



תוספתו מרובה על העיקר

**מסכת כתובות - פרק ג*
(אלו נערות)**

דף כט עמוד א - דף לד עמוד ב

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



**הרב שגיב הלוי עמית
אב תשפ"ד אלעד**





לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - אלו נערות

מסכת כתובות - פרק ג'

הענקת יכולות וכלי למדנות לתלמיד - דרך ניתוח התוספות, בבחינת מוחין דגדלות

בסגנון ה"איך", זאת מתנה שמאוד שמח לא רק הוא לקבלה, אלא כל אברכי הכולל, שהינם מסוגי גיל וסגנון שונים, יכלו להתפעל מכך, ולקבל כלים, אף ספר ביאור על התוספות בימינו כלל אינו מעניק חשיבה כזאת. הינך מדבר על כאלה שנבחנו מאות דפי גמרא בעל פה, כידוע במחזות צאנו המעטירה. כאלה אשר בקיאים בלימוד התוספות, ועם רב שכזה הרגיש את מעלת הכללים, ובשפתו שלו, ביטא עד כמה היא בבחינת הענקה. שכאילו אנו מעלים את התלמידים להבין חלקים מעומק לימודם של התוספות.

יש להקדים ולבאר את גדר העניינים שניתן ללמוד ממצוות הענקה גם בזמן הזה

מצוות ההענקה לעבד עברי, בשעה שיוצא לחופשי מהאדון, לכאורה, אינה קיימת עוד, מאחר וכיום שהיובל אינו נוהג, לא קיים הדין של עבד עברי. אלא שה"חינוך" מרחיב את הכלל אף לימינו אנו, כמובן לא מצד חיוב, אלא מצד המוסר, שישמע האדם החכם ויוסף לקח, שהרי הוא דבר על טעם, שיש לדמות זאת לשכיר בזמן הזה. וכותב על כך ספר החינוך מפורשות, שיעניק לו בצאתו מעמו, מאשר ברכו השם יתברך. ועם היות, וכל ההענקה לעבד העברי הינה רק במכרוהו בית דין, ולא כאשר מכר את עצמו. הוא עצמו נובע מהחידוש של הייתור בפסוק "הענק תעניק לו", ולא למוכר עצמו. הרי אלמלא המיעוט, שהוא עצמו חידוש וגזירת הכתוב, ויש שביארו זאת, כי מאחר ועבר על "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים - שוללים זאת ממנו.

מאחר והענקה יש בה גדר צדקה - הרי יש ללמוד ממנה אף לענייני נתינת ממון

אלא מאחר וההענקה אינה תשלום, כי אם הינה קרובה לגדר צדקה. והרי הרמב"ם עצמו בחר לשבץ מצווה זו בסמוך למצוות צדקה, ולא בסמוך למצוות של עבד ואמה. והרמב"ם עצמו פרט לכך שידוע כי מעצם מיקום ושיבוץ המצווה יש בו ללמד דינים חשובים, הרי אף בפסוקים סמוכה מצוות הענקה למצוות צדקה. ונמצא כי אפילו שהתורה ממעטת את מוכר עצמו במצוות הענקה, הרי לגבי שכיר בזמן הזה, מצד מוסר ומצוות צדקה, ראוי וראוי ללמוד.

יתירה מזו, מאחר ואין כאן גדר של בורח מאדונו, שאז אינו מקבל הענקה, אלא במשכיר, שהוא מסיים את שכירותו, יש להעניק לו. מעבר לכל ההתחייבויות הקיימות בחוק על פרישתו, שזו ממש חובת תשלומי של האדון, אלא יש לפרסם ברבים, עד כמה חשובה הנתינה, אפילו לא היה מרצה מעבודתו, עליו להעניק לו. ואפילו היה אצלו זמן מועט, ואפילו

הנטייה להתחקות אחר הלימוד האקדמי גם אצל יהודים שומרי תורה ומצוות - פסולה

נראה, שבדור שלנו קיים מאבק על תדמית יהודי ירא שמיים. וכאילו יש ללימוד האקדמי מה להעניק לכל אחד מאיתנו. אם בעלייה של שנות התשעים עולם ההיי-טק הוצף ברבים שבאו מרוסיה, הרי אחד הכלים שמנסים היום, הוא לכבוש את העולם החרדי, ובמקום שבחור ישיבה יעסוק רק בתורה - יש לגרות אותם ולמשוך, במקפצה דרך לימוד מדעי. ולתת לו ריבוי כלי חשיבה, מה שכביכול יסיע לו בחיים. וכשראיתי את הנטייה שמתרחשת היום, רציתי לכתוב הקדמה, עם חשיבה אחרת כמשקל נגד. הבסיס של הסתכלות זאת, לנו אין - ולהם יש. ואנחנו חייבים ללמוד כמותם.

פעם אמרתי, כי אחת הדרכים להכשיר אפילו ללימודי אקדמיה, היא דרך לימוד ישיבתי. כי בתורה יש אוצרות, אלא שלא תמיד מציגים אותם בצורה שמראה את עוצמתם. לפני כארבעים שנה סיימתי טכניון בהצטיינות, וזה לא הפריע לי לחזור בתשובה באמצע הלימודים. כולל שהייתי עוזר מרצה "אסיסטנט", כבר שנה וחצי לפני סיום התואר.

