



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק האשה
שנתארמלה **

דף יח, ב - דף כח, ב

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"א"ך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית
אייר תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

האשה שנתארמלה תוספתו מרובה על העיקר

כתובות פרק ב'

הרבי מברך דוקא בלשון של תוספתו מרובה על העיקר

יש לדייק, כיצד האדם נקרא עיקר, וכביכול בא הקב"ה ומוסיף עליו, והוא רק תוספת על גביו

ויש להדגיש כי על עצם הביטוי תוספתו מרובה על העיקר, יש לתמוה, שאם התוספת מרובה ממנו, כיצד הוא ממשיך להיקרא עיקר. ואמנם, התוספת היא לאין ערוך ביחס לעיקר, ואינו כלול בעיקר, אף לא בהעלם. בניגוד לביטוי שהריבוי הוא מן העיקר, כלומר, שהיא באה ממנו. ובכל זאת הוא נקרא עיקר, לפי שהוא המעורר וממשיך את התוספת. וכמו שברכתו של הקב"ה היא ע"י ברכת האדם, שהיא המעוררת את ברכתו האינסופית של הבורא. ומאחר והיא הגורם, הרי היא יכולה להיקרא עיקר כביכול גם ביחס לברכתו של הקב"ה. כי דבר המעורר עניין, יש לו יתרון בזה על הדבר הבא על ידו.

החידוש שהברכה חודרת ומאפשרת לתחתון לקבלה, עם היותה באופן של בלא גבול

החידוש בברכה, היא שעם היות והיא מידו המלאה הפתוחה הקדושה או הגדושה והרחבה - ברכה שאין לה הגבלה כלל וכלל. הרי ביחד עם זה היא נמשכת, באופן שיש כח לבני ישראל לקבל את הברכה. ועניין זה הוא בבחינת ברכת כהנים, בהיותה מצווה, שהכהנים בשליחותו של הקב"ה, הם שלוחי אדם העליון כמותו, ולכן על ידם נמשכת ברכת המשלח - ברכתו של הקב"ה, שהינה גבוהה מעל שורש ומקור.

אכן זה פלא כיצד העולם יכול לקבל ברכה אינסופית ולהישאר עולם

בעניין סיום הש"ס, יש לדייק את אריכות הלשון לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום. ומה שנאמרים הדברים בלשון שלילה, הוא על מנת להדגיש, כי לאמיתו של דבר, לא שייך שיהיה כלי מחזיק לברכה של הקב"ה. באשר בריאת העולם הינה בכוח הגבול של הקב"ה, ובשעה שביאר זאת הרבי הוא חייך, שמכיוון שבסיום התניא נאמר עניין בנגלה, הרי יכולים לומר בסיום הש"ס עניין של חסידות. שמכיוון שהקב"ה הינו כל יכול, ביכולתו לצמצם ולהגביל את עצמו, ולברוא בריאה שהיא במידה וגבול. על דרך צמצם שכינתו בין שני בדי הארון.

בנוח התורה להחדיר את האינסוף כאן למטה

אולם, מאחר וברכתו של הקב"ה הינה בבחינת תוספתו מרובה על העיקר, שזה העולם, הרי לא יתכן שברכתו של הקב"ה תוקבע בעולם, והעולם ישאר במציאות של עולם

בחירת שם ספר אינה חידוד לשון - אלא דרך להעביר מסר משמעותי

בחירת שם לחיבור, איננה רק בגדר משחק מילים, כי אם שהיא באה להעביר מסר. כך שיש להבין לא רק את משמעות המילים, אלא להבין גם במה סדרת ספרים זו זכתה להיקרא כן, שהרי כאן לקחנו ביטוי המצוי במדרש, וקושרנו דרך המילה תוספתו, שהוא מחובר לתוכן של התוספות ביחס לגמרא, מה שהביאור שלנו בא להבליט בדבריהם.

כל אלו שבאו לברך את הרבי ליום הולדתו - נהג הרבי לצטט כל המברך מתברך, וממי, מהקב"ה שברכתו הינה באופן שתוספתו מרובה על העיקר

עניין זה נכתב סמוך ל"א ניסן, יום הולדתו של הרבי, אשר בהזדמנויות רבות השיב בביטוי זה לכל מברכיו, ואף ביאר זאת לעומקו. שכל המברך מתברך, שהקב"ה מבטיח ואברכה מברכך, בברכתו של הקב"ה אשר תוספתו מרובה על העיקר. שלא רק מצד ה"עיקר", שזו ברכתו של הקב"ה, אלא גם הברכה עצמה הינה גם באופן שהיא מרובה על העיקר. והאריך לבאר עניין זה ברבים, וקשר זאת בהוספה בלימוד התורה ובנתינת צדקה, שהיא עיקר המצוות המעשיות.

התוספת של ברכת ה', שאינה ברכת האדם - שרק מגלה למטה מה שהיה במקור, אלא יצירת דבר שאף לא היה במקור

מבואר בחסידות, כי קיים הבדל יסודי בין ברכה לתפילה. הברכה באה להמשיך כאן למטה את מה שכבר קיים בשורש ובמקור, ואילו התפילה מחדשת, בבחינת יהי רצון, דבר שאף במקום הנעלה כלל אינו קיים. אלא שכל זה הוא ביחס לברכת בשר ודם. הקב"ה לעומת זאת, אינו קשור בבחינת מדידות ומגבלות שורש הנברא המתברך, ולכן הוא מצליח ליצור דבר חדש.

מעלת הכהנים, שהם אינם מברכים מיוזמתם, אלא רק שליחים להבאת הברכה

מבואר, כי ברכת הכהנים, היא בדרגה שונה בתכלית משאר הברכות, באשר הכהנים הינם בשליחות הבורא. ובאשר שלוחו של אדם (העליון) כמותו - הרי דרכם נמשכת ברכת המשלח, אשר נעלית לגמרי מכל ענייני העיקר שהוא השורש ומקור. ועל כן נאמר בה, ואני אברכם.

לא ניתן להשוות תלמיד הלומד את הגמרא עם התוספות או בלעדיהם.

גם כל הלימוד הישיבתי המעמיק, וודאי שהוא יושב דווקא על הרחבת ודיוקי התוספות. הבנת סברותיהם. ועם כל הפרשנים שבאו לאחר התוספות, ופלפלו בכך, הרי בהחלט מגיעים אנו לבחינת אלף פעמים לא רק בכמות, אלא שכידוע, שריבוי כמות היא בגדר איכות. ויתירה מזו, שכל תוספות אף קצר ביותר, כבר יש בו גדר איכות.

ולכן בחרתי להשתמש בשם זה לסדרת הספרים, וכפי שאף בהקדמות אחרות, הראיתי את חשיבתם ההמצאתית של התוספות, שהמצאה היא בחינה נעלית של חידוש. ואכן זו אינה רק המצאה אחת של בעלי התוספות, אלא שכאשר מתייגעים בדבריהם, זוכים לבחינת יגעת ומצאת, שבכל תוספות מגלים ריבוי מציאות. אך עם היותה תוספת, תמיד היא קשורה ומחוברת לעיקר, שכאן הוא לימוד הגמרא באופן הראוי.

סיום הרמב"ם תשפ"ג - איזה מפעל חשוב יותר הרמב"ם או התוספות?

מאשר שואלים שאלה כזאת, אין הכוונה היא לקבל תשובה, אלא להבין לעומק את סוג החיבור, ומתוך כך להגיע להבנה מפתיעה

מאחר וכעת משמיים זימנו לי להתעסק בתוספות מצד אחד, ומצד שני, ללמוד את הרמב"ם ג' פרקים ולסיימו תוך פחות משנה (שליט שיעורים יומיים), עלתה בליבי השאלה, כשנתבקשתי לערוך על כך סיום. התשובה המפתיעה, היא המעניינת יותר. קיימת נטייה לאנשים לצאת כנגד דבר מסויים, אולם רק מי שמסתכל על פני דורות, רואה מהי התשובה האחרונה, על דרך ימים יגידו. ולא סתם נאמר שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך. כי ראייה של המתנה והסתכלות לטווח ארוך היא האמיתית.

לכל חיבור באופן טבעי יצאו ביקורות, ובפרט לתקנת לימוד הרמב"ם

לצערנו, קיימת נטייה תמיד לחפש את החסרונות, ומסתבר, כי בפרט שהרבי מליובאוויטש תיקן ללמוד את הרמב"ם, היו כאלו שניסו לערער את הדברים. ולמעשה לא יצאו נגדו, אלא כנגד הרמב"ם, וגם זה האמת היתה שונה לחלוטין. רבים טעו וסברו, כי לאחר שתהיה הכרעה קצרה וברורה - שוב כל הלימוד המפואר של הגמרא והפסיקה יידחק לקרן זוית. חלק חשבו, והרי הרמב"ם הביא את דבריו ללא מקורות, ובטח שלא עם טעמים, כך שאפילו לא ניתן לפסוק ממנו. כי הפסיקה הינה השוואת מקרה חדש, לגבי דברים חדשים.

גם על התוס' יצאו, כי התמקדות בפילפול, היא בניגוד ללימוד של לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, כך שהדגש לכאורה, לדבריהם, נדרש להיות ליצירת מסקנה הלכה למעשה.

הטענה שברמב"ם אין טעמים, נדחית, שהרי גם בשו"ע אין טעמים

מרוב שאדם עלול לחפש את השלילה, הרי אינו רואה מספיק את הדברים. והרי גם השו"ע הינו פוסק ללא טעמים.

כמות שהוא. ואם כן, כיצד יומשך בו לפתע עניין שהוא בכזאת עוצמה. ומאחר והתורה היא בבחינת שלום, שהיא המקשרת ועושה שלום בין הבורא לנברא. כלומר, שאין מטרת התורה, שהעולם יצא מגדרו ויתבטל ממציאותו, כי אם שעל ידה נוצר עולם החדור באלוקות. הוא בונה בניין מעצים ואבנים, והנה עצמותו ומהותו של הבורא, כמו שהוא מצד עצמו מצויה שם. וכל זה שמידת הארון הינה מדודה ומדוייקת.

יש לקשר את כל התוכן החסידי, עם שם הספר, המתאר את מעלת התוספות, המכניסה רוח חיים ומגלה בתוך הגמרא דברים שלא היו במקור

נראה לי להוסיף, כי התוספות, לקחו את הגמרא, והנה במילים מדודות וספורות, אותה גמרא מקבלת תוספת, שהיא נותנת להבין כעת את אותה הגמרא באופן חדש ומעמיק. המטרה של התוספות, לא היתה לשלול את הגמרא, אלא להראות את עומק הסברות.

ומאחר וזכו להתבטלות מוחלטת, כי בזמנם היו מסעי הצלב, וכמה מהם עלו על קידוש השם. וכל גזירת שריפת התלמוד, ושלא היה אז הדפוס, הרי זה הכריח את האנשים, לא רק לידע בעל פה את מה שכבר היה, כי אם לפרוץ בתוספת, שלא רק שהיא כל כך עוצמתית, אלא שכאילו כעת יש לנו גמרא אחרת. בהיותם מגלים, מה שכלל לא היה במקור. וכאילו דנים, על שאלות שהיו מתבקשות, ומדוע הגמרא לא שאלה אותם, וכאילו מגלים לנו מאחורי הפרגוד, מהם הסברות, לכך שהגמרא לא התייחסה לעניינים הללו.

התוספות אינם רק עוד הוספה קטנה - אלא שכל העיקר נהפך למציאות שונה בתכלית

מטרת החיבור, הינו להראות, כי כל תוספות הינה מלאכת מחשבת. הנני בא לא רק לבאר את תוכן הדברים, אלא בכל תוספות הנני זוכה לגלות, אוצרות בדרך לימודם. ומאחר וכמות יוצרת איכות, הרי כשמגיעים לבאר קרוב לאלף תוספות, אתה עומד ומשתומם, לא מהעבודה שלך שנעשתה, אלא אדרבא, מהעבודה של התוספות. ולראות עד כמה הם הביאו אור חדש בכל לימוד הגמרא.

יש לראות עד כמה יש לנו לדייק בדבריהם, ודרך לימודם, תוך דוגמאות חיות, מה שמראה, כי הלימוד עם וללא התוספות הוא כל כך שונה, עד שבהחלט ראויים הם להיקרא תוספתו מרובה על העיקר. אכן נכון שהגמרא הינה העיקר, אבל בזכותם, לימוד הגמרא נעשה בהבנה חדשה לחלוטין, וסוגיות מכל הגמרות מתחברות ויוצרות הבנות מחודשות.

יש להדגיש, כי כל הרעיון של תוספתו מרובה על העיקר כוללת שני קצוות מעניינים. מצד אחד, אנו לוקחים את העניין הנעלה ביותר, ומצד שני אנו מורידים זאת למטה בגילוי. וכמו כן בעלי התוספות, אשר לקחו את הסברות הלמדניות והעמוקות ביותר, והורידו זאת במילים ברורות ומדוייקות, אשר בכח התלמיד להבינם היטב. על דרך יוסף עליכם אלף פעמים. ולכן התוספות לא באו במקום הגמרא, שהיא ממשיכה להיות העיקר, אלא שהוסיפה בהבנת הגמרא עצמה.

לא בכדי, וכפי שהרחבתי בהקדמות אחרות, היו רבים מגדולי ישראל, אשר שאפו ליצור יהודי של ש"ס, אשר אין תוספות בש"ס שאינו יודע. וכך במקומות רבים דף הגמרא הוא דווקא עם התוספות, וכאילו לא ניתן באופן אחר. ואכן

הכרעתו על השילוב המנצח של שניהם, מצד אחד הרי"ף והרמב"ם, אך מצד שני - הרא"ש. ונמצא כי שני העניינים אוחדו יחדיו. וממילא כלל אין מקום לשאלה מה עדיף, אלא שהתהליכים נוצרו משני כיוונים שונים.

התוס' בדומה לרמב"ם הלכו במעלת השלימות - אין זה עוד חידוש מקומי למסכת מסויימת

מאחר ובסופו של דבר, כאן זו הקדמה על חיבור התוס', הרי יש להדגיש, כי כמו שהרמב"ם הלך על שלימות, כך בעלי התוס' יצרו תוס' לכל הגמרא, ובכך יצרו לימוד בעומק מחודש. כי כאשר הינך הולך שכל התלמוד הינו יחידה אחת, ועשו את התלמוד ככדור, זה מאחר והיו בקיאים בכל הש"ס כולו. ודווקא כאשר יש שלימות, הרי התירוץ הוא הרבה מעבר לפלפול או חידוש מקומי, שמה שמעניין אותך הינו הברק. בעוד שמי שמסתכל על השלימות - הרי האמת היא זו שמאירה את דרכו.

ולכן בנוסף אנו רואים, כי התוספות לא באו רק על הצד ההלכתי, וביארו את הגמרות העיוניות, והלימוד לפסיקת ההלכה, אלא שגם קטעי האגדה מלאים בדבריהם. בבחינת תורה אחת היא. שהרי מהות התלמוד הבבלי שהוא כלול מהכל, כולל לימוד האגדה. וכמו כל דבר הבלול, הרי זה הופך להיות יחידה אחת של תלמוד בבלי.

על מנת לא להשאיר את השאלה פתוחה - נחזור לתשובה

עם היות וכבר בתחילה, ביארתי שמטרת השאלה הינה לעורר, ולא לקבל תשובה מכרעת מי עדיף על מי. הרי זה המקום להדגיש, כי נוטים אנו להסתכל בראייה של קו, שיש בו קצה עליון וקצה תחתון. ואילו בראייה של מעגל, הכל מחובר למרכז ובמידה שווה. כל הביקורת היתה על כל אחד מהמפעלים הללו נבעה מראייה של מציאת החיסרון שבדבר. ואילו בראייה של מעגל, אנו רואים בכל אחד מהם את המעלה שיש בכל דבר, ומעניין שעל מנת לנסוע, חייבים אנו את כל חלקי הגלגל, ומה שכעת נראה שהוא למטה, אדרבא, נוסעים אנו על החלק התחתון של הגלגל. ולכן כל יהודי, ראוי שימצא זמן לכל אחד מסגנונות הלימוד.

לא בכדי דווקא בעל תניא בשו"ע אדמו"ר הזקן, הוא שטבע את הלימוד של הלכה לטעמיה. אלא שמעלות הרמב"ם, הינו שמטרת לימוד התורה, היא לא להסתפק במספר דפים בודדים, והעיקר הלמדנות, אלא חובה על האדם לידע את כל התורה כולה. ודבר זה הוא רק על ידי הרמב"ם. מה עוד שהתקנה גורמת, שהדבר הופך להיכנס לא רק לקבוצת קומץ של פוסקים, אלא הפצת התורה ברבים. ומאחר והלימוד חוזר פעמים רבות במהלך חיי האדם, הרי לאט לאט, האדם מבין יותר ויותר. ודומה הדבר למחולל הדף היומי, שמטרה כה נשגבה לסיום הש"ס היתה מציאות, שלפני תקנתו שכלל לא נתפסה. וגם כאן, הדבר נכנס לציבורים רבים, וגם גרר ריבוי ספרים ולימוד, ולא רק לימוד שטחי, כפי שיצאו התוקפים בתחילה.

דווקא הטענה, כי הרמב"ם יגרור לימוד שטחי התבדתה

והנה, לא רק שהרמב"ם גרם להקטנת הלימוד, כי אם שהוא היווה פריצה, ובשיעורים רבים, עצם החקירה להבין את דרכו, וכל מיני סתירות - יצרו שיעורים למדניים ביותר. וכמו כן גם התוספות, לא היה מפעל חד פעמי, שהיה ונגמר, אלא אף הוא היה בסיס לריבוי למדנות. ונמצא, כי רק כאשר מסתכלים לאורך שנים, ורואים, כי כל אחד מהם רק היה הבסיס ללימוד עמוק יותר - רואים, שזה המפתח לראות, מהו החיבור האמיתי והנכון. ובאיזה תורה לומדים בה רבים, בכל שנה ובכל מקום. תורה אשר חוצה מסגרות, עדות או דרכי לימוד. ובשניהם הן הרמב"ם והן התוספות - הפכו להיות נחלת הכלל.

הקב"ה סובב את הדברים, שכל חיבור ינק מרעהו - וכך נוצרה ההלכה המשובחת

אחד מבעלי התוס', "תוספות הרא"ש", שהיה תלמיד אחד מאחרוני בעלי התוספות, המהר"ם מרוטנבורג, בחיבורו על הש"ס, שהוא בסיס הפסיקה על הש"ס, הכניס את טעמי התוספות, למישור ההלכתי. ממנו בנו יצר את הטור, שהוא לא רק הבסיס לסימני השולחן ערוך, כי אם שעליו נכתב הבית יוסף, שהוא כן הלכה בטעמיה, מאחר והביא את כל המקורות כולל הראשונים. והפלא שהשו"ע עצמו בנה את



תוספתו מרובה על העיקר - כתובות פרק ב

[דף יח עמוד ב]

המחצית השניה של דבריהם. ועל כך יכולים אנו לחלוק.

לאחר שהעידו שהם כתבו, שוב לא יוכלו לומר, שיכולנו לשתוק, כי יש כוח באמירתם הראשונה

וא"ת, היכי מהימני בהאי מגו (פירוש, במגו שהיה שותק)? הא מגו במקום עדים הוא, דכיון שהם מודים שכתבוהו - אנן סהדי שלא היו פסולי עדות (פירוש, דמלוה מידק דייק) דהא הך חזקה חשיבא כעדים, כדאמרינן בשמעתין תרי ותרי נינהו, דמה שכתב ידן יוצא ממקום אחר, חשיב כעדים מעידים שהם כשרים.

קיים חילוק, שלמרות שכתב ידם יוצא ממקום אחר, ומבטל את הצורך בקיום, הרי אמירתם תוך כדי דיבור שקטנים היו, מבטלת את אמירתם עדים אנו על השטר
וי"ל, דלהכי נאמנין, לפי שהן באין בטענת זיוף (פירוש, באין במגו דטענת זיוף) דאי בעי אמרי מזויף הוא, ובהאי מגו נאמנים אף במקום עדים (פירוש, במקום שמודים שכתבוהו דהוי כעדים) דהא אלמוה רבנן לטענת זיוף, דיכול כל אדם לומר שטר זה - מזויף הוא, אף על גב דמן התורה עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ולקמן כיון שהוא מקוים, שכתב ידן יוצא ממקום אחר - ליכא טענת זיוף, אבל הכא - לא חשיב קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, דהא אינהו גופיהו אמרי קטנים היינו.

אין נאמנים -

הכא ליכא לאקשוויי, דלהימנו במגו,

דאי בעו אמרי פרוע הוא,

דכיון דמקויים הוא - הוי מגו במקום עדים,
כדפירשנו.

ועוד,

דחוזרים ומגידים הם,

וכיון שהגיד - שוב אינו חוזר ומגיד,
כדאמרינן בגמרא.

ועוד,

דבשני עדים - לא אמרינן מגו.

וברישא נאמנים,

משום דאי בעו - שתקי.

החלק השני של המשנה, בו היינו יודעים כי זה כתב ידם - שוב אינם נאמנים לפסול זאת

המשנה מביאה שני מקרים, שפעם אחת אמירתם, השוללת את מה שאמרו תחילה, אכן כתב ידינו הוא זה, אבל זו אינה יכולה להיות עדות, מכיוון שהיינו אנוסים או קטנים או פסולי

הרי אלו נאמנים -

וא"ת,

ולמה נאמנים?

והא מגו במקום עדים הוא!

דאנן סהדי,

שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות,

דהא לקמן אמרינן,

תרי ותרי נינהו.

וי"ל,

כיון דהצריכו חכמים קיום,

הכא לא חשיב כלל קיום,

מה שאומרים כתב ידינו הוא זה,

כיון דאינהו גופיהו,

אמרי תוך כדי דבור,

קטנים או אנוסים היינו,

אבל לקמן,

חשבינן להו כשני עדים,

כיון דכבר מקויים הוא,

שכתב ידן יוצא ממקום אחר.

המשנה נותנת נאמנות לאמירה שעם היות והם חתמו, אלא עשו זאת או כקטנים או כאנוסים

לומדת המשנה "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים."

לפני שננתת את התוס', הרי יש כאן ראייה כללית מהי בכלל אמירת העדים

[באמירת העדים יש שני שלבים, והחידוש הוא האם יש להתייחס לכך כשתי אמירות שונות, או כאמירה אחת ארוכה עם שני פרטים. בשלב השאלה של התוס' - ההסתכלות שיש כאן שתי אמירות, והם למעשה אינם יכולים לומר את אמירתם השניה.

בשלב התירוץ של התוס', זו אמירה אחת ארוכה, ונמצא כי האמירה הארוכה - עיקרה הוא לשלול את עדותם. כי החלק הראשון בה, מדבריהם בלבד אין לו כל תוקף, וכל עיקר אמירתם הוא רק המחצית השניה בדבריהם, וכאילו לא נאמרה כלל אמירתם הראשונה. ומה שהקושיא דנה הינו על מקרה אחר, שבו אנו אומרים כי החצי הראשון שבדבריהם הינו מיותר, ולכן אנחנו מתעלמים מזה לחלוטין, וכאילו נותרה רק

לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון

-

דלא מהימני,

משום דלא משוו נפשיהו רשעים,

וקטנים - כדרשב"ל,

ופסולי עדות,

משום דמלוה גופיה מידק דייק,

כדאמרין בסמוך.

בשעה שאומרים העדים שהיו אנוסים מחמת ממון - הרי הם פוסלים את עצמם, ולכן אינם נאמנים לומר טענה זו

המשנה למדה, שני דברים, ברישא כשאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו או קטנים היינו או פסולי עדות - הרי הם נאמנים, מכיוון שאין השטר מתקיים אלא על פיהם, הרי הם יכולים הן לקיים את השטר והן לשלול אותו. אבל בסיפא כשכתב ידם יוצא ממקום אחר - אין אלו נאמנים. ובגמרא מדייק רמי בר חמא, ומעמיד ומצמצם את המשנה, כי הסיבה שאינם נאמנים, הינה דווקא כאשר מדובר, בשעה שאומרים כי היו אנוסים מחמת ממון - באשר אז הרי הם מכריזים על עצמם כי הם רשעים, ובזאת פסלו את עצמם. ובכך שהם אומרים חתמנו שקר בעבור בצע כסף, הבעיה היא לא רק על עצם השקר, אלא שזה פוסל את עצמם. וכלל נקוט בדינו, כי אסור לאדם לפסול את עצמו. ולכן מדייקים התוס', שאינם נאמנים לומר טענה זו.

משלימים התוס', בכל שלושת הטענות מדוע הן לא יכולות להיאמר על ידי העדים

עד כאן רש"י בעצמו אמר טעם זה, אלא שהתוס' מלכתחילה מתייחסים לכל שלושת הטענות, שהרי אמרו אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו. וממילא צריך למצוא ביאור לכל שלושת המצבים. ומעירים התוס', כי הטעם הוא כנאמר בהמשך, כי לגבי קטנים, חזקה היא שאין העדים חותמים על השטר, אלא אם כן נעשה בגדול. וגם טענה של פסולי עדות היינו אינה יכולה להיאמר, כי אם היו פסולים, הרי המילווה הופך להיות מילווה בעל פה, כי הם מקלקלים את השטר. ואילו דבר זה אינו יכול להיאמר שהמלווה שנותן את הכסף, לא יזרוק את כספו בלא הגנה, אלא הוא גופיה ידקדק, על מנת לא לזרוק את כספו סתם, שהעדים לא יהיו פסולים. ומאחר וזאת המציאות אצל כל מלווה, הרי כאילו אנחנו מעידים, כי לבטח כשרים היו, ואין ביכולתם ללכת נגד חזקה כה ברורה, שכך כל אדם ינהג.

מאחר ואמירה כזאת אינה יכולה להיאמר - הרי אין הם נאמנים לומר כן

[מילת המפתח בתוספות היא "דלא מהימני", כלומר, אף שהם אומרים כך, הרי יש סתירה מהמציאות לתוכן אמירתם. ולכן אין אנו יכולים לקבל טענה זו. וכאילו אנו שוללים מהם אפשרות לומר כן. ואפילו הם אומרים זאת - אין אנו מוכנים לקבל. וזאת המשמעות של אין הם נאמנים, כלומר, אנו דוחים אמירה כזאת, שאינה יכולה להיאמר.]

עדות - הרי אלו נאמנים. ולעומת זאת, אותה אמירה, כאשר לא מפייהם אנו חיים לגבי אמירתם הראשונה כתב ידינו הוא זה, מאחר ויש עדים על כתב ידם, או שהיה יוצא ממקום אחר, הרי אינם נאמנים לפסול את עדותם בחתימה זו, על ידי אותה הטענה.

התוס' באים לשלול טענה שכביכול היה מקום לאומרה - מיגו שהשטר כבר פרוע

[מילת המפתח בתוס' זה הוא ליכא לאקשווי, שמופיע למעלה מעשרים פעם בכל התוספות. כלומר, התוס' באים לשלול אפשרות לקושיא אפשרית. ובמקרה כאן מדובר על להאמינו במיגו שהשטר פרוע. והתוס' שוללים אפשרות זו באופן מוחץ עם שלוש טענות מקבילות.]

החידוש של התוס' הוא לנתח שלוש טענות אפשריות, שכביכול היו יכולות להיאמר - אלא שהם שוללים אותן, אחת לאחת

מציעים התוס' על הסיפא טענת מיגו, שהיא טענה אפשרית נוספת, היכולה להיטען, ואם כן מאחר ויכולנו לטעון כי השטר פרוע, האמן לנו בכך שהיינו אנוסים או קטנים או פסולים. אלא שהתוס' שוללים זאת, משלוש סיבות.

ראשית, מאחר והשטר מקויים - הרי זו עדות עם ראיה חזקה, שלא ניתן לשוללה במיגו

הסיבה הראשונה, כי מאחר והשטר כבר מקויים, הרי משמעות הקיום, כאילו אנו נותנים לו תוקף של עדות. וכנגד טענת עדים ברורה וחזקה, שהיא כבר חותכת, משמעו של דבר שהשטר הינו מעולה - כבר לא יכולה להגיע טענת מיגו, על מנת לערער זאת.

הסיבה השניה, מאחר ויש עדים על כך שזה כתב ידם, הרי זה גורם שנחשוב שאין כאן אמירה אחת ארוכה, שעם היות וזה כתב ידינו אבל, וכעת שוללים את אמירתם הראשונה. אלא אלו הן שתי אמירות, מאחר ואין אנו זקוקים לאמירתם הראשונה. וכלל נקוט בדינו, שמאחר והעד כבר אמר את דבריו, אין הוא יכול לחזור ולהגיד, שמשמעו לבטל את דבריו הראשונים. בכך שחתמו - נחשב הדבר להגדה, ולכן לא יכולים לומר כעת פרוע הוא, כי זה נקרא חוזר ומגיד.

הסיבה השלישית לשלול את המיגו, כי מיגו הינה טענה ליחיד, שיכול להתגונן ולומר, האמן לדברי, כי יכולתי לצאת מזה באופן אחר. אולם על שניים - לא ניתן לומר מיגו. כי כל אחד חושש לשקר, שמא חבירו יאמר את האמת. או שאפילו אם קיימות שתי טענות, כל אחד עלול לסבור כי טענה אחרת היא הטובה, והוא חושש שמא חבירו מחליט אחרת מהי הטענה הטובה. ומה שיכלו לשלול את דבריהם, במקרה הראשון, אף שהם שניים, הרי שאם היו רמאים, לא היו באים כלל להעיד, שמאחר וכלל לא היו צריכים לומר דבר, ובכל זאת באו ואמרו - הרי יש נאמנות לדבריהם, ולא ניתן לערער את האחד כנגד השני. ולכן בכזה מיגו - אף בשניים ניתן להעיד. ואדרבא, רק מאחר ושניהם נדרשים לשטוק, הרי מאחדים כוחות.

מחמת נפשות הרי אלו נאמנים -

וא"ת,

וכי אמרו קטנים היינו,

או אנוסים מחמת ממון היינו,

להימנו במגו,**דאי בעו אמרי** - אנוסים היינו מחמת נפשות,**דהא ברישא דאיכא מגו,**

נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון.

וי"ל,

דאונס מחמת נפשות - לא שכיח.

ועוד,

דבשני עדים - לא אמרינן מגו,

כדפרישית.

דעת רמי בר חמא לחלק בין סוג האונס

אמר רמי בר חמא, לא שנו שאינם נאמנים היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר - אלא כשאמרו - "אנוסים היינו מחמת ממון", שאז אינם נאמנים לפסול את עצמם, משום שמעשה רשע הוא לחתום שקר מחמת ממון, ואין אדם משים עצמו רשע. [וברישא נאמנים, משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר]. אבל אם אמרו - "אנוסים היינו מחמת נפשות" - הרי אלו נאמנים לפסול את השטר.

יש לצלול ולהבין לא רק איזה מיגו אינו יכול להיאמר, אלא גם מהו סגנון הטענה

[כאשר התוס' באים לשלול רעיון של מיגו, הרי הם שוללים זאת משני כיוונים, הן מצד ה"חפצא", שטענה כזאת אינה יכולה להיאמר. באשר כל מהות המיגו הינה טענה אפשרית שהיה יכול לאומרה. וכמו שמצינו שמיגו דהעזה - אין אומרים, כי האדם לא היה מעז לומר טענה כזאת, הרי גם טענה שאינה שכיחה, אינה יכולה להיחשב כטענה אפשרית, שהיה יכול לומר.

וממילא זה מתרץ, את ההשוואה לרישא, בו הראו כי מיגו של אנוסים היינו מחמת ממון, הוא מיגו שכן יכול להיאמר. כי עם היות ואין אדם משים עצמו כרשע, אבל עדיין זה עוד עדיף ושכיח, ממצב של אונס מחמת נפשות, שהוא מקרה ממש קיצוני, ושכמעט ואינו מתרחש. וגם מצד המציאות, בהיותם שניים, הרי עצם מציאות זו - אינה מאפשרת מיגו, וכמו שביארו לעיל בד"ה אין נאמנים.]

ואין אדם משים עצמו רשע -

וא"ת,

והא קסבר רבא דפלגינן דיבורא,

בפ"ק דסנהדרין (דף ט: ושם),

גבי פלוני רבעני לרצוני ופלוני בא על אשתי,

אם כן הכא נהימנו דאנוסים היו,

אבל לא מחמת ממון - **אלא מחמת נפשות,**
דאליבא דרבא קיימא.

וי"ל,

כיון דקיום שטרות דרבנן,**לא פלגינן דיבורא - כדי לפסול השטר.**

ועוד,

דאין לנו לומר מעצמינו,

דאנוסים היו מחמת נפשות,

דאונס מחמת נפשות - לא שכיח,

כדפרישית,

אבל התם - שכיח,**שבא על אשת איש אחרת כמו על אשתו,**

או שרבעו אדם אחר.

וכן בהרגתיו בספ"ב דיבמות (דף כה: ושם),**יכול להיות דאדם אחר הרגו.**

אי נמי,

שאני הכא,**דמחמת ממון או מחמת נפשות,****הוי פירושא דאנוסים היינו,**

הלכך - לא פלגינן דיבורא,

אבל לרצונו ובא על אשתו,**הוי דיבור בפ"ע.**

א"נ,

הכא - עיקר עדות הוא,

במה שאומרים אנוסים היינו,

שבאו לומר שלא ראו המלוה,

א"כ מיד עושין עצמן רשעים, כיון שחתמו -**אם לא יעשו פירוש לדבריהם,****הלכך - לא שייך הכא פלגינן דיבורא,**

אבל ההיא דהרגתיו -

עיקר עדות הוא לומר שנהרג,

להשיא את אשתו,

וכן פלוני רבעו או בא על אשתו,

עיקר עדות להרוג פלוני,**הלכך פלגינן דיבורא,****ולגבי להשים עצמו רשע או לגבי אשתו,****לא יהא נאמן.**

הגמרא מבארת, שאינם נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון, מכיוון שאין אדם משים עצמו רשע

המשנה לומדת כי העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל קטנים היינו או אנוסים היינו - נאמנים. אלא מצמצם זאת רמי בר חמא, שזה דווקא כשהאונס הוא מחמת נפשות, שאיימו על חייהם, אבל אם היו אומרים שאנוסים היינו מחמת ממון, כלומר, בעבור בצע כסף, והרי הם רשעים. לדוגמא,

היתה שהייתי בין הורגיו, אמנם אני אישית לא נגעת בו לרעה.

חילוק נוסף, הוא שהסיבה למה אנוסים היינו הוא דיבור אחד רציף, ואין אפשרות לבצע בו פלגין

אי נמי, שאני הכא - דאנוסים היינו אינו דיבור שלם, בלא מחמת ממון או מחמת נפשות (אלא רק המשך ופירוש של האונס, ולפיכך אין כאן מה לחלק לשניים, שזה בעצם הפלגין, שמחלקים את דבריו), אבל פלוני רבעו או בא על אשת איש - הוי דיבור בפני עצמו ופלגין.

חילוק נוסף, עיקר העדות שהיו אנוסים, וכל ההמשך רק בא להצילם

עצם החתימה, אף שלא ראו - הופך אותם לרשעים, ואם לא יאמרו את הפירוש - מיד הם אשמים. ולכן לא ניתן לחלק. אבל כאשר אומר הרגתיו, הרי דווקא עיקר העדות הינה שבעלה מת, וזה מה שחשוב, ובכלל לא מעניין על ידי מי, אלא שתוכל להינשא - ולפיכך אנו יכולים לבצע פלגין, ולהשאיר את דבריו המשמעותיים, ולא להאמין לחלק הטפל. וגם במה שאומר שרבע או בא על אשתו, עיקר העדות היא להורגו, והפרט הפחות חשוב הוא עם מי עשה זה, ולכן את החלק הזה אנו יכולים לנטרל, בכך שלא נאמין לו, וזה הפלגין.

שרשרת התירוצים השונים, היא חלק ממכלול בהבנת גדר פלגין דיבורא

[כדרכנו, שאלה טובה, מולידה תירוץ טוב. וכאן השאלה חזקה, והיא סוללת מספר תירוצים, אשר בפרט שזה מדובר על השוואה כיצד שם כן ניתן לומר פלגין דיבורא, וכאן לא, זה מכריח את ההבנה לעומק של גדרו של פלגין דיבורא. (אגב סדר הפירושים שונה בתוס' הרא"ש). התירוץ הראשון, שאין מפעילים נשק זה על מנת לפסול שטרות, שקיומם הוא מדרבנן. וגם שאיננו יכולים לומר בפלגין דבר שהוא לא הגיוני, ואינו שכיח, וכן שאנו יכולים לחלוק אותו, ושאינו רק המשך ופירוש והוא נשאר כדבר אחד. וכן מה שאנו חולקים ומבודדים, מאחר והוא אינו עיקר העדות, ונמצא כי אנו מקבלים את העיקר שבעדותו, ורק לגבי הפרט הטפל יכולים אנו שלא להאמין.]

מלוה גופיה מידק דייק -

ולרבנן,

אפילו מלוה על פה - לא הויא,

דבעינן שיהא תחלתו וסופו בכשרות,

כדאמרינן ביש נוחלין (ב"ב דף קכח. ושם).

יש להקדים לידע את הכלל מתי העדות כשרה - שנדרש תחילה וסוף בכשרות

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה שתי מציאויות, המציאות הראשונה היא בנויה משני שלבים. שעם היותו יודע בעדות ככשר, ואחר כך התקלקל - הרי זו עדות פסולה. (ויש

שפחדנו שאם לא נחתום עליו שיקח ממונו, ובעבור זה חתמנו - אינם נאמנים, לפי שהעיקר אצלנו אין אדם משים עצמו רשע, ואמרם שהם הצילו עצמן בממון חבריהם - הנה הוא רשעות, והן בלתי נאמנים.

לכאורה את אותו העיקרון של פלגין דיבורא שרבא עצמו אומר בסנהדרין - ניתן ליישם זאת כאן בסוגייתו

אין אדם משים עצמו רשע - הך מסקנא אליבא דרבא היא (וגם בסנהדרין הוא עצמו אומר מפורשות, שאין אדם משים עצמו רשע), והקשה ריב"א דבפ"ק דסנהדרין קסבר רבא פלגין דיבורא, גבי פלוני רבעני לרצוני (שעם היות והוא מעיד על עצמו שהוא רשע, הרי אנו מחלקים את עדותו, ואומרים, שהעדות בנויה משני חלקים, מה שמעיד על עצמו שהוא רשע, ואת זה איננו מקבלים, אבל בכך שהוא מודה שהוא נרבע, הרי חלק זה של עדותו - כן מועילה כנגד הרובע) ופלוני בא על אשתי (והרי הוא קרוב אצל אשתו, ואינו יכול להעיד, ויש בזה חידוש על עצמו, כי הוא אף קרוב לאשתו, ואת החלק הזה של העדות אין אנו מקבלים) - (וקושיית התוס' היא) הכא נמי ניפלוג דיבורא, וליהמנו במאי דאמרי - אנוסים היינו, ולא ליהמנו במאי דאמרי - מחמת ממון, אלא מחמת נפשות היה.

יש לראות מהי מטרת הפלגין דיבורא, ומאחר וכאן זה רק לפסול שטר מדרבנן, לא משתמשים בזה

מתרצים התוס', כיון דקיום שטרות דרבנן, דעדים שחתומין על השטר - נעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד - לא פלגין דיבורא, לומר שאנוסין היו מחמת נפשות.

כאן נצטרך לומר סברא דחוקה ולא מציאותית, ובנוסף גם נצטרך לחדש זאת, בניגוד לטענה בסנהדרין, שהיא מציאותית

בהשוואה כשרוצים לומר שאינו דומה, הרי יש שני מרכיבים - חיזוק שם, והחלשה כאן. דלא דמי דהתם שכיח שבא על אשה אחרת כמו על אשתו או שרבע אדם אחר כמו שרבעו (כלומר, עיקר העדות היא על מעשהו של הגברא, ומעשה זה יכול להיות על אנשים אחרים). אבל הכא - אונס ממון שכיח טפי מאונס נפשות.

התוס' מביאים מקרה דומה, ממסכת יבמות, בו אף שאומר הרגתיו, ולכאורה רשאית להינשא, הרי עיקר העדות היא על פטירת הבעל, ולא דווקא שהוא עצמו היה ההורג

המשנה ביבמות מביאה את מחלוקת חכמים ורבי יהודה, לגבי עדות על עדות לגבי מותו של הבעל. "מת, הרגתיו, הרגנוהו - לא ישא את אשתו; רבי יהודה אומר: הרגתיו - לא תנשא אשתו, הרגנוהו - תנשא אשתו." ובגמרא מתבארים הדברים. ומקשינן: מאי שנא אמר "הרגתיו", שלא תנשא אשתו על פיו, וכמו שנתבאר, שדעת רבי יהודה שאדם משים עצמו רשע ורשע פסול לעדות. ומאי שנא אמר "הרגנוהו", שמודה בזה רבי יהודה שתנשא על פיו? והרי גם בזה מעיד הוא על עצמו, שרשע הוא!?

ומשנינן: אמר רבי יהודה: זה שקתני "הרגנוהו", אין הכוונה שהוא סייע בהריגתו. אלא באומר "אני הייתי עם הורגיו, אך לא אני הרגתיו". ואינו רשע, ונאמן בעדותו. וכפי שהגמרא מביאה על מקרה שהעיד שהרגו, ורבי יהודה מעמיד, שהכוונה

והא דלא מייתי דרשב"ל אפסולי עדות,
משום דר"ל לא הזכיר אלא קטנים בדבריו.

שיטת רבי מאיר בברייתא, לחלוק על המשנה, ושאינן העדים יכולים לומר פסולי עדות היינו, וקטנים היינו, ומבארת הגמרא את הטעם לשיטתו

עם היות והמשנה ציינה כי העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים. הרי בגמרא מובאת ברייתא, שדבר זה הינו במחלוקת. ועם היות שזו דעת חכמים, הרי רבי מאיר חולק וסובר, שאינם נאמנים לפסול את השטר. ומדייקת הגמרא להבין מה טעמו של רבי מאיר. הסובר, שכאשר העדים אומרים, כי ראו את ההלוואה, אלא שהיו קטנים, וממילא אין תועלת בעדותנו בשטר, אלא זה כמילווה בעל פה. אינם נאמנים, והגמרא בתחילה אומרת, כי ברור לנו כי לא ניתן לומר פסולי עדות היינו, כי המלווה לא היה זורק את כספו לשווא, וכשהוא עורך את ההלוואה, הרי הוא טורח שהעדים יהיו כשרים. ובלשון הגמרא מעיקרא מידק דייק ומחתם. גם את המצב שהיו העדים קטנים, מבארת הגמרא, כי ריש לקיש ציין לנו כלל, בדרגה של חזקה, שחזקה היא שאין העדים חותמים על השטר, אלא אם כן נעשה בגדול.

ניתוחם של התוס' הוא להבהיר מדוע לכל מקרה יש טעם שונה, בשעה שניתן להשתמש בו בשניהם

[לכאורה, הגמרא הביאה טעם נפרד לפסולי עדות וטעם נפרד לקטנים. אלא שכעת התוס' מנתחים ואומרים, לכאורה, הרי ניתן להשתמש בקטנים של לא רק בטעמו של ריש לקיש, אלא גם בטעם של פסולי עדות. "הוזה מצי למימר .. נמי משום". וגם להיפך. טעמו של ריש לקיש הינו כה חזק, שגם בפסולי עדות יכולנו להשתמש בו. כי בעצם כל אחד מהם משלי מכיוון אחר, הטעם שהמלווה מדקדק הוא מצד המלווה, והטעם של ריש לקיש הוא מטעם העדים החותמים. וממילא עולה השאלה גם כאן "והא דלא מייתי .. אפסולי עדות, משום".]

יש למצוא שלושה מהלכים בכל תירוצי וניתוח התוס' בשלב התשובה

המרתק הוא לא רק על עצם החקירה, לבוא ולראות כי שני הטעמים שהובאו מתאימים גם לפסולי עדות וגם לקטנים, אלא יש כאן יצירתיות להבין בכל זאת מדוע ציינו כל טעם רק לעניין המסויים. וכאן מביאים התוס' שלושה מהלכים שונים. המהלך הראשון - אכן באמת יכולנו לנקוט את שני הטעמים לגבי כל אחד מהם, אלא שהעדפנו לתת לכל אחד טעם ייחודי. המהלך השני - אכן אין מקום לקושיא, וגם ריש לקיש יסבור, כי מה שאמר על קטנים, הוא מאותו השורש של המלווה מדקדק, לפני שמחתים, ומה שיש לנו חזקה שאין העדים חותמים אלמלא היו גדולים, הטעם שלה עצמה, כי המלווה לא היה מאפשר אחרת. המהלך השלישי - אכן דברי ריש לקיש ראויים הם גם לפסולי עדות, וכאן אנו הופכים כי זה הטעם העיקרי, ונמצא שהטעם לפסולי עדות, הוא זה שנובע מטעמו של ריש לקיש, ומה שאמרו את דברי ריש לקיש

להרחיב כלל זה, שבין אם תחילתו או סופו בפסלות - הרי הוא פסול לעדות. בעוד המציאות השניה, המורכבת משלושה שלבים, בתחילה היה כשר, ולאחר מכן התקלקל, אך לבסוף חזר להיות עד כשר. וכאן מאחר והיה כשר הן בתחילתו והן בסופו - הרי עם היות ובאמצע היתה תקופת פסלות - הרי העדות כשרה. ומביאה הגמרא את הדוגמאות לכך "אבל היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו, ומתה בתו, או פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח, פיתח ונסתמא וחזר ונתפתח, שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה, כשר."

התוס' לומדים בשיטת רבנן, שיש לפסול כליל את המלווה

ראינו כי לשיטת רבי מאיר כשטענים "אמנם ראינו את המקח או ההלוואה, אבל פסולי עדות היינו, ואין השטר כשר, אלא הוי כמלווה על פה. "אינם נאמנים - משום שמלווה גופיה, מעיקרא מידק דייק ומחתם, כיון ש"לא שדי איניש זוזי בכדי", ואם כן אנן סהדי שכשרים היו. מדייקים התוס' לשיטת חכמים, שמאחר ויש ביכותם לומר קטנים היינו - הרי זה עוקר לחלוטין את השטר, ואף אינו יכול להיות מילווה על פה. כאשר הכלל הוא שהשטר חייב להיות תחילתו וסופו בכשרות. ונמצא כי התוס' חלוקים על שיטת רש"י, הסובר כי השטר אמנם בטל, אך ההלוואה נשארת כמילווה בעל פה. ומאחר ולא היו העדים כשרים לא בשעת ראיית האירוע ולא בשעת מסירת העדות היו כשרים.

מחדשים התוס', שהם אינם יכולים לומר את הפסלות רק עליהם, מבלי לפסול לחלוטין את ההלוואה

טענת קטנים היינו משמעותה שהם באים להסתלק, ולומר, שעם היות ואכן היתה הלוואה, רק אנחנו לא היינו שותפים לכך. אבל מאחר ולשיטת כרבי מאיר יש חזקה, שהמלווה לא יזרוק כספו לשווא, ואילו מה שהם מעידים כעת בגדלותם, הוא רק בבחינת סופו בכשרות, אבל מה שהיו קטנים, אנו מקבלים את דבריהם, שהרי לשיטת חכמים יש להם מיגו של הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואז זה שולל לחלוטין את כל מעשה ההלוואה, ומאחר ונאמנים לומר קטנים היינו - אף מילווה על פה אין כאן.

הצגת עוצמת המשמעות של שיטת חכמים, שאנו שוללים לחלוטין את עצם מציאות המילווה

[יחידוש התוס', שמחלוקתם של רבי מאיר וחכמים הינה הרבה יותר חריפה. כי ברגע שאנו מקבלים לשיטת חכמים, שנאמנים הם - הרי בנאמנות זו - נשלל לחלוטין כל מעשה ההלוואה, וכלומר, אנו אפילו איננו מקבלים את דבריהם שהיתה כאן הלוואה.]

קטנים נמי כדרשב"ל -

ה"מ למימר וקטנים נמי,
משום דמלווה גופיה מידק דייק,
אלא דניחא ליה למינקט בכל חד טעמא אחרינא.
א"נ טעמא דריש לקיש גופיה נמי,
משום דמלווה מידק דייק.

דאמר מר אין לך דבר כו' -

פירוש,

אפילו מאן דמתמיר, לא מחמיר - אלא בהנך,

דרבא גופיה קסבר,

דאפילו בהני - אינו חייב למסור עצמו בצינעא,

במסכת ע"ז בפרק ר' ישמעאל (דף נד. ושם),

ואין חילוק בין הנך לשאר,

ובפרהסיא - בכולהו יהרג ולא יעבור.**רבא מבאר, שאין חובה למסור את הנפש על עדות שקר
בחתומתם, אף בכפייה**

הגמרא מנתחת את שיטת רבי מאיר, הלומד כי אין העדים רשאים לפסול את השטר, ועוברת למה שאמרו אנוסים היינו. ומביאה בשלב הדיון תשובה מדברי רב חסדא, הנדחית בשל תשובת רבא, ולאחר מכן הגמרא סוללת תשובה אחרת לשיטת רבי מאיר.

"אמר רב חסדא, קסבר ר"מ: עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו - יהרגו ואל יחתמו שקר." כלומר, לדברי רב חסדא, לא היו העדים רשאים כלל לחתום, אפילו שהיה כאן איום לחייהם. ומאחר ואעפ"כ הם חתמו, הרי אם יאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות, אינם נאמנים לשוות עצמם כרשעים.

דוחה רבא את יסוד דבריו, שמלכתחילה לא היו נזקקים כלל לחתום. יתירה מזו, אפילו היו באים להימלך ולשאל אותנו בבית דין לפני החתימה מה לעשות, לחתום או ליהרג, היינו פוסקים להם, ובוודאות, כי רק בשלושה דברים, יש ליהרג, ואילו חתימה אינה אחד מהם. ואם כן לאחר שחתמו, וכי יכולנו לתבוע מהם זאת. ובוודאי שאינם רשעים. וממילא לא מטעם סיבה זו אינם רשאים לפסול את השטר, כי מעשה החתימה אינו גורם להחשיבם כרשעים. "אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש - אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?"

גם מי שיתיר למסור נפשו, הרי מאחר וכאן שמאיימים על חייו לחתום שקר, אין מדובר בפרהסיא, רשאי היה לחתום

התוס' צוללים לבאר את תשובת רבא. שהרי רבא מסתמך על הדעה שהכריעה במסכת עבודה זרה, שאסור לאדם למסור את הנפש, כי אם באחד משלושת המקרים של עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. אלא שהיתה שם דעה נוספת, מחמירה. ושם רבא מחלק בין צנעא לפרהסיא. ואילו רבא שם סבר, דאפילו בע"ז בצינעא וחי בהם ולא שימות בהם.

ומבארים שם התוס' שמציאות שמכריחים אותו לחתום באיום מוות הוא בצינעא, שהרי אין דרך לאנוס אותו בפני עשרה. ומדייקים כאן התוס', שלשיטת רבא העיקר שאין כלל חילוק בין ג' העבירות, אלא עיקר החילוק הינו פרהסיא או לא. כי בפרהסיא, קיימת עליו חובה למסור את נפשו, ובצינעא אפילו על הג' אינו חייב למסור נפשו. והרי כאן זה מקרה של צינעא, שהרי אין דרך לאנוסו לחתום בפני עשרה עדים.

על קטנים בלבד, הוא פשוט שרצו לדייק על האופן שאמר, ולא להרחיב, מה שיכול גם להישמע לפסולי עדות.

[דף יט עמוד א]

חזקה אין כו' -**הכא משמע,****דלא אמרינן מגו במקום חזקה,**ולרבנן - **אמרינן,****וצ"ע דבעיא היא בפרק קמא דב"ב (דף ה: ושם),****ולא אפשר,**

גבי תבע אחר זמנו,

ואמר ליה פרעתין תוך זמני.

מהסוגיה כאן עולה שאין אומרים מגו במקום חזקה, לשיטת רבי מאיר

הגמרא הביאה ברייתא, שחכמים אומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולכן יכולים העדים, כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר לומר, זה כתב ידינו, אבל פסולי עדות היינו, או קטנים היינו או אנוסים היינו. כלומר, מאחר ואין השטר מתקיים אלא על פיהם, הרי זה מיגו. ואילו לשיטת רבי מאיר, החולק וסובר שאינם נאמנים לפסול את השטר, הרי לפי תירוצו של ריש לקיש, שיש לנו חזקה, שהעדים לא יחתמו אלא אם כן נעשה בגדול - החשבון שאין אומרים מיגו כנגד או במקום חזקה.

מקשים מסוגיה של מיגו כנגד חזקה, שבמקום אחר זה לא הזכרע

לעומת זאת, בתחילת פרק השותפין מובאת במשנה (ה, א) מחלוקת האם אדם פורע בתוך זמנו, וההלכה כריש לקיש שאין אדם פורע בתוך זמנו. ועם כל זאת איבעיא להו, הסתפקו חכמים בבית המדרש: תבעו הלווה למלוה לאחר זמן הפרעון. ואמר לו הלווה: פרעתין בתוך זמני, עוד בטרם הגיע זמן הפרעון, מהו הדין?

וצדדי הספק הם: מי אמרינן, האם אפילו במקום שטענתו של הלווה היא נגד ה"חזקה", שאין אדם עשוי לפרוע תוך זמנו, בכל זאת אומרים אנו שהוא נאמן מכח "מה לי לשקר", שהרי מה לו לשקר ולטעון "פרעתין בתוך זמני", כשהיה יכול לטעון [אילו רצה לשקר] טענה טובה יותר, "פרעתין בזמני" והיה נאמן, והיינו טענת "מיגו". ולכן, גם כשטוען "פרעתין בתוך זמני", יהיה נאמן בשבועה מכח ה"מיגו". ומאחר ובעיא זו לא פשטה, הרי זה בסתירה למה שהובא כאן.

התירוץ אינו מובא בתוס', אלא בתוספות הרא"ש, שימבאר שכאן גם זה עדיין רק שלב בדיון, ולא הכרעה

המעניין שתוס' הרא"ש מביאים את שאלת התוס' כאן, לא רק כסתם צריך עיון, אלא כקושיית תימה חזקה. ועם היות שהתוס' כאן לא תירצו, הרי שם תירצו. "וי"ל הך דהכא - לאו אוקימתא היא, אלא דקא שקיל וטרי אף אם נאמר דלא אמרינן מגו במקום חזקה, וניחא ליה בקטנים, אכתי קשה אנוסים אמאי."

ה"נ אומר ר"מ בעדים, דאע"ג דאלימי - לא פסלי שטרא במגו.

שיטת רבי מאיר שהעדים שאמרו אנוסים היינו - אינם נאמנים לפסול השטר (שלא כמשנה, ומבוססת על מודה בשטר שכתבו, שאין צורך לקיום העדים)

ראינו במשנה "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים." אולם מובאת ברייתא, אשר הדבר הינו במחלוקת תנאים. "תנו רבנן: אין נאמנים לפוסלו, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: נאמנים. בשלמא לרבנן - כי טעמייהו, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לר' מאיר מ"ט? ולאחר שהגמרא מבררת מספר דברים מבארת הגמרא: "אלא טעמא דר"מ - כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו."

הבאת שיטת רש"י המעמיד את דברי רב הונא, שמאחר והלווה קיימו - כל העדים כתבו על פיו

התוס' מביאים תחילה את פירושו של רש"י, שהמודה הוא הלווה, שטוען שהוא זה שכתב את השטר, ולאחר מכן על סמך הודאת פיו באו העדים וחתמו. ועל מקרה כזה נאמר כי אין המלוה צריך לקיימו - בעדים החתומים בו, שאין הלווה שוב נאמן לומר פרעתי. ולא אמרינן בהאי - הפה שאסר הוא שהתיר. דמכיון שאמר כשר היה - הרי הוחזק השטר, וכי אמר פרעתי - לא מהימן, שהרי ביד המלוה הוא. ור"מ נמי, דאמר אין נאמנים לפוסלו, במודה לזה שכתבו קאמר, וקסבר לא צריכין תו לעדים, ולא אפומייהו מיקיים שטרא. ומעירים התוס' על דבריו, שבעצם הלווה מקיימו בהודאתו. ולעדים אין כלל חשיבות.

התוס' מפרשים אחרת ובתחילה מביאים סוללת קושיות, הקושי הראשון, שאם כן הנוסח היה צריך להיות אחר

וקשה (לר"י), חדא - דאם כן, ליפלו בלא עדים בלזה גופיה, הואיל וטעמייהו תלוי בלזה. כלומר, מאחר וכל הדיון כלל אינו קשור בעדים, אלא בלווה, על כך היתה צריכה להיות מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים. ומאחר והיא לא נאמרה בסגנון זה, הרי עלינו להבין על מה בכל זאת באמת נחלקו.

קושי שני, מדברי רבי יוחנן במסכת ב"ב, שמשמע כי בברייתא אינם חלוקים בלווה, אלא דברי הכל היא שאינו צריך לקיימו

הקושי השני הוא מדברי רבי יוחנן במסכת בבא בתרא. ומובא בשמו שאני אומר, כי לדברי הכל, מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו, כיון שאין בזה מחלוקת. ותמזה עליו הגמרא: והא מיפלג פליגי? הרי נחלקו בזה, דתנן שנינו במשנה: אין עדים החתומים על השטר נאמנים לפוסלו, לומר שהיו העדים בשעת חתימתו קטנים או אנוסים, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים נאמנים לפוסלו, ולכן צריך לקיימו, כדי שלא יהיה "הפה שאסר", שהרי זה לא מתקיים על פיהם. השיב רבי יוחנן ואמר ליה: אי עדים אלימי ומרעי שטרא, איהו, כל כמיניה? דוקא עדים - נאמנים לפסול את השטר, כיון שיש להם כח של עדים, אבל הוא - לא נאמן, וכולם מודים - שאין צריך לקיימו.

אמנם התוס' במסכת עבודה זרה, אומרים שחס ושלום ללמוד כך בדברי רבא, ומביאים את דברי הסמ"ג כראייה לכך. "מורי דודי הרב ר' משה מקוצי שחבר ספר המצות, כתב בסוף פרק בן סורר ומורה וז"ל רבא דפ' ר' ישמעאל - לא פליג עליה דר' יוחנן, אלא הכי פירוש, אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם בין לאזהרה בין למיתה. כשהוא אומר וחי בהם - יצא אונס דצנעא מכל וכל בין מאזהרה בין ממיתה. אבל הא מודי רבא דאיכא עשה דבכל נפשך, שיש למסור עצמו אפילו בכל אונסא, כדאמר ר"א בברייתא. כשהוא אומר לא תחללו אהריתא בכלליה, והיינו אונס דפרהסיא בין לאזהרה בין למיתה. והואיל ורבא שהוא בתרא לא פליג עליה דרבי יוחנן - שריר וקיים פסק השאלות, שיש לאדם למסור עצמו למיתה, ואפילו באונס ובצנעא עכ"ל."

התוס' הרחיבו, שדעת רבא כאן, היא אפילו לכל הדעות, כולל המחמירות

[התוס' כדרכם, הוסיפו מימד נוסף של חילוק בין צינעא לפרהסיא, וכן השוואה בין הגמרות ודעות שונות, ונמצא כי לא רק מסקנת הדברים שהובאה כאן הינה שהיה מותר לו לחתום, אלא דעתו של רבא כאן, הינה לפי כלל הדעות, שהרי המציאות בחתימת שקר תחת איום לחיי החותמים הינה בצינעא בלבד. שהרי וודאי שאינם רוצים שהכל ידעו ששטר זה נחתם ברמאות. ומילת המפתח הינה "אפילו מאן דמחמיר"]

טעמא דר"מ כדרב הונא כו' -

פירש בקונטרס,

דמיירי פלוגתייהו בשמודה לזה שכתבו,

והיינו טעמא דר"מ דאין נאמנים,

הואיל ולזה קיימו - **לא צריכי תו לעדים,**

ולאו אפומייהו מקיים שטרא,

ורבנן סברי - צריך לקיימו.

וקשה לר"י,

דא"כ ליפלו בלא עדים בלזה גופיה,

הואיל וטעמייהו תלי בלזה,

ועוד דבפרק מי שמת (ב"ב דף קנד: ושם),

משמע דלא פליגי בלזה,

דקאמר רבי יוחנן שאני אומר,

מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו - **דברי הכל היא,**

ופריך והא מפלג פליגי - אין נאמנים לפוסלו כו',

אמר ליה,

אי אלימי עדים לאורועי שטרא, איהו - כל כמיניה.

ועוד,

דהוה ליה למימר,

בדרב הונא קמיפלגי.

ונראה לר"ת ולר"י דה"פ,

טעמא דר"מ כדרב הונא,

דכמו שאומר רב הונא,

דלא אמרינן מגו לפסול השטר בלזה,

מקשים התוס', על הכלל שהמודה בשטר שכתבו שאינו צריך לקיימו, והרי לכאורה יש לו מיגו שהשטר מזוייף

הגמרא מביאה משמו של רב הונא בשם רב, שאם הלווה מודה שהוא עצמו כתב את השטר, הרי אין המלווה נדרש לקיימו. ולכאורה מדוע הלווה לא יהיה נאמן לטעון פרוע או אמנה היה השטר, שיש לו מיגו שיאמר מזוייף הוא. ותיירצו שהוא ירא שיצא שקרן. כלומר, מה שהוא ירא אינו על עצם התשלום, ושהטענה שלו תוסר, אלא שברגע שיכחישוהו הרי לא רק שאין לו כאן מיגו, וממילא טענתו אינה נכונה, אלא דומה הדבר למיגו דהעזה, שהוא אינו מעז לומר כזאת טענה, כי בקלות יוכל המלווה לקיים את השטר.

קיים הבדל מהותי בטענת מזוייף כטענה ישירה, או רק כנספח לטענה אחרת, והמזוייף הוא רק מיגו

התוס' מביאים נימוק נוסף משמו של רש"י במקום אחר, להחליש את המיגו של מזוייף. כי בעצם כל יכולתו היא רק לטעון מזוייף, אבל לא לקחת את טענת המזוייף ועימה לרכב על טענה אחרת. "דבר תורה - אין שום שטר צריך קיום, דעדים החתומים על השטר - נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד. ורבנן הוא דאצרכוה קיום דוקא בטענת זיוף הוא דהימנה, אבל בטענה אחרת במגו דמזוייף - לא."

הטענה הנגדית לטענת פרוע היא שאם היה פורע היה נדרש לקרוע את השטר, ומה שטר זה עושה בידי המלווה. אלא שכנגד טענת אמנה, אין בכוח מציאות השטר לבטל את טענתו. אדרבא, עצם קיום השטר מוכיח שאינו אמנה, כי היה לו איסור להשהות בביתו שטר אמנה.

התוס' שוללים תירוצים מסויימים

[מילות המפתח "אין לפרש" מופיעות קרוב למאה פעם בתוס'. וכאן התוס' עונים על שאלה שהיא הטבעית ביותר. שאיתה פותח התוס' רא"ש "אמאי לא מהימן למימר פרעתי", והם מביאים את פירוש רש"י, שהתוס' כאן שוללים אותו, ומבלי לציין שזאת שיטת רש"י.]

אי סבירא לך כר"מ כו' -

וא"ת,

ודלמא משום הכי לא קאמר הלכה כר"מ, משום דאיכא בפרק מי שמת (ב"ב קנד: ושם), דמפיך דר"מ לרבנן.

ויש לומר,

דהוה מצי למימר דהלכה כרשב"ג, דאית ליה בהדיא בפ"ק דב"מ (דף ז.), דמודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו.

יש להקשות על רב הונא מדוע הוא אינו אומר שזו דעת רבי מאיר, אלא אומרה בשם עצמו

חוזרת ומביאה הגמרא את עצם הנדון האם מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, או לא: גופא: אמר רב הונא אמר רב - לוזה המודה בשטר שכתבו - אין המלווה צריך לקיימו. אמר

קושי שלישי, שיחלקו ישירות על דברי רב הונא

ועוד, דהוה ליה למימר - בדבר הונא קא מיפלגי - הואיל ופליגי בלוה.

מתוך כך סוללים התוס' הבנה אחרת בסוגיה, אכן זה לא הדיון, אלא אנו מדמים את הרעיון, לגבי עניין אחר, והוא העדים

ופר"ת טעמא דר' מאיר כדבר הונא, דכמו שאמר רב הונא דלא אמרינן מגו לפסול השטר - כמו כן אומר ר' מאיר שאף עדים לא יפסלוהו. ורבנן סברי עדים - אלימי לאורועי שטרא, והשתא נוחא, דקאמר וכדבר הונא. דלא פליגי בדבר הונא, אלא תרוייהו אית להו דרב הונא.

המחלוקת אינה על גוף הדברים, אדרבא, הם מסכימים על כך, אלא על עניין נוסף, שהוא בדוגמת מה שנאמר כאן

[נראה לי, כי מילת המפתח בתירוץ התוס' כאן היא "דכמו", המופיעה למעלה מחמישים פעמים בתוס'. כי כל המפתח הוא שאכן אין חלוקים בגוף דברי רב הונא, אלא אנו רק לוקחים ומשווים את הרעיון של אי פסילת השטר בלווה, ומעבירים אותו לגבי העדים, ועל כך בעצם נחלקו רבנן ורבי מאיר, ולא כפי שהיה נראה לנו בתחילה.]

מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו -

וא"ת,

ומ"ט לא מהימן,

במגו **דאי בעי אמר מזוייף.**

וי"ל,

דשמא **ירא לוה לומר מזוייף,**

פן יכחישוהו וליכא מגו.

ופירש הקונטרס 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 מזוייף הוא,

אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא,

לא הצריכוהו קיום.

וכן נראה לר"י.

אבל אין לפרש,

דלא מהימן במגו לומר פרוע הוא,

משום דאי פרעיה - **שטרא בידיה מאי בעי?**

דהא כי טעין נמי אמנה הוא,

מסקינן בסמוך,

אמילתיה דרב דלא מהימן,

והתם - לא שייך האי טעמא.

ראינו כי רב נחמן הקשה על רב הונא, מדוע אינך אומר מפורשות כי הינך בובר כרבי מאיר, אלא אומר אותו הדין בשמך

רב נחמן הקשה על רב הונא, מדוע הינך אומר את הכלל מודה בשטר שכתבו - אינו צריך לקיימו, בשמך ולא משמו של רבי מאיר, והשתמש אף בביטוי חריף "גנובא גנובי - למה לך?" אי סבירא לך כרבי מאיר - אימא הלכה כרבי מאיר!

ששאלה ראשונה וחזקה, והרי רב הונא היה יכול לומר כרבנן, וכפי שלמד כן רבי יוחנן

מקשים התוס', שלכאורה הרי רבי יוחנן בבבא בתרא (קנד, ב) לומד שניתן לומר שזו אינה רק שיטת רבי מאיר, אלא העמידה כחכמים, ורק חילק שלעדים בלבד יש את הכוח לפסול את השטר. אלא שהתשובה היא בפשטות, שרב נחמן אינו סובר כרבי יוחנן, והוא אינו מחלק, אלא סובר שזה רק דעת רבי מאיר.

אופן אחר שניתן להעמיד את דברי רב הונא ונדחה

שאלה נוספת היכולה להישאל הינה בדבר שרב נחמן עצמו כן מסכים לו בהמשך. שהוא בעל המימרא בעמוד הבא, שעדים האומרים אמנה היו דברינו, או שנמסרה על כך מודעא - אינם נאמנים. ועל כך עונים התוס', שעם היות וכך סובר רב נחמן, אבל רב הונא אינו סובר כן.

אף שיש כאן שתי שאלות, הרי הרעיון הלימודי דומה בהם - והדחייה שאינו מוכן לצמצם רק למקרה פרטי

[אחד הכללים הוא להפריד מקרה מסוים לפרטים, ולהעמיד זאת באופן מיוחד. וכאן התוס' מציגים פעמיים שתי סברות כאלה, ובשניהם הם דוחים. במקרה הראשון, רצו לצמצם שזה מדובר רק בעדים, וממילא "שאני" - ואז הדחייה לא מוכנה לצמצם, ומילות המפתח "אין נראה לו לחלק" מופיעות שמונה פעם בתוס'.

ובמקרה השני רצו לצמצם רק במודעה ואמנה, במילת המפתח "מיירי", וגם כאן דוחים ואומרים "סתם קאמר ולא מפליג", ואכן מילות המפתח "ולא מפליג" מופיעות למעלה מעשרים פעם בתוס'.

לעולם דקאמר ליה וכדרב הונא כו' -

ואם תאמר,

ואמאי לא קאמר נמי,

לעולם, דקאמרי עדים - וכדרב הונא.

ויש לומר,

דלא ניחא ליה לאוקמי דלא כרבנן,

דאמרי אלימי עדים לאורועי שטרא.

כאשר טוען שזה שטר אמנה - הרי אינו נאמן לומר כך, ולדון את השטר מתוקף

הגמרא דנה לגבי שטר אמנה. אמר רב יהודה אמר רב: האומר - "שטר אמנה הוא זה", [כלומר, לא לווה כלום בשטר

לו רב נחמן לרב הונא: גנובא גנובי למה לך? [מדוע אתה אומר דין זה בשם עצמך?] אי סבירא לך כרבי מאיר, שסבר ג"כ כדברך, אימא שהלכה כרבי מאיר? כלומר, אם זה דעת רבי מאיר, הביטוי של גנב הגנוב הינה ציורית וחריפה ביותר.

יש לדייק לא רק מה נאמר, אלא גם מדוע לא נאמר דבר מסוים

[התוס' מציעים סיבה מדוע רב הונא לא בחר לומר כרבי מאיר, אלא אמר בשמו. ושורש מילות המפתח, נועד לבאר לא מה הוא כן אמר, אלא מה שלא אמר וביטוי זה "לא קאמר" עם גרורותיו השונות מופיע מעל שבע מאות פעם בתוס', אמנם לא כל הפעמים הם באותה המשמעות, אבל עדיין יש ריבוי גדול את נחבר את הביטויים שיש להם כן משמעות דומה. "והא דלא קאמר", "מדלא קאמר" או סתם "אמאי לא קאמר".

וכאן מאחר ורב הונא מותקף, באים התוס' לבאר מה טעם שלא אמר כך, שיש מי שהופך את שיטת רבי מאיר וחכמים, כלומר, דברים אלו אינם בהכרח של רבי מאיר.

על כך שרשב"ג סובר כך, אין מחלוקת, ולא היה לך לומר דברים אלו מעצמך, אלא לאומרים משמו

הגמרא בבבא בתרא מביאה שאלה "לימא רבי מאיר היא, דאמר מודה בשטר שכתבו, אינו צריך לקיימו, ולא רבנן" ועל כך חולק רבי יוחנן ולומר: לא! זה גם כרבי מאיר וגם כרבנן. לפי שאני אומר, כי לדברי הכל, מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו, כיון שאין בזה מחלוקת.

ומאחר וזה אינו ברור כדברי רבי מאיר, אלא שעונים התוס', כי עדיין במסכת בבא מציעא יש תנא, שדעתו ברורה היא, שהמודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו, והוא רשב"ג. כלומר, אפילו אם תסבור שזה אכן אינו רבי מאיר, עדיין לא היה לך רב הונא להביא מעצמך, אלא לצטט תנא. ושם בב"מ מובא כי שנים האדוקים בשטר, ויש ויכוח ממי נפל, ממלווה או מלווה, אם השטר אינו מקויים, אעפ"כ שאינו נדרש לקיימו - יחלוקו.

אימא הלכה כרבי מאיר -

תימה,

דאפילו כרבנן - **נמי מצי סבר,**

ושאני עדים - דאלימי לאורועי שטרא,

דהכי אית ליה לרבי יוחנן.

ויש לומר,

דרב נחמן - **אין נראה לו לחלק.**

ואם תאמר,

ודלמא רב הונא - **מיירי במודעא ואמנה,**

דאפילו רב נחמן מודה לקמן.

ויש לומר,

דרב הונא - **סתם קאמר ולא מפליג.**

רב לא הכפיל דבריו, אלא מקום אחד מלמד על המקום השני

מקשים התוס', והרי כבר למדנו את המקרה הראשון, ומה טעם בחר רבא להביא שוב את דבריו. ועונה, כי הדברים נאמרו פעם אחת, ופשוט המקרה השני (הייחודי, בשטר אמנה) נלמד מהראשון. רב לא התכוון להשמיע פעמיים שלוחה שהודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו. כי האמירה של רב 'האומר שטר אמנה הוא זה' - אינו נאמן, היא מעין נפקא מינה, במה שרב כבר פסק, שלוחה שהודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו.

כשאנו לומדים בכלל שהאחד נלמד מהשני - הרי זה בא לבטל קושיא, שכביכול הדברים הוכפלו, וללא הגיון, אלא שלמעשה זה רק אמירה אחת, המשפעת בשני מקומות

[אחד הכלים הידועים הוא הייתור. ולא ברור למה נשנה דבר מסויים פעמיים. ואז מילות המפתח הינן "חדא מכלל חבירתה", שיש עוד כמה פעמים שמופיעים בתוספות. ומעיר בספר הכריתות "מצינו בתלמוד דמקשה הא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא ומתרץ חדא מכלל חבירתה איתמר ופעמים אינו מתרץ כך וצריך להתבונן לפי הענין ולפי המקום."]

וכגון שחב לאחרים -

וא"ת,

ולהימניה במגו, דאי בעי - מחיל ליה,
דהא המוכר שטר חוב לחבירו,
וחזר ומחלו - מחול (לקמן דף פה:).

ויש לומר,

דלאו מגו הוא,

דשמא אין דעתו למחול ולהפסיד חובו,
דעכשיו שאומר אמנה - הוא לא מפסיד מידי,
כיון שאין הלוח גזלן.

אף על גב דבספ"ק דב"מ (דף כ. ושם),
אמרינן מגו כה"ג,

גבי מצא שובר,

בזמן שהאשה מודה - יחזיר לבעל,

דקאמר ש"מ איתא לדשמואל,

שמא התם - סמכינן אמגו כל דהו,
משום דאיכא שובר דמוכת.

ואם נאמר,

דמכירת שטר חוב - אינו אלא מדרבנן,

הוה אתי שפיר דמצינן למימר,

דווקא מוכר שטר חוב דהוי מדרבנן - יכול למחול,

אבל בנושה בחבירו כו',

דחייב לו מן התורה - אינו יכול למחול.

וכן משמע בפרק מי שמת (ב"ב דף קמז: ושם),

דקאמר ומודה שמואל,

זה, אלא כתבו למלוה, כדי שאם ירצה אחר כך ללוות - ילוה, והאמינו למלוה שלא יתבענו בשטר זה בנתיים]. אינו נאמן!

והגמרא חקרה שלוש אפשרויות מיהו האומר, שאינו נאמן. בתחילה הסבירה הגמרא שאם זה היה הלווה - אין ביכולתו לטעון כנגד העדים. לאחר מכן שאם המלווה אומר שזה שטר אמנה, יש לנו רק לומר לו תודה, שהודה בכך, ותבוא עליו ברכה. והאפשרות השלישית שאלו הם העדים. ואמרנו, שאם כתב ידם אינו יוצא ממקום אחר, הרי זה כדוגמת הפה שאסר - הוא הפה שהתיר, וכן נאמנים. וכאן הגמרא חוזרת למקרה הראשון, ורבא אומר, שזה אכן הלווה, ושמאחר ומודה הלווה שכתבו - הרי המלווה אינו צריך לקיימו.

מבהירים התוס', מדוע לא בחר להעמיד בעדים, כי אז זה היה יוצא כנגד רבנן

מקשים התוס', מאחר והכל מבוסס על כללו של רב הונא אמר רב, הרי יכולנו גם להעמיד בעדים, ולמה נדחק להעמיד בלווה עצמו? אלא שאם נאמר שאלו הם העדים, הרי יש בכוחם לפסול את חתימותיהם. ואם יאמר שזה העדים, יצא שאין בכוח העדים לפסול, וכך אכן סובר רבי מאיר. ולכן העדיף רבא, לנקוט בלווה, ולא להידחק ללכת בדעה שכנגד רבנן.

לא כל ההצעות שוות הן, ומה שבחר בהצעה מסויימת, מאחר ובהצעה האחרת יש גרעון

[מילות המפתח הן "לא ניחא ליה לאוקמי", ומופיעות עוד מספר פעמים, הן לגבי דעה והן לגבי פסוק. כי מאחר ויש כאן שתי אפשרויות, הרי מה שבחר באפשרות הראשונה לווה, ניתן למצוא חיזוק לכך, או החלשת הרעיון להעמיד אחרת, כפי שהמקשן ניסה להציע. וכאן משתמשים שיש קושי מסויים להעמיד כדברי המקשן, ולכן בחר את האפשרות האחרת.]

וכרב הונא אמר רב -

וא"ת,

תיתי מילי דרב למה לי?

וי"ל,

דחדא מכלל חבירתה אתמר.

דברי רב הונא אמר רב שנויים פעמיים

הגמרא מבארת שני מקרים. המקרה הראשון והפשוט, הכלל הוא, ונאמר בשם רב הונא אמר רב, שלוחה המודה בשטר שכתבו - הרי המלווה אינו צריך לקיימו. כי הודאת בל דין, כאילו הוא לבדו כבר מצליח לחייב את עצמו. אלא שיש דיון נוסף, מקרה שני, בטענת שטר אמנה. משמעות שטר האמנה - שלא נכתב שטר זה לצורך הלואה אמיתית.

וכעת אנו מפעילים את כללו של רב הונא אמר רב במקרה השני. כיון שהודה הלוח שכתב למלוה שטר זה, אף על פי שטען שהיה שטר אמנה, שוב אין המלווה צריך לקיימו, ואין הלוח נאמן לטעון ששטר אמנה היה, כיון שלא עבד איניש דכתב ומסר בלא הלואה. ומאידיך הרי הודה בשטר זה שכתבו, ולכן שוב אין המלווה צריך לקיימו.

אביי מפרש, כי כשהמלווה אומר שהשטר היה אמנה אינו נאמן בשעה שהוא מפסיד את זכותו בשטר זה, לאחרים שהוא חייב מולם

שנינו בברייתא "א"ר יהודה אמר רב: האומר שטר אמנה הוא זה - אינו נאמן. וחקרה הגמרא מיהו האומר, והביאה מספר פירושים. ואנו דנים בפירושו האמצעי של אביי. "אביי אמר: לעולם דאמר מלוה, (ומה שהקשינו, אם כן אמאי אינו נאמן, הרי תבא עליו ברכה שהודה באמת?) וכגון שחב לאחרים (שהיו נושים בו ורוצים לגבות חוב זה, ועל ידי הודאתו מפסידים. ולכן אינו נאמן)."

מקשים התוס', והרי היתה דרך אחרת לבטל את השטר, על ידי מחילה

הגמרא בכתובות (פה, ב) מביאה משמו של שמואל. דאמר שמואל בכמה מקומות - "המוכר שטר חוב שהיה חייב לו אדם אחר, לחבירו, וחזר המוכר ומחלו, דהיינו מחל ללוה על החוב, חובו מחול. ואין הלוקח יכול לגבות באותו שטר, כיון שאת שיעבוד הגוף שיש למלוה על הלוה - אי אפשר למכור, רק את שיעבוד הנכסים שייך למכור. אך אחר שנמחל החוב עצמו, ופקע שיעבוד הגוף, שוב אי אפשר לגבות את שיעבוד הנכסים.

מקשים התוס', שעולה השאלה, שהרי היה יכול לנצל דין זה בתור מיגו. שמאחר ובכוחו לבטל את השטר על ידי מחילה, ומדוע שאינו יכול לומר שזו אמנה, אף כשהוא חב לאחרים?

פעולת המחילה היא ויתור על החוב, בניגוד לאמירה ששטר זה - אמנה, הרי הוא רק מקלקל את השטר, אך בטוח שהכסף עוד יגיע אליו

אלא שיש לענות, כי באמירת אמנה - אינו מפסיד. דהאי - לאו מגו הוא. שאין דעתו למחול ולהפסיד חובו. אבל עכשיו שאומר אמנה הוא, שידוע שהלוה אינו גולן, ולא יעכב מעותיו.

עם היות ודאינו מקרה של מיגו שניתן למחול, הרי זה אינו בגלל כוח המיגו, אלא מכיוון שהיה לבעל שובר

הברייתא (ב"מ יט, ב) אומרת "תנו רבנן: מצא שובר, בזמן שהאשה מודה - יחזיר לבעל." ולומד מכך רבא "שמע מינה איתא לדשמואל. דאמר שמואל: המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו - מחול" ומאחר וזו שאלת אף-על-גב, הרי שאין כאן קושי אמיתי. מצד אחד השובר מעיד לטובת הבעל, כי שילם לאשה את כתובתה. ואפילו אם לא היה זה נכון, הרי הקושי כיצד היא יכולה למחול, בשעה שאחרים ינזקו מכך.

אלא שעונים, שכאן השובר הוא ראייה חזקה, ולכן מספיק לנו מיגו קל, שאפילו תאמר שלא מכרה, בכך שהיא מודה היא אכן מחלה. ומכיוון שהשובר קיים, הרי לא שכיח כי הכל יהיה כאן שקר וזיוף, ודי לנו לסמוך על מיגו כלשהו.

מחילת חוב במכירת שטר שזנה היא מנושה בחבירו וחבירו בחבירו

אופן אחר לתרץ, הוא לדעה שמכירת שטר חוב הינה מדרבנן. כלומר, המלווה הוא בעל החוב, וברשותו למחול. ואין זה דומה לנושה בחבירו, ולכללו של רבי נתן. מאחר ושמעון חייב לראובן, ומצד שני גם לוי חייב לשמעון, הרי

דאם נתנו במתנת ש"מ - שאינו יכול למחול, ומסיק מתנת ש"מ - דאורייתא, ואינו יכול למחול,

דאי ס"ד מדרבנן - אמאי אינו יכול למחול, משמע דבמידי דאורייתא - אינו יכול למחול.

ויש לדחות,

דהתם - ודאי אי מתנת שכיב מרע דאורייתא, אין היורש יכול למחול, דמאי אולמיה האי יורש מהאי יורש.

ועוד יש להביא ראיה,

דנושה בחבירו וחבירו בחבירו - אינו יכול למחול, דאמרינן בסוף האשה שנפלו (לקמן פא:), הרי שהיה נושה באחיו מנה ומת, והניח שומרת יבם,

לא יאמר הואיל ואני יורש - החזקתי,

אלא מוציאין מידו ולוקח בהן קרקעות,

והוא אוכל פירות ומוקמינן לה כר' נתן,

דהא הוי כמו נושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו,

דכל אשר לבעלה - משועבד לה לכתובתה,

ואי יכול למחול - אמאי ילקח בהן קרקע,

ימחול לעצמו שהוא יורש ויכול למחול.

ויש לדחות,

דשאני התם,

דאין יורש אלא מכחה,

ואינו יכול להפקיע זכותה.

[וי"מ,

דדוקא במוכר שט"ח - יכול למחול,

שקדם חובו של מוכר,

אבל - הנושה בחבירו,

שקדם חובו לחוב של חבירו,

אינו יכול למחול,

ושומרת יבם נמי,

קדם שטר חובה לחוב בעלה].

וא"ת,

אכתי נהימניה במגו, דאי בעי - קלתיה,

כדאמרינן בסוף זה בורר (סנהדרין דף לא:).

ויש לומר,

דהכא - אתחזק בבי דינא,

דאמרינן התם,

כיון דאתחזק בבי דינא,

אי בעי קלתיה - לא אמרינן.

אי נמי,

הכא - מיירי כשהשטר הוא ביד שלישי.

אינו יכול להעלימו על ידי שריפה, או באופן שהשטר נמצא אצל שלישי, ואז אין לו יכולת לשרוף.

מהלך התוס', הצעה של מיגו למחול השטר אמנה, דחייתו, ונסיון לברר זאת מעוד כמה מקומות, ודחיית כולם

[כבר ראינו כי ניתן לתמצת את התוס', כאשר חוזרים עליו לפי מילות המפתח. אין כאן רק שאלה של ואם תאמר ויש לומר, אלא היה לנו "ואם תאמר .. ואם נאמר .. ועוד יש להביא ראיה .. ואם תאמר אכתי נהמניה במיגו", שבכל אחד מהשלבים היתה בו דחייה. ונמצא כי למרות שניסינו להציע מיגו, ולנסות להביא לו ראיות ממספר מקומות, אנו מגיעים למסקנה הסופית שלא ניתן].

מנין לנושה בחבירו כו' -

משמע דהלכה כר' נתן,
ובגיטין (דף לז.) פירשנוה.

כללו של רבי נתן, מאפשר לאביי לומר, כי מי שאינו יכול לומר שטר אמנה הוא אפילו המלווה, בשעה שהוא עצמו חייב לאחרים

הגמרא הביאה ברייתא על שאין אפשרות לקלקל את השטר ולומר אמנה הוא זה. "א"ר יהודה אמר רב: האומר שטר אמנה הוא זה - אינו נאמן." והגמרא ביררה מי הוא האומר שזה אמנה. אביי העמיד שהמלווה אף שהוא לכאורה מקלקל לעצמו, הרי מאחר וזה חוב, אלא שהוא יכול שהוא גם חייב לאחרים, ואין לו להיות כאן "צדיק" ולוותר על החוב באומרו שטר אמנה.

ומבאר הגמרא כיצד עובד עיקרון זה של חב לאחרים, והוא מבוסס על שיטת רבי נתן. שאם יש לאחד חוב מול חבירו, אך הוא עצמו אף הוא חייב למישהו אחר, הרי לא הוא מקבל, אלא ישר מעבירים למי שהמקבל מחוייב מולו. "רבי נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, מנין שמציאינן מזה ונותנין לזה? תלמוד לומר: ונתן לאשר אשם לו!" ולא למי שהלווהו. ומדמים זאת לקרן ואשם, כלומר למלווה הראשון.

התוס' מסתמך על דבריו בגיטין, שהכריע שהלכה הינה כרבי נתן

דברי רבי נתן מקורם בפרק השולח בענייני פרוזבול. והתוס' שם פירשוה "הלכה כר' נתן דרבא בפרק כל שעה (פסחים לא.) לא מתוקמא מלתיה אלא כרבי נתן גבי פלוגתא דלמפרע הוא גובה דאביי ורבא וקיימא לן כרבא בר מיע"ל קג"ם". ובתוס' הרא"ש התייחס לכאן "ומיהו משמע דהלכתא כוותיה דסתמא דתלמודא הכא ובפ"ב דכתובות כר' נתן, וקיי"ל נמי דר' נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא." ובשניהם ביארו, כיצד בתחילה חשב ר"ת לומר שהלכה אינה כמותו, וחזר בו.

פעמים רבות מכריעים התוס', כי נראה שכך היא ההלכה, כמאן דאמר מסויים

[התוס' פעמים רבות גם מכריעים להלכה, ומילות המפתח "משמע דהלכה" מצויים בתוס' מעל עשרים

וודאי שהחוב של לוי עובר ישירות לראובן, ואין שמעון יכול לבטל את השרשרת, בכך שימחל את חובו של לוי, וכאילו הכל כבר עבר ישירות לראובן.

הגמרא תולה את היכולת למחול, האם זה מהתורה או מדרבנן, במתנת שכיב מרע

ראייה לכך מביאים התוס' מהגמרא בב"ב המביאה "אמר רב נחמן, אף על גב דאמר שמואל: המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו - מחול, ואפילו יורש - מחול, מודה שמואל, שאם נתנו במתנת שכיב מרע - דאינו יכול למחלו; אי אמרת בשלמא דאורייתא, משום הכי אינו יכול למחול, אלא אי אמרת דרבנן היא, אמאי אינו יכול למחול? אינה של תורה ועשאוה כשל תורה."

ומכאן מדייקים התוס', הוכחה לדבריהם, שאכן לסובר שמכירת שטר חוב הינה מדרבנן, זה עצמו מאפשר לו את המחילה.

אמנם התוס' דוחים ראייה זו, שאם רק מקבל המתנת שכיב מרע זוכה לה מהתורה, הרי הוא כביכול עם כובע של יורש, וכיצד יכול הוא למחול. וכיצד הבן, שהוא היורש האמיתי יכול למחול, שהרי כאן אינו יורש כלל.

היבם שאחיו חייב לו, אינו יכול למחול את החוב, על מנת שיזכה בו כיוורש

לקמן בכתובות מובא ציור בו היבם היה לו חוב מאחיו, אלא שהניח שומרת יבם. ואינו יכול ליקח את החוב כיוורש, שהוא מוחל תחילה, ויקבלו כיוורש. אלא מאחר וכל הנכסים של האח משועבדים לכתובת היבמה, הרי מוציאים מידו והוא אוכל את הפירות מהקרקע שיקנו.

ומבארים כי כאן יש סיבה מיוחדת שאינו יכול למחול, שהרי כל מה שהוא יורש הוא מכוח היבמה, ולכן אינו יכול בשלב הזה לנצל את מציאותה רק על מנת לגרום לה הפסד. אלא הנכסים יגיעו לאח שיבחר לייבם אותה.

ניתן לתרץ גם לפי סדר הזמנים - מדוע כאן האח אינו יכול למחול אל חוב היבמה

מחילת שטר חוב יכולה להיות רק כאשר קדם חובו של המוכר, בניגוד לנושה בחבירו בשעה שהחוב של חבירו קדם. ואף כאן שומרת היבם, חובת הנפטר קודמת בזמן למה שהתחייב לאחיו, וממילא אינו יכול למחול כאן.

התוס' מנסים להביא ראייה על יכולת המחילה מכיוון שהשטר בידו - יכול הוא לשורפו

הגמרא בסנהדרין לא, א מספרת על "ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה, אמרה ליה: ידענא בהאי שטרא דפריע הוה. הימנה רב נחמן. אמר ליה רבא לרב נחמן: כמאן - כרבי, דאמר: אותיות נקנות במסירה? אמר ליה: שאני הכא, דאי בעיא - קלתיה. איכא דאמר, לא הימנה רב נחמן. אמר ליה רבא לרב נחמן: והא אי בעיא קלתיה! - כיון דאיתחזק בבי דינא - איבעיא קלתיה לא אמרינן."

התוס' מביאים את הסברא של המיגו של יכולת השריפה של השטר, וממילא מאחר ויכול הוא לשורפו - לכן נאמין לו כשאומר שהוא שטר אמנה. ועונים על כך התוס' בשני אופנים. או כתירוץ הגמרא, שמכיוון שכבר הגיע השטר לבית הדין,

שלא היתה כאן הלוואה, שזה מה שאמרו אף שאין מלווה עימו (שזה לא רק שאין את הגברא המלווה, אלא אף את החפצא, שאין כאן הלוואה). אבל הכא (באיסור שטר אמנה) - מיירי כגון דאמרי אמנה היו דברינו, ומסרנוהו למלוה.

[דף יט עמוד ב]

אם און בידך הרחיקהו זה שטר פסים ושטר אמנה -

דהכי משמע לשון און,
דמעיקרא - הוי שקר,
ואל תשכן באהליך עולה,
זה שטר פרוע - **שעתה הוא עולה,**
אבל מעיקרא - הוה אמת.

הגמרא הביאה איסורים שונים על החזקת שטר אמנה, שטר פרוע ושטר פסים

הגמרא לעיל הביאה משמו של רב כהנא, לעניין איסור השהייה של שטר אמנה, מחציו השני של הפסוק, אל תשכן באהליך עולה. בהמשך רבי יהושע בן לוי למד בדיוק מאותו חלק על איסור להשהות שטר פרוע בביתו. המשיכה הגמרא והביאה "במערכא משמיה דרב אמרי: אם און בידך הרחיקהו - זה שטר אמנה ושטר פסים, ואל תשכן באהליך עולה - זה שטר פרוע."

יש להתמקד בדרשה שנאמרה במערכא, המחלקת בין חלקי הפסוק באיוב, ביחס לסוגי השטרות

התוס' באים לבאר את מה שנאמר במערכא, ומבהירים מה צורך יש לחלק בדרשה בין שתי השטרות. ונעמדים כי יש חילוק במילים של און או עולה. ועל כן שטר שהוא מתחילתו שקר, שהרי אין אמת במה שכתוב בשטר, שהרי לא היה כלום. ונכללים בו שטר פסים - שפיסת ממני לכתוב לך שטר מכירה להחזיקך בעשיר לוקח קרקעות. (בתלמוד הירושלמי נקרא שטר זה "שטר פסיטים" (כתובות, פרק ב, הלכה ג), ובעל "הערוך" פירש, שמובנו בלשון יוון אמונה). שטר אמנה - האמנתיך למסור לך שטר מכירה קודם שקבלתי הדמים. שהמטרה הינה שבשעה שיודק באמת להלוואה, כבר לא יודק לטרוח לכתוב שטר.

לעומת זאת השטר הפרוע היה אמת, אלא שבפעם השארתו אצלו באוהל - נוצרת כעת מציאות של עולה, שעלול הוא להשתמש בו. (ופעם דרשתי על דרך הצחות אל תטור, שהאיסור הוא על עצם השמירה, אף שלא נוקם בפועל, אלא מאחר ותהיה לו אפשרות להשתמש, ולכן מרגע שהשטר כבר פרוע, היה לו לקורעו.

חקירת החלות של זמן האיסור - מראה על חומרת העבירה, ועל כן בשפה העברית יש שימות שונים לכל דרגה

[החילוק של התוס' הוא מאיזה זמן נוצר האיסור. ומטרת החילוק אינו סתם לידע, אלא שיש כאן דרגת

פעמים. בחלקם זו ממש הכרעה כמו כאן, ובחלקם הוא חלק מהדיון, שעם היות ומשמע כך, הרי יש לדחות, ומתחיל דיון.]

אעולה לא חתמי -

והא דכותבין שטר ללוה,
אף על פי שאין מלוה עמו,
היינו למוסרו ללוה ולא למלוה.

דעת רב כהנא - אסור לאדם שיחזיק בביתו שטר אמנה, שעצם החזקתו אף ללא שימוש כבר בעייתית

הגמרא מביאה את דעת רב כהנא, הלומד שממש אסור לו לאדם שישעה שטר אמנה בתוך ביתו, משום שנאמר (איוב יא, יד): "אִם-אָנוּ בְיָדְךָ - הִרְחִיקָהוּ, וְאֶל-תִּשְׁכֵּן בְּאֹהֶלְךָ עוֹלָה:" משמעות שטר האמנה הוא מלשון אימון, שהלווה מאמין כי המלווה לא ישתמש בו. ששטר אמנה זה הינו בעצם רמאות, כי אין הוא שטר אמיתי, ולא ניתן כנגד הלוואה. כי בשעה שיש הלוואה, המלווה נותן כסף, ומקבל הגנה את השטר.

ואילו כאן המלווה מקבל שטר, שלכאורה יכול הוא לגבות מהלווה, אע"פ שכלל לא היתה הלוואה. אלא נועד להראות שהלווה אומר למלווה, הנה אני מעניק לך ביטחון, וכשאזדקק באמת להלוואה - העבר לי את התשלום, וכעת לא נצטרך לבזבז זמן על כתיבת שטר. ולעתים בשטר זה הוא מפקיע שעבוד הלוואה של חוב אחר, מאחר ושטר זה קודם הוא.

המסקנה מאחר ויש איסור להשהות שטר זה - אין עדים יכולים לטעון אמנה היו דברינו

מכך מסיקה הגמרא "ואמר רב ששת בריה דרב אידי, ש"מ מדרב כהנא: עדים שאמרו אמנה היו דברינו - אין נאמנין; מאי טעמא? כיון דעולה הוא, אעולה - לא חתמי." שהרי אינם נאמנים להרשיע את עצמם.

התוס' מבארים כיצד יתכן לכתוב שטר ללווה, אפילו שהמלווה אינו איתו

השטר כפי שאמרנו הינו עבור המלווה, כי בצורה כזאת הוא עתיד לגבות את ההלוואה. מעלים התוס' שאלה על מצב שמזכיר לנו גדר של אמנה. כי הרי אמנה הוא שטר שהלווה מעניק למלווה בלא הלוואה. והשלב הראשון, שהשטר נכתב וניתן ללווה, שלאחר מכן על מנת שיהיה נקרא אמנה - הרי הוא מעבירו למלווה. ואם כן מעלים התוס' שאלה, כיצד בכלל ניתן לכתוב שטר רק ללווה?

כל עיקר ההיתר הוא אי מסירת השטר למלווה, ואין כל בעיה בעצם כתיבת השטר עצמו

[תירוצם של התוס' מעיד על חשיבה מחוץ לקופסא. כל הבעיה בשטר האמנה, אינה כתיבתו, אלא מסירתו למלווה, אף שאין כאן הלוואה. ולכן עצם ההתייחסות לכך, לפרק את הפעולה לשני שלבים, ועם הדגשה, שאין כל בעיה בביצוע החלק הראשון של הפעולה של הכתיבה, אלא רק כאשר זה מגיע למלווה.

ומתוך כך מבהירים את שני המצבים החלוקים, מה שמותר הוא רק בשעה כשמוסרין אותו ללווה, אפילו

השהייה עד לקבלת שכר הסופר הינה צורך חיוני, וכל הבעיה, היא בשכחה נוספת, לאחר שכבר קיבל שכר הסופר

[כלומר התוס' מצמצמים כי כל הבעיה אינה בהשהייה הראשונה על לקבלת שכר הסופר, אלא מה שמשהיה זאת פעם נוספת, אף לאחר שכבר קיבל הכל. ומאחר וזה נובע משכחה, עוולה זה לא נקרא, מאחר ואינו בזדון, אם כי אפילו הסובר שכן היה לו להיזהר מההשהיה השניה, לא יוכל לומר כי על השהייה הראשונה, לקבל דמי שכר סופר, שאין כאן כל פשע, יודה שבכך אין עוולה. ודייקו התוס' על כך בלשון חריפה, "אבל אין לפרש". שמילת מפתח זו נמצאת בכל התוספות קרוב למאה פעמים.]

אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים -

ע"כ באין כתב ידן יוצא ממקום אחר איירי, דאי כתב ידן יוצא ממקום אחר - פשיטא, דהכי פריך לעיל.

ועוד,

דמר בר רב אשי קאמר,

דאין נאמנים משום דלא ניתן לכתב,

ואי בכתב ידן יוצא ממקום אחר,

אפילו ניתן לכתב,

פשיטא דאין נאמנים.

וקשה,

דאמאי לא מהימני במיגו,

דהא רב נחמן גופיה,

אית ליה לעיל מגו לפסול השטר,

דקאמר כי אתו לקמן לדינא,

אמרינן להו זילו קיימו שטרייכו וחותרו לדינא,

דמהימן לומר פרוע במגו דמזויף,

וכ"ש עדים דאלימי לאורועי שטרא,

כדאמר במי שמת (ב"ב דף קנד.).

ותירץ ר"י,

דהיינו טעמא דמודעא,

הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו,

שוב לא אתי על פה,

ומרע לשטרא אפילו במגו,

ולא דמי לאנוסים וקטנים דמתניתין,

שאין מודים שהיה שטר כשר כלל,

אלא סותרין אותו,

הלכך מהימני במגו,

דלא שייך כאן לומר,

חומרה גדולה יותר, על עצם יצירת השטר מלכתחילה - שכל מהותו הוא שקר, ולכן השתמשו בלשון אוון. ואילו העולה, היא שרק כעת יש מציאות של בעיה, שהיה צריך להיפטר ממנה. ולכן דרגת הבעיה היא קטנה יותר, ונקרא הדבר עוול. אולם לא שהבעיה היתה על עצם השטר, שמעיקרו אכן היה אמת, אלא על כך שלאחר ששטר האמת נפרע, לא דאג לבטלו.]

זמנין דמשהי ליה אפשיטי דספרא -

וע"י אותה שהייה,

אישתלי ליה שהותא פעם אחרת,

הלכך - לא קרי ליה עולה,

ומ"ד שטר פרוע - היה לו לזהר,

אבל אין לפרש,

דמשום שהייתו אפשיטי דספרא,

קרי ליה עולה,

דמה פשע.

לדעת מי שאוסר רק בשטר אמנה, המשאיר שטר פרוע רק על מנת לגבות שכר הסופר - אינו עובר על עוולה

הגמרא הביאה שני בעלי מימרא שכל אחד אחד מהם התמקד בסוג שטר אחר. רב כהנא דיבר על איסור שטרה אמנה, ואילו רבי יהושע בו לוי דיבר על שטר פרוע. ולאחר שראינו את מה שנאמר במערבא, וכפי שביארו התוס' בדיבור הקודם, הרי וודאי ששטר האמנה שמלכתחילה הוא שקר, ולכן הוא חמור מהשטר הפרוע.

ומתוך כך מדייקת הגמרא, כי מי שדיבר על שטר פרוע, כל שכן שאסור גם שטר אמנה, אך מי שדיבר על שטר אמנה, מתיר שטר פרוע. ומבהירה הגמרא, כיצד ניתן להתיר. ומבארת כי מטרת השהיית השטר אינה לצורך גביית עצם החוב, אלא את שכר הסופר שכתבו. ואז הם יאמרו, כי אפילו במערבא יסכימו שכאשר כל השהייתו הינה לצורך גביית שכר הסופרים אינו נקרא פשיעה.

גביית שכר הסופר מצדיקה את עצם השהיית השטר, ולכן סוללים התוס' הבנה של שכחה אף לאחר שיגבה, שעל כך הוזהר מלכתחילה

מדייקים התוס' כי מאחר והלווה הוא שנותן את שכר הסופר על כתיבת השטר, קיים מצב בו המלווה לא יקרע את השטר, מאחר ואפילו גוף החוב נפרע, אבל עדיין נשאר שכר הסופר שלא נפרע, ונקרא פשיטי דספרא, שזה מעות קטנות.

אלא מאחר וזה חוב אמיתי - הרי אמנם היה רשאי להשהותו, ואין כך שהשטר נכתב באופן לא ראוי. ועלול הוא לשכוח פעם נוספת אף לאחר שהתבצעה גביית הפשיטי דספרא. ואפילו מי שסובר שלא היה ראוי להשהות את השטר הפרוע, אפילו לא למטרה זו - הרי עדיין אינו רשאי לקרות על עצם ההשהייה עוולה, כי לא היה כאן כל פשע. כלומר עיקר הבעיה הינה שמא יגבו פעם נוספת, אף לאחר שקיבל את דמי שכר כתיבת השטר.

וכאן מתווסף לנו בדברי רב נחמן שלא רק הוא שאמר יש לו את הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא אף לעדים.

גם לשיטת מר בר רב אשי, הסובר כי אמנה אינה יכולה להיכתב – לא ניתן להעמיד שכתב ידם יוצא ממקום אחר

ברגע שכלל לא ניתן להיכתב, הרי אפילו אם יכתב הדבר - וודאי שלא נוצרת בזאת נאמנות. וכפי שהגמרא לומדת באמנה - והאי - כלומר, "אמנה היו דברינו" - לא ניתן ליכתב, שהרי אסור לכתוב שטר אמנה, ועולה הוא, ואינם נאמנים לומר שחתמו על עולה. כלומר עצם מציאות שטר כזה מצד עצמו היא כבר הבעיה, בלי כל קשר מה יאמרו על כך.

מקשים התוס' כי העדים כן יש להם כוח, שיכולים לטעון במיגו דמזוייף

בעמוד א' רב נחמן דוחה את דברי רב הונא בשם רב ש'מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו, ואומר כי אתו לקמן לדינא, אמרין להו זילו קיימו שטריכו וחזתו לדינא. (מלווים שמביאים שטרותיהם, והלווים מודים שכתבום, על המלווים לקיים את השטרות, כדי למטע מהלווים האפשרות לטעון 'פרוע' במיגו דמזוייף), וכל שכן שיש להאמין לעדים שטוענים 'שטר אמנה', במיגו שיכלו לומר מזוייף. כי אמיתותם של עדים גדולה משל הלוה. וכן אומרים החכמים בברייתא בבב"ב קנ"ג א בענין לזה שהודה בשטר שכתבו, ואח"כ אמרו עדים 'אנוסים היינו' שהעדים נאמנים, כי 'עדים אלימי ומרעי שטרא', ואם לזה נאמן לפסול את השטר במיגו דמזוייף, ודאי שעדים נאמנים?

התוס' עונים בחילוק, יש הבדל האם הטענה על השטר שהוא תקין ורק לאחר מכן באים לערער זאת בעל פה

דהיינו טעמא דמודעא, הואיל והשטר נכתב ונמסר כהלכתו, ומודים שהוא שטר גמור, דהא תליוה זובין - זביניה זביני, תו לא מהימני, אפילו במגו. דלא אתי על פה ומרע לשטרא, דדמו לחזרין ומגידין, ולא דמי למתני' דאנוסים קטנים ופסולין, דהתם אינן מודים שהיה שטר מעולם, אלא סותרין אותו מעיקרו, הילכך מהימני במגו, דליכא הרעת שטר, שהרי אינן מודים שהיה שטר. והא דאית ליה לעיל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ומהימן לומר פרוע במגו דמזוייף, ההוא נמי לא קא גרעי לשטרא כלל, הילכך מהימן במגו.

מאחר ואנו בשיטת רב נחמן – הרי גם באמנה יש את אותו העיקרון האם הם מערערים את השטר, שנכתב כדין

ואמנה נמי נראה דלא מהימן רב נחמן מהאי טעמא, דלא מרעי לשטרא הואיל והם מודים שהשטר נכתב כדין מדעת הלוה, מדקתני ליה גבי מודעא, ועוד מדלא מפרש טעמא דאמנה משום דלא ניתן ליכתב, אלא למר בר רב אשי, דלית ליה במודעה אינו נאמן, מכלל דלרב נחמן, טעם דאמנה כטעם דמודעא.

הטעם הוא המכתיב לנו את הפסק

[מילות המפתח "דהיינו טעמא" מופיעות למעלה משמונים פעמים בתוס', ורק כאן מופיעות פעמיים. והכלל הוא שהלכה נקבעת לפי מקרה דין וטעם (ובעל המימרא, כלומר שיטת רב פלוני, היכן שחלוקים באותו

דלא אתי על פה ומרע לשטרא, שהרי אינם מודים שהיה שטר.

ואמנה - נמי נראה דהיינו טעמא,

דלא מהימני לרב נחמן,

דלא מרעי לשטרא,

הואיל ומודים שהשטר נכתב כדין מדעת הלוה,

דלא מפרש טעמא דאמנה,

משום דלא ניתן לכתב אלא מר בר רב אשי,

אבל לרב נחמן טעם אמנה ומודעא שניהם שוה.

והא דאית ליה לרב נחמן,

דנאמן לומר פרוע הוא במגו דמזוייף,

התם נמי לא מרע לשטרא כלל,

הלכך מהימן במגו,

ואתי שפיר רב נחמן כרבנן דר"מ,

וההיא ברייתא דמי שמת (ג"ז שם):,

דשטר אמנה הוא זה, דאינו נאמן,

דבעי לאוקמי כר"מ,

רב נחמן מוקי לה לדברי הכל.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי החילוק ביו שהעדים אומרים כי אמנה היו דברינו ולבין מודעה היו דברינו

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים: "אמר רב נחמן: עדים שאמרו אמנה היו דברינו [כלומר, לא הלווהו כלום, אלא כתבנו לו, כדי שאם יצטרך ללוות - ילווה ממנו, ושיעבד לו את נכסיו מעכשיו, כדי שלא יהיה השטר - שטר מוקדם] - אין נאמנין, מודעא היו דברינו [אם היה שטר מכר, ואמרו העדים החתומים בו, שהמוכר מסר מודעה בפנינו וגילה לנו את אונסו, והכרנו בו שהיה אנוס] - אין נאמנין. מר בר רב אשי אמר: אמנה היו דברינו - אין נאמנין, מודעא היו דברינו - נאמנין; מאי טעמא? האי - ניתן ליכתב, והאי - לא ניתן ליכתב." כלומר, מר בר אשי לומר, כי מאחר וניתן לכתוב מודעה, בניגוד לשטר אמנה, שזה מעשה שאינו תקין - הרי גם ניתן לאומרה.

כאשר כתב ידם אינו יוצא ממקום אחר, הרי אז הנאמנות היא מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר

התוס' בתחילה, מעמידים את דברי רב נחמן, כי על כורחך מדובר, שעדות העדים הינה רק משטר זה, כלומר, שאין כתב ידן יוצא ממקום אחר. וכפי שהגמרא דיברה בעמוד הקודם אמר רב יהודה אמר רב: האומר - "שטר אמנה הוא זה", [כלומר, לא לוהה כלום בשטר זה, אלא כתבו למלוה כדי שאם ירצה אחר כך ללוות ילוה, והאמינו למלוה שלא יתבענו בשטר זה בנתיים]. אינו נאמן! אלא, דקאמרי עדים, היכי דמי? אי כתב ידם יוצא ממקום אחר, שאז ליכא "הפה שאסר", פשיטא דלא מהימני!

ואי דאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, אמאי לא מהימני? והלא הפה שאסר הוא הפה שהתיר?

שתנאי - מלתא אחריתא, ונאמנים העדים לומר "תנאי היו דבריני".

התוס' באים לא רק לבאר כיצד הפירוש, אלא לשלול פירוש שעלולים לטעות בו

[בכל למדנות יש צד חיובי ושליילי. וכאן מילות המפתח מכילות את שני הצדדים, בתחילה החיובי, כיצד ראוי לפרש, והדגשת השלילה, מה לא שייך לפרש, מאחר ויש בו מכשול. בתחילה הסתכלתי על מילות המפתח של הצד השלילי שהוא לכאורה הבולט "אבל אין לפרש" שהוא עצמו מופיע קרוב למאה פעמים.

אלא שאם נצלול, כל המילה "אבל" מהותה שלילה. זה נכון, אבל .. זה אינו נכון. בכלל כאשר באים לשבח מישוה ולאחר מכן רק אומרים את המילה "אבל", הרי הניכר הוא שהדגש הוא לא בשבח, אלא אותו אבל הבא לשלול.

ועל כן יש לראות את הביטוי הקודם לאבל אין לפרש, שהחלק הראשון יש בו צדדים מקו זה. "פירוש, פי', פירש פלוני, הכי פירושא, ה"פ, טעמא, רוצה לומר, וכן נראה לפלוני". כלומר לקיחת ביטוי מהחלק הראוי, ולאחר מכן מה לא ניתן לפרש. אמנם מאחר ואמרה של אבל אין לפרש היא כל כך חזקה, הרי מן הראוי שלאחריה יהיה נימוק ברור, מדוע לא ניתן לומר כן, כמו שכאן יש מיד הוכחה על דרך השלילה, "דאם כן".]

המשך מהלך הגמרא בחקירה הבאה - מתיישבת עם המשך ביאור התוס'

נקדים את המהלך הבא בגמרא, לפני שנבאר את המשך התוס'. עוד הסתפקה הגמרא: מה הדין בגוונא שעד אחד אומר שהיה תנאי, ועד אחד אומר, אינו תנאי. האם התקיים השטר בכהאי גוונא?

אמר רב פפא: התקיים השטר! משום שתרוייהו בשטרא מעליא קא מסהדי, כיון שלפי שניהם היה השטר כשר, והאי עד דקאמר שהיה תנאי, הוה ליה עד אחד, ואין דבריו של אחד נחשבים במקום שנים. ולכן אינו יכול לעקור את השטר שחתמו עליו שניהם.

ומקשינן: מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע: אי הכי, אפילו אם תרוייהו אומרים שהיה תנאי נמי אינם נאמנים לעקור את השטר, כיון שהעידו שהיה שטר כשר, אינם יכולים לחזור ולהגיד שהיה תנאי? אלא ודאי הטעם שנאמנים לומר "תנאי היה דבריני", משום שאמרין - הני, למיעקר סהדותיהו קאתו! ולא נתקיים השטר כלל כל עוד שלא התקיים התנאי, וכיון שתנאי מלתא אחריתי היא, ואינם עוקרים את השטר לגמרי, כמו במודעה ואמנה, נאמנים. משום שעדות בפני עצמה היא.

והכא נמי האי עד אחד שאמר שהיה תנאי, נמי למיעקר סהדותיה קאתי, וממילא לא נתקיים השטר כל עוד שלא יתקיים התנאי, כיון שחתום בו רק עד אחד. ומסיימת הגמרא: והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע, שאם אמר עד אחד שהיה תנאי, לא התקיים השטר עד שיקיימו את התנאי.

מקרה). ונמצא מאחר ולרב נחמן הטעם של אמנה ומודעה שווה - הרי לכן זה אותו העיקרון.]

או דלמא תנאי מילתא אחריתי היא -

פירוש,

לדבר אחר הן באין ולא לעקירת השטר,
אלא תוספת בעלמא, שמפרשים עדותן היא,
ועד השתא קיים השטר,
ואינו נעקר אם יתקיים התנאי,
הלכך - אין כאן הורעת השטר.

אבל אין לפרש,

מילתא אחריתי היא לגמרי,
ולא שייך לעדותן ראשונה,
כמו שאם היו מעידין שהוא פרוע שהן נאמנים,
דא"כ מאי פריך בסמוך,
א"ה - אפילו תרי נמי,

דכיון דתנאי - מילתא אחריתי הוא לגמרי,
תרי נאמנים - אפילו בכתב ידן יוצא ממקום אחר,
אבל חד - לעולם אימא לך דלא מהימן,
כי היכי דלא מהימן לומר - פרוע הוא,
לכך נראה כדפירשנו.

הגמרא מציגה את צדדי בעיית רבא לרב נחמן כשאומרים תנאי היו דבריני

בעא מיניה רבא מרב נחמן: אם אמרו "תנאי היו דבריני", כלומר, חתמנו על השטר, אך היה בו תנאי נוסף שעדיין לא התקיים, מהו, האם נאמנים? וצדדי הספק: שמא, מודעא ואמנה, היינו טעמא שאינם נאמנים, משום - דקא עקרי ליה לשטרא, ולא אתי על פה ומרע לשטרא, והאי נמי אינו נאמן משום דקא עקר לשטרא. או דלמא, תנאי - מילתא אחריתי היא! ואין זה נחשב כעקירת השטר, ולכך יהיו נאמנים.

התוס' מבארים את צד החקירה שתנאי הינו מילתא אחריתי

מאחר ויש שטר מולנו, הרי בשעה שהם באים ומבטלים את השטר - אין בכוח דבריהם לבטלו. הצד המקיים את דבריהם כשאומרים תנאי, משמעותו שלא באו לשלול את השטר ולהילחם בו. אלא הם רק באו וסיפרו כיצד היתה עדותן. ואם אכן יקיימו את התנאי - השטר יישאר בתוקפו. ולכן אין זה כמו חוזר ומגיד שבאמירתו הנוספת הוא שולל את אמירתו הראשונה. אלא שהם רק מבארים כיצד היו הדברים, ולא בא התנאי לבטל את השטר. אלא רק לספר שיש גם צורך בקיום התנאי.

מתשובת רב נחמן לרבא - אכן יש חיזוק לקו של התוס'

אכן מאחר והמשך הסוגיא ממש דנה כך, הרי דברי התוס' ממש הם מחוברים בתוך מהלך הגמרא. אמר לו רב נחמן: כי אתו לקמן בעלי דינים לדינא, ויש עדים שהיה תנאי ביניהם, אמרינן להו: זילו קיימו תנאיכו, ואחר כך חותו לדינא, משום

המקרים בהם אנו שוללים מגו

[מילות המפתח "לא שייך מיגו" מצויות למעלה מעשר פעמים. כי עם היות וטענת המיגו הינה חזקה, אלא לא תמיד שהיא יכולה להיטען.]

אמר רב ששת זאת אומרת הכחשה תחלת הזמה היא -

וא"ת,
תקשי לרב ששת,
ברייתא דמי שמת (ג"ז שם),
דקתני אם אמר שטר אמנה הוא,
אם יש עדים,
פירוש דשטר אמנה הוא,
הלך אחר עדים,
ואם לאו - הלך אחר השטר;
אלמא אף על גב דאין השטר צריך קיום,
כדאמר הלך אחר השטר,
שמודה הלוה שכתבו כדאיתא התם,
[ואפילו הכי] אם יש עדים - הלך אחר עדים,
ולא אמרינן הכחשה תחלת הזמה.

וי"ל,
דזאת אומרת קאמר,
אבל ההיא - פליג.

שיטת רב ששת, שבמעשה הכחשה, הרי זה אינו רק מול השטר אלא מול העדים

הגמרא מביאה ברייתא, של שניים שהיו חתומים על השטר אך מתו, ואולם באו שנים מן השוק ואמרו שעם היות והם מכירים את חתימתם, אולם אנוסים היו או קטנים היו או פסולי עדות היו. אולם, אם כבר יש עדים על עדי השטר, אינם נאמנים לפסול את השטר. אלא שמצד שני מקשה הגמרא על הברייתא, כיצד ניתן לגבות עם השטר - והרי תרי ותרי נינהו! עידי השטר הרי שנים הם, והעדים הפוסלים אותם תרי הם כנגדם, והיה לנו להשאיר את הממון בחזקתו מספק! אלא מתרצת הגמרא: אמר רב ששת - זאת אומרת, הכחשה שהכישום בתרי ותרי, כתחלת הזמה היא! (אמנם כאן לא ניתן לבצע זאת, שהעדים הראשונים אינם, והזמה צריכה להיות בפניהם).

מקשים התוס' מברייתא, שכן יש כוח לעדים לפסול שטר, עם היות ולא נדרש לקיים השטר

הגמרא במסכת בבא בתרא, דנה על שטר שהלווה מודה שכתבו, וממילא אין נדרש לקיימו. אלא שהמערער מביא עדים על כך שמדובר על שטר אמנה - הרי אנו הולכים אחר העדים, ובכוחם לפסול את השטר. אלא שזה קשה לשיטת רב ששת כאן, שהרי לא אומרים שם, שההכחשה הינה תחילת ההזמה. ומאחר והעדים החתומים בשטר אינם, כיצד יכולים לפסול?

התוס' מוכיחים מקושייתו של רב הונא בריה דרב יהושע, שלא ניתן לומר שתנאי הוא עניין חדש לחלוטין

אלא מאחר שרב הונא בדר"י משווה דחיית דברי שנים שאומרים תנאי לדחיית אחד מתוך שנים שאומר תנאי - משמע שתנאי אינו עדות אחרת, אלא המשך העדות העיקרית, והוא טוען שלרב פפא גם עדות של שנים שאומרים תנאי - היתה צריכה להיות נדחית, כי 'כיון שהגידו - לא חוזרים ומגידים'.

ואם כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים -

ופסולי עדות דקתני,
לא שאומרים שעדיין פסולים,
דאם כן אמאי אין נאמנים,
אלא פסולי עדות הוּוּ אז,
ועתה מודים שהם כשרים.

וא"ת,
ומכל מקום - אמאי אין נאמנים להימנו במגו,
דאי בעו אומרים עדיין הם פסולים,
[וכן בכל] שתי כתי עדים המכחישות זו את זו,
אמאי לא מהימני בתראי,
במגו דאי בעו פסלי לקמאי בגזלנותא.

ואומר ר"י,
דבשני עדים - לא שייך מגו,
דאין אחד יודע מה בלב חבירו.

הברייתא מודיעה כי רק במקום של הפה שאסור הוא הפה שהתיר נאמנים לאשר את חתימתם באומרם שהיו אנוסים מובאת ברייתא בגמרא "ת"ר: שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד - אין אלו נאמנים";

מצמצמים התוס', כי כל טענת הפיסול היה רק בעת חתימת השטר

הדרך לשלול טענה היא הוכחה בדרך השלילה. אם היו טוענים כי העדים הללו עדיין פסולים, הרי מאחר ומתו, לא יועיל שנוציא משטר אחר שזאת היא חתימת ידם. ולכן רק בטענה שאמרו שאז היו פסולים, מאחר וכתב ידם יוצא ממקום אחר, הרי העדים הראשונים אינם נאמנים, כי אין כאן הפה שאסור הוא הפה שהתיר.

אלא שמקשים התוס', שלכאורה כן ניתן להשתמש בטענה זו כמיגו

היכולת לפסול על מיגו שיכלו לומר, אינה יכולה להיות, מאחר וזה מיגו דשתיק, וגם הם היו יכולים לשתוק. כי זה חידוש שהינך סומך דווקא על האחרונים, ולכן על מנת לפוסלם הם צריכים לבוא עם טענה ברורה, הנאמרת בפירוש.

מתרצים התוס', שרק כאן הוא חלוק

אמירה של המילה "זאת" משמע רק כאן, אלא שאכן הברייתא שם חלוקה.

אחד הכלים להדגיש הוא שעם היות וכך הם הדברים, ועדיין ...

[על מנת להראות עד כמה ברורה המחלוקת מהברייתא שם לכאן, הרי מילות המפתח "ואפילו הכי", שמופיעות קרוב למאה וחמישים פעמים בתוס' - מוכיחות, את ההדגשה, ומההדגשה הזאת, כאן אנו מבינים, כי אכן רב ששת חלוק על הברייתא ההיא.]

[דף כ עמוד א]

ואוקי ממונא בחזקת מריה -

פירש בקונטרס,

ואין נאמני,

דקתני לאו דמגבינא בשטרא,

אלא דלא קרעין ליה,

ונפקא מינה, דאי תפס - לא מפקין מיניה.

וקשה,

דאמר בפ"ק דב"מ (דף ו: ושם),

גבי ספק בכור,

תקפו כהן - מוציאין אותו מידו,

אלמא תפיסה דלאחר ספיקא,

לאו כלום היא.

ומיהו,

אהוהא דסוף השואל (שם דף קב: ושם),

לא קשה מידי,

דאמרין גבי משכיר בית לחבירו,

בי"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחדש,

בא בתחלת החדש - כולו למשכיר,

אלמא דבחזקת משכיר הוא,

ואפ"ה קאמר בא בסוף החדש - כולו לשוכר;

דשאני התם,

דכיון דלא בא בתחלת החדש,

איכא למימר - דאודויי אודי ליה.

ויש לומר,

דשאני גבי בכור שכהן תופס מספק,

דאין יודע אם בכור הוא,

אבל הכא - שטוען ברי - מהניא תפיסה.

וא"ת,

בחזקת הבתים (ב"ב דף לד:),

גבי זה אומר של אבותי כו',

אמר ר"נ כל דאלים גבר,

ופריך מהמחליף פרה בחמור,

זה אומר ברשותו ילדה וזה אומר כו' יחלוקו,

ומאי קושיא,

הא ההיא - אתיא כסומכוס,

ורב נחמן - כרבנן,

דלרבנן דאמרי המע"ה,

היינו דינא דכל דאלים גבר,

כיון דמהניא תפיסה כשטוען ברי.

ויש לומר,

דהכי פריך,

דאפילו רבנן לא פליגי אסומכוס,

אלא משום דחד מינייהו מוחזק,

ואיכא למימר המע"ה,

אבל הכא - דאין אחד מוחזק יותר מחבירו,

מודו לסומכוס דיחלוקו.

ועי"ל,

דהכא מיירי,

כשתפס - קודם שנולד הספק.

ורשב"א נראה לו,

להעמיד הברייתא בשובר,

ולהכי אין נאמני,

דאוקי ממונא בחזקת מריה,

ומחזקין עדי שובר בכשרים, ולא יפרע.

שנים שחתמו ומתו, וכנגדם שנים המכחישים ואומרים למשל כי היו אנוסים - פסק רב נחמן, העמד הממון בחזקתו

ראינו בברייתא בעמוד הקודם, כיצד יש שנים הראשונים החתומים בשטר ומתו, וכנגדם שנים המכחישים אותם, שמצד אחד אמנם מעידים שזה כתב ידם, אך מצד שני אומרים שהחתימה - לא נעשתה כראוי (אנוסים היו, או קטנים היו או פסולי עדות). ויש לנו כעת מצב של שנים כנגד שנים. אלא שאומר רב נחמן, שעם היות והעדים החתומים בשטר אינם כעת, הרי אילו כן היו, היתה יכולה להיות הכחשה, וכעת עם היות ואינם, הרי מצד אחד כן יכלו להודות להם, ולפיכך ביטל את כל העדויות, כי השנים כוחם נבלם על ידי השניים האחרים, והעמיד את הממון ביד המוחזק, כי בעצם אומרים אנו, כי אין כוח בשטר.

רש"י פירש, שעם היות ולא גובים מהשטר - אמנם אם תפס והוציא - לא ניתן להוציא ממנו

אלא שרש"י ביאר זאת, שכח שני העדים המכחישים אינו לבטל לגמרי את עדות העדים החתומים, אלא נוצר כאן מצב ביניים. מצד אחד - לא ניתן לגבות על פי השטר, ומצד שני - אין אנו קורעין ומבטלים את השטר. ומזה שהועיל הדבר, הוא למצב בו יבצע תפיסא, שכעת לא יהיה ניתן להוציא ממנו שתפס, ולומר לו שגזל, שהרי גם כאן מתקיים העמד דבר על חזקתו, וגם לשני אין ראייה להוציא ממנו. כלומר,

מרא קמא, הפסיקה הינה המוציא מחבירו עליו הראייה. מקרה שלישי של ספק הוא במחליף פרה וילדה, ואין אנו יודעים של מי הוא, בו אנו פוסקים יחלוקו, ובכלל שם הפסיקה יחלוקו הינה בשיטת סומכוס.

ורצו התוס' להקשות על עצם הדין של כל דאלים גבר, שמועילה כן תפיסה. אלא שיש לומר, שיש לצמצם את מחלוקתם של רבנן עם סומכוס, הוא תלוי באופן המוחזקות. כאשר אפילו צד אחד מוחזק, לא ניתן לחלוק או לפסוק כל דאלים גבר, ורק במציאות בה אין יתרון כלל לאחד על חבירו - כאן מודים החכמים, שראוי לחלוק, כסומכוס. אופן תירוץ נוסף - העמדה, היתה תפיסה לפני שנוולד הספק.

בעדי שובר אנו מחזיקים שנאמנים הם, ומשאירים את הממון בחזקת הלווה

בהגהות אש"י ביאר יפה את דעת רשב"א: "ורשב"א נראה לו להעמיד הברייטא בעדי שובר. פי' כגון שנים שחתמו על שובר ומתו, ושנים אחרים אומרים קטנים וכו'. ואנו מחזיקין עידי שובר בחזקת כשרים, ונוקי ממונא בחזקת הלווה, שיש לו השובר. ולהכי קתני אין נאמנין, דאוקי תרי בהדי תרי ואוקי עידי השובר על חזקתם, והממון - בחזקת הלווה."

ההשוואה תלויה הן בדיוק הבנת המציאות והן בטעמים
[תוס' זה הביא ריבוי מקרים שונים, אלא שיש בו שני יסודות. האחד הוא האוקימתא, ההעמדה באיזה מקרה מדויק נאמרו הדברים, כמו שמחלוקתנו כאן הינה בשובר ואז מילות המפתח הינן "נראה לו להעמיד הברייטא", העמדה נוספת "דהכא מיירי" במציאות בה התפיסה קדמה לספק.

אולם יש מקרים בהם הטעם בו מקרה זו שונה - הוא הוא הקובע, ואכן פעמיים מופיעה כאן בתוס' המילא "שאני". הן לגבי חודש העיבור, "דשאני התם כיוון שלא בא בתחילת החודש" שזה שילוב של מציאות עם טעם, והן לגבי הכהן "דשאני גבי כהן .. דאין יודע אם בכור הוא". כלומר המציאות עצמה היא הבעייה. או במחליף פרה בחמור וילדה "אבל הכא - דאין אחד מוחזק יותר מחבירו".]

אלא אמר ר"נ אוקי תרי להדי כו' -

וא"ת,

ולר"נ - אמאי לא מגבינן ביה בשטרא,

הא סבר ר"נ כרב הונא (שבועות מז) [ב"ב דף לא:], בשני כתי עדים המכחישות זו את זו,

דכל אחת באה בפ"ע ומעידה,

אף על גב דלפי עדות כל אחת,

חבירתה פסולה לכל עדיות,

הכא נמי,

כיון דאין מכחישין אותן, לומר שלא לזה כלום,

אלא אומרים - אינכם נאמנים בדבר זה,

דפסולין הייתם,

מה שרב נחמן אמר אינו הסתלקות מעצם הדין, אלא זה פסק דין שכוונו מתבטא בשעה שאם יבצע תפיסה.

מקשים מסוגיית תקפו כהן, שבדבר שבמהותו הוא ספק - לא מועלת התקיפה, ואדרבא מוציאים זאת מיד התוקף

מקשים התוס' מסוגיית תקפו כהן. ואז אנו מתייחסים שהספק הוא עצמו כעין פסק, ולא ניתן לאחר שכביכול נפסק ספק, לבצע מעשה המערער על כך. ושם אפילו תקף הכהן - מוציאים אותה מידו. ונמצא כי מעשה התפיסה אין בה כל תועלת. דתנן במסכת טהרות [ד יב]: ספק בכורות, כגון, אם ילדה בהמה ולד, ויש ספק אם הוא ולדה הראשון, ויש לו דיני בכור, או שכבר ילדה בעבר, ואין הוא בכור. והעמידה הגמרא שם, שאפילו הכהן תקף את הספק בכור - מוציאים מידו, כלומר, שאין לו זכות תקיפה כלל.

הדיון על חודש העיבור ומי נדרש לשלם - הוא סוגיה נפרדת, שכאן תלויה בהסכמת האנשים על זמן השימוש

כאשר מחיר התשלום נאמר בשני נתונים סותרים, מצד אחד מחיר שנתי י"ב זהובים, ואז חודש העיבור נבלע בתוך התשלום השנתי, והוא לטובת השוכר, שאינו נדרש לשלם עליו בנפרד. או מחיר חודשי של דינר לחודש, ואז השוכר כן יאלץ לשלם עליו. שמואל העמיד את הדיון מתי השוכר בא. ואם השתמש עם מלוא החודש, ובא בתחילת החודש - כולו למשכיר.

מדקדים התוס', שאם כן, הרי זה לא רק תשלום על החודש, אלא שהמשכיר מוחזק. אלא שמה שבא בסוף החודש - כיצד הוא לשוכר? ומפרשים, כי ניתן לומר, שכאן המשכיר מודה לו, ולא מצד חזקה, אלא כמו שימוש וכפי שפירשנו. כלומר, ההסתכלות הינה על חודש העיבור כספק, ומי מחזיק בו, כאן בסוגיה לפי שמואל - אין כל קושי.

(ונראה לחדש, כי לא בכדי בסוגיא בפרק השואל הדבר שנוי במחלוקת אמוראים. כי רב אומר תפוס לשון אחרון, שזה ההגיון מצד איסורא, וכלפי שמיא, אבל שמואל, שעניינו דיני, מתייחס ליחסי בני האדם, ולכן יעדיף, ללכת אחר זמן השימוש, ולכן הוא תולה מתי הגיע. וכפי שמדגישים התוס' בלשונם, דשאני התם, שאודווי - אודי ליה. שאין אנו הולכים לפי מה שנכון, אלא כפי שנראה יותר לאנשים כשבאים לדון).

קיים חילוק בין הבכור, שגם הכהן יודע שהוא ספק, לבין מצב בו הוא תופס כי הוא משוכנע שזה שלו

מתרצים התוס', דאפי' תפס לאחר שבאו לדיו - לא מפקינן מיניה, כיון שהוא טוען בריא שהוא חייב לו - הילכך מהניא תפיסה, אפי' בפני עדים. דב"ד אין נזקקין להוציא מיד מי שהוא מוחזק, אבל בבכור ספק הוא לכהן - הילכך לא מהניא תפיסה.

דין המוציא מחבירו עליו הראייה בהשוואה ליחלוקו וכל דאלים גבר

מצינו מספר מקרים בהם הפסיקה היתה שונה. בדרך כלל רבנן הם האומרים, כי תפיסה הינה חטיפה, וסוברים כי על מנת להוציא, על השני להביא ראייה ברורה. מקרה נוסף, שרב נחמן פוסק כי כאשר כל אחד אומר שהוא של אבותיו - הרי מאחר וכוחם שקול, ואין כמו בספינה מישוהו שיש לו חזקת

ליתכשרו,

ואמאי לא מגבינן ביה בשטר.

ויש לומר,

דהתם - באה כל אחת בפ"ע ומעידה,

משום דמוקמינן כל אחת בחזקת כשרות,

אבל הכא,

שאומרים קטנים היו או קרובים,

משנולדו עד עתה שנתרחקו,

ליכא למימר אוקמינהו אחזקתייהו,

דפסלינן אותן משנולדו.

ואנוסים היו - נמי מחמת נפשות,

לא שייך לאוקמי אחזקה,

דהא לא פסלי להו כלל.

ורשב"א אומר,

דהכא - לא מוקמינן להו אחזקה,

כדאמר לעיל,

משום דאילו הוו קמן, דלמא הוו מודו.

מהלכו של רב נחמן בגמרא כי מאחר ויש שני עדים הסותרים זה את זה - נתייחס לשטר כאילו אינו קיים

הגמרא מביאה ברייתא כי אם היו חתומים שניים על השטר ומתו, ובאו אחרים המנסים לערער זאת ולומר שהיו אנוסים או קטנים או פסולי עדות, כלומר השטר אינו נאמן, ותלינו כי אם היה כתב ידם יוצא ממקום אחר - הרי זה שטר מעולה. והקשינו על כך, אפילו אם תכשיר אותם, הרי יש לנו כעת מציאות של שנים כנגד שניים. ומעמיד רב נחמן, שהרי אפילו אם היו בחיים והיו באים להכחישם - היתה זאת הכחשה. ואם כן כיצד ניתן לגבות עם שטר זה? ולכן העמיד שיש לנו את הספק, ולכן מצד אחד לא ניתן לקרוע את השטר, ונתייחס אליו כאילו קיים, ונעמיד את הממון בחזקת הבעלים הראשונים.

מקשים התוס', שהרי הדיון אינו על ויכוח בגוף המעשה, אלא רק על פסלותם להעיד, ואנו רואים כי במקום אחד, אפילו שיש עדות נגדית על פסלותם, הם כן נאמנים להעיד

הגמרא בפרק חזקת הבתים מביאה מחלוקת אמוראים, ומשמע שם כי רב נחמן סובר, כי כאשר יש ב' כתות עדים המכחישות זה את זה - יש לקיים את דברי רב הונא, הסובר כי כל אחת מעידה בפני עצמה. עם היות שלדברי הכת השניה - הרי הם פסולים לכל העדויות.

ומכאן מעלים התוס' שאלה, כי באמירה של תרי כנגד תרי - הוא מבטל כליל את עדות שתיהן. ויתירה מזו, כל מחלוקתם לא היתה האם לווה או לא לווה, אלא האם הייתם נאמנים לחתום כעדים. כלומר, כל הדיון הוא על פסלותם.

ומבאר זאת התוס' רא"ש. "וא"כ הכא נמי - אמאי לא מגבינן בהאי שטרא? שהרי אין אלו מכחישים את אלו, שיאמרו אינו חייב לו כלום, אלא שאומרים פסולין הייתם,

ואלו אומרים - כשרים היינו. וכיון דחשיב להו כתרי ותרי - על מה שהם חלוקים על הכשרות ועל הפסלות, א"כ עדות המלוה שאינן מכחישים אותן בה - קיימת, דהא התם אף על פי שמכחישים אותן וחושבים אותם פסולין לעדות, אפי' הכי נאמנים להעיד, ולהוציא ממון אפילו מכאן ולהבא, והכא נמי - לא שנא."

מתרצים התוס', שלמרות האמירה שהם שקרנים - שם היינו יכולים להעמידם בחזקת כשרות

מבארים התוס', כי שני המקרים שונים הם. כל מה שהכת האחת אומרת על השניה שהם כת שאינה כשירה זה רק מה שהם אומרים. אבל אנו יכולים להעמידם על חזקת כשרות. אבל כאן כשאומרים את הפיסול מרגע שנולדו - לא ניתן להעמידם על חזקת כשרות, כי מעולם לא היו כשרים. ובפסולים מחמת אנוסים מחמת נפשות - הרי הם לא רק פוסלים אותם, אלא את לב העדות עצמה.

ותירוץ שני מביאים התוס' בשם רשב"א, שכאן לא היה מפגש בין הכתות, ואולי היו מודים.

הנסיון להשוות בין המקרים לא תמיד אפשרי

[התוס' כפרשן משווה המגלגל את כל הש"ס ניסו להכריע כי ניתן לדמות את הדברים, ואכן מילות המפתח "הכא נמי", מופיעות כשלוש מאות פעם בתוספות. ויש מקרים בהם מודגש רק החלק שלא ניתן להשוואה "אבל הכא" שמופיע למעלה מאלף פעמים בתוספות. אולם כאן מילות המפתח הינן השילוב בין הנסיון לכישלון. "הכא נמי .. אבל הכא". כי מעלת התוס' כאן הוא לבאר מדוע אין את הקושי על רב נחמן מהסוגיא שם.]

ואוקי ארעא בחזקת בר שטיא -

דוקא בקרקע - הוא דאמרינן הכי,

אבל במטלטלים - אמרינן דהוו בחזקת המוחזק,

כדאמר בפרק השואל (ב"מ דף ק.),

גבי המחליף פרה בחמור,

דפריך וליחזי פרה ברשותא דמאן קיימא,

ולהוי אידך המע"ה,

ומשני - דקיימא באגם.

אומר ר"י,

דהכא - לא שייך למימר,

כדאמרינו בסוף קדושין (דף עט:),

ובמי שמת (ב"ב דף קנג: ושם),

אם שכיב מרע הוא,

עליהם להביא ראיה שבריא היה,

ואם בריא הוא כו',

דבר שטיא דהכא,

כיון **דעתים** חלים **ועתים** שוטה,

אין ראיה ממה שהוא עכשיו.

חתימות ידי העדים, לחתימותיהם על שתי כתובות, [אן] מחתימותיהם על שתי שטרות מכר של שדות, והוא שאכלום בעליהן של השדות שלש שנים, ובשופי - היינו בלא שום ערער. אבל משטר אחד אין מקימים כנ"ל, משום שחוששים שגם הוא מזויף, אלא אם קרא עליו ערער והוחזק בבית דין.

אמר רב שימי בר אשי, ואפילו אותן שתי כתובות, או שני שטרות לא מהני לקיים מתוכם, אלא במקרה שיוצאים השטרות מתחת יד אחר, אבל מיד עצמו, לא! שמא זיפם.

ומקשינן: מאי שנא כשיוצאות מתחת יד עצמו דלא? משום שחוששים דלמא זיפוי מזיף, אם כן אף כשיוצאות מתחת ידי אחר נמי נחשוש דלמא אזל וחזא, [הלך וראה את צורת חתימתם] ואתא וזיף, ואמאי נאמן?

ומתריצין: שאין לחוש לכך משום שכולי האי - כלומר ללכת ולזיף על פי ראייה בעלמא - לא מצי מכיין, ואם יזיף, ניכר הדבר שזיוף הוא.

יכולת ההדגשה בין שני מצבים שונים - הוא הנותן לנו את המפתח למניעת הזיוף

[אמנם יש רק מקום אחד בתוס', בו מופיע כמשקל נגד עם רווח ל"דדוקא היכא..אבל היכא". אולם כל צד בפני עצמו קיים רבות. "דוקא היכא" מופיע קרוב לארבעים פעמים, וכל אחד מהם בא להדגיש כי רק כך ואילו הביטוי השני "אבל היכא" מופיע למעלה ממאה וחמישים פעם, והוא בא לומר, את הניגודיות למקרה אחר.]

טביעת עין הוא הכרת עצם החתימה, ואינה נובעת מהשוואת האותיות בחתימה

והיכא שיש לאדם שני שטרות מחתימה אחת, אומר ר"ת דלא אמרינן שיהו פסולין, דשמא זיף האחד מחבירו, דהכא דוקא הוא דאמרינן הכי, לפי שאין אנו מכירין חתימה זו, אלא על ידי דמויי חתימה לחתימה, אבל היכא דמכירין חתימת העדים בטביעות עין, אי איתא דזיופי - זיוף היה ניכר.

ידע אישי בגרפולוגיה עוזר להבהיר את שיטת רבינו תם, שממש מתלבשת היטב בכך

(בתור ידע אישי בגרפולוגיה, קיימות שתי שיטות, דקדוק האותיות, ונסיון לראות זאת כתמונה תלת מימד, אף שהכתב הוא על הדף השטוח. הקו שאישי הייתי אוהב - הוא ציור התמונה, כי בעצם הינך קולע לאדם. וכאשר הינך רואה תמונה, הרי יש את התנועה והמהירות של הכתיבה. הזיפן מתקשה ביותר לזיף זאת, כי הוא מנסה לצייר נכון את האותיות, ולכן כתיבתו הינה איטית, כי הוא מתמקד בצורת האותיות, אבל כל הזרימה והמהירות, המתבטאת במין גשרים בהם יש כעין קו דק או תנועה בין האותיות, בזה, הזיפן יתקשה ביותר. והבנה זו בדיוק קולעת לביאורו של רבינו תם).

ורבי יוחנן אומר אף על פי שאין זוכרה מעצמו -

פירוש,

אבל ע"י השטר זוכרה.

אבל אם אין זוכרה כלל - לא,

יש חילוק בסיסי האם המכירה של בר שטיא היתה בענייני קרקע או בענייני ממונות

היה אדם שנקרא בר שטיא, מכיוון שלעתים היה חלים (בריא) ולעתים שוטה. כאשר הוא מוכר בתור שוטה - הרי אין מכירתו מכירה. אלא שהיה מקרה, בו באו שני עדים שהעידו כי מכר בתור שוטה, ושניים כנגדם מעידים להיפך, שמכר בשעה שהיה בריא. אלא מאחר והיה מדובר בקרקע, אמר רב אשי, העמד את שני העדים אחד כנגד השני, ותישאר הקרקע אצלו. (ואכן תיקנו את הגמרא שמדובר דווקא בקרקע).

יש חילוק בסיסי, האם בר שטיא הוא מכר קרקע או מטלטלים

אמנם התוס' סייגו, כי דין זה יש לצמצם אותו לקרקע. ואם היה זה מטלטלים, הרי היינו משאירים את המטלטלים במי שמחזיק בהם. הוכחת התוס' הינה ממה שהגמרא מקשה וממה שהגמרא מתרצת. "דוקא בקרקע - הוא דאמרינן הכי, אבל במטלטלי - הוו בחזקת הנחזק בהם, כדמוכח בב"מ פרק השואל, גבי המחליף פרה בחמור. דפריך וליחזי ברשותא דמאן קיימא? ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, ומוקי לה בגמ' בקיימא באגם (פירוש, שאינה ברשות אחד מהם)". ורק מאחר ואינו בשטח ברור כמו בקרקע, הרי אין כאן חזקה, והשני יצטרך להוציא ממנו, אלא מי שיתפוס - הרי הדבר בבעלותו.

אין להשוות עם הבאת ראייה בין היותו שכיב מרע או בריא, בניגוד לבר שטיא

[לא שייך למימר" מופיע קרוב למאה וחמישים פעם בתוס'. והתוס' כפרשן משווה שוללים הבאת ראייה. כי כאשר מישוהו מוכר או כבירא או כשכיב מרע - אכן מועילה הראייה שהביאו על המצב. ולפי המצב - נבין כיצד לדון אותו. אבל בר שטיא כל מהותו היא ספק. ולא ישנה לנו כלל מה הוא בזמן מסויים. וממילא אין כאן כלל שייכות לצורך להבאת ראייה על מצבו.]

דלמא זיופי זיף -

אור"ת,

דדוקא היכא,

שאין אנו מכירין החתימה,

אלא ע"י דמיון החתימה להחתימה,

אבל היכא,

דמכירין חתימת העדים בטביעת עין,

אף על פי שיש לו חתימה אחרת תחת ידו,

ליכא למיחש דלמא זיף,

דכיון דמכירין החתימה,

אם זיף - היה ניכר היטב.

מביאה הגמרא דיני קיום שטרות על פי חתימות ידי העדים בשטרות אחרים

אמרי נהרדעי: אם אין בידנו שטר שקרא עליו ערער והוחזק בבית דין, אין מקיימין את השטר, אלא מהשואת

דמפיהם ולא מפי כתבם,
כדאמרין פרק ד' אחין (יבמות דף לא: ושם),
גבי מפני מה לא תקנו זמן בקדושין,
דקאמר לינחי גבי עדים,
אי דכירי - ליתו ולסהדו,
ואי לא - זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי,
ואמר רחמנא - מפיהם ולא מפי כתבם.

וא"ת,
הכא נמי,
אמאי לא אסרינן לכתוב עדות על השטר,
שמא ישכח לגמדי,
ואתו ומסהדי מכתבא,
כדחיישינן התם.

ויש לומר,
דודאי - התם חשו חכמים,
לפי שב"ד מוסרין לו השטר,
ויסבור שלכך מסרוהו לו,
שיעיד - אפילו לא יזכור,
אבל הכא,
שמעצמו כותב עדותו על השטר,
לא חשו חכמים לכך.

וא"ת,
ואמאי לא מצו חזו בכתבא ולאסהודי,
הא תנן בגט פשוט (ב"ב דף קסח.),
מי שנמחק שטר חובו,
מעמיד עליו עדים ובא לב"ד ועושין לו קיומו,
ומפרש בגמרא מהו קיומו,
וכן בהגוזל קמא (ב"ק דף צח.),
דאמרין גבי שורף שטרותיו של חבירו,
פטור מדיני אדם כו',
ה"ד אי דאיכא סהדי,
דידעי מה הוה כתוב ביה בשטרא,
נכתוב ליה שטרא אחרינא;
אלמא - לא חשבינן ליה,
מפיהם ולא מפי כתבם.

וי"ל,
דבפרק ד' אחין (יבמות לא: ושם),
חיישינן דלמא אתו ומסהדי בסתם,
כאילו זוכרין העדות,
אבל ודאי - אם היו מעידין שכך ראו בחתימתן,
הא - לא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם,
דעדים החתומין על השטר,
נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין,

והוי כאילו מעידין,
ראינו עדות שנחקרה בבית דין.

ואם תאמר,
והכא - אפילו אין זה זוכרה כלל,
מה בכך,
יביא [דף כ עמוד ב] שטרו בב"ד.
ויש לומר,
דעד אחד בשטר - לא חשיב שטר,
אלא אותו שיש בו שני עדים,
דומיא דספר מקנה.
והא דאמר בגט פשוט (ב"ב דף קסה.),
עד אחד בכתב ועד אחד בעל פה - אין מצטרפין,
דמשמע הא שנים בשטר,
אפילו בשתי אגרות מצטרפין,
התם מיירי,
כגון שהאחד - בשטר, והאחד - בעל פה,
לא שאומר שראה הוא המלוה,
אלא שראה מסירת השטר מלוה למלוה,
דהוי כשנים החתומים בשטר לר"א,
דאמר עדי מסירה כרתי.

ועוד,
דבירושלמי מפרש,
עד א' בשטר - היינו ששנים חתומים בשטר,
וקיימו כתב ידו של אחד,
ולא מצאו לקיים כתב ידו של שני,
ומ"מ נהי דעד אחד - לא חשיב שטר,
לענין שאם יבואו עדים,
ויאמרו כך ראינו בשטר,
דחשבינן להו כעד מפי עד,
עדות מיהא הוי,
ויכול לשלוח כתב ידו לב"ד,
ולא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם,
כיון שהוא זוכר העדות.

ורש"י פירש בפירוש החומש,
מפיהם ולא מפי כתבם,
שלא ישלח בכתב עדותו לב"ד.

א"נ אומר ר"י,
דעד אחד - מועיל בשטר,
אם יש שני שטרות בכל אחד חתום עד א',
חשוב כשטר שלם,
וכ"ת,
א"כ בשמעתין יביא כתבו לב"ד,
אפילו אינו זכור כלל.

ולרבי - לא חשיב זכירה.
ולשון כותב אדם - לא משמע הכי.

היכולת להיזכר מעדות כתובה, שהוא עצמו כתבה

הגמרא מביאה ברייתא שיש בה מחלוקת אמוראים על האופן של הזיכרון מתוך הכתב. "ת"ר: כותב אדם עדותו על השטר, ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים. אמר רב הונא: והוא, שזוכרה מעצמו; רבי יוחנן אמר: אף על פי שאין זוכרה מעצמו."

השטר הכתוב בקביים - הרחבה וצמצום בפירוש

התוס' מבארים, כי הרי רבי יוחנן לכאורה בא להרחיב. רב הונא דרש שהזיכרון שלו יהיה תלוי בו בלבד, ולא בשטר. ובא רבי יוחנן ומתיר את השטר, עם היות ואינו זוכרה מעצמו. ונראה לי, כי לשיטתו השטר משמש בקביים. לא יתכן רק להסתמך על מה שכתוב בשטר ושוזה יהיה מקור העדות שלו, שהרי נאמר לא מפי כתבם. אולם, אם לאחר שהוא רואה - הוא נזכר, סימן שזה בא ממנו.

הרצף הוא שהגמרא אומרת אע"פ (כלומר יש לנו כלל הרחבה), ולאחר מכן מגיע האבל (שהוא כלל המצמצם), ששטר וזיכרונו שהתעורר - הרי זה תקין. ואז מגיע שוב אבך שהוא כלל המצמצם (אסור שלא יזכור כלל).

מדוע לא ניתן להשאיר את הגט אצל העדים, שמא יסתמכו עליו

הגמרא מספרת על התקנה של כתיבת זמן בגיטין. "משום דכתיבת הזמן בשטר - לא אפשר לעשות בו תקנה למנוע חיפוי על זנות! לינחה גבי עדים - ממה נפשך אין תועלת בדבר. כי: אי דזכירי העדים מתי הוא זמן הקידושין, אין צורך בזמן הכתוב בשטר, אלא ליתו ליסהוד, יבואו העדים ויעידו מזכרונם על זמן הקידושין. ואי לא, אם אין זוכרים הם את הזמן, אלא זמנין דחזו מכתבא, רואים הם בכתב השטר את זמן הקידושין, ואתו מסהדי, והם באים להעיד על הזמן על סמך ראיתם בשטר - אין זו עדות. היות ורחמנא אמר שצריכה העדות של העדים להיות מפייהם, על סמך זכרונם, ולא מפי, על סמך, כתבם.

החילוק האם אומרים זאת בגלל שראו שכתוב, או שמא אומרים שאמידתם היא מחמת זיכרונם, אף שלא זו המציאות

התוס' ביבמות כתבו את הכלל בעניין "חיישינן שמא לא יעידו שכך ראו בשטר, אלא שמא יעידו על המעשה עצמו, כאילו הם זוכרים, והם - אינן זוכרין אלא על פי הכתב. וכן הא דאמרינן בפ"ב דכתובות (דף כ.) כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו אחר כמה שנים, והוא שזוכרה מעצמו, אבל אין זוכרה מעצמו - לא, התם נמי לא איירי במעיד, שכך ראה כתוב, אלא במעיד על מעשה עצמו. ועוד דהתם - לא הוה שטר, אלא שכותב לזכרון דברים בעלמא, ולא שייך למימר, נעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד."

התוס' חוקרים מדוע לא נאסר נאן לכתוב עדות בשטר הכתיבת הדברים יש שני עקרונות משלימים. החשש שמא יעיד רק מתוך מה שכתב, מבלי שזוכר את הדברים. וכן עצם

ויש לומר,

דלא חשיב שטר,

אלא כשעשוי מדעת שניהם,

מדעת הלוח שהוא חייב - אז חשיב שטר, אבל הכא,

שכותב עדותו שלא מדעת הלוח,

לא חשיב שטרא.

והקשה ה"ר שמואל מוורדו"ן, דאמר בחזקת הבתים (ב"ב דף מ. ושם), מחאה בפני שנים וא"צ לומר כתובו,

ומה מועיל כתובו,

כיון דאין עשוי מדעת המחזיק,

ולפי מה שפירשנו, דעדות מיהא הוי כל זמן שזוכר, אתי שפיר.

מיהו בלאו הכי מתרץ ר"י,

דגבי מחאה - הקילו,

שאינה אלא מדרבנן,

דחכי נמי הקילו לומר,

דמחאה שלא בפניו - הויא מחאה,

אף על פי שלפעמים לא ישמע,

וסמכו על זה דחברך חברא אית ליה,

וכן במודעא בפני שנים הקילו לכתוב,

להציל אנוס מאונסו.

ועוד אומר ר"י,

דלא בעינן דעת שניהם,

והכא - היה יכול להביא שטרו,

אם היה כתוב כתיקון שטרות,

אבל הכא מיירי - שאינו כתוב כסדר השטר,

אלא זכרון דברים בעלמא.

ומתוך הירושלמי,

נראה לפרש בענין אחר סוגיא זו,

דקאמר התם רב הונא - כרבי, ור' יוחנן - כרבנן,

פירוש,

שהעדים באים לקיים חתימתן,

אם זוכרין המלוה בלא שטר,

אפילו לרבי - א"צ לצרף עמהן אחר מן השוק,

דעל מנה שבשטר הן מעידין,

וכשאין זוכרים המלוה אפילו ע"י השטר,

אפילו רבנן מודו דצריכין לצרף עמהן,

דעל כרחין אין מעידין אלא על כתב ידן,

וכי פליגי,

היינו כשזוכרין המלוה ע"י השטר,

דלרבנן - חשיב זכירה ועל מנה הן מעידין,

ומתוך כך מבארים, כי אכן האחד מעיד ישירות על המעשה ההלוואה, והשני מעיד רק על מעשה נתינת השטר של הלווה ללווה, וכדוגמת עדי מסירה כרתי, הרי הוא מצטרף כדוגמת שניים החתומים בשטר.

על פי הירושלמי עם היות ולא ניתן לקיים חתימת עד אחד - מועיל כאשר זוכרה. אלא שמאחר ולא קיימו אותה - הרי זה כעדות בעל פה. אלא שהוא יוכל לשלוח לבית הדין, כי מאחר והוא זוכרה, הרי עם היות ואין כאן דין של שטר, הרי יש כאן כן גדר של יכולת להעיד, שהרי זוכר הדברים, ואין זה נקרא מפי כתבם. ורש"י בחומש פירש את הגדר של מפיהם ולא מפי כתבם, שלא ישלח בכתב את עדותו לבית הדין. ונראה שטעמו הוא, שהרי בבית דין יש מקום לשואלו ולברר את הדברים בדיוק.

היכולת לצרף שני שטרות - מוגבל מצד כשנעשה מדעת שניהם

ר"י מחדש כי ניתן לחבר שתי שטרות שבכל אחד מהם חתום עד יחיד. אלא שיש כאן מיגבלה שמאחר והשטר אינה רק מסירת מידע, אלא יצירת מציאות, הרי הוא חייב להיות בשעה שנכתב מדעת שניהם. אבל כאשר רק המלווה כותב לעצמו בזיכרון שהיתה הלוואה, והדבר לא נעשה מדעת הלווה - אין לזה תוקף של שטר.

לא חשיב - יצירת מציאות ותוקף

[כל מציאות השטר הוא שיש לו את התוקף ההלכתי של שטר. ואכן רק כאן בתוס' זה מובאים שלוש פעמים "לא חשיב שטר", שאין לו תוקף של שטר, וכמו שלא קיימו את שתי חתימות העדים. ובכלל ההגדרה המתבטאת במילות המפתח "לא חשיב" מצויות בתוס' למעלה משש מאות פעם. כי מציאות לחוד ומציאות מבחינת תוקף ושיחשב הדבר לעניין מסויים - הינו בחינה שונה לחלוטין.]

החילוק בין מחאה או הודעה, שאינה מצרכת דעת שניהם
עם היות וכל שטר עניינו הוא כספר המקנה, וממילא נדרש שיהיה בדעת שניהם. אולם יש להבין כי כל גדר המחאה וההודאה הם תקנות שהקילו בהם, כי כל עניינם הוא להציל. כי בכך שחבירו גזול את שטחו - תיקנו מחאה, שהיא חד צדדית, וסמכו שהדבר יגיע לאוזני השני, מצד הכלל של חבר - חבא אית ליה, וחברא דחברא - חבא אית ליה. וגם מודעא הינה על מנת להציל את מי שאנסו אותו לבצע מעשה, ולכן יש צורך להקל. וגם יש חילוק יסודי על אופן כתיבת הדברים, האם מלכתחילה נכתבו כסדר שטרות, או כתיבה שהיא מלכתחילה היא כזיכרון דברים בעלמא.

סיום המחלוקת הוא מה מועיל השטר לזיכרון

למעשה יש שלושה מצבים, כאשר הוא זוכר את המלווה אף בלא שטר - שזה הטוב ביותר. וכנגד זה - שאפילו השטר אינו מסייע לו להיזכר בהלוואה, אלא הוא רק מסתמך על השטר. אלא שעיקר המחלוקת, שהשטר מועיל רק לרענן את הזיכרון. כי על ידי השטר הוא חוזר ונוכח על גוף ההלוואה. ובכך נחלקו האם כזאת בחינה נחשבת זכירה. נמצא שהדין

כתיבת הדברים בשל חשש זה. ומבארים התוס' את החילוק. הכתיבה שם ניתנת לאדם כשטר חתום, והוא עלול לסבור כי אין לו כל הכרח לזכור את הדברים.

ואילו כאן כל מעשה הכתיבה מלכתחילה נועד לא עבור שטר, אלא לזיכרון בעלמא. שהוא רק כותב על מנת שמאחר יותר, הדברים של הזכרונות יחזירו אותו להיזכר את מלוא תוקף הדברים. והוא הכותב זאת, ויודע בעת כתיבתו, כי כל הכתיבה היא רק כסיוע עבורו לשחזר את האירוע, ולהעיד מזכרונו. ולכן לא אסרו עליו לכתוב, אפילו עלול זכרונו לבגוד בו לחלוטין, ויעיד מתוך הכתב, כי הדברים הכתובים רק ירעננו את זכרונו שלו. ואילו בשטר שם, העדים בכלל לא יתנו את ליבם מלכתחילה לזכרם, ויתלו כי בכלל לא ציפו מהם לזכרם.

התוס' מקשים ממושג קיום השטרות, שהרי ניתן לשחזרם

המשנה בסוף ב"ב לומדת "מי שנמחק שטר חובו - מעמיד עליו עדים, ובא לפני בית דין, ועושין לו קיום: איש פלוני בן פלוני - נמחק שטרו ביום פלוני, ופלוני ופלוני עדיו." ומה שאנו חוקרים את העדים הוא לא על עצם המעשה ההלוואה, אלא רק על שראו את התוצאה, מה נכתב בשטר, ומדוע אין אנו אומרים כאן מפיהם ולא מפי כתבם. ויש להבין מדוע כאן התירו. ודיון דומה מופיע בב"ק על מי ששרף שטרותיו של חברו, שאם יש עדים היודעים מה היה כתוב בשטר - היה ניתן לשכפל ולכתוב לו את השטרות מחדש. ואף כאן אין אנו אומרים מפיהם ולא מפי כתבם, שהרי הם מעידים רק על מה שנכתב בשטר.

מתרצים התוס', כי כאשר אומרים שראו מה שנכתב בשטר - לא היתה בעיה, כי העדות הזאת כבר נחקרה

מבארים התוס' את החילוק. כי מה שחששנו בשטר הקידושין, הוא שלמרות שרק ראו בשטר, יאמרו כאילו זו עדות חדשה, ומזכרונם, והרי אין להם כל קשר למעשה. אבל כאן, בהיות השטר חתום, זה כבר לאחר שנחקרה עדותן, והם מלכתחילה לא באים להעיד עדות חדשה, אלא כאילו באו לומר ראינו עדות שנחקרה בבית דין.

אם אינו זוכרה - לא ניתן לעשות מזה שטר בבית דין

לכאורה, אם הכל כתוב אצלו כספר זכרונות - יביא זאת לבית הדין, אשר יתנו לזה חותמת של שטר

התוס' הביאו התלבטות, במקרה בו הוא אכן אינו זוכר מעצמו, אלא שהכתוב זוכר זאת. ומדוע שלא יביא את מה שכתב, ובית הדין יעשו מזה שטר. ועל כך תירצו, כי שטר הוא כעין ספר המקנה, ויש לו מציאות מעבר למסירת המידע המצוי בו, וכאילו נחקרה עדותן בבית דין, ולכן כל מציאות שטר חייבת להיות בשעה שהוא כתיקונו ויש בו שני עדים, אבל כשאין ב' עדים - העיקר חסר מן הספר, ולא נחשב הדבר עם תוקף שטר.

המיגבלה של עד אחד בכתב ועד אחד בעל פה, שלא ניתן לצרפם

הגמרא בסוף ב"ב מביאה כי עד אחד בשטר ועד אחד בעל פה - אינם מצטרפים. ומדייקים התוס', כי כל המיגבלה הינה באופן זה, אבל באופן של שתי אגרות - כן היו מצטרפים.

הגמרא מביאה משנה לגבי זיכרון על קבורת המת בתל, לראייה עד כמה אדם זוכר

דנה הגמרא, עד כמה זוכר אדם את עדותו? ומביאה ראייה לגדון זה, מהא דתנן התם במסכת אהלות: התלוליות - תילי עפר, שדרך בני אדם לקבור בהם את מתייהם, ומספקא לן בתל שלפנינו האם נקבר שם מת או לא, אזי - התלוליות הקרובות, בין לעיר, ובין לדרך, ולקמן יבואר איזו עיר ואיזו דרך, אחד חדשות שלא היו כאן בעבר, שיש לומר - אילו נקבר שם אדם היה הדבר ידוע. ואחד ישנות, טמאות! משום שיש לחשוש מתוך שקרובות לעיר או לדרך, שמא הלכה לשם אשה יחידה וקברה את ניפלה שם, ולא נודע הדבר.

הקושיה היא בכפליים, הן על הסדר שפותח בלא פשוט תחילה, והן על כך שבמקומות אחרים נקט אחרת

מאחר והדיון הוא לגבי טומאת התלוליות הישנות והחדשות, הרי הדבר הפשוט יותר, שמה שכבר היה ישן הרי כפי הנראה הוא טמא. ועל כן תמהים התוס' מדוע נקט את החדשות תחילה. שהוא החידוש.

הסוגיא ביבמות שאף בה פותח בדבר הלא פשוט תחילה

חכמים גזרו דברים גם במקום בהם הטעם אינו קיים, על מנת שהאדם יזכור היטב את הכלל, ולא יחלק בהין המקרים. אשה שהיתה נשואה, וכעת איננה, בין אם התגרשה ובין אם התאלמנה, הרי על מנת להרחיק את הספק האם היא בהריון עם הבעל הקודם - אסרו עליהם להתחתן במהלך תשעים יום.

הרי הסדר הטבעי לשנות את המקרים ההגיוניים שאכן יכולים להתרחש תחילה, ולא את המקרים שרק גזרו עליהם, כמו בתולה (בניגוד לבעולה) או ארוסה (בניגוד לנשואה). ואכן קושי זה קיים בדברי תנא קמא ביבמות במשנה. "וכן כל שאר הנשים לא יתארסו ולא ינשאו - עד שיהיו להן שלשה חדשים. אחד בתולות ואחד בעולות, אחד גרושות ואחד אלמנות, אחד נשואות ואחד ארוסות."

כעת מונים התוס' דוגמאות בהם הדבר הפשוט נאמר תחילה - דוגמא ראשונה תקיעת שופר

המשנה במסכת ראש השנה מספרת כיצד היו יכולים לתקוע בשופר כאשר חל בשבת אך ורק בבית המקדש, ולא במדינה, גזירה שמא יטלטל את השופר ברשות הרבים. אלא שלאחר שחרב בית המקדש, היה ויכוח כיצד לתקן.

ונחלקו באיזה אופן התקין רבן יוחנן בן זכאי. תנא קמא האומר בכל מקום בו יש בית דין, ורבי אלעזר שסבר שהתקין דווקא ביבנה, בו הוא עצמו היה עם הסנהדרין הגדולה. וענו לו שיש להרחיב, וציינו תחילה את יבנה - שברור לכולם ששם כן ניתן לתקוע בשופר בראש השנה אף שחל בשבת, ואחד כל מקום שיש בו בית דין. כלומר, כאן כאשר אנו אומרים "אחד .. ואחד .." הרי פתחו בפשוט תחילה.

דוגמא נוספת מבור, ושאר דברים הדומים לבור

במסכת ב"ק מובא במשנה "החופר בור ברה"ר ונפל לתוכו שור או חמור - חייב. אחד החופר בור, שיח ומערה, חריצין ונעיצין - חייב. א"כ, למה נאמר בור? מה בור שיש בו כדי להמית - עשרה טפחים, אף כל שיש בו כדי להמית - עשרה

אינו על קיום החתימות, לברר שאכן אלו החתימות, אלא לראות מתי ניתן להסתמך על השטר בזיכרון.

אחד חדשות ואחד ישנות -

תימה,

דהכא - מזכיר שאינו פשוט קודם,

וכן בהחולץ (יבמות דף מא.), לא יתארסו ולא ינשאו עד שיהיו להן ג' חדשים, אחד בתולות ואחד בעולות, מזכיר אירוסין קודם נישואין, ובתולות קודם בעולות, דהיינו שאינו פשוט קודם, ובר"ה (דף כט:) תנן,

אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד,

התם - נקט דבר פשוט ברישא,

וכן בב"ק (דף נ:), אחד החופר בור שיח ומערה, ובמס' סוטה (דף מג.) אחד הבונה ואחד הלוקח כו', גבי מערכי מלחמה.

ורש"י נמי גריס בפ"ק דסוכה (דף כ. ושם),

גבי מחצלת גדולה שעשאה לשכיבה,

שמאה ואין מסככין בה,

רבי אליעזר אומר אחת קטנה ואחת גדולה,

ופריך א' גדולה וא' קטנה מבעי ליה,

והיה כתוב בספרים להפך.

ורש"י מהפך הגירסא,

משום דדרך התנאים להזכיר הפשוט קודם.

ואומר ר"י,

דהיכא דקאי אפלוגתא או אקרא,

מזכיר הפשוט קודם,

כי ההיא דפליג ר' אליעזר את"ק בסוכה,

והוה ליה למימר,

אחת גדולה שאתה מודה לי כך תודה בקטנה,

וכן אחד יבנה פליג אדר' אליעזר,

דאמר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי,

שיהו תוקעין אלא ביבנה בלבד,

ובב"ק (דף נ:) ובסוטה (דף מג.) קאי אקרא,

אבל הכא ובהחולץ לא קאי אמדי,

אין להקפיד איזה נשנה תחלה,

[ועיין תוס' שבת כ: ד"ה אחד מבושל,

פסחים פה. קח: סוכה כ. זבחים צב: ד"ה אי הכי,

ומנחות סג: ד"ה אחד שבת,

ועיין תוס' קדושין יג. ד"ה כשם].

ומתייחסים התוס' לסדר. "הכא מזכיר שאינו פשוט תחילה, וכן בכמה מקומות." ויש שביארו, כי היתה סברא לכל צד, אלא שאז אמרו התוס', כי כאן נקט הלא פשוט תחילה.

בפסחים הקדימו את הלא פשוט תחילה עם עצם שיש בו מוח

הדין הפשוט שאם אין מוח בתוך העצם, הרי בשביל מה הוא שובר, שהרי יש לו כזית בשר מחוץ לעצם, ועל כך לא צריך לחדש, כי הוא יסתדר באכילתו אף ללא שבירת עצם. ולכן מעירים התוס' בפסחים שאמירת שיש בו מוח - הוא הקדמת הלא פשוט תחילה. שרק אם יש בו מוח - יש מקום לאסור את שבירת העצם. כאשר אמרנו שאסור לשבור עצם שיש בו מוח, ואין אומרים יבוא עשה של אכילת המוח, וידחה את לא תעשה דשבירת עצם.

אבל בתחילה הגמרא מביאה "אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח". דתניא: כתיב: ועצם לא תשברו בו. ללמדך: אחד עצם שיש בו מוח אסור לשבורו, ואפילו כדי להוציא את מוחו ולאוכלו. ואחד עצם שאין בו מוח [ויש עליו בשר מלמעלה], אסור לשבורו.

התייחסות לטיב היין

הגמרא בפסחים מביאה "ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית, אחד חי ואחד מזוג, אחד חדש ואחד ישן". ומעירים התוס' שם "דישן עדיף - הוא עיקר, כדאמרינן (מגילה ד' טז): ולאביו שלח כזאת וגו' יין ישן שרוח זקנים נוחה הימנו. ואמרינן (ב"ב ד' צא): כל מילי עתיקא - מעלו. והא דנקט שאינו פשוט קודם (ושלחו לתוס' אחר בפסחים)".

התוס' בגמרא בסוכה מביאים עוד מקרים בהם האחרון הוא הפשוט

"דהכי נמי תנן בסנהדרין (דף לב). אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה (ויותר פשוט כי הדרישה וחקירה תהיה בענין חמור כמו נפשות). ותנן נמי בפ' החולץ (יבמות מא.) גבי הבחנה אחד בתולות (ואחד קטנות) ואחד בעולות (הובא לעיל) ובפרק הבא על יבמתו (שם דף נג): אחד המערה ואחד הגומר. ובפרק המפקיד (ב"מ דף מ): תניא אחד הלוקח ואחד המפקיד לפקטים, ומפרש התם כי היכי דמפקיד מקבל פקטים, לוקח נמי מקבל פקטים - בכל הני מזכיר הפשוט באחרונה."

בקידושין דנים בשני עקרונות הפוכים - מה נלמד ממה, כלומר סדר הלימוד לעומת הסדר של הפשוט תחילה

מקשים התוס' על סדר הלימוד בגמרא "כשם שאין האשה נקנית בפחות משוה פרוטה - כך אין הקרקע נקנית". שהרי כל לימוד קנייני האשה הינו גזירה שווה משדה, כלומר קרקע. ואז בקושיה הסדר הנכון הוא סדר מה גורם למה, שהגורם חייב להיות תחילה.

ומתרצים, בתירוצם השני, כי הגמרא מעדיפה את סדר הפשוט תחילה, ולכן פתחו בנדרים, עם היות וכל גדר הנדרים נלמד משבועות. "דאורחיה דגמ' למינקט הפשוט תחילה, כדאי בנדרים (דף כה): כשם שנדרי שגגות מותרות - כך שבועות שגגות מותרות ואף על גב דנדר לא ידעינן אלא משבועות דכתיב האדם בשבועה פרט לאנוס (שבועות דף כו):".

טפחים." וגם כאן הבור שהוא הבסיס, הן מסברא והן מלשון הפסוק הוא הראשון שנאמר בתבנית של "אחד.. ואחד". (משפטים כא, לג) וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בֹּר אוֹ פִּי־יִכְרֶה אִישׁ בָּר וְלֹא יִכְסֹנוּ וְנִפְל־שְׁמָה שׁוֹר אוֹ חֲמֹר:

משנה נוספת בסוטה בו הפשוט קודם

גם בסוטה לשון הפסוק מקדים את הבונה, והוא אכן מצויין תחילה במשנה "ודברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו וגו' - אחד הבונה בית התבן, בית הבקר, בית העצים, בית האוצרות, אחד הבונה ואחד הלוקח, ואחד היורש ואחד שנתן לו מתנה." שהרי הפסוק מדבר עליו (שופטים כ, ה) וְדָבְרוּ הַשְּׁטָרִים אֶל־הָעָם לֵאמֹר מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בֵּית־חֹדֶשׁ וְלֹא חָנְכוּ יֵלְכוּ וְיָשֻׁבוּ לְבֵיתָם פְּנֵי־יָמוֹת בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אֶחָד יִחַנְכֵנוּ: והמשנה שם מרחיבה באופן דומה לא רק לבונה הבית, אלא גם לאיש שנטע כרם, ולאיש אשר ארס אשה, ובכולם העיקרי הוא הנמנה ראשון באחד. ובמשנה זו יש דוגמא לחמש עשרה פעמים שמופיעה המילה אחד.

סתם מחצלת קטנה הינה לשכיבה והגדולה הינה לסימוך

הגמרא בסוכה דנה לגבי מחצלת, ולומדת עשאה לשכיבה בהדיא - מקבלת טומאה ואין מסככין בה, ואם אנו יכולין לומר בה שהיא לסימוך, והיכי דמי כגון דלא פריש - מסככין בה, ואינה מקבלת טומאה, ובגדולה כולי עלמא לא פליגי דסתמא לסימוך, דבין תנא קמא ובין ר' אליעזר תנא גדולה, ואמרינן דסתמא לסימוך, כי פליגי בקטנה, תנא קמא שיירה לקטנה ולא תנייה, משום דסבר גדולה הוא דאמרת בה סתמא לסימוך, הא קטנה - סתמא לשכיבה.

התוס' מוכיחים מלשוננו של רש"י את הסדר לפתוח בפשוט תחילה

לשון רש"י בסוכה - קביעת העיקרון שהפשוט תחילה. "וכן דרכי התנאים בכל מקום, דההיא דפשיטא ליה תנא ברישא ואותו השני כשבא להשמייענו שהוא שוה לו, הוא שונה אחריו, כדתנן בראש השנה (כט, ב): אחד יבנה ואחד כל מקום כו', ובבבא קמא (ג, ב): אחד החופר בור ואחד החופר שיח ומערה כו', ובמסכת סוטה (מג, א): אחד הבונה ואחד הלוקח ואחד היורש, וטובא תנן התם גבי מערכי המלחמה הכי."

מסקנת ר"י - אכן יש כלל - הפשוט נשנה תחילה כאשר יש אחד משני תנאים פסוק או מחלוקת

התוס' הצליחו לבצע סדר בין הסוגיות. בכל שלושת המקומות בהם ראינו כי הפשוט קודם - יש פסוק אטו מחלוקת במשנה. אבל כאן או ביבמות שאין אחד מהם, הרי אין הקפדה מה ישנה תחילה.

התוס' מונים שבע מראי מקומות בעיקר לתוספות אחרים הדנים על כך

במסכת שבת שנו על הנוזל שניתן להדליק בו: "נחום המדי אומר: מדליקין בחלב מבושל, וחכמים אומרים: אחד מבושל ואחד שאינו מבושל - אין מדליקין בו." בחלב שהוא מבושל - מותר. כי כיון שנתבשל הרי הוא רך ונמשך אחרי הפתילה. ולכן ברור כי כן ניתן להדליק בו, והחולק היה צריך לחדש שמה שאינו פשוט.

מטין מן הדרך לעבור עליו), מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן, ומוכי שחין שאיבריהם נופלים, קוברים בהם את זרועותיהם. ולכן - עד חמשים אמה, אולא איהי לחודה לקבור את נפלה, ואין הדבר מתפרסם (שמבחינת המרחק אם יש לה בעייה הרי היא הולכת לבדה לקבור), אך טפי מחמשים אמה - דברא איניש בהדה, [לוקחת אדם עמה] ולבית הקברות אולא. הלכך, טומאה בארץ ישראל - לא מחזקין, ואין מטמאים את התלים, אשר יתרים על חמשים אמה מספק.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י

משמעות החדשות, שתל זה נוצר רק כעת. ולכאורה הרי היה ראוי שיזכרו אם קברו שם, וממילא מכיוון שלא זוכרים זאת, עם היות והיה זה לא מזמן, הסיבה שהוא בכל זאת טמא, הוא מספק שמא הלכה לשלם אשה יחידה, וקברה את הנפל שלה. כי מאחר וזה קרוב, היא מסוגלת לבצע זאת אף ללא כל ליווי. ומידע זה לא ידוע לנו, ומצד שאנו חוששים לו - אנו מטמאים.

בניגוד לכך הרחוקות, שזו בחינה של מרחק גשמי, הרי מציאות זו גורמת לכך שאשה לא תלך לשם לבדה, אלא לוקחת אדם עימה (דברא איניש בהדה). אלא שכאן יש חילוק במישור הזמן. נכון שהרחקות וגם חדשות, הוא יזכור מיד אם קברה, אבל כאשר עובר זמן, הרי נשתכח הדבר מן היודעים, ולכן יש לטמא.

מקשים התוס' בשם ר"י מדוע היתה הגמרא צריכה להתייר את הרחוקות גם בטעם של ולבית הקברות היא הולכת

לשיטת רש"י כל ההיתר של החדשות הרחוקות, הוא מאחר והולך עימה מישוהו, ואם היתה קוברת, היה רול לדבר זה. ולכן הקשה ר"י, מדוע נקטה הגמרא תירוץ נוסף, שהאשה הולכת לבית הקברות, מאחר והיא עם מישוהו. אלא היינו יכולים להסתפק בטעם שאדם מלווה אותה והיה מגלה. ולתוספת זו שלרחוקות היא הולכת לבית הקברות, הרי זה סותר את דבריהם לגבי ישנות רחוקות, כי כשהולכים למרחק קוברים רק בבית הקברות. ועם היות ויש המתרצים כי הביאו שני טעמים לטובה או שנוסח זה לא היה לרש"י, הרי התוס' סוללים מהלך אחר לפתרון.

אחד העקרונות החשובים בלמדנות היא ההחסרה

[חלוקה ידועה בלמדנות היא צד החיוב וצד השלילה. ומילות המפתח "הוי ליה למימר" או "לא ה"ל למימר" מופיעות הן בחיוב והן בשלילה. אמנם ההגדרה לא הוי ליה למימר מאפשר את אחד הנושאים החשובים בלמדנות והוא היכולת להחסיר זאת. כי אם תלינו בתחילה לפירוש רש"י שהכל מדובר רק באיניש דאזל בהדה, מדוע הוסיפו גורם נוסף של "ולבית הקברות אזלא", וזה גרם לקושיית ר"י כאן, "לא הוי ליה למימר אלא .. ותו לא". והצורך לבאר את הצריכותא של שני המרכיבים. "ולהכי איצטריך לומר".]

מתרץ ר"י לפי פירוש רבינו חננאל, וממילא הקושיא סרה

ור"ח פירש, דישנות טמאות - אפילו רחוקות. היינו טעמא דחיישינן שמא קרובות היו, שהיתה העיר אצלם וחרבה,

חשיבות הסדר בתורה, ושהכל מדוייק בתורה

[קיימים שני כללים מרכזיים, הכלל הראשון - שיש סדר בתורה, והכלל השני - שכל דבר מדוייק. ולכן כאשר לפעמים שאנו רואים כי דברים מסודרים באופן הפוך יש להבין זאת. ועל כן מנסים התוס' ליצור ככל האפשר כללים.

בריבוי המקרים. הכלל הראשון שדרך התנאים להזכיר את הפשוט תחילה. ולאחר מכן מביאים בשם ר"י כלל לחלק בין שיש פלוגתא או פסוק - חובה להזכיר את הפשוט תחילה. אלא שכאן התוס' שולחים לתוס' נוספים בכל הש"ס, הדנים בכך. שאכן עם היות והפשוט יש להזכירו תחילה, הרי יש חריגים. ולמשל הכלל שהובא בתוס' במנחות, "אחד שבת ואחד חול" שבת - דמודה רבי ישמעאל - מזכיר ברישא.]

טמאות -

פירש בקונטרס,
דבקורות, אפילו חדשות - טמאות,
משום דאולא איהי לחודה,
ואין ידוע אם קברה שם,
אבל רחוקה - דדברא איניש בהדה,
ואלמלי קברה - איניש דאזיל בהדה היה מגלה,
ולפיכך ישנות - טמאות,
דאע"פ דדברא איניש בהדה, נשתכח הדבר.

וקשה
דאם כן אמאי צ"ל בסמוך,
דדברא איניש בהדה **ולבית הקברות אזלא,**
לא הוה ליה למימר,
אלא דברא איניש בהדה ותו לא,
ולכן טפי חדשות טהורות,
דאם איתא דקברה שם,
היה הדבר ידוע.
ועוד,
אי לבית הקברות אזלא,
ישנות אמאי טמאות.

ונראה לר"י כר"ח,
דפירש דישנות - טמאות אפילו רחוקות,
דחיישינן שמא קרובות היו,
שהיה העיר אצלה וחרב,
ולפי זה לא נאמר,
משום דדברא איניש בהדה היה ידוע יותר,
ולהכי איצטריך לומר,
ולבית הקברות אזלא.

הגמרא מחלקת בין התלים הקרובים והרחוקים לעניין טומאה

אמר רבי חנינא: לכך טימאו את התלים הסמוכים לעיר, (תילי קרקע, ודרך בני אדם לקבור בתל, משום דאין בני אדם

דעל כתב ידן הן מעידין,
מדאמרין בסמוך,
ואי ליכא תרי אלא חד - היכי נעביד,
**משמע דלא יועיל לרבנן,
אם יעיד בהדיא על כתב ידו.**

**מחלוקת רבי וחכמים לגבי אופן העדות, האם זה על כתב
ידן או על המנה**

שיטת רבי הינה שעל כתב ידן הם מעידים, ולכן צריכים
שני עדים על כל חתימה. ולדברי חכמים אין צריך שני עדים
על כל חתימה וחתימה, משום שעל מנה שבשטר הם מעידים,
כלומר שמעידים שהיתה הלואה, ולכן מצטרפים שניהם לומר
"ראינו את המלוה וחתימתו עליו".

**מדייקים התוס', שבכלל לא משנה מה הם אומרים, אלא
כל שיטה כך מחשיבה את עדותם**

ואפילו אומרים בהדיא, שמעידין על מנה שבשטר -
אחשביה כאילו על כתב ידם הם מעידין, וכן על מנה שבשטר
לרבנן, אפילו אומרים בהדיא, שמעידין על כתב ידן, דאית"ל
דוקא בסתמא פליגי - הא דקאמר בסמוך, אי ליכא תרי אלא
חד, ליכתוב חתימת ידיה אחספא, הוה ליה למימר, שיאמרו
לו שיפרש בהדיא, שמעיד על כתב ידו.

**אנחנו איננו מתייחסים לדבריהם המפורשים, אלא הן רבי
והן חכמים מחשיבים את עדותם, כל אחד כדרכו**

[אתן דוגמא מתוס' אחר המדבר על ייאוש בעלים.
"כך מפרש שלא נתייאשו הבעלים בלבם אפילו אומרים
שנתייאשו". כלומר, אנחנו כלל לא מתחשבים עם מה
שהם עצמם אומרים, אלא אנו מחשיבים את כוונתם,
אפילו בשעה שהיא מנוגדת לדבריהם. ואותו דבר כאן
הן לרבנן "אפילו אומרים בפירוש .. חשיב כאילו".]

ודוקא אחספא -

וה"ה ארישא דמגלתא,
כדאמר בגט פשוט (ב"ב דף קסז. ושם),
דליכא למיחש למידי.

והא דתניא בפ"ק דקדושין (דף ט. ושם),
כתב על הנייר או על החרס,
בתוך מקודשת לי כו',
וכן גבי שדה (שם כו.),
כתב על הנייר או על החרס כו',
הרי זה מכורה.

נראה דאיתא כר"א,
דאמר עדי מסירה - כרתי,
דלד"מ כיון דעדי חתימה - כרתי,
לא מהני על דבר שיכול לזייף,
כדאמר בפרק ב' דגישין (דף כא: ושם),
אין כותבין לא על הנייר כו',

ולפירוש זה, לא נאמר דמשום דדברא איניש בהדה - יהא
ידוע יותר, והשתא ניהא דמצי למימר ולבית הקברות אזלא.
(כי כאן לא הקול פועל את הגילוי, אלא הידיעה שברחוקות
לא קוברים, אלא בבית הקברות.)

עילה מצאו -

פירש רבינו חננאל - צלע,
ותלו הטומאה - באותה צלע,
והשאר - טהרו.

**יש לדייק עד כמה אדם זוכר דברים, מענייני טומאה של
קברות**

הגמרא דנה עד כמה אדם זוכר את עדותו. ומביאים על
כך ראייה ממסכת אהלות, לגבי הימצאותם של מקומות
קבורה לעניין לטהר. והרי אמר ריש לקיש, "עילה מצאו וטהרו
ארץ ישראל", כלומר - שמצאו חכמים בצד אחד של העיר
בית קברות, ותלו שם קברו את כל מתייהם, וטיהרו את כל
שאר צדדי העיר מכח עילה זו, משום שאין מחזיקים טומאה
בקרקה של ארץ ישראל, ואם כן מדוע כאן טימאו את
התלולית מספק?

הטעם שטיהרו החכמים, תלוי בהבנת המילה עילה

לשיטת רש"י עילה היא לשון עלילה בעלמא, כלומר סברא
מועטת שטיהרו את ארץ ישראל. ולשיטת התוס' שמצאו צלע
של מתים, ואף רש"י בנזיר מפרש כן, ותלו את הטומאה
באותה הצלע ולכן יכלו לטהר את ארץ ישראל, והשיטה
מקובצת לומד שמאחר והתוס' נקטו כרבינו חננאל, טיהרו את
כל ארץ ישראל. ובערוך כתוב עילעא פירושו צלע, ואמרו כי
הטומאה שהיו מוחזקים בה - הרי זו הצלע. ותולים בה עד
כמה שאפשר לטהר את שאר המקומות.

**שלב ראשון הוא הפירוש המילולי, והשלב השני - כיצד
זה מתלבש בסוגייתנו, ותלו באותה הצלע**

[מאחר והסברא הינה שיש לצמצם את הטומאה, הרי
נראה לי לחדש, כי התוס' ורש"י יש בהם קו דמיון.
המטרה היא להקל בטהרה, ככל האפשר, ולא נדרשת
סיבה והוכחה רצינית, אלא הוא כדבר התלוי, ולא מצד
עודף יציבותו. ולכן פירוש התוס' במילים קשות כאלה
מתחלק לשניים, הבנת ביאור המילה, וכיצד הוא
מתחבר לסוגיה.]

[דף כא עמוד א]

על כתב ידן הן מעידין -

נראה,
דלרבי - **אפילו אומרים בפירוש,**
דמעידין על מנה שבשטר,
חשיב כאילו מעידין על כתב ידן,
וכן לרבנן,
אפילו אומרים בהדיא,

בחתומת ידך לשחרר אותם מתשלום המכס, מעברנא להו בלא מכסא, אתן להם לעבור בלי לשלם המכס, על סמך השוואתי עם חתימתך שבידי. אחוי ליה בריש מגילתא. רצה אביי לחתום את עצמו בראש הקלף. הוה קא נגיד ביה משך המוכס את הקלף כדי שיחתום אביי מלמטה. אמר ליה אביי: כבר קדמוך רבנן! והזהירו על כך שלא לחתום רק בראש הקלף, מחשש נוכלים כמותך.

התוס' מביאים, לכאורה, שני מקרים אשר סותרים את הכלל של הגמרא

בתחילת מסכת קידושין מובאת ברייתא כיצד לבצע את הקניין על ידי שטר "ת"ר: בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס אף על פי שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי, בתך מאורסת לי, בתך לי לאינתו - הרי זו מקודשת."

ובתוס' שם מבארים, כי בקידושין - חייבים לומר שאכן בגלל בעיית שטר החרס, לא ניתן להעמידה כרבי מאיר. "וההיא דהכא - אתיא כר' אלעזר, דאמר (בגיטין דף פו.) עדי מסירה - כרתי. וההיא דכתובות - אתיא כר"מ דאמר (שם) עדי חתימה - כרתי. וההיא דהכא - לא אתיא כר' מאיר, דכיון דבעינן בשטר קדושין עדי חתימה, כדמוכח לקמן בפרק שני (דף מח.). ועדים שעל גבי החרס - לא חשיבי, ואין מוכיח מתוכו כלום בחרס, דדבר שיכול להודיף הוא."

וכן ביארו התוס' שם על ההתייחסות לגבי קניין שדה. "אבל זה שאינו עשוי - אלא לקדש בו אשה ולקנות בו שדה, כעין גיטין - הוה שעשוי לגרש בו את האשה לפי שעה, ואף על פי שהשטר של קנין יכול להועיל לראיה - כמו כן הגט יכול להועיל."

מאחר וברור לנו כי כל הגמדות נכונות, צריך רק להעמיד כיצד כל גמרא מתבארת, ומה היסוד

התוס' מצטטים שרבי אלעזר כל ההכשר היה רק בגיטין. אלא שכאן אנו באים ואומרים כעין גיטין, ולכן עלינו לחפש מזה היסוד שדומה למה שהתיר, כי אם היות ולשאר שטרות - לא, הרי זה אינו באופן גורף, אלא במקום בו התכונה מנוגדת לגיטין.

כלל מצמצם ומרחיב, ולעתים גם בכלל המצמצם - יש לדייק איזו תכונה בדיוק בא לצמצם, ולא שאינו מרחיב דבר

[יש כאן שני עניינים הופכיים אשר ניתן ללמוד, הכלל הראשון הוא המצמצם - "אלא .. אבל .. לא" שזהו כלל הבא לומר רק גיטין הוא ההכשר של רבי אלעזר, אבל שאר שטרות - לא.

אלא שמייד באים התוס' ונוקטים כאן כלל שני, של קו המרחיב. "ואעפ"י .. (וכאן מביאים את הכלל המצמצם שאמרנו) .. ה"פ (הכי פירושו, כלומר הכוונה היא שונה בתכלית, הצמצום אינו מוחלט, אלא רק "בגיטין ודכוותיה" שאנו רק לוקחים את תכונת שטר מסוג זה, ומציינים כי התכונה הוא האם מדובר לשימוש לפי שעה, או אף שהיא שומרת אותו על מנת להוכיח, הרי באים למעט שטרות שעיקרן לראייה, ומלכתחילה - לכך נעשו, שהתכונה שבהם היא על מנת שיעמוד ימים

וחכמים מכשירין, ומפרש בגמרא, מאן חכמים - ר"א.

ואף על גב דאמר התם, לא הכשיר ר"א אלא בגיטין, אבל בשאר שטרות - לא,

ה"פ,

אלא בגיטין ודכוותיהו,

דהיינו שטרות שאין עומדין לראיה,

כגון אותו שאינו עשוי - אלא לקנות בו אשה,

ושדה - כעין גיטין,

שעשוי לפי שעה לגרש בו.

אף על פי,

שיכול השטר של קנין - להועיל לראיה,

גם הגט - יכול להועיל,

כדאמר בהכותב (לקמן דף פט:),

ובפ"ק דב"מ (דף יח. ושם),

וכ"ת נקרעיה,

בעינא לאינסובי ביה,

אלא שעיקרן - לא לכך נעשו,

ולא ממעט אלא שטרות שעיקרן לראיה,

ועשוי לעמוד ימים רבים,

כדמייתי התם קרא,

ונתתם בכלי חרש וגו'.

אימות חתימה, כאשר מת אחד מהעדים החתומים בשטר

הגמרא מביאה מקרה בו שניים חתומים על השטר, אלא שמת אחד מהם. וכעת אם הוא מעיד על חתימת השני - הרי נמצא כי שלושת רבעים מהממון בשטר הוא על פיו. ולכן הציע אביי כי יכתוב את חתימת ידו על חרס (חיספא) וישליכו לבית הדין, הכוונה יניחו, ואז הם יכולים לקיים את חתימתו שבשטר, מחמת הדמיון לחרס, ואין צורך להעיד על חתימת ידו, שהרי נתקיימה. וכעת הוא יכול להעיד עם מישהו נוסף על חתימת מי שמת, מבלי שתהיה בעיה שרוב השטר הוא על פיו. הגמרא מדייקת, כי דווקא על חרס יכול הוא להעיד, אך לא על מגילה, שמא ימצא אדם שאינו ראוי כביכול צ'ק פתוח וחתום, ויוכל לכתוב מה שירצה.

מדייקים התוס', שניתן להגיע לאותה התוצאה, גם ללא חתימה על חרס

התוס' מרחיבים, כי יש כאן בחתימה מטרה של ידיעה, אבל מה שמתבצע עם הגנה על ידי החרס, ניתן לבצע הגנה גם באופן אחר. "לאו דוקא אחספא. וה"ה אריש מגלתא, דליכא למיחש למידי." כי מאחר וכל המגילה כבר כתובה, הרי כעת לא ניתן לזייף מתחת לחתימתו.

ועל מקרה רמאות זה, יש מעשה מפורש הגמרא (ב"ב קסז), א) הווא בזבינא (=מוכס) דאתא לקמיה דאביי, מעשה במוכס שבא לפני אביי. אמר ליה המוכס לאביי: ניחוי לי מר חתימות ידיה, הראה בפני, רשום את חתימת ידך, דכי אתו רבנן מחו לי, שכאשר יגיעו החכמים אל מעבר המכס ויציגו לפני בקשה

כי מה פתאום שבכלל יפרע לו ללא החזרת השטר. ודבר זה הינו כה טבעי, שלכן אין לחלק שזה תלוי באיכות השטר. ולא מצד שהוא עצמו יסבור - אלא הדבר הינה סברא קיימת ועומדת.

ולא רק שאומר כמו שאומרים התוס' במקום אחר שחילוק זה הוא דחוק, אלא כאן רבינו יצחק יוצא לחלוטין כנגד חילוק זה. כי אמירת "מנין לו" היא חריפה, ובדרך כלל בתוס' צמודים אליה ביטויים כגון לא נדע מנין לו, ותימה גדול מנין לו זה.

עד ודיין מצטרפין -

משמע,

דאפילו בשטר מקויים,

חיישנן שמא זיין לחתימת הדיינן.

וכן משמע בירושלמי דגישין,

ובפרק זה בורר.

והא דתניא בתוספתא דשביעית,

פרוזבול המקושר,

ר' יהודה אומר,

עדים חותמין מבחוץ, והדיינים מבפנים,

אמרו לו - אין מעשה בית דין צריך קיום.

היינו דווקא בפרוזבול,

משום דנאמן אדם לומר,

פרוזבול היה לי ואבד,

ואפילו למ"ד אינו נאמן,

מודה הוא - דלא בעי קיום.

הגמרא דוחה את הכלל של עד ודיין מצטרפין

עוד מביאה הגמרא מדיני קיום שטרות: אמר רב יהודה, אמר שמואל: שטר שקויים בבית דין, וטוען הלוח שכולו מזויף, וגם הקיום - מזויף הוא, ויש בפנינו עד אחד מעידי השטר, ודיין אחד מהדיינים שקיימו את השטר - מצטרפין שניהם לקיים את השטר בשנית.

אמר רמי בר חמא: כמה מעליא הא שמעתא! אמר רבא: מאי מעליותא? הרי אין הדין כן, משום דמאי דקא מסהיד סהדא - לא קא מסהיד דיינא, ומאי דקא מסהיד דיינא - לא קא מסהיד סהדא. כיון שהעד מעיד על המנה שבשטר כרבנן, והדיין מעיד "בפני התקיים השטר".

החשש לזיוף ממשיך אפילו כאשר יש קיימים, מאחר וניתן לזייף גם חתימת דיינים

משמע הכא דצריך להכיר חתימת הדיינים בשטר מקויים. וכן משמע בירושלמי דגישין, והדעת נוטה כן, דאי לא תימא הכי - כל אדם יכתוב שטר ויקיימו, ומי נפקא מינה בקיום, דחתימת ב"ד - ניכרת יותר.

לא ניתן להשוות לפרוזבול, כי פרוזבול - הקילו בו והוא שטר משונה משאר שטרות

מתוך רצונם של חז"ל להגן על מלווים שהשמיטה לא תשטט הלוואות שנתנו בזמן ששמיטה נוהגת מדרבנן, נתנו

רבים, שהרי שטר של קניין טמנו אותו בכלי חרס, על מנת שיחזיק מעמד לריבוי שנים.]

מסיימים התוס' בהעמקת ביאור הכלל

והשתמשנו במילות התוס' בקידושין. שמוסיף חילוק נוסף, אכן עיקרו נעשה לפי שעה, אלא שמצד שני זה לא דבר חד פעמי, אבל יש גדר שלישי שראוי הוא להחזיק ימים רבים. "ואף על פי שהשטר של קנין - יכול להועיל לראיה. כמו כן הגט יכול להועיל, כדאמר בפ' הכותב (כתובות פט:). ובפ"ק דב"מ (דף יט.), וכ"ת ליקרעניה - בעינא לאינסובי ביה. אלמא אף על פי שהיא צריכה לראיה - עיקרו לא לכך נעשה".

הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין -

פסק רב אלפס,

דווקא כשאומר - לא היו דברים מעולם,

אבל נאמן הוא לומר - פרעתי,

ולא מצי א"ל שטרך בידי מאי בעי,

אלא בשטר שיש בו עדים,

דגובה בו מנכסים משועבדים.

ואין נראה לרבינו יצחק,

כי מנין לו זה החילוק,

סברא הוא,

דבכל שטר - אינו רגיל לפרוע,

עד שיחזיר לו שטרו.

יכולתו לגבות משטר שיש בו את כתב ידו הוא מנכסים בני חורין

אחת ההרחקות שנמנעו מלחתום על שטר, ולכן רצו שיחתום לקיים את שמו דווקא על חרס, הוא מהחשש שמא ימצא אדם שלא ראוי את המגילה החתומה, ויכתוב בה מה שירצה, וכעת לא יוכל להתגונן ממנו. שהרי המשנה בסוף מסכת ב"ב מוכיחה כי יש למחזיק נאמנות. דתנן: הוציא עליו שטר בכתב ידו שהוא חייב לו, גובה מנכסים בני חורין, אף על פי שאין בשטר עדים. ואף כאן שיוציא עליו את חתימת ידו יוכל לזייף מה שירצה ולחייבו.

התוס' מביאים את פסק הרי"ף על מנת לחלוק עליו

פסק הרי"ף, שאף על פי שנאמן לגבות בכתב ידו מבני חורין, ואינו נאמן לטעון "מזויף", מכל מקום אם טען הנתבע "פרוע", נאמן. משום שלא שייך לומר כאן "שטרך בידי מאי בעי", כיון שאין הדרך להקפיד בכתב ידו לדורשו בחזרה מן המלוה. ונמצא כי הבעיה הינה טענה אמיתית של לא היו דברין מעולם. שהרי אף על גב דקיימא לן דנאמן לומר פרעתי, חיישנן דילמא טעין קושטא, ואמר לא היו דברים מעולם, וכל האומר לא לויתי - כאומר - לא פרעתי דמי.

יצירת חילוק מלאכותי - אינו נכון בהכרח

[חילוק פירושו שני מצבים. אלא שלצמצם ולחדש, כי טענת שטרך מה בידי - טובה רק למקרה שיש בו עדים, שיוכל לגבות מנכסים משועבדים היא מגוחכת.

**דלא קיי"ל כרב פפי דחייש למיחזי כשקרא,
אף על גב דפריך מינה,**

ופריך נמי מנהרדעי בכמה מקומות,
בפרק שבועת העדות (שבועות דף לג: ושם),
ובפרק יש בכור (בכורות דף מט:),
והאמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא כו'.

וי"מ וליתא,

דקאמר בהכותב,

ובפרק כל הגט (גיטין דף כו: ושם),

דלא בעי למימר דליתא לדרב פפי,

אלא דליתא לקושיא,

שאין לדמות אשרתא שהוא מעשה ב"ד,

לשאר שטרות,

דבמעשה ב"ד - לכ"ע חיישינן למיחזי כשקרא.

ור"י מדנפי"ר תירץ,

דלכתחלה - ודאי חיישינן למיחזי כשקרא,

כדאמר להו רב לספרי,

כי יתביתו בהיני כו' (ב"ב דף קעב.),

אבל בדיעבד - לא חיישינן,

ולהכי פריך הכא דהוי לכתחלה,

והא דקאמר דליתא לדרב פפי,

היינו דיעבד,

דההיא איתתא דהכותב (לקמן דף פה. ושם),

כיון שהיתה צריכה לחזור לב"ד,

כדיעבד דמי,

והרשאה נמי דכתבינן אמטלטלי דכפריה,

היינו משום כיון דאינו יכול לילך שם,

כדיעבד דמי.

**שלב שני הוא צירוף השלישי, שיחתום עימן, נדרשת
עדות של השניים אליו לפני שיחתמו כשלושה את
האשרתא**

הגמרא כאן מביאה: אמר רב ספרא, אמר רבי אבא אמר
רב יצחק בר שמואל בר מרתא, אמר רב הונא, ואמרי ליה,
אמר רב הונא, אמר רב: שלשה שישבו בבית דין כדי לקיים
את השטר, והיו שנים מהם מכירין חתימות ידי העדים, ואחד
- אינו מכיר. ורוצים להעיד בפני השלישי ולכתוב ביחד
"אשרתא דדיני" על שטר זה.

אם העידו לפנינו עד שלא חתמו על האשרתא - מעידין
בפנינו, וחותרם עמהם, וכותבים "אשרנוהי וקיימנוהי לשטרא
דנן במותב תלתא, דאשתמודענא דחתימת ידא דסהדי היא".
[אשרנו וקיימנו את השטר הזה, במושב שלשה, אחר שנודע
לנו שזו חתימת ידי העדים].

אבל אם העידו בפנינו משחתמו, ובשעת החתימה עדיין לא
שמע השלישי את עדותם - אין מעידין בפנינו וחותרם, משום
שהחתימה הראשונה הייתה בשקר, כיון שלא היו שלשה
שידעו בחתימת ידי העדים.

לפרובול' מעמד עודף ביחס לשאר שטרות, עד כדי נאמנות
למלוה, שטוען שכתב פרוזבול אבל נאבד. כמו כן אין זכות
ללוה לערער על כשרות פרוזבול אחר, שיש בו חתימות של
דיינים.

**היכולת להחריג מקרה מסויים - הינו כלל החוזר רבות
על עצמו**

[עם היות ואנו נותנים כללים, הרי יש מקרים שונים,
שדיניהם אחרים. וכאן אמנם בפרובול קיימת מציאות
בתוספתא שיש חתימת עד ודיין, אלא שכאן בדיוק יש
החרגה. "ומילות המפתח" היינו דוקא" או "דהיינו
דווקא", הרי הן מופיעות למעלה משלוש מאות פעמים
בתוס'. כי מלכתחילה כל גדר הפרובול הוא דרך להקל
על המלווה, שהשמיטה לא תאבד את מעותיו, וזה
יגרום להרחקת ההלוואות וכנגד הלווים].

[דף כא עמוד ב]

האמר רב פפי האי אשרתא -

תימה,

דפריך מדרב פפי,

ובפרק הכותב (לקמן דף פה. ושם),

מסיק, דליתא לדרב פפי מדרב נחמן כו'.

ועוד,

דבפרק כל הגט (גיטין כו: ושם) מסיק,

דרב - לית ליה דרב פפי,

והכי פריך הכא מדרב פפי אמילתיה דרב.

מיהו הא איכא לתרץ,

דאלישנא דאמרי לה משמיה דרב הונא פריך.

ואין לומר דהכי פריך,

כיון דאמר משחתמו אין מעידין לפנינו וחותרם,

אלמא חיישינן למיחזי כשקרא,

אם כן משכתבו עד שלא חתמו נמי,

דכתיבה - נמי מיחזי כשקרא,

דא"כ הוה קשיא דרב אדרב,

דהכא חייש למיחזי כשקרא,

ובפרק כל הגט (שם) לא חייש,

אלא טעמא,

דמשחתמו דמי לנוגעים בעדות,

כעין שפירש בקונטרס,

גבי ההוא שקרא ערער על אחד מהן.

ותירץ ר"ת,

דדרך הש"ס להקשות,

אפילו מדבר דלא הוי הלכתא הכי.

ופוסק ר"ת,

דכתבינן אורכתא - אפילו אמטלטלי דכפריה,

שפוסל אף את הטופס של הגט, גזירה משום תורף. קרי רב עליה דרבי אלעזר: טובינא דחכימי! רב קרא על רבי אלעזר שהוא המאושר שבין החכמים, שהרי ההלכה כמותו.

שואלת הגמרא: ואפילו בשאר שטרות, נמי?! האם גם בשאר שטרות רב פוסק כרבי אלעזר, שמכשיר בשאר שטרות. והאמר רב פפי משמיה דרבא - האי אשרתא דדייני דמיכתבה מקמי דליסהדי סהדי אחתימת ידיהו - פסולה, אלמא מיחזי כשיקרא, ה"נ מיחזי כשיקרא! וליתא, מדרב נחמן. וכפי שמבאר שיש חילוק בין גיטי נשים לשאר שטרות, מה שהבאנו לעיל.

וביארנו שם התוס' "וליתא - יש לפרש כמו הכא וליכא כולי האי מיחזי כשיקרא, שכותבין שנשבעה כמו שפסקו לה ב"ד." כי הקושיא היתה בעיקרא על האשרתא במקרה הזה, שיש בו מעשה בית דין. וכפי שהביאו זאת התוס' כאן בהמשך ביש מפרשים, שהם חולקים על הקושי שהעלו על דברי רב פפי, כי הם קוראים את קושיית הגמרא כאן אחרת.

לכאורה ניתן לתרץ את הקושיא השניה - אבל עדיין תישאר הקושיא הראשונה

הקושיא השניה היא מרב על רב, אלא שהדברים הובאו משמו של רב הונא אמר רב. וכידוע כאשר החכם הראשון המוזכר מצטט, הרי אם לא היה חושב כך, לא היה מצטט את דברי רב. ונמצא כי אין קושי של רב הונא ישירות על דברי רב פפי. אמנם עדיין הקושיא הראשונה היא בתוקפה.

הטעם שלא מעידים אחר שחתמו אינו משום מיחזי כשיקרא, אלא שאחר שדיין חותם - הם נראים כנוגעים בדבר, כי חייבים לקבל את דברי העד, כדי להצדיק את חתימתם. מ"מ חוזרת הקושיא הראשונה, איך היקשו מרב פפי אם שיטתו נדחתה?

אפילו שצדקת שדברי רב פפי דחויים הם - דרך הש"ס שרשאי להקשות מהם

[לאחר שהבאנו כי דבריו של רב פפי דחויים הם, הרי השאלה היא על הגמרא מדוע שאלה מדבר שהוא דחוי? והתירוץ שהביא ר"ת, שאף שאכן דבריו נדחו, עדיין מותר לגמרא להשתמש בהם על מנת להקשות. כדאכה של הגמרא לברר את הסברא, ולא לפסוק הלכה, ולכן רשאת להביא אף מדבר שאינו להלכה.

ומילות המפתח לכך הוא "דרך הש"ס" אשר מופיעות בתוס' למעלה מארבעים פעמים, וכל פעם בעניין שהיה נראה לנו כתמוה. ויש עוד למעלה מעשר דוגמאות, בהן הלשון הוא "דרך הגמרא", שענינו דומה, ונמצא כי דבר זה הינו למעלה מחמישים פעמים, שהוא משמעותי.]

התוס' מביאים ראיה מסוגיא שזונה, כי למרות שיש בהם טעם מיחזא כשיקרא - להלכה לא חוששים

שנינו במסכת ב"ק ע, א אמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה (אם קודם הכתיבה כפר הנתבע בב"ד שהחפץ ברשותו והגמרא מדייקת) טעמא דכפריה דמיחזי כשיקרא (עדים חותמים על שטר האומר שהמרשה מקנה חפץ

שלב הראשון הוא בכלל כתיבת הטופס, אף שאינו חתום, וקושיית רב פפי שנראה הדבר כשיקר

ומדקדקת הגמרא, שדוקא את החתימה צריכים לעשות אחר שהעידו בפני השלישי, אבל את הטופס של האשרתא אפשר לכתוב אף קודם החתימה.

ומקשינן: ומי כתבינן את הטופס קודם שהעידו, והלא אמר רב פפי משמיה דרבא - האי אשרתא דדייני, דניכתב מקמיה דניחו סהדי אחתימת ידיהו, [אשרתא שנכתבה לפני שהראו העדים את חתימת ידיהם] - פסולה! משום דמתחזי כשיקרא, ואם כן הכא נמי, היאך כותבים את האשרתא קודם שהעידו, והלא מתחזי כשיקרא?

ומשנינן: אין הכי נמי, ולא תימה "עד שלא חתמו מעידים בפניו וחותרם", אלא אימא - "עד שלא כתבו - מעידין בפניו וחותרם. משכתבו - אין מעידין בפניו וחותרם", וכדברי רב פפי, שאין כותבים משום שמחזי כשיקרא.

מקשים התוס', והרי הגמרא בהמשך דחתה את דברי רב פפי על ידי רב נחמן

הקושי הוא כיצד הגמרא מקשה מדברי רב פפי, והלא דחויים דבריו. וכפי שהגמרא בפרק הכותב ביארה זאת באריכות ובטעם. "אמר רב פפי לרב ביבי: וכי משום דאתיתו ממולאי, [היינו מבית עלי שימיהם קצרים, "מולא" - לשון בעל מום]. אמריתו מילי מוליתא [היינו דברים פגומים]!?"

והא אמר רבא, האי "אשרתא דדייני", קיום שטר דמיכתבא מקמי דנחו סהדי אחתימות ידיהו, שנכתב קודם שקיימו בית הדין את החתימות, על סמך העתיד - פסולה. אלמא מיחזי כשיקרא, והכא נמי מיחזי כשיקרא, והיאך כתבו לה פסק דין כאילו נשבעה כאשר עדיין לא נשבעה? ודחינן: וליתא, הא דאמרן שיש לחוש לשקר, אינו נכון.

וראיה: מדברי רב נחמן. דאמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר, הרוצה לגרש את אשתו, אפילו מצאו את הגט, באשפה, והיה כתוב בו שמו ושמה כראוי, וחתמו ונתנו לה, כשר. ואין צריך כתיבה לשמה. ואפילו רבנן שחלקו על רבי מאיר, ואמרו שצריך לכתוב את הגט לשמה, לא פליגי עליה דרבי מאיר אלא בגיטי נשים, דבעינן כתיבה לשמה. אבל בשאר שטרות, מודו ליה שאין צריך כתיבה לשמה, ולא חיישינן ל"מיחזי כשיקרא".

והראיה - דאמר רב אסי אמר ר' יוחנן - שטר שלוחה בו ופרעו, אינו חוזר ולוה בו. אפילו בו ביום, כיון שכבר נמחל שיעבודו, שהרי המלוה השניה היתה בעל פה, ואינה גובה ממשועבדים. ועל ידי השטר נמצא גובה מהם שלא כדין. ומדייקנן: טעמא שאינו חוזר וגובה - משום דנמחל שיעבודו, אבל למיחזי כשיקרא לא חיישינן.

מוסיפים בקושייתם, רב דחה את דברי רב פפי במקום אחר, ומיצד כאן הינך חוזר ומקשה עליו ממנו

התוס' מחזקים את קושייתם, שלא רק שדברי רב פפי נדחו על ידי רב נחמן כפי שהוכחנו, אלא כיצד הינך מקשה על רב, והרי רב עצמו במסכת גיטין דחה את רב פפי? שהסוגיה בגיטין מחלקת בין גיטי נשים לשאר שטרות. אמר רבי זירא, אמר רבי אבא בר שילא, אמר רב המנונא סבא, אמר רב אדא בר אהבה, אמר רב - הלכה כרבי אלעזר בסיפא של המשנה,

אלא על ידי שראו בלילה,

דליכא למימר לא תהא שמיעה גדולה מראייה,

דשמיעה - אינה יכולה להיות בלילה,

כדאמר בר"ה (דף כה: ושם),

דחקירת עדים - כתחלת דין דמי,**ותחלת דין - אינו אלא ביום,**

כדאמרין בסנהדרין (דף לב:).

הוכחת הגמרא מדברי רב ספרא - שדיינים המכירים חתימת העדים - אין צריך להעיד בפניהם

אמר רב ספרא, אמר רבי אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא, אמר רב הונא, ואמרי ליה, אמר רב הונא, אמר רב: שלשה שישבו בבית דין כדי לקיים את השטר, והיו שנים מהם מכירין חתימות ידי העדים, ואחד אינו מכיר. ורוצים להעיד בפני השלישי ולכתוב ביחד "אשרתא דדיני" על שטר זה.

אם העידו לפניו עד שלא חתמו על האשרתא - מעידין בפניו, וחותרם עמהם, וכותבים "אשרנוהי וקיימנוהי לשטרא דנן במותב תלתא, דאשתמודענא דחתימת ידא דסהדי היא". [אשרנו וקיימנו את השטר הזה, במושב שלשה, אחר שנודע לנו שזו חתימת ידי העדים].

אבל אם העידו בפניו משחתמו, ובשעת החתימה עדיין לא שמע השלישי את עדותם - אין מעידין בפניו וחותרם, משום שהחתימה הראשונה הייתה בשקר, כיון שלא היו שלשה שידעו בחתימת ידי העדים. ובהמשך מדייקים: שמע מינה מהאי מימרא דרב ספרא, תלתא דינים (והבאנו רק את השניים הראשונים, כי הדיון שלנו קשור בו). : א. שמע מינה - שהעד המעיד על החתימות נעשה דיין, ויכול להשתתף ג"כ בקיום השטר. כמו בנידון דידן שהשני המעידים על חתימות ידי העדים נעשו דיינים לקיום השטר. ב. ושמע מינה - שדיינים המכירין את חתימות ידי העדים, אינן צריכין להעיד בפניהם. כמו בנידון דידן שהשניים שידעו בחתימות יד העדים העידו בפני השלישי שלא ידע, אבל בפני שניהם לא העיד אף אחד.

התוס' מבארים לשלול את הסברא שהיה כן צורך להעיד בפניהם

מאחר ומדובר בעדים שכבר מכירים את חתימת העדים הללו, הרי כוח הראייה הוא חזק יותר, ומעשה הראייה הוא גם במשמעות של ראייה ברורה, כלומר הוכחה. ומכאן לכאורה היה נראה לנו שמה תועלת שתהא בשמיעתן? אלא שיש סברה לומר, כי העדות אינה בשביל להעניק להם את המידע, שכבר קיים אצלם, אלא שיש לו סיבה צדדית אחרת, שהעומדים מבחוץ יראו שיש כאן מעשה בית דין. כי כל גדרו של הבית דין, שעומדים בפני השופט ומעידים. ולא זו בלבד, אלא בשעה שאין מעידים - הרי זה נראה כפגום. ומביאים התוס' ראייה לדבריהם, מפעולה נוספת ששינו אותה ממה שנדרש, רק על מנת להיראות כמעשה בית דין, ופעולה זו היא קיום השטרות.

והבאנו זאת בלשון התוס' רא"ש.

"דסד"א דצריך להעיד בפניהם, אף על פי דאין שמיעה גדולה מראייה, משום דנראה טפי מעשה ב"ד כשמעידין

השייך לו לשליח, אבל אחר שהצהיר הנתבע שהחפץ לא שייך למרשה, נוצר מצב שחתימת העדים על השטר תיראה כשקר). ועם היות והגמרא מביאה בכמה מקומות את קושיית נהרדעי, שלא כותבים, הרי להלכה פוסק ר"ת שכן כותבים. ובכך יש ראייה שהגמרא רשאית להקשות אף ממה שלא נפסק להלכה.

התוס' מתרצים במהלך שני, משמו של ר"י מדנפייר

[אגב, יש הלומדים כי ר"י מדנפייר הוא ר"י הזקן, אשר היה ראש הישיבה שם. ומילות המפתח על תירוץ נוסף הוא "ותירץ .. ו .. תירץ". כלומר, התוס' מאחר ואינם באים להכריע ולפסוק הלכה, אלא מבארים את המהלך.

ובפרט שתירוצו של ר"ת שכן דרך הש"ס, העדיפו להביא תירוץ נוסף בסגנון של החילוק בין לכתחילה - שאכן חיישינן, ולבין בדיעבד, שלא חוששים.

אלא שכאן מוסיפים התוס' ומבארים לא רק את עצם הסברא, אלא גם מדוע כאן הקשו, כי הגמרא הבינה שהמקרה כאן הינו לכתחילה. ומה שנאמר שאין פסוקים כמותו, זה אכן בדיעבד. וגם כאן מבארים התוס', כי מה שהיתה צריכה האשה לחזור לבית הדין, שהוא כדיעבד, וגם ההרשאה על כפירת המטלטלים שהבאנו על נהרדעי, יש בו בדיוק את אותו העיקרון של בדיעבד.]

דוגמא לכך שאכן מלכתחילה ראוי לכתוב כך שלא תהיה בעיית מיהוי כשיקרא

מלכתחילה וודאי שנותנים עצה נכונה היאך לכתוב, כדי למנוע מיהוי כשיקרא. אף שאם לא כתבו כן - לא ייפסל השטר. הגמרא במסכת ב"ב מביאה אמר להו רב לספריה לסופריו, וכן אמר להו רב הונא לספריה לסופריו: כי קיימיתו, כאשר אתם נמצאים בשעת כתיבת השטר בשילי, במקום הנקרא שילי, כתבו בתוך שטר המכירה, המתנה או ההלוואה שאתם נמצאים בשילי, כגון נוסח זה: "בשילי כתבנו את מה שראינו במקום פלוני". ואף על גב דמסירן לכו מילי ואף על פי שנמסרו לכם הדברים בהיני הסמוכה לה.

וש"מ דיינין המכירין חתימת עדים א"צ להעיד בפניהם -

דקס"ד דצריך להעיד בפניהם,

אף על גב דלא תהא שמיעה גדולה מראייה,

לפי שהיו נראין יותר בית דין,

דכשאין מעידין בפניהם,

אין נראין אלא כעדים,**ומסעם זה הצריכו ג' בקיום שטרות,**

דהוה סגי בב',

אלא משום דבעינן שיהא ב"ד כדפרישית.

ועוד אומר ר"י,

דס"ד דצריך להעיד בפניהם,

משום דפעמים אין מכירין,

ביאור מעניין לבאר מה סברו בתחילה ומדוע אינו יכול לבצע זאת - מה כוחו של השלישי החלוק

אחת הסברות המעניינות, לבאר את מהלך הגמרא כפי שהתבאר בתוס', הוא שבית דין מכריע לפי הרוב. ומאחר ויש שלושה ואחד חלוק - הרי הוא מבטל את דעתו, ואעפ"כ נחשב הדבר שהדין נעשה על ידי שלושה. ואם כן גם בכאן הרי דגם אם האחד יתנגד להם, ויאמר שאינו חתימת העד - היתה דעתו מתבטלת ונחשבת כדעת הרוב. וא"כ גם כשאנו יודע - כל שכן שיוכל לחתום על פי הרוב - כך הוי סלקא דעתך. וקמ"ל - דלאו הכי הוא. דהרי בד"ת גופא, כשאחד אינו יודע - לא אמרינן הסברא הנ"ל, אלא דצריך להוסיף בדיינים, ועל כורחך דדיין שאינו יודע - גרע ממתנגד לפסק הרוב, ואינו נחשב כלל כדיין.

חובה על התוס' לבאר גם חלק בגמרא שלאחר מכן יידחה

[הגמרא בנויה על מהלכים, שיש בהם סברא ראשונית ולאחר מכן ניתן לדחותה לפרוך או להקשות עליה. שהרי כאן מוצגים דברי רב ספרא בנושא אחד, ודייקו בעניין דומה, ולבסוף רב אשי אכן דחה דבריו. אלא שגם הסברא הראשונית - תורה היא. ואכן התוס' מביאים "סלקא דעתך" או ס"ד במאות רבות של מקרים, שהרי יש לבאר היטב גם שלב זה.]

הנח לעדות החדש דאורייתא -

ובדאורייתא - אין עד נעשה דיין.

ושעמא דאין עד נעשה דיין,

משום דבעינן שיעידו לפני הדיינים,

כמו שמפרש רשב"ם,

דכתיב ועמדו שני האנשים - **אלו העדים,**

לפני ה' - **אלו הדיינים.**

וי"מ משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה,

ואם העדים נעשו דיינים,

עדות שאין אתה יכול להזימה היא,

שלא יקבלו הזמה על עצמן,

ומיהו לפי טעם זה,

אם העדים קרובים לדיינים, אינם יכולים להעיד,

דלא יקבלו הזמה עליהם,

אלא כיון דבני הזמה נינהו בב"ד אחר,

עדות שאתה יכול להזימה קרינא בהו,

ה"נ,

יהיה הדיין נעשה עד.

ודוקא בעד המעיד אמרינן דאין עד נעשה דיין,

דשייכי הני טעמי,

אבל עד שאינו צריך להעיד,

כגון שיש אחרים שיעידו,

או כגון שראוהו ביום,

שאינו צריך להעיד,

בפניהם, משום דנראה כעד מפי עד, כשאין מעידים בפניהם. ומטעם זה הצריכו חכמים שלשה בקיום השטר, משום שיהא נראה כמעשה ב"ד."

התוס' יורדים לבאר מה צורך בפסק זה, שהיה נראה לנו שהוא מיותר, ומדוע בכל זאת נאמר

[רק בתוס' זה יש פעמיים את מילות המפתח של "סלקא דעתך דצריך". לאחר שיש פסק ברור, שאין צריך להעיד בפניהם, באים התוס' ומבהירים מדוע נזקקה הגמרא לפסק זה. שאלמלא אמרה זאת הגמרא מפורשות, היתה לנו סברא הפוכה, שכן צריך להעיד בפניהם. או בפעם השניה, שאף שאכן ראו זאת בעיניהם, הרי לא היתה כאן יכולת מבחינה דינית לראות, כי אם היו רואים בלילה - הרי ראייה זו היא חלק ממעשה בית דין, שחייב להתבצע דווקא ביום. ומאחר והדין מתחיל ביום, לא ניתן לראות בלילה.]

ההוכחה שלא ניתן לראות בלילה

שהרי נאמר מפורשות במשנה בסנהדרין "דיני ממונות - דנין ביום וגומרין בלילה, דיני נפשות - דנין ביום וגומרין ביום." ומקידוש החודש למדים שאף שכולם ראו, מאחר והיה זה בלילה - הרי זה נחשב כמעשה בית דין, שצריך להיות ביום. וכמבואר בתוס' במסכת ראש השנה ד"ה כגון שראוהו בלילה - "דאין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה, דא"כ היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות. ואין קבלת עדות אלא ביום, אפילו בדיני ממונות, כדאמרינן לעיל דקרי חקירת עדות כתחילת דין."

בפני כל אחד ואחד -

דס"ד **כיון שהעידו בפני שנים,**

יכול השלישי לכתוב על סמך השנים,

אף על פי שלא העידו בפניו.

הגמרא דייקא מדברי רב ספרא בין השאר - שיש להעיד בפני כל אחד ואחד

הגמרא הביאה מקרה דומה של רב ספרא. אמר רב ספרא, אמר רבי אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא, אמר רב הונא, ואמרי ליה, אמר רב הונא, אמר רב: שלשה שישבו בבית דין כדי לקיים את השטר, והיו שנים מהם מכירין חתימות ידי העדים, ואחד אינו מכיר. ורוצים להעיד בפני השלישי ולכתוב ביחד "אשרתא דדיני" על שטר זה.

אם העידו לפניו עד שלא חתמו על האשרתא - מעידים בפניו, וחותרם עמהם, וכותבים "אשרתא דדיני" לשטר דנן במותב תלתא, דאשתמודענא דחתימת ידא דסהדי היא". [אשרתא דדיני את השטר הזה, במושב שלשה, אחר שנודע לנו שזו חתימת ידי העדים].

ואף כאן, אם ישנם דיינים בבית הדין שאין מכירין חתימות ידי עדים, לא סגי בכך שיעידו בעדים בפני חלק מהבי"ד, אלא צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד מן הדיינים. כמו בנידון דידן שהיו צריכים השניים להעיד בפני השלישי

טעם שני – מרגע שהעדים נעשו דיינים הינך מונע את היסוד בקבלת עדותן

תירוצ נוסף, כי הבסיס לכל עדות, הינה היכולת להזים את העדם. וברגע שיהפכו לדיינים, הרי הם עצמם - לא יהיו מוכנים לקבל הזמה על עצמם. אלא שטעם זה ניתן להעמיד שאמנם הם לא צריכים לקבל את ההזמה, אלא ניתן בבית דין אחר להזים אותם, ובכך עוקפים בעיה זו, כמו שמצב בו הדיינים קרובים לעדים, גם שם ניתן יהיה לקבל את העדות.

מגבילים התוס' את הבעיה, רק כשהעד גם מעיד וגם דין

אחת הדרכים לצמצם בעיה, היא להעמיד אותה במציאות בה אין העד מחוייב להעיד, וכמו שראה את עדות החודש ביום. כי הידיעה עצמה אינה מקלקלת לו את היכולת להיות דין. ואם אחרים יכולים להעיד, הרי אין בכך בעיה.

חילוק נוסף כאשר מדובר בדיני נפשות – חייבים שתהא עדה מצלת

אופן נוסף של דיון הוא חילוק לצמצם כי בדיני נפשות אכן עד לא יכול להיות דין. כי אם הוא ראה, כיצד יצליחו לקיים והצילו העדה, כי אצל הדיין כבר זה מוחלט לחלוטין. אלא שכאן מרחיב רבי עקיבא שאפילו אינו נדרש להעיד ב"פועל", עצם יכולתו להעיד - הרי הוא ב"כוח" כן בגדר של עד. והוא לומד זאת ממה שנאמר על פי שנים או שלושה עדים יומת המת. וזה בא רק להחמיר עליו. ומאחר ואין בכוחו להיות בבחינת והצילו העדה, שנדרש בדיני נפשות - הרי רק כאן אכן יש בעיה, שהרי ראה שהוא הרג, ולא תהיה לו שום יכולת לפסוק כנגד מה שראה. כי אפילו שלא התכוון להעיד. וכמובא במסכת מכות "מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?"

ובמסכת ראש השנה מוכיחים שלא יוכל העד להיות דין "ואין עד נעשה דין". אפילו תימא רבי עקיבא, עד כאן לא קאמר רבי עקיבא התם - אלא בדיני נפשות, דרחמנא אמר ושפטו העדה, והצילו העדה. וכיון דחזויהו דקטל נפשא - לא מצו חזו ליה זכותא. ובתוס' בראש השנה סיכמו את מה שהובא בתוס' כאן "דבעדות החדש דאורייתא עד הרואה - הוא דנעשה דין, ובקיום שטרות דרבנן - אפילו עד המעיד נעשה דין, ובדיני נפשות אפילו עד הרואה - אין נעשה דין."

חילוק נוסף מדאורייתא או מדרבנן

בעדות דרבנן אף המעיד נעשה דין, וכמו למשל בקיום שטרות.

ריבוי הפעמים של "ודווקא" מראה כי אין כאן בעיה אמיתית

[אחת המילים המצמצמות הינה "דוקא", ואילו כאן בחלק מהמקרים זה מופיע "ודוקא" עם ו יחיד (כשלוש מאות פעמים בתוס') וחלק עם שני וואו "ודווקא" שיש מעל חמישים פעמים. אבל בתוס' זה יש שלוש פעמים "ודוקא .. ודווקא .. ודוקא". כלומר, אם ניתן לצמצם את הכלל של עד נעשה דין בכמה אופנים, סימן שאין כאן בעיה אמיתית.]

דלא תהא שמיעה גדולה מראייה, נעשה דין.

ודווקא בדיני ממונות,

אבל בדיני נפשות,

אפילו עד שאין צריך להעיד,

אין נעשה דין לר"ע,

דאמר במסכת מכות (דף ו. ושם),

אפילו הן מאה כולן עדים,

ושעמא מפרש בפרק ראווה ב"ד (ר"ה דף כו. ושם),

משום דכתיב והצילו העדה,

והנך כיון דחזו דקטל,

תו לא חזי ליה זכותא.

ודווקא בדאורייתא,

אבל בדרבנן, אפילו עד המעיד - נעשה דין.

מהלך הגמרא על דין עדות החודש, ובניגוד לשאר עדויות בעניין עד נעשה דין

ייתב רב אבא, וקאמר לה להא שמעתא - ד"עד נעשה דין".

איתיביה [הקשה לן] רב ספרא לרבי אבא: והלא שנינו במסכת ראש השנה - עדות של קידוש החודש, ראווה - את הירח - שלשה, והן בית דין, ורוצים להעיד עליו ולקדש את החודש, יעמדו שנים מהם, ויושיבו שנים אחרים מחבריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם, ויאמרו השלשה האחרים - "מקודש החדש מקודש", והטעם שצריכם להעמיד שניים מחבריהם אצל היחיד, מכיון שאין היחיד נאמן על ידי עצמו. עד כאן המשנה.

ומדייקינן - אי סלקא דעתך, דעד המעיד על עדות מסויימת - נעשה דין באותה עדות, למה לי כולי האי, שמעמידים שנים מחבריהם אצל היחיד, ליתבו בדוכתייהו שלשתם עצמם, וליקדשי? אלא מוכח שאין עד נעשה דין!

אמר ליה רב אבא: אף לדידי קשיא לי קושיא זו, ושאלתיה לרב יצחק בר שמואל בר מרתא, ורב יצחק שאלה לרב הונא, ורב הונא לחייא בר רב, וחייא בר רב לרב, ואמר להו רב: הנח לעדות החדש שהיא עדות דאורייתא, ולכן אין עד נעשה בה דין. וקיום שטרות דרבנן, ולכן בזה הקלו שער נעשה דין בעדות זו.

טעם ראשון מדוע אין עד נעשה דין – כי התורה מחייבת מתן עדותם של העדים לדין

הפסוק אומר שבעדות יש עדים ויש דיינים. (שופטים יט, יז) וְעִמְדוּ שְׁנֵי־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה' לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הֵלֶם: והגמרא בשבועות ל, א מפרשת כי הכוונה על העדים ולא על בעלי הדינים. ואכן הרשב"ם מפרש (ב"ב קיד, א), משום דכתיב ועמדו שני האנשים דאמרינן שבועות (ד' ל.). - אלו העדים, לפני ה' - אלו דיינין, משמע שיעמדו העדים לפני הדיינין, ולא שיהיו עדים בעצמן יושבין ודנין.

[דף כב עמוד א]

תרי ותרי נינהו -

פירש בקונטרס,

וכי אמרי לא גזל,

הוּוּ להוּ **תרי ותרי, ולא מתכשר בהכי.**

וקשה,

דהכא - אליבא דרב הונא קיימין,

דאית ליה (שבועות דף מז:),

דזו - באה בפני עצמה ומעידה,

דאית לן למימר - **אוקי גברא אחזקתיה.**

ועוד,

דלרב חסדא דאמר (שם),

בהדי סהדי שקרי - למה לי,

מודה הכא,

דהאי גברא ממילא מתכשר,

שהרי אם כת אחת מאלו,

מעידה על אדם אחד שהוא פסול,

לרב חסדא דחשיב להו סהדי שקרי,

לא היתה נאמנת,

אף על גב דאין אדם מכחישה,

וכ"ש היכא דאיכא סהדי דמכחשי,

דלא מהימני.

וע"ק לר"י,

דקאמר, אי ערער דפגם משפחה,

גלוי מילתא בעלמא הוא,

ופירש הקונטרס,

דדבר העשוי ליגלות הוא,

שיבדקו עד שיתברר הדבר;

וזהו תימה,

איך יתברר הדבר לעולם,

כיון שאלו ב' אומרים שהוא עבד,

אין כל העולם יכולים להכחישו,

דתרי כמאה.

על כן נראה כפר"ח,

דלא איירי בעדות דיינין אלא בעדות אחרים,

וה"פ,

אם עד שלא חתמו,

קרא ערער על אחד מהם,

מעידים שנים מן השוק עליו וחותרם,

דהוי כאילו ישבו בית דין אחר שהכשירוהו,

ולא בטל וועד המושב, וחותרמין.

משחתמו השנים **ולא הספיק השלישי לחתום,**

עד שקרא עליו ערער,

בא ערער וביטל וועד המושב של אותו ב"ד,

אף על פי שאחרי כן העידו אחרים שהוא כשר,

כיון שביטל ההוא - מושב בטל,

וצריך לחזור ולהושיב ב"ד על כך.

ערער דמאי,

אי ערער דגזלנותא,

תרי ותרי נינהו ולא מיפסיל,

דאוקי תרי בהדי תרי **ואוקי גברא אחזקתיה,**

וכיון דאיגלאי מלתא - **דמעולם לא היה פסול,**

הרי לא היה בטל,

וועד המושב של אותו ב"ד.

אי ערער דפגם משפחה,

שאמרו עליו שהוא עבד,

ואלו מזימים אותם,

דאי אומרים שאינו עבד,

א"כ היה נפסל,

דליכא למימר אוקי גברא אחזקה,

דאם הוא עבד,

לא היה לו חזקת כשרות מעולם,

א"כ גלוי מילתא בעלמא הוא,

דכיון דאיגלאי מלתא דכשר היה,

מה איכפת לן בההוא ערעור,

ולא בטל וועד המושב.

לעולם ערער דגזלנותא,

ודקאמרי הנך סהדי - ידעינן ביה דעבד תשובה,

וכיון דמודו לקמאי דגזלן הוא,

הוה ערער דידהו ערער,

ובטל וועד המושב,

דהואיל ואמת הוא שנפסל,

הוי בחזקת פסלות - עד שנודע לנו כשרותו.

הערער שייצא על אחד משלושה שבאו לקיים את השטר

"אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: שלשה שישבו

לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהם, עד שלא חתמו

- מעידין עליו וחותרם, משחתמו - אין מעידין עליו וחותרם.

ערער דמאי? אי ערער דגזלנותא, תרי ותרי נינהו! אי ערער

דפגם משפחה, גלוי מלתא בעלמא הוא! לעולם אימא לך

ערער דגזלנותא, וקאמרי הני: ידעינן ביה דעבד תשובה."

המהלך של רש"י בערער של גזלנות - אין בכוח השני

דיינים להעיד כנגד השניים המערערים

רש"י לומד שהערער היה באופן של שני עדים, לפי הכלל

של המשך הפרק, שאין ערער פחות משניים. כלומר ששניים

אמרו על השלישי שבא לחתום כי הוא גזלן. ומאחר וסובר

הוא שהם שניים, הרי אף שהשני דיינים שבאים לחתום עימו

ויעידו בעבורו שהוא כשר - לא יועילו, כי הוא לומד שתרי

ותרי - כאן יפסלו אותו, כי בעצם יש כאן טענה כנגדו, ואין

אנו סומכים על העדים, שבוודאי כת אחת משקרת.

המושב וחותמין כולן, משחתמו השנים, ולא הספיק השלישי לחתום, עד שקרא עליו ערער- בא הערער וביטל וועד המושב של אותו ב"ד, ואין מעידין עליו שיוכל לחתום עמהם, וצריך לחזור ולהושיב ב"ד על כך."

החידוש בשינוי החשיבה על העמדת המציאות

[בתחילת המהלך, העמדנו בהבנת הדברים במציאות מסויימת. ובעקבות הקושי, אנו משנים את העמדת הדברים. ואכן מילות המפתח "דלא איירי .. אלא" מופיעות עשרות פעמים. ומאחר וזה רק צד התשובה, הרי כל המהלך כאן יש בו רצף של מילות מפתח, כי יש כאן ארבעה שלבים עיקריים.

השלב הראשון - הבאת פירוש רש"י. השלב השני - סוללת קושיות, אשר תמיד מכתובה כיוון חדש. השלב השלישי ביאור יסוד הכיוון החדש. השלב הרביעי - הרחבה של כל מהלך הסוגיה על פי הפירוש החדש. וזה רצף המילות מפתח של כל ארבעת השלבים. "פירש בקונטרס .. וקשה .. ועוד.. ועוד קשה לר"י .. על כן נראה כפירוש (רבינו חננאל) .. דלא איירי .. אלא .. וה"פ (והכי פירושו, וכאן מונים את ביאור כל מהלך הסוגיה, על פי פירוש זה)."]

בירור מה סוג הערער שיצא על השלישי, וניתוח כל הצעה, שהוא גולן, או שהוא בעל פגם משפחה

שלב ראשון - הצעה ראשונה, שההתייחסות הינה לערער שהוא גולן, ולכן פסול לשבת כדיין. הצעה זו נדחת, שמאחר ויש כאן שנים כנגד שנים, פוסקים אנו שהעמד אותו על חזקתו, שהיה כשר - ונמצא שהרי מעולם לא נפסל, ולכן לא היתה שום הפרעה אמיתית לוועד המושב של אותו הבית דיין.

שלב שני - הצעה שניה שהמערערים אומרים כי הוא עבד. והתבאר בדיוק באיזה אופן זה היה. "ואי ערער דפגם משפחה כגון עבד וכיוצא בו - גלויי מילתא בעלמא הוא, ולא מצי למימר תרי ותרי נינהו, דע"כ לא מיירי, כגון שאלו אומרים שהוא עבד, ואלו אומרים שאינו עבד, דא"כ - היה נפסל מספק, דכיון דלא שייך למימר ביה אוקמיה אחזקתיה. דאם הוא עבד - מעולם לא היה לו חזקת כשרות, אלא ע"כ מיירי שאלו - אומרים שהוא עבד, ואלו - מזימין אותם. משום הכי - הוי גלויי מילתא בעלמא הוא, ולא הוי ערער מעולם, ולא נתבטל וועד המושב."

שלב שלישי - חוזרים לשלב הראשון ומבארים זאת באופן אחר. כדרכה של שאלת היכי דמי, בה מציגים שתי אפשרויות, ודוחים כל אחת מהן, וחוזרים לאחד הסברות, אע"פ שבתחילה דחינו אותה. וכעת מבארים בצורה חדשה. כי בעצם אומרים דבר והיפוכו. מצד אחד הם אומרים כי הוא אינו גולן. אך מצד שני הם כן אומרים שהיה גולן, אלא שחזר בתשובה, ונמצא כי הם לא יוצאים כנגד הערער, אלא אף מחזקים אותו. "לעולם ערער דגולנותא. ודקאמרי הני עדים ידיעיי ביה דעבד תשובה, וכיון דמודו לקמאי - דגולן הוה, ערער ידיהו - ערער. ונתבטל וועד המושב, והואיל ואמת הוא שנפסל - אית לן לאוקומיה בחזקת פסול, עד שיועד לנו כשרותו."

מאחר והגמרא כאן בשיטת רב הונא - שהכשיר כל כת עדים בפני עצמה - קשה על שיטת רש"י

מקשים התוס', שיש מחלוקת אמוראים במסכת שבועות, בתרי כנגד תרי. "איתמר: שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו - אמר רב הונא: זו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה; רב חסדא אמר: בהדי סהדי שקרי למה ליה!". ומאחר וכאן רבי אבא הביא בשם רב הונא, הרי כל כת יכולה להעיד בנפרד, ואז נעמיד את החותם השלישי על חזקתו.

וכן ביאר התוס' רא"ש אלא ששלח אותנו למחלוקתם במסכת בבא בתרא. "דהכא - אליבא דרב הונא קיימין, דאית ליה אוקי להני גברי - אחזקתייהו. בחזקת הבתים גבי שתי כתי עדים המכחישות זו את זו, דסבירא ליה: דזו - באה בפני עצמה ומעידה, וזו - באה בפני עצמה ומעידה."

הקושי הוא אף לשיטת רב חסדא

ונמשיך עם לשון התוס' רא"ש. "ועוד אומר ר"ת, דאפילו רב חסדא דפליג עליה התם, מודה הכא שהם כשרים. דהא קאמר בהדי סהדי שקרי למה לי, וכיון דחשבינן להו סהדי שקרי, ממילא מיתכשר האי גברא. שהרי אם אחת מאלו שתי כתות היו מעידות על אדם אחד שהוא פסול - לא היו נאמנים אליבא דרב חסדא. והשתא, ומה התם - דאין אדם מכחישן לומר שהוא כשר - לא מהימני, הכא - דאיכא סהדי דמכחשי להו, ואומרים שהוא כשר - לא כל שכן דלא מהימני."

מאחר ובשיטתו וודאי אין אנו יכולים לסמוך על מי שמכחיש את שני החותמים עימו. ועוד יש לנו קל וחומר. שמאחר והם הפכו להיות כת שקרנים, הרי זה לבד היה גורם שלא נקבל את דבריהם. ואילו כאן אפילו יש לנו עוד כת תומכים, שעוד יותר שלא נקבל את דבריהם.

קשה גם על דברי רש"י בערער משפחה, שלאחר שהיו שניים - אין כוח שבעולם שיכול לערער זאת

"ועוד קשה, האי דקאמר אי ערער דפגם משפחה - גלויי מילתא בעלמא הוא. ופרש"י דדבר העשוי ליגלות הוא, שיבדקו אחריו, עד שיתברר הדבר. ותימה, היאך יכול להתברר, כשאלו אומרים שהוא עבד? אפילו מאה אומרים שאינו עבד, תרי - כמאה."

פירוש רבינו חננאל שהשניים שמעידים על השלישי הם לא השניים שחותמים עימו

מתוך הקושיות הללו, מוכרחים כביכול התוס' לבאר באופן אחר. והם נוקטים בשיטת רבינו חננאל. יש לנו התכנסות של הבית דין לצורך חתימה. וכאן יש חילוק. אם הערער על השלישי החל לפני שבאו לחתום, הרי מאחר וכעת הוא כשר, הרי רק עכשיו נוצר כאן וועד המושב של אותו הבית דין.

וזה בניגוד למצב בו לא רק שכבר החלו לשבת כשלושה, אלא כבר חתמו, הרי בית הדין נכנס לפעולה. ועם היות וכעת הכשירוהו אחרים, הרי הרצף של וועד המושב של בית הדין נקטע הרצף, ואינם יכולים לחתום.

ונביא זאת בלשון התוס' רא"ש: "לכן נראה כפר"ח, שפירש שלשה שישבו וכו', אם עד שלא חתמו קרא ערער על אחד מהם - מעידין שנים מן השוק עליו וחותרם, והוי כאילו עכשיו ישבו ב"ד אחר עדות הכשרות שהכשירוהו, ולא נתבטל וועד

כי לאחר מכן מציינים "תו לא צריך", כי החובה היא רק כתיבת "בי דינא", אבל הכתיבה של "וחד ליתוהי" - היא אכן רק מצד הנאה והטוב, בבחינת הראוי, אך לא מבחינת החיוב.

ודלמא רבנן דבי רב אשי כשמואל סבירא להו

-

פירוש,

כמו שסובר שמואל בעלמא,**כן סבירא להו בקיום שטרות,****אבל שמואל מצי סבר שפיר,****דבקיום שטרות - בעי ג',****דהא רב נחמן סבר לה כשמואל,**

בפ"ק דסנהדרין (דף ג. ושם),

דשנים שדנו - דיניהם דין,

ורב נחמן גופיה,**סבר דקיום שטרות בשלשה,**

בפרק חזקת הבתים (ב"ב מ.),

גבי ג' ארצות לחזקה.

העדר אחד מהדיינים מזמן שישבו ועד החתימה

הגמרא מספרת על מקרה, ששלושה שישבו לקיים את השטר, ובין זמן קבלת העדות לחתימתם נפטר אחד מהם, הרי צריכים הם לכתוב, כי אכן היינו שלושה והאחד חסר, על מנת להראות שבשעת קיום השטר לא היו רק שניים. ואם סתם היו כותבים כי היו בית דין, עלולים לחשוב כי הם היו רק שניים, ולשיטת שמואל יש בזה מצב כפול, מצד אחד הם אכן נחשבים בית דין, אלא שנקראים בית דין חצוף.

ומדייקת הגמרא כי אפילו היו כותבים ששטר זה יצא לפני בית דין של רבנן דברי רב אשי, שהוא בית דין חשוב - בוודאי לא דן בשניים. אלא שעדיין מקשה הגמרא, שמה הם סוברים כדעת שמואל. ואכן הגמרא ממשיכה ומתקנת כי מה שנכתב הוא שאמר לנו רבנא אשי, ומאחר והיה זה במצוותו - לא היו רק שניים.

יש לחלק בין קיום שטרות, שבהו יכול לסבור שמואל שיש צורך בשלושה, ולבין ששניים נקראים בית דין

נעמדים התוס', בשלב הסברא שרב אשי יסבור כשמואל. ומבארים התוס', כי יש שני מושגים שונים, עצם בית הדין וקיום שטרות. הוכחת התוס', כי רב נחמן בצד של עצם בית הדין - מסכים הוא עם שמואל, כי אף שהם שניים בלבד, הרי אם דנו, דיניהם דין. ואותו רב נחמן סובר, כי לקיום שטרות נצרכים לשלושה.

ומבהירים התוס', שמאחר ושמואל יתכן שגם הוא מצריך שלושה לקיום שטרות. ומה שהגמרא מקשה היא לא על מה שמואל חושב כאן, אלא יש לקרוא זאת, שרבנן דבי רב אשי יקחו את מה ששמואל סובר לענין עצם בית הדין ויאמרו כי גם ניתן לקיים שטרות בשניים, וללא כל התייחסות מה שמואל יסבור בקיום שטרות.

במותב תלתא כחדא הוינא וחד ליתוהי -

פירוש,

צריך לכתוב 'וחד ליתוהי',**כיון דכתב בהדיא 'במותב תלתא הוינא',****ואין חותמין בו - כי אם שנים.**

אבל ודאי,

אם לא כתב 'וחד ליתוהי' - כשר,

תדע,

מדקאמר,

ואי כתב ביה 'בי דינא' - תו לא צריך,

ומיירי דלא כתב 'וחד ליתוהי',**מדפריך ודלמא ב"ד חצוף הוה.**

הגמרא מבארת על בית הדין החותם על מנת לקיים את השטר

אמר רב זירא, הא מלתא שאומר לקמן, מרבי אבא שמיע לי, ואי לאו שהזכירה לי רבי אבא דמן עכו לאחר זמן, שכחתה. שלושה שישבו לקיים את השטר ומת אחד מהם (בין הזמן בו שמעו את העדים לזמן חתימתם), צריכין למיכתב במותב תלתא הוינא וחד ליתוהי (שהרי לצורך קיום שטרות נדרשים שלושה, ואילו בשטר זה חתומים בו רק שניים, ואז הם אומרים בכתיבה זו, כי אכן הקיום אמנם היה בשלושה, ורק החתימה היא עם שניים בגלל סיבה צדדית).

אמר רב נחמן בר יצחק: ואי כתב ביה שטרא דנן נפק לקדמנא בי דינא, תו לא צריך (כלומר, עצה זו היא אינה מעכבת, אלא לרווחא דמילתא). ודלמא בית דין חצוף הוא! וכדשמואל, דאמר שמואל: שנים שדנו - דיניהם דין, אלא שנקרא ב"ד חצוף! (אמנם, היה מקום לסבור בטעות שנסמכו על דעת שמואל, שאף לשניים יש תוקף של בית דין, עם היות ונקרא הוא בית דין חצוף). ועל כך תירצה הגמרא שהוסיפו שזה נכתב שאמר לנו רבנא אשי, ובוודאי שהיה כאן במצוותו, ולא היו פחות משלושה.

התוס' רא"ש במתיקתו מבהיר את מהלך התוס'

"כלומר, כיון דמפרש בהדיא, במותב תלתא - נאה וטוב להם לכתוב חד ליתוהי, כיון שאין חותמין אלא שנים, שאם לא יכתבוהו, איכא למיטעי ולומר, שאין צריך ב"ד בקיום השטר, ומה שכתבו מתחלה במותב תלתא כחדא הוינא, לא לשם ב"ד, אלא שהיה בדעתם לרבות, ולא נודמן להם אלא השנים שחתמו, אבל כשכתבו וחד ליתוהי - ליכא למיטעי, אבל אם לא נכתב וחד ליתוהי - פשיטא דלא מיפסיל בהכי, תדע מדקאמר בתר הכי, ואי כתיב ביה בי דינא - תו לא צריך. פירוש, לא צריך ליה למכתב 'וחד ליתוהי' מדפריך ודילמא ב"ד חצוף הוא."

יש פעם כאשר הדין הוא לעיכוב, ומוכרח, ולבין כעין המלצה, שרק רצוי

[באמירת "צריך" יש שתי דרגות, חייב וראוי, ולכן מבהירים התוס' שהצריך שכתבו תחילה הוא רק ראוי,

שלא היה חושש לפרש,

תנהו ענין להיכא דאינו נאמן לאחר זמן,
שיהא נאמן בתוך כדי דבור במגו.

**רב חסדא לומד את מהפסוק את בתי נתתי לאיש הזה
- שיש כאן גדר של הפה שאסר הוא הפה שהתיר**

אומרת המשנה: האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרשה
אני - נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. כי מאחר ואין
עדים שהיתה אשת איש, הרי באמירתה - היא יצרה את
האיסור של עצמה, ולכן ביכולתה גם להתירה.

כדרכה של גמרא, יש למצוא את הדינים שבתורה שבעל
פה בתוך התורה שבכתב. א"ר אסי: מנין להפה שאסר הוא
הפה שהתיר מן התורה? שנאמר: את בתי נתתי לאיש הזה
לאשה, לאיש - אסרה, הזה - התירה. כי בשעה שאומר שנתנה
לאיש כלשהו - הרי היא נאסרת לכולם, שבינתיים איננו
יודעים למי נתנה. ורק לאחר מכן כאשר אומר שלאיש
המסויים הוא כן נתנה, הרי הוא מתיר אותה לבעלה.

**לאחר שהתוס' מדקדקים כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר
הוא מיגו, הנלמד ממה שהאב מקדש את בתו - מגיעים
לתוצאה מגוחכת ויש תמיהה רבתי**

מדייקים התוס', כי בלימוד כזה, הרי כל ההיתר אינו נובע
מנאמנות ישראל של האב לקדש את בתו כרצונו, אלא רק
מאחר והיה יכול לא לספר לנו כלל שקיבל קידושין, הרי
כשהוא אומר שקיבל קידושין, הרי אנו אומרים שיש להאמינו
למי קידשה. שהרי המילה אלא באה לשלול. ומאחר וזה
הלימוד, הרי כשנכנסים לעולם המיגו, קיימים כללים מסודרים
בכל ענייני המיגו. אחד הכללים הוא שההיתר מתבצע בסמוך
לאיסור, מה שנקרא בשפה הלמדנית - תוך כדי דיבור.

ומביאים התוס' את המקרה לידי גיחוך. וכי רק בגלל שמיד
כשאמר שהקידושין היו לאיש הזה נאמין לו, ואילו אם היה
הפסק זמן, וכגון שרק לאחר שעה או יום השלים לנו את
המידע - לפלוני קידשתיה, כבר לא יהיה נאמן? וזו קושיית
תימה, שהרי מעצמו הדבר נראה כמגוחך.

**עצם הקושי מכריח אותנו לא רק לתרץ, אלא לנסח כללים
ברורים, וממילא תתורץ הקושיא**

[ככל שהתימהון גדול יותר בשאלה, הרי זה מכריח
אותנו לנסח כללים ברורים, ולהבין את מהות המיגו
באופן כללי, ומה זה נוגע למקרה של את בתי נתתי
לאיש הזה].

כאשר הוא מפרש את דבריו הראשונים, לא ניתן להציג
את המהלך שני עניינים, אלא זה עדיין אותו רצף הראשון
הכלל הראשון שבעצם יצרנו שיש לנו שני דיבורים, וכאילו
הדיבור השני הוא חידוש, אשר ביצע הפיכה לדבריו
הראשונים, שהרי בתחילת דבריו - היתה אסורה לכל העולם,
וכעת היא מותרת לבעלה. אלא שיש ללמוד כללי שני, כי
בשעה שהוא רק מפרש את דבריו הראשונים, ולא שהוא בא
לסתור - הרי זה אינו מצריך שיהיה מיגו.

**התחלה בפירוש, מחייבת שתהיה לפני כן בעיה, שלכן
נצרכו כך לבאר**

[כאשר כאן התוס', פותחים במילה "פירוש", סימן
שקיימת כאן שאלה סמויה, ועליה יש צורך לענות את
התשובה, שהיא הפירוש. ואכן בתוס' הרא"ש מבהיר
מהי השאלה, עליה עונים כאן התוס'. "ועוד קשה,
דהאי לישנא דכשמואל סבירא להו - משמע אבל אין
הלכה כן. ואנן - כשמואל קימא לן, דקאי רב נחמן
כוותיה בסנהדרין ובגיטין בפרק השולח, דאמרינן התם
בפני כמה מבטלו? רב נחמן אמר - בפני שנים, ומפרש
התם, משום דבי תרי - נמי בי דינא קרו להו, וקיימא
לן, הילכתא כרב נחמן בדיני."]

**מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה
שנאמר את בתי נתתי לאיש וגו' -**

משמע,

**דאין האב נאמן להתיר את בתו כשאסרה,
אלא מחמת מגו.**

ותימה,

**דאם בא אחד ואמר קדשתי את בתי,
ולאחר שעה או למחר אמר לפלוני קדשתיה,
לא יהא נאמן, כיון דהשתא ליכא מגו.**

ואומר ר"י,

**דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים,
ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים,
מהימן אף על גב דליכא מגו,**

והכא דריש מ'את בתי',

הפה שאסר - הוא הפה שהתיר,

כגון דקאי האיש שקידש לו קמיה,

וקאמר 'את בתי נתתי לאיש' ושתיק,

דמשמע ודאי - שאינו מכיר שזה חתנו,

מדלא אמר,

'את בתי נתתי לזה' או 'לאיש הזה',

ביחד בלא הפסק מרובה,

הלכך לא יהא נאמן אחר כך,

אלא תוך כדי דבור דאיכא מגו.

ועוד אומר ר"י,

דאיכא למימר,

אפילו בכה"ג - מהימן בלא מגו,

וקרא יתירא קדריש,

ואם אינו ענין כאן דאפילו לאחר זמן נאמן,

דסברא הוא, שיהא נאמן לפרש למי נתנה,

אף על פי שלא פירש מתחלה,

הגמרא מדייקת לשם מה נדרש פסוק על מנת לתת נאמנות לאב

בתחילה מדייקת הגמרא זאת מגדר של הפה שאסר - הוא הפה שהתיר. אמר רב אסי: מנין למדנו את דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" מן התורה? שנאמר בפרשת "מוציא שם רע": "את בתי נתתי לאיש הזה לאשה". ודרשין: כשאמר "את בתי נתתי לאיש" - הרי אסרה לכל העולם, כיון שאין אנו יודעים לאיזה איש נתנה, ומספק - הרי היא אסורה לכל העולם. וכשהוסיף ואמר "הזה", הרי התירה לבעלה, ומוכח שנאמן להתירה, כיון ש"הפה שאסר - הוא הפה שהתיר".

מדייקת הגמרא, כי בשביל הפה שאסר הוא הפה של התיר - הרי זאת סברא, ואין צורך כלל בפסוק

ומקשינן: למה לי קרא, והלא סברא היא שנאמן להתירה, כיון שהוא אסרה, והוא שרי לה? אלא, אין הכי נמי, אבן אין צריך פסוק כדי לומר שנאמן האב להתיר את ביתו, וכי איצטריך קרא, לכדבר הונא אמר רב. דאמר רב הונא אמר רב: מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה? שנאמר - "את בתי נתתי לאיש", ומוכח שנתנית הבת תלויה באב, ונאמן לומר שהשיאה, ולאסרה לכל העולם.

התוס' מקשים קושיא נוספת - והרי מאחר ובידו לקדשה - יש לו נאמנות, ואין צורך בפסוק

הגמרא במסכת ב"ב לומדת כי היכולת לומר הואיל - גוררת נאמנות. "אמר רב יוסף, השתא דאמרת: אמרין הואיל, בעל שאמר גרשתי את אשתי - נאמן, הואיל ובידו לגרשה". ומשווים התוס' ישנים כאן, עם אותו העיקרון של הגמרא - למה לי קרא, יש לי סברא אחרת לתמוך בדבריו. מאחר ויכול הוא בעצמו לקדשה ולאסרה על כל העולם, הרי בוודאי שגם רשאי הוא לומר, שהיא אסורה לכל העולם.

טענת הנאמנות מכיוון שהדבר תלוי בו - הרי היא עוד הוכחה ללימוד של ב"כוח"

[התוס' משתמשים פעמים רבות במושג של הב"כוח". כלומר, מה שקובע הוא לא באמת התרחש בפועל, אלא כאן עצם זה שיש לו את היכולת, "הואיל ובידו" מעניקה לו נאמנות, לטעון טענה שאם היה מבצע את מה שבכוחו. ומילות המפתח "הואיל ובידו" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס', ובחלק מהפעמים אף מקשרים זאת לכוח הנאמנות.]

אפילו שמשתמשים באותם מילים הואיל ובידו - הרי יש לצלול ולהבין את המציאות

לאחר קושיית תימה כה חזקה, בו השוינו שני מקרים בהם הואיל ובידו, מתרצים התוס' תירוץ גאוני. לגרש - הכל תלוי אך ורק בו. אולם לקדש לבתו - עדיין צריכים למצוא חתן שיסכים. ולכן התוס' ממציאים ביטוי להראות את ההבדלים שאין בידו כל כך. וכפי שהתבאר החילוק בתוס' הרא"ש. "דהאי בידו דהכא - לא דמי לבידו דהתם. דאם לא ימצא מי שיקדשנה - אין בידו לקדשה". וכפי שהגמרא בקידושין הקשתה על מציאות זו "מי מצי מקדש ניהליה בעל כרחיה?" וזו הסיבה שלכן הסברא לא מושלמת, וממילא נדרשים לפסוק.

מצד אחד מוצא ר"י העמדה, לבאר כיצד כן לנהוג במשפטי המיגו, ושיהיה נאסר לאחר זמן, ומצד שני, מראה כיצד גם במקרה שציין - בכל זאת האב יהיה נאמן

ומתוך כך סולל ר"י שתי הבנות שונות. מצד אחד, אם עומד מולו האדם הזה, והוא אומר רק מחצית, הרי יש כאן קלקול, וכאילו נאמר את זה לא. וכאילו גם אמר, שזה אינו חתנו. ולכן כבר מצד מיגו לא יוכל לומר לאחר מכן. כלומר, אנו מצמצמים את הקושי רק למקרה כזה.

אולם מצד שני, ברור לנו כי אמירה רק של החלק הראשון לבדה, היא אמירה חסרה. ומחדשים כלל נוסף, כי סברא הוא שיהא נאמן לפרש למי נתנה, שהרי אינו יכול לקדשה, כי אם לאדם בודד. ולכן אפילו שלא עשה כמשפטי המיגו - יהיה נאמן אפילו כאן, אף שיצאנו מכל משפטי המיגו, ולמרות החיסרון.

[מנין לאב שנאמן לאסור וכו' -

תימה,
מה צריך קרא,
תיפוק ליה דנאמן, הואיל ובידו לקדשה,
כדאמר ביש נוחלין (ב"ב קלד:),
בעל שאמר גרשתי את אשתי - נאמן,
הואיל ובידו לגרשה.

וי"ל,
דהכא - אין בידו כל כך,
דשמא לא ימצא אדם שיקדשנה,
(כדאיתא קדושין סד.),
להכי איצטריך קרא.

ומיהו,
אם אמר על בתו בוגרת,
קדשתיה כשהיתה נערה או קטנה,
נראה דאינו נאמן,
דהשתא - אין בידו כלל.

דאף על גב דלקמן,
בפרק נערה שנתפתתה (דף מו:), פריך,
ואימא הנ"מ קטנה,

אבל נערה - איהי תיקדש נפשה,
לפי זה היה צ"ל דנאמן לאסור,
אפילו בשעה שאין בידו לקדשה,
דקרא בנערה כתיב,

ובעי למימר דאין בידו לקדשה,
ואת בתי נתתי כשהיתה קטנה,
וגזרת הכתוב הוא דנאמן,

אף על פי שאין בידו,
אבל לפי המסקנא - לא נאמר כן.]

שנתנה אמתלא לדבריה. ולא ששואלים האם זקוקה היא לאמתלא כדי לקבל נאמנות.

כל דברי שמואל אינם שאלה עצמאית, אלא שזה בהקשר לדין הקודם לגבי אמתלא על אשת איש

אלא שנראה לי, שעל מנת להבין את שאלת שמואל לרב, יש להבין את הסוגיה הקודמת, כי שאלתו אינה עומדת בחלל, כי אם בהמשך לסוגיה הקודמת, וכפי שביאר זאת התוס' רא"ש. ויש להקדים אתחילה את מה שאסרה את עצמה כאשת איש רק מצד אמתלא.

ואלו הם דברי הגמרא: "ת"ר: האשה שאמרה אשת איש אני, וחזרה ואמרה פנויה אני - נאמנת. והא שוויה לנפשה חתיכה דאיסורא! אמר רבא בר רב הונא: כגון שנתנה אמתלא לדבריה. תניא נמי הכי: אמרה אשת איש אני, וחזרה ואמרה פנויה אני - אינה נאמנת, ואם נתנה אמתלא לדבריה - נאמנת;

ומעשה נמי באשה אחת גדולה, שהיתה גדולה בנוי וקפצו עליה בני אדם לקדשה, ואמרה להם מקודשת אני, לימים עמדה וקידשה את עצמה, אמרו לה חכמים: מה ראית לעשות כן? אמרה להם: בתחלה שבאו עלי אנשים שאינם מהוגנים, אמרתי מקודשת אני, עכשיו שבאו עלי אנשים מהוגנים, עמדתי וקדשתי את עצמי; וזו הלכה העלה רב אחא שר הבירה לפני חכמי באושא, ואמרו: אם נתנה אמתלא לדבריה - נאמנת."

פירוש התוס' רא"ש, להראות שיש קשר בין שתי הסוגיות

אין לפרש, אם צריכה היא אמתלא אם לא, משום דנדה - קילא מאשת איש, שאין בה מיתה, דלא משמע הכי, מדלא קאמר אף היא צריכה אמתלא. ועוד, אמאי לא עבד שמואל עובדא בנפשיה, אלא הכי פירוש, מועיל אמתלא אם לאו, אף על גב דקילא מאשת איש, סד"א כיון דאפילו אי לא מהימנין לה - תשתרי לאחר שבעה, א"כ לא נסמוך על אמתלא, ולא דמי לאשת איש, דאם לא נאמין לה - אין לה היתר.

"אבל אין לפרש" - הוא בעצם הוכחה, מדוע נצרכו התוס' לפרש לכתחילה באופן אחר

[הכלל של "אבל אין לפרש" מופיע כמאה פעמים בתוס'. והרי אבל היא מילת שלילה. וכאילו העיקר הוא לא מה שנאמר הפירוש מה כאן נכון, אלא כאילו נאמר חייבים לפרש כך וכך, מאחר ואין לפרש בצורה אחרת.]

ואפילו הכי לא עבד שמואל עובדא בנפשיה -

ר"ח הביא ירושלמי, שמואל בעא לאזדקוקי לאתתיה, אמרה ליה טמאה אני, ולמחר אמרה טהורה אני, אמר לה אתמול טמאה יומא דין טהורה, אמרה ליה אתמול - לא הוות בי חילא, כי ההיא שעתא, אתא שאיל לרב,

בין השחור והלבן קיים גם גדר אפור - והואיל שמבחינה הלכתית יש הבדל, לכן ראוי להבין בדיוק מה המציאות

[הבנת המציאות גורמת לנו לתת דרגות. ומה שחשבנו כי הדבר בידו, הרי ניתן להחליש זאת, שאין בידו כל כך, שהתוס' הביאו עיקרון זה בעוד מספר מקומות. כלומר, יש לנו כאן שלוש דרגות. הדרגה הראשונה - הדבר לגמרי בידו, הדבר בידו באופן חלקי, אך עדיין קיימים עוד גורמים, (ודרגת הביניים אכן אומרת, יש לו משקל, ועדיין יש בחינה שהדבר בידו, שהרי האב הוא המקדש, אלא שאינו יכול לעשות זאת יש מאין, ונדרש משהו כלשהו שיאות להתקדש לה.)

הדרגה השלישית - שהדבר כלל אינו בידו. וזו הדוגמא שמובאת בהמשך על שמעיד על בת שכבר בגרה, וכעת אינו יכול לתאר אירוע בעבר שקידשה שהיה יכול, שהרי כעת אינו יכול כלל לקדשה.]

מכריעים התוס', שנראה שאין האב נאמן לאוסרה בשעה שאין בידו כלל לקדשה

מאחר ולנערה יש יד לקבל קידושין - הרי היא יכולה לקדש את עצמה וליטול את הכסף. אלא שמאחר והפסוק דן על נערה, הרי אנו רכואים נאמנות של האב, מבלי קשר ליכולתו לקדשה באותו השלב. אלא שמסקנת הגמרא שלא רק יכולת קבלת הקידושין קובעת אלא שהאב עדיין מקבל את מעשה ידיה עד כניסתה לחופה.

[דף כב עמוד ב]

חזרה ואמרה טהורה אני מהו -

פירוש,

מועיל אמתלא או לא.

אבל אין לפרש מהו,

אם צריכה אמתלא או לא,

מדקאמר אף בזו אם נתנה כו'.

שאלת שמואל איננה האם היא צריכה לאמתלא, שהרי רב עצמו שעונה לו, כי כל נאמנותה הינה מחמת שנתנה אמתלא

"בעא מיניה שמואל מרב: אמרה טמאה אני, וחזרה ואמרה טהורה אני, מהו? אמר ליה: אף בזו אם נתנה אמתלא לדבריה - נאמנת." ברגע שאמרה שהיא טמאה - הרי דינה שהיא טמאה. וכעת השאלה האם היא טהורה, לא יכול להיות רק מעצם אמירתה שהיא טהורה. אמנם, בשעה שאומרת אמתלא, בה היא מבארת מדוע, כביכול, לא היתה לה ברירה, והיתה צריכה לומר שהיא טמאה, הרי מדייקים התוס', שכאן בעצם מתחילה השאלה. האם בכוח האמתלא לתת לה נאמנות.

ומוכיחים התוס', שמאחר ורב עצמו הקדים והתנה שנאמנותה היא מאחר ונתנה אמתלא, והלשון הוא אף בזו, מאחר והמקרה הראשון של הסוגיה הקודמת, הוא רק בגלל

אמר ליה,

אם נתנה אמתלא לדבריה - נאמנת.

למרות ששמואל ישע היטב כי אמתלא מועלת, לעצמו החמיר

בעא מיניה שמואל מרב: אמרה טמאה אני, וחזרה ואמרה טהורה אני, מהו? אמר ליה: אף בזו אם נתנה אמתלא לדבריה - נאמנת. ואעפ"כ מספרת הגמרא, תנא מיניה ארבעים זימנן [חזר שמואל על דברי רב ארבעים פעם], ואפילו הכי, לא עבד שמואל עובדא בנפשיה, כשבאה אליו אשתו, ואמרה - טמאה אני, ואחר כך אמרה - טהורה אני, ונתנה אמתלא לדבריה, לא סמך שמואל על האמתלא להתירה.

כאשר האשה אומרת אמתלא - הרי היא בעצם מבטלת את מה שלפני כן אמרה כי היא טמאה

אמנם התוס' מביאים רבינו חננאל בשם הירושלמי כי על מקרה כזה, כן הסתמך. ואמנם דנו האם בכל זאת החמיר שמואל על עצמו, שהרי אמרו, כי אמתלא היא צירוף של המילים אמת-לא. והרי אם לכתחילה היתה אומרת לו שאין לה כוח, לא היה מכריח אותה. אלא שחכמים ירדו לסוף דעתה של האשה, שנוח לה לומר משהו לא מדויק, כי כשאומרת טמאה, שוב לא מתוכחים עימה, ולא מתחיל דיון. והיא סומכת על כך, שלמחרת תוכל לבאר מדוע כביכול נאלצה לומר אתמול אמתלא.

הבא עליה באשם תלוי קאי -

תימה,

דבחסאת קאי,

דהא מסקינן בפרק ד' אחים (יבמות דף לא. ושם),

דתרי ותרי - ספיקא דרבנן,

ומדאורייתא - אוקמה אחזקה.

ומאי משני נמי, כשניסת לאחד מעדיה,

הא עד - נמי בחנק קאי, **דאוקמה אחזקה.**

ואומר ר"ת,

דחזקה - דאשה דייקא ומנסבא,

מרעה לה להך חזקה,

דמהאי טעמא - נמי שרינן לה,

כי ליכא עדים כלל,

אף על פי שהיא בחזקת אשת איש.

דינה של אשת איש, שבעלה שהלך למדינת הים, ולא ידוע מה היה לו, ומעידים שנים כנגד שניים

הגמרא מביאה ברייתא, על אשה שבעלה הלך למדינת הים, ולא ידוע מה היה בגורלו, ויש לנו שניים האומרים כי מת, וכנגדם שניים אחרים האומרים כי הוא לא מת. או שהיה זה שהשניים העידו שנתגרשה, ולעומתם שניים מעידים שלא נתגרשה. וכאן לכתחילה, הרי מאחר והיא בחזקת אשת איש, אין בכוח הספק להתיר אותה, ולכן לא תנשא. אמנם אם נשאת, יש כאן מחלוקת. דעה ראשונה אומרת שלא תצא, ואילו רבי מנחם בר יוסי אומר, שאפילו כאן תצא. ומדגיש

כי אם קודם הגיעו עדים, לשיטתו תצא, ואם קודם נשאה, ורק לאחר מכן הגיעו העדים - אכן גם אני סובר שלא תצא.

אלא שמקשה הגמרא על ברייתא זו, וכי מדוע לא תצא, ויש לדמות אותה לאשם תלוי, שהרי היא ספק אשת איש. כי בכוח העדים רק להעבירה ממצאות של וודאי אשת איש, לספק. ומתמצים בשם רב ששת, כי מדובר שנשאת לאחד מעדיה, מאלו המעידים כי בעלה מת. ועדיין מקשים, שאמנם לגביו אין ספק, אבל היא עצמה, עדיין נשארה בספק. ועל כך אומרים, שברי לה כמו שעד זה אומר.

על פי הגמרא ביבמות, שבאו חכמים והחמירו להעמידה בחזקתה - הרי יש כאן דבר ברור, והבא עליה מחוייב חטאת

במסכת יבמות נאמר, כאשר יש שני עדים מול שניים, הרי רק מדברי חכמים יש כאן ספק, אבל מהתורה אנו מעמידים על חזקתה. כלומר, יש כאן שני כיוונים של החמרה. אפילו במקרה בו מהתורה היא מותרת, באו חכמים והחמירו עליה ליצור ספק, והיכן שהחזקה הינה להחמיר, העמידה על חזקתה. והמשמעות היא, שכעת יש לה דין של אשת איש וודאי.

ואם כן, גם בסוגיה שלנו מקשים התוס', הרי הבא עליה, אינו באשם תלוי, שיש כאן ספק, שהרי חכמים החמירו, ויהיה עליו להביא חטאת. ואפילו לאחר מכן, כשמתמצים שנישאת לעד שאמר שהיא אינה אשת איש, אנו איננו מאמינים לו, על מנת להוציא את האשה מחזקתה, ולכן ראוי הוא בחנק. שהרי הוא רואה שיש עדים כנגדו.

הכוח של החזקה של האשה מדייקת ורק לאחר מכן נשאת, מועילה אף במצב שהיא אשת איש, וללא כל עדים, וכל שכן רק להרע חזקה, שבנויה מלכתחילה על החמרה וספק

מבאר ר"ת כי יש לנו חזקה אחרת לטובת האשה. שמאחר ואם יגיע הבעל האשה תצא בלא כלום, ובניה ממזרים, הרי האשה נמנעת להגיע למצב כזה, ולכן היא טורחת ומבררת היטב, מעבר לעדים. ויש לנו חזקה, שמאחר והיא מדייקת תחילה, הרי מבחינתה לא היתה מעזה להתחתן, אלמלא ביררה.

ונמצא כי כל מה שבאו חכמים וממצב של ספק העמידו על חזקתה כאשת איש להחמיר, הרי כנגד זה יש חזקה אחרת של האשה, שהיא מגרעת ומבטלת את החזקה, שכל כולה אינה אלא מצד חומרה. ואפילו לא היו עדים כלל, ואין לה אפילו את השניים שלטובתה - היינו מתירים לה להינשא, מכוח החזקה שאשה מדייקת תחילה ורק לאחר מכן נשאת. כי האשה יודעת, שאם היא תינשא והבעל ה"מת" יבוא חי ברגליו - הרי יהיו לה הפסדים רבים, ואלמלא היה ברי לה - לא היתה נישאת. ומתוך מה שהחמרת עליה בסופה - הקלת עליה בתחילתה.

מתוך מילות המפתח, ראוי לנסח כללים ברורים למהלך התוס'

[יש להתבונן שיש כאן כאילו שלוש חזקות, בשלוש דרגות. החזקה המכריעה הינה שאשה מדייקת ונישאת.

חייא בר רב, הא דבעינן חתיכה אחת מתוך שתי חתיכות, כיון שצריך שיוכל הדבר להתברר, על יד שיכירו את החתיכה השניה, ואם כן אף בנידון דידן הרי יכול הדבר להתברר על ידי עדים, ואם כן אף הוא מודה ששייך בזה חיוב אשם תלוי.

ויש אומרים בגמרא שם, שטעמו של חייא בר רב, משום שצריך שיוקבע האיסור בפנינו, כדי שיתחייב באשם תלוי, וזה שייך רק בחתיכה אחת מתוך שתי חתיכות, שאחת מהן ודאי אסורה. ואם כן אף בנידון דידן נחשב הדבר כאיקבע איסורא, כיון שודאי שהייתה אשת איש. אי נמי כתבו התוספות, שכשאמרה הגמרא - "באשם תלוי קאי", אין הכוונה שחייב ממש אשם תלוי, אלא שעומד באיסור אשם תלוי.

שורש מחלוקת האמוראים היא האם יש אם למקרא או אם למסורת

איתמר, רב אסי אמר: חתיכה אחת שנינו, ספק של חלב ספק של שומן; חייא בר רב אמר: חתיכה משתי חתיכות שנינו. במאי קא מיפלגי? (הם למדים זאת מהפסוק ויקרא ה, יז וְאִם-נֶפֶשׁ כִּי תִחַטָּא וְעִשָּׂתָּה אֶחָת מִכָּל-מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְלֹא-יָדַע וְאִשָּׁם וְנִשְׂא עוֹנוֹ:)

ורב אסי סבר: יש אם למסורת, (והיינו כשיש שנינו במקרא בין צורת כתיבת האותיות של מילה מסוימת לבין צורת קריאתה, העיקר הוא כמשמעות הכתיבה, ובפרשת אשם תלוי כתיב "ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשה ולא ידע". וכיון שהעיקר לפי הכתיבה, והרי "מצות" כתיב בוי"ו אחד, שהוא לשון יחיד, הרי הוא חייב אפילו אם היתה חתיכה אחת בלבד לפניו.) מצות כתיב; וחייא בר רב אמר: יש אם למקרא, מצוות קרינן. (שהעיקר הוא לפי הקריאה, ולכן "מצוות" קרינן [בחול"ם], בלשון רבים, שדוקא בחתיכה אחת משתי חתיכות [היינו שיש לפנינו שתי חתיכות של ספק, שמצווה שלא לאוכלן].)

האיסור תלוי לשם מה מובא האשם תלוי, כתוס' הרא"ש
היינו למ"ד יש אם למסורת דמצות כתיב, ולא בעינן חתיכה אחת משתי חתיכות, ולמ"ד יש אם למקרא - מ"מ נהי דאינו מביא אשם תלוי בחתיכה אחת, מ"מ איסור אשם תלוי איכא דכיון דמספקא לן אם היא אשת איש אם לאו - איסורא איכא מספקא, אלא גזירת הכתוב היא דאינו מביא אשם תלוי להגין עליו מן היסורין, אלא בחתיכה אחת משתי חתיכות.

המפתח הוא ההשוואה מדימוי של אשה עם עדים סותרים, לחתיכה או שתיים שיש בהן איסור

[באים התוס', ומחדשים לנו, שאפילו אם נסבור, שבוודאי כאן מדובר רק לשיטה אחת, שהרי יש כאן רק אשה אחת. עדיין ניתן לסבור כמו השיטה השנייה גם כאן. ומילות המפתח הינן "אפילו למאן דבעי .. הכא לא בעינן שתי חתיכות." ו"מאחר ויש על הדעה הזאת שתי פרשנויות, הרי ההשוואה היא לשתי הסברות. "דמאן דמפרש .. טעמא דבעינן .. משום .. הכא נמי אפשר .. ולמאן שמפרש משום .. הכי נמי".]

כגון שניסת לאחד מעדיה -

והא דתנן בפרק שני דיבמות (דף כה. ושם),
הרגוהו - לא ישא את אשתו,

ויש בכוחה אף לגבור על חזקת אשת איש, כשאין כלל עדים, ודין זה הדגישו בתוספות "אף על פי", כלומר שמציאות החזקה היא עומדת וקיימת, אלמלא שהחזקה המכריעה מרעה לחזקה זו. "מרעה לה להך חזקה". וכל שכן שכל החזקה בנויה על מה שרק באו חכמים והעמידוה על חזקת אשת איש, "אוקמה אחזקה". למרות שיש שנים כנגד שניים.]

באשם תלוי -

אפילו למאן דבעי - חתיכה אחת משתי חתיכות, הכא - לא בעינן שתי חתיכות,

דמאן דמפרש, בפרק ספק אכל (כריתות דף יז: ושם), טעמא דבעינן חתיכה משתי חתיכות, משום דאפשר לברר איסורו, פירוש,

אפשר לברר על ידי בקי,

שיכיר חתיכה הנשארת,

אם חלב היא אם שומן היא,

הכא נמי - אפשר לברר ע"י הזמה.

ולמאן דמפרש,

משום דבשתי חתיכות,

אחת של חלב ואחת של שומן - **איכבע איסורא,**

ה"נ - איכבע איסורא,

שהיתה בחזקת אשת איש,

אי נמי,

לאו אשם תלוי ממש קאמר,

אלא כלומר באיסור אשם תלוי.

הגמרא הקשתה, שהרי מאחר והבא עליה, שהייתה ספק אשת איש, ראוי להביא אשם תלוי, ומדוע לא תצא

שנינו בברייתא "ת"ר: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא." והקשתה הגמרא מדוע לא תצא? באשר "מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי!"

הגמרא בכריתות, מביאה שתי דעות כיצד היה הספק עם שתי החתיכות

בגמרא בכריתות, נחלקו האמוראים. דעת רב אסי - שמתחייב באשם תלוי אפילו כשהייתה לפניו רק חתיכה אחת, ואכלה, ואחר כך נודע לו שהייתה בספק חלב וספק שומן. אך חייא בר רב סבר - שלא מתחייב באשם תלוי אלא כשהיו לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ואכל את אחת מהן, ואינו יודע איזו מהן.

וכתבו התוספות במסכת כריתות, שקושיית הגמרא דידן לא שייכא אלא לדעת רב אסי, כיון שבסוגיין דמי לחתיכה אחת, כיון שבאשה זו אנו מסתפקים האם טהורה היא או טמאה. אך התוספות דידן כתבו, שמבואר בגמרא שם שלדעת

שיש שנים מעידין על זה, ושנים מעידין על זה - נאמנין. כלומר, העדות יכולה להיות רק בשניים. כי חשש הגומלין הוא כאשר יש שתי נשים שבזיון, וכל אחת מעידה כיחידה על חברתה, וכאן היתה לנו סברא לחששו לגומלין, עם היות שלהלכה, אין אנו כן חוששים שכל אחת אמרה לטובת השניה. אבל כאן החידוש, שבכלל סברת החשש לגומלין - כלל לא עולה.

הוכחה שניה - החכם היושב בבית דין עבור אשה לשחררה מבעלה

המשנה ביבמות מדייקת, קטנה שמיאנה בבעלה בפני החכם היושב בבית דין, או שחלצה ליבמה פניו של החכם, היושב בבית דין של חליצה - אם רצה החכם - ישאנה, ואין בזה משום חשד שהתירה למענו. מפני שהוא אינו נמצא לבדו במיאון ובחליצה, אלא יושב בבית דין של שלשה. שכן הוא הדין, שמיאון וחליצה צריך להיעשות בפני בית דין וכיון שיש עוד שני דיינים עמו, אין סרך חשד, לפי ששלשה ודאי אינם חשודים.

מדייקת הגמרא, כי חייבים להיות שלושה ולא שניים. "שנינו במשנה: מיאנה או שחלצה בפניו של חכם, ישאנה, מפני שהוא בכלל בית דין. ודייקין: טעמא דאיכא בית דין, שהם שלשה, לכן אין לנו לחוש לחשד. הא בתרי [בשנים], לא ישאנה! כי אין חושדין בשלשה, אבל בשנים חושדין.

ומקשינן: מאי שנא מהא דתנן: שני עדים החתומים על שדה מקח, שמכר ראובן קרקע לשמעון, ונתן לו שטר מכר על כך, יכולים העדים החתומים בשטר לשוב ולקנות קרקע זו משמעון. וכן עדים החתומים על גט אשה, יכולים הם לישא אותה.

ומדוע לא חשו חכמים לדבר זה, לומר שיאסרו עדי המכירה לקנות את הקרקע, או עדי הגט לישא את האשה, ואין אנו חושדים שחתימתם שקר, ולא חתמו אלא מפני שנתנו עיניהם בקרקע או באשה?

אלא, הטעם הוא, משום שאין חשד אלא באחד ולא בשנים. ואם כן, מדוע משמע ממשנתנו שרק מפני שהם בית דין, והיינו שלשה, אין חשד.

ומשינין: אכן אף בשנים אין חשד. ומה שנימקה המשנה "מפני שהוא בית דין", אין זה כדי ללמדנו שרק בשלשה אין חשד ובשנים יש חשד. אלא התנא בא להורות דין מיאון, שצריך להעשות בפני שלשה. והיא גופה קא משמע לן: לאפוקי ממאן דאמר הסובר שאפשר לעשות מיאון בפני שנים, קא משמע לן שאין מיאון אלא בפני שלשה.

לאחר כל האריכות, ראוי לקרוא את הנקודה, מתוך מילות התוס' עצמן

[היכולת לקרוא את התוס' בתמצית, הסברא היתה שהרגנוהו זה ברבים. ועל כך דייקו התוס', שלא היו אלו שניים, ומוכיחים בשתי הוכחות, ומשם מדלגים לסוף, אלא, עד אחד קאמר, כלומר, שהוא כיחיד הרגו, ורק השתמש בלשון הרגנוהו, מכיוון שהיה זה בין אנשים הרבה.]

לא שנים מעידין כן, דבשום מקום - אין שנים חשודין, כדמוכח לקמן,

דאפילו למאן דחייש לגומלין, אם שנים מעידין על זה ושנים על זה - נאמנין.

וכן מוכח נמי בפ"ב דיבמות (ג"ז שם), דתנן התם,

מיאנה או שחלצה בפניו -

ישאנה, מפני שהוא ב"ד,

ודייק בגמרא טעמא דב"ד,

הא בתרי - לא,

מאי שנא מהא דתנן,

עדים החתומים -

על שדה מקח או על גט אשה,

לא חשו חכמים לדבר זה,

היא גופה קמשמע לן,

לאפוקי ממ"ד מיאון בשנים,

אלא - כלומר שהרגו עם אנשים הרבה.

במציאות בו היא נישאת לאחד מעדיה שהעידו שבעלה מת - מבחינתו אין אשם תלוי

למדנו כי כאשר יש שני עדים, הטוענים כי בעלה חי, ושניים הטוענים שבעלה מת - הרי זה ספק. ויש בעיה גם לבעל, שהרי הוא לכאורה באשם תלוי, וגם לאשה. וצירנו כי כאשר היא נישאת לאחד מעדיה - הרי מבחינתו אין כל בעיה, שהרי הוא עצמו יודע שמת בעלה - ולכן מאחר ואין לו ספק, מותר לו לבוא עליה, ולכן בדיעבד - שנישאה - לא תצא.

לכאורה, היאך תינשא למי שאומר שהרג את בעלה?

אלא שמקשים התוס', כיצד בכלל יכולה להיווצר מציאות שכזו, כלומר היאך מותרת לינשא לו. שהרי משנה מפורשת היא ביבמות, שאם אומרים הרגנוהו - וממילא אינה צריכה לגט, לא ישא את אשתו, ורבי יהודה מקבל שבלשון יחיד הרגתיו - לא ישא את אשתו, אבל הרגנוהו - כן תנשא אשתו.

יש להבין מה בדיוק היתה המציאות

קיימים מספר פירושים לבאר מה בדיוק ארע. המהר"ם לומד, שאחד מעיד ואומר שהרגו עם אנשים הרבה. ואל תקשה מהלשון ברבים הרגנוהו, כן דרך הלשון, שאחד כשהוא מגיד שעשה דבר בחבורת בני אדם - אומר בלשון רבים:

המהר"ם שיף מדייק "רק אחד הוא שעומד ומעיד לפני ב"ד אני וחבירי אשר איננו פה הרגנוהו יחד." כלומר, מה שהעמידו כך, הוא שאין לומר, כי היה מדובר על שניים שהרגוהו, כי לשניים אין אנו חוששים, כי שבוים מקום שניים לא נחשדו, שחשדו עבור שרק אחד ירוויח על מנת לשאת אותה.

הוכחה ראשונה, שאין לחוש ששניים העידו

ונראה דבתרי מיירי, ואפילו הכי - לא חשידי. כדמוכח לקמן (כד, א) בעניין להעיד שהוא כהן, ויש שלושה, אלא שכל פעם מעידים שניים, דאפילו למאן דחייש לגומלין, בזמן

אי הכי לכתחלה נמי -

ומהא דתנן בהאשה שלום (יבמות דף קיז: ושם),

עד אחד אומר - מת,

ועד אחד אומר - לא מת,

הרי זו לא תנשא,

ליכא לאקשווי לעולא,

דהתם איירי בבת אחת,

ואפילו אם ניסת - תצא.

ועולא איירי בזה אחר זה,

כשבא עד אחד ואמר מת - **התירוה,**

ואח"כ בא אחר ואמר לא מת,

אם נשאת - **לא תצא,**

אבל לכתחלה - לא תנשא,

משום דרב אסי, כדמסיק.

ומרישא דהתם יש להוכיח,

שיש חילוק בין בבת אחת בין בזה אחר זה,

דקתני עד אחד אומר מת וניסת,

ובא אחר ואמר לא מת לא תצא,

ומפרש בגמרא דלא ניסת ממשי,

אלא התירוה לינשא,

אף על פי שלא ניסת,

ולא תצא היינו מהתירה הראשון,

משמע דווקא,

התירוה קודם שבא העד ואמר לא מת,

הא בא קודם שהתירוה - לא.

וצ"ע,

בפרק מי שקינא (סוטה דף לא:),

דמשמע דאיירי עולא בכל ענין,

בין בב"א בין בזה אחר זה,

דתנן התם עד אחד אומר נשמאת,

ועד אחד אומר לא נשמאת,

היתה שותה,

ודייק בגמרא טעמא,

דהאי מכחיש,

אבל לא מכחיש עד אחד נאמן,

מנא ה"מ כו',

ופריך כיון דמדאורייתא עד אחד נאמן,

אידך היכי מצי מכחיש ליה,

והאמר עולא כל מקום שהאמינה כו',

אלא אמר עולא,

תני לא היתה שותה,

ור' חייא אומר היתה שותה,

לר' חייא - קשיא, דעולא - לא קשיא,

כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה,

משמע דעולא נמי איירי בבת אחת,

ולכך צריך להגיה,

ולא משני כדמשני ר' חייא.

ומיהו,

איכא למימר,

דעולא לא מיירי אלא בזה אחר זה,

אלא שנראה לו דוחק,

להעמיד המשנה בבת אחת,

משום דמשמע ליה דמיירי בזה אחר זה.

ועוד אומר ר"י,

דאפילו איירי לעולא בכל ענין,

הני מילי התם,

דמדאורייתא - עד אחד מהימן בסוטה,

כדנפקא ליה התם, מועד - אין בה,

אבל הכא גבי אשה,

דלא מהימן אלא מדרבנן,

לא חשיב כשנים,

אלא בזה אחר זה,

ואף על גב דיש חילוק בין דאורייתא לרבנן,

מייתי מדעולא,

דנראה לו,

דחשיב כשנים בזה אחר זה בדרבנן,

כמו בבת אחת בדאורייתא.

הגמרא מביאה את דברי רבי יוחנן בשני מצבים עדות

האם מת או נתגרשה

הגמרא מביאה: "אמר רבי יוחנן: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת - הרי זו לא תנשא (מצד הספק), ואם נשאת (בדיעבד) - לא תצא; שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - תצא. (מאחר והפסקים הם הפוכים, שעל מקרה אחד נאמר שאם נישאה שלא תצא ותנשא שתצא - יש להבין מה החילוק ביניהם). מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא?

אמר אביי: תרגמה - בעד אחד, עד אחד אומר מת - הימנוהו רבנן כבי תרי, וכדעולא, דאמר עולא: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד - הרי כאן שנים, והאי דקאמר לא מת - הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים. (כלומר יש לנו חילוק בין כמות העדים בפועל למה הדין שלהם, שאפילו שמדובר על עד יחיד שאומר שבעלה מת - ומאחר ובעגונה הקילו, הרי יש לו כוח של שניים, ואין העד הבודד יכול לעקור את דבריו, ולכן לא תצא).

(עונה הגמרא, שאם אכן הינך כה סומך על העד הבודד, מדוע מלכתחילה לא תינשא) אי הכי, אפילו לכתחלה נמי!"

התוס' מונעים קושיא אפשרית מיבמות על דברי עולא

ביבמות יש משנה שממבט ראשון נראית דומה, אלא שהמסקנה היא הפוכה, שלא תינשא. ועונים התוס', כי שם מדובר שבאו שני עדים בבת אחת, וממילא אין כאן מי שיאפשר לה להתחתן. אבל אצלנו כשבא האחד, והאמינהו

משום דרב אסי הסר ממך עקשות פה -**פסוק הוא,****אלא דרב אסי רגיל להביאו.**

וא"ת,

והא דתנן בהאשה שלום (יבמות דף קיז: ושם),

עד אחד אומר מת וניסת,

ובא עד אחד ואמר לא מת - לא תצא,

ופריך בגמרא טעמא דניסת,

הא לא ניסת - לא תנשא,

והאמר עולא כל מקום כו',

ומאי פריך,**והא עולא לא קאמר אלא בדיעבד,****אבל לכתחלה - מודה דלא תנשא,**

משום דרב אסי.

ואומר ר"י,

דהתם - דייק טעמא דניסת,

הא אם לא נשאת - לא תנשא,

ואם נשאת - תצא,

דהכי משמע מתניתין,

דוקא נשאת ואחר כך בא העד - לא תצא,**הא בא העד קודם שנשאת,****ואחר כך ניסת - תצא,**

משום הכי פריך מדעולא.

ואם תאמר,

והיכי משני התם,

דה"ק עד אחד אומר - מת, והתירוה לינשא,

ובא אחר ואמר - לא מת,

לא תצא מהתירה הראשון,**משמע ותנשא לכתחלה.**

וי"ל,

דודאי - לכתחלה לא תנשא,**ולא תצא מהתירה הראשון,****לענין דאם נישאת - לא תצא.****יש להבין את החילוק בדברי רבי יוחנן ששני זוגות העדים מעידים על מיתת הבעל או על גירושיה**

במקרה בו שניים אמרו שמת - הרי עם היות ולא תנשא - הרי בדיעבד - לא תצא, ואילו כשמעידים שנתגרשה, הרי גם בדיעבד תצא. אביי העמיד את דבריו שמדובר בעד אחד, ומה שנאמר שניים, כי חכמים נתנו לו כוח של שניים, וכדברי עולא, שכל מקום שהאמינה תורה לעד אחד - נתנה לו כוח של שניים. ומאחר וסומכים אנו על העד המתיר כשניים, אם נישאה לא תצא, שהרי אין בכוחו לבטל את דברי הראשון.

אלא שמכך עולה השאלה, אם אכן הינך כה סומך על העד הראשון - מדוע לא נתירה לכתחילה. והתשובה המפתיעה,

כשניים, כדי שלא תהיה עגונה - הרי כבר קיבלה אישור נישואים, ואין בכוחו של העד שהגיע מאוחר יותר, לשלול את ההיתר שכבר קיבלה.

ואמנם העירה כאן הגמרא, מאחר ויש לה היתר מדוע לא תינשא לכתחילה. ומשנינן: אין הכי נמי, מעיקר הדין אכן היא מותרת להנשא אף לכתחילה, אלא שאסרנוה לכתחילה, משום אותו פסוק דרב אסי היה רגיל להביאו. דאמר רב אסי: כתיב במשלי - "הסר ממך עקשות פה, ולזות שפתים הרחק ממך", ולכן אסרנוה לכתחילה כדי להסיר לזות שפתים מנישואיה.

מניעת קושיא שלכאורה עולה

[מילות המפתח "ליכא לאקשווי" המופיעות בתוס' למעלה מעשרים פעמים, מורות שנראה לנו ממבט ראשון שיש קושיא, אלא שמאחר ויש על כך תשובה, הרי מלכתחילה מנעו התוס' את האפשרות לשאול אותה. ואכן לכאורה הצגנו סתירה, ותירצנו בחילוק, "דהתם איירי .. ועולא איירי". וממילא אין כל סתירה.]

התוס' תומכים את יתידותם בחילוק בין שבאו זה אחר זה או בבת אחת, מהרישא ביבמות

במשנה קודמת באותו דף ביבמות מובא אכן ציור של זה אחר זה. כי הגמרא מדייקת שמה שאמרנו לא תצא - הוא מכיוון שנישאה בפועל. ודחתה הגמרא ואמרה, שלא שנישאה בפועל - אלא אכן לא נישאה, אלא שההיתר להינשא הוא "כוח" ולכן אף שכעת מגיע העד השני - הרי הכוח שניתן לה, היתירה הראשון, לא יוכל העד היחיד לשלול אותו.

לכאורה יש קושי מהסוגיא של עדי טומאה בעניין סוטה

המשנה אומרת כי עם היות ועד אחד היה אומר שנטמאת, אפילו שחבירו מכחישו - היתה שותה. אלא שהקשתה הגמרא, לאחר שיש לנו את הכלל שעד אחד נאמן, כיצד ניתן להכחישו? והרי עולא כאן אומר שהתורה נתנה לו כוח של שניים, וממילא לא ניתן להכחישו, והרי יש לנו וודאות מעדות זו שנטמאה, ולכן הוא אכן מגיה שלא היתה שותה.

וכעת מאחר ורבי חייא מקיים את המשנה ככתבה שלא היתה שותה, מה יענה על דברי עולא. ואז מעמידים כי המשנה היא שבאו בבת אחת, וממילא יש לו כוח להכחישו, ואילו עולא יעמיד שעם היות ובאו בבת אחת - הרי עדיין יש לראשון תוקף של שניים. אמנם ניתן ליישב, כי אכן עולא לא דיבר אלא בזה אחר זה, ומאחר וכן, הרי נראה לו דחוק להעמיד כי המשנה בסוטה היא בזה אחר זה.

עדיין ניתן לחלק כי תוקף העד היחיד בסוטה הוא מהתורה

מאחר ובסוטה התוקף של העד היחיד הוא מהתורה, הרי הוא נאמן. ואילו כאן באשה שהנאמנות היא מדרבנן - יכולתו להיות כמו שניים, זה רק אם לא באו בבת אחת, אלא זה אחר זה. אלא שעולא סובר כי בזה אחר זה בדרבנן כוחו בדיוק כמו בבת אחת מהתורה, שהעד הראשון מקבל כוח כשניים.

דהא ליכא למימר,
שלא היינו יודעים שהיא א"א,
כי אם על פיהם,
דא"כ להימניה להאי דאמר מגורשת,

במיגו דאי בעי שתק.
וי"ל,

דאין זה מיגו,
דשמא רוצה להעיד, **כדי לפוסלה מן הכהונה.**
ת"י].

יש לבאר כעת את הסיפא של רבי יוחנן לגבי עדות הגירושין

הגמרא הביאה ברייתא משמו של רבי יוחנן, והתקשתה בין הרישא לסיפא. "אמר רבי יוחנן: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא; שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - תצא. מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא? אמר אביי: תרגמה - בעד אחד."

לאחר שביארה הגמרא את הרישא לשיטת אביי, מבררים מדוע בנתגרשה, לכתחילה לא תינשא, ואפילו אם נשאת - תצא. אך בסיפא דרבי יוחנן - עד אחד אומר - נתגרשה, ועד אחד אומר - לא נתגרשה, התם - אסורה אף בדיעבד, משום שתרווייהו באשת איש קמסהדי, [כלומר, שלפי עדות שניהם הרי הייתה אשת איש, ואסורה להנשא], והאי עד דקאמר - נתגרשה, הוה ליה עד אחד, ואין דבריו של עד אחד נשמעים במקום שנים, ולכן אסורה אף בדיעבד.

יש לראות כיצד את אותם דברים ניתן להראות בסגנון הפוך

[התוס' הישנים מציגים לנו זאת כשאלת תימה. כי כלל אין צורך לדות העד היחיד, ומעמידים שברור לנו כי לא היינו יכולים לידע שהיא אשת איש רק מפיהם, שאז היינו יכולים להאמינו במיגו, ולכן נדרשו לבאר, מה טעם אין אנו מחשיבים זאת כמיגו.

לעומתם התוס' רא"ש כן פותח בנקודת הנחת היסוד, מה שהתוס' הישנים אומרים שברור שלא. אלא שמהנחת יסוד זו, עולה השאלה, שהרי ניתן להאמינו במיגו, וחוזרים ומבארים את יסוד התוס', מדוע לא ניתן לומר מיגו זה. ומאחר ודברי התוס' רא"ש ברורים, נבאר את התוס' לפי דרכם.]

ביאור התוס', על פי התוס' רא"ש

מדאיצטריך למימר הכי, משמע דאיירי באשה, שאין אנו תופסין אותה בחזקת אשת איש, אלא על פיהם, וא"ת א"כ ליהמניה להאי דאמר נתגרשה, במגו דאי בעי הוה שתיק, וי"ל דלא חשיב מיגו, דשמא הוא רוצה לומר האמת (פירוש, ולא בעי שתיק) כדי לפוסלה מן הכהונה, ואין כאן עדות מוכחשת, לומר שעדותם בטלה (פירוש, ונאמר אוקמה אחזקתה להיתירה) דהכא מיירי, כגון שזרק לה גט, זה אומר - קרוב לו, וזה אומר - קרוב לה, דעבידי למיטעי בהכי וליכא הכחשה.

שאכן מעיקר הדין, רשאית היא להינשא לכתחילה. אלא מאחר ורב אסי היה רגיל לומר, כתיב במשלי - "הסר ממך עקשות פה, ולזות שפתים הרחק ממך", ולכן אסרונה לכתחילה כדי להסיר לזות שפתיים מנישואיה.

רב אסי כלל לא הביא ראיה מהפסוק, אלא היה נוהג לאומרו, מצד עצה טובה

מבארים התוס', שעם היות ומדובר כאן בפסוק, הרי לא שרב אסי אמר זאת, אלא לא מחמת הפסוק הוא למד את הדין, אלא הוא רק בא להשמיענו בדרך עצה טובה, שאכן לכתחילה - אין ראוי שתנשא. כלומר, לא שהפסוק עצמו דן על כך, אלא בדרך הלצה וצחות לשון הזכיר פסוק זה, כאילו זה אינו מכובד לעשות כך.

יש להבין את המהלך של הגמרא ביבמות, בעד אחד אומר מת, האם דיוקא כשלא נישאה - לא תצא, אלא השאלה האם כשלא נישאה - רשאית היא להינשא

המשנה ביבמות אומרת את הדין בצירור של עד אחד. "עד אומר מת, ונשאת, ובא אחד ואמר לא מת - הרי זו לא תצא." אלא שהגמרא תמהה, וכי רק בגלל שנשאת לא תצא, הרי בשיטת עולא, יש לו כח כמו שניים.

ובשל קושיא זו, אכן הגמרא מתקנת ואומרת, שאכן היתירה להינשא, וכעת אם בא עד אחד, הוא אינו יכול לעקור את היתירה הראשון. אלא שהתוס' מקשים על דברי הקושיא הנשענת על עולא, מאחר וכל דברי עולא נאמרו רק בדיעבד, בדיוק בגלל החשש של לזות השפתיים שעליו דיבר רב אסי, ותמך את דבריו בפסוק.

אלא שעל כך עונה ר"י, כי הקושיא וכי רק מאחר ונישאה אפשרו לה שלא תצא, והרי היה לה היתר אף קודם שנישאה. כלומר, אין בכוח העד לערער את ההיתר שהיה לה להינשא, ואפילו, שהוא עצמו בא והעיד, כי עוד קודם שב"פועל" היא נישאת, הרי ההיתר נותן לה ב"כוח" את היכולת להינשא, ולכן על כך הוא נשען על עולא, כי דברי עולא אינם בדיעבד, אלא שקיים לה ההיתר. אמנם, מדייקים התוס', שאין הכוונה שאכן תינשא לכתחילה, אלא מה שנאמר לא תצא מהיתירה הראשון, הוא לא על הזכות להתחתן, אלא שם תחתן - שלא תצא.

היכולת לקרוא נכון, דורשת הבהרה ובהירות

[הסברה היתה מאוד חריפה "משמע .. לכתחילה" והיא מתהפכת ל"ודאי לכתחילה - לא" ואז "מצמצמים את הלא תצא מהיתירה הראשון שזה רק "לעניין". כלומר, התוס' צוללים לבאר לנו את גוף הדברים, ובפרט שיכולנו לקרוא זאת באופן שונה.]

[תרווייהו באשת איש קמסהדי -

תימה,
דמה לנו לאותו עד, שאומר לא נתגרשה,
בלא איהו - נמי תצא,
דאין דבר שבערוה פחות משנים,

[דף כג עמוד א]

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא -

ואם תאמר,

שנא ושנא,

דרישא - אית לן לאוקמה בחזקת פנויה,

וסיפא בחזקת אשת איש.

ויש לומר,

דברי שא -

אף על גב דאית לן לאוקמה בחזקת פנויה,

מ"מ תרי ותרי - ספיא דרבנן היא,

כדמוכח בפרק ד' אחין (יבמות דף לא. ושם),

והוה לן למימר - תצא מדרבנן.

וי"מ,

כיון דלא מפליג,

בין באו עדים - עד שלא ניסת,

לבאו עדים - משניסת,

ש"מ - דלאו רבי מנחם בר יוסי היא, אלא רבנן,

א"כ סיפא נמי - אמאי תצא,

הא שמעינן להו, דאמרי - לא תצא.

בשעה שיש לנו ספק, ואפילו זה שניים כנגד שניים,**בעדות שנתקדשה או נתגרשה הפסק באם נישאה - הפוך**

שנינו בברייתא, תנו רבנן: אשה הבאה לפנינו, ואין אנו

יודעים האם אשת איש היא, או פנויה, ובאו שנים ואומרים

- נתקדשה! ושנים אחרים אומרים - לא נתקדשה! הרי זו לא

תנשא מספק, ואם נשאת - לא תצא. אבל אם ידוע שהיתה

אשת איש, ובאו שנים ואומרים - נתגרשה, ושנים אחרים

אומרים - לא נתגרשה! הרי זו לא תנשא, ואפילו אם נשאת

בדיעבד - תצא! ומאחר ועל מקרה דומה הפסקים הפוכים,

מבררת הגמרא, מאי שנא רישא, שאם נישאת - לא תצא,

ומאי שנא סיפא, שאם נישאת - תצא?

מקשים התוס', וכי מה שאלה הגמרא, והרי ברור לנו שאם**נעמיד על חזקתו - המצבים מלכתחילה היו הפוכים**

שלא רק שיש לנו פליאה, ועולה מאליה שאלה על קושי,

אלא שמדייק התוס' רא"ש, שזו בעצם שאלת תימהון. "תימה,

מאי פריך? (והרי לא מובנת שאלת הגמרא, שהרי בהחלט)

שנא ושנא. (שיש לנו לבצע שתי פעולות, מאחר והעדים

מעידים הפוך - יש להתייחס שכאילו לא העידו כלל. והפעולה

הראשונה, היא להתעלם כליל ממה שהעידו זה כנגד זה.

והפעולה השנייה הינה להעמיד מה היה המצב של האשה

בלא עדותן. דאוקי תרי לבהדי תרי, ואוקי איתתא אחזקתה.

(וממילא תראה את ההבדל התהומי). רישא - היא בחזקת

פנויה, וסיפא - היא בחזקת אשת איש.

תירוץ התוס', הוא בסגנון של קושי, שמלכתחילה לא**קיים**

[עונים התוס' בשאלת "אף-על-גב ..מכל מקום".

ומתייחסים כרגע לרישא. אכן היה בכוחנו לבטל את

העדים הסותרים, ולהתעלם כאילו לא היתה כאן עדות, וממילא להעמידה על חזקתה, אלא שבכל זאת, עדיין יש כאן ספק מדרבנן, כלומר, שאין זה אפס המוחלט, כפי שחשבת בשאלתך. והיות הדבר ספק מדרבנן הוא גמרא מפורשת ביבמות. ודבר זה, היה גורר שתצא מדרבנן?]

לעיל היה לנו בדיוק דיון כזה לעניין הסיפא עם מחלוקת רבי מנחם בר יוסי וחכמים

דיון כזה של תרי כנגד תרי בנתגרשה - כבר היה בברייתא לעיל. "ת"ר: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא, רבי מנחם בר יוסי אומר: תצא. אמר רבי מנחם בר יוסי: אימתי אני אומר תצא? בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים - לא תצא."

מדייקים התוס', שמאחר ובברייתא כעת הדיון המחלק האם באו עדים תחילה או לא, שהוא שייך רק למנחם בר יוסי לא מופיע - הרי מוכרחים אנו לומר, כי הסיפא הינה לשיטת חכמים. ואם כן הדיון כאן בין רישא לסיפא הוא בגוף הסיפא, שהיא עצמה נשנתה פעמיים, לעיל נאמר בדעת חכמים, שאם נשאת - לא תצא, ואילו כאן נאמר, והרי זה גם דעת חכמים, כפי שדייקנו - תצא.

תרוייהו בפנויה קמסהדי -

לא הוה צריך להא,

דאפילו ליכא אלא ההוא דאמר נתקדשה,

לא תצא,

דאין דבר שבערוה פחות משנים.

אבל תימה,

אמאי לא תנשא **לכתחלה,****דהוה לן לאוקמה אחזקה.**

וי"ל,

כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין,**ומספקא לן -** אי קרוב לו או קרוב לה,

והני ב' סהדי,

חד אמר קרוב לו, וחד אמר קרוב לה,

דכיון דודאי זרק לה הקדושין,**לית לן למימר,****אוקמה אחזקה להתירה לכתחילה.**

אי נמי,

כגון שהיו נרות דולקות ומשות מוצעות,

שהיה עומד לקדש,

כדאמר בסוף המגרש (גיטין פט.),

ועד אחד אומר - נתקדשה,**ועד אחד אומר -** לא נתקדשה באותה שעה.

מאן דמתני לה ארישא כל שכן אסיפא -

וא"ת,

מנא ליה,

דלמא אסיפא - לא מצי קאי,

דאפילו באו עדים ואחר כך נשאת - לא תצא.

ולמאי דמפרש בסמוך,

לא 'ניסת' - ניסת ממש,

אתי שפיר.

יש להבין על איזה חלק במשנה נאמר שאם באו עדים - לא תצא, ויש מחלוקת אמוראים

שנינו במשנה: "ואם משנשאת באו עדים הרי זו לא תצא" כו'.

הסתפקה הגמרא: על איזה חלק במשנה נאמר דין זה, רבי אושעיא מתני לה - ארישא דמתניתין, "האשה שאמרה אשת איש אני וגרשה אני נאמנת. (מצד הפה שאסר - הוא הפה שהתיר). ואם יש עדים שהיתה אשת איש... אינה נאמנת", ואהא אמרינן - שאם משנשאת באו עדים, לא תצא.

רבה בר אבין מתני לה אסיפא דמתניתין, "אמרה נשביתי וטהורה אני, נאמנת... ואם יש עדים שנשבית... אינה נאמנת", ואהא אמרינן - שאם משנשאת באו עדים - לא תצא.

ומבאר הגמרא את מחלוקתם: מאן דמתני לה ארישא, היינו רבי אושעיא, כל שכן שסבר דקאי אף אסיפא, לגבי שבוייה, שאם באו עדים לאחר שנשאת - לא תצא, כיון דבשבוייה הקילו.

ומאן דמתני לה אסיפא, היינו רבה בר אבין, דוקא בסיפא סבר שם משנשאת באו עדים - לא תצא, כיון שבשבוייה הקילו. אבל ארישא, שאמרה "אשת איש הייתי וגרשה אני", לא! ואף אם נישאת - תצא.

מקשים התוס', כי בשבוייה מה שאינה יוצאה, אינו קשור למה שבאו העדים רק לאחר שנשאת

מקשים התוס' רא"ש, על מי ששנה זאת על הרישא, שלא ניתן להעמידו גם על הסיפא. "תימה, מנליה הא? דילמא ארישא דוקא מתני לה, אבל אסיפא - לא מצי קאי משום דמשמע דוקא אם משנשאת באו עדים - לא תצא, הא באו עדים ואחר כך נשאת - תצא, ובשבוייה - לא נאמר כן. (אלא שלא תצא).

בכל זאת ניתן להעמיד זאת, לפי דעה מסויימת, שלא מדובר שאכן נישאה בפועל

אלא בכל זאת, כן ניתן להעמיד זאת, לפי דעה מסויימת. "מיהו, למאי דמפרש אבדה דשמואל לא נשאת - ממש, אלא התירוה לינשא - ניחא. דבשבוייה - נמי, אם באו עדים קודם שהתירוה לינשא - תצא."

התוס' מוסיפים מילות חיזוק לדעה או סברא מסויימת, או קושיא או תירוץ - שאכן הוא ראוי

[אחד מסוגי מילות המפתח של הגמרא היא המסקנא. ואכן יש כאן חיזוק, למה שניתן אכן לומר

הברייתא בחלקה הראשון דנה על הדיון האם נתקדשה, ואביי מעמיד אותה בעד אחד

תנו רבנן: שנים אומרים - נתקדשה, ושנים אומרים - לא נתקדשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא. - וזו הרישא, שהרי הדיון הוא האם נתקדשה או לא נתקדשה, כלומר, מדובר במישהי שהיא היתה פנויה קודם לכן, ועל כך יש את הסכמת שניהם.

ומבהיר אביי, שמדובר לא בשניים האומרים, כי אם בעד אחד. והעד שאומר שהיא כן נתקדשה הוא יחיד, ואין בכוחו להשפיע. ולכן מאחר וראויה היא להתחתן, שהרי עדיין מעמידים אנו אותה כפנויה, מובן מדוע שאם נישאת - לא תצא.

גם ללא הידיעה שתרווייהו בפנויה מדברים - לא היינו מוציאים אותה, אם היתה נישאת

[אחד הכלים המשמעותיים בלמדנות הוא ההשמטה. וכאן מילות המפתח הינן "לא הוה צריך". וביטוי זה מופיע כמאה פעם בתוס'. וכאילו אמרנו כי למרות ששני העדים מתווכחים, הרי שניהם מסכימים שמדובר בפנויה. אולם, ניתן להשמיט ראייה זאת. שהרי אפילו היה לנו רק עד אחד, שהוא מקלקל זאת, בכך שהוא אומר נתקדשה - לא היה בכוחו לאסור אותה, שהרי אין דבר שבערוה הפחות משניים].

יש להבין, מאחר ואין צורך שתרווייהו בפנויה מדברים, מדוע בכל זאת הדגישו זאת

להא (תרווייהו בפנויה קא מסהדי) - לא הוה צריך. דאפילו ליכא אלא ההוא דאמר נתקדשה - אמרינן לא תצא. (פירוש, שאין עד אחד נאמן לאסרה, מאחר שהיתה מוחזקת בהיתר) אלא אגב דבעי למימר בסיפא, תרויהו באשת איש קא מסהדי - נקט נמי הכא תרווייהו בפנויה קא מסהדי. כלומר, התוס' רא"ש מבהיר, כי עם היו ואין צורך בחידוש מצד הדין, הרי רצף הלשון הוא הגורם לסיבה, שנאמרו כך הדברים.

מקשים התוס', מדוע רק לא תצא, ולא שמאחר ויש לנו חזקה, שתינשא לכתחילה

ומיהו תימה, אמאי אמרינן לא תנשא? דאפילו ליכא אלא עד דאמר נתקדשה - היאך נאסור אותה על פי עד אחד, הואיל ויש לה חזקת היתר. ומתרצים, כי המציאות הינה שברור שכן נזרק לה קידושין, כלומר, היא במצב בו הורעה חזקתה. וכל הספק שלנו הוא רק האם הקידושין הגיעו קרוב אליה, ונתקדשה, או קרוב לו, ולא נתקדשה.

כלומר, אין כאן הכחשה בין שניהם על עצם העובדה הראשונית, אלא רק בעניין מה היתה תוצאת הזריקה. ולכן לא ניתן לכתחילה להעמידה על חזקתה שהוא פנויה. או שהיה ציור שהעיד שהיו לקראת נישואין, כגון שראו נרות דולקות ומטות מוצעות שהתקינו עצמן לקדש, ונשים טוות לאור הנר ושמחות לה, ואומרות פלונית מתקדשת היום. רק שוב לא בטוח לנו רק העובדה האם זה הגיע לכלל מימוש. עד אומר - נתקדשה, ועד אומר - לא נתקדשה באותה שעה.

תצא. מאן דמתני לה ארישא, אפילו שלא בפניו - נמי אינה מעיזה כולי האי לגמרי, דחוששת היא שמא יבא בעלה, ואינה יכולה מכחישתו, ואם נישאת - מיהא לא תצא."

המכל מקום הוא רק לעניין מסויים, אבל בעניין זה אכן הקושי מוסר

[התוס' כאן השתמשו מעבר לכלל הרגיל של קושי שאינו מהותי, שברור שיש לו תשובה, כלומר, שאלת אף-על-גב, שיידחה מכל מקום, אלא שעם היות והכלל המקורי של רב המנונא היה שכל הנאמנות של האשה, היא דווקא כשהיא מעזה מול בעלה לומר שגרשתני.

הרי ניתן להרחיב כלל זה, שתהיה לה נאמנות אם אמרה זאת שלא בפניו, אלא בפניו, במידה וכבר נשואה היא, הרי אין בכוח העדים לערער אותה, כי עכשיו, מאחר ונשואה היא, עם היות ומלכתחילה לא אמרה בפניו, הרי עכשיו היא תעז לומר זאת גם בפניו, ותעמיד את דבריה. ואז מילות המפתח בתירוץ הינן "מכל מקום לעניין". ואכן יש בתוס', עוד קרוב לעשרים פעמים כאלו].

לא תצא מהיתרה הראשון -

פירוש,

ותנשא - [לכתחלה],

דלא שייך לזות שפתים כלל.

אבל אין לפרש,

כי ההיא דיבמות,

דלא תצא מהיתרה הראשון,

לענין דאם נשאת - לא תצא,

אבל לכתחלה - לא תינשא,

כדמשמע גבי בנתייה דמר שמואל בסמוך,

שהתירן לכתחילה.

אבוה דשמואל התיר להינשא בשביות לכתחילה

אמר אבוה דשמואל: הא דאמרינן "משנשאת" - לא נשאת, נשאת ממש. אלא כיון שהתירה לינשא, אף על פי שלא נשאת בכל אופן אף אם יבואו אחר כך עדים - תנשא.

אלא שמקשה הגמרא, שהרי יש לכאורה קושי בדבריו: והא "לא תצא" קתני, ומשמע דוקא כשהיא נשואה לא תצא, אך אם לא נישאה עדיין, לא תינשא?

ומתרצת הגמרא שיש להרחיב את הכלל, ולא להישאר בדיוק המילולי: הא דאמרינן "לא תצא", לאו דוקא כשנשאה, אלא הכונה שלא תצא מהתירה הראשון, ואפילו אם עדיין לא נשאה ורק התירה להנשא, מותרת להנשא לכתחילה, אפילו אם באו כעת עדים.

המעשה עם בנותיו של שמואל - מוכיח שההיתר היה לכתחילה

הגמרא מספרת מקרה אמיתי להמחשה. בנותיו של שמואל נשבו, ועלו לארץ ישראל, אלא שהן העמידו את השובים

כך. ומילות המפתח הינן "אתי שפיר", לא יאומן שהן מופיעות בתוס' למעלה מחמש מאות פעם. כי כאן אנו תומכים שהדברים אכן יכולים להיאמר, אליבא מי שמפרש בסמוך באופן מסויים, כי עליו לא תהיה הקושיא. ובכך אנו מחזקים את הכלל שהגמרא אמרה, ושהקשינו עליו].

אית ליה דרב המנונא -

אף על גב דרב המנונא - איירי בפניו,

מ"מ לענין ניסת ואח"כ באו עדים,

מהני שלא בפניו.

האם חלוקים האמוראים בגרשתני - נאמנת, כשיטת רב המנונא, או שיה תלוי בפניו

במשנה ראינו שני מקרים של הפה שאסר הוא הפה שהתיר, המקרה הראשון הוא אשת איש הייתי וגרושה אני, והמקרה השני נשביתי וטהורה אני. במידה ויש עדים - אינה נאמנת, אך אם קודם נישאה ורק לאחר מכן באו עדים - לא תצא. אלא שסיום זה נחלקו עליו בגמרא, רבי אושעיא לומר זאת על הרישא, וכל שכן על הסיפא, ואילו רבה בר אבין לומר שזה נאמר רק על הסיפא.

מנסה הגמרא להעמיד, שחלוקים הם בשיטת רב המנונא, הסובר, כי האשה שאמרה לבעלה גירשתני - נאמנת. ואז הסובר שמדובר בגרושה - רק מאחר ויש לו את דינו של רב המנונא, נאמנת לומר שגרשה, ולא תצא. אבל מי שלומד את הסיפא - יסבור, כי ברישא אינה נאמנת לומר גירשתני, ולכן נשאר רק עם הסיפא ובשבוייה.

אלא שהגמרא בתירוצה אמרה, שאכן היא נאמנת לשיטת שניהם, אלא שמחלוקתם הינה רק לעניין בפניו. דמר [היינו רבה בר אבין] סבר - כי איתמר דרב המנונא, דוקא כשאמרה "גירשתני" בפניו, ורק אז נאמנת, כיון שאינה מעיזה פניה בפני בעלה. אבל בנדרן דידן, דאיירי שאומרת "גירשתני" שלא בפניו, מעיזה לשקר, ואינה נאמנת. ולכן אף משנישאת - תצא! ומר [היינו רבי אושעיא] סבר - שדינו של רב המנונא שייך אף שלא בפניו. כיון שלא בפניו נמי אינה מעיזה לשקר. ולכן אם אמרה "גירשתני" נאמנת.

עם היות שדברי רב המנונא במקורם נאמרו על יכולתה להכחישו דווקא בפניו - הרי כעת לאחר שנישאה, אף שהעזה רק שלא בפניו - הרי מאחר ונישאת - כעת היא תעז אפילו בפניו

התוס' רא"ש מרחיב ומבאר: "אף על גב דרב המנונא לא איירי אלא בפניו, ועוד, אי אית ליה דרב המנונא - אמאי קתני באו עדים ואחר כך נשאת - תצא? אלא הכי פירושו, אית ליה דרב המנונא, לענין זה, דמהני שלא בפניו אם נשאת קודם שבאו עדים - לא תצא. ומיהו היכא שבאו עדים ואחר כך נישאת - סבירא ליה דתצא, ומאן דמתני לה אסיפא - לית ליה דרב המנונא כלל.

דכ"ע אית להו דרב המנונא, מר סבר כי איתמר דרב המנונא בפניו, אבל שלא בפניו - מעיזה היא עכשיו, ואם יבא הבעל לאחר זמן, כיון שהעיזה פניה - תעז להעמיד דבריה, הילכך

הרי זו לא תצא, ואם באו עדי טומאה, אפי' יש לה כמה בנים - תצא.

אמירת פירוש, לא באה רק לבאר, אלא למנוע מאיתנו טעות הגיונית שהיינו עלולים ליפול בה

[גם כאן, מילת המפתח "פירוש", באה לא רק לומר מה כן נכון, והיא לקרוא את הברייתא, אלא לתקן לנו טעות שהיינו יכולים לטעות בה. בדרך כלל רצף המילים "לא תצא", הוא לאחר ביצוע נישואין, הרי אינה יוצאת מבעלה. אלא שכאן עלינו להדגיש את כוח ההיתר של השבויה, שמה שהתרנו אותה, מועיל אף אם טרם נישאה, וכעת הגיעו עדים, הרי אין אנו לוקחים את ההיתר בחזרה.

אלא כך יש לקרוא את הברייתא, שאפילו מה שהיא נשענה בדבריה על עדים, ולא חיכו לעדים אלא שמייד התירוה, שהרי אין אומרים במקרה כזה שנמתין, וכעת מתגלה לאותם העדים שהיתה שבויה, הרי מה שנאמר לא תצא, הוא לא שרק יש לצמצם זאת אם נישאה שלא תצא מבעלה, אלא אדרבא, אנו משאירים את ההיתר, ולא לוקחים זאת ממנה. והמשמעות בברייתא היא לא תצא מהיתרה הראשון. והראייה, כי רק בכוח עדי טומאה לקלקל, ואז הקלקול הוא כה גדול, שאף אם נישאה, ויש לה בנים - הרי היא יוצאת.]

עד האידנא מאן נסרינהו -

פירוש,

דכבר נאסרו.

מעשה השבויות והשמירה אף לאחר שנשבו

הגמרא מביאה מעשה שהיה - בהני שבויתא דאתין לנהרדעא. [אותן שבויות שבאו לנהרדעא כדי שיפדום], אותיב אבוה דשמואל נטורי בהדיהו, [הושיב אביו של שמואל שומרים עליהן כדי שלא יטמאו לשבאים עד שיפדום].

אמר לו שמואל: מה הועלת בשמירתך, והלא עד האידנא שבאו לנהרדעא מאן נטרינהו? ואולי נבעלו עוד קודם לכן?

אמר לו אביו: אילו בנתך הווין מי הוית מזלזל בהו כולי האי?! [אילו היו אלה בנותיך האם היית מזלזל בהן כל כך], שלא לעשות ככל שביכולתך כדי לשומרן אפילו זמן מועט? ואמרינן, שהואי [היו] דברי אבוה דשמואל שאמר לבנו - "אילו היו בנותיך נשבות" - כשגגה שיוצא מלפני השליט, [כלומר, קללה שיצאה מפיו של צדיק בשוגג, שאפילו על חנם היא באה].

וכתוצאה מכך, אישתביין בנתיא דמר שמואל, ואסקינהו לארעא דישראל. [נשבו בנותיו של שמואל, והעלום לארץ ישראל כדי שיפדום].

הדגשת העניין שלא תועיל כעת השמירה, היא רק לעניין שכבר נאסדו לכהונה

[מאחר וכבר הדגשנו, כי כאשר התוס' פותחים בפירוש, הרי אין מטרתם כמו רש"י, רק לבאר, אלא

בחוק, וכל אחת מהן אמרה נשבתי וטהורה אני, ולכן התירו אותן. ואף שלאחר מכן ראו שהיו שביות, הבינו כי הן בנותיו של אדם גדול, ולכן ידעו להיות מותרות לגמרי. ואף שטרם נישאו - היה היתר, ורבי חנינא אמר לרב שמן בר אבא, שהיה כהן, שינשא לאחת מהן.

ועם היות והוא שאל, והרי יבואו עדים, הרי יש לומר, כי אמנם אם היו עדי טומאה ממש שקילקלו - אפילו אביו של שמואל היה אוסרן לגמרי, שאפילו אם נישאת - היתה צריכה לצאת, אבל על עצם העדות שנישבו - אין הם יוצאות מהיתרן הראשון.

אפילו בתוס' כה קצר, מוחבאים, ורמזים שלושה כללי לימוד

[כלל נקוט בידנו, כי כאשר התוס' פותח במילת המפתח "פירוש", סימן שכנראה יש גם פירוש אחר, והוא בא להדגיש, כי זה הפירוש הנכון. אלא שכאן התוס', מאחר וקיימת גמרא ביבמות, שהביטוי לא תצא מהיתרה הראשון, הוא מוגבל רק לעניין שאם נשאת - לא תצא, מדגישים התוס' בשלושה דרכים, שכאן אין לפרש כן, אלא באופן האחר, כפי שהדגישו.

האופן הראשון - שלא רק שהם נותנים טעם לפירושם, אלא משתמשים במילת ההדגשה "כלל", (ואפילו לכתחלה - תנשא, ואפילו לזות שפתים - ליכא, שאין אדם מכחישה). האופן השני - לפני הפירוש שאותו הם רוצים לשלול, הם מדגישים "אבל אין לפרש". האופן השלישי - הוכחה ממעשה רב שהוא כאן בגמרא, ומילות המפתח הינן "כדמשמע .. בסמוך".]

באו עדים לא תצא -

פירוש,

לא תצא מהיתרה הראשון.

הגמרא הביאה את כללו של אביו של שמואל, ולאחר מכן ברייתא, שאמורה לתמוך בדבריו

ראינו במשנה, כי בשבויה גם מתקיים הכלל של הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולכן אם אמרה שבויה הייתי וטהורה אני - הרי היא נאמנת, אולם אם באו עדים שנשבתה, כבר אינה נאמנת. אולם, ברגע שהתירוה, יש לה חותמת שהיא כשירה, וכעת אין בכוח העדים לערער את ההיתר הראשון שקיבלה.

כעת הגמרא מביאה את כללו של אביו של שמואל. "אמר אבוה דשמואל: לא נשאת - נשאת ממש, אלא כיון שהתירוה לינשא אף על פי שלא נשאת. והא לא תצא קתני! לא תצא מהיתרה הראשון."

מדגישים התוס', כי הברייתא נועדה לתמוך בדברי אביו של שמואל, והכוונה של לא תצא היא כדבריו

ת"ר: אמרה נשבתי וטהורה אני, ויש לי עדים שטהורה אני, אין אומרים נמתין עד שיבאו עדים, אלא מתירין אותה מיד; התירוה לינשא, ואחר כך באו עדים ואמרו לא ידענו -

ואמר רבי חנינאי לרב שמן בר אבא, שהיה גם כהן וגם קרובו של שמואל, שמאחר וטיהרנו אותם, שישא אחת מהן. אלא שהוא מקשה על בקשתו בטענה, שבמדינת הים ישנם עדים, וממילא לא ניתן לדון בגדר הפה שאסר. ואם כן יאסרו על כהן, ובני יהיו פסולים? וכל מה שהתיר לו רבי חנינאי, שעדיין אכן לא הגיעו העדים.

מדויקים התוס', שלא ניתן לומר שיש עדים ממשיים, אלא שרק יצא הקול על כך

כל דין המשנה האומרת שנשביתי וטהורה אני נאמנת, לכאורה יש עדי במדינת הים. אלא שיש כאן שלוש דרגות על מציאות העדים. דרגה אחת היא ידיעה ברורה, שאכן יש עדים במדינת הים. דרגה השני היא שיצא קול על שיש כאלה עדים. והדרגה השלישית שיש סברא כזאת, שהיא רק בגדר של אולי. ובאים התוס' ואומרים שלא ניתן לומר שיש ממש עדים, שזה הרי כנגד המשנה, אלא לכל היותר שרק יצא קול שיש עדים.

מביאים התוס' קושיא משם הרשב"א, והרי עדי השביה מצויים בסמוך כאן. ומה צורך לחשוש על קול שהיה עדים, ואפילו היה זה לפני שהתרנו אותם. אלא שאע"פ שהנשים יודעות שהעדים משמשים ובאים, מכל מקום מאחר ואינם לפנינו, מהני המיגו שלהם. אלא שיש להבדיל בין שתי צורות פסילה, עצם זה שנשבו ועדי טומאה ממשיים. ואז טענת רב שמן שיצא קול על עדי טומאה. ומה שהבית דין שהתירו זה למרות שהיו עדי שביה

אלא הכי פירושו - בא לשלול מחשבה ראשונה שהיתה לנו

[ידוע כי המילה אלא באה לשלול את הנאמר לעיל. ואכן כאן התוס' בנוי במילות מפתח המחולקות לשתיים "אין לפרש .. אלא הכי פירושה" וכאשר אנו מגדירים בנוסף אלא הכי פירושו או אלא הכי פירושא - הרי יש כעשרים פעם, וכל פעם הפירוש החדש שולל הבנה מסוג אחר.]

עדי טומאה איתמר -

והא איכא עדים במדינת הים דפריך לעיל, פירוש,

והא יצא קול דאיכא התם עדי טומאה,
כדפירשת

הקשה ר"ת,
בפרק קמא דקידושין (דף יב.),
גבי ההוא גברא דקדיש באבנא דכוחלא,
ויתב רב חסדא וקא משער,
אי אית בה שוה פרוטה אי לא,
ומסיק - **לאו היינו דר' חנינאי,**
דאמר עדים בצד אסתן ותאסר,
וקאמר אביי ורבא,
לא סבירא להו הא דרב חסדא,
אם הקילו בשביה נקל באשת איש,

שיש כאן קושי שנדרש במקביל לסלק. ויש כאן שני דינים, עצם היותן כבר אסורות (וממילא השמירה כעת לא תועיל דבר) וכבוד האדם (ועל כך בהחלט יש תועלת לשמור עליהן, עם היות והן כבר אסורות).

ולפיכך הבאנו את דברי המהרש"א, ששופך לנו אור חדש בסוגיה. והדיון הוא כאן הפוך, מאחר ואנו עובדים עם כללים, זה עצמו גורם שנחפש פרשן, שיחזק את הבנתנו לגבי תוספות קצר זה.]

המהרש"א מראה לנו, כי וודאי ששמואל ואביו ידעו שניהם את הדין, שנאסרו כבר לכהונה, אלא שכל הויכוח היה בעניין של שמירה על כבוד האשה

"דבהא - ודאי לא הוה טעי שמואל, דאטו משום דנעשתה בהן עבירה - כבר ניחן עוד להעשות בהן עבירה? אלא ודאי לא בעי שמואל, אלא לומר דלא יועיל להן עוד שמירה, לענין איסור כהונה, דעד האידנא כו' וכבר נאסרו, כמ"ש התוס'.

ואביו א"ל, דלא הוה לך לזלזולי בהו כולי האי, לומר בהאי לישראל, כאילו שרי לזלזולי בהו, להניחן בלא שמירה."

והא איכא עדים במדינת הים -

אין לפרש,

דלמא איכא עדים במדינת הים,

דאם כן **תיקשי ליה נמי אמתניתין,**

דקתני נשביתי וטהורה אני - נאמנת,

ואמאי דלמא איכא עדים,

אלא הכי פירושה,

הא יצא קול,

דאיכא עדים במדינת הים שיודעים שנשבית.

ומיהו קשה לרשב"א,

דהיכי סלקא דעתיה **השתא,**

דעדים - **היינו עדי שבויה,**

דא"כ **מה הוה צריך למימר,**

הא איכא עדים במדינת הים,

הוה ליה למימר - **הא איכא עדים קמן,**

דהא איכא שבויהנהו.

חששו של רב שמן בר אבא הינו שעלולים להיות עדים במדינת הים, כך שזה פועל שלא יהיו טהורות

המשנה אומרת "ואם משנשאת באו עדים, הרי זו לא תצא": מדייק אביו של שמואל, שעם היות והלשון משנשאת, משמע ב"פועל" יצאה, הרי הוא לומד שמדובר שב"כוח", עצם זה שהתירו להינשא. ועל כך מקשים עליו מההמשך, שהלשון לא תצא, שייכת רק במי שממש נישאה. ועל כך עונים שהכוונה שלא תצא מהיתירה הראשון.

ואז היה מקרה עם בנותיו של שמואל שנשבו, והשובים העלו אותן לארץ ישראל. והן נכנסו לבית המדרש של רבי חנינאי, מבלי שיגעו שהיו שביות, וכל אחת מהן אמרה נשביתי וטהורה אני, והתירו כל אחת מהן מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

התוס' מדייקים כי חייבים לומר, שהעדים עליהם דובר שיצא קול הם עדי טומאה

יש לדייק כתוס' הרא"ש, המשנה מעט את דברי התוס', שאם יש עדי טומאה ודאים, הרי היא תאלץ לצאת אף שיש להם בנים, וכזאת עצה לא ניתן לומר. ולכן חייבים לומר שיש כאן רק ספק ספיקא. ספק האם הקול אמת, וספק נוסף שיתכן שיאמרו שלא נטמאו. וזה לשון התוס' רא"ש. "כלומר, הא נפק קלא דאיכא עדים במדינת הים, שיודעין אם נטמאו אם לאו, וליכא לפרושי דניחוש לעידי טומאה, כיון דאיכא עידי שביה - דהא לעיל אמרין אם משהתירה לינשא באו עידי שביה - לא תצא מהתירה הראשון ולא חיישינן לעידי טומאה, והכא נמי התירום לינשא - קודם שנכנסו השבאים."

השוואת הסוגיא בקידושין לענייננו

הגמרא מספרת כיצד היו שני קידושין ברצף, והראשון קידש באבני כוחלא, רב חסדא בדק האם הן שוות פרוטה. ומאחר ולא היתה שווה פרוטה - הרי התקדשה לשני. ואפילו שאמו של המקדש הראשון טענה כי אמנם כעת אינה שווה פרוטה, אלא שהיתה שווה בזמן הקידושין, ואפילו הבת שלה מודה לה. כי לאחר שכבר נקבע שהתקדשה לשני, אינה יכולה לשלול את הנישואין לשני.

אלא הקשו החכמים על רב חסדא, שיש עדים במקום הנקרא אידיית, שידעו כי האבן אכן היתה שווה פרוטה, אלא שרב חסדא שולל זאת, באומרו שכעת אינם לפנינו. והוא מסתייע במקרא של סוגייתנו על רב חנינא, שמאחר והעדים מצויים בצד צפון ולא באו להעיד - אין בכך כל חשש. אביי ורבא לא סבירא להו להא דרב חסדא, אם הקילו בשבועה דמנוולה נפשה גבי שבאי, ניקיל באשת איש?

מקשים התוס' על סברת אביי ורבא שקיבלו את דעת רבי חנינא ולא את רב חסדא

הקושי הוא שמצד אחד הם מקבלים את הקול שהיו עדים שהאבן היא שווה פרוטה, ודוחים את הפסק של רב חסדא. ואילו הם כן מקבלים את הפסק של רבי חנינא להקל בשבועות. כי מדובר שזהו רק חשש בעלמא, כלומר ספק, שמי יאמר לנו שבכלל נטמאה. ואפילו אם יתברר שנשבעת ונשאה לכהן - עדיין זה יהיה איסור לאו של זונה שהוא דרבנן, בניגוד לאשת איש שזה וודאי וגם איסורה הוא מהתורה, ומגיעה לעונש מוות של חנק. אלא שמאחר והעמדנו שמדובר על קול של עדי טומאה, הרי לא נוכל לחלק כפי שרצינו.

מקשים התוס' על סברת רבינו תם, שניתן להגיע גם בשבועה לאיסור חמור

האיסור החמור אמנם אינו מתרחש עכשיו. אבל אם השבועה נישאת לכהן, ומאחר והבן חלל ושימש במזבח בשבת - יש כאן איסור סקילה. (עם היות שענו על כך מגמרא בחולין ברכ' ה' חילו, אפילו חולין שבו אם עבר - עבודתו כשירה, וכפי שנראה אינו יהיה חייב סקילה).

התוס' מביאים הוכחה הן מגירסא נוספת והן מהמציאות שקשה לומר שיהיה עדי טומאה

התוס' לא רק שמביאים גירסא כי השבועה מכערת את עצמה לפני שוביה, על מנת שלא ירצו אותה. ולכן הסברא

והשתא למאי דמסיק דעדי טומאה איתמר, מה לי עדי שבועה, מה לי עדי אשת איש.

ורש"י פירש שם, אם הקילו בשבועה דאיסור לאו. וקשה לרבינו תם, דבשבועה נמי איכא איסור סקילה, אם נשאת לכהן, שישמש בנה על גבי מזבח בשבת.

ומיהו, אית ספרים דגרסי התם, אם הקילו בשבועה, דמנוולה נפשה באפי שבועה כו', פירוש,

ולא שכיח כולי האי שנשמאה,

נקל באשת איש,

דשכיח דידעי, אם אית בה שוה פרוטה.

ובלאו הך גירסא,

איכא למימר דלא שכיח - שיהו עדי טומאה,

אבל עדים שידעו ששוה פרוטה - שכיח.

הדיון בן רבי חנינא המתיר ולבין רב שמן בר אבא שחשש לקחת אחת מקרובותיו, שכל היצרו של אביו של שמואל הוא רק בעדי שביה אך לא בעדי טומאה

בנותיו של שמואל נשבו, ונכנסו לבית המדרש קודם שבאו השבאים, והותרו מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, שכל אחת מהן אמרה, נשבית וטהורה אני. ולאחר שנתגלה שחכמניות כאלה הינן בנותיו של שמואל, הורה רבי חנינא לרב שמן בר אבא שיטפל באחת מקרובותיו וישאנה. אמר ליה רב שמן לרבי חנינא: האיך אוכל לשאתן, והרי יצא הקול שאיכא עדים שנשבו במדינת הים, ושוב ליכא לדין "הפה שאסר", ויאסרו להנשא לכהן, ויהיו בני פסולים?

אמר לו רבי חנינא: כיון שהשתא מיהת ליתנהו קמן, אין לחוש שמא יבואו אחר כך, וכי עדים בצד אסתן ותאסר? [כלומר, עדים בצד צפון ותאסר? ביטוי הוא לומר שאין חוששים לכך].

ומקשינן: טעמא שהתירו רבי חנינא לישא את קרובותיו, משום דלא אתו עדים עדיין, הא אם אתו עדים שנשבית, מיתסרא.

והרי אמר אבוא דשמואל לעיל, שאין צריך שתנשא ממש אלא כיון שהתירה לינשא אף על פי שלא נשאת הרי היא בהיתרה הראשון, וכאן הרי כבר התרנו את בנותיו של שמואל, ואם כן אפילו אם יבואו עדים עלינו להשאירן בהיתרן?

ומשנינן: אמר רב אשי: הא דדייקינן שאם יבואו עדים תאסרנה הבנות, בעדי טומאה איתמר, ובהא מודה אבוא דשמואל שאף אם נישאת תצא.

בצורה ברורה שלא גורסים כאן נשביתי, שהרי לנו כלל אין צורך בעדותן, שהרי הבנת המציאות הינה שיש לנו כבר את העדים שהן היו שביות.

עם כל זאת, ניתן לקיים את הגירסא. וכאן מוסיפים התוס' מימד נוסף בהבנת המציאות. עם כל זאת שאנחנו יודעים, הרי עדיין יש מה הן יודעות, לגבי ידיעתנו. ולא רק שהן אינן יודעות מה אנו יודעים, אלא לשון התוס' רא"ש חזקה עוד יותר, שהן ממש סבורות שאנו איננו יודעים, ואעפ"כ הם אינן נאמנות.

אפילו שהנשים סבורות שבאו מעצמן לבית הדין, אין כאן הפה שאסר הוא גם הפה שהתיר

ועל פי נוסח זה, חידשה משנתינו דאף על פי שאין האשה יודעת שיש עדים שנשבית ובאה מעצמה לבית הדין ואמרה נשביתי, אינה נאמנת, שכיון שהדבר ידוע לנו אף בלא דבריה, אין בדבריה משום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ויעויין בשו"ת הרא"ש (כלל סו' סעיף ח') שמבואר בדבריו דסגי אפילו אין עדים כשרים שנשבית רק עדים פסולים, מכל מקום לא אמרינן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". וא"כ אפשר להעמיד משנתינו בגוונא שהיו עדים פסולים שנשבית, דאז אינה נאסרת אלא על פי דיבורה, ומכל מקום לא אמרינן "הפה שאסר", ואינה נאמנת להתיר את עצמה.

אין רישא וסיפא דאיכא עדים ומציעתא דליכא עדים -

השתא לא פריך,

הא תו למה לי,

כדפריך אשנויא דרב פפא,

השתא - אצטריך כולהו,

אני טהורה וחברתי טמאה,

אשמעינן,

כיון דאיכא עדים - **לא מהימנא אנפשה,**

ואני וחברתי טמאה,

אשמעינן,

דלא מהימנא אחברתה,

היכא דליכא עדים ומשתריא חברתה אפומא דנפשה,

ואני וחברתי טהורה,

אשמעינן,

אף על גב דאיכא עדים - מהימנא אחברתה,

דרישא דרישא - איכא לאוקמי בדליכא עדים.

ואין נראה,

דאי בדליכא עדים - היינו מציעתא,

אלא - בדאיכא עדים איירי,

ומ"מ איצטריך האי סיפא,

לאשמעינן דנאמנת אחברתה,

ואף על גב דלא פסלה נפשה,

והיה לנו לחוש לגומלים,

אפילו הכי מהימנא.

שנטמאה אינה חזקה וברורה, ולכן יהיה גם קשה להשיג עדי טומאה. אבל להעריך את האבן - הרי זה דבר שהוא כן מצוי.

הבנת המציאות יש לה חשיבות עצומה

[מילות המפתח "דלא שכיח" מצויות מעל מאה פעם בתוספות. וכאן יש שילב של ניגודיות "לא שכיח לעומת "שכיח". כאשר אנו זורקים סברות, הרי יש להעמיד גם במבחן הסבירות והמציאות לא מצד ההגיון אלא עד כמה זה אכן מתרחש במציאות. כלומר, לא רק שיש גירסא התומכת בכך, אלא הסדר הוא שמאחר וזאת המציאות, אז גם יש גירסא המסייעת להבנת המציאות.]

[דף כג עמוד ב]

שתי נשים שנשבו -

אומר ר"י,

דלא גרסינן,

זאת אומרת נשביתי וטהורה אני כו',

אלא זאת אומרת טהורה אני,

דהא בדאיכא עדים שנשבו איירי.

ומיהו יש לקיים הגירסא,

דאיירי,

דאינהו - לא ידעי דאיכא עדים,

ואשמועינן,

דאפילו הכי - לא מהימנא.

גם שביות האומרות שהן טהורות - אין בכך על מנת לעשותן טהורות

אומרת המשנה שתי נשים שהעידו בהן שני עדים שנשבו בין העובדי כוכבים, זאת אומרת: נשביתי (ועל מילה זו במשנה, ידונו כאן התוספות). וטהורה אני, שלא נבעלתי לשבאי. וזאת אומרת: נשביתי וטהורה אני, אינן נאמנות, ואסורות לכהן משום חשש זונה, משום שמעלה עשו ביוחסין שאע"פ שיש לנו להעמידן בחזקת כשרות שלא נבעלו לגוי, אסרום חכמים.

לשון התוס' הרא"ש תמיד מוסיפה כמה מילים, ויש בזה הבנה מרובה

כמו תמיד לשון התוס' רא"ש מציג את הדברים בצורה בהירה ומוסיפה. "אומר ר"י, דלא גרסינן הכא זאת אומרת נשביתי, דבאיכא עידי שביה איירי, ומאי צריכינן לעדותן? ומיהו מצינן למימר, דלהכי איצטריך, אף על פי שהם סבורות, שאין אנו יודעים - אין נאמנות."

כל מהלך שינוי גירסאות מסבירא, שעם היות ולא גורסים כך במשנה, עדיין ניתן לבאר גם לפי הנוסח הנוכחי

[נושא שינוי גירסא, מאז ומתמיד הוא דבר שנזהרו בו. ועל מנת להגיה גירסא, יש שתי דרכים, או מצד סברא מוחצת, או מצד ספרים נוספים. ולכן עם היות שכאן יש סברא מוחצת, שלכן התוספות אומרים

התוס' הולמים שלב אחרי שלב, ומוכיחים את הצורך בכל חלק על פי העמדת אביי

מבארים התוס', שיש מעלה לתירוצו של אביי, שמאחר ולכתחילה ידעה הגמרא כי הוא מתמודד עם השאלה ששאלה את תירוצו של רב פפא, ולכן כאן אביי לא נשאל ותו למה לי, כי אכן יש מקום וצורך לכל החלקים. בתשובה השניה מאחר ואביי העמיד שיש עדים, לכן החידוש שאינה יכולה לטהר את עצמה. בתשובה השלישית, מאחר ואין עדים - אף שהיא מנסה לקלקל לחברתה, אין בכוחה, ואילו חברתה האומרת טהורה אני - כאן יכולה לטעון לעצמה. בתשובה הרביעית, שמעידה לטובת שתיהן, אפילו שיש עדים - הרי היא נאמנת להציל את חברתה.

ואני וחברתי טהורה - אתא לאשמועינן בדאיכא עדים דנאמנת להתיר חברתה

עיקר הדיון הוא לגבי רישא דרישא ד"אני טמאה וחברתי טהורה" לכאורה איכא לאוקמי אפילו כשאין עדים שנשבת. אלא שכאן הקשו התוספות, דאף רישא דרישא עלינו להעמיד כשיש עדים, דאי איירי שאין עדים, א"כ היינו מציעתא - "אני וחברתי טמאה נאמנת על עצמה ואינה נאמנת על חברתה" שהרי ודאי כל החידוש במציעתא הוא ד"שויא אנפשא חתיכא דאיסורא", (דמה שאינה נאמנת על חברתה אינו חידוש דודאי שאין אוסרים אותה על פי עד אחד), וזהו ג"כ החידוש ברישא דרישא אי נימא דאיירי כשאין עדים שנשבת, ולכך ודאי צריך לומר דרישא דרישא איירי כשיש עדים שנשבת וקמ"ל דסגי באשה בלבד, כדי להתיר את חברתה.

צריכותא, מכריחה אותנו לחשב כל שלב בדייקנות

[אחד הדברים החשובים שנלמדים מהתוספות, הוא מאחר ואצטריך כולו - הרי יש לעבור שלב אחר שלב, ולגלות באיזה חידוש כאן מדובר, ולפי איזו העמדה מדובר, כשיש או כשאין עדים.]

הא תו למה לי היינו רישא -

וא"ת,

ואמאי לא קאמר הכא,

מרישא דרישא כדקאמר בסמוך,

דהא שמעינן מרישא דרישא,

דאיהי שויתה לנפשה חתיכה דאיסורא,

וחברתה משתריא אפומא דידה,

וכ"ש דמשתריא אפומא דעד אחד.

וי"ל,

דהכא - ניחא ליה למנקט סתמא,

דהיינו רישא,

משום דמרישא - **נמי שמעינן,**

דחברתה משתריא אפומא דעד אחד,

אבל בסמוך - לא מצי פריך,

אלא מרישא דרישא.

המשנה דנה על החילוק בשתיים שנשבו האם נטמאו, כאשר כל אחת מעידה, האם זה לעצמה או על חברתה

במציאות של שתי נשים שנפלו לשבי אצל הגויים, וחוששים אנו שמא נטמאו, יש חילוק האם כל אשה מדברת על עצמה, ואז אפילו תאמר טהורה - אינה נאמנת, או כאשר היא מדברת על חברתה, ואז לא רק שהיא עצמה מצילה את חברתה, אלא אפילו כאשר כל אחת מהן מצילה את חברתה - אין אנו אומרים כי יש לנו לחשוש שמא הן גומלות אחת לשניה, וסיכמו ביניהן, אלא הן נאמנות בכך. (וכמה מוסר השכל יש ממשנה זו, על מי שחושב רק על עצמו, ומחזיק מעצמו טהור, שאינו נאמן, או לטובת זולתו, ובנוסף, כמה כוח בידו לגרום לטהרת חברו. בברייתא אנו נראה עוד יותר, כי אפילו שהוא מכניס גם את עצמו - זה לא מועיל לו דבר, וכל התועלת היא רק לזולת. ואדם החושב ומדבר בצורה כזאת - אנו סומכים עליו, ואין אנו אומרים שכל זה הינו תחבולה בלבד).

הברייתא מביאה ארבע אפשרויות של עדות השבויה בבית הדין

הברייתא מביאה ארבע הצהרות שונות של אחת שבאה לבית הדין, במקרה בו נשבתה עם חברתה אצל הגויים. הצהרה ראשונה (שתיקרא מאוחר יותר רישא דרישא) - אני טמאה, וחברתי טהורה, נאמנת לאסור עצמה לכהן ולהתיר את חברתה. הצהרה שניה (שתיקרא בשלב הניתוח של אביי רישא) - אני טהורה וחברתי טמאה - אינה נאמנת. הצהרה שלישית (שתיקרא בשלב הניתוח של אביי מציעתא) - שמעידה על שתיהן בבת אחת. וכאן זה מתחלק אם זה לטומאה, היא נאמנת רק לקלקל לעצמה. וההצהרה הרביעית שתיקרא סיפא) אם זה לטובה, ששתיהן טהורות, וגם כאן יכולה לעזור רק לחברתה, אך לא לעצמה.

(בתחילה הגמרא מנתחת זאת לשלושת האירועים האחרונים וכפי שביארנו זה נקרא רישא סיפא ומציעתא, כולל תירוצו של אביי, שעליו דנים התוס', ובניגוד לשאלת הגמרא, שלאחר מכן הגמרא מנתחת זאת לאחר העמדת רב פפא לארבעה אירועים, רישא דרישא, סיפא דרישא, רישא דסיפא כאשר יש גם סיפא דסיפא, שתשאל מה צורך במקרה של רישא דסיפא, שהיה יכול להילמד מהאחרים).

מנתחת הגמרא, באיזה מציאות מדובר, האם יש או אין עדים, ונחלקו אמוראים בתשובה

שאלת הגמרא היכי דמי, היא אינה סתם שאלת בירור, אלא ממש התקפה, שלא ניתן לומר ברישא (המקרה השני) שאין עדים. ומצד שני כאשר אנו מגיעים למציעתא (המקרה השלישי) חייבים אנו ללמוד להיפך, שאין עדים. ואז מסקנתו המפתיעה של אביי הינה - אכן כי כן, עלינו לדחוק ולהעמיד את הברייתא - דרישא וסיפא - איירי היכא דאיכא עדים שנשבו, ולכך על עצמה אינה נאמנת, מציעתא - איירי היכא דליכא עדים, ולכך אינה נאמנת לטמא את חברתה. בהמשך מובא תירוצו של רב פפא המעמיד את כל הברייתא באופן ייחודי, שיש עדים, אך שיש עד אחד האומר הפוך מדבריה.

ומקשה הגמרא - הא סיפא דסיפא תו למה לי? והלא דין זה דילפינן בסיפא שנאמנת אשה לטהר את חברתה - היינו רישא דרישא שנאמנת לומר חברתי טהורה. ומתריצין בגמרא: מהו דתימא דכי מהימנא לטהר את חברתה, היינו דוקא במקום דפסלה נפשה ואמרה "אני טמאה", אבל במקום דמכשרא נפשה ואמרה "אני וחברתי טהורה" אימא לא מהימנא, משום דחיישינן לגומלין, שמא רוצות כל אחת לטהר את חברתה, קא משמע לן סיפא דלא חיישינן.

לאחר הכרת כל מהלך הסוגיא מתרצים התוס' את שאלת הגמרא בתחילה

בעצם התוס' אומרים כי רק בסיפא, שכעת הבאנו ניתן להקשות רק מרישא דרישא. אבל מאחר וניתן בתחילה להקשות גם מהרישא דסיפא, לכן בחרה הגמרא לומר סתם רישא, שהוא כולל שני מקרים, בעוד שבסוף צריכה הגמרא לכוון את מילותיה לרישא דרישא בלבד.

ההקפדה לבחור רק בחלק הפרטי של הסוגיא לעומת החלק היותר כללי

[אמנם התוס' משתמשים במילות המפתח "ניחא ליה למינקט" ודומיהן כעשרים פעמים. אלא שהחידוש שנראה לי כאן, הוא מתי אנו מצליחים לכלול את הכלל (סתמא, שהכוונה סתמא דרישא, ולמצוא את נקודת החיבור נמי שמעינן) ומתי נאלצים אנו להקפיד על הפרט (אלא מרישא דרישא). כי הפועל הקשור לנקט מקפיד על הלשון, אבל מאחורי כל בחירה כזאת מסתתרת לה סברא.]

דאיכא דררא דממונא -

פירש ר"ח,

שהאומר - הוא מוחזק בשדה, אבל העדים - אין בידם כלום.

במשנה של שדה זו של אביך היתה, אם לא ימשיך את סוף דבריו, ויאמר ולקחתיה הימנו, יגרום לעצמו הפסד ממון

הגמרא מקשה מה הצורך היה לתנא להשמיענו את הדין של הפה שאסר בכמה משניות? ומתריצת הגמרא, כי אם היה שונה לנו רק את המשנה הראשונה "מודה רבי יהושע באומר לחברו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". היה לנו הסברא לומר, כי בשעה שפותח את פיו, הרי הוא מקלקל לעצמו בממון, ולכן לא יעלה על הדעת שיאמר רק את המחצית המקלקלת לו, שדה זו של אביך היתה, שזה החצי הראשון של הפה שאסר עבורו, אלא ברור שנתכוון לסיים דיבורו, ולתקן ולומר, ואכן לקחתיה הימנו, על מנת שלא יהיה לו הפסד ממוני. וכך פירש רש"י את משמעות דררא דממונא, הפסד ממון.

לעומת זאת במשנה של העדים, אין דררא דממונא, ולכן התנא נדרש להביאה

המשנה השניה הינה: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים". ומבארת הגמרא, כי כאן אין דררא דממונא, והיה לנו מקום לומר, שלאחר

הגמרא מקשה מה הצורך במקרה השלישי בברייתא, והרי הוא נלמד מהרישא

המשנה מדברת על שתי נשים שנשבו, והברייתא מבארת כי כל פעם שהיא אומרת על האחרת שהיא טהורה - נאמנת, אך לא על עצמה. הברייתא מחולקת לארבע חלקים, ודעת רב פפא להעמיד, שיש עדים שאכן נשבו, ואילו עד אחד מעיד הפוך ממנה. ברישא דסיפא נאמר "אני וחברתי טמאה", וכנגדן העד אומר ששתיהן טהורות. לכן היא על עצמה, יכולה לקבוע שאינה טהורה, "שויתא לנפשה חתיכה דאיסורא". ואפילו אין הדבר אמיתי, ואפילו שיש עד המטהר אותה. אולם בשבויית הקלו להתירה, אפילו כשעד אחד יכול להתירה, ואפילו שהאשה מכחישה אותו. ולכן חברתה טהורה.

אלא שכעת מקשה הגמרא, מה צורך היה לברייתא ללמוד את כל ארבעת המקרים, כי בדין השלישי, רישא דסיפא אין כל חידוש. וכבר ברישא למדנו אותם, הן את הדין של שויה אנפשיא חתיכה דאיסורא, שנלמד מהרישא דרישא, ומהסיפא דרישא כבר למדנו דין היתר האשה על פי עד אחד.

אמנם מתרצת הגמרא שיש בכל זאת הבדל, כי כאשר היא מטמאה את שתיהן, לכאורה היה מקום לטענה שאומרת זאת מתוך ייאוש, בבחינת תמות נפשי עם פלישתים, ואז כאילו יש אמתלא לדבריה, מדוע טימאה את עצמה, כי הדגש לא היה על עצמה, אלא על מנת לטמא את חברתה. ולכן לכאורה, היינו אומרים, כי זה שונה מהמקרה של שוויא אנפשיא חתיכה דאיסורא. ולכן משמיעים לנו, שאף כשיש לה אמתלא שכזאת - היא אינה יכולה להיאמר.

לכאורה היה ניתן ללמוד מרישא דרישא, שהיה מקום להתירה בעד אחד

כאשר השבוייה פוסלת את עצמה, בבחינת שיוותה לנפשה שהיא חתיכה דאיסורא, הייתי אומר, שנאמנותה נמוכה ביותר. אלא מאחר ואעפ"כ את חברתה היא מצליחה להתיר, כל שכן עד אחד סתם, שאינו מקולקל, ראוי הוא להתירה. ונמצא כי ניתן ללמוד את כל הסוגיא אפילו מרישא דרישא, ושואלים התוס', לכאורה מדוע לא למדו כך?

מתרצים התוס' רא"ש, שמאחר והיא באמת עדיפה על סתם עד אחד

"תימה, הוה ליה למימר היינו רישא דרישא כדלקמן, דהא מרישא דרישא - שמעינן כולה דשויתא לנפשה חתיכה דאיסורא וחברתה משתריא אפומא דידה, ומסתמא כ"ש על פי עד אחד, וי"ל דסד"א דאידיה מהימנא יותר כיון דנשבית עמה קים לה טפי." וכך גם תירצו בתוס' ישנים.

ניתוח המקרה של הסיפא ותיורצו על ידי הרישא דרישא

לפני שאנו נתמקד בדברי התוס', הנאמרים על החלק השלישי בברייתא, שביארנו, יש לבאר את דבריו של רב פפא על החלק הרביעי, הסיפא דסיפא, כי התוס' ידייקו על שינוי הלשון שבין שני המקרים הללו.

וממשיכה הגמרא לבאר את הברייתא לדעת רב פפא - סיפא דסיפא - שאמרה "אני וחברתי טהורה", ואיירי כשבא ואמר לה עד אחד את וחברתך טמאה. איהי אינה נאמנת לטהר את עצמה - כיון דאיכא עדים שנשבית לאו כל כמינה לטהר את עצמה. אבל חברתה משתריא אפומא דידה, דאמרה טהורה היא.

הצריכותא של הגמרא למשנה של העדים – היא שאע"פ שאין בה דררא דממונא, עדיין יש בה הפה שאסר

הגמרא שאלה מה צורך היה להביא יותר ממשנה אחת על הדין של הפה שאסר הוא הפה שהתיר. והתירוץ שהובא בגמרא, כי במשנה השניה אין דררא דממונא, ואעפ"כ מתקיים הדין של הפה שאסר, ולכן הביאו אותה.

התוס' מקשים, והרי ניתן היה לומר חידוש עדיף, לצריכותא של המשנה של העדים, שעם היות ורבי מאיר חלוק עליה, הרי עצם הדין של הפה שאסר אינו חלוק

רבי מאיר אינו חולק על הרישא, שזו המשנה הראשונה של רבי יהושע, הדנה בפה שאסר הוא הפה שהתיר. ולפיכך נדרשה הגמרא להביא את המשנה השני לגבי "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו'" - הרי אלו נאמנים. מאחר ושם רבי מאיר חלוק על דבריהם. ואז החידוש שיצא במשנה עם העדים, שנאמנות העדים היא שיש להם מיגו לפסול את השטר.

לכל הוספה שנראית כמיותרת, המענה לכך שיש בו חידוש הבא להשמיענו

[מילות המפתח כאן הוא "איצטריך .. לאשמועין", המופיעות כמאה פעמים בתוס'. שהרי כל קושי הגמרא הוא מה צורך לכל כך הרבה משניות על מנת לבאר יסוד אחד של הפה שאסר - הוא הפה שהתיר. ואמנם הגמרא הביאה כי במקרה הראשון יש דררא דממונא, ואילו בעדים - אין. ומקשה הרשב"א, שכן קיימת צריכותא, ואפילו מוצלחת יותר ממה שהגמרא הביאה, ולכן הקשו התוס' בשם רשב"א.]

[דף כד עמוד א]

נשביתי וטהורה אני למה לי -

וקשה לרשב"א,

אמאי לא משני,

משום דבעי למיתני סיפא,

אם יש עדים שנשבית,

ואמרה טהורה אני - אינה נאמנת.

וי"ל,

דמשום הא - לא אצטריך,

דמסיפא דמתנין - שמעינן לה,

דקתני סיפא,

עיר שכבשוה כרכום,

כל כהנות שנמצאו בתוכה - פסולות,

ואינה נאמנת לומר - טהורה אני.

יש לתמוה על חלק מזוטר שנאמר במשנה, וניתן היה לאומרה בלעדיו

ומקשינן בגמרא: אכתי מתניתין ד"נשביתי וטהורה אני" (לעיל כב' ע"א) למה לי? והרי לא השמיענו התנא במשנה זו

שקלקלו ואמרו כתב ידינו הוא זה, ונתקיים השטר, אינם יכולים כבר לומר, אנוסים היינו על מנת לפסולו.

ולכן אלמלא המשנה השניה, לא היינו יודעים לחדש, כי אף בלא דררא דממונא - יהיה ניתן לומר הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ולשיטת רש"י שזה הפסד ממון, הרי הם כגוף שלישי, שלא מעניין אותם מה יהיה הדין, ואין לנו לתלות כמו במשנה הראשונה, שפשוט לא סיים את דבריו.

אותו עיקרון של הצורך בשתי המשניות ממשיך גם לפי התוס', רק עם משמעות אחרת למושג דררא דממונא

לפני שנציג את דרך התוס', נבין כי המטרה היא להוכיח כאן, כי אמנם יש חילוק בין המשנה הראשונה לשנייה, ולכן יש חידוש במשנה השניה. אלא שמאחר ורבינו חננאל מבאר את המושג דררא דממונא באופן שונה, זה אינו צריך לשנות לגוף הדברים.

ואכן מביאים התוס' את פירוש רבינו חננאל, שזה לשון מוחזקות בשדה. ולכן מאחר והיה מוחזק בשדה, מה שפותח ואומר, של אביך היתה הוא קלקול עבורו, וכל עוד שהוא עדיין מוחזק, הוא ממשיך ומבאר דבריו, שהמוחזקות אכן קיימת, ומטעים זאת, מכיוון שלקחתיה הימנו. משום שהוא האומר מוחזק בגוף השדה, אבל העדים - אין בידם כלום. כלומר, הם שוב כגורם שלישי, שהתוצאה של מה שיעידו אינה קשורה אליהם.

השימוש בפרשן נוסף, ובפרט כרבינו חננאל – שזיפק אור בסוגיא

[השימוש ברבינו חננאל המפרש אחרת מופיע למעלה ממאה וחמישים פעם, אלא בסגנונות כתיבה שונים. "פירש ר"ח", "פי' ר"ח", "חננאל פירש" או בהיפוך הסדר "פירש רבינו חננאל". וכידוע שרבינו חננאל הוא אבן יסוד בהבנת הגמרא

אמנם פרשני התוס' או שמנסים למצוא נפקא מינה בין פירושיהם, וברור שהמטרה לא היתה רק להוסיף פירוש, אלא יש להבין מה היסוד בו הם חלוקים, ולא רק בביאור המילולי. לדוגמא, לבאר כי לשיטת רש"י, גדרו של הפה שאסר הוא הפה שהתיר, שהוא רק רשאי לפרש דבריו הראשונים, ואיגלאי מילתא למפרע, שלא אסר מעולם, או לשיטת רבינו חננאל, שאף יכול לחזור בדבריו, ושיש לו נאמנות. וביאר כי נאמנות זו, הינה מאחר והוא מוחזק בדבר.]

אבל הכא דליכא דררא דממונא לא -

קשה לרשב"א,

הא איצטריך גבי עדים,

לאשמועין דמהימני במגו לפסול השטר,

דהא אף על גב דר' מאיר מודה ברישא,

פליג אסיפא.

שום חידוש בדין "הפה שאסר". וכעת לפני שהגמרא מתרצת באופן אחד, מציעים התוס' לכאורה תירוץ אחר. אלא שדוחים נסיון זה, שאכן הוא מיותר אבל בשל משנה אחרת.

הגדרת כל חלק במשנה שנדרש להיאמר (איצטריך) - לצורך חידוש, אך החידוש שהציעו - אין בו כל חידוש
[מילות המפתח "דמשום הא - לא אצטריך" או "משום הא - לא הוי צריך" - מופיעות מספר פעמים בתוס'. כי בעצם שאלת התוס' הינה על צריכותא, כלומר, בשם מה נשנה חלק זה. ולכאורה הרי יש לנו כן תירוץ. כי כל עניין מקרה זה הוא לגבי מה שנאמר לאחר מכן אותו מקרה ובתוספת עדים.

ועל כך באים התוס' ואומרים שאכן תירוץ זה אינו יכול להיאמר. מאחר והוא עצמו יכול להילמד מעוד חלק במשנה (לקמן כז, א).

והגדיר זאת תוס' הרא"ש במילים אחרות: "דהא - לאו חידוש הוא, דשמעינן לה מסיפא, דקתני עיר שכבשוה כרכום - כל כהנות הנמצאות בתוכה פסולות, ומינה - שמעינן נמי שבויה בעדים."]

שתי נשים שנשבו למה לי -

דאי לאשמעינן דאחת נאמנת על חברתה, **הא בהדיא תנן** (לקמן כז, א), **דאפילו** עבד ושפחה נאמנים.

חידוש התוספות הוא לבאר מדוע לא נאמר תירוץ מסוים
[יש לשים לב כי החלוקה אינה שיש לי שאלה, מה התחדש לנו מהמשנה של שתי נשים שנשבו. ועליה יש לי תשובה, כפי מה שמופיע בגמרא, שזה בא ללמדנו, כי החידוש שבה, שאין לנו לחשוש, כי שתי הנשים משתפות פעולה, וכל אחת תדבר בטובת חברתה, וכך חברתה תגמול ותאמר כך גם עליה.

אלא שלכן התוס' נעמדים על שלב השאלה, עוד לפני תשובת הגמרא, ואומרים, רגע, בעצם יש לי רעיון לתשובה, שהאחת נאמנת על חברתה. וכל החידוש של התוס', שלא סתם הגמרא בחרה לא לתרץ כך, ומלכתחילה הם שוללים את אותו רעיון לתשובה, כי בהמשך יש לנו חידוש גדול עוד יותר, ממשנה מפורשת, שאותה הגמרא כבר ידעה, שאפילו מי שהוא פחות מאשה, עבד ושפחה, גם הם מותרים להתירה. ומילות המפתח הינן "דאי לאשמעינן .. הא בהדיא תנן דאפילו"]

וכן שני אנשים למה לי משום דבעי למיתני פלוגתא דרבי יהודה ורבנן -

אבל בשתי נשים,

משמע, דלא פליג רבי יהודה,

משום דבשבויה - הקילו.

וקשה,

דלקמן (דף כו.) **אשכחן איפכא,**

דמסיח לפי תומו - **נאמן בתרומה,**

אפילו על פי עצמו,

כדאמר גבי יוחנן אוכל חלות,

דהעלהו רבי לכהונה על פיו.

וגבי שבויה תני לקמן (דף כז:),

הכל נאמנים להעידה **חוץ מבעלה,**

ומוקי לה במסיח לפי תומו.

ומיהו למאי דמוקינן פלוגתייה

במעלין מתרומה ליוחסין, ניחא,

דטעמא דמחמיר רבי יהודה שפי בתרומה מבשבויה,

משום דמעלין מתרומה ליוחסין,

אבל רבי,

דמיקל שפי בתרומה במסיח לפי תומו,

היינו משום דקסבר,

דאין מעלין מתרומה ליוחסין כדאמר לקמן,

אבל למאי דמוקי פלוגתייהו משום גומלים - קשה.

וי"ל,

דבתרומה דרבנן,

דוקא הוא דמתכשר במסיח לפי תומו,

כדמשמע בהגוזל בתרא (ב"ק קיד:),

אבל בתרומה דאורייתא - לא.

ההשוואה בין שתי המשיניות של נשים ואנשים

שתי נשים שנשבו, הפלא הוא שהיא נאמנת תמיד לומר רק על חבירתה שהיא טהורה, אך לא על עצמה. ונמצא כי כאשר כל אחת מדברת במעלת חבירתה - שתייהן ניצולות. ולהיפך, אינה נאמנת לומר על עצמה טהורה. השוואה דומה היא בין האנשים, שאף כאן כאשר מדבר בשבח חבירו שהוא כהן - הרי עם היות והוא עד יחיד נאמן שיעלו אותו לכהונה. אלא שיש כאן שלוש דעות. רבי יהודה אינו מקבל שיעלו אותו על פי עד אחד. רבי אלעזר, שמגביל זאת כשאין עוררין, ורבי שמעון בן הסגן שמעלים על פי עד אחד.

מקשה הגמרא על הצריכותא במשנה על שני האנשים, וביאור התוס' על כך

שאלה הגמרא על הצורך במשנה על האנשים, וענתה שהוא לצורך הבאת מחלוקת רבי יהודה ורבנן. "וכן שני אנשים למה ליי? משום דקא בעי למיתני פלוגתא דרבי יהודה ורבנן." אלא שכאן מדייקים התוס', מאחר והמחלוקת היא רק באנשים, סימן שרבי יהודה לא חלק על שתי נשים, כלומר, שניתן להציל את האחת על ידי עדות של האשה שניה בלבד, וטעמם של התוס' משום שבשבויה הקילו.

קושי על סברת שבויה והעלאה לכהונה - במסיח לפי תומו משמע הפוך

מקשים התוס', שהרי כאן החמירו בהתייחסות להעלות לכהונה, ואילו בשבויה הקלו. וכאשר נציג את שתי הסוגיות

וקשה,
 דלהכי - **ליכא למיחש**,
 כדאמרין בהחולץ (יבמות מה. ושם),
 גבי עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל,
 דאמרין ליה זיל גלי או נסיב בת מינך,
משמע דאם ילך למקום שאין מכירים אותו,
ישיאוהו בת ישראל אף על פי שאין מכירים,
 ולא יסתפקו בו בנתין וממזר.

וכן גבי ההוא דאתא לקמיה דרבי יהודה,
 וא"ל נאמן אתה לפסול עצמך,
 ואי אתה נאמן לפסול בניך,
משמע שהוא ובניו - היו בחזקת כשרים,
אף על פי שלא היו מכירים בהם.

ונראה לר"ת,
 דלהשיאו אשה דקאמר,
 היינו להשיאו בדוקה מד' אמהות,
 כדתנן בעשרה יוחסין (קדושין דף עו. ושם),
 הנושא אשה צריך שיבדוק אחריה ד' אמהות,
ואין נאמן אם ישא אשה בדוקה,
להכשיר בתו לכהן בלא בדיקה,
 אלא יצטרך לבדוק אחריו,
 וה"ה דמצי למימר,
ואינו נאמן להכשירו לעבודה.

ואותה בדיקה - היא משום חללות,
דאין מכירין ישראל חללים שביניהם,
ולא משום ספק ממזרות ונתינות,
 דלהא - לא חיישינן, כדפירשתי,
 וכן משמע התם,
 דקאמר **דהיא - אינה בודקת בדידה,**
 דלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים,
ואי משום ממזרות ונתינות,
הא - ודאי הוזהרו,
דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה.

ואם תאמר,
אי משום חללות בודקין,
לא יבדקו אלא יחוס אביה לבד,
 דאפילו היתה אמה חללה,
 כשרה היא ע"י אביה,
 דלכ"ע בני ישראל מקוה שהרה לחללות.

ויש לומר,
מאחר שהצריכו לבדוק את יחוס האב משום חללות,
אגב חללות הוצרכו לבדוק כל פסול שבה,
גם של ממזרות ונתינות.

של מסיח לפי תומו, נקבל התייחסות הפוכה, להעלות
 לכהונה, ושיאכל תרומה, אפילו על פי עצמו אפשר, כלומר
 הקילו. בעוד שבעלה לא רשאי להציל ולהעיד לאשתו, כלומר
 החמירו. ובשניהם מדובר במסיח לפי תומו.

לעתים אנו מקבלים מחלוקות, ויש לנו להבין מה טעם
נחלקו - וזה העמדת מחלוקתם

[על מנת לראות עד כמה נושא משמעותי זה הוא
 על האופן בו אנו מעמידים את מחלוקתם של רבי
 יהודה ורבי. הרי יש כאן שני מהלכים שונים התלוי
 באופן בו אנו מעמידים את מחלוקתם. האם זה בגלל
 שמעלים מתרומה ליוחסין או מצד גומלין.]

ועל מנת לראות את מילות המפתח בתוספות, יש
 צורך להסתכל לא רק במלים המדויקות, אלא להרחיב
 זאת מעט. ואכן במוקי או מוקמינן פלוגתא או
 פלוגתייהו יש קרוב לחמישים פעמים בתוס'.

ואכן כאן אנו רואים כי אופן העמדת המחלוקת היא
 בסיס משמעותי בניתוח התוס'. שהרי רק אם נסבור
 כי רבי בקלות מתיר בתרומה, מאחר ואינו מעלה ממנה
 ליוחסין, ולכן אין סתירה, אבל אם הדיון יהיה רק על
 גומלין - אכן כאן זה הפוך.]

מציעים התוס' חילוק אחר, של מדרבנן או מהתורה

אופן אחר לבאר מדוע רבי כה מקל במסיח לתומו בתרומה,
 הוא מאחר ומדובר בתרומה מדרבנן. אבל בדאורייתא - אף
 הוא לא היה מקל, וכפי שראינו בב"ק. הגמרא שם רצתה
 להוכיח כי מסיח לפי תומו מועיל אף מהתורה, והיא דנה על
 כך. ומקשינן: ובדאורייתא לא מצינו נאמנות של "מסיח לפי
 תומו"?

והאמר רב יהודה אמר שמואל: מעשה באדם אחד שהיה
 מסיח לפי תומו ואומר: זכורני כשאני תינוק ומורכבני הייתי
 רכוב על כתיפו של אבא, והוציאוני מבית הספר, והפשיטוני
 את כתנתי, והטבילוני במקוה מחשש טומאה [לפי שהתינוקות
 רגילין לשחק באשפות שמצויים שם שרצים]. כדי שאוכל
 לאכול בתרומה לערב לאחר הערב שמש.

ורבי חנינא מסיים בה הכי, הוסיף על דברי רבי יהודה אמר
 שמואל, שאותו אדם אמר גם "וחבירי בדילין ממני" כדי שלא
 יטמאנו, "והיו קורין אותי: יוחנן אוכל חלות" של תרומה.
 והעלהו רבי לכהונה, שהכשירו לאכילת תרומה על פיו בגלל
 שהסיח לפי תומו, למרות שבדיני עדות אין אדם נאמן להעיד
 על עצמו. הרי שגם לענין איסור דאורייתא יש נאמנות של
 "מסיח לפי תומו"?

ומתריצין: רבי הכשירו רק לאכול בתרומה דרבנן, כגון
 לאחר החורבן שבטלה קדושת הארץ, והתרומה אינה אלא
 מדרבנן. אבל בדבר שהוא מדאורייתא, לעולם לא מצינו
 נאמנות של "מסיח לפי תומו".

אבל אינו נאמן להשיאו אשה -

פירש בקונטרס, משום חשש ממזרות ונתינות.

מכירים אותם, הרי יש לנו חזקת כשרות. ומאחר ויש חזקה, אין צורך במשהו חיובי שיגרום לנו להכירם בוודאות.

אף ששייאו אותו באשה בדוקה, הוא יהיה מחוייב להיבדק, כדי להכשיר את בניו לעבודה במזבח

ונראה לר"ת, דלהשיאו אשה דקאמר - היינו להשיאו בדוקה מד' אמהות (כמובא בקידושין בפרק עשרה יוחסין, שיש לבדוק בכהנת ארבע זוגות אמהות) אין לומר דיהי' אסור מדרבנן, לתת לו אשה בדוקה. דהא לא הוזהרו כשרות לינשא לפסול. (כלומר, במעשה הנישואין אין בעיה). ועל כרחק, דרק אמרינן דאם יקח אשה בדוקה - לא יועיל להכשיר בנו לעבודה בלי בדיקה עליו. אבל מותר לתת לו אפילו לכתחילה אשה בדוקה. כלומר אף שהאשה בדוקה, אין בכך להכשיר את הילד, שלכך נדרשת בדיקה עליו.

שיטת ר"ת הנושא הינו בכלל בדיקת חללות, ולא כרש"י ממזרות או נתינות

התוס' חלוקים על שיטת רש"י, וכפי שהביאו את הקושי על דבריו. ולכן מבארים מהי כן הבדיקה. וכאן יש שלושה שלבים. הבאת הנושא, הטעם וסיוע. הנושא הינו חללות, והטעם הוא מכיוון שלגבי ממזרות ונתינות - כולם יודעים מי יש בו פגם כה משמעותי. אבל חלל, הינו פגם שקשור רק בכהונה, ולכן מלכתחילה לא מכירים הישראלים מי חלל, ולכן נדרשת כאן בדיקה. והסיוע לכך, שכל מה שאמרנו כי נשים יכולות לשאת פסולים, זה מתאים רק לחלל, אבל פסול חמור כמו ממזר ונתין - וודאי שבנושא זה גם הן נדרשות להחמיר, מפאת האיסור שבדבר.

אגב העניין המרכזי, גם הורו לבצע דבר שמצד עצמו לא היו עושים

[מילת המפתח "אגב" מופיעה מאות פעמים. אלא שכאן מצד אחד, אם מדובר שאכן לשיטתנו הבדיקה היא רק על חללות, הרי זו בדיקה הקשורה בזכרים. ואם כן מדוע לא מצמצמים לבדוק רק את האב. (כי אפילו אם אמה חללה שנוולדה מכהן וגרושה, הכלה עצמה - כשרה לכהן אם אביה כשר, וכשר הנשוי לחללה 'מטהר' את בתם לינשא לכהן).]

וכאן מחדשים התוס', אכן, אנו בודקים את ייחוס האב מצד חלל, אבל מאחר והוא תחת "שולחן הניתוחים" - הרי כבר הצריכו יותר, ואז בעצם מילות המפתח הינן "מאחר והצריכו לבדוק .. אגב .. הוצרכו לבדוק".

שתי אפשרויות להעמיד את הברייתא של אני כהן - כרבי מאיר וחכמים כשיש ערער

מאחר וחכמים הכשירו ואמרו כי כל המשפחות כשרות, הרי ניתן להעמיד כרבנן רק אם יש ערער. ונבהיר זאת במילות התוס' רא"ש "יכולה שמעתין דמצרכינן בדיקה - היינו כר' מאיר, דאמר הנושא אשה - צריך שיבדוק בד' אמהות. אבל רבנן, דאמרי התם כל המשפחות - בחזקת כשרות הן עומדות, אין צריך עד אחד אפי' ליוחסין כ"ש לתרומה, ואי בעי לאוקומי שמעתין כרבנן - אית לך לאוקומי במקום שיש ערער

וכולה הך שמעתין, דמצרכי בדיקה להשיא בתו לכהן, אתיא כרבי מאיר, דרבנן פליגי עליה התם, ולא מצרכי בדיקה, ואמרי, כל משפחות - בחזקת כשרות הן עומדות, וא"צ אפילו עד אחד, כדי להכשיר בתו לכהונה, ומיהו להכשיר בנו או עצמו לעבודה - צריך, דלאו בחזקת כהונה עומד.

אי נמי, אפילו כרבנן וביצא עליו ערער, כדקאמר התם במילתיהו דרבנן, בד"א - שלא יצא עליו ערער כו'.

אין נאמנות לומר שאני כהן וחברי כהן לעניין להשיאו אשה מיוחסת, שמעלה עשו ביוחסין

הגמרא ביררה מה הצורך במשנה לציין הן לגבי נשים והן לגבי אנשים. (ו) שְׁתֵּי נָשִׁים שֶׁנִּשְׁבְּוּ, זאת אומרת נְשִׁיבִיתִי וְטְהִירָה אֲנִי, וְזאת אומרת נְשִׁיבִיתִי וְטְהִירָה אֲנִי - אֵינֶן נֶאֱמָנוֹת. וּבְזִמְנֵן שֶׁהֵן מְעִידוֹת זֶה אֶת זֶה - הֲרִי אֵלָיו נֶאֱמָנוֹת: ומדייקת הגמרא, כי הדיוק הוא שלא נחשוש לגומלין, שמה שהם הערימו לטהר אחת את חברתה, קמשמע לן דלא חיישינן.

וממילא מקשים על הצורך המשנה הבאה. (ז) וְכֵן שְׁנֵי אֲנָשִׁים זֶה אוֹמֵר כֹּהֵן אֲנִי וְזֶה אוֹמֵר כֹּהֵן אֲנִי, אֵינֶן נֶאֱמָנוֹת. וּבְזִמְנֵן שֶׁהֵן מְעִידִין זֶה אֶת זֶה, הֲרִי אֵלָיו נֶאֱמָנוֹת: ומוסיפים על כך ברייתא שנים שבאו לבית הדין, ואין ידוע לנו ייחוסם, ואמר אחד מהם - "אני כהן וחברי כהן!" . נאמן להאכילו בתרומה על פי עדותו, וסבירא להו לרבנן דלא חיישינן לגומלין, וטעמא יבואר לקמן בשמעתין. ואינו נאמן להשיאו אשה. פרש"י וכפי שהגיה הב"ח שהכוונה בדף כה, ב, שאינו נאמן להשיאו אשה מיוחסת, שמא הוא ממזר או נתין.

התוס' מקשים ששייאו אותו אף מיוחסת

הגמרא ביבמות מביאה מספר דעות האם עובד כוכבים ועבד שבאו על ישראלית שפסלוה או לא. ויש המורים בה היתר. וגם רב יהודה נתן לו היתר, דאמר לו לך למקום אחר והחבא זהותך, או שתתחתן על מישהי ישראלית, שהיא נבעלה לגוי כמותך. וגם רבא אמר לו או שתצא לגלות, או קח מישהי כמותך, ולא התירוהו לינשא ממזרת. ומדייקים התוס', כי המשמעות הינה שאם היו רואים אותו במקום אחר, אף שלא מכירים אותו - לא היו משיאים אותו ממזרת. והיסוד לכך, שכל יהודי הינו בחזקת כשרות.

יתירה מזו כאשר הוא מחביא את עצמו, הרי אף שאין לנו מידע ברור, כן ישיאוך מיוחסת. ומחלקים שם התוס' בין סתם מיוחסת ובניגוד להשיא בתו לכהן העובד על גבי המזבח.

ומביאים התוס' ראייה נוספת, מיבמות מז, א מובא שאף שהוא יכול לפסול את עצמו שלא התגייר כראוי והרי הוא גוי - אינו נאמן לפסול את בני בניו. ויש האומרים שאפילו את בניו לא יוכל לפסול. ושוב העיקרון הינו שעם היות ואין

קול, כדאמרינן התם - וקרא עליו ערער, צריך לבדוק אחריו, פי' ערער דקול."

שלי חדש ושל חבירי ישן -

בפרק אף על פי פירש בקונטרס,

די"מ משום עומר.

ולא מילתא היא,

דאם כן מאי מתרץ בדמאי הקילו,

התינח דמאי,

בחדש מאי איכא למימר.

ועוד,

דלא מצינו בשום מקום,

שנחשדו עמי הארץ על החדש.

ורשב"ם פירש,

דקאי אשביעית,

וקאמר שלי חדש וגדל בשביעית,

ואסור להשהותו אחר הביעור,

ושל חבירי ישן וגדל בשנה שעברה,

ואשכחן דקרי לשביעית חדש,

דתנן במסכת שביעית (פ"ז מ"ז),

ורד חדש שכבשו בשמן ישן ילקט את הורד,

וכי משני בדמאי הקילו,

בשביעית - לא חש לתרץ,

דפשיטא ליה להש"ס,

דרבי יהודה מיקל בשביעית,

משום דבאתריה דרבי יהודה - חמירא להו שביעית,

כדאמר בהניזקין (גיטין נד.).

ואין נראה לר"ת,

דסתם עמי הארץ - לא נחשדו אשביעית,

דתנן בפרק עד כמה (בכורות ל. ושם),

החשוד על המעשר - אינו חשוד על השביעית,

החשוד על השביעית - אינו חשוד על המעשר,

אלמא דסתמא - אינן חשודין בשביעית,

ומעשר דקתני, היינו מעשר שני,

דאמעשר ראשון - חשודין הם.

והא דתנן במסכת דמאי (פ"ג מ"ד),

ומייתי לה בהניזקין (גיטין סא:),

המוליך חיטין לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ,

אינו חושש לא משום מעשר ולא משום שביעית,

דמשמע דחשודים על השביעית,

איכא למימר **דמשום כותי נקט** שביעית,

אי נמי **בודאי חשוד איירי.**

וכן ההיא דמייתי בפרק קמא דחולין (דף ו. ושם),

הנותן לשכנתו עיסה לאפות וקדירה לבשל,

אינו חושש לשאור ותבלין שבה,

לא משום מעשר ולא משום שביעית.

ועוד קשה לר"ת,

דאי באיסור חדש או שביעית מיירי,

הוה ליה למימר של חבירי אינו חדש,

כדקאמר אינו מתוקן.

ועוד הקשה ר"ת,

דלעיל דההיא משנה דחמרין,

תנן במסכת דמאי (פ"ד מ"ו),

הנכנס לעיר ואינו מכיר אדם שם,

ואמר מי כאן נאמן מי כאן מעשר,

ואמר לו אחד,

אני - איני נאמן, איש פלוני - נאמן,

הלך ולקח הימנו,

אמר ליה מי כאן מוכר ישן,

אמר ליה מי ששלחך אצלי,

אף על פי שהן כגומלין זה את זה,

הרי אלו נאמנים,

ואי ישן,

היינו דלית ביה איסור חדש או שביעית,

היאך קונה ממנו ששלחו אצלו,

והלא הוא בעצמו אומר שאינו נאמן.

ועוד,

מדקא שאיל להיאך מי מוכר ישן,

מכלל שמה שקנה ממנו,

כבר היה חדש או שביעית,

והלא לא הלך אצלו אלא לפי שהוא נאמן.

ופירוש הקונטרס נראה לר"ת עיקר,

דלהשביח קאמר,

ולרבותא דרבי יהודה נקטיה,

דאע"פ שמגרע את שלו ומשביח את של חבירו,

ומיחזי טפי כגומלין,

אפילו הכי נאמנין.

ואם תאמר,

א"כ מאי קשה ליה דרבנן אדרבנן,

דלמא הכא הוא דחיישינן לגומלין,

דדומה שהן גומלין כדפירשתי.

ויש לומר,

דאי לאו דחיישינן לגומלין בעלמא,

משום הכי - לא הוו חיישינן טפי.

הגמרא מביאה את המשנה על הסוחרים, שאחד מהם מעיד לרעתו ולטובת חבירו, מחלוקת חכמים ורבי יהודה, האם חוששים לגומלין

הגמרא דנה בחשש של גומלין, הקשור בשבויות. שכל אחת אומרת לרעתה ולטובת חברתה, על מנת שהשניה תאמר להיפך לטובתה. ובחינה כזאת מתרחשת גם עם שנים

יש בעדות של חבריו. ורק על מעשר ראשון נחשדו עמי הארץ. ואין להקשות ממה שנאמר במסכת דמאי, שהמוליך חטים לטוחן כותי או עם הארץ - אינו חושש לא משום מעשר ולא משום שביעית. ומעמידים משנה זו באחת משני דרכים, או מאחר ודיבר על כותי, או שדיבר לא על סתם עם הארץ, אלא חשוד וודאי. אבל אכן אין זה בא להוציא את הכלל שאינם נחשדו על שביעית.

וכן הא דמיייתי בפ"ק דחולין הנותן לשכנתו עיסה לאפות - אינו חושש וכו'. ואם אמר עשה לי משליכי - חושש משום שביעית ומשום מעשר, התם נמי מייירי בחשוד ודאי, אבל סתמא - אינן חשודין.

סוללת קושיות, היא הסיבה המכריחה לעבור ולהצדיק פירוש אחד, ולדחות פירוש אחר

[בתוס' זה אנו רואים סוללת קושיות. כי בתחילה מביאים כיצד רש"י שולל דעת יש מפרשים, ולאחר מכן מובאת שיטת הרשב"ם, וכאן מתחילה סדרת הוכחות, אשר יש ריבוי מילות מפתח "ואין נראה לר"ת" או לרבינו תם, שיש בזה הרבה מעל החמישים פעמים בתוספות, "ועוד קשה לר"ת" או ועוד הקשה ר"ת, וגם בסיום נראה לר"ת עיקר, שמילות המפתח "נראה .. עיקר" הינן מעל חמישים פעם בתוס'. ויש בזה מהלך מעניין, הדיון הוא לגופו של עניין, ראשית מציגים את כל הקשיים בפירוש המסויים, ומתוך כך מכריעים בלשון ענווה "נראה" שפירוש מסויים הוא העיקר.]

קושי מצד דיוק לשוני, שמראה קושי נוסף בשני הפירושים שבאים לדחות

קושי נוסף שמציג ר"ת, שאם אכן היינו אומרים כי מדובר בחדש או בשביעית, הלשון שלו בברייתא היתה בהכרח צריכה לומר של חברי אינו חדש, כפי שהמשנה שדנים עליה מובא בו הלשון אינו מתוקן.

קושי נוסף, ממשנה קודמת, שלכאורה היה נראה שגומלין

אם אנו אומרים כי מדובר על מי שאומר כי הוא חשוד, וישן הוא חדש או שביעית, כיצד חזר וקנה ממנו. ועצם זה שבתחילה הוא כבר קנה ואז רק שואל לגבי ישן, הרי סימן שכבר היה חדש או שביעית. וכיצד הוא מגיע אליו, והרי זה רק מצד שהוא נאמן.

מסקנת ר"ת כשיטת רש"י מצד עצמו

ופירוש רש"י (שישן וחדש הוא על טיב הפירות) נראה לר"ת עיקר. ומשום רבותא נקטיה (כלומר לחזק את שיטת רבי יהודה), אף על פי שגם מזלזל את שלו, וגם מוסיף שבח על של חבריו, אפילו בדברים אחרים שאינם מאותו העניין (והיית יכול טעון שזה שהוא מפריז בכפליים, ולכן יש לחוש לגומלין, הרי למסקנה) - לא מיחזי כגומלין. ומבארים, כי במקום בו כלל לא חוששים לגומלין, הרי אפילו שמוסיף בדברים אחרים לשבח את חברו - אין לנו לומר שיש לחוש. ודומה הדבר בעניין איכות וכמות, שאם ההכרעה שאין מבחינה איכותית חשש של גומלין, הרי עודף בכמות - אינו יוצר לנו סברא שיש לחוש כאן על גומלין, כי יש אנשים שנוטים לדבר כך.

שמעידים אחד על השני שהוא כהן. אלא שמתוך כך עולה החשש על בחינת גומלין, והנה הגמרא מקשה, כי דווקא אנו רואים כי חכמים כן חששו לגומלין, ואילו רבי יהודה - לא חשש.

המשנה במסכת דמאי (פ"ד מ"ז) אומרת החמרין עמי הארץ שנכנסו לעיר עם תבואתם, ואמר אחד מהן שני חילוקים בטיב סחורת חבריו על פני סחורתו שלו: א. שלי חדש הוא שאינו טוב כל כך כי לא התיבש כל צרכו, ושל חברי ישן וטוב יותר משלי. ב. שלי אינו מתוקן שלא ניטלו מעשרותיו, ושל חברי מתוקן הוא. הרי אין הם נאמנים, כי חיישינן לגומלין, שחבריו יגמלנו בעיר אחרת לשבח את שלו. רבי יהודה אומר: הרי הם נאמנים, ולא חיישינן לגומלין.

כלומר, החשש הוא, שמאחר והם סוחרים, הרי הם עושים עם עצמם עסקה, שכל פעם יעיד האחד לטובת חבריו במקום אחד, והשני יעיד לטובתו במקום האחר.

התוס' מביאים את פירוש רש"י בהמשך המסכת, שלא ניתן לומר שהדיון הינו על איסור חדש של עומר

הגמרא מביאה את אותה המשנה בפרק אע"פ, ומביאים התוס' את פירוש רש"י שם, שבא לדחות את הנסיון לבאר כי חדש מדובר על העומר, כלומר תבואה שהשרישה לאחר ט"ז בניסן, שלא הותרה באכילה עם הקרבת העומר, אף שנורעה תחילה. ומבאר כי יש לדחות את פירושם. ולא נהירא, דכי משני הכא בדמאי הקלו, בחדש מאי איכא למימר, ועוד שלא מצינו שנחשדו עמי הארץ על החדש, ועוד הוה ליה למימר שלי חדש ושל חברי אינו חדש. שהרי איך נאמן באיסור חדש לומר, דשל חבריו ישן, בזה לא הקילו.

הרשב"ם לומד, כי מושג החדש קשור לשביעית, ומה שרבי יהודה לא ציין שדווקא בדמאי הקלו, כאן לא מתחילה השאלה, שברור לנו כי לא חוששים שישקר בה

הרשב"ם מפרש זאת באיסור אחר של שביעית. שגם בנושא שביעית מצינו במשנה במסכת שביעית התייחסות למילה חדש וישן. "ורד חדש שכבשו בשמן ישן. שהכוונה הינה (על פי הרע"ב) - ורד של שביעית שכבשו בשמן של ששית" וניתן לבארו בענייני תבואת החמרים, כי הוא מעיד כנגד עצמו שמאחר וגדל בשביעית הרי הוא חדש, ותהיה בו בעיה, שאסור להשהותו לאחר הביעור. וכאן כבר לא יהיו הקשיים שרש"י העלה בעניין העומר.

ולא תיקשי להא, דמתרץ בדמאי הקילו, איסור שביעית מאי איכא למימר, דאיכא למימר דלא חש לתרוצי אשביעית, דפשיטא ליה לתלמודא דר' יהודה מיקל בשביעית, משום דבאתריה דר' יהודה חמירא להו שביעית (פירוש, והלכך לא הוו חשידי עלה כיון שחמורה היתה אצלם) כדאיתא בגיטין פרק הניזקין ההוא דא"ל לחבריה דיירא בר דיירתא (פירוש, גר בר גיורת) א"ל תיתי לי דלא אכלי פירי שביעית מעולם.

רבינו תם חולק על העמדה שכוז, באשר אנו מדברי על חמרים שהינם סתם עמי הארץ, שכלל לא נחשדו על שביעית, ומה צורך להעיד על חבריו

אלא שרבינו תם יוצא כנגד העמדה זו. שהרי החמרים הינם סתם עמי הארץ, ומאחר ולא נחשדו על השביעית, מה צורך

בחר בתירוץ אחר, שכלי אומנתו בידו, וזה עצמו מעיד מצד עצמו, ואינו נזקק לעדות חבירו.

אביי שאמר כאן רוב עמי הארץ מעשרים הם בעניין הדמאי, אינו חלוק על רבא, וכפי שרואים במקומות אחרים התוס' מביאים שני מקומות בהם דווקא רבא הוא שאומר את התירוץ שרוב עמי הארץ מעשרים הם. ומבארים, שעם היות ובשני המקרים הללו תירץ אביי תירוץ אחר, הרי אין זה בגלל שהוא חלוק על דבריו, אלא שהיתה לו העדפה לתירוץ אחר. אלא שהוא העדיף לנקוט על מה שחכמים בחרו.

בתקנה שלא לברך על הפרשת דמאי, ראינו כי עם היות ורבא הוא המתירן שרוב עמי הארץ מעשרים, לא שחלוק עליו אביי בכך, אלא העדיף לומר שחכמים לא תיקנו ברכה על ספק

במסכת שבת, הסיבה שלא לברך על הפרשת דמאי אמר אביי: אין כל תקנות דרבנן שוות.

והחילוק הוא: ודאי דדבריהם, כאשר חכמים מתקנים תקנה שהיא בגדר "ודאי", כדוגמת הדלקת נר חנוכה - בעי ברכה, שנתקנה ברכה אף על מצוה דרבנן.

אולם, ספק דדבריהם, כדוגמת הפרשת תרומת מעשר ומעשרות מדמאי [שהיא תקנה בגדר ספק, שמא כבר מעושר] - לא בעי ברכה, שלא תקנו חכמים לברך על הפרשה זו. ולכן יכול להפריש את המעשרות מהדמאי אף כשהוא ערום, משום שאינו צריך לברך. ושם רבא אמר לעולם רבנן תקנו ברכה גם על ספק דדבריהם, ולפיכך מקדשים ביום טוב שני. ולא תיקשי מהפרשת דמאי שאין מברכין עליה. מאי טעמא? רוב עמי הארץ מעשרין הן, ואין תקנה זו אף בגדר "ספק דדבריהם", דכיון שסומכים על הרוב אין היא אלא חומרא בעלמא, ולפיכך לא תקנו ברכה על הפרשת דמאי.

מקרה נוסף, בו אביי העדיף ללכת על ספק וודאי בעניין חכמים, ולא בחר לתרץ שרוב עמי הארץ מעשרים הם בהמשך המסכת בפרק אע"פ, מבואר כי כתובה, שהוא דבר שכיח - עשו חכמים חיזוק לדבריהם. והקשתה הגמרא לגבי עניין נוסף שאף הוא שכיח, החמרים עמי הארץ שהביאו תבואה, וכן חששו חכמים לגומלין, ומבארים מדוע נקט רבי יהודה שהם כן נאמנים.

ושוב אנו מוצאים את מחלוקת אביי ורבא. אביי האומר ודאי דדבריהם עבדו רבנן חיזוק. אבל איסור דמאי שהוא רק ספק דדבריהם שמא לא עישרו עמי הארץ את התבואה, לכן לא עבדו ביה רבנן חיזוק. ואילו רבא אמר: בדמאי הקילו יותר משאר ספק של דבריהם, כי אפילו ספק אינו, שרוב עמי הארץ מעשרין הן, אלא חומרא בעלמא מדרבנן הוא.

הבאת תירוץ אחר, אינו בא בהכרח לשלול באופן קבוע את דברי השני, ושאינו מקבלו

[בכך התוספות משתמשים ביסוד מעניין, שכאשר יש שניים, שכל אחד בוחר בתירוץ אחר, לאו דווקא שיש כאן מחלוקת, והוא ממש אינו מקבל את דעת חבירו. מילות המפתח "לאו משום דלית ליה" או כמו כאן "לא משום דלית ליה" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

אביי אמר לעולם לא תיפוך בדמאי כו' -

והא דאמר אביי בפרק במה מדליקין (שבת דף כג.), ספק דבריהם - לא בעי ברכה, רבא אמר, רוב עמי הארץ - מעשרין הן, וכן בפרק אף על פי (לקמן נו:), משני אביי, ודאי דבריהם - עשו חיזוק, ספק דבריהם - לא עשו חיזוק; רבא אמר בדמאי - הקילו, **לא משום דלית ליה לאביי דרבא, דהא הכא - אית ליה.**

ועוד דבשילהי המביא (ביצה לה:), דייק ממתניתא,

דרוב עמי הארץ - מעשרין הן,

אלא דאית ליה לאביי,

דכל ספק דבריהם אף על גב דליכא רוב, לא בעי ברכה וגם לא עשו חיזוק.

ומיהו,

בפרק קמא דשבת (דף יג. ושם),

אהיה דלא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ, מפרש אביי,

שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנים,

ולא סמיך ארוב עמי הארץ מעשרין,

כדקאמר רבא התם,

סבידא ליה דלהיהא מלתא מחמירין, ולא סמכינן ארובא.

וכן רבא בסוף הניזקין (גיטין סא. ושם), גבי משאלת אשה נפה כו',

לא בעי למיסמך,

ארוב עמי הארצות דמעשרין,

לענין לסייע ידי עובדי עבודה,

דנראה לו לענין זה להחמיר.

אביי משאיר את דעת רבי יהודה שבחמרים אין לחוש לגומלין, מאחר ומדובר בדמאי, שמרבית עמי הארץ ממילא מעשרים

ראינו כי יש מחלוקת חכמים ורבי יהודה בעניין גומלין. המשנה במסכת דמאי אומרת "החמירין שנכנסו לעיר, ואמר אחד מהן שלי חדש ושל חברי ישן, שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן - אינו נאמן, רבי יהודה אומר: נאמן!" אביי מצדיק שאכן זו שיטתו של רבי יהודה, שהוא כן חושש במקרים אחרים לגומלין. ומה שכאן אינו חושש לגומלין, זה בגלל המקרה הפרטי כאן, שמדובר בדמאי, והואיל ורוב עמי הארץ מעשרים הם, התיירו למכור דמאי, כי אז זה חשש רחוק, ואין לנו לסבור שהמוכר הוא המיעוט, ולכן אף ללא דבריו של השני, אנו מלכתחילה היינו יכולים לקנות אצלו. ורבא

יש להתייחס להחמרה, כעולם בפני עצמו, ובמקרים מסויימים הוא הופך להיות חובה

[כלל ההחמרה מופיע רבות, השורש עצמו של המילה מופיע קרוב לאלף פעם, הביטוי "להחמיר" מופיע מאות פעם, והביטוי "מחמירין" קרוב לחמישים פעם. מה שמראה כי כאילו יש לנו שתי רמות הסתכלות ופסיקה, באופן הרגיל וקו ההחמרה, שהוא בא לידי ביטוי במקרים ייחודיים, שהם עצמם מכריחים אותנו ששם ראוי לא לסמוך על כלל, בעניין המסויים, ולהתבונן מילתא מחמירין, וכן שנראה לעניין זה שראוי להחמיר].

[דף כד עמוד ב]

בשכלי אומנותו בידו -

פירש רבינו חננאל,
זה שאומר עליו שהוא כהן,
יש בידו כלים שמשמשין בהן בטהרה,
כגון כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה,
שאינן מקבלין שומאה,
שכל הרואה כלים הללו בידו,
מתרחק ממנו מלטמאותו,
ודומה שהוא כהן, **ולכן האמינוהו חכמים.**

הדיון בענייני גומלין, משתרע בשלושה מקרים, בשתי נשים שנשבו, בדמאי לגבי מוכרי תבואה, ולגבי הקדרים

הדיון הוא האם חוששים לגומלין, כי הרי עד עתה עסקנו בשתי שבויים, וכאילו יש מקרה בו כל אחת תעיד לטובת השניה, על מנת שהיא תחזיר לה. ושאלה הגמרא, למימרא דטעמא דרבי יהודה דאף לגבי תרומה אינו נאמן אלא על פי שני עדים, משום דחייש לגומלין, דהיינו שמא הערימו ביניהם להעיד כל אחד על חברו. ורבנן דפליגי עליו וסברי שנאמן כל אחד להעיד על חברו, טעמם משום דלא חיישי לגומלין. אלא שאנו דוחים: והא ליכא למימר הכי, דהא איפכא שמעינן להו, דרבנן חיישי לגומלין, ורבי יהודה לא חייש לגומלין.

דתנן במסכת דמאי - החמרים - סוחר תבואה ומוליכין ממקום הזול לכרכין. אמר אחד שלי חדש ושל חברי ישן שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן - משבח את של חברי ומזלזל את שלו שלי אינו מעושר של חברי מעושר שלי חדש ואינו יבש עדיין כל צורכו [ושל חברי ישן ויבש כל צורכו] דסתם ישן טוב מן החדש בעת הגורן. אינו נאמן - הואיל ועם הארץ הוא, ואינו נאמן על המעשר אף על פי שמעיד על שלו שאינו מתוקן, ועוד שמוסיף עם זו דברים אחרים לשבח את של חברו - אינו נאמן להחזיק את של חברו בחזקת מתוקן, שאינן אלא מערימין אמור אתה כאן ואני במקום אחר. רבי יהודה אומר נאמנים. הואיל ורוב ע"ה מעשרים הן בדמאי הקילו, משום חיייהן של בני העיר שיהיו מוכרי תבואה ופירות רגילין לבא שם. ועל מנת לאסור הינך נדרש לחשוש לשני מששות רחוקים, הן שהוא מהמיעוט, והן שהם גומלין, וכך פירש אביי את שיטת רבי יהודה.

התוס' מסכמים מכאן, כי דעת אביי שידוע שרוב עמי הארץ מעשרים, ואינו חלוק על כך, אלא עצם שהדבר בספק אינו מאפשר ברכה שהיא דבר ברור או חיזוק

במסכת ביצה מדייקת הגמרא מברייטא, כי רוב עמי הארץ מעשרים הם. "כדתניא: הלוקח תאנים מעם הארץ, במקום שרוב בני אדם דורסין - אוכל מהן עראי ומעשרן דמאי. שמע מינה תלת; שמע מינה: מקח אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, ושמע מינה: רוב עמי הארץ - מעשרין הן, ושמע מינה: מעשרין דמאי מעמי הארץ, אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו." ובביאור יסוד הדברים. וכשמעשרין אין מעשרן אלא דמאי, היינו בתורת ספק כשאר פירות הלוקחים מעם הארץ, ואין אומרים: הואיל ולא נגמרה מלאכתן, ודאי לא עישרן עם הארץ, ויתחייב לעשרם בתורת דמאי.

ומשום דקסבר האי תנא, יש שמעשרין קודם גמר מלאכה ומדה הנוהגת היא ומעיקר הדין יש לנו לתלות שעישרו, ואין חיובם במעשר אלא מדרבנן ובתורת ספק.

מעירים התוס', כי המסקנה בכל שלושת הסוגיות הינה, כי שיטת אביי היא שחכמים בשעה שבאו לתקן, לא הצריכו ברכה או חיזוק.

התוס' מביאים שני מקרים בהם למרות שגם אביי וגם רבא מקבילים את הכלל של רוב עמי הארץ מעשרים, ובכל זאת החמירו בהם

התוס' מוכיחים, שעם היות וגם אביי וגם רבא, אינם חלוקים בכלל של רוב עמי הארץ מעשרים, הרי יש מקרים שמחריגים אותם, ואין סומכים עליהם, בעניין מסויים.

אכילת חבר עם זב שהוא עם הארץ - גוררת החמרה

מקום נוסף אנו מוצאים מחלוקת בין אביי ורבא בעניין זה. תנאי, רבי שמעון בן אלעזר אומר: בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל, שלא שנינו: לא יאכל הטהור עם הטמאה אלא: לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. כיוצא בו, לא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ שמא ירגילנו אצלו. וכי מרגילו אצלו מאי הוי? - אלא אימא: שמא יאכילנו דברים טמאין. אטו זב פרוש לאו דברים טמאין אכיל? - אמר אביי: גזירה שמא יאכילנו דברים שאינן מתוקנין. ועם היות ורבא כן נתן טעם אחר, שמא יהא רגיל אצלו, ויאכילנו דברים טמאין בימי טהרתו.

סיוע לעניין עוברי עבירה הינו חמור, ודורש התרחקות, ולא להישען ולהקל בשל רוב

אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה, ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל את המים לא תגע עמה, לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. ועם היות שכאן אביי מתיר בשל הכלל רוב עמי הארץ מעשרין הן את פירותיהם, ופירותיו אינם אסורים אלא מדרבנן, שחששו חכמים למיעוט שאינם מעשרים, וזה הוא איסור "דמאי"; והיות שהסיוע הוא לעוברי עבירה דרבנן בלבד, לכן התירו לסייע להם מפני דרכי שלום. הרי כאן רבא מחריג כלל זה. כי בעניין של לסייע לעוברי עבירה ראוי לדעתו להחמיר.

ואיבעית אימא רבי יהודה ורבנן במעלין מתרומה ליוחסין קמיפלגי -

ולא אתא לשנויי,
אלא קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה,
אבל דרבנן אדרבנן,
לעולם צריך לתרץ - בשכלי אומנותו בידו.

הקשה הר' שמואל מווארדין,
ומעיקרא - היכי בעי למימר,
דטעמא דר"י משום גומלין,
והא בלא גומלים,
ע"כ סבר רבי יהודה,
בשילהי פרקין (לקמן דף כח:),
דמעלין מתרומה ליוחסין.

ותירץ ר"י,
דמעיקרא ס"ד - דאי לאו טעמא משום גומלים,
לא היינו מפסידים את הכהן מן התרומה,
כדי לומר מעלין,
כיון דמן הדין ראוי לחלוק ע"פ חבירו,
ואדרבה,

קודם היינו אומרים - אין מעלין,
אף על גב דגבי עבד אמר לקמן לרבי יהודה,
דאין חולקין לו תרומה משום דמעלין,
התם - אין כל כך חששא,
בהפסד של עבד זה,
אם אין חולקין לו תרומה בלא רבו.

וא"ת,
ובאיזו סברא פליגי,
לימרו תרווייהו דמעלין,
ונצטרך שני עדים בתרומה,
או לימרו תרווייהו דלא מעלין,
ולא יצטרך אלא עד אחד בתרומה.

וי"ל,
דבהא פליגי,
דמר סבר,
חיישינן שמא יעלו מתרומה ליוחסין,
לפיכך הצריכו שני עדים,
ומר סבר - דלא חיישינן.

מחלוקת רבנן ורבי יהודה באני כהן וחברי כהן

שנינו בברייתא מחלוקת רבנן ורבי יהודה, כאשר באו שנים לבית דין, ואחד מהם אומר אני כהן וחברי כהן. רבנן אינם חוששים לגומלין, וכאילו הוא אומר זאת על חבירו על מנת שגם הוא יהיה כהן, ועל כן על פי עדות זאת הוא נאמן להאכילו תרומה, כי אין אנו חוששים שמישהו יראה אותו

לשיטת רבא אין מחלוקת בין חכמים שתמיד אינם חוששים לגומלין, כי הוא מבאר להעמיד שכלי אומנותו בידו, במוכרי התבואה ובקדרים

ורבא תרץ שלעולם אין חוששים חכמים לגומלין. והוא מעמיד את המשנה של דמאי במוכרי התבואה, כשיטת רמי בר חמא, באומן שכלי אומנותו בידו, ורק בגלל זה היה להם סיבה לחשוש. "הקדר היוצר קדירות חרס, שהוא "חבר" שנוהר בכליו שלא יטמאו, שהניח קדירותיו ברשות הרבים, וירד לשותות, וחושש שמא נגעו בגדיהם של עמי הארץ בקדירותיו ויטמאום, משום שגזרו חכמים טומאה על בגדי עמי הארצות, - הקדירות הפנימיות שאינן סמוכות לרשות הרבים ממש - טהורות, שודאי לא נגעו בהם בגדיהם של עוברי רשות הרבים. והחיצונות הסמוכות לרשות הרבים - טמאות, שמא נתחככו בהם בגדי עוברי רשות הרבים בהליכתם."

ונתקשינו: דהא תניא בברייתא - ד"אלו - היינו הפנימיות, ואלו - היינו החיצוניות, טמאות", ודלא כמתניתין דלעיל שחילקה בין הקדירות הפנימיות לחיצוניות?

ולגבי קושיא זו אמר רבי חמא בר עוקבא: דברייתא דתני "אלו ואלו טמאות" איירי באומן שכלי אומנותו בידו, וניכר שמתכוין למכור את קדירותיו, ולהכי מטמאין להו - מפני שיד הכל ממשמשת בהן ובודאי נגעו בהן עמי הארץ.

בסוגיית מוכרי התבואה ביארה רש"י באופן שיש בו בחינת גומלין

חמר המביא תבואה למכור, שהרי מדובר בסוחר תבואה המוליכין ממקום הזול לכרכין. היה נושא בידו כלי היכר של מכירה כגון מחק שמוחקין בה המדה, והמביאה להצניע אינו נושא בידו כלי אומנות מכר, והכא כגון שכלי אומנותו בידו של זה המזלזל את שלו, דאנן סהדי שלמוכרה הביאה - הלכך אין זה אלא גומל וזה יעיד עליו בכרך שלפניהם. כך פירש רש"י.

אך רבינו חננאל פירש באופן אחר: דלעולם חיישי רבנן לגומלין, ומה שנתקשינו במתניתין, דגבי תרומה - לא חיישי רבנן לגומלין, והאמינום להעיד אחד על חבירו, ולהתירם בתרומה? הא לא קשיא. כיון דאיירי שהמעיד יש בידו כלים שמשמשים בהם בטהרה, כגון כלי אבנים שאינם מקבלים טומאה, וכל הרואה כלים אלו בידו מתרחק ממנו, כדי שלא יטמאנו, וניכר שהוא כהן לפי זה, אף בלא עדותו של חבירו, ולכך האמינוהו חכמים ולא חששו לגומלין.

ההבדל בין משמעות כלי אומנותו, האם זה הולך על פעולת המכירה או על האדם

נראה לי, כי התוס' בחרו בפירושו של רבינו חננאל, כי לא רק שהוא פירוש יפה, אלא שהוא מנתק את כלי האומנות ממעשה המכירה, שאז יש את המקום לא לחשוש לגומלין. כי פעולת הגומלין במוכרי התבואה הינה כאשר הכלים קשורים למעשה המכירה. וכאן אכן עולה כל החשש של גומלין, כפי שביאר רש"י, אלא שכאן הכלים מעידים על האדם מצד עצמו, ולכן איננו זקוקים כלל לדברי השני, כי זה אינו קשור כלל במכירה.

כדאיתא בסוף פירקין דר' יהודה סבר, דאין חולקין תרומה לעבד אלא א"כ רבו עמו.

ובמלים אחרות קשה על התירוץ הראשון שרבי יהודה החמיר בתרומה מחשש לגומלים. תירוץ זה אינו מוכרח, כי בין אם רבי יהודה חושש לגומלים ובין אם לא - הוא היה מחמיר בתרומה, כי הוא סובר מעלין מתרומה ליוחסין, כפי כמובא בדף כח א.

אכן כן צריך טעם של גומלין, ובלעדיו כל המהלך היה מתהפך

דס"ד מעיקרא, אי לאו טעמא דגומלין - לא היינו מפסידין לכהן זה תרומתו, שראוי לחלוק לו על פי חבירו, כדי לומר מעלין. אדרבה, היה לנו לומר, דאין מעלין, כדי שלא יפסיד זה תרומתו, ואף על גב דגבי עבד אמרינן לקמן לר' יהודה דאין חולקין לו תרומה, משום דאין מעלין, ולא אמרינן יחלקו לו ולא יעלו, היינו משום דאין כל כך הפסד, אם לא יחלקו לו בלא רבו.

לכאורה במקום להציג מחלוקת - ניתן להעמיד את שניהם בקו אחד

התוס' חוקרים מה כאן הגורם בהעלאה מתרומה ליוחסין. ומהי בדיוק מחלוקתם של רבנן ורבי יהודה. ואכן הן המהרש"א והן התוס' רא"ש המציגים זאת כדיבור המתחיל חדש, סוברים כי זה עניין חדש. ונציג זאת בלשון התוס' רא"ש. "תימה, מאי פלוגתא שייכא בה? ובאיזו סברא נחלקו? נימרו תרויהו - מעלין, וליצרכי בתרומה שני עדים, או נימרו תרויהו - אין מעלין, ולא יהא צריך אלא עד אחד בתרומה. וי"ל דבהך סברא פליגי. מר סבר - חיישינן שמא יעלו מתרומה ליוחסין, לפיכך מצריך שני עדים, ומר סבר - לא חיישינן."

אמנה שבשטר קמסהדי -

וא"ת,
ואי לאו אכולא מילתא קמסהדי,
א"כ עדים חתמי,
אף על גב דלא ידעי אי כהן הוא אי לאו,
ואם כן,
הא דתנן בגט פשוט (ב"ב דף קעב.),
שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת,
אם היו משולשין - יכתבו כהן,
ומה מועיל,
כיון שעדים חותמין,
אף על פי שאין מכירים בו אם הוא כהן,
והרי הוא יכול להערים,
ולכתוב שטר אחר בשם חבירו כהן,
ויוציא ממון מחבירו כהן.

וי"ל,

דהיכא דהוחזקו שני יוסף בן שמעון,
ודאי אכולא מילתא קא מסהדי,
כי אז הן צריכין לידע אם בן כהן הוא,

אוכל תרומה ויעלהו ליוחסין. לעומת זאת חלוק עליהם רבי יהודה, שאינו נאמן להאכילו תרומה.

מחלוקת רבי יהודה ורבנן במשנה של החמירין שנכנסו לעיר

במסכת דמאי מובא כי החמירין (מוכרי חמרא - יין), הרי האחד משבח את חבירו (שלו יין ישן ומשובח) ומקלקל את שלו (שלי חדש, ועדיין אינו יבש כל צורכו), אעפ"כ לא סומכים עליו חכמים, שחוששים שכל אחד מהם יאמר כך בעיר אחרת, ובעיר השניה יתחלפו - שזה גומלין, ואילו רבי יהודה אינו חושש לגומלין. וכן ששלי אינו מתוקן (אינו מעושר) ושל חברי מתוקן.

מקשה הגמרא והרי ראינו כי שיטתם הפוכה, וממילא יש קושי הן מדרבנן לרבנן והן מרבי יהודה על רבי יהודה.

בהמשך הגמרא מביאה תירוץ אחר בין רבנן ורבי יהודה, שעניינו מעלין מתרומה ליוחסין. ואז אנו אומרים כי מה שרבי יהודה אומר שאינו נאמן, הרי זה בגלל טעם אחר, ולא גומלין, אלא דסבר, שאין מאמינים לעד אחד אפילו לענין תרומה לחודה, משום דחיישינן שמא אדם אחר שיראה אותו אוכל בתרומה יאמר שודאי כהן הוא, ויעיד עליו במקום אחר ויבואו להכשירו אף ליוחסין. ורבנן סברי: דלא חיישינן להכי, ולכן נאמן עד אחד להתירו בתרומה לחודה.

מעירים התוס', מי הגמרא סילקה רק את הקושי מרבי יהודה לגבי כהונה, על רבי יהודה במשנה על החמירין

מעירים התוס', שלאחר שהבאנו את דעת רבי יהודה במעלין ליוחסין, הרי תירצנו שכאן אינו שייך לגדר של גומלין. אבל עדיין יש קושי על דברי חכמים. ועם היות וחכמים מקילים בתרומה, הרי מדוע כאן אמרנו שהוחלפה השיטה וחכמים - לא חוששים לגומלין, בפרט שאנו רואים כי כלי אומנותם בידם, וברור לנו כי הם חייבים למכור את מה שיש להם. הרי זה יגרום שחכמים יסברו בחמירין לגומלין. כלומר, לעולם צריך לתרץ - שאנו חייבים להעמיד כך את המשנה, על מנת לסלק את הקושי על חכמים.

הקושיא חוזרת אחורה, מה חשב בתחילה מעיקרא

[הגמרא כאן הביאה שתי מחלוקות בין רבנן לרבי יהודה. כעת התוס' אמנם דנים על התירוץ השני, של מעלים מתרומה ליוחסין, אלא שכאן חוזרים התוס' איך בכלל רצתה הגמרא לתרץ את התירוץ הראשון, בסלקא דעתך, ומילות המפתח הינה "מעיקרא" וגם התירוץ כלול במילות המפתח, כמו שפעמים רבות משתמשים במילות המפתח הן בשלב השאלה והן בשלב התירוץ "ומעיקרא היכי בעי למימר .. דמעיקרא ס"ד .. ואדרבא"]

לא ניתן לתלות את סברת רבי יהודה בטעם של גומלין, שיש הוכחה שגם ללא טעם זה מגיע לחשש העלאה מתרומה ליוחסין

הקשה רבינו שמואל מוורדום, היכי בעי למימר מעיקרא דטעמא דר' יהודה משום גומלין, הא על כורחק בלא טעמא דגומלין - נמי סבר ר' יהודה בהדיא, דמעלין מתרומה ליוחסין,

המקרים, שאין אנו יודעים האם העדים חותמים גם על עובדה זו. אף במקרה שהוא חסר משמעות לעניין ההלוואה.

חד אמר מעלין -

ואם תאמר,
ואמאי לא חשיב ליה בהדי הנך,
דתנן בעשרה יוחסין (קדושין דף עו. ושם),
אין בודקין מן המזבח ולמעלה,
ולא מדוכן כו'.

וי"ל,
דהך דשטרות - מלתא דפשיטא היא,
דכיון דאכולא מלתא קמסהדי,
א"כ הוי עדות גמור,
ולכך לא קא חשיב עדים.

וא"ת,
ואמאי לא חשיב,
תרומה ונשיאות כפים,
למ"ד מעלין.

ואור"ת,
דתרומה **בכלל מזבח,**
ונשיאות כפים **בכלל דוכן,**
אף על גב דההוא דוכן היינו שיר,
כדמשמע התם בגמרא,
מ"ד מעלין הוה **מוקי לה נמי,**
בדוכן כהנים שבגבולים.

ומיהו קשה,
אמאי לא חשיב ס"ת שקרא,
בחזקת כהן כדלקמן.

ויש לומר,
דאיכא למימר **דתנא ושייר כולהו.**

ובספר הישר פירש ר"ת,
דלאו בעבודת מזבח ממש איירי,
אלא כגון הפשט וניתוח,
דברים הכשרים בזרים,
דלא היו מניחין לעשות אותם,
אלא למיחוסין מן המשיאין לכהונה;
אבל מילי דכהונה,
כגון תרומה ונשיאות כפים וס"ת,
לא איצטריך למתני.

נחלקו אמוראים האם מעלים משטרות ליוחסין

הגמרא דנה על מספר חקירות של סימנים שבעקבותם ניתן להעלות ליוחסין. איבעיא להו: מהו להעלות משטרות

והתם - ודאי מעלין משטרות ליוחסין,
והכא - מיבעיא לן, היכא דלא הוחזקו.

הגמרא חקרה על מה חותמים העדים, האם על גוף ההלוואה, או על כל פרטי השטר

הגמרא הביאה שאלה שנשאלה: "איבעיא להו: מהו להעלות משטרות ליוחסין?" ביררה הגמרא את גוף השאלה, ודחתה הצעה שהער הוא החותם ככהן, שהרי אף אחד אינו מעיד עליו. "היכי דמי? אילימא דכתיב ביה אני פלוני כהן חתמתי עד, מאן קא מסהיד עילויה?" מתוך כך ביארה, כי בתוכן השטר יש שני פרטים, מי לוזה, והוא כותב שהוא כהן, וכמה לוזה.

ונשאלה השאלה, האם העדים מעידים רק על מעשה ההלוואה, או גם על כל פרטי השטר, כולל העובדה שהלווה היה עד. "לא צריכא, דכתיב ביה אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני וחתימו סהדי, מאי? אמנה שבשטר קא מסהדי, או דלמא אכולא מילתא קא מסהדי?" וענתה הגמרא כי במחלוקת אמוראים נשארה השאלה, כלומר יש צד לכל אחד מענפי החקירה. שהרי אם מעידים גם על כך שהלווה הוא כהן, על סמך זה ניתן להעלותו. "רב הונא ורב חסדא, חד אמר: מעלין, וחד אמר: אין מעלין."

אחד הפרטים שמציעה המשנה להבדיל בין שניים ששמותם שווים הוא היות אחד מהם כהן

על מנת להבין את דברי התוס', יש להקדים. הגמרא במסכת בבא בתרא במשנה מביאה מקרה בו יש שניים הדורים באותה העיר, עם שם זהה, יוסף בן שמעון, שאינם יכולים להוציא שטר על חברו, כי כל אחד ידחה את המלווה ויאמר, זה השני, ולא אני. ועל מנת לעקוף בעיה זו, הציעה המשנה שלושה פתרונות, או שיכתבו דור שלישי, כלומר גם את שם הסבא, או יסימנו, כלומר, שיציינו פרט בולט, כגון גובה, שמישהו מהם גבוה, או צבע שיער הג'ינג'י, והפתרון השלישי, שאם רק אחד מהם כהן - יציינו פרט זה, וזה ישמש כפרט המבדיל.

לכאורה עלולה לצאת תקלה חמורה, אם אין העדים מעידים על השטר

אנו רואים, כי במקרה הזה, הנתון שהוא כהן, הינו הפרט המבדיל בין שניהם, ונמצא כי אם העדים אינם שמים לב לפרט זה, כיצד הציעה אותו המשנה. וזו שאלה ממש חמורה, שהרי אם אינם מסתכלים כלל על נתון זה, יש לחוש שמא הישראל (פי' ששמו כשם הכהן) הערים וכתב שטר בשם חברו כהן.

כאשר יש קושיא מעניין מסויים, ניתן להחריג מקרה זה
[קושיית התוס' הינו על מקרה צדדי, שהנתון אם המלווה היה כהן הינו חלק מהותי מעצם ההלוואה. ואז התירוץ, שאכן בהלוואה כזאת, וודאי ופשוט שהעדים חותמים ומעידים בהכרח גם על הפרט שהמלווה הוא כהן. וממילא גם במקום זה אין כל שאלה בגמרא, שהרי בעדות כה ברורה, ראוי להעלותו, וממילא מצמצמים את שאלת הגמרא רק למקרה האחר, שהם רוב

או דוכן, וממילא ראוי להשיא כמשפחה כשירה. אלא כאן מחדשי לנו ר"ת מהלך מהפכני בספר הישר, כי על מילי דכהונה - כלל לא היה צריך לכתוב התנא. אלא כאן בכלל מדובר על עבודות שכשרות בזר, ואע"פ שלא היו אלו כהנים שביצעו זאת, אבל נתנו לבצע רק למשפחות מיוחסות, שניתן להשיא מהן לכהונה. ומילות המפתח הינן: "דלאו ממש .. איירי, אלא". ואדרבא, דבר שהוא פשוט, כלל לא היה צריך לשנותו.]

שאני הכא דריע חזקיהו -

פירש בקונטרס,

שהכל רואים שאר כהנים אוכלין שאר קדשי מזבח, **ואלו - אין אוכלין.**

וק"ק,

דמ"מ תיקשי למ"ד מעלין, **אתאי לאסקינהו** לקדשי מזבח וליוחסין.

ונראה לר"ת,

דריע חזקיהו,

היינו שהיו מיחסים אותם,

אחר בני ברזילי, **שהיה ישראל.**

ועוד,

שלא מצאו כתבם,

והיכא דאיתרע חזקה - **אין מעלין לכ"ע.**

אבל קשה,

דפריך מעיקרא אתי לאסוקינהו,

הוה ליה למיפרך,

אמאי נגאלו כלל מן הכהונה.

ויש לומר,

דשפיר הוה ידע דריע חזקיהו,

ומשום הכי - **לא אסקינהו,**

אלא דהוה ס"ד,

דאע"ג דריע חזקיהו,

איכא למיחש דלמא אתי לאסוקינהו **לבסוף,**

שלא ידעו שלא מצאו כתבם.

הגמרא מוכיחה כי לא ניתן להעלות מנשיאת כפיים ליוחסין, אלא שדוחה ואומרת, שאין ראיה מבני ברזילי דתניא - רבי יוסי אומר: גדולה חזקה! - יש לסמוך עליה יפה. רש"י. ומניין? שנאמר (עזרא ב') - גבי מנין העולים ארצה בימי עזרא - "ומבני הכהנים שעלו ארצה: בני חביה, בני הקוץ, בני ברזילי, אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה, ויקראו בניהם על שמם, אלה הכהנים בקשו כתבם המתייחסים [כתב ייחוסם לכהונה] ולא נמצאו, ויגאלו [נפסלו] מן הכהונה, ויאמר התרשתא [הוא נחמיה בן חכליה] להם: מה יהיה דינם - אשר לא יאכלו מקדש הקדשים - היינו מקדשי המקדש, עד עמוד כהן לאורים ותומים, כלומר - עד ביאת המשיח, אבל בתרומה שהיו רגילים לאוכלה בגולה לא אסרם."

ליוחסין? (והגמרא ביארה, כי כשהוא כותב שלווה ממישהו, ומציין שהוא כהן, נאם העדים בכך שחותמים מעידים רק על עצם ההלוואה, או גם על היותו כהן). וראינו יש בזה מחלוקת אמוראים בין רב הונא ורב חסדא, חד אמר: מעלין, וחד אמר: אין מעלין.

המשנה בקידושין מונה תפקידי מפתח, שאם היה קיים במשפחה - הרי זה בהכרח משפחה מיוחסת

המשנה בקידושין מונה סוג תפקידים שאם נמצאו במשפחתה של האשה, אין נדרשים יותר לבדוק, שזו משפחה מיוחסת. אין בודקין באשה שהיא בת כהן, לא מן המזבח ולמעלה. שאם התחיל לבדוק באמהות, ומצא שאבי אביה שימש בעבודת המזבח, בידוע שהוא מיוחס וכשר, ואין צריך לבדוק אחר אמו. וכן לא בודקין בלויה, מן הדוכן ולמעלה, שאם העידו על אחד מאבותיה שעמד עם הלויים על הדוכן לשורר, אין צריך לבדוק אחר אמו. שבידוע שהוא כשר. וכן לא בודקין בכולן מן הסנהדרין ולמעלה. שאם נמנה אחד מאבותיה על הסנהדרין, אין צורך לבדוק אחר אימו. שבידוע שהוא כשר.

למשנה היה ברור, כי עדותם על השטר הינה עדות גמורה, על כהונתו, ולא רק עניין עקיף

אלא שלאחר והמשנה גם המשיכה ומנתה עוד תפקידים, עולה מאליה השאלה, אותה מקשים התוס', לשיטת הסובר, כי מעלים משטרות לכהונה, מדוע לא נשנו במשנה זו. ומתריצים, כי למשנה לא היה ספק שהם מעידים על כל מה שבשטר, כולל על כך שהעד הינו כהן. וכל הספק הוא רק כאן בגמרא. ולכן המשנה דנה רק בדברים שיש בהם חידוש.

מה שציינה המשנה מזבח ודוכן, יש להרחיבו גם לתרומה ולדוכן של הכהנים

מאחר והגמרא כאן שואלת על להעלות מתרומה ומנשיאת כפיים, הרי אותה שאלה ששאלנו מדוע אין השטרות נכללו במשנה בקידושין, הרי גם על חקירות הללו, למי שסובר שמעלין על פיהם, היתה המשנה צריכה לציין גם אותם. ועונה על כך רבינו תם, שתרומה הינה נכללת במזבח, ונשיאת כפיים נכללת בדוכן. ועם היות ולכאורה הגמרא דנה על דוכן של הלויים, הרי גם לכהנים שבגבול היה דוכן.

התוס' מקשים על כך שהמשנה בקידושין לא מנתה מי שעלה כהן לתורה

כאן כבר לא ניתן לומר, שזה נכלל במזבח או בדוכן, והרי למי שסובר שניתן להעלות, אינו מובן מדוע לא נמנה במשנה. וכאן התשובה אינה רק על פרט זה, אלא תנא ושייר, הוא שהוא שייר מעבר לפרט המסויים. ותירוץ זה עונה לכל השאר, שהתנא רק שנה דברים עיקריים, ולא בא למלא את כל הפרטים.

עד שאנו באים להביא ראיה מדברים הברורים, יש גם אפשרות להביא ראיה ממה שלא מחוייבים כהנים לעשותם, אך כשרים וממשפחות מיוחסות

[עד עתה אנחנו ביארנו כל מיני פעולות שמי שעושה אותם - הרי זה מוכיח שהוא כהן או לוי, מזבח

בתוס'. כלומר, אנו אכן מבינים, את מה שהתבצע בעבר, שלא העלו אותם, כיוון שרעויה היתה חזקתם. ואת זה אכן "שפיר הוה ידע". אלא שמידע זה עלול להיאבד עם הזמן, ויהיו עתידים לשגות ולהעלותם. וזה היה החשש, ועל כך אמרו כי טיהרו אותם לגמרי, ולא יהיו כלל בעתיד כהנים.]

[דף כה עמוד א]

ואלא מאי גדולה חזקה -

בשלמא - אי אין מעלין,

ניחא הא דגדולה - חזקה,

אף על גב דאיכא למיחש לב"ד טועין,

שיעלו מן נשיאות כפים לקדשי קדשים,

[ואף על גב דבלא חזקה,

מעלין לתרומה ע"פ עד אחד,

ולא חיישינן לב"ד טועין,

שמא יעלו ליוחסין,

השתא סבר המקשן דיוחסין - חמירא,

ולא אתו למיטעי כמו לקדשי קדשים],

אבל השתא דאמרת טעמא דריע חזקיהו,

ולא חיישינן דלמא אתי לאסוקי,

כיון דלא אתי למטעי,

מאי גדולה חזקה.

רבא פושט כי אין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין

הגמרא הביאה כי יש מחלוקת אמוראים בין רב חסדא ורבי אבינא האם מעלים מנשיאות כפיים ליוחסין. כלומר, כהן שנשא את כפיו, שמצד אחד יש בזה גדר של פרהסיא, ואלמלא היה כהן, לא היה מחציף פניו, ומצד שני, זה רק איסור לאו. בא רב נחמן בר יצחק ושואל את רבא, מהי ההלכה כאן. ועל כך הוא עונה מבריייתא, שרבי יוסי אומר גדולה חזקה. כלומר נחמיה משאיר אותם כפי שהיו בגולה, אף שלא מצאו את כתב ייחוסם, לעניין שני דברים, נשיאות כפיים ואכילת קדשי הגבול.

ומכאן מוכיח רבא לרב נחמן בר יצחק, שאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין. מכיוון שלא חשש להשאירם נושאי כפיים, כי ממילא אין מעלים אותם ליוחסין. אלא שאם כך שאלה הגמרא, מהי הגדולה חזקה שאמר רבי יוסי?

אמנם על צד אחד - מובן במה גדולה החזקה, אך עדיין בגלל שהחזקה הינה רעועה - חוזרת השאלה

לכאורה עדיין יש קושי על רבא, שרצה לפשוט מכאן שאין מעלין, אם כן במה כן גדולה החזקה? מבארים התוס', שניחא על הצד שאין מעלין, אז מובן הכלל שגדולה היא החזקה. שהיא גוברת על שני קשיים לכאורה, מה שהתוס' מביעים בשאלות אף-על-גב. הרי הם אכלו רק תרומה מדרבנן, ועלולים אנו לחשוש שיהיה בית דין טועה, ויראו כי הם נושאים כפיים, ויעלו אותם לאכול מקדשי קדשים. אבל כעת שהינך אומר שמאחר ואוכלים ואעפ"כ אנו מחזיקים אותם בחזקתם, ולא הולכים לבטל זאת בשל החשש של בית דין טועה. והקושי

ומבארת המשנה - אמר להם נחמיה - הרי אתם בחזקתכם! במה הייתם אוכלים בגולה, בקדשי הגבול! כלומר בתרומה שנוהגת גם מחוץ למקדש וירושלים, אף כאן, כשתעלו ארצה, אף על פי שלא מצאתם את כתב ייחוסכם לכהונה עדיין תאכלו בקדשי הגבול, משום דסמכינן על חזקתכם שאכלתם עד היום. ומכאן שגדולה חזקה. עד כאן המשנה.

ומכאן הוכיח רבא לרב נחמן, שנפסקה ההלכה שאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, משום דאי סלקא דעתך, דמעלין מנשיאות כפים ליוחסין, והלא הני הכהנים בני ברזילי כיון דפרסי ידיהו, שהרי השאירם נחמיה בחזקתם, ובגולה היו נושאים כפיהם, אתי לאסוקינהו ליוחסין, ומה הואיל נחמיה בתקנתו שאסרם בקדשי המקדש, והלא הרוואה אותם נושאים כפיהם יעיד עליהם שכהנים הם?! אלא ודאי שלא חיישינן שיעלו מנשיאות כפיים ליוחסין.

ורחינן: לעולם חיישינן שיעלו מנשיאות כפיים ליוחסין, אלא דגבי הכהנים בני ברזילי לא חיישינן משום דשאני הכא, דריע חזקיהו, - הורעה חזקתם, כיון שהכל רואים ששאר כהנים אוכלים מקדשי המקדש ואלו אינם אוכלים, ולכן לא חיישינן שיעלו מנשיאות כפיים ליוחסין.

לכאורה יש קושי, אפילו שיש להם כעת חזקה רעועה - הרי עתיד מצבם להשתנות

התוס' מביאים את פירוש רש"י, כפי שהבאנו בגוף ביאור הגמרא, כי כאשר אנו באים לומר כי חזקתם הורעה, הוא לשים לב מה הם לא יכולים לאכול כמו כולם, מקדשי המקדש, ולכן אמנם יש להם נשיאת כפיים, אך היות והכל רואים כי הם שונים - זה לבד מראה כי אינם כמו כל שאר הכהנים. אלא למי שסובר שכן מעלין, קצת קשה, שאע"פ שלא מצאו להם כתב ייחוס, כיוון שבכל זאת הם פרסו ידיהם בגולה, הרי עתידים להעלות אותם לקדשי המזבח ואז תהיה להם חזקה רעועה, וממילא יעלו גם ליוחסין. והקושי הוא על נחמיה, כיצד באמת לא העלים.

התוס' מתעכבים על שלושה שלבים: שלב הטיהור בגולה, מדוע נשיאת הכפיים בגולה לא הועילה ולא תועיל, ומדוע כעת גם היא לא תועיל מה שנושאים כפיהם

ומפרש ר"ת, דהיינו דריע חזקיהו, כיון דנקראין בני ברזילי הגלעדי, ולא מצאו כתבם - משמע דזרים נינהו. מיהו קשה, מעיקרא קודם שידע דריע חזקיהו - אמאי פריך אתי לאסוקינהו? הוה ליה למיפרך ליסקינהו, ואמאי נגואלו מן הכהונה?

ונראה לי, דלאו פירכא היא, מעיקרא דבגולה - לא הפרישו הפסולין עד שעשאו עזרא כסולת נקיה, ואף המוחזקין בחזקת כשרות - פסל, כדכתיב ויגואלו מן הכהונה. הילכך - פשיטא ליה דאותה חזקה של נשיאות כפים בגולה - לא הועילה להם ליוחסין. דאף אותם שנתערבו בגוים - היו מחזיקין עצמן בחזקת כהנים עד שפסלו עזרא, אלא הכי פריך, אתי לאסוקינהו על ידי נשיאות כפים של עכשיו, הואיל והפריש הפסולין, ומשני - דריע חזקיהו.

הניתוח של התוס' דן על שתי תקופות שונות, מה שהתרחש בעבר, ומה שעלול להתרחש בעתיד

[מילת המפתח כאן דנה על החשש העתידי. "איכא למיחש". וזה ביטוי המתקרב למאה ומישים פעם

ובענין דליכא למיחש שהוא עבד,
כגון שיצא מבית הספר,
וטעמא כיון דעון מיתה הוא,
חיישין שמא יעלוהו ליוחסין,
ולכך איצטריך שני עדים להאכילו בתרומה,
ולכך נמי אין חולקין לעבד אלא א"כ רבו עמו,
ומ"ד אין מעלין,
אף על גב דעון מיתה הוא,
לא חייש להכי שמא יעלוהו,
כיון דבצנעא הויא אכילת תרומה,
וכן חלוקה,

אבל נשיאות כפים דאיפרסם,
איבעיא ליה אי חיישין שמא יעלוהו,

משום דאי לאו דכהן הוא,
לא הוה חציף כולי האי.
ולא הוי מצי למנקט,
כמו שכתבו התוס',
אפילו למ"ד אין מעלין,
משום דאיכא למיחש דלמא עבד הוא,
דלא תליא בהכי,
דאפילו היכא דליכא למיחש דלמא עבד הוא,
אין מעלין כמו ביוצא מבית הספר,
או שמעידין עליו שאינו עבד,
ואדרבה הא דחולקין לו בלא רבו,
היינו משום דאין מעלין,
ועיקר טעמא דפלוגתייהו,
משום מעלין ואין מעלין,
דאי לאו הכי קשה,
באיזה סברא פליגי,
כמו שהקשו לעיל (ת"י).

מבואר, כי אכילת תרומה – אינה סיבה להעלות להיקרא
כהן מיוחס

התוס' (בתחילה, וביאור התוס' הישנים יתבאר בהמשך)
מביאים, כי החשש שמא עבד כהן קיבל ואכל את התרומה,
מכריח שלא ניתן להעלות על פי אכילת תרומה. ומתוך כך
מבהירים, כי זה תלוי במחלוקת לעניין האם בגורן חולקים
תרומה גם לעבד כהן. , כי הסובר שחולקים, ודאי שלא יעלה
על פי אכילת תרומה. אולם, נשיאת כפיים, מאחר ולעולם
לא התרחשה בעבדים, הינה כן סיבה ראויה להעלותו, כי אנו
מסלקים את החשש של היותו עבד.

התוס' הישנים בוחרים נושא אחר להתמקד בו, האם הדבר
נעשה בצינעא (אכילת תרומה) או בפירסום (נשיאת
כפיים)

התוס' שלנו אינם גורסים "דמתאכלא בצינעא", מאחר
שהכל מודים, שלא מעלין מאכילת תרומה, ולכן גירסתם הינה
אפילו למאן דאמר אין מעלין - הני מילי תרומה, מאחר
שחולקין לעבד אף בלא רבו. ואילו התוס' ישנים, מבארים מה

לכאורה השני, שהיינו מסוגלים להעלות לתרומה אפילו על
פי עד אחד, ולא היינו נזקקים מלכתחילה לחזקה, וגם לא
היינו חוששים שיעלו אותו אף ליוחסין, הוא רק בגלל שאותו
המקשן סבר, כי כאן המעצור חמור יותר, וממילא לא יעלוהו
לאכול קודש קודשים.

אבל מסיימים התוס', שאמנם כן יש מקום לשאול על
מעלת החזקה, כי כל מה שאין אנו חוששים לא להעלותם
אינה מכוח החזקה, אלא אדרבא בגלל שהיא רעועה, ולכן זו
הסיבה שאין אנו מעלים. ולכן נחמיה השאיר אותם בחזקתם,
אבל לא שנלמד מזה באופן קבוע, שמעלים מנשיאת כפיים
ליוחסין.

כאשר הקושי הינו רק על צד אחד, מביעים התוס',
שאמנם לצד הראשון אין קושי, אבל עדיין לצד השני
הקושי משמעותי

[הכלל שמהפך את כל המהלך הינו "השתא דאמרת",
המופיע בעוד מקומות בתוס'. ולכן כל כך שייך להתחיל
בתחילה ב"בשלמא .. ניחא", מילא על הצד האחד, אכן
אין לי קושי, אבל המיקוד לקושי הינו מה שהחזקה
רעועה, וממילא תעלה השאלה במה החזקה גדולה,
ולא שהיא עומדת בפני עצמה, ואין אנו חוששים
שהחזקה כאן הינה רעועה].

או דלמא אפילו למ"ד אין מעלין ה"מ תרומה
דמתאכלא בצינעא כו' -

תימה,

מה תולה באכילה,

והא פשיטא,

דלכ"ע אין מעלין מאכילת תרומה ליוחסין,

דהא איכא למיחש דלמא עבד כהן הוא,
אלא בחלוקת תרומה בגורן הוא דפליגי,
אם מעלים ליוחסין - אם לאו,
ובמעלין מתרומה ליוחסין,

לא איפליגו בה תנאי בהדיא,

אלא דתליא הא פלוגתא,

בפלוגתא אם חולקין תרומה לעבד,

בלא רבו אם לאו,

למ"ד חולקין - אין מעלין,

דדלמא עבד הוא,

והכי איבעי ליה למימר הכא,

אפילו למ"ד אין מעלין,

ה"מ תרומה דחולקין לעבד בלא רבו,

ואיכא למיחש דלמא עבד הוא,

אבל נשיאות כפיים,

לעולם אימא לך דמעלין,

דאין עבד נושא כפיו.

[נ"ל דשפיר נקט דמתאכלא בצינעא,

דלמ"ד מעלין מאכילת תרומה נמי מעלין,

עצמו הראיה שהביא למעלה, למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין אתי לאסוקינהו, ואין זה סוגיית התלמוד, אם לא יאמר - לאו מילתא היא דאמרי, אלא ודאי ליתא, ואגב שיטפא דכתיבא בריש עשרה יוחסין אישתבוש לכותבה כאן.

מקור הדברים במסכת קידושין

הגמרא בפרק האחרון בקידושין מספרת כיצד רבי אלעזר אמר שלא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה. והגמרא שואלת כיצד היו חללים. ועל כך מובאת שם הסוגיה שלנו. ובין השאר נאמר בה. ואיבעית אימא: לעולם אף השתא, משבאו לארץ ישראל, נמי רק בתרומה דרבנן אכול, כגון תרומת פירות וירק שאינה אלא מדרבנן (כי מן התורה לא נתחייבו בתרומה אלא דגן תירוש ויצהר), לפי שהוחזקו בבבל באכילת תרומה מדרבנן. אבל בתרומה דאורייתא לא אכול בארץ ישראל, שהרי לא הוחזקו בכך בבבל. וכי מסקינן מעלים מתרומה ליוחסין, דוקא בכהן שראוהו אוכל בתרומה מדאורייתא. אבל האוכל בתרומה מדרבנן, לא מסקינן ליה ליוחסין. לפיכך אין לחוש שמא יעלו ליוחסין. שהרי אף למאן דאמר "מעלין מתרומה ליוחסין", אין מעלין מתרומה דרבנן. אלא שכאן רק לאחר מכן דנים על מה גדולה בחזקתם. וכפי שראינו כי מה שנאמר כאן שונה מהרצף של הסוגיה שנאמרה כאן.

לא במידי דאיכרי קדש -

וא"ת,
תרומה - נמי איכרי קדשים,
דכתיב ובא השמש ושהר,
ואחר יאכל מן הקדשים,
וההוא קרא - איירי בתרומה,
דהעריב שמשו - אוכל בתרומה.

וי"ל,

דודאי גבי שמא - תרומה מיקרי קדשים,
אבל הכא אאכילת זר קאמר,
דלא אשכחן קדשים - גבי אכילת זר.

הגמרא מדייקת, כי גם בכל דבר הנקרא קדש, כגון תרומה מהתורה - נאסר לכהנים שלא היה להם ייחוס לאכול, אלא רק במה שכבר אכלו בבבל.

הגמרא מספרת על חלק מהכהנים שהיו בבבל ולא היה להם כתב ייחוס, ועל כן נפסלו מן הכהונה, אולם נחמיה הורה להם, כי רשאים הם לאכול את מה שאכלו בבבל, וסומכים על חזקתם באופן שכבר כן אכלו, אבל לא תהיו רשאים לאכול בקדשי הקדשים בבית המקדש. אלא שמקשים, לדעה שסברה שאכלו רק תרומה מדרבנן.

ויש בעצם שלוש דרגות, הנמוכה היא אכן התרומה מדרבנן, שעל כך אין ויכוח שהיו רשאים לאכול. אלא שמדייקים מהפסוק הכתוב בעזרא, "אשר לא יאכלו מקדש הקדשים", שזו הדרגה השלישית הגבוהה. אלא שמקשים, שמהדרגה השנייה, תרומה מהתורה - כן אכלו.

ודוחים קושיה זו ועונים, שנחמיה אומר להם שלא יאכלו בכל מה שנקרא קודש, כגון תרומה, שעליה נאמר לגבי זר

כאן היה הגורם. ומאחר שנהגו לא להעלות - זה עצמו גרם להחלטה, שכן ניתן לחלוק תרומה אף לעבדי הכהנים.

בתוס' עצם החלוקה של תרומה גם לעבד כהן גרמה למצב של לא מעלין, ובתוס' הישנים להיפך, מאחר והיה נוהג של לא מעלין, זה איפשר חלוקה אף לעבד כהן

[מאחר והתוס' הישנים היפכו את הסדר, מה גרם למה. וטענו כי "ואדרבה", שמה שלא חלקו לעבד בלא רבו, נבעה מכך שאין מעלין. הרי מילת המפתח "ואדרבה" או "דאדרבה" מופיעה למעלה מחמש מאות פעם בתוס', אשר מהפכים את הסברא, ושזה אחד הנשקים החזקים בלמדנות. וכאן ההיפוך הוא על הסדר הלוגי, מה הגורם ומה התוצאה].

וכי מסקינן מתרומה ליוחסין ה"מ בדאורייתא כו' -

רבינו יצחק בן רבינו מאיר לא גריס לה,

דהא איבעית אימא רב נחמן קאמר לה,

ואי גרסינן לה,

א"כ היה סותר בעצמו ראייה שהביא,

דאי לא תימא הכי,

למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין - הא אתי לאסוקי,

אלא טעמא משום דריע חזקיהו,

ואין זו סוגיית הש"ס אם לא יאמר,

ולאו מילתא היא דאמרי,

ובפרק עשרה יוחסין (קדושין סט:): גרסינן לה,

ואגב שיטפא דהתם, שיבשו לכותבה כאן.

התוס' עושים לנו שיעור בתיקון גירסאות משובשות

[מאחר והתוס' מתקנים גירסאות, והביטוי "לא גריס" מופיע כשבעים פעם בתוס'. הרי יש לנו להוכיח זאת, ויש שני שלבים בהוכחה. השלב הראשון הוא להביא הוכחה לוגית והגייונית, כי לא שייך לגרוס זאת. וכאן מדובר על סתירה עצמית. כלומר, זו ההוכחה של למה כן נדרש למחוק ולא לגרוס זאת.

אלא שיש לזה גם שלב שני, שבא לטפל בבעייה, כיצד בכל זאת הגיע לכאן שיבוש זה. וזאת משמעו של הביטוי "אגב שיטפא" המופיע גם במקום אחר בתוס', שבא לציין כיצד למרות שסתרנו כליל את הביטוי לכאן, ובכל זאת הגיע. כי על מנת לתקן גירסא, נדרש מאמץ חשוב, להבין מהיכן מקור הטעות, ושיש כאן טעות ברורה].

התוס' שוללים גירסא משובשת, ומבארים מדוע

מה שכתוב בספרים, "וכי מסקינן מתרומה ליוחסין - ה"מ בתרומה דאורייתא, אבל בתרומה דרבנן - לא מסקינן" - רבינו יצחק ב"ר מאיר - לא גרס ליה, דהא האי ואיבעית אימא רב נחמן בר יצחק קאמר לה, דדחי למילתיה דרבא, וקאמר שאני הכא דריע חזקיהו, ואי גרסינן ליה - א"כ היה סותר הוא

עם היות וכיום אמילת חלה הינה מדרבנן - הרי מאחר והיה בה זמן בו בסוריא הקפידו יותר - ניתן להעלות

מדייקים התוס', כי דווקא נשיאת כפיים היא המועילה להעלותו, ובאים לשלול אכילת חלה בבבל. ועם היות, שגם בסוריא, אכילת חלה היא מדרבנן, בזמן הזה, הרי מאחר ומדובר על תנא שחשש יותר בסוריא, והחשיבה ככיבוש יחיד, הרי הוא בעצם העלה את דרגת אכילת החלה לשיטתו בסוריא, שהיה זמן שהיתה מהתורה, ולכן ניתן להעלות על אותה אכילת חלה, מכיוון שבסוריא כן הקפידו. (ויש המעירים כי ואכילת חלה הוא דיבור בפני עצמו, הבא להרחיב את נשיאת הכפיים, ולצרפה למה שמעלים בסוריא, וכשיטת התוס' רא"ש, להפריד בדיבור המתחיל נוסף).

בצמד המילים דוקא .. ולא - באים התוס' לומר, כי ההשוואה הטבעית - אינה קיימת

[מאחר והתוס' מדייקים, הרי עם היות ועולה חשש ששני דברים שווים הם ממבט ראשון, שהרי כאן יש לנו בדיוק על כך שאלת אף-על-גב, הרי באים התוס' להדגיש ולומר, כי יש לנקוט דוקא עניין אחד, ולא עניין שני. כלומר, יש כאן הן חיזוק בצד החיובי של הדווקא, ועוד יותר שלילת העניין השני, שהיינו חושבים שגם הוא, אלא ולא. ומילות המפתח "דוקא .. ולא" מופיעות פעמים רבות בתוס'.

לא חילוק גרנות גופה לחלה וקסבר תרומה כו'

-

וצ"ל דפליגי הנך ברייתות,

בפלוגתא דרב הונא בריה דרב יהושע ורבנן,

דאי לאו הכי בחד מהנך ברייתות,

ממה נפשך איכא למידק,

דמעלין מנשיאות כפים ליוחסין.

ופליגי נמי,

דלברייתא קמייתא,

אכילת חלה בסוריא חזקה לתרומה,

וכל שכן דאכילת תרומה דאורייתא,

דהויא חזקה לאכילת חלה דרבנן,

ובברייתא שניה קתני,

דחילוק גרנות, דהיינו תרומה בסוריא,

לא הויא חזקה לחלה.

הגמרא מציגה את שתי הגמרות, מה מועיל עבור אכילת תרומה, ומה מועיל אף לנשיאת כפיים

הגמרא מדברת על שתי ברייתות. הברייתא הראשונה "חזקה לכהונה - נשיאות כפים בבבל, ואכילת חלה בסוריא, וחילוק מתנות בכרכין"; וביארה הגמרא שמדובר, שמאחר ואוכל חלה שהיא מדרבנן, הרי זה מסייע לו לעניין תרומה, עם היותה מהתורה. והברייתא השנייה הינה "חזקה לכהונה - נשיאות כפים וחילוק גרנות בא"י, ובסוריא ובכל מקום

"וכל זר לא יאכל קדש". כלומר הדרגה השניה, וכל שכן בדרגה השלישית, ולא במידי דאיכרי קדשים, דהיינו חזה ושוק של שלמים שנאכלים לנשי הכהנים ולעבדיהם, דכתיב בהם לשון קדשים - "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ואמר מר: שפסוק זה עוסק במורם מן הקדשים דהיינו חזה ושוק, שבהם הדין, שבת כהן שנישאת לאיש זר, ונתאלמנה, וזרע אין לה - חוזרת לבית אביה לעניין אכילת תרומה, אבל במורם מן הקדשים לא תאכל. וגם בזה אמר להם נחמיה שלא יאכלו, ורק בתרומה דרבנן יאכלו, וכדשנינן לעיל.

לתוס' יש מילות ייחודיות לחילוק, ואחת מהן היא הצמד "דודאי גבי" בניגוד ל"אבל הכא .. דלא אשכחן גבי"

[מילות המפתח "דודאי גבי" באות לצמצם, ולחלק שיש שני מצבים נכון שזה נקרא תרומה, אלא רק לגבי הטמא, אפילו תרומה היא עבורו קדשים. אבל לגבי זר, אין מציאות של אכילת תרומה. ושוב אנו רואים, כי מילות המפתח מופיעות בעוד ריבוי מקומות בתוס', ועל מקרה זה יש למעלה מעשר פעמים נוספות.]

אף שלכאורה ראינו כי קדשים משמש גם לגבי תרומה, הרי מאחר ואנו עסוקים בזה, שם זה לא קיים

וממילא עולה השאלה, וא"ת תרומה - נמי איתיה בכלל קדשים, דכתיב ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים, דהיינו תרומה, דהעריב שמשו אוכל בתרומה, וא"כ אמאי הוצרך לכתוב הכא קדש, וי"ל דודאי לגבי טמא - איכרי קדשים, ובאכילת זר קיימין.

נשיאות כפים בבבל -

דוקא נשיאות כפים **ולא** אכילת חלה,

ואף על גב דבסוריא - נמי הוי מדרבנן,

אין מדקדקין בבבל כמו בסוריא,

דסבר האי תנא כיבוש יחיד - שמיה כיבוש.

ואכילת חלה בסוריא,

ה"ה נשיאות כפים **כדמוכח לקמן.**

נחמיה שלא יאכלו, אלא רק בתרומה דרבנן - בשל מעלת נשיאת כפיים שבבבל

אומרת הגמרא ראייה לכך: תא ושמע מה ששנינו בברייתא: איזו היא חזקה המספקת להעלות לכהונה? מי שהוחזק לנשיאות כפים בבבל, הוראהו מעיד עליו בכל מקום שהוא כהן, ומקבלים הימנו, כיון שיש בבבל ישיבה ובית דין קבוע, ובדקים אחר נושאי כפיים, ודאי בדקו ומצאו שכהן הוא.

וכן מי שהוחזק על אכילת חלה בסוריא, מעידים עליו בכל מקום שכהן הוא. וסבר האי תנא שכיבוש יחיד שכבש דוד המלך את ארם צובא - שמיה כיבוש, ולא חיישינן, שמי שאינו כהן - יאכל בה חלה, אבל בבבל - אין אכילת חלה ראייה, שכיון שאין חיובה שם אלא מדרבנן, לא מדקדקים בה כולי האי.

[דף כה עמוד ב]

עדות הבאה מכח חזקה -

פירוש,

שאנו יודעין שהוא כהן,**מחמת הקורא אחריו,****שמוחזק לו שהוא לוי.**

עדות הבאה מכח חזקה - היא כגון שעלה ראשון ככהן, ואחריו עלה לוי

הגמרא דנה לגבי עדות הבאה מכח חזקה, דהיינו שהעידו בו שהוחזק לדברים המעלין לכהונה, ועדות זו כחה רק כחזקה, שאין מעלין ממנה ליוחסין אלא לחלה בלבד. וכאותו מקרה שקרה - כי ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי, להעיד על יחוסו של אדם אחר, ואמר לו: "מוחזקי בזה שהוא כהן!" אמר לו רבי אמי: מה ראית לומר כן? אמר ליה העד: לפי שקרא ראשון בתורה בבית הכנסת, בחזקת שהוא כהן.

אמר לו רבי אמי: או אולי באמת ישראל היה, ומה שהעלוהו ראשון לתורה, משום שלא היה שם כהן, ומה שקראוהו לעלות בשם "כהן" מכיון שבחזקת שהוא גדול בחכמה, ואמרינן במסכת גיטין, שרב היה קורא לחכמים בשם "כהנים" בזמן שלא היה כהן? אמר לו העד: ראייתי שכהן הוא, משום שקראו לתורה אחריו לוי, ובעלמא במקום שאין כהן ומעלים ישראל במקומו - אין קוראים אחריו לוי, אלא ישראל אחר, ואילולי שהיה כהן לא הוי מעלים אחריו לוי. והעלהו ר' אמי לכהונה - היינו להאכילו בתרומה ובחלה על פיו של אותו העד, אבל לא ליוחסין.

מבארים התוס', כי כל החזקה אינו על הכהן עצמו, אלא דווקא על הלוי שעלה לתורה אחריו

בתוס' הרא"ש מבאר מה חידוש יש כאן, ופותר בקושיה חזקה, מה הרעיון של החזקה כאן? "תימה אכתי תיקשי פשיטא, מה לנו אם ראינו חזקה או אם עדים מעידין עליה, וי"ל דהכי פירושו, עדות הבאה מכח חזקה, שאנו יודעין שהוא כהן, מחמת חזקה של הקורא אחריו, שמוחזק לנו שהוא לוי." כלומר עיקר החידוש הוא ידיעה בעקיפין, שהרי לא ניתן שיעלה משהו לפני הלוי, אלמלא היה כהן.

שקרא אחריו לוי -**לפירוש ר"י הלוי שפירש בגיטין (נט: ושם),**

אם אין שם כהן - נתפרדה חבילה,

שיקרא ישראל גדול לפני לוי,

יש לפרש הכא,

שקרא אחריו לוי,

קטן מישראל שקרא אחריו.

הפירוש השני ברש"י לכלל של נתפרדה החבילה, מאפשר לקרוא לישראל גדול אף לפני הלוי

המשנה בגיטין נט, א למדה כי אחד הדברים שתיקנו חכמים משום דרכי שלום, על מנת למנוע מריבות, הוא סדר הקריאה

ששלוחי ראש חודש מגיעין - נשיאות כפים ראייה אבל לא חילוק גרנות, ובבל כסוריא.

ומדייקת הגמרא שכל ראיית הברייטא על חילוק גרנות, הוא רק לצורך חלה. ומדייקת על כך הגמרא "קסבר: תרומה בזמן הזה דרבנן, וחלה דאורייתא, ומסקינן מתרומה דרבנן לחלה דאורייתא." ועל כך נסוב תוספות זה. ועל מנת להבין אתוס' זה, יש להקדים תחילה, את מחלוקתם של רב הונא בריה דרב יהושע עם רבנן.

מחלוקת רב הונא בריה דרב יהושע ורבנן, בעניין מה דינה של חלה בזמן הזה, מדרבנן או מהתורה

דאמר רב הונא בריה דרב יהושע, אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי וקאמרי: אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא, שהרי ז' שכיבשו ז' שחילקו - נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה; ואמינא להו אנא: אדרבה, אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה - דרבנן, דתניא: בבואכם אל הארץ - אי בבואכם, יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים? ת"ל: בבואכם - בביאת כולכם אמרתי, ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא, לאו כולהו סלוק.

(ומאחר ורוב העם נשאר בבבל, אלא רק כארבעים אלף עלו עם עזרא, לא נחשב כביאת כולם, וממילא בזמן הזה אין חיוב חלה מהתורה, הדורשת ביאת כולם, אלא רק מדרבנן).

ההעמדה לגבי מה סוברות הברייטות לגבי חלה, הוא על מנת שלא להעלות מנשיאת כפיים ליוחסין

התוס' קודם כל מגדירים את מסקנתם לגבי שתי הברייטות. שצריך לומר, שמאחר והן סוברות כי מנשיאת כפיים לא מעלין ליוחסין, הרי הברייטא הראשונה סוברת כי חלה היא מדרבנן, וזה כרב הונא בריה דרב יהושע, ואילו הברייטא השנייה סוברת כי חלה היא מדאורייתא, וזה כרבנן.

וההוכחה שאם לא כן, הרי התוצאה תהיה שמעלין מנשיאת כפיים ליוחסין. כי נשיאת כפיים בבבל היא כדוגמת החלה בסוריא, ואם היינו אומרים כי בברייטא הראשונה החלה היא מהתורה, כדין כיבוש יחיד ששמו כיבוש - אז דומה סוריא לבבל, והיינו מעלין ליוחסין.

התוס' מונים מחלוקת נוספת העולה מהברייטות

ומאחר וביארנו כי בברייטא הראשונה חלה היא מדרבנן, ועם כל זאת מועילה לתרומה, הרי וודאי שאכילת תרומה מהתור תועיל לחלה, שהיא מדרבנן.

ולהיפך, בברייטא השנייה, חילוק הגרנות בסוריא, הרי הוא כאכילת תרומה, ולכן אין בכוח אכילת התרומה מדרבנן להועיל לאכילת החלה, שבברייטא השנייה היא מהתורה.

התוס' באו להראות, כי הברייטות חלוקות בשני עניינים נפרדים

[התוס' באו להראות כי הברייטות לא רק שחלוקות בעניין אחד, אלא גם בעניין שני. ומעניין כי "פליגי נמי" (כולל כמובן את התחיליות, כגון, דפליגי נמי או ופליגי נמי), מופיע למעלה משלושים פעם בתוס', ומה שמראה כי יש להעמיק ולראות את כל הצדדים שהברייטות כאן חלוקות].

בבית הכנסת; (אלא עצם עלייתו שני, איננה ראייה, שהרי כבר ראינו כי יש מציאות בה נתפרדה החבילה, בשעה שאין כלל כהן. ואדרבא, לפי מה שביארו קודם התוס', כשאין כהן - הסדר בכלל הולך לפי סדר חשיבות). בחזקת שהוא לוי או בחזקת שהוא גדול? שקרא לפניו כהן, והעלהו רבי יהושע בן לוי ללויה על פיו.

כשאין לוי עולה הכהן פעמיים תחילה, ובהכרח כשעולה כהן פעם אחת, לאחריו לוי הוא

מדייקים התוס', שכאשר יש כהן בבית הכנסת, ואין לוי, עולה אותו הכהן לתורה פעמיים, שהרי גם הכהנים הינם משבט לוי, וחייבים לא לתת לכהן אחר לעלות, שאז יאמרו כי הראשון פגום. ואילו כאשר הסדר הינו תקין, הרי עולה פעם אחת הכהן, ולאחריו הלוי. ומעצם זה שהכהן עלה רק פעם אחת, הרי בהכרח, מבלי שיכיר אף אדם, שהעולה אחריו חייב להיות לוי, ואכן העלוהו על סמך זה.

פעמים רבות פותחים התוס' במילה פירוש

[זה שהוסיפו התוס' שלא סתם קראו כהן, אלא הפירוש הוא שאפילו זה פעם אחת, הרי משמעות המילה פירוש, אינה סתם לבאר את הדבר, אלא נתינת אוקימתא, שאפילו שהיה זה רק פעם בודדה. פעמים רבות התוספות פותחים במילה פירוש (או פי' בקיצור), ויוצקים הבנה מחודשת. ובעצם ראוי להבין ולהעמיק, לא רק מה הם אומרים, אלא מה כאן היתה קושיא הסמויה, שהביאה אותם להבנה זו].

הרי שאמר בני זה וכהן הוא -

מדנקט בני זה וכהן הוא,
משמע שאינו ידוע לנו אם הוא בנו,
והוא בא להעיד שהוא בנו,
ושהוא כהן שאינו בן גרושה,
דאי ידוע לנו שהוא בנו,
הנה ליה למינקט - בני זה כהן, בלא וי"ו.

ותימה,

א"כ יהא נאמן לכולי עלמא לתרומה וליוחסין,
במגו דאי בעי אמר אינו בנו.

וי"ל,

דאע"ג דאיכא מגו - לא מהימן,
דלדבריו - קרוב הוא,
כדאמרינן בהחולץ (יבמות דף מז. ושם),
לדברך - כותי אתה, ואין עדות לכותי,
ואין אדם נאמן לפסול את בנו.

ואף על גב דרבי קאמר בסמוך,
אני מאמינו להאכילו בתרומה,
שהרי בידו להאכילו בתרומה,
אלמא אף על גב דקרוב הוא לדבריו,
נאמן במגו,

בתורה: כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל. הגמרא הביאה בשם רב מתנה מקור לכך מהתורה, דאמר קרא ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי, אטו אנא לא ידענא דכהנים בני לוי נינהו? אלא כהן ברישא והדר לוי. ובהמשך מציין אביי, כי אם שם כהן נתפרדה החבילה. וברש"י פירשו שני פירושים. נפסק הקשר איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל כך אמר מורי הזקן ומורי ר' יצחק בן יהודה וכן סידר רב עמרם אבל מתלמידי מורי רבי יצחק הלוי שמעתי משמו שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים.

מאחר והתוס' מבארים כי נתפרדה החבילה, אומרת שרק החיבור כשאין כהן, משתנה לסדר אחר והוא לפי חשיבות

התוס' מבארים, כי הכוונה בדברי רבי יצחק הלוי, שהמשמעות של נתפרדה החבילה, איננה שאין סדר כלל. אלא שיש סדר חדש, והוא סדר חשיבות. ולכן ניתן לקרוא ישראל אף לפני הלוי, אלא שהוא דווקא גדול. ואז ההוכחה שעל פיה העלה רבי אמי לכהונה, היתה שמאחר ולאחר הלוי היה ישראל החשוב ממנו, הרי חייבים לומר, כי כדי שיהיה לפני הלוי, הוא חייב להיות כהן, זאת אומרת שמדובר באופן שלא נתפרדה החבילה. כי אחרת חייבים לומר, שלא היה יכול הלוי שהוא בדרגת חשיבות נמוכה יותר יכול לעלות לפני הישראל החשוב, אלא מחמת הסדר הרגיל של כהן-לוי-ישראל.

מאחר וחלקו התוס' בגיטין, יש לראות את המשמעות לסוגייתנו בכתובות

[יש לפרש הכא - הוא שהתוס' כאן משתמשים עם כלל של רש"י בגיטין, אלא מאחר והם חלוקים על הכלל שם, וכפי שאכן כתבו שם התוס' מפרש דקורא לוי במקום הראוי לו - הרי כל הסוגיה כאן מוסברת אחרת. וכפי שהתוס' ביארו שם לגבי סוגייתנו, "צריך לומר דקים ליה דלא קרא במקום הראוי, דגדול היה משלפניו או קטן משל אחריו". וכאן השתמשו בתירוץ השני, שקרא קטן ממנו אחריו. ואז חייבים לומר, שחזרנו לסדר של כהן, לוי וישראל, ולא מצד החשיבות].

דברי התוס' התבארו היטב בתוס' הרא"ש

"לפירוש ר"י, שפירש בגיטין נתפרדה חבילה, ולא יקרא בתורת לוי, יש לפרש שקרא אחריו לוי, כלומר שניכר שבתורת לויות קרא, כגון שקרא לפני ישראל הגדול ממנו, ואילו קרא הראשון תחלה מחמת גדולתו, גם השלישי שהוא גדול מן השני - היה קורא לפניו."

שקרא לפניו כהן -

פירוש - פעם אחת.

הגמרא מדייקת מה גרם להעלות מישהו בחזקת לוי, מעצם סדר קריאת התורה

ההוא דאתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר ליה: מוחזקני בזה שהוא לוי, אמר ליה: מה ראית? אמר ליה: שקרא שני

והחידוש הוא שאם היינו יודעים ממקור אחר שהוא בנו, הרי החידוש שבדבריו היה מצטמצם רק להיותו כהן, ואז "הוא ליה למינקט" בני כהן, כי הוא מעיד רק על החלק השני. והביטוי עצמו, בעצם בא להורות, על מה שנקט ולבין מה שהיינו מצפים שינקט, כי אנו מדייקים בכך.]

נאמן להאכילו בתרומה -

פירוש,

אף על גב דליכא אלא הוא שהוא קרוב,
דקסבר רבי - אין מעלין מתרומה ליוחסין.

ואין נאמן להשיאו אשה,

פירוש,

להצטרף עם אחר להשיאו אשה,
כיון שהוא קרוב.

והשתא אתי שפיר הא דאמר ר' חייא,

אם אתה מאמינו יחידי להאכילו בתרומה,

אף על פי שהוא קרוב,

האמינהו עם אחר להשיאו אשה.

אבל אין לפרש דאין נאמן יחידי להשיאו אשה,

דפשיטא דאינו נאמן,

ובהא - לא הוה אמר רבי חייא האמינהו להשיאו

אשה,

דלא מישתמיט שום תנא,

למימר דעד אחד כשר ליוחסין.

ובהא נמי - אין לפרש,

דנאמן עם אחר להאכילו בתרומה,

דאי הוה צריך שני עדים בתרומה,

א"כ הוה סבר דמעלין מתרומה ליוחסין,

ואם כן היכי מכשיר קרוב,

כיון דאינו נאמן להשיאו אשה.

וא"ת,

כיון דסבירא ליה דאין מעלין מתרומה ליוחסין,

אם כן היכי מוקמינן,

בהגוזל בתרא (ב"ק קיד:),

ההיא דרבי דלקמן במסיה לפי תומו,

ונאמן בתרומה דרבנן,

אבל בתרומה דאורייתא - לא מהימן,

והא לרבי,

כיון דס"ל דאין מעלין מתרומה ליוחסין,

אם כן ס"ל,

דמעלין מתרומה דרבנן לתרומה דאורייתא,

כדמשמע לעיל,

התם - **ודאי מהימנינן ליה,**

משום דאית ליה מגו,

אפילו ידעינן שהוא בנו,

אבל האי מגו,

אי הוה ידעינן שהוא בנו,

ליכא מגו.

אמירתו בני זה וכהן הוא

הגמרא מביאה כי יש להכריע שרבי הוא זה שהעלה בן על פי עדות אביו. "רבי ור' חייא, חד - העלה בן ע"פ אביו לכהונה, וחד - העלה אח ע"פ אחיו ללויה. תסתיים, דר' העלה בן ע"פ אביו לכהונה; דתניא: הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא - נאמן להאכילו בתרומה, ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי; אמר לו ר' חייא: אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה - תאמינו להשיאו אשה, ואם אי אתה מאמינו להשיאו אשה - לא תאמינו לאכול בתרומה! א"ל: אני מאמינו להאכילו בתרומה - שבידו להאכילו בתרומה, ואיני מאמינו להשיאו אשה - שאין בידו להשיאו אשה, תסתיים."

מדייקים התוס' רא"ש, ומשתמשים בלשון מכירים, כי נאמנות האדם לגבי בנו לשון הפסוק הינו יכיר: "משמע שאין אנו מכירים בו שהוא בנו, והוא בא להעיד עליו שהוא בנו, והוא כהן ולא בן גרושה. דאי בידעינן שהוא בנו - א"כ הוה ליה למימר, בני זה - כהן הוא, בלא וא"ו."

לכאורה, אם אנו איננו יודעים שהוא בנו, הרי הוא יכול להעיד עליו כאדם זה, שהרי אינו קרוב לו

מקשים התוס', מאחר והוא עצמו בא להעיד עליו שהוא בנו, הרי הוא גם יכול לומר עליו שאינו בנו. ואז הוא יהיה רחוק ממנו, ויהיה נאמן להעיד עליו כשאר אדם זה.

מאחר ומודה הוא שזה בנו - לא יוכל לפסול או להכשיר את בנו

וכי תימא לא מהימנינן ליה במגו, כיון שלפי דבריו - קרוב הוא, כעין שמצינו בהחולץ, דא"ל לדבריו - גוי אתה, נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול בניך, לא היא! דע"כ נאמן במגו. דהא בסמוך קאמר מאמינו אני להאכילו בתרומה, שבידו להאכילו בתרומה. ואם היינו יודעים שהוא בנו - כבר אין לו מיגו, ובפרט שאינו רוצה להשתמש במיגו זה, מאחר ואינו מעוניין להעביר ממנו את נחלתו.

הדיוק בין מה שנקט, ולבין מה שהיינו מצפים, אם היינו יודעים שהוא בנו

[מעניינות מילות המפתח "הוא ליה למינקט", המופיע למעלה משלושים פעם בתוס'. אלא שכאן הן באות כמשקל נגד למה שכן נקט, ואם בתחילה נקט על מה שהעיד, לא רק בני, אלא הצמיד זאת בואו החיבור, וכהן, הרי הכוונה היא שהוא מעיד עליו בעצם שלושה דברים. הראשון שהוא בנו, השני שהוא כהן, והשלישי, שהוא אינו סתם כהן, אלא שאינו בן גרושה, כלומר, שאינו חלל, אלא כהן כשר.]

**דכל היכא דאכיל בתרומה דרבנן,
אכיל נמי בתרומה דאורייתא.**

וי"ל,

**דהאי דמצרכין למימר לעיל,
דמעלין מתרומה דרבנן, לחלה דאורייתא או איפכא,
היינו משום דלא תקשי,
למ"ד אין מעלין מנשיאות כפים ליוחסין,
אבל רב אשי בהגוזל,
אפשר דסבירא ליה כמ"ד מעלין.**

ועוד נראה,

דלכולי עלמא,

בין למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין,
בין למאן דאמר אין מעלין,
**מעלין מתרומת דגן תירוש ויצהר של א"י,
ואפילו היא דרבנן לחלה דאורייתא,
כיון שבזמן המקדש הויא דאורייתא,
אבל מתרומת פירות או תרומת חו"ל,
אין מעלין לכ"ע,
אפילו לתרומת דגן תירוש ויצהר של א"י דרבנן,
דדוקא בתרומת א"י או חלה בסוריא,
אמר מעלין מדרבנן לדאורייתא,
אבל לא בבבל.**

וההיא דהגוזל בתרא,

איירי בתרומת פירות או חוצה לארץ,

וכן מתניתין דלקמן,

דנאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקושנן,

ומוקי לה בתרומה דרבנן,

היינו בתרומת פירות או חוצה לארץ,

ולמ"ד מעלין מתרומה ליוחסין,

אפילו מתרומת דגן תירוש ויצהר דא"י,

אפילו היא דרבנן מעלין,

דהא ר' יוסי ס"ל בפרק יוצא דופן (נדה מו:),

תרומה בזמן הזה - דרבנן,

ודוקא משום דקסבר,

חולקין תרומה לעבד בלא רבו,

הוא דאית ליה דאין מעלין,

הא אי הוה סבר דאין חולקין,

הוה מודה דמעלין.

והא דאמר לעיל,

מעיקרא אכול - בתרומה דרבנן,

ולבסוף אכול - בתרומה דאורייתא,

לא מכח שהיו אוכלין בגולה קדשי הגבול,

אוכלין בתרומה דאורייתא,

אלא משום שהיו נושאים כפים בגולה,

שמעלין מנשיאות כפים לתרומה דאורייתא,

אף על גב דהרי אתם בחזקתכם,

במה הייתם אוכלין בגולה כו',

משמע שמכח אכילה היה מתירו,

אין לחוש בכך.

ולההוא לישנא דקאמר,

בתרומה דרבנן - אכול, בדאורייתא - לא אכול,

מה שלא העלים מנשיאות כפים לתרומה דאורייתא,

היינו משום דריע חזקיהו.

**פירוש כל מהלך הדיון בין רבי ורבי חייא על הנאמנות
בתרומה ובהעלאה ליוחסין**

ראינו כי רבי העלה בן על פי אביו לכהונה, אלא שלשיטתו
הוא נאמן רק להאכילו תרומה ולא להשיאו אשה. הבסיס
ההלכתי לפסק של רבי נאמן להאכילו בתרומה הוא, שעד
אחד נאמן להאכיל תרומה ואין חשש שינצל עדות זו להתחתן
עם בעלת ייחוס, כי לא מעלין מתרומה ליוחסין. וכאן רבי
קיבל את עדות האב, כי יש לו מיגו שהיה יכול להאכיל לבנו
תרומה, בלא שיבוא לבי"ד. וכשאמר 'ואין נאמן להשיאו אשה'
- פירושו, מאחר שליוחסין צריכים שני עדים - אביו לא נאמן
להצטרף לעד אחר, כי בנשואין - אין לו מיגו. וכאן הוא כבר
בן קרוב.

ועל פי ביאור זה מתבאר כל השיחה בין רבי לרבי חייא.
כי רבי חייא לא ידע את המיגו בתחילה. אבל ברור שהדיון
לא היה שיהיה כעד אחד בלבד, כי אף תנא אינו מקבל שניתן
להעלות ליוחסין על פי עד אחד. וכל מה שמדובר עליו הוא
על הצירוף, וכפי שביארנו. ומכאן ברור כי לא נדרש לשיטת
רבי שני עדים לתרומה. כי אם היו נדרשים שני עדים, הרי
היו גם מעלים אותו לייחוס, ורבי בוודאי לא היה מצרף קרוב
פסול לכך. ואם היה צורך בשניים לתרומה, אין כל תועלת
בעדות נוספת ליוחסין. ואם הוא קרוב, גם לתרומה לא היה
יכול להעיד.

**באכילת תרומה יש לנו את הכלל, שמי שאוכל תרומה
מדרבנן, אוכל גם תרומה מהתורה, ומקשים התוס' כיצד
רבי בסוף ב"ק העלה רק לתרומה מדרבנן**

התוס' מעלים קושי נוסף, המסקנה שלנו כי הוא סובר שאין
מעלין מתרומה ליוחסין. אלא שאם כן כל המיגבלה הינה רק
מתרומה ליוחסין, ומדוע בסוף מסכת ב"ק העמידו כי נאמנותו
לעניין תרומה הינה רק מדרבנן אך לא מהתורה. שהייתי
מצפה שמאחר ויש את החסם לא להעלות ליוחסין, הרי כן
ניתן להעלות מתרומה דרבנן לתרומה מהתורה. שהרי כל מי
שאוכל בתרומה דרבנן אוכל גם בתרומה מהתורה. כי מאחר
ואמר שם רב אשי כי אין נאמנות של הקטן אף במסיח לפי
תומו אלא בדרבנן, אלא שאעפ"כ רבי העלה אותו רק לאכול
תרומה, עם היות ואין אדם נאמן להעיד על עצמו. והגמרא
שם צמצמה שמה שהעלה אותו היה רק לגבי תרומה מדרבנן,
כגון לאחר החורבן שבטלה קדושת הארץ, והתרומה אינה
אלא מדרבנן.

ועל כך שואלים התוס', שבאכילת תרומה לא מצינו הפרדה
כזאת. ומתרצים כי רב אשי ילמד, כי לדעת רבי כן מעלין,

נאמן להאכילו בתרומה -

הקשה ריב"ם,

דתנן בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף עט: ושם),

מי שיצא הוא ואשתו למדינת הים,

וכשחזר הביא עמו בנים ומתה אשתו,

צריך להביא ראיה על בניו,

ואינו נאמן להאכילם בתרומה,

כדמוכח התם בגמרא,

דתניא התם, הביא ראיה על הגדולים,

א"צ ראיה על הקטנים,

ואמר רשב"ל עלה,

לא שנו אלא בקדשי הגבול,

אבל ליוחסין - לא,

והיכי קאמר רבי הכא,

דאב נאמן להאכילו בתרומה.

ותירץ דרבי - תנא הוא ופליג.

ור"ת אומר,

דהיא דקדושין אתיא כר' יהודה,

דאמר אין מעלין לכהונה ע"פ עד אחד,

וקדשי הגבול דהתם,

היינו לכל דבר קדושה,

כגון תרומה ונשיאות כפים ויוחסין.

והא דקאמר התם,

אבל ליוחסין - לא,

היינו יוחסין לקורבה,

כגון לסקול ולשרוף על ידו,

כדמסיק התם,

ר' יוחנן אמר אף ליוחסין,

ואזדא ר' יוחנן לטעמיה,

דאמר סוקלין על החזקות.

[א"נ,

הכא - באשתו עמו,

דאין צריך להביא ראיה כדאמר התם].

**הגמרא מביאה את פסק רבי שמאמין להאכיל בתרומה
את בנו של הכהן**

הגמרא מביאה הן שרבי האכיל את הבן בשל נאמנות אביו
לומר עליו שהוא בנו, והן מצד יכולתו להאכילו בתרומה.
וסברתו הינה שניתן לעשות זאת על פי עדותו, משום שמעלין
לאכילת תרומה על פי עד אחד, וסבירא ליה לרבי שאין מעלין
מתרומה ליוחסין, ולכך אין לחוש שמא יעלוהו אח"כ מתרומה
ליוחסין. הטעם שאני מאמינו להאכילו בתרומה למרות שקרוב
הוא, משום שבידו להאכילו בתרומה אף בלא בית דין, שהרי
כהן הוא, והכל חולקים לו תרומה. ומיגו שיכול להאכילו
תרומה בעצמו, יכול נמי לומר כהן הוא לעניין זה.

ולכן כשיהיה את החשש של מעלין אף ליוחסין - לא רצה
להתיר אלא בדרבנן. כי בעצם יש שתי צורת העלאה מנשיאת
כפיים ליוחסין, ואם לא מעלין בזה, הרי גם לא יעלו מתרומה
דרבנן לחלה מהתורה. אבל אם מעלים בנשיאת כפיים, אין
כל קושי להעלות מתרומה דרבנן לחלה מהתורה או להיפך.

**ניתן להעמיד שמדובר רק בתרומת פירות או תרומה מבבל
- ושם לא מעלים, כי רק בדבר שהיה בו בחינה של
מהתורה תחילה יכולים להעלות, אף שמעתה זה אינו
מהתורה**

תירוצ נוסף ניתן לומר, שאין זה משנה מה סובר רב אשי
בשאלת מעלים מנשיאות כפים ליוחסין. וניתן ליישב את
הקושיא עליו באופן אחר. התנאים אמנם חולקים באם מעלים
ליוחסין, אבל מודים שמעלים מתרומת דגן תירוש ויצהר
הגדלים בארץ ישראל, אף שבזמן הזה היא דרבנן, לחלה
אפילו למ"ד חלה בזמן הזה דאורייתא, כיון שתרומת דגן
תירוש ויצהר - היו פעם מדאורייתא, ועוד יהיו לעתיד לבוא.
משא"כ תרומת פירות בארץ ישראל או כל תרומה בחו"ל -
אין מעלין לדבר מדאורייתא. לפי זה רב אשי יכול להשיב
שכשאמר בבבא קמא מסיח לפי תומו מועיל לתרומה דרבנן
ולא לדאו' - זה בבבל שלא מעלים מתרומה דרבנן לתרומה
דרבנן של ארץ ישראל, וכל שכן לא לתרומה דאורייתא.

**הבנת שיטת רבי יוסי, שרק בגלל שחולקים גם לעבדים
- לכן לא מעלים**

וזה עצמו מוכיח כי אלמלא היו מחלקים לעבדי הכהנים,
הוא כן היה סובר שניתן להעלות. וכל מה שניתן להעלות
הוא בתרומת דגן תירוש ויצהר בארץ ישראל, שעם היות
וכעת היא מדרבנן - הרי ב"כוח" היא מהתורה, כפי שהיתה
בזמנים כתיקונם.

**אפילו שנאמר שאכלו תרומה בבבל - הכוונה היתה
לנשיאת כפיים שנהגו שם**

כעת מסיימים התוס' לבאר, כי מה שנאמר שבתחילה אכלו
מדרבנן וכעת מהתורה, הרי אין המשמעות שאכן אכלו
בהיותם בגולה תרומה, שהרי לכל הדעות אין מעלין מתרומה
דרבנן לתורה, אלא דווקא בגלל שהיו נושאים בבבל כפיים.
ועל סמך זה העלם לתרומה מהתורה. והתירוצ שני סבר,
שחכמינו הרחיקו אותם מתרומה מהתורה, מכיוון שנשאו
נשים מבנות ברזילי, ולא היו יכולים להוכיח בשטר ייחוס את
כשרותם.

**אחד הנושאים שהתוס' מציגים ניתוח על פי לשונות
שונים בסוגיא**

[כאן אצלינו המשמעות היא ל"ההוא לישנא" הוא
הסברא השני, התירוצ השני. כי יש הרי שני תירוצים
שונים כאן בגמרא. ואז יש לנתח מאחר וללשוון הראשון
שסברו כי העלום לנשיאת כפיים אף לתרומה מהתורה,
בעוד שללשוון השני יש להבין מדוע התיר להם רק
תרומה מדרבנן אך לא מהתורה. ומילות המפתח של
ל"ההוא לישנא" או "דלההוא לישנא" מופיעות שלושים
פעמים בתוס', שהמשמעות שמתבצע דיון המנתח כל
מהלך בפני עצמו, על פי סברא מסויימת.]

שבידו להאכילו בתרומה -

תימה,
איך נאמין אותו על תרומה בהאי מגו,
הא אין בידו להאכילו אחר מיתה,
וא"כ אין זה מגו,
כמו שמצינו ביש נוחלין (ב"ב קכז:),
גבי בכור,
ובפרק בתרא דקדושין (דף עח:),
דתניא יכיר - יכירנו לאחרים,
מכאן אמר רבי יהודה,
נאמן אדם לומר זה בני בכור כו',
למאי הלכתא,
אי לתת לו פי שנים,
אילו בעי למיתב ליה מתנה,
מי לא יהיב ליה,
לא צריכא,
בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס,
אלמא אי לאו קרא,
לא הוה נאמן - לפי שאין בידו.

וי"ל,

דלא דמי,

דהכא - כיון דנאמן להאכילו בחייו,

משום דבידו,**סברא הוא, דנאמן אפילו לאחר מיתה.**

במחלוקת רבי ורבי חייא, אנו רואים כי רבי פושט שניתן לתת לו תרומה, עם היותו קרובו

שנינו בברייתא: "הרי שבא ואמר: בני זה וכהן הוא - נאמן להאכילו בתרומה, ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי." אמר לו ר' חייא לרבי: ממה נפשך, אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה למרות שקרוב הוא, תאמינו גם להשיאו אשה בצירוף עם עד אחר, ואם אי אתה מאמינו להשיאו אשה מפני שקרוב הוא, לא תאמינו גם לאכול בתרומה?

אמר לו רבי לרבי חייא: הטעם שאני מאמינו להאכילו בתרומה למרות שקרוב הוא, משום שבידו להאכילו בתרומה אף בלא בית דין, שהרי כהן הוא, והכל חולקים לו תרומה. ומיגו שיכול להאכילו תרומה בעצמו, יכול נמי לומר כהן הוא לענין זה.

והטעם שאני מאמינו להשיאו אשה, משום שקרוב הוא ופסול לעדות, ואינו נאמן במיגו כמו לגבי תרומה, משום שאין בידו להשיאו אשה בלא בית דין שיאשרו שאינו ממזר.

מקשים התוס' על מיגו זה, מכיוון שכל כוחו הוא אפשרות הגתינה, והיא קיימת רק בחייו, כמו שיכיר, יש לו מיגו של מתנה, שאינו תופס, כבר בהיותו שכיב מרע

תימה, מאי מגו איכא הכא? הרי אין בידו להאכילו בתרומה אחרי מותו, וכי האי גונא אמרינן גבי בכור בפרק יש נוחלין ובפרק בתרא דקידושין, תניא יכיר - יכירנו לאחרים,

"רבי ור' חייא, חד - העלה בן ע"פ אביו לכהונה, וחד - העלה אח ע"פ אחיו ללויה. תסתיים, דר' העלה בן ע"פ אביו לכהונה; דתניא: הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא - נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי; אמר לו ר' חייא: אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה - תאמינו להשיאו אשה, ואם אי אתה מאמינו להשיאו אשה - לא תאמינו לאכול בתרומה! א"ל: אני מאמינו להאכילו בתרומה - שבידו להאכילו בתרומה, ואינו מאמינו להשיאו אשה - שאין בידו להשיאו אשה, תסתיים."

הריב"ם הקשה ממשנה מפורשת בקידושין, אלא שיש בכוחו של רבי כתנא לחלוק על ביאור הברייתא שם

הבאנו מהתוס' רא"ש, שבתירוצו אינו אומר שחלוקים על הברייתא, אלא ממש על המשנה. "הקשה ה"ר יצחק בן ה"ר מאיר, הא משנה שלימה היא בעשרה יוחסין (קידושין) מי שיצא למדינת הים וכשחזר הביא עמו בנים ומתה אשתו - צריך להביא ראיה על הבנים, ואינו נאמן אפילו להאכילן בתרומה, כדמוכח בגמ' דהתם. דתניא הביא ראיה על הגדולים - אין צריך להביא ראיה על הקטנים. ואמר ר"ל עלה, לא שאנו אלא בקדשי הגבול, אבל ליוחסין - לא. (פי' שהביא אשה ממדינת הים והקטנים כרוכים אחריה, ומאחר שהביא ראיה על האשה - א"צ ראיה על הקטנים, דודאי שלה הן. ומש"ה אמר ר"ל דאותה ראיה דכרוכים, שהיא חזקה בעלמא - אינה מספקת אלא לקדשי הגבול). והיכי אמר רבי הכא, דאב נאמן על בנו להאכילו בתרומה, ותיריך, דהאי משנה אתיא דלא כרבי דהכא."

יש לדייק על הבנת המציאות - שזו האוקימתא, על איזה מקרה נאמרו דברים הללו

[במהלך התירוץ, אנו נראה את אופן העמדת הדברים. אחד היסודות של התוס', הוא האוקימתא, בבחינת במה דברים אמורים וכאן הביטוי הינו "והא דקאמר .. היינו", וכאן יש מקום להבין בדיוק באיזה אופן מדובר. ויש כאן שלושה שלבים. "דהתם היינו .. והא דקאמר התם אבל .. היינו .. כדמסיק התם". כלומר, מאחר וכל אופן העמדה משנה לחלוטין את הדין הטעם ובעל המימרא, הרי יש לדייק באיזה אופן מדובר.]

כל הקושי הוא על רבי הסובר שמעלים על פי עד אחד לתרומה, אבל לשיטת רבי יהודה, שסובר כי בבת אחת הוא עולה לכל - נדרשים שני עדים

ואומר ר"ת דאין זה מחלוקת חדש, דההיא דקידושין אתיא כרבי יהודה, דאמר מעלין מתרומה ליוחסין (פי' מאחר דסבר כר"י דסבר מעלין מתרומה ליוחסין, א"כ כי היכי דמהני כרוכים לתרומה - מהני ליוחסין).

וקדשי הגבול דהתם - היינו כל דבר קדושה כגון תרומה ונשיאות כפים ולהעלותו ליוחסין. והאי דקאמר אבל ליוחסין - לא, היינו לענין קורבא (פי' לענין קורבא אם בא על בתו, שיהא [חייב]) - ליהרג זה על זה כדמסיק ר' יוחנן, התם אף ליוחסין, ואודא ר' יוחנן לטעמי, דאמר ר' יוחנן סוקלין על החזקה.

דרכי העלה אח ע"פ אחיו ללויה,
אפילו בלא מסיח,
דהתם - **אין שייך לומר,**
שבידו להאכילו מעשר,
למ"ד מעשר ראשון מותר לזרים.

הגמרא מביאה את מה שרבי חייא אחד העלה לכהונה על פי אב ואחד על פי אח

רבי ור' חייא, חד - העלה בן ע"פ אביו לכהונה, וחד -
העלה אח ע"פ אחיו ללויה. תסתיים, דר' העלה בן ע"פ אביו
לכהונה; דתניא: הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא - נאמן
להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי; אמר
לו ר' חייא: אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה - תאמינו
להשיאו אשה, ואם אי אתה מאמינו להשיאו אשה - לא
תאמינו לאכול בתרומה! א"ל: אני מאמינו להאכילו בתרומה
- שבידו להאכילו בתרומה, ואינו מאמינו להשיאו אשה -
שאין בידו להשיאו אשה, תסתיים. ומדרבי העלה בן ע"פ אביו
לכהונה, ר' חייא העלה אח ע"פ אחיו ללויה. ורבי חייא, מאי
שנא בן דלא? דקרוב הוא אצל אביו, אח נמי קרוב הוא אצל
אחיו! במסיח לפי תומו;

עם זה שהגמרא הכריע, מציעים התוס' מסברא אפשרות הפוכה

[הגמרא מביאה את מחלוקתם, ומביאה את הכרעתה,
במילת המפתח תסתיים. (ואגב במילות המפתח של
הגמרא מופיעה המילה תסתיים פעמיים, בפעם
הראשונה זו הצעה, בבחינת שאלה, כלומר, האם נכריע
כי כך המה הדברים? ובסוף ההוכחה המילה תסתיים
היא לדון מסקנה, אכן כך הדברים, ותסתיים הסוגיה.

אלא שכאן התוס' מבצעים לנו היפוך. ויש לנו כמה
מילות מפתח המקשות "ומנא ליה דהכי הוא דלמא".
כי עם היות וכל אחת מהן יכולה בפני עצמה להיות
שאלה, הרי צירוף של כולן הינו הקדמה על היפוך.
"וא"ת מנלן דהכי הוא כדקאמר תסתיים, דילמא ר' חייא
העלה בן על פי אביו במסיח לפי תומו, ורבי העלה אח
על פי אחיו, אפילו בלא מסיח." כלומר, ההיפוך
שהתוס' מציגים כשאלה אפשרית הוא הן מי אומר
לגבי בן ומי אומר לגבי אח, והן מצד אצל מי היה
מסיחה לפי תומו.]

מתרצים התוס' בכפליים, מצד הסברא ומצד הגיחוך
יש להבין לא רק מה התוס' תירצו בכפליים, אלא לראות
את היופי והשוני שבכל סוג תירוץ. התירוץ הראשון הוא
סברא, אם רבי הביא ברייתא, הרי המעשה והדין חד המה.
וי"ל דמסתמא במאי דקתני בברייתא מילתיה דרבי - עשה
רבי מעשה.

בתירוץ השני, הולכים עם מה שניסית לומר, ומראים שזה
אינו סביר, ואפילו מגוחך. ולכן לא ניתן לומר כך, כי כל
הבסיס שרבי נשען עליו במה שהעלה - כאן בהיפוך אינו יכול
להתרחש. ועוד, דלא אפשר למימר דהעלה אח על פי אחיו
ללויה בלא מסיח לפי תומו, דהתם - לא שייך למימר שבידו

מכאן א"ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכו', למאי
הלכתא? לתת לו פי שנים, ופריך, אי בעי למיתבא ליה מתנה
- מי לא מצי יהיב ליה? ומשני, לא צריכא בנכסים שנפלו לו
לאחר מכאן, בהיותו גוסס, ואז כבר לא יוכל לדבר ולהקנות.
ומדייקים התוס', שהנה יכולתו ליתן תרומה לבנו היא מוגבלת
אף היא רק בחייו.

הכוח שלו בהווה להאכילו, מורה על גדר של נאמנות שאינה קשורה בחייו

פירש המהרש"ל: "כל היכא דתלוי בנאמנות, כל היכא
שנאמן בחייו - נאמן גם כן לאחר מיתתו. אבל התם - אף
בחייו אינו נאמן, רק שיכול ליתן לו, אבל צד נאמנות להיות
בכור לירושא - לא תמצא בחיים אלא לאחר מיתתו, מה שאין
כן הכא לענין כהונה, דמהני נאמנות מחיים, שיחלקו לו
תרומה."

ונראה לבאר כי בתירוצם פירוש, דהא ביארנו בגמ'
שנאמנות בידו היא שעי"ז שיתן תרומה ויראוהו אוכל תרומה
ימשיכו ואת תרומה לעולם. ואס כן ל"ק קושית התוס', שהרי
בידו להאכילו אפי' לאחר מיתתו עי"ז שיתן לו מחיים תרומה,
ועי' שיראוהו אוכל תרומה יחלקו תרומה לעולם, ואפי' לאחר
מיתתו וזה כוונת התוס' בתירוצו, דכיון שנאמן מחיים ועי"ז
יכול לגרום שגם לאחר מיתתו יתנו לו, ולכן סברא הוא דנאמן
אפי' לאחר מיתתו, כיון שזה כלול מסיגו והוי מיגו גמור ואין
כאן חסרון של מיגו לחצאין.

בהשוואה בה יש חילוק, יש להבין מה החילוק ובמה יש כאן פיתרון

[התוס' בתירוצם נקטו בשני כללים יסודיים. הראשון
מה לא "לא דמי" או דלא דמי" הוא קרוב לתשע מאות
פעם בתוס'. אבל חייבת להיות גם בחינת החיוב, מה
כן, וכאן אנו הולכים עם הסברא, שהיא עצמה הוכחה.
הכלל של סברא הינו חזק ביותר. ומילות המפתח
"סברא הוא" או "דסברא הוא" מופיעות קרוב למאתיים
פעם בתוספות.]

[דף כו עמוד א]

במסיח לפי תומו -

וא"ת,
ומנ"ל דהכי הוא,
דלמא,

ר' חייא - **העלה בן** על פי אביו **במסיח לפי תומו,**
ורבי - **העלה אח** ע"פ אחיו,
אפילו בלא מסיח.

ואר"י,
דמסתמא,

דבמאי דקתני בברייתא מילתא דרבי,
עשה רבי מעשה.

ועוד,
דאי אפשר,

להאכילו מעשר, דלמ"ד מעשר ראשון מותר לזרים - מה איסור יש בו.

מבית הספר -

נקט,

שלא לומר שהוא עבד,

כדאמר בסוף פירקין (לקמן דף כח.).

אכן מעלים לכהונה במסיה לפי תומו, לעניין להאכילו בתרומה

מספרת הגמרא, וכי הא מעשה שהיה, שהעלו אדם לכהונה על פי נאמנות של "מסיה לפי תומו":

דאמר רב יהודה אמר שמואל - מעשה באדם אחד, שהיה מסיח לפי תומו, ואמר: "זכורני, כשאני תינוק, ומורכב על כתיפו של אבא, והוציאוני מבית הספר, והפשיטוני את כותנתי והטבילוני כדי לאכול בתרומה לערב", ורבי חייא מסיים בה, והוסיף על דברי רב יהודה - שאמר אותו אדם "וחבירי בדילין ממני כדי שלא יטמאוני, והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות". והעלהו רבי לכהונה על פיו, ומכאן ראייה שנאמן "מסיה לפי תומו", להעלותו לכהונה לעניין אכילת תרומה.

בסוף הפרק מדייקת הגמרא כי גם עבד כהן רשאי לאכול בתרומה, ואלמלא הכלל שאסור ללמד את עבדו תורה - לא היינו יודעים להעלותו לכהונה

מדייקים התוס', שיש לשים לב לכל הפרטים, כי עצם אכילת התרומה לבדה, איננה סיבה מספקת להעלותו לכהונה, שהרי גם עבד של הכהן יכול לאכול תרומה. עד שהגמרא בהמשך הפרק שואלת, ואולי היה עבד כהן, ורק מאחר והוכיחה הגמרא, כי אסור ללמד את עבדו תורה, הרי התקיימו ביוחנן אוכל חלות שני העניינים להעלותו לכהונה, גם כל הסיפור, שאכן אכל תרומה, וגם עצם היותו בבית ספר, לשלול את היותו עבד של הכהן, שבתור רכוש הכהן, יכול הכהן להאכילו בתרומה.

התוס' מלמדים אותנו שיש לדייק בכל פרט, גם כאשר זה רק נראה סיפור של מסיח לפי תומו

[מילת המפתח כאן היא נקט, ועם היות הדבר בגדר סיפור, ועוד שהוא מרבה בתיאור, ואינו בא להעיד, אלא רק מסיח לפי תומו, ואעפ"כ - הרי יש לדייק כי גם פרט זה יש לו משמעות הלכתית. שבאה לשלול את הסברה, ואולי הוא היה עבד כהן, ומשום כך היה יכול לאכול תרומה.]

אין בתר דקנסינהו עזרא -

ולר"ע דקודם קנסא - הוי דוקא ללוי,

בתר קנסא - אף לכהנים,

אבל לר"א בן עזריה,

דמקמי קנסא - הוי אף לכהן,

בתר קנסא - הוי לכהן דוקא,

והא דמעשר ראשון - חזקה לכהונה,

אתיא כר' אלעזר בן עזריה ולא כר"ע.

ויש שמוחקין 'אין' ומפרשים,

דהא דקאמר בתר דקנסינהו עזרא,

הוי אפילו לר"ע,

דבתר קנסא הוי לכ"ע - לכהן דוקא,

והוי כמו אלא.

ושיבוש הוא בידם,

דהא בכמה מקומות מוכח,

דמעשר ראשון ללוי - אף בתר קנסא,

כדתנן בפרק כל הגט (גיטין דף ל.),

המלוה מעות את הכהן ואת הלוי,

להיות מפרש עליהן כו',

וכן התם בגמרא,

ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר לאביך בידי,

ובפרק הזרוע (חולין קלא: ושם) פריך,

מעשר ראשון דלוי הוא,

וכן בכמה מקומות,

והיינו כר"ע.

ועוד,

דלמ"ד קנסא לעניים - היכי הוי חזקה לכהונה,

דאליבא דר"ע,

פליגי בס"פ יש מותרות (יבמות פו: ושם),

דאיכא למ"ד קנסא לכהנים,

ואיכא למ"ד לעניים,

דלר' אלעזר בן עזריה הוי דוקא לכהן,

ואפילו לעשירים כמו קודם קנסא,

דלא קנסם עזרא שהרי עלו,

ולמ"ד קנסא לעניים,

משמע התם דוקא לעניים,

ולא לכהנים עשירים אפילו בימי שומאה,

דלית ליה דבימי שומאה עניים הוו.

ועניים דהתם - אין לפרש עניי לויים דוקא,

ולא עניי ישראל וכהנים,

דא"כ נשתכרו עניי לויים במה שלא עלו.

ועוד,

דמשמע התם,

אילו הוו כהנים בימי שומאתם עניים,

לכ"ע הוו שקלי,

אף על גב דלענין חלוקת מעשר - הוו כישראל,

דללוי ולא לכהן קאמר,

אלא לעניים - בין עניי כהנים בין עניי לויים,

ולמ"ד מעשר ראשון מותר לזרים,

שקלי אפילו עניי ישראל,

אבל למ"ד אסור לזרים,

אין נראה שינתן לעניי ישראל כדי למוכרו,

מדיוקים התוס' מה היתה מחלוקת התנאים לפני ולאחרי הקנס

מה שרבי עקיבא אמר שמעשר ראשון הוא ללוי, הרי לפני הקנס זה בדווקא. ואילו לפני הקנס סבר רבי אליעזר בן עזריה שהיה יכול להינתן גם לכהן, ובא הקנס ועקר שכעת יהיה רק לכהן. ואם כן מובן מה הגמרא העמידה כי מעשר ראשון הוא חזקה לכהונה - הוא דווקא לאחר הקנס, דווקא בשיטת רבי אלעזר בן עזריה.

ההקפדה היא הן על הגירסא והן על אלו שמוחקים ומשבשים

[נקדים הפעם את הכלל לדברי התוס'. מאחר והתוס' לקחו אחריות על הגירסאות. ומצד שני ידוע כי מחיקה היא פעולה חריפה. הרי הם באים לתקן את הגירסא של אלו המוחקים, ומשתמשים בכלל השולל זאת, ומילות המפתח "שיבוש הוא" מופיעות כעשרים פעמים.

ומובן מאליו שלא ניתן לשלול או לתת ציון, מבלי שיביאו סידרת מקומות הסותרים גירסא זו, עד אשר הם מכריזים עליה כי היא משובשת, והיה שיבוש ביד מי ששלח ומחק.

ולשון זה הוא מתמקד ב"גברא", שהשיבוש הוא בידם. אבל כאשר באים לשלול גירסא, הרי למעלה מעשר פעמים, הלשון לגבי גירסא הוא - "משובשת היא".]

נסיון של גירסא אותו שוללים התוס'

התוס' מביאים שיש המוחקים את המילה 'אין', ומשמעות דבריהם, כי לאחר שקנס עזרא, היא גם לשיטת רבי עקיבא, שהמעשר ראשון - הוא דוקא לכהן לשיטת כולם. אלא שהם יוצאים כנגד הבנה זו בהוכחה ממספר מקומות, בהם אנו רואים כי אף לרבי עקיבא ואף לאחר הקנס - יש מעשר ראשון ללוי.

כי מדובר במשנה בגיטין במכירי לווי, שהוא רגיל ליתן להם את המעשר הראשון. ויכול הוא לפרוע מהחוב שהלווה להם. ועיקרון זה גם בהמשך שם (גיטין ל, ב) אלא אמר רב מרשיא בריה דרב אידי, הכי קאמר בברייתא: ישראל שאמר לבן לוי: "מעשר לאביך בידי - וכך הודעתני גם לאביך - והילך דמיו ומכור לי את המעשר שירשת מאביך", אין חוששין שמא עשאו אביו תרומת מעשר על מקום אחר, היות ולא היה אביו יודע את כמות המעשר שיש לו ביד הישראל.

וכן הביאו התוס' מיבמות, ונביא את התייחסות הרש"ש לכך. "דא"ת דגם לר"ע בטר קנסא - דכהן דוקא, איך פריך דלוי הוא? אטו לא ראה ולא שמע דאין נותנים רק לכהן ולא ללוי? אלא ע"כ דלר"ע - אף לכהן, וכ"ה המנהג כר"ע, להכי פריך שפיר ממנהגא:"

רבי עקיבא הקפיד לתת מעשר שני דווקא ללוי, ולא לכהן
במסכת יבמות מביאה הגמרא מעשה בהיה גינתא, בגינה אחת, דהוה שקיל רבי אלעזר בן עזריה, שהיה כהן, מעשר ראשון מינה, ממנה, מבעליה של הגינה. היה נוהג בעל הגינה

דמילתא דאתי לידי תקלה לא אתקיננו רבנן,

דאיכא למיחש דלמא אתי למיכליה,

[כדאמר בסמוך לא מיבעיא לר"מ,

דאמר אסור לזר ים כו'],

ולר"ע - **לא הפקיע עזרא את הלויים מכל וכל,**

להשוותן לישראל וכהנים,

שלא יטלו עשירים לויים,

אלא עניי לויים בתורת עניות,

אלא ללויים,

בין עניים בין עשירים היו חולקים לעולם,

כדמוכח בכל הנהו שהבאתי,

שהיו נוטלין בתורת לויים.

ועוד,

דר"ג בספינה שנתן מעשר ראשון,

לר' יהושע בן חנניא (מעשר שני פ"ה מ"ט),

אי בתורת עניות יהיב ליה,

אמאי לא יהיב ליה נמי מעשר עני,

שהרי מעשר עני נתן לר"ע,

ומיהו יש לדחות,

דלעולם בתורת עניות נתן לו,

ומה שלא נתן לו מעשר עני,

לפי שהיו לו מאתים זוז,

דאינו נוטל במעשר עני,

כדתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ח),

אבל מעשר ראשון - יטול,

אפילו יש לו מאתים זוז,

דהא איכא למ"ד,

דאפילו כהנים עשירים, בימי שומאה - עניים נינהו,

ועוד,

דלא רצה ליתן כל מתנותיו לעני אחד.

הגמרא דנה על מעשר הן האם הוא חזקה ללוי, והן האם בכלל הוא ניתן להם

"תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: כשם שתרומה חזקה לכהונה, כך מעשר ראשון - חזקה לכהונה, והחולק בבית דין - אינה חזקה. (תמדה הגמרא, שהרי אינו שייך לכהן, אלא ללוי). מעשר ראשון דלוי הוא! (עונה הגמרא, שרבי אלעזר ברבי עזריה אומר שהוא אף לכהן. אלא שהגמרא שאלה, שהמילה אף, מורה שהוא גם לכהן וגם ללוי, ומעמידה הגמרא, שרק לכהן הוא, לאחר שעזרא קנס את הלויים) כר"א בן עזריה; דתניא: תרומה לכהן, מעשר ראשון ללוי, דברי ר"ע; ר"א בן עזריה אומר: מעשר ראשון אף לכהן. אימור דאר"א בן עזריה - אף לכהן, לכהן ולא ללוי מי אמר? אין, בטר דקנסינהו עזרא."

התוס' מביאים הוכחה נוספת כי הלויים נטלו מעשר ראשון מחלוקת רבן גמליאל בספינה ללוי

המשנה במעשר שני מביאה סיפור כיצד רבן גמליאל העניק את המעשר לרבי יהושע שהיה לוי. בעוד שאת מעשר העני נתן לרבי עקיבא, שהיה גבאי של עניים. ומדייקים התוס', שהמעשר נתן לרבי יהושע דווקא מכוח היותו לוי. (כדאמר בערכין (דף יא ב) מעשה שהלך ר' יהושע בן חנניה לסייע את ר' יוחנן בן גודגא בהגפת דלתות, אמר לו חזור בך שאתה - מן המשוררין, ואני - מן השוערין). שאם היה נותן לו מעשר עני - היה נותן לו ולא לרבי עקיבא.

אמנם עדיין יכולנו לומר שלא קיבל את מעשר העני, כי היו לו מאתיים דינר, ואז לא היה עני, בעוד שמעשר ראשון, אין מיגבלת סכום למקבל. ניתן גם לומר, או שאפילו כן היה עני, כפי שהיה מוכח מכמה מקומות, כמו שבא לפייסו וראה עד כמה הוא עני, שהיה פחמי. ואפילו שכן היה עני, עם כל זאת העדיף רבן גמליאל לחלק את המעשרות לא רק לעני יחיד. ומבואר ולמאן דאמר קנסא לכהנים [סבירא ליה כרבי עקיבא דאמר בפרק יש מותרות פו: דמיקמי קנסא - היה ללוי דוקא] ובתר דקנסינהו - הוא אף לכהן:

בתר דקנסינהו עזרא -

לא אשכחן בהדיא בקרא דקנסינהו,

רק מצינו בעזרא (נחמיה י),
והיה הכהן בן אהרן עם הלויים בעשר הלויים,
ואיכא למימר דה"ק,

כשיבאו הלויים לחלוק בבית הגרנות,

יבאו הכהנים עמהם,

ומיהו לר"א בן עזריה,
דבתר קנסא דוקא לכהן,
לא משמע מהאי קרא,
דליכא למימר עם הלויים,
דקאמר קרא,

היינו לקבל מהם מעשר ראשון משלהם,

דהא משלהם לא קנסם עזרא,

כדמוכח בפרק הזרוע (חולין קלא:).

וי"ל,

דלר"א בן עזריה - לא נמנעו הלויים מכל וכל,

מליך לבית הגרנות לחלוק במעשר,

כדאמר בסמוך דלמא איקרי ויהיב ליה,

כל שכן בימי עזרא שעדיין לא פשט הקנס,

שהיו הולכים בבית הגרנות,

ולכן נאמר שילכו הכהנים עם הלויים.

ולמ"ד קנסא לעניים,

הא דכתיב והיה הכהן,

היינו בכהן עני,

ומשום דכהנים עניים - שכיחי טפי,

לפי שאין כל כך עסוקים במלאכה,

ליתן לו את המעשר ראשון ממה שגדל בגינה. והיה רבי אלעזר בן עזריה נוטל את המעשר, כשיטתו, שמעשר ראשון ניתן אף לכהן. אזל רבי עקיבא, אהדריה לפתחא לבי קברי [הלך רבי עקיבא, והעביר את פתח הגינה לכוון בית הקברות], כדי שלא יוכל רבי אלעזר בן עזריה הכהן להכנס אליה ליטול את המעשר. וכשיטתו, שהמעשר ניתן רק ללוי.

אלא, חוזרת בה הגמרא, ומבארת ביאור אחר: כולי עלמא - בין לרבי יונתן ובין לסביא - טעם הקנסא ללויים שנטלו מהם את המעשר, הוא מפני שלא עלו בימי עזרא. והכא, בהא קמיפלגי רבי יונתן וסביא:

מר סבר: קנסא שקנס עזרא, הוא לתת את המעשר, מלבד ללויים, גם לעניים. אבל כהנים עשירים - אינם נוטלים. ומר סבר: הקנס הוא לתת את המעשר - מלבד ללויים - גם לכהנים בין עניים ובין עשירים, הואיל וכהנים בימי טומאתן - עניים נינהו. (שהכוונה שבזמן שהם טמאים - אינם יכולים לאכול תרומה).

ותממה הגמרא על הסובר קנסא לכהנים, מן המעשה הנזכר לעיל בגמרא, באותה גינה שהיה נוטל ממנה רבי אלעזר בן עזריה את המעשר:

בשלמא למאן דאמר: קנסא לעניים, משום הכי - כשהיה רבי אלעזר בן עזריה, שהיה כהן עשיר, נוטל מן המעשר - אהדריה רבי עקיבא לפתחא של הגינה ממנה היה נוטל את המעשר לבי קברי, כדי שלא יטול, היות ולדעת רבי עקיבא, עשה רבי אלעזר בן עזריה שלא כדין.

אלא למאן דאמר שאחר קנס עזרא, ניתן המעשר לכהנים, ואפילו עשירים הם - תיקשי, אמאי אהדריה רבי עקיבא לפתחא לבי קברי, והרי רבי עקיבא לאחר קנס עזרא היה! ומשנינן: הכי קאמר ליה רבי עקיבא לרבי אלעזר בן עזריה: אי דאתית בתורת קנסא [אם באת על המעשר מתורס קנס עזרא] אכן - אית לך, יש לך זכות במעשר! ואולם, אי קאתית בתורת חלוקה, אם אתה בא עליו מעיקר הדין בתורת חלוקה - לית לך.

ומעירים התוס' ביבמות את הסיבה שכללו את הכהנים יחד עם העניים "למ"ד קנסא לעניים - נקט כהן עם הלויים, משום דשכיחי עניי כהנים טפי, לפי שאין עסוקין במלאכה, אלא בעבודת בית המקדש, וגם אין להם קרקעות". וגם לא ניתן לבאר כי העניים הם הלויים, שהרי מאחר והלויים לא עלו, לכן גזרו על כלל העניים לשיטת רבי עקיבא.

התוס' דוחים סברא, כי רבי עקיבא העביר לעניים ואפילו ישראלים את התרומה

עזרא לא היה מתקן דבר העלול להביא לידי תקלה. ולא היה מכליל ישראלים שהם זרים לתרומה, שיקבלו על מנת למכור זאת, כי שמא ישכח ועלול הוא לאוכלו. וגם רבי עקיבא לא יסבור כי עזרא בא לשלול את הלויים מכל וכל. אלא שרק הוריד שעניי הלויים יקבלו את המעשר, ולא כלל הלויים.

אלא יש לומר שמה שהיה קנס לעניים, היה זה גם ישראלים וכהנים, והלויים כן יכולים לקבל הכל, כי מה שהם נוטלים הוא מצד היותם לויים ולא מצד עניות. ולכן מביא את המעשה הבא.

התוס' מדייקים מבריינתא דומה במסכת חולין, שכל הקנס היה רק שהלויין לא יקבלו מעשר ראשון, אך לא ליקח מהם

דתניא: תרומה ניתנת לכהן, מעשר ראשון ללוי, דברי רבי עקיבא. רבי אלעזר בן עזריה אומר: מעשר ראשון ניתן אף לכהן. ומקשה הגמרא: אימר דאמר רבי אלעזר בן עזריה שמעשר ראשון ניתן "אף לכהן", אבל לתת דווקא לכהן ולא ללוי מי אמר? ואם כן למה מוציאין מלוי לכהן, הרי נותנין אף ללוי?

ומתרצת הגמרא: אין! לבתר דקנסינהו עזרא ניתן דווקא לכהן ולא ללוי, כי עזרא קנס את בני לוי משום שהם לא עלו בימיו לארץ ישראל. ועדיין מקשה הגמרא: אימר דקנסינהו עזרא לבני לוי דלא יהיבין להו, אבל למשקל מינייהו מי אמר? ולכן חוזרת בה הגמרא: אלא, מה שאמרו לעיל "כגון זרוע - ולא זרוע", אין הכוונה למעשר ראשון, כי באמת אין מוציאין אותו מידי הלוי אם נטלו.

מדייקים התוס' מה משמעות הפסוק שהלכו הכהנים עם הלויים בשעה שעישו הלויים

(נחמיה י, לט) וְהָיָה הַכֹּהֵן בְּנֵי־אֶהֱרֹן עִם־הַלְוִיִּם בַּעֲשֵׂר הַלְוִיִּם וְהַלְוִיִּם יַעֲלֹוּ אֶת־מַעְשֵׂר הַמַּעְשֵׂר לְבֵית אֱלֹהֵינוּ אֶל־הַלְשָׁכוֹת לְבֵית הָאוֹצָר. ומעמידים כי גם לאחר הקנס - הרי הדבר טרם התפרסם, ולכן הלויים המשיכו ללכת מצד אחד, והכהנים באו גם כן. ובפרט שהכהנים היה להם שני כובעים, הן מצד היותם כהנים, והן מצד היותם עניים. ועם היות ולא כל כהן הינו עני, אבל היו כן מצויים כהנים רבים שהיו עניים, שהרי קרקע לא היתה להם, והיו עסוקים בבית המקדש ולא במלאכה. ולכן מה שקיבלו הכהנים לא היה זה כי הקנס היה ליתנו לכהנים, אלא לעניים, רק שהמציאות היתה שכלל עניי ישראל יכלו לקבל מעשר ראשון, לדעה האומרת כי הוא מותר לזרים.

האוצרות הובאו לבית האוצר שהוא עבור הכהנים, ועבור העניים

התוס' סוגרים את המעגל. מהפסוק הקודם בנחמיה ראינו, כי בית האוצר הוא עבור הכהנים. ומאחר והגמרא במגילה אומרת כי מלאכי הוא עזרא (יש דיון מי היה מלאכי האם היה מרדכי או עזרא, תניא, אמר רבי יהושע בן קרח: מלאכי זה עזרא, וחכמים אומרים: מלאכי שמו. אמר רב נחמן: מסתברא כמאן דאמר מלאכי זה עזרא, שהרי בנבואת מלאכי מובא על בגידה שבעל בת אל נכר, ועזרא הוא זה שהפריש נשים נוכריות).

הרי הפסוק הידוע במלאכי, המעודד את ריבוי מתן הצדקה. ונביא את הפסוק לפי מצודת דוד. (מלאכי ג, י) הביאו - לכן הביאו מעתה את כל המעשר אל בית האוצר העשוי לכך בבית המקדש כמ"ש בנחמיה: ויהי טרף בביתי - למען יהיה מזון מצוי לאנשי ביתי הם הכהנים והלויים: ובחנוני - בחנו אותי בהמצוה הזאת, אם אני משלם גמול המצוה: אם לא - הוא ענין שבועה, כמו אם לא בתים רבים וגו' (ישעיה ה'). ורוצה לומר, הריני נשבע שאפתח לכם בשכר זה את ארובות השמים, ואשפוך דרך שם לכם ברכה, והוא ענין גוזמא והפלגה: עד בלי די - רוצה לומר, כל כך ירבו התבואות, עד שלא יהיו הגרנות די להם, להחזיק את הכל:

אלא בעבודת בית המקדש, וגם אין להם קרקעות נקט כהן, וה"ה עניי ישראל, למ"ד מעשר ראשון מותר לזרים.

וה"ר יוסף פירש, מדכתיב (במלאכי ג), הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, **דבית האוצר היה לשכה שתיקן עזרא, לתת שם תרומת הכהנים, כדכתיב בעזרא (נחמיה י), וכיון שאומר להביא שם המעשר, א"כ של כהנים הוא, וקיימא לן (מגילה דף טו.) דמלאכי - זה עזרא, ולמ"ד לעניים, נקט אל בית האוצר, משום דכהנים עניים שכיחי טפי כדפרישית.**

אי נמי אל בית האוצר, לא ליתן לכהנים, אלא לחלק לעניים.

וה"ר אלחנן הקשה, **דבסוף עזרא משמע, שהמעשר היה ללויים, דכתיב ואדע כי מניות הלויים לא נתנה (להם), ויברחו איש לשדהו הלויים והמשוררים כו', משמע שהלויים והמשוררים היו חולקים, וצריך לומר, דזה היה מקמי דקנסינהו עזרא, אך קראי לא מוכחי הכי.**

למי מועילה הראייה שקיבל מעשר ראשון בבית הגרנות

הגמרא מספרת שעם היות ודברי הקטן אינם מסייעים כעדות, אבל כאשר הוא מספר סיפור שהיה עימו בעברו, וכמסיח לפי תומו, ולא שמספרו על מנת לקבל דבר מה - הרי זה מועיל. ומביאה הגמרא סיפור עסיסי עם ריבוי פרטים, שמה שהוא מספר גם דברים שליליים על עצמו מורה עד כמה הדבר אמיתי. מעשה באדם אחד שהיה מסיח לפי תומו, ואמר: זכורני כשאני תינוק ומורכב על כתיפו של אבא, והוציאני מבית הספר, והפשיטוני את כותנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב, ור' חייא מסיים בה: וחבירי בדילין ממני, והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות, והעלהו רבי לכהונה על פיו.

אלא שכעת הגמרא דנה לגבי מעשר ראשון. אלא שבנושא זה יש תקופות שונות וממילא יש גם מחלוקת. כי רבי עקיבא לומד כפשט שמעשר ראשון הרי הוא של לוי. ויש דעת רבי שמעון בן אלעזר שזו ראייה לכהונה, ומעמידה הגמרא שעם היות שלכתחילה ראוי הוא ללויים, אלא שעזרא קנס את הלויים, משום שלא עלו עמו מבבל, שלא יקבלו מעשר ראשון, ולכן זה עבר רק לכהנים.

דברי רבי יוחנן כאן הינם שאין ערער פחות משניים

המשנה מביאה שלוש דעות תנאים: רבי יהודה אומר - אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. אמר רבי אלעזר אימתי, במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין - מעלין לכהונה על פי עד אחד. רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן - מעלין לכהונה על פי עד אחד: הקשתה הגמרא לכאורה שתי הדעות האחרונות זה אותו דבר. ומתוך כך ניסתה הגמרא לומר, שאולי נאמר כי רבי אליעזר סובר שערער זה אחד, בעוד רשב"ג סובר שערער זה שניים - הרי רבי יוחנן אומר כי ערער חייב להיות דווקא שניים.

מדויקים התוס', שלא ניתן לומר כי רבי יוחנן דיבר על המשנה בקידושין

על מנת להבין את דיוק התוס', הבנוי על ההבדל בין משנתנו לברייתא שנאמרה במסכת קידושין, יש להקדים מה שנאמר בקידושין. אנו רואים נאמנותה של המיילדת לקבוע האם הוא כהן או לוי או שהוא פסול. מצמצמת הגמרא שם את הנאמנות, כל עוד לא היה ערער.

ודנה הגמרא מה כוחו של הערער, ומעמידים כי מה שאמר רבי יוחנן על שניים הוא בגלל חזקת כשרות. "תנו רבנן: נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי, זה נתין וזה ממזר; במה דברים אמורים - שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער - אינה נאמנת. ערער דמאי? אילימא ערער חד, והאמר רבי יוחנן: אין ערער פחות משנים! אלא ערער תרי. ואיבעית אימא: לעולם אימא לך ערער חד, וכי אמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים, הני מילי היכא דאיתא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות - חד נמי מהימן."

וכעת מביאים התוס' כאן שדברי רבי יוחנן נאמרו דווקא על משנתנו, והראייה כי כאן לא מדויקים הני מילי, שיש חזקת כשרות. כלומר, אם היה לו חזקת כשרות תחילה, לא מספיק לערער את מצבו על ידי עד אחד, וכל מה שאמר רבי יוחנן שניים, הוא במקום שכבר היתה לו חזקת כשרות.

ובתוס' הרא"ש מבאר כדרכו ומרחיב את הדברים, עם הוכחה חיובית למשנתנו

"נראה דעיקר מילתיה דר' יוחנן - אהך מתני' איתמר. ולהכי קאמר דברי הכל, דהיינו רשב"ג ור' אלעזר דאיירו בעוררין, ולהכי לא קא משני, ה"מ היכא דאיכא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות - עד אחד נאמן, כדמשני בעשרה יוחסין גבי נאמנת חיה לומר. משום דאמתניתין אמר דבריו."

מקשים התוס' על עצם הקושיא של הגמרא בגיטין

"כיון דאמתני' קאי - היכי מקשה מהך מילתא דר' יוחנן בפ"ק דגיטין, דילמא הא דא"ר יוחנן דלא מהני ערער דחד - היינו כשיש כנגד הערער עד אחד שמכשיר, כמו במתני' דקתני, אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. כלומר, שם לגבי הערער של הגט, שנדרש להתקיים בחותמיו, לא היה שייך להקשות את דעת רבי יוחנן, מכיוון שאין שם עד מכשיר, ואף רבי יוחנן יסבור ויודה שעד אחד לבדו מועיל על מנת לערער. שהרי מדובר בסופו של דבר העמידו את הערער של יחיד שהוא הבעל, הטוען שהוא מזויף, ואף שהוא יחיד מועיל ערעורו.

אכן פירושו של המצודות שהאוצר היה גם ללויים מתלבש עם דברי הרב אלחנן מבעלי התוס'

וקשה, בספרו יג ק מספר נחמיה ואדעה כי מניות הלויים לא נתנה כשבאתי לירושלים נודע לי שהלויים לא קיבלו את המנות שלהם (מעשר ראשון) ולכן ויברחו איש לשדהו הלויים והמשררים עשי המלאכה לעסוק בחקלאות. משמע שהלויים עדיין נטלו מעשר ראשון. י"ל שזה היה קודם שעזרא קנסו את הלויים למרות שאין רמו לכך בפסוק.

לעתים מביאים ראיה אף שהפסוק לא ממש תומך

[מילות המפתח "בהדיא בקרא" מצויות עשרים פעמים בתוס', אבל רק מיעוטן הוא על דרך השלילה. כמו שלא הוזכרו בהדיא בקרא, או לא מפרש בהדיא בקרא או כמו כאן לא אשכחן בהדיא בקרא וכן לא כתב בהדיא בקרא. והעניין שהסברא קיימת, רק שאין לה סיוע מדויק].

והאמר רבי יוחנן דברי הכל אין ערער כו' -

נראה לר"י,

דר' יוחנן - עיקר דבריו על משנתנו,

ולהכי - לא קא משני הכא,

ה"מ היכא דאיכא חזקה דכשרות כו',

כדמשני בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף עג:).

ואם תאמר,

והואיל ואמתניתין קאי,

היכי פריך מיניה התם,

ובפרק קמא דגיטין (דף ש.) גבי גט,

דלמא הא דקאמר ר' יוחנן,

דלא מהני ערער דחד,

היינו היכא דאיכא עד אחד דמכשר,

דקתני מעלין לכהונה על פי עד אחד.

ויש לומר,

דהש"ס ידע דר' יוחנן - אמסקנא דיבר,

דבתחלה היה קול,

ואח"כ בא עד אחד להכשירו ולהסיר הקול,

ואתו בי תרי,

ואמרי דבן גרושה ובן חלוצה הוא,

דבכי האי גוונא א"ר יוחנן דבעינן שנים,

אף על גב,

דהעד שהכשיר והקול - כמאן דליתנהו דמי,

שהרי העד - גרוע מן הקול,

אי לאו משום חזקה,

דמסייע ליה לבטל הקול,

שהרי הקול - פוסל,

והעד - אינו פוסל לרבי יוחנן.

בכל סברא, יש שני צדדיים, מה כן בא לומר, ומה יש לשלול, שלא בא לומר

[מדויק בתוס' הרא"ש יש כאן שלושה שלבים: השלב הראשון לערער את חשיבתך הראשונה. "לאו דוקא פחות משנים." השלב השני - הוכחה שאינך יכול לומר כסברא הראשונה: "שהרי הקול - יכול לפסול. כדאמרינן לקמן, ונפק עליה קלא ואחתיניה." השלב השלישי, בכל זאת לצורך מה הוא בא לומר: "אלא לאפוקי עד אחד אתא."]

ואתא עד אחד ואמר ידענא ביה דכהן הוא -

לא בעי למימר דפליגי,

אי מעלין ע"פ עד אחד כשהקול פוסל,

דפשיטא ליה להש"ס,

דלא פסיל קול לכ"ע,

כיון דאיכא עד וחזקה,

ועוד,

דקול - לא הוי קרי עוררין.

המקרה שהגמרא מעמידה את המחלוקת במשנה בין רבי שמעון ורבי אלעזר

הגמרא מנסה לבאר על מה חלוקים במשנה, ומציירת מקרה המורכב משלושה נתונים. הנתון הראשון החיובי, שאכן היה מוחזק, שאביו היה כהן, והנתון השני שקלקל, שרק יצא קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה הוא, ועל פי זה אכן הורידהו. והנתון השלישי לחיוב הוא שהגיע עד אחד ואמר ידענא ביה דכהן הוא, ובעקבותיו העלינו את הכהן הזה.

עצם ידיעת הגמרא את הדעות גורמת לא לשאול ולהקשות שאלות מיותרות

[מילות המפתח "פשיטא ליה להש"ס" או "פשיטא ליה לגמרא" או "פשיטא ליה לתלמודא" מופיעות למעלה משלושים פעמים בתוס'. וכאן התוס' משתמשים בכלל זה, שכלל אין מחלוקת האם קול פוסל. ועצם ידיעה זו היא המכתיבה, שהשאלה אולי המחלוקת שקיימת כאן - היא האם להעלות על פי עד אחד כשהקול פוסל. כלומר, התוס' שוללים שאלה אפשרית. וכל מטרת התוס' עוברת לא לדיון מדוע לא נאמר כך בתלמוד, אלא מדוע באמת כה פשוט לש"ס שכן ניתן להעלות. ובכך לא נחלקו.]

התוס' מבארים כי ברור לגמרא כי קול אינו פוסל

התוס' נותנים שני תירוצים מדוע העלוהו. הראשון כי כאשר יש גם עד וגם חזקה, אין זה רק הוכחה כמותית לעומת הקול, אלא שזו גם הכרעה איכותית. ובפרט שהקול אינו נקרא עוררין. אלא לכל היותר בכוחו שניצור הקפאה אבל לא פיסול. ונאמר את הדברים במילות התוס' רא"ש, המשנה את סדר התירוצים, ובכך הוא מדגיש כי הקול הוא אינו אותו הערער עליו נחלקו, אלא שכוחו לא משמעותי.

מסקנת התוס' רבי יוחנן דיבר על שלב מסקנת הגמרא

"דתלמודא הוה ידע, דר' יוחנן - אמסקנא קאי. שבתחלה היה קול, ואחר כך בא עד אחד להכשירו ולהסיר הקול, ואתו בי תרי ואמרי דבן גרושה הוא. דבכי האי גונא קאמר ר' יוחנן, דהשנים - מועילין ולא אחד. אף על גב דעד שהכשירו והקול - כמאן דליתנהו דמי, שהרי העד - גרוע מן הקול אם לא החזקה, שהרי הקול - פוסל, והעד - אינו פוסל לר' יוחנן."

הגמרא מלכתחילה ידעה את החשבון, ולכן יכלה להקשות, כי גם עד אחד אין בכוחו לערער, אף כשאין עד מכשיר

[שני יסודות יש בתוס' זה. מה דהש"ס ידע, שמופיע בעוד כמה מקומות בתוס'. דברי רבי יוחנן נאמרו על מסקנת הגמרא. וגם כלל זה שלל את אחר המסקנה - הוא כלל ידוע. ורק לאחר שיש יסוד זה, טורחים התוס' לעבור שלב אחר שלב מה היה במסקנה, וכיצד יש לחלץ מכאן את שיטת רבי יוחנן.]

כי החשבון שאלמלא היתה חזקה, היה בכוח הכוח לפסול, ואם היה מגיע עד אחד - לא היה מצליח לפוסלו, ומכאן המסקנה היא שעד אחד אינו מועיל. ולכן לאחר שהגמרא ידעה זאת, היתה יכולה להקשות בגיטין. כי רק מהמסקנה הצלחנו לחלץ כי רבי יוחנן סובר כי עד אחד לבדו אינו פוסל.]

אין ערער פחות משנים -

לאפוקי חד,

דלא הוי ערער,

אבל קול - נמי פוסל בתחלה בתרומה,

קודם שבא העד המכשיר.

הגמרא מבארת מה גורם לערער או להעלות לכהונה

שנינו במתניתין לעיל (כ"ג ע"ב): רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. וכו', אמר רבי אלעזר: אימתי במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד. רבי שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד. וכי תימא ערער חד איכא בינייהו, דרבי אליעזר סבר: ערער חד, ורשב"ג סבר: ערער תרי, האמר רבי יוחנן: דברי הכל אין ערער פחות משנים!

מדיוק התוס', אנו רואים שיש להבין את משמעות הכלל בצורה אחרת

מדייקים התוס', שהרי בשעה שאנו אומרים שאין ערער פחות משניים, הרי עד שאין שניים - לא ניתן לערער. וכאן יש לנו סתירה לכך, ומתוך כך עלינו לבאר את הכתוב, מה כוונתו, ומדייקים שהוא בא רק לשלול עד אחד, אך לא כפי שחשבת בתחילה, שכל דבר שהוא פחות משניים - אינו נקרא ערער.

ואכלתיה שני חזקה וזה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה האי אייתי סהדי דאבהתיה היא ואכלה שני חזקה, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה - אמר רב נחמן: אוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא. א"ל רבא: והא עדות מוכחשת היא! אמר ליה: נהי דאיתכחש באכילתה,

באבהתא מי אתכחש. וממילא עשה רב נחמן מעשה והורידו. אלא שאף שכך היה הפסק, נוצרה מציאות חדשה. בכך שחזר והביא גם הוא עדים על שהיתה של אבותיו, וממילא יצטרכו כעת לפסוק כל דאלים גבר. ואנו רואים שלמרות שרב נחמן הוריד אותו וביטל את הפסק רק פעם אחת, הרי יש כאן זילותא דבי דינא, אלא שרק רב נחמן סובר כמו הדעה שאינו חושש. אבל מי שכן יסבור שיש לחשוש, הרי הבעיה מתחילה כבר מהפעם הראשונה. "הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא - אמר רב נחמן: אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה, לזילותא דבי דינא - לא חיישינן."

קול הוא פחות חזק מעדות

במקרה של הגמרא בגיטין מבואר כי שלח ליה רב יוסף בריה דרב מנשה מדויל לשמואל: ילמדנו רבינו, יצא עליו קול איש פלוני כהן כתב גט לאשתו, ויושבת תחתיו ומשמשתו, מהו? שלח ליה: תצא, והדבר צריך בדיקה. כי בעצם מה שהוציאה היה רק באופן זמני עד לבדיקה. שהוא יותר השהייה מאשר ביטול ויצירת מצב חדש. ולכן גם לגבי החשש של היותו כהן, הרי הקול רק יוצר חשש, ולכן ה הורדה אינה ביטול מעמדו אלא שכעת הוא לא יכול לאכול תרומה. ולכן במקום בו כל החשש הוא תרומה, יכולים אף לבטל את הקול.

התוס' עורכים את חשבון המהלך גם לדעה שכאן לא נאמרה, אלא לשיטה של מי שיחשוש בהדבר

[כאן התוס' עורכים את חשבון הסוגיא גם על דעת של מי שכן חושש, אף שמדובר ברב נחמן שכאן אינו חושש. ומילות המפתח הינן "למאן דחייש" ויש עוד כעשר דוגמאות נוספות בתוס'.]

אנן אחתינן ליה אנן מסקינן ליה -

פירש בקונטרס,
אף על גב דתרי ותרי נינהו,
אוקי תרי - להדי תרי,
ואוקי גברא - אחזקתיה.
וקשה לר"י,
דבפרק האומר בקדושין (דף סו. ושם),
קאמר גבי ינאי,
היכי דמי,
אילמא דתרי - אמרי אשתבאי,
ותרי - אמרי לא אשתבאי,
מאי חזית דסמכת אהני,
פירוש,
אהני - דאמרו לא אשתבאי,
סמוך אהני,
ואמאי קאמר ויבוקש הדבר ולא נמצא.

"וא"ת אמאי לא מוקי מתני' כגון שנפסל על ידי קול דבהכי פליגי אי מעלין על פי עד אחד בכי האי גונא, וי"ל דקול - לא מיקרי עוררין, אי נמי פשיטא ליה לתלמודא דהיכא דאיכא עד וחזקה לא מיפסיל בקול אליבא דכולי עלמא."

[דף כו עמוד ב]

ואסקיניה -

וא"ת,
ולמאן דחייש לזילותא דבי דינא,
היכי אסקוה,
כיון דאחתיניה מחמת הקול,
וליכא למימר דליכא זילותא דבי דינא,
אלא היכא שהורידוהו שתי פעמים,
כדמוכח בחזקת הבתים (ב"ב דף לא:).

וי"ל,
דליכא זילותא דבי דינא,
אלא היכא שהורידוהו ע"י עדות,
אבל בהורדה שע"י הקול,
ליכא זילותא דב"ד,
ואף על גב דאמרין (גיטין דף פא.),
גבי גרושה לכהן דלא מבטלים קלא,
היינו משום דאית ליה תקנתא,
אבל הכא,
דאי לא מסקינן ליה לעולם פסול - מבטלין.

אי נמי,
בתרומה דרבנן - הקילו.

לשיטת רש"י מהלך הסוגיא שהזילותא של בית הדין, מפני שמיצד נעלה אותו לאחר פעמיים שהורדנו

המשנה סוברת שמעלים לכהונה על פי עד אחד, וכל הדין מתחיל בשעה שיש עוררים. אלא גופא הערעור יכול להיות בשתי דרגות שונות, עדות ברורה או קול. והציוור עליו מדובר כאן שהאב אכן היה מוחזק לנו שהוא כהן, ויצא על הבן קול שהוא בן גרושה וחלוצה. ובעקבות הקול לבד בית הדין הורידו. כעת מגיע עד המעיד שכהן הוא, ואכן העלינו אותו. אמנם לאחר מכן הגיעו שנים שהעידו שהוא בן גרושה וחלוצה, וממילא הורדנו אותו, ולבסוף מגיע עד נוסף, המעיד שהוא כהן. אכן ניתן לצרפו לעד הראשון שהעיד, וכל החשש הינו רק במקום בו כבר הורדנו אותו פעמיים, וכעת אנו רוצים להעלותו.

מקשים התוס', שמאחר ויש דעה הסוברת שעלול להיות מצב של זילותא בית הדין, הבעיה היא כבר בהעלאת השנייה, לאחר שכבר היתה הורדה אחת בגלל הקול

מדייקים התוס', שאין צורך להגיע לשתי הורדות על מנת שיתרחש זילותא בדבי דינא, והם סומכים את יתירותם על הסוגיה בחזקת הבתים. שם מדובר כי רב נחמן הכריע כנגד מי שהביא עדים בתחילה רק על האכילה. זה אומר של אבותי

ובשנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת,
דאמרין לעיל (דף כב:) לא תצא,
ולא מוקמינן לה אחזקת אשת איש,
**היינו משום דחזקה דאשה דייקא ומנסבא,
מרעה לה לחזקת אשת איש.**

אף על גב דבשנים אומרים מת,
אמרין בהאשה רבה (יבמות פז:),
דמותרת לחזור לו,
**וכיון דליכא חומרא בסוף - לא דייקא,
מ"מ הכא,
כיון דמכחישינן זה את זה - איכא חומרא.**

ובשנים אומרים נתגרשה,
ושנים אומרים לא נתגרשה,
דאמרין נמי לא תצא,
אף על גב דלא דייקא,
ולכא נמי חזקה,
דאין האשה מעיזה פניה,
**דשלא בפני בעלה - מעיזה,
וכ"ש היכא דמסייעין לה עדים.**

יש לומר,
**דמכל מקום דייקא,
לפי שיראה שיוזמו עדיה,
או יפסלו אותם בגולנותא.**

ובהאשה רבה (שם צג: ושם),
גבי בעו מיניה מרב ששת,
עד אחד ביבמה מהו כו',
אמר להו תניתנה,
**אמרו לה מת בנך ואחר כך מת בעליך,
ונתייבמה,**

**ואח"כ אמרו לה חילוף הדברים,
תצא והולד ראשון והאחרון ממזר,
היכי דמי,
אילימא תרי ותרי,
מאי חזית דסמכת אהני דאסרי ליבם,
סמוך אהני דשרו לה.**

וקשה,
דמאי פריך,
**והא אית לן לאוקמי אחזקה,
דאסורה ליבם - שמת בעלה תחלה,**
כדאמרין בפרק ארבעה אחין (שם דף לא. ושם),
גבי נפל הבית עליו ועל בת אחיו כו'.
וכיון דתרי ותרי - ספיקא דרבנן הוא,
יש לאוסרה,
כדאמרין גבי ינאי,

והתם פירש בקונטרס,
**דלא אמרינן אוקי תרי בהדי תרי,
ואוקי גברא אחזקה,**
דהא לא באו להעיד על אמו,
אלא על ינאי,
ולו - לא היה חזקת כשרות.

ואין נראה לר"י,
דחזקת האם - מהניא גם לינאי,
כדמשמע הכא,
ואמרין נמי לעיל בפ"ק (דף יג. ושם),
**לדברי המכשיר בה - מכשיר בבתה,
ואפילו מאן דפסל בבתה,
היינו משום דמעלה עשו גבי זנות.**

וגם אין לומר כמו שתירץ ר"ת,
**דליכא למימר,
התם - אוקמינן אחזקה,
לפי שכל הנשים היו בחזקת שביות,
דא"כ היכי מייתי מינה ראייה,
על אשתו שזינתה בעד אחד,
דשאני התם,
דכל הנשים - בחזקת שביות,
אבל אשתו זינתה,
היא בחזקת היתר.**

ונראה לר"י,
דתרי ותרי - ספיקא דרבנן הוא,
ומדרבנן - **החמירו דלא מוקמינן** לה אחזקה,
והכא - **בתרומה דרבנן הקילו.**

ובפרק בכל מערבין (עירובין דף לה.),
גבי תרומה ונשמאה כו' ספק,
הרי זה חמר גמל - דברי ר"מ,
**ומוקי לה רבה ורב יוסף בשתי כתי עדים,
הא דלא מוקמינן לה אחזקתה דלא נשמאת,
אף על גב דתרומה בזמן הזה דרבנן,
היינו משום דערובי תחומין דאורייתא לר"מ.**

אי נמי שאני התם,
דאיכא ריעותא,
דהרי נשמאת לפניך,
ולא אמרינן השתא הוא דאיטמי,
**אף על גב דגבי מקוה,
אמרין השתא הוא דחסר, ואתאי (נדה דף ב:),
הכא, דאיכא שתי כתי עדים,
לא אמרינן - השתא הוא דאיטמי.**

והתם לא דייקא,

כדאמרינן התם,

זימנין דרחמא ליה ליבם.

וי"ל,

דמ"מ - מהני דיוקא דידה,

לענין דמרעה ליה לחזקת איסור ליבם,

והא דפריך נמי התם כו'.

ועוד,

ממזר - ספק ממזר הוא,

אף על גב דבחזקת איסור ליבם היא,

מ"מ לא הוי ממזר ודאי,

דמהני דיוקא דידה כדפרשינן.

ועוד,

כיון דתרי ותרי ספיקא דרבנן,

אין לנו להעמידה על חזקתה ולהתירו בממזרת.

ורבנו יצחק בר ברוך פירש,

דלא אמרינן בכל הני אוקמא אחזקה,

לפי שהשנים שמוציאים אותו מחזקתו של היתר,

הם מעידים תחלה,

ומיד כשהעידו - יצא מחזקתו ע"י עדותו,

ותו לא אמרינן אוקמא אחזקה,

ולחכי פריך לעיל,

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא,

דשנים שאומרים נתקדשה - העידו תחלה,

ובשנים אומרים נתגרשה,

אף על פי שהם העידו תחלה,

מ"מ היתה בחזקת אשת איש,

וכן ההיא דהאשה רבה ודינאי,

שנים המוציאים אותו מחזקתו - באו תחלה.

ואין נראה לרבינו יצחק,

דהא הכא בשמעתין מוקמינן ליה אחזקה,

אף על גב דכבר פסלוהו השנים והוציאוהו מחזקתו,

ואין סברא,

שיועיל מה שעד אחד המכשיר העיד קודם.

ועוד,

דרב אשי משמע דבעי למימר,

דאפילו אתו שניהם לבסוף דמסקינן ליה.

**הגמרא ביארה את המחלוקת בין רבי אלעזר ורבן שמעון
בין גמליאל**

היה לנו מישוהו שהוא היה מוחזק באביו שהוא כהן, אלא שיצא עליו קול שהוא בן גרושה ובן חלוצה, כלומר חלל, ולכן בשלב הראשון - הורדנו אותו מכהונתו. אלא שכעת הגיע עד אחד ואמר שאנו יודעים שהוא כהן, ולכן בשלב השני העלינו אותו לכהונתו. כעת הגיע שלב שלישי - והגיעו שניים שאמרו שהוא בן גרושה וחלוצה, ושוב הורדנו אותו. וכעת הגיע שלב

רביעי והגיע עד אחד והעלנו אותו. והדיון ביניהם הוא האם חוששים לזילות בית הדין. ורשב"ג למד שאנו המעלים ואנו המורידים, ואין לנו לחשוש על זילות בית הדין.

**הצגת פירוש רש"י כקושיית אף-על-גב, שאין בה קושי
ממשי**

התוספות מביאים את פירוש רש"י - "ואי קשיא תרי ותרי נינהו - אוקי תרי לבהדי תרי, ואוקמינן אחזקיה קמייתא. דאסקיניה ע"פ עד הראשון שהוא נאמן, דהא אכתי אין עוררין, דקול - לאו עוררין הוא." ובמילות התוס', שהרי בשלב הראשון הסיבה להורידו היתה רק קול, ולמעשה הרי הוא מוחזק לנו על ידי העד הראשון, ומה שכעת יוצא שיש שנים כנגד שניים - הרי אנו מבטלים אחד מול השני - וחוזרים לחזקתו. ובלשון התוס' רא"ש: "דמן התורה - יש להעלותו. דאוקי תרי לבהדי תרי, ואוקי גברא בחזקתיה, אחזקת אבוא, דמוחזק לן - דכהן הוא."

**התוס' מקשים בשם ר"י על פירוש רש"י כאן, בסתירה
לסיפור על הכשרת ינאי**

בחרנו להביא זאת מהתוס' רא"ש: "וקשה, מהא דאמרינן בקידושין פרק האומר גבי ינאי המלך (פי' שאמרו שנשבית אמו והיה חלל) ויבוקש הדבר ולא נמצא. היכי דמי? אילימא דבי תרי אמרי אשתבאי ובי תרי אמרי לא אשתבאי - מאי חזית דסמכת אהני, פירוש, דאמרי לא אשתבאי, סמוך אהני דאמרי אשתבאי ואמאי לא נמצא?

והשתא מאי פריך, אדרבה אהנך דאמרי לא אשתבאי - יש לנו לסמוך. דאוקי תרי לבהדי תרי, ואוקי גברא בחזקת אמו, ואית לן למימר - לא נשבית, ופרש"י התם דחזקת האם - לא מהני להכשיר לינאי, לפי שאין העדים באין לפסול את האם לכהונה, אלא להעיד על ינאי.

(והתוס' בקידושין התייחסו לכך - ה"מ אי הואי איהי קמן והיתה באה לב"ד להתירה, דהתם אית לה חזקה דכשרות. אבל בנה זה הנדון לפנינו - אין לו חזקת כשרות, שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול, שאומרים שאמו נשבית קודם שנולד.)

וזהו תימה, חדא - דמה טעם הוא זה שלא תועיל חזקת האם לבן, הואיל ואינו יכול להיות שהאם - תהיה כשרה, והבן - לא יהא כשר.

ועוד, דהא בשמעתין קאמרינן, דהיכא דמוחזק לן בגברא דכהן הוא, ובאין לפסול הבן, דמוקמינן תרי לבהדי תרי, ומוקמינן ליה אחזקת אבוא, אף על גב דעל הבן הן מעידים לפוסלו, משנולד מהני ליה חזקת האב להכשירו.

ועוד, אפילו היכא דאיכא ריעותא לפסולא, איכא למ"ד בפ"ק לדברי המכשיר בה - מכשיר בבתה, ואפילו למ"ד לדברי המכשיר בה - פוסל בבתה (ששם היה זה זנות, ומבארים שם התוס' ומעוברת דנקט - משום לישנא מעליא.), מודה הכא, כיון דליכא ריעותא, שאין לנו להחמיר בבתה יותר מבאמה."

**התוס' דוחים את פירוש רבינו תם למקרה של אימו של
ינאי, ששם המציאות היתה שכולם היו שבויות**

רבינו תם מיישב, מה שאמר רש"י בסוגייתנו, שחזקת האב מועילה, לבן עם מה שאמר בקידושין שם שחזקת אמו של

נישאה לא תצא. אכן חכמינו חששו על היותה אשת איש, אלא שכעת האשה בודקת היטב, ואינה מסתפקת רק במה שנאמר, כי אם יגיע כעת בעלה לאחר שנישאת, החמירו חכמים בעונשה, והיא תחוייב לצאת מזה ומזה, ובניה החדשים הינם ממזרים. ולכן אנו סומכים, שהיא עשתה פעולה ממשית, שגרמה להוציאה מחזקתה הקודמת. מעבר לכך שיש את התרי כנגד תרי. כי אם היה מקרה אחר, בו רק שניים היו אומרים שמת, הרי אם נישאה והגיע הבעל הראשון מותרת לחזור אליו. כי כאן מאחר ולא החמירו חכמים בדין זה, לא דייקה האשה והוסיפה בדיקה. , ורק כאן כאשר הם מכחישים זה את זה - החמירו לכתחילה.

גם במקרה בו שנים מעידים שנתגרשה – כנגד שנים, האשה שנישאה לא תצא

גם כאן נוקטים בהתוס' בשאלת אע"ג, שהוא קושי שרק יש למצוא לו פתרון. אכן לכאורה אינה מדייקת מהחשש שתצא מבעלה הנוכחי והראשון, והחזקת אשת איש כנגדה, הרי התשובה הינה שהיא כן מדייקת, והפעם לא מחשש העונש, אלא מחשש שעדיה יפסלו בגזל או יוזמו. וכך לא יהיה לה צד המתיר. שהרי הדבר נאניו תלוי בה, ולכן היא מדייקת על מנת שיהיה לה גיבוי.

הגמרא ביבמות דנה לגבי עד אחד האומר שמת בעלה, האם רשאית להתחתן עם היבם?

בעו מיניה מרב ששת: עד אחד המעיד ביבמה שמת בעלה - מהו להתירה ליבום על פיו? האם טעמא דעד אחד נאמן באשת איש להתירה, הוא משום דמילתא דעבידא לגלויי - לא משקרי אינשי [דבר העתיד להיגלות אין בני אדם משקרים]. ואם כן, אף לענין יבום - נאמן הוא, הואיל והדבר עתיד להיגלות אם יחזור בעלה. או דילמא, טעמא דעד אחד הוא, משום דאיהי דייקא ומינסבא [האשה מודקדת לברר קודם שתינשא לאיש]. ואם כן, הכא גבי יבום, כיון דזימנין דרחמא ליה [פעמים שאוהבת היא את אחי בעלה האמור להיות יבמה], לא דייקא, ומינסבא לו בלי לבדוק, ואינה נאמנת.

הגמרא בשם רב ששת מביאה ראייה שנהרגו רק לא ידוע סדר המקרים, שמחמירים עליה

רב ששת מביא ראייה ממשנה שעד אחד נאמן. ומדהים עד כמה רב ששת שהיה סגיא נהור, היה בקי במשניות. אמר להו רב ששת: תניתוה, שנינו דבר זה במשנתנו, ועד אחד אכן נאמן: דתנן: אמרו לה מת בנך ואחר כך מת בעליך, ונתייבמה, ואחר כך אמרו לה חילוף היו הדברים, תצא, והולד ראשון ואחרון - ממזר. והרי היכי דמי [מי העיד עליה בתחילה להתירה ליבום, ומי היו המכחישים]? אילימא אם תאמר כי תרי עדים באו מתחילה, ואמרו שמת בנה ואחר כך מת בעלה, ושוב באו תרי עדים אחרים, ואמרו שחילוף היו הדברים? אי אפשר לומר כן. שהרי אם כן, למה תצא ממנו, והרי מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני [מה ראית לסמוך על השנים האחרונים המעידים שבעלה חי יותר מאשר לשנים הראשונים המעידים שבעלה מת]. והואיל וספק הוא, היה לנו לומר - לא תצא! ועוד: האיך שנינו שהולד "ממזר", שמשמעותו הוא כי הולד מן היבם הוא ממזר ודאי, והרי ספק ממזר הוא בלבד!

ינאי - לא הועילה לינאי. שם לא היתה חזקת כשרות לשום אשה, כי באותו אירוע נשבו כולן, לכן כשאמר העד שאמו נשבתה - אין חזקת כשרות לומר שלא נשבתה. משא"כ כאן שהיתה לאביו של הכהן חזקת כשרות.

אולם אין לקבל הסבר זה של ר"ת, ששם נשבו כל הנשים, שכן אביו שם מביא את הברייטא של ינאי להוכיח שעד אחד נאמן, כשאומר שאשתו של אדם זינתה. ואם ר"ת צודק, איך הישווה אביו את המקרים? הרי בעדות זנות - רוב הנשים לא זינו, ולכל אשה - חזקת כשרות. שלא באם ינאי, כי הנשים נשבו, ואין לאחת חזקת כשרות. אלא מאחר שאביו הביא את הברייטא של ינאי, להוכיח שעד נאמן, י"ל גם שם רק מיעוט הנשים נשבו, והיתה לאם ינאי חזקת כשרות שלא נשבתה, שלא כדברי ר"ת.

ר"י מבאר את מהות הגדרת תרי ותרי, ומדוע כאן בתרומה מדרבנן הקילו

ושבו בחרנו לומר את הדברים בלשון תוס' הרא"ש. "דהיינו טעמא דכל תרי ותרי - הוי ספיקא דרבנן, כדמסיק בפרק ארבעה אחין. ולהכי פריך - מאי חזית דסמכת אהני? דנהי דמדאוריתא היכא דאיכא ספיקא - אמרי אוקי מילתא אחזקתיה, מ"מ מדרבנן - יש לפוסלו, אבל הכא - מיירי בתרומה בזמן הזה דרבנן, ולהכי - מוקמינן ליה אחזקתיה."

מה שטמאו על הספק בעירובי תחומין - זה דווקא לרבי מאיר הסובר שזה מהתורה, או מצד שהדבר הטמא לפנינו, ולא ניתן להקל כמו במקווה, ולומר שכעת הטומאה חלה

המשנה בעירובין דנה על עירוב תחומין, שרשאים להשתמש בתרומה המותרת לכהנים, אבל בעירוב היא אף לישראל כשירה. אלא ושם התרומה נטמאה, אין היא מותרת. במה דברים אמורים, מבעוד יום, אבל משחשיכה - הרי זה כן נחשב עירוב, שקנה העירוב בין השמשות. אמנם ובמקרה שהיה ספק על הזמן בו נטמאה, מחמיר רבי מאיר ומדמה זאת לחמר גמל. כי המנהיג חמור מהלך אחריו, והמנהיג גמל הולך לפניו, וכאן יש ספק לאיזה מקום הוא שייך. ולכאורה יכולנו להעמיד את הדבר על חזקתה שלא נטמאה, ומה היה צורך שם להעמיד שמדובר שיש שתי כתות עדים. והרי לשיטתך תרומה הינה מדרבנן.

ועונים על כך התוס', שמדברים אנו בשיטת רבי מאיר, שלגביו עירוב תחומין הוא מהתורה, ולכן לא היה ניתן להעמידו על ספק. ועוד אומרים התוס', שהיו וכעת הדבר טמא, יש כאן ריעותא, ולא ניתן להקל ולומר שרק כעת הוא נטמא, כפי שעושים בכל דבר של העמד דבר על חזקתו. ואפילו במקרה, היות והחיסרון של המים הוא מגיע בשלבים, הרי יש כאן רצף, ולכן ניתן לתלות זאת שזה אירע ממש כעת, אבל בטומאה, שהיא בבת אחת, לא ניתן להקל ולומר שכעת התרחשה הטומאה.

החזקה של בדיקת האשה, שמדייקת ובודקת - גוברת על חזקת היותה אשת איש

התוס' מביאים דוגמא, כיצד לא מתחשבים בחזקה הראשונה. שהרי אם שניים אומרים שמת בעלה ושניים אומרים שלא מת - הרי לכתחילה אמנם לא תינשא, אך אם

הקושיות על רב ששת, שמעלים התוס'

מדייקים התוס' ומקשים על ראייתו של רב ששת, שהרי היה לנו להעמידה שאסורה לבעלה, כי חזקתה שהיא נשואה לאח, ובוודאי שהוא מת. אלא רק לא ידוע לנו מי מת תחילה. ובמקום של ספק אין אנו מקילים. וכמו שיש מקרה בו נפל הבית על הבעל ועל אשתו שהיא בת אחיו, ומחמירים ומחייבים את האח לחלוץ לצרתה. ואם כן אנו רואים כי יש להחמיר. ולעתים יש לנו מצב בו היא מעדיפה להינשא לאח, מכיוון שהיא אוהבת אותו, וממילא אין כאן את הדיוק, כי אדרבא, היא מעדיפה לבחור להינשא לאח.

אלא שיש לתרץ כי הדיוק כן מועיל, ואז הוא מחליש את היותה באיסור יבום. כלומר, הדיוק שלה יכול לסייע רק לעניין שיכולה היא להינשא, אף שיש חשש שהיא אוהבת את היבם, ורק אינו מועיל שאמנם לא תצא, אלא שאפילו שהיא מדייקת לא תוכל לכתחילה להינשא.

ולכן גם אין כאן איסור וודאי של ממזר. ויש שביארו, כי חזקה אינה הכרעה בתי ותרי, אלא כיצד ראוי עליך לנהוג, אבל לא שהיה כאן בירור בגדר וודאי. וגם לשיטת התוס' מה שנהגים כוודאי ממזר, אין זה מצד בירור, אלא הנהגה. וגם כאן מאחר והאם בדקה, הרי הבן הוא לכל היותר ספק ממזר.

ניתוח האם יש משמעות לסדר האירועים, והאם ניתן לחלק אירוע אחד ולהתייחס אליו כשני אירועים

[ידוע כיום שיש מושג של תכנות לפי אירועים. כלומר, ראשית יש משמעות לסדר, וכאשר אירוע מסוים קדם - הרי המצב השתנה. וזה מה שרבי יצחק בן ברוך מנסה לומר. ואז מאחר והדנים המעידים מוציאים מחזקת ההיתר, ונמצא כי עצם עדותן פעלה את השינוי. ולדוגמא באמו דל ינאי, באו תחילה העדים האוסרים, ולכן החמירו.

אלא שיש סברא מנוגדת וכפי שאמר רבינו יצחק, שאין משמעות לסדר העדויות, כי אפילו שהם אומרים שהיא התגרשה - עדיין היתה בחזקת אשת איש. ואם נסתכל בצורה דל אירועים, הרי האירוע אינו נמדד לפי כל עדות כאירוע נפרד, אלא שתי העדויות הם עצמם האירוע, והרי יצרו מציאות של תרי ותרי, ולא ניתן לחלק בתוך כך מי היה ראשון תחילה.]

על ידי ממון מותרת לבעלה -

נראה,

דמותרת אפילו לבעלה כהן,

דלא חיישינן אפילו לאונסא,

משום דמרתתי להפסיד ממון,

ולא דמי לשבויה.

וכן מוכח בגמרא,

דקאמר לא שנו,

אלא שיד ישראל תקיפה על העובדי כוכבים,

אבל יד העובדי כוכבים תקיפה על עצמן,

אפילו ע"י ממון - אסורה לבעלה,

ועל כרחן היינו לכהונה,

מדקאמרי אף אנן נמי תנינא,

מההיא דריחקה בני משפחתה,

והא לא שייך אלא לכהונה,

דבישראל - לא שייך וריחקה בני משפחתה,

דאינה אסורה אלא לבעלה.

ועוד ראייה,

דתנן בפרק שני דמסכת ע"ז (דף כב.),

אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים,

מפני שחשודים על הרביעה,

ורמינהו לוקחין מהן בהמה לקרבן,

לא קשיא, הא - לכתחלה, והא - דיעבד,

ומנא תימרא דשני בין לכתחלה כו',

דתנן לא תתייחד אשה עמהם,

מפני שחשודים על העריות,

ורמינהו,

האשה שנחבשה ע"י עובדי כוכבים ע"י ממון,

מותרת לבעלה,

אלא ש"מ - שני לן בין לכתחלה לדיעבד,

משמע דאין לחוש כלל שנבעלה,

דאי מותרת לבעלה ישראל קאמר,

דלא חיישינן שמא נתרצת,

אבל לבעלה כהן אסורה,

דחיישינן שמא נאנסה,

א"כ לא הוה מייתי מדי.

הסברא שלא יגעו בה על מנת לא להפסיד ממון מועילה אף כשהבעל כהן

המשנה מחלקת בין שני מצבים על אשה שנחבשה בבית הסוהר, בידי עובדי כוכבים. האם זה כנגד חוב ממוני, או שהיתה נידונה למוות. וממילא גם דינם שונה, האם היא מותרת או אסורה לבעלה. ועם היות שיש כאן לכל חלק תוספות נפרד, אחד הדין על הרישא, והשני אשר דן על הסיפא, הרי המהרש"ל מתייחס שהכל הוא דיבור אחד.

התוס' כאן דנים על המקרה הראשון, בו האשה נלקחה בגלל חוב ממוני. כלומר, כאן האשה אינה מתפקדת כאשה אלא כעין חפץ שנועד לגרום להבטיח את נתינת הממון על ידי הבעל. כאשר צוללים להבין שזאת אכן המטרה, הרי אם יחזירו אותה פגומה ויאנסו אותה, לא יקבלו את הכסף. ולכן מאחר והדגש הוא על הכסף, הרי אם יפגעו בה - הם במו ידם מקלקלים להם את הסיכוי לקבל את הכסף. וסברא זו היא כל כך חזקה, עד אשר אפילו אם הבעל הינו כהן, שאסור לאונסה, אנו אומרים בוודאות שלא נגעו בה. גם לאסור על חוב כספי הוא דבר שבדרך כלל משתמשים בכוח השלטון, בניגוד לשבי, שעניינו מלחמה, ואז קיימת נטיה ללוחמים גם להתפרק בצד חוסר צניעות. ולכן ההלכה מניחה שכפי הנראה סביר שהיה כאן גם אונס.

שכאן אמרנו שלא תתייחד אשה, הרי אשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים, אם נאסרה ונשבתה על ידי חוב ממון מותרת לבעלה. ומוכיח שם הריטב"א, ומיהו בזמן הזה - מותרת. דהא אית להו אימת מלכות, דחמירא להו טפי מהפסד ממון. ולא אסר התלמוד, אלא בשאין לו בה חשש הפחד.

עכ"פ מדייקים התוס', כי הלשון מותרת לבעלה, הוא לכל בעל ישראל, שהרי אפילו אם נאנסה - היתה מותרת. ולכן חייבים אנו לומר, שאין לנו לחוש כלל שנאנסה, ולכן המילה מותרת חזקה יותר, והיא דנה אף על ישראל. שאם לא כך, לא היה מביא משנה זו.

מאחר והגמרא במסכת ע"ז דחתה את סברת רבינא, יש להביא את דברי התוס' רא"ש שם

"ולפי מסקנא דהכא - אסיקנא דלא שני לן בין לכתחלה ובין בדיעבד, וכי היכי דאסרין בנחבשה, היכא דליכא למיחש להפסד ממון, ה"ה מתני' דלא תתייחד, ואם נתייחדה - חיישין שמא נבעלה.

ותימה הוא, אם נאסור אשת כהן אם נתייחדה עם הגוי שעה אחת, וכן כל אשה שנתייחדה תאסר לינשא לכהן, ואומר ר"י, דדחוייא בעלמא הוא דדחי תלמודא, אבל דברי רבינא - אמת. ויפרש רבינא דעל ידי ממון דרישא - לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, דכל נחבשת - או על ידי ממון או ע"י נפשות, ורבינא לא ידקדק דאיירי באשת כהן, מהא דיוקא דלעיל אלא מתרי טעמי קמאי דפרישית לעיל, וה"ר אלחנן פירש, דדאי פשיטא ליה דבייחוד מועט - אין לאסור אשת כהן, אלא קאי אבהמה, דבדיעבד - לא חיישין לרביעה, אפילו שהתה ברשות הגוי ימים רבים, ואהא אייתי רבינא ראייה מאשת כהן שנחבשה, שגם היא שהתה ברשות הגוי ימים רבים, ודחי תלמודא, האי דשרינן הכא בנחבשה תחת ידו, היינו משום דמתיירא מהפסד ממון, אבל אם נחבשה תחת ידו, ואין לו עליה או על בעלה ממון - אסורה אפילו בדיעבד, וה"ה בהמה - אסורה בדיעבד, אבל פשיטא היכא שאינה תחת יד הגוי כלל, התם - ודאי מירתת ואין לאסרה על אותו ייחוד."

ועל ידי נפשות אסורה לבעלה -

היינו אפילו לבעלה ישראל,

דחיישין שמא נתרצת,

כדי למצא חן שלא יהרגנה,

דאי לבעלה כהן קאמר,

ואסורה שמא נאנסה,

א"כ הוה ליה למימר - אסורה לכהונה,

אלא ודאי אפילו לבעלה ישראל - אסורה.

וא"ת,

צנועות לישתרו - דקודם לכן מסרן נפשיהו,

כדמשמע בריש מכילתין (דף ג:),

גבי כל הנשאת ברביעי - תיבעל להשר תחלה.

וצריך לומר,

דהכא - חיישין על כל אחת שמא אינה צנועה,

ואפילו נראית צנועה, שמא אינה.

הגמרא חילקה בין שני מצבים, האם יד ישראל תקיפה או דווקא יד הגויים

הגמרא מחולקת לשלושה שלבים. השלב הראשון היא האוקימתא, בה אנו מצמצמים את דברי המשנה רק למצב בו יד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים, ולכן לא יעזו לבצע אינוס, אף כאשר עלולים הם להפסיד את ממונם. השלב השני בו מקשים ממקרה המובא במשנה בעדויות, של בת ישראל אשר שנלקחה כמשכון עבור חוב, ובני משפחתה ריחקה מחשש שנבעלה, אף שאתן העדים העידו שלא נסתרה ולא נטמאה. ומציינים כי הדבר היה באשקלון, שהיא בארץ פלישתים בה יד עובדי כוכבים היא התקיפה, ועוד שישראל גלו מארצם. ואעפ"כ באים חכמים במשנה ואומרים להם, שאינכם יכולים לתפוס את שני הדברים יחדיו.

השלב השלישי - שהגמרא מקשה, שרק מאחר והיה כאן שהיא עצמה נתמשכנה מדעתה, נדרשת לעדים שלא נטמאה, כי כשיסתיים הזמן - היא הופכת שייכת לגוי. אולם אם היא רק נחבשה, לא היתה צריכה עדים, ועם היות ומדובר שיד ישראל אינה תקיפה. ומתרצת הגמרא כי המשנה נקטה כיצד היה הסיפור, אבל מבחינת הדין אפילו בנחבשה מאחר ומדובר שיד הגויים על העליונה, לכך נצרכו העדים.

יש לדייק ולהתיר, כי אפילו בעלה כהן, מכך שמה שנאסר הודגש ריחוק בני משפחה שהוא בעניין כהונה

התוס' מוכיחים מאחר והגמרא מדברת על מקרה בו הורחקה ממשפחתה, שביטוי זה יש לו שייכות רק לכהונה. וממילא מאחר והגמרא שם מדברת על ההרחקה, שהרי שם היתה יד הגויים תקיפה. אולם מכאן ניתן לומר שגם בצד ההיתר - הרי זה אפילו אם בעלה כהן.

הוכחה משמעותית נאמרת בלשון על כרחן

[התוס' מביאים מעל עשרים מקומות את מילות המפתח "על כרחן (או כורחן) היינו" או בראשי תיבות "ע"כ היינו". מה שמראה שזו הוכחה חזקה].

הגמרא בע"ז מביאה את משנתנו כהוכחה להבדל בין חשש למתחילה, שהוא אינו משמעותי כל כך ולבין בדיעבד

המשנה בתחילת פרק שני במסכת עבודה זרה מביאה כמה דברים שאסור לנו לעשות בגלל חשש של הנהגת הגויים. החשש הראשון, מאחר והם חשודים אפילו על רביעת בהמה, לא מעמידים בהמה בפונדקאות שלהם. החשש השני, מאחר וחשודים הם על העריות, עלינו להיזהר מהם בייחוד אשה, שלא תתייחד עימהם. החשש השלישי הוא שחשודים על רצח, וכאם אף הגבר לא יתייחד עימם.

הקשתה הגמרא, אם כן כיצד אנו לוקחים מהם בהמה לקרבן? והרי לכאורה היה לנו לחשוש שמא רבעו את הבהמה, והיא נאסרה בכך לקרבן. הגמרא תירצה תירוץ נוסף משמו של רבינא, לכתחילה אין לנו ליזום ולקחת בהמה שלנו ולייחד עימה אצל הגוי, אבל בהמה שכבר היתה אצלו, הרי אין בכוח החשש לאסור וודאי, ובדיעבד, אין אנו חוששים ליקח מהם בהמה שלהם לקרבן.

ומסיקה הגמרא מהיכן יכול להיות הבדל בין לכתחילה ולבין בדיעבד בעניין זה, ומביאה ראייה ממשנתנו, כי למרות

התוס' מעמידים שבנפשות נאסרת גם לבעל ישראל, שהחשש אינו רק על אונס, אלא אפילו שנתרצית

למדנו במשנה כי האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים, על ידי נפשות - אסורה לבעלה. מדויקים התוס' שאפילו לבעל ישראל יש לנו לחשוש, לא רק שנא נאנסה, אלא שמא ממש התרצתה. כי אם היה מדבור שהבעיה הינה רק עבור כהונה, היה על המשנה לציין זאת מפורשות. ומתוך כך יש לנו הוכחה שמדובר שאפילו לישראל, היא אסורה. והטעם שהיא בסכנת חיים, ולכן היא מעדיפה, לרצות את הגוי, כדי שימצא חן בה, על מנת לגרום לו שלא יהרוג אותה.

הכא חיישינן - יש לצלול ולהבין כל מקרה, ואף מישהי שמוגדרת כצנועה, הרי במקרה חירום זה - חוששים אנו עליה

[התוס' הרי בנויים על השוואת מקרים. וכאשר אנו מדברים על חששות, הרי יש במקרה זה חידוש. ומילות המפתח "הכא חיישינן" מצויות כעשר פעמים. שהרי כל התוס' יצרו לנו מידרג. מצד אחד כאלה שלא מוכנות להיבעל תחילה להגמון, עד כדי מסירות נפש בפועל ממש. והגמרא בתחילת המסכת כינתה אותן צנועות.

אלא שמאליה עולה השאלה, מדוע לא נאמר שנראה מי היא צנועה ונחלק. אלא שבצנועות יש דרגות. וכאן כאשר היא עם הגב אל הקיר, בדבר שלא היא יזמה להימנע בתחילת נישואיה להימנע מלהיבעל לשר. ולבין מצב בו היא בסכנת נפשות. מה עוד שיכול להיות לא רק לאירוע של יום, אלא שבשעה שהיא חבושה, יקח הדבר ריבוי ימים, מה שמחליש ביותר את יכולת ההגנה הטבעית. וממילא כאן אנו אכן חוששים שנאלצה להתרצות על מנת להחליש את סכנת המוות מולה.]

[דף כז עמוד א]

כאן בכרכום של אותה מלכות -

פירוש,

שיושבין בטח,

לפי שאין אחריהן מחנה,

ויש פנאי לנסך ולבעול,

אבל בלשת של מלכות אחרת,

שאימת מלכות שבאו בגבולה עליהם,

אין להן פנאי,

וכן פירשו ר"ח ור"ת,

וכן מוכח בירושלמי.

ופריך כרכום של אותה מלכות,

אי אפשר דלא ערקא חדא מינייהו,

והוה לן למשרינהו לכולהו,

ולמיתלי לקולא,

דבשבויה - הקילו,

כדאמרינן בסמוך,

אם יש מחבואה אחת -

מצלת על כל הכהנות כולן.

אף על גב דמספקא לן,

באינה מחזקת אלא אחת,

הכא - פשיטא לן דשרו,

דהתם - לא ודאי נחבאת,

אבל הכא - ודאי ערקא.

ולפירוש הקונטרס קשה טובא,

חדא,

דפריך - נתלי לחומרא,

וגבי מחבואה - תלינן לקולא.

ועוד,

דמה מתרץ דמהדר למתא כו',

ואין אדם נכנס לשם,

והא קתני בלשת שנכנסה לעיר.

ועוד,

כיון דאהיהא דע"ז פריך,

הוה ליה למימר,

אי אפשר דלא ערק חד מינייהו ונסך.

ועוד,

דהתם מפרש טעמא,

לפי שאין פנאי לנסך,

ולית ליה טעמא,

לפי שאין כרכום של אותה מלכות,

רוצה להשחית את בני העיר.

[ועוד,

מאי שנא שעת מלחמה משעת שלום].

ויש ליישב לפי שיטת הקונטרס,

דרבי יצחק בן אלעזר,

לא אתי לשנויי רומיא דמתניתין אהיהא דע"ז,

אלא אית ליה שינוייא דרב מרי,

ומתניתין דהתם - נמי בכרכום של מלכות אחרת,

ולא בא אלא לפרושי מתניתין.

וכן משמע בפרק בתרא דע"ז (דף עא.),

דפריך התם ממתניתין דהכא אמתניתין דבלשת,

ולא מייתי התם דרבי יצחק.

המשנה מציינת כיצד עיר במצור ובשביה - המנהג לגבי הנשים הנשואות לכהנים

עיר שכבשוה כרכום [היינו שנכבשה על ידי שהטילו עליה מצור קודם לכן]. ודרך חיילי הצבא הכובש לאנוס את נשי

הקושי הרביעי - שיש שוני בטעמים, לפי רש"י נזהרים מלהזיק את האוכלוסיה, ואחר וחסים עליה. ואילו אצלנו אומרים כי פשוט אין להם פנאי לנסך.

הקושי החמישי מה ההבדל בין שעת מלחמה לשעת שלום - ונבאר הדברים על פי הקונטרסין בשיטה מקובצת. הן מה הקושי, והן תשובה על כך. הקשה מהר"ז, לפי מה שהתוס' מבינים מרש"י ז"ל דבא לתרץ מתני' דע"ג כאן בכרכום של אותה מלכות, ולכן היין מותר. למה בשעת שלום - פתוחות אסורות? וכי יש יותר שלווה בשעת מלחמה מבשעת שלום? ותירץ רבינו הר" בצלאל ז"ל דודאי בשעת מלחמה - המלך ירא שיזיקו החיל אנשי העיר, ולכן מושיב שמירות, מה שאינו עושה בשעת שלום.

סוללת קושיות גורדת את הביטוי החרף, וקשה טובא

[אחד הכלים שמשתמשים התוס' הינה סוללת קושיות. והביטוי "קשה טובא" אכן מופיע עשר פעמים בתוס'. אלא שכאן גם קיימות שתי שיטות, להביא את הפירוש המוקשה תחילה, ומתוך כך להביא עליו סוללת קושיות, ואז לכן נראה לרב פלוני ולהביא פירוש חדש.

אך כאן הגישה היתה להביא תחילה את גוף הפירוש הנכון. ובעצם שהקדימו "פירוש", הרי מן הסתם באים לשלול משהו אחר. ועוד שתמכו זאת בשלושה כיוונים משלימים, רבינו חננאל, הפרשן הראשון, הירושלמי, וכן ר"ת, מבעלי התוס'.

והמרתק כי בתוס' הרא"ש הלך בגישה המשלימה, לפירש"י קשה, חדא, ועוד, ועוד ואכן מתוך סוללת הקושיות סיים, ולכך נראה כפירוש רבינו חננאל].

התירוץ שרבי יצחק כלל אינו בא לבאר את מה שהקשו מהמשנה במסכת ע"ז

וכרב מרי קיימא לן דבמסכת ע"ז רמי מתני' אהדי ומפרקין להו כרב מרי ולא כשינויא אחרינא. ונביא את לשון הרא"ש. א"ר מרי לבעול - יש פנאי, לנסך - אין פנאי. ר' יצחק בן אלעזר אומר: כאן - בכרכום של אותה מלכות, כאן - בכרכום של מלכות אחרת, וק"ל כשינויא דרב מרי דבמסכת ע"ז (דף עא א) רמו מתניתין אהדי, ומשני להו כדרב מרי ולא כשינויא אחרינא. ולכך לא הביא רב אלפס ז"ל הסוגיא זו, לפי שאינו מחלק בין אותה מלכות למלכות אחרת, אלא בכל ענין, הכהנות - אסורות, והיין - מותר.

והלך באחד מהם ועשה שהרות -

להכי נקט ועשה שהרות,

דלענין האדם,

אנו מזיקים שניהם לטבול ולהזות,

פן יבואו לידי טומאה ודאי,

אם יגעו שניהם בככר אחד,

לכך אומר להו זילו שבילו,

דהא נהרא קמייכו.

העיר שכבשו, ולכן כל הכהנות שנמצאו בתוכה - פסולות לכהונה, ואסורות לבעליהן הכהנים, משום שאשה שנאנסה אסורה לכהן. ואם יש להן עדים שלא נטמאו, אפילו אותם עדים אינם אלא עבד ואפילו שפחה, הרי אלו נאמנין. משום שבשבויה הקלו להתירה אפילו על ידי עדים פסולים. ואין נאמן אדם להתיר את השבויה על ידי עצמו, כלומר - בשביל עצמו, כדי לשאתה לאשה.

הגמרא הקשתה ממסכת ע"ז ותירצה שני תירוצים

ורמינהו: בלשת שבאה לעיר, בשעת שלום - חביות פתוחות - אסורות, סתומות - מותרות, בשעת מלחמה - אלו ואלו - מותרות, לפי שאין פנאי לנסך! אמר רב מרי: לבעול - יש פנאי, לנסך - אין פנאי. רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר: כאן - בכרכום של אותה מלכות, כאן - בכרכום של מלכות אחרת.

החשש מכוח נגדי של המלכות האחרת - הוא המונע מהם לעשות כרצונם, בניגוד לאותה המלכות

מבארים התוס', כי בכרכום של אותה מלכות, אין כאן כוח נגדי, ולכן לחיילים יש את מלוא הזמן הן לנסך והן לבעול, וזאת בניגוד לבלשת של מלכות אחרת, כי אז אימת מלכות שבאו בגבולה, גורמת להם להיות טרודים, ולכן אין להם פנאי.

מבארים התוס' כי קושיית הגמרא על אותה המלכות קשורה, ביכולת לעזוב, שהוא דן על אשה שמצליחה לערוק, ויש לתלות להקל על שאר הנשים

ומבארים התוס' את קושיית הגמרא, כי גם כאשר מדובר על כרכום של אותה המלכות, לא יתכן שלא תצליח אחת נשים לערוק ולהיחבא. וידוע לנו, כי על מנת להציל את כל הנשים - די לנו שקיימת אפשרות הצלה. כי כלל נקוט הוא, שבשבויה הקלו, ומספיק שתהיה לנו מחבוא אחד, שבכך ניתן להציל את כולן. ועם היות שלגבי מחבוא בודד, עדיין היינו בספק, כי אכן הסתפקנו על המציאות שלא בוודאות שתצליח להתחבא, אבל לערוק ולפרוש - במציאות הזו אנו כן בטוחים.

שיטת רש"י וחמשת הקשיים על פירושו

כפי שראינו, התוס' ביארו כי באותה המלכות - הרי זה לחומרא, כי יש להם פנאי. ואילו רש"י במסכת ע"ז למד הפוך, היכי פריך לחומרא? אי אפשר דלא עקרא חד מינייהו, ומטעם זה נאסרות כולן, וכאן מגיע הקושי הראשון, אדרבה בשמעתין - תלינן לקולא וכפי שרואים אנו לקמן גבי מחבוא.

הקושי השני - אם המציאות הינה כי המשנה בע"ז עוסקת בעיר מוקפת מכשולים, והרי [שהקיפו את העיר] בשושילתא [שלשלאות] ובכלבא, ובגוואזא ואוואזא [מקלות וקיסמין שיוצרים מכשולים], והיאך בכלל יכול היה החייל להיכנס לעיר, והרי כיצד שנינו בלשת שנכנסה לעיר, וא"כ לאחר כל המכשולים איך נכנסה הבולשת לעיר?

הקושי השלישי - הקושיא 'אי אפשר דלא ערק חד מינייהו', שלפי רש"י מכוונת להחמיר נגד מה שנאמר לקולה במשנה בע"ז העוסקת בניסוך, א"כ המקשה היה צריך להוסיף 'ונסך', ולומר 'אי אפשר דלא ערק חד מינייהו ונסך'.

טהור, מאחר וכל אחד עושה טהרות, הרי יש למנוע מצב ששניהם כביכול יהיה טהורים, אך ביחד יטמאו, ולכן אנו אומרים לכל אחד מהם, לא רק שהוא טהור, אלא שעליו לטבול, והרי נהר לפניכם, כלומר, זה דבר שבקל ניתן לבצעו.]

ואם נשאל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהרות -

לא שיאכלם אדם אחד,
דאם כן - יאכל ודאי טומאה,
דהכי אמרינן בשבועות בפ"ב (דף יט.),
הלך בראשון ולא נכנס בשני ונכנס - חייב,
דטמא הוא ממה נפשך.

בשני שבילין כל ההיתר, הוא שלכל אחד יש צד של ספק שמסייע להיתר

שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, רבי יהודה אומר: אם נשאל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורות. מדייקים התוס', דבר שהוא פשוט, שכל טהרה איננה ממש טהורה, אלא שבעצם "טהורה מספק". אבל אם אדם אחד אוכל את שניהם - וודאי שאוכל איסור.

מוכיחים התוס' מגמרא מפורשת, שממה נפשך וודאי הוא טמא

תנו רבנן: אם היו לפניו שני שבילין, האחד טמא כלומר: יש בו מת, והוא מושכב באופן שכל המהלך בשביל ודאי נטמא, ואחד טהור שאין בו מת כלל, ואין ידוע איזה מהם הוא הטהור ואיזה הוא הטמא -

והלך אדם בשביל הראשון ולא נכנס לאחריו למקדש, והלך עוד בשני ונמצא שידוע הוא בודאי שטמא הוא אם מחמת הראשון אם מחמת השני, ונכנס לאחר מכן למקדש, הרי זה חייב, שהרי בטומאה נכנס למקדש, כי טמא הוא אם מחמת הראשונה אם מחמת השניה.

ואפילו אם הלך בשביל הראשון וספק הוא לו אם טמא הוא, כי אינו יודע אם השביל שהלך בו הוא השביל הטמא, ונכנס למקדש, ומשיצא הזה ושנה [היזה מי חטאת בשלישי ובשביעי] וטבל, ורק אחר כך הלך בשביל השני ונכנס, הרי הוא חייב, כי הרי ודאי הוא שנכנס למקדש בטומאה, אם מחמת כניסה הראשונה, אם מחמת כניסה שניה.

ממה נפשך - היא הוכחה חשובה ומצויה

[אחת ההוכחות היא היכולת לחבר שני דברים, שאפילו כל צד בפני עצמו פטור, אבל כאשר מחברים את שניהם - הרי הוא חייב. ומילות המפתח "ממה נפשך" הינן קרוב למאה פעם הוזכרו בתוס'. וזו הגדרת התוס', כי המסקנה של ממה נפשך לא נאמרה בגמרא, עם היו וזו היא המשמעות.

וכמו כן, יש לנו את הראייה של להוריד את מה שנראה ברור מסברא, ולחזק אותו גם מגמרא מפורשת.

ועוד,

דמשום דבעי למתני סיפא,

הזה וטבל - טהור,

הלך בשני ועשה טהרות,

הרי אלו טהורות,

ואם קיימות הראשונים - אלו ואלו תלויות,

ואם לא טהר בינתיים,

הראשונות - תלויות, והשניות - ישרפו.

הגמרא מביאה את המשנה בטהרות לענייני ספק, כאשר היא דנה בהשוואה לגבי המחבוא לנשים

שנינו במסכת טהרות - הרי שהיו לפניו שני שבילין, אחד טמא שיש בו קברים, ואחד טהור. ולא ידוע לנו איזהו השביל הטמא ואיזהו הטהור. והלך באחד מהן, והרי הוא בספק טומאה. ואח"כ עשה טהרות [כלומר, נגע בטהרות]. אלא שיש כאן גם אדם נוסף, ובא חבירו, והלך בשביל השני, ועשה אף הוא בטהרות. וכעת מספקא לן האם נטמאו אותן טהרות שנגעו בהן.

מדייקים התוס', שיש להתחשב לא רק לגבי העבר אלא גם לגבי העתיד

עם היות ואנו מחזיקים אותם בחזקת טהרה, ואז אם על אחד יבוא וישאל בפני עצמו - וא יהיה טהור, לשיטת רבי יהודה, הרי אעפ"כ מן הראוי ששניהם יטבלו ויזו, על מנת שלא יהיה מצב עתידי בו שניהם יגעו בכיכר אחד, ואז יהיה וודאי טומאה, כי כל הספק מועיל רק לגבי עצמו. כי יש לנו לדון לא רק האם האדם עצמו טהור או לא, אלא לחשוש על מה שהוא עלול ליגע בו.

יש לחלק בין האדם, ולבין מה שעושה טהרות, הן בהליכה בשביל אחד, והן שהוא עצמו עושה בזה אחר זה

התוס' מחזקים את שיטתם, שאע"פ שטיהרנו אותו - הרי זה אינו אומר שזו טהרה מושלמת, אלא עדיין הספק קיים, במקרה ויצטרף. שהרי המשנה ממשיכה שם, שאם אותו אחד שטיהרנו, אלא שכעת הוא הולך בשביל השני - הרי שוב אנחנו מטהרים אותו, כי הראשונות נאכלו, וכל אחד עומד בפני עצמו. אבל אם שניהם קיימים - הרי ברור לנו כי לא ניתן לטהר בו זמנית את שניהם. ואכן מה שטיהרנו כבר - אינו עוזר אלא ששניהם תלויים. ואם בכלל לא טבל וטהר באמצע, הרי בוודאי שיש כאן טומאה, והראשונות שטיהרנו - תלויים, והשניות בוודאי שישרפו.

וכפי שמבאר זאת הברטנורא. "אלו ואלו תלויות. אף על גב דבשנים שהלכו מוקמינן כל חד בחזקת טהרה כדתנן לקמן, הכא גבי חד בתרי זימני לא שייך לטהר בקיימות, דאפילו בשנים כשבאו לישאל בבת אחת, טמאין. וחד אפילו בזה אחר זה כבת אחת דמי: והשניות שרפו. וודאי טמא היה כשנעשו:"

יש לנו לדייק מדוע נאמר לנו גם לגבי ההליכה וגם לגבי עשיית הטהרות

[הדיוק "להכי נקט" מופיע יותר ממאה פעם בתוס'. ומאחר והיה צריך להדגיש לנו מדוע דנים על "ועשה", ושיש לנו לדייק מכאן גדר הלכתי. שאפילו הוא עצמו

החידוש שבאמצע טיהרוהו - הוא הגורם לחקירה, כיצד ראוי לדמות זאת

ומצד שני, כיצד כן יש לבאר, שחייבים לומר, שהיתה באמצע טהרה, וזה מה שגורם שזה אינו בבת אחת השאלה. ורק אז מתחילה השאלה כיצד ראוי לדמות זאת. אלא שיש כאן שתי סוגיות נפרדות לדמות, הסוגיה הראשונה היא על עצם השאלה בבת אחת (שהרי עם היות וטיהרוהו, ומצבו שונה, הרי כעת ב"פועל" הוא שואל גם עליו וגם על חבירו. או בזה אחר זה (כי עצם זה שטיהרוהו תחילה, הרי הוא אינו נשאל במעמדו הראשון יחד).

התוס' לומדים כי לא רק לשיטת רבי יוסי זה נקרא שבאו להישאל בבת אחת

והסוגיה השניה הינה כיצד ניתן לדמות זאת לנשים השבויות, שכיצד זה ניתן לומר שניתן להתיר, בשעה שעצם הידיעה שהרבה כהנות היו, הרי אין אנו מסתכלים כיצד היתה השאלה בפועל, אלא שב"כוח" בעצם השאלה היתה על כולן בבת אחת. ומעירים התוס', רש"י פירש ששאלת הגמרא שנאסרם משום דדמי לבאו בבת אחת, לא קשיא אלא אי סבירא לן כרבי יוסי, שמטמא בבאו בבת אחת. אך התוספות כתבו, דהכא כולי עלמא מודו שיטמאו מכיון שכאשר באה כהנת אחת להשאל ידעין שכוונתה להשאל ג"כ על כל הכהנות האחרות שהיו באותה העיר, ובכאן גוונא כבר נתבאר שלכו"ע חשיב כתרתי דסתרי, וטמאות.

מילת הלמדנות של ב"כוח" בלשון התוס' היא גם "זהו כאילו"

[אחד היסודות החשובים שאנו מדמים זאת למשמעות אחרת. נכון שלא כל הכהנות נשאלו בו זמנית, אבל מאחר ואפילו באה רק אחת, אלא שהיה ידוע לכל - זה עצמו יוצר לנו כאילו היה זה שאלה בו זמנית על כולן. ומילות המפתח הינן "הוי כאילו", שיש קרוב למאה וחמישים פעם. ויש לדמות זאת לצורת החשיבה הלמדנית הנקראת ב"כוח". רק ראוי להעיר, שאין זה האופן היחיד, אלא גם לגמרא יש אוצר מילים של יותר מאופן אחד לבטא את ה"כוח", כמו הואיל, ועוד.]

[דף כז עמוד ב]

לא תתיחד עמו אלא בעדים -

פירוש בקונטרס,

משום גט ישן.

ולא פירש לשעמיה,

דפירש בגיטין (דף עג.),

דבמהיום אם מתי מגורשת למפרע משעת נתינה,

ולא תתיחד עמו משום חשש קידושין,

כמו המגרש אשתו ולנה עמו בפונדקי,

בית הלל אומרים,

צריכה הימנו גט שני (שם דף פא.),

"הכי אמרינן" (או בקיצור הכי אמרי' - מופיע כשבעים פעם בתוספות, ונועד להעלות את רמת ההוכחה).

בבא לישראל עליו ועל חברו -

אין לפרש,

שבא לישראל בבת אחת,

דהתם - מודו כולי עלמא דטמאות,

מכל שכן דבאו לישראל שניהם בבת אחת.

אלא מיירי,

ששאל על עצמו וטהרוהו,

ואח"כ בא לישראל על חבירו,

דמר - מדמי ליה לבת אחת,

כיון ששאל על שניהם במעמד אחד,

ומר - מדמי ליה לזה אחר זה,

כיון שטיהרוהו קודם.

והכא נמי,

כיון דשרו לכולהו - כבת אחת דמי,

אף על פי שאין בא לפנינו אלא על אחת,

מ"מ הדבר ידוע לכל שהרבה כהנות היו,

והוי כאילו בא לישראל על כולם בבת אחת,

והכא - מודו כ"ע.

ובחנם דחק בקונטרס, לפרש כר' יוסי.

הגמרא הביאה לדמות נשאל עליו ועל חבירו - לאשה במחבואה

ואמר רבא, ואיתימא, אמר ר' יוחנן: אל תפרש את המשנה כפשוטה, אלא כך הוא פירושה - שכשבאו להשאל בבית הדין על טהרותיהם בבת אחת, דברי הכל בין לרבי יוסי ובין לרבי יהודה - טמאין. וכן אם באו להשאל בזה אחר זה, דברי הכל - טהורים. ולא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אלא, בבא לישראל עליו ועל חבירו, מר דהיינו רבי יוסי - מדמי ליה לבאו להשאל בבבת אחת. ומר היינו רבי יהודה - מדמי ליה לבזה אחר זה. עד כאן דברי המשנה בטהרות ובאורה.

מכל מקום מוכיחה הגמרא: והכא נמי בנידון דידן שהייתה מחבואה המספקת לאשה אחת בלבד, כיון דמכח אותה מחבואה שרי להו לכולהו נשי שהיו באותה העיר, כבאו בבת אחת דמי, והוי תרתי דסתרי ואי אפשר להתירם, שהרי בודאי שלא היו כולן באותה מחבואה.

בתחילה דוחים התוס' את פירוש רש"י, ומבלי לציין שזה פירוש

התוס' מדייקים, כיצד אין לבאר, כרש"י שאמר "באו לשאול בבת אחת." שהרי לא ניתן לומר כי השאלה היתה בבת אחת עליו ועל חבירו. כי כאשר שניהם באים להישאל - הרי מטמאים את שניהם, ומה זה משנה אם האחד הוא אשר ישאל בו זמנית על שניהם.

המשנה בגיטין לומדת בדעת בית הלל, שעצם היותה עימו בפונדקי, ולנה עימו - הרי זה קובע גט שני. "המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, ב"ש אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני, ובה"א: צריכה הימנו גט שני."

המשמעות היא שאנו תולים שלא עשה את בעילתו בעילת זנות, ולכן אם בעל הרי יש לכוון זאת עם קידושין, ולכן אם לא היו להם ילדים, הרי היא כעת לא מגורשת ותזדקק לייבום או חליצה.

הקושי שלא שייך ביאור של גט ישן לפירוש של המציאות שאכן היה גט למפרע

מקשים התוס', כי גט ישן הוא מצב בו לא חלו הגירושין, ורק מסירת הגט הוא בתאריך מאוחר, שאז יש לחוש למציאות הלא נכונה, שהתאריך הכתוב בגט הוא הנכון, ולכן הבן נולד לאחר גירושיה, למרות שזאת היתה האמת. אבל כאן הרי מדובר על מצב בו הוא כן גרש אותה למפרע, ואכן הגירושין חלו. וממילא לא ניתן לומר בציור כזה שגיטה קודם לבנה, כי כאן הפגם הוא לא רק מצד החשש אלא אמיתי, שאכן בנה נולד לא בגלל טעות שלנו בהערכת זמן הגט, אלא אכן לאחר גירושיה בפועל.

המהלך של רבינו תם בסוגיה

הוודאות של רבינו תם בהבנת דבריו שאין דעתו לגרשה כעת - יוצרת הבנה מחודשת מה בדיוק מתרחש. וראה בכללים, שאנו מבטלים את דבריו ומהפכים את אמירתו אע"פ שנאמרה, אלא יוצקים לה משמעות חדשה, בבחינת "נעשה כאומר", כך שוודאי שלא קיבלה גט, אלא רק סמוך למיתתו.

האם מתייחסים לאמירתו או למחשבתו

[בדרך כלל קיים לנו הכלל שדברים שבלב - אינם דברים, והאמירה היא הקובעת. אלא שכאן התוס' משתמשים ביסוד שקיים בעוד כמה מקומות בתוספות, קרוב לעשר מקומות, "אע"פ שאומר". ואז היסוד המשלים אותו שהוא למעלה מעשר פעמים הוא "נעשה כאומר". כלומר, מאחר ואנו בטוחים כי אכן כלל לא התכוון לגרשה כעת, אלא רק שעה אחת סמוך למותו על מנת שימשיך לחיות עימה כאיש ואשה, אך לא תיפול לייבום או חליצה. ולפי זה מסכמים התוס', שאכן לא היה כאן גט, ואז ממילא כן יהיה שייך הטעם של גט ישן.]

שפיר קאמר לך דכתיב ויכר יוסף -

זה שבא נולד כאן והלך עם אביו למדינת הים, ועתה כשחזר ואמר לא ידענא לך,

מיחזי כשיקרא,

כי היה לו לידע אם הוא אחיו אם לאו,

כיון שמכירו קודם,

להכי קאמר רב חסדא,

דשפיר קאמר ליה שאינו מכירו,

כדאשכחן ביוסף.

[ולא שייך גט ישן כלל לפירוש דהתם],

וכן משמע התם בגמרא.

אבל לרבינו תם,

דמפרש מה היא באותן הימים,

קאי אמהיום אם מתי,

ונעשה כאומר מעת שאני בעולם,

שאינ דעתו לגרשה אף על פי שאומר מהיום,

אלא שעה אחת לפני מיתתו,

הוי טעמא משום גט ישן,

ובתוספתא משמע, כפירוש רבינו תם.

שכיב מרע שנתן גט לאשתו - הרי היא אסורה להתייחד עמו ללא עדים

שנינו במשנה, שאם יש עדים שלא נטמאה, אפילו עבד ואפילו שפחה - נאמנין: ומדייקין מכך שלא חילקה המשנה: דמשמע שאפילו שפחה דידה - מהימנא!

ורמינהי, הרי דין זה סותר למה ששנינו במשנה במסכת גיטין - שכיב מרע שכתב לאשתו, כדי לפוטרה מן החליצה, "הרי זה גיטך מהיום, אם אמות" - לא תתייחד אשתו עמו, אלא על פי עדים, שמא ימות, והרי היא פנויה מעכשיו, ואסור להתייחד עם הפנויה. אך מותרת להתייחד עמו בפני כל עדים, ואפילו על פי עבד, ועל פי שפחה, מפני שבושה מהם, ולא חיישינן שיבא עליה בפניהם. חוץ משפחתה שאסורה להתייחד בפניה, מפני שלבה גס בשפחתה, וחיישינן שמא תשמש בפניה, שאינה חוששת שתספר השפחה על קלקולה.

והסתירה היא כי כאן אנו רואים כי שפחתה אינה מספרת על קילקולה של גבירתה, וכיצד אנו מאמינים כאן לשפחתה שלא נטמאה?

התוס' מביאים סתירה בין פירוש רש"י כאן ולמה שפירש בגיטין

כאן רש"י מדגיש, כי הטעם הינו מצד גט ישן. "לא תתייחד עמו - במסכת גיטין היא. שכיב מרע שכתב ומסר גט לאשתו, על מנת שאם מת - יהא גט למפרע, ולא תיזקק לחליצה - לא תתייחד עמו, שמא יבא עליה והוה ליה גט ישן. ותנן בית הלל אוסרין לפטור בגט ישן. ואיזהו גט ישן? כל שנתייחד עמה לאחר שכתבו לה, וטעמא, גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה."

כי אז הבעיה היא שמא יגרש אותה עם הגט הראשון לאחר כמה שנים, ויראו את תאריך הגט שהוא קדום בהרבה למועד הלידה, ויוציאו שם רע על האשה ועל הילד, כי הם לא יודעים שהגט הוא לא נכון. כי יאמרו שהבן נולד בשעה שהיתה פנויה, והרי יש בכך פגם.

חשש קידושין - הוא חשש שונה לחלוטין, ויכול להיות רק מאחר ואכן היה גט ברור

ואילו בגיטין הטעם שרש"י עצמו הביא הוא אחר, שיש כאן קידושין מחודשים. "לא תתייחד עמו - זה שנתן גט, ואמר לה מהיום אם מתי - לא תתייחד עמו, שמא יבא עליה, דאיכא למ"ד חיישינן שמא בעל לשם קדושין, וצריכה גט שני."

טענת מרי בר איסק שאינו מכיר את אחיו - יש לה מקום בהיגיון

לאחר שהגמרא דנה על הדיוק שיש בעדות שפחת האשה על גבירתה שנשבתה. שאף שאוהבת אותה, היא לכל היותר רק תשתוק על קלקול גבירתה, אך לא תעיד בצורה מפורשת לטובתה. הגמרא מביאה הוכחה נוספת לכלל שהעדים אינם משקרים מחמת פחד, אלא שלכל היותר מתחמקים מלבוא ולהעיד.

הסיפור היה על מרי בר איסק, ויש שאומרים שהיה זה חנא בר איסק, שאביו הלך למדינת הים, ועם האב הלך אח נוסף. בשעה שבא מרי בר איסק לחלוק בנכסי אביו, שנפטר שם. פתאום מופיע לו "אח" ואומר לו חלוק עמי בנכסי אבא. עונה לו מרי בר איסק איני מכירך, הבא ראייה שאכן אחי הינך. אותו אח מגיע לפני רב חסדא, העונה לו, כי מרי בר איסק צודק בעניין זה.

התוס' מבארים את שני סברות שני הצדדים, מדוע האח התפלל, ומדוע היה מקום לטענת מרי בר איסק

מעירים התוס', כי אכן היה מקום לכך שהאח נגש לרב חסדא. כי מכיוון שהכירו קודם, כיצד כשהוא חוזר אומר לו שאיננו מכיר? והרי זה נראה שהוא השקן. ועל כך השיבו רב חסדא, כפי שהתרחש אצל יוסף הצדיק, ופסוק מפורש הוא "ויכר יוסף את אחיו, והם - לא הכירוהו", מלמד שיצא מאחיו בלא חתימת זקן ובא בחתימת זקן, ולכן לא הכירוהו, ובדומה לכך אף כאן, כיון שיצאת מכאן בלא חתימת זקן, ובאת בחתימת זקן, לכן לא הכירך מרי בר איסק.

קיימות טענות שאינו יכול לברוח מהם ולטעון איני יודע, ולכן כאן המציאות עם יוסף מראה, שאכן הוא כן יכול לטעון כאן איני יודע

[התוס' כאן מציגים בצורה בהירה את החילוק ממה שהיינו בטוחים שהיה לו להכיר, עד שזה אף מחזי כשיקרא, כשאומר שאינו מכירו. ובניגוד לכך, מה שרב חסדא הוכיח מיוסף, שאכן מה שאמר שאינו מכירו, הוא הדבר הטבעי ביותר, כי הזקן משנה כליל את מראה האדם. ומוסיפים התוס' רא"ש שאין זו רק סברא נגדית, על טענה כה ברורה, וכי אינך יודע שאחריך אני, בשר מבשרך? "להכי הוצרך להביא ראיה מקרא. דלא תימא 'לא ידענא לך' - לאו טענה היא! דיש לו להכחישו לגמרי שאינו אחיו או יודה שהוא אחיו. להכי קאמר, שפיר קאמר לך שאינו מכירו, כדאשכחן גבי יוסף."]

אמר ליה אית לי סהדי ומסתפינו מיניה דאיניש אלמא הוא -

נראה לר"י,

דמירי שהביא עדים,

ואומרים אותו עדות שאתה שואל,

לא נאמר כלום;

דרגלים לדבר שהוא אלם.

אמר ליה זיל כו',

פירוש, לך הבא אותם עדים עצמם,

שיראים להעיד,

שיעידו שאינו אחיך,

או שיאמרו שאינם יודעים,

אם הוא אחיך אם לאו,

וקאמר השתא נמי,

כיון שיראים ממנו ישקרו לומר אינו אחיו,

או שאינן יודעין אם הוא אחיו.

אבל אם אין רגלים לדבר,

אין נראה כלל שיהא נאמן לומר,

דגברא אלמא הוא,

דאם לא כן,

כל אדם יאמר על חברו,

שהוא גברא אלמא,

ויביא הוא עדים,

ואם לא יביא - יפסיד.

ועוד,

דקאמר השתא נמי אתו ומשקרי,

אטו משום דמסתפו מיניה הני סהדי,

מסתפו מיניה כולי עלמא.

יש לדון על גוף טענת האח, שהעדים שלו חוששים ממרי בר איסק

לאחר שהגיע אחיו של מרי בר איסק, והוא לא הכירו, אמר רב חסדא לאח, כי טענת מרי בר איסק יכולה להיאמר, כדוגמת אחי יוסף שלא הכירוהו. ועל כן אמר לו להביא עדים, שאכן הוא אחיו. אלא שהוא עונה לו, שאמנם יש לי עדים, אלא שחוששים הם, ומפחדים ממרי בר איסק, מאחר והוא אדם אלים. ועם אנשי העולם התחתון - הם לא רוצים להתעסק.

רק בציור בו יש בוודאות רגליים לדבר שהוא אלם משתנה כל הדין

מבאר ר"י כי אכן הביא האח עדים לבית הדין, אלא שאמרו העדים, אותו עדות שאתה שואל לנו - לא נאמר לך כלום עליו, דהשתא יש רגלים לדבר, שמחמת אלמותו יראים להעיד, הילכך א"ל זיל אייתינהו את, כלומר לך והבא אותם עדים שיראים להעיד עליך, ויעידו שאינו אחיך או שיאמרו שאינם יודעים אם הוא אחיך אם לאו.

התוס' מוכיחים, כי ללא רגליים לדבר, לא יכול כל אחד לטעון שהשני הוא אדם אלים

[אחד הכלים של התוס' הוא לא לדון על מה שנאמר, אלא על מקרה נוסף. כאן אמנם היתה מציאות של רגליים לדבר. אבל מאחר והיחס לאלם שאם לא יביא עדות הוא עצמו מפסיד - הרי זו טענה חזקה מדי. ואם לא יהיה רגלים לדבר, כל אחד יוכל להשתמש בטענה המיועדת רק למקרים כה קיצוניים.

והביטוי שמשתמשים התוס' הוא "אין נראה כלל", שהוא דחייה מוחלטת, שנאמרה קרוב לעשרים פעמים, ומביאים הוכחה של גיחוך הדברים, עד כמה טענה זו

יש לדקדק מה גדר ההשוואה לשפחה

בעצם ההשוואה לשפחה, יש לנו עוד ללמוד. כי כשהשפחה אינה אומרת, לכאורה יש כאן הבדל, שהגבירה ממילא אסורה, ולכן במעשה השתיקה אין כל חטא, אלא רק כשהיא אומרת שקר ממשי. ויש לומר, כי המקרה של מרי בר איסק, יש שני איסורים שונים, האחד הוא "אם לא יגיד" - שיש חובת עדות. ועל אמירת שקר - זו עבירה נוספת. ומצד אחד אצל השפחה, אם ראתה שמטמאה, ושתיקה, הרי היא כבר טמאה מהספק, אלא שכבישת האמת מצד עצמה, אפילו שאין בזה תועלת - הוא מעשה איסור. אולם, השפחה הינה כמו כל אדם, כשאנו אומר את האמת אלא שקר על מנת להתירה, מרגיש שעשה שני איסורים. (והמעניין כי רש"י אצל השפחה השתמש בביטוי שונה: "חדא - למשתק בקלקולה, ועוד דתיתי ותשקר").

במסיחה לפי תומה -

ואפילו הכי,

היא ובעלה - אינן נאמנים,

אף על גב דיוחנן אוכל חלות (לעיל דף כו.),

היה נאמן על עצמו במסיח לפי תומו,

הני מילי לתרומה,

אבל הכא - מעלה עשו ביוחסין.

[אומר ר"י,

דמסיח לפי תומו - אינו כשר,

אלא לעדות אשה או דרבנן כדאמר ביבמות,

והכא בשבויה - הקילו].

מקשה הגמרא סתירה לעניין האם שפחתה נאמנת?

שנינו במשנה, שאם יש עדים שלא נטמאה, אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנים: ומדייקין מכך שלא חילקה המשנה: דמשמע שאפילו שפחה דידה מהימנא! ורמינא, הרי דין זה סותר למה ששנינו במשנה במסכת גיטין - שכיב מרע שכתב לאשתו, כדי לפוטרה מן החליצה, "הרי זה גיטך מהיום, אם אמות", לא תתייחד אשתו עמו אלא על פי עדים, שמא ימות, והרי היא פנויה מעכשיו, ואסור להתייחד עם הפנויה. אך מותרת להתייחד עמו בפני כל עדים, ואפילו על פי עבד, ועל פי שפחה, מפני שבושה מהם, ולא חיישינן שיבא עליה בפניהם. חוץ משפחתה שאסורה להתייחד בפניה, מפני שלבה גס בשפחתה, וחיישינן שמא תשמש בפניה, שאינה חוששת שתספר השפחה על קלקולה. על כל פנים חזינו, ששפחה דידה אינה מספרת על קלקול גבירתה, וא"כ קשיא אמיתיות, היאך האמנו לשפחתה שלא נטמאה?

הגמרא מתרצת בשני אופנים רב פפי - הקילו בשבויה, ורב פפא, אכן זו אינה שפחתה, אלא של בעלה

ומתרצינן: אמר רב פפי - בשבויה הקילו, להאמין אפילו לשפחה דידה. אך רב פפא אמר: לעולם אין מאמינים לשפחתה, ולכן - הא מתניתין דקתני שאין מאמינים, איירי בשפחה דידה, והא מתניתין דידן דקתני שמאמינים לשפחה, איירי בשפחה דידיה, היינו שפחת הבעל.

בלתי סבירא, אלמלא יש סיוע לדבריו, בבחינת רגלים לדבר].

התשובה לטענה שמרי בר איסק עונה לרב חסדא, שאם אלם אני, גם כשאביא עדים יבואו וישקרו

מנתחים שיש כאן שני מצבים. לפירוש התוס', העדים עצמם כבר באו לבית הדין, ואנו ראינו שהם יראים, לכן ענה לו רב חסדא, שמרי בר איסק עצמו יביא אותם שוב. אבל יכול להיות מצב שונה, שרק אומר שיש לו עדים, ואם כן בעל הדין אינו יודע את מי להביא. ועל כך אומר, שוכי אותם שנים אכן נבהלו, אין לנו לחשוש שכל העדים בעולם יחששו ממרי בר איסק.

ויש שלמדו בשם הנימוקי יוסף בבבא מציעא, שהסוגיא גם מצויה שם, שאמר לו להביא עדים אחרים, בחושבו שלא יפחדו ממנו, ולכן עונה לו, שגם עדים אחרים יפחדו ממנו. ומתוך כך לא היתה ברירה, אלא להפוך את אחריות העדות על מרי בר איסק.

תרתי לא עבדי -

שישתקו ולא יעידו האמת,

ועוד שיאמרו שקר,

וכן גבי שפחה.

הסיפור שאחיו של מרי בר איסק הלך בקטנותו עם הרב לחוץ לארץ, ולכן לא הכירו מרי בר איסק, כשבא לחלוק נכסי אביו. ומאחר וראינו כי גם אחי יוסף לא הכירוהו - היה מקום לטענתו. ולכן הורה רב חסדא, כי האח נדרש להביא עדים ולהוכיח כי אכן הוא אחיו. אלא שהוא אמר כי יש לו עדים החוששים להעיד, אלא הם נשמטים, מחמת שמרי בר איסק הינו אדם אלם. ולפיכך הפך רב חסדא, את האחריות להוכחה על מרי בר איסק, שהוא יביא עדים. ועל כך עונה לו מרי בר איסק בדרך האנשים האלימים, הרי מאחר ואני אדם המוכר לכל מהעולם התחתון, מי יעז להסתבר איתי? ואפילו אם אעשה כדברך, ואביא עדים, וכי בכך פתרת את הבעיה? ועל כך עונה לו רב חסדא, תרתי לא עבדי.

יש לראות האם התוספות הוסיפו על דברי רש"י

הפשט הפשוט הוא שתרתי זה שניים. וכפי שרש"י ממש מונה זאת: "חדא - דשתקי מלהעיד אמת, וחדא - דמסהדי שיקרא". ולכאורה ממבט ראשון פלא מה הוסיפו כאן התוספות. אלא יש לדקדק במילות התוס', כי יש כאן חידוש, ונראה לי התוס' רמזו זאת בשלושה ביטויים שונים.

הדרגה החמורה הינה לומר שקר ממשי, כלומר להוציא מילים בפה שהוא אינו אחיו של מרי בר איסק, והיא הדרגה החמורה. ולכן נאמרה בלשון ועוד, שזהו חידוש שלא יעלה על הדעת, מכיוון שלא נחשדו ישראל בכך, בקום עשה לומר שקר. הדרגה השניה שאם הם יודעים, אך אומרים שאינם יודעים, הרי גם באמירת שאינם יודעים - יש כאן שלא העידו אמת. הדרגה הראשונה היא לבוא לבית הדין ולא לומר דבר, אלא לעשות פרצוף משונה, שממנו יבינו כי אינם יודעים. ואפילו בתוס' שאנץ במסכת בבא מציעא נאמר הלשון שישקרו לומר אין אנו יודעים. (ויש שכתבו ששניהם דיברו בעניין אחד).

ולכן יש לסמוך על הגמרא בב"ק, שמצד עצמו מסיח לפי תומו מועיל רק בדרבנן כמו נחיל דבורים, וכמו בהאכלת תרומה מדרבנן, אך אינו מועיל בדבר שהוא מהתורה פרט לעדות אשה, מצד עיגון. ועל כן ההקלה אינו מצד שיש בשבועה גדר שהוא דרבנן, אלא רק מצד היותה שבועה.

במסכת בבא קמא קיד, ב מבהיר רש"י כי שבועה היא דאורייתא משום זונה (כי אם היא זינתה אסורה לכהן מן התורה), אלא שהקילו בהיות הדבר ספיקא דעלמא, ועל כן הוא כדרבנן.

[דף כח עמוד א]

ואם היה כהן לא תדור עמו במבוי -

דכיון דפנויה היא - קיל ליה,

אבל אם נישאת,

אין צריך להרחיק אלא כדי שכונה,

דהיינו ג' בתים,

כדאמרינן בסוף פרק קמא דע"ז (דף כא.),

דכיון דנישאת - חמירא ליה, אפילו לכהן.

יש להקדים ולידע את הגדרת המרחקים, כלומר המציאות לפני ספק הדין לעניין הרחקה

כאשר אנו דנים על דין הרחקה, הרי הדין מורכב משניים, עצם הצורך להרחיק, ושיעור ההרחקה. אלא שכאשר מדברים על מבוי או שכונה נדרש תחילה להבין את המציאות. גדר שכונה נלמד דווקא מאיסור מכירה או השכרה לגויים, כפי שמופיע במסכת ע"ז, שעם היות והותרה מכירה לגוי הבודד בסוריה, והשכרה בארץ - הרי כאשר יש קיבוץ של שכונה, שהיא שלושה - כבר יש לחוש. ומשם לוקחים התוס' את הגדרת השכונה שהוא שלושה בתים. והוא השיעור הקטן, בעוד המבוי הינו השיעור הגדול יותר.

עיקר הבעייה בהרחקה קשורה כיצד האדם עצמו תופס את חומרת האיסור, ואז הוא יחליט האם בכל זאת הוא עובר עליו אם לאו

[כאשר אנו דנים בהרחקה, הרי זה מאוד תלוי לא רק בחומרת האיסור מצד עצמו, אלא כיצד אנשים מתייחסים לכך. מילת המפתח כאן הינה "ליה", והאם הדבר קל בעבורו, ולכן כשהוא אינו חושב שמדובר באיסור חמור - כאן נדרשת הרחקת יתר. ולהיפך, כאשר הדבר חמור לו, הרי אין לנו להחמיר יתר על המידה בכהן לעומת ישראל, כי עצם זה שהיא אשת איש - המשחק מבחינתו נגמר, ואין לחוש שמא יקלקל עימה. ולכן שם התירו מרחק המצומצם של שלושה בתים בלבד.]

הדין לגבי ישראל וכהן שגירשו את נשותיהם, באיזה מרחק צריכים לגור

המשנה מספרת, שלמרות שמנעו חכמים מזכירה בן הקצב לחיות עם אשתו, אף שסיפר כמסיח לפי תומו כיצד כל העת היה איתה, וממילא לא חטאה עם אחרים, הרי אמרו לו

רב פפא יכול להתיר בשפחתה במסיחה לפי תומה

אלא שכעת דנה הגמרא לגבי ברייתא, האומרת כי בעדות שבועה הכל נאמנין להעיד עליה, איש ואפילו אשה או תינוק ותינוקת, אביה, ואמה, ואחיה, ואחותה, אבל לא יעידו עליה, לא בנה ובתה ולא עבדה ושפחתה. ומבואר לכאורה בברייתא זו, ששפחתה אינה נאמנת לומר שלא נטמאה.

ותניא מאידך בברייתא במקום אחר - שהכל נאמנין להעיד על השבועה, חוץ מהימנה [כלומר - היא בעצמה], ובעלה. והסקיה הגמרא, כי אכן רב פפי יאמר כי זאת מחלוקת, אבל רב פפא יכול להעמיד, שכל ההיתר בנאמנות שפחתה הוא דווקא באופן מסוים של מסיחה לפי תומה, אבל לא מצד גדר של עדות בעלמא.

ומביאה הגמרא על כך שני מקרים, האחד בו האדם עצמו היה מספר כיצד שמר על אימו בשבי, ומספר כמסיח לפי תומו, שאפילו כשיצא לשאוב מים, כח העת היתה דעתו על אימו, או כשיצא ללקט עצים, ורבי השיאה לכהונה על פיו. בניגוד לכך מביאה הגמרא מקרה נוסף מרבי זכריה בן הקצב, שעם שאמר בלשון שבועה, כיצד לא זוה ידה של אשתי מתוך ידי, משעה שנכנסו עובדי כוכבים לירושלים ועד שיצאו. אמרו לו חכמים: אינך נאמן להתירה לעצמך משום שאין אדם מעיד על עצמו [כלומר - בשביל עצמו].

יש הבדל לעניין נושא העדות, כך שאפילו שבעניין אחד מסיח לפי תומו הואיל בכך שנתנו לו תרומה האסורה לזר - הרי לעניין יוחסין לכהונה - זה כבר אינו מספיק

מדויקים התוס', כסיפור השני, שמצד אחד היא ובעלה אינן נאמנים. ודוחים בשאלת אף-על-גב, שהרי יוחנן אוכל חלות, היה מספר כיצד בקטנותו לגלגו עליו, ומסיפורו היה משמע שהוא כהן. ועם היות שאף הוא העיד על עצמו, וזה הקושי, הרי חלוקים המקרים, כל זה היה רק לעניין אכילת תרומה. ואילו לגבי יוחסין עשו מעלה.

ניתן לצמצם כלל רחב, באמירת "ואפילו הכי"

[אחד הכללים בתוספות הינו ואפילו הכי, שמופיע 250 פעמים, שמצד אחד הכלל של מסיח לפי תומו אנו רואים כיצד כמעט הכל רשאים להעיד, כי אין זו ממש עדות, אלא האדם האומר אינו מתכוון שיעשו דברים על פיו. ועם כל זאת, באים ומצמצמים מקרה זה, לגבי אשתו ובעלה, והצמצום אינו מצד שזה על עצמו, כי הרי ראינו ביוחנן אוכל חלות, שכן העיד על עצמו, אלא הצמצום הוא מחמת התוכן של ההחמרה והמעלה ביוחסין, ולהימנע מלהשיא שבועה לכהן.]

החידוש שבשבועה הקלו מצד עגינות, אף שיש בה גדר איסור תורה

הגירסא הראשונית המובאת אצלנו יש בה קושי, ועל כן יש עליה שתי הגהות. ונבהיר את הדברים. עדות אשה משמעותה היא, עדות שמת בעלה, שרבנן הקלו בה מצד עגינות אפילו להאמין למסיח לפי תומו. במהותה זו עדות שהיא שייכת לדין תורה, שהרי אשה זו היתה עד עתה בחזקת אשת איש. והדין ביבמות קכא, ב הוא שמע מן התינוקות, שהיו אומרים, הרי אנו הולכים לספור ולקבור איש פלוני.

הגמרא מציינת ג' דעות, מה היו נוהגים אם הגרוש והגרושה הגיעו לדון בפנינו

תנו רבנן בברייתא: כהן שגירש את אשתו, אם לזה הבעל הימנה קודם שהתגרשו בנכסי אביה, ואחר כך התגרשו, אינה נפרעת ממנו אלא ע"י אחר. כדי שלא יקרבו זה לזה בדברים. אמר רב ששת, ואי אתו לקמן הכהן והכהנת לדינא, ועברו על תקנת חכמים, שלא יקרבו זה לזו אלא על ידי אחר - לא מזדקקין להו, כלומר - אין דנים בדינם. ורב פפא הוסיף על דבריו ואמר: אף שמותי משמתין [מנדים] להו. רב הונא בריה דרב יהושע הוסיף עליהם ואמר: לא זו בלבד, אלא שנגודי [מלקים] נמי מנגדין להו.

התוס' מוכיחים בדעה האחרונה, שעם היות ולא גורסים בגמרא נמי - הרי חייבים לומר מסברא, שמענישים את הגרוש והגרושה בשני העונשים

פירוש, תרתי עבדין ליה, דהא כל אחד מוסיף והולך, ואילו דוקא קאמר נגודי ולא יותר, אם כן הוה מיקל טפי, דשמתא - חמירא מנגודא, כדאיתא בפרק מקום שנהגו ובפרק אלו מגלחין.

מסקנת התוס' בנויה על סדר התירוצים בגמרא, שהוא בסדר עולה, שכל אחד הולך ומחמיר

[התוס' מדייקים מסדר הגמרא. שהרי ניתן לסדר בדרך כלל לפי סדר הדורות. וגם לסדר לפי התוכן. וכאן הסדר הינו גם לפי התוכן. שכל אחד מוסיף חומרא. ומתוך כך מצריכים שהדעה האחרונה, חייבת לומר שלא רק שמשמתיים, אלא גם מלקים. כי חכמים שנזהרו עד הקצה לפגוע בצורבא דרבנן, היו מוכנים לפוסק עליו לכל היותר מלקות הקל, ולא את ההשמתה החמורה. ומאחר ויש לתוס' יסוד זה - הרי סדר דברי התוס' בנוי מארבעה שלבים. השלב הראשון - אמירת פסק הדין, השלב השני - קביעת הטעם, היסוד לדבריהם, השלב השלישי - הוכחה לדבריהם על דרך השלילה, כי אם היה אומר רק מלקות - היה מיקל, השלב הרביעי - הוכחה לכך שמלקות קל משמתא.]

הגמרות מראות כי עונש המלקות הוא העונש הקל, ולכן נמנעו חכמים מהלעניש צורבא מדרבנן בשמתא שהוא העונש החמור

הגמרא במסכת מועד קטן מבארת עד כמה עונש השמתא הינו ממש חמור, ולכן נמנעו חכמים להשתמש בו לגבי צורבא דרבנן "אמר רב פפא: תיתי לי דלא שמיתי צורבא מרבנן מעולם. אלא, כי קא מיחייב צורבא מרבנן שמתא היכי עביד? - כי הא, דבמערבא מימנו אנגידא דצורבא מרבנן ולא מימנו אשמתא." ובהמשך מבארים כי זה בבחינת שם מיתה או שממה יהיה.

ואילו במסכת פסחים דובר על רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני של עצרת, והענישו רב יוסף על שזלזל ביום טוב שני של גלויות, ועבר בו על איסור תחומין. ובלשון השני בגמרא מובא כי העונש היה מלקות, ועל כך התפלא אביי, התלמיד, שלכאורה היה ראוי לנדותו, ומביא אביי ראייה לדבריו, דהרי רב ושמואל דאמרי תרוייהו:

חכמים שאין אדם מעיד על עצמו. בגמרא מבואר, כי למרות זאת, הם גרו באותה החצר, ואף ייחד לה בית, אלא שההרחקה שעשו היתה שהיא תמיד היתה יוצאה עם ילדיה, על מנת שלא תתייחד עמו. אביי שאל, שעם היות ובשבויה הקילו, מה הדין בגרושה? ופשטה הגמרא, מברייתא שישראל שגרש את אשתו אסור לו לגור עימה באותה השכונה. ובכהן החמירו שאם לא נישאה, אף במבוי הרחב יותר - לא תגור עימו.

כפר קטן נידון כמבוי -

וטעמא, לפי שאין בני אדם מצוין שם, **ורגיל יותר לבא אצלה**, **ודווקא כפר קטן, אבל כפר בינוני - לא.**

קירבה יתירה מתרחשת בכפר קטן, ויש לשים לב להגהות

ואם היה כפר קטן, אף על פי שיש בו יותר מג' בתים, מכל מקום - זה היה מעשה, ואמרו: שכפר קטן נידון כשכונה, מפני שאין בני אדם מצויים שם ורגיל לבא אצלה. הב"ח גרס (וכך הבאנו) - "כפר קטן נדון כמבוי", ולגרסא זו, רק לכהן אסור לגור עם גרושתו בכפר קטן כל זמן שלא נישאת, אבל אחר שנישאת, או בישראל אף קודם שנישאת, מותרים לגור יחדיו בכפר קטן.

אמנם המהרש"ל העיר כי יש חילוק בין הגרסאות בפוסקים, מאחר וכל אחד סובר אחרת לגבי גודלו של המבוי ביחס לשכונה. "עיי' בפסקי התוס' (מובא "כפר קטן כמבוי לענין גרושת כהן, אבל כפר בינוני - לא."). וכן גרס הרמב"ם והסמ"ג. אך האשר"י גרס שכונה, לפי שהוא סבר, שכונה גדולה ממבוי."

ההסתכלות אינה לפי ההגדרות לפי הספר, אלא לפי טעם הדברים

מדייקים התוס', כי אף שיש לנו כללים, הרי מה שהגמרא הביאה מעשה זה, הוא ללמדנו כי גם אותה ההגדרה של ג' בתים היא שונה כאשר מדובר בכפר קטן. ומדגישים, כי משעה שהכפר כבר נהיה בינוני, כבר ג' בתים יש לו משמעות של הרחקה. והכל נמדד עד כמה הגרוש רגיל יותר לבוא אצלה.

רב הונא אמר נגודי מנגדין להו -

נראה לר"ת, דלרב הונא נמי משמתין וגם מנגדין, **שכל אחד מחמיר מחבירו, ואם הוא אומר**, דנגדין ליה **בלא שמתא - הוה מיקל טפי, כדאמרינן** במועד קטן (דף יז.), ובפרק מקום שנהגו (פסחים נב.), במערבא כי מחייב צורבא מרבנן, מימנו אנגידא ולא מימנו אשמתא.

להעיד על כך. ובחרו התוס' דווקא דוגמא זו מהגמרא, כי מה שמספר על תרומה, הוא אף שאין אחר עמו.

התוס' מלמדים אותנו להסתכל על התמונה מעבר למדד אחד, בבחינת שחור לבן, אלא שיש ריבוי גורמים, שביחד הם קובעים את הדין

[עם היות ושאלת התוס' הינה רק על דרבנן, ולגבי קטנים, הרי מלמדים אותנו התוס', שאם אכן נסתכל במימד אחד - יהיה לנו קשה. כי מצד אחד - לפי הדיוק כאן במשנה - לא נאמן הקטן להעיד אף בדרבנן, וזה סותר את נאמנות הקטן בבדיקת חמץ. אלא שיש עוד שתי זוויות מבט נוספות. בחינה אחת, לחיוב, האם הדבר בידו. כלומר, מאחר ויש לו שליטה מלאה על פעולת הבדיקה, הרי הוא גם יכול להעיד. בחינה שניה לשלילה, שהיסוד הקודם של בידו מועיל לאשה אף בענייני חומרא מהתורה, בניקור ובחלה, אלא שאז קיימת בחינה נוספת המקלקלת להם בבדיקת חמץ, והיא תכונה שיש בהן עצלות, בעוד בדיקת החמץ יש בה טורח רב, ולכן כל מה שהאמינו, הוא למרות הבחינה השלילית, מאחר וזה מדרבנן].

הכלל שהדבר בידו לבצע מאפשר לנו להקל בקטן לעניין חמץ, ולסמוך על הנשים, אפילו בעניינים מהתורה

אמר להו רב נחמן בר יצחק, תניתוה: הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים. ובהמשך מתרצת הגמרא, שמכיוון שמהתורה די לנו בביטול בעלמא, ולכן הקלו חכמים בבדיקת חמץ להאמין אף להם.

מעניין לראות כיצד התוס' בפסחים כותבים את אותו עניין אך בסגנון אחר. לבאר את החידוש שבכל זאת מאמינים לנשים בבדיקת החמץ "מכל מקום גבי בדיקת חמץ אף על גב דבידם, מ"מ אי הוי מדאורייתא - לא מהימנינן להו, משום דאיכא טירחא יתירתא, וצריך דקדוק גדול, כדמוכח בירושלמי, שמפרש מפני שנשים עצלניות הן."

וגם היו יכולים התוס' להביא מכתובות, שנאמנת לומר שטבלה, וספרה לה לעצמה, והנאמנות הינה מאחר ובידה לטבול. וכן לגבי האכלה של שאר איסורים, שהרי היא המבצעת, כלומר בידה לתקן זאת.

והוא שיש גדול עמו -

לא קאי אתרומה,

דבתרומה - סגי בא',

כיון דאין מעלין מתרומה דרבנן ליוחסין,

דלהכי מוקי לה בתרומה דרבנן,

דבתרומה דאורייתא,

כיון דסבר תנא דידן דמעלין ממנה ליוחסין,

כדאמרינן לקמן,

אינו נאמן אפילו יש גדול עמו,

הלכך בתרומה - סגי באיהו לחודיה,

וכל היכא דבעינן תרי מדרבנן,

סגי בהוא ואחר.

מנדין על זלזול בשני ימים טובים של גלויות! ועונה לו ומבאר, מדוע נהג כן, אמר ליה רב יוסף: הני מילי דמנדין על כך, באיניש דעלמא אמרו כן. אבל הכא, דצורבא מדרבנן הוא, אין לנדונו. אלא עונש דטבא ליה [הקל יותר, דהיינו מלקות] עבדי ליה. והראיה שהוא עונש קל: דבמערבא מימנו אנגדתא [להלקות] תלמיד דבי רב שסרח, ולא מימנו אשמתא [לנדונו].

ואגב, מכאן ראייה, עד כמה חששו להנהגה של חיבור הגרוש והגרושה, שבחרו להענישם בשני העונשים יחדיו.

אלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן

משמע דבקוטנן - לא מהימן אפילו בדרבנן,

דהא מוקי לה בגמרא בתרומה דרבנן.

וקשה לריב"א,

דאמר בפ"ק דפסחים (דף ד: ושם),

נאמנים על בדיקת חמץ,

אפילו נשים ועבדים וקטנים,

ופריך מידי מששא אית בהו,

ומשני,

הואיל ובדיקת חמץ דרבנן,

הימנוהו רבנן בדרבנן.

וי"ל,

דהתם היינו טעמא,

משום דבדיקת חמץ הוא בידו,

לכן נאמן אפילו קטן בדרבנן.

אבל קשה,

דהיכא דבידו,

אפילו בדאורייתא - אשה מהימנא,

דבפרק המדיר (לקמן דף עב. ושם) תנן,

ואינה קוצה לה חלה,

ובניקור מעשים בכל יום שאנו סומכין עליהן.

וי"ל,

דבירושלמי מפרש **דבדיקת חמץ הוא טורח,**

ונשים עצלניות הן,

ולהכי אי לאו דבדיקת חמץ דרבנן,

לא הוו מהימני.

מדייקים התוס', כי בשעה שהיו קטנים לא היו יכולים להעיד, אף לא בדרבנן

המשנה מדייקת "ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן". ומאחר ואנו סומכים על עדותן, רק בשעה שהם גדולים, מדייקים התוס', שבשעה שהיו קטנים אפילו על דרבנן לא היו יכולים להעיד. שהרי הגמרא מעמידה את המשנה, על שמה שהוא מספר עכשיו בקטנותו הוא על תרומה דרבנן, ומאחר ומדקדקים עד שיגדל, משמע שלפני כן לא היה רשאי

מאחר וקיום שטרות הוא מדרבנן – האמינו למה שמעיד על זכרוננו מקטנות על כתב היד

אומרת המשנה: "ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן: נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא וזה כתב ידו של רבי וזה כתב ידו של אחי. ומצמצמת הגמרא את דין המשנה, כי יש להגביל זאת, שרק כאשר יש עד נוסף. אמר רב הונא בריה דרב יהושע הא דאמרינן במתניתין שנאמן אדם להעיד בגודלו על מה שראה בקוטנו, היינו דווקא - והוא שיש עד גדול אחר עמו, אבל ודאי שעד אחד אינו נאמן לקיים את השטר.

ועוד מבארת הגמרא את הצורך לציין את כל שלושת הפרטים, אב, רב, אח, שנאמן גם על אחיו, והוא הדין שנאמן גם על כל אדם אחר, כיון דקיום שטרות אינו אלא מדרבנן, לכך הימנעו רבנן, בדרבנן.

מקשים התוס', מאחר ומהתורה אין צורך בקיום שטרות – הרי יכולה להתרחש מכת זיופים

אלא כאן התוס' שואלים שאלה חריפה בהיפוך. מאחר ומהתורה, אין כל צורך לקיום השטרות, וכי לא נתת פתח לזיופים. ולא סתם פתח קטן, אלא מקשים התוס' באופן כפול "כל אדם שירצה" וגם יגבה "מה שירצה".

כאשר הלווה עצמו הודה – אין כל מקום לחשש זיוף
מצמצם ר"י, שכאן איזה שטר רגיל. הלווה אכן מודה שכתבו, כלומר ההתחייבות לא באה מצד החתימות וקיומן, אלא מעצם דבריו. אלא שבו זמנית הוא טוען שפרעו. כלומר, אם הקושיא היתה על יצירת שטר של יש מאין - הרי תשובה זו סילקה חשש זה, שיטען שהשטר אכן מזויף. ומחדש לנו התנא, כי אכן המלווה מצד שני כנגד טענה זו שפרעו - נדרש לקיים את השטר, אלא שברור לנו כי בציור כזה הקיום הינו מדרבנן. כי מהתורה התובע שהוציא את השטר - הרי הוא צודק.

מציגים התוס' אפשרות נוספת, שיש מקום לחשש מדרבנן

אפשרות נוספת היא במלווה המחזיק בשלשה שטרות: שטר מילוח ושני שטרי מכר על מכירת שתי שדות, והמלווה בא לקיים את חתימות העדים בשטר מילוח ע"י השוואה לחתימות בשני שטרי מכר שבידו, מדאורייתא - השטר מילוח מקויים וכשר, אלא חז"ל תיקנו לבטל זיהוי שע"י השוואה לשטרות אחרים שבידי התובע, מהחשש שמא זיוף על ידי העתקת החתימות. ולכן כאן קיום שטר א' יכול להיעשות גם ע"י גדול שמכיר את החתימות מילדותו.

הטענה שאם לא כן יוכל כל אדם – נאמרה בעוד ריבוי מקומות

[ברור לנו, כי מציאות הזויה, איננה אפשרית. והבאתי מספר מקרים נוספים, שדחו התוס' מציאות, שמאפשרת לכל אדם לעשות דבר שאינו הגיוני. "דאם לא כן, לא שבקת חיי לכל בריה, שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלווה ולהחתים עדים מעצמו ולטרוף שלא בפניו מיתומים ומלקוחות." וכן "אבל אם אין רגלים לדבר אין

התוס' מעמידים את דברי הגמרא שנדרש גדול אחר עמו, שאינם לעניין תרומה

המשנה מביאה ריבוי מקרים, בהם נאמן להעיד בשעה שהוא גדול, אף על מה שראה בעודו קטן. הדוגמא הראשונה הוא קיום שטרות, לעניין להעיד על כתב יד. הדוגמא השניה היא על מי שיצאה בחתונתה כדרך הבתולות, הדוגמא השלישית על אכילת תרומה, שיצא לטבול על מנת לאכול תרומה או שחלק עימנו בגורן, הדוגמא הרביעית היא לעניין טומאת בית הפרס, הדוגמא החמישית, עד כאן הלכנו בשבת, שהוא לעניין עירוב תחומין. ועל כך אמר רב הונא בריה דרב יהושע, שכל העדויות הללו הוא רק בשעה שיש גדול אחר עמו. אלא שמעירים התוס', שיש לצמצם את דבריו שאינם לגבי תרומה, ששם הוא יכול להעיד אפילו ביחיד.

מאחר ובתרומה מהתורה החמירו, ואפילו אחר עמו לא היה מועיל – לכן בתרומה דרבנן הקלו, שאף אחר אינו נדרש לסייע לו

[דרך הוכחת התוס' היא הליכה אל הקצה השני. כי מאחר ומהתורה, שהוא יותר מתרומה דרבנן עליה מדובר במשנה, הרי אפילו הוא ואחר עמו - לא מועיל, שמעלה עשו בכל העניין של יוחסין. הרי מאחר וזה רק מדרבנן, התוצאה שאפילו אין צורך באחר עמו. ומתוך כך מתבאר, כי הצורך באחר עימו הוא על מנת ליצור שני עדים מדרבנן, שזה הוא ועוד אחר. שהרי כל הדוגמאות המובאות במשנה אינן מהתורה.]

קיום שטרות דרבנן -

תימה,
כיון דמדאורייתא,
אפילו אין עדים שיכירו חתימת העדים,
השטר כשר,
א"כ כל אדם שירצה יזיף ויכתוב ויחתום,
מה שירצה ויגבה ממנו.

והכא אור"י,
דאיכא למימר כגון שלוח מודה שכתבו,
וטוען שהוא פרוע,
וקסבר האי תנא,
דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו,
והאי קיום היו ודאי מדרבנן.

אי נמי,
כגון שנתקיים משדה אחת או משתי שדות,
ויוצא מתחת ידי עצמו,
דאמר לעיל (דף כ.) **דחיישינן שמא זיף.**

ומיהו בריש גיטין (דף ג. ושם) **מוכח,**
דאפילו היכא דאין מכירין החתימה כלל,
הוי מדאורייתא,
כמי שנחקרה עדותו בב"ד.

עדות על מי שהיה יוצא מבית הספר לטבול לצורך אכילת תרומה

המשנה ציינה כאחד מהמקרים של נאמנות להעיד כעת, על מה שראה בילדותו. "ואלו נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן .. ושהיה איש פלוני יוצא מבית הספר לטבול לאכול בתרומה". עדות זו תסייע לו לאכול בתרומה מדרבנן. אלא שמקשה על כך הגמרא, דלמא מה שאכל בתרומה, לאו משום שכהן הוא, אלא שעבדו של כהן הוא, והרי עבדי כהנים אוכלים גם כן בתרומה, אבל כעת אחר שהשתחרר אסור בתרומה, ונמצא אוכל בתרומה שלא כדין?

לכאורה החשש הוא לא שמא יקח בתרומה, אלא שמא יעלוהו ליוחסין

מקשה ר"י מהגמרא ביבמות, שקיים חשש לא לתת תרומה לעבד כהן כלל, על מנת שלא יעלו אותו לכהונה, לאחר שראוהו חולק בגורן. והביאו כי לפי רבי יהודה, רק בשעה שרבו עמו, ואילו לפי רבי יוסי, כן היה יכול לומר, תנו לי בשביל רבי. אלא שכמעט ואירעה תקלה, שרצו להעלות עבד לכהונה. ואם הטעם הוא שיש לנו לחשוש שמא יבקש לאחר שישתחרר - הרי היה על הש"ס להעלות טעם זה. ובפרט החשש שהמציאות תשתנה היא גם סיבה לכך שאין חולקים לאשה, כי אולי לאחר מכן היא תתגרש, בהיותה אסורה בתרומה.

החששות הללו יש להוכיח שאינם מציאותיים, ולכן אין לנו לחוש על כך

מתרצים התוס', מדוע כלל אין לנו לחשוש לכך. מאחר וכאן מדובר בעבד שנשתחרר, הרי אם יבקש, הוא יחזור למצב של עבדות. וגם אין לחשוש שמא רבו הכהן ימכרנו לישראל, וכעת ילך וישאל תרומה לעצמו. ויש כאן שני עניינים שונים ומשלימים. לגזור שלא לחלוק לו תרומה ללא רבו, שמא יאכל אחר שישתחרר, שזה חשש רחוק - אין אנו גוזרים למנוע ממנו זכות, רק בשביל חשש רחוק. אבל להתיר לו לאכול באופן ישיר מכאן ולהבא, כן חוששים, כל עוד לא התברר לנו בוודאות שאינו עבד שנשתחרר.

גם אין לנו לחוש שמאחר והעבד כבר נמכר לישראל, שימשיך לנסות לאכול דוקא תרומה, כי הרי ממילא כעת יש לו אדון חדש, הדואג למזונותיו, ומה לו לחטוא בשעה שאין לו כל תועלת מכך. וגם החשש שיאמר לו רבו החדש צא למעשה ידיך במזונותיך - אינו חשש סביר. כי מעשה ידיו הוא עדיף על מזונותיו. ולכן אין לנו לחשוש לחששות הללו, מכיוון שהם רחוקים.

אין להקשות ממעשה שהוא חריג, ובפרט שמבארים מדוע האדם לא יעשה כן

[אחד התירושים הוא שיש להחריג את הדבר. ויש כמה פנים להתנסחות הזאת "לא שכיחא כוליה האי" כמו כאן, שאכן יש עוד מקומות בודדים. "מילתא דלא שכיחא" המתקרב לשלושים פעם, וסתם ההגדרה "דלא שכיחא" שמתקרב למאה. כלומר, כאן בציור שלנו באים לומר, מדוע חשש זה הוא כל כך רחוק, כי אדם לא יעשה פעולה שכביכול לטובתו, ועללה היא לגרום לו

נראה כלל שיהא נאמן לומר דגברא אלמא הוא דאם לא כן כל אדם יאמר על חבירו שהוא גברא אלמא ויביא הוא עדים ואם לא יביא יפסיד.]

הגמרא בגיטין לומדת שלא הכרת החתימות היא הנותן להם את הכוח

בדין הוא - מצד הדין - בקיום שטרות נמי לא ליבעי - אין צורך בשני עדים, וכדעת ריש לקיש במסכת כתובות [דף יח עמוד ב]. דאמר שם ריש לקיש: עדים החתומים על השטר, נעשו אותם עדים נאמנים. כמי - כאילו שנחקרה עדותן בבית דין ונמצאה נכונה. שהרי חזקה היא בידינו שאין אדם חצוף עד כדי כך לזייף חתימת עדים. ורק רבנן הוא דאצרוך - חכמים הם אלו שהצריכו קיום על חתימות עדי השטר. והכא, כאן בגט אשה, משום עיגונא, כדי לא להשאירה עגונה, הקילו בה רבנן, והסתפקו בעד אחד שיאמר: בפני נכתב ובפני נחתם.

ונמצא כי לפי זה, מלכתחילה אין מקום לקושיית התוס'. ולכן אף התוס' מעירים זאת בלשון "ומיהו".

ודלמא עבד כהן הוא -

פירוש,

ועכשיו נשתחרר ונוטל שלא כדין.

וקשה לרבינו יצחק,

דבפרק נושאים על האנוסה (יבמות דף צט: ושם), מפרש הש"ס,

הא דאין חולקין תרומה לעבד,

משום דלמא אתי לאסוקיה ליוחסין,

מה צריך להאי טעמא,

הוה ליה למימר,

דאין חולקין, אפילו אין מעלין,

שמא ישאל גם אחר שישתחרר,

כדפריך הכא הש"ס,

וכן מפרש התם הש"ס,

דאין חולקין לאשה בלא בעלה משום גרושה,

ומאי טעמא נמי דמאן דאמר חולקין.

וי"ל,

דלא שכיחא כולי האי,

שישאל תרומה אחר שישתחרר,

לא בתורת עבד ולא בתורת כהן,

כי ידא פן יבדקוהו,

ויתברר שהוא עבד ויוציאו עליו קול עבדות,

ולא חיישינן נמי פן ימכרנו רבו לישראל,

וישאל תרומה,

שהרי מזונותיו על רבו,

ואין אדם חושא ולא לו,

וכולי האי - לא חיישינן,

שמא יאמר לו רבו ישראל,

צא מעשה ידיך במזונותיך.

התוס', כי יש עושר רב למילים, לא רק כן ולא, לא רק ואם תאמר ויש לאמר, אלא שכאשר אנו דוחים לחלוטין, הרי אין מקום לשאלה.

והכלי השני הוא להבחין, כי מה שהקטן סיפר היה על העבר, ואז וודאי שחלקו תרומה מהתורה, אלא שרק כעת אנו נוהגים זהירות, ועל פי מעשה זה חולקים מדרבנן. ואיננו רשאים על סמך הסיפור להאכילו תרומה מהתורה.]

קיים הבדל על מה בדיוק העידו בחלוקה

אמנם מעיר המהרש"א שחידוש המשנה הוא בהעידו עליו שחלקו לו תרומה דאורייתא, ואז נאמן להאכילו בתרומה דרבנן. אבל אם העידו עליו שחלקו לו תרומה דרבנן - אינו נאמן אפילו להאכילו תרומה דרבנן, משום הך קושיא דפריך דלמא עבד כהן הוא. ויש להדגיש כי בזמן הזה שאין תרומה מהתורה, מאחר ולא חוששים לתת, הרי אין מכך כלל עדות.

ומה בהמתן של צדיקים -

מפורש במקום אחר (גיטין דף ז).

מאחר ושומר הקב"ה על בהמתן של צדיקים - כל שכן שישמור על הצדיק שלא יגיע לכלל תקלה

הגמרא כאן מביאה כיצד העיד אחד האמוראים שנגרם לו אסון. ובגלל הכלל שאפילו על בהמתן של צדיקים שומרת התורה, וכל שכן על הצדיק עצמו, התברר, כי אכן זה כמעט התרחש, אך לא בפועל ממש. "תניא, אמר רבי אלעזר ברבי יוסי מימי לא העדתי, פעם אחת העדתי, והעלו עבד לכהונה על פי.

והקשתה על כך הגמרא על פי יסוד זה: העלו סלקא דעתך? וכי אפשר שבאה תקלה על ידי רבי אלעזר, השתא ומה בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן? אלא בקשו להעלות עבד לכהונה על פי, ולבסוף לא העלו."

התוס' הביאו עוד מקום בגמרא שמתבאר כי לא יעלה על הדעת שהיתה תקלה לצדיק, שהרי על בהמתן שומר הקב"ה

הגמרא בגיטין מביאה, כי אלמלא הכלל של ההגנה על צדיקים, יותר מבהמתן, כמעט ונגרמה טעות. "א"ר אבהו: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו? ר' חנינא בן גמליאל. האכילוהו ס"ד? השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש! אלא בקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו? אבר מן החי."

לא סתם התוס' מפנים אותנו לפירוש הדברים במקום אחר, ויש לראות מה הם עצמם כתבו שם

[התוס' לכאורה שולחים לעוד מקום נוסף בגמרא בו היה אותו ביטוי. אלא שלשם כך יש להעמיק ולהבין מדוע שלחו אותנו דווקא לשם. ולכן המעיין בתוס'

להפסד גדול. כי החשש של בדיקה הוא חשש הגיוני ואמיתי, והתוצאה תהיה שיוציאו עליו קול עבדות. ובשביל לבקש תרומה, הוא בעצמו מביא על עצמו צרה גדולה.]

[דף כח עמוד ב]

תנן כמאן דאמר אין חולקין לעבד כו' -

ואם תאמר,

והא לא קאמר רבי יהודה,

דאין חולקין אלא בתרומה דאורייתא,

דמעלין ממנה ליוחסין,

אבל מתניתין, דאוקמינן בתרומה דרבנן,

דאין מעלין ממנה ליוחסין,

מודה דחולקין לעבד בלא רבו,

ואם כן אכתי תקשי,

ודלמא עבד כהן הוא.

ולאו מלתא היא,

דמתניתין איירי שפיר,

שמעיד שחלקו לו תרומה דאורייתא,

אלא שאינו נאמן להאכילו,

אלא בתרומה דרבנן.

הגמרא ביארה, כי החשש שלנו שיעלוהו לכהונה לשיטת רבי יהודה - מסלקת חשש שהתרומה ניתנה לעבד

הגמרא מצטטת את עדות הקטן, שהיה מספר בהיותו גדול, כי זכור הוא על אדם מסויים, שהיה חולק עימנו על הגורן, כמו שאר הכהנים, ולפיכך הוא נאמן להאכילו תרומה דרבנן. אלא שהקשתה הגמרא, ואולי הגיע לקבל כעבד עבור רבו הכהן. ועל כך תירצה הגמרא כי משנתינו הינה כשיטת רבי יהודה שאינו מתיר לחלוק תרומה לעבד, אלא אם כן רבו עמו. והטעם לכך, שבמקומו של רבי יהודה אף היו מעלים מתרומה ליוחסין, ולכן חששו כי עצם פעולת החלוקה בלא רבו - כמוה שאמרת שיעלוהו ליוחסין.

מאחר ואנחנו ממילא לא נותנים אלא תרומה מדרבנן - במה יש לנו לחשוש?

מקשים התוס', שעולה השאלה מאליה, וכי מדברים אנו על תרומה מהתורה, שלכן עלינו לחשוש את חששו של רבי יהודה, הרי בגלל כל הסיפור אנו מתירים רק לתת לו תרומה מדרבנן, ואם כן, מדוע בכלל לחשוש. ולכן מכיוון שבחלוקה זאת אין לנו לחשוש שנתנו לעבד, הרי כן מותר לנו לחלוק לעבד אף בלא רבו, ושוב חוזרת השאלה, ואולי הוא אכן רק עבד של כהן, המביא לרבו. וכיצד סבר שהוא עצמו כהן.

קיימות דרגות שונות לשלילת קושיה אפשרית

[התוס' שוללים מכל וכל את השאלה. "ולאו מלתא היא", ביטוי שקיים עוד מספר פעמים. מה שבא להורות, שאנו דוחים כליל את השאלה. ובכך מראים

מנפח -

בדיעבד - אם עשה כבר טהרות,

אבל בדיקה - דלכתחילה,

מפרש במשנה (אהלות פי"ח מ"ד) **כיצד בודקין.**

עם היות והגמרא מציעה שבטומאת בית הפרס שינפח, מדייקים התוס' שלכתחילה עליו לבדוק, כבדיקה במשנה

הגמרא מאחר ולמדה כי בית הפרס טומאתו מדרבנן, אמרה משם אמר רב יהודה אמר שמואל, שהוא מנפח והולך. במסכת אהלות התבאר כיצד מתבצעת הבדיקה "כיצד הוא בודק? מביא את העפר שהוא יכול להסיטו (שזה העפר התיחוח, השכבה העליונה שהוא יכול להזיז) ונותן לתוך כברה שנקביה דקים וממחה (עושהו דק דק בידו, כדי שיראה האם יש בו עצם כשעורה). אם נמצא שם עצם כשעורה - טמא."

בדיקה יכולה לגלות האם הנני טמא או טהור, או כפעולת מניעה

[אחד הכלים בלמדנות הוא החילוק בין לכתחילה - מה ראוי לבצע, ולבין בדיעבד, שאם כבר התבצע הדבר. אלא שכאן הצעת התוס' הינה שעדיף לבדוק לכתחילה, בעוד שכל הניפוח הינו רק בדיעבד. מעיר המהרש"א, כי יש שני תוספות אחרים שנאמר בהם הפוך. בפסחים (ואומר ר"י דבדיקה דמתני' בשכבר עבר, כלומר בדיעבד) ובבכורות (שם יש חילוק האם מדובר בכל העניינים או שיש הבדל עבור מה הוא עושה, רק לגבי פסח או אף לתרומה). ואילו הבדיקה של הניפוח היא לכתחילה. ויש להאריך האם מדובר לבדוק לאחר שנגע בתורה או קודם לכך. כלומר, האם מטרת הבדיקה היא לקראת היכולת לגעת בתרומה, או רק לידע מה מצבו כעת].

בית הפרס דרבנן -

נראה,

דאפילו במקום הקבר - מקילין כמו בשאר שדה, ואין לומר,

דמקום הקבר - מטמא באהל.

ומביא רבינו יצחק ראה,

מדתניא בפ"ק דמועד קטן (דף ה:),

מצא שדה מצויינת ואינו יודע מה שיבה,

יש בה אילנות - בידוע שנתחרש בה קבר,

אין בה אילנות - בידוע שאבד בה קבר;

ומאי נפקא מינה,

כיון שעתה אינו יודע מקום הקבר,

בין נחרש בין אבד,

אלא שמע מינה,

דמקום הקבר - **טהור כשנחרש.**

שם, יראה כי קיים חילוק רצינו. עד אשר ר"ת אינו גורס, כי כאן יש לגרוס סברא זו.

ומבארים התוס' בגיטין יסוד חשוב. כי רק באכילה, זה ביזיון לצדיק, והקב"ה מונעו מכך. ואפילו שכאן בהעלאת עבד לכהונה, "אף על פי שיש שם אכילת איסור תרומה לאשתו ולבניו שהן אסורין בתרומה, מכל מקום כיון שחכם עצמו אין נכשל באכילת איסור - אין סברא להקשות."]

ושהמקום הזה בית הפרס -

ולא יותר, ובא לטהר.

מבארים התוס', כי מה שאומר זה בדבריו על בית הפרס, בא להדגיש מה לא

שנינו במשנה שנאמן אדם לומר - "שהמקום הזה בית הפרס הוא". כלומר, נאמנות הקטן הוא רק כשידוע לנו שבשדה זו יש מאה אמה של בית הפרס, רק שאין אנו יודעים מאיזה צד עד איזה צד מתחיל בית הפרס ונגמר. יודעים שבשדה זו יש קבר שנחרש אך אין יודעים איפה היה הקבר. וקטן זה אומר לנו שכאן היה הקבר, וחרשו לצד מזרח, ממילא הקטן בה להקל שבית הפרס הוא.

ומדייק המהרש"א: "דהיינו בשדה שמוחזק בו בית הפרס נאמן להקל, דעד כאן הוא ולא יותר, אבל בשדה שאינו מוחזק בית הפרס - אינו נאמן להחמיר."

ובתוס' רי"ד נאמר "ומפרש טעמא: בית [הפרס] דרבנן ומשום הכי האמינו [בון חכמים ראיית הקטן. וכשמעיד להקל ולא להחמיר, כגון שהיו יודעים השדה נחרש בה קבר, אבל לא היו מכירין מקום הקבר שימדדו משם מאה אמה, ובא זה והעיד שזה המקום הוא בית הפרס ולא יותר, ומשום הבית הפרס הוא חששא דרבנן הימננה רבנן דרבנן, ולא להחמיר שאם לא היו יודעים שהוא בית הפרס וזה מעיד אני וזכר שהיה בית הפרס ומחזיקו בחזקת טומ', למה תולה הטעם משום דבית הפרס דרבנן, השתא דרבנן נאמן לאחזוקי איסורא כל שכן דרבנן, אלא לאו שמע מינה - להקל מעיד."

אמנות הקיצור - בארבע מילים ביארו התוס', מה שלאחר מכן כתבו הפרשנים באריכות

[מעלת התוס' הוא שכל מה שהתבאר באריכות במהרש"א ברי"ד ובדבריו - צמצמו זאת בצורה מופלאה, להראות עד כמה כל מילה מדודה. וגופא את דבריהם ניתן לחלק לשניים, החלק הראשון הוא גוף ההלכה, שהרי כל מראה באצבעו ואומר זה - הוא הגדרה ברורה, אלא כאן הכוונה היא בדיוק זה, ולא עוד. אמנם הנני בתור קטן מספר סיפורים, אלא שעליכם לדייק מהם גדר הלכתי. החלק השני - הוא הטעם. עלינו לצלול להבין את פעולת הקטן ומטרתו, מה שיסייע לנו להבין גם את תוכן דבריו.]

במסכת מועד קטן נתנה הגמרא דרך לברי האם מדובר בשדה בו נחרש הקבר, או אבד

הגמרא במסכת מועד קטן מבהירה את הסימן לכך שהקבר שהיה בשדה נחרש או אבד. מקשה על רב פפא, שאמר רק שדה שנאבד בו קבר צריך לציינו, ולא בנחרש בו קבר: וכי שדה שנחרש בה קבר לא בעי ציון? והא תניא בתוספתא, שמציינין גם בית הפרס שנחרש. דתניא: מצא שדה מצויינת, ואין ידוע מה טיבה, אם הוא שדה שנחרש בה קבר ויכול לנפח ולעבור, או שנאבד בה קבר ולא יועיל הניפוח היות שמטמא באהל, וכדלעיל - נתנו חכמים לאותה השדה סימן, לידע את דינה:

אם יש בה אילנות, בידוע שנחרש בה קבר, היות שלקיום האילנות צריכין לחרוש בשדה. ויכול לעבור בה, אם מנפח והולך. ואם אין בה אילנות, בידוע שאבד בה קבר. ולא נחרשה, ומטמא באהל, ולא מועיל בה ניפוח.

מדויק ר"י כי אפילו נחרש הקבר - כל הטומאה אינה אלא מדרבנן

אנו רואים כי כאשר הקבר נחרש - הרי יש לנו לתלות כי מצד אחד וודאי שאפילו מקום הקבר טהור, ואעפ"כ זה נקרא בית הפרס. אלא שהגדרתו הינה שיש כאן רק ספק טומאה ברשות הרבים.

התוס' מציגים שני כיוונים הפוכים, מצד אחד את הסיבה להקל, ומצד שני, מדוע בכל זאת יש כאן טומאת בית הפרס מדרבנן

[החידוש בתוס' הוא שמצד אחד הלשון הוא נראה דאפילו במקום הקבר מקילין .. ואין לומר שמטמא באוהל. ומחזקים זאת בראייה מברייטא, "אלא שמע מינה, דמקום הקבר טהור כשנחרש". ומצד שני קושיית אף-על-גב, שזה קושי שאיננו אמיתי. וכאן התנועה היא בדיוק בכיוון ההפוך. מדוע לא נקל לגמרי ונטהר? שבסופו של דבר הרי זה ספק טומאה ברשות הרבים, שבעלמא, כלומר בדרך כלל, חכמים טיהרוהו.

ומתוך כך צוללים התוס' לעומק הדברים, ושיש חילוק כאשר הטומאה מבוררת, ואז הספק הינו זמני ומקומי, ולכן יכלו לטהר, ולבין מצב שמכלל ספק לא יצא השדה, ולכן השאירוהו חכמים בגדר בית הפרס שהוא מדרבנן - אך לכן מצד שני כה הקילו בו.]

ובית הפרס - להכי הוי דרבנן, משום דהוי - ספק טומאה ברשות הרבים.

אף על גב דבעלמא, טיהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר,
היינו היכא שהטומאה מבוררת.,
ולא נולד הספק אלא באקראי,
ופעם אחרת - לא יטמא,
כיון שמקום הטומאה ידוע,
אבל הכא - שלעולם השדה בספק,
לא רצו לטהר,
אף על גב דמדאורייתא טהור.

הגמרא מוכיחה, כי מאחר וטומאת בית הפרס מדרבנן - הקילו בה למספר עניינים

המשנה למדה, שנאמן אדם לומר, שהמקום הזה - בית הפרס הוא. והחידוש אינו על מה שאומר שעד כאן הינו מקום טמא, אלא שמכאן ואילך - הוא כבר אינו בית הפרס, ולכן מטהרים על פי עדותו. וביארה הגמרא כי הטעם לכך, מאחר ולכתחילה טומאת בית הפרס אינה אלא מדרבנן. ועם היות וחכמים גזרו לטמא מאה מטר סביבות הקבר, שמא הביאה המחרישה עצם, הרי מצד שני התירו לו לנפח, כלומר, לפזר את העפר על ידי רוח, ואם היתה עצם היה רואה אותה.

וכל מהלך זה - הותר לו שוב מאותו הטעם, שמלכתחילה כל טומאתו הינה מדרבנן, כלומר, לא מהתורה. ויתירה מזו, אמורא נוסף לומד, אם דשו במקום רבים - מאחר ועל ידי דריכתם הפחיתו את העצם, עד שנהיה פחות משעורה, ולדעתו הוא ממש טהור.

שדה שנחרש בה קבר - אין להחמיר אפילו לא במקום הקבר

שדה בית הפרס שנחרש בה קבר, הרי יש שלוש דרגות טומאה, הדרגה החמורה הינה שדרה או גולגולת, שמטמא באוהל, הדרגה השניה היא עצם כשעורה, שמטמא רק במגע והיסט, ולכן מועיל בו הניפוח, והדרגה השלישית שהעצם נכתתה, ואפילו שיעור שעורה לא נשאר ממנה. ומאחר והיה רואה בקלות אם היתה שדרה או גולגולת, לכן מקילים לא רק בכל השדה, אלא אפילו במקום הקבר, רק חוששים לעצם כשעורה, ולא לטומאת אהל.

