תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק בתולה נשאת ** - האשה שנתארמלה*

דף ט, א - דף יח, ב

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

הרב שגיב הלוי עמית
אייר תשפ"ד אלעד

לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית
sagivamit@gmail.com
052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר פרק ראשון דף ט - פרק שני דף יח

חמשת השלבים בעריכת הפירוש על התוספות

ניתן לחלק את הפירוש לחמישה חלקים

על מנת לבאר את מבנה הביאור וסוג העבודה שנעשתה, יש לראות שיש כאן חמישה שלבים בביאור. הטיפול בלשון התוספות (חלוקה, הגהות, פיסוק והדגשות). מאחר התוספות הינם על הגמרא, הרי יש תמיד להקדים ולהציג את הסוגיה עצמה. התוספות בהיותם פרשן משווה, וכלשון המהרש"ל, שגלגלו את כל הש"ס, שולחים אותנו לגמרות (או אף לתוספות) בכל חלקי הש"ס, ולעתים עורכים לנו התוספות "כביכול" טיול שנתי ברחבי הש"ס, ומראה המקום אינו נועד להראות, כי התוספות יודעים את המקורות, אלא קיימת חובה, לראות את הסוגיות עצמן, דבר שמוסיף ביותר על ביאור התוספות. כל זה היה כהכנה חשובה לקראת הפירוש, אך בסופו של דבר יש להבין את תוכן דברי התוספות וכוונתם בכל חלק בדבריהם. אולם היהלום שבכתר הוא עניין ייחודי שלי, ששם דגש על האופן בו כתבו התוספות. והוא מודגש בעיצוב שונה ובולט. זה מהלך ייחודי, אשר בכל תוספות, אנו בוחרים להדגיש עניינים אחרים.

שלב ראשון – גוף דברי התוספות

כיום ניתן בקלות להעתיק את הטקסט של התוספות מפרוייקט השו"ת. אך כאן רק מתחילה העבודה. ראשית, התוס' בנויים לפי חלקים, בדיוק באותו מבנה של הגמרא, שיש חלק של ביאור, קושיה, תשובה ועוד. התוספות בהיותו בנוי באופן שהוא ממש מחולק, הרי כאשר מבדילים כל חלק בהפרדה, הרי זה מסייע יותר לקרוא. לדוגמא, במפרשי האוצר, של אוצר החוכמה, חילקו כל תוספות בדיוק לפי החלקים הללו. וכך עבור כל חלק מובאים המפרשים על חלק זה. (אגב ראוי לא להשתמש במילה קטע, שיש בה מימד שלילי של דבר קטוע).

מהלך נוסף שמתבצע הוא ההגהות. ומאחר ומדובר על פירוש שאמור להיות נוח וקריא, הרי ההגהות המתבצעות (הן של הב"ח הן של עוז והדר, והן לעתים מפרשנים במפרשי האוצר) הינם כבר באופן הראוי, כך שהקורא מקבל את הלשון הראויה, וכשאני מתקן את ההגהות, הנני שם לב, עד כמה זה פשוט מועיל ומדוייק יותר.

אף לאחר שהינך מבצע את החילוק הראשוני, בו הינך גם יכול להיעזר בחלוקה שבוצעה במפרשי האוצר, הרי יש מהלך משמעותי נוסף, של חלוקת משנה מפורטת, שהוא שמתבצע בתוך כך חלק, והוא החלוקה לשורות קצרות, עם פיסוק ומקפים, דבר המסייע היטב בקריאה. מיקום הפסיק והאופן לחלוק את השורות יש בו לא מעט חוכמה. ולעתים מה שמתבצע בתחילה, בפיסוק הראשוני במהירות, כאשר הינך יורד לפרטים, אתה רואה שיש למקם את הפיסוק מעט שונה. לעתים ניתן להיעזר בש"ס המנוקד של "עוז והדר". שאף הכניסו את הציטטות מהגמרא ב'מרכאות', ולעתים השתמשתי בכך.

המהלך היותר משמעותי, הוא ההדגשות. אין זה הדגשות רק של תחילת הקטעים כגון ואם תאמר ויש לומר, אלא דווקא את המילים המבליטות כעין תמצית וסיוע בהבנת דברי התוספות. מאחר וזה בפונט בולט ביותר, הרי כבר זכיתי לתגובות, שרק לעבור על גוף התוספות, זה כבר עושה חלק משמעותי בהבנה. עוד לפני הביאור עצמו.

סיפר לי המשפיע הרב משה זילברשטרום, כי בשעה שהוא נכנס לישיבה גבוהה בכפר חב"ד, בחן אותו הרב פלדמן. ורק אמר לו לקרוא את התוספות. אין ספק, שהיכולת לקרוא נכון את התוספות, כבר מורה על יכולת הפירוק, מיקום השאלה, הדגשת ההדגשות. ורק מקריאה ראויה, כבר זה עושה חלק משמעותי בביאור.

שלב שני – היציאה מהגמרא עצמה

פעם אמרתי, כי ההבדל בין הספרים הספרדיים לאשכנזים, כי אצל הספרדים שלט הסדר. ואילו האשכנזים כתבו ישר על הנקודה עצמה שבאו לבאר. מהבחינה הזאת, נהנה אני מהסגנון הספרדי. כיצד הינך יכול לבאר ישר מה שהתוספות מבאר, מבלי שהינך מבין היטב את הסוגיה בגמרא. במידה מסויימת, כשאני כותב את הביאור, הרי אני צריך להבין. ותמיד כשהינך מבין תחילה היטב את הגמרא, לאחר מכן התוספות יתבאר ויובן הרבה יותר.

אף שיש מספר תוספות רצופים, הקשורים לעניין דומה, הרי אני לכל אחד מבאר את תמצית הסוגיה, לעתים אף בסגנון מעט שונה. כי אני מאמין, שהקורא והלומד, עדיף שייכנסו לסוגיה, אף שכלל אינם מכירים את הגמרא, וכך ניתן ללמוד כל תוספות באופן עצמאי. (וכל מי שלוקח כל מסכת, אף שאינו עוסק בה כעת, בשל זה יכול לבחור כל תוס', וללומדו באופן עצמאי ללא הכנה, כי הגשת הגמרא תחילה - היא ההכנה לתוספות).

שלב שלישי – מראי המקומות שהתוספות שולחים

בשעה שהתוספות שולחים למראה מקום, בעיקר בגמרא ובתוספות, הרי איו רק המלצה, או תעודה להראות שאכן התוספות ציטטו משם. אלא ממש ראוי להכיר את הסוגיה המדוברת. כי פעמים רבות הינך רואה, כי רק לאחר שאתה לומד את הסוגיה במקום האחר, הינך מסוגל להבין נכון יותר את דבריהם. מאחר ותלמידים נוטים "להאמין" לתוספות, ולא לפתוח את מראי המקום, הרי יש כאן הפסד עצום. אולם, הנני רואה איזו ברכה יש כשהינך לומד מה נאמר בגמרות או בתוספות האחרים.

ראוי להדגיש כי כיום בכלים הממוחשבים הדברים מתבצעים ביתר קלות. למשל בשו"ת בר אילן (פרוייקט השו"ת), כל מראה מקום כזה הינו מודגש, כך שבלחיצת כפתור הינך מגיע ב"קפיצת הדרך" אל הגמרא שהתוספות הפנה, וכאשר הינך נעזר בפירוש חברותא, (שמובא שם לכל הש"ס, ובגלל שזה בשו"ת בר אילן - הרי ניתן להעתיקו בלחיצת כפתור, לפי כל אורך חלק שתבחר). הרי קל יותר להבין במהירות מספר גמרות, בכל תוספות. היו פרשני תוספות רבים, ששמו בתחילה כהקדמה את כל הגמרות הללו. אולם, דרכי הוא להביא את הגמרא הראויה, רק בסמוך לחלק שעליו מדברים התוספות.

שלב רביעי – גוף ביאור התוספות – שלב ה"תוכן"

בסופו של דבר, המטרה היא להבין את דברי התוספות. חייבים להבין את הדברים, וכאן ניתן להסתייע לא מעט בתוס' הרא"ש, או בשאר תוספות מקבילים. וכן במפרשי האוצר של אוצר החוכמה, שזה מפעל מפליא, של כל הפרשנים על התוספות. מאחר והמטרה היא ביאור והבנת פשט דבריהם, הרי איני נכנס לכל הביאורים הישיבתיים. אולם, כאשר איני מבין חלק בתוספות, מצאתי שיש למערכת זו ברכה אדירה. אולם, הכתיבה היא בסופו של דבר בסגנון שלי, וכל פעם אני בוחר להיעזר בפרשנים, שלפיהם הנני מבין את הסוגיה היטב. הכתיבה הינה בשפה מובנת ושוטפת, ולפי מי שרואה זאת, הרי התגובות הינן טובות ביותר, ומופנות לרמות שונות של הלימוד. הן כהכנה, הן למי שכבר הכין ובדק את עצמו, ואז הוא מעוניין לעבור וללמוד.

שלב חמישי – שלב ה"איך" – מילות המפתח וסגנון התוספות

שלב משמעותי ביותר, הוא פשוט להבין את דבריהם הקדושים של התוספות. זה מבחינתי החלק של ה"מה", מה כתבו התוספות. אולם, בפרוייקט זה של תוספתו מרובה על העיקר, יש גם את שלב ה"איך". זו זווית ראייה, שלא ראיתי במקומות אחרים, אבל כל מי שרואה את זה, ללא קשר למיגזר, הן ליטאי, צאנז, סערט ויזניץ, ספרדי, הרב מאזוז, חב"ד, התפעלו מזה באופן מיוחד.

הרעיון הוא שיש סגנון של "לומדות" עם ריבוי אוצר מילים מיוחד של מילות מפתח, וסגנון לימוד. התוס' הוא רחוק מלהיות בסגנון של רק "ואם תאמר" "ויש לומר". בכל תוספות הנני מדגיש קו אחר לגמרי. שלב זה נכתב בכל תוספות באופן שונה, ורק ממעבר על החלק הזה שהוא מודגש בפונט שונה ובולט, ניתן לקבל טעימה מרתקת לשיפור חיזוק ה"לומדות".

(מה עוד שאני משתמש לעתים קרובות בהבאת מילות המפתח של התוס', ולבדוק כמה פעמים נמצא ביטוי זה בכל התוספות שבכל הש"ס, ולעתים זה עם תחיליות, שהרי ביטוי מסוים, שהוא לב ושורש מילות המפתח פעמים רבות מובא בהקדמת אותיות כמו ו או ד ומבחינת המשמעות הרי כוונה היא לא לחפש את הביטוי המדוייק, אלא להכליל גם את הדברים הקרובים לו, מה שנותן לראות שאכן זה ביטוי שהתוס' משתמשים בו רבות).

לימוד תוספות בחמש דקות – מעשה שהיה

הרב משה זילברשטרום מאלעד, סיפר לי כי סבו היה ידוע בתור אדם שמנצל את הזמן. אפילו את ימי החופש שלו, היה מגיע כל יום כמנהל בית ספר, ורק לומד בחדרו שם. ופעם הוא העיר לו לנצל את הזמן, ושאל אותו הנכד, וכי מה כבר אפשר לעשות בחמש דקות? ועונה לו הסב, כי בחמש דקות ניתן ללמוד תוספות.

למחרת ששמעתי מפיו את הסיפור, הכנתי במשך שעה וחצי תוספות אחד, וכפי שהנכם רואים, כמה זמן יש לעמול על כל תוספות, ומעט חלשה דעתי. אלא שאז אמרתי לעצמי. כי לאחר עבודת ההכנה המפורטת שלי, הרי אפילו שיש כאן יגיעה לא קטנה, אבל כעת, מאחר וזה נכתב בקלילות, כן ניתן ללמוד תוספות בחמש דקות. ואכן ראיתי רבים המנצלים כעת את הלימוד בחמש דקות.

◇

תוספתו מרובה על העיקר פרק ראשון דף ט - פרק שני - דף יח

[דף ט עמוד א]

האומר פתח פתוח מצאתי כו' -

פירש בקונטרס,
דטענת דמים - לא קאמר,
כגון שנאבדה המפה,
או שהיא ממשפחת דורקטי, **שאין להם דמים.**

ור"ח מפרש,
דבוגרת ומוכת עץ - אין להם דמים,
אבל אין פתחן פתוח,
ויכול לטעון טענת פתח פתוח.

וקשה לפר"ח,
דאמרינן באלו נערות (לקמן לו. ושם:),
ובוגרת - אין לה טענת בתולים,
והאמר רב, בוגרת - נותנים לה לילה ראשונה,
ומשני,
אי דקא טעין טענת דמים - ה"נ,
הב"ע דקטעין טענת פתח פתוח,
משמע דפתחה פתוח ויש לה דמים.

וי"ל,
דר"ח גריס כגירסא ראשונה שהיתה בספרים,
אי דקא טעין טענת פתח פתוח הכי נמי,
הב"ע דקא טעין טענת דמים,
וה"פ,
והאמר רב בוגרת נותנין לה לילה הראשונה,
ומדתלינן כל הלילה בדם בתולים,
משמע דאיכא בוגרת,
דאית לה דם בתולים טובא,
אם כן אי אפשר לשום בוגרת,
שלא יהא פתחה סתום,
אפילו אין לה דמים,
וא"כ יש לה טענת בתולים בפתח פתוח,
ומשני אי דקטעין פתח פתוח,
ה"נ דיש לה טענת בתולים,
הב"ע דלית לה טענת בתולים בטענת דמים,
משום דאיכא בוגרת דדמיה כלין.

ומיהו בירושלמי - **משמע לא כפר"ח,**
דקאמר התם,
ר' יונה בשם ר' קריספא,
בוגרת - כחבית **פתוחה** של יין.
ויש ליישב,
דלענין דמים קאמר,
משום דסתם חבית סתומה,
לעולם יש בה יין,
שאין דרך לסתום חבית ריקנית,
אבל חבית פתוחה,
פעמים יש בה יין פעמים אין בה יין,
כך בוגרת,
פעמים - אין לה דמים, פעמים - יש לה,
ומשום הכי אין לה טענת דמים כדפר"ח,
וכדאמר בפרק הבא על יבמתו (יבמות נט. ושם),
פרט לבוגרת שכלו בתוליה.

הגמרא מביאה שמצד אחד נאמר שנאמן הבעל לאסור אשתו בטענת פתח פתוח, אך מקשה על כך, שיש כאן ספק ספיקא, ומעמיד רש"י שזו טענתו היחידה, וללא טענת דמים

הגמרא מביאה בשם רבי אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי - נאמן לאוסרה עליו. ואמאי? ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון! מביאים התוס' את תמצית פירוש רש"י, שמדובר באופן שכל טענתו אינה טענת דמים, כי אם רק טענת פתח פתוח. ולשם כך הוא מעמיד שיש לנו אחת משתי מציאויות, או שאין לו את המפה, שהיא אבדה, או שמלכתחילה אין כאן מקום לטענה, מאחר והיא ממשפחה שאין בהם דמים, הנקראת דורקטי, לשון דור קטוע.

התוס' מביאים כי בוגרת ומוכת עץ אף להן יש מולם טענת פתח פתוח, אך לא טענת דמים

התוס' מביאים משמו של רבינו חננאל, הרחבת שני מקרים נוספים בהם, הוא אינו טוען טענת דמים, ועדיין יש בכוחו לטעון טענת פתח פתוח. הבוגרת, שכבר אין לה דם וכן מוכת עץ, כלומר, שהעץ שנתקע לה באותו המקום רק פעל את פתיחת קרום הבתולים, אך כל המקום עדיין הוא מצומצם, כי מאחר ולעולם לא נבעלה, דאין פתח פתוח אלא מחמת ביאת אדם, ולכן, עדיין הוא מרגיש דוחק גדול בכניסה.

מקשים התוס' בכפליים על פירוש רבינו חננאל מגמרא מפורשת, גם יש לה טענת דמים, וגם אין טענת פתח פתוח

הגמרא באלו נערות מביאה לעניין בוגרת שאין לה טענת בתולים. אלא שמקשה הגמרא, והרי רב אמר כי כן נותנים לה לילה ראשון? כלומר, שכל דם שתראה באותו הלילה, אנו אומרים כי הוא דם בתולים, כלומר, המציאות הינה שכן יורד ממנה דם, ויש לה כן טענת בתולים. אלא שהגמרא מבארת, שאכן אם היה טוען שלא מצא דם, כלומר טענת דם בתולים, אכן הוא היה נאמן, אלא כאן הוא טען, שיש לה פתח פתוח.

ומתוך גמרא זו אנו רואים כי המציאות בבוגרת הינה הפוכה, ממה שפירש רבינו חננאל, מאחר והיא בגרה, כבר אין רחמה צר כבתחילה, כי המקום מעט נהיה רפוי יותר, ולכן הוא אמור להרגיש כי כן יש לה פתח פתוח, אף שלא נבעלה. ומאחר וכאן הוא טוען בהיפוך, אינו נאמן.

התוס' מאריכים לקיים את פירוש רבינו חננאל

[פשוט מדהים לראות עד כמה נלחמו התוס' ליישב את פירושו של רבינו חננאל. לא רק שהביאו את פירוש רש"י, אלא גם הביאו אותו. ועם היות שזה ממש נגד גמרא מפורשת, הרי הם מעמידים שכפי הנראה היתה לו גירסא שונה, וגופא שיש בבוגרת שני סוגי נשים, ואין בהגדרה בוגרת אבחנה ברורה לגבי דמים, אלא שיש שעדיין יש להם דמים, ויש שדמיה כלים, ואף בהמשך מביאים על כך גמרא מפורשת, שהכהן גדול לא ישא את הבוגרת, ומעמידים דווקא באופן שכלו לה בתוליה, שמאחר וניתן להעמיד שיש מציאות של בוגרת שכלו בתוליה, סימן שיש גם מציאות כזו. מה שאומר, שאז הוא כן יכול לטעון טענת פתח פתוח, אף שאין לה דמים.

יתירה מזו, לא רק שיצאו והעמידו את הגמרא, אלא אף מהירושלמי שמשמע בתחילה שההגדרה של חבית פתוחה של יין, משמעותה, שכבר אין יין, ואז הם מבארים, שיש לבאר את הדברים באופן אחר, כי רק בחבית סתומה בהכרח שיש יין, אבל הגדרת חבית פתוחה, אכן בהכרח מבטאת מציאות שיתכן שיש יין, ויתכן שאין יין, וזה משל לדמים, שאין הכרח שיהיה בה דמים, כמו שלהיפך, אין הכרח שלא יהיה בה דמים.]

לא צריכא באשת כהן -

וא"ת,
ונוקמה אחזקתה שהיא כשרה לכהונה,
ונימא דלאו תחתיו זינתה.

וי"ל,
דאדרבה,
אית לן למימר דהשתא נבעלה,
דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה.

באשת כהן יש רק ספק אחד, כי אפילו זה היה באונס – היתה נאסרת על בעלה

בעל שנשא אשה בחזקת בתולה, האומר לאחר שבעל אותה ביאה ראשונה "פתח פתוח מצאתי", שלא כדרך הבתולות, ובהכרח שנבעלה קודם ביאה זו. הרי הוא נאמן לאוסרה עליו, מספק, שמא זינתה בין האירוסין לנישואין, ונאסרה על בעלה כדין זונה שזינתה תחת בעלה.

ותמהה הגמרא על דינו של רבי אלעזר, כי אף אם אכן נאמין לו שמצא פתח פתוח, ואכן נבעלה לאדם אחר עדיין אינה נאסרת עליו - ואמאי אסורה היא עליו!? והרי ספק ספיקא הוא אם בעילתה היתה באופן שנאסרה על בעלה, וכל ספק שהוא מורכב משני ספיקות אינו אסור.

והרי כאן יש שני ספקות, האחד: ספק נבעלה בהיותה ארוסה תחתיו, ונאסרה עליו כדין סוטה, ספק היתה הבעילה כאשר אין היא תחתיו, ולא נאסרה עליו. ואף אם תמצי לומר שאכן תחתיו היא נבעלה, עדיין יש כאן ספק שני: ספק אם נבעלה באונס ולא נאסרה עליו, כדין אשת ישראל שאינה נאסרת על בעלה אם נאנסה, ספק אם נבעלה ברצון ונאסרה עליו.

ומתרצת הגמרא את דברי רבי אלעזר:

לא צריכא, אכן לא נאמרו דברי רבי אלעזר בכל אשה - אלא רק באשת כהן, שאסורה על בעלה אפילו אם נאנסה, ונמצא שאין איסורה תלוי אלא בספק אחד, שמא נבעלה תחתיו שמא לא נבעלה תחתיו, וספק איסור דאורייתא הוא לחומרא.

לא ניתן להגן על בתולה הנישאת לכהן, שהיתה לה חזקת כשרות לכהונה, מאחר ויש חזקה משמעותית ששם החשבון הפוך

התוס' מקשים, ולכאורה יש להגנתה חזקה, שמאחר והיתה כשרה לכהונה - נאמר שלא זינתה כלל תחתיו. אלא עונים התוס', שהדבר בדיוק הפוך, והקושיה על אשת כהן היא במקומה, אלא אדרבא, יש חזקה משמעותית יותר, שהיא חזקת הגוף שהיתה בתולה, ואז יש לנו לאחר את הזמן ככל הניתן, ולומר שרק כעת נבעלה, כלומר בשעה שכבר היתה תחתיו.

לא סתם התוס' מהפכים את סוג החזקה, אלא יש כאן צלילה להבנת מהות החזקה

[התוס' מהפכים בתשובתם, והתירוץ עונה על הקושיה, בשעה ששניהם מדברים בהעמדה על חזקה קודמת. אלא שהחידוש, שהתשובה בוחרת את החזקה הראויה להעמידה, שהיא חזקת הגוף, שיותר הגיוני להשאיר מה שכעת הוא מה שהיה. וזאת בניגוד לחזקת מצב. כי אדרבא מצבים משתנים. ולהעמיד על חזקה מופיע בעוד מקומות בתוספות, כגון העמדת על חזקת מרא קמא או אשת איש. ואילו ההיפוך של אדרבא או אדרבה מופיע מאות פעמים.]

ואי בעית אימא באשת ישראל דקביל בה אביה קידושין פחותה מבת ג' שנים -

וא"ת,
אכתי איכא ספק ספיקא,
ספק באונס ספק ברצון,
ואת"ל ברצון **ספק כשהיא קטנה,**
ופתוי קטנה - אונס הוא,
כדאמרינן בהבא על יבמתו (שם סא:).

וי"ל,
דשם אונס - **חד הוא.**

וא"ת,
ונוקמה בחזקת היתר לבעלה.

וי"ל,
דאונסא קלא אית לה,
כדאמרינן בירושלמי [אונסא יש לו קול],
והשתא דליכא קלא,
הוי ליה רצון רובא ומיעוט אונס,
ורובא וחזקה - רובא עדיף.

וא"ת,
א"כ בספק ספיקא נמי תיאסר,
דספק אונס כמאן דליתיה דמי,
ולא נשאר אלא חד ספק,
ספק תחתיו,
ובהא לא שייך לאוקמה בחזקת היתר כדפירשתי.

ואומר ר"י,
דהאי רובא דברצון - אינו רוב גמור,
אלא הוי מדרבנן,
והלכך במקום ספק ספיקא - שרי,
ובמקום חד ספיקא - חשבי רבנן רצון לגבי אונס רובא;
ואשכחן כי האי גוונא,
גבי תינוק שנמצא בצד העיסה (קדושין דף פ.),
דלא הוי רובא אלא מדרבנן,
ולהכי קאמר ר' יוחנן התם,
דאין שורפין עליו את התרומה.

וא"ת,
אכתי באשת כהן,
ובקיבל אביה קדושין פחותה מבת שלש לישראל,
איכא ספק ספיקא,
דספק - מוכת עץ, ספק - דרוסת איש,
[באשת כהן אית לן למימר,
את"ל דאינה מוכת עץ,
מ"מ ספק תחתיו, ספק - אין תחתיו,
אשת ישראל את"ל דאינה מוכת עץ,
ספק - באונס, ספק - ברצון].

ואין לומר דמוכת עץ - לא שכיח,
דהא אמרינן באלו נערות (לקמן לו:),
גבי סומא שאין לה טענת בתולין,
מפני שנחבטה על גבי קרקע,
ופריך כולהו נמי חבוטי מיחבטן,
א"כ שכיח.

ולפירוש ר"ח,
דמוכת עץ פתחה סתום - **אתי שפיר.**

וי"ל,
דאם איתא דמוכת עץ היא,
הויא טוענת,
דאין גנאי בכך כמו בביאת אונס,
ומדלא טענה - אין להסתפק בכך.

אשת ישראל ושאביה קיבל קידושין בהיותה פחותה מג' שנים, אין לה ספק ספיקא להגנתה

הגמרא הביאה את דברי רבי אלעזר, כי המוצא פתח פתוח נאמן לאוסרה, ועם היות ששאלנו עליו שלכאורה יש כאן ספק ספיקא, ספק תחתיו ואפילו תחתיו ספק ברצון, הרי ניסנו להעמיד במצב שכלל לא היה יכול להיות שלא תחתיו, כי מאחר ופחות מג' שנים הבתולים חוזרים, ואביה קיבל קידושין בעודה פחותה מג' שנים, הרי אחד הספקות יורדים, וממילא אין כאן ספק ספיקא.

מאחר ופיתוי קטנה הוא אונס, הרי גם לקטנה שנתקדשה בגיל פחותה מג' יש לה ספק ספיקא

עפ"י יסוד המובא במסכת יבמות, שהמקשן הקשה, שגם לישראל אסור לו לשאת קטנה שמא תתפתה ותזנה תחתיו, ומתרצים, כי פיתוי קטנה, מאחר ואין לה דעת, הרי הוא כאונס. ואונס בישראל מותרת היא לבעלה. ואם כן, הספק שלנו כאן הוא ספק באונס וספק ברצון, ואפילו אם תרצה לומר ברצון, הרי יש לנו ספק שעשתה זאת בהיותה קטנה, שהרי זה אונס.

שני צדדי ההצלה, נובעים מאונס, וממילא אין כאן ספק ספיקא, אלא רק אחד

אלא שיש לומר, כי בכל שני הצדדים הרי מה שמציל אותה הוא רק האונס. כי אנו אומרים ספק באונס ספק ברצון, ואפילו כאשר היה זה ברצון, הרי הספק של בהיותה קטנה, מחזיר אותנו להקל עליה שפיתוי הקטנה זה אונס, ונמצא ששוב הינך משתמש להצילה, ביסוד שכבר השתמשת בו.

לא ניתן להעמידה בחזקת היתר לבעלה, כי מאחר ולא היה קול שנאנסה, הרי כפי הנראה שעשתה ברצון

לומדים התוס', שלא ניתן להעמידה בחזקת כשרות תחת בעלה, כי מאחר ושני הספקות הינם אונס כנגד הרצון, אלא שהם אינם שני ספקות שווים, כי לדברי הירושלמי לאונס יש קול, ומאחר וכאן לא היה קול, הרי הנטייה שהיה זה כפי הנראה ברצון, ועם היות ויתכן שהיה זה אונס, הרי זה כעין מיעו, ועכשיו כנגד החזקה יש רוב, וידוע לנו הכלל שרוב וחזקה, הרוב הוא המנצח, כלומר, יש לנו לתלות שהיה זה ברצון, ובוודאי שנאסרת.

יסוד זה גורם, שבכל המקרים אנו מבטלים את הצד לומר שספק היה זה באונס, וממילא לא יהיה ספק ספיקא

אלא שעל פי היסוד שביארנו, זה בעצם מבטל לנו בכל המקרים של ספק ספיקא, כי אנו בעצם מוחקים את האונס, שאנו אומרים מאחר ואין קול, גם אין אונס, ובלשון התוס' המחיקה היא "כמאן דליתיה - דמי". ואם כך, גם בכל המקרים יישאר לנו רק הספק היחיד שהאם זה היה תחתיו, וממילא תיאסר עליו.

מאחר והרוב נשען על סברת חכמים, הרי כפי שמטמאים עיסה, אך לוודאות של שריפתה לא הגיעו, אף כאן לגבי אונס, לא ניתן למוחקו כליל ולומר שנחשב שאיננו קיים

חידושו של ר״י הוא כה יצירתי, שלכן חייבים לתמוך זאת בגמרא מפורשת. ונתחיל בביאור הגמרא, ולאחריה נבאר, כיצד משתמש עם זה ר״י כאן לבאר את הקושי. הגמרא בקידושין מביאה את מחלוקת רבי מאיר וחכמים לגבי תינוק שנמצא בצד העיסה של הבצק. ומעט מעיסת הבצק בידיו של התינוק. חכמים מטמאים את הבצק, בהסתמכם על רוב, מכיוון שדרכו של התינוק לטפח וליגע בשרצים ונבילות שבאשפה, ועל כן הוא בחזקת טמא. ואילו רבי מאיר, החושש למיעוט, אומר שאע״פ שזה דרכו, הרי עדיין קיים מיעוט תינוקות שאינו מהמטפחים. וחכמים אומרים, כי מאחר ויש כאן רוב, הרי המיעוט כמאן דליתא דמי. ועם היות והעיסה בחזקת טהרה עומדת, הרי כשאנו מפגישים רוב מול החזקה, הרוב עדיף וגובר.

אלא שמחדשת לנו הגמרא, משמו של רבי יוחנן, שאעפ״כ שהלכה כחכמים, הרי רוב זה אינו דבר וודאי ומוחלט, ולכן מצד אחד אנו תולים ואומרים כעיסה זו כפי הנראה אמנם איננה טהורה, אבל מצד שני בגלל שאין כאן וודאות, הרי אין בכוח חזקה זו לשרוף עליה את התרומה. כלומר, עם היות וחכמים טימאו את העיסה, אך לכלל היתר שריפה - לא הגענו.

על פי יסוד זה לומד ר״י להתיר כאן בספק ספיקא. כי מאחר ואינו רוב גמור רק מדרבנן, עדיין אין בכוחם לומר שהוא כמאן דליתא דמי.

לכאורה ניתן היה לומר ספק ספיקא אף באשת כהן, במקרה של מוכת עץ

התוס׳ מקשים שהרי לכאורה ניתן ליצור ספק ספיקא אחר, גם באשת כהן וגם בקיבל אביה את קידושיה בהיותה פחותה מג׳ שנים. שפרט לספק האם היה זה תחתיו או לא תחתיו, יש לנו ספק האם היא מוכת עץ או דרוסת איש. ועל מנת שלא תאמר, שטענת מוכת עץ איננה שכיחה, מביאים ראייה מהגמרא בפרקים הבאים, כי הסומא אין לה טענת בתולים. ומבארים כי היא נופלת לקרקע ונחבטת, ונושרים בתוליה.

ומקשה הגמרא, והרי תופעה זו מתרחשת גם עם שאר הנשים, והגמרא מדייקת ואומרת כולהו נמי חבוטי חבוטי, משמע שזה אכן דבר שכיח, אלא ששאר הנשים ראו שבתוליהן נשרו מחמת הנפילה והחבטה, ומראות זאת לאמא שלהן, והיא מבארת להם מה התרחש. וכעת בהיותה מודעת, יש לה את כוח הטענה. ואז היא יכולה להודיע לבעלה את מצבה. ובפרט שרבינו חננאל לומד כי עם היותה מוכת עץ, עדיין זאת מציאות שרק פוגמת את הדמים, אך מאחר ולא נבעלה על ידי אדם, הפתח אינו פתוח, אלא סתום.

מבהירים, כי אם היתה מוכת עץ – היא היתה טוענת זאת להגנתה, וזו טענה שלא ניתן לטעון במקומה

דוחים התוס׳ ואומרים, כי אם זאת היתה המציאות, לא היתה מהססת לומר לבעלה. כי לומר שנאנסה - יש בזה גנאי, ולכן מעוניינת להסתיר זאת. אבל כאן הגנאי הינו קטן בצורה משמעותית, והיה עליה לטעון זאת. ומאחר ולא טענה, אנחנו לא צריכים לדמיין ולומר שזה אכן התרחש, וממילא אין כאן ספק ספיקא.

מתוס׳ זה עולים מושגים חשובים בהגדרת הספק ספיקא

[התוס׳ מלמדים אותנו, כי יסודות הספק ספיקא הינם עמוקים, ואינם בגדר משחק מילים. ומחדשים לנו על הדרך מספר מושגים בכך, המושג הראשון "שם אונס - חד הוא", שלא ניתן לומר בשני צדדי הספק, ולהישען על אונס. המושג השני "דספק אונס כמאן דליתיה - דמי". אך מצד שני, מאחר והרוב שברצון אינו רוב גמור אלא מדרבנן, הרי במקום ספק ספיקא התירו. המושג השלישי, שעם היות ומוכת עץ הוא מציאות שכן שכיחה, הרי מאחר ואין בכך גנאי כמו באונס, מאחר ולא טענה - אין לנו להסתפק בכך.]

ומי אמר ר׳ אלעזר הכי והאמר ד״א כו׳ -

תימה,
השתא דבעי למימר דלא מהימן,
אפילו לשוייה עליה חתיכה דאיסורא,
תיקשי ליה מתניתין,
דהאומר לאשה קידשתיך - **אסור בקרובותיה.**

וי״ל,
דסבירא ליה למקשן,
דאין דבר שבערוה פחות משנים,
ואפילו ראה אדם שזינתה אשתו,
רק שלא היה שם עדים,
לא היתה נאסרת עליו,
והלכך ממתניתין - לא קשיא ליה מידי,
דקדשתיך בעדים קאמר,
דמקדש אפילו בעד אחד - אין חוששין לקדושיו,
אבל אהא דאמר ר׳ אלעזר,
דנאמן בלא עדים לומר דמצא פתח פתוח,
פריך שפיר.

הגמרא מקשה על דברי רבי אלעזר, שהוא עצמו אמר, שאין בכוחו של הבעל לאסור, אלמלא קינוי וסתירה

רבי אלעזר אמר שהאומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו. ופרט לכך שהגמרא הקשתה עליו, מכיוון שיש ספק ספיקא להגנתה, תוקפת הגמרא פעם נוספת, כי הוא עצמו אמר, שאין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה.

הקושיה על המשנה, שהוא אמר כי קידשה, ואילו כאן אינו יכול אפילו לאסור על עצמו

מקשים התוס׳ שאלה חזקה, שלפי קושיה זו, יוצא שלא רק שאינו נאמן לא לשלם לה את כתובתה, אלא אפילו לא לאוסרה על עצמו, כיצד כיצד האומר לאשה קידשתיך - אומרת המשנה, שנאסר בקרובותיה. שהרי אפילו על אשתו אינו יכול לאסור על עצמו.

קיים חילוק יסודי בין האומר פתח פתוח, ולבין קידשתיך בעדים

עונים התוס׳ שהמקשן היה לו יסוד, כי חייבים עדים על מנת לאסור את אשתו. ואפילו ראה שזינתה - אינה נאסרת עליו, משום דכתיב כי מצא בה ערות דבר, וילפינן דבר דבר מממון, הילכך פריך ליה אפילו זנתה תחתיו, אמאי אסירא ליה? כיון דליכא עדים, ושני ליה, ולטעמיך קינוי וסתירה - אין, עדים - לא? אלא על כרחך לא אתא למעוטי עדים, הכא נמי, לא אתא למעוטי על פי עצמו, דכעדים דמי כיון דקים ליה. ואילו מאחר והמשנה מדבר שקידשה בעדים, לא היה לו כלל קושי מכך. ולכן הקושי בסברא זו יכולה להיות רק על יכולתו לומר דבר האוסר בלא עדים.

על מנת לנתח הבדל בסוגיות חייבים להבין את טעמו של המקשן

[על מנת לבאר כיצד המקשן מקשה דווקא כאן, ואין לו בעיה מול משנה מפורשת, חייבים לצלול ולהבין מה היה יסוד דבריו של המקשן. וממילא על פי זה ניתן יהיה לבאר מה החילוק בין שני העניינים. ומילות המפתח הינם "סבירא לי למקשן" וקיימים עוד מקרים בודדים, אשר התוס׳ משתמשים ביסוד זה.]

קינוי וסתירה אין עדים לא -

הכי נמי דלא אתא למעוטי על פי עצמו,
דכעדים **דמי**,
כיון דקים ליה.

חייבים לומר שמה שנאמר אין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה – לא בא למעט כשיש ראייה ברורה כעדים או שהוא עצמו ראה

[מילות המפתח הינן "לא אתא למעוטי", והם מופיעות כעשרים פעמים בתוספות. שהרי ברור לנו שהחידוש שאמר רבי אלעזר לעניין שאין האשה נפסלת אלא רק בקינוי וסתירה, לא רק שלא בא למעט עדים, אלא אפילו אם הוא בעצמו ראה, שאשתו זנתה, ומאחר ואין לו עדים, לא הגיוני לומר, שמאחר ולמדנו רק גזירה שווה של דבר דבר, חייבים עדים אף אם הוא בעצמו ראה, אלא פשוט לנו כי אם ראה שאשתו זנתה, כיוון שהדבר כה ברור אצלו, נחשב הדבר כמו עדים, ואף מקרה כזה לא באו הדברים למעט.]

מפני מה לא אסרוה -

פירש הקונטרס,
והלא אותו מעשה **בעדים הוה.**

ואין נראה,
דנהי דידוע לרבים הוה שהביאה לביתו,
מ״מ לא ראו כמכחול בשפופרת,
שבפני בני אדם לא שמש.

ונראה לר״י לפרש,
וא״ת דפתח פתוח כשני עדים דמי,
אמאי לא אסרוה לדוד,
דדוד היה יודע בודאי שנבעלה,
ואף על פי שעשה תשובה,
מכל מקום עיכבה,
ואם היתה אסורה לו,
לא היה אותו **צדיק** לוקחה לו לאשה.

הגמרא מקשה כיצד לא אסרו את בת שבע על אוריה בעלה, שהרי היה שם זנות

ומאחר שלא הצריך רבי אלעזר עדי קיום לאסור אותה מחמת הזנות. אם כן - האומר ״פתח פתוח מצאתי״, נאמן לאוסרה על עצמו, היות וכשני עדים המעידים על זנותה דמי. והיינו, שדבר ברור הוא לו שנבעלה, ולכן יכול הוא לאוסרה על עצמו מדין ״שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא״. וכי תימא, מעשה שהיה בבת שבע, אשת אוריה - מפני מה לא אסרוה על אוריה!? והרי אין צורך בקינוי וסתירה כדי לאסור אשה לבעלה, אלא עצם הזנות אוסרת, והרבה עדים היו בדבר שזינתה בת שבע עם דוד, שהרי הביאה דוד לביתו!?

אע״פ שאין עדות חיצונית, הרי דוד עצמו ידע, אלא מעצם זה שעיכבה, סימן שהיתה מותרת לו

מביאים התוס׳, את פירוש רש״י שהרי היו עדים על כך שבת שבע הובאה לבית דוד. ועונים על כך התוס׳, כי הרי בדיני ישראל אין עדות עקיפה, אלא חייבים לראות. ואת גוף המעשה של הכניס מכחול בשפופרת, שזו לשון נריה לגוף המעשה, וודאי שלא ראו, ואם כן אין כאן עדות ישירה.

אלא שמאליה עולה השאלה, שכל הנאמנות לאוסרה בפתח פתוח היא מכיוון שלו עצמו ברור הדבר שזינתה, ונחשב כשני עדים. והרי דוד המלך, בפרט שהיה צדיק וחזר בתשובה, הרי הוא עצמו כן ידע, ובוודאות, אף שאחרים, כפי שביארנו, לא יכלו להעיד עליו.

ועל כך מתרצים, שמאחר והוא עצמו השאיר אותה אצלו, סימן שבוודאות היתה מותרת לו. , כי אם היתה באמת אסורה לו, לא היה לוקחה לאשה.

ההוכחה הינה לא מעדים, אלא מסברא על דרך השלילה

[כלומר, כאן ההוכחה אינה מגיעה מעדים, אלא מסברא חזקה, וזו הוכחה על דרך השלילה, שאם אכן היתה אסורה לו כדבריך, לא תוכל לומר כן, שמאחר ודוד הינו צדיק, והרי ידע את המציאות, ואעפ״כ לקחה לו לאשה - סימן שכן היתה מותרת לו.]

[דף ט עמוד ב]

כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו -

פירש בקונטרס,
שאם ימות במלחמה - יהא גט משעת כתיבתו.

וקשה לר"ת,
דא"**כ מאי כל היוצא,**
אם לא מהני,
אלא למי שאין לו בנים ויש לו יבם.

ועוד,
דתנן במי שאחזו (גיטין עג. ושם),
מה היא באותן הימים,
רבי יהודה אומר,
הרי היא **כאשת איש לכל דבריה,**
וקאי אמאי דקתני לעיל מינה,
הרי זה גיטך **מהיום** אם מתי,
וכן משמע בתוספתא,
אלמא אף על גב דאמר מהיום,
הויא אשת איש **גמורה,**
כדמפרש בגמרא באומר מעת שאני בעולם,
פירוש,
דהאי דאמר מהיום,
לא שיחול מיד,
אלא דעתו שיחול שעה אחת קודם מיתתו,
דהיינו מעת שהוא בעולם,
ולא אמר מהיום,
אלא למעוטי לאחר מיתה,
כלומר מאותו יום שאני בעולם יהא גט.

ומיהו יש לחלק בין מהיום,
לפירש בהדיא שיחול **משעת כתיבה,**
דע"כ משעת כתיבה קאמר שיהא גט.

ועוד נראה,
דאפילו אמר מהיום,
יש ליישב פירוש הקונטרס,
דלאו דוקא פירש שאם ימות במלחמה,
אלא היו מתנים **אם לא יחזור מן המלחמה,**
ואגב ריהטיה נקט בקונטרס אם ימות,
דסתם מי שאינו חוזר מן המלחמה,
אינו חוזר **לפי שמת,**
אלא ה"ה אם נשבה,
והשתא מהיום **דהכא,**
אין שייך לומר,
מעת שאני בעולם כההוא דמי שאחזו,
אלא מהיום מיום כתיבה קאמר.

ואם תאמר,
והרי חזר אוריה **ונתבטל הגט.**

ויש לומר,
שהיה מתנה אם לא יחזור **בסוף** המלחמה,
והרי לא חזר לבסוף,
וניחא לפירוש זה,
הא דאמרינן בפרק הזהב (ב"מ נט. ושם),
נוח לו לאדם שיבעול ספק אשת איש,
ואל ילבין פני חבירו ברבים,
ומפיק ליה מהאי מעשה דבת שבע,
דספק אשת איש הואי,
דדלמא יחזור מן המלחמה.

ור"ת מפרש,
כותב גט כריתות **לגמרי בלא שום תנאי.**

ולפירושו קשה,
אמאי קרי לה ספק אשת איש,
הא הואי גרושה גמורה.

ואר"ת,
דקרי לה ספק אשת איש,
לפי שהיו מגרשין בצינעא,
שלא יהא נודע,
ויקפצו עליהם בני אדם לקדשם.

ולפירוש הקונטרס - קשה קצת **איך בא עליה,**
למה לא היה ירא שמא יחזור.

הגמרא מבארת מהן הסיבות שבת-שבע הותרה לאוריה, לאחר שזנתה עם דוד

הגמרא ביארה כיצד יכול היה אוריה לחזור אל אשתו, כי הכל ידעו שבת שבע הגיעה לביתו של דוד, וזינתה. ותירצו באחד משני אופנים, האופן הראשון, שזה לא היה לרצונה, כלומר אנוסה היתה. והאופן השני שכלל לא היתה נשואה, מאחר ודרך אנשי המלחמה של דוד היה לכתוב גט כריתות לאשתו. ודייקו זאת מהפסוקים "ואת אחיך תפקוד לשלום, ואת ערובתם - תקח". ואמרו שזה היה בשפת סתר, דברים המעורבים בינו לבינה, כלומר שיכתבו גט כריתות.

מהלך התוס', הבאת רש"י, סוללת שאלות ותירוצן, והבאת פירוש מקביל של רבינו תם

[התוס' הביאו את פירוש רש"י, שכל היוצא למלחמה כותב גט כריתות לאשתו, שאם ימות במלחמה - יהא גט משעת כתיבתו. ולאחר מכן הביאו סוללת שאלות, ומתוך כך ביארו כיצד בדיוק היה הנוסח, ואף הביאו ראיה לדבריו. ומצד שני הביאו גם את מהלכו של ר"ת, וביארו את הקושי הן על פירושו, והן שעדיין קיים מעט קושי גם על פירוש רש"י. (ומכאן הבאנו את תוס' הרא"ש בפיסוק והערות בסוגריים ובכותרות).]

מהלך דברי רש"י וסוללת הקושיות עליו

פרש"י שאם ימות במלחמה, וקשה, מאי כל היוצא? הא לא מהני אלא למי שאין לו בנים ויש לו אחים, ועוד, אם ילך בשביה או ימות שלא בעדים, מאי אהני האי גט? ועוד, תנן בפרק מי שאחזו מה היא באותן הימים, ר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה, וקאי אדלעיל משנה הסמוכה

לה, דקתני הרי זה גיטך מהיום אם מתי, וכן מוכח בתוספתא, דקתני הרי זה גיטיך מהיום אם מתי מחלי זה והימים שבנתים וכו'.

דיון ביניים, האם באמת היא אשת איש גמורה באותו הזמן – שאכן כוונתו כך היא

ומייתי פלוגתא דר' יהודה ור' יוסי, ואף על גב דקאמר מהיום, ופריש בגמ' באומר מעת שאני בעולם, ור"ח גריס, כאומר מעת שאני בעולם, ופירושא דמתני' קא מפרש, אף על גב דאמר מהיום, לאו מהיום ממש קאמר, שאם ימות שיחול הגט מעכשיו, אלא נעשה כאומר מעת שאני בעולם, דכל המגרש על תנאי, דעתו לאחר הגט לכל היותר שיוכל, ולא קאמר מהיום, אלא למעוטי, שלא יהא גט לאחר מיתה.

סילוק הקושי הלשוני על פירוש רש"י

ויש ליישב פרש"י ז"ל, דהאי דקאמר שאם ימות במלחמה - לאו דוקא שימות, אלא שאם לא יחזור מן המלחמה. והאי דנקט שימות, דרוב שאינן חוזרין - מחמת מיתה הוא. (כלומר, כאן אנו מסלקים את הקושי הלשוני שאם ימות, שרש"י נמשך אחר שיגרת הלשון ומשמעותה, ולא חש לכוון בדבר, שכך הרגילות בלשון, למרות שהכל מבינים כי לא לכך כיוון).

סילוק הקושי מתי יחול הגט

והיא דמהיום אם מתי - לא קשה, דהיינו דוקא כי קאמר מהיום אם מתי בסתם אז הויא כאשת איש עד שעה אחת קודם מיתה כדפרישית טעמא שכן דעת המגרשים בסתם על תנאי אבל הם היו מפרשים בתנאי שאם לא יחזור מן המלחמה שיחול הגט משעת הנתינה דחיישי אי יהבי סתם דילמא יקרע הגט או יאבד או לא יהא מונח ברשותה בשעת גמר מלחמה ואז לא הוי גט כדאיתא בפרק מי שאחזו הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי מאתים זוז הרי זו מגורשת ותתן ואמר רב יהודה לכשתתן ומסיק התם אליבא דרב יהודה דאם נקרע הגט או נאבד לא הוי גט כיון דלא אמר מעכשיו דאין הגט חל עד שעת נתינה.

סילוק הקושי שלכאורה מאחר וחזר אוריה – הגט בטל

וא"ת והלא חזר אוריה ונתבטל הגט, וי"ל שהתנאי הוה, שאם יבא בסוף המלחמה, והרי לא חזר. ולהכי קרי ליה התם, ספק אשת איש. דבשעה שבא עליה דוד - היתה ספק אשת איש, שמא יחזור אוריה בסוף המלחמה. (וזו עצמה ראייה לפירוש רש"י, שאכן טרם חזר לגמרי מהמלחמה, ולכן כל עוד לא חזר, הגט אמנם לא נתבטל. אך מצד שני יש קושי, כיצד דוד המלך לא חשש, שמא לא יחזור).

שיטת ר"ת – נתינת הגט עצמו היתה ללא תנאי, אך בצינעא

ור"ת פירש, דגט כריתות ממש היו כותבין בלא שום תנאי, והאי דקרי ליה התם ספק אשת איש, לפי שהיו מגרשין בצנעא, שלא יקפצו עליהם בני אדם.

אי למיתב לה כתובה כו' -

משמע,
אם היה בא לב"ד **היה נאמן להפסידה כתובתה,**
אף על פי שלאוסרה עליו לא היה נאמן,
משום דאית לן למימר,
דשמא אינו בקי בפתח פתוח,
ואוקמה בחזקת היתר,
אבל מ"מ כתובתה הפסידה,
אף על פי שיש לנו לומר שהוא טועה בפתח פתוח,
דאית לן למימר - **אוקי ממונא בחזקת מריה.**

וקשה,
דאמאי מפסידה כתובתה,
והא הוה ספק ספיקא,
ספק אי הוא בקי בפתח פתוח אם לאו,
ואם תמצא לומר פתח פתוח הוה,
ספק באונס ספק ברצון,
דאפילו אשת כהן באונס - לא מפסדה כתובתה.

ואין לומר,
דאפילו בספק ספיקא מפסדה כתובתה,
משום דמוקמינן ממונא בחזקתיה,
דהא לקמן (דף יב:) גבי משארסתני נאנסתי,
והוא אומר,
לא כי אלא עד שלא ארסתיך נאנסת,
והיה מקחי מקח טעות,
ואיכא מאן דמפרש לקמן (דף יא:),
מקח טעות ממאתים אבל מנה אית לה,
אלמא משום דבאותו מנה הוי ספק ספיקא,
לא מפסדה,
דספק קודם שנתארסה ספק אחר שנתארסה,
ואם תמצא לומר אחר שנתארסה,
אימור באונס הוה,
דאי אמרת דאפי' בספק ספיקא מפסדה,
אמאי אית לה אפי' מנה.

וי"ל,
דלא חשיב ספק ספיקא כהאי גוונא,
משום דהאי ספיקא **שמא באונס היה,**
לא חשיב ספיקא גמורה למיתב לה כתובה,
דאימור קודם שנתארסה נאנסה.

והשתא אתי שפיר הא דתנן במתני' (לקמן דף יג.),
היא אומרת מוכת עץ אני,
והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את,
וקאמר ר' יהושע שאינה נאמנת ומפסדת כתובתה,
אי לר' יוחנן מנה,
אי לר' אלעזר ולא כלום,
ואף על גב דהוי ספק ספיקא,
ספק מוכת עץ ויש לה כתובה,
ואפי' אם תמצא לומר דרוסת איש,

אימור תחתיו נאנסה ונסתחפה שדהו, ויש לה כתובה,
אלא ודאי ספק באונס לא חשיב ספק, דאימור קודם שנתארסה נאנסה.

ועוד אומר רבינו יצחק,
דמוכת עץ - לא שכיח,
דהא דאמרינן (לקמן לו:),
כולהו נמי חבושי מיחבטן,
היינו אליבא דר"ג,
אבל רבי יהושע,
שמעינן דלית ליה טעמא דמיחבטן,
דקאמר התם (לקמן לו.),
חרשת ושוטה יש להן טענת בתולין,
והיינו משום דס"ל דחבטא - לא שכיחא.

הגמרא מדייקת כי משנתינו בתחילת הפרק הינה כשיטת רבי אלעזר, שיש כאן גדר איסור (שנאסרת עליו) ולא גדר ממון (נתינת הכתובה)

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא במשנתנו כדברי רבי אלעזר, שהאומר פתח פתוח מצאתי הרי הוא נאמן לאסור את אשתו עליו, ואין אומרים שהוא אינו בקי בדבר - שהרי שנינו בה: בתולה נשאת ליום הרביעי. ומשמע: ליום רביעי - אין. כן. אבל ליום חמישי - לא תינשא. ומאי טעמא לא תינשא הבתולה ליום חמישי?

משום שחששו חכמים לאיקרורי דעתא [שמא תתקרר דעתו] מעת שיבוא עליה וימצאנה בעולה ועד שישבו בית הדין ביום שני לאחר מכן, לפי שהיו בתי הדין יושבים בימי שני וחמישי כתקנת עזרא.

ולמאי חששו חכמים עד שתקנו להנשא ביום רביעי כדי למנוע את האפשרות שתתקרר דעתו:

אי למיתב לה כתובה, שמא תאמר כי חששו חכמים שמא תימצא בעולה, ולא מגיע לה כתובה, כדין סוטה המפסדת כתובתה, ומתוך שתתקרר דעתו לא יפסידנה את הכתובה, אלא יתן לה אותה -

אי אפשר לומר כך, שהרי ניתיב לה [אם רוצה הוא - שיתן לה].

כי אם הוא אינו חושש להפסד ממונו ונותן לה כתובה שלא מגיעה לה, מדעתו, מה לנו להתערב בכך ולהפסידה. אלא ודאי תקנו זאת חכמים כדי לאוסרה עליו. כי חששו חכמים שמא ימצאנה בעולה והיא זינתה ואסורה עליו, ואם ימתין עד מושב בית דין, תתקרר בינתיים דעתו, ולא יבוא לבית הדין לטעון עד שיאסרוה עליו, ויהיה עם אשתו באיסור סוטה לבעלה כל ימיו. וממשיכה הגמרא לפרש את משנתנו כדי להוכיח ממנה כדברי רבי אלעזר: ודקא טעין טענה! הרי ודאי טוען הוא טענה בבית דין כדי לאוסרה.

מדייקים התוס', שעם היות ואינו נאמן לאוסרה – הרי כן נאמן להפסיד כתובתה

קיימים כאן שני דיונים נפרדים בהגיעו לבית הדין, ועל כל אחד מהם מתייחסים שונה. בצד האיסורי, מאחר ואפילו רוב בקיאים הם בפתח פתוח, הרי עם המיעוט שלא מכירים זה מצטרף להעמידה בחזקת היתר. כי עליו להוכיח בצורה ברורה על מנת להוציאה מחזקתה. אבל בצד הממוני הכיוון הוא הפוך, כי הוא זה שבחזקת הממון, וממילא יש לנו את הכלל העמד הממון בחזקתו, ורק מצד שמא טועה הוא - אין כאן טענה מבוררת להוציא ממנו את הממון. ויש לו בנוסף רוב, שהרי הרוב בקיאים בהם להכיר פתח פתוח.

היא אינה יכולה להתגונן בעניין הכתובה בטענת ספק ספיקא

לכאורה, היה לה ספק ספיקא, שספק אם זה פתח פתוח, וספק שמא היה זה באונס. שהרי מה שאשת כהן נאסרת באונס, הוא רק בצד האיסורי, אבל בצד הממוני - היא לא מפסדת את כתובתה. אלא שכאן לא ניתן להחשיב את הספק באונס, כי כנגד זה ניתן לומר, שנאנסה קודם שהתארסה, ואז זה היה מקח טעות לגמרי, ואפילו מי שחושב שכן היא מקבלת מנה, הרי בכל זאת הוא כן מפסידה מנה. והעיקר שהספק של האונס אינו ספק גמור, כי יתכן שהיה זה עוד לפני אירוסיה.

ספק מוכת עץ גם לא עוזר – כי תמיד יהיה ניתן לומר, שהיה זה לפני האירוסין

כי עם היות ויש מקום להקשות שמא תחתיו זה קרה ונסתחפה שדהו, הרי לא ניתן להוציא ממנו, כאשר הממון בחזקתו, ושהוא אומר, שהיה זה לפני האירוסין. ומעמידים התוס', כי המציאות של טענת מוכת עץ הוא שכיח, שהרי כולן נחבטות, ורק בעיוורת אינה מסוגלת להבין זאת, כי היא לא מראה זאת לאמה, ולכן אין לה טענה, הרי יש לומר שדיון זה הוא רק לשיטת רבן גמליאל. שהוא סובר כי כל טענת הבתולים של חרשת ושוטה הוא מאחר וזה לא מצוי.

הכללים הלמדניים הנלמדים כאן מהתוס': ממון לעומת איסור, היכולת לטעון שמא מצילה מהוצאת ממונו ובעל המימרא

[יש שלושה כללי לימוד משמעותיים כאן בתוספות. הכלל הראשון הוא החילוק בדין הממוני והאיסורי, ועם היות ולא יוכל לאוסרה עליו, כן יוכל לא לשלם לה כתובה. הכלל השני הוא בדיון של ספק ספיקא, שפרט לזה שיש כוח בחזקה, הרי טענת האונס אין בה כוח להתגונן, ולהוציא ממנו ממון, כל עוד שיש מקום לומר, שקודם שנתארסה נאנסה. הכלל השלישי הוא שהתוספות מדגישים כי בהבנת הפסיקה, פרט למקרה הדין וההלכה, הרי זה תלוי גם בבעל המימרא. והתוס' כאן משתמשים בזה בחילוק מול רבן גמליאל ורבי יהושע.]

מאי לאו דקא טעין טענת פתח פתוח -

נראה לפרש,
דקס"ד דבטענת דמים - **ליכא למיחש** לאיקרורי דעתא,
דכיון דליכא דם - **לבו נוקפו ואין מתקרר,**
אבל בפתח פתוח - **איכא למיחש** שמא יתקרר.

המשנה ציינה כי טעם הנישואין של הבתולה ביום הרביעי, הינו משום חשש לקרירות דעת

הגמרא מבררת מהמשנה, כי מה שנקבע שהבתולה נשאת ליום רביעי, הוא מכיוון שיש לחוש כי תתקרר דעתו, אם לא תהיה הבעילה צמודה לזמן בו יושבים בתי הדין. ואז לא תספיק להתקרר דעתו. ואז שואלת הגמרא וכי לא מדובר שבא לטעון טענת פתח פתוח?

מבארים התוס', מדוע לכתחילה חשב לבחור את טענת הפתח פתוח ולא את טענת הדמים? ואומרים התוס', כי נראה לפרש, ומבארים, כי יש לתלות זאת בטעם, שדעתו תתקרר. ואז חשבה הגמרא, כי רק בפתח פתוח עלולה להתקרר דעתו. כי המציאות של התקררות הדעת יכולה להיות בזמן של ספק. ואילו, כאשר אין כלל דם - הרי זה וודאי, ולשם טענה זו, כלל לא היו צריכים לתקן את ההצמדה לבית הדין. כי כשהוא רואה שלא היה דם - הרי זו טענה ניצחת, ולכן ליבו נוקפו, שזנתה, ולא יתקרר. אבל בפתח פתוח, עלול הוא לחשוב, שמה שלא הרגיש, אינו מפני שזאת המציאות, אלא בגלל שהוא אינו בקי בדבר. ואז הוא עדיין לא בדעה מוחלטת, ובינתיים הוא עלול עם הזמן להירגע, ולא לטעון כלל מול בית הדין, שהרי הוא עצמו מרגיש כי אין טענתו כה ברורה, ומצד שני בוודאות הוא משפיל את אשתו.

יש חובה לדון על ההווה אמינא של הגמרא, הן מהצד של מה שכן נאמר, והן מהצד של מה שלא נאמר

[החידוש של התוס' הוא על עצם הבירור מה חשבה הגמרא בתחילה לומר שמדובר בפתח פתוח, ולא בטענת דמים, ובפרט שלאחר מכן נדחתה, כלומר, יש לפרש את אפילו את חלק הקא סלקא דעתך, ובפרט שהוא נדחה. והביאור הוא משני כיוונים הצד החיובי, מדוע בחר את טענת הפתח פתוח, והן בצד השלילי, מדוע לא העלה לטעון שמדובר בטענת דמים.]

נאמן להפסידה כתובתה -

אומר ר"י,
דשמואל מודה שפיר דנאמן לאוסרה עליו,
ולהפסידה כתובתה **איצטריך ליה לאשמעינן,**
דלא תימא דלא יהא נאמן,
אף על גב דקים ליה בפתח פתוח,
דנימא במזיד משקר להפסידה כתובתה;
ור"א נמי מצי סבר דנאמן להפסידה,
ונקט לאוסרה **לרבותא,**
וכ"ש דנאמן להפסיד כתובתה,
כדמוכח הסוגיא דלעיל.
[ומיהו בירושלמי משמע,
דלר"א - אינו נאמן להפסיד כתובתה].

שיטת שמואל – שאף שאמר רק לעניין להפסיד כתובתה – מודה הוא שנאמן גם לאוסרה עליו

הגמרא לעיל הביאה את דבי רבי אלעזר, שהאומר פתח פתוח מצאתי - נאמן לאוסרה עליו. ואילו כאן הובאה דעת שמואל, שנאמן להפסיד כתובתה. התוס' מתייחסים על הטענה השניה, שלא נאמרת. ומבארים מה היה הצורך של שמואל לומר כך. ומחדשים, כי אכן שמואל כן קיבל את שיטת רבי אלעזר, אלא שהוא התייחס וחידש, שיש עוד צורך לבאר לנו, על מנת שלא נטעה בו. שאע"ג שהוא בקי בפתח פתוח - הרי בכוונה הוא בא לשקר על מנת להפסידה ממון.

ומחדש לנו שמואל, שאין לסבור כן, אלא לצלול ולהבין את הבעל, שטרח בסעודה, ואלמלא שהיתה כאן באמת בעיה, לא היה היה בא בשביל ממון לטעון טענות. ונראה לי שמה שמדובר שטרח בסעודה, הוא לא רק הצד הממוני שהפסיד בה, אלא שכל כוונת חלומות חייו היתה כאן, ובשביל כמה פרוטות, לא ישלח את אשתו בבושת פנים, כי הוא בעצם מקלקל גם עבורו.

שיטת רבי אלעזר, שנקט את החידוש לאוסרה, וכל שכן להפסיד כתובתה

מעירים התוס', כי מה שרבי אלעזר התייחס רק לאוסרה עליו, אין פירושו שהוא חלוק על שמואל בכך, אלא שהוא נקט את החידוש היותר משמעותי, וכל שכן שאף הוא סובר שנאמן להפסיד כתובתה. וכפי שהתוס' עצמם ביארו לעיל, מטעם העמד ממון אצל בעליו. אמנם מהירושלמי מעירים התוס', שהדבר אינו כן, אלא לשיטתו אינו נאמן להפסיד כתובתה.

כל אחד מהאמוראים בא להבליט צד אחד שנוגע אליו, ולא שהם חולקים בדבר השני

[יש להבין מדוע אם הם מסכימים, כל אחד מהם נקט רק את הצד האחד. ונראה לי, כי מאחר ושמואל הוא בדיני ממונות, הרי עיקר דבריו הם מה שהתוס' הדגישו לשלול מכל וכל נסיון לתלות בו, שבמזיד משקר עבור בצע ממון. וכפי שהדגשנו בפנים, וכעין זה התבאר בתוס' הרא"ש, שזה עומד מנוגד בתכלית למה שטרח בסעודה. וכאילו יש לנו חזקה ברורה, שאין אדם נוהג כך, ואנן סהדי בדבר זה. וגם חידושו של רבי אלעזר הוא שעם היות וזה נגד חזקת היתר שיש לה.]

אבל בגליל מצי טעין -

וא"ת,
מנא ליה,
דלמא ביהודה נאמנת לומר שבא עליה באירוסין,
ולא בגליל,
אבל כשטוענת **בתולה הייתי,**
בגליל נמי מהימנא.

וי"ל,
דמשמע ליה,
אינו יכול לטעון טענת בתולים בכל ענין,
בין שאומרת שבא עליה מן האירוסין,
בין שאומרת פתח נעול מצא,
דביהודה נאמנת,
במגו דאי בעיא אמרה באירוסין בא עליה,
ולא בגליל,
דליכא מגו.

אבל קשה,
דמייתי מדיוקא,
והוה ליה לאתויי מרישא,
דקתני (לקמן דף י:) בתולה אלמנה מן האירוסין כו',
ויש להן טענת בתולין,
וע"כ לענין כתובה איירי,
דלאוסרה עליו,
אפילו מן הנשואין - נמי יש לה טענת בתולין,
כיון דכנסה בחזקת בתולה,
כדמוכח לקמן (דף יב.),
דפריך וניחוש שמא תחתיו זינתה.

עצם ההבדל בהנהגה בין יהודה והגליל, מביא בהכרח גם הבדל בטענותיהם

הגמרא מביאה את דעת שמואל "אמר רב יהודה אמר שמואל: האומר פתח פתוח מצאתי - נאמן להפסידה כתובתה. אמר רב יוסף: מאי קמ"ל? תנינא". כלומר, רב יוסף מקשה על שמואל מה באת לחדש?, וקושייתו הינה מדיוק במשנה, באשר המשנה עצמה מדברת על יהודה, והוא מקיש מכך לעניין הגליל. שהרי במשנה בהמשך מובא, כי ארוס האוכל אצל חמיו ביהודה, שלא בעדים - אינו יכול לטעון טענת בתולים.

ומדייק רב יוסף מהמשנה: דוקא ביהודה [שהיו מייחדים את החתן עם הכלה קודם הנישואין] הוא דלא מצי טעין טענת בתולים, מפני שאנו תולים את הדבר בביאתו בה. הא בגליל, שלא היו מייחדים שם את הארוס עם ארוסתו עד שייכנסו לחופה - מצי טעין הבעל טענת בתולים.

מחדשים התוס', שמה שיש ביהודה אינו תוספת כמות של טענות, אלא שזה איכות אחרת, טענה עם מיגו

אלא שעולה השאלה, שכל ההבדל לגבי יהודה, היא יכולתה לומר לארוס, שבא עליה בעת האירוסין, וזו טענה שייחודית ליהודה, אבל את הטענה השניה של בתולה הייתי - הרי זו טענה שיכולה האשה גם לטעון, ולא רק ביהודה. ולכן מבארים, כי בעצם זה שיש לה ביהודה שתי טענות, הרי זו טענה עם כוח אחר לגמרי, וכאילו יש לה מיגו בטענתה, שפתח נעול מצא במיגו שיכלה לומר שהוא עצמו בא עליה באירוסין.

התוס' נשארים בקושיא על רב יוסף, מדוע הביא מדיוק ולא ממשנה מפורשת

אלא שהתוס' נשארים בקושיא לא על עצם דברי רב יוסף, אלא על כך שהיה יכול ללמוד לא מסתם דיוק, אלא זו משנה מפורשת, שמי שהיתה בתולה מן האירוסין, ואף שנכנסה לחופה ובעלה נפטר סמוך, והיא קרובה למעשה ביאה, הרבה יותר מארוסה, ועם היות שחז"ל העמידוה בחזקת בעולה, שכתובתה רק מנה, הרי אעפ"כ יש לה טענת בתולים. ואמנם יכול בעלה לאוסרה, שיחשוש שתחתיו זינתה. מדין שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. אלא שמאחר ושמואל דיבר על נושא הממוני להפסיד כתובתה - נשארים התוס' בקושי, על מה שרב יוסף בחר ללמוד מדיוק ולא ממשנה מפורשת.

שתי הטענות ביהודה הופכות להיות טענה עם מיגו

[לכאורה החידוש בהבדל בין יהודה לגליל היא רק היכולת הקיימת ביהודה, להוסיף ולומר שבאירוסין בא עליה. אלא שהתוס' למדים, שמאחר ויש לה את האפשרות גם לומר בתולה הייתי, כלומר פתח נעול מצא, הרי הטענה הנוספת הופכת להיות בצירוף עם הטענה הייחודית ליהודה, כמיגו.]

מאי לאו דקא טעין טענת פתח פתוח -

וביהודה,
אף על גב דאיכא חזקה - **לא מהימן,**
כדפירש בקונטרס.

א"נ,
כיון דמתייחד עמה - **ודאי בא עליה,**
דלא מוקי איניש אנפשיה.

ואף על גב דגבי יבמה,
אמרינן (יבמות דף קיא:),
דעד ל' יום - מוקי אנפשיה,
רוב פעמים - לא מוקי אנפשיה אפילו שעה אחת,
דעל דעת כן מתייחד [עמה],
ואיתרע חזקה.

כאשר טענתו הינה פתח פתוח, הרי אף שיש חזקת הטירחה בסעודתו – אינו נאמן ביהודה, מכיוון שהתייחד עמה

הגמרא רצתה ללמוד את אחד החילוקים בין גליל ליהודה, הוא מאחר ונהגו ביהודה שיתייחד עם הכלה בעודה ארוסתו, הרי לכאורה הוא יכול לטעון ואפילו יש לו חזקה, שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

וכתב רש"י "דאע"ג דאין עדים בדבר זה, ולא טענה מוכחת, אלא עליה סמכינן, דאמרינן אי לאו דקושטא הוא - לא היה מפסיד סעודתו, ואם היה שונאה מתחלה - היה מגרשה, ולא טרח בסעודת נשואין. ומיהו ביהודה - לא מהימן, שמא בעל בימי אירוסין ושכח, או הערה בה מתוך חיבתה ולא ידע ששיבר בתוליה."

התוס' מבהירים כי כנגד חזקה זו – מעצם התייחודותו עמה, החזקה התקלקלה

התוס' נותנים תירוץ אחר, שפשוט אנו איננו סומכים עליו שהתאפק, והדבר ברור לנו כשמש, שהרי מאחר ועל דעת כן התייחד עמה, הרי כל החזקה הורעה, שהיה כאן מעשה ברור לעומתו. ומעירים, כי אין להקשות ממה שנאמר לגבי יבמה. כי אפילו נלך על כך שקיימת מציאות לשיטת רבי מאיר, שיכול להעמיד את עצמו עד שלושים יום, הרי עינינו הרואות, כי רוב פעמים, לא חולפת שעה, והוא כן בועל אותה, ובפרט, שגופא שם הגמרא מעמידה שזה אפילו לשיטת רב יוסי, אלא שכאן קשה לו להתקרב לאשת אחיו.

היכולת להעמיד את עצמו, היא רק כרבי מאיר, ואפשר לומר, כי ביבמה יש הבדל כין כלתו

המשנה ביבמות אומרת: "היבמה שאמרה בתוך שלשים יום לא נבעלתי - כופין אותו שיחלוץ לה" ומיד מבררת הגמרא, מיהו התנא הסובר כך? ומביאים לנו שעם היות ורבי מאיר הוא הסובר כן, ורבי יוסי אומר שנסתרה היא לאלתר, הרי מחלק רבה, שקיים הבדל תהומי בארוסתו דגיס בה (שהוא רגיל בה, ואינו מתבייש ממנה, ולכן הוא בועל אותה מיד ואינו יכול להעמיד עצמו.), אבל אשת אחיו מיבזז בזיז מינה (בוש הוא ממנה, ולכן הוא מתעכב בבעילתו.).

התוס' מחזקים את פירוש רש"י מכיוון טענה נוספת

[התוס' כאן מחזקים את דברי רש"י, אלא מכיוון אחר: "כדפירש הקונטרס .. אי נמי". כי מטרת התוס' היא רק להעמיק ולתת הבנה מחודשת אף לאחר דברי רש"י.]

לא דקא טעין טענת דמים -

דהויא טענה ברורה,
מדאין סדינין מלוכלכים בדם.

ונראה,
דבטענת פתח פתוח וטענת דמים דשמעתין,
איידי, שהיא טוענת שהוא בא עליה באירוסין,
או אומרת בתולה הייתי.

וא"ת,
ונהימנא לדידה,
במגו דאי בעיא אמרה - **משארסתני נאנסתי,**
דנאמנת לר"ג דפסקינן לקמן (דף יג.) כוותיה.

וי"ל,
דאינה מודה ברצון שנבעלה מאחר.

ועוד,
דאין זה מגו,
דמיפסלא נפשה מכהונה.

אבל קשה,
דליהמנה במגו,
דאי בעיא אמרה - **מוכת עץ אני,**
אפילו לרבנן דלקמן (דף יא:),
דאמרי מוכת עץ - כתובתה מנה,
דאין זה מגו,
דאינה רוצה להפסיד כלום מכתובתה,
מ"מ נאמנת,
במגו דאי בעיא אמרה **מוכת עץ אני תחתיך,**
ונסתחפה שדהו.

לכך נראה,
דהוי מגו במקום חזקה,
דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה,
אף על גב דבעיא היא,
בפ"ק דבבא בתרא (דף ה: ושם),
אי אמרינן מגו במקום חזקה או לא,
שמא חזקה דהכא עדיפא.

ואי לא אמרינן מגו להוציא,
אתי נמי שפיר.

מי שהוא מהגליל כן יכול לטעון טענת דמים

הגמרא דיברה על מי שהוא מיהודה, שמאחר ומתייחד עימה, אינו יכול להפסיד כתובתה. אבל אם הוא מהגליל, מאחר ואינו מתייחד עימה תחילה, אף יכול הוא להפסיד כתובתה, ודווקא אם יטען טענת דמים. ופירש"י, וכגון שהיו להם שושבינים שמשמשו אותן ולא נעשית אונאה בדבר ולא ראה ואיבד, וטענה ברורה היא.

כוח טענת האשה הוא מיגו, אלא שהתוס' מחלישים מיגו זה

התוס' אינו הולך בטענת שושבינים, שהרי נאמר בברייתא בהמשך שבגליל לא היו עושים שושבינים, אבל עדיין קיימת לו טענה ברורה, שהסדינים לא התלכלכו בדם. בנוסף הרי יש לו את החזקה, שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה. וכעת עוברים התוס' לראות מה היא טוענת. וכעת יש לה אחת משתי הטענות, שבתולה אני או שהוא עצמו בא עליה לאחר האירוסין.

אלא שעל כך אומרים התוס', שלכאורה יש לה מיגו לחיזוק טענתה, והמיגו הינו שמארסתני נאנסתי, וטענה כזו הינה נאמנת לרבן גמליאל שפוסקים כמותו, אלא שהתוס' מחלישים טענה זו. הן מצד שהיא עצמה אינה מודה ברצון על כך, שמאחר וגנאי הוא לה, הרי זה בושה עבורה שנבעלה לאחר, ואפילו זה היה באונס. והן מצד שטענה שמקלקלת אותה, ופוסלת אותה מכהונה - איננה טענת מיגו, כי בעצם זו טענה שאינה יכולה לומר באותה דרגה לטענתה הראשונית. ונמצא כי שני התירוצים הם בסדר עולה, עדיין בתירוץ הראשון היא תימנע מטענה זו ככל האפשר, אבל היה תהיה מסוגלת לאומרו, ואילו לפי התירוץ השני - כלל לא תוכל לאומרו.

התוס' מציגים מיגו שהוא לכאורה אפשרי, אך שוללים את כוחו מצד החזקה של אין אדם טורח בסעודה

אמנם מציעים התוס' טענת מיגו, של מוכת עץ אני תחתיך, שהרי אינה בושה לומר דבר זה, שהרי לא נבעלה מאדם. ואז

נסתחפה שדך, ובטענה זו אין את החסרונות שיש במיגו הקודם. אם כי מדובר בטענה שאיננה שכיחה. אלא שכאן משתמשים התוס' שהמיגו אינו גובר על החזקה.

ומה שבפרק השותפין (במסכת בבא בתרא) מובא, כי מיגו כנגד חזקה היא בעיא, הרי גופא על החזקה שם, עם היות ופסקו כריש לקיש, שחזקה שאין אדם פורע בתוך זמנו, הרי קיימת דעה נגדית, של אביי ורבא, שלעתים מגיע לו כסף, ומעדיף הוא לפרוע. וכאן מדובר בחזקה שאין עליה עוררין כלל. ועוד, שמאחר וכאן הטענה היא של ברי כנגד ברי - הרי אין בכוח המיגו להוציא מבעלה. ואף שטר אין לה כאן, מכיוון שלטענו היא זינתה. ויש שקשרו את שני התירוצים יחדיו, כלומר, שברור לנו שטענתה אינה מועילה, או מחמת כוח החזקה, או בנוסף שאין כאן יכולת להוציא.

תמיד כדאי לאחר שעוברים על התוס', לתמצת דרך מילות המפתח את המסקנה אליה הגיעו

[למעשה הבעל מגיע עם טענה ברורה, ועם עם חזקה, שאין עליה עוררין. ואף שהתוס' נדחק בכל מיני מיגו שיש לה - הרי מאחר והוא טוען ברי, הרי אין בכוחה להוציא ממנו, ובפרט שהחזקה כאן היא כנראה טובה יותר מהחזקה של אין אדם פורע תוך זמנו. ושוב ניתן לתמצת את התשובה דרך מילות המפתח "דהוויא טענה ברורה .. דהוי מיגו במקום חזקה .. אף על גב דבעיא היא .. שמא חזקה דהכא עדיפא .. ואי לא אמרינן מיגו להוציא".]

[דף י עמוד א]

אמר רב נחמן אמר שמואל חכמים תיקנו כו' -

משמע דכתובה דרבנן,
וכן בהאשה רבה (יבמות פט. ושם),
גבי אין לה כתובה,
קאמר מאי טעמא **תקינו לה רבנן כתובה,**
שלא תהא קלה בעיניו להוציאה כו',
אלמא סתמא דהש"ס סבר דכתובה דרבנן.

וקשה,
דנהגו לכתוב בכתובה,
כסף זוזי מאתן, **דחזו ליכי מדאורייתא.**

ואומר ר"ת,
דסמכינן ארשב"ג דמתניתין דפרק בתרא (דף קי:),
דמייתי לה נמי בסמוך,
דאמר נותן לה ממעות קפוטקיא,
דקסבר כתובה דאורייתא,
וקי"ל כרשב"ג במשנתנו.

ועוד אומר ר"י,
דלא קיימא לן כר"נ,
דאשכחנא רב אשי דהוא בתראה דפליג עליה,
כדמתרץ לקמן ברייתא (דף יב.),
תני כל שלא מושמש,
אינו יכול לטעון טענת בתולים,
אלמא דחייש לשמא משקר,
ולא אמרינן,
חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה,
וכן פירש רבינו יצחק בן רבינו מאיר,
דרב אשי פליג אדרב נחמן;

והא דאמרינן בהאשה רבה (יבמות פט. ושם),
מ"ט תקינו רבנן כתובה,
ה"פ,
מ"ט תקינו רבנן כתובה היכא דתקינו,
כגון באלמנה,
שלא תהא קלה בעיניו להוציאה,
ה"נ תקינו שלא יהא לה,
כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה.

הגמרא מביאה מחלוקת מה גידרה של כתובה, האם היא תקנת חכמים או מהתורה

כידוע המילה איתמר, מציינת הקדמה למחלוקת אמוראים. ואכן יש שתי דעות מנוגדות מה גדרה של הכתובה. מצד אחד "איתמר - אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר: חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים, ולאלמנה מנה." אך מצד שני, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה מן התורה.

התוס' מעירים, כי גם בגמרא יש מקורות שפסקו שכתובה מדרבנן, אלא שזה סותר מנהג שלנו

הכא משמע - דכתובה דרבנן, וקימא לן כרב נחמן בדיני. וכן משמע נמי ביבמות פרק האשה רבה (לגבי מה שנאמר במשנה בתחילת הפרק, האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת, ואח"כ בא בעלה - תצא מזה ומזה, וצריכה גט מזה ומזה; ואין לה כתובה, וביארו בגמרא מדוע אין לה כתובה) אין לה כתובה וכו', ומפרש התם כתובה מאי טעמא תקינו לה רבנן? כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה - אלמא דסתמא דתלמודא קסבר דכתובה דרבנן, וקשה, על מנהג שלנו, דנהיגינן למכתב בכתובה כסף זוזי מאתן, דחזו ליכי מדאוריתא.

הדרך בשעה שיש מחלוקת על מנהג, הינה משני כיוונים, חיזוק המנהג, והחלשת המקורות החלוקים

[כאשר קיימת סתירה, ואפילו זה למנהג שאנו נוהגים, שהוא לכאורה סותר שתי גמרות מפורשות. הרי יש שתי דרכים לחזק את המנהג, או מצד חיזוק המנהג, שיש לו על מה להישען, או מצד החלשת הגמרות הסותרות, הן כאן לגבי רב נחמן, והן ביבמות ללשון של תקינו רבנן כתובה.]

המנהג שלנו מסתמך לא רק על תנא, אלא מה שקיימא לן, כי בכל מקום אנו פוסקים שההלכה הינה דווקא כמותו

ר"ת הוא האומר לחזק את המנהג מה שכותבים בכתובה לשון מהתורה, שאנו סומכים על רשב"ג. באשר רבן שמעון

בן גמליאל אומר: נותן לה ממעות קפוטקיא (נותן לה את תשלום כתובתה ממעות קפוטקיא השוות יותר, ואינו יכול לתת לה את סכום המטבעות הללו ממעות ארץ ישראל, לפי שהוא סבור שחיוב הכתובה הוא מן התורה.) ומפרש בגמרא, דקסבר כתובה דאורייתא וקיימא לן כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו.

מאחר ורב אשי חולק על רב נחמן, משמע שההלכה כאן איננה כמותו

עם היות ורב נחמן הלכה כמותו בדיני, הרי מאחר ורב אשי היה אחריו, וראה את דבריו, ואעפ"כ חלק עליו, ובהיותו מסדר הש"ס, ועוד שהיה ממקבלי השמועה - הרי כאשר הוא חולק על רב נחמן, משמע שכאן אין ההלכה כרב נחמן. ומאחר וביהודה היו נוהגין לשים שושבינים שהם ימשמו ויבדקו. הרי רב אשי משנה את לשון הברייתא ואומר, כי עליך לשנותה באופן שכל שלא מושמש - הרי אינו יכול לטעון טענת בתולים, והחידוש שזה אף שהוא טרח בסעודה ויש לו חזקה, הרי בכל זאת חוששים אנו שמא ישקר. ודבר זה הובא הן בשם ר"י והם בשם הריב"ם.

גם לשון הגמרא ביבמות – ניתן לבארו, שיש חילוק בין כתובת בתולה מהתורה, לכתובת אלמנה, שרק היא מדרבנן

גם את הגמרא ביבמות ניתן לבאר באופן שלא יסתור את הלשון, ועדיין ההלכה תהיה שכתובה בדרך כלל מהתורה. כי למעשה יש שתי כתובות. וכפי שמבארת הגמרא בהמשך. וחסורי מיחסרא בדברי הברייתא, והכי קתני בה: מכאן, סמכו חכמים לכתובת אשה בתולה, שהיא מן התורה. אבל כתובת אלמנה או אשה בעולה הנישאת לבעל אחר, אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים - שרבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אלמנה - אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים. והרי כל הדין ביבמות מדובר על אשה שנישאת כשהיא מציגה את עצמה כאלמנה. ובמקרה שם היות והכתובה באלמנה הינה מתקנת חכמים, כך תיקנו במקרה שבו היא קופצת ונישאת, על סמך שמועה, וללא הוכחה ברורה, ראוי לתקן שלא תהיה לה כתובה, דווקא מאחר ובאו חכמים והפקיעו כתובתה, מאחר וראוי מבחינתו להוציאה בקלות.

חזקה אין אדם טורח כו' -

תימה,
תינח באשת כהן,
או בפחותה מג',
דמיתסרא עליה,
הילכך כיון דמפסידה - נאמן;

ולמ"ד נמי לקמן,
כנסה בחזקת בתולה,
ונמצאת בעולה - אין לה כתובה כלל - ניחא,
דהשתא - נמי מפסידה, שהרי מקח טעות הוא;

אבל למ"ד,
יש לה כתובה מנה - **לא מפסיד מידי,**
אלא שבא להפסידה מכתובתה מנה,
אבל הסעודה - לא מפסיד,
ואמאי מהימן?
ונראה - דלא מהימן.

הגמרא ביארה בשיטת הסוברים כי כתובה הינה תקנת חכמים, שמצד שני אפשרו לבעל לטעון פתח פתוח, מכוח החזקה שטרח בסעודה

הגמרא מביאה את דברי רבא, לבאר מדוע מוכנים להאמין לבעל בטענת פתח פתוח. "אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר: חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים, ולאלמנה מנה, והם האמינוהו שאם אמר פתח פתוח מצאתי - נאמן. א"כ, מה הועילו חכמים בתקנתם? אמר רבא: חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה." ומה שהאמינו לו אף ללא כל ראייה, אלא מכוח חזקתו, כי ללא החזקה, היה בוחר לגרשה קודם הסעודה, ולא היה עושה וטורח להכין סעודה, למי שבכוונתו לגרשה, וכל טענת פתח פתוח היא רק מיידית, ולא לאחר זמן.

התוס' מצמצמים כי טענה זו של החזקה לא תמיד מועילה

ניתן לחלק את דברי התוס' לשלושה חלקים. ושני החלקים הראשונים, אכן מקבלים את דברי רבא על מציאות חזקה זו. וכהרגלנו הראינו זאת בלשון התוס' רא"ש:

החלק הראשון מדוע הוא אכן נאמן, מוסבר בוודאות במקרה הקיצוני. "באשת כהן או באשת ישראל פחותה מבת שלש - ניחא האי טעמא, דאין אדם טורח בסעודה, שהרי אוסרה עליו בטענתו."

החלק השני, שנאלץ הוא לגרשה, כי נמצאה בעולה, כאן מועילה טענתו. "ולמאן דאמר כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה - אין לה כלום, ניחא. משום דהוי מקח טעות, ובודאי אית לן למימר, דמשום הך טענה דלא מצאה בתולה - קא מגרש לה, והוא לא היה משקר להפסיד סעודתו."

החלק השלישי הוא עיקר החידוש, כי התוס' מהפכים, שכאן החזקה איננה מועלת. וגם כאן לפי דעה זו הם מביאים שני מצבים, אפילו שהיא כן מקבלת מנה בכתובה, עדיין השאלה הנשאלת, האם זה דיון על איסור או על ממונות. אם הוא באמת מרגיש שהיא אסורה עליו, יפסיד מנה, וייתן לה, כי סתם לא היה טורח בסעודה על מנת להגיע למצב זה. ורק אם הדיון הוא על רווחים של כסף - מאחר ולא הפסיד דבר, הרי אין אנו מאמינם לו כלל, שהכל ברמת התירוצים. "ולמאן דאמר יש לה מנה, ואם בא לגרשה מיד וליתן לה מנה - ודאי נאמן, אבל אם אמר לא בעינא לגרשה, אלא לפחות מכתובתה, מאחר שמצאתיה בעולה, שאם תתאלמן או תתגרש לא תגבה אלא מנה - התם ודאי לא מהמנינן ליה, דאערומי קא מערים, הואיל וליכא הפסד סעודה."

לא ניתן למתוח את החזקה, למקומות בהן כלל לא קשור להפסד הסעודה

[ההלכה בנויה על הטעם, ולכן באופן שכל הטעם כלל לא מתקיים, מוכיחים התוס' שבמקרים הללו, ההלכה לא תתקיים. ומאחר ואין הם סותרים את עצם ההלכה, אלא מבארים אותה, הרי יש לקשר את הטעם.

ולכן במציאות בה הבעל "לא מפסיד מידי, אלא בא להפסידה .. אבל הסעודה לא מפסיד .. ונראה דלא מהימן."]

הואיל ותקנת חכמים היא לא תגבה כו' -

תימה,
דר"מ אית ליה לקמן,
בפרק אף על פי (נו: ושם),
דכתובה דאורייתא,
ובפרק הניזקין (גיטין מח: ושם) אמרינן,
דקסבר ר"מ דכתובת אשה בבינונית משום חינא,
וכיון דהויא דאורייתא - דינה בעידית,
כדנפקא לן בריש ב"ק (דף ה.),
'וכולן כאבות לשלם ממיטב',
דאתיא תחת נתינה ישלם כסף,
ואמאי הפקיעו דינה.

ועוד,
דלא מישתמיט תנא בשום מקום,
דאית ליה כתובת אשה ממטלטלי אלא לר"מ,
כדאמרינן בכל דוכתין (יבמות צט.),
הא מני - ר"מ היא,
דאמר מטלטלי משתעבדי לכתובה,
ולמ"ד דאורייתא,
אמאי לא גבי ממטלטלי כמו ניזקין,
כיון דמהתם ילפינן.

וי"ל,
דטעמא שלא יפרשו מהן בני אדם,
אם יצטרכו למכור עידית או מטלטלים,
וחשו כדי שיקפצו עליהן בני אדם.

התוס' מקשים, שכאן אומרים שהכתובה נגבית מזיבורית, ואילו לסוברים שהיא מהתורה, דינה מעידית, ואעפ"כ רבי מאיר סובר שהיא בבינונית

הגמרא אמרה לגבי הכתובה, הואיל ותקנת חכמים הוא, לא תגבה אלא מן הזיבורית. שהרי אם חיובה היה מן התורה, היה צורך לגבותה מן העידית. מקשים התוס' שהרי רבי מאיר אומר בהמשך המסכת, כי הכתובה הינה כן מדאורייתא (במשנה כתובות נד, ב נאמר "רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאתים, ולאלמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות." ובגמרא ביארו, שיש להתייחס לסכום זה שהוא מהתורה, ולכן לא יוכל לפחות מכך).

ובמקום אחר בגיטין, הוא עצמו שכתובת אשה היא בבינונית, משום חן הנשים (המשנה אומרת כי נזקין גובים מעידית, בעל חוב מבינונית ואילו כתובת אשה מזיבורית. וכך אכן סובר רבי יהודה, וביארו כי זה מאחר ויותר ממה שהאיש רוצה לישא, רוצה האשה להינשא. ואילו רבי מאיר לומד שמבעלה אכן היא מקבלת מבינונית, ומאחר והיתה סברה, שאפילו מהיתומים היא היתה גובה מבינונית, אף שמיתומים גובים בדרך כלל רק מזיבורית, וכל זה הוא לגרום שהאנשים ימצאו חן בעיני הנשים, ואז יש דיון בגמרא המצמצם בדיוק איך הסברא לגבי רבי מאיר), ואם כן יש להבין, מדוע הפקיעו את דינה, שהכל נלמד שכולם נקראים כאבות, לעניין לשלם דווקא מהמיטב, ואצל כתובה הרעו אותו.

ביאור הסוגיה בב"ק שעל נזקין נדרש לשלם עידית, כי הכל מבוסס על היותם מהתורה

התנא שלנו בתחילת ב"ק ציין ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער. לאחר מכן הביאה הגמרא כי מטרת אומרו שזה ארבעה אבות נזיקין, הוא מאחר ורצה למעט את שיטות רבי אושעיא ורבי חייא. הגמרא שואלת לרבי חייא ורבי אושעיא: בשלמא לתנא דידן, תנא אבות - התנא של משנתנו, מובן מדוע קרא לנזקים שמנה בשם אבות, שמזה משתמע מכלל דאיכא תולדות - שלכל אחד מהם יש תולדות. השם אב מתאים רק למזיק שיש לו תולדות, ואכן לד' אבות שבמשנתנו יש תולדות, וכפי שנתבאר לעיל בגמרא. אלא [אבל] לרבי חייא ורבי אושעיא הקוראים גם לכל הנזיקין ששנו בשם אבות, שמשמעו: מכלל דאיכא תולדות - שלכל הנזיקין הללו שמנו יש גם תולדות. ויש לשאול: תולדותיהן מאי ניהו - מהן איפוא התולדות של האבות שמנו?

הגמרא משיבה: אמר רבי אבהו: אכן, אין לאבות אלו תולדות. ורבי חייא ורבי אושעיא קראום בשם אבות, לומר, כולן דינם כאבות לענין לשלם ממיטב. שאם אין המזיק משלם במעות אלא משלם מקרקעותיו, עליו לשלם מהקרקע הטובה ביותר.

והגמרא מבארת מנין לנו דין זה: ומאי טעמא, מהו הטעם [מנין לנו] שמשלמים כל הנזקין הללו ממיטב? אתיא, כולם נלמדים מגזירה שוה מהמילים: תחת, נתינה, ישלם, כסף. דין מיטב נאמר בשן ורגל, "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" [שמות כב ד], ומהם אנו לומדים לכל ארבעת אבות נזיקין. ובאבות נזיקין אלו נאמרו ארבע תיבות הללו [כדלהלן], ומהם אנו לומדים בגזירה שוה לכל שאר עשרים וארבע אבות נזיקין. "תחת" כתוב בשור המועד - "שור תחת שור" [שמות כא לו].

"נתינה" כתוב גבי שור שנגח את העבד - "שלשים שקלים יתן לאדוניו" [שמות כא לב]. "ישלם" כתוב גבי שן ורגל - "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" [שמות כב ד]."כסף" כתוב גבי בור - "כסף ישיב לבעליו" [שמות כא לד].

שאלה נוספת מעלים התוס', כיצד רק לרבי מאיר מטלטלים משתעבדים לכתובה

השאלה הינה שאם אנו אומרים כי כתובת אשה הינה מהתורה, ויש עוד הסוברים כך (לדוגמא רשב"ג. וכל דין גבייה ממטלטלים נלמד מהיקש לניזקין. ואם כן כיצד רק רבי מאיר, הוא הסובר שהאשה גובה לכתובה אף ממטלטלים, ומה יאמרו האחרים.

חכמים ידעו לעשות תקנה עם שיווי משקל

[התוס' מבארים לנו, לאחר שקושיא, כיצד הורידו מהאשה את זכותה בעידית מצד אחד, וגם מנעו ממנה לקבל מטלטלים מצד שני. והרעיון הוא לתת מצב, בו

גם דואגים לבעל וגם לאשה. כי אם היינו מעלים את האשה יתר על המידה, ומעניקים לה את מה שכביכול מגיע לה על פי דין תורה, הרי היה נוצרת קטטה בין האיש לאשה. כי לעתים נזקק אדם להגיע למכירת נכסיו או עידית או מטלטלין, ואז היא תצעק שהוא מוכר את הנכסים המשועבדים לכתובתה.

ולפיכך הטעם יוצר שינוי בדין ומילות המפתח הינן "טעמא שלא יפרשו מהן בני אדם מלהינשא", שינו חכמים את דין התורה, ותיקנו לה את הקרקע שבעלה מוכר באופן הנדיר יותר - בינונית. כי רבי מאיר משום חינא, אמר שיש להעלות את האשה מזיבורית. והסיבה שדאגו לה לבינונית, הוא שגם לאחר גירושיה או מות בעלה, ראויה היא להינשא מחדש, ולפיכך כאשר היא מקבלת קרקע טובה מזיבורית, זה כן ימשוך אנשים להינשא לה וליהנות מרכושה. אכן מי שסובר כי כתובה היא מדרבנן, הרי אכן כתובתה היא מזיבורית.]

נותן לה ממעות קפוטקיא -

תימה לר"י,
מה ריוח הוא לה שנותן לה מאותם המעות,
מ"מ אינו נותן לה אלא שוה נ' שקלים.

ואם היינו אומרים,
דלעולם צריך ליתן לה שקלים **שעומדין שם,**
בקפוטקיא - נ' שקלי קפוטקיא,
ובארץ ישראל - נ' שקלים של ארץ ישראל,
הוה ניחא,
כדאמרינן גבי ה' סלעים **דפדיון בכור**,
בפרק יש בכור (בכורות נ. ושם),
לישדר מר תילתא אחרינא,
דאוסיפו עלייהו ושדר להו.

מיהו אין נראה,
דהתם - כשהוסיפו **בכל מקום הוסיפו,**
אבל כשמוסיפין **במקום אחד,**
אין נראה שבכך תשתנה **מדה דאורייתא.**

ומיהו בירושלמי דפירקין גרסינן,
אמתניתין דכתובה מאתים,
רבי מונא בשם שמואל אמר בשקל הקדש,
רבי אבא בר בונא אמר **מטבע יוצא,**
וכן מסקי התם כמה אמוראי.

עצם זה שרבן שמעון בן גמליאל סובר, שאם נשא אשה בקפוטקיא וגירשה בארץ ישראל - נותן לה ממעות קפוטקיא - זו הוכחה כי כתובה לשיטתו היא מהתורה

ידוע כי במדינת קפוטקיא היו מטבעות הזוזים גדולים ממטבעות הזוזים שבארץ ישראל. ראינו כי רבן שמעון בן גמליאל בסוף כתובות (קי, ב) חולק על תנא קמא, הסובר במשנתנו כי חיוב כתובה, הינו חיוב דרבנן הוא ולא מן התורה, ולכן הקלו חכמים שאם יש הבדל בשיווי המעות בין מקום השעבוד למקום הגביה, היא תגבה תמיד לפי השיעור הפחות שביניהם. ואילו רבן שמעון בן גמליאל אומר: נותן לה ממעות קפוטקיא. מפני שקסבר חיוב כתובה - דאורייתא הוא, ולעולם היא גובה לפי מקום ההתחייבות ולא לפי מקום הגוביינא.

גופא בדעת רשב"ג, אף שהמעות אחרות, לא תרוויח האשה מכך דבר, שהרי ממירים את הערך

מקשים התוס' בשם ר"י, תימה מה ריוח יש לה בנתינת מעות קפוטקיא? מ"מ אינו נותן מהם, כי אם שוה חמשים שקלים דאוריתא, ואי משום דסגו טפי (פירוש, עוברים לסוחר) מאי נפקא לן מינה? הלא מטלטלי - לא משתעבדי לכתובה (פירוש, ואין לו ליתן לה מעות בעין, אלא שויים בכל מה שירצה) ואפילו למאן דאמר משתעבדי - יכול ליתן איזה מטלטלין שירצה, כיון דכתובה ילפינן מאונס ומפתה - הוי כשאר ניזקין, ואפילו בסובין - מצי מסלק.

התוס' מציעים מהלך שלפיו אכן היתה משמעות לאשה, אלא שבהמשך דוחים זאת

מציעים התוס' אפשרות, כיצד כן היתה אשה מרוויחה יותר. ומדמים זאת לפדיון הבן, שהנתינה היא באופן שגדלו המעות. ואם היינו יכולין לומר צריך ליתן לה חמשים שקלים גדולים משקלי קפוטקיא, והוה מדמינן לה לחמש סלעים של בן, דאמרינן בפרק יש בכור (נ' א') שדר ליה תילתא, דאוסיפו עליהו, והכא נמי בקפוטקיא, שיש שקלים גדולים - צריך ליתן מהם.

התוס' מחלקים, שבפדיון הבן, השינוי היה אחד בכל המקומות, אבל כאן השינוי אינו יכול לעקור מידת תורה

ומיהו, אינו נראה. דההיא תוספת דהתם - היינו שהוסיפו על המדות, ואותו תוספת ישנו בכל המקומות. אבל אם עושים במקום אחד מדה גדולה - לא מסתבר, דמשום ההיא תוספת - נשנה מדה של תורה.

מביאים התוס' כי לפי הירושלמי האשה כן תרוויח

רבי מונא בשם שמואל אומר בשקל הקודש, ואילו רבי אבא בר בונא אומר לפי מטבע יוצא, וכמותו סוברים מספר אמוראים. והמשמעות היא, שאע"פ שהכתובה היא מהתורה, מכל מקום אינו תלוי בשקל הקודש, אלא במטבע היוצא. ואז לפי זה, עצם הכתובה הוא אכן מהתורה, אבל כמה ליתן הינו מדרבנן. ולפי דברי אבי אבא, היא כן מרוויחה, שהיא מקבלת יותר. ובארץ ישראל נדרש ליתן לה שווי של חמישים שקלים קפוטקאים, ועם היות שהתשלום הוא במטבע מקומי, אבל השווי הינו לפי הערך הגבוה.

יש לצרף לא רק את הדעה המובאת גם בירושלמי, אלא שיש ריבוי אמוראים שמסיקים זאת להלכה

[השימוש בירושלמי מופיע בתוס' מעל אלף פעם. וכאן מאחר ונדחקו להבין את המשמעות, הרי מה שהביאו את ירושלמי, אינו רק לתרץ זאת, אלא, שאפילו אין זו רק שיש כאן דעה יחידאה, אלא גם זו המסקנה על ידי מספר אמוראים. ולכן יכלו התוס' להכריע בסוגיא.]

מברכתא חביטא ליה -

פירוש,
הלקוהו שמוציא ש"ר על בת ישראל,
שהרי משקר,
וכי זונות חבוטות לפניו שיהיה בקי,
הלכך - לא מהימן.

והא אמר רב נחמן מהימן,
ומשני,
מהימן ומסבינן ליה כופרי.
ורב נחמן דאמר אסבוהו,
לא משום שלא היה מאמינו,
אלא היה מאמינו,
ואמר להלקותו לפי שחשוד על הזנות,
ורב אחא משני,
כדסבירא לן מעיקרא - דלא מהימן,
ואיירי בבחור.

ועי"ל בניחותא,
מברכתא חביטא ליה,
אף על פי שהוא נאמן - הלקוהו,
לפי שחשוד על הזנות.
והאמר רב נחמן - נאמן, ולא פירש להלקותו,
ומשני - 'מהימן - ומסבינן ליה',
ורב נחמן - לא אייר במלקות.
רב אחא אמר,
לעולם 'נאמן',
דאמר רב נחמן - היינו בלא מלקות,
ובנשוי.

הגמרא מביאה כיצד רב נחמן ליגלג על אותו אחד שידע לטעון מול בתולה שיש לה פתח פתוח

ההוא דאתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: פתח פתוח מצאתי, אמר להו רב נחמן, לשלוחי בית דין הממונים על הלקאת חייבי מלקות: אסבוהו כופרי, הלקוהו בענפי דקל! כי מנין לו להכיר ולדעת מהו "פתח פתוח"? כנראה שזונות העיר הזאת, הנקראת מברכתא - חביטא ליה, שוכבות לפניו, עד שיהיה בקי בפתח פתוח. ולכן, יש להלקותו על שמעיז פניו בבית דין לטעון טענה הבנויה על נסיונו מחמת זנות. ועל כך הקשתה הגמרא. והא רב נחמן הוא דאמר: מהימן!

(ומתרצת הגמרא בשני אופנים, התירוץ הראשון, שההכאה אינה קשורה על דבריו ומהימנותו, שעם היות והוא נאמן לטעון טענה זו, אלא כיצד הוא יודע טעון זאת, והתירוץ השני הוא בחילוק של רב אחאי: כאן בבחור, כאן בנשוי).

התוס' מבארים את שלבי מהלך הסוגיה – בתחילה בדרך הרגילה

התוס' מבארים את ארבעת שלבי הסוגיה (דברי רב נחמן, הקושיה עליו מעצמו, התירוץ ודברי רב אחאי), בשני אופנים, והיפה לראות את מהלך דברי התוס' במילים אחרות של תוס' הרא"ש. "בתמיה. פירוש, הלקוהו שמוציא שם רע על בנות ישראל, שהרי משקר, וכי הזונות חבוטות לפניו שהוא בקי בפתח פתוח, הילכך - לא מהימן. והא רב נחמן הוא דאמר מהימן, ומשני, מהימן ומסבינן ליה כופרי, ורב נחמן דאמר אסבוהו כופרי, לא לפי שלא היה מאמינו - אלא היה מאמינו אך ראוי להלקות, לפי שחשוד על העריות, ורב אחאי משני, כדסבר מעיקרא דלא מהימן ואיירי בבחור.

התוספות מבארים את שלבי המהלך – בפעם השניה בסגנון של בניחותא

ל"א, אסבוה כופרי אף על פי שהוא נאמן - חשוד על העריות מיהא הוי, והאמר רב נחמן מהימן ולא פירש להלקותו, ומשני מהימן ומסבינן ליה כופרי, ורב נחמן לא איירי במלקות, רב אחאי אמר לעולם הא דאמר רב נחמן מהימן - היינו בלא מלקות ובנשוי."

היכולת לפרש בשני אופנים, גם מהלך אחד של קושיא, וגם מהלך הפוך - בניחותא

[אחד הכלים המעניינים הוא להפוך את כל מה שהיה כשאלה, בתמיה, וכי זונות חבוטות לפניו, עד שיהיה כה בקי, מה זה פתח פתוח? ולקחת זאת לתירוץ של בניחותא. מילת המפתח "בניחותא" מופיעה עשרות פעמים בתוס'. אלא שכאן יש משהו ייחודי, שבו זמנית התוס' מפרשים בשני האופנים יחדיו. כלומר מאחר וזה שני מהלכים - הרי הם מציגים את שניהם. המהלך הרגיל, שמתייחס בתמיה, והמהלך השני ועוד יש לומר, בניחותא.]

[דף י עמוד ב]

בתולה אלמנה גרושה חלוצה -

נראה לפרש **דלרבותא נקט חלוצה,**
דסלקא דעתך אמינא,
כיון דשומרת יבם - **לא מיחסרא כניסה לחופה,**
שהרי יבמה יבא עליה - **בעל כרחה,**
וה"א **דכנשואה דמיא,**
קמ"ל.

המשנה מתארת ארבע נשים, שלא הספיקו להיבעל – וכתובתן מאתיים עם טענת בתולים

בתולה שהיא אלמנה, או שהיא גרושה, ואו שמת בעלה ונפלה ליבום, וחלץ לה היבם, והרי היא "חלוצה" - אם היה זה מן האירוסין, שעדיין לא נישאו, וגירשה בעלה הקודם או שנתאלמנה ממנו, ונישאו עתה שנית, היות ולא נבעלו [ואף לא היו קרובים לביאה בנישואין], כיון שבחזקת בתולה נשאון - כתובתן מאתים. וכמו כן, על אף שהיו כבר מאורסות לבעלים הראשונים, כיון שלא נישאו להם ובחזקת בתולות נישאו - יש לתן טענת בתולים, אם מצאון הבעלים השניים שאינן בתולות, והרי זה מקח טעות, ואיבדו את כל כתובתן, ואפילו מנה אינן מקבלות.

התוספות מבארים כי החידוש הוא בחלוצה – כי היינו סוברים אחרת, ומשמיענו החידוש

[המשנה אמנם מביאה לנו עיקרון, אלא מחדשים התוס', כי אלמלא המשנה, היינו בטוחים לומר אחרת. ומעצם זה שהיא נזקקה ליבם, ומאחר ולא נדרשת פעולת קדם של חופה "לא מיחסרא כניסה" הכוונה מסירה לחופה, וכלל לא שואלים אותה, אלא הכל קורה בעל כורחה, וממילא היינו מסיקים, והיינו אומרים שבכוח היא לבטח כבר נחשבת כנשואה, ובאה המשנה ומשיעה לנו, שלא כך הדברים, אלא גם כתובתה מאתיים, וגם ממילא יש כאן טענת בתולים.]

אלמנה דכתיבא באורייתא מאי איכא למימר -

והא ליכא למימר,
דתפשוט מהכא, דכתובת אלמנה מנה - **מדאורייתא,**
דהא מנה - לא היה בימי משה,
דלא הזכירה תורה אלא ככר;

והא דאמרינן בבכורות (דף ה. ושם),
משה רבינו נאמן היה **ובקי בחשבונות,**
אלא שמנה של קודש - **כפול היה,**
לא שהיה מנה בימי משה,
אלא כלומר,
כמו שמנה של קודש **בימי יחזקאל - כפול היה,**
כך היה ככר של קודש - **כפול בימי משה.**

התוס' באים לומר, כי אין לטעות שמנה דינו מהתורה, אלא הוא רק על מטבע שעתיד להיות בהמשך

לאחר שהמשנה מגדירה את שיעור כתובת הכתובה, שהיא מאתיים לבתולה ומנה לאלמנה, מבארים כי אף שמה של האלמנה, הינו על שם ערך כתובתה המנה. ומדייקים התוס', שלא באה דרשתו של רב חנא בגדתאה ללמוד לנו את דין התשלום, שהוא אינו מתקנת חכמים, אלא מהתורה, כי בתקופת משה רבינו לא היה מטבע זה אלא כיכר.

ואין להקשות מהגמרא בבכורות, שכל בעיית החישוב היתה, כי המנה בימי משה היה כפול, וסימן שאכן היה מטבע כזה, אלא רק ללמדנו עניין אחר, כי זה בא להורות לנו, שעם הזמן הוכפל שיעור המטבעות. וכמו שהמנה של הקודש היה כפול בימי יחזקאל, כך גם הככר של קודש בימי משה היה עם שיעור כפול.

הסוגיא בבכורות מביאה את התרסת השר מול רבן יוחנן בן זכרי, והביאור, כי מנה הקודש בתקופתו היה כפול

בבכורות מבואר, כי קונטרוקוס השר שאל את רבן יוחנן בן זכאי, בעניין גיבוי הכסף, בגיבוי כסף (כלומר, אם תבוא חשבון כמה כסף גבה משה מחצאי השקלים [סלעים] שנתנו בני ישראל) - אתה מוצא מאתים ואחת ככר ואחת עשרה מנה, דכתיב: בקע לגלגלת מחצית השקל בשקל הקדש וגו', ובנתינת הכסף - אתה מוצא מאת ככר, דכתיב: ויהי מאת ככר הכסף לצקת וגו'. משה רבכם גנב היה, או קוביוסטוס היה (שיחק משה בקוביא עם הכסף שגבה - והפסידו.), או אינו בקי בחשבונות! נתן מחצה ונטל מחצה, ומחצה שלם לא החזיר! אמר לו: משה רבינו גיזבר נאמן היה, ובקי בחשבונות היה, ומנה של קודש כפול היה.

מרוב רצון לפרש ולחדש, אנשים לא שמים לב לפרטים, שעלולים לשבש את משמעות דרשתם

[לפעמים אנשים נוטים לחדש בכוח, רק שהמציאות של הזמנים מביאה את המסקנה שלהם לידי גיחוך. (ועם היות שמילות המפתח עם אותיות תחיליות מופיע 15 פעם "תפשוט מהכא", הרי כאן זו הפעם היחידה שזה מופיע צמוד עם מילות השלילה "והא ליכא למימר", שהן עצמן מופיעות עשרות פעמים).

ועל כן מדייקים התוס', כי מה שנאמר כאן שבאלמנה, מה שכינתה אותה התורה בשם זה, הוא מאחר ועתידים חכמים לתקן לה מנה בכתובתה. ועם היות והשם אלמנה כן קיים בתורה, הרי אין לזה משמעות דינית, אלא רק בדרך רמז. וההוכחה לכך כי על מנת שתחול התקנה, היה נדרש שלא רק שיהיה מושג של אלמנה, אלא גם של מנה, ואילו בתורה אנו מוצאים כי המטבע הינו כיכר.]

ותנא רב יוסף אשור זו סליקא ומי הואי -

פירש בקונטרס,
ומי הואי בבריאת עולם.

ובלא רב יוסף,
מאשור וכן מכוש - **לא מצי למיפרך,**
דמצינן למימר,
דאשור וכוש שם המחוז **ולא שם העיר,**
ומימות עולם היה שמם כך.

אבל קשה,
דמאי מייתי מאשור,
דאשור אף על גב דלא הוה בבריאת עולם,
כיון דהוה בימי משה - שפיר הוה ליה למכתב,
אבל מנה - לא היה לו לכתוב,
כיון שעדיין לא היה בדורו.

ונראה לר"י לפרש,
דסליקא - בימי משה מי הואי,
דקים ליה דסליקא - לא היה בימי משה,
וסביב סליקא - הולך חדקל,
ולא אצל אשור, שהיה בימי משה.

התורה דנה על נהר החידקל שיקיף את אשור, עוד לפני שמלכת אשור קמה

המשנה דנה שהבתולה כתובתה מאתיים, ואילו אלמנה כתובתה מנה. הגמרא דנה במשמעות השם אלמנה, ועל כך הביאה את כללו של רב חנא בגדתא, שהוא על שם שכתובתה

מנה. אלא שעל תשובה זו מיד מזדקרת ועולה השאלה. המילה אלמנה בתורה היא באה עוד לפני שבאו חכמים ותיקנו לה מנה. שהרי התורה קדמה לחכמים בזמן. ועונים כי מאחר ועתידים יהיו לתקן לה מנה, נקראה על שם העתיד.

אלא שעל מנת לקבל תשובה שכזאת, מבקשת הגמרא דוגמא לדבר. שלכאורה זה נראה ממבט ראשון תמוה, אבל אם תהיה דוגמא נוספת, אז יהיה ניתן לתלות זאת במעלת התורה. ואכן מביאים דוגמא, מהפסוק דכתיב: ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההולך קדמת אשור, ותנא רב יוסף: אשור - זו סליקא (שזה השם הנוכחי שלה, וברור כי זאת עיר, שרק בני אדם בנו אותה, שהם עדיין לא היו בבריאת העולם, בשעה שהוא מתאר את הנהרות), ומי הואי? אלא דעתידה, הכא נמי דעתידה.

רק בביאור רש"י מסולקת הקושיה ואולי אשור היה נקרא כן בשעת בריאת העולם

פותחים התוס' בהבאת פירוש רש"י (שלעיל ביארנו על פי דרכו) " זו סליקא - שם עיר. ומי הואי - העיר בנויה בבריאת עולם, דכתיב ההולך קדמת אשור." והרי עיר היא מעשה ידי אדם. ומבהירים התוס' את כוונתו, שאם היה נקרא אשור וכוש, שמות איזורים, ולא היינו יכולים להקשות, מכיוון שבשעה שהקב"ה ברא את העולם, הרי לכל מקום בבחינת המחוז, השטח הקרקע היה לו מלכתחילה את שמו.

ועולה הקושיה, שאפילו בזמן התורה מה שלא קיים, כיצד כתבו משה?

מקשים התוס', שבעצם יש שלושה זמנים, הזמן הראשון הוא בריאת העולם, ועליהם מדברים הנהרות, ואילו הזמן השני הוא הזמן בו נכתבה התורה, והוא זמנו של משה, ואם היו כבר שם דברים, כתבו משה לברר הדבר. ולגבי המנה - הרי זה הזמן השלישי, והיאך היה יכול משה לכותבו? אלא שהתוס' רא"ש גם הכניסו את זה כתשובה. "ובאלמנה נמי, אי הואי מנה בימי משה - לא הוי קשיא לן אם כתבו משה, אפילו על העתיד (פירוש, אם כתבו משה אף על פי שאינה מן התורה, אלא על העתיד דרך נביאות)."

בכוונה נוקט רב יוסף לא רק במילה אשור, אלא גם על סליקא, שהיתה מאוחרת בהרבה למשה רבינו

מבארים כי החידוש בנהרות, שהם ממש על דרך העתיד, כי מה שהיה בימי משה היה נקרא אמנם אשור, אך סליקא עליה מדבר רב יוסף היא מאוחרת, ויכלה להיכתב, רק בגלל הכלל, שהתורה מעצמה כותבת את מה שעתיד להיות, כדוגמת המנה. והתוס' רא"ש מבהיר זאת. "ונראה לפרש הכי, ותאני רב יוסף אשור זו סליק, פירוש, אינו אשור שהיה בימי משה, דקים ליה דחדקל אינו הולך לקדמת אותה העיר שקורין אשור, אלא זו סליק שחדקל הולך שם, ומי הואי סליק בימי משה? דקים ליה דסליק לא נבנית בימי משה, דסליקוס - בנה סליק, ובבית שני היה, דמני לה עם מלכי יון."

התוס' מבארים את הסוגיא, רק בכך ש"יוצאים מהקופסא" לגמרי ומגדירים שלוש תקופות

[יסוד התוס', שהם מראים כי במילה עתיד הכוונה אינה רק ביחס לבריאת העולם, אלא אפילו אם היה זה בתקופת משה - הרי הוא כתב בתורה. ורק מאחר והתורה מדברת על דברים מאוחרים בהרבה, הן המנה שהוא תקנת חכמים, והן סליקא, שנבנתה בימי מלכי יוון, הרי זו הוכחה, כי אפילו השמות בתורה, חלקם נכתבו על שם נביאות, לעתיד ממש. ומילות המפתח הינן :"בבריאת העולם .. בימי משה .. שעדיין לא היה בדורו."]

אמר רב אכל תמרים אל יורה -

ואם תאמר,
דבפ"ג דכריתות (דף יג: ושם),
(אמר רב הונא) **אמר רב** הלכה כרבי אלעזר,
דאינו מחייב על שאר משכרין,
אלא על **היין בלבד.**

וי"ל,
אף על גב **דלא מחייב על ביאת מקדש,**
אסור להורות.

וה"נ משמע,
בס"פ אלו מומין (בכורות מה:),
דפסול לעבודה למאן דלא מחייב אשאר משכרין,
אף על גב **דעבודה - לא אחיל,**
הוא הדין נמי - דאל יורה.

בתמרים קיימת בעיית שיכרות, ויש להבין את אופן אכילתן

למדה הגמרא בדוגמת המזבח שיש בו מספר תכונות, כך גם באכילת התמרים. ואמר רב חנא בגדתאה: תמרי - משחנן, מחממות את גוף האדם, משבען, משביעות אותו, משלשלן, מביאות אותו לידי שלשול, מאשרן, מחזקות אותו, ולא מפנקן, אינן מביאות לאסטניסטיות [רגישות של פינוק].

אמר רב: מי שהוא רב המורה הוראה, אם אכל תמרים - אל יורה הלכה למעשה, משום שכרות. שיש בכוחן של תמרים לגרום לטרדת המחשבה כמו שכרות, ואסור מן התורה להורות הלכה למעשה בזמן שכרות.

ועם היות שהקשו על רב, שהתמרים יפות הן לאדם, תירצו בשני אופנים, האופן הראשון, שרק בשעת אכילתן, בזמן זה בלבד, הן טורדות את מחשבתו. ומשווים זאת לשתיית היין, שעם היות והוא בריא לאדם, הרי האיסור הוא רק עד שתפוג השפעת הרביעית על שכרותו. והתירוץ באופן השני, הוא לפי ההדרכה שמסרה לאביי האומנת שלו, כי ראוי לאכול את התמרים רק לאחר אכילת לחם, ואז גופו מתחזק כבריח לדלת, אבל לפני אכילת הלחם דימתה זאת בציוריות למכת הגרזן אף לעץ הדקל.

במסכת כריתות שואלים התוס' אותה שאלה, ומתרצים בחילוק של מהתורה ולעומת מדברי סופרים

התוס' מקשים, שאלה העולה מאליה, שלא רק שאלו שתי דעות שונות, כי אם שבשתיהן רב עצמו הוא בעל המימרא. כיצד בכריתות פוסק רב שהחיוב הוא רק על יין, ואילו כאן

הוא כבר פוסק שאסור להורות אף על אכילת תמרים. ואגב בכריתות תירצו התוספות את זאת באופן אחר "דהתם (כאן בכתובות, שהרחיב גם על תמרים) - מדרבנן, אבל מן התורה (כפי שפסק בכריתות) - יין דוקא.

קיימים מספר דרגות – עבודה בבית המקדש, כניסה לבית המקדש והוראה, וחלוקים בדינם

בכריתות מובאת ברייתא הקשורה עם דבר אחר שגורם לשכרות פרט ליין. אכל דבילה קעילית, ושתה דבש או חלב, ונכנס למקדש ושימש - לוקה. ומדייקים שם התוס' בשם תורת כהנים, שיש לחלק שכל האיסור הוא רק מחמת שגם עבד עבודה, אבל בכניסה בלא עבודה - לא מחייב. (וכן פוסק הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש: "היה שכור משאר משקין המשכרין - אסור להכנס למקדש. ואם נכנס ועבד והוא שכור משאר משקין המשכרין אפילו מן החלב או מן הדבלה - הרי זה לוקה ועבודתו כשרה, שאין חייבין מיתה אלא על היין בשעת עבודה, ואין מחלל עבודה - אלא שכור מן היין.")

ומתוך כך מתרצים כאן התוס' שיש כמה דרגות. ועם היות שלא נאסרה עליו הכניסה לבית המקדש, בכל זאת החמירו בו חכמים ואסרו עליו להורות. מביאים התוס' ראייה לכך ממסכת בכורות. ונראה שיש לחלק בין הגברא לחפצא.

וכמו שאכן הרמב"ם פסק שהוא לוקה אף שעבודתו כשרה. ומכאן מדייקים התוס', שכמו שאני אומר שהוא אינו בבחינת גברא ראוי לעבודה, לכן קפידא יתירה קיימת בהוראה. כי כל מהות הפסק דין תלוי בשיקול הדעת, וכאן נראה לי שכבר לא ניתן לחלק על מציאות בה הוא אמנם לוקה, אך עבודתו כשירה. אלא שאפילו שיכרות מועטה זו, לא יורה. וניתן לרמוז, שהרי בבית המקדש היו הסנהדרין. ומה שאנו פוסלים אותו, כי ללא גברא אין מציאות של פסק דין.

אף שמשווים יין לשאר דברים משכרים, הרי אין השיכרות שווה, וגם דיניה וחומרתם שונה

[כדרכנו, יש לנו נטייה להשוות, אולם, גם כשנאמר איסור, עדיין אין זה ממש שווה, אלא תלוי בכמה גורמים, מדאורייתא או מדרבנן. סוד הפעולה, כניסה לבית המקדש או גם עבודה. וממילא כשיש לנו מושג חדש, קיימים בו הדינים הייחודיים שבו.]

[דף יא עמוד א]

מטבילין אותו על דעת ב"ד משום דזכות הוא -

ותימה,
דהא זכייה - הוי מטעם שליחות,
דכיון דזכות הוא לו,
אנן סהדי דעביד ליה שליח,
כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב.),
גבי חצר - משום יד איתרבאי,
ולא גרע משליחות,
וא"כ היאך זכין לקטן,
והלא אין שליחות לקטן,
כדאמרינן באיזהו נשך (שם עא:).

ועוד,
דאכתי עובד כוכבים הוא,
ואמרינן התם **דקטן דאתי לכלל שליחות,**
אית ליה זכייה מדרבנן,
עובד כוכבים **דלא אתי** לכלל שליחות,
אפילו זכייה מדרבנן לית ליה.

ונראה לר"י,
דהכא נמי דזכין לו מדרבנן,
כדאמרינן התם דקטן אית ליה זכייה מדרבנן,
ואף על גב דאכתי עובד כוכבים הוא,
הא אתי לכלל שליחות.

א"נ,
כיון דבהך זכייה **נעשה ישראל,**
הוה ליה כישראל גמור לעניין זכייה.

וא"ת,
היכי הוי גר **מדרבנן,**
ושרינן ליה בבת ישראל וקידושיו קידושין,
הא מן התורה - עובד כוכבים הוא.

וי"ל,
דקסבר כמ"ד בהאשה רבה (יבמות דף פט:),
דיש כח ביד חכמים,
לעקור דבר מן התורה בקום ועשה;
וכי פריך **מאי קמ"ל,**
הוה מצי לשנויי,
קמ"ל דיש כח ביד חכמים,
לעקור דבר מן התורה בקום ועשה,
וחד מתרי טעמי **נקט.**

והא דאמרינן,
בריש בן סורר (סנהדרין דף סח: ושם),
גבי גזל הגר,
אם אין לאיש גואל,
איש אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל,
אבל קטן - אי אתה צריך לחזר אחריו כו'.

משכחת לה **גר קטן מן התורה,**
במעוברת שנתגיירה,
כדאמרינן בפרק הערל (יבמות דף עח. ושם),
עובדת כוכבים מעוברת שנתגיירה,
בנה אין צריך טבילה,
והוי גר מן התורה,
דישראל גמור הוא,
ואית ליה ממון מן התורה,
כגון שירש את אמו,
ואי אתה צריך לחזר עליו שאין לו יורשין,

שאינו מוליד,
ואחיו מן האם - אין יורשין אותו.

ולפי ספרים דגרסינן בב"מ (דף עא:),
זכייה מיהא אית ליה,
ולא גרס מדרבנן,
ניחא,
דמצי למימר דאית ליה זכייה מן התורה,
ועובד כוכבים קטן **כיון דבא להתגייר,**
חשבינן ליה כישראל קטן;
ואף על גב דזכייה הוי מטעם שליחות,
ואין לו שליחות מן התורה,
ה"מ בדבר שיש בו קצת חובה,
כגון להפריש תרומתו,
דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת,
או שמא היה רוצה להעדיף,
אבל הכא - שזכות גמור הוא לו,
יש לו שליחות.

הגמרא מביאה כי בית הדין מטבילין את הקטן, להתגייר, כי זו זכות עבורו

מדייקת הגמרא משמו של רב הונא, שבית הדין מטבילין את הקטן (בשעה שאמו מביאה אותו להתגייר), ושלושת בית הדין הם על תקן אב עבורו בעניין הטבילה), מאחר וזכות היא לו, וזכין לאדם אף שלא בפניו, ומאחר והוא קטן, הרי הוא כלא נמצא. ומבארים, כי אמנם העבד, שרוצה בחיי הפקר, וטעם טעם איסור - מעדיף להמשיך בדרך נלוזה זו. אבל הקטן, שבטוח ירוויח ברוחניות מכך, ואין לו את המניעה של הגדול - וודאי שעבורו להטבילו להיות יהודי - זו זכות.

תוספות הרא"ש פותח את שאלת התוס', כשהוא לא רק מציין את מקור הדברים וממש תמצית, אלא מרחיב אותם

[אחד הדברים שהנני מדגיש בחיבורי, הוא כפי שהרבי לימד אותנו, כי התוס' בשעה שהוא מביא מראה מקום, הרי זה עצמו הינו חלק מלימוד בעיון, הוא פשוט לפתוח כל מקור ולעיין בו.

ואף השל"ה (כללי התלמוד, כללה התוספות אות תקי) מדגיש דרך זו ומחלק דבריו לשלוש, הצעת החיוב וטעמו, הוכחה מפסוק, ומסיים כשהוא כותב בחריפות, על מי שאינו נוהג כך. "חכמים הזהרו במאד לעיין במראה מקום ולחפש מקומות התלמוד שמביאים התוספות, כי עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. ואל בינתך אל תשען (משלי ג, ה), ומי שאינו עושה כן - הוא שוטה וגס רוח." ומאחר וכך הנני נוהג בכל החיבור, שמחתי לראות כי בתוספות זה מדגים תוספות הרא"ש, כי זו הדרך הראויה ללמוד, והוא מרחיב את המקורות שהתוס' עצמו כתב.]

מאחר וכל דין הזכייה לקטן הינה משליחות, הרי כיצד זוכים לקטן שלא בפניו, שהרי אין שליחות לקטן, ואפילו הגוי אין לו שליחות, ובקטן זה בבחינת "מום עובר", שהרי יגיע לידי שליחו ויזכה עכ"פ מדרבנן

"תימה, דטעמא דזכין לו לאדם שלא בפניו - הויא מטעם שליחות. וכיון דזכות הוא לו - אנן סהדי דניחא ליה במאי דעבדינן שליחותיה. וכן מוכח בפרק קמא דבבא מציעא בגמרא, דראה אותם רצים, דאמרינן התם, חצר - לא גרע משליחות. הילכך, גבי גט דחוב הוא לה ואין חבין לאדם אלא בפניו - לא מהני, אלא בעומדת בתוך חצרה. וגבי מתנה, דזכות הוא לה - לא בעינן עומדת בצד חצרה. ומדאיצטריך טעמא דחצר לא גרע משליחות, מכלל דהא דזכין לאדם שלא בפניו - לא הוי אלא מטעם שליחות. וכיון דמטעם שליחות הוי - היאך זכין לגוי שלא בפניו? הא קימא לן באיזהו נשך בגמרא, דמלוה ישראל מעותיו של נכרי, דאין שליחות לגוי, ואפילו אי הוה ליה שליחות, מ"מ תיפוק לי דהוה ליה קטן, ואין שליחות לקטן, כדאמרינן התם, קטן אף על גב דלית ליה שליחות - אית ליה זכייה, וגוי משמע התם, דאפילו זכיה - לית ליה, דמסיק התם, קטן - דאתי לכלל שליחות - אית ליה זכייה מדרבנן, גוי דלא אתי לכלל שליחות - לית ליה זכייה."

בכוח הקטן עתיד לגדול, והגוי כאן גם הוא עתיד להיות ישראל, ולכן כאן תיקנו שליחות שתועיל

"ונראה, דהא דזכין לגוי קטן להטבילו ולמולו - היינו מדרבנן, כדאמרינן התם, קטן - אית ליה זכייה מדרבנן, ואף על גב דשליחות לית ליה והך זכייה דקטן שלא בפניו הוי מטעם שליחות, להטבילו ולמולו - תקנו לו אף שליחות, ואף על גב דגוי אין לו זכייה אף מדרבנן, כיון דמתגייר ואתי לכלל שליחות - אית ליה זכייה מדרבנן כמו קטן."

ועולה השאלה, כיצד אם הינך תולה שזה רק מדרבנן, כיצד הינך מעניק לו יכולות של יהודי מהתורה, להתחתן עם בת ישראל

"וא"ת והיכי הוי גר מדרבנן? וכי יש כח ביד חכמים להפקיע דבר מן התורה, בקום ועבור? דהא כיון דחשבינן ליה גר - שרינן ליה בבת ישראל, וקידושיו - קידושין, ובניו - חולצין ומיבמין אף על פי שהן אחין מן האם, ולא מן האב (פירוש, שאין אב לגוי)."

והתשובה לכך, שאכן קיימת דעה, שיש כוח ביד חכמים להפקיע, ועל התשובה מאי קמשמע לן שבית הדין מטבילין אותו בחר לומר על שעם היות וזה מדין שליחות – הרי זה מועיל לזכות עבורו, וגם יכל לומר העניין השני

"וי"ל דס"ל כמאן דאמר בפרק האשה רבה, דיש כח ביד חכמים - להפקיע דבר מן התורה בקום עבור, וכי פריך, מאי קמ"ל דזכין לאדם שלא בפניו, תנינא? הוה מצי לשנויי - קמ"ל דתקנו לו גרות להפקיע על דברי תורה, אלא חדא מנייהו נקט."

אמנם ניתן להקשות, כיצד קיימת מציאות של גר קטן, שהרי מהתורה אינו יכול להתגייר, ומעמידים זאת, שאמו התגיירה בהיותה מעוברת

"וא"ת קשה, מהא דאמרינן בפרק בן סורר ומורה, דבעי לאוכוחי דקטן - אינו מוליד, מגזל הגר, מדכתיב ואם אין לאיש

גואל: גדול - אתה צריך לחזר אחריו, אם יש לו גואלים. קטן - אי אתה צריך לחזר עליו. והיכי משתעי קרא בגר קטן, הא מן התורה אינו יכול להתגייר."

"וי"ל דמשכחת לה כגון שנתגיירה אמו מעוברת, דמהניא טבילתה לעובר, דהיינו רביתיה. כדאמרינן בהערל מעוברת שנתגיירה - בנה אין צריך טבילה."

קיימת גירסא נוספת, שגם הקטן, מאחר ויגיע לגדול – הרי זכייתו היא מהתורה, וזכין לו אף שלא בפניו, ועוד שבדור המדבר נכנסו לברית, כולל הקטנים שבהם

"ואי גרסינן בב"מ, קטן דאתי לכלל שליחות - אית ליה זכייה, ולא גרסינן מדרבנן - ניחא. דמצי למימר דאית ליה זכיה מן התורה לקטן, וזה שבא להתגייר כישראל קטן - חשבינן ליה וזכין לו שלא בפניו. ואף על גב דהך זכייה שלא בפניו - הוי מטעם שליחות כדפרישית, ואין שליחות לקטן מן התורה - הני מילי לדבר שיש בו קצת חובה, כגון להפריש תרומה, דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת, או היה רוצה להוסיף. אבל הכא שזכות גמור הוא לו - יש לו שליחות, וגם יש להביא ראיה דמטבילין גר קטן מן התורה מדור המדבר, שנכנסו לברית במילה וטבילה, כדאיתא ביבמות פרק החולץ (מ"ו א') והיו בהם כמה יתומים קטנים."

מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה - לא

ואף על גב **דרבנן פליגי** ארבי מאיר, בפרק קמא דגיטין (דף יג. ושם), **ולית להו טעמא דבהפקירא ניחא ליה, ה"מ גבי עבד,** שאינו חושש בהפקירא, **שמפקיע עצמו מן השעבוד, אבל גבי גוי** שאינו משועבד, **ניחא ליה בהפקירא.**

וכן נראה, **דאי לא תימא הכי, היכי מייתי סייעתא מההוא דגיורת, דלמא** רבנן היא, **דאפילו בגדול, לית להו** בהפקירא ניחא ליה.

הגמרא מכריעה כי חידושו של רב הונא שבית הדין מטבילין את הקטן, שזכות היא לו, באשר עדיין לא טעם חיי הפקר

הגמרא מביאה בשם רב הונא, כי גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. הגמרא חוקרת, וכי רצונו היה לומר שזכות היא שנהיה יהודי? הרי כבר ידוע הכלל שזכין לאדם שלא בפניו. וכאן עוברת הגמרא לבאר, כי לעתים הגוי כלל אינו רוצה להתגייר. כי בשעה שאין עליו עול מצוות, הרי הוא רשאי לנהוג כרצונו, ובפרט בענייני אישות, שהוא בוחר בחיי הפקר, כי מי שהיה עבד וודאי מוכרע לנו, כי יבחר בחיי הפקר. ומתוך כך מחדשים שיש כאן תוספת משמעותית, שהעובד כוכבים לא רק שאינו עבד, אלא שהוא גם קטן. כי רק אם היה גדול, שכבר טעם טעם דאיסורא, יעדיף לחיות חיי הפקר באיסור, אבל קטן - זכות הוא לו.

ואכן הגמרא מנסה להביא ראייה מהמשנה כי הגיורת בשעה שהיתה פחותה מג' שנים, כלומר קטנה, הוא בגלל שהטבילוה על דעת בית הדין. ועם היות שהגמרא דחתה נסיון זה, הרי התוס' ידייקו מעצם הנסיון.

התוס' מוכיחים שאין להקשות מחכמים החולקים על רבי מאיר שהעבד מעדיף חיי הפקר, כי זה רק כנגד שעבודו אצל האדון

התוס' בשאלת אף-על-גב, שהיא שאלה שמלכתחילה הקושי ייפתר, מקשים, שעם היות ורבי מאיר סובר שבהפקר נוח לו, והגמרא משתמשת בביטוי עסיסי המתאר את קו חשיבתו המופקר זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה. כלומר, דווקא בהיותו עבד, הוא אינו מחפש לבנות חיי משפחה ראויים עם בת חורין, שיזכה לה רק בשעה שישתחרר, אלא נוח לו בשפחה כנענית, הרי רבנן אינם מקבלים את דעתו, וחולקים עליו.

ומתוך כך התוס' עונים, כי יש כאן שני מרכיבים במחשבתו של העבד, מצד אחד הוא רוצה להשתחרר, ולהפקיע עצמו מהשעבוד, ומצד שני הוא חפץ בחיי הפקר. ולכן לדעת חכמים אצל העבד יגבר הרצון לחופש (לצאת מהשעבוד) אפילו על חיי ההפקר, ורק בעניין זה חולקים רבנן על רבי מאיר, ולומדים כי זה זכות בעבורו להשתחרר, וברגע שאמר - תנו שטר שחרור זה לעבדי לדעת חכמים במשנה בגיטין, שוב אינו יכול לחזור בו. אבל בשעה שמדובר בסתם עובד כוכבים, הרי אדרבא, החופש שלו הם חיי ההפקר, ואצלו אין את מיגבלת השעבוד, כאן הם כבר כן יודו לרבי מאיר.

מה שהגמרא ניסתה להסתייע בגיורת, היא רק מצד היותה קטנה

התוס' מחזקים את טענתם, מהמשך הגמרא, שניסתה להביא ראייה מגיורת. שאם אנו הולכים בשיטת חכמים, הרי מדוע עלינו לצמצם רק שהגיורת הינה פחותה מג' שנים. אלא זה עצמו הוכחה, שאף לשיטת חכמים, רק מצד היותה קטנה, שלא טעמה טעם הפקר, יכולים הבית דין להטבילה לגירות. אבל אם היתה גדולה, אפילו חכמים לא יודו בכך.

מטרת השאלות אינן לקבל תשובות, אלא מתוך ההעמקה מתגלים יסודות חדשים בהבנה

[עם היות וענינו תשובה על שאלת אף-על-גב, שתמיד תשובתה בצידה, הרי מטרת התוס' לא היתה לענות על השאלה, אלא להעמיק בדעת חכמים, וליצור חילוק בין העבד הגוי, שהרצון להשתחרר מאדונו ינצח אף את חיי ההפקר לדעת חכמים, וזכות היא לו להשתחרר, ולבין סתם גוי. ומילות המפתח הינן "הני מילי.. אבל". ולדייק שכל היכולת של הגמרא להסתמך על גיורת מהמשנה, הוא דווקא שהיא קטנה, וטרם טעמה טעם חטא, וממילא כאן זה זכות לגיירה. שזאת על ידי הוכחה על דרך השלילה "דאי לא תימא הכי - היכי מייתי סיעתא מההוא", שיש לנו לתלות שזה חייב להיאמר גם לפי שיטת חכמים.]

אבל קטן זכות הוא לו -

והא דתנן בפרק קמא דגיטין (ג"ז שם),
האומר תנו גט זה לאשתי ושיחרור זה לעבדי,
רצה לחזור בשניהם - יחזור,
דברי רבי מאיר,
היינו בעבד גדול,
דבקטן - מודה רבי מאיר דזכות הוא לו,
דלא ניחא ליה בהפקירא,
כדאמרינן הכא,
משום דלא טעים טעמא דאיסורא.

א"נ,
איידי אף בעבד קטן,
וכגון שהוא של כהן,
דחוב הוא לו שיצא לחירות,
לפי שמפסידו מלאכול בתרומה.

המשנה מדייקת את מחלוקת רבנן ורבי מאיר ביכולת לחזור בהבטחת שטר שחרור לעבד

המשנה בגיטין (יא, ב) "האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהן - יחזור, דברי ר"מ; וחכ"א: בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לו אלא בפניו."

התוס' מצמצמים את דברי רבי מאיר, שזה רק בעבד גדול, שרק בו מתקיים שטעם איסור

מדייקים התוס', שאפילו רבי מאיר שמאפשר לחזור, יש לצמצם זאת ולהעמיד שהוא דווקא בעבד גדול, שכבר טעם טעם איסור, והטעם הוא מכיוון שנוח לו לחיות בהפקירות עם השפחה הזמינה והפרוצה. ומאחר ולמדנו שיש חילוק שהקטן מאחר ולא טעם טעם האיסור, כבר לא נוח לו בהפקירות, ולפי מהלך זה, אף רבי מאיר לא דיבר על כך.

ניתן לומר שרבי מאיר גם יאמר שהשחרור זו חובה לעבד קטן, אלא שאז יש חידוש שזה רק בהיותו עבד כהן, ומטעם אחר

על מנת לא לחלוק בדעת רבי מאיר, ניתן לומר כי הוא מקבל את היכולת לחזור אף בעבד קטן, שעם היות ואין לו חובה מצד חיי הפריצות, אבל אז ניתן להעמיד בעבד של כהן, שרק בהיותו עבד, יכול הוא לאכול תרומה, שתמיד יש לו בשפע ובזול.

כל ניתוח האירועים מבוסס על המשולש של המקרה – הדין והטעם, ולכן אפשר להגיע למה שנראה בתחילה כדבר והיפוכו, והוא בגלל המציאות שמשתנה

[ההלכה בנויה ממקרה דין וטעם. ולכן כאשר הטעם מתחלף, ממילא גם הדין מתחלף. ומדייקים התוס', שמאחר ורבי מאיר סובר שכל החובה לעבד הוא דווקא מצד הטעם שחפץ בחיי הפקרות, הרי חייבים להעמיד שמדובר במקרה בו הוא גדול. ומאחר וטעם זה אינו קיים בעבד קטן, הרי על מנת שיהיה לו חוב, חייבים למצוא מציאות חדשה ושונה, שהוא עבד כהן, והטעם משתנה, בשל הפסד תרומה.]

לכי גדלה -

וא"ת,
והלא כבר גדולה היא,
שהיא נערה, כיון שהיא בת קנס.

ומפרש ר"י,
לכי **גדלה ונהגה מנהג יהודית.**

רק מי שהיתה בחזקת יהודים מעל גיל שלוש שנים, מאחר וגדורים בעריות – כתובתן מאתיים

המשנה מדברת על החילוק בין אשה שגדלה כיהודיה, ומאחר וגדורים בעריות - הרי יש לה חזקת בתולים, ולעומת אשה שנמצאת בין הגויים, הפרוצים בזנות, ועל כן אין לה חזקת בתולים. וכלל נוסף הוא, שקבעו חכמים, כי אפילו אם נבעלה עד גיל שלוש שנים - הרי בתוליה חוזרים.

ולאחר הבנת יסודות אלו מובנים דברי המשנה "הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מאתים, ויש להן טענת בתולין." ומכלל הן הינך שומע גם לאו, שאם כל זה שהיו אצל הגויים היה בגיל מבוגר יותר - אז כתובתן מנה.

הגמרא מדברת על מי שנתגיירו בעודן קטנות – מאיזה שלב נחשבות כיהודיות

הגמרא מביאה את דברי רב הונא, שמטבילים קטן לגרות שלא מדעתו, על דעת בית דין. ומבארים כי ניתן להעמיד שהמשנה מדברת שהאב התגייר, ובאותה פעולה נתגיירו עמו בניו ובנותיו הקטנים, כי הקטן נוח לו להיות כמו אביו. אלא שאומר רב יוסף, שהגיור אינו הושלם, כי רשאים הם למחות, בשעה שיגדילו, ואינם חייבים לקבל על עצמם עול מצוות. וממילא אם קידש אשה לאחר שמיחה, איננה צריכה לגט, באשר מלכתחילה כל הגיור שלה הראשוני היה על דעת שזאת זכות עבורה, אלא שהיא יכולה לומר - איני חפצה בכך, וללא כל עונש.

מקשה עליו אביי ממשנתנו, שהרי היא מדברת על גיורת, כלומר מאחר וביכולתה למחות ולבטל כליל את גירותה, כיצד מעניקים לה כתובה, והרי היא תאכל זאת, כגויה, כי אם היא מתחתנת, ולאחר מכן יכולה לחזור להיות גויה - כיצד תקבל כתובה? ועל כך עונים, כי נתינת הכתובה היא רק בשעה שתגדל. ועונים על כך, שמאחר וגדלה אפילו שעה אחת, ולא מיחתה - שוב איננה יכולה למחות, וממילא תישאר לעד יהודיה. ומכאן אם תמיר דתה - הרי היא נענשת ככל יהודי מומר.

התוס' מבארים כי גדלה – אינו רק גיל, שהיא כבר גדולה, אלא מתבטא בהנהגתה המעשית בפעולות ממשיות

התוס' מעלים שאלה אפשרית. והרי בהיותה בת י"ב שנים ויום אחד, היא כבר נכנסת לגיל בו היא לשיטת רבי מאיר זוכה בקנס. ונמצא שהיא כבר גדולה. כלומר, אם הולכים אנו

לפי שעון הגיל - כיצד הינך אומר לי שהיא תגדל רק בשלב מאוחר יותר? ועונה על כך ר״י, שעל מנת להיחשב כיהודה, ולקבל כתובה, נדרש גם פעולה חיובית, שתנהג כאשה יהודיה, ואגב זה מנהג משה ויהודית, ונמצא כי לא רק עצם זה שאינה מוחה, בבחינת שתיקה כהודאה היא הנותנת לה את הזכות לקבל כתובה, אלא שהתוספות מבארים את מה שתהיה גדולה, הוא רק מעצם שהיא ממש נוהגת מנהג יהדות.

ההבדל בין מצב ופעולה, ורק הפעולה מבטאת את ההוכחה שאכן היא התגיירה מדעת

[התוס' בקושייתם ובתשובתם עומדים על ההבדל בין מצב לפעולה. בקושיה היא "כבר גדולה", כלומר מעצם הזמן משתנה מצבה. ואילו התוספות חולקים ואומרים שיש כאן צורך בפעולה, שהוא מה שיוצר את הגדילה. כי רק אדם גדול ניכר לא נחמת הגיל, אלא מחמת פעולותיו ולקיחת אחריות. כי אפילו יש מחלוקת לזמן בר המצווה, האם זה רק בשעה שיש לו דעת, או בבחינת גזירת הכתוב בהיותו בן י"ג. ואף כאן ניתן לקרוא זאת כפעולה אחת ארוכה "גדלה ונהגה", מה שמורה שבפרט בהיות כל גירותה תלויה בהסכמתה, הרי אין ניתן לנהוג בה כגזירת הכתוב לבר המצווה, אלא רק בכך שנהגה, הרי היא מבטאת שיש לה דעת, וכעת היא יהודיה מבחירה.]

אביי לא אמר כרבא שלא יהא חוטא נשכר -

משמע דרבא - לית ליה טעמא,
דשלא יהא חוטא נשכר.

וקשה,
דאמרינן בפרק שור שנגח ד' וה' (ב״ק דף לח: ושם),
קסבר רבי מאיר כותים - גירי אמת הן,
וקנס הוא דקניס ר״מ בממונם לענין שור שנגח,
שלא יטמעו בהן,
ופריך אלו נערות שיש להן קנס,
הבא על הכותית,
ואי קניס ר״מ בממונם ה״נ ניקנוס,
ומשני, דהכא - לא בעי למקנס,
שלא יהא חוטא נשכר;
והשתא לרבא,
דלית ליה הכא טעם דחוטא נשכר,
היכי מצי משני התם.

וי״ל,
דהתם - אית ליה שפיר האי טעמא,
כיון דבדין יש להן קנס,
דגרי אמת הן,
אלא דבעינן למקנס להו,
סברא הוא,
דמשום טעמא שלא יהא חוטא נשכר,
מוקמינן לה אדינא,
אבל הכא - סבירא ליה לרבא,
דמשום טעמא שלא יהא חוטא נשכר,
אין ליתן לה,
כיון דמן הדין לית לה,
שהרי עובדת כוכבים גמורה היא - אם תמחה.
ובפרק אלו נערות (לקמן דף לו:),
דאית ליה לרבא,
שלא יהא חוטא נשכר **גבי שבויה,**
משום דמוקמינן לה בקדושתה.

לכאורה ניתן להקשות כיצד תזכה בקנס, ולאחר מכן תמחה ותחזור להיות גויה, ומתרצים כי אכן חובת המחאה היא מוגבלת עד לגיל בו היא גדלה

הגמרא מביאה את קושיית רבא על כך שרב יוסף למד כי בשעה שגדלו - יכולה היא למחות. שהרי אם מגיע קנס לכל מי שנמנו במשנה, והינך אומר לי שהגדילו יכולו למחות, כיצד נותנים לה קנס כעת, שתהיה יכולה לאכול מדמי הקנס, לאחר מכן בשעה שהיא כבר תהיה בגיותה? כי יתברר למפרע, שכלל לא התגיירה בתחילה. ואף כאן מתרצים באופן דומה, בשעה שהיא כבר גדולה ולא מחתה, תולים שיותר לא תמחה. וממשיכים ומקשים, כי זכות המחאה היא חד פעמית, ובדיוק בזמן לפני שנעשית גדולה. כלומר, אין מצב בו היא גדולה בגיל ולאחריו היא תוכל למחות, כך שזכות המחאה היא על נקודת היותה בת י״ב ויום אחד, ואז עליה לדעת, כי אם אינה מוחה - הרי המשמעות היא שהיא מקבלת.

לאביי כלל לא מפריע מלכתחילה שתאכל לאחרך מכן בגיותה, כי מטרת הקנס היא עבורו, שלא יהא חוטא נשכר, ורבא יכול לומר באותה סברא, כי גם הכתובה היא רק עבורו, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה

אולם אביי אינו מקבל את דרכו של רבא, ולומד כי הקנס יש לו כוח מצד עצמו. אכן מטרת הקנס אינו מה שהיא מקבלת, אלא מה שהחוטא נענש, ולכן לא אכפת לנו, שתאכלו אף בגיותה. וכהגדרת הגמרא, שלא יהא חוטא נשכר. ואילו רבא לא אמר כאביי, כי הוא סובר, כי כל מטרת הכתובה, אף היא מצד השני, ולא מצידה, שאנו אומרים לו לשלם כתובה, כל עוד היא גיורת, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ונמצא כי נתינת הכתובה היא בעבורו בעיקר, והיא רק בדרך אגב מקבלת אותה.

אפילו מפתיחת התוס', ויצירת מסקנת הביניים ניתן ללמוד רבות

[מדייקים התוס', בכך שרבא בחר טעם משלו, הרי בעצם לו רק שיש לו טעם חיובי שלו, אלא שהוא חלוק על טעמו של אביי, ואינו לומד כי ראוי להעניש את החוטא, אף אם כתוצאה מכך תאכל הגיורת את הקנס אף בגיותה. ומילות המפתח "משמע ד.. לית ליה טעמא" ואם כי "לית ליה טעמא" מופיע פעמים מועטות, הרי כל משמעות התוס' היא יציקת משמעות חדשה לדברים ומילת המפתח "משמע" הינה באלפים רבים. וכדרכם, מסקנת ביניים זו - הינה רק בסיס

לקושיה ותירוץ, על חילוק בין השימוש בכל טעם, וההבדל מדוע כאן אינו מקבל, ואילו במקום אחר הוא כן מקבל את אותו הטעם.]

מקשים התוס', שאביי השתמש בתירוץ זה של לא יהא חוטא נשכר במקום אחר, ומאחר ורבא אינו סובר זאת, כיצד יתרץ שם

הגמרא במסכת בבא קמא דנה על כתמי טהרה שיש לכותים, שרבי מאיר מטמא, מאחר וחשב שהם אכן גירי אמת. מצד שני מקשים על ברייתא האומרת משמו של רבי מאיר, שלעניין נזקין - דין גויים יש להם. הרי על מנת שלא יטמעו ישראל בהם, שיש בהם ספק פיסול, קנסם בממונם, שאף על שור תם ישלם הכותי נזק שלם.

אלא שמקשה רבי זירא, לגבי הקנס של נערות בתולות שמישהו פיתה אותן, שיש להם קנס. ולכאורה, אם זאת הסברא, היה רבי מאיר נדרש לקנוס בכותית, ולא לתת להן קנס. עונה על כך אביי, כי הקנס אמנם ניתן לנערה, אולם עיקר מטרתו היא עבור החוטא בעל העבירה, שאם כאן נשחרר אותו מהקנס, תצא תוצאה קלוקלת עבורו.

אלא שמסוגיה זו מקשים התוס', כיצד רבא שאין לו את היסוד שלא יהא חוטא נשכר, יתרץ, מדוע אכן רבי מאיר לא קנס את הכותים בפיתוי קטנה.

מבארים התוס', כיצד רבא יבאר הדברים בכל שלושת הסוגיות כתובה כאן, קנס על פיתוי קטנה, ואינוס שבויה

התירוץ הטוב כשיש מחלוקת הוא החילוק, ולהבין מה העניין הייחודי בכל סוגיה, שמשנה את גוף ההלכה. המקרה הראשון הינו - הבא על הכותית, כלומר שאנסה, מגיע לה קנס אף ללא הסברא שלא יהיה חוטא נשכר, מאחר ואין אנו צריכים לחוש לדברי רבי מאיר, מאחר ובסופו של דבר גרי אמת הם, ובדין כן מגיע להן קנס. אז הכלל של לא יהא חוטא נשכר, לא הוא הגורם לעצם נתינת הקנס, אלא רק לסלק את הרצון שלא לתת להן על מנת להרחיק את הכותים, שלא יטמעו ישראל בהם, ומאחר ובסופו של דבר ראויות הן לקנס זה - הרי אין שום מניעה ליתן להם.

המקרה השני הוא בסוגייתנו, לעניין הכתובה. מאחר והיא עלולה למחות, ויתגלה מלכתחילה שלא היו כאן כלל מעשה גיור, והיא נשארה גויה כבתחילה. וכל הקידושין והכתובה הוא רק למי שיהודי. ממילא אינה ראויה לו, ואין לנו צורך כלל להשתמש בכלל של לא יהא נשכר על מנת ליתן לה מה שמעולם לא הגיע לה.

המקרה השלישי הוא גבי שבויה. הנערה נשבתה מתוך מטרת סחיטה. והיא נאנסה רק לאחר שיצאה משם על ידי ישראל. רבי יהודה סובר, כי השבויה הצליחה לשמר את עצמה גם בתוך השבי - והרי היא בקדושתה, ולא נאנסה. ורבי יהודה מחייב את האנס, רק על מנת שלא יהא חוטא נשכר, אפילו שאין לנו מידע מה בדיוק אירע בשבי, אלא זה ספק. אולם כאן רבא כן ישתמש עם העיקרון של לא יהא חוטא נשכר, על מנת להעמידה בקדושתה. ואפילו שחכמים יסברו שהיא כן נבעלה בשבי, הרי העיקרון של לא יהא חוטא נשכר, יכול להועיל, ורק בסוגייתנו, שכלל אין את היסוד לכך, אם היא ממאנת - לא יהיה ניתן להוציא ממנו את הכתובה.

[דף יא עמוד ב]

ושמואל אמר אין מוכת עץ בבשר -

בלא השיר בתולין **איירי**,
דאי בהשיר,
למה יש לה להיות פחותה ממוכת עץ.

ההתייחסות למוכת עץ – וכיצד נכנסים לגדר הלכתי זה

המשנה מביאה את מחלוקתם של רבי מאיר, הסובר כי קטנה שהיא בת פחות מג' שנים, הרי אפילו אם היתה ביאה, מאחר ובתוליה חוזרים - כאילו לא נבעלה. וקטן, שהוא פחות מתשע שנים, אף שבפועל בעל - לא החשיבו חכמים את מעשהו כלל, וכאילו לא היתה כאן ביאה. ומוכת עץ, שהתרחש כאן מצב בו נשרו בתוליה, אלא הגורם היה שנתקע לה עץ באותו המקום. הרי לגבי נחלק רבי מאיר, הסובר שאעפ"כ כתובתה מאתיים, ולא איבדו כל השלוש הללו את כתובתן, ואילו חכמים מחלקים שדינה כמו הבעולה, וכתובתה היא רק מנה.

מחלוקת האמוראים לגבי ביאת הקטן

אמר רב יהודה אמר רב קטן הבא על הגדולה עשאה מוכת עץ, משום שאמנם אין ביאת קטן ביאה, אבל בכל זאת לא גרעה ביאתו מהכאת עץ, ולכן לרבנן שסוברים שמוכת עץ - כתובתה מנה, גם אשה זו שבא עליה קטן - כתובתה מנה, וכן הדין לענין כהן גדול, שמובא במשנה ביבמות שכהן גדול לא ישא מוכת עץ, גם זו שבא עליה קטן - אסורה לו. כי אמריתה קמיה דשמואל כשרב יהודה, שהיה תלמיד רב בתחילה ועבר לשמואל, אמר מימרא זו של רב לשמואל, אמר אין מוכת עץ בבשר וכיון שביאת קטן לא עשאה בעולה, גם למוכת עץ אינה נחשבת.

מבהירים התוס' את שיטת שמואל – ובכך הם מוסיפים שיש פער לפי תוצאת מעשהו

[התוס' מכניסים גורם נוסף, לא רק עצם המעשה, אלא גם התוצאה. וממילא עיקר החילוק עובר מעולם המעשה לעולם התוצאה. והסיבה היא, שמאחר ובאו חכמים ולא החשיבו את מעשהו, הרי הדיון עובר לא למעשה אלא רק לתוצאה. כך שאיך יכול לטעון שלא עשה דבר, באם כן יש תוצאה למעשהו.

ולכן חייבים לומר, כי כל מה ששמואל אומר שבבשר שהיה עימה, מאחר ואין כאן השרת בתולין, ניתן לומר שאינה הופכת כלל למוכת עץ.]

כדרכם תוס' הרא"ש בהוספת מילים, מבהירים את התוס'

מבהירים תוס' הרא"ש על דרך השלילה, וודאי שאינך יכול לומר שאין המעשה של הקטן דבר, בשעה שהצליח להסיר את בתוליה, ואז יש לה מעמד של בעולה, וממילא כתובתה רק מנה. אבל החידוש הוא לשיטת שמואל, כי אם כן היתה בעילת קטן, אך ללא תוצאה - כאילו לא היה כאן דבר. ומוסיפים תוס' הרא"ש במה חולק שמואל על רב, וזו בדיוק המציאות עליה מדבר שמואל, שלא השיר. כי כאשר יש מחלוקת, חייבים לדבר על אותה המציאות.

"ומיירי - שלא השיר בתוליה. דאי השיר - לא עדיפא ממוכת עץ. אלא בשלא השיר איירי, והיינו דקאמר אין מוכת עץ בבשר. דאי השיר בתוליה - בעולה גמורה היא, ואי לא השיר בתוליה - לאו מידי עבד, ואפילו מוכת עץ אינה. ולרב - עשאה מוכת עץ, אפילו לא השיר."

לרבנן הכיר בה מנה לא הכיר בה ולא כלום -

ומתניתין - ר"מ היא, **ולא רבנן.**

ואם תאמר,
אמאי לא קאמר,
'לרבנן -
בין הכיר בה בין לא הכיר בה - מנה',
כדקאמר במסקנא,
ותיתי מתניתין - לדברי הכל.

וי"ל,
דלא ניחא ליה למימר הכי,
דכיון דרבנן מדמו לה לבעולה,
הויא - בלא הכיר בה,
כמו כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה,
וסבירא ליה דלית לה ולא כלום.
ובמסקנא סבר,
הא דמדמו לה לבעולה - **היינו לענין מנה,**
אבל מקח טעות - לא הויא כמו בעולה,
דאינו מקפיד כ"כ במוכת עץ, **שיהא מקח טעות.**

קטן הבא על הגדולה – היא כבר מחלוקת תנאים בין רבי מאיר ולחכמים, ותלו זאת האם הכיר בה או לא

הגמרא התחילה בהבאת מחלוקת רב ושמואל בעניין קטן (מבן תשע שנים ולמטה) שבא על הגדולה. רב הסובר שעשאה כמוכת עץ, ואילו שמואל סובר, שאין מוכת עץ בבשר. "אמר רבא, הכי קאמר: גדול הבא על הקטנה - ולא כלום, דפחות מכאן כנותן אצבע בעין דמי; וקטן הבא על הגדולה - עשאה מוכת עץ, ומוכת עץ גופא - פלוגתא דר"מ (הסובר כי כתובתה מאתיים) ורבנן (הסוברים כי כתובתה מנה).

אמר רמי בר חמא: מחלוקת - כשהכיר בה, דר"מ מדמי לה לבוגרת (שכלו בתוליה והרי מאחר ואינו הבין כי מדובר במוכת עץ, מבחינתו זה דבר רגיל), ורבנן מדמו לה לבעולה (שכתובתה היא רק מנה), אבל לא הכיר בה - דברי הכל ולא כלום (כיוון שמתייחסים לכך כמקח טעות ואינה מקבלת כלל כתובה). ור"מ אמאי מדמי לה לבוגרת? נדמייה לבעולה! בעולה איתעביד בה מעשה בידי אדם, הא לא איתעביד בה מעשה בידי אדם. ורבנן, אדמדמו לה לבעולה, נדמייה לבוגרת! בוגרת - לא איתעביד בה מעשה כלל, הא -איתעביד בה מעשה."

הגמרא הקשתה על דברי רמי בר חמא שאמר שכשלא הכיר בה – לדברי הכל ולא כלום

רב נחמן הביא, שלא ניתן לומר כך, כי הרי במשנה בהמשך יש דיון, בו האשה טוענת כי היא מוכת עץ, ואילו הבעל טוען שהיא דרוסת איש את, כלומר בעולה, הרי רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים שהאשה כן נאמנת, וממילא תקבל כתובה או של מאתיים או של מנה, אבל וודאי שלא ניתן לומר שלא כלום.

דברי רבא הינם בשני שלבים, לפני שחזר בו (ועל כך ידונו התוס' הנוכחי) ולאחר שחזר בו

ומחמת קושיה זו, חלק רבא על דברי רמי בר חמא, ואמר כי לרבי מאיר - תמיד תהיה כתובתה מאתיים, ואילו לרבנן אכן יש הבדל, אם הכיר בה - אכן כתובתה מנה, אך בלא הכיר בה - אין לה ולא כלום.

אבל ובסוף הדר ביה רבא ממה שאמר לדברי רבנן שאם לא הכיר בה קודם לכן שהיא מוכת עץ - אין לה ולא כלום, אלא בין הכיר בין לא הכיר - יש לה כתובה מנה לרבנן, וכתובה מאתים לרבי מאיר.

ולפי זה, המשנה לקמן, שנאמנת בטענת מוכת עץ, היא לדברי כולם, שלפי רבנן מתבטאת נאמנותה במה שמקבלת כתובה מנה (ושלא כדברי הבעל שטוען שלא מגיע לה כלום מחמת שהיא בעולה, והרי זה מקח טעות), ולפי רבי מאיר מקבלת כתובה מאתים.

מדייקים התוס', כי לפני שרבא חזר בו – ניתן להעמיד את המשנה בהמשך רק לשיטת רבי מאיר

מדייקים התוס', כי בשלב הראשון, לפני שרבא חזר בו, הרי חשבון הסוגיה הינו שנאמנות האשה יכולה להיות רק לפי שיטת רבי מאיר. כי בעצם יש כאן שני מרכיבים. בשעה זו רבא אומר כי לשיטת רבנן אין לה ולא כלום, הרי לא שייכת נאמנות כשאינה מקבלת דבר, אלא אדרבא, זה בדיוק הגדרת המקח טעות. והעניין השני זה הויכוח הכמותי על כמה תקבל (שבסוף לאחר שחוזר רבא, עם היות והיא יכולה להיות נאמנת, אז יש מחלוקת בין רבי מאיר וחכמים לא על עצם הנאמנות, אלא רק על גובה התעריף).

שאלת התוס', הרי לכאורה עדיף להעמיד את המשנה לשיטת הכל, ובפרט שרבא עצמו חזר בו, ולמסקנתו המשנה היא אכן לשיטת הכל

מתוך כך עולה השאלה, שהרי לבסוף רבא עצמו חזר בו למסקנה. ואם כן מדוע העדיף תחילה ללמוד אחרת. שהרי התוס' מנתחים את ההווה אמינא באותה עוצמה של המסקנה. הרווח הגדול הוא שאם היה אומר כמסקנה, הרי מלכתחילה היתה המשנה לשיטת הכל, והרי עדיף לנו מלכתחילה לא לדחוק ולהעמיד שהמשנה הינה רק לפי שיטת תנא יחיד, ואפילו הוא רבי מאיר, שסתם משנה - היא כמותו. ומאחר וזו שאלת ואם תאמר, הרי ברור לנו, עוד לפני התירוץ, כי אכן יש לרבא סיבה לדחוק ולהעמיד את המשנה רק לשיטת רבי מאיר, אלא מטרתנו להבין מדוע בחר כך ללמוד בתחילה.

שאלת ואם תאמר מכריחה אותנו לצלול ולבאר כיצד רבא סבר בשני שלבי הסוגיא

[התוס' בשעה שהם מעלים שאלה, מכריחים אותנו להבין טוב יותר את דברי רבא, הן בשלב ההווה אמינה והן בשלב המסקנה. והרעיון הוא שעוד לפני כן למדה

הגמרא, כי חכמים בחרו לתת למוכת העץ מנה, כי הם מדמים אותה לבעולה. ואז הוא דימה זאת, לכך שלא הכיר בה כלל, ואז כשהוא מגלה זאת, הוא מתייחס למצב בו כנסה בתולה ונמצאה בעולה, שאז אכן הגיוני לומר שאין לה ולא כלום.

אבל במסקנה, נוצר כאן חילוק, נכון שחכמים מדמים את מוכת העץ לבעולה, אלא שהדמיון אינו בכל הפרטים, כפי שחשב בתחילה - אלא רק לעניין הכמותי שתקבל מנה. והדיון בעניין האיכותי, הבעל לא מרגיש כה מרומה עד שזה ממש מקח טעות, כמו שהיה אדם אחר לפניו שבעל אותה, אלא מאחר וזו מוכת עץ, משתמשים התוס' במילת ההקטנה כל כך, שאינו מקפיד כל כך, מה שמוציאה מגדר מקח טעות מצד אחד, אך מצד שני - כתובתה הינה רק מנה, כדוגמת הבעולה.]

הגדרת החילוק בתשובת התוס' לפי לשון התוס' רא"ש, שבהגדרתם מחדדים דברים

"דמסתבר ליה השתא, כיון דרבנן מדמו לה לבעולה - היכא דלא הכיר בה, הוי כמו כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה. וסבירא ליה דלית לה ולא כלום, ובמסקנא, דקאמר לרבנן - בין הכיר בה, בין לא הכיר בה - מנה, סבירא ליה אף על גב דמדמו לה לבעולה, הני מילי לענין מנה, אבל לענין מקח טעות - אינה כמו בעולה."

הדר ביה רבא מההיא -

אבל מהא - לא בעי למימר דהדר ביה, משום דמקח טעות - **לגמרי משמע.**

וא"ת,
מנא לן דהדר ביה ממה שאמר,
לרבנן לא הכיר בה ולא כלום,
נאמר שחזר בו ממה שאמר,
לא הכיר בה לר"מ מאתים,
אלא נפרש, לא הכיר בה - מנה,
ונוקי ברייתא כרבי מאיר.

וי"ל,
כדפירש לעיל בקונטרס, **דאין זה סברא,**
דאי חשיב מקח טעות - **לא יהא לה כלום,**
ואי לא חשיב מקח טעות,
למה לא יהא לה מאתים?
כיון דמדמה לה לבוגרת,
דאשו לבוגרת - פוחתין לה מכתובתה?

יש לבאר כיצד הברייתא אומרת שאם יש עדים שזינתה תחתיו כתובתה מנה - ותשובת רב ששת

הגמרא הביאה, כי רבא אמר בתחילה ולרבנן תלוי, אם הכיר בה - כתובתה מנה, ואם לא הכיר בה - אין לה ולא כלום. וכעת הגמרא מוכיחה כיצד רבא חזר בו בעניין זה.

הראייה לכך היא ברייתא הדנה בהוצאת שם רע. כי אם נכון שהיא זנתה - ראויה האשה להיסקל על כך, ואם אינו נכון - מענישים אותו במאה כסף קנס. הבעל מגיע לבית הדין ואומר לאביה, לא מצאתי לבתך בתולים. ואז הברייתא הינה מוזרה ביותר, שנאמר שאם יש עדים שזנתה תחתיו - כתובתה מנה.

מיד קופצת הגמרא בתמיהה גדולה, והרי בת סקילה היא, וכיצד הגעת לכך שכתובתה מנה? אלא התשובה היא שאמנם אם היו עדים שזינתה תחתיו - הרי היא בסקילה, אבל אם יש עדים שזינתה עוד קודם שנתארסה - יש לה כתובה מנה. ומכאן הוכיח רב חייא בר אבין משמו של רב ששת, שמכאן אנו רואים שכנסה בחזקת בתולה ונמצאה בעולה - יש לה כתובה מנה.

רב אבין משמו של רב ששת דוחה את קושיית רב נחמן ממשנה מפורשת

ומקשה עליו רב נחמן ממשנה, שהנושא את האשה ולא מצא בה בתולים, היא אומרת משארסתני, וכבר התחייבת כתובה - אז נאנסתי, וממילא נסתחפה שדהו, והוא טוען, לא כי זה קרה תחילה, עוד קודם, והיה מיקחי מקח טעות, הרי משמע מהמשנה, שאין לה כלל, וכיצד אמר רב חייא בר אבין משמו של רב ששת זאת?

אלא שהוא חוזר ועונה, אפשר רב עמרם וכל גדולי הדור היו בבית המדרש וישבו בזמן שרב ששת אמר זאת ולא מיחו, וכי לא הכירו משנה מפורשת? ומשום כך, הם פירשו שכוונת המשנה שמקח טעות לעניין מאתיים, אבל בכל זאת היא מקבלת מנה, ואתה רב נחמן אומר, שמקח טעות משמעו שאין לה כלל?

רבא מסכים עם רב נחמן, ולכן הוא נדרש לחזור ולבאר את הברייתא בהוצאת שם רע באופן אחר

ועונה על כך רבא, כי דווקא רב נחמן הקשה כראוי, כי הלשון מקח טעות משמעותו לגמרי, ואכן לא ראוי לה דבר. ומתוך כך הוא מבאר את דברי רב ששת את הקושי של הברייתא הלא מובנת, ניתן לתרץ באופן אחר. הבעל מגיע לבית הדין, וודאי שאם יש עדים שזינתה תחתיו היא בסקילה. אבל כאן יכולות להיו עוד שתי אפשרויות, שאם זינתה מעיקרא - אכן לא תקבל דבר. אבל אם היתה מוכת עץ - יש לה כן כתובת מנה.

הוכחת הגמרא שאכן רבא חזר בו בעניין מוכת עץ

מיד קופצת הגמרא ומקשה, הרי אתה רבא אמרת בדעת חכמים, שאם לא הכיר בה בעלה שהיא מוכת עץ - אין לה ולא כלום, אלא חייבים לומר כי לדעת רבנן - אף שלא הכיר בה - כתובת המוכת עץ הינה מנה.

התוס' מבארים – כי אכן רבא ממשיך לאחוז כי הלשון מקח טעות - משמעותו הינה לגמרי

מדייקים התוס', שבעצם רבא אמר כאן שני דברים, והדבר הנוסף, שממנו לא חזר, כי הלשון מקח טעות משמעו לגמרי. ולכן גם כאשר הוא מגלה מקח טעות - הרי זה דבר קיצוני, שאדם מקפיד עליו, ואילו לגבי מוכת עץ - הרי הוא אולי מאוכזב, אבל אין לו מה לכעוס עליה, שהרי היא בעצם מסכנה ממה שקרה לה, ואין בדבר זו שום בחינה של אשמה.

התוס' מציעים דרך שלישית לבאר שרבא חזר ממנה

"וא"ת, מי דחקו לחזור, ממה שאמר לרבנן - לא הכיר בה ולא כלום. נימא דהדר ביה ממה שאמר לר' מאיר לא הכיר - בה מאתים? ונימא דלר' מאיר לא הכיר בה - מנה, ומתוקמא ברייתא כר' מאיר." כלומר, מאחר ורבא אמר שני עניינים גם לפרש את דברי רבי מאיר, וגם לפרש את דברי רבנן. ועד שהינך מחזירו מדברי חכמים, ניתן להחזירו מדברי רבי מאיר, והרווח שבהצעה זו, שהברייתא התמוהה, לאחר ביאור זה - כן מסתדרת לשיטתו.

חייבים לחזור רק כשזה אינו סותר סברא פשוטה, ולא ניתן להעמיס הבנה זו בדברי רבי מאיר

התשובה היא מרתקת, שהרי יש לצלול ולהבין כי רבי מאיר דימה את מוכת העץ לבוגרת. ולבוגרת הרי יש את מלוא הכתובה. כי בשעה שאנו מדמים למקח טעות - ברור לנו כי דבר לא מגיע לה. ולכן לא היה יכול רבא לומר כך בדעת רבי מאיר.

החידוש הוא הן בצד הצעת התוס', והן שהתשובה לא רק שדוחה את הקושיא – אלא מבארת לנו עומק חדש בהבנת דרכו של רבי מאיר

[יש לראות את הגאונות מעצם הצעת התוס' (שהרי ואם תאמר אינו רק סתם קושיא, אלא ניתן לראות בה הצעה אחרת), למה לומר כי רבא חזר דווקא מהחצי של רבנן, ניתן לבאר כי חזר בו מההבנה של רבי מאיר, ונרוויח שנעמיד כי רבי מאיר הוא המציע למוכת העץ מנה. והתשובה לא פחות מבריקה. כי כשנצלול להבין את שיטת רבי מאיר, הרי מובן שבכך שהוא מדמה אותה לבוגרת, הסכום של מנה כלל איננו הגיוני. כי לבוגרת זה דבר שבדרך הטבע, ולכן יישאר רבי מאיר עם הסברא כי מגיע לה מאתיים, כדוגמת בוגרת.]

[דף יב עמוד א]

אמר רבה זאת אומרת -

נראה דהכא גרסינן רבה,
דהא רבא קאמר לעיל, דמקח טעות - **לגמרי משמע,**
ואי גרסינן הכא רבא,
א"כ תיקשי מתניתין **רישא לסיפא,**
דהא זאת אומרת,
איכא למידק נמי ממתניתין כדאמרינן בסמוך,
אלא ודאי נראה דהכא גרס רבה,
דרבא דאמר לעיל מקח טעות לגמרי,
משמע יפרש כמו רב אשי.

כהקדמה – הצורך בשינוי גירסא הוא כאשר אם נגרוס כמו שכתוב, תיווצר למשל סתירה בין החלק הראשון והשני במשנה

[התוס' מלמדים אותנו שיעור בשינוי גירסא. ובהקדמה, טעות בגירסא יכולה להיווצר בקלות בשינוי בין רבא לרבה, מאחר והם גם נכתבים דומה וגם נשמעים דומה, עד אשר אפילו בישיבות הספרדיות והאשכנזיות כל אחת מהן ממש יש לה דרך שונה להבליט בהגייה, מתי נאמר רבה ומתי נאמר רבא. והצורך הזה הוא מאחר ואלמלא כן, אכן קיימת בעייה. וזה השיעור הראשון, שרק במקום בו השינוי הינו הגיוני, פעם זה היה יכול להיות בשל אותיות דומות בכתב, או הגיה דומה בעל פה, וכאן זה שניהם.

בעייה של סתירה בין רישא לסיפא - שולחת אותנו לכיוון של שינוי גירסא, וממילא אין קושי. ולא עוד אלא שהתוס' מסבירים לנו, גם איך כן ראוי לרבא ללמוד כאן בסוגיה, על סמך דבריו הקודמים.]

שתי הסברות השונות מוכיחות לנו כי לכל שיטה של רבה ורבא יש כיוון אחר

הכלל הוא שאם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה - הרי זאת הגדרת מקח טעות, שלשיטת רבא אין לה דבר, כי משמעות מקח טעות, שבגלל הטעות הוא לא מוכן לשלם דבר. וזה לא יכול להתיישב עם דברי המשנה האומרת כי כן יהיה לה מנה. והסיום הינו שרבא יוכל לפרש כהמשך הגמרא, וכפי שרב אשי אכן דחה את הוכחת רבה.

"ואילו רב אשי דחה את הוכחת רבה, ואמר: בנישואין ראשונים של בתולה בעלמא, אם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה - לעולם אימא לך דלית לה כתובה כלל, משום שמקח טעות הוא. ושאני הכא, בנישואין שניים, כשכנסה הבעל השני, הרי אפילו אם כנסה בחזקת בתולה ונמצאה בעולה, כתובתה מנה - שהרי כבר כנסה לפניו בעלה הראשון, ולכן על הבעל השני לדעת שהיא נבעלה כבר, אפילו שיש עדים שלא נסתרה עם בעלה הראשון."

וכהרגלו התוס' רא"ש פותח ומבהיר:

"נראה דהכא - גרסינן רבה, דאילו רבא האמר לעיל מקח טעות - לגמרי משמע, ולית לה כלל, וליכא למימר דסבר רבא, דהך ברייתא פליגא אמתניתין (פירוש, האי ברייתא דתנו רבנן דמשמע מינה דהכונס את הבתולה ונמצאת בעולה - כתובתה מנה, אמתניתין, דהיא אומרת משארסתני דמשמע ולא כלום, דא"כ אמאי דחיק לשנויי ברייתא דהוצאת שם). דא"כ אמאי דחיק לשנויי ברייתא דלעיל, לימא דהך ברייתא - נמי פליגא אמתניתין, וליכא למימר, דכל מה דמצי לשנויי ברייתא אמתניתין משני להו, מ"מ אכתי קשו מתניתין אהדדי. דהאי דיוקא, נמי איכא למעבדיה אמתניתין דבתולה אלמנה כדמפרש ואזיל.

הילכך נראה, דהכא - גרסינן רבה, ולעיל - רבא, משום דקאי אמילתא דרמי בר חמא, ורבה - הוה מפרש מקח טעות דמתניתין ממאתים כרבי חייא בר אבין, ורבא - דמפרש מקח טעות לגמרי - משמע סבר לה כשינויא דרב אשי."

כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה מנה -

והא דקתני **שהרי כנסה ראשון,**
פירש ריב"ם **דהכי משמע ליה,**

אין לשני טענת בתולין לחסרה מכתובתה כלום,
שהרי כנסה ראשון,
וגרם להיות כתובתה מנה,
ואינו יכול לחסרה כלום מאותה מנה,
דלא מהניא טענת בתולין - אלא ממנה דבתולין.

בציור שלקח מהבעל הראשון, אע"פ שהיא בחזקת בתולה – כתובתה מנה

לומדת הגמרא - תנו רבנן: כנסה בעל ראשון לשום נישואין, ומת בעלה הראשון, ונישאה לבעל שני, הרי אפילו אם יש לה עדים שלא נסתרה עם בעלה הראשון, אי נמי, יש לה עדים שנסתרה עמו, אבל ולא שהתה עמו בסתר שיעור זמן כדי ביאה - אין הבעל השני יכול לטעון טענת בתולים ולהפסידה כתובתה, לומר מקח טעות הוא.

שהרי כבר כנסה הבעל הראשון, ועליו לדעת שנבעלה על ידו, הואיל והיתה ראויה להבעל לו, שאין "אפוטרופוס" למונעו מביאה הראויה לו. אמר רבה: זאת אומרת, מוכח מברייתא זו, שאם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה - יש לה כתובה מנה! ולא אומרים מקח טעות הוא זה, אלא מגיע לה מנה. שהרי הבעל השני, ודאי כנסה בחזקת שהיא בתולה, שהרי סמך על העדים. ובכל זאת אם מצאה בעולה, אינו יכול להפסידה מנה הראוי לאלמנה מן הנשואין.

מאחר ולא נשאה על דעת שהיא בתולה, אלא "יד שנייה" – ממילא כתובתה מנה, ואין שום משמעות האם היתה בתולה

מעצם נישואיה עם הראשון - ברור שלא תקבל מאתיים. כי בכך שהראשון גרם כי כתובתה לשני הינה מנה. הרי אפילו הטעתה אותו שהיא בתולה - לעולם כתובתה מנה. כי המנה הזה אינו קשור כלל לגבי טענת בתולים. ואין בכוחו כלל בטענה כזאת לא לאוסרה עליו ולא לחסרה מהמנה של כתובתה כלום. כי כל הדברים בנויים על המקרה המסויים הזה.

התוס' מחדשים בהבנה מחודשת של הדברים, שכך היא המשמעות, ולא כפי שרגיל ומקובל לחשוב

[מילות המפתח כאן הינם "דהכי משמע ליה" ומופיעות עשר פעמים בתוספות. ומשמעותם שהתוס' באים ליצוק משמעות חדשה באותם הדברים. ומבארים כי מאחר ומה שיש לה מנה, הוא בגלל מעשה הראשון. והא דקתני שהרי כנסה ראשון דמשמע דתלי טעמא בהכי הכי פירושו. ואלמלא הפירוש החדש שכעת יוצק הריב"ם, מעצמנו לא היינו בתחילה לומר כך.]

שאני הכא שהרי כנסה ראשון -

ואדעתא דבעולה נישאת,
ואף על גב דעדים מעידים שלא נבעלה,
אינו סומך על זה,
מאחר שהיו נישואין,
וסבר - דלשבחה אומרים כן.

ביאורו של רב אשי, המחלק שבמקרה המסויים של כנסה בחזקת בתולה – הוא שונה משאר המקרים

הגמרא ביארה את המקרה בו האשה נכנסת בחזקת בתולה, ונמצאת בעולה. רב אשי אמר, בעלמא לעולם אימא לך: לית לה כלל, ושאני הכא, שהרי כנסה ראשון. כלומר, רב אשי חולק על דברי רבה שאמר - זאת אומרת: כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה - יש לה כתובה מנה. והוא מבאר שכלל זה אינו נכון, אלא אדרבא, תמיד הכיוון הינו הפוך, שהעיקר שאם היה לו מקח טעות, באמת היא לא תקבל דבר. ורק כאן יש מקרה צדדי, שראוי להבין מדוע החידוש שכאן בלבד היא מקבלת מנה. ולכן בתוספות למעלה, מובן מדוע רבא יכול לסבור כמותו. ודרך מילות המפתח "שאני הכא", אנו מבינים שכאן יש מקרה שמכריח את הבעל למרות הפער בין מה שחשב לתוצאה - ועדיין היא בכל זאת תקבל מנה.

יש שני כיוונים להוכחה מדוע אכן מגיע לה מנה, ולא ניתן לומר שלא מגיע לה דבר

התוס' נדרשים לבאר כיצד רב אשי, מפריד בין שני המקרים. וגופא במקרה הזה יש לנו שני כיוונים, מצד אחד הרי באו עדים שלא נבעלה, ומצד שני, ברור לו כי הרי היא נשאה לאחר שכבר היתה אצל הראשון. אם נקבל את דברי העדים כתורה מסיני, ושהם העיקר - הרי לכאורה מה ההבדל בין המקרה הזה לכל המקרים, בהם סובר רב אשי, שמקח טעות - מראה כי לא מגיע לה דבר? ולכן התוס' באים משני כיוונים. הצד האחד לחזק מדוע כן מגיע לה את המנה, והצד השני מדוע כאן לא ניתן לומר שלא מגיע לה כלום.

יש לשים לב, כיצד התוס' בונה את הוכחתו מכמה כיוונים

[התוס' מחלישים את המציאות שעדים מעידים שלא נבעלה. והם פותחים בסגנון של אף-על-גב, שזה קושי סתמי, וניתן לדחותו בקלות. הוכחה ראשונה - אינו סומך על זה. הוכחה שניה - הבעל יוצק משמעות חדשה לדברי העדים, בניגוד לכל עדויות שבאותו לתאר את האמת, שכאן זה רק קישוט, וזה ביכולתו לצייר הבנה חדשה מסברה - שרק לשבחה הם אומרים, כלומר, אנו מחלישים את דבריהם, ומוציאים מהם את כל התוקף והכוח של עדים. הוכחה שלישית - אדעתא דבעולה נישאת. מאחר והתחתנה, הנחת היסוד שוודאי נבעלה, אדרבא כל דברי העדים נשמעים לנו מעט מצוצים מן האצבע, ואינם הגיוניים.]

לאחר הניתוח שלנו, ראוי להביא את דברי התוס' רא"ש שמעניקים צבע חדש

והשני כנסה אדעתא דהכי, שלא תהא בתולה. אף על פי שהעדים העידו עליה - לא היה סומך עליהם, מאחר שכנסה ראשון לשם נישואין. אלא היה סובר, שלהשביח מקחו היה אומר כן. וקיימא לן כרבא וכרב אשי, דסבירא להו מקח טעות - לגמרי משמע.

וניחוש שמא תחתיו זינתה -

אין לומר דפריך,
אמאי אינו יכול לטעון טענת בתולים **לאוסרה עליו,**

ניחוש באשת כהן - שמא תחתיו זינתה,
דליכא אלא חדא ספיקא,
ספק - תחתיו, ספק - אין תחתיו,
דהא מצי לשנויי.
דהא דאינו יכול לטעון - היינו להפסידה מכתובתה,
דאיכא ספק ספיקא,
דאפילו תחתיו - אימור באונס הוה,
ואין זה דוחק,
דלעיל נמי מפרש,
אינו יכול לטעון טענת בתולים הכי,
דקאמר,
למאי,
אי לאוסרה עליו ביהודה אמאי לא כו׳,
אלא אכתובה פריך - אמאי אינו מפסיד לה.

ונראה לר״י,
דלרב אשי פריך,
כיון דבעלמא - אית ליה דאין לה כלום,
והכא יש לה - לפי שכנסה ראשון,
א״כ יבא לידי איסור,
שזה האיש סבור כיון שזו יש לה,
אף על גב דבעלמא לית לה,
אם כן מחזקינן אותה ודאי בעולה מבעל ראשון,
ואדעת כן רוצים לומר שנשאתי,
ובחנם אטרח לבית דין,
שודאי לא יאסרוה עלי,
ולכך - היה לנו להפסיד כתובתה,
שיבא לב״ד,
ולא יטעה לומר שמותרת לו;
ואפילו באשת ישראל - יש לנו להפסידה,
גזירה שיראה כהן שזו לא תאבד כתובתה,
ויסבור אף בשלו כן,
ולא יבא לב״ד.
אבל לרבה - **לא פריך מידי,**
כיון דבעלמא - נמי יש לה,
ליכא למיטעי.

קיים הבדל תהומי לחשש שזינתה תחתיו בנישואים ראשונים או שניים

בעמוד קודם (יא, ב) שנינו ברייתא ״ת״ר: כנסה ראשון לשום נישואין, ויש לה עדים שלא נסתרה, אי נמי נסתרה ולא שהתה כדי ביאה - אין השני יכול לטעון טענת בתולים, שהרי כנסה ראשון.״ ומאחר והיה לה בעל, הרי אפילו באים עדים שמת בעלה הראשון מיד אחר החופה - אין היא נחשבת בחזקת בתולה. ומצד שני, גם לצד השני מברר הגמרא שלא ניתן לומר, שהיה פנאי בין הנישואין השניים למעשה, מאחר ומדובר שקידש ובעל לאלתר.

התוס׳ מבארים כי את השאלה שנא תחתיו זינתה – ניתן לשואלה הן בעניין ממון והן בעניין איסור

בחשש שמא תחתיו זינתה, היא שאלה היכולה להתפרש הן באופן של איסור, והן באופן של ממון. ואכן אם היה מדובר שהבעל השני הינו כהן, הרי יש לנו רק ספק אחד, ואז היא תהיה אסורה עליו. כי כל ההיתר הינו רק כשהבעל מישראל, ואז יש לנו שני ספקות. ספק תחתיו, ואולי בכלל לא תחתיו. ואפילו אם היה זה תחתיו, מי יכריח אותך לומר שהיה זה ברצון, כי אם זה היה באונס - לא היתה נאסרת לבעלה הישראל. ואכן בבעל כהן, כן יכולה השאלה להישאל בסגנון של איסור.

אלא כאן החידוש הוא שמאחר והלשון ״אינו יכול לטעון טענת בתולים״ יכול להתפרש גם על הצד הממוני, שהוא מעוניין לטעון זאת, רק על מנת לבטל כתובתה, אין זה דוחק. ואדרבא מביאים התוס׳, כי בסוגיה הקודמת, של האוכל אצל חמיו ביהודה, העמידו את ההגדרה שאינו יכול לטעון טענת בתולים, רק לעניין הפסד הכתובה.

היכולת לצבוע את השאלה רק במשמעות שעליה לא חשבנו תחילה, ולגבות זאת בהוכחה

[כלומר, התוס׳ כאן מציעים לנו צעד מבריק, כי הם לוקחים את השאלה, שממבט ראשון נתפסת רק בצד האיסורי, ומראים כי מה שנאמר שאינו יכול לטעון, הוא רק בצד הממוני ומביאים ראייה לדבריהם, ומילות המפתח "ואין זה דוחק, דלעיל נמי מפרש". ומה שמתנצלים התוס׳ שאין זה דוחק מצוי בעוד כמה מקומות בתוס׳.]

אכן כן ראוי לאבד כתובתה לשיטת רב אשי, מכיוון שזה ימנע מקרה באשת כהן, שיסבור כי בכל מקרה לא יאמינו לו, ויישאר עימה באיסור

אלא שכאן יש לנו ביאור מבריק. עיקר השאלה היא דווקא לרב אשי, שהוא זה המחלק האם שזינתה תחתיו יש לה כלום, מצד מקח טעות, ולבין נישואים שניים, שיש לה מנה. ונמצא כי כאן אם שאינה נאסרת עליו, וגם אינו יכול להוריד מכתובתה - עלול הבעל השני לסבור, כי אינו יכול לאוסרה עליו. ומחמת הבנה זו - לא יגיע לבית הדין. ומחדש ר״י, כי ראוי להפסיד את כתובתה, גם כאשר זה בעל ישראל, וזה על מנת שאם בעל שני יהיה הכהן, לא יטעה וגם הוא לא יגיע כלל לבית הדין.

ונציג הדברים בלשון תוספות הרא״ש: ״שזה הכהן יהיה סבור, מפני מה אינה מפסדת כתובתה כמו בעלמא? אלא ודאי היינו טעמא לפי שנשאת לאחר, ומחזיקין אותה בודאי בעולה מבעלה הראשון - א״כ בחנם יטרח לבא לב״ד לשאול אם היא אסורה, שהרי ודאי אינה אסורה, כיון דמבעלה הראשון נבעלה, הילכך ראוי לחכמים להפסידה כתובתה, כדי שיבא לב״ד, כיון שיש רגלים לדבר לטעות, ותהיה תחתיו באיסור, ואפילו באשת ישראל, יש לנו לומר כן, משום גזירה דכהן, שיראה שלא תאבד כתובתה - יסבור אף בשלו כן.״ ושאלה זו היא רק במקום בו יש מקום להפסידה מכתובתה, וכל הטעות היא כשיראה שלא מפסידים אותה מהכתובה, אבל מאחר ולרבה תמיד היא מקבלת, הרי אין לו סיבה להגיע לכלל טעות.

כגון שקידש ובעל לאלתר -

וכן צריך נמי להעמיד,
שהראשון אחר שקידש, **כנסה לאלתר ומת מיד,**
ועדים מעידים שלא זינתה תחתיו,
דאם נבעלה תחת הראשון,
הרי נבעלה לפסול לה **ואסורה לכהונה.**

רב שרביא העמיד שמאחר שלא היה זמן בין הקידושין לבעילה – לא יכול להיות ספק שנאסרה עליו ממישהו אחר בשעה שהיתה תחתיו

שנינו בברייתא: בעלה השני אינו יכול לטעון טענת בתולים, ולא מזקיקים אותו לבא לבית דין. ואם כן, לא יתברר הדבר אם תחתיו זינתה או לא. אלא שקושי יש בדבר, שעצם ספק זה עלול להיות גם צד שעלינו לחשוש שהיא אסורה לו, מאחר ותחתיו זינתה.

אלא יש לבאר והעמיד מדוע כלל אין מקום לספק זה להתרחש. אמר רב שרביא: הטעם שלא חיישינן שמא תחתיו זינתה, משום שמדובר בכגון שקידש ובעל לאלתר. שלא פירש ממנה בין קדושין לבעילה, שאז ברור בודאות שלא תחתיו זינתה.

התוס' מרחיבים את חידושו של רב שרביא, שהוא גם אצל השני ובנוסף כך היה גם אצל הראשון

מדייקים התוס', כי זה קורה לא רק אצל הבעל השני, אלא גם אצל הבעל הראשון התרחש בדיוק תהליך דומה. ורק מאחר ושני המקרים התרחשו זה אחר זה באופן כזה - לכן אין לחשוש. והציור אוו הם מציירים לגבי הבעל הראשון - שיש לנו שני עניינים, גם כנסה לאלתר ומת מייד, וגם עדים המעידים, שלא זינתה תחתיו. ומבהירים התוס' שאם לא תאמר כך, הרי נוצר פיסול אצל הראשון, והיא כבר נאסרת לכהונה.

המרתק בהעמדה, שעד כמה שזה כלי משמעותי, לפעמים דוחים העמדה מסויימת ולפעמים מקבלים זאת, ואף מכריחים אותה

[נושא ההעמדה הינו משמעותי בתוס', ומופיע מעל מאה וחמישים פעמים. אלא שיש כאן שני כיוונים עיקריים, הצד השלילי, ואין להעמיד ולא רצה להעמיד, וזהו דוחק להעמיד. ונבואה היא להעמיד או בצד החיובי וניחא ליה להעמיד, והיה יכול להעמיד, יש לנו להעמיד, הוצרך להעמיד, יש להעמיד, נראה לו להעמיד.]

שתי תקנות הוו -

וליכא למימר, דחדא תקנה הואי,
ומתניתין - **קודם תקנה,**
ובריתא - **לאחר תקנה** שתיקנו לאלמנה מאתים,
דהא חזינן השתא דלית להו מאתים.

וליכא למימר נמי,
דמעיקרא כי תקינו לבתולה ארבע מאות,
תקינו גם כן לאלמנה מאתים,
דאין סברא לתקן לאלמנה מאתים,
אם לא אחר שראו צורך דמזלזלי בהו,
[הילכך,
מעיקרא - **לא רצו לשנותה משאר אלמנה,**
וכיון דחזו דקא מזלזלי בהו,
ראו שהיה צורך - תקון להם מאתן,
וכיון דחזו דפרשי מינייהו,
אהדרינהו למילתייהו],
ולכך הוצרך לומר - שתי תקנות הוו.

התוס' מבהירים מדוע חייבים לומר, שהיו שתי תקנות, ושוללים הצעות שונות

[התוס' מבהירים לנו את המסקנה, שחייבים לומר כי היו שתי תקנות. כי עצם המילה של תקנה, יש בה תיקון. כלומר, היה מצב מסויים, ובגלל הבעיה שהיתה במצב זה - נדרש לבצע תיקון. ומילות המפתח של התוס', הן דחייה של שתי אפשרויות לנסות בכוח לחשוב שלא היו שתי תקנות "וליכא למימר" וכן "וליכא למימר נמי". וזה השימוש בדרך השלילה. "דהא חזינן השתא" - כלומר, מסקנתך היא מגוחכת, ולא ניתן לאומר. וכן "דאין סברא לתקן .. אם לא אחר". וכפי שהסברנו כי תקנה היא לאחר צורך ובעיה.]

התוס' בתחילה שוללים נסיון להציג כי החילוק בין המשנה והברייתא הם לפני ולאחרי התקנה

נציג תחילה את הגמרא: תנא שנינו בבריתא: ואלמנת כהנים - כתובתה מאתים. ומקשינן: והאנן תנן במשנתינו: אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהנים - כתובתן מנה. ומתרצינן: אמר רב אשי: שתי תקנות הוו.

כעת באים התוספות ומבהירים מדוע היה חייב רב אשי לומר כך. שאם היית מנסה לומר כי היתה תקנה אחת ויחידה, ומתני' קודם תקנה ובריתא לאחר תקנה זו שתקנו לאלמנה מאתים, הרי זה מגוחך, שהמציאות שכיום אין לאלמנה אלא מנה. ומה הועילה תקנתך?

התוס' שוללים מציאות של תקנה של מאתיים לאלמנה כבר בהתחלה

וליכא למימר, דמעיקרא כי תקינו לבתולה ארבע מאות משום מעלה דכהונה, תקינו נמי לאלמנה מאתים. דלא מסתבר שתקנו יתרון לאלמנה, אם לא שראו שהיה צורך בדבר, וגם לשון המשנה לא משמע כן. דקתני אחד אלמנת ישראל ואחד אלמנת כהנים כתובתן מנה, וקתני ב"ד של כהנים היו גובין וכו'. אלמא משמע דבשעה שתקנו לבתולה ארבע מאות - לא היה לאלמנה מאתים.

התוס' מבהירים מדוע היה צורך בשתי התקנות

ועל כן התוס' לא רק שמשאירים אותנו בדחיית האפשרויות שבאו לשלול, אלא מציגים בהילכך כיצד התרחשו שלושת השלבים, וכפי שמונה זאת הגמרא. שלב ראשון - לפני כל התקנות. גם אלמנת כהונה היתה רק מנה,

ומה שהם העלו היא את הבתולה לארבע מאות. כיון דחזו דמזלזלי בהו באלמנות, שהיו קלות בעיניהם להוציאן מפני שכתובתן מועטת, תקינו להו מאתן כדי שלא יתגרשו כל כך בקלות. ותיקנו כן רק לאלמנות כהנים, משום שהכהנים חשובים יותר, וגנאי להם גירושי בנותיהן יותר מישראל.

כיון דחזו [שראו] חכמים דקא פרשין מינייהו שלא רצו להתחתן עם אלמנת כהן, משום דאמרי אינשי: עד דנסבינן אלמנת כהנים, ניזיל ניסיב בתולה בת ישראל [שהיו אומרים, במקום להתחתן עם אלמנת כהן שהיא בעולה, נלך ונתחתן עם בתולה בת ישראל] שהרי כתובתן שוה, לכן, אהדרינהו למלתייהו. החזירו את התקנה הראשונה שכתובת אלמנת כהנים היא מנה בלבד.

[דף יב עמוד ב]

כיון דחזו דמזלזלי בהו -

פירש בקונטרס,
שהיו **קלות בעיניהן** להוציאן,
לפי שהיתה כתובתן מועטת.

וקשה,
דמעיקרא נמי הוו ידעי, שקלות בעיניהן להוציאן,
כיון דמנה - **חשיב דבר מועט.**

ונראה לר"י לפרש,
דמזלזלי בהו,
שמקצת בני אדם **היו נמנעים מלנושאם,**
לפי שהיו קלות בעיניהן שאין לה כתובה,
אלא רביע ממה שיש לה לבתולה,
ותקינו לה מאתן.
כיון דחזו **דפרשי** מינייהו **לגמרי,**
והיו קופצים קודם על בתולות ישראל,
ולא היה שום אדם קופץ עליהם,
אהדרינהו למילתייהו,
היינו דנקט,
מעיקרא - מזלזלי,
שהיו נמנעים ולא לגמרי פורשים,
ובתר הכי - נקט ופרשי.

הסיבה לתקן שתי תקנות

רב אשי מתאר כיצד היו שתי תקנות. השלב הראשון זו התקנה הראשונה "מעיקרא", שבית הדין של הכהנים תקנו לבתולה ארבע מאות ולאלמנה רק מנה. אלא מכיוון שזילזלו בהן, תיקנו להם מאתיים. אלא שתוצאת התקנה היתה שפרשו מהם, ואמרו לעצמם, באותו תקציב של אלמנת כהנים, שהיא כעת מאתיים, אנחנו יכולים לקחת בתולת ישראל. ואז החזירו את תקנתם הראשונה, שאלמנת כהנים כתובתה אף היא מנה.

התוס' מביאים את פירוש רש"י ומקשים עליו

כאשר לא נדרשים לשלם דמי כתובה מרובים, הרי זה גורם שבקלות ניתן להוציא את האשה, כי אין בכך הפסד כספי גדול. ורש"י פירש, כי התקנה הראשונה, גרמה לזלזל בהם, רק מצד ערך הכתובה. אלא מקשים התוס' לפירושו, שהרי תקנה נועדה לבצע שינוי, ובעת שתיקנו זאת, ידעו מלכתחילה שזה דבר מועט. ומתוך קושיה זו הם סוללים הבנה חדשה.

לשון הגמרא מדוייק, ומבליט את הפער בכל תקנה

[תמיד יש לראות, לא רק מצד דיוק הלשון כיצד זה מתלבש במציאות, אלא הפוך, מאחר וכך היא המציאות, הדבר מלכתחילה נרמז בלשון המדוייקת. יש הבדל מהותי בין זלזול ופרישה. ומילות התוס' מדוייקות, זלזול הוא אינו דבר מוחלט, ולכן רק "מקצת" היו נמנעים מלנושאם. ואז התקנה נועדה להראות, שעם היות והן אלמנות - הרי הן משבט הכהנים, וחשובות הן, ויש לייקר אותן , ותיקנו מאתיים. אבל תקנה זו עירערה לחלוטין את שיווי המשקל. ואז מגיעה הפרישה, שהוא דבר מוחלט, והדגש הוא "ולא היה שום אדם". וכאן הביטוי היינו דנקט, מראה כח המציאות הכתיבה את הדיוק המילולי. וזה פירוש ר"י, ובהמשך הבאתי גם את תוס' הרא"ש הלומד אחרת.]

מעניין לראות כי תוס' הרא"ש לומד שונה

ונראה לפרש, דקא מזלזלי בהו, מחמת תקנה זו שתקנו לבתולה ארבע מאות, לפי שזלות בעיניהם שאין לה כתובה אלא רביע ממה שיש לבתולה, ונמנעים היו מלישאם, ופירוש מזלזלי בהו ופרשי מיניהו - חד הוא.

בית דין של כהנים היו גובין כו' ולא מיחו בידם חכמים -

אף על פי שלא כתב בלשון תוספת,
אלא ארבע **מאות דחזו ליכי,**
וקא ס"ד דלא תגבה,
דלא חזו,
ובלשון תוספת - **לא כתב,**
קא משמע לן **דמנהג טוב מאד הוא,**
וראוי להיות בכהונה ובמשפחות המיוחסות,
ושייך בהו למימר דחזו ליכי;

ואפילו לא כתב לה כתובה,
גובה ארבע מאות בתנאי ב"ד,
כמו בבנות ישראל מאתים,
דתקנה גמורה היא.

הנהגת בית הדין של חכמים

אומרת המשנה, והתוס' הוא על המשנה עצמה. וכפי שהתוס' רא"ש אכן הוא בדף הקודם. "אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהנים - כתובתה מנה. בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מיחו בידם חכמים." ואולי יש לראות כי התוס' הוא בעמוד ב', מאחר וקשרו זאת גם לדברי הגמרא, שהרחיבה את מעשה בית הדין של הכהנים אפילו למשפחות המיוחסות בישראל, כדרך שהכהנים עושים.

מהי החידוש שלא מיחו חכמים בידם?

מאחר ונאמר שלא מיחו חכמים בידם, הרי זו אמירה, שעם היות וכביכול היה נדרש למחות, ויש להבין למה? וכי איזו בעיה עשו? הרי יש כאן חידוש, שצריך להבינו, ומצד שני, כיצד בכל זאת אעפ"כ לא מיחו.

התוס' בונים מהלך עם שלושה שלבים, הקושי, התירוץ, וכוחה של התקנה

[התוס' מחולקים לשלושה חלקים. החלק הראשון - הצגת הבעיה "אף על פי שלא כתב .. אלא .. וקא סלקא דעתך שלא תגבה". כי הבעיה שיש כאן דרך קבועה לכתוב כתובה, שהיא עיקר ותוספת. ומאחר וניתן להם מעבר לעיקר, אלא שהוא נכתב באופן שלכאורה פגום, שלא יכול להיות שכתוב דחזו ליכי, בשעה שאינו חזי לה. היה לנו מקום לסבור, שבגלל טעות זאת כלל לא תגבה.

החלק השני - גם זה מנהג טוב, וגם היא אכן ראויה, ואם כן זו אינה שגיאה, אלא מעלה ראויה, ובלשונם "מנהג טוב מאד הוא וראוי להיות."

החלק השלישי - החידוש, שמאחר והדבר הפך להיות תקנה, הרי זה נקרא תנאי בית דין, והאשה אכן מתייקרת, אף שלא היתה כתיבה ב"פועל".]

והוא אומר לא כי כו' -

אף על גב דבסוף המניח (ב"ק דף לה: ושם),
דייק מדקתני 'לא כי' - דמיירי בברי,
הכא - **דליכא למישעי,**
קתני 'לא כי',
אף על גב דאיירי בשמא.

לשון הויכוח הוא בסגנון של "לא כי", אלא שכאן ברור לנו כי מדובר בטענת שמא

משנתנו דנה על ויכוח בין הבעל לאשתו. "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי, אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות." ויש לנתח מהי עוצמת טענתו, שמא או ברי. ואכן יש לנו ויכוח בין התנאים כיצד להתייחס לכך, האם יש לה נאמנות, או שנדרשת היא להביא ראייה.

ברור לנו כי כאן הבעל מדבר מאי ידיעה

וכאן אנו מציגים לפי שיטת רש"י הלומד כי טענת האשה הינה ברי. הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, ובא לגרשה, ויש בין הבעל אשה ויכוח כמה מגיע לה בכתובתה. היא אומרת: משארסתני נאנסתי! בזמן האירוסין הייתי בתולה, ורק אחר כך נאנסתי, ונסתחפה שדהו, מלשון מטר סוחף שמקלקל השדה, שמזלך גרם שנאנסתי ואינני בתולה בשעת הנישואין, ולכן מגיע לי כתובה מאתים. והוא בעלה אומר: לא כי [שמא לא היה כמו שאמרת], אלא שמא עד שלא ארסתיך נאנסת, ובשעת האירוסין היית כבר בעולה, והיה מקחי מקח טעות.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: האשה נאמנת, כיון שהיא טוענת בתורת ודאי והוא טוען בתורת שמא, ונוטלת כתובתה, ודינה כבתולה.

רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין לסמוך על דבריה, אלא המוציא מחברו עליו להביא ראיה, וכיון שהיא רוצה להוציא ממנו כתובה, עליה להביא ראיה לדבריה. ולכן הרי זו בחזקת בעולה, עד שלא תתארס כלומר שהיא בחזקת שהיתה בעולה בשעת האירוסין, והטעתו, והוי מקח טעות כדין הכונס בחזקת בתולה ונמצאת בעולה שאין לה כלום, עד שתביא ראיה לדבריה, שנאנסה אחרי שנתארסה:

הגמרא בסוף המניח מוכיחה כי ביטוי לא כי – משמעו טענת ברי

לפני שנביא את ביאור התוס', נציג סוגיה אחרת, בה המשמעות של לשון "לא כי" הנה הפוכה, שהיא בוודאות טענת ברי. בפרק המניח יש כמה דוגמאות, בו הטענות של כל אחד הינן הפוכות. ויש בעצם שלוש דרגות של וודאות. הדרגה העליונה, היא הבאת ראייה, בבחינת המוציא מחבירו עליו הראייה, שזו שיטת חכמים. כי בשעה שיש ראייה ברורה, נסתמות לשני הטענות.

הדרגה התחתונה, שהוא טוען מהיכן הינך בטוח שכך המציאות, ואולי להיפך, ואפילו שהוא טוען שמא, הרי יש לנו מציאות של ספק. ולשיטת סומכוס - בספק חולקין.

וכאן מחדשים לנו בגמרא בפרק המניח, שאפילו שיש שם שלושה מקרים בו טוען השני בלשון לא כי, הרי זו טענת ברי. באשר המשנה אומרת "שור שהיה רודף אחר שור אחר והוזק, זה אומר שורך הזיק, וזה אומר לא כי, אלא בסלע לקה - המוציא מחבירו עליו הראיה."

והגמרא שם מוכיחה כי לשון זה יש לו תוקף של טענת ברי. אלא שהחידוש במשנתנו, שאפילו במציאות של ברי - מאחר ואין כאן ראייה ברורה, הרי זה נקרא ספק. ואפילו כאן סובר מצד אחד סומכוס, כי אין בכוח טענת הברי לדשנות את מציאות הספק, וגם חכמים סוברים, כי טענת הברי לא מועילה בלא ראייה.

מאחר ובסוגיה זו לא ניתן לפרש כי הבעל יטען טענת ברי, לא מפריע לתנא לשנות לשון לא כי, אף שמשמעותה בכמה מקומות הינה לשון ברי, מכיוון שלא ניתן כאן לטעות

[מהלך התוס' היא שאלת אף-על-פי שאיננו קושי אמיתי. וכבר ביארנו כי לא ניתן להסתמך רק על ביטוי לשוני כאשר משמעותו בסוגיה היא מוכרחת להיפך. וזה הקושי וזה תורף תירוצם. אכן יש שימוש הפוך בלשון לא כי. והתירוץ, מאחר וכאן לא ניתן לפרש שטענת האשה היא טענת ברי, שאם כן היה הבעל סובר ומקבל, ומאחר וקידשה, לא יכול לטעון לאחר מכן טענת בתולין. לכן אין לתנא לחשוש להשתמש בביטוי זה. וכן בכמה מקומות כן כתבו התוס', שהיכן שכן ניתן לטעות, חייב התנא לדקדק בלשונו.]

בנוסף, חייבים לומר כי טענת הבעל הינה שמא

ועוד וליכא למימר דאיירי בטוען ברי, שנודע לו שנבעלה קודם אירוסין, ולא נודע לו עד היום אחר שכנסה, דא"כ אין זה ענין לטענת בתולים, ומדקתני ולא מצא לה בתולים - משמע שאין לו שום טענה אחרת וא"כ מסתמא טוען שמא עד שלא ארסתיך

מנה לי בידך והלה אומר איני יודע -

פירוש,
איני יודע אם הלויתני **מעולם.**
אבל הלויתני ואיני יודע **אם פרעתיך,**
תנן בהדיא בהגוזל בתרא (שם קיח.) **דחייב.**

מה שהוא עונה לו איני יודע – הכוונה היא על עצם ההלוואה, שזו טענת להד"מ

הגמרא מנסה לדמות את סברת מחלוקת משנתינו, לסברת מחלוקת אחרת ששנינו.

אתמר, שנינו: אדם התובע בטענת ברי "מנה לי בידך", והלה, הנתבע אומר לו בטענת "שמא", "איני יודע אם הלויתני". ויש כאן מחלוקת אמוראים, האם הוא חייב או פטור.

התוס' בשני שלבים מבהירים את דברי הגמרא

[מילות הגמרא הינן רק איני יודע, וכאן זה כבר התבאר עם הפירוש (שזה השלב הראשון), וזו מילת המפתח הראשונה "פירוש", שהוא כופר לחלוטין ואומר לו אמנם בלשון שמא, שכלל אינו יודע ומכיר כזאת הלוואה, הכוונה מעולם. וכאן מגיעה ההוכחה השניה, שהוא פירוש אחר שלא ניתן לאומרו, ומילת המפתח הינה "אבל", כי יש כאן הוכחה מפורשת במשנה "תנן בהדיא", שהיא על דרך השלילה. אבל ברגע שהסכים שהיתה הלוואה, ואי הידיעה היא רק על ההשבה, ברור לנו כי על כך אין בכלל שאלה, ולכן לא ניתן לומר פירוש זה.]

עצם הסכמתו על כך שהיתה הלוואה, הרי הוא מחוייב להחזיר (אפילו מעצם הסכמתו), ובוודאי שאינו יכול על סמך טענת שמא להיפטר מכך

המשנה בסוף ב"ק מביאה אכן את שני המקרים, והחילוק בניהם. ומאחר וכאן הגמרא פותחת במחלוקת אמוראים, הרי חייבת להיות אפשרות של פטור. "האומר לחבירו גזלתיך, הלויתני, הפקדת אצלי, ואיני יודע אם החזרתי לך אם לא החזרתי לך - חייב לשלם; אבל אם אמר לו איני יודע אם גזלתיך, אם הלויתני, אם הפקדת אצלי - פטור מלשלם."

רב הונא ורב יהודה אמרי חייב -

לכאורה נראה,
דלית להו דרבי אבא,
דאמר מתוך שאינו יכול לישבע משלם,
דטעמיה דרבי אבא,
משום דדריש (שבועות דף מז.),
'שבועת ה' תהיה בין שניהם',
ולא בין שני היורשין,
כגון אמר 'מנה לאבא ביד אביך',
ואמר 'חמשין - ידענא, וחמשין - לא ידענא',
ואבוה כה"ג מתוך שאין יכול לישבע - משלם,
ואי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע - חייב,
אין כאן שבועה,
דאפילו הוא אומר 'איני יודע בכל' - חייב.

ותימה,
דבפרק יש נוחלין (ב"ב דף קלה. ושם),
גבי האומר זה אחי,
משמע דאביי אית ליה,
מנה לי בידך והלה אומר איני יודע - חייב,
ובפרק חזקת הבתים (שם לד. ושם),
משמע דאית ליה לדר' אבא.

וי"ל,
דאפילו למ"ד חייב,
איכא למידרש שבועת ה' תהיה **בין שניהם,**
ולא בין היורשין,
היכא דלשניהם - לא ידוע,
אלא שעד אחד מעיד, שאחד חייב לחבירו מנה,
דבאבוה מתוך שאינו יכול לישבע - משלם.

תימה,
דרב יהודה גופיה,
אית ליה בריש הפרה (ב"ק מו. ושם),
אפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא - המע"ה,
ואין לומר דרב יהודה כסומכוס,
דאמר ממון המוטל בספק חולקין,
ולא אזיל בתר חזקת ממון,
ולהכי כי איכא ברי ושמא - נוטל הכל,
והתם דקאמר,
אמר רב יהודה אמר שמואל - זו דברי סומכוס,
אבל חכמים אומרים - זה כלל גדול בדין כו',
אליבא דרבנן קאמר,
וליה לא סבירא ליה,
דהתם (בריש הפרה) משמע,
דסבר כרבנן גבי מוכר שור לחבירו ונמצא נגחן.

ועוד,
דתנן בפרק השואל (ב"מ צז. ושם),
המשאיל אומר שאולה מתה,
והלה אומר איני יודע - חייב,
וקאמר בגמרא,
'לימא תיהוי תיובתא דרב נחמן ורבי יוחנן,

ומאי קושיא,
הא ע"כ מתניתין כסומכוס - אפילו לרב יהודה,
דלרבנן - מודה רב יהודה דפטור,
ורב נחמן ורבי יוחנן - ע"כ כרבנן,
דלסומכוס - לכל הפחות חולקין;
אבל אי פליגי אליבא דרבנן,
ולסומכוס - לעולם חולקין אפילו בברי ושמא,
פריך שפיר ממתניתין,
דכרבנן אתיא,
דלסומכוס - חולקין.

וי"ל,
דהתם - ברי גרוע ושמא טוב,
דלפי שהמזיק לא היה שם - טוען זה ברי,
ושמא דמזיק טוב,
דלא הוה ליה למידע,
אבל מנה לי בידך,
הברי טוב והשמא גרוע,
דהוה ליה לידע - אם חייב אם לאו.

אבל קשה,
דבעי למימר,
הכא - הא דרב יהודה דשמואל היא,
דפסק כרבן גמליאל,
והתם - ברי גרוע ושמא טוב,
שהבעל **אינו יודע** מתי נבעלה,
ואם כן תיקשי דשמואל,
אדשמואל דפרק הפרה (ב"ק מו. ושם).

ויש לומר,
דה"מ למימר וליטעמיך.

ועוד יש לומר,
דסוגיא דהכא סברה,
דזה כלל גדול בדין,
לא לניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא,
אלא כדקאמר התם,
אי נמי לכי הא וכו'.

וקשה על זה,
דאפילו לפי אי נמי דהתם - לא אתי שפיר,
דהא בסוף המניח (שם דף לה: ושם),
אית להו לרבנן בהדיא,
דאפילו ניזק אומר ברי כו',
ושמואל סובר כרבנן,
כדמוכח בהמוכר שור לחברו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, אם האחד תובע את חבירו על מנה, והשני אומר איני יודע

הגמרא כאן מביאה מחלוקת אמוראים: אתמר: מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא - ברי עדיף (כלומר אנו הולכים אחר כוח הטענה); רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה. (כלומר אנו הולכים אחרי כוח הראייה, והרי המוציא מחבירו עליו הראייה, ולא ניתן להוציא רק מכוח הטענה).

מאחר ולגבי טענה שעונה לו על הכל שאינו יודע – והיה מתחייב כי על טענת ברי הוא עונה טענת שמא – לכן לא ניתן לדייק כשיטת רבי אבא, שיש לו חיוב שבועה

הגמרא בשבועות מביאה את המקרה של נסכא דרבי אבא, שמצד אחד יש רק עד יחיד, כך שלא ניתן לחייבו. שבועה - הרי מאחר והוא מודה שהוא חטף, הרי הוא גזלן שאינו יכול להישבע. ואז הכלל הוא שמי שמחוייב שבועה, מצד העד האחד, אך אינו יכול להישבע, ולפטור את עצמו - יאלץ לשלם. ועל כך מרחיב רבי אמי, ולומד דיוק מהפסוק שבועת ה' תהיה בין שניהם - ולא בין היורשין. ולכן אינו נדרש לשלם אם היורש האחד תובע אותו בשם אביו.

מדייקים התוס', כי אם היינו מקבלים את סברתו של רבי אבא, הרי כל הדיון הוא רק כשהעמיד במודה במקצת, שזה פעל את חיוב השבועה. אבל לשיטת רב הונא, אם היה עונה איני יודע לגבי הכל, היה חייב מצד הסברא של טענת ברי מול טענת השמא. ומאחר והוא חייב, אף לא יוכל להישבע, שזה זכות שלו להתגונן. ואילו כל הדיון של רבי אבא, כאן לא מתחיל.

התוס' מקשים מאביי, שכן ניתן גם לסבור כרב הונא, ובו זמנית כן לסבור כרבי אבא

הגמרא ביש נוחלין מביאה מקרה בו מגיע מישהו וטוען כי הוא אח, ומציירים כי אפילו הם אומרים לו טענת שמא, שאינם יודעים - הוא אינו מקבל. מכאו מדייק רבא למקרה שלנו, מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע - פטור! ואילו אביי סובר לעולם אימא לך: חייב, ושאני הכא, דכמנה לאחר בידך דמי. ואילו מאחר והאחים אינם חייבים להכירו - אפילו כאן טענת שמא תועיל, מה שאין כן בדרך כלל. מקשים התוס', מאחר ואביי בחזקת הבתים כרך אומר כי מאחר והעד בא כנגדו אזי ניתן לומר את דברי רבי אבא, אלא שהוא מקשר את דבריו לסוגיה בציור שונה, אבל על עצם הכלל שלו - אין הוא חלוק. ונמצא כי הנה יש לנו אמורא, שיכול בו זמנית גם לסבור שמנה לי בידך והלה עונה איני יודע שחייב, ובו זמנית גם לסבור כרבי אבא.

ניתן להעמיד, כי היורש אינו בא מכוח טענת ברי ליורש השני, ולכן דינו שונה מהאב

עונים התוס', כי במקרה בשבועות, אין היורש בא מכוח טענת ברי, אלא רק שמא. שאכן דניהם לא ידוע להם. אמנם כוח טענתו מבוססת על עד אחד, שאז אביהם היה מחויב שבועה, ומכוח שהוא אינו יכול להישבע הרי רק האב היה משלם, אך לא היורשים. ונמצא כי בין היורשים אין את טענת הברי מול שמא.

החילוק בין ברי ושמא במקרה של תביעת מנה לי בידך, ולבין מזיק וניזק, הוא שלא כל ברי הינו מעולה

קשה, מהא דאמרינן בריש שור שנגח את הפרה אמר רב יהודה אמר שמואל - זו דברי סומכוס, אבל חכמים אומרים, זה כלל גדול בדין - המוציא מחבירו עליו הראיה. ומסיק, אפילו ניזק - אומר בריא, ומזיק - אומר שמא. וברור לנו כי רב יהודה אינו יכול לסבור כסומכוס, האומר כי ממון המוטל בספק - חולקים. אלא שיש לומר כי מה שאמר רב יהודה בשם שמואל הוא לטעמם של רבנן, אבל עצם זה שיכול לומר כי כל מה שאנו הולכים אחר רוב הוא רק באיסור, אבל בממון יכול הוא לומר, אף שהשור נמצא נגחן, הרי הוא יכול לומר כי לשחיטה מכרתיו.

הגדלת הקושיה על רב יהודה, מסוגיה נוספת

התוס' מוכיחים מפרק השואל, כי במידה והשאיל שתי בהמות, אינו יכול המקבל להתגונן ולומר כי השאולה היא שמתה. וחייבים לומר, כי מאחר ופסקו שחייב, הרי לא ניתן לומר כי זה כסומכוס, כי אצלו תמיד יש חלוקה, אף בטענות ברי ושמא. ולכן חייבים לומר כי המשנה היא כדרבנן, שאם לא כן לא היתה הגמרא יכולה לומר, שתהיה קושיא על רבי יוחנן ורב נחמן. ושוב חוזרת הקושיה על רב יהודה, כיצד במנה לי בידך והלה אומר איני יודע - הוא חייב, ובשור שהרג פרה ונמצא ולדה בצידה - פטור.

התוספות יוצרים הגדרה חדשה – ברי גרוע ושמא טוב

וי"ל, דשאני התם. דבריא דקטעין ניזק - גרוע הוא, ומעיז פניו לשקר, כי יודע שאין המזיק יכול להכחישו, לפי שלא היה בשעת נגיחה, ושמא דמזיק - טענה חשובה היא, שאין לו לידע, אבל הכא - בריא דתובע - טענה חשובה היא, שאם הוא משקר - יכחישנו הנתבע (פירוש, הלכך לא יטעון אלא האמת) ושמא של הנתבע - גרוע, לפי שהיה לו לידע, הילכך - בריא עדיף.

שתי הגדרות שונות בברי ובשמא – טוב וגרוע

[התוס' נוחתים לעומק הגדרת ברי ושמא. כי על מנת שיהיה תוקף לברי, אין זה משחק של הגדרות ברי ושמא. כי כאשר יש דוגמאות שלכאורה סותרות, הרי זה רק מכריח להגדיר זאת מחדש. כי לא ניתן להכריח מישהו לדעת בכל מצב, ויש גם מצבים בהם הוא מנצל את אי יכולתו לדעת.

ומתוך כך נוצרו הגדרות חדשות. ברי גרוע - כי לאו דווקא זה שטוען בתוקף, הרי זה נותן לו כוח, כי במציאות שברור שיש מקום לחשוש שדבריו כלל אינם מבוססים, הרי זה ברי גרוע.

ומצד שני, לא כל שמא היא טענה כה גרועה, וכאשר מצרפים כי אין לו ידע - הרי אין החלשה מכך שהוא רק טוען שמא, מה שהיה משתנה אם היה עליו כן לדעת, וכשלא טוען ברי סימן כי אז השמא של הנתבע הינו גרוע - זה מה שמחייבו.]

התוס' מקשים משמואל כאן על שמואל בפרק הפרה, לעניין ברי גרוע שיש לה לעומת שמא טוב שיש לבעל

וקשה, היכי בעי למימר לקמן הא דרב יהודה - דשמואל היא? הא בריא דידה - ריע, שאינה יראה לומר משארסתני נאנסתי, ושמא דידיה - חשוב, דאין לו לידע מתי נאנסה, ובהא - מודה רב יהודה דלא אמרינן - ברי עדיף.

עדיין לאחר העקרונות ניתן ללמוד בקל וחומר, שאמנם כאן הבריא של הבתולה גרוע, אך במנה אפילו שמואל יודה לו

וי"ל, דנהי דרב יהודה לית ליה הא דשמואל, מ"מ מכל שכן פשיט, דשמואל אית ליה דרב יהודה, דאפילו מתניתין בבריא גרוע - אית ליה דבריא עדיף, כ"ש דאית ליה במנה לי בידך, דברי דידיה חשוב.

אכן שמואל כאן פסק לפי טעמו של רבן גמליאל, ולא נכנס לדיון של ברי ושמא, כי דעתו הינה שהמוציא מחברו עליו הראיה, ועוד מאחר וזה כלל גדול, הרי לא משנה מה כיוון הטענות

וא"ת, מ"מ דשמואל אדשמואל - קשיא. דהכא - פסיק כר"ג, והתם - אית ליה המוציא מחבירו עליו הראיה, וי"ל לפי המסקנא דהכא - ניחא. דטעמא דר"ג הכא - משום מגו או משום חזקה, וה"ה דהוה מצי לאקשויי ולטעמיך קשיא דשמואל אדשמואל, ובכמה דוכתי יכול למימר ולטעמיך ואינו חושש, אי נמי, סבר להכי נקט כלל גדול, לכי הא דאיתמר וכו', ופליג אלישנא קמא, דאפילו ניזק אומר - בריא, ומזיק אומר - שמא.

אלא דאיכא מגו -

האי שנויא לא אתיא אלא לרב נחמן,
דלרבי יוחנן בההיא דמוכת עץ - **ליכא מגו**,
כדמוכח לקמן.

הקשה ה"ר יעקב מקורבי"ל,
אכתי ע"כ הא דרב יהודה - דשמואל היא,
דאי לשמואל פטור,
תקשי ליה ממתניתין דהשואל (ב"מ דף צז. ושם:),
המשאיל אומר שאולה מתה,
והלה אומר איני יודע - חייב,
דלשמואל ליכא לשנויי,
כדמשני לרב נחמן ולרבי יוחנן,
כגון שיש עסק שבועה ביניהן,
ומתוך שאינו יכול לישבע משלם,
דשמואל אית ליה בהדיא,
בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מז. ושם),
דחזרה שבועה לסיני - ולא משלם.

וי"ל,
דאיכא למימר,
דלעולם מנה לי בידך והלה אומר איני יודע,
לשמואל - פטור,

ומוקי שמואל מתניתין דהשואל,
כשיש עסק שבועה,
וכההוא תנא דאית ליה,
מתוך שאינו יכול לישבע - משלם,
והוא סבר כאידך תנא,
דפלוגתא דתנאי היא בפרק כל הנשבעין (שם),
[ועיין ביתר ביאור תוס' ב"מ צז: סד"ה רב הונא].

שיטת רב נחמן, שאף שסובר העמד הממון בחזקת בעליו, כאן מאחר ולטענת האשה מצטרף מיגו – אנו מאמינים לה, וכדברי רבן גמליאל

המשנה הביאה את מחלוקתם של רבן גמליאל ורבי אליעזר האומרים כי האשה נאמנת לטעון כשארסתני נאנסתי, והבעל טוען שזה היה עוד קודם, ולכן היה מיקחו מקח טעות, בעוד שרבי יהושע סובר שהיא צריכה להביא ראיה לדבריה.

ועל כך הביאה הגמרא מחלוקת אמוראים למי שטוען מנה לי בידך והלה אומר איני יודע. רב יהודה ורב הונא סוברים כי בכוח הטענה של הברי מול השמא - הוא יכול להוציא, בעוד שרב נחמן ורבי יוחנן סוברים העמד ממון בחזקת בעליו. ניסתה הגמרא להעמיד כי רב נחמן יסבור כרבי יהושע, ואינה יכולה להוציא ממון מהבעל, ואפילו הוא טוען שמא, הרי מאחר וטענת הברי באה להוציא ממון, עדיין זה אינו מספק. אלא שרב נחמן עונה, כי הוא כאן בסוגיית הבתולה, הוא כן יכול לסבור אפילו כרבן גמליאל. ומאחר ולאשה יש גם מיגו, הרי אין זה סתם טענה הבאה להוציא ממון. שהרי יכלה היא לטעון מוכת עץ אני, ולא היתה נפסלת לכתונה, בעוד שמה שאומרת נאנסתי לאחר שארסתני, זו טענה גרועה יותר עבורה, מכיוון שפוסלת אותה מכתונה. ואף במשנה הבאה היתה יכולה לומר מוכת עץ אני תחתיך, ונמצא כי לא עצם הטענה לבדה היא המסייעת לה להוציא ממון מאתיים כתובה מבעלה, אלא המיגו.

לא ניתן להעמיד את טענת המיגו, אלא רק לשיטת רב נחמן, כי במשנה הבאה כבר אין מיגו לרבי יוחנן

התוס' מדייקים כי אמנם כאן רב נחמן ורבי יוחנן סוברים יחדיו, אך לגבי עניין המיגו, רק רב נחמן סובר כי סמוכת עץ - היא יכולה לטעון במיגו שהיא מוכת עץ תחתיך. אבל לא כן רבי יוחנן.

כי במשנה הבאה מדייקים בגמרא שרבי יוחנן אין לו מיגו. בתרייתא, משנתינו, היא להודיעך כחו דרבן גמליאל, דאף על גב דליכא למימר מיגו, אי אפשר לומר מיגו לפי רבי יוחנן, שהעמיד משנתינו כרבי מאיר שאמר מוכת עץ שלא הכיר בה - כתובתה מאתים, ואין לה טענה טובה יותר לטעון, אפילו שהיא טוענת שהיא מוכת עץ תחתיו, לפי שאין הבדל אם היא מוכת עץ תחתיו או שהיא מוכת עץ קודם לכן. וקמשמע לן שאע"פ כן סובר ר"ג שמהימנא:

ומדייקים התוס' רא"ש: "אף על גב דלקמן אמרינן אליבא דר' יוחנן דלית ליה מיגו משום הכי קאמר טעמא אחרינא דחזקה." ולכן מלכתחילה הטענה שרבי יוחנן כן מקבל הוא החזקה של העמד ממון בחזקת בעליו, ואילו החידוש שרק רב נחמן יכול לטעון כאן גם כרבן גמליאל מצד מיגו.

כל מסקנת הגמרא מבוססת על שלא תהיה סתירה בין שהלכה בממונות כרב נחמן, והלכה כאן כרבן גמליאל

על מנת להבין את קושיית רבי יעקב מקורביל יש להבין את דברי הגמרא תחילה. מסכמת הגמרא בסוף הסוגיה, דאם כן, אם נאמר שרב נחמן לא יכול לסבור כרבן גמליאל, אלא רק כרבי יהושע - קשיא הלכתא אהלכתא! דקיימא לן הלכתא כרב נחמן בדיני ממונות.

ובהא, לענין תביעת כתובה, אמר רב יהודה אמר שמואל שהלכה כרבן גמליאל. ואם כן, יש סתירה בין ההלכה של תביעת מנה להלכה של תביעת כתובה. אלא לאו, שמע מינה, כדמשנינן, שרב נחמן מודה לדברי רבן גמליאל שנאמנת האשה להוציא ממון ממוחזק כשיש לה טענת ברי עם מיגו או חזקה. ומכריעה הגמרא: אכן שמע מינה:

ניתן להעמיד את כל הסוגיה של השואל באופן שלא תהיה קושיה על שיטת שמואל

וכאן עולה הקושיה, שהרי ברור לנו כי רב יהודה פוסק כשמואל, וממילא גם ההכרעה שההלכה כאן היא כרבן גמליאל באה מכוחו של רב יהודה. וכעת יש קושי מהמשנה בפרק השואל. שם יש לנו מקרה שהשאיל לו שתי בהמות ואחת הוא השכיר, ומתו שתיים מהן. והמקרה הוא דוגמא של טענת ברי מול שמא, המשאיל טוען כי שתי הפרות שמתו היו השאולות, וטענתו היא ברי, והשואל מצד אחד מודה במקצת, כי וודאי אולה אחת מתה, אך לגבי הפרה הנוספת שמתה הוא טוען איני יודע, שהיא טענת שמא, והמשנה מחייבת את השואל.

ואמנם שם מובא לשיטת רב נחמן ורבי יוחנן, שהיה כאן מקרה מיוחד, שהיה עסק שבועה ביניהם, שהרי הוא הודה במקצת. אולם לשיטת שמואל לא ניתן לומר שמתוך שאינו יכול להישבע ישלם, אלא יסבור שחזרה שבועה לסיני, ולא ישלם.

ולכן מתרצים כי שמואל יסבור בסוגיה של מנה לי בידך, והלא אומר איני יודע שפטור, ולגבי המשנה בפרק השואל יאמר, כי מי שמחייב אכן הוא סובר שמתוך שאינו יכול להישבע - ישלם, אך הוא עצמו אינו סובר כך.

גם כאשר יש התקפה על שיטה, ניתן להישאר בדעה הראשונה ופשוט לדחות את ההתקפה, ולהעמיד את המדובר באופן אחר

[התוס' מקשים על שיטת שמואל "דאי לשמואל - פטור, תיקשי ליה ממתניתין". ומבארים כיצד ניתן לסלק את הקושיה. אכן אנחנו נשארים כדעה הראשונה "דאיכא למימר, דלעולם .. לשמואל פטור". כל מילת לעולם, שאנו דברים בגירסא הראשונה למרות הדחייה והקושיא. ואת הקושי אנו דוחים, כי אנו מעמידים כאן באופן משולב, גם מצד אחד שיש עסק שבועה ביניהם, וגם כמי שסובר שהדין שבמקרה כזה הוא חייב, אלא שהוא עצמו, שמואל, חלוק על כך.]

[דף יג עמוד א]

רב אסי אמר נבעלה -

אבל נסתרה,
מודה ר' יהושע **דנאמנת** לומר לכשר נבעלתי,
במגו דאי בעיא אמרה - לא נבעלתי.

וא"ת,
והא רבי יהושע לית ליה מגו,
גבי משארסתני נאנסתי.

ויש לומר,
דהתם - לא הוי מגו גמור,
דהא אפילו אמרה מוכת עץ אני,
אינה נאמנת לרבי יהושע,
כדתנן במתני',
ולא קרי ליה מגו,
אלא לפי שהיא טענה מעולה ביותר.

מחלוקת אמוראים בהבנת גדר מדברת במשנה

אומרת המשנה: "ראוה מדברת עם אחד, ואמרו לה מה טיבו של איש זה? איש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה."

מדייקת הגמרא, ומביאה מחלוקת אמוראים האם הכוונה במדברת שהיא נסתרה, כלומר, דיברה עימו במקום סתר, ובכך עברה על ייחוד, ואז היא מתגוננת ואומרת כי הוא אדם המיוחס לכהונה. או שזו לשון נקייה, וכפי שמצינו בענייני תשמיש, שמכנה את מעשה התשמיש כאכילה. "מאי מדברת? זעירי אמר: נסתרה, רב אסי אמר: נבעלה. בשלמא לזעירי, היינו דקתני מדברת, אלא לרב אסי מאי מדברת? לישנא מעליא כדכתיב: אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און."

מדייקים התוס', שרבי יהושע כן יקבל את העמדת זעירי, מכיוון שיש לה מיגו

על פי הפירוש של זעירי שמדובר רק בייחוד, הרי אין לנו כל ראייה, שהיא נבעלה למישהו המסויים. וכעת היא יכלה לומר שכלל לא נבעלה לו. אלא שהיא זו שאומרת אכן נבעלתי, אמנם הוא היה כשר לכהונה. אלא שמדייקים התוס', שלשיטת רב אסי, אפילו רבי יהושע יודה ויקבל את דבריה, עם היות ועשו מעלה ביוחסין, לא מצד שבאופן כללי אנו מאמינים לה, אלא מאחר ויש לה טענת מיגו לחיזוק דבריה.

אמנם, לאחר הדיוק, עולה השאלה, והרי רבי יהושע כבר ראינו שאיננו מקבל טענת מיגו

אלא שמיד עולה השאלה, והרי ראינו אצל רבי יהושע שאיננו מקבלת את טענת האשה, גם בשעה שיש לה כן מיגו. שהרי במשנה הקודמת (יב, ב) נאמר "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי, אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות. .. רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס, והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה." והרי האשה כאן יכלה לטעון טענה טובה יותר, שהיא מוכת עץ, ואע"פ שיש לה מיגו, ועם כל זאת רבי יהושע אומר שאיננה נאמנת.

שני הכלים – חיזוק הטענת מיגו כאן, והחלשת טענת המיגו שם

[בשעה שעולה לנו שאלה, הרי השאלה עולה בגלל שקיים קושי, ואחת הדרכים היא לא לענות תשובה, אלא פשוט להחליש את הקושי. כל הקושי שלך היה בגלל טענת מוכת עץ, אלא שעל כך עונים התוס', שאינו מיגו ממשי, אלא רק הוא מכנה זאת כעין מיגו, בכך שזו טענה טובה יותר.

וכלשון תוס' הרא"ש אלא שהוא מוסיף גם את הצד השני, שהוא מחזק את המיגו כאן, והמפתח לכך הוא האם הטענה יוצרת נאמנות. ואז היא ראויה להיקרא מיגו, כי במיגו יש שני גורמים, הן שהטענה טובה יותר, ומתוך כך תאמין לי, והן מצד התוצאה - שאכן מאמינים לה. "והא דחשיב ליה לעיל מגו, לפי שהיא טענה נאה ומעולה, ממאי דקאמרה משארסתני נאנסתי, אבל האי - מגו גמור הוא, דאי אמרה לא נבעלתי - נאמנת."]

חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה -

וצריכי תרוייהו,
חדא - להודיעך כחו דרבן גמליאל,
וחדא - להודיעך כחו דרבי יהושע.

יש להבין את שיטת רב אסי, מה התחדש לו ממדברת למעוברת?

המשנה הביאה שני מקרים שונים, במקרה הראשון - ראוה מדברת עם אחד, במקרה השני - כבר היתה מעוברת. ועל כל אחד מהם נחלקו רבן גמליאל ורבי אליעזר המקבלים את טענתה שהוא איש פלוני וכהן הוא, שהיא נאמנת, ואילו רבי יהושע המחמיר ולומד, שאינה נאמנת, אלא שהיא בחזקת שנבעלה לנתין ולממזר, ואינה ראויה לכהן.

אלא שהגמרא הביאה מחלוקת אמוראים מה גידרה של המדברת, לפי זעירי, זה ייחוד, ואילו לפי רב אסי, היא ממש נבעלה, אלא שאמרו מדברת בלשון נקיה. וכעת, מאליה עולה שאלת הגמרא, שאם לפי זעירי יש קפיצת מדרגה, ביו החלק הראשון לשני, ולפי התוס' הקודם, אפילו רבי יהושע סובר כי במקרה הראשון יש לה טענת מיגו עם נאמנות, ולכן נזקקים לשני חלקי המשנה. אבל כיצד יפרש רב אסי את הצורך בשני חלקי המשנה. ועונים לנו, שעם היות וראוה שנבעלה, הרי כאן נדרשים שני נושאי נאמנות, לגבי עצמה, ולגבי בתה, הנולדת מהריון זה.

מחדשים התוס', כי כל צד משתי דוגמאות המשנה, בא להדגיש את כוחו של השיטה הנגדית

מבארים התוס', שיש צריכותא, כלומר, בכל חלק יש חידוש עבור שיטה אחת. והכוונה, שברישא - קמ"ל שאע"ג שיש

לאמה חזקת כשרות - קמ"ל שפסולה לרבי יהושע, כי איתרע חזקתה ע"י שנסתרה. ובסיפא קמ"ל שחזקת כשרות - מועיל גם לבתה לר"ג.

יש לייקר כל שיטה, לראות שהיא עקבית בכל פרטיה

[הכלל של "צריכי תרוייהו" מופיע כעשרים פעמים בתוס', שזה עוד נדבך בחשיבות שיטת הדיוק, שברור לנו כי כל פרט מדוייק. ומשמע לנו כאן, שבפרט כאשר שניים חלוקים, הרי כל אחד הולך בצורה עקבית ביותר, בכל הפרטים, אף מה שלא היינו חושבים בתחילה, אלמלא הדיוק שנאמר. ומתחדש לנו כי מחלוקתם הינה מהקצה אל הקצה, וכל אחד בחר כביכול ללכת בשיטתו עד הסוף. וגם מילות המפתח "להודיעך כחו" מצויות בתוס' כעשרים פעם.]

לדברי המכשיר בה פוסל בבתה -

ומעוברת **דנקט - משום לישנא מעליא.**

הפיסול בביתה, היא מכיוון שראוה שהיא נבעלה, ומה שנכתב מעוברת, זו רק לשון נקיה

המשנה נקטה שתי אפשרויות שראו את הפנויה, או שנתייחדה או שהיא מעוברת. ברור לנו, כי שני הצדדים אינם בני השוואה. שהרי מעוברת הוא מצב, והתייחדה, כלומר מדברת - זה פעולה, שניתן לתפוס את האירוע. ומתוך כך ברור לנו, כי מה שראוה מעוברת, זה לשון נקיה, שראוה שהיא נבעלה. שזאת פעולה, שהיא ההוכחה על האיסור. וכמו כן גם הגמרא הביאה בדעת זעירי לעיל, כי מדברת הכוונה לנבעלה - שזה לשון נקיה, ואם כן זה תומך בעובדה, שגם המחצית השניה מדברת על לשון מעולה.

בשאלת ההעדפה בין דיוק מול ביטוי ראוי – הלשון המעולה גוברת

[התוס' מבארים בכמה מקומות, שיש שימוש דווקא בלשון נקייה. כלומר, כאשר הדיון מה עדיף, התיאור המדוייק או לשון נקייה, עדיף לומר לשון, שאמנם אינה מדוייקת, ובלבד שישמור את פיו בלשון מעולה.]

ואין אוסרין על היחוד לימא דלא כרבי יהושע -

תימה לרשב"א,
דלזעירי (נמי) דאמר נסתרה,
איירי כגון דמודה היא שנבעלה,
דאי אמרה לא נבעלתי,
אם כן הוי ספק ספיקא דמכשיר רבי יהושע,
כדאמר לקמן 'התם - ספק ספיקא'.

ויש לומר,
דלעולם איירי דקאמרה - לא נבעלה,
וחשיב ליה חדא ספיקא,
משום **דאין אפוטרופוס לעריות.**

אבל קשה,
דבהדיא משמע בריש פרק שני (לקמן טז.),
דאיירי בנבעלת,
דקאמר הניחא לזעירי, דאמר מאי מדברת - נסתרה,
דמגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי **דמהימנא** כו'.

לכך נראה,
דפריך לזעירי **דבספיקא חדא - אסרינן לה,**
והא יחוד דאשת איש - **דספיקא חדא היא,**
ואין אוסרים על היחוד.

וק"ק,
דלכאורה **נראה דיחוד איחוד פריך,**
מדפריך לזעירי ולא לרב אסי.

דברי רב, האומר שאין אוסרים על הייחוד הם לכאורה לא כדברי רבי יהושע, שפוסלה מלהינשא לכהונה

שנינו בתחילת המשנה "ראוה מדברת עם אחד, ואמרו לה מה טיבו של איש זה? איש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה." נחלקו אמוראים מה המשמעות של מדברת, וזעירי סובר כי מדובר שנסתרה, כלומר התייחדה, אף על פי שלא נבעלה.

מדייק רב פפא, כי לפי הבנה זו, הרי רבי יהושע אומר שאינה נאמנת. ולכאורה הרי מאחר ורב אמר, כי על ייחוד רק מלקין אך לא אוסרים, אינם לפי שיטת רבי יהושע, שהרי מה שאינה נאמנת, הוא כאילו מחזיקים אותה כבר על ייחוד לנבעלת. ועונה לו אביי, כי הינך יכול לומר כי רבי יהושע ורב אינם חלוקים, אלא שיש כאן סיבה נוספת שבגללה אוסר רבי יהושע, והיא מכיוון שמעלה מיוחדת עשו ביוחסין של כהונה. ואף שלא נבעלה בעדים, הרי אנו המחמירים להתייחס אליה כנבעלה, על מנת לפוסלה.

לא ניתן להעמיד שאם היתה אומרת שלא נבעלה רבי יהודע היה מכשירה, אלא אפילו תאמר כך, לא נאמין לה

מקשים התוס' (בשם רשב"א), כי רק מאחר והודתה שנבעלה, אנו תולים לומר שנבעלה לפסול, אבל אם היתה אומרת שלא נבעלה, הרי היה לנו ספק ראשון על עצם הבעילה וספק שני על שנעלה דווקא לפסול, והרי רבי יהושע עצמו מכשיר. ונוכל להעמיד כי רב מדבר במקרה כזה, וממילא לשיטת רב מה שאין אוסרים על הייחוד מדובר שהיא טוענת שלא נבעלה. ועונים על כך, שיש לומר שאפילו שמדובר שלא נבעלה יש לאוסרה, כי מאחר ואין אפוטרופוס לעריות - הרור לנו כי בסופו של דבר היא כן נבעלה. אלא שלא ניתן לתרץ כך, שהרי מעצם זה שיש לה מיגו שיכולה היתה לומר שלא נבעלה - חייבים אנו לומר שבאמת המציאות היא שכן נבעלה - וחזרה הקושיא.

מעמידים התוס', שאכן רב ורבי יהושע סוברים שונה בייחוד

מתוך כך מתרצים התוס' את החילוק בין רב לרבי יהושע, שההבדל הוא בהתייחסות לייחוד שהוא ספק אחד, שרבי

יהושע מחמיר בו - ואוסרים אותה, ואילו רב מיקל ואומר שמא לא נבעלה, ואין אוסרים על הייחוד. אמנם התוס׳ חוזרים למבוי סתום, כי אם המטרה היתה לברר ספק אחד - היה צריך להקשות לא רק זעירי, אלא גם על רב אסי. ונמצא כי מדובר בהתייחסות שונה בעניין הייחוד. רב יאמר שמאחר ואומרת שלא נבעלה - אינה משקרת, ומקל בכך. ואילו רבי יהושע יאמר, שמאחר ואין אפוטרופוס לעריות - אין אנו מקבלים את דבריה, אפילו שלנו יש רק ייחוד, ומשום כך מחמיר ופוסלה לכהונה.

רק כאשר ברורה לנו המציאות, במה מדובר – "איירי", ניתן לבאר את הקושי הנובע ממציאות זו

[המפתח להבנת הסוגיה היא כיצד להעמיד את המציאות, ומילת המפתח איירי כאן חוזרת הלוך ושוב. בתחילה הוא אומר כי לזעירי איירי באומרת לא נבעלתי, ומוכיח זאת על דרך השלילה, כי אם תאמר הפוך, שהיא אומרת שנבעלה - יהיה לך קושי. בשלב השני אנו חוזרים ומעמידים שוב עם "לעולם איירי", כלומר אנו חוזרים בה, ומה שהבאת עלינו קושיא - הרי אנו דוחים את הקושיא, וכן יכולים לומר, שאומרת שלא נבעלה. בשלב השלישי אנו מקשים ממיגו שנאמר בפרק שני, "דבהדיא משמע .. דאיירי בנבעלת". ולא נותר לנו אלא אז לבאר את החילוק בין דברי רב לרבי יהושע, במציאות שכבר הגענו שכך היא.]

מעלה עשו ביוחסין -

תימה,
דמשמע דאין אוסרין על הייחוד,
איידי באשת איש **ולא בפנויה,**
ובסוף קדושין (דף פא. ושם),
מוקי מלקין על הייחוד,
דוקא בפנויה, **אבל באשת איש - לא,**
דאתה מוציא לעז על בניה.
ואפילו למר זוטרא דמלקין ומכריז באשת איש,
מודה דבפנויה - נמי איידי.

ואור"ת,
דאף על גב **דמלקין** על היחוד - איירי **בפנויה,**
אין אוסרין על היחוד,
לא איירי אלא **באשת איש.**

וא"ת,
והא אמרינן בפרק בתרא דנדרים (דף צא:),
גבי ההוא נואף,
דעייל לגבה דההיא איתתא,
אמר ליה נואף, לא תיכול מינהון דטעמינהו חויא,
אמר רבא איתתא שריא,
אם איתא דעבד איסורא - ניחא ליה דלימות;
משמע דאי לאו האי טעמא,
היתה נאסרת על ידי יחוד.

ויש לומר,
דנואף - שאני.

וה"ר יוסף דשליטן תירץ,
דאין אוסרים על היחוד,
איידי בפנויה כמו מלקין על היחוד,
ולא איידי לכהונה,
אלא אין אוסרין אותה **לבנו כשתתייחד עם אביו,**
לרבי יהודה דאסר באנוסת אביו (יבמות דף צז.).

הגמרא מביאה את קושיית רב פפא על זעירי, בעניין הייחוד

אמר ליה רב פפא לאביי: לזעירי, דאמר, מאי מדברת, נסתרה. ולפי זה אפילו רק נתייחדה עם אדם אמר רבי יהושע, שלא מהימנא ונפסלת לכהונה. קשה, האמר רב: מלקין מכת מרדות על היחוד עם אשת איש, ואין אוסרין את האשה על בעלה בשביל היחוד שנתייחדה עם אחר, שאין מחזיקים אותה שנבעלה לו.

לימא, האם נאמר שדברי רב הם דלא כרבי יהושע שסובר שמשום יחוד מחזיקים אותה לנבעלת.

אמר לו אביי: אפילו תימא רבי יהושע סובר כדברי רב, שאין אוסרין על היחוד, ומה שבמשנה סובר שמחזיקים אותה שנבעלה לענין שנפסלת לכהונה, היינו משום "מעלה" שעשו ביוחסין של כהונה, שהחמירו להחזיקה שנבעלה.

התוס' מתקשים שיש סתירה כיצד להעמיד את המציאות, האם מדובר באשת איש או בפנויה

לכאורה משמע, דהכי קאמר, דהא דאין אוסרין על היחוד - היינו אשת איש שנתייחדה. אבל ביוחסין - עשו מעלה בפנויה, שלא להשיאה לכהונה, וקשה, דהא בפרק בתרא דקידושין קאמר אמילתא דרב, דאמר מלקין על היחוד - לא אמרן אלא ביחוד דפנויה, אבל ביחוד דאשת איש - לא, דאתה מוציא לעז על בניה, אלמא מלקין על הייחוד - איירי בפנויה, וה"ה אוסרין על הייחוד - איירי בפנויה.

רבינו תם כן מחלק, שכל אחד (מלקות או איסור על הייחוד) מדבר על עניין אחר

ואומר ר"ת, דמילי מילי - קתני. מלקין על הייחוד - איירי בפנויה. ואין אוסרין על הייחוד - לא איירי אלא באשת איש.

מה שדחקו לומר, כי רק מאחר ואמר לה לא לאכול שהנחש הרעיל זאת התירוה, וביארו, כי כאן מדובר באדם שמועד לבעולה אותה

וא"ת, האמרינן בשילהי נדרים, ההוא נואף דעייל לגבה דההיא איתתא וכו', א"ל ההוא נואף - לא תיכול מיניהו דטעמינהו חויא. אמר רבא: אנתתא - שריא, דאם איתא דעבד איסורא - ניחא ליה דליכול ולימות, משמע הא לאו הכי - נאסרת, צ"ל דנואף שאני. (שהרי ראינו כי בתוספות הקודם אנו אומרים כי אין אפוטרופוס לעריות. וכמו שבאדם אלים הדינים משתנים לגביו, כאן הנואף, רמת הביטחון שנאסרה - היא כמעט בוודאות, שהרי עיסוקו הוא בפיתוי, ואמן הוא בכך. ולכן רק כאן שהציל את חייה - אנו תולים לומר, שאם ביצע בה את זממו, היה מעדיף להעלים ראיות).

הגמרא בנדרים – מבארת את הדברים, ומהן הסברות לכל צד בדברי רבא

ההוא נואף דעל לגבי דההיא אנתתא [נואף נכנס לביתה של אישה כאשר בעלה לא היה בבית],

אתא גברא [בא בעלה של האשה אל הבית], סליק נואף איתיב [בכלאי] בבא [ברח הנואף ונחבא מאחורי הדלת], הוה מחתן תחלי תמן וטעמינון חויא [היו שם בבית אוכל הקרוי שחלים, ובא נחש וטעם מזה], בעא מרי דביתא למיכל מן הנהו תחלי בלא דעתא דאינתתא [ראה הנואף שהבעל רוצה לאכול מן השחלים הללו, ואין האשה רואה שהוא רוצה לאכול מזה], אמר ליה ההוא נואף: לא תיכול מנהון דטעמינון חויא [נגלה הנואף לבעל, ואמר לו שלא יאכל מזה, כי טעם מזה נחש, ויש בזה סכנת נפשות]

ובאה שאלה לפני רבא, האם יש לחשוש שבא הנואף על האשה, ואסורה היא לבעלה, או לא.

אמר רבא, אינתתיה - שריא [מותרת האשה], ולא חוששים שהיה כאן ניאוף, דאם איתיה דעבד איסורא, ניחא ליה דליכול ולימות [דאם לפי האמת הנואף והאשה עברו על איסור אשת איש - לא היה הנואף מציל את הבעל מסכנת נפשות], דכתיב "כי נאפו ודם בידיהן" ויש ללמוד מפסוק זה, שהנואפים חשודים הם אף על שפיכות דמים.

ומקשינן: פשיטא, ומה חידוש חידש רבא בזה? ומתרצינן: מהו דתימא [היה אפשר לומר] דאיסורא עבד, ובאמת היה כאן ניאוף ונאסרה האשה, והאי דאמר ליה [והטעם שהנואף הציל את הבעל הוא משום]: דניחא ליה דלא לימות בעל דתהוי אינתתיה עלויה "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" - שהנואף רוצה שהבעל לא ימות כדי שהאישה עדיין תהיה אסורה עליו, כיון שהוא נהנה כאשר היא אסורה עליו יותר מכאשר היא מותרת לו, דכתיב מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם. קא משמע לן רבא, שלא אומרים סברא זו, ואין האשה נאסרת לבעלה:

יכולת ההפרדה – נואף שאני, ומשמעות היכולת לבודד מקרים קיצוניים

[אחד הכלי החזקים להבדיל בין מקרים הוא היסוד "שאני", שמופיע למעלה מאלף פעם בדברי התוס'. וזה סולל לאחר מכן הבנה חדשה, האם בהיותו נואף - הרי הוא נחשב לאדם אחר לגמרי. וכמו שהגמרא התלבטה, האם בהיות נואף, לא אכפת לו מרציחה, ואפילו לצד השני, הרי זה גם מזלזל בנואף, שמעדיף בדווקא לעשות זאת עם אשת איש, כי הרי נאמר מים גנובים ימתקו. וכמעט שיש חידוש בדבר, שחוזרים ומתייחסים אליו כאיש רגיל.

וכאן דוחים התוס' ואומרים, שלמרות היתרו של רבא, כל ההיתר היה שלא נאסרה רק באותו המקרה, ואין ללמוד כי מה שהציל את הבעל הוא מלמד אותנו לאנשים רגילים. וכל הדיון איתו הוא אחר לגמרי.]

בביאור הסתירה, העמיד אחד מבעלי התוס' שמדובר במקרה ייחודי

הר"ר יוסף דקלצון פירש, דהא דקאמר אין אוסרין על היחוד בפנויה - מיירי באשה שנתיחדה עם אביו - אין אוסרין אותה על בנו משום אנוסת אביו לרבי יהודה, דאסר באנוסת אביו ומפותת אביו. (שהמשנה מביאה דעת תנא קמא, אף שאסרה תורה את אשת אביו, לא אסרה תורה אלא את הנשואה או המקודשת לאביו, אבל נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו. ואילו רבי יהודה אוסר בשתיהם. ונמצא כי כאן אותה אחת שבפועל היתה עם אביו, אלא שהיא פנויה, כי לא היה נישואין, וכל מה שנלמד הוא למקרה כזה, ולא לעניין הרגיל של כהונה).

[דף יג עמוד ב]

השבתנו על המעוברת -

פירוש,
לדידן ניחא,
דאשה מזנה בודקת ומזנה,
ולא דמיא לשבויה,
אלא לדידך דלית לך הך סברא,
תינח מעוברת,
אבל מדברת - אפילו לפי דבריך יש הפרש,
דלזו - יש עדים,
ולזו - אין עדים ואיכא מיגו.

אמר להם מדברת - היינו שבויה,
וכמו ששבויה - אין נאמנת לומר לא נבעלתי,
ה"נ מדברת,
כדמסיק לפי שאין אפוטרופוס לעריות.

ומיהו פירוש זה לא יתכן למאי דפרישית לעיל, דלרבי יהושע - נאמנת לומר לא נבעלתי.

ופרש ר"י בדוחק,
מדברת היינו שבויה,
דכמו ששבויה **בחזקת בעולה,**
כך מדברת **בחזקת בעולה,**
לענין שאם אמרה לכשר נבעלתי,
שאינה נאמנת במיגו,
לפי שיראה לומר לא נבעלתי,
ולהכי אהני דאין אפוטרופוס לעריות,
דלא חשבינן ליה מיגו.

מהות הדיון של רבי יהושע שאפילו במדברת אינה יכולה לטעון לא נבעלתי

הגמרא מבררת על הויכוח בין רבי יהושע, המחמיר, ולבין חכמים. ובשל כך צריך להבין כל מקרה, מה בדיוק גדרו, ואת הטעמים להכשיר או לפוסלה. חכמים אומרים לו כי אכן השבתנו תשובה ניצחת לגבי מעוברת - שהרי העובר בבטנה, בבחינת כריסה בין שיניה - אין לך הוכחה טובה מזו, שוודאי שנבעלה. אבל מה יש לך לומר על המדברת, שהרי אין עדים שנבעלה.

עונה להם רבי יהושע, כי הוא משווה את המדברת לשבויה. שהרי גם לה אין עדים שנבעלה, אולם למרות כל זאת, אנו

כן מחזיקים אותה שנבעלה, כי הרי יש לנו את הכלל שהגויים פרוצים בעריות המה. אז הם עונים לו, כי כשנסתרה, אין אנו במצב של רוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות המה, וכיצד הינך לבטח אוסר, ואינך יכול לקבל שהיא טוענת שלא נבעלה. ועל כן רבי יהושע עונה להם, שהיות והמדברת התייחדה, הרי מכיוון שאין אפוטרופוס לעריות, אנו אומרים שמוחזקת היא שנבעלה, ואינה יכולה לטעון שלא נבעלתי.

מהלך הדיון, שחכמים באים ואומרים כי אפילו לשיטתך עליך להודות לנו

מבארים התוס׳ את מהלך הדיון באופן מעט שונה. הדיון מתחיל בכך שאפילו אנחנו מתירים לגבי המזנה, כי יש לנו את הסברא שהיא בודקת. וכאשר יש שתי קצוות, הרי קיימים גם מקרי ביניים, ומתחיל הדיון על אותם מקרי ביניים, ואנחנו מוכנים להקשיב לטענתך כי המעוברת היא במצב בו אין לה יכולת לומר דבר, אבל לשיטתך, גם המדברת הרי אין לה עדים, ולכן כן יש לה מיגו שיכולה לומר לא נבעלתי כלל, וממילא תקבל כי היא נבעלה לכשר.

ועונה להם כאן רבי יהושע, כי בגלל שאין אפוטרופוס לעריות, אין לה מיגו, כי זו טענה שאינה יכולה לומר (בניגוד לתוס׳ קודמים, בהם העמידו כי אפילו רבי יהושע אומר, כי מדברת כן יכולה לטעון שלא נבעלה). ומבאר ר״י בדוחק, כי החידוש הוא רק על כך אין לה מיגו לטעון שלא נבעלה. ומאחר ואין לה מיגו - הרי זה מוכיח שהיא לא יכולה לטעון זאת.

ביאור מהלך התוס׳ עפ״י תוס׳ הרא״ש, בעניין שהאין אפוטרופוס לעריות מועיל להוריד את המיגו במדברת

״ולא שחזרו בהם חכמים מחמת תשובה זו, אלא לדבריו דר׳ יהושע קאמרי ליה. .. אמרו לו השבתנו תשובה נצחת על המעוברת, לפי דבריך דלית לך אשה מזנה בודקת ומזנה, לפי דברינו - לא קשיא מידי, מה תשיבנו על המדברת, דאפילו לדבריך במדברת מיהא אודי לן דנאמנת מחמת מגו, אמר להם מדברת - היינו שבויה, דכמו דשבויה בחזקת בעולה גם מדברת סתמא בחזקת בעולה, ולא מהימנא במגו, דאע״ג דכי אמרה לא נבעלתי מהימנא - אין כאן מגו, לפי שיראה לומר לא נבעלתי, לפי שיודעין בה שהיא משקרת, אמרו לו שאני שבויה, דין הוא שתהא בחזקת בעולה משום דרוב גוים פרוצין בעריות, אבל זו - אינה כל כך בחזקת בעולה ושייך בה מיגו, אמר להם אף מדברת כיון דאסתתרא - אין אפוטרופוס לעריות, לכל הפחות לענין זה, דלא חשבינן ליה מגו לפי שיראה לומר.״

אפילו לדבריך יש הפרש – זה דיון בתוך דיון, בו אין אנו חוזרים בנו, אלא זה דיון לשיטתך

[אחד הכלים המעניינים הוא "אלא לדידך", בו בעצם יש שני דיונים, יש את הקו שלנו, וכעת אנחנו יורדים לדבר בשפתך ובחשיבה שלך, שגם אתה תודה לנו. וכלי זה קיים מעל עשרים פעמים בתוספות. והוא כלי משמעותי בניתוח ובויכוח. וזה הרבה יותר מאשר לטעמיה, בו אנו רק מבארים כשיטתו או אפילו לטעמו, אבל כאן אנו לוקחים את טעמו, ועם טעמו שלו נלחמים בו בוויכוח.]

מסייע ליה לר׳ יהושע בן לוי -

הקשה ר״ת,
אכתי תיפוק ליה,
דהתם - בשבויה **כל פסולים,**
והכא - בחורבה דדברא **רוב.**

ותירץ,
דרוב - ככל.

וליכא למימר במדברת, **דליכא אלא רוב,**
איכא למימר **סמוך מיעוטא לחזקה,**
ואיתרע לה רובא,
דאפילו אית להו,
סמוך מיעוטא לחזקה לר״ג ור׳ יהושע,
מ״מ לא הוי אלא פלגא ופלגא,
ודין הוא שתאסר מספק,
דספק איסורא **לחומרא.**

ולא דמי,
׳לתינוק שנמצא בצד העיסה׳,
בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף פ. ושם),
דמטהרין מטעם סמוך מיעוטא לחזקה,
דאם אמרו ספק טומאה **לטהר,**
יאמרו ספק איסור להתיר,
כדאמרינן פרק כיסוי הדם (חולין דף פו:).

הן המכשיר והן הפוסל – פוסלים או מכשירים אפילו שהרוב נגדם

הגמרא דנה על המדברת ועל השבויה. ויש בכל אחד מהם גירעון מסוג אחר. בחורבה שבמדבר - רוב אלו שיגיעו לשם הינם פסולים. שכל העולם בכלל הספק, שמא בא לכאן אחד מסוף העולם, ורוב העולם - הם גוים ופוסלים אשה לכהונה בביאתם. וחגבי שבויה - רוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות הם, לכן אפילו אם אין עדים שנבעלה מחזיקים אותה שוודאי נבעלה.

אלא מוכח מזה שרבי יהושע לא חילק, שסובר שאפילו ברוב כשרים נפסלת. והוכחה זו מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: לדברי המכשיר את הפנויה שנבעלה לכהונה, מכשיר אפילו באופן שרוב פסולין אצלה, משום שמעמידים אותה על החזקה שהיא כשרה. [ועל זה שהכשירו אותה אפילו באופן שרוב פסולים אצלה, הביא להם רבי יהושע ראיה מן השבויה]. ואילו לדברי רבי יהושע הפוסל אותה לכהונה, פוסל אפילו באופן שרוב כשרים אצלה.

לכאורה לא ניתן להשוות מדברת לשבויה בגלל שרוב וכל אינם שווים

הקשה ר״ת, אכתי תיקשי ליה דהכא (במדברת) - רוב פסולין, והתם (בשבויה) - כל פסולין, ותירץ דרוב ככל, ומיהו קשה, דאכתי היאך מדמי מדברת לשבויה? דמדברת דליכא אלא רוב גרידא - איכא למימר סמוך מיעוטא אחזקה, ואיתרע לה רובא, ובשבויה דכולהו פסולים אצלה - לא שייך למימר

הכי. אלא שצריך לומר, דסמוך מיעוטא לחזקה - אינו מגרע את הרוב לאחשוביה כמיעוט, אלא דהוי כפלגא ופלגא, כלומר שכאילו יש שני כוחות שווים, הילכך דין הוא שתאסר, שהרי ספק איסור אנו מחמירים בו.

השימוש בכיוון השלילה, מכריח אותנו להעמיק ולנתח לעומק, הן במקרה עצמו והן בהשוואה למקרה אחר

[התוספות פעמים רבות משתמשים עם הוכחה על דרך השלילה. "וליכא למימר" מופיע מעל חמש מאות פעם בתוס', בעוד "ולא דמי" או "דלא דמי" מתקרב לאלף. שהרי התוס' מנתחים את דבריהם, בפרט כשיש הבדל - הרי ההבדל מסייע לנו להבין אצ יסוד הדברים וטעמם, כי מה הסיבה שממבט ראשון זה כן נראה לנו דומה או שכן ניתן לומר, ומהו כאן החידוש, שלא ניתן לומר]

עם היות ובתינוק כן סומכים המיעוט לחזקה (בשיטת רבי מאיר), שונה הדבר להתיר

בסוף מסכת קידושין מובאת מחלוקת רבי מאיר וחכמים. דתנן: תינוק שנמצא בצד העיסה, ואין ידוע אם טמא הוא או לא, ובידוע שנגע בעיסה, שהרי מעט מן הבצק בידו - רבי מאיר מטהר את העיסה.

וחכמים מטמאין: מפני שדרכו של תינוק לטפח [לנגוע] בשרצים ונבילות שבאשפה, ועל כן הוא בחזקת טמא, וטימא את העיסה במגעו.

והוינן בה: מאי טעמיה דרבי מאיר המטהר?! והרי ודאי יש לחוש לכך שדרכו של תינוק לטפח.

ומשנין: קסבר רבי מאיר, אף שרוב תינוקות מטפחין, מיהו, ישנו מיעוט של תינוקות שאין הם מטפחין. ומכיון שהעיסה עומדת בחזקת טהרה עומדת, שהרי עד שלא נולד הספק שלפנינו היתה טהורה, אמרינן: העמד דבר על חזקתו.

ואף שאנחנו הולכים בכל מקום אחר הרוב, שאני הכא שיש כנגדו חזקה. ואמרינן: סמוך מיעוטא של "אין מטפחין" לחזקה, איתרע ליה [הורע לו] רובא. והיינו, שחזקת הטהרה של העיסה גוברת עליו.

ורבי מאיר לשיטתו, שחושש למיעוט, וסובר שאינו בטל לגמרי, והיכן שמצטרף אליו בירור כלשהו, הרי הוא מקלקל את הרוב.

מאחר ואמנם ניתן לטהר בספק טומאה – אך לא להתיר בספק איסור

הגמרא בחולין מוכיחה, שאפילו לרבי מאיר, שני המקרים של שחיטה וטהרה - לא ניתן להשוות טומאה לטהרה. טעמו של רבי מאיר לטהר אינו משום ש"סמוך מיעוטא לחזקה" מברר את המעשה כודאי, אלא שדעת רבי מאיר היא כי במקום שיש שני צדדין, שמצד אחד יש רוב, ומצד שני יש מיעוט וחזקה, הרי הדבר הוא כספק השקול. ולכן יש לחלק בין ספק עיסה שהוא ספק טומאה לספק שחיטה שהוא ספק איסור. כי אם אמרו ספק טומאה לטהר וכי יאמרו ספק איסור להתיר!?

והיינו, שאת העיסה יש לטהר כיון שהתינוק שאנו מסתפקין בו אם נגע בעיסה הוא "דבר שאין בו דעת לישאל", ולמדו מסוטה שכל דבר שאין בו דעת לישאל ספקו טהור.

מה שאין כן בשחיטת חרש שוטה וקטן, שאם היינו אומרים שרבי מאיר סובר שרוב מעשיהן מתוקנים הרי היתה השחיטה שלהם בספק אם היא כשרה [אף על פי שיש מיעוט שאין מעשיהן מתוקנים וחזקת איסור לפסול השחיטה].

וממילא לענין "אותו ואת בנו" היה אסור לשחוט אחרי החרש שוטה וקטן, שבכל ספק איסור - יש להחמיר, וכיון שמוכח כי דעת רבי מאיר להתיר לשחוט אחריהם, הוכיח מזה רבי אמי שרבי מאיר סבר שרוב מעשיהם מקולקלין (כלומר, שברוב מקרי השחיטה שלהם יוצא פיסול מתחת ידיהם), ולכן נחשב ששחיטתן - ודאי פסולה.

מכשיר אפילו ברוב פסולים -

והא דקאמרינן,
בפרק עשרה יוחסין (קדושין עד. ושם),
גבי אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי,
ומפרש בגמרא,
שבודקין אמו ואומרת לכשר נבעלתי,
ופריך כמאן כר"ג,
תנינא חדא זימנא היתה מעוברת כו',
פירוש,
והוה ליה למתני,
וכן אמר אבא שאול,
וכן פירש שם בקונטרס,
ומשני דאבא שאול **עדיפא** מר"ג,
דאי מהתם - הוה אמינא ברוב כשרים אצלה כו';
אף על גב דאמרינן הכא,
דר"ג מכשיר אפילו ברוב פסולין,
אבא שאול - קאי אמתניתין,
וממתניתין - לא משמע מידי, דאיירי ברוב פסולים.

והא דפריך התם לעיל,
למאי דהוה בעי למימר,
דאבא שאול אתא להכשיר בבתה,
הניחא למ"ד לדברי המכשיר בה - פוסל בבתה,
אבל למ"ד מכשיר בבתה מאי איכא למימר,
התם פריך שפיר,
דאפילו לזעירי,
לשון המשנה דקתני מה **טיבו של עובר זה,**
משמע דאתא להכשיר **בבתה.**

רבי יהושע בן לוי מדגיש, את כוח המתיר, שבשעה שהוא מכשיר – הרי אין בכוח הרוב למנוע את מה שמכשיר

אנו למדים מהגמרא שמוכח מזה שרבי יהושע לא חילק, שסובר שאפילו ברוב כשרים נפסלת. והוכחה זו מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: לדברי המכשיר את הפנויה שנבעלה לכהונה, מכשיר אפילו באופן שרוב

פסולין אצלה, משום שמעמידים אותה על החזקה שהיא כשרה. [ועל זה שהכשירו אותה אפילו באופן שרוב פסולים אצלה, הביא להם רבי יהושע ראיה מן השבויה]. ואילו לדברי רבי יהושע הפוסל אותה לכהונה, פוסל אפילו באופן שרוב כשרים אצלה.

מחלוקת תנא קמא ואבא שאול ביחס לשתוקי

המשנה בתחילת פרק רביעי בקידושין (סט, א) מביאה את המחלוקת בהגדרת שתוקי. "שתוקי" - כל שהוא מכיר רק את אמו, ואינו מכיר את אביו, לפי שהתעברה אמו בהיותה פנויה מאדם שאינו מוכר לנו מי הוא. ועל כן הוא נקרא "שתוקי", כיון שבשעה שהוא קורא לאיש פלוני "אבא", אמו משתיקתו.

ואמו היא פנויה, ומוכרת לנו כאשה כשרה לקהל. אך מאחר ולא ידוע מי הוא אביו, ושמא הוא ממזר, או שמא הוא אסור באשה זו באיסור ערוה, לכן הולד ספק ממזר.

לעומת זאת, אבא שאול מקל והיה קורא לשתוקי "בדוקי", מלשון בדיקה. והכוונה היא, שאם בודקים את אמו, ושואלים אותה ממי נתעברה, ואומרת שנתעברה מכשר, הרי היא נאמנת והולד כשר. אלא שעל כך שואלת הגמרא, ואומרת שזה לא ניתן להסביר בדבריו, כי כבר רבן גמליאל אמר כן, ואף נאמרה הלכה כמותו. ומתרצת הגמרא בקידושין, כי היה לנו מקום לומר, כי בכתובות רבן גמליאל מתיר ברוב כשרים אצלה, ולכן חידשו את דברי אבא שאול.

התייחסות התוס' בביאור הסוגיה

אלא שהתוס' נעמדים ואומרים, הרי כאן אצלנו בכתובות נאמר מפורשות, כי רבן גמליאל מתיר אף ברוב פסולים אצלה. ומחדשים, כי אבא שאול הולך על המשנה בקידושין, וכאן אלמלא דברי אבא שאול - לא היה משמע כי מדובר ברוב פסולים. כלומר, עם היות וזו שאלת אף-על-גב, שזה קושי, שכלל לא אמיתי - הרי החידוש הוא על מה נסובים דברי אבא שאול. ובפרט שרבן גמליאל לומד להכשיר לו רק בה אלא גם בבתה, ולכן היה מקום לכל השאלה.

ביאור הדברים מקבל משמעות לא רק בפני עצמם, אלא ביחס למה נאמרו

[החידוש כאן היא מילת המפתח "קאי אמתניתין" שבצורותיה המלאות, יש מעל שלושים פעם בתוס'. והחידוש הוא לא רק לבאר מה נאמר, אלא מאחר והם קשורים לעניין מסויים - כך יובנו הדברים.]

מאחר והמשנה דנה בטיבו של העובר – משמע כי כבר בה מדובר להכשיר בבתה, ולא נצרכים להזדקק לדברי אבא שאול

לא ניתן לומר כמו הסברא הראשונה בקידושין שאבא שאול בה לחדש להכשיר אף בבתה, שהרי כל שאלת המשנה מה טיבו של עובר זה, הרי המיקוד הינו על העובר, כלומר בתה.

פשיטא מי ידעינן אבוה מנו -

הכא לא בעי לשנויי,
'לא צריכא דאי תפס',
כדמשני בפרק עשרה יוחסין (שם דף עה. ושם),
גבי ארוסה שעיברה,
דהתם - רגלים לדבר דמארוס נתעברה,
ואיכא למיתלי ביה שפי מבאיניש דעלמא.

הגמרא כאן מבארת כיצד יכול להיות לשיטת שמואל שתוקי כשר

דאמר שמואל: עשרה כהנים עומדים, ופירש אחד מהם ובעל את הפנויה, ולא ידוע מי הוא שבעל, הדין שהולד שתוקי. ואף על פי שברור לנו שמכהן כשר בא. ושתוקי זה על כרחך כשר ליוחסין הוא, ואם נקבה היא ראויה לכהן. ואלא מאי, לענין מה נחשב לשתוקי? אילימא לענין שמשתיקין אותו מנכסי אביו, שאינו מקבל מירושת אביו, פשיטא! ומי ידעינן אבוה מנו? וכי יודעים מי הוא אביו עד שצריך לומר שאינו יורש!? אלא הוא שתוקי לענין שמשתיקין אותו מדין כהונה שלא יעבוד עבודה במקדש, ולא יאכל בתרומה, משום דכתיב [במדבר כה] "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

ויש לנו לדייק מלשון הפסוק, כי רק מי שזרעו מיוחס אחריו, ראוי הוא לעבוד ולאכול בתרומה. יצא זה, שאין זרעו מיוחס אחריו, שהרי אין אנו יודעים מי אביו.

והמסקנה בסוגייתנו, אם ננתח בצד החיובי והשלישי, כי אין לו את הצד השלילי, שאינו כהן. אבל מצד שני, אף אין לו את הצד החיובי, שיש לו אבא ידוע. אלא הוא רק אחד מחבורה, אלא שאין כאן כלל בירור לגבי אחד מהם, שהוא של אחד יותר מהשני.

הגמרא בקידושין לומדת, כי הבא על הארוס, הוולד שתוקי, שמשתקים אותו מנכסי אביו, כולל שתפס מנכסי הארוס, ותפיסתו אינה מועלת

כדי להבין את דברי התוס' המשווה בין הגמרא כאן לקידושין - יש לבאר את הגמרא בקידושין, ששם יש מושג של תפיסה. הגמרא בקידושין מביאה שתי מחלוקות בהן רב ושמואל לא רק שנחלקו, אלא שגם סתרו את עצמם. ומתרצים, כי מה ששמואל אמר לגבי ארוסה שעיברה, שלדברי שמואל הינו שתוקי. שמצד אחד רוב העולם פסולים אצלה - בהיותה ארוסה, אך מצד שני כן יש מקום לתלות שזה הגיע דווקא מהארוס.

וביארה הגמרא בדעת שמואל, שהמשמעות של שתוקי כאן הינה שונה מכל שאר המקרים בהם זוכה התינוק לתואר זה, אלא שהוא שתוקי רק לעניין, שאם היה הארוס כהן, משתקין אותו מנכסי אביו, שאינו יורש את נכסי הארוס, שמא אינו אביו.

אלא שגם על העמדה זו מקשה הגמרא שם בקידושין, כיצד יוכל להוציא מהיורשים האמיתיים? ומחדשת לנו הגמרא, ששם המציאות היתה שאותו שתוקי תפס. כי עם היות ותפיסה מועילה מספק, כי עכשיו אנחנו הבאים להוציא ממנו - אנחנו אלו שצריכים ראייה, וגם לנו אין ראייה, ואולי באמת הוא של הארוס. ועל כן מחדשים לנו, כי אפילו אם תפס - גם אז הוא נקרא שתוקי, שמשתיקים אותו לחלוטין מנכסי אביו, כולל מקרה שבו תפס.

לכאורה בשניהם יש ספק, ומודע רק בסוגיה אחת מדובר על שתוקי לעניין שאפילו תפס

[מבארים התוס', שהרי בקידושין מדברים על תפיסה, ולכאורה, מדוע כאן לא מדברים על כך. אלא מבהירים התוס', שכאן מלכתחילה לא ניתן לשאול על כך, כי יש תהום בין שני המקרים. ומילות המפתח "לא בעיי לשינויי", היא ההקדמה לכך. (ויש כארבעים פעם בכל התוס').

והתירוץ ששם כשהוא תופס, עם היות ואין לו הוכחה מוחצת, אבל יש לו ראייה עקיפה ומילות המפתח הן "רגלים לדבר", (שגם זה מופיע מעל שלושים פעם), שזה מה שאנו מחזקים בקידושין את הסיבה שיש משמעות לתפיסתו, לפחות בהווה אמינא. ואילו כאן, כל העשרה הם בדרגא אחת, ואין כל מקום אפילו לשאול על כך, ועוד מילות מפתח "ביה טפי", כי רק שם איכא למיתלי ביה טפי. כלומר, יש לנו סברא הגיונית, להאמין שהארוס כפי הנראה הוא זה שבעל אותה.]

בעינן זרעו מיוחס אחריו -

והא דאמר בהחולץ (יבמות דף לז.),
'ראשון - **ראוי להיות כ"ג'**,
גבי ספק בן תשע לראשון,
בפרק נושאין על האנוסה (שם דף ק:),
פריך לה,
ומשני 'זרעו מיוחס אחריו - **דרבנן**,
וקרא - **אסמכתא בעלמא הוא**,
וכי גזור רבנן **בזנות**,
בנישואין - לא גזור'.

המקור לכך שזרע אהרן הוא רק כאשר מיוחס אחריו

הגמרא מביאה, דאמר שמואל: עשרה כהנים עומדים, ופירש אחד מהם ובעל - הולד שתוקי. מאי שתוקי? אילימא שמשתיקין אותו מנכסי אביו, פשיטא, ומי ידעינן אבוה מנו? אלא שמשתיקין אותו מדין כהונה, דכתיב: והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, מי שזרעו מיוחס אחריו, יצא זה שאין זרעו מיוחס אחריו. כלומר ממבט ראשון אנו רואים כי טעמו של שמואל הינו מפסוק, כלומר, הסברא היא שהבאת הפסוק להוכחה, משמע שדינו הוא מהתורה.

הגמרא ביבמות (בפרק החולץ) בספק ששייך לאח הראשון או השני – לומדת כי הראשון ראוי להיות כהן גדול

מובא ביבמות בברייתא תנו רבנן: אח המת, הכונס את יבמתו, ונמצאת מעוברת, וילדה ולד בן קיימא, ואין ידוע אם הולד הזה הוא של האח המת או של האח המייבם. והשאירה היבם תחתיו, ולא הוציאה, ולאחר מכן נולד מהיבם ומהיבמה בן שני. הבן הראשון כשר לגמרי, ממה נפשך, בין הוא בנו של הראשון ובין הוא בנו של שני, והוא ראוי להיות כהן גדול. ואילו הבן השני שנולד מהם הרי הוא ממזר - מספק! כי אם הראשון הוא בנו של האח המת, הרי השני הוא בן חייבי כריתות של אשת אח שיש לו בנים, והוא ממזר. ואם הראשון הוא בנו של האח המייבם, הרי השני הוא בן כשר.

אלא שמקשים התוס', הכיצד? הרי אפילו שהבן הראשון הינו כשר, היאך יכול להיות הוא בכלל כהן, וכל שכן כהן גדול, והרי אינו מיוחס אחר אביו. שאמנם בין אם נולד לראשון, ובין אם נולד לאח המייבם - הרי הוא כשר, אך מה תעשה עם הפסוק הדורש שיהיה מיוחס בבירור אחרי אב ידוע.

הגמרא ביבמות (בפרק נושאין את האנוסה) מביאה לאחר דברי שמואל כאן את הקושיא משם

מעירים התוס', כי אכן שאלה זו היא במקומה, ואכן הגמרא במקום אחר מקשה זאת. והיא גם מתרצת, כי לא כמו שחשבנו בתחילה, שהפסוק משמעו שזה דין מהתורה, אלא עם היות ודין הייחוס הוא מדרבנן, הרי הפסוק הוא רק לסיוע, בבחינת אסמכתא בעלמא. ועל מנת שלא תקשה כיצד בהחולץ הבן הראשון כשר, ואילו כאן בכתובות הבן כלל אינו ראוי לכהונה, כי שם שהיה מתוך זנות בין עשרה - גזרו חכמים מהפסוק להפקיע ממנו את כהונתו. אבל כאן שהוא ספק בן תשעה לראשון - שיש כאן נישואין, לראשון כתקנה, ואף היבם זה כתקנה - השאירו אותו כהן.

מהות גדר האסמכתא

[נראה לי, כי אמנם הגמרא עצמה תירצה ביבמות, כיצד כאן הוציאוהו כליל מגדר כהונה, ואילו בספק תשעה, הראשון אף ראוי להיות כהן גדול. אלא שיש לנו ללמוד על האסמכתא. כי מאחר ורצו רבנן בזנות לגזור, עם היות וזה רק דין מדרבנן, השתמשו בפסוק על מנת להחמיר ולהראות עד כמה הדבר אינו ראוי.

וכמובא בהליכות עולם (שער שלישי פרק ב' אות ל) "פעמים במשנה ובברייתא מייתי קרא ואינו דבר תורה ממש רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא." ובשל"ה "והגמרא היה סבור [מתחלה] דלמוד גמור הוא." וכן "שאותו הדבר בעצמו הוא מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו כמו סימנא בפיהם, והציבו ציונים לדבר כדמות אסמכתא." ומביא את הרמב"ם שזה כדי שיהא נודע ונזכר. כלומר, הפסוק אינו מקור הדין, אלא רק נועד להדגיש את הדבר. ואגב בתוס' - יש קרוב למאה פעמים, בהם קיים הביטוי "אסמכתא בעלמא".]

[ההוא ארוס וארוסתו -

והא דאמר בעשרה יוחסין (קדושין דף עה.),
איתמר, הבא על ארוסתו בבית חמיו,
רב אמר הולד ממזר,
ושמואל אמר הולד שתוקי,
כשלא בדקו את אמו,
דאי בשבדקו - קשיא דשמואל אדשמואל,
דהכא - אמר שמואל דנאמנת,
דהלכה כרבן גמליאל דנאמנת,

והתם - קאמר איפוך,
שמואל אמר הולד ממזר.
וכן משמע,
דבמסקנא משני התם לעולם לא תיפוך כו׳,
ומפרש מאי שתוקי,
שבודקין את אמו ואומרת לכשר נבעלתי.

ואם תאמר,
אכתי לשמואל,
דהתם משמע,
דוקא בבא על ארוסתו בבית חמיו - מהני בדיקה,
והכא משמע,
אפילו כי לא מודה,
אמר שמואל דנאמנת כרבן גמליאל.

ויש לומר,
דהא דנקט ׳בא׳,
היינו משום רבותא דרב נקטיה,
דאפילו הכי אמר הולד ממזר.

אי נמי,
התם - הוא דבעינן בא,
משום דאיירי בדדיימא מעלמא,
כדאמר רבא ביבמות, בשלהי אלמנה לכהן גדול,
מסתברא מילתא דרב בדדיימא מעלמא,
והכא - בדלא דיימא מעלמא מיירי.

ועוד,
דבכל הספרים גרס בקדושין **ארוסה** שעיברה,
וההיא דוקא קאמר **שבודקין,**
אבל בבא - א״צ בדיקה.

ומיהו קשה,
ללישנא קמא ביבמות בסוף פרק אלמנה,
דפליגי רב ושמואל בבא,
ומסיק התם אביי,
דאע״ג דלא דיימא מעלמא - פליגי,
דדלמא מדאפקרה נפשה לגבי ארוס,
מפקרה נפשה לגבי עלמא,
הא אמר הכא - ׳חדא דקא מודה׳,
ומשמע - דכשר אפילו לרבי יהושע,
ובא כמודה [דף יד עמוד א] דמי,
דהא מודה דהכא -
אינו אלא שהיה אומר שבא עליה,
דפשיטא,
שלא היה מזנב אחריה לאורבה שלא תזנה,
ובין לרב ובין לשמואל - אסור הוא בבת ישראל,
דשתוקי דקאמר לשמואל,
היינו דאסור בבת ישראל,
לכולהו לישני דבפרק בתרא דקדושין,
וללישנא דבדוקי - נמי קשה טפי,
דמשמע דאפילו ע״י בדיקת האם,
לא מיתכשר אלא לר״ג,
אבל לרבי יהושע - לא,
והכא - אמר דהא קא מודה **וכשר לכ״ע.**

ושמא יש לחלק,
דבא דהתם - **היינו שפעם אחת בא עליה,**
אבל מודה דהכא דקאמר מיניה,
היינו שבא עליה ביאות הרבה,
והיה רגיל אצלה **תמיד,**
וכדאמרינן, **רוב בעילות - הלך אחר הבעל.**

הגמרא מביאה, שעם היות ונתעברה, אלא ששניהם אומרים שזה מהארוס

מעשה בההוא ארוס וארוסתו, דאתו לקמיה דרב יוסף, היא אמרה מיניה מהארוס נתעברתי. והוא אמר: אין מינאי - אמת ממני הוא. אמר רב יוסף, למאי ניחוש להה? אין לחוש שמא נתעברה מאדם אחר, והולד ממזר, משתי סיבות. חדא, דהא קא מודה הארוס לדבריה. ועוד, הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל שנאמנת לומר למי נבעלה. והמסקנה הינה, שמאחר שאם אינך מאמינם, הרי היא פסולה לבעלה, ועליך להפריד ביניהם - הרי זה נקרא כדיעבד, ורק משום כך משאירים אותם, אף שרוב האנשים פסולים אצלה, פרט לארוס.

במסכת קידושין, הבא על ארוסתו בבית חמיו, לשיטת שמואל בניגוד לכאן, רק מאחר ובודקים את אמו לשמואל כשר, אך שתוקי

מביאים התוס׳ מחלוקת אמוראים בקידושין, לגבי מקרה שהוא ממש דומה. הבא על ארוסתו בבית חמיו, והארוסה התעברה. שמואל למד שהולד הוא שתוקי. כלומר, שאין אנו מקילים. ולכאורה, הרי כאן שמואל סובר כרבן גמליאל שכן מקל. ומתוך כך מחלקים התוס׳, ששם נאמר שלא שאלו את הארוסה, ואם כן היתה אומרת לכשר נבעלתי - הרי היא כן היתה נאמנת. ורק מאחר והעמידו במסקנה ששאלו את אמו - הרי הוא שתוקי, ואם לא - אכן אף לשמואל היה ממזר.

מה ששמואל היה צריך להצריך בדיקה, היא על מנת לעקור מדברי רב שיש כאן ממזרות

אלא שמדגישים התוס׳ שממילא עולה שאלה, מילא בבית חמיו, אני מבין כי שייך בדיקה, אבל כאן הרי שמואל מקבל את שיטת רבן גמליאל שנאמנת - אף ללא בדיקה. ומתרצים כי החידוש בבא על ארוסתו בבית חמיו, הוא לחדש לשיטת רב, שאפילו במקרה כזה אומר כי הולד הינו ממזר. ואילו שמואל אומר שהוא רק שתוקי.

שינוי הגירסא - מורה שיש שני מקרים שונים - ארוסה שעיברה והבא על ארוסתו בבית חמיו

מדייקים התוס׳, כי שם בקידושין ברוב הגירסאות מדובר על מקרה, שאמנם הוא דומה, אך הוא שונה לחלוטין. הבדל

הלשון על ארוסה שעיברה - הוא שאין הארוס מודה, ואילו כשארוס מודה - אף בדיקה איננה נזקקת.

התוס' מעמידים, כי בשעה שאינה חשודה לזנות עם אחרים – יש לתלות שהולד הוא מהארוס

הגמרא ביבמות סט, א מביאה את מחלוקתם של רב ושמואל, ולאחר מכן יש מהלך של רבא ואביי. ורבא מכניס שני מושגים, הצד החיובי, שיש ידיעה לטובת הארוס, והצד השלילי, שאין הוכחה שזינתה עם אחרים. אמר רבא: מסתברא מילתיה דרב דאמר: הולד ממזר, היכא דדיימא מעלמא [חשודה לזנות עם העולם]. אבל אם לא דיימא מעלמא - אין אנו חוששים שזינתה עם אחר, ובתרא דידיה שדינן ליה [תולים אנו את הולד בארוס] הואיל וביאה זו ידועה לנו, והוא כשר.

ובהמשך מוסיף את התנאי השני, שניתן לקבל את דברי רב, רק כשלא ידוע לנו כי היא מהארוס, אבל כאשר ידוע לנו שהוא מהארוס, כגון שהוא מודה בכך. או אף שנבדקה ואומרת כי לארוס נבעלתי - ואז הולד כשר, כשמואל, וזאת המסקנה באה לשלול, אף שיש סברא לומר, כשם שהפקירה את עצמה לארוס, כך הפקירה עצמה לאחרים. שהרי אביי מעלה סברא זו.

יש לנתח לפי מסקנת ההלכה, ומתוך כך להבין את החילוק בין הסוגיות

[התוס' מוכיחים לפי מסקנת ההלכה, כי יש כאן בעצם שלוש סוגיות, בשלוש מסכתות. בקידושין - שהארוס אינו מודה שבא עליה, הולד אסור הוא בבת ישראל, בין לרב ובין לשמואל. ביבמות - שהמקרה שבא עליה פעם יחידה - הרי אפילו שיש את בדיקת האם, אינו כשר אלא לרבן גמליאל. בכתובות - הארוס מודה שבא ריבוי פעמים, ושם הוא כשר הן לשיטת רבן גמליאל, ואף לרבי יהושע.]

יש לדייק האם הלשון הוא בא או מודה

מדייקים התוס', שכאשר מדובר בא, הרי זה כאילו אירע מקרה בודד, ואכן הוא בא עליה. ואז כנגד מה שהוא עשה, יכול להיות שתזנה גם עם אחרים. ואז מתחיל הדיון של מסכת יבמות. אבל כאן מדובר במודה, שמשמעו, שאכן נהגו הארוס והארוסה אישות פעמים רבות, כבעל ואשה, כלומר שהיתה רגילות בדבר, ולא שהם כביכול כארוס וארוס היתה להם נפילה חד-פעמית. ואז אפילו אין חשש שמא עשתה זאת עם אחרים, שהרי יש לנו את הכלל, שרוב בעילות - הלך אחר הבעל. ומציאות זו מכתיבה, שיש לתלות בוודאות שזה מהארוס. והתוס' מדגישים את החילוק בשלוש הדגשות. הדגשה ראשונה - ביאות הרבה. הדגשה שניה - והיה רגיל. והדגשה שלישית - תמיד.

חדא דקא מודה -

וללישנא קמא דיבמות - **דלא דיימא** מעלמא,
ולאיכא דאמרי - דאפילו דיימא מעלמא,
כיון דקא מודה - **בתריה דידיה שדינן ליה.**

השוואת הסוגיא כאן שהארוס בא עליה, לסוגיא ביבמות שבא בבית חמיו, הכוללת שתי לשונות

הגמרא מספרת על ארוס וארוס שבאו לפני רב יוסף, היא אמרה שהתעברה ממנו, ואף הארוס מודה. ורב יוסף מקבל את גירסתם, ואין לחוש לאדם אחר, והטעם הראשון שהרי הודה.

הגמרא ביבמות סט, ב מביאה את המחלוקת בין רב ושמואל לגבי סוגיה דומה של הבא על ארוסתו בבית חמיו. הלשון הראשונה של רבא הינה שאם לא דיימא מעלמא (כלומר שאינה חשודה לזנות עם העולם) - בתרא דידיה שדינן ליה. יש לנו לתלות שזה מהארוס. אך לאחר מכן הסוגיא נאמרת בסגנון אחר. שמצד אחד אנו יודעים שהארוס אכן בא עליה, אך יש לנו כן לחשוש שמא זינתה במקביל, שמאחר וכבר הפקירה עצמה מול הארוס, יש לחוש שהפקירה עצמה גם מול אחרים, אלא מאחר וידוע לנו כי הארוס אכן בא עליה, ומאחר והוא עצמו מודה, הרי אנו מניחים שזה ממנו.

מאחר ויש שתי לשונות בסוגיא – יש חילוק בביאור ביחס לכל לשון, לאו דווקא במסקנה, לא באופן ההעמדה בכל לשון

[התוס' מציגים את הסוגיה על פי שני לשונות במסכת אחרת, אלא שאז זה יוצר לנו התייחסות לגבי גורם נוסף, האם מתקיים כאן דיימא מעלמא (כלומר, האם החשש שמא זינתה עם אחרים, וכאן יש שני גורמים, האם הוא בכלל קיים, והאם יש להתחשב בו מבחינה דינית). מרתק לראות כי התוס' מתייחסים ביחס ללישנא קמא מעל שבעים וחמש פעמים.]

חדא דקא מודה -

מצינן לפרש,
דאיירי לענין לאוסרה על הארוס,
וה"פ,
'חדא דקא מודה' - הלכך **אינה נאסרת** עליו,
'ועוד הא רב יהודה' כו',
לא קאמר - ועוד אפילו לא מודה,
דאם אינו מודה - פשיטא דנאסרת עליו,
אלא כלומר,
אפילו כי ליכא טעמא דמודה,
כגון לאביי דס"פ אלמנה,
דאמר מדאפקרה נפשה לגבי ארוס,
מפקרה נפשה נמי לגבי עלמא,
אפ"ה - **אינה נאסרת** עליו,
משום דנאמנת כר"ג.

כן פירש לנו ר"י,
ואי אפשר להעמידה,
דלפי דבריו,
אם כן הא דאמר אביי מדאפקרה נפשה,
היינו בשלא בדקו את אמו,

וזה אינו,
דהא אפלוגתא דרב ושמואל קאי,
דמוקמי בקדושין מאי שתוקי? - **בדוקי.**

ולמאי דגרסינן בקדושין 'ארוסה שעיברה',
לא קשה מידי.

על כן צריך לפרש,
דהכא - לא איירי לאוסרה עליו,
אלא לענין להכשיר את הולד,
והשתא הוי 'ועוד' כפשוטו,
ועוד,
דאפילו לא יודה,
ולאו דקאמר **דלאו מיניה,**
דבהא - לא מכשיר ר"ג,
כיון דהוי ברי וברי,
כדאמר ברפ"ב,
אלא כגון שמת,
או דליתיה קמן דלישייליה.

והא דחשיב ליה בסמוך דיעבד,
לפי שלא היה יכול הולד להינשא לבת ישראל,
ואפילו לממזרת - אסור,
דמדאורייתא - כשר הוא,
דהא בדיעבד - הלכה כר"ג.]
(מן ד"ה ההוא ארוס ע"כ היה חסר מהתוספות).

הגמרא העמידה כי מאחר והארוס מודה לארוסה – הרי אין מה לחשוש

הגמרא הביאה "ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף, היא אמרה מיניה, והוא אמר - אין (כלומר אכן, ומודה שזה ממנו), מינאי, אמר רב יוסף: למאי ניחוש להה? חדא - דהא קא מודה, ועוד, הא אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל."

עם היות ויש שני מהלכי הוכחה בגמרא חדא ועוד – עדיין יש להעמיד את הגמרא בשני אופנים

[אלא שהתוס' מבארים על מה בכלל נסוב כאן הדיון. ויש שני מהלכים שלמים בתוס', האם מדובר לאוסרה עליו, כלומר שזינתה תחתיו, או לעניין להכשיר את הוולד. כלומר, לא רק שאנו שוללים את ההעמדה הראשונה, ואומרים כי מאחר והגירסא היא בקידושין בדוקי - הרי בהכרח שכן שאלו את אמו.

אלא מבארים בדווקא את ההעמדה השנייה. ובכל מהלך נדרשים לבאר מה הצורך בגמרא לשתי ההוכחות, הן ה"חדא" והן ה"ועוד". וכאן כאן התוס' צובעים את משמעות ועוד, שאין משמעותו שלא רק שלא יודה אלא הוא ממש אומר הפוך שאיננו ממנו, כי אז יש לנו ברי כנגד ברי, אלא יש להעמידו, שמדובר שאפילו לא הוסיף הוכחה מצד עצמו ואמר, לבד ניתן להאמין לה, ואז הציור הוא שהוא איננו לפנינו או באופן זמני או באופן תמידי כגון שמת.]

מאחר וההלכה שהאשה היא נאמנת – יש לעשות מעשה ולהכשירה, בוודאי אם כבר נשאה

ולעניין הבדיעבד שיש כאן ניתן לפרשו בשני אופנים, או שאם נאמר שמדובר להתיר האשה לארוס, נחשב בדיעבד כיוון שהיא כבר מאורסת לו. או שמדובר לעניין הוולד, ומה שנחשב בדיעבד, כיוון שאסור להינשא לבת ישראל ולממזרת. וכיצד הינך בא לפסול את העובר ולאוסרה על הארוס. ואף מסקנת הגמרא היא, שאם נשא הארוס, הרי זה נעשה כדיעבד, ולכן כאן יש להאמינה, וגם להכשיר את הוולד.

(יש לציין כי בסוף התוס' הזה מציינים בהערה, כי שלושת התוס' האחרונים היו חסרים מהתוס', ונראה לי, ראייה לדבר, שאכן לא היו בגירסת התוס' ר"ש כאן למסכת. אמנם במסכת יבמות, שהסוגיה שם קשורה בהם, אכן יש תוס' ר"ש הדנים בסברות שנאמרות כאן).

אלמנת עיסה -

פירש בקונטרס שני פירושין,
ושניהם דחוקים,
דהא אמרינן לקמן,
איזו היא אלמנת עיסה,
כל שנטמע בה ספק חלל,
ומה טימוע שייך, במה שנישאת לספק חלל.

ועוד,
דאין לשון עיסה נופל על אדם אחד,
אלא על משפחה שייך לשון עיסה,
כדאמרינן (קדושין דף סט:),
כל הארצות - עיסה לארץ ישראל,
וא"י - עיסה לבבל,
ובתוספתא תניא,
מפני מה אמרו עיסה פסולה,
מפני ספיקי חללין,
ומה ספיקי חללין שייך לאלו הפירושין.

ונראה לר"י ולריב"א,
דעיסה - **קורא המשפחה שנטמע בהם,**
ספק חלל אחד או הרבה ספיקי חללים,
ולהכי חשיב ליה לקמן ספק ספיקא,
דכל אחד מבני המשפחה - ספק,
אם הוא אותו ספק שנתערב בהן,
אם לאו.
ולקמן גרסינן איזהו עיסה כל שנטמע בה כו',
ולא גרסינן אלמנת,
והכי איתא בירושלמי,
ואפילו גרסינן אלמנת,
כל שנטמע בה - **קאי אעיסה.**

ואם תאמר,
דבפרק עשרה יוחסין (שם דף עה.) משמע,
דאפילו מאן דמכשר אלמנת עיסה,
מודה בבת דפסולה,
גבי הא דאמר רב חסדא,
הכל מודים באלמנת עיסה שפסולה לכהונה כו',
ולאפוקי מהני תנאי דתנן העיד רבי יהושע כו',
ומה לי אלמנה מה לי בת,
דבת נמי - הוי ספק ספיקא כמו באלמנה.

וי"ל,
דבת העיסה - **אין לה חזקה דכשרות,**
ואף על גב דבעלמא - מקילין בספק ספיקא,
הכא - מעלה עשו ביוחסין,
כי היכי דמצריך לקמן תרי רובי להכשיר,
אף על גב דבעלמא - סגי בחד רובא.

גדרה של אלמנת עיסא על פי רש"י

ועתה הגמרא באה לדון בענין "אלמנת עיסה", שיש לה דין של "ספק ספיקא". ונאמרו בראשונים כמה הסברים בביאור המושג של "אלמנת עיסה". שיטת רש"י היא, שמדובר באלמנתו של כהן שהוא ספק חלל. והיא נחשבת ל"ספק ספיקא" משום שיש לה גם את צד "חזקת הכשרות" שלה לכהונה, מלבד הספק שמא אין בעלה חלל, אך אין זה ספק ספיקא הרגיל, המורכב משני ספיקות.

וכגון שהיה הספק באמו של בעלה הכהן, האם היא נישאה לאביו הכהן בהיותה גרושה, והבן הזה שנולד ממנו הוא חלל, וכיון שהיא נישאה לבן הזה הרי גם היא חללה, או שמא לא היתה גרושה אלא אלמנה והבן שנולד הוא כהן כשר, ואף היא שנישאה לבן הזה היא כשירה לכהונה.

והספק הזה התעורר משום שקודם לכן היתה אמו של זה נשואה לאדם אחר, והוא זרק לה גט, והיה הגט ספק קרוב לו (ואינה מגורשת) ספק קרוב לה (ומגורשת), ואחר כך הוא מת, ונמצאת זו - ספק גרושה ספק אלמנה, והלכה ונישאה לכהן, והוליד ממנה בן, זהו ספק חלל. ואלמנתו של זה היא הנקראת אלמנת עיסה. והיא נקראת ספק ספיקא, לפי שאמו של ספק חלל זה שבה נולד הספק, היא עצמה לא נאסרה אלא מספק, ואלמנה זו שבאה מחמת בנה, ולה עצמה יש חזקת כשרות, נקראת ספק ספיקא.

תמצית מהלך התוס' – קושי על רש"י והגדרה חדשה – כאן מדובר לא על פרט אלא על משפחה

מאחר והתוס' פותחים על שיטת רש"י שאלמנת עיסה הינה מי שהיא אלמנה של מי שהוא היה ספק חלל או ספק ספיקא חלל. הרי הם מקשים על כך שתי שאלות. השאלה הראשונה, כי ההגדרה היא טימוע, שמשמעו עירוב, וכאן הספק - הרי הוא ידוע. כלומר מושג הספק הוא לגבי מצבו ומעמדו בהלכה של אדם שהוא ידוע ומבורר. והשאלה השניה היא שכל מושג עיסה שייך במשפחה ולא בפרט יחיד, ומחזקים את שאלתם, בהגדרת מושג העיסה מהגמרא בקידושין, והן מהתוספתא, שרבים נתערבו, בניגוד לרש"י המדבר על ספק חלל יחיד.

ומתוך קושי זה סוללים ר"י וריב"א מהלך חדש, שאכן מדובר על המשפחה. ובמשפחה אין אנו יודעים האם כאן מדובר על האדם הידוע, או שהוא עצמו ספק, אם בו התרחש הסיפור. שהרי יש בבעל זה ב' ספיקות, כי שמא זה הבעל אינו אותו שנתערב ולא מזרעו, ואת"ל שהוא בעלה - הוא עצמו ספק ושמא כשר הוא, ונקראת אלמנתו אלמנת עיסה מפני שנשאת לבעל ממשפחת עיסה. והשתא איכא למימר שבדקה ונשאת, וידעה בודאי שאין בעלה זה, מאותו תערובת שנטמע במשפחה.

ומחזקים התוס' עוד, שיש גירסה המדברת דווקא על עיסה ולא על אלמנת עיסה, גירסה המחזקת את דרכם. ואמנם התוס' מעירים כי אפילו לפי הגירסה שכן נאמר בה אלמנת עיסה, הרי המילה נטמע הולכת על המשפחה כולה ולא על האלמנה הבודדת.

ביאור הגמרא בקידושין, הדנה שארץ ישראל הינה עיסה לבבל, שמחזקת לנו את מהות הגדרת עיסה

דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל הארצות נחשבות כ"עיסה" לארץ ישראל. וארץ ישראל נחשבת כ"עיסה" לבבל. ["עיסה" הינה תערובת. והיינו, כמו תערובת של עיסה, המורכבת משאור ומים וקמח ומלח וסובין, כך יש חשש של התערבות של פסולי קהל במשפחות כשרות].

כי במשפחות שנותרו בבבל, אין שום ספק שמא נתערבו בהן פסולי קהל, כיון שהפרישם עזרא. מה שאין כן במשפחות של ארץ ישראל. שהרי אותם פסולים שעלו מבבל, לא הוכרו בארץ ישראל כפסולים, ולפיכך לא נמנעו בני ארץ ישראל להתחתן עמם. ולכן, נחשבת ארץ ישראל כ"עיסה" לגבי בבל, והיינו, שהמשפחות של ארץ ישראל נחשבות כספק מיוחסות לגבי המשפחות שבבבל, המיוחסות בודאי. ומאידך, שאר הארצות נחשבות כ"עיסה" ביחס לארץ ישראל. משום שבני ארץ ישראל עסוקים תמיד בבדיקת יוחסין, לפי שכהנים מצויים שם.

עפ"י יסוד דבריהם תמהים כיצד כן אוסרים את הבת, למרות שמקלים באלמנת העיסה, ומתרצים שזו עוד מחומרות היוחסין לכהונה

[התוס' כאן הביאו את רש"י ופתחו סוללת קושיות, ומתוך כך בענווה אומרים ונראה לר"י ולריב"א פירוש חדש, ומחזקים אף אותו. (אגב כאשר לקחתי רק לדוגמא ונראה לר"י או ונראה לר"ת הגעתי למאות רבות של מקרים המופיעים בתוספות).

ומה שלאחר מכן הם מביאים וא"ת.. וי"ל - הרי מדובר על שאלה צדדית, שכביכול עולה על פירושם החדש, שכיצד מי שהתיר באלמנת עיסה אסר בבת, שהיא הרי גם כן ספק ספיקא. ובפרט שקיים הכלל "כל שאתה נושא בתו - אתה נושא אלמנתו, וכל שאי אתה נושא בתו - אי אתה נושא אלמנתו. וביארו שאין זה שהיא באמת אסורה מצד עצמה, אלא מכיוון של מעלה עשו ביוחסין, ולדוגמא מביאים את הצורך להתיר בשני רוב אצל כהנים, אף שמעיקר הדין מספיק רוב יחיד. וכאן משתמשים במילות המפתח "אף על גב דבעלמא"

המופיעות קרוב לחמישים פעם. מה שמורה כי התוס' יודעים לפרש את המקרה הפרטי הייחודי, עם היות ובדרך כלל, אין זה הכלל.]

דרבי יהושע אדר"י לא קשיא -

והשתא לא מצי לשנויי דבודקת ונישאת,
כדמשני לעיל,
כיון דהשתא אוקימנא באומרת שמא.

מאחר ורבא נאלץ להתמודד עם מה שמכשיר רבי יהושע באלמנת עיסה – הוא מדיני ספק, לכן מחליש את טענתה, כי אינה טוענת כאן ברי

יש הבדל בין אלמנת עיסה שהיא נאמנת שיש לה חזקת כשרות, מכיוון שהיא בודקת ורק אז נישאת, ולמשל שיכלה לברר שהגט היה קרוב אל הבעל ולא אל האשה, וממילא לא נתגרשה, אלא אלמנה היתה, וראויה להינשא לכהונה, ולבין אשה שנבעלה בזנות, שברור שאשה כזאת אינה בודקת תחילה. וכאן הדרך שבוחר רבא היא לומר בגישה אחרת דרבי יהושע אדרבי יהושע, נמי לא קשיא. משום שהתם במשנתינו פוסל רבי יהושע כיון שיש רק חד ספיקא, שספק אם נבעלה לכשר או לפסול, שהרי הבועל לא בא לפנינו, ואילו בא, שמא היינו מכירים בו שהוא פסול, לכן אי אפשר להכשירה. מה שאין כן הכא גבי אלמנת עיסה, מכשיר רבי יהושע משום שיש תרי ספיקי [ספק ספיקא]. וזו הסיבה שהוא מעמיד את אלמנת האשה בספק, כלומר שהאשה באה מטענת שמא.

ניתוח מהלך הסוגיה כיצד בתחילה מדובר בטענת ברי וכאן בטענת שמא – מביא למהלך אחר

[אחד הכלים המשמעותיים של התוס' הוא ניתוח הסוגיה עצמה, ומבלי להזדקק כלל לגמרות אחרות. ובהיותם פרשן משווה, הרי הם עונים על שאלה שלא נשאלה, אך עולה מאליה.

בחלק הראשון תירצה הגמרא, כי האלמנה יודעת שהיתה כאן בעיה, ומתוך כך על מנת לבטח את עצמה, הרי היא בדקה תחילה ורק לאחר מכן נישאה. ומה שהיא אומרת בוודאות שבעלה היה כשר, נובע דווקא מהידיעה הברורה, שהיה לה צורך לבדוק, והיא אכן בדקה. אבל כאשר כל התגוננותה של האשה בא מכוח טענת ספק, הרי הספק הוא גם לעצמה.

והתוס' לאחר כל ההסבר שהם חשפו לנו, פתחו בגוף המסקנה "והשתא לא מצי לשנויי". ואגב ביטוי זה מצוי חמש פעמים בתוס'. והביטוי "כיון דהשתא" הוא עצמו מופיע 22 פעמים. מה שמראה כי יש חילוק בשלב הנוכחי ביחס לשלב אחר.]

תמיד כאשר התוס' רא"ש מוסיף מילים – ההבנה מתרחבת

"לא מצי למימר כדמשני, דלעיל ס"ד דאומרת האלמנה - ברי דבעלה כשר היה. אבל השתא דאוקימנא לה באומרת שמא - לא שייך לומר בודקת ונשאת, דאינה טוענת ברי."

תנו רבנן איזו היא אלמנת עיסה -

קשה לרבינו תם,
על גרסת הספרים דגרסי **אלמנת** עיסה,
דאם כן,
אית ליה לרבי יוסי דאלמנת עיסה - כשרה,
דהא מכשר לקמן שתוק ממזר,
וכל שכן דמכשר באלמנת עיסה,
כדמוכח הסוגיא,
ובפרק עשרה יוחסין (ג"ז שם) **אמר בהדיא,**
דלרבי יוסי אלמנת עיסה - פסולה.

לכך מוחק רבינו תם 'אלמנת',
וגריס 'איזוהי עיסה',
ולענין בת קתני,
וקאי אהאי דתנא בשילהי עדיות,
העיסה נאמנת לטהר ולטמא,
לרחק ולקרב,
לאסור ולהתיר,
וה"פ,
נאמנת - **לטהר עצמה** בצויחה או בשתיקה,
למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה,
לטמא ולטהר - **שייך לענין ממזרות ונתינות,**
כדתנן (קדושין דף עב:),
ממזרים ונתינים עתידין ליטהר,
לרחק ולקרב - **שייך אחללות,**
כדתנן הכהנים שומעים לכם לרחק ולא לקרב,
וכן לקמן (דף כז.) וריחקום בני משפחה,
ולאסור ולהתיר - **שייך אעבדים.**

והא דפריך בפ"ב (לקמן דף כח:),
טמאה וטהורה ס"ד,
התם דכייל כל פסולי בחד לישנא,
הוה ליה למיתני משפחה זו **כשרה** וזו **פסולה,**
אבל אממזרות ונתינות **לחודא,**
שייך שפיר לשון טומאה וטהרה.

ונאמנת נקט משום לטהר לקרב ולהתיר,
אף על גב דלטמא ולרחק,
ולאסור בצויחה או בשתיקה - **לא שייך נאמנות,**
ועלה קתני בברייתא דהכא,
איזו היא עיסה,
שנאמנת בצויחה או בשתיקה לטהר את הבת,
כל שאין בה כו'.

והכי משמע בתוספתא,
דקתני נאמנת עיסה,
לטהר ולטמא לאסור ולהתיר לרחק ולקרב,
ובאלמנת עיסה - לא נגעו.

והשתא לא קשה דרבי יוסי אדרבי יוסי,
דהא דאכשר רבי יוסי בשתוק ממזר,
אגוף העיסה קאי,
להכשיר את הבת,
אבל במקום שמזכיר אלמנת עיסה,
להכשיר דוקא אלמנה ולא הבת,
כדמוכח בקדושין (דף עה.),
ושם ודאי פוסל רבי יוסי אפילו את האלמנה,
כדמוכח נמי בקדושין.

וכדברי ר"ת משמע בירושלמי,
דקתני איזהו עיסה,
כל שאין בה לא ממזר ולא נתין ולא עבדי מלכים,
רבי מאיר אומר,
כל שאין בה אחד מכל אלו - בתה כשרה,
אלמא דבכשרות דבת מיירי,
ולא באלמנה.

ומיהו קשה לרשב"א,
כיון דהך ברייתא קיימא לפרושי ההיא דסוף עדיות,
אם כן רבי מאיר,
דסבר דחלל בין צווח בין שתק כשר,
א"כ היכי מפרש הא דקתני לרחק.

ואור"י,
הא דמכשר ר"מ חלל שותק,
הני מילי **כשאחרי כן שואלין ממנו,**
אם הוא חלל אם לאו - **וצווח,**
אבל אם לעולם שותק,
פשיטא דפסול,
והא דקתני דנאמנת לרחק,
אם לעולם שותק.

הגמרא מביאה ברייתא ביחס למה נדרש באלמנת עיסה, על מנת שתהיה כשרה

תנו רבנן: איזוהי אלמנת עיסה שהעידו עליה שהיא כשרה? כל שאין בה בעירובי ספקותיה של העיסה, לא ספק משום ממזרות, ולא ספק משום נתינות, ולא ספק משום עבדי מלכים. גוים שביאתם פוסלת לכהונה. אמר רבי מאיר, שמעתי, כל שאין בה אחד מכל אלו - משיאין לכהונה; ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ, וכן היה ר"ש בן מנסיא אומר כדבריו: איזוהי אלמנת עיסה? כל שנטמע בה ספק חלל, מכירין ישראל ממזרים שביניהם, ואין מכירין חללין שביניהם.

מתוך סתירה שיש בדברי רבי יוסי כאן לעומת מסכת קידושין משנה ר"ת כאן את הגירסה

בתחילה ר"ת מביא סתירה, שבגללה הוא מוחק ומשנה את הגירסה, וכפי שיבאר כיצד והיכן ראויה הגירסה הנכונה להיאמר. וכהרגלנו נביא את לשון תוס' הרא"ש, שתמיד מרחיב ומבאר: "ה"ג בספרים, וקאי אמתניתין דעדויות, דאייתי לעיל, העיד רבי יהושע על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה, והקשה ר"ת דבפרק עשרה יוחסין (קידושין עה, א) משמע, דכל הני תנאי - מודו דבתו פסולה, משום דלית לה חזקת כשרות, ושמעינן ליה לר' יוסי דקאמר התם, כל שזרעו פסול - פוסל, וכיון שבתו פסולה - אלמנתו נמי פסולה, ופליג אהני תנאי. והכא תניא ר' יוסי אומר שתוק ממזר - כשר, שתוק חלל - פסול, ומוקמינן לה כר' שמעון בן מנסיא, דמכשר באלמנתו. אלמא קסבר ר' יוסי אלמנת עיסה - כשרה."

יש לדייק בכל הלשונות של נאמנת לטהר ולטמא לרחק ולקרב לאסור ולהתיר- שכל אחד בא לפתור בעיה אחרת

"לכן מחק ר"ת מספרו אלמנת, וגריס אי זו היא עיסה, וקאי אהא דתנן בשילהי עדויות (פ"ח מ"ג) העיסה נאמנת לטהר ולטמא לרחק ולקרב לאסור ולהתיר, והכי פירושו, נאמנת לטהר עצמה בצויחה או בשתיקה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ומשום לטהר ולקרב ולהתיר נקט לישנא דנאמנת, אף על גב דלענין לטמא ולרחק ולאסור - לא שייך לישנא דנאמנת. ופירוש לטמא ולטהר - היינו לענין ממזרות ונתינות, כדתניא בעשרה יוחסין ממזרים ונתיני - טהורין לעתיד לבא, ותנן נמי התם יכולים ממזרים לטהר, ולאסור ולהתיר - לענין עבדי שלמה, ולרחק ולקרב - לענין חללות, כדתנן הכהנים שומעין להם לרחק אבל לא לקרב."

כי בכך שהגיה רבינו תם, הרי הוא מכוון לא לאלמנה דווקא מבלי הבת, אלא רק על מנת להכשיר את גוף העיסה, כלומר את הבת. ומביאים התוס' ראייה גם מהירושלמי בו מודגש כי ביתה כשרה, וסימן שדווקא על כך מדובר, ולא על האלמנה.

התוס' דוחים קושיא אפשרית, שאין להקשות ממנה, כי שם מדובר בלשון כוללת

מקשים התוס' מברייתא בפרק שני "תנו רבנן: נאמן התינוק לומר, כך אמר לי אבא משפחה זו טהורה, משפחה זו טמאה; טהורה וטמאה סלקא דעתך? אלא, משפחה זו כשרה ומשפחה זו פסולה". והקושי שכאן הוא מציין לכל פסול לשון אחרת. ועונים התוס', שמאחר והוא כן שונה את כל הפסולים בבת אחת וכוללם יחד - הרי אז באמת מתאים לציין את הלשון הכללית כשר או פסול, אבל כאשר באים לתאר ממזרות ונתינות - אז הלשון משתנה לטהר ולטמא.

החילוק האם שותק זה זמני או תמיד

וא"ת, כיון דהך ברייתא קיימא לפרושי, איזו היא עיסה דבשילהי עדויות, ר' מאיר דסבר דחלל בין צווח בין שותק - כשר, היכי הוה מפרש הא דקתני לרחק ולקרב? וי"ל הא דמכשר ר' מאיר חלל שותק - ה"מ כששותק לפי שעה כשמחרפין אותו וקורין לו חלל, אבל כששואלין ממנו אחרי כן אם הוא חלל אם לאו - צווח ואומר שאינו חלל, אבל בשותק לעולם - פשיטא דהוא פסול, ומשום הכי קתני, נאמנת לרחק - אם שותק לעולם, ולקרב - אם צווח אחר כך.

יכולת ההפרדה בין מצב ראשוני כששואלים אותו, ולבין מצב שחוזרים ושואלים אותו

[היכולת לבאר את המושג חלל שותק, שיש בו שני גדרים בו זמנית, שיש כאן שתי שאלות בשני שלבים,

וכל מה שהוא שותק הוא רק בפעם השנייה - היא גאונות בהגדרה. ולא רק שיש כאן הגדרה גאונית, אלא שיש טעם לכך, שכל הטענה שלא איכפת לו, היא רק באופן הזמני, אבל אינו מוכן לקבל טענה זו לאורך זמן. ויש כאן פרט להגדרות הלמדניות, ירידה להבין את נפשו אל האדם. שהשתיקה הראשונית איננה באה לומר ולקבוע מסמרות, אולם שתיקה לעולם - היא כן בעלת משמעות הלכתית.]

[דף יד עמוד ב]

לא משום ממזרות כו' -

הא דלא חשיב עמוני ומואבי,
משום דלא פסיקא,
דזכרים - אסורין, **ונקבות - מותרות.**

ומצרי ואדומי - לא חשיב,
דאינן אסורין אלא עד דור שלישי.

הגמרא מבארת מה הדברים שאין באלמנת עיסה

אמר מר: שנינו בברייתא לעיל, איזוהי אלמנת עיסה?, כל שאין בה בעירובי ספקותיה לא משום חשש ממזרות ולא משום חשש נתינות ולא משום חשש עבדי מלכים.

כל מה שנשמט אינו רק פרט נוסף, אלא הוא מקפל בתוכו כלל משמעותי

[התוס' תמיד מנסים למצוא הגיון, כאשר יש רשימת פיסול, וחלק ממנה חסרה. ומילות המפתח הצגת הקושי "הא דלא חשיב" ונתינת הטעם לכל קבוצה "משום דלא פסיקא". או "דאינו אסורין אלא עד".]

מאחר ויש פסולים, אלא שלא נכללו ברשימה, יש להבין לפי איזה עיקרון סודרה הרשימה

מדייקים התוס', כי בפסול חייבים לכלול שני תנאים, על מנת שלא יהיו חלק מהקהל. התנאי האחד כי הפיסול הוא הן לזכרים והן לנקבות. ואילו מאחר ולמדנו כי אבנר בן נר אומר לשאול המלך, שהפסוק האומר לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' .. עד עולם, כי בכוונה המילים הינם לצמצם זכרים, אבל עמונית, ומואבית כגון רות המואביה, כן נכנסים לקהל ה'. ולא רק היא, אלא מי שבא מזרעה כגון דוד המלך. וגם גר מצרי וגר אדומי, לא נכללו ברשימת הפיסול, כי כאן מגיע הכלל השני, שאין פיסולם מוחלט לאורך זמן, אלא הדור השלישי הנכדים, כבר כן יכולים לבוא. ולכן העדיפו לתת רק פרטים, שאין מקום לטעות, לא לציר הזמן ולא מבחינת גבר או אשה.

ותו ר"ש בן אלעזר אומר איזוהי עיסה כל שנטמע בה ספק חלל והאמרת רישא חלל כשר -

ה"ג בכל הספרים ובפירוש ר"ח,
ומפרש,

'כל שנטמע בה ספק חלל',
הא ודאי חלל - פסול,
והא אמרת רישא חלל כשר,
והיינו ודאי חלל.

ואין נראה,
דמאי פריך מתנא קמא,
דלמא ת"ק פליג עליה,
ופירוש הקונטרס וגרסתו עיקר.

הגמרא מבארת את דעתו של רבי שמעון בן אלעזר

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר, וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו: איזוהי אלמנת עיסה - כל שנטמע בה ספק חלל. וכמו כן מכירין ישראל ממזרים שביניהם, ולכן ספק ממזר יש להכשיר, משום שאם היה ממזר היו יודעים עליו. ואין מכירין חללין שביניהם. ולכן ספק חלל יש לפסול (ולקמן תקשה הגמרא שהרי נאמר ברישא, איזוהי אלמנת עיסה כל שנטמע בה ספק חלל, משמע שספק חלל כשר).

התוס' דוחים את פירוש רבינו חננאל, שאין להשוות לת"ק, שאולי סובר אחרת

כאשר נטמע וודאי חלל במשפחה - הרי זה רק ספק אחד, וכל מהותה של אלמנת עיסה הוא מצד ספק ספיקא. ומה שהקשה והרי אמרת ברישא חלל כשר, אינו זה נשנה מפורשות, אלא מאחר ולא צויין בפיסול ענייני חלל, אלא סוגי פיסול אחרים, שאין בה משום ממזרות, הרי דייק מכאן שגם חלל כשר, ולא רק ספק חלל. ומאחר ונטמע בה ספק חלל, אולי הסברא היא לומר, שהספק השני הוא שאיננו מכירים את האשה.

התוס' דוחים את פירושו של רבינו חננאל. ולומדים, כי עד שהינך מקשה מרשב"א ות"ק, יש לך לשנות כי הסתירה עצמה היא רק אצל רשב"א עצמו, בין תחילת דבריו לסופם.

יש פירכות שכלל אינן יכולות להישאל

[כאשר הינך מקשה, הרי אינך יכול להקשות מדעה אחרת, ועדיף לך כי כאן הקושיה תהיה בתוך דבריו עצמם. כי זכותו של ת"ק לחלוק על רשב"א. ולכן אם יש קושי, הרי יש לך להתמקד בדברי רשב"א עצמם.]

ממזר צווח וחלל שותק איכא בינייהו -

תימה,
דהוה ליה למימר,
ממזר צווח **ושותק** וחלל שותק איכא בינייהו,
דבממזר שותק - נמי פליגי,
דהא מכשר ליה ר"ש בן אלעזר.

ביאור ההבדל בין רבי מאיר ותנא קמא מה נכלל באלמנת עיסה, ומה לא נכלל

הגמרא הביאה את דעת תנא קמא, מה שבפשט היה הרישא, ת"ק, כי אלמנת עיסה היא כל שנטמע בה ספק חלל,

ומכאן היה משמע כי ספק חלל כשר, ואילו רבי שמעון בן אלעזר משמו של רבי מאיר למד כי ספק חלל יש לפוסלו. ועל כך עונה רבי יוחנן, כי יש שני מקרים בהם הם חלוקים, שאם קוראים לאדם ממזר ואז הוא צווח, אך אם יקראו לו חלל הוא ישתוק. ומבאר רבי יוחנן את דבריו, כי תנא קמא סובר, כי עצם השתיקה - היא עצמה ההודאה. וכאילו אומר כי כל אחד מהשתוקים כגון ממזרות, נתינות עבדי מלכים או חלל, אם היה בה, כבר איננה אלמנת עיסה, אלא אסורה.

ועל כך עונה לו רבי מאיר, שיש הבדל ברמת הפיסול, כי ממזר נתין וגוי נפסלים בקהל, ולכן היה עליו למחות, בניגוד לחלל שותק. ולכן הביאור הוא כי מאחר ולממזר יש קול, וישראל מכירים ממזרים שבהם, דווקא זה גורם לו שישתוק, כי הוא אומר שממילא יודעים הכל שאינני ממזר. ודווקא ממזר צווח - פסול, כי בצוויחתו יוצר בעיה, וכן חלל שותק, כי היה לו למחות.

התוס' מבהירים כי גם ממזק שותק נכלל במחלוקת

על כך נעמדים התוס' ואומרים על שקוראים לו ממזר ושותק - אין בזה בעיה, ואילו ת"ק אמר כי שתוק ממזר הוא פסול. ומתוך כך התוס' מגיהים את משמעות דברי רבי יוחנן, והא דקאמר ממזר צווח וחלל שותק איכא בינייהו הכי קאמר ממזר - אף צווח, וחלל - דוקא שותק.

כאשר יש רעיון, ובעיה בגירסא, מה שנדרש הוא לא לעקור גירסא, אלא ליצוק בה משמעות

[כאשר אנו באים להגיה, ראוי להשאיר כמה קרוב למקור, אלא לשנות פרט קטן. ובשעה שאנו באים להוסיף על ממזק צווח וחלל שותק את הממזק השותק, הרי זה עקירת גירסא. ולכן נראה לי כי תוס' הרא"ש כשכתבו "הכי קאמר ממזר אף צווח וחלל דוקא שותק.", הרי כאן אנו יכולים להעמיס בדבריו אף כלומר, לכלול זאת, כי לא רק הממזר הצווח, אלא שההבדל בין הממזר לחלל, כי בחלל דוקא השותק בלבד הוא הנפסל. אבל בממזר הצווח, באמירה זו אינו בא לשלול את הממזר השותק, אלא שמהכנסת שני הגורמים, המשמעות הינה לכלול בממזר את השותק.]

אבל ממזר צווח וחלל שותק פסול -

וא"ת,
ממזר צווח **מנא ליה דפסל** ר"ש בן אלעזר.

ואומר ר"י,
מדקתני במילתיה,
'איזוהי עיסה - כל שנטמע בה **ספק חלל**',
דלא הוה ליה למימר,
אלא מכירין ישראל ממזרים שביניהם,
ואין מכירין חללין שביניהם,
דמינה שמעינן בחלל צווח דכשר,
כי היכי דלא הוצרך להשמיענו,
כל שנטמע בה ספק ממזר,
אלא ודאי אתא למידק,
דחלל צווח - **דוקא כשר**,
הא ממזר צווח - **פסול**.

מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר בהבנת דברי רבי מאיר

הגמרא הביאה בתחילה את דעת תנא קנא בדברי רבי מאיר. שיש חילוק בין פיסול בקהל, ועל כך לא ישתוק, אבל אם יקרא לו חלל, מאחר ואינו מקלקלו כלל - לא איכפת לו. כלומר, אנו מכשירים רק אותו. מדייקת הגמרא בדברי רבי שמעון בן אלעזר איך ללמוד את שיטת רבי מאיר. "וקאמר ליה ר"ש בן אלעזר לתנא קמא דר' מאיר: אי שמיע לך דמכשר ר"מ בשתיקה, לא דקרו ליה חלל ושתיק, אלא דקרו ליה ממזר ושתיק, והאי דשתיק? סבר: ממזר קלא אית ליה, אבל ממזר וצווח, חלל ושותק - פסול, והאי דאשתיק? סבר: מיסתייה דלא מפקי ליה מקהל."

התוס' יורדים לדייק, לא על תוכן ממזר צווח שפסול לר"ש בן אלעזר, אלא על ההוכחה מהיכן הוא לומד זאת

אלא ששואלים התוס', מהיכן יכול הינך ללמוד כי רבי שמעון בן אלעזר פוסל ממזר צווח. ועונה על כך ר"י, כי מאחר ויש לנו את הכלל שישראל מכירים ממזרים שבה, אך אינם מכירים חללים שבהם, וממילא גם יקרא לו ממזר, הרי רשאי הוא להתעלם, כי הרי ידוע לכל שאינו ממזר, שהרי יש קול למי שהוא ממזר, ובכלל מה צורך יש לו לחוש לדבריו? רק מאחר ואינם יודעים את החללים, הרי יש לו לצווח, כי הוא מוחה על מה שאינו ידוע לכל. ולכן כל החשש שקיים באלמנת עיסה הוא תמיד קשור בחלל ולא בממזר. ומצד שני הממזר - הרי ידוע גם ללא תגובתו, ואם כן, מה תועיל צווחתו, והרי הפיסול אינו נובע מהתגובה לו, אלא מחמת הידיעה שיש לכולם, שהוא. וכאשר ידוע שהדבר הוא שולחן, לא יעזור אם יצווחו שאין זה שולחן. ואף כאן, היותו ממזר הינו דבר הידוע לכל.

יש לדקדק להבין את מקור וטעם הדברים, אף בדברי התנאים

[השאלה "מנא ליה" מופיעה בתוס' מעל שלוש מאות פעם, כי התוס' תמיד יורדים לבאר את הטעם. ואגב כאשר הגמרא תשאל על המשנה מנא הני מילי, שם התשובה צריכה להיות פסוק מקור מהתורה, אבל כאן כשאנו באים להראות את המקור והסברא של התנא, הרי הדרך הינה לדייק בדבריו. וכאן יש שלושה דרכים המתוארים בתוס' זה: "דלא הוי למימר אלא" .. "כי היכי דלא הוצרך להשמיענו" .. "אלא ודאי אתי למידק". כלומר, אנו רואים דברים שהם ייתור, ומהייתור אנו למדים דיוקים.]

מסתייה דלא מפקינן ליה מקהל -

וא"ת,
מה צריך להאי טעמא,
לימא הא דשתיק - **משום דאודויי קא מודי,**

דהא ממזר שותק - פסול לת"ק **משום דשתיקה כהודאה,**
וה"ה דחלל שותק לר"ש, דפסול **מהאי טעמא.**

ואף על גב דגבי ממזר שותק,
לדידיה לא הוי שתיקה כהודאה,
היינו משום דסבר, דממזר - קלא אית ליה.

ויש לומר דהכי פירושא,
סבר מסתייה דלא מפקינן ליה מקהל (כהונה),
פירוש,
אפילו מקהל כהונה,
אף על פי שזה מחרפו וקורהו חלל,
סבור דאין מוציאין אותו מקהל כהונה,
וסבור אם יצווח - יחזרו לברר הדבר ויפסלוהו.

וטעם זה שייך גם בממזר שותק לת"ק,
ולא נאמר דשתיקה כהודאה.
וכן פירש בקונטרס.

לשיטת רבי מאיר שתוק ממזר אינו נפסל – כי הוא סומך שהכל יודעים, שאינו ממזר

הגמרא מבארת מהי תשובת רבי שמעון בן אלעזר, לתנא קמא ששנה את דברי רבי מאיר. אכן רבי מאיר מכשיר על ידי שתיקה. אלא עליך ללמוד זאת לא על כך שקוראים לו חלל ושותק, אלא על כך שקוראים לו ממזר ושותק. ומה שהוא שותק הוא מכיוון שהוא סובר, כי לממזר יש קול, וישראל מכירים ממזרים שביניהם, והכל יודעים שאיני ממזר, אבל ממזר וצווח - דווקא הוא פסול, שהרי מכירים ישראל את הממזרים שבהם. וגם חלל ושותק הינו פסול, ואז יש לתלות את שתיקתו, שהוא אומר שטוב שכל התקפתו עלי הינה בדבר שאינו פוסל אותי מלבוא בקהל. ונמצא כי חלוק רבי שמעון בן אלעזר, שתנא קמא סובר שכל פסול ששותק - הרי הוא פסול, ולרבי מאיר רק שתוק חלל, אך לא שתוק ממזר.

התוס' מחדשים כי הצווּיחה רק תגרום שיחזרו ויבררו את הדבר, ולכן מעדיף לשתוק

התוס' מנתחים את דברי הגמרא לתת טעם לשתיקה מחמת שאומר שטוב שלפחות לא באים לפסול אותי, ולהוציא אותי מהקהל. וכעת הצעה ראשונה, מדוע לא נאמר שזו שתיקה כהודעה, והרי נתקלנו בכך בממזר ושותק אצל תנא קמא, ואם כן יהיה הדבר גם אצל רבי שמעון בחלל ושותק? ועם היות והוא יערוך את החשבון של עצמו, שלממזר יש קול. אלא שכאן מכניסים התוס' גורם חדש, הוא אינו צועק על המציאות, כלומר על ה"חפצא" גוף נושא הצעקה, אלא על ה"גברא" על עצמו. כי החשש שלו, שאם יעלה לכותרות, בכך שיצווח, יערכו בדיקה מחודשת לגביו, והפעם יפסלוהו. ומחדשים התוס', כי טעם זה הוא גם לתנא קמא בעניין ממזר ושותק, ולא שאנו אומרים כי הוא מודה בכך.

בתוס' הרא"ש הכניס מימד נוסף, שהכוונה להוציאו מהקהל הוא על קהל כהונה

"ונראה לפרש, דלכ"ע - לא מיפסיל בשתיקתו מטעם הודאה, אם לא שיש ליתן טעם לפוסלו מחמת שתיקתו. והכי פירושו, מיסתייה דלא מפקינן ליה מקהל, פירוש, אפילו מקהל כהונה. שאע"פ שמחרפו וקורהו חלל - אין מוציאין אותו מקהל כהונה, שאין ישראל מכירין חללים שביניהם, וירא שאם יצוח - יחזרו לברר הדבר, ויודע פסולו.

אבל ממזר, דישראל - מכירין ממזרים שביניהם, יש לדון שתיקתו, שאינו חושש להשיב, משום דישראל מכירין ממזרים שביניהן, ואי הוה ממזר - הוה ליה קלא, ורבנן סברי, דאין ישראל מכירין ממזרים שביניהם, והוי שתוק ממזר לדידהו, כמו שתוק חלל לר' שמעון בן אלעזר." (ויש לראות בהמשך דבריו, שיש אריכות מעניינת בפירושו, שמעמיד שמדובר באדם שיש בו כמה קילקולים, והשתיקה נועדה, על מנת שלא ידקדקו ויפסלו אותו אף לקהל ישראל, ומאחר ושתק בחללות וצווח בממזרות - הרי רגלים לדבר, ולכן מעדיף לשתוק).

דהכי פירושו - משמעו שהתוס' הולכים ליצוק חשיבה חדשה ושונה

[התוס' חוזרים ויוצרים פירוש חדש "דהכי פירושא", ועם היות וביטוי זה מצוי בתוס' רק עוד עשר פעמים, הרי כאשר נאמר דהכי פירושו זה כבר מעל ששים פעמים, ועוד יותר כאשר הביטוי בראשי תיבות דה"פ כבר מצוי למעלה ממאה וחמישים פעם. ובכך שחוזרים התוס' ומקדימים ומדגישים כי כך הוא הפירוש, סימן שכעת הם הולכים ליצור חשיבה שונה לחלוטין ממה שהפירוש הרגיל (וכפי שביארנו זאת בגוף הביאור), כי אחרת יכלו להשתמש במילה פירוש, או פי' וכפי שהם אכן עושים זאת רבות.]

כמאן אי כר"ג אפילו ברוב פסולין נמי מכשר -

וא"ת,
והא לא מכשר ברוב פסולין - **אלא כשטוענת ברי,**
ואית לה מיגו - דאי בעיא אמרה לא נבעלתי,
או בלא מגו,
היכא דאיכא למימר בודקת ומזנה,
אבל הכא,
אפילו טוענת ברי,
הא לית לה מגו,
וליכא למימר בודקת ומזנה,
דהא נאנסה.

ואפילו אם נאמר,
דהכא לא ראוה שנאנסה, אלא היא אמרה כן,
דאית לה מגו,
א"כ תקשי הלכתא אהלכתא,

דלקמן פסיק רב הלכה כרבי יוסי,
ולעיל פסיק רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג.

ואין נראה לומר דפליגי,
דא"כ מאי מייתי,
אעובדא דארוס וארוסתו מרב יהודה אמר שמואל,
וכן לעיל (דף יג.) פריך הלכתא אהלכתא,
קי"ל כרב נחמן בדיני כו',
ואדרבה הא רב פסיק כר' יהושע,
וקי"ל כרב באיסורי.

ויש לומר דהכי פירושו,
כמאן,
אי כר"ג **ובטוענת ברי** ובלא ראוה שנאנסה,
דאיכא מגו,
אפילו ברוב פסולים נמי מכשר;
ואיירי נמי כשראוה מדברת,
דאי לא ראוה מדברת,
מאי פריך אי כרבי יהושע,
אפילו ברוב כשרים - נמי פסול,
ומשני [דף טו עמוד א] 'אמר רב,
בקרונות של צפורי היה מעשה' כו',
פירוש,
לעולם דלא טענה ברי,
ור' יוחנן בן נורי בתרוייהו,
היכא דלא טענה ברי,
לכ"ע - בעינן תרי רובי.

והא דלא קאמר בשינויא,
לעולם דלא טענה ברי,
משום דבאתקפתא,
לא קאמר אי בטוענת ברי כו'.

אי נמי נוכל לפרש,
דבשינויא נמי אייתי בברי ודאיכא מגו,
ולא תקשי הלכתא אהלכתא,
דדוקא דיעבד פסיק שמואל כר"ג,
כדאמר לעיל,
ואת לא תעביד עובדא,
עד דאיכא רוב כשרין,
אף על גב דלעיל משמע,
דברוב אחד - שרי לכתחלה,
רב חייא בר אשי סבר,
דלכתחלה - בעינן תרי רובי,
ומתניתין קתני,
הרי זו תנשא - דמשמע לכתחלה.

הגמרא אינה מבינה לפי איזה תנא אמר רבי יוחנן בן נורי את דבריו

המשנה אומרת: א"ר יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, אמר רבי יוחנן בן נורי: אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה - הרי זו תינשא לכהונה. (כלומר, רבי יוחנן בן נורי אינו חולק, אלא מעמיד במצב מסויים - הרי היא תינשא לכהונה). ומתוך כך מקשה הגמרא לשני הצדדים, שלא ניתן להעמיד את דבריו לפי אף שיטה. אמר ליה רבא לרב נחמן: ר' יוחנן בן נורי דאמר כמאן? אי כרבן גמליאל, אפילו ברוב פסולין נמי מכשר! אי כרבי יהושע, אפילו ברוב כשרים נמי פסיל!

שאלות על כך שלא ניתן לומר כאן כרבן גמליאל

התוס' מעירים על הצד של רבן גמליאל, דעם היות והוא מתיר אף ברוב פסולים, הרי לשם כך יש כמה חיזוקים לטובת האשה, החיזוק הראשון, שהיא טוענת ברי, והברי שלה - יש לו תוקף רב. החיזוק השני, שיש לה מיגו שיכולה לומר שכלל לא נבעלה. החיזוק השלישי - שאפילו שאין לה את המיגו ניתן לומר שהאשה אפילו אם היא מזנה - הרי היא בודקת תחילה, שהוא כשר. אבל כאן, מאחר וידוע לנו כי היא נאנסה - אין לה את החיזוק השלישי של בודקת ומזנה, וכמו כן גם אין לה את החיזוק השני של מיגו.

הגברת השאלות תכריח אותנו למצוא הבנה חדשה

הקושיה השניה היא שאפילו אם נעמיד במצב בו היא האומרת שנאנסה, וללא אמירתה - אין אנו יודעים, ואז יש לה כן מיגו. הרי זה יביא למחלוקת, כי רב פוסק כרב יוסי, שהוא עצמו פוסק כרבי יהושע, והלכה כמותו באיסורים, ואילו רב יהודה אמר שמואל פוסק כרבן גמליאל, ומקודם ראינו כי הלכה כרב נחמן בדיני, והוא פוסק כרבן גמליאל. ולכן לא ניתן לומר שרב ושמואל חלוקים אחד על השני.

מתוך הקושיה מבארים כמה יסודות, הבנת המציאות והבנת דרכו של רבן גמליאל

וי"ל, דהכי פירושו כמאן? אי כר"ג ומיירי דטוענת ברי ולא ראינוה נמי שנאנסה, אלא היא אומרת כן - אפילו ברוב פסולין נמי מכשר, מגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי, אף על גב דלא שייך הכא למימר טעמא דאשה מזנה בודקת ומזנה - שריה ר"ג, דלא בעי ר"ג האי טעמא, אלא במעוברת, דליכא מגו כדפרישית לעיל, גבי השבתנו על המעוברת, ומיירי נמי, כגון שראינוה מדברת, דאי לא ראוה - מאי פריך אי כר' יהושע, אפילו ברוב כשרין וכו'?, ומשני אמר רב בקרונה של צפורי, ולעולם דלא טענה טענת ברי, ור' יוחנן בן נורי - כתרויהו. וכי פליגי היכא דטוענת ברי, אבל היכא דאינה טוענת ברי - דברי הכל בעינן תרי רובי.

ונמצא, כי בהעמדה שלנו, אכן אין מחלוקת בין רבי יהושע ורבן גמליאל. כי כל היתרו של רבן גמליאל הוא רק כשטענה ברי.

התוס' סוגרים אפשרות לקושיה על דבריהם

התוס' סוגרים פינה לעוד שאלה העולה מתירוצם. והא דלא קאמר (כתירוץ) לעולם, דלא טענה טענת ברי, משום דבאתקפתא לא הזכיר טענת ברי. ואז הלשון לעולם, הוא רק

כאשר חוזר למקור, ודוחה את ההתקפה על ההצעה הראשונה.

בנוסף מצליחים התוס' להעמיד כי כן יש ברי, ואעפ"כ אין בעיה בסתירה בהלכה

התירוץ השני, בנוי על הקושי שיש סתירה בהלכה. וניתן יהיה כן להעמיד שאכן מדובר בברי ושיש לה מיגו, ואעפ"כ אין סתירה בהלכה. אף על גב דלעיל משמע דברוב אחד מכשרינן לכתחלה, מ"מ לענין פסק הלכה - לא פליגי. דמאי דפסיק לעיל הלכתא כר"ג אפילו ברוב פסולין - היינו בדיעבד. ומאי דפסיק כר' יוסי - היינו לכתחלה, כדקתני הרי זו תנשא, וסבר רב חייא בר אשי דלכתחלה - בעינן תרי רובי.

החילוק בין מסקנה של לכתחילה ובדיעבד

[אחד הכלים המרתקים שהתוס' משתמשים, כי כאשר אומרים לנו שההלכה היא כרבן גמליאל - לכאורה זו מסקנה. אלא שהם מעמידים, שעם היות שברוב אחד נשמע שזה לכתחילה, הרי כל זאת הוא מסקנת מצב של בדיעבד. והלשון של רבי יוסי - הרי זו תינשא, הינה לכתחילה.]

דלמא אזלא איהי לגבייהו -

פירוש,
לתוך ביתם,
דאפילו בתוך העיר - לא חשיב קבוע,
דדמי לנמצא בין החנויות - דלא חשיב קבוע,
וכן גבי תינוק מושלך בעיר,
לא חשיב קבוע - הואיל **ולא נמצא בבית**,
ולכך פירש בקונטרס, **שפירש** בועל **מביתו.**

וא"ת,
דבנזיר פ"ב (דף יב. ושם) פריך,
אהא דאמר האומר לשלוחו,
צא וקדש לי אשה סתם,
אסור בכל הנשים שבעולם,
מקן סתומה,
ומסיק,
אמינא לך אנא - אשה **דלא ניידא**,
ואת אמרת לי - איסורא **דנייד**,
וכי תימא ה"נ בשוקא אשכחה וקדיש,
התם - הדרא לניחותא,
משמע לגבי אדם,
לא שייך כל דפריש - מרובא פריש,
משום דהדר לניחותיה.

ולאו פירכא היא,
דהתם - **בשעת האיסור**,
כשזה בא על שום אשה,
הדרא לניחותא האשה שקידש השליח,
אבל הכא,
כי אזלי אינהו לגבה בשעה שאוסרה,
הרי הוא נייד.

יש הבדל האם פורשים מקבוע או ממצב נייד

בעניין של קביעות, שאלה הגמרא מדוע אין הולכים אחר הרוב של העיר להכשירה. ובשאלה ציירה הגמרא שמדובר, שהבועל הוא שעקר מביתו, והלך הוא אליה, ואז הבועל הינו נייד ואינו קבוע. ועל כך מתרצת הגמרא ומעמידה, כי היא זאת שהלכה אליו, ונמצא כי הבועל עדיין כן קבוע. ואם כן משמע שאדם הפורש מתוך קביעותו - שייך לומר בו שכל הפורש - מהרוב הוא פורש.

עצם היציאה מהבית, אף שעדיין נמצא בעיר – נקרא הדבר שהיתה כאן פרישה

מדייקים התוס', כי חוץ לבית אינו נקרא קבוע. ונותנים על כך דוגמא של תינוק המושלך בעיר, בניגוד להימצאו בבית, כך שאפילו בתוך העיר דומה הדבר שנמצא בין החנויות, ואז הדין שאינו ניתן להחשיבו שהגיע ויצא מקבוע. לכאורה מיותרים דברי רש"י שפירש בועל מביתו, אלא היה צריך לומר שאם הוא הולך אליה. אלא מה שבא לחדש ולהשמיע לנו הינו שמרגע שפירש מביתו - הרי הוא נייד. ונמצא כי מה שאמרה הגמרא אי דקאזלי אינהו לגבה, היינו כשבם בדרך לילך אצלה.

אחד ששלח שליח לקדש לו אשה ואין ידועה מיהי – יש להבין מדוע נאסר על כל הנשים בעולם

הגמרא בנזיר מביאה מקרה של שליחות. "אמר ר' יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם, ומת השליח - אסור בכל הנשים שבעולם, חזקה שליח עושה שליחותו, וכיון דלא פריש ליה, הא לא ידע הי ניהו קדיש ליה." כלומר, ברור לנו כי המשימה הושלמה, מצד חזקה שכל שליח עושה את שליחותו. וכל מה שנשאר לנו הוא הספק, שאין אנו יודעים את מי קידש. ומאחר ואין יודע המשלח מי היא האשה שנתקדשה לו, וממילא אינו יודע מי הן הנשים שהן קרובות אשתו ואסורות עליו, וכל הנשים שבעולם הן בספק זה, ולכן אסור הוא בכל הנשים בעולם.

ואף שרוב הנשים שבעולם מותרות הן לו, ומיעוטן בלבד אסורות עליו, והיה לנו לתלות שהאשה אותה בא המשלח לשאת היא מן נשים המותרות לו, שהרי קיימא לן: "הלך אחר הרוב".

מכל מקום אסורה היא למשלח מדרבנן, שקנסו חכמים את המשלח - שציוה לקדש סתם, והכניס את עצמו לספק הזה ולא חשש על עצמו שיבוא לידי תקלה - שלא יהא סומך על הרוב להתירה, אלא יישאר בספיקו.

קושיית ריש לקיש מקן שפרח גוזל אחד, ושאר הקינים בעולם לא נאסרו

איתיביה ר"ל לרבי יוחנן: קן - של תורים או בני יונה - סתומה [שלא פירשו הבעלים בשעת לקיחה איזה מהן לחטאת ואיזה לעולה] ,שפרחה גוזל אחד מהן לאויר העולם, או שפרחה לבין חטאות המתות, או שמת אחד מהן - יקח זוג לשני; ואילו שאר קינין בעלמא מיתקנן, ואמאי? לימא: כל חדא וחדא דלמא האי ניהו! רבי יוחנן מפריך את קושיית ריש

לקיש אמר ליה, קאמינא אנא: אשה דלא ניידא, ואמרת לי את: איסורא דנייד; וכ"ת, הכא נמי נייד, אימור בשוקא אשכח וקדיש! התם הדרא לניחותא, גבי קן מי הדרא?

ביאור מהלך התוס' – יש חילוק יסודי, בין האשה שנבעלת ולבין לקדש אשה שאולי השליח קידש את קרובתה

התוס' פורכים את פירכתו של רבי יוחנן לריש לקיש, שאין לדמות את הדברים. אחד הכלים הוא לו יצוייר כדבריך, ובלשון התוס' "וכי תימא הכי נמי" - הרי לשיטתך אין כלל מציאות של כל הפורש מרוב פורש, מאחר והאשה חוזרת לניחותא (סוף דבר שתחזור למקום קביעותה). ואז הכלל שהיא חוזרת - מתייחס לזמן הסופי, ששם היא תגיע למקום מבטחים.

ונציג זאת בלשון תוס' הרא"ש "דפשיטא דכל דבר האוסר ואינו קבוע כי הך דשמעתין, דאזלי אינהו לגבה - אנן סהדי דבשעה שאוסרה - לא חזר לקיבעיה. אבל התם - בשעה שהוא רוצה לבא על כל אשה ואשה המקודשת - אוסרתה שמא היא אחותה או אמה, ובאותה שעה - שמא קבועה היא ואוסרת כל הנשים."

יש לשים לב מתי ניתן לומר הדרא לניחותא, ומתי לא ניתן להשתמש בכלל זה

[אחד היסודות המשמעותיים, הוא לדייק על זמן האירוע, כי עצם האירוע יוצר מצב, ומה שיהיה מאוחר יותר - זה כבר שינוי ביחס לניתוח זמן המאורע עצמו. ומילות המפתח בהשוואה הינן "בשעת האיסור" ולעומת בשעה שאוסרה".]

פרט לזורק אבן לגו -

תימה,
דלרבי שמעון קבוע מנא ליה.

ואין לומר,
דמסקינן בפרק הנשרפין (סנהדרין דף עט. ושם),
דר"ש סבר כרבי דיליף נתינה נתינה,
ואייתר ליה וארב לו לקבוע,
דאכתי לתנא דבי חזקיה **מנא ליה קבוע,**
דלית ליה דרבי,
דהא באין מתכוין - פטור מממון.

אם זרק את האבן, ובאופן שאפילו יש רק כנעני אחד מתוך עשרה – הרי הוא פטור כי הכנעני הוא ספק השקול

הגמרא לומדת מהיכן המקור לדין קבוע מן התורה. ורבנן אמרי בשם "דבי רבי ינאי", שבא הכתוב הזה למעט - פרט לזורק אבן לגו, לתוך חבורת בני אדם, גוים וישראלים, והרג אפילו ישראל, שפטור.

אבל אם היו רק ישראלים עומדים שם, ונתכוין להרוג את זה והרג את זה, והתרו בו, וקבל התראה, ונפלה הכאה על חבירו, והרגו, חייב. חקרה הגמרא: היכי דמי? איך הוא האופן שזרק אבן לגו, שפטרתו התורה לרבנן? והציעה הגמרא הצעה שעומדת להידחות. אילימא, שמדובר בכגון דאיכא תשעה כנענים ואחד ישראל ביניהם, למה צריך הפסוק לפוטרו? ותיפוק ליה דרובא כנענים נינהו, ויש לתלות שהאבן יפגע ברוב שפטור עליהם, ואין כאן בזריקת האבן מעשה רציחה.

ואי נמי, מדובר באופן שיש פלגא גוים ופלגא ישראלים, עדיין אין צורך בפסוק לפוטרו, משום שמהיכי תיתי נהרגהו? והרי יש ספק השקול, וספק דיני נפשות להקל, שכתוב "והצילו העדה" (במדבר לה).

אלא, בהכרח, לא צריכא שהפסוק בא למעט באופן דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם.

ואף על פי שיש שם רוב בני אדם שחייב עליהם אם הורגם, מכל מקום משמיענו הפסוק שפטור, משום דהוה ליה כנעני "קבוע" בתוך חבורת האנשים, ולא מדובר שפירש מהם, וכל קבוע נדון כספק השקול של מחצה על מחצה דמי.

מקשים התוס', כיצד רבי שמעון שחלוק על דין זה ילמד גדר קבוע מהתורה

רבי שמעון בפרק הנשרפין אינו מקבל דרשה זו, אלא לומד שהחיוב הוא רק כאשר יאמר שלפלוני הוא מתכוון. שזו דעת חכמים, הרי רבי שמעון לומד ונתת נפש תחת נפש, שאינו בא לדין של נתכוון להרוג את זה והרג את זה שחכמים מחייבים, אלא שזה ממון. וממילא זו שאלת התוס', מהיכן הוא לומד את הדין שכל קבוע, כמחצה על מחצה דמי.

תוס' הרא"ש יוצרים מהלך שונה מהתוס', ולפיו כן ניתן להעמיד את רבי שמעון כרבי

התירוץ הראשון המובא על כך בתוס' הרא"ש "דדריש שתי דרשות מהאי קרא 'וארב לו וקם עליו' - חדא - פרט למתכוין להרוג את זה והרג את זה, וחד - פרט לזורק אבן לגו."

אי נמי, סבר לה כרבי דאמר בפרק הנשרפין ונתת נפש תחת נפש ממון - א"כ מהתם נפקא ליה (פירוש, דכתיב כי ינצו אנשים יחדו ונגפו אשה הרה, שהאחד נתכון להרוג חברו ונגפו האשה - וזהו נתכון להרוג וכו') נתכוון להרוג את זה והרג את זה - פטור ממיתה, מדחייביה קרא ממון (שזה הוא לומד מנתינה, שיש כאן ייתור מהשימוש ונתת נפש תחת נפש). דאי הוה חייב מיתה - הוה פטור מממון, דקם ליה בדרבה מיניה. ואייתר ליה וארב לו - לקבוע, ואף על גב דמשמע הכא, דמוארב לו - גמר נתכוון להרוג את זה והרג את זה - פטור, וטובא איכא כי האי גונא, דנקט דרשא הפשוטה, כמו גבי וביום הראות בו וכו', וכיוצא בהם.

שיטת תנא דבי חזקיה שאינו מקבל לא את דרשת חכמים ולא את דרשת רבי, ופוטרו גם ממיתה וגם ממון

על מנת להבין את מהלך התוס' בהמשך יש להקדים את תירוצו של דבהי חזקיה. אלא שבהמשך הגמרא בסנהדרין (עט, ב), מובאת שיטה שלישית של תנא דבי חזקיה. "אמר רבא: האי דתנא דבי חזקיה מפקא מדרבי (מכיוון שיש לו קים ליה בדרבה מיניה, היות ומדובר במעשה שיש עליו חיוב מיתה, אם היה מתכוון להורגו - על מנת לפוטרו ממון), ומפקא מדרבנן (כי לשיטתו אין חיוב מיתה, וכפי שמבארת הגמרא).

דתנא דבי חזקיה: מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה - לא חלקת בה בין שוגג למזיד, בין מתכוין לשאינו מתכוין,

בין דרך ירידה לדרך עלייה לפוטרו ממון, אלא לחייבו ממון. אף מכה אדם, לא תחלוק בו בין שוגג למזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלייה לחייבו ממון, אלא לפוטרו ממון. מאי שאין מתכוין? אילימא שאין מתכוין כלל - היינו שוגג, אלא פשיטא - שאין מתכוין לזה אלא לזה. וקתני: לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון. ואי בר קטלא הוא - מאי איצטריך למיפטריה ממון? אלא לאו שמע מינה - לאו בר קטלא הוא, ולאו בר ממונא הוא.

התוס' כאן דוחים סברת רבי שמעון בשל תנא דביה חזקיה, אך בתוס' בסנהדרין כן מתרצים זאת

ואכן התוס' כאן נשארים בדחייה, שלא ניתן לתרץ כרבי בגלל דבריו. ועל מנת לא להישאר בקושיא הבאתי את דבריהם בסנהדרין עט, א ד"ה וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי שגם שם דוחים שלא ניתן להעמיד את רבי שמעון כרבי, מחמת תנא דבי חזקיה, ומוסיפים עוד קושי. "כיון דפטר ר"ש אפילו בכולם ישראלים עד שיאמר לפלוני אני מתכוין - לא שייך למידרשיה כלל." אלא שמתרצים זאת באופן אחר "דיש לפרש לר"ש בתשעה ישראלים וחד כותי ואמר לאותו שעומד שם אני מתכוין, דמפטר מטעם כל קבוע, מוארב לו, וכי האי גוונא אם כולם ישראלים - חייב."

התחשבות בכל הדעות שקיימות

[התוס' מחפשים לא רק לבאר קושי מקומי, אלא מכיוון שיש כאן שלוש סברות, הם נדרשים להתחשב בכולם. "ואין לומר .. סבר כרבי .. דאכתי לתנא דבי חזקיה .. דלית ליה דרבי". כלומר, לא ניתן להעמיד רק כרבי, מכיוון שיש קושי מעניין שלישי, של תנא דבי חזקיה.]

וספק נפשות להקל -

תימה,
למ"ד התראת ספק - **לא שמה התראה**,
אפילו ספק נפשות להחמיר,
פטור משום דהתראת ספק היא,
ואי למ"ד - שמה התראה,
היכי פטרינן ליה כשנמצא שישראל הרג,
הא מיחייב בהכה **את זה וחזר** והכה **את זה**,
ובנותר כשאמרו לו אל תותיר,
אף על גב דספק הוא.

וי"ל,
דשאני התם,
שיודע בודאי שיבא לידי איסור,
אם יותיר או יכה שניהם,
מש"ה - **שמה התראה**,
אבל הכא - **אינו יודע** שודאי יבוא לידי איסור,
שאינו יודע את מי יכה.

הגמרא מדייקת כיצד מהתורה אנו למדים דין "קבוע"

הגמרא מדייקת מהו המקור לדין "קבוע" מהתורה. אמר קרא גבי רוצח במזיד (דברים יט) "וכי יהיה איש שונא לרעהו, וארב לו, וקם עליו, והכהו נפש, ומת". ומדייקים מה כוונת הפסוק, ומה בא למעט? ורבנן בשם "דברי רבי ינאי", מדייקים שאם זרק אבן לתוך חבורת בני אדם, והיה שם גויים וישראלים - הרי אפילו שפגע בישראל והרגו - הרי הוא פטור.

ומתקיפה הגמרא, שוודאי לא ניתן לומר על מקרה בו היו הרוב כנענים, וניתן לתלות ברוב, ואם כן אין במעשה זריקת האבן מעשה רציחה, ואפילו היו מחציתם גויים, מאחר והתורה אמרה והצילו העדה - הרי גם בספק נפשות יש להקל, ואם כך גם לא ניתן לומר שהיו מחצה גויים ומחצה ישראל.

ומכאן למדים, כי החידוש הגדול של הפסוק, שהרי עד עכשיו לא היינו צריכים לחידוש מפסוק זה, הוא מקרה בו יש תשעה ישראלים ורק אחד כנעני, שמאחר והוא קבוע - הרי אנו הולכים לא אחר הכמות, אלא שהו כעין גדר איכותי, שהוא נקרא כספק השקול, בבחינת מחצה על מחצה, ולכן אפילו במקרה קיצוני זה - הרי הזורק פטור.

לאומר כי התראת ספק אין לה דין התראה – היינו פוטרים אותו, אף אם היה ספק נפשות להחמיר

התוס' חוזרים לשלב האמצעי, בו אמרנו כי ספק נפשות להקל. ומוסיפה גורם חדש נוסף, והוא התראת ספק. שהרי כשאנו באים להתרות באותו אחד שזרק. כי אפילו היו שם רק ישראל, הרי אפילו כשנתכוון להרוג את האחד והרג את השני נדרשת התראה תחילה. אלא שיש מחלוקת מה תוקפה של התראת ספק. ואם כן מי שסובר כי אין תועלת בהתראת ספק - ואין לה דין התראה, הרי אפילו אם היה ספק נפשות להחמיר - היינו פוטרים אותו מצד התראת ספק. כמו למשל שמאחר וזרק לרבים, וידע שלא לבטח שיהרג יהודי - הרי הוא לא לוקח ברצינות את ההתראה, כי הוא בעצמו יודע שזה ספק.

ההבדל בין מצב שהיא התראת ספק, אך כשיעשה זאת פעמיים – זה כבר יהפוך להתראת וודאי

ומצד שני, לדעת הסובר שהיא התראה, כיצד פוטרים אותו אם הרג ישראל? והדוגמא שנותנים היא על מי שהיתה אימו, ונישאה סמוך לגירושי בעלה הראשון. ואז הילד שנולד נקרא ספק. כי אין אנו יודעים, האם הוא הבן של הבעל הראשון שהתגרשה ממנו או של הבעל החדש. וכאשר הוא יכה מכה המוציאה דם, מאחר ואסור לו לעשות כן כלפי אביו - הרי הוא מחוייב על כך מיתה. אלא שמאחר ואנו איננו יודעים מי הוא אבניו, הרי אפילו יעשה כן פעמיים, הן לגרוש של אמו והן לבעלה הנוכחי - הרי כל התראה הינה ספק.

ועונים על כך התוס', שנכון שכל הכאה בפני עצמה - יש בה ספק, ולא ניתן לבצע עליה התראה, אבל אם יכה את שניהם, הרי כאן כבר ברור שהוא לא יכול להיות בן של מישהו שלישי, וודאי שאחד מהם הוא אביו, וכאן הוא אכן יתחייב. או שאם אמרו לו לא להותיר מהקורבן, הרי אף שבשעה שהוא מותיר הוא יכול לתרץ שהוא שכח מההתראה - הרי הוא ידע בצורה מבוררת, שאם יותיר - הוא יתחייב, והמידע היה ברור לו. אבל כאשר הוא זורק אבן לקבוצה,

בשעה ההתראה - אין לו את הידיעה להיכן תיפול האבן, ויתכן שהיא תיפול על גוי.

היכולת להפריד בין שני מצבים שמבחינה חצונית נראים כשווים, אך יש חילוק של תהום ביניהם, ורק צריך למצוא מהו חילוק זה

[אחד הכלים הידועים בתוספות הוא החילוק "שאני התם", שבא להפריד בין שני עניינים, שרק ממבט חיצוני נראים כשווים, ויש קרוב לשלוש מאות פעם בתוס' הבחנה זו. וכאן החידוש הוא היכולת לצרף שני ספקות, שביחד הם הופכים למציאות של וודאי "שיודע בוודאי .. אם", לעומת ספק - שתמיד יישאר ספק. כי בשעת המעשה אינו יודע מה תוצאת מעשהו בוודאות.]

וליוחסין לא בעינן תרי רובי ורמינהי כו' -

הוה מצי לשנויי,
שאני תינוק **דלית ליה חזקה דכשרות.**

רבי ירמיה מקשה מדבר רב, כי לעניין יוחסין, רק על ידי שני רוב, ניתן להכשירו

משנתנו היא דעת רבי יוסי, המתיר ברוב בודד. " אמר רבי יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין [מן המעיין], ונאנסה, ולא ידעה מי אנסה. אמר רבי יוחנן בן נורי, אם רוב אנשי העיר הם כשרים להיות משיאין בנותיהם ואלמנותיהם לכהונה, שאין רוב בני העיר מן הפוסלים אשה לכהונה בביאתם, הרי זו התינוקת תינשא לכהונה:" הגמרא בהמשך מביאה על כך מחלוקת אמוראים.

איתמר: רב חייא בר אשי אמר רב: הלכה כרבי יוסי במשנתינו להתיר ספק בעילה הפוסלת לכהונה, ברוב אחד. ורב חנן בר רבא אמר רב: הוראת שעה היתה צורך שעה היתה, או שראו שם שאר צידי היכר דברים להתיר, אבל לדורות צריך "תרי רובי" להתיר. והבין רבי ירמיה, שבמשנה הכשירו את התינוקת ליוחסין של כהונה על ידי רוב העיר בלבד, ועל זה אמר רב הלכה כרבי יוסי.

ולכן מתיב רבי ירמיה: וכי ליוחסין לא בעינן תרי רובי? ואז במשנה מפרש כי אם מצא בה תינוק מושלך - הרי ברוב ישראל דינו כישראל, אלא שרב צמצם את המשנה, שאמנם זה הדין להחיותו, אך לא לעניין יוחסין.

תוס' הרא"ש לומד ממש הפוך

[על התוס' הזה התחבטו רבים וטובים (מהרש"א, מהר"ם שיף, פני יהושע ועוד. והנה מאחר ותוס' הרא"ש כמעט ולא זז מדברי התוס', הרי בעוד שבתוס' מובא בצורה החיובית, שכן הוה מצי לשנויי, הרי תוס' הרא"ש לומד להיפך, ששאלת התוס' היתה מדוע לא תירצו כך, ומבאר התוס' רא"ש אכן את הטעם].

לשון תוס' הרא"ש, מדוע דווקא לא ניתן לתרץ שבתינוק יש חוסר חזקת כשרות

וזה לשון התוס' רא"ש: "וא"ת אמאי לא שני, דשאני תינוק דלית ליה חזקת כשרות, וי"ל משום דמשמע ליה אבל ליוחסין - לא, דאין מחזיקין אותו בחזקת ישראל, ואם בא על בת ישראל - פוסלה בביאתו, אף על גב דאית לה חזקת כשרות."

[דף טו עמוד ב]

ולרב חנן דאמר הוראת שעה היתה -

ולדורות - **סגי בחד רובא.**
קשיא הך.

ולא מיסתברא ליה למימר,
דהוראת שעה היתה שהתיר בתרי רובי,
אבל לדורות - לא סגי אפילו בתרי רובי.

לגבי המחלוקת במשנה רב חנן בר רבא לומד ששהוראת שעה היתה להיתר, כלומר להקל

המשנה בדף יד, ב הביאה דין: "א"ר יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, אמר רבי יוחנן בן נורי: אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה - הרי זו תינשא לכהונה." אלא שבגמרא תמהו לפי מי הולכת משנתנו.

ובעמוד קודם (טו, א) הביאו מחלוקת אמוראים על משנה זו. "איתמר, רב חייא בר אשי אמר רב: הלכה כרבי יוסי (במשנתינו להתיר ספק בעילה הפוסלת לכהונה, ברוב אחד.), ורב חנן בר רבא אמר רב: הוראת שעה היתה. (צורך שעה היתה, או שראו שם שאר צידי היכר דברים להתיר, אבל לדורות צריך "תרי רובי" להתיר)".

מהמקרה של התינוק המושלך שרב אינו מקבל שאם יש רוב ישראל שמשיאין אותו לכהונה, רואים שראוי להחמיר

אולם בעמוד זה מובא עניין נוסף, שהרי משנה היא שבמקום שישראל ועובדי כוכבים דרים בה, ונמצא תינוק מושלך. ואמרו כי אם יש רוב ישראל - הרי הוא ישראל, אלא שבא רב עצמו וצמצם זאת, שזה רק לעניין להחיותו, אבל לעניין יוחסין, אין הוא נחשב כישראל. כלומר, לדורות הוא כן מצריך תרי רובי.

התוס' עורכים כאן שיווי משקל, שלא ניתן ללכת לאף קצה, כי כל קצה איננו הגיוני

ומסכמים התוס' את החשבון, שבגלל התינוק המושלך לא ניתן להעמיד שאמר להקל, ולדורות מספיק לנו רוב אחד. אבל גם מצד שני לא הגיוני כלל לומר, שכל הוראת השעה היתה אפילו במקרה החמור של שני רוב, ואילו לדורות יש להחמיר עוד מעבר לכך.

ובלשון התוס' רא"ש "דסלקא דעתך השתא, דאית לה תרי רובי, והכי קאמר הוראת שעה היתה שהצריכו תרי רובי, לפי שראו צדדין לאיסור, אבל לדורות - בחד רוב סגי, דלא מסתבר ליה לפרושי כמו שפירשנו תחלה, דהאי דאכשרו - לפי שראו צדדין להיתר, אבל בעלמא - לא מהני אפילו תרי רובא ליוחסין."

קיים קושי בכל צד, ולכן יש לראות משהו ביניים

[ריבוי המקרים המנוגדים מכריכים אותנו לילך בדרך המלך ולא לפסוק בצורה קיצונית, לשום צד. כי מאחר

וכאן היתה הוראת שעה, הרי בעצם יש כאן שלוש אפשרויות לפסוק לדורות. להקל - ושיספיק רק רוב אחד, אלא שעל כך יהיה קשה מהתינוק המושך "קשיא הך". להחמיר יתר על מידה, שמאחר וההוראה שעה היא היתה להתיר בשני רוב, הרי לדורות יש להחמיר עוד יותר מכך, שאפילו שני רוב לא יספיקו בעניין יוחסין. אלא ראוי לילך בדרך האמצעית, שאף לדורות יש להתיק ליוחסין בשני רוב.]

מאן דמתני הא לא מתני הא -

פירש בקונטרס,
דרב חנן **לא מתני,**
דבקרונות של צפורי - היה מעשה,
ולא הוה אלא חד רובא,
ולפירושו - לא פליגי,
דלדורות - לכ"ע בעינן תרי רובי,
ולא פליגי,
אלא במעשה - היכי הוה.

ור"ח פירש,
דרב חנן לא מתני, 'אבל ליוחסין - לא',
וסגי לדידיה לדורות בחד רובא.

אבל קשה לפירושו,
לרב חנן תקשי ר' יוחנן בן נורי,
דאמר כמאן,
דסגי בחד רובא כדפריך לעיל.

ועוד,
דלא מיסתבר דשום אמורא יחלוק אההיא,
ד'אבל ליוחסין - לא',
דרב גופיה קאמר לה, בלא אמורא,
ולהכי אפירכא דרבי ירמיה,
לא משני,
'מאן דמתני - הא,
לא מתני - הא'.

אנו רואים כי רבי ירמיה מקשה משיטת רב, כי רוב אחד בעניין יוחסין – לא מועיל

רבי ירמיה הקשה שליוחסין נדרש רוב כפול. והקשו עליו. באשר המשנה אומרת כיצד יש לנהוג בשעה שמוצא תינוק מושלך בעיר - יש לנו ספק, ואומרים כי כאשר יש מחצה על מחצה - הרי דינו הוא כישראל. אלא שהגמרא בשם רב מביאה, כי חילוק יש בדבר. נכון שעל מנת להחיותו ולפרנסו, מתייחסים אליו שדינו כישראל (ואפילו תהיה טעות, הרי גם מפרנסים עניי עכו"ם יחד עם עניי ישראל), אך עדיין לא יהיה ניתן להשיאה לכהונה, ואפילו היה רוב ישראל, שהרי מעלה עשו ביוחסין.

מקשה הגמרא, כי עם היות ורבי ירמיה לומד כי רוב אחד אינו מועיל – הרי לסובר שהמעשה עם התינוקת היה בציפורי – היה שני רוב

אלא שהגמרא אומרת, כי מי שסובר כדוגמת רב, יסבור כי המעשה היה בקרונות של ציפורי, ושהיה רוב כפול - ולכן התירו. ואילו לשיטת רב חנן בר רבא, שציטט משמו של רב כי היתה זו הוראת שעה - הרי היה שם רוב אחד, ואכן לדורות ראוי להתיר רק בשני רוב. ומה שהתירוה אפילו ברוב אחד, היה רק מצד הוראת שעה. ומתוך כך מתרצת הגמרא, כי מי שלמד כי רב אמר ליוחסין לא - משמע כי הוא אינו סובר שהיה הדבר בקרונות של ציפורי, וכן מצריך לדורות שני רוב.

גם כשכל אחד העמיד שהמציאות היתה אחרת – אינו אומר בהכרח כי הם חלוקים בגוף הדין

התוס' בתחילה מביאים את פירוש רש"י. פרש"י מאן דמתני להך דרב חנן הוראת שעה היתה - לא מתני הא דרב יהודה אמר רב בקרונה של צפורי היה מעשה, וחד רובא הואי - הילכך הוראת שעה היתה, ולהאי פירושא - לא נפקא לן מידי בפלוגתיהו דרב חייא ורב חנן, ותרויהו מודו - דבעלמא בעינן תרי רובי, אלא דפליגי במעשה דתינוקת היכי הוה.

הבנת המציאות היא המכריחה את הפסק

[ידוע כי פסק הלכה מורכב מהמקרה כיצד הוא, ומה הדין ומה הטעם. אלא שכאן מבארים התוס', כי לפי רש"י, המשמעות הינה שלשניהם יש את אותו פסק, שנדרש תרי רוב. האחד בא ומציין כי בקרונות של ציפורי היה שני רוב, מכיוון שהיתה סיעה של בני אדם כשרים עוברת, ואז ניתן היה לתלות או שבא הבועל מרוב כשרים בסיעה או מרוב כשרים של העיר. ומהמקרה הזה הוא לומד את הפסק. ואילו האחר לומד כי זה לא היה בקרונות של ציפורי, ולפיכך עם היות והיה שם רק רוב אחד, הרי זה עצמו הינו רק הוראת שעה, והוא בא ואומר, כי לדורות הוא עצמו סובר כי שני רוב נדרשים. ומילות המפתח הינם: "ולא פליגי אלא במעשה היכי הוה".

אבל אז מגיעים לרבינו חננאל, שמאחר ואינו גורס בדבריו אבל ליוחסין לא - יצא שהוא יסבור כי די ברוב אחד. אבל מיד מקשים התוס', שהרי מצאנו שרבי יוחנן בן נורי שואל מי סובר שמכשירים ברוב אחד ואינו מוצא, כי אין כזה.]

התוס' באו להכריע כשיטת רש"י, ולשלול את פירוש רבינו חננאל

התוס' מכריעים לאחר שמביאים את פירוש רבינו חננאל. מיהו, פירוש רש"י - עיקר. ראייה ראשונה: דלפירוש ר"ח קשה, דמעיקרא דפריך ר' ירמיה וליוחסין לא בעינן תרי רובי - הוה ליה לשנויי לאלתר מאן דמתני הא לא מתני הא, אבל לפרש"י - לא מצי לשנויי הכי, דודאי כו"ע מתנו הך דליוחסין לא דההיא רב גופיה אמרה (ולא הביא זאת בשם אמורא, והרי כוחו של רב כמעט כמו תנא), ועוד למאן דמכשר בחד רובא

- תיקשי ליה הא דמקשינן לעיל, רבי יוחנן בן נורי דאמר כמאן (וכפי שביארנו, אין הסובר שמספיק להכשיר ברוב אחד).

אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים למאי הלכתא -

לא מצי למימר **לענין שלא להחיותו**,
דמאי אידיא רוב עובדי כוכבים,
אפילו מחצה נמי,
דדוקא ברוב ישראל קאמר רב,
דהוי ישראל **להחיותו**.

התוס' מוכיחים על דרך השלילה, שלא ניתן לומר שרוב עובדי כוכבים נועד ללמדנו את האיסור להחיותו

ראינו כי לשיטת רב, רק כאשר יש רוב ישראל, הרי הוא יכול להוציא מאיתנו כסף על מנת לפרנסו, כלומר להחיותו. אלא מחדשים התוס' בהולכם לכיוון ההפוך לגמרי. שאם יש כאן רוב עובדי כוכבים, הרי לכאורה ניתן להציע, שאנו לומדים את השלילה, של האיסור להחיותו. אלא שמחדשים התוס' בדעת רב, כי לא ניתן לומר כך, מאחר שלא היינו צריכים להגיע לפסק דין זה ברוב עכו"ם, אלא גם במחצה לא היינו יכולים להחיותו לשיטת רב.

מילות המפתח מפסקות לנו את שלבי מהלך התוס', וכאן יש שלושה שלבים

[מילות המפתח מראות את שלושת שלבי מהלך התוס'. השלב הראשון - הבאת הצעה שמראש הם באים להראות ששוללים אותה. "לא מצי למימר לעניין שלא". השלב השני - ההוכחה בכיוון השלילה. וההוכחה היא על דרך השלילה, שאיני נזקק לרוב עכו"ם, ואת אותו הדין יכולנו ללמוד אף במחצה. "דמאי איריא רוב .. אפילו מחצה נמי". וכעת ההוכחה היא באיזה מקרה בלבד דין זה נאמר, וכאן הוא נאמר בלשון החיובית. "דדווקא ברוב ישראל".]

להחזיר לו אבדה -

הוה מצי למימר להחיותו,
כדאמר רב,
אלא נקט להחזיר לו אבדה - **דהוי רבותא טפי,**
דאיסור גדול הוא משום למען ספות הרוה וגו',
אבל להחיותו - **לא הוי רבותא כל כך,**
דהא מפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל.

ואפילו לשמואל,
דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב,
היינו במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן,
שבהיתר באו המעות **לידו**,
ומדעתו - **נתנם לו הלוקח**,
אבל הכא - מודי דאזלינן בתר רובא.

רב העמיד כי החידוש בספק כשיש רוב ישראל הוא להחיותו, ורב פפא לומד, לעניין להחזיר לו אבידה

ראינו כי המשנה (מכשירין פ"ב מ"ז) אומרת "מצא בה תינוק מושלך, אם רוב עובדי כוכבים - עובד כוכבים, אם רוב ישראל - ישראל, מחצה על מחצה - ישראל"; אלא שכעת באים האמוראים ומעמידים במה מדובר. ואמר רב: לא שנו אלא להחיותו (שבית דין מצווים לפרנסו משום "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה).), אבל ליוחסין - לא, ושמואל אמר: לפקח עליו את הגל!" וממשיכה הגמרא ומביאה העמדה נוספת. אם רוב ישראל הרי הוא ישראל - למאי הלכתא [מה חידוש יש בהלכה זו]?

אמר רב פפא: נתחדש שצריך להחזיר לו אבידה. וחידוש הוא שמוציאין מיד ישראל הזוכה בה כדי לתתה לזה. ועוד חידוש, שאמרו חכמים בסנהדרין (עו, ב) המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר "למען ספות הרוה את הצמאה - לא יאבה ה' סלוח לו". ועם כל זה, לזה שיש לו רוב בספיקו, צריך להחזיר לו את האבידה.

התוס' כאן מנתחים מהו התירוץ העדיף – דהוי רבותא טפי

[עצם הבחינה מהו התירוץ העדיף והמדוייק יותר, היא ניתוח עומק של הגמרא. כלומר הנחת היסוד הינה שרב אכן צודק. אלא שמה שבחר רב פפא לומר אחרת, כי כאן יש חידוש גדול יותר. אפילו אם היה הוא גוי, ולא ישראל - עדיין היה מן הראוי להחיותו. ומאחר ויש איסור השבת אבידה, כלומר, אין זה סתם דיון ממוני, אלא נכנס לגדרי איסור. לכן מילות המפתח כאן "הוי מצי למימר .. אלא נקט .. דהוי רבותא טפי. .. אבל .. לא הוי רבותא כל כך, דהא ..". ומילות המפתח עם תחיליות "הוי רבותא טפי" מופיע קרוב לחמישים פעם בכל התוס'.]

התוס' מראים כי הסוגיה היא גם לשיטת שמואל שבכל מקום אמר שאין הולכים בממון אחר הרוב.

על מנת להורות שכאן שמואל כן מקבל שהרוב קובע להוצאת ממון, כי כאן כל הגדר של הוצאת הממון הינו שונה בתכלית. כלומר, התוס' עושים חילוק, וממילא, גם שיטת שמואל היא בעניין זה. וכדרכנו, הלכנו על פי לשון התוס' רא"ש: "ונראה, דאתיא אפילו כמ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב, דהתם - היינו דוקא כשממון הזה שאנו רוצים להוציא מידו, מחמת הרוב בא לידו ברשות הבעלים, כמו המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן. אבל הך מציאה - שמא שלא כדין באת לידו, כ"ע מודו, דהולכין אחר הרוב, להוציא מידו."

לא צריכא דנגחיה תורא דידיה כו' -

תימה,
דהכי נמי הוה מצי למימר,
מחצה על מחצה - עובד כוכבים,
ומנגח תורא דידן לתורא דידיה,

[כולה מילתא הוי מצי למימר לענין נגיחה, **אלא ניחא בכל חד למצוא** דבר **חדש**, מהר"ם].

הכלל שההתייחסות לנזקין בעיר שחציה עכו"ם וחציה ישראל, מוליד דינים מעניינים

כאשר נמצא תינוק, שאין ידוע מה טיבו, הרי יכולים להיות שלושה מצבים, רוב עובדי כוכבים, רוב ישראל ומחצה על מחצה. הדברים באים לידי ביטוי בהלכות. כי לגוי נאסר להחזיר אבידה, ורק אם הוא מגיע מרוב ישראל - הרי מה שהוא נקרא ישראל זה לעניין, שניתן להשיב לו אבידה. ולעניין נזקין, אפילו במחצה על מחצה - הוא נקרא ישראל.

וכאן הדיון מתחיל שמאחר ויש לנו חוקים אחרים, השאלה כיצד ניתן להוציא ממנו ממון במצבים מסויימים. ששנינו במשנה בבבא קמא (לז, ב) שור של ישראל שנגח לשור של גוי - פטור (שאנו אומרים להם, כי אנו דנים על פי הדין שלכם, ואתם הרי פוטרים אם היה שור של גוי נוגח שור של גוי), ושור של גוי שנגח לשור של ישראל, בין תם ובין מועד - משלם נזק שלם (שזה עיקר הדין, וכל הגדר של תם ומועד הוא רק כלפי שור של ישראל). ושור של ישראל שנגח שור של ישראל, תם - משלם חצי נזק, ומועד - משלם נזק שלם.

עיקר החידוש הינו כאשר שור שלו תוקף שור שלנו, שממילא יהיה מחוייב לשלם חצי נזק

מתקיפה הגמרא, וכי מה חידוש יש בדבר, אי נימא באופן דנגחיה תורא דידן לתורא דידיה [שנגח שור של ישראל את שורו], שהוא הניזק, ודנים אותו כישראל, וחייב המזיק לשלם לו חצי נזק.

הרי מה שייך כאן להסתפק, לימא ליה, יכול הישראל לומר לו לניזק אייתי [הבא] ראיה דישראל את, ושקול! [קודם הבא ראיה שישראל אתה, ורק אחר כך תקבל את התשלום] כיון שהמוציא מחברו עליו הראיה, שהרי מדובר באופן שהתינוק נמצא בעיר שהיא מחצה על מחצה, ויש ספק הוא אם הוא ישראל.

דוחה הגמרא ואומרת כי החידוש הינו מכיוון אחר. לא צריכא, שנחשב כישראל לענין נזקין באופן דנגחיה תורא דידיה לתורא דידן [שורו נגח שור של ישראל], והניזק תובע ממנו נזק שלם לשור תם כדין שור של גוי שהזיק. והשמיענו התנא, שפלגא [חצי] משלם ממה נפשך, שאם המזיק הוא גוי, חייב נזק שלם, ואם הוא ישראל חייב חצי נזק בתם. ואידך פלגא [ועל החצי השני], אמר להו המזיק לניזק, כיון שיש ספק אם אני גוי וחייב לך עוד חצי נזק, או שאני יהודי ופטור, לכן אייתי [הבא אתה] ראיה דלאו ישראל אנא, ואתן לכון. שהרי הניזק הוא המוציא, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

ביאור מהלך התוס' לפי תוס' הרא"ש, כי יש התייחסות מיוחדת בממונות, שאין הולכים בהם אחר רוב

נבאר עפ"י תוס' הרא"ש "ומסיק דנגחיה תורא דידיה לתורא דידן" (פותחים התוס' בציטוט מסקנת הגמרא, שזאת מסקנת הגמרא כפי שהעמידה הגמרא, וכפי שהוסבר).

(אלא שכאן עולה השאלה, מדוע לפסוק על התינוק שדינו כישראל, והרי לכאורה גם אם היינו מתייחסים אליו כגוי, היה הדין זהה, בעניין זה, כלומר שאני יכול להרחיב, שאף אם הייתי פוסק שהוא כגוי). "וא"ת אמאי נקט מחצה על מחצה ישראל, דה"ה הוה מצי למימר גוי, ובנגחיה תורא דידן לתורא דידיה" (שהרי כל הבעיה הינה שמאחר ומדובר שהמוציא מחברו עליו הראיה, וכבר התחדש לנו שעליו להביא ראייה, הרי בין אם מדובר על מחצה, שאין בכוחו ליטול, ובין אם הוא רוב גויים - בכל מקרה לא יוכל ליטול).

(ומתרצים התוס', כי אם מדובר שיש מחצית, הרי מאחר ואין הולכים בממון אחר הרוב, אבל הנושא של נזקים הספק עצמו מחייב כן תשלום.) "ונראה לי דלרבותא קאמר, דממון ישראל - אנו מפקיעין מספק".

(מבארים התוס' כיצד היתה ההנהגה אם היתה זו מציאות של רוב גויים, בענייני הספק. שכאן התחדש לנו, שהוא מוחזק לנו כגוי, ואז אינו יכול לטעון טענות של ספק, וכאן הרוב הוא הקובע, כולל להוציא ממנו). "וא"ת אפילו ברוב גוים - נמי נימא ליה אייתי ראיה, דלאו ישראל אנא ואתן לך, דאין הולכין בממון אחר הרוב, י"ל כיון דרוב גוים - אנו מחזיקין אותו בחזקת גוי, אין חזקת ממון לגוי - הילכך אזלינן בתר רובא, אפילו להוציא מידו.).

הוי מצי למימר – הוא נסיון להציג את הדברים בצורה אחרת, ולנתח לפי השינוי

[חידוש התוס' הינו "דהכי נמי הווה מצי למימר". ומילות המפתח הללו מצויות למעלה מעשרים פעם בתוספות. וזה מה שנקרא ניתוח רגישות, שאנחנו מנסים להזיז את הפסק, ולראות מה החידוש והמשמעות. כלומר, אנחנו משנים את הפסק, ומגיעים בענייני נגיחה, לכאורה לאותן המסקנות. אלא מאחר וביארנו לפי מהלך התוס' רא"ש, הרי אנו רואים כי הדין בספק הוא שונה לגמרי מדין גוי ומדין ישראל, ואז יש חידוש בכמה עניינים, האם הולכים בממון אחר הרוב, והאם ניתן להפקיע מגוי, כאשר הרוב הינו לטובתנו.]

◇

פרק שני – תוספתו מרובה על העיקר

[דף טו עמוד ב]

אם יש עדים שיצאת בהינומא כו' -

בדלא נקיטא כתובה **איירי**,
דאי איכא כתובה,
ניחזי כתובתה, אם היא בתולה או אלמנה.

ואפילו למ"ד,
השוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי - נאמן,
מ"מ אין נאמן לומר כאן אלמנה נשאתיך,
מגו דאי בעי אמר פרעתי,
דמגו במקום עדים הוא.

המשנה מדייקת כי עצם העדות על שיצאה בחתונתה בהינומא – זו הוכחה שנישאה בתולה

מדייקת המשנה. כי במציאות של האשה שנתארמלה או שנתגרשה, וכעת יש ויכוח ממוני כמה מגיע לה בכתובתה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי, אלא אלמנה נשאתיך, הרי אחד המפתחות לפתרון מחלוקת זו, היא שאם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע - כתובתה מאתים.

התוס' מדייקים, בהוכחה על דרך השלילה, שחייבים לומר, שאין כאן כתובה

מעירים התוס' כי כל דברי המשנה הם כמובן לסיוע, כאשר חסרה הכתובה. שהרי הכתובה הוא המסמך הגובר על הכל, וניתן לראות מפורשות מה נכתב, אלא כאן הדיון הוא שאין לה את הכתובה.

לא רק שיש כאן מנהג – אלא העדים מחזקים את התוקף, שברור לנו כי היתה בתולה

אמנם מעירים התוס', שגם ההוכחה הצדדית כביכול שיצאה בהינומא יש לה תוקף של עדים, שמאחר וכך היה המנהג, הרי אנו מעידים, כי נישאה בתולה. ואם יתחכם וינסה לומר, שנשאה אלמנה, והרי יש לו מיגו שיכול היה לומר כי פרע את מלוא הכתובה, ולא היה צריך לשלם לה אפילו מנה, הרי אפילו הסובר שמהימן לומר פרעתי, אף כאן אחר מעשה בית דין, ולא היה משלם דבר, אך לא כטענת מיגו. וזה מה שדייקו התוס' לכתוב אינו נאמן לומר כאן. ועל כן לא יוכל לטעון מיגו זה, בשעה שיצאה בהינומא, שזו טענה מוכחת, והרי לא ניתן לומר מיגו במקום עדים.

כל הדיון עם עדי ההינומא מתחיל בהיעדר כתובה, אך הוא מסייע לה להגנה מטענת מיגו שפרע את הכתובה

[התוס' מלמדים אותנו ג' דרגות בהוכחה. הדרגה הראשונה, הימצאות הכתובה, והרי חלק ממנה נכתב כמה התחייב, מנה או מאתיים, וממילא ברור לנו האם נשאה אלמנה או בתולה. ורק כאשר אין לנו כתובה אנו נאלצים להיעזר בדרגה השניה - קיום העדים שיצאה בהינומא. אלא שזה עצמו הוא הוכחה שיותר חזקה, מהדרגה השלישית של מיגו. ואפילו לדעה שיוכל לטעון פרעתי, ומתוך אפשרות לטעון כן יוכל לומר שנשאה אלמנה, הרי זה רק בהיעדר עדי הינומא.]

ומודה רבי יהושע באומר שדה כו' דנאמן -

מתוך פירוש הקונטרס משמע,
דדוקא כשאין הלה תובעו,
ונאמן במגו דאי בעי שתיק,
אבל אם תובעו - **אינו נאמן.**

ואינו נראה,
דהא קתני סיפא 'ואם יש עדים' כו',
משמע דדוקא אם יש עדים,
שהיתה של אביו - אינו נאמן,
אבל אם אין עדים,
אף על גב דהלה תובעו - נאמן,
מגו דאי בעי אמר,
לא היתה של אביך מעולם,
מדלא נקט 'אם תובעו - אינו נאמן'.

ובגמרא נמי פריך,
וליתני 'שדה זו שלך היתה',
משמע דבהלה תובעו איירי,
ולכך משיב - ודאי שלך היתה ולקחתיה ממך,
אבל אם לא תובעו,
אין שייך לומר 'שלך היתה',
כי מסתמא הוא יודע בעצמו דבר זה.

הגמרא מוכיחה את הדין של הפה שאסר הוא הפה שהתיר לעניין שדה

המחזיק בשדה, ואומר לחבירו - שדה זה של אביך היתה (ובכך הוא מקלקל לעצמו) אלא שלאחר מכן אומר ולקחתיה הימנו (ועם היות שאין לו ראייה על כך), הרי מאחר ולא היה לחבר תחילה כל ראייה - הרי השדה הינה של המחזיק, שעם היות ובתחילה אמר שהיתה של אביך, הרי הוא עצמו גם התיר לעצמו, בכך שאמר שלקחתיה הימנו. אמנם, אם ממילא היו עדים שהיתה של אביו, הרי אין בכוח אמירתו שקנה ממנו שום תועלת, כי בחזקת קרקעות יש חזקה לבעלים הראשונים, ולעקור אותה נזקקים לחזקת ג' שנים.

התוס' מביא את פירוש רש"י, שרק מאחר ולא היה תובעו – יש לו מיגו שיכל היה לשתוק

מבהיר רש"י את החילוק בין טענה על הכתובה שלא מצא לה בתולים, לשדה. ומדייק, כי "הכא גבי שדה - אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו? כלומר

אם שתק זה - לא היו לו עוררים, הלכך - אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו, לא היה אומר לו של אביך היתה, הלכך אמרינן מגו."

מוכיחים התוס' מדיוק בלשון המשנה כאן – כי אפילו היה תובעו – היתה לו נאמנות, במקום בו אין עדים

מדייקים התוס' מהסיפא, ואם יש עדים, כי ההיפך מכך הוא שאין עדים, אבל זה אינו קשור לכך אם תובעו. כי אם המציאות היתה שלא היה תובעו, המשנה היתה צריכה לנקוט באופן אחר. ומתוך כך מסיקים, כי אפילו כן היה תובעו, מאחר ואין עדים, שהוא הגורם הקובע - אכן היה נאמן לומר לקחתיה מאביך, ובכך הם חלוקים על רש"י.

מוכיחים התוס' ראייה נוספת, מדברי הגמרא כאן על משנה

התוס' אף מביאים ראייה, ממה שהגמרא הקשתה (יז, ב) על משנה זו "וליתני: מודה ר' יהושע, באומר לחבירו - שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך!" כי מעצם הכנסת המילים שלך היתה, הרי זו תגובה על תביעה, שהוא עונה לו, אכן שלך היתה, אבל לקחתיה ממך. כי אם אינו תובעו, אין משמעות לומר לו שלך היתה, כי בוודאי שהוא יודע זאת, ומכאן מוכיחים התוס', שיש ראייה נוספת מדיוק לשון הגמרא - כי הוא כן תובע אותו, ולא כפירוש רש"י.

דיוק של אין שייך לומר – מופיע רבות בתוספות

[התוס' מביאים מעל חמישים פעם את הביטוי שייך לומר, עם הקדמת שלילה. "ואין שייך לומר או ולא שייך לומר. שהדיוק הוא הוכחה על דרך השלילה. ורק מאחר ולא שייך לומר שלך היתה אלמלא היה תובעו, הרי מעצם אמירת לשון זה - הוא עצמו הוכחה, שמדובר כאן באופן שאכן הלה תובעו.]

[דף טז עמוד א]

דאי רבן גמליאל הא אמר איהי מהימנא -

נראה, **דלמ"ד**
'הטוען אחר מעשה ב"ד - לא אמר כלום' **פריך**,
דלמ"ד דמצי טעין פרעתי -
הכא נאמן הבעל, אפילו לר"ג,
לומר אלמנה נשאתיך, **במגו דאי בעי אמר - פרעתי.**

הגמרא לומדת בתחילה שמשנתנו הינה לא בשיטת רבן גמליאל

המשנה לעיל (יב, ב) דנה בנושא אשה ולא מצא לה בתולים, והאשה מתגוננת ואומרת, נאנסתי תחתיך, ונסתחפה שדך - הרי לשיטת רבן גמליאל הינה נאמנת, בין אם מצד חזקת גופה שהיתה בתולה, ובין מצד שיש לה מיגו שיכלה לומר מוכת עץ אני. ואילו רבי יהושע חולק ולומד כי המוציא מחבירו עליו הראיה, כיוון שהיא באה להוציא ממון מבעלה. והרי במשנה כל מה שהאשה נאמנת הוא דווקא בעדי הינומא, ולא מצד חזקת בתולה, הרי סימן שאין זה כרבן גמליאל.

(ואם כי לאחר מכן מביאה הגמרא אפשרות להעמיד גם כרבן גמליאל, הרי התוס' נעמדים עוד בשלב זה).

התוס' מדייקים, כי קושיית הגמרא לא יכלה להיאמר לפי הסובר שיכול לטעון פרעתי

[קיימות שתי גישות לבטא כי כל סברת התוס' אינה לא לכל השיטות. הצד החיובי, שכל שאלת הגמרא, שמשנתנו אינה כרבן גמליאל, הינה רק לסברת האומר "הטוען אחר מעשה בית דין - לא אמר כלום", כי כתובה הינה מעשה בית דין ואינו נאמן לומר שכבר פרע ללא עדים. או גישת השלילה, להוכיח שלסובר שיכול אדם לטעון פרעתי - הוא לא יוכל לומר שמשנתנו אינה כרבן גמליאל, שהרי יש לו את המיגו של פרעתי, אף לרבן גמליאל.]

הכי נמי מסתברא -

פירש בקונטרס,
הכי נמי מסתברא,
דמתניתין - אתיא כרבן גמליאל,
כדמשנינן דבברי ובברי - מודה,
מדקתני ומודה ר' יהושע כו'.

וקשה לפירושו,
דכי לא איירי נמי ר"ג במודה,
אתי שפיר, ומודה רבי יהושע,
כלומר אף על גב דברישא - פליגנא עלך,
בסיפא - מודינא לך,
אף על גב דרישא וסיפא אינן מענין אחד,
כי היכי דאתיא ליה שפיר,
ומודה רבי יהושע - אי איירי ר"ג במודה,
אף על גב דמודה דר' גמליאל,
אינו מענין ומודה דרבי יהושע.

ויש ליישב,
דודאי כי איירי ר"ג במודה,
שייך למיתני שפיר ומודה רבי יהושע,
אף על גב דלא הוי מענין אחד,
כלומר, **דאגב דתנא מילתא דמודה** ר"ג,
תני נמי מילתא דמודה בה רבי יהושע,
אבל אי לא איירי רבן גמליאל במודה,
לא שייך למיתני ומודה רבי יהושע,
לאשמועינן אף על גב דפליג ברישא מודה בסיפא,
כיון דרישא וסיפא אינם מענין אחד.

אבל קשה,
דלא הוה ליה למימר - אמגו קאי,
דעד השתא נמי לפ"ה - אמגו הוי קאי.

ונראה לר"י דה"פ,
הכי נמי מסתברא דכברי ושמא דמי,

ולא בא לומר דפליג רבן גמליאל ברישא,
אלא אף על גב דכברי ושמא דמי,
מודה ר"ג **משום דלאו שמא ממש הוא,**
מדקאמר ומודה רבי יהושע.

אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה,
כלומר אף על גב דכברי ושמא דמי,
מודה ר"ג דבעל נאמן,
היינו דקתני ומודה רבי יהושע,
דבהאי ברי - נאמן,
דס"ד דטעמא דרבי יהושע משום ברי ושמא,
דזה אינו תובעו כדפירש בקונטרס,
והשתא הוה מודה דר"ג ומודה דר"י **מענין אחד.**

אלא אי אמרת דרישא בברי וברי **גמור הוא,**
ולא איירי רבן גמליאל במודה,
דפשיטא דכיון דברי וברי הוא - דלא פליג ר"ג,
מאי ומודה,
וקאמר מי סברת דארישא קאי,
וטעמא דר"י משום ברי ושמא,
אמגו קאי,
דטעמא דר' יהושע משום מגו,
ונאמן אפילו הלה תובעו, **ואפירקין קמא קאי.**

הגמרא הביאה ראיה לומר, שרבן גמליאל, יודה למשנתנו שהבעל נאמן כאשר הוא טוען ברי

המשנה מציינת שיש ויכוח האם נשאה בתולה, וכתובתה מאתיים או שנשאה אלמנה וכתובתה מנה. לעיל שנה לנו רבן גמליאל, שהאשה נאמנת לטעון שבתולה היתה שמעמידים אותה בחזקת הגוף. והגמרא העמידה בתחילה שמאחר וכאן רק כאשר יש לה עדי הינומא, שכך יצאה בחתונתה היא נאמנת, שכנראה אין משנתנו בשיטת רבן גמליאל.

וחזרה הגמרא, שניתן להעמיד גם כרבן גמליאל, גם כאן כאשר הבעל טוען ברי - המוציא מחבירו עליו הראייה, ואינה יכולה להתגונן רק מכוח טענה, ואף שרוב נשים נישאות בתולות, אכן מודה רבן גמליאל למשנתנו. ומביאה הגמרא ראייה לכך, כי בהמשך נאמר במשנה ומודה רבי יהושע, סימן שברישא - אלו דברי רבן גמליאל.

ביאור דברי רש"י – פירוש הרישא של המשנה, שרבן גמליאל מודה, שהבעל נאמן

התוס' מביאים את דברי רש"י, והכי נמי מסתברא - דר"ג מודה בה דבעל מהימן. וכעת הגמרא עושה את החישוב על הלשון שנאמרת במשנה ומודה רבי יהושע. כי המשנה בנויה משני עניינים. ברישא מדובר על טענת ברי וברי שהבעל נאמן. ובסיפא מדובר בעניין שדה. על טענת הפה שאסר (ואמר שהשדה היתה של אביך) הוא הפה שהתיר, שחזר ואמר לקחתיה הימנו. ואז מפרש רש"י, כי מאחר ונחלקו בפרק הקודם בעניין ברי ושמא, הרי כאן מודה לו רבן גמליאל בברי וברי.

ומכך תובן תשובת רבי יהושע, שאומר רבי יהושע, כי הוא מודה לרבן גמליאל כאן שמדובר שיש לו מיגו דאי בעי שתיק. מכיוון שבפרק הקודם לא קיבל את טענת המיגו שלה.

יש להקשות על ביאור רש"י, כי הודאת רבי יהושע אינה קשורה שרבן גמליאל הודה ברישא בברי וברי

כל דברי רש"י בנויים על היסוד, שיש לחלק את משנתנו לרישא וסיפא. ומאחר ובסיפא מודה רבי יהושע, הרי כפי הנראה ברישא מדובר ששם יודה רבן גמליאל. אלא שאנחנו יכולים להשאיר את הלשון של ומודה רבי יהושע, אף שלא נטען שברישא מודה רבן גמליאל. ואז יהיה כאן דיון על שני עניינים נפרדים. הרישא מדברת על טענת בתולים, והסיפא מדבר בטענת בעלות על רכוש. ואנו יכולים לצמצם את הודאת רבי יהושע רק על המיגו של הפה שאסר - הוא הפה שהתיר. ועדיין יוכל רבי יהושע לא לקבל את טענת ברי וברי. בה הנני חלוק עליך.

מתרצים התוס', שעיקר ההשוואה היא עצם זה ששניהם מודים, למרות שהנושא שונה

דלא שייך למימר מודה בסיפא אף על גב דפליג ברישא כיון דהודאה דסיפא אינה מענין פלוגתא דרישא אבל אי ברישא מודה ר"ג אתי שפיר ומודה ר' יהושע אף על פי שאינן מענין אחד דכי היכי דתנא מילתא דמודה ר"ג לר' יהושע קתני מילתא דמודה ר' יהושע לר"ג.

תשובת הגמרא, מי סברת ר' יהושע אהאי פירקין קאי? אמגו קאי, ואפירקין קמא קאי – אינה מובנת

מקשים התוס', שיש כאן שני נושאים המיגו והפרק הקודם. ומאחר ורש"י העמיד שכל הויכוח הוא רק על המיגו, שבפרק הקודם היה לה מיגו שבמקום לומר משארסתני נאנסתי, ועוד אסרה את עצמה על כהן, היתה יכולה לומר טענה טובה יותר, שמארסתני - נעשיתי מוכת עץ, והיתה מותרת לכהן, הרי לא היתה לשיטת רבי יהושע נאמנת אף שהיא ברי והוא רק שמא, אבל במיגו דאי בעי שתיק - יש כן נאמנות. אלא שאם כך הם הדברים, מדוע הגמרא מקשה לא רק על הפרקים, אלא גם על המיגו, והרי לפי רש"י, הוא מדבר על מיגו גם כן?

עם היות ומדובר שזה דומה לברי ושמא – הרי יש דרגת ביניים – לאו שמא ממש הוא

[היכולת למצוא מקרה שהוא קרוב אך לא ממש. ויש עוד מספר מקרים כאלה בתוס'. "דמיחזי .. ולא .. ממש הוא", "האי .. לא .. ממש הוא". ונבאר עפ"י יסוד זה כיצד מסתדרים הדברים. אך הרעיון הוא למצוא גדר שהוא קרוב, אך לא בדיוק, והמצאת דין חדש זה - הוא הנותן את היכולת הן לפתור את הקושיות מצד אחד, והן לבאר את הדברים מצד שני.]

חידוש הוא שיש מקרה שלישי, לא רק ברי וברי ושמא – אלא שיש כאן מקרה ביניים

ונראה לפרש, הכי נמי מסתברא דמתני' - דמיא קצת לברי ושמא, כמו שהיה סובר המקשה מעיקרא. ולהכי הוצרך לאשמעינן, דר"ג מודה בה, משום דדמיא טפי לברי וברי,

מדקתני סיפא ומודה ר' יהושע אי אמרת בשלמא ר"ג איירי במודה דמתני' - כברי ושמא דמיא. (שרוב הנשים נישאות בתולות, הרי הרוב אינה טענה מבוררת מצד אחד, אלא שהיא רק דומה לברי, ולא טענת שמא בעלמא, שהיא הרבה יותר קרובה לאולי, שיכולה להיות בקלות ואולי לא, עם היות והבעל טוען שנישאה בתולה).

ואיצטריך למימר דמודה בה ר"ג - דלא הוי ממש ברי ושמא, היינו דקתני ומודה ר' יהושע לר"ג, דכי היכי דמודה ר"ג לר' יהושע בקמייתא, דאע"ג דאיהי טוענת ברי וטענה דידיה כשמא דמיא - לא מהימנינן לה, הכי נמי מודה ר' יהושע לר"ג, בהא דשדה דמהימן על ידי טענת ברי.

וקס"ד דטעמא דמודה ר' יהושע, משום דטעין בברי לקחתיה ממנו, ואידך טעין שמא, שאינו יודע שהיתה של אביו אלא על ידי טענתו של זה, כעין שפרש"י במשנה (וכלומר, שמדובר על שמא חלש ביותר), והיינו דאמר מי סברת דהכא קאי ולא קאי אמגו, אלא אברי ושמא - אמגו קאי, ואפירקין קמא קאי.

התם שור שחוט לפניך -

פירש בקונטרס,
שהוא טוען עד שלא אירסתיך - נאנסת,
והכא - אין שור שחוט לפניך,
דאין הלה תובעו.

ור"י מפרש,
דהכא נמי - **איירי בהלה תובעו** כדפירשתי,
וה"פ,
התם שור שחוט לפניך,
דהרי אין לה בתולים,
ואינה יכולה לומר בתולה אני,
כמו בשור שחוט שאין יכול לומר - חי הוא,
ולהכי בין אומרת משארסתני נאנסתי,
בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך,
לא מהימנא,
הכא אין שור שחוט לפניך,
ונאמן במגו דאי בעי אמר,
לא היתה של אביך מעולם.

הגמרא מבארת מדוע שני המיגו אינם שווים – והעיקרון הוא לפי שור שחוט לפניך

מקשה הגמרא: מכדי, האי מגו והאי מגו, ואם כן אכתי מאי שנא האי מגו שמודה בו רבי יהושע, מהאי מגו דפליג עליה? ומבארת הגמרא את החילוק ביניהם: הכא לגבי שדה - אין "שור שחוט לפניך", כלומר - הרי בלא שהיה אומר "שדה זו של אביך הייתה", לא היינו מסתפקים כלל למי שייכת שדה זו. ולא התעורר לנו הספק אלא בעקבות דבריו, ולכך נאמן במיגו דאי בעי שתיק.

אך התם - גבי משארסתני נאנסתי - הרי "שור שחוט לפניך", כיון שאף בלא טענתה התעורר לנו הספק מתי נבעלה, והיה עליה לטעון כדי שנאמין לדבריה, יש מקום לחשש שמא לא העלתה בדעתה את טענת המיגו, או שמא הערימה לטעון טענה זו, כדי שנאמינה במיגו, ולכן לא מהימנא.

מבארים התוס' את המושג שאין שור שחוט לפניך, יכול להיות אף כשתובעו

כדרכנו מבאר זאת התוס' רא"ש בבהירות. "למאי דפרישית, דאיירי ביודע שהיתה של אביו, הכי פירושו, אין שור שחוט לפניך - אין לו צד טענה שיוכל עליה לבא לב"ד. שאיזו טענה יטעון המחזיק? בין שיטעון לא היתה של אביך מעולם, בין שיטעון לקחתיה הימנו - מהימן, אבל הכא - הרי שור שחוט לפניך, שהרי לא מצא לה בתולים, וזקוק לבא לב"ד, ובין שתטעון מוכת עץ אני, ובין שתטעון משארסתני נאנסתי - לא מהימנא לר' יהושע, אף על גב דטענת מוכת עץ - הוי טענה מעלייתא טפי ממשארסתני נאנסתי, לא חשיב ליה ר' יהושע מגו."

גם משל וביטוי יש לצייר אותו בצורה מוחשית מצד אחד, ולקשר זאת לתוכן

[ביאור שור שחוט לפניך הוא מושג, ועל מנת להבינו ראוי לדעת שזה משל, ויש לצייר זאת בצורה מוחשית, שגם המשל יובן היטב, וגם הנמשל. וזה מרכז הכובד של התוספות, "כמו בשור שחוט - שאין יכול לומר - חי הוא."]

כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ליכא עדים מאי הוי -

לרב פריך,
דאית ליה הולכין **בממון אחר הרוב.**

לכאורה לאשה יש רוב לטובתה, לקבל כתובה מאתיים כבתולה

חוזרת הגמרא לבאר את דברי המשנה, שאמרה שבלא עידי הינומא הבעל מהימן לומר שנשאה בעולה וכתובתה מנה: ואם כן עולה השאלה: כיצד הבעל מהימן לומר בעולה היית, כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים, מאי הוי? כלומר, אפילו שאין לה עדים - עדיין הרוב לטובתה.

מדייקים התוס', כי שאלת הגמרא היא דווקא לשיטת רב, שמאחר ויש לה רוב – יש לזה תוקף בדיני ממונות

[מדייקים התוס', שיש לצמצם את השאלה של הגמרא, כי לקיחת הרוב והפיכתו לסיוע הלכתי היא לשיטת רב. שהרי לשיטת שמואל אין רוב מועיל בענייני ממון, ועוד שהלכה כמותו. ועם כי קשה למצוא את הכמות המדוייקת, אולם, זה מופיע רבות בתוס', שמבארים כי שאלת הגמרא היא דווקא לאמורא או תנא מסויים.]

[דף טז עמוד ב]

וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא -

תימה,
דתנן בפירקין (לקמן כח.),
אלו נאמנים **להעיד** בגודלן **מה שראו בקטנותן,**

זכורני בפלונית שיצאה בהינומא וראשה פרוע,
וקאמר בגמרא מ"ט,
כיון דרוב נשים בתולות נישואות,
גילוי מילתא בעלמא הוא;

והשתא **היכי מיירי**,
אם יש לה קול - למה צריך שום עדות לרב,
ניזיל **בתר רובא** כדפריך הכא,
ואי אין לה קול,
א"כ איתרע לה רובא,
ויצטרך שני עדים כשרים.

וכי תימא,
דכשמעיד הוא שראה **בקוטנו**,
ואחר עמו חשבינן קול,
הא פריך הכא - **סהדי שקרי נינהו.**

ויש לומר,
דרוב נשים **בתולות נישואות - עדיף,**
מרוב נשים הנישואות בתולות **יש לה קול,**
וכי אין לה קול,
לא יתרע כל כך רוב דבתולות נישואות,
שלא יועיל עדות דראה בקוטנו ואחר עמו.

כשלא מצליחה להביא עדים שנשאה בתולה – מתערער לה הרוב, מכיוון שהכלל שרוב הבתולות הנישואות יש להן קול

במשנה מוצג הויכוח הממוני האם הבעל יכול לטעון שנשאה אלמנה, וכתובתה רק מנה, והיא לא רק שטוענת שהיתה בתולה, אלא אף מביאה עדים שיצאה בהינומא וראשה היה פרוע, כמנהג הבתולות, הרי היא מקבלת מאתיים. אלא שמבררת הגמרא וכיון דרוב נשים בתולות נישואות, כי לא אתו עדים מאי הוי? אמר רבינא, משום דאיכא למימר: רוב נשים בתולות נישואות ומיעוט אלמנות, וכל הנשאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול - איתרע לה רובא. ולאחר מכן מדייק דבריו, שעם היות ורוב מאלו הנושאות בתולה יש להן קול, וכאן כשלא היה לה קול - התערער הרוב לטובתה. ואם כן מטרת העדים היא להגן עליה, שמא היא מהמיעוט, שלא היה לה קול.

יש להקשות, מה תועיל עדותו של מה שראה בקטנותו, מכיוון שיש לתלות זאת בחקירה האם היה או לא היה קול

המשנה בהמשך הפרק מספרת על מי שהיה ילד קטן בשעת החתונה, שרשאי הוא להעיד כעת ולספר על דברים שראה בקטנותו. ומבארים כי כל כוחו אינו בגדר מסירת עדות, שהרי בשעה שראה - לא היה ראוי להעיד, אלא היא רק סיוע וגילוי מילתא, כי בעצם אנחנו נשענים על הכלל שרוב נשים נישואות בתולות. אלא שכעת שואל לשיטת רב, שהולכים בממון אחרי הרוב, שאלת ממה נפשך, שיש קושי בשני המצבים. שאם יש לה קול, שיצאה בהינומא, הרי לשיטת רב יסייע לנו הרוב, וכלל אין צורך בעדות, גם לא שלו. ואם אין לה קול, והתקלקל הרוב, לא יועיל שמעיד מה שראה בקטנותו, אלא נזדקק לשני עדים כשרים?

מאחר ויש רוב בתולות יש להן קול – הרי הצטרפותו לעדות עדיין מחשיבה אותם לעדי שקר

הגמרא דוחה נסיון לתרץ, כי הוא אכן אינו נחשב כעד, אבל יחד עם האחר עימו ניתן להחשיבם כקול. אלא שעל כך הגמרא אומרת, שללא קול - הרי הם נחשבים לעדי שקר. כי הרי הכלל שצריך להיות קול, ואם אין את הקול - הרי חזרנו לומר, שהמציאות נחשבת ללא קול, ולא תועיל התוספת של מה שראה בקטנותו - כי נדרשים שני עדים כשרים. כי אם אכן היתה בתולה נישאת, הרבה עדים היו רואים זאת, ובקלות היינו משיגים עדים.

עם היות ויש כאן שני סוגי רוב – אולם מבחינה איכותית אינם באותה הדרגה, אלא יש רוב העדיף

[התוס' כאן מפעילים כלל מבריק. אנו נוטים לחשב כי ברגע שיש רוב - כך ראוי להתייחס אליו. אלא שלא כל רוב הוא אכן שווה. ומאחר והרוב העדיף והמשמעותי הינו שרוב הנישאות הינן בתולות, הרי אף שלא יהיה לה קול, עדיין יש לנו כן את הרוב המשמעותי, ולכן כן יספיק לנו הצירוטף של מה שראה שקטנותו עם עוד אחר עימו. ומילות המפתח "דרוב .. עדיף מרוב", ולכן "לא יתרע כל כך רוב", ובמקום אחר כתבו התוס', שלכן סגי בגילוי מילתא בעלמא".]

וליחוש דלמא מפקא כו' -

ואפילו ע"י עדי הינומא -
לא היה לה לגבות,
עד שתחזיר לו הכתובה,
כיון שיכול לבא לידי הפסד,
במה שנשארה כתובה תחת ידה,
דלא מיבעיא למ"ד,
דיכול לטעון אחר מעשה ב"ד,
דמפסיד דאם לא יהיה לה כתובה,
יהיה נאמן לומר פרעתי,
אלא אפילו למ"ד,
דלא מצי טעין אחר מעשה בית דין,
מפסיד במה שהכתובה תחת ידה,
שאם תתבענו פעם אחרת,
ולא יהיו לה עדי הינומא,
יהא נאמן לומר - פרעתי מנה,
במגו דאי בעי אמר אלמנה נשאתיך,
או אם יהא במקום,
שאין מכירין אם היא אשתו,
יהיה נאמן לומר - פרעתי הכל,
במגו דאי בעי אמר אין את אשתי,
והשתא שהכתובה בידה - תוציא מאתים,
וכיון שיכול לבא לידי הפסד - אין לו לפרוע.

החשש שאם יכולה לגבות על ידי עדי הינומא, תוכל לשכפל את הגבייה

שנינו במשנה, שאשה שאבדה כתובתה, אם יש עדים שיצתה בהינומא וכו' - גובה מאתיים בכתובתה:

אלא שיש על כך קושי, שתשכפל את גבייתה: ליחוש דלמא מפקא עדים שיצאה בהינומא בהאי בי דינא, וגביא, והדר מפקא לה לכתובה בהאי ב"ד, וגביא בה?

מבארים התוס', שאם לא מחזירה לו את הכתובה – הבעל מגיע לידי הפסד, ולכן אינו חייב לפרוע לה

התוס' מציירים את כל המצבים בהם יש לבעל הפסד, שאינו יכול לומר פרעתי, אף אם היה נותן לה. ואפילו כשאינו יכול לטעון אחר מעשה בית דין, הרי כאן לא יוכל לטעון מיגו. ומאחר ויכול לבוא לידי הפסד - אין לו לפרוע.

החשש העתידי מכריע עכשיו את ההווה

[מניעת החשש של "יכול לבא לידי הפסד מופיע למעלה מעשר פעמים בתוס', ועלינו להתחשב עם דבר עתידי זה. ומשום כך אינה יכולה להוציא ממנו כעת בהווה.]

זאת אומרת כותבין שובר -

אף על גב **דהכא - לא אפשר,**
דאיכא למיחש,
דלמא תשרוף כתובתה בעדים,
והדרא וגביא בעדי הינומא,
כדאמרינן בסמוך,
ודלמא הדרא ומפקא בעדי הינומא וגביא,
למ"ד הטוען אחר מעשה בית דין - לא אמר כלום,
וע"כ זקוק הוא לשובר,
מ"מ **דייק שפיר,**
דבעלמא - נמי כותבין שובר,
דאי אין כותבין בעלמא,
למה יפרע כאן,
כיון שיכול לבא לידי הפסד,
במה שהכתובה בידה כדפירשנו.

כאשר האשה גובה מאתיים ואין לה כתובה – נותנים לה מאתיים וכותבים שובר לטובת הבעל

המשנה ציינה כי אשה שאבדה כתובתה, אם יש עדים שיצאה בהינומא גובה מאתיים בכתובתה. אלא שעולה הקושי, שהיא יכולה לגבות יותר מפעם אחת, בבית דין אחד היא תוציא עדים, ובבית דין אחר היא תוציא את הכתובה האבודה, ושוב תגבה בשנית. עונה על כך רבי אבהו, שכותבים שובר לבעל, כהגנה, שהוא אכן נתן לה. ויש הלומדים זאת על הברייתא, אבדה כתובתה, או הטמינה כתובתה, או נשרפה כתובתה, ורקדו לפניה, שחקו לפניה, העבירו לפניה כוס של בשורה [יבואר בהמשך הגמרא], או מפה של בתולים, שכל אלה מנהג לעשותם בנישואי בתולה, אם יש לה עדים באחד מכל אלו - כתובתה מאתים. ועל כך היתה הקושיא: וליחוש דלמא מפקא עדים בהאי ב"ד וגביא, והדר מפקא לכתובתה בהאי ב"ד וגביא בה? ועל קושיא זו נאמרו תרוצי הגמרא לעיל - אמר רבי אבהו: זאת אומרת כותבין שובר. רב פפא אמר: במקום שאין כותבין כתובה עסקינן.

למדו מהמקרה הפרטי בו ברור שהבעל נזקק להגנת שובר, גם לשאר מקרים, שבכל מקרה כותבים לו

מעירים התוס', שאפילו היא תגבה, ויכתבו לו שובר, עדיין יש מקום לחשוש, שהאשה יכולה לעשות לו גבייה חוזרת, שתשרוף כתובתה בעדים, ותגבה בעדי השריפה, ולאחר מכן תגבה בעדי הינומא. שיש קושי לסובר שהטוען אחר מעשה בית דין - לא אמר כלום. ועל כורחך הוא זקוק לשובר. ומכאן הוא דייק, שבשאר מקרים כן כותבים, כי אם לא היו כותבים, והיה יכול להגיע לידי הפסד כמו שביארו התוספות לעיל, לא היה נדרש כלל לפרוע. ואם החשש שלו הוא שמא הוא צריך לשמור על שוברו מפני העכברים, הרי גם כאן שתחזיר לו את הכתובה, גם כאן הוא יאלץ בכל מקרה לשמור את הכתובה מפני העכברים, שמא תוציא לו עדי הינומא. ויש שרצו לפרש את ה"בעלמא", שמדובר על סתם הלוואה של שטר חוב רגיל.

יש כאן יסוד של השוואה בין הכא דלא אפשר, ולגבי הלימוד הכללי

[יסוד דברי התוס' הוא ההשוואה בין שני מקרים, ומילות המפתח הינן "אע"ג דהכא לא אפשר .. מכל מקום דייק שפיר דבעלמא". ויש כאן יותר משאלה רגילה של הקושי הזמני של אע"ג שמתורץ על ידי מכל מקום. "אע"ג .. מ"מ". שעם היות והייתי יכול לומר, כי רק כאן קיים החשש שמא תשרוף כתובתה בעדים, שאז לא יהיה ניתן להחזיר את הכתובה, ולאחר מכן תגבה בעדי הינומא, ולכך תיקנו שתכתוב שובר לעולם, בין אם הכתובה קיימת ובין אם לאו. ובכל מקרה לא חוששים לאכילת העכברים, כי חשש זה קיים בין אם יש כתובה, ואז הוא צריך לשומרה, ובין אם אין כתובה, ואז הוא נדרש לשמור על השובר. ומילות מפתח של "הכא לא אפשר" מופיעות עוד מספר פעמים בתוס'.]

כותבין שובר -

אף על גב דבפרק גט פשוט (ב"ב קעא: ושם),
מפרש טעמא דמאן דאמר כותבין שובר,
משום דעבד לוה לאיש מלוה,
לאו דוקא לוה,
אלא הוא הדין בכל חוב כמו כתובה דהכא,
ושטרי מקח דאמר התם דכותבין שובר.

מצד אחד אם אין לה כתובה, נדרשים להגן על הבעל, שמא תוציא טענה ועדי הינומא על מנת להוציא כתובה

ומתרצינן: אמר רבי אבהו, על כרחינו משנה זאת אומרת, שבמקום שאין כתובה כותבין שובר לבעל, לראיה שפרע לאשה את כתובתה, ואינו יכול לומר, איני פורע עד שתוציאי

את כתובתיך, שמא תתבעיני פעם נוספת בבית דין, אלא כותבים לו שובר ועליו מוטלת האחריות לשמור על שוברו.

ונחלקו בדין זה במסכת בבא בתרא, וקיימא לן כמאן דאמר "אין כותבין שובר", ואין גובין מן הלווה עד שיוציא המלוה את שטרו, משום שנמצא הלוה צריך לשמור את שוברו כל חייו מן העכברים כדי שלא יחזור המלוה ויתבענו שנית.

הכלל של עבד לווה לאיש מלווה – גורם לחובת כתיבת השובר

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה את שיטת רבא, הלומד את החובה לכתוב שובר, אע"פ שיש כאן חשש שמא יאבד או יאכלוהו עכברים, ויבוא ויגבה ממנו פעם נוספת, הרי עם כל זאת מאחר שנאמר בספר משלי [כב ז]: "עבד לוה לאיש מלוה". שהלוה בהלואתו נחשב עבדו של המלוה, ולכן עדיף שהלוה יטרח יותר מהמלוה, ותהיה מוטלת עליו חובת שמירת השטר.

יש להרחיב את הכלל של כתיבת שובר, שאינו רק בהלוואה, מכיוון שהלווה הרי הוא כעבד לאיש המלווה, אלא לכל שאר סוגי חוב כדוגמת הכתובה

["לאו דווקא" - מופיע קרוב לחמש מאות פעם, "הוא הדין" גם הוא מתקרב לחמש מאות, ובראשי תיבות מעל שמונה מאות. ואם ניקח את שניהם יחדיו - הרי זה בא להרחיב, שהכוונה באימרה עבד לוה לאיש מלוה, אינה באה לדבר על ה"גברא", אלא גם על המהות, ה"חפצא" - עצם החוב, ואז מאחר והכתובה הינה חוב וכן כל שאר שטחי מקח.]

מאי איבדה איבדה באור -

וא"ת,
א"כ **אפילו במקום שכותבין** - הוה ליה לאוקמי,
ומאי דוחקא לאוקמי,
במקום שאין כותבין, וכתב לה איהו.

ואו"ת,
דבמקום שכותבין ונשרפה,
איכא למיחש שכתב לה כתובה אחרת,
דאסור להשהותה בלא כתובה.

מיהו הוה מצי לאוקומה,
במקום שכותבין **ונשרפה אחר הגירושין,**
דליכא למיחש שמא כתב לה אחרת,
אלא שנראה לו דוחק.

הגמרא מעמידה כי איבדה כתובתה הוא במשמעות מחודשת של איבדה באור – כלומר שרה, אלא שיש קושי בדבר

הברייתא למדה "איבדה כתובתה, הטמינה כתובתה, נשרפה כתובתה, רקדו לפניה, שחקו לפניה, העבירו לפניה כוס של בשורה או מפה של בתולים, אם יש לה עדים באחד מכל אלו - כתובתה מאתים;" ורב פפא למד, כי על מנת למנוע את החשש שמא כאן תגבה בעדי הינומא, ולאחר מכן תוציא את כתובתה ותגבה בבית דין אחר, הרי כל זה הוא במקום בו לא כותבים כתובה.

אלא שהקשו לו שהרי כתוב שהיא איבדה את כתובתה, סימן שכן כתב לה, ומתוך כך הוא מעמיד שהכוונה של איבוד הכתובה אינו שיכחה, שנעלמה לה הכתובה, כפי שרגילים אנו לבאר איבוד, אלא שיש כאן מעשה אבדון, של שריפה ועוד העדים, כלומר השמדת המסמך. אמנם ממשיכה הגמרא ואומרת שלא ניתן לבאר כך בברייתא, מאחר והדוגמאות האחרות של נשרפה שהובאה שם.

גם בגוף התירוץ של איבדה באור, עולה השאלה, למה להעמיד רק במקום בו לא נוהגים לכתוב כתובה

התוס' שואלים עוד בשלב נסיונה של הגמרא לבאר, כי איבדה היא משמעו שהיא איבדה באור, וביצעה פעולת שריפה. אלא מדוע היה עלינו לתרץ זאת, ולדחוק, רק על המקרה שבו לא נוהגים לכתוב, והרי אפילו במקום בו כן נוהגים לכתוב - היה מקום לומר שאם שרפה כתובתה - גם אז זה טוב. ומתרצים התוס', בשם רבינו תם, כי במקום בו נוהגים לכתוב, האשה חייבת כל העת שתהיה לה כתובה. ויכולה היא לומר שהיא איבדה את כתובתה במהלך נישואיהם, ואז הבעל היה כותב לה כתובה נוספת, והיא היתה יכולה למוצאה לאחר מכן.

מקום שיש בו לחשוש, הוא רק מקום סביר, ולמרות שבשל החשש, זה גורם לנו לחשוב באופן "מחוץ לקופסא"

[התוס' מבארים במחשבה של יציאה מהקופסא. שאנחנו למדנו כי האשה איבדה באור את הכתובה, הרי היינו בטוחים, שמאחר והיא איבדה את המסמך החשוב - שוב לא קיימת לה כתובה. אלא שמאחר ובמקרים בהם מדובר שהיא חייבת כתובה, הרי בשריפת מסמך בודד, אין כל הוכחה שמסמך כזה לא שוכפל בעבר. כי היות והיא נזקקת לכתובה, ולא ניתן להשהותה בלא כתובה - הרי קיימים מקרים שזה נעלם וכותבים מחדש. ומעניין כי מילות המפתח "איכא למיחש" מופיעות 137 פעם בתוס'.

אולם חשיבה מחוץ לקופסא אינה נדחקת במקרה שהוא לא מעשי, ולכן אף שניתן, לכאורה, להעמיד בנשרפה לאחר הגירושין, שבו אין לחשוש שמא כתב לה אחרת, שהרי כבר אינה עמו, לא מתרצים על מקרה כה דחוק. ואכן יש להעיר, על עוד מקרה דחוק שלא חוששים. אבל במקום שאין כותבין וכתב לה, נהי דשינה המנהג פעם אחת, היכא דנאבדה - לא חיישינן, שמא כתב לה פעם אחרת.]

ותו איבדה למה לי -

אף על גב דלכאורה,
היינו פירכא קמייתא דפריך היינו נשרפה,
יש ליישב דהכי קאמר,

ותו,
אפילו אם נאמר,
דנשרפה הוי פירושא דנאבדה,
מכל מקום תקשי,
איבדה - למה לי.

אף שאמרנו שאיבדה משמעה נשרפה – עדיין יש לנו קושי

הברייתא אומרת "איבדה כתובתה, הטמינה כתובתה, נשרפה כתובתה, רקדו לפניה, שחקו לפניה, העבירו לפניה כוס של בשורה או מפה של בתולים, אם יש לה עדים באחד מכל אלו - כתובתה מאתים;" הגמרא אומרת ומתרצת שניתן להעמיד כדברי רב פפא, שאכן מדובר במקום שאין כותבים כתובה, אבל הוא שינה וכתב.

ואז ביארו את המילה איבדה, שהכוונה שאיבדה באור, אלא שעל כך הקשתה הגמרא קושיא ראשונה, שאם כן היינו נשרפה. וכעת הגמרא שואלת שאלה נוספת, אפילו אם תאמר ש"נשרפה כתובתה" הוא פירוש ל"איבדה כתובתה", אכתי קשיא למה לי למימר "איבדה כתובתה", והלא היינו "הטמינה כתובתה"?

עם היות ויש לתרץ את הקושי, הרי עדיין מתירוצך עולה קושי חדש

[ידוע כי שאלת אע"ג הוא קושי שבקלות ניתן ליישבו, ובדרך כלל הוא מתורץ במילים מכל מקום. ומבארים התוס' את מהלך הגמרא. איבדה, הרי המשמעות שיש לה, וכיצד הינך אומר שזה במקום שלא כותבים כתובה. אלא שעל כך ביארנו כי איבדה זה איבדה באור. ועדיין קיימת השאלה, לשם מה יש צורך לכתוב מחדש גם נשרפה. וכעת, אפילו נקבל את ההסבר שהנשרפה, משמעותה שהיא באה להסביר מה זה איבדה, עדיין עולה הקושי מדוע הוכפלו הדברים, גם איבדה וגם נשרפה.]

איתנוסי הוא דאיתניסו -

נראה דמיירי כגון דאיכא מגו,
דאי בעיא אמרה - אין בידי כלום,
דאי לאו - הכי אמאי מהימנא.

ואם תאמר,
בחילוק קליות,
דאמר לקמן, ארמלתא - לית לה כסני,
אמאי לא חיישינן דלמא תפסה כו',
כדאמר הכא.

ואומר רבינו תם,
דדוקא בדבר שיש טורח, כגון חבית דהכא,
יכולה לומר דאיתניסו,
אבל קליות,
ו**שאר דברים שהן קלים לעשות - לא.**

העברת חבית יין היא אחד מהדברים שנהגו לעשות על מנת להבדיל בחתונה בין בתולה לבעולה

מביאה הגמרא מנהגים נוספים שנהגו בבתולה: תניא: רבי יהודה אומר, חבית של יין מעבירין לפניה.

ואמר רב אדא בר אהבה לבאר את דבריו: שאף לפני בעולה היו מעבירים חבית של יין, אלא שאם הייתה בתולה, מעבירין לפניה חבית סתומה. ואם הייתה בעולה, מעבירין לפניה חבית פתוחה.

ומקשינן: אמאי מעבירים חבית יין אף לפני בעולה, ניעבר רק קמי בתולה, וקמי בעולה לא ניעבר כלל?

ומשנינן: אם לא נעביר לפני בעולה כלל, זימנין דתפסה מאתים שלא בפני עדים או בית דין, ואמרה - אנא בתולה הואי, והאי דלא עברו קמאי, אתנוסי הוא דאתניסו, ותהא נאמנת במיגו שתאמר לא היו דברים מעולם. ולכן תקנו חכמים לעשות היכר מיוחד לבעולה, למען הסר כל ספק.

לכאורה, העברת חבית יין אינו הדבר היחיד שעושים לבתולה, ומדוע רק כאן בעניין החביות שזה נעדר, יכולה לטעון נאנסו בטענת מיגו שלא תפסה

מבארים התוס', שכל הנאמנות הינה מחמת המיגו, שמכיוון שתפסה בלא עדים, יכולה לומר כי לא תפסה כלל. ולכן יכולה היא לטעון שמה שלא העבירו את החבית - היה כאן אונס. אלא שעולה השאלה, שמאחר שיש מנהג נוסף של חילוק קליות, אשר באם לא מחלקים - סימן שהיתה בעולה, שנאמר בבירור (יז, ב) כי לאלמנה אין כיסנים, כלומר קליות. תאני רב יוסף, ארמלתא - לית לה כיסני! כלומר, היו נזהרים מאד שלא לחלק קליות בנישואי אלמנה. אלא שכאן עולה השאלה, וכי אינה יכולה לתפוס כמו כאן את כתובתה, ולטעון שהיה אונס שלא חילקו אצלה, עם היות והיתה בעולה. אלא שעל כך עונה ר"ת, כי טענת אונס אינה טענה בכל מצב, אלא רק שיש אכן קושי וטורח בדבר, כמו עם החבית, אבל לא שוכחים דבר קל ופשוט כמו חלוקת קליות בנישואי בתולה.

יכולת ההפרדה בין שני מצבים שנראים זהים הוא החילוק "דדווקא בדבר"

[פעמים רבות התוס' בשעת השוואה בין שני דברים שנראים ממבט ראשון זהים, מוצאים נקודה חדשה, שהיא היוצרת את החילוק. ועל מנת ליצור נקודה זו, הרי אין זה סתם תירוץ שכלי מפולפל, אלא ירידה להבנת המציאות ונפשו של אדם, כי כאן למשל אונס יכול להתרחש, בשעה שהאדם טורח ומתקשה, ואז שייך מקום שידלג ולא יבצע, אבל בדבר קל, המילה הקשה של אונס - אינה קיימת. ומילות המפתח "דדוקא בדבר", וכל פעם הנני מופתע עד כמה אכן יש לדייק במילות המפתח, אף שנראה וכי מה כבר נאמר, ואכן יש 15 פעם בתוספות ביטוי זה.]

[דף יז עמוד א]

כלה כמות שהיא -

ואם יש בה מום,
ישתקו ולא ישבחוה.

אי נמי,
ישבחוה בדבר נאה שיש בה,
כגון בעיניה או בידיה אם הם יפות,
וב"ה אומרים **ישבחוה לגמרי,**
דכשמזכירין מה שיש בה לשבח,
מכלל דשאר לגנאי.

גישתם ההפוכה של בית שמאי ובית הלל בהתייחסות לכלה שאינה נאה

הגמרא הביאה את התייחסותם ההפוכה אל הכלה, גם כאשר היתה בעלת מום. "תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חיגרת או סומא, אומרי' לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: מדבר שקר תרחק! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות."

התוס' מבארים מה כן בית שמאי רשאים לומר, ומדוע על זה התנגדו בית הלל

מבארים התוס', מהי עומק כוונתם של בית שמאי, באומרת כמות שהיא. שהרי יש לנו שני צדדים הפוכים. מצד אחד עלינו לייקר את הכלה ולרוממה ביום כלולותיה, אך מצד שני, איננו יכולים להעלות על דל שפתינו דבר שקרי. ואז יש במצב זה התייחסות לא פשוטה, כיצד לומר עליה כלה נאה וחסודה? ועל כך אומרים בית שמאי, כלה כמות שהיא. ברור לנו שלא נבליט את מגרעותיה, אך מה כן מותר לנו לומר? וההצעה הראשונה היא פשוט לשתוק. שלילה אסור לנו לומר, ודבר חיובי אין ביכולתנו.

ההצעה השניה של התוס' היא שחייבת להיות בה נקודה טובה, ועל כך להתמקד, כמו עייניים יפות או ידיים. אלא שגם על כך לא מוכנים בית הלל לקבל, כי אדרבא, בכך שהוא מצמצם על עניין מסויים, הרי הדבר זועק, שכפי הנראה יש גנאי בעניין אחר, ולכן נמצאת פוגע בה, בשעה שהינך משבחה באופן כזה. ולכן אין לך ברירה אלא לשבחה לגמרי. ולא מאחר והיא באמת כה נאה כלפי שאר הכלות בעולם, אלא שמאחר והוא בחר בה, הרי עבורו היא אכן בחירת ליבו, כך שאין שקר בדבר.

ראיית והבנת האנשים, מכריחה אותנו למצוא אמירה שכן תתקבל לשבח

[הדגשת התוס', היא לשים לב על הדברים שעם היות ואינם נאמרים, הרי דווקא מאחר ולא נאמרו, מבינים הכל להתמקד בהם. ומילת המפתח היא "מכלל דשאר". כלומר הרעיון של מכלל, הוא ההיפוך שאנשים נוטים לבצע.]

ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו -

וב"ש סברי,
אף על גב דישבחנו **בעיניו**,
אין להם לחכמים לתקן להזקיק לומר שקר,
דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק.

ביאור גישת בית הלל, כיצד ניתן לומר כלה נאה וסודה, כשיש בה מום

ראינו כי בית שמאי לא יכלו לשבח כלה שהינה בעלת מום, מאחר שעל האדם להתרחק משקר. ולכאורה יפה ענו להם בית הלל, כי האדם שבחר להתחתן עמה, בעיניו היא נאה, והמשילו על כך משל, שכשאדם קונה מקח רע. הרי מצד אחד, הם לא מתעלמים כי זה מקח רע, אבל לא רק שבעיניו זה טוב, דאלמלא לא כן לא היה משלם על כך, אלא שהוא אפילו מוציא שבח מפיו, כי בעיניו זה כן נאה. ולכן המשילו, שדעתו של האדם צריכה להיות מעורבת עם הבריות, שהוא ילמד להסתכל באופן שהוא מתחשב בדעת הזולת. ועל כן יכול הוא כן לומר עליה שבח, וכלה נאה וחסודה, אף במקרה זה.

התוס' משלימים מה שלא נאמר בגמרא

[אלמלא התוס', נראה היה כי בית הלל השיבו תשובה ניצחת. כלומר, לא רק שביארו את דעתם, אלא שלכאורה, מאחר וזו ההנהגה הנדרשת, ובאופן של לעולם תהא דעתו של אדם כך. אלא שבאים התוס', ומבארים, כיצד עדיין בית שמאי יכולים להישאר בדעתם. אכן הם מבינים את תשובת בית הלל, אלא שלדעתם אין זה כלל קושי. ולכן בחרו התוספות לציין זאת באף-על-גב, המורה שאין כאן קושי אמיתי, אלא דבר שניתן בקלות לסלקו.

והרי מאחר וגם בית הלל לא מכחישים שזה מקח רע. הרי מאחר והתורה הדגישה עד כמה על האדם להתרחק מהשקר, לא יכלו בית שמאי לקבל כי חכמים יצרו תקנה, שבהכרח תגרום לאדם ותזקיקו להוציא שקר מפיו. ואז מילת המפתח איננה השקר, אלא יצירת מכשות על ידי החכמים. "אין להם לחכמים לתקן", כי כל תקנה מסתכלת על כל המקרים, ולכן המגרעות מלכתחילה מונעות את האפשרות לתקן תקנה זו.]

שיטתיה לסבא -

פר"ח,
לשון שיטה והדס (ישעיה מ"א),
אף על גב **דלא הוי ממש מין אחד**,
מ"מ **שניהם מין ארז.**

וא"ת,
ומנא ליה **דבשביל כן זכה.**

וי"ל,
דעמוד דנורא **היה כעין שיבשא דהדס**,
כדאמרינן בבראשית רבה (פ' סא),
נחת שיבשא דנורא,
ואיתעבידא כעין שיבשא דהדס,

ואפסקת בין דידיה לחברוהי,
אמרי חמית הדין סבא,
דקאי שיבשא דנורא קומיה,
משום דעביד קמוהי דכלתא.

חכמים הדגימו את כבוד הריקוד בפני הכלה, בצורה מיוחדת

על מנת להראות עד כמה חכמים הפליגו במעלת הריקוד לפני הכלה, רק כאשר יש מקרה שהוא כל כך קיצוני, מובנת המעלה. כי בשעה שרבי יהודה בר אילעאי נטל בד של הדס, והיה מרקד לפני הכלה ואומר לה כלה נאה וחסודה, הרי זה מעשה המורה על חביבות, והוא בגדר ההגיון, של הידור מצווה, מאחר והוא נתפס בשכל. ועל כן על מנת להפליא במצווה זו, הביאה הגמרא מקרה תמוה ביותר. באשר רב שמואל בר רב יצחק, היה רוקד עם שלושה הדסים, והיה משתעשע כלוליין, וזורקם לאויר ומקבלם, עד אשר רב זירא הקפיד עליו ואמר ברבים, קא מכסיף לן סבא, שהוא גורם זלזול בכבוד תלמידי חכמים. (וכפי שאכן התוס׳ בהמשך תירצו כי היה אסור למלך אגריפס לתת כבוד לכלה, כי עם כל כבודה, רחוקה היא מכבוד המלך, ולכן אלמלא היתה פרשת דרכים, היה במעשהו איסור).

רק כאשר אותו רב זירא שהקפיד על הריקוד הוא המשבחו באופן מופלא – ניכרת מעלתו

אלא שכאן הסיפור מתהפך מהקצה אל הקצה. כי נח נפשיה (כשנפטר רב שמואל), איפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא; וגמירי, דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא אי לתרי בדרא. א״ר זירא: אהנייה ליה שוטיתיה לסבא, ואמרי לה: שטותיה לסבא, ואמרי לה: שיטתיה לסבא. ושלושת הלשונות אינן ויכוח מה הנכון, אלא שבכל לשון רב זירא עולה דרגה. בתחילה שוטיה, לשון ענף הבד שהיה רוקד עימם. לאחר מכן, שטותיה, דווקא שהוא הוריד מכבודו, שהתנהג כשוטה, ומצד שני העלה את כבוד הכלה, זו דרגה גבוהה יותר. ולבסוף, שיטתיה - שזה לא היה אצלו דחף פנימי לרקד, אלא דרך חייסו הנהגה קבועה, שיטתיה.

התוס׳ מביאים בתחילה את פירוש רבינו חננאל, שהיה זה סוג של ארז

הנביא ישעיה (מא, יט) מביא את ההדס והשיטה יחדיו. ״אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה וַהֲדַס וְעֵץ שָׁמֶן״, ומכאן מדייק רבינו חננאל, שההדס אינו שיטה, אלא שניהם סוג ארז, עד שמכאן נלמד שניתן להרכיבם יחדיו. ומכאן השתרבבה טעות בעם לקרוא להדס שיטה. שהרי אין ואו המחלקת בין הארז לשיטה, אלא שהארז יש בו גם שיטה וגם הדס.

מדייקים התוס׳, מהיכן הבינו חכמים כי מעלת האש שלו היתה דווקא בגלל הריקוד עם ההדס

בתחילה מקשים התוס׳, מהיכן אנו יודעים כי עמוד האש, היה בשביל הריקודים עם ההדס. התוס׳ מביאים את המדרש, שמעניין כי שם רב זעירא (כך נקרא רב זירא לאחר שעלה מבבל), מלכתחילה ענה להם, עוד בחייו, עזבוהו, כי הוא יודע בדיוק מה הוא עושה. ואז עמוד האש היה בצורת בד הדס. ונמצא כי החידוש אינו עמוד האש בפני עצמו, שזה סימן אחד על גדלותו האישית, אלא השינוי לצורה של הדס, הראה לכל, כיצד הקב״ה, כביכול, אף הוא מוציא בד של הדס, בצורת אש, ורוקד בעבורו. ומאחר ונהג בכזו אהבת ישראל, לכבד כל כלה, שהרי היה זה מנהג קבוע, הרי הקב״ה הראה לכולם, כי בכך דומה הוא לבוראו, מה הוא חנון, אף אתה חנון.

החיוב להוכיח, כי דווקא במעשה הייחודי זכה לתגובה ייחודית מהבורא, להוכיח את מעלת שיטתו

[התוס׳ נעמדים לפרש רק את הבחינה השלישית שיטתיה, ולכן השאלה ששואלים הינה מדוייקת, מהיכן שלכך דווקא זכה. כי רק כאשר יש שיטה קבועה, הרי ברור לכל, שעבור כך זכה. ומאחר ויצא האש דווקא בצורת ההדס, והפרידה בינו ולבין העם, הרי בכך הראו כי שיטתו היא השונה מכל העם, כולל תלמידי החכמים.]

מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול -

אף על גב **דלא היה** מלך גמור,
כדמשמע באלו נאמרין (סוטה דף מא.),
מ״מ **היו נוהגין בו כבוד כ**מלך גמור.

לכאורה כיצד אגריפס המלך עבר לפני הכלה, והרי כמלך האסור לו למחול על כבודו

הגמרא מבארת מי חשוב לעומת מי, ושהכלה חשובה מהמת, ואילו מלך ישראל חשוב מכולם. ״ת״ר: מעבירין את המת מלפני כלה, וזה וזה מלפני מלך ישראל. אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה, ושבחוהו חכמים. שבחוהו, מכלל דשפיר עבד, והא א״ר אשי: אפילו למ״ד נשיא שמחל על כבודו - כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, דאמר מר: שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך!״ כלומר, הגמרא מקשה כיצד חכמים שיבחו מה שנהג אגריפס, שהרי היה לו לעבור תחילה, באשר המלך הוא היחיד שכלל אינו רשאי למחול.

הגמרא במסכת סוטה לומדת כי היה אסור להכתיר את אגריפס כמלך

המשנה במסכת סוטה דנה על פרשת המלך ומביאה דוגמא מאגריפס. ״אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה.״

התוס׳ בסוטה מבארים כי אסור היה להם להחניף לאגריפס, וכל שכן שלא למנותו

התוס׳ (סוטה מא, ב ד״ה אותו היום נתחייבו שונאי ישראל כליה) מדגישים שני עניינים. העניין האחד הוא עצם בעיית המינוי, שהפסוק כפל על מנת להדגיש כי לא מספיק שיהיה רק אמו מישראל, כדוגמת אגריפס, ובכך לא היה מלך גמור. והעניין השני הוא עניין החנופה. ״אבל מלך - חזר ושנה עליו מקרב אחיך תשים עליך מלך, דקפיד קרא גבי מלך עד שיהא ממש מקרב ממוצע מאביו ואמו מישראל. וזו היתה החנופה שמלך בזרוע שלא כדין תורה והודו לו והחזיקו בכך נהי שלא

יוכלו למחות היה להן לשתוק ולא להחזיקו וזהו עונש החנופה בדבר עבירה שמחניף לחבירו מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקדוש ברוך הוא ועושה עין שלמעלה כאילו אינה רואה."

נתינת הכבוד הגמור מצד העם, פעלה על אגריפס, שאף הוא יהיה מחוייב, בדין שאין כבודו מחול

[התוס' משתמשים בשאלת אף-על-גב, המורה, כי הקושי שהם מציגים שלא היה מלך גמור, איננה קושיה משמעותית, אלא מלכתחילה ניתנת לתירוץ. וכאן מציגים התוס' שני דינים. אכן מצד אחד - לא היה מלך גמור, אך מצד שני, הנהגת הכבוד מולו, כן היתה כאילו הוא ממש מלך גמור. ומאחר וכולם נהגו בו כבוד זה, כבר נכנס עליו הדין, שאינו יכול למחול על כבודו.]

פרשת דרכים הואי -

הכא לא מצי לשנויי - מצוה שאני,
כדמשני באלו נאמרין (ג"ז שם),
גבי שקרא מעומד,
דהתם - **מצוה הוא שיש למלך,**
לחלוק כבוד לתורה **החשובה ממנו**,
אבל הכא - **ליכא מצוה**,
דכבודו עדיף מכבוד הכלה.

אגריפס המלך למרות שאת קריאת פרשת המלך עושים בישיבה, עמד וקראו ושיבחוהו חכמים על כך

המשנה במסכת סוטה תיארה כי על מנת לחלוק כבוד למלך הקורא בזמן ההקהל, ספר התורה בפרשת המלך, שינוי מפאת כבוד המלך, והעבירו את ספר התורה מספר אנשים, על מנת להראות כי בכל אחד מקבל אדם מכובד יותר. בתחילה חזן הכנסת (שמש בית הכנסת שהיה בהר הבית סמוך לעזרה) נוטלה, ומעביר לראש הכנסת, שנותנה לסגן, הסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים על כך שקרא בעמידה. הקשתה הגמרא, שמאחר ושי כבוד למלך, אשר אסור למחול על כבודו, היאך שבחוהו חכמים? וענתה, מצוה שאני.

כאן אגריפס ויתר לכלה, אלא שהגמרא מתרצת שלא נהיה ניכר שפגם בכבוד המלך, מכיוון שהיתה כאן פרשת דרכים

הגמרא כאן בכתובות מתארת כי אגריפס המלך כאן עבר לפני הכלה, ושבחוהו חכמים. אלא שהגמרא אף כאן מקשה את אותה קושייה של רב אשי, והרי אסור למלך למחול. והחידוש הוא שעונה הגמרא שהיה שם פרשת דרכים. כלומר, היתה צומת דרכים, ועם היות שהוא שינה את דרכו, ולכאורה היה כאן איסור, הרי מאחר והיה צומת, בחר אגריפס המלך לשנות, ולפנות למקום שלא התכוון, וכך הכלה יכלה לעבור ללא הפרעה. ומאחר והיה כאן אפשרות לחשוב כי זו היתה דרכו, לא ניכר כל כך, שויתר לכלה על חשבון כבודו.

מבארים התוס', כי רק במצווה של העמידה בקריאת התורה, היה ראוי לאגריפס המלך לחלוק כבוד

[מילת המפתח כאן היא "מצי לשנויי", שלעתים כמו כאן נאמר בלשון שלילה, ולעתים בלשון חיובי, שהיה יכול גם לתרץ. ובחירת תירוץ או שלילתו מופיע בתוס' למעלה ממאתיים פעם. וכאן החידוש הוא ההשוואה. ואז מבהירים לנו התוס', שעם היות ששניהם כביכול הוא מצד וויתור של אגריפס המלך, הרי אלמלא היה כאן פרשת דרכים, היה זה גנאי, שאינו מבין כי כבוד המלך נעלה, ואסור לו לפגום בכך. ולעומת זאת, התורה, בהיותה חשובה מכל דבר, מה שקרא כשהוא עומד, כי אכן התורה חשובה ממנו.]

[ת"ר מעבירין את המת מלפני הכלה -

מכאן משמע,
כשיש אבל וחתן בבית הכנסת,
החתן יוצא תחלה ושושביניו,
ושוב יוצא האבל ומנחמיו,
וגם הקרובים לחתן ולאבל,
יאכלו בבית החתן אם ירצו,
דהא כבודו קודם,
וכן בבקר כשמוליכים הכלה לבית החתן,
מוליכין הכלה תחלה אם יש מת בעיר,
או יקברוהו קודם שיגיע הזמן דהכנסת כלה,
להראבי"ה].

הגמרא לומדת בברייתא ממסכת שמחות כי מעבירין את המת מלפני הכלה

אלא שהתוספות ישנים מדייקים, כי יש לנו להרחיב את שני המושגים, בכלל המת מתייחסים לכל מי שקשור בו, כולל האבלים. ובכלל הכלה, הכוונה היא גם לגבי החתן ושושביניו. וכאן מונים לנו התוס׳ כביכול שלוש תהלוכות. התהלוכה הראשונה, מאחר ושניהם יוצאים ממקום אחד, מבית הכנסת, הרי בכך שעושים הפרדה ויוצאת השיירה של קרובי החתן תחילה, ניכר כבודו. התהלוכה השניה היא הליכה לבית החתן, וכאן החידוש שבעצם מי ששייך לשתי התהלוכות, שיעדיף לילך אל בית החתן לסעוד. והתהלוכה השלישית הינה הולכת הכלה בשבת בבוקר לבית החתן, שהיה טקס מיוחד, ועליו נאמר, כי ראוי מלכתחילה בעיר לדאוג או להקדים את הכלה או את החתן, וכל זה על מנת למנוע התנגשות, כי כאן אין זו כבר פגישה מקרית כמו בברייתא, שהרי את זמן ההלוויה לא ניתן לשנות, מאחר והם באו משני כיוונים. אבל כאשר כן ניתן לקבוע - אז יש כן למנוע התנגשות.

התוס' מרחיבים בנוסף לברייתא המובאת בגמרא, על פי העקרון של הברייתא

[חידוש התוס' הוא מכאן משמע, שיש בו שני עניינים מהותיים, הסקת מסקנות הלכה למעשה, וגם

הרחבת המקרים, וכפי שביארנו. ואגב הביטוי "מכאן משמע" מופיע קרוב לחמישים פעם בכל התוספות.]

מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת -

וקשה,
דבמסכת דרך ארץ אמר ר"ע,
תחלת תשמישי לפני חכמים,
פעם אחת הייתי מהלך בדרך,
ומצאתי מת מצוה ונטפלתי בו ד' מילין,
עד שהבאתיו לבית הקברות וקברתיו,
וכשבאתי והרציתי דברי לפני ר"א ור' יהושע,
אמרו לי,
על כל פסיעה ופסיעה,
כאילו שפכת דם נקי.

וי"ל,
דהתם - **לאו משום ביטול תורה,**
אלא משום דמת מצוה - קנה מקומו,
והיה לו לקוברו במקום שמצאו,
וכן משמע במסכת שמחות (פ"ד),
דקאמר **מת מצוה - קנה מקומו,**
והעובר על דברי חכמים - חייב מיתה,
וכן אמר ר' עקיבא תחלת תשמישי כו'.

והר"ר יהודה מקורבי"ל תירץ,
דהתם - משום **דביטל עצמו משימוש ת"ח,**
קאמר, דגדול שימושה יותר מלימודה.

הגמרא מוכיחה מברייתא, כי ראוי לבטל תלמוד תורה לצורך הוצאת המת

הגמרא מספרת כיצד אגריפס עם היות ואסור היה לו למחול על כבודו של מלך, אפילו לא לצורך הכנסת כלה, ולכן מעמידה הגמרא, שמאחר והיתה שם פרשת דרכים, לא היה ניכר הדבר. אלא שלאחר מכן מובא בברייתא, שניתן לבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. ואף הביאו מעשה שכך עשה רבי יהודה ברבי אלעאי.

המעשה עם רבי עקיבא, לא קשה מצד שעסק במת ולא בתורה, אלא שמאחר ולא שימש – טעה בדין של מת מצווה, שקונה את מקומו

מקשים התוס' ממסכת דרך ארץ זוטא פרק ח' על מעשה שכביכול יש בו סתירה. הוא מספר כיצד טעה, וסחב את מת המצווה עד לבית הקברות, ואמרו לו, כי על כל פסיעה ופסיעה נחשב לו כאילו שפך דם נקי. ולכאורה, כשהוא התעסק עם המת, באותו הזמן לא למד תורה, ולא היה לו להתעסק עם המת, אלא לא לבטל תלמוד תורה.

אלא שמבהירים התוס', כי יש לפרש את המקרה בצורה שונה. טענתם לא באה מצד ביטול תורה, אלא מצד מת מצווה, שהיה לו לקוברו מיד, מדין אחר, שהוא קנה את מקומו. אלא שכאן מבהירים כי ביטול התורה שהיה כאן בעייתי לא היה סתם לימוד תורה, אלא שהיה לו להקדים שימוש תלמידי חכמים, והראייה, שמכיוון שלא עשה כן, הגיע לכלל טעות נוראה. ועד שרצים אנו ללמוד עוד חלק בתורה, בעיה הינה שימוש תלמידי חכמים, שמאחר ולא עשה כן הגיע לכלל טעות.

מה שנראה ממבט ראשון – עלול להתגלות מאוחר יותר כטעות

[פעמים רבות, באים התוס' לשלול הבנה שגויה "לאו משום" מופיע כארבע מאות פעם. כי מה שנראה בתחילה שיש ראייה ממקרה מסויים - הרי ממבט נוסף, רואים כי זה שונה לחלוטין "אלא משום".]

להוצאת המת -

לא במת מצוה **איירי,**
אלא בכל המתים.

ואף על גב דבפ"ק דמגילה (דף ג: ושם),
אומר פשיטא,
דמת מצוה ותלמוד תורה - **מת מצוה עדיף,**
דתניא מבטלין ת"ת להוצאת המת,
נקט מת מצוה - **אגב מילי אחריני דהתם,**
דנהיגי דווקא במת מצוה.

והא דאמר באלו מגלחין (מו"ק דף כז:),
מת בעיר - **כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה,**
ומוקי לה בדליכא חברותא,
אבל אי איכא חברותא - מותרין השאר,
פירוש חברותא,
שנחלקו בני העיר לחבורות,
שתעסוק כל אחת במת שלה **בפני עצמה;**
היינו שלא בשעת הוצאה,
אבל בשעת הוצאה - **כולם צריכין לבא.**

הגמרא מציינת את עדיפות הוצאת המת, אף על תלמוד תורה

תנו רבנן: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה; במה דברים אמורים - כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו - אין מבטלין.

מה שציינו במסכת מגילה את השוואת תלמוד תורה למת מצווה – אינו פסיקת הלכה לצמצם במת מצווה

התוס' קובעים יסוד, שמדובר כאן בכל המתים ולא רק במת מצווה. הרחבה זו, הינה למרות שהגמרא במגילה מתייחסת רק למת מצווה. אלא שמאחר ויש כאן הבדל בקביעתם, על התוס' לבאר מדוע שם צמצמו ונקטו רק במת מצווה, וכל מי שרואה את הגמרא, רואה כי השוו שם את מעלת המת מצווה מול עוד כמה דברים, שרק המת מצווה

יש בו מעלה זו, ולכן מצד שיגרת הלשון נקטו אף בזה מת מצווה.

השוואה ראשונה - תלמוד תורה ומת מצווה (שזה מה שיש אצלנו, ואכן הביאו את אותה הברייתא שכאן, שאינה מדברת רק על מת מצווה).

השוואה שניה עבודה שכלולה בהקרבת הפסח, שלאחותו שהיא אחד מהמתים לא יטמא, בדוגמת הנזיר שאינו מבטל נזירותו על מנת להיטמא לקרוביו, אבל מת מצווה הוא כן נדרש להיטמא, ולבטל פסחו, וכן שאר ענייני עבודה.

דוגמא שלישית - מקרא מגילה, כי במת מצווה יש כבוד הבריות ולא תוכל להתעלם. ולא עוד שההתחלה של הסוגיא פותחת שרבא אומר פשיטא לי, שזו הקדמה לחקירה האחרונה, האם מקרא מגילה עדיף שיש בו פרסומי ניסא, ומכריע כצד השני, שמת מצווה עדיף, בשל כבוד הבריות, שהוא רק במת מצווה.

מה שכל העיר נאסרו בעשיית מלאכה כשיש מת בעיר – הוא על שעת ההוצאה

במסכת מועד קטן, אמנם מאחר ויש לכל מת חבורה - הרי אין צורך לבטל. עם היות וזה יוצא מגדר של מת מצווה, הרי כאן מדובר רק על הוצאת המת, שהוא שעת הלוויה, ולא ההתעסקות במעשה קבורתו. כלומר, התוס׳ מחלקים בחילוק, שיש שני גדרי התעסקות בכל המתים - שעת ההוצאה, שהוא לכולם, ומעשה הקבורה, שברגע שיש חבורה - יוצא המת מגדר מת מצווה שהכל מתעסקין בו.

התוס׳ אינם סתם מצטטים גמרות נוספות, אלא מדייקים בהם, ורק אז ניתן להשוות לכאן

[פרט לכך שהתוס׳ הרחיבו את מה שיכולנו להבין כי מדובר רק על מת מצווה, הרי רק בגלל שירדו לצלול ולהבין היטב את הגמרות במסכתות אחרות היטב - יכולנו לדייק לכאן בגמרא שלנו. כלומר, הבאת הגמרות האחרות ללא עיון בהם - לא רק שאין בו תועלת, אלא עוד עלול להטעות. ורק הבנה לעומק של שאר הגמרות, מביהר לנו כאן את הסוגיה. ומילות המפתח הוא "נקט" או "היינו", המעמידות שם את דברי הגמרא.]

[דף יז עמוד ב]

אבל מאן דמתני לית ליה שיעורא -

בשאלתות דרב אחאי כתוב,
וממילא שמעינן ,למאן דלא קרי ולא תני,
אין מבטלין, **אם יש לו מתעסקין כדי קבורה.**

ונראה לר״י,
דלענין מלאכה - מבטלין כל בני העיר,
ואסור **אפילו למאן דלא קרי ולא תני,**
דלא מפליג מידי באלו מגלחין (מו״ק דף כז:) בהכי.

הכבוד שנהגו עבור הוצאת המת, תלוי בחשיבות המת

לאחר שדיברה הגמרא בחשיבות הכנסת הכלה, ואמרה כי היא גוברת על הוצאת המת, באשר מעבירין את המת לפני הכלה, חוזרת הגמרא וכן משווה ביניהם, שמבטלין תלמוד תורה עבור שניהם. אלא שהגמרא צמצמה, שיש כאן שני שיעורים מרכזיים, האם יש לו כל צורכו מלווים לכבודו, או לא ״במה דברים אמורים - כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו - אין מבטלין. וכמה כל צרכו? אמר רב שמואל בר איני משמיה דרב: תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי, ואמרי לה: תליסר אלפי גברי ומינייהו שיתא אלפי שיפורי. עולא אמר: כגון דחייצי גברי מאבולא ועד סיכרא. רב ששת, ואיתימא רבי יוחנן אמר: נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא, אף נטילתה בששים רבוא. וה״מ למאן דקרי ותני, אבל למאן דמתני - לית ליה שיעורא.״

השיעור של הוצאת המת מחולק לפי לימודו של האדם

הגמרא חילקה בשיעור המלווים למת בשלושה סוגי בני אדם. החשוב שבכולם, הוא מי שמלמד לאחרים, שיש בו פרט למעלת לימוד התורה לעצמו, את הזכות בהרבצתה, ועליו אין שיעור. הדרגה השניה הוא מי שבעצמו קרא ושנה. שעל כך אמרו רב ששת ויש אומרים רבי יוחנן, כי נטילת התורה הינה בדומה לנתינתה. ומאחר ומתן תורה היה עם ששים ריבוא, כך בפטירת אדם בדרגה זו.

ומתוך כך, שהגמרא רק דיברה בשתי הדרגות הקשורות ללימוד התורה, יש להבין מהו השיעור לדרגה השלישית, של מי שלא קרא (בתורה) ושנה (משנה), שזה חוזר לתחילת הסוגיה. ומביאים התוס׳ בשם השאילתות של רב אחאי, כי כאן חוזרים לגדר של מתעסקין כדי קבורה.