כאשר נכנסים לעומק לימוד התוספות, כפי שהנני מראה בחיבורי - רואים עד כמה כלי ניתוח וחשיבה מרתקים קיימים בתוס', בפיתוח חשיבה יצירתית, מחוץ לקופסא, מצד אחד, וניתוח מסודר ובנוי מצד שני. יש לנו מה להציע, ואולי זה המקום להעביר את הדברים בצורה מרתקת. כלומר, ההסתכלות הינה בדיוק מהכיוון ההפוך - קיימים דווקא אצלנו אוצרות נפלאים, נעלים בהרבה מעולם החול, שרק לא תמיד אנו מדגישים כמה ניתן לקבל לעילא ולעילא בצד הקדושה. ותגובות דומות אני זוכה לקבל הן בישיבות הליטאיות, מר"מים וראשי ישיבה, והן מישיבות ספרדיות בסגנון הליטאי.

מושג ההענקה היא החובה של הרב לתת לתלמידיו - לא רק את הידע היבש, אלא את עומק החשיבה

הענקת כלי מחשבה לתלמיד דרך לימודם הייחודי של בעלי התוספות יש ללמוד זאת מגדר הטעמים של מצוות הענקה. וכמו כל עניין בתורה, שקיים גם ברוחניות. בהמשך נרחיב על כך, אך הרעיון המרכזי הוא שאת עומק שכלו של הרב, שאין לרב כלל חיוב להעביר לתלמודו - הרי זו נתינה הקשורה להענקה. פעמים רבות אנו מעבירים רק את הידע של ה"מה" בלבד. אולם על מנת שהתלמיד יבנה באופן ראוי, עליו לקבל כלים.

יצא לי לשמוע מראש כולל צאנו בחיפה, שעברו אברכי כולל על סדרת הספרים, וממש התפעלו, כי בביאורים שלי

התוס' הינה בניית התלמיד. וכפי שביארתי (בהקדמת ספרי להאיר את העולם), כי הרבי כשהוא רוצה להעביר עניין משמעותי, הרי במראה המקומות הוא משתמש בלשון בארוכה. בין אם הוא שולח לשיחה אחרת שהוא ביאר, או אפילו לאחד מספרי המוסר הראשונים, וכאן הרבי שולח למאמר חסידי עמוק של הרבי הרש"ב, המבאר מהות זו.

במאמר וידעת היום מוסקבה תרנ"ז - מתבאר באותיות החסידות דרך הלמידה

המאמר הוא ד"ה וידעת היום - תרנ"ז. מאמר זה מבאר את המשמעות של המשך הפסוק כי הוי' הוא האלוקים. כאשר לכאורה שם הוי' הוא גדר המאור, מקור הגילוי ללא הגבלה כלל, בעוד ששם אלוקים הוא הצמצום, להעלים את האור ולהגבילו בבחינת התחלקות, על מנת שהאור יתגלה באופן של יכולת לקבלו בגדרי העולמות, ולגלות רק את חיצוניות האור.

ראייה לכך שאותיות הדיבור מגלות את חיצוניות השכל ולא את פנימיותו, כי בשעה שהיו דנים בסנהדרין כל הלילה, והיה שיוויון, הרי הצמידו שני סופרי הדיינים, שהיו כותבים את דברי המזכים ואת דברי המחייבים. אלא שרש"י מדייק כי תוונא דליבא - לא כתבי אינשי. כי את פנימיות כוונתם אינם יכולים לגלות באותיות, כי אם את החיצוניות בלבד.

כך בלימוד - יש את כוח המשכיל, אך יש להגביל כל שכל וסברא. כי אם יתפשט באיזה סברא יותר מדי, ילך בה בדרך עקלתון, והיא לא תהיה אמיתית. ועל אחת כמה וכמה כאשר באים להעביר זאת אל המקבל. ולכן חכם גדול נדרש בהכרח להעלים את כל עומק ורוחב חוכמתו, ולא יגלה לתלמיד אלא הארה חיצונית מהדבר מושכל, בקיצור נמרץ לפי עניין המקבל. ואף את זה הוא מלביש במשל, מאחר והמשל הוא דבר זר לגמרי מהנמשל. אולם דרך הדוגמא יוכל לתפוס התלמיד בעניין הגבוה יותר. ולכן אמרו לו ללמד בדרך קצרה מחד, אך מאידך אין הכוונה שלא יהיה בזה פנימיות שכלו, כי אז זה הופך להיות שכל אחר.

וכמו המשנה, שרבינו הקדוש שנה לנו, הרי זה הקיצור מכל אריכות הפלפול והעומק אורך ורוחב שהיה אצלם. אלא שהכל מצוי בלשון המשנה, וכפי שהגמרא פותחת ומבארת זאת, בדיוק מלשון המשנה. אלא שהצמצום הוא רק אצל המקבל ולא אצל המשפיע. ואפילו במשלים הרי הוא ממשיך ורואה את כל הפרטים, כפי שהוא אצלו. ואכן התלמיד לאחר ארבעים שנה, הרי הוא עומד לקבל את פנימיות ועצמיות כוונתו. אלא אצל המשפיע זה בבחינת אור ישר, ואילו אצל המקבל - הרי זה בבחינת אור חוזר.

דרך הלימוד של הגמרא היא פתיחת העלם המשנה, ואילו דרך הלימוד של התוספות, היא פתיחת העלם הגמרא

כפי שהתבאר במאמר החסידות, הרי הגמרא פתחה את כל מה שהוסתר במשנה. אך כפי שהארכתי בהקדמות ובדוגמאות הרבות, התוספות פתחו לנו את עומק הגמרא. פתאום סוגיות שנראות ממבט ראשון סותרות, הכל מתיישר. וכמו שלימוד הגמרא נחשב במעלה יתירה על המשנה, כך מוכיח הרבי מצאנז-קלויזנבורג שכך התוספות לגבי הגמרא.

לא התברך הבית בגללו. ועל אחת כמה וכמה כאשר כן התברך הבית בגללו, שאז אפילו לפין הדין, נדרