי. ניתן כמובן להסביר שהרמב"ם חזר בו בהלכותיו ממה שכתב בפירוש המשנה, אך ככל שניתן להסביר את דברי הרמב"ם כך שלא יעמדו בסתירה אלו עם אלו נעדיף לעשות כך. בהמשך נראה שגם במשנה תורה הרמב"ם מגדיר את ידות הכלים בדומה לדבריו בפירוש המשנה, מה שמהווה ראיה לכך שהרמב"ם לא חזר בו במשנה תורה משיטתו בפירוש המשנה. עדיין ניתן לטעון שהוא חזר בו רק מהבנתו בדין ידות האוכלים, אך יש בכך דוחק.

דרך חדשה לאור היהגה האריה

דומה שבדברי הרמב"ם ניתן להציע עוד הצעה שדומה לדברי היהגה האריה שהבאנו לעיל. הרמב"ם בפירושו למשנה בנוגע לגלעינין (עוקצין ב, ב) נוקט בניסוח משונה:

גלעינין ... עשו את כולן כמו ידות אכלין

מניסוח זה של הרמב"ם עולה שהגלעינין אינם ידות קלאסיים. אם זאת, טענה שטומאת הגלעינין לא נובעת מדין ידות היא בלתי אפשרית בדברי הרמב"ם מכיון שהראינו לעיל שבדברי הרמב"ם במשנה תורה ברור שגלעינין הם ידות. אם נרצה ליישב את דברי הרמב"ם השונים ניתן להציע שמדובר בתקנה דרבנן. אם כך, ההגדרה הבסיסית מהתורה ליד היא חלק שמסייע בתשימה, אך במשנה בעוקצין לגביין גלעינין מתחדש.

מדובר בחידוש מופלג, אך הוא עולה מלשון הרמב"ם כאן. בפירושו למסכת עוקצין אנו לא מוצאים לשון דומה ללשון שהוא נוקט בה במשנתנו במשניות האחרות המתארות ידות. במקומות אחרים הרמב"ם אומר על חלקי האוכל השונים שמדובר בידות, או מסתפק בכך שהוא כבר ביאר שכשאומרים שחפץ שמטמא, מיטמא ולא מצטרף הוא יד, והוא לא יבאר אותה בכל פעם מחדש.¹³

נראה שהעובדה שהרמב"ם הביא את דיננו בפירוש, והשתמש בו בלשון שאינה מצויה בשאר פירושו ומורה על תקנת חכמים מהווה ראיה חזקה להצעה זו, גם אם היא לא מוחלטת.

ניתן להביא עוד ראיה מדברי הרמב"ם להצעה זו. לעיל הבאנו את ראייתו של הרב פומרנצ'יק מדין הצואה המדביקה את הכסא. הירושלמי (פסחים ג, ב) הסביר שהיא חיבור לטומאה, אך לא לעניין הזיית מי חטאת. פשט הירושלמי הוא שלצורך חיבור לטומאה לומדים כחלק מדרשת הפסוקים שמהם לומדים לטומאת ידות שהדרישה

12. וכיו"ב בפה"מ כלים פ"ה מ"ב.

13. פה"מ עוקצין פ"א מ"ב.

לחיבור לטומאה היא שהדבר המחובר יהיה צורך החפץ. הרמב"ם (פרה אדומה יב, ד) כתב דברים מהם משתמע שדין זה הוא דרבנן:

מדברי סופרים גזרו שיהיו חיבור לטומאה ... הנה למדת שכל מקום שאתה שומע חיבור לטומאה ואינו חיבור להזייה אין זה אלא גזירה מדבריהם

לכאורה לשון הרמב"ם 'כל מקום שאתה שומע' כוללת בתוכה גם דין זה. אמנם, ניתן לדחות ראיה זו ולומר שהרמב"ם כלל לא התייחס בספרו לדין צואה בכסא, והוא מדבר בדבריו כאן כמחווה לקוראים בספרו; אך נראה שהרמב"ם דיבר על עצם האפשרות לדבר על חיבור לטומאה ולא להזאה. ניתן לומר שהרמב"ם דוחה לחלוטין את הירו', אך ניתן לומר שהוא מקבל אותו כאסמכתא. אם כך, נמצא מקור מפורש לכך שמדברנן דין ידות מורחב וכולל גם דברים שאינם צורך לשימוש החפץ אלא צורך החפץ עצמו.

אם נטען שטומאת הגלעינין נובעת מדין מיוחד של ידות אוכלים מדברנן עלינו לבחון את גבולותיו של דין זה. כזכור, הרמב"ם (טומאת אוכלין ה, א) הסביר שכל חלק שהוא צורך לאוכל נחשב יד. אם כך, עלינו להסביר בדומה לרב פומרנצ'יק שלשיטת הרמב"ם כל חלק שהוא צורך האוכל נחשב יד. אמנם, זהו רק הרובד השני של דין ידות שהוא מדברנן. מדאורייתא, רק יד ממש, חלק שמשמש להחזקת האוכל בשעת האכילה, היה נטמא כיד. כשהרמב"ם מגדיר את היד בהלכותיו הוא לא מבדיל בין דאו' לדרבנן, אך מדקדוק בלשונו בפה"מ ניתן להבחין בין הרבדים השונים. נעיר, כי לאור דברינו יש צורך לראות את הגדרת השומר כמו שהסביר אותה הרב פומרנצ'יק.

בהצעה זו הקושי המרכזי הוא שאף פעם הרמב"ם לא אומר בפירוש שמדובר בדין דרבנן. לפי הצעה זו ההגדרה הפשוטה שהרמב"ם נותן לידות אוכלים במשנה תורה היא הרחבה מדברנן לעיקר הדין מדאו'. הרמב"ם משבץ את דין הגלעינין בתוך רצף של דיני דאורייתא גמורים, ונראה שדין זה מהווה חלק אינטגרלי מהם ולא תוספת מדברנן.

שיטת הרמב"ם בידות אוכלים לאור שיטתו בידות הכלים

לפני שראינו את המשנה שמסבירה שלגלעינין יש טומאת ידות, רובנו ככל הנראה לא היינו חושבים שזה נכון. ההבנה הפשוטה היא שיד מסייעת לאחוז את הפרי, כמו ידית של כלי. ראינו מספר כיוונים לעיל שחידשו הבנות חדשות בדיני ידות אוכלים כדי להסביר מדוע הגלעין נחשב כיד לפרי. אמנם, מצינו מספר כיוונים שניסו להמשיך ולהחזיק בהבנה הראשונית בדין יד ולדחוק את המקרה של הגלעין.

החזו"א¹⁴ ביאר שהמשנה שאומרת שגלעינין מטמאין מדין יד מדברת על גלעין שיוצא מגוף הפרי החוצה וניתן לאחוז באמצעותו את גוף הפרי. בוודאי שלכל השיטות יש צורך לומר שמדובר במקרה בו ניתן לגעת בגלעין, כי אחרת אין משמעות לקביעה "מיטמאות ומטמאות" - הרי אם לא נוגעים ביד עצמה אין משמעות לכך שהיא מוגדרת כיד.

14. עוקצין סי' ב ס"ק א.

אם לא נקבל את האוקימתא של החזו"א ניתן לטעון שהקביעה העקרונית שהגלעין משמש כיד קיימת בכל פרי. היכולת להיטמא כתוצאה ממגע ביד או לטמא את הפרי באמצעותה תהיה קיימת רק כשהגלעין או חלקו יהיה גלוי, אך גם אם לא משתמשים בו כדי להחזיק את גוף הפרי. לשיטת החזו"א קשה המשנה שמדברת על 'כל הגלעינין' מצומצמת למקרה נדיר בו הגלעין משמש כידית בה מחזיקים את הפרי.

הצעה דומה עולה בדבריו של התפארת ישראל¹⁵ שמסביר שמכיון שאם הגלעין לא יהיה בתוך הפרי הפרי ימנע ויהיה קשה להחזיק בו הוא נחשב יד. לפי הצעה זו ניתן להסביר את המשנה כפשוטה ולא לצמצם אותה למקרה נדיר.

בדומה לחזו"א ולתפארת ישראל, גם המשנה אחרונה על אתר מציע פירוש דחוק למשנה בשביל להחזיק בתפיסה הפשוטה לגבי הגדרת יד ושומר. הוא אומר שדין גלעינין הוא דין טומאה עצמאי בעל דרשה שעומדת מחוץ לדיני יד ושומר הרגילים. דבריו מעוררים קושי מכיון שמשנה זו נמצאת בין רצף של משניות בהן התיאור על חלק שמיטמא, מטמא ולא מצטרף נסוב על יד. הגמ' (חולין קיח:) התייחסה למשנה הבאה ברצף זה כעוסקת בהגדרת שומר, וקשה להניח שהמשנה חורגת כאן בלי לציין זאת. בוודאי שהרמב"ם שמגדיר בפירוש את הגלעין כיד כפי שראינו לא יכול לקבל טענה זו. אך דומה שבעקבות עיון בדברי הרמב"ם ניתן להציע הבנה דומה לזו של החזו"א. הרמב"ם (כלים יז, א) מגדיר את ידות הכלים כך:

ידו הצריך לה בתשמישו

על הגדרה זו הוא חוזר בהמשך הלכות כלים (כ, א), ואולי באמצעותה ניתן להכריע בין ההבנות השונות בדין יד. הרמב"ם מגדיר את צורך התשמיש כצורך הכלי. נראה להסביר שלשיטת הרמב"ם הכלי מוגדר על ידי תשמישו. הגדרה זו נראית במיוחד ככל שמדובר בכלים שמיוצרים לצורך האדם,¹⁶ אך בעולם הטומאה ניתן להחיל אותה באופן רחב יותר. נראה לטעון שבעולם הטומאה אנו מגדירים דברים לפי המשמעות שלהם לאדם. לכן כשאנו דנים בטומאת הפרי, הוא מוגדר על ידי תפקודו כאוכל.

בעקבות זאת, ניתן לטעון שכשהרמב"ם מדבר על צורך האדם, וכשהוא מדבר על צורך הפרי, הוא מדבר על אותו צורך. בעולם הטומאה לא מסתכלים על הפרי כשלעצמו אלא על "האוכל אשר יאכל".¹⁷ המסייע לפרי הוא המסייע לאכילת הפרי, מכיון שכל טומאת הפרי נובעת מהעובדה שאוכלים אותו. לאור זאת, ניתן ליישב את דברי הרמב"ם בהלכותיו עם דבריו בפירוש המשנה. יש להדגיש שהמשנה אחרונה, התפארת ישראל והחזו"א אינם מוכרחים לסבור כך בעצמם והם יכולים לטעון שיש צורך שהיד תסייע לבעל הכלי בלי לטעון ששימוש בעל הכלי מגדיר את הכלי.

נראה שדרך זו היא המסתברת ביותר בדברי הרמב"ם. לגבי ידות הכלים בוודאי שזו שיטתו כפי שהראינו בדבריו בהלכות כלים. לגבי ידות האוכלים מדבריו בפירוש

15. יכין, עוקצין פ"ב ס"ק י.

16. ראה ריטב"א שבת קכד: ד"ה מתני'.

17. ויקרא י"א, יד.

המשנה עולה שזוהי שיטתו, ואת דבריו במשנה תורה ניתן להסביר כך. בנוסף, הגדרה זו עולה בקנה אחד עם פשט דרשות הפסוקים שהגמרא בחולין דורשת והרמב"ם עצמו (טומאת אוכלין ה, ד-ה) פוסק. הקושי המרכזי בשיטה זו הוא דין הגלעינין, אך דומה שהקשיים בשיטות האחרות גדולים יותר.

שיעור יד ושומר

נחלקו האמוראים (חולין קיח): בשיעור הנדרש לטומאת יד ושומר:

אמר רב: אין יד לפחות מכזית, ואין שומר לפחות מכפול, ורבי יוחנן אמר: יש יד לפחות מכזית, ויש שומר לפחות מכפול.

ניתן להסביר ששיעורים אלו מבוססים על ההגדרה הטכנית. יד אינה קיימת לאוכל ששיעורו פחות מכזית לשיטת רב - אחרת היא לא מתפקדת כיד. לחילופין ניתן להסביר ששיעורים אלו הם שיעורים הלכתיים שלא בהכרח באים לבטא שינוי מציאותי.¹⁸ בשיטת רב נראה לכאור ששיעור יד מוגדר על ידי הגדרת האוכל בעיני בני אדם ולכן דרוש שיעור שבו אנשים משתמשים ביד כעזר בהחזקת העיקר. לעומתו, השומר מוגדר כחלק מהאוכל בלי קשר ליחס של בני האדם אליו, ולכן השיעור שדרוש לשומר הוא יותר קטן ונועד להגדרה מינימלית של אוכל.

כשרש"י מסביר את שיעור יד לשיטת רב הוא מסביר ש"הואיל ועיקרו אינו כזית ביחד אין חשוב להיות לו יד". לעומת זאת, כשרש"י מסביר את שיעור הפול הוא רק מסביר את המשמעויות של שיעור זה, ולא את טעמו. נראה שלשיטת רש"י שיעור יד נובע מתפקודו של החפץ, בדומה לשיעורי טומאה אחרים. לעומתו, שיעור שומר אינו תלוי בחשיבות מסוימת.

בשיטת ר' יוחנן מצינו מחלוקת ראשונים. רש"י (ד"ה וריו"ח) הסביר שלריו"ח שיעור שומר הוא כלשהו, ושיעור יד הוא שיעור פול. לעומתו, הרמב"ן (מובא ברשב"א ד"ה הא דאמר) ביאר שלריו"ח גם שיעור יד הוא כלשהו. ניתן להציע שלשיטת רש"י גם ריו"ח מסכים ברמה העקרונית שיד מוגדרת לפי דעת בני האדם, ולעומת זאת שומר מבוסס על קריטריון אובייקטיבי שלא תלוי בדעת בני אדם. לשיטת הרמב"ן נראה שריו"ח חולק על העיקרון שהצגנו לעיל ומגדיר גם את היד וגם את השומר לפי קריטריונים אובייקטיבים שלא מתחשבים בדעת בני אדם.

הגמ' (ק"ט ע"א) הקשתה על רב מדברי תנא דבי ר' ישמעאל ששם רואים שדין שומר נוהג גם בגרגר חיטה בודד שהוא פחות מפול ותירצה "בריה שאני". העובדה שמדובר בבריה שלמה אינה משמעותית כשמדובר בשיעור שנקבע לפי דעת בני האדם, אלא רק בשיעורים המושפעים מחשיבות אובייקטיבית. נראה לאור דברינו שלשיטת רב דין בריה ינהג דווקא בשומר שמוגדר לא על ידי דעת בני אדם, אך לא ביד שמוגדרת על ידי בני אדם.

18. וראה בחת"ס על אתר (ס"ה הוה אמינא) שמציע את שתי האפשרויות.

היחס בין היד לחפץ¹⁹

אחת משאלות היסוד בדיני יד לטומאה היא מה היחס בין היד לחפץ עצמו. ניתן לטעון שהיד מהווה חפץ עצמאי שמעביר טומאה לחפץ העיקרי ומהחפץ העיקרי. לחלופין, ניתן לטעון שהחידוש של דין ידות הוא שהיד לחפץ מוגדרת כחלק מהחפץ עצמו לענין טומאה, ויש בה דין מיוחד שהיא לא מצטרפת לשיעור טומאה. שאלה זו מתעוררת גם לגבי השומר לפרי, אך דומה שבה היא ניתנת להכרעה באופן פשוט יותר מאשר בידות.

הילפותא של שומר, על כל מורכבותה, מלמדת שהזרעים מטמאים בדרך בה הם מוצאים לזריעה. ברור שאין הכוונה שמדובר בשני דברים שונים, אלא שהלימוד מרחיב את הגדרת האוכל. לא רק הזרע עצמו נחשב כאוכל, אלא גם קליפתו. מריבויים נוספים באותו פסוק המודל הזה מועתק גם לסוגי אוכל אחרים. אמנם, בראש דברינו טענו שההגדרה הבסיסית של השומרים שונה בעקבות המעבר מהילפותא המקורית לסוגי אוכל אחרים, אך דומה שאופי הטומאה עצמה נשאר זהה. ההגדרה לחפץ השומר עצמו שונה, אך נראה שכל השומרים מטמאים באותה דרך ומאותה סיבה.

בנוסף, השומר מצטרף להשלים לשיעור טומאה לאוכל. קשה לטעון שהשומר לאוכל מצטרף לאוכל לעניין שיעור הטומאה, ובכל זאת הוא נחשב לבעל מעמד עצמאי בנפרד מהאוכל. מכאן עולה שהשומר מהווה חלק מהאוכל שעליו הוא שומר.

לעומת שומר, יד אינה מצטרפת להשלים לשיעור טומאה של החפץ, ורק מעבירה טומאה ממנו ואליו. אם היד היא צורך החפץ שנבדל משומר רק בשאלה האם בלי היד החפץ ישרוד מסתבר שיש לדמות באופן עקרוני בין השומר ליד. יש ביניהם מספר הבדלים שנגרמים מהגדרותיהם השונות אך דין יד מהווה דין מקביל לדין השומר. אם כך, גם אם מהגדרת היד עצמה היה ניתן לטעון שמדובר בחפץ נפרד, לאור ההשוואה לדין השומר עולה שמדובר בהרחבה של אותו החפץ לעניין העברת טומאה.

אמנם, אם נטען שהיד שונה מהותית מהשומר בכך שהיא מוגדרת כצורך של האדם המשתמש בחפץ ולא של החפץ עצמו נראה שיש דווקא להנגיד בין היד לשומר. בשעה שהשומר שהוא צורך האוכל מוגדר כהרחבה של גוף האוכל, היד שהיא צורך האדם מוגדרת כחפץ עצמאי. צורך האדם מגדיר בכל התורה חפצים ומיני אוכל כמקבלי טומאה. מכיון שכאן לא מדובר בצורך עצמאי, אלא בצורך שנובע מהשימוש בחפץ העיקרי, היד לא מקבלת טומאה באופן עצמאי אלא היא משמשת כמעביר עצמאי של טומאה מהחפץ לנוגע ולהפך.

יש לציין שבחלוקה זו לא ניתן לשייך בוודאות את ההסבר שנתנו לדברי הרמב"ם לאור שיטת החזו"א שלפיו היד היא צורך החפץ, וצורך החפץ הוא צרכי השימוש בו. ניתן לטעון שגם היד וגם השומר הם חלק מהגדרת החפץ לעניין טומאה, והם מהווים

19. בחלק זה אני אדבר על 'חפץ' אך אני מכוון בדווקא לכלים, והדברים רלוונטיים גם לגבי אוכלים ונבלה.

הרחבה שלו. הגדרת החפץ לעניין טומאה היא כל מה שמסייע לתשמיש שעושים בו. לחלופין, ניתן לטעון שדווקא השומר, שהוא נצרך לעצם החפץ, מוגדר כחלק אינטגרלי מהחפץ. העובדה שהיד מסייעת להיבט של החפץ שרלוונטי לעניין טומאה לא מספיקה כדי להפוך אותה לחלק מהחפץ, והיא מוגדרת רק כמעביר טומאה עצמאי.

נראה שמצינו עיסוק בשאלה זו בדברי הירושלמי (גיטין ב, ג). הירושלמי דן בשיטת ר' יוסי שאומר שלא כותבים גט על אוכלים כי הם לא 'ספר'. הירושלמי מכריע שלשיטת ר' יוסי 'ידות האוכלין כאוכלין'. הוא לא מביא דרשה מיוחדת לדין זה, ודומה שלשיטת ר' יוסי על פי הירושלמי החידוש של דין יד הוא שהיד מוגדרת כחלק מהאוכל. לכן הוא לא דורש פסוק מיוחד כדי להגדיר את הידות כאוכל לעניין גט.²⁰

לשאלה זו ניתן לתת מספר נפקא מינות. הראשונים²¹ נחלקו האם יד יכולה לטמא כלי חרס שאינו נטמא אלא מתוכו גם מחוצה לו. היד היא חיצונית לכלי וממילא לפי הגדרות טומאת כלי חרס הרגילות היא לא תטמא אותו. דומה ששאלה זו תלויה בחקירה שהצענו. אם היד מהווה חלק מגוף החפץ קשה להניח שהיא מוכל לטמא את הכלי בדרכים שהוא אינו יכול להיטמא בהן בעצמו, והיא תקבל את אופי כלי החרס. אך אם היד היא מעביר טומאה עצמאי ניתן להציע שהיא תהיה בעלת אופי נפרד מזה של הכלי, ותוכל להעביר לו טומאה גם בדרכים בהן הוא עצמו לא יכול לקבל טומאה.

האחרונים²² חקרו האם כשהחפץ נטמא היד שלו נטמאת גם, או שהיד עצמה אינה טמאה אך מי שנוגע ביד נחשב כנוגע בחפץ עצמו. אם נטען שהיד היא הרחבה של החפץ המקורי נראה שיש לומר שהיד עצמה טמאה כשהחפץ טמא, אך אם נטען שהיא מעביר טומאה עצמאי ניתן לטעון גם אחרת. אמנם, גם אם היד היא מעביר טומאה עצמאי ניתן לומר שהיא נטמאת בטומאת החפץ, אך ניתן לטעון גם שהיד עצמה אינה טמאה, והיא משמשת רק כמעביר טומאה מהנוגע לחפץ ולהפך.

סיכום

דנו בלימודים של הגמרא בחולין לדיני היד והשומר. ראינו שהלימוד לדין יד פשוט באופן יחסי, ומרבה במבט ראשון חלקים הטפלים לעיקר ועוזרים לאדם המשתמש בעיקר. לעומתו, הלימוד לשומר מעורר קשיים שנידונים כבר בגמרא עצמה מכיון שהוא לא כולל בתוכו את כל השומרים. לאור הבעייתיות בלימוד זה, הצענו שהלימוד הבסיסי לדין שומר מרבה את החלק שמוציאים עם הזרע לזריעה, חלקים אלו הם שומרים, ומכאן מרבים את השומרים לכל האוכלים כשלב שני.

ראינו שהבנה זו עולה בדברי הרמב"ם בפירושו למשנה, אך קשה להסביר לפיה מדוע גלעיני הפירות מוגדרים כיד. ראינו מספר דרכים להסביר את ההגדרה של יד בכלל ובשיטת הרמב"ם בפרט:

20. אך ראה בפנ"מ שם שמפרש את הירושלמי באופן אחר.

21. ראה רשב"א חולין קיח. ד"ה הא דאמרין.

22. ראה קובץ שמועות חולין אות נח.

1. לשיטת היהגה האריה ברמב"ם הגדרת יד היא לאו דווקא חלק שעוזר בתשמיש של החפץ, אלא כל חלק טפל לחפץ שמהווה צורך לחפץ. לכן גלעין הפרי כלול בתוך ההגדרה של יד ממילא, ההגדרה שלו לשומר היא דווקא חלק שבלעדיו החפץ לא יוכל להתקיים כלל. אמנם, הקשינו על שיטתו מכך שההגדרה ליד בגמרא בחולין שמרבה טומאת ידות נראית שונה מזו שהוא הציע. בנוסף, הרמב"ם במספר מקומות בפה"מ שומר על ההגדרה הראשונה שהצענו, והגמרא בסוכה שמסבירה את דין ידות האוכלים נראית כתומכת גם בהצעתנו הראשונה.

2. החזו"א דוחק במקרה של הגלעינין, וטוען שמדובר דווקא בגלעינין שכולטים מהפרי החוצה וניתן להחזיק באמצעותם את גוף בפרי. בדומה, התפא"י טוען שכל גלעין תורם ליציבות הפרי בידו של המחזיק ולכן הוא נחשב כמסייע להחזקת הפרי. לאור דברי הרמב"ם בביאורו לדין ידות הכלים הצענו שהיד מוגדרת כצורך החפץ, אך החפץ מוגדר על ידי צורכי השימוש בו גרידא. ממילא, האמירה שהיד היא צורך החפץ אינה סותרת את האמירה שהיא צורך המשתמש בחפץ בשעת השימוש בו. כך ניתן להסביר את דברי הרמב"ם במשנה תורה לגבי ידות אוכלים כהבנת החזו"א והתפארת ישראל.

3. הצענו הבנה חדשה לאור דברי היהגה האריה שטוענת שמדאורייתא הגדרת יד היא צורך השימוש בחפץ, ומדרכנן היא צורך החפץ עצמו. ראינו שהבנה זו מדוקדקת מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה לגבי גלעינין, אם כי היא מעוררת קשיים בדבריו במשנה תורה. גם בהבנה זו, כמו בהבנת היהגה האריה, הגדרת השומר היא דווקא חלק שבלעדיו האוכל לא יוכל להתקיים.

הצענו מספר נפקא מינות בין ההבנות השונות. הבאנו את מחלוקת האמוראים והראשונים לגבי שיעור יד ושומר, והסברנו אותה לאור השיטות השונות בהגדרת היד והשומר. הצענו שלשיטת רב הטוען ששיעור יד הוא כזית ושיעור שומר הוא פול היד מוגדרת על ידי שימוש בני האדם, ולכן האוכל צריך להיות בשיעור בו משתמשים בני האדם ביד. לעומת זאת, השומר הוא חלק מהאוכל שבאופן אובייקטיבי, ללא קשר לדעת בני האדם, מוגדר כחלק מהאוכל. לכן שיעור האוכל ששומר יכול להצטרף אליו הוא שיעור מינימלי שמגדיר אוכל. ראינו שהגמ' אמרה שלרב יכול להיות שומר לבריה גם אם היא פחות משיעור פול, ולאור דברינו הצענו שדין זה לא יהיה קיים ביד. ראינו את מחלוקת הראשונים בשיטת ר' יוחנן בדין שיעור יד. הצענו שלשיטת הרמב"ן שאין שיעור לחפץ שיש לו יד ריו"ח סובר שיד היא צורך החפץ ולא צורך השימוש בו. לעומת זאת, ניתן לטעון שלשיטת רש"י שגם לר' יוחנן יש שיעור ליד, גם אם הוא מינימלי, היד מוגדר לפי צורך השימוש בחפץ.

הבאנו את החקירה האם היד מוגדרת ממש כעיקר או שהיא בעלת מעמד עצמאי ונפרד ממנו, והצענו לתלות חקירה זו בהגדרת היד, לאור ההשוואה לשומר שבו נראה בפשטות שהוא מהווה חלק מעיקר האוכל. אם היד מהווה צורך לחפץ נראה להסביר שהיא מהווה חלק מגוף החפץ ממש, ואם היד מהווה צורך לשימוש בחפץ נראה שהיא

מקבלת טומאה כבעלת מעמד עצמאי. הראינו שבשאלה זו ההבנה שהצענו ברמב"ם לפיה היד היא צורך החפץ והחפץ הוא צורך האדם אפשרית לפי שני הצדדים בחקירה. הבאנו ראיה מדברי הירושלמי בגיטין שלר' יוסי היד מוגדרת כחלק מהחפץ.

הבאנו את חקירת האחרונים האם היד נטמאת בעצמה או שהיא רק מעבירה טומאה לכלי ומהכלי. הסברנו שאם היד מהווה חלק מהחפץ קשה להניח שהיא אינה נטמאת בעצמה. לעומת זאת, אם היא מוגדרת כחלק חיצוני לחפץ ניתן להציע שהיא עצמה רק מעבירה טומאה ולא נטמאת בעצמה. הבאנו את מחלוקת הראשונים בשאלה האם יד לכלי חרס יכולה לטמא אותו גם בדרכים שהוא עצמו אינו יכול להיטמא. הצענו שאם היד כפופה לכללי קבלת הטומאה של העיקר היא מוגדרת כחלק ממנו. אם היא יכולה להיטמא גם בדרכים שהעיקר אינו יכול נראה להסביר שהיא בעלת מעמד עצמאי.

‘תוך כדי דיבור’ - פסיכולוגיה או הבנת זמן?

הקדמה למאמר

פתיח רעיוני למאמר

בלימוד הישיבתי, העיסוק העיקרי הוא סביב הגמרא, התלמוד, ‘הסוגיות’. רק לעיתים רחוקות יש עיסוק בפרשן של הגמרא באופן עצמאי ולא כחלק ממכלול דעות פרשניות. מפורסמים דבריו של בעל ‘ים של שלמה’ על המהפך של חכמי התלמוד ביחס להסתכלותם על הגמרא:

ונחזור לראשונות, להתלמוד אשר אנו עוסקים בו, וממנו אנו שותים. לולי חכמי הצרפתים בעלי התוס’, שעשאוהו אותו ככדור אחד. ועליהם נאמר דברי חכמים כדרכונות, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום. עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר:

(ים של שלמה, בבא קמא הקדמה)

רבותינו הצרפתים ראו את הכדור בתלמוד, ועסקו ודרשו בכל הסתירות מתוך הבנה שהגמרא נדרשת להיות אחידה. נדרשים אנו להוסיף קומה ולחזור להסתכל על כל פרשן כמכלול של דעות קוהרנטי בכל הש”ס, ולא קובץ דעות על כל סוגייה לחוד. אם אכן נצליח ליישם, אזי הפרשנים אינם נהיים משניים לגמרא, אלא יחידה עצמאית שדורשת ליכון לשיטתם הכללית בפירוש התלמוד.

במאמר זה אציג את שיטתם של שניים מראשוני ספרד, הרשב”א והריטב”א, במספר סוגיות שונות. בין סוגיות אלו יש מכנה משותף (בין אם בגמרא ובין הוספה של הראשונים לסוגייה כאוקימתא) של ‘תוך כדי דיבור’, דרכם אנסה להפוך את הסוגיות ל-‘היכי תמצי’ להבנת דעת הראשונים, ומכך להציע תמונה שלא תמיד הייתה מתאפשרת אילולא הפריזמה שלי הייתה דרך הסוגייה ולא הפרשן.

סוגיית ברכות

הסוגייה הראשונה שבה נעסוק נפתחת ללא קשר לדיני תכ”ד ישיר מהגמרא היא סוגיית ‘פתח בשכרא’ במסכת ברכות. בסוגייה, יש בעיא העוסקת במקרה בו אדם המחזיק כוס של שכר (שבכרתו ‘שהכול’), ובמקום לברך ‘שהכול’, פותח בברכת הגפן - ורק לאחר מכן מתקן ומברך שהכול:

אלא, היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, פתח ובריך אדעתא דחמרא, וסיים בדשכרא, מאי בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן: (בבלי ברכות יב', א')

בסוגייה זו הבנות רבות וגרסאות שונות, אך לעניינו חשוב להתמקד בשתי שיטות מרכזיות בה:

1. שיטת רש"י קובעת כי הפגם המתואר בסוגייה אינו פגם באמירת חתימת ברכה שגויה, אלא באמירת בא"י אמ"ה עם כוונה לחתום ב-בפ"ה, ולא שנ"ב: אלא - קא מבעיא לן: פתח אדעתא דחמרא, כדי לסיים בורא פרי הגפן, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, מהו. (רש"י ברכות יב', א' ד"ה אלא)

מדברי רש"י משתמע כי אמירת בא"י אמ"ה היא עיקר הברכה, ולאור זאת יש להתלבט מה יעשה אם בזמן שהאדם בירך את החלק המרכזי של הברכה הייתה כוונתו פסולה, האם יצא? ראשונים רבים חלקו על רש"י מסיבות שונות של הבדלי גרסאות ופער סברתי (שהרי מצוות לא צריכות כוונה), והציגו גישה שונה ועצמאית להבנת הספק:

2. השיטה השנייה בה הולכים הגאונים והרמב"ן¹ (על מנת לקצר, נתעלם מגישה הרא"ש והראב"ד) סבורה כי הפגם הוא באמירת חתימת הברכה. על פי גרסה זו, המקרה המתואר בגמרא הוא במקרה בו אדם פתח בברכה הנכונה, ולאחריה קלקל ואמר חתימה לא נכונה.

בקריאת פירושו של הרמב"ן לסוגייה, אשר תולה את הדין בו האדם מתקן או מקלקל את הברכה בתוך כדי דיבור, מתעוררת כפילות בעייתית ביחס לחתימה השגויה:

היכא דנקט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ובריך ברוך אתה שהנ"ב בפ"ה לפי שהרגיש מיד שכוס של יין הוא יצא ... שהרי חזר בו מיד תכ"ד וסיים ברכתו כראוי ומפני שהוסיף בה לא פסל אלא שאמר הקדוש ברוך הוא ברא זה וזה...

אלא פתח אכסא דשכרא בדשכרא וטעה וחזר בו וסיים בדחמרא כגון שאמר שהכל נ"ב בפ"ה מאי בתר עיקר ברכה אזלינן ויצא שכבר השלים ברכתו כהלכה וחזרה בטעות שחזר וסיים שלא כראוי לא הויה חזרה לפסלה או דלמא אפי' בזו בתר חתימה אזלינן ולא יצא:

(מלחמות ה' ברכות ו', ב בדפי הרי"ף)

על פי הרמב"ן ברישא של הדיבור, אם פתח בחתימה שגויה והמשיך ואמר חתימה נכונה תוך כדי דיבור, יש לומר כי יצא ידי חובת הברכה. יוצא אפוא, כי הרמב"ן סבור

1. הרמב"ם גם גורס כי פתח בחתימה הנכונה ולאחריה קלקל, אך משלבה עם גישת רש"י כי הפגם הוא בכוונה.

כי החתימה השגויה בה פתח נחשבת כשבח בעלמא, ולא חלק מנוסח הברכה. מדברי הרמב"ן משמע שאין הברכה נחתמת בחתימה הראשונית וניתן להמשיך.

מנגד, לקראת סוף דבריו, הרמב"ן מתלבט אם פתח בברכה הנכונה וחתם בברכה הלא נכונה (באותו אופן כמו ברישא) האם יש להתייחס לחתימה הראשונית. התלבטות זו סותרת את ההנחה הראשונית בה הברכה הראשונית היא שבח בעלמא - מה היחס בין הרישא לסיפא בדבריו?²

לאור הקושי בשיטתו של הרמב"ן, אשר עולה בדברי הרשב"א בחידושו, הרשב"א מצדד עם רש"י.³ מעבר לקושי על כפילות דבריו בחזרתיות, הרשב"א מציג קושי נוסף בשיטת הרמב"ן: בגישת הרמב"ן יש הנחה בה האדם יכול לשנות את ברכתו בזמן של 'תוך כדי דיבור', והאמירה השנייה מצטרפת לדבריו הראשונים. הרשב"א סבור כי אין לקשר את דין תכ"ד לברכות:

ונראין דברי רבנו ז"ל שאלו אמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו, מאי קא מיבעיא לן בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן דכיון דמטבע קצר הוא כיון שאמר בורא פרי הגפן כבר סיים כל הברכה ומה שאמר לבסוף שהכל נהיה בדברו תוספת הוא לאחר הברכה ומה מעלה לברכה ומה מוריד והאין קורא אותה חתימה:

(רשב"א ברכות יב', א)

בדברי הרשב"א עולה כי בעת שאדם מברך את ברכת הנהנין חתימתו 'מסיימת את הברכה', ולכן כל אמירה שתבוא לאחר הסיום - חסרת טעם.⁴ בניסוח אנליטי, לברכה יש סיום חיובי בחתימתה, והיא נקראת 'היגד', ולא משאירה פתח להכניס אמירה נוספת תוך כדי דיבור.

בעוד הרשב"א דוחה את גישת הגאונים ומקיים את גישת רש"י, הריטב"א מקיים את דברי הגאונים ואת גישת הרי"ף (ד"ה פתח בשכרא), בה פתח באמירת הברכה השגויה ולאחריה תיקן.⁵

מחלוקתם של הרמב"ן והריטב"א כנגד הרשב"א באשר ליכולת לחזור בו בברכות

2. במאמר מוסגר, ניתן לתרץ את דברי הרמב"ן על פי הבנה כי חתימת הברכה מתבצעת באופן אוטומטי במקרה בו חתם בברכה הנכונה. בחתימה הנכונה, הברכה עוצרת באופן אוטומטי ולכן יש להתעלם מההמשך בה. מנגד, במקרה בו חתימתו לא מתאימה למאכל, הברכה ממשיכה.

3. יש מקום לשאול מה הוביל את רש"י לאמץ את גישתו הייחודית: האם מדובר בגרסאות שונות או שמא קושי על גישתם של הגאונים? על אף שלא ניתן להכריע בשאלה זו, פתח לתשובה נובע בדבריו ברכות מט: ד"ה והדר לרישא בו הרש"י מגדיר את סיום הברכה כ-'עקירת רגליים'.

4. ניתן גם להבין כי תכ"ד לא מועיל שהרי ברכה צריכה לבוא עם נוסח בא"י אמ"ה במלואה, ורק הוספת חתימה אינה מועילה להיחשב כברכה.

5. על אף שבדברי הריטב"א לא מזכיר את המונח תכ"ד במפורש, מסתבר לומר שמפרש כמו הרמב"ן בו לאדם יש יכולת לחזור בו מדיבורו.

מחייבת בירור באשר לדיני תוך כדי דיבור. נצטרך בירור באשר לאופיו ומתי הוא חל – נציג את הגישות המרכזיות:

הכרות עם המנגנון, ודעות מרכזיות

'תוך כדי דיבור' (מעתה תכ"ד ע"מ לקצר) הוא פרק זמן מצומצם (מחלוקת אמוראים באשר לשיעורו), בו אדם יכול להוסיף אמירה נוספת לזו שכבר אמר והיא מוכללת כחלק מהאמירה הראשונית. החידוש ב-תכ"ד ('תוך כדי דיבור כדיבור דמי'), קובע שאין להסתכל על האמירה השנייה כנפרדת, אלא כאמירה המצטרפת לאמירה הראשונית (ויש להבין איך ובאיזה אופן).

המושג תכ"ד מופיע בגמרא במספר מקומות ברחבי הש"ס – ברכות, עדות בבית דין וטיעונים של אדם בשיחה יום-יומית מחוץ לבית דין, נדרים והקדשות. דין תכ"ד לא מקבל עיסוק מפורש בגמרא למקור והאופי שלו, אלא פזור בין שלל סוגיות שמקבלות את דין תכ"ד כמנגנון קיים. ישנן שתי אסכולות מרכזיות באשר למקור למנגנון תכ"ד, אשר בכל אחת מתוכן יש פערים קטנים בין הגישות:

תקנת חכמים

על פי ר"ת (ב"ב קטז; וכן מובא ברמב"ן בשמו), מוצגת בעיה שעלולה לקרות בשעת מסחר. ייתכן כי אדם ינסה למכור חפץ בשעה שחברו פונה אליו לשלום ומצפה לתשובה: מחד, יש חיוב (הלכתי ולא חברתי) להחזיר שלום לחברו, אך אם ישיב לחברו לא יוכל לחזור בו מדיבורו במקחו⁶:

והלכתא דתוך כדי דיבור דמי – פי' ר"ת דלכך אמר כדבור דמי כדי שאילת תלמיד לרב היינו שלום עליך רבי לפי שכשאדם עושה סחורה עם חברו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה לא יתן לו שלום שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו:

(תוספות ב"ב קטז, ב' ד"ה והלכתא דתוך)

חכמים נדרשו לבעיה זו, ותיקנו פרק זמן מסוים בו האדם יוכל להמשיך את אמירתו שנקטעה, ע"מ שיוכל להשיב שלום לחברו ולא להפסיד מעסקו בכך שהוא משיב לחברו. בדברי הרמב"ן (שם) מובאת גם שיטת הרב אב"ד שסבורה כי מכוח תקנת חכמים שאדם יוכל להשיב שלום באמירת שמע, קבעו חכמים כי פרק זמן של תכ"ד לא יחשב כהפסק גם בתחומים אחרים.

הסברים אלו אמנם מטעימים את פרק זמן ההפסקה, 'תוך כדי דיבור', אך טומנים קשיים בתוכם: ראשית, תקנת דרבנן לא יכולה לבטל דיני דאורייתא (קושייה זו עולה בתוספות ובר"ן). בנוסף, התוספות מקשים על ר"ת אשר מגביל את תקנת חכמים למקרים

6. בהינתן המצב, ישנה הנחה מעניינת בדברי הראשונים באיזו אופציה יבחר – מסחר (ר"ת) או שלום (רמב"ן).

בעלי הקשר ממוני בלבד, והתקנה לא עולה יפה עם הכללת תכ"ד בסוגיית נדרים (פו). שגם בה מופיע דין תכ"ד ללא קשר למסחר.

דין דאורייתא, אומדנא מדרבנן

בעקבות קשיים אלו, ניתן למצוא פתרון בגישת הריטב"א. הריטב"א בנדרים מציג שיטה אחרת להבנת מקור דין תכ"ד: אמירתו של האדם עדיין 'רוחשת' כלשונו, ויש פרק זמן (על פי אומדנא של חכמים) בו כל אמירה שיאמר עוד תיחשב כחלק מהאמירה שלו:

וכתבו בתוס' דרבנן יהבו האי שיעורא בכל דוכתא כי היכי דאי מקלע ליה רביה מצי למיתן ליה שלמא ולא ליפסיד מידי ואין צריך בכל זה אלא שהחכמים אמרו שכדי שיעור זה רחושי מרחשן שפותיה דבור ראשון וכאילו הוא מדבר עדיין:

(הריטב"א נדרים פו', ב')

דקדוק בלשונו של הריטב"א, מצביע על מנגנון בעל תוקף של דאורייתא, בו כל אדם יכול לדבר ברצף ללא הפסקה. מתוך אינטרס להגדרת הדין, חכמים קבעו את הגדר של אותו שיעור - 'תוך כדי דיבור' (שיעור בו שפתיו עדיין רוחשות).

גישה זו כוללת הסבר של הריטב"א לפרק הזמן בו חל המנגנון (הזמן בו שפתיו עדיין רוחשות). אמנם יש צורך בליבון השיטה, אך כבר ממבט ראשון אין ספק שגישה זו קולחת יותר. לאחר שהצגנו את השיטות הכלליות יש לשאול כמה שאלות מנחות לפני שנתקדם:

- ר"ת טוען שהמנגנון הומצא בתחילה בשביל בעיות מסחר, האם יש תמימות דעים שתכ"ד רלוונטי במעשים ולא רק בדיבור, ויתרה מכך - האם יכול לחזור מפעולה קניינית?
- שנית, יש להבין את דין תכ"ד - מה מאפשר את החזרה, שהרי מסברה 'מעוות לא יוכל לתקון'? בהנחה שלא מדובר בתקנת חכמים (כפי שעולה בריטב"א) - איך החידוש פועל?
- שלישית, איך בדיוק מתבצע תוך כדי דיבור? האם האמירה מחליפה את הקודמת או שלא?

תוך כדי דיבור בחזרה ממעשה

סוגייה נוספת בה הראשונים מכניסים לתוכה את דין תכ"ד היא סוגיית 'מעכשיו ולאחר ל' יום'. המקרה הנידון עוסק באדם שמקדש את אשתו, מכאן ולאחר ל' יום - אמירה סותרת. שיטת רב בגמרא מסופקת איך יש להבין את אמירת 'מכאן ולאחר ל' יום': האם מדובר בתנאי לאמירתו - אם האמירה שהציב כתנאי תחול תהא מקודשת לאחר ל' יום. מאידך, מדובר בחרטה שלו מהתפסת קידושין מיידים, ומכך האדם שהתכוון להתחתן 'מכאן' דוחה אותם, במקום להתחתן עכשיו הוא יתחתן בחודש הבא:

מעכשיו ולאחר שלשים יום וכו': אמר רב מקודשת ואינה מקודשת לעולם... לרב מספקא ליה אי תנאה הואי אי חזרה הואי לשמואל פשיטא ליה דתנאה הואי: (בבלי קידושין נט', ב)

התלבטותו של רב מניחה כי קיימת אופציה בה הוא קידש ואז חזר בו מיד, ומכך קידושו מבוטלים. הנחה זו קשה לאור פסיקת ההלכה המופיעה בסיום סוגיות ב"ב ונדרים, בה הגמרא קובעת כי לא ניתן לחזור מדיבורו בארבע תחומים:

והילכתא: תוך כדי דבור כדבור דמי, חוץ ממגדף, ועובר עבודת כוכבים, ומקדש ומגרש.

(נדרים פז', א)

הראשונים נדרשים לבעיה זו, ומביאים את הקושי לאור הפסיקה של מסכת נדרים, והסתירה בינה לבין דבריו של רב. אך דקדוק מעמיק בהבדל הניסוחי בין הריטב"א לבין הרשב"א מחדד מה בדיוק מפריע להם בדברי רב:

וכי תימא וכי חזר בו מאי הוי דהא קיימא לן כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ... מקדש דלא מצי הדר ביה אפילו תוך כדי דיבור, איכא למימר דהתם הוא בתר דמטי גיטה או קידושיה לידה דתו לא מצי הדר ביה, אבל הכא קודם נתינת הגט והקדושין לידה אמר לשון זה דהוה יכיל למהדר ביה ועל לשון זה נתן הגט והקדושין, ולהכי מספקא לן אי הויה נתינה מעכשיו בתנאי או לאחר שלשים יום.

(הריטב"א קידושין נט', ב)

אי חזרה הוי. כלומר איני רוצה שיחולו מעכשיו אלא לאחר ל' יום... ומסתברא דהכא באומר לה קודם נתינת המעות ולא נגמרה נתינתן עד שאמר לה כלשון זה ויכול הוא לחזור בו ואפי' קדשה בפקדון שיש לו בידה ... לא נגמרו הקידושין עד לאחר גמר דבריו דאמר לה בפקדון שיש לי בידך וכבר קדמתו חזרה דהיינו לאחר ל' יום.

(הרשב"א שם)

עיון מדוקדק בניסוח הפסול על פי הריטב"א, מצביע על כך שאין ביכולתו של האדם לחזור בו לאחר שקיים את 'מעשה הקידושין'. מנגד, בלשון הרשב"א נראה כי הוא מוטרד מבעיה שונה בסוגייה זו, 'נתינת המעות'. על פי הרשב"א אין פגם במעשה קידושין דווקא אלא בכל מעשה קנייני שיהיה!

לכן, בעוד שהריטב"א קובע כי יש בעיה לחזור בו דווקא מקידושין, הרשב"א רואה בעיה כללית ביותר בעצם עשיית מעשה בעל משמעות קניינית, וחזרה ממנו ברמה כזו או אחרת. מכוח כך, מסתבר לטעון כי הרשב"א רואה בעייתיות בחזרה תוך כדי דיבור בכל מעשה בעל חלות, וכן עולה בדברי החת"ס בשו"ת⁷:

7. בדברי הרשב"א ניתן לטעון כי הבעייתיות היא אך ורק בקידושין, שהרי מעשה הקידושין מחייב

והנה לפמ"ש רשב"א בחי' קידושין גבי תנאי וחזרה, שהקשה הא בקידושין אינו יכול לחזור תוך כדי דיבור, ותירץ דמידי הוא טעמא משום שעשה מעשה ומסר כסף קידושין לידה משו"ה אינו יכול לחזור בו והכא מיירי בשאמר דבור דלאחר שלשים בתוך נתינת המעות לידה. ומצינו למדין מדבריו, **דאפילו בכל ענינים שבעולם מקח וממכר כל שנעשה בו מעשה המשיכה שוב לא יועיל חזרה תוך כדי דיבור**, וכן מצאתי שקבע בו מסמורים מורי הגאון זצ"ל בהפלאה: (שו"ת חת"ס או"ח חלק א', קטז)

לאחר שראינו את דברי החתם סופר לכך שאין מקום לתכ"ד בכל עולם המקח וממכר עולה שאלה: לכאורה מכאן עולה מחלוקת ראשונים באשר ליישום של תכ"ד בפעולה קניינית.

ממבט ראשון, אין ספק שמנגנון 'תוך כדי דיבור' היה מתאים להישאר אך ורק בעולם של דיבור. מאחורי דיבור לא תמיד יש מחשבה, ולא פעם יוצא שאמירה שנאמרה אינה מדויקת או טעות - ועל כן חוזרים ממנה. לעומת הדיבור, המעשה, בטח ובטח מעשה כגון קניין מחייב גמירות דעת - ואיך ניתן להניח כי ניתן בקלות לחזור ממנו? ראינו בקידושין כי הריטב"א הסתייג מחזרה בקידושין, אך לא מפעולה קניינית בכללי. הריטב"א אף מדגיש את הפער בפירושו על דין תכ"ד במסכת בבא בתרא, ושולל הבנה כי תכ"ד לא יכול לחול על פעולה משפטית כמו קניין:

יש שפירשו דהיינו במילתא דמיגמר בדיבור ולאפוקי משיכה או הגבהה דכיון דאחזקיה בגווה אינו יכול לחזור בו, ואינו נכון:

(הריטב"א ב"ב קכט', ב')

לאור דבריו של הריטב"א לעומת דברי הרשב"א מובן כי יש פער ביניהם לגבי היחס פעולות משפטיות - כמעשה קניין. בנוסף, המחלוקת ביניהם גם שייכת בברכות ופעולות הלכתיות. האם הרשב"א טוען כי דין תכ"ד שייך רק בטענות ולא במעשים כלל? ואיך הברדלים אלו בהיקף דין יכולים להשליך על הבנת המנגנון?

ליבון סברות הרשב"א והריטב"א

שיטת הרשב"א

על פי הממצאים שנאספו עד כה בדברי הרשב"א, ניתן לקבוע קביעה משמעותי באשר להיקף תכ"ד:

- הרשב"א מצמצם מאוד את היישום של דין תכ"ד. הדין רלוונטי אך ורק לגבי דיבורים, ולא שייך במעשים כלל. גם בתוך דיבורים, רק בדיבור חסר חלות ניתן לחזור מדיבור.

ניתן לטעון בדעת הרשב"א כי האדם מדבר ללא כוונה מרבית מהזמן – אך כאשר האדם מברך, נודר ועושה פעולות הלכתיות – יש בו גמירות דעת ולא יוכל לחזור. בכל אחת מהפעולות המוזכרות במימרא בה תכ"ד לא פועל קיים דיון על 'גמירות דעת'. דברים דומים אומר הר"ן על אתר:

והלכתא – תכ"ד כדבור דמי בר ממגדף ועוכד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש... ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו:

(הר"ן נדרים פז.)

על פי הרשב"א, כל דיבור באשר הוא ניתן לחזרה, ונראה לבאר, שיסוד הדבר נעוץ במהות גמירות הדעת הנדרשת בדיבור לעומת מעשה. כאשר אדם מבצע מעשה או כל פעולה משפטית, המעשה עצמו הוא המחייב – כלומר, הפעולה הפיזית היא היוצרת את המציאות החדשה, כגון הקניין או הנתינה. ברגע שהמעשה הושלם, שוב אין לאדם שליטה עליו, שכן פעולתו הוציאה את הדבר מרשותו וקבעה מציאות מחייבת שאינה תלויה ברצונו להרהר בה לאחר מעשה.

לעומת זאת, בדיבור, הכוח המחייב נובע מהכוונה והמחשבה המתלוות אליו. הדיבור אינו מעשה בעל קיום עצמאי, אלא כלי לביטוי רצונו של האדם. המחשבה של האדם היא דבר רציף ובלתי מקובע. לכן, כל עוד הדיבור נמשך ונמצא בתוך כדי דיבור, עדיין ניתן לומר שגמירות הדעת אינה מוחלטת, והאדם יכול לחזור בו.

ניתן להבין את דעת הרשב"א לאור ההבנה כי דין תכ"ד הוא פשוט יישום של כלל ברור בהתנהגות של אדם⁸, בחיי היום יום של האדם (ולא כתקנה). נדגים בעזרת דוגמא מציאותית:

בשיחה (מנומסת) בין שני בני אדם, אדם מדבר כאשר חברו סיים לומר את דבריו. על אף שאין קביעה מוחלטת לסיום דיבורו, יש פרק זמן מסוים של שתיקה בו מובן כי המדבר סיים לומר את דבריו, והמציאות קובעת שדיבורו נעצר. בפרק הזמן שקדם לסיום אמירתו של האדם המדבר יש 'זמן מת', בו האדם יכול לחזור לדיבורו ולהוסיף לו מילים ואף לשנותו. נמצאנו למדים, כי המקור לדין תכ"ד על פי הרשב"א כרוך בהבנה כי ב-'זמן מת' אדם יכול לחזור אל דיבורו ולהמשיך אותו.

על פי הבנה זו ברור כי במישור של אמירות ומעשים ללא חלות הלכתית, תוך כדי דיבור יועיל. ניקח דוגמא מדינית עדות, בהם אין סיום חיובי לעדותו של העד, אלא העד מוסר את עדותו עד שאין לו עוד מה לומר, וכאשר סיים לומר את דבריו המציאות מורה כי סיים לדבר. ניתן אף לדבר על נדרים בהם אין נוסח חיובי לסיום הנדר, והאדם יכול לשנות תכ"ד את נדרו, כי הנדר חל רק מכוח שתקתו.

מנגד, יש מקרים בהם אף אם לא עבר פרק הזמן הדרוש, האדם סיים את אמירתו באופן

8. על אף רצון ראשוני לתלות את דעתו עם דין 'חציצין הלכה למשה מסיני', נראה כי חידושו של הרשב"א אינו חידוש בהבנת זמן באופן כללי, אלא דווקא באמירה של בן אדם.

חיובי ולא יוכל להמשיך בו. דוגמא פשוטה הוא נדב"ר צבאי, בו כאשר אדם מסיים לדבר בקשר הוא מכריז 'עד כאן'. במבט הלכתי, אם האמירה של האדם היא היגד או יצירת חלות הלכתית, אין משמעות לדיבורו לאחר מכן – שהרי הוא חרץ שהפסיק לדבר בעת סיום ההיגד. מכוח הבנה זו, נראה כי בנקל נוכל לפרש את ההגבלה למקרים בהם לא שייך תכ"ד:

והילכתא: תוך כדי דבור כדבור דמי, חוץ ממגדף, ועובד עבודת כוכבים, ומקדש, ומגרש:

(נדרים פז).

לעומת ראשונים רבים, בשיטת הרשב"א נוכל לפרש בנקל את המקרים המוזכרים. דינים אלו הם אב-טיפוס לסיטואציות בהן יש היגד או אמירה חיובית. לאור זאת, אין ביכולתו לחזור ולדבר ב-'זמן המת' בין דיבורו להפסקה המציאותית.

שיטת הריטב"א

לעומת שיטת הרשב"א, נוכל להיות יותר בטוחים בשיטת הריטב"א לאור כך שכתב באופן ישיר על מנגנון תכ"ד, ואנו לא מנסים ליצור שיטה מפסקיו. כפי שראינו מדבריו ב-ב"ב, הריטב"א סבור כי יש יכולת לחזור מדיבורו גם לאחר הגבהה, ותוקף את אותם 'מ' שסברו שאדם לא יכול לחזור מהגבהה⁹. משמע שמבחינת הריטב"א יש לראות את תכ"ד כמנגנון שיכול לבטל מעשים ואף חלות.

ההגבהה יוצרת פעולה קניינית, ולאור היישום של תכ"ד בה – הריטב"א מחזיק בכך שאדם יכול לחזור בו אף מחלויות הלכתיות. כזכור, הריטב"א מתייחס אל תכ"ד ככלל קיים מן התורה, וחכמים רק העניקו לו גדר זמני. בנוסף, במסכת נדרים הריטב"א מסביר על ההיגיון של דין תכ"ד, מה שמעיד על האופי:

החכמים אמרו שכדי שיעור זה רחושי מרחשן שפותיה דבור ראשון וכאילו הוא מדבר עדיין:

(הריטב"א נדרים פו', ב)

הגדרתו של הריטב"א ל-תכ"ד, 'רחושי מרחשן שפותיה' קובע כי בזמן שלאחר דיבורו של האדם, שפתיו עדיין רוחשות ומהדהדות את הדיבור הראשון. יש להתייחס לפרק זמן של תכ"ד לאחר אמירתו של האדם כאילו הוא ממשיך ומדבר לפרק זמן של תוך כדי דיבור¹⁰. כמובן שסברה זו אינה חדשנית אילולא הייתה שייכת רק בעולם של דיבור. אך בשיטת הריטב"א יש לטעון כי המנגנון חל גם לגבי מעשים של אדם, וכן מפורש בדבריו ביבמות שגם על מעשים בכללי ללא דיבור שייך הכלל של 'תוך כדי דיבור':

9. מסתבר לומר כי ה-'יש מפרשים' אותו הריטב"א תוקף בפירושו הוא לא אחר מרבו, הרשב"א.

10. הבנת הריטב"א כהמשך הדיבור עולה בדברי הקונטרסי שיעורים, נדרים שיעור כח' 'תוך כדי דיבור'.

דכיון דבאותו מעשה נעשה בעל מום ותוך כדי דבור חשיב בת אחת ואף על גב דנגע מקמי דנחתך:

(הריטב"א יבמות לג', א)

לאור הגדרת הריטב"א לתוך כדי דיבור לזמן בו הכול מצטרף, ניתן להבין למה על פי הריטב"א מדובר בחידוש בתפיסת המושג של זמן ולא בהכרח כדין ששייך לעולם של טענות. הריטב"א רואה בדין תכ"ד מנגנון שמזכיר את 'חציצין מחיצין ושיעורים' במסכת סוכה (ה.).

לפיכך, אף בזמנים בהם יש שתי פעולות שנעשות במרווח זמן זניח, הן יצטרפו לאחד - וייבחנו לפי הפעולה המאוחרת. החלק המרחיק לכת בטענתו של הריטב"א היא שאף במקרים בעלי חלות הלכתית גמורה, מברכה ועד פעולה קניינית - יש בידי האדם יכולת לבטל אותה. ניתן להבין את דבריו בשני אופנים:

ניתן להציע כי תמיד קיים זמן של מרווח טעות, ולכן על אף שכל הפעולות חלות - היגר או חלות, ניתן לבטל אותן. חכמים מראש הניחו כי לכל פעולה הלכתית (וקל וחומר פעולה שאינה הלכתית) יש פרק זמן זניח בו ניתן לבטלו בהגדרה.

סברה זו לא עולה בקנה אחד עם דעת הריטב"א לאורך כל המהלך: ראשית, בטענת הריטב"א לזמן בו 'רוחשות' שפתיו של האדם, מובן כי מדובר באיזשהו אקסיומה קיימת ולא בתקנה. שנית, רבותיו של הרמב"ן חלקו על האפשרות שתקנת דרבנן תבטל פעולות קנייניות מדאורייתא.

אשר על כן יש להציע בדעת הריטב"א תפיסה יותר מרחיקת לכת, ולענ"ד יותר נכונה בריטב"א. יכולה לטעון כי יש לבחון מחדש את כל היחס לזמן. אין להסתכל על הזמן כיחידות בדידות אלא על רצף - ולכן כל פעולה היא ברת שינוי בתוך הרצף והמקטע שלה. הבנה זו יכולה אף להשליך על כל העולם של חלויות:

על פי סברת הבעל בית, כאשר האדם מקדש או עושה פעולה קניינית יש חלות שחלה ישר בעקבות ההגבהה. גישה זו באמת לא תוכל להתחבר אל גישתו של הריטב"א, שהרי לשיטתו יש בידי האדם לחזור. אשר על כן, נטען כי בגישת הריטב"א מעשים בעלי חלות הלכתית, ואף חלות הלכתית מובהקת - אינם יוצרים שום דבר במרחב מכוח אמירתם. המחשבה כי יש איזה 'טאבו' אובייקטיבי בו אחרי כל פעולה קניינית עוברת הבעלות, שגויה.

הבנה זו תוכל לפתור סוגייה מאוד קשה מבחינה אינטואיטיבית המופיעה במסכת נדרים:

והתניא אמרו לו מת אביו וקרע ואחר כך נמצא בנו לא יצא ידי קריעה אמרו לו מת לו מת וכסבור אביו הוא וקרע ואחר כך נמצא בנו יצא ידי קריעה רב אשי אמר כאן בתוך כדי דבור כאן לאחר כדי דבור הא דקאמרת יצא ידי קריעה שנמצא בנו בתוך כדי דבור הא דאמרת לא יצא ידי קריעה לאחר כדי דבור:

(בבלי נדרים פז.)

בגמרא בנדרים מובא מקרה בו אדם קורע עם כוונה על אדם אחד, ולאחר קריעתו בפרק זמן של תכ"ד גילה כי מדובר באדם אחר. הגמרא קובעת כי קריעתו הראשונית על האדם הלא נכון, חוזרת ונהיית קריעה על האדם השני. אין ספק שממבט ראשון הסברה לא מתיישרת¹¹ - אך אם נאמץ את גישת הריטב"א לגבי ראיית זמן כאיזשהו מקטע ולא בדידים, אולי, אולי, הסוגייה תתיישב יותר:

אם אנו מסתכלים על הזמן כיחידה רחבה שמכילה מס' מעשים - אזי התבצעה קריעה של אבלות¹² בנוסף להכרה על אבלות על קרוב. הסדר הכרונולוגי לא קריטי ומסתכלים על הכול כמכלול. אך למה לטעון כי מסתכלים על הזמן כרצף?

ניתן לבאר כי הזמן עצמו הוא קטגוריה אפיסטמולוגית - כלומר, אינו מציאות אובייקטיבית מובנית בלבד, אלא מושג שאופן תפיסתו מושפע מהכרת האדם. האדם מתייחס לזמן כרצף שבו מחשבה, דיבור ומעשה אינם מתפרקים ליחידות מנותקות אלא נשארים קשורים זה לזה במסגרת ההבנה האנושית הזמן. בהתאם לכך, ההכרה ההלכתית במנגנון "תוך כדי דיבור" משקפת תפיסה מהותית של הזמן.

על יסוד גישה זו, ניתן להצדיק את תחולת "תוך כדי דיבור" גם בתחומים רחבים יותר בהלכה, ולא רק בהקשרים של דיבור, חרטה או חזרה מהצהרות, אלא אף בפעולות קנייניות והלכתיות אחרות שבהן המערכת ההלכתית מכירה במכלול הזמן כתפיסה קוהרנטית אחת.

מכך נובע הבדל נוסף בין הרשב"א לריטב"א, שהרי בעוד הרשב"א סבור שדיבורו של האדם חוזר אחורה לשעה בה עצר בדיבורו, הריטב"א סבור כי דיבורו הקודם של האדם המשיך הלאה ומצטרף לאמירה השנייה, ואם דיבר בהמשך הוא מורה על כך שדבריו לא נגמרו ומחוברים לאמירה הבאה¹³.

עם זאת, כאשר הגמרא קובעת כי תכ"ד לא שייך במגדף, עובד עכו"ם מקדש ומגרש, שיטת הריטב"א לא מציעה הסבר ברור לבעיה. הריטב"א לא יכול לטעון לשינוי בעקבות יצירת חלות הלכתית, ויש לחשוב על הבדלים אחרים במקדש, מגרש ומגדף מכוחם נאסר על האדם לחזור בו מדיבורו. ניתן להציע מסברה את דעת הרשב"ם בה חכמים החמירו בתחומים אלו, על אף שהחזרה מועילה:

לבר מעבודת כוכבים - שאם התפיש או הקצה דבר לעבודת כוכבים ובתוך כדי דבור חזר בו אפ"ה נאסרה משום חומרא דעבודת כוכבים... שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דבור להווי מתנה ולא להווי קדושין אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת וחומרא דרבנן היא:

(רשב"ם ב"ב קכט', ב)

11. הרמב"ם בעצמו לא מכניס את התירוץ של רב אשי לפסקיו בהלכות.

12. לכן יש חיוב בקריעה לא נכונה, וסתם קריעה בעלמא לא תועיל כי היא מעשה סתמי.

13. ייתכן כי הפער בין הבנה זו יכול להיות תלוי במחלוקות האמוראים במסכת נזיר לגבי התפסות, שהרי על פי הרשב"א כל ההתפסות חוזרות אל האמירה המקורית, בעוד הריטב"א רואה כל התפסה כנרדף חדש.

סיכום

המאמר עוסק במנגנון "תוך כדי דיבור" ומחלוקת הרשב"א והריטב"א על תחולתו. נקודת המוצא היא סוגיית "פתח בשכרא" במסכת ברכות, בה הרמב"ן מחיל את דין תוך כדי דיבור על תיקון ברכה. הרשב"א מתנגד לכך, ומחלוקתם משקפת שאלה עקרונית: האם ניתן ליישם תכ"ד גם במעשים הלכתיים?

הרשב"א סבור כי דין תכ"ד שייך רק בדיבור, שכן דיבור מבטא מחשבה שאינה תמיד מוחלטת, ולכן יש לאדם אפשרות לחזור בו. לעומת זאת, פעולה קניינית או חלות משפטית אינה ניתנת לכיטול תוך כדי דיבור, שכן היא מלווה בגמירות דעת מחייבת.

הריטב"א, לעומתו, מרחיב את דין תכ"ד גם למעשים, מתוך הבנה כי זמן אינו בנוי מיחידות בדידות אלא כרצף. לשיטתו, פעולה המתבצעת נבחנת כחלק מההקשר הכולל של הזמן בו היא נעשתה, ולכן יש מקום לשינוי תוך כדי דיבור. הבנה זו מעניקה למנגנון תכ"ד אופי אוניברסלי יותר, החורג מעולם הדיבור בלבד. לאורה ניתן להבין למה הריטב"א יישם את המנגנון בקניינים, ואף בקצה להבין סוגייה בעייתית בנדרים.

בפתיח למאמר טענתי כי לימוד של שיטות הראשונים כעיקר ולא כפירוש משני לתלמוד מוליד הבנות עמוקות, ובמאמר אני מקווה שהצלחתי ליישם את שיטתי, ולו במקצת.

רשימת הכותבים

(לפי סדר א"ב של שמות המחברים)

יעקב אדורם - ישיבת הר עציון

יעקב אשכנזי - ישיבת בית אל

הראל בכ - בוגר ישיבת הר עציון

ניצן וינברג - ישיבת עטרת נחמיה

רפאל זטקובצקי - ישיבת כרם ביבנה

נועם חייקין - ישיבת הר עציון

מיכאל מנחם - ישיבת ירוחם

אבישי מרק - ישיבת תקוע

דוד נבון - ישיבת הר עציון

איתן סיון - ישיבת הר עציון