שיטת רבי יהודה – אף שיש חילוק בכמות המלווים, לעניין ביטול מלאכה, הגדר הוא לכולם

לעומת זאת ר״י מדייק מהגמרא של מסכת מועד קטן, שנאמר בה בפרק האחרון הדן בהלכות אבילות, ״ואמר רב יהודה אמר רב: מת בעיר - כל בני העיר אסורין בעשיית מלאכה.״ והדיוק הוא, שאם היה חילוק בדבר, היה צריך להגביל, בכל מילות ההעמדה כמו הני מילי, במה דברים אמורים, אבל למאן. ומאחר ואין כל חילוק בדבר, יש לדייק לשאלה שנשאלה, שבעת הוצאת המת בעיר, ביטול המלאכה, הוא אף למי שלא קרא ולא שנה.

התוס׳ דנים על השיעור שהגמרא לא ביארה את כמות המלווים

[התוס׳ כדרכם משלימים את מהלך הגמרא. והמעניין, שעם היות והם נעמדו על הדרגה החשובה והגבוהה, שבה אין שיעור לכמות המלווים, הרי דווקא כאן הם מתייחסים למה שלא נאמר בגמרא, והיא אלו שלא קראו ולא שנו. שבכל זאת הרי זו מצוות הוצאת המת, ויש לכבדם, וכאן נכנסו שני מושגים, מתעסקין כדי קבורה - עצם המצווה, כי המלווים הם כבוד נוסף, וכן ביטול מלאכה, שאינו קשור במעשה הקבורה, אלא הוא על שעת הקבורה, שבה חולקים לו כבוד, אפילו

כל בני העיר כולה, מעצם היותו מת, ואפילו שלא קרא ולא שנה.]

אלמנה מאי -

ביהודה בעי,
שלא היה אלא חילוק קליות,
לכך בעי - אלמנה מאי,
והלא פעמים אפילו בלא חופה היו רגילין לחלוק,
ויש לחוש שמא חילקו בחופת אלמנה,
ומשני - לית לה כיסני,
פירוש, **היו נזהרין הרבה,**
שלא יחלקו קליות בחופת אלמנה.

ביהודה המבחן לחילוק בין חתונת בתולה, היה שחילקו בה קליות

המשנה בתחילת הפרק, למדה כי יש הוכחה לענייני ממון להכריע מהמנג שעשו בזמן חופת הבתולה, על מנת להוכיח כי בתולה נישאת כאן, וממילא תזכה בתביעה לאחר זמן בכתובה בגובה מאתיים, אף שאין לה כתובה, רק מחמת עדים המעידים שעימה נהגו כך. "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע - כתובתה מאתים; רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אף חילוק קליות ראיה." מאחר ויש כאן מספר סימנים לכך, הרי מדגישים את כולם: הינומא, ראשה פרוע, וחילוק קליות.

הגמרא מתייחסת לדברי רבי יוחנן בן ברוקה, שהמשמעות הינה, שחלוקת הקליות היתה דווקא ביהודה, באשר בבבל היו נותנים סימן שונה לחתונת הבתולות. אלא שכעת מקשה הגמרא מה היה קורה בחתונת האלמנות.

התוס' מבארים את מהלך הגמרא, ובאיזה מקרה כאן מדובר

התוס' מבארים את פשט שאלת הגמרא. שמאחר ודנים אנו ביהודה, שחלוקת קליות הינה אבן הבוחן היחידה לידיעה שיש חתונת בתולה, לכאורה, כיצד תכריח אנשים לא לחלק בחופת אלמנה, כי חלוקת קליות הינה פעולה, שיכולה להיות אף ללא חופה כלל, ומדגישים התוס' שאכן כך היתה המציאות. נמצא כי יכולה להיות חלוקת קליות, אף ללא כל חתונה. ומהיכן תוכל לדעת שחלוקה זו לא תזלוג גם למקרה של חתונת אלמנה. ועל כך אכן עונה הגמרא בשם רב יוסף, "תאני רב יוסף, ארמלתא - לית לה כיסני!" כלומר, שכאן המנהג היה למנוע חלוקת קליות. כלומר, המאמץ התמקד בזהירות יתירה, שלא יעזו לחלק קליות, בדיוק על מנת שלא תצמח מכאן טעות.

יש סדר ברור במהלך התוס', והוא מגובה במילות המפתח

[התוס' לא רק שמבארים את ביאור הגמרא בפני עצמה, אלא מבהירים תחילה, שיש להעמיד את כל המהלך רק ביהודה. ולאחר שצמצמו והעמידו את מהלך מנהג הקליות, שלא רק שהיה ביהודה, אלא שזה היה שם המנהג היחידי. ומתוך כך מסבירים מהו החידוש של שאלת הגמרא לגבי אלמנה, ומה החידוש בתשובת הגמרא, העונה על השאלה המדוייקת שנשאלה, רק בחתונה לפי מנהג יהודה. והכל בנוי במילות המפתח "ביהודה בעי .. שלא היה אלא .. לכך בעי .. ויש לחוש שמא .. ומשני .. היו נזהרין הרבה שלא יחלקו". שדרך מילות המפתח זה גם הבסיס לזכור בעל פה את תוכן התוספות.]

וליתני מודה רבי יהושע שדה זו שלך היתה -

דהוי רבותא טפי,
דהוי **ברי וברי.**

רבי יהושע במקרה שבו אכן סייע לחבירו, בכך שאומר, שהשדה שכעת הוא בה היתה של אביו, אלא שלקחה ממנו - נאמן

אומרת המשנה (טו, ב) ומודה רבי יהושע - במי שאומר לחבירו - שדה זו שאני מחזיק בה, של אביך היתה ולקחתיה הימנו. שהוא נאמן, אף בלא ראיה על קנייתו, משום שהפה שאסר ואמר שהייתה של אביך, הוא הפה שהתיר ואמר ולקחתיה הימנו. ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר לקחתיה הימנו, אינו נאמן, מכיון שאנו יודעים שהייתה של אביו גם בלא דבריו. ולכן עליו להביא ראיה על קנינו, משום שבקרקע אזלינן בתר חזקת המרא קמא, עד שיביא הקונה ראיה שקנה, או עד שתהא לקונה חזקת ג' שנים בקרקע. ובגמרא יבואר למי הודה רבי יהושע.

האפשרות שהגמרא מביאה בקושייתה הינה חזקה יותר

מקשה הגמרא מדוע נזקק לערב את האב, שהרי מצד הפה שאסר הוא הפה שהתיר היה יכול לומר ישירות, אכן שדה זו שלך היתה, אלא שלקחתיה ממך. מבארים התוס' מה חוזקה של הקושיה. דהוי רבותא טפי בבריא ובריא, ואף על גב דפרישנא לעיל, דאיירי ביודע שהיתה של אביו, מ"מ טפי הוי בריא כשהיתה שלו, ממה שאם שמע מאביו פעם אחת.

במילה קטנה של "טפי", משווים בדרגות שונות של ברי וברי

[במילה קטנה, יכולים התוס' להגדיר שני מצבים שממבט ראשון נראים שווים, אך האמת היא שיש עדיפות. שלכאורה, מה חידשו כאן התוס', שהרי כבר עכשיו זה גם ברי וברי, כפי שהעמידו לעיל שמדובר שתובעו. אלא שהחידוש שהוא אינו ברי כל כך, ומי שנגדו יכול להעז פניו ולטעון להד"ם, וכפי שהגמרא אכן מביאה בדף הבא. ואז מילת המפתח המשנה את כל התמונה הינה "טפי". והחידוש שגופא בהגדרה ברי וברי, יש דרגות שונות. או מכיוון אחר של המהרש"א שעם היות וגם כעת מדובר על ברי וברי, רק במקרה כזה כלל לא ניתן לטעות ולומר שזה ברי ושמא. או כמשמרות כהונה שחלק על המהרש"א, שמאחר ואינו יודע אם לקחה מאביו.]

ואחת בחיי הבן -

ודווקא שהוא קטן כפירוש הקונטרס,
אבל אם הוא גדול - הוי חזקה,

כדאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף מב. ושם),
אכלה בפני האב שנה, **ובפני הבן שנה,**
ובפני לוקח שנה - **הרי זו חזקה.**

ורבינו שמואל פירש,
אהא דאמר בסמוך **ואפילו הגדיל,**
אפילו הגדיל בחיי האב,
דגדול לגבי מילי דאבוה - קטן הוא.

ואור"ת,
דלפירושו,
הא דאמר בחזקת הבתים (ג"ז שם),
דהויא חזקה **בפני הבן,**
היינו כשהיה גדול בתחילת חזקה.

רש"י מעמיד, כי מה שאכל שנתיים בחיי האב, ושנה בחיי הבן – הוא בבן קטן

ראינו כי חזקה יכולה להיות לאחר שאוכל ג' שנים. אלא שיש מקרה צדדי, בו אכל שנתיים בחיי האב, ואילו שנה אחת בחיי הבן. מבאר רש"י, כי חייבים אנו לומר, כי הסיבה שלא נחשב לחזקה, כי הבן היה קטן, ולא היה יכול לערער. והחידוש הוא שמכיוון שהיה קטן - אין השנה הזאת עולה מן המניין.

מבארים התוס', מדוע נדרש רש"י להעמיד זאת שהבן היה קטן, מכיוון שבפרק חזקת הבתים יש ציור בו: אכלה בפני האב - שנה אחת, ובפני הבן - שנה, ובפני הלוקח מן המערער - שנה, הרי זו חזקה. ובהכרח שמדובר כי הבן הוא גדול, ולפיכך היה יכול למחות, וכל כוחו הוא מאי מחאת הבן. ובזה יובן מה שרב הונא אומר שאין מחזיקין בחיי הבן אפילו הגדיל, כי מאחר שתחילתן היה כשהיה קטן, ולא ידע למחות, הרי אין למחזיק נאמנות.

התוס' יוצקים משמעות מחודשת לדברי הסוגיה בחזקת הבתים, בעקבות שינוי התייחסותו של המושג קטן, לפי רבי שמואל

אלא שרבינו שמואל מפרש, באופן שונה, שאפילו כבר היה גדול בגיל, עדיין בחיי האב, הרי הוא אינו מכיר את מה שמתרחש אצל אביו. ואז אנו מרחיבים את המושג של קטן, שבא לתאר מהות. שבכל הדברים הקשורים לענייני אביו - נחשב הוא כמו קטן. והוא בכלל לא מבין כי אותו מחזיק, עדיין לא שלמו לו שנות החזקה בחיי האב. ומתוך כך, מבאר רבינו תם מחדש את הסוגיה בבבא בתרא, שעל מנת שהחזקה תתפוש, הרי זה מחייב שהבן יהיה עוד גדול מתחילת הזמן בו נכנס לשדה, בתחילת החזקה.

היכולת להתייחס למושג גדול וקטן, שאינו לפי השנים

[התוס' בהמשך מביאים שוב את היכולת להתרומם מהתייחסות לפי גיל, אלא לפי העניין. "ההוא קטן - נמי לאו דווקא, אלא גדול וקרי ליה קטן - משום דלגבי מילי דאבוה קטן הוא." ולאור הבנה זו, מבאר לנו ר"ת, כי חייבים אנו לפרש את הגמרא בחזקת הבתים באופן שונה. ומילות המפתח הינן "הא דאמר .. היינו כשהיה". כי הקושי מכריח אותנו להעמיד באופן מחודש.]

ורב הונא מתני' אתא לאשמועינן -

לאו דווקא נקט רב הונא,
דהא לא איירי רב הונא התם,
אלא במורידין קרוב לנכסי קטן,
והא - לא שמעינן ממתניתין,
אלא כלומר רבא דדייק התם,
ש"מ מדרב הונא דאין מחזיקין בנכסי קטן,
מאי אתא לאשמועינן.

הגמרא כאן מקשה, וכי בא רב הונא לחדש לנו במשנה? שהרי המשנה כלל אינה עוסקת בכך

הגמרא מחדשת כי אמנם למחזיק לא היו שני חזקה, אלא שהיה זה באופן בו אכל את פירות השדה שנתים בחיי האב ואחת בחיי בנו כשהיה קטן. וכדרב הונא, דאמר רב הונא, אין מחזיקין [היינו, אין דין חזקה] בנכסי קטן, אפילו הגדיל, כיון שאינו יודע למחות, ואף אם ישב בשדה זו עוד שנים רבות אינה חזקה, כיון שתחילתן בשעה שהיה קטן. ולכן הכא אינו נאמן. אלא שעל כך מקשה הגמרא: וכי רב הונא מתניתין אתא לאשמועינן?! והלא ודאי שמשנתינו אינה עוסקת בדינו של רב הונא, שאם לא כן, מה השמיענו רב הונא?

מבהירים התוס', כי זה בעצם מדיוקו של רב הונא, אך לא מדבריו המפורשים

הגמרא בבבא מציעא מביאה משמו של רב הונא [ולא מורידים קרוב לנכסי קטן] - כיון דלא מחי, אתי לאחזוקי ביה. ומדייק שם רבא על דברי רב הונא: אמר רבא, שמע מיניה מדרב הונא: אין מחזיקין בנכסי קטן, ואפילו הגדיל.

מסיקים התוס' שלאו דוקא רב הונא. דרב הונא לא איירי אלא במורידין גדול לנכסי קטן. אלא אמילתא דרבא פריך, דקאמר התם ש"מ מדרב הונא אין מחזיקין בנכסי קטן, ומאי איצטריך לאשמועינן - מתניתין היא. ומשני, רבא אליבא דרב הונא דוקיא דמתניתין קמ"ל. דבמילתיה דרב הונא מפורש בהדיא טפי מדמתניתין.

פרשנותו של רבא בדברי הונא – מעניקים כאן בגמרא את השאלה כביכול מה רב הונא בא ללמדנו

[מדייקים התוס', שאף שהגמרא תולה זאת משמו של רב הונא - הרי הוא דיבר על עניין אחר, אלא כפי שרבא מפרש מה רב הונא בא להשמיענו, הרי עם היות והפרשנות הינה מדברי רבא, אלא שהם בנויים לבאר את רב הונא. ומילות המפתח "אלא, כלומר רבא דדייק התם שמע מינה מדרב הונא .. מאי אתא לאשמועינן."]

מחאה שלא בפניו כו' -

תימה,
אמאי נקט בכל דוכתא **מחאה** שלא בפניו,
הוה ליה למינקט חזקה שלא בפניו כו'.

וי"ל,
דעיקר הטעם תלוי במחאה,
דחזקה - ודאי יש לה קול אפילו שלא בפניו,
ואפ"ה **אי מחאה אין לה קול** - לא הוי חזקה,
ולהכי נקט מחאה.

הגמרא מבארת כי הדיון שהמוכר ברח מחמת ממון, אלא שיכל למחות, אף שלא בפני המחזיק

המשנה (טו, ב) למדה כי רבי יהושע מודה, כי האומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו - שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר; ומדובר באופן שאין עדים שהיתה של אביו. ומבהירה הגמרא שמדובר שאין כאן אכילת שנות חזקה. אלא שהמוכר ברח בשנה השלישית, אלא שהגמרא דוחה זאת ואומרת שם מדובר בבורח מחמת ממון היה יכול למחות, שהרי מחאה אף שלא בפניו - יש לה תוקף ודין מחאה. ולכן העמידו שמדובר דווקא בשדה שהיה של אביו.

קיים פער תהומי בין חזקה למחאה שלא בפניו, הן מצד בעל הקרקע והן מצד המחזיק

מקשים התוס', תימה, אמאי נקט בכל מקום מחאה, הוה ליה למימר חזקה שלא בפניו - אי הויא חזקה אי לאו?

ומתרצים התוס', וי"ל לפי שהטעם תלוי במחאה ולא בחזקה. דהמחזיק בקרקעותיו של חבירו - היינו מילתא דאית ליה קלא טפי. וגם הבעלים דורשין ושואלין בשלום נכסיהם, ופשיטא שנודע להם החזקה, והיו יכולין למחות, אבל במחאה - תלוי הטעם, דמחאה שלא בפני הבעלים - אין לה קול, וגם המחזיק אינו דורש וחוקר לידע אם מיחו הבעלים, ולפיכך אין חזקתו חזקה, כשאינו יכול לשמוע מחאתו (פירוש, שיאמר בעל הקרקע, בעבור זה לא מחיתי, משום שהייתי יודע, שלא יוכל לשמוע מחאתי, ומה יועיל שאמחה).

כלל משמעותי הוא הדיוק, ולכן ראוי להבהיר את החובה לדון על מחאה שלא בפניו ולא על חזקה שלא בפניו

[הרעיון של נקט, אינו רק סתם משחק מילים, מדוע בחרה הגמרא לדבר על מחאה שלא בפני אלא על חזקה שלא בפניו. ומבארים התוס', כי כאן כובד המשקל - המחאה שלא בפניו, היא החידוש הקובע, ולא החזקה. כי מה שקובע הוא האם בכלל יש כוח למחאה אף שהיא לא בפניו. וזה תנאי קודם לחזקה. ולכן חוזרים התוס' שלכן נקט מחאה, כלומר, פעם נוספת.]

[דף יח עמוד א]

דסתם יהודה וגליל כשעת חירום דמי -

תימה דבריש גיטין (דף ד: ושם),
תנן דבארץ ישראל **אצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, אפילו מיהודה לגליל,**
משום דאיכא עולי רגלים,
ובתי דינין **ועדים מצויין לקיימו.**

ויש לומר,
דהתם - האשה **מחזרת אחר עדי קיום, אף על גב** דיהודה וגליל **כשעת חירום דמי, תמצא עדי קיום** כיון דאיכא עולי רגלים, **אבל** המחזיק - **אין רגיל לחזר אחר עדי מחאה.**

ואם תאמר,
התם דאמר - **שאני בני מחוזא דנייידי, וצריך לומר אפילו באותה שכונה,**
בפני נכתב ובפני נחתם,
דאין עדים מצויין לקיימו,
אשו במחוזא - **לא תועיל מחאה שלא בפניו?**

וי"ל,
דהתם - דרך הליכתן מן העיר **כששמעו מחאה, רגילות הוא לומר פלוני מיחה,**
ושומעין אחרים עד שנשמע הקול למחזיק,
אבל גבי גט,
אין רגיל שיאמרו בהליכתן אנו חתמנו על הגט,
[או מכירין אנו חתימת עדים החתומים].

מאחר ויהודה וגליל מבודדות זו מזו – הרי כאילו תמיד הינם כשעת חירום

הגמרא לומדת, כי מחאה שלא בפניו - אינה מחאה. ולכן המחזיק יכול לטעון כי פשוט לא שמע את מחאת המוכר. ומה שהמשנה אמרה כי ביהודה ובגליל - המחאה אינה נחשבת, שמדובר בשעת חירום, ולכן לא שמר את שטרותיו לאחר ג' שנים. ואם מדובר בשעת חירום, הרי אפילו בשתי עיירות באותה מדינה אין חזקה, אלא שמבארים כי סתם יהודה וגליל נחשבות תמיד כדוגמת מצב חירום.

מקשים, מדוע ביהודה לגליל אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כי יש עדים המצויים לקיימו

הגמרא בגיטין לומדת כי כל הדין של אמירת בפני נכתב ובפני נחתם הוא רק מחוץ לארץ לארץ, אבל בתוך ארץ ישראל אינו נדרש לומר כן. ותירצו כי בזמן שהיה בית המקדש היו עולי רגל, ולאחר מכן היו בתי דינים קבועים, הרי מצויים עדים לקיים את השטר. והתוס' מקשים בהשוואה לכאן, שכלל זה הוא אף מיהודה לגליל.

לאשה יש עוגנים כיצד להתחבר ולמצוא עדי קיום, אף במצב שיהודה וגליל נחשבים כשעת חירום

עונים התוס', תוך שהם צוללים להבין, כי כאן בגט זה סוג שונה לגמרי ממכירת קרקע. כאן האשה נדרשת להביא הוכחה שאכן התגרשה, והיא יוזמת פעולת חיפוש (בלשונם, מחזרת אחר עדי קיום). ואכן יש לה להיתלות בעולי הרגל או בבתי הדין הקבועים, אפילו שהקשר ביניהם נחשב כשעת חירום. ואילו המחזיק קרקע יתקשה למצוא עדי מחאה, וכלל אין רגילות לחפש זאת. אדרבא, נוח לו לסבור שמציאות כזאת אינה מתרחשת.

לכאורה, אם הכלל שמתקשים בקיום עדים במחוזא – יש לברר האם זה גם מקלקל במחאה שלא בפניו

הגמרא בגיטין בהמשך (ו, א) מביאה שלושה אמוראים שכולם באו ממחוזא, ודרשו בדיקה משמעותית יותר. רבה בר אבוה מצריך מערסא לערסא. רב ששת מצריך משכונה לשכונה. ורבא מצריך באותה שכונה. והא רבא הוא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו! שאני בני מחוזא, דניידי. ואם כן, שואלים הם האם במחוזא, שיש קושי במציאת עדות לגיטין - כלל לא תועיל מחאה שלא בפניו?

הרגילות בהנהגת האנשים, משנה את המציאות בין המקרים, וממילא נוצר חילוק גם בדין

[עונים התוספות, כי מילת המפתח הינה הרגילות, כלומר, חייבים לצלול ולהבין כיצד זה מתרחש. כי החתימת עדים הרי זה אירוע חד פעמי שנשכח, ואין כל עניין לשיחה ולהפצה, כי אכן חתמנו, או אנו מכירים את חתימות העדים. אבל מחאה הוא אירוע שלא סתם נאמר עליו, חברא - חברא אית ליה, וחברא דחברא - חברא אית ליה. כי מחאה הוא אירוע חדשותי, העובר במהירות לידידיו, וממילא מתפשט, כך שמצד אחד ראינו כי האשה מחזרת למצוא עדי קיום, אבל מצד שני, עדי המחאה - כוחם רב יותר.]

אין צריך לפרעו בעדים -

ואם תאמר,
למאן דאמר צריך לפרעו בעדים,
תקשי ליה מתניתין דהכא,
דליתני מנה לך בידי.

ויש לומר,
דפלוגתא דתנאי היא,
בפרק שבועת הדיינין (שבועות דף מא:).

אי נמי,
דלא חשיב לה פירכא,
דניחא ליה לאשמועינן,
דאין מחזיקין בנכסי קטן.

ואם תאמר,
מאי משני,
אכתי ליתני ואם יש עדים **ואמר לו,**
אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני - **אינו נאמן.**

וי"ל,
דלא היה רוצה להאריך בלשונו,
או שמא - מילתא דפשיטא הוא.

יש הבדל מהותי בין הלוואה והימצאות בשדה, ולכן לא היה יכול רבי יהושע להשתמש בהלוואה

בתחילת הגמרא שאלה, מדוע נקט רבי יהושע לשון "שדה זו של אביך". והקושיה היא שלכאורה היה יכול לשנות "מודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך - שהוא נאמן. מדאורייתא אפילו בלא שבועה", ומדוע נזקק להעמיד בשדה, ולהדחק ולומר "של אביך"?

ועונה על כך הגמרא: משום דקא בעי למיתני בסיפא, שאם יש עדים אינו נאמן, ואם נכתוב בסיפא "אם יש עדים שהוא לוה ממנו והוא אומר פרעתיו - אינו נאמן", זה לא יהיה נכון, כי הא קיימא לן שהמלוה את חבירו בעדים אינו צריך לפרעו בעדים, ונאמן הלווה לטעון פרוע. ולכן כתב רבי יהושע את דינו באומר "קרקע זו של אביך".

הגמרא תירצה רק לפי צד אחד במחלוקת, שהמלווה את חבירו בעדים אינו נדרש לפורעו בעדים, אבל רבי יהושע היה יכול לומר שהוא סובר כדעה השנייה

במסכת שבועות ראינו שיש מחלוקת לגבי המלוה את חבירו בעדים, ואף להלכה אינה מוכרעת. "אמר רב פפי משמיה דרבא, הלכתא: המלוה את חבירו בעדים - צריך לפורעו בעדים; ורב פפא משמיה דרבא אמר: המלוה את חבירו בעדים - אין צריך לפורעו בעדים, ואם אמר אל תפרעני אלא בעדים - צריך לפורעו בעדים, ואם אמר לו פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים - נאמן."

עיקר הדיון כאן, הוא שרבי יהושע רוצה לדון לגבי שאין להחזיק בנכסי קטן

[עם היות והיה יכול רבי יהושע לדון לגבי הלוואה, הרי המסר שרצה להעביר, והוא עיקר דבריו הינו אם יש עדים שהיתה של אביו ולאשמועינן דאין מחזיקין בנכסי קטן. ולכן לא רצה להיכנס לכל האריכות של מצב בו אומר לו שלא יפרע לו אלא דווקא מול פלוני ופלוני, כי כאן לא זה הדיון, ואין בכך כל חידוש.

ומילות המפתח הן "דניחא ליה לאשמועינן", ואכן יש למעלה מעשר דוגמאות כאלה בתוספות. כי עד שאנחנו נכנסים לדיון צדדי, הרי אנו סוטים מהמטרה כאן של התנא. וזה חלק מתפקיד התוס', לסלק אותנו להיכנס לשאלה צדדית, שהיא לא מטרת התנא להשמיע לנו.]

אי אליבא דרבנן הא אמרי משיב אבידה הוי -

כדמסיק דבבנו מעיז,
וא"כ לא מצי למיתני,
ואם יש עדים - אינו נאמן,
דלעולם **נאמן,**
במגו דאי בעי אמר פרעתי הכל,
דבבנו - מעיז ומעיז.

יש להקדים את ההבדל בהודאה במקצת המחייבת אותו שבועה, ולבין שמיוזמתו חייב עצמו במחצית

קיימים לנו מספר כללים. הכלל הראשון הוא שמודה במקצת - מחוייב שבועה. וטעמו הוא שהסיבה שאינו מחזיר את מלוא הסכום, כי מאחר ועשו לו טובה והלווה לו, הרי

יש כאן כעין חוב רוחני - ולכן אינו מעז לכפור את מלוא הסכום בפני בעל חובו, אלא הוא רק מנסה לתת לו במקצת, וכשיירווח לו - ישלם הכל. ולכן באו חכמים וחייבוהו שבועה, שהיא חמורה לאנשים, ומתוך כך יאמר את האמת. כלל שני, שאם הוא אומר מיוזמתו, וללא עדים, שהיה לי חוב מנה מול אביך, אלא שהחזרתי לו פרס, כלומר מחצית החוב. הרי הוא כלל לא היה צריך להתגונן, וביוזמתו הוא כעת יוצר לעצמו את החוב, וכאילו הוא משיב אבידה.

מאחר ולגבי בנו של הלווה הוא מעיז – לכן אף כשיש עדים לא תועיל השבועה, למנוע ממנו את הכפירה במקצת, ולכן יש לו נאמנות לומר שפרע הכל

אלא שמחדשים התוס׳, שאפילו כשיש עדים, והוא נאלץ להתגונן, מאחר ומדובר בבנו של הלווה - הרי נשאר לו המיגו לכפור בכל, ולכן יהיה נאמן.

מאחר ובזה נחלקו: רבי אליעזר בן יעקב סבר - לא שנא בו [היינו במלוה עצמו] ולא שנא בבנו - אינו מעיז, והלכך לאו משיב אבידה הוי, ומחוייב שבועת מודה במקצת.

ורבנן סברי: בו - הוא דאינו מעיז, אבל בבנו - מעיז לכפור הכל, ומדלא העיז, משיב אבידה הוי, ולכן פטרוהו מן השבועה.

הטעם מונע לחדש כאן הלכה

[כאן התוס׳ הביאו עוד מקרה בו הטעם יוצר הלכה. ומילות המפתח "ואם כן - לא מצי למיתני", המופיעות כעשר פעמים בתוס׳. כי מאחר ומסקנת הגמרא כי לשיטת חכמים בבנו של הלווה הוא מעיז ומעיז, הרי לא תועיל כל שבועה, וימשיך לטעון גם אם ישביעו אותו ויהיו עדים, ימשיך לומר שהוא כופר בכל ויהיה נאמן. כי אין אומרים מיגו, במקום בו אינו יכול לטעון טענה, כמו של מיגו דהעזה. אבל כאן אין לו כלל בעיה לומר טענה זו.]

ורבי אליעזר בן יעקב לית ליה משיב אבידה פטור -

פירש בקונטרס,
התנן המוצא מציאה - **לא ישבע מפני תיקון העולם**,
ואית ספרים - **דגרסי הכי בהדיא.**

ואין נראה לרבינו יצחק,
דמשיב אבידה - פטור מדאורייתא מטעם מגו,
ולא מכח ההיא משנה פריך,
אלא פריך וכי לית ליה מגו,
וכן משמע בהניזקין (גיטין דף נא. ושם),
דפריך ולית ליה לרבי יצחק המוצא מציאה כו׳,
ומשני הוא דאמר כר״א בן יעקב,
דאמר פעמים שאדם נשבע וכו׳,
ופריך,
ור״א בן יעקב לית ליה משיב אבידה - פטור,
והשתא אי מכח מתניתין פריך,
הוה ליה למימר,
ולית ליה לר״א בן יעקב,
המוצא מציאה כדקאמר ארבי יצחק.

ועוד,
כיון דמשני הוא דאמר כר״א בן יעקב,
א״כ רוצה לומר, דר״א - פליג אמתניתין,
א״כ מאי פריך,
ור״א בן יעקב לית ליה משיב אבידה - פטור,
אין הכי נמי דלית ליה,
אלא מכח מגו פריך כדפרישית.

הגמרא דנה בהבנת האומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו מנה – וכיצד יתייחס לכך רבי יהושע מהמשנה

רבי יהושע דן במשנתנו על הפה שאסר - הוא הפה שהתיר, ועל כן הוא נאמן. אם כן, יש להבין את דברי הגמרא שהוא יודה על ציור ״אומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס - שהוא נאמן!״ אלא מיד מזדעקת הגמרא, שמאחר ומקרה זה שנוי בברייתא במחלוקת, הרי לא יתכן לומר שהוא מודה לאף צד במחלוקת, כי כל צד ידחה זאת. ״אליבא דמאן? אי אליבא דרבנן, הא אמרי: משיב אבידה הוי (וממילא פטור), אי אליבא דרבי אליעזר בן יעקב, הא אמר: שבועה בעי. (אף שזה על טענת עצמו. כלומר, שאינו נאמן מעצם הודאתו)״

התוס׳ מביאים את יסוד קושיית הגמרא על ראב״י

מקשה הגמרא על שיטת רבי אליעזר בן יעקב, וכי אינו מקבל את הכלל של משיב אבידה - הרי הוא פטור? (ופירש רש״י) ״מן השבועה בתמיה? הא - תקנתא דרבנן היא במסכת גיטין (דף מח:) המוצא מציאה - לא ישבע מפני תיקון העולם. וכיון דכי אינו תובעו - נמי מחייב ליה שבועה? הרי אין לך משיב אבידה גדולה מזה וחייב?!״. מדייקים התוס׳, כי תקנת חכמים זו הינה משנה, שיש בה גם פסק הפוך, וגם טעם, ומעירים שיש גירסאות, שאפילו מצמידות את הקושי בסמוך לשאלה על שיטתו.

העיקר אינו מטעם המשנה שהוא פטור מהשבת אבידה, שזה רק תקנת חכמים עבור תיקון העולם, אלא עצם זה שיש לו מיגו שיכול לכפור הכל, שכוחו מהתורה

מביאים התוס׳ בשם רבינו יצחק, כי עיקר הקושי במשיב אבידה פטור - הוא רק מכיוון שיש לו מיגו, ולא מכוח אותה משנה, (ובלשון התוס׳ רא״ש ״ולא נהירא, דמשיב אבידה דפטר הכא - לאו מכח ההיא משנה, אלא מדאוריתא הוא פטור, במגו שהיה יכול לכפור הכל, ומגו - דאוריתא הוא״).

ומביאים התוס׳ דיוק, שאמנם הגמרא מביאה על משנה זו את דברי רבי יצחק ״שני כיסין קשורין מצאת לי, והלה אומר לא מצאתי אלא אחד - נשבע״. ובתחילה אכן הקשו על רבי יצחק מהמשנה, ור׳ יצחק ליה ליה המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם?, אלא שתירצו, כי רבי יצחק אוחז בשיטת רבי אליעזר בן יעקב. וממשיכה הגמרא ומקשה על דברי ראב״י דווקא מהמשיב אבידה פטור ולא מהמשנה. כי אכן מהמשנה לא זה הקושי.

(ונתבארו הדברים היטב בתוס' הרא"ש "ועוד, כיון דהקשה לר' יצחק קושיא זו מכח המשנה, ותירץ הוא דאמר כר' אליעזר בן יעקב, מה חוזר ומקשה, ור' אליעזר בן יעקב לית ליה מתני'? אין (כלומר אכן) - ודאי לית ליה, אלא ודאי מעיקרא פריך לר' יצחק ממתני' שהיא תקנת חכמים, והדר פריך לר' אליעזר בן יעקב ממגו - דאוריתא.)"

שלושה שלבים בניתוח – סברא, ראייה ומסקנה, ולכל אחד את מילות המפתח הראויות

[התוס' אף שהם מביאים סברא ניצחת, הרי לאחר מכן הם מוסיפים בשלושה כלים חשובים. הכלי הראשון "וכן משמע", שהם מביאים ראייה מגמרא מפורשת. הכלי השני - לדייק ממה שלא נאמר. "והשתא אי מכח מתניתין פריך, הוה ליה למימר". והכלל של הוה ליה למימר הוא מתקרב לארבע מאות פעם. והכלי השלישי הוא "לית ליה, אלא" שבאים לשלול כמסקנה, ולכן הלשון אלא, ומסיים במסקנה "כדפירישית". כלומר, יש כאו הכרעה ברורה.]

אלא הכא בדרבה קא מיפלגי -

פירש בקונטרס,
לעולם בטוענו קטן,
ודקא קשיא לך,
הא אין נשבעין על **טענת קטן**,
ה"מ בבא בטענת עצמו,
אבל בבא בטענת אביו - **טענה חשובה היא,**
וכי תימא מ"ט **דרבנן,**
דאין סברא לומר,
דסברי דאף בבא בטענת אביו,
לית ביה ממשא,
אלא בדרבה קמיפלגי,
ונראה דמשום דקרי ליה טענת עצמו,
דחקו להעמיד בטוענו קטן.

אבל קשה,
דעיקר התירוץ - **חסר מן הספר.**

ועוד,
דבהגוזל קמא (ב"ק דף קו: ושם),
ממעטינן נתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול,
עד שתהא תביעה ונתינה שוין בגדלות,
וה"ה דמהאי קרא ממעט,
נתנו כשהוא גדול ותבעו כשהוא קטן,
דהיינו, כגון שנתן לו אביו ותבעו בקטנות.

ונראה דה"פ,
לעולם בגדול מיירי,
אלא לא תימא דקרי ליה טענת עצמו,
משום דהודאת עצמו היא,
אלא בדרבה קמיפלגי,
ולרבנן דסברי דבבנו מעיז - **טענת עצמו היא,**
וה"ק ראב"י פעמים שאדם נשבע,
על מה שאתם מחשיבים טענת עצמו,
אבל לדידי דאינו מעיז - **טענת אחרים היא.**

ובסוף שבועת הדיינין (שבועות דף מב. ושם),
דתנן אבל נשבעין לקטן,
ומפרש בבא בטענת אביו,
וראב"י היא,
ההוא קטן נמי לאו דווקא,
אלא גדול וקרי ליה קטן,
משום דלגבי מילי דאבוה קטן הוא,
כדמפרש הכא.

וקשה קצת,
דהוה ליה לאקשויי ולשנויי אמתניתין,
דהתם כמו שמקשה על רב,
דבההיא שמעתא גופה,
לא מקשה על המשנה אלא על רב.

שיטת רבי אליעזר בן יעקב, כשהקטן בא מכוח אחרים – אכן נשבעים לטענתו

ראינו כי רבי אליעזר בן יעקב טוען שיש סוג של קטן, שכן נשבעים על טענתו. מדובר על מי שהוא מבחינת הגיל אכן גדול, אלא שלגבי נכסי אביו, מאחר ואינו מכיר אותם, נקרא שהוא כביכול בדין קטן. וחוזרת הגמרא ולומדת כי אכן מדובר בקטן כפשוטו, וכאשר הקטן בא מצד עצמו וטוען הלוויתי לך מנה, אכן אין נשבעים על טענתו. משום שנאמר "וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים", ודרשינן - איש דווקא, ולא קטן, אבל היכן שהנותן הוא אדם גדול, אף על פי שהתובע הוא קטן, כגון קטן התובע "מנה לאבי בידך", סבר רבי אליעזר שנשבעים על טענתו.

שיטת רבה לגבי טעם חיוב שבועה למודה במקצת, על מנת שלא ידמה בעצמו שהטענה היא עד שישיג כסף לפרוע

דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי - בכולה בעי דלכפריה, והאי דלא כפר ליה - משום דאין אדם מעיז פניו הוא, ובכולה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי ליה - כי היכי דלישתמיט ליה, וסבר, עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה, ורחמנא אמר: רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה.

מחלוקת ראב"י וחכמים בדברי רבה, כי אם הוא כמשיב אבידה, על עניין כזה אינו מחוייב שבועה

ובזה נחלקו: רבי אליעזר בן יעקב סבר - לא שנא בו [היינו במלוה עצמו] ולא שנא בבנו אינו מעיז, והלכך לאו משיב אבידה הוי, ומחוייב שבועת מודה במקצת. ורבנן סברי: בו הוא דאינו מעיז, אבל בבנו מעיז לכפור הכל, ומדלא העיז, משיב אבידה הוי, ולכן פטרוהו מן השבועה.

שיטת רש"י – עיקר הדיון הוא לא על גוף הטענות האם היא שלו או של אביו אלא מצד רבה

מביאים התוס' את פירוש רש"י, שאכן מדובר שהוא טוענו בשעה שהוא ממש קטן. אלא שמחלקים כי כל האיסור של אין נשבעין על טענת קטן, יש להעמידו שזו טענת עצמו. כלומר, ניתן לחלק כאן לשנים, מי הטוען ועל מה הוא טוען. ולכן כשבא בטענת אביו, הרי היא נחשבת טענה חשובה, ולכן אפילו שהוא טוען אותה בהיותו קטן - לשיטת רבי אליעזר בן יעקב יש לו זכות לטעון אותה, ויצטרך להישבע כנגדו. ומבאר רש"י "ורבנן פליגי עליה, אפילו בטוענו גדול, וקרו ליה משיב אבידה, ובדרבה קא מיפלגי." ומבארים התוס', כי לא ניתן לומר שאין ממשות בטענה הבאה מכוח אביו, וקראו לכך טענה שאינה חשובה, אלא חייבים לומר שמחלוקתם הינה שונה, והיא על דברי רבה, ורק מצד שבאו לבאר כיצד קוראים לכך, שזו טענת עצמו, דחקו לומר, כי מדובר שהוא ממש קטן.

יש שפה מיוחדת לומר, שאם אכן היתה זו הסברא, אל הגמרא היה לציין זאת מפורשות

[ביטוי כה עסיסי, ש"עיקר התירוץ חסר מן הספר", מופיע עוד מספר פעמים בתוס'. ואם נלך לפי שיטתך הרי הגמרא היתה צריכה לומר מפורשות, אלא לא מדובר בגדול שהוא "קטן" בעסקי אביו, אלא בקטן ממש, ורק אז לומר וראב"י ורבנן, בדרבה קמיפלגי.]

מסקנת הגמרא – שצריכה להיות הן הנתינה והן התביעה בגדלות

שנינו בברייתא במסכת ב"ק, כתיב בפרשת שומר חינם וטוען טענת גנב: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", ולמדנו ממה שאמרה תורה: "איש", שאין נתינת קטן כלום, ואם הפקיד קטן אין השומר צריך לישבע, ואין חייבים כפל כשטען השומר טענת גנב.

ואין לי אלא שנתנו כשהוא קטן ותבעו שהוא קטן, שכך יש לפרש את הכתוב: "כי יתן איש" לומר: "כי יתן מי שהוא עכשיו איש בשעת תביעה" -

נתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול, מנין שאין נשבעין ואין חייבים עליו כפל, לפיכך תלמוד לומר: "עד האלהים יבא דבר שניהם" ללמד: עד שתהא נתינה ותביעה שוין כאחד.

מביאים התוס' את דיוק הגמרא. והשתא מקשינן על רבי יוחנן, המחייב בטוען טענת גנב אפילו באבידה, ואף שלא היתה נתינה; ואם איתא כדבריו, תיהוי האי פקדון שנתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול נמי כאבידה ויתחייב, שהרי לא גרע מי שנתנו כשהוא קטן, ממי שלא נתנו כלל ועכשיו גדול הוא!?

לעולם זו טענת גדול, ודלא כרש"י, וכל ויכוחם הוא כיצד יש להתייחס לטענת בנו, ונחלקו ברבה

התוס' סוללים הבנה מחודשת כאן. כי אכן יש כאן שני דברים, אכן מדובר שהוא טוענו בשעה שהוא גדול. אלא מאחר והוא בנו, הרי מאחר ולרבנן הוא מעז לכפור, ואז רבי אליעזר בן יעקב קורא לזה טענת אחרים. ונביא לשון תוס' הרא"ש: "ונראה לפרש, אלא בטוענו גדול, ולא תימא דקרי ליה טענת עצמו, משום דטענת אחרים והודאת עצמו היא, אלא בדרבה קא מיפלגי, ולרבנן - טענת עצמו היא, דסברי דבבנו מעיז, והכי קאמר ר' אליעזר, פעמים שאדם נשבע על מה שאתם קורין טענת עצמו, דלדידי - דאין מעיז, בבנו - טענת אחרים היא."

כיצד אפשרו בשבועות להשאיר שמדובר בקטן ולא בגדול הבא בטענת אביו

התוס' מביאים את הסוגיה המקבילה במסכת שבועות. שהעבידו שנשבעים לקטן בבא בטענת אביו, והיא לשיטת ראב"י. שהוא גדול, אלא נקרא קטן בענייני אביו. ונעמדים התוס' ואומרים מדוע מקשים שם על רב ולא על המשנה. שהיה צריך לומר מה שלמדנו בב"ק עד שתהיה נתינה ותביעה שוין כאחד. שתביעת קטן בנתינת אביו - הרי אינה תביעה. ואז רב היה צריך להשיב, שהוא מתכוון לגדול שא בטענת אביו, וכפי שמבואר כאן. וקושיה זו הינה רק בשיטת התס', הסוברים שמדובר כאן בגדול. ולכן מביאים שקצת קשה על שיטתם.

מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע -

אפילו לרבנן דר"ש,
דלא דרשי טעמא דקרא,
קא בעי רבה שפיר,
מפני מה אמרה תורה כו',
דאמאי לא מהימן בלא שבועה,
במגו, דאי בעי - כפר הכל,
או נילף מהכא דלא אמרינן מגו,
ומשני, דאין זה מגו,
דאין אדם מעיז לכפור.

ואף על גב דבפרק שבועת הדיינין (שם דף מ:),
אמרינן בכופר הכל - **משביעין אותו שבועת היסת,**
משום דחזקה,
אין אדם תובע - אלא אם כן יש לו,
ופריך אדרבה,
חזקה דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו,
ומשני דאשתמוטי קמשתמיט,
אלמא בכופר בכל - נמי אדם מעיז לכפור,
דאשתמוטי קא משתמיט, כמו במודה מקצת,
מ"מ קאמר הכא שפיר,
חזקה דאין אדם מעיז לכפור **הכל כל כך,**
ולא הוי מגו,
דיותר ברצון הוא מודה במקצת הטענה,
דאינו מעיז כל כך.

אבל אין לפרש,
דרבה אתא לפרושי,
מפני מה אמרה תורה מודה מקצת ולא כופר הכל,
וקאמר חזקה דאין אדם מעיז,

לכך נאמן כשכופר הכל,
דאם כן במקום שיכול להעיז,
אפילו כופר הכל - חייב,
ובסמוך - **אמרינן איפכא לרבנן,**
דבבנו מעיז ופטור אף מודה מקצת השענה,
משום דמשיב אבידה הוא,
מגו דאי בעי כפר הכל.

ואם תאמר,
ומנלן דכופר הכל - **פטור.**

וליכא למימר,
מדאצטריך קרא לחייב שבועה בעד אחד,
מכלל דכופר הכל - פטור,
דהא איצטריך,
להיכא שמעידים שגנב לו והוא אינו יודע.

אלא י"ל,
דגזירת הכתוב היא,
דכי הוא זה - משמע דבעינן כפירה והודאה.

ועוד,
מודה מקצת,
יש להשביעו שחייב לו ממון שהודה,
ועל ידי כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול,
אבל כופר הכל - **נסתלק לגמרי ממנו.**

שיטת רבה לגבי טעם חיוב שבועה למודה במקצת, על מנת שלא ידמה בעצמו שהטענה היא עד שישיג כסף לפרוע

דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי - בכולה בעי דלכפריה, והאי דלא כפר ליה - משום דאין אדם מעיז פניו הוא, ובכולה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי ליה - כי היכי דלישתמיט ליה, וסבר, עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה, ורחמנא אמר: רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה.

מה שלא מאמינים לו, הוא מגיוון שהמיגו שלו אינו טוב, כי הוא אינו מעז לטעון טענה זו

מבארים התוס' שהשאלה אינה על דרוש של טעם המקרא, כי רק רבי שמעון הוא הדורש כך. אלא עיקר השאלה הינה מכיוון שלכאורה יש לו מיגו, שיכול לכפור את הכל, ומדוע לא יהיה נאמן בטענתו אף ללא שבועה. ותשובת הגמרא הינה להחליש את המיגו. שמאחר ואינו מעז לטעון כזאת טענה - אין זה נקרא מיגו, ונמצא כי הדיון אינו על פרשנות הפסוק.

התוס' מחזקים את תירוץ הגמרא, ומבהירים מדוע אכן אין אדם כופר בכל

[התוס' כאן שואלים שאלת אף-על-גב שפעמים רבות תשובתה מצידה מכל מקום. אלא כאן הביטוי הינו מ"מ קאמר הכא שפיר, שמופיע בעוד כמה פעמים. וכאן יש חידוש, שלא כל כפירה הינה שווה. והכלל של אשטמוטי קא משתמיט הוא לא על כל המקרים בשווה. שמצד אחד יש כאן כעין פשרה של שיווי משקל, ברור לנו, וחזקה היא, שלא סתם היה תובעו. ומצד שני, גם ברור לנו להיפך, שלא יעז פניו בפני בעל חובו. וכאן החידוש, שנוח לו להודות במקצת, ואז הוא מחשבן שהוא מקווה לשלמו, מאחר לכפור בבת אחת את הכל. כי לכזה דבר זו תעוזה יתירה, שהיא טענה שאינה יכולה להיאמר, ולכן כאן אין זה מיגו.]

החילוק היסודי אינו מקצת או הכל, אלא מעיז או לא מעיז

מבארים התוס', שהעיקר הוא לא מצד כופר בכל או כופר במקצת, אלא עיקר הדיון הינו על עצם יכולתו להעז. כי בבנו, אף שהוא כופר במקצת - הרי לשיטת חכמים הוא כן נאמן. ומצד שני, היכן שיכול הוא להעיז ולכפור הכל - גם בזה כן יהיה נאמן. (ולמשל יש הבדל נוסף בין הלוואה ופיקדון).

מסיימים התוס' בהבנת היסוד של הפטור בכופר הכל

בתחילה התוס' דוחים סברא, שהיה ניתן לאומרה על טעם הפטור של כופר הכל. "ואין לומר, מדעד אחד מחייבו שבועה, מכלל דכופר הכל - פטור. דדילמא איצטריך למימר, דעד אחד מחייבו שבועה, היכא דזה אינו יודע שחייב לו, ואינו תובעו אלא מפי העד, אי נמי לטענה פחותה משתי כסף, דמודה מקצת - פטור, ועד אחד מחייבו שבועה כדאיתא בפרק שבועת הדיינין (מ' א')."

מתרצים התוס' בשני תירוצים למקור הדין שכופר הכל הוא פטור

התירוץ הראשון, שהפסוק מלמדנו, שמדובר באופן של כפירה והודאה. והתירוץ השני, שמאחר והודה במקצת, כעין גלגול שבועה, אנו יכולים להוסיף עליו גם שבועה. והדברים בלשון תוס' הרא"ש: "וי"ל, דגזירת הכתוב הוא, דבעינן דוקא, "כי הוא זה" - כפירה והודאה, ולא כופר הכל. אי נמי, אין ללמוד כופר הכל ממודה מקצת, דדין הוא להשביע מודה מקצת, דכיון דמודה שיש לו חיוב ממון עליו, אגב הממון נגלגל עליו שבועה, כעין גלגול שבועה, אבל כופר הכל - נסתלק הימנו לגמרי."

חזקה אין אדם מעיז פניו -

לא כמו שפירש בקונטרס בהגוזל (ב"ק דף קז.),
דאין אדם מעיז,
לפי שעשה לו טובה שהלוהו,
אבל בפקדון - מעיז,
דאם כן בפקדון מודה מקצת - **נמי יהא פטור,**
במגו דאי בעי כופר הכל,
ובכל דוכתא משמע,
דמודה מקצת - **חייב בפקדון,**
גבי עשר גפנים טעונות מסרתי לך כו',
(שבועות דף מב:),

דמשמע דאיירי בפקדון,
וגבי סלע הלויתני עליו,
ושתים היה שוה (שם מג.),
וגבי מציאה - נמי,
אמרינן בהניזקין (גיטין נא. ושם),
דמודה מקצת - חייב, ולא מהימן במגו.

אלא אור"ת,
דהיינו כגון חזקה,
שאין האשה מעיזה פניה **בפני בעלה,**
שאין לאדם פנים לכפור הכל.

וריב"א פירש,
אין אדם מעיז - **היכא שחבירו מכיר בשקרו.**

ואין להאריך.

יש לראות את דברי רש"י בהגוזל עצים, שמחל' בין הלוואה לפיקדון, וטעמו שרק בהלוואה עשה לו טובה

התוס' מביא את דברי רש"י, ולמעשה רש"י על הדף שם מבאר מספר עקרונות. הראשון, כי הוא זה, שייך דווקא להלוואה, ולא לפיקדון. עיקרון שני, מדוע רק בהלוואה מודה במקצת מחוייב שבועה, כי רק שם עשה לו טובה.

וניתן לראות זאת על ידי רצף דבריו על הדף. "עירוב פרשיות - פסוק שהוא מפרשה אחרת, נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי 'כי הוא זה' באם כסף תלוה - הוה ליה למכתביה, דהתם קאי, דאילו בהך פרשתא דפקדון - בלא הודאה במקצת מחייב. ומאי שנא מלוה - דעקרינן לקרא מדוכתיה, ומוקמינן ליה עלה. כדרבה דאמר רבה - אין אדם מעיז פניו, בפני זה שעושה לו טובה - הלכך היכא דכפר הכל - פטור משבועה, דאי לאו קושטא בהדיה - לא הוה מצי למכפר ביה, והיכא דמודה מקצת - בכולה בעי למכפריה, והא דלא כפריה - משום דאין אדם מעיז. אבל בפקדון - דאין כאן טובה. מעיז ומעיז - הלכך אפילו כפר בכוליה - רמיא רחמנא שבועה עליה.

התוס' מביאים מספר ראיות, שלא ניתן לומר את היסוד של רש"י

"וליתא, דכמה משניות מוכיחות, דכופר הכל בפקדון - פטור, דתנן מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום - פטור, וכן עשר גפנים טעונות מסרתי לך וכו', וכן הא דתנן בפרק שבועת הדיינין המלוה את חבירו על המשכון וכו', סלע הלויתני עליו ושתים היה שוה, והלה אומר לא כי אלא סלע הלויתיך עליו וסלע היה שוה - פטור, משום דכופר הכל הוא, ומשכון היינו פקדון." ומסקנת התוס', שיש לשלול ולומר בפיקדון, שבמודה במקצת חייב, ולא מהימן במיגו.

התוס' סוללים הבנה חדשה – מאחר והשני יודע שהוא משקר – אינו יכול לשקר לו בפנים

בתוס' הרא"ש מחברים את מה שכאן נאמר בנפרד ע"י רבינו תם, וריב"א: "ופר"ת, חזקה אין אדם מעיז פניו לכפור את הכל, לא בשביל שעשה לו טובה, אלא משום ששכנגדו מכיר בשקרו, כמו חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה." ואת ההארכה כתבו כבר תוס' בפרק הגוזל עצים.

הבאת פירוש ושלילתו נועדה ליצור הבנה מחודשת

[הכלל "לא כמו שפי'" (או פירש) קיים כמאה פעם, ורובו על רש"י. וכאן יש מספר שלבים. השלב הראשון - הבאת דבריו. השלב השני - הסבר הקושי. השלב השלישי - מאחר ויש קושי, נדרשים להבנה מחודשת, בה קושי זה יעלם כליל. והוא יצירת פירוש אחר "אלא".]

[דף יח עמוד ב]

ובכולי בעי דלודי -

פירש בקונטרס בב"מ (דף ג: ושם),
דאתא לפרש דלא תימא אמאי נשבע,
נימא מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא,
ולהכי קאמר ובכולי בעי דלודי ליה,
ולא חשיד אממונא.

וקשה לר"י,
דהא אמר בפ"ק דב"מ (דף ה:),
דלא אמרינן,
מגו דחשיד אממונא - חשיד נמי אשבועתא.

ואין לומר,
דמן התורה - חשיד נמי אשבועתא,
ומדרבנן - הוא דאמרינן דלא חשיד,
לפי שראו שהיו מקילין בממון יותר מבשבועה,
ותקנו שבועה על החשודים,
כל זמן שלא נודע שהוא גזלן,
שכשר מן התורה עדיין,
אבל גזלן ידוע שפסול מן התורה - **לא תקנו.**

ולפי זה שבועה שלא שלחתי בו יד - היא מדרבנן,
[ולא הויא דאורייתא,
אלא שבועה שלא פשעתי בה],
והא דכתיב אם לא שלח,
לא שנשבע שלא שלח,
אלא ה"ק קרא נשבע שלא פשע,
אימתי בזמן שלא שלח בו יד,
דאם שלח בו יד - חייב,
אפילו שלא פשע דנתחייב באונסים;

דהא גבי נסכא דרבי אבא (שבועות דף לב:),
משמע **דאי אמר לא חטפי,**
היה נשבע להכחיש את העד,
אף על גב דחשיד אממונא,
והתם - הויא שבועה דאורייתא,
דבשבועה דרבנן,

לא אמרינן, מתוך שאינו יכול לישבע - משלם, כדמשמע בפ"ק דב"מ (שם) גבי ההוא רעיא.

ונראה דאתא לפרש,
דלא תקשי,
כיון דאין אדם מעיז,
יהא נאמן במה שכפר מקצת,
וכיון דמחייבינן שבועה,
אם כן מחשבו עזות פנים,
א"כ יהא נאמן במגו, דאי בעי כפר הכל,
וקאמר, דאין זה עזות - מה שכופר קצת.

וא"ת,
כיון דלא חשיד אשבועתא,
למה גזלן פסול לשבועה.

ותירץ הר' יהודה חסיד,
דדוקא כשהוא חשוד,
על אותו ממון שבא לישבע,
אמרינן דלא חשיד אשבועתא,
דעל ידי השבועה - יפרוש,
אבל אותו ממון שכבר גזל,
לא יפרוש ע"י השבועה.

וגבי ההוא רעיא דחשיב ליה גזלן,
משום דאכל תרי מינייהו,
אף על פי שצריך לפרוע הני תרי דאכל,
מ"מ לא יפרוש מן השאר משום שבועה,
דמה שמשלם בע"כ,
אין זה השבה מעליא.

וי"מ דגזלן - כשר לשבועה מן התורה,
דלא חשיד אשבועתא,
אלא דמדרבנן פסלוהו כשהוא גזלן.

ואם תאמר,
ומאי שנא,
דלעדות - פסול,
כדכתיב אל תשת ידך עם רשע וגו',
ולשבועה - כשר.

וי"ל,
דבשבועת שקר - יש בה עונש גדול,
דכתיב בה לא ינקה,
וכדאמר בשבועת הדיינין (שבועות דף לט.),
שכל העולם כולו נזדעזע,
כשאמר הקדוש ברוך הוא (לא תשבעו ו) לא תשא.

ועוד,
דבעדות שקר - ליכא **אלא לא תענה,**
ובשבועת שקר - איכא, **לא** תגזול **ולא** תשא, **ולא** תשבעו בשמי לשקר.

רבה מבאר, כי מאחר וירדה תורה לנפש האדם, חייבה אותו שבועה על הודאה במקצת

אדם שיש לו חוב, הרי הוא מרגיש מחוייב לבעל חובו, ואינו מעז פניו לכפור בכל הממון. ואז הוא מוצא פתרון ביניים, מצד אחד הוא יודה כעת על מקצת החוב, ומצד שני, הוא משתמט מלהודות על מלוא החוב, כי הוא אכן רוצה לשלמו, אבל כעת בגלל שהוא במצוקת מזומנים, הוא מקווה לזמן טוב יותר, שאז יוכל להחזיר. אלא, שמאחר והתורה הבינה את התהליך הנפשי, תיקנה התורה שבועה, כי לא יעז לומר דבר שקר, ועל כן מלכתחילה יודה בכל.

אין לומר, שמאחר והוא רוצה לשלם ורק רוצה לשחות, הרי בוודאי יפרע המעות, מכיוון שאם נפסוק לטובתו – לא יפרע

לשון התוס' רא"ש שהוסיפו נקודה בסיסית: "וא"ת, מאחר שאינו חשוד לכפור, אלא מתכוין לדחות עד שיהיה לו לפרוע, מה עסק לשבועה זו, הלא בודאי יפרע, כשיהיו לו מעות? י"ל משום דאיכא למיחש, כיון שהתחיל לכפור, ויצא מב"ד זכאי, הואיל ונדחה - ידחה ולא יפרע עוד."

אי הודאתו בכל החוב, אינו בגלל שהוא חשוד לשקר לצורך כסף, אלא זו בעיניו רק בעיה זמנית, עד שיזכה להשיב את מלוא החוב, ולכן אינו חשוד על שבועה

אלא שקיים לנו מצב, בו אדם חשוד על ממון, וגם חשוד על שבועה. ואם כן, במצב כזה תקנת השבועה - לא היתה מועילה, כי האדם היה נפסל. ולכן אמרו, שאכן הוא כן רוצה להודות בכל. ונמצא שאינו חשוד לא על ממון, ולא על שבועה. ודברי רבה הובאו גם בתחילת בבא מציעא, ושם אמר רש"י את הדברים מפורשות, שיש לשלול את הסברא שהוא חשוד גם על ממון. "וכי תימא: מגו דחשיד אממונא - חשיד אשבועתא, ולא נרמי עליה שבועתא, לא חשיד אממונא, לפי שברצונו היה מודה בכולו, אלא שאין בידו לפרוע, וסבר: עד דהוי לי [זוזי], ופרענא ליה."

בשנים האוחזים בטלית – תיקנו שבועה, ואין לומר שמכיוון שחשוד על הממון חשוד הוא גם על השבועה

מאחר ורש"י בחר לפרש כי כל הסברא כאן שאינו חשוד על ממון, כי אם היה חשוד על ממון, היה מקום לומר שחשוד גם על השבועה. ומקשה ר"י, מסוגיה בהמשך של עצם תקנת חכמים על השבועה שבשניים אוחזים, שמלכתחילה אין לנו את הסברא של מי שחשוד על ממון - הרי הוא גם חשוד על שבועה, מכיוון שזה אצל בני אדם נחשב כשתי דרגות חומרה.

הגמרא בהמשך בב"מ, מקשה על עצם הפסק שבשניים אוחזים, וכל אחד אומר כולה שלי, שיש להישבע: וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד, כיון שכל אחד מהם תפוס בטלית, שבועה זו, למה!? מדוע הם צריכים לישבע, הלא ההלכה היא שבכל ספק ממון אין מוציאין את החפץ מידי התפוס ואינו צריך להשבע?

אמר רבי יוחנן: באמת מעיקר הדין אין צריך להשבע, ושבועה זו ששנינו במשנתנו, תקנת חכמים היא, כדי שלא

יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא - ולכן תקנו שבועה כדי לברר שאכן חצי הטלית שלו ולא תקפה מיד חבירו.

ומקשינן: אם כדברי רבי יוחנן, שטעם השבועה הוא משום שאנו חוששים שאחד מהם הלך ותקף בטלית חבירו וטוען שלי היא, נמצא שאתה חושדם על הממון, ואיך אתה משביעם? נימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא. הלא החשוד על הממון חשוד גם על השבועה?

ומתרצינן: לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא! ואף מי שחשוד על הממון יכול להשבע - וטעם הדבר הוא, משום שחמור לאנשים איסור שבועה יותר מאיסור ממון, וגם מי שעובר על איסורי ממון נרתע מלהשבע לשקר.

התוס' מעירים, כי לא ניתן לומר שלמרות שגם מהתורה לא היה יכול להישבע – הרי זו תקנת חכמים

אחד החידושים בלמדנות הוא ללכת לכיוון ההפוך. הכיוון שרש"י הלך הוא שאינו חשוד על ממון. וכאן התוס' באים לשלול כיוון הפוך, שאפילו הוא חשוד על השבועה מהתורה, אלא שאז באו חכמים, והפחיתו, ותיקנו שבועה על החשודים, כל עוד שזה אינו מתנגש עם מצב בו לא יוכל כלל להישבע, כגון שנודע שהוא גזלן. וכל מטרת השבועה, היא מחמת שהאנשים היו מקילים על ממון יותר משבועה, ולכן תקנת חכמים שעם היות וחשודים, הרי תיקנו שישבעו, על מנת שימנעו. ולמעשה זה שתי תקופות, כי מה שחכמים תיקנו, הוא כי היתה בעיה. ואז רבה יאמר כי החשון על ממון אכן הוא גם חשוד על שבועה, אלא שזה לפני התקנה.

שליחת יד בפיקדון, מאחר וזה גזל – הרי השבועה מדרבנן, כי התורה לא היתה מטילה שבועה על גזלן

השולח יד בפיקדון, כלומר שהוא נהנה מחפץ שאינו שלו, וללא רשות הבעלים - הרי הוא גזלן, ולגבי גזלן לא תיקנו מהתורה שבועה. ולפיכך מחלקים התוס' שיש כאן שני עניינים. עצם שליחת היד, ואז החיוב הוא ללא קשר האם פשע (שזה רשלנות ולא גזילה), וכל מה שהוא נשבע, הוא רק על כך שלא פשע ובהנחה שלא שלח יד.

הדחייה שלא ניתן לומר שמהתורה מי שחשוד על ממון חשוד על שבועה הוא מנסכא דרבי אבא

מביאים התוס' הוכחה מנסכא דרבי אבא. שרק בגלל שאמר שאכן חטפתי, ואז הוא קיבל את התואר גזלן, לכן אינו יכול להכחיש את העד היחיד שמולו. אבל אם לא היה אומר כן, הרי עם היותו חשוד, ועוד יש לו להישבע שבועה מהתורה, כי בשבועה של רבנן לא אומרים שמתוך שאינו יכול להישבע - עליו לשלם.

מאחר ומודה במקצת אינו נחשב כתעוזה מלאה אלא חלקית, הרי לכן חייבוהו שבועה

בעצם יש כאן שאלה סמויה, שאם אין אדם מעז פניו בפני בעל חובו, הרי יש לכך שני כיוונים, אם הוא דובר אמת, ואין כאן תעוזה - אין צורך כלל בשבועה, ואם זה כן נקרא תעוזה - הרי יש לו מיגו, שיכל לכפור הכל. ואז התשובה הינה, שמודה במקצת הוא כעין פשרה, כי אינו נקרא עזות פנים ככופר הכל. ומאחר ואנו מבינים, כי יש כאן שקר על מנת שישיב מעצמו את הכסף מאוחר יותר, באה התורה וחייבה אותו בשבועה, כדי שיודה על כל האמת.

יש להבין מדוע פסלו את הגזלן לשבועה

התוס' בשם ר' יהודה חסיד, מחלקים לממון שכבר גזל בעבר, שאין כל תועלת בשבועה, מכיוון שלא ימנע מלגזול, והרי הוא כבר גזול. ולבין ממון שעליו הוא נשבע, הרי השבועה היא שתמנע ממנו שלא יגזול זאת בעתיד.

הוכחה מהרועה שאכל שתי בהמות, שכל מטרת השבועה הינה רק על מניעה שתהיה בעתיד

הרועה שכל יום נתנו לו את החיות עם עדים, וביום שלא נתנו, אמר להם שלא היו דברים מעולם, ואז הגיעו שני עדים שאכל שניים מהם. אלא שהוא גזלן. וכעת את השניים שהעידו - אכן יהיה מחוייב ליתן, אבל זה יהיה בעל כורחו, וכעת אין כל טעם להשביעו, שהרי לא השבועה תגרום שיחזיר את השאר.

יכולתו של הגזלן להישבע שונה מאי יכולתו להעיד

התוס' מביאים דעה שונה, שמלכתחילה מהתורה הגזלן כן יכול להישבע, והפיסול הוא מדרבנן. ועם היות ולעדות הוא פסול, הרי זה פסוק אל תשת ידך עם רשע. והביאור לכך, ששבועת שקר הינה בחומרה יתירה, וללא כל השוואה מעדות, שכל העולם נזדעזע, ונאמר בה לא ינקה. וגם העדות יש בה רק לא תענה, ואילו בשבועה יש מספר איסורים.

מטרת השבועה, כח הדיבור – שבעקבותיה תוליד מעשה, כלומר, פרישה ממה שהתכוון לגזול

[הביטוי "שבועה .. יפרוש" מופיע למעלה מעשר פעמים בתוס', וכאן כל מטרת השאלה, היא לראות מה תועלת יש בשבועה. כי השבועה אינה נועדה לעונש, אלא להגברת הבירור, ואם השבועה תוליד מעשה של פרישה - הרי זה אבן הבוחן לתועלת השבועה.]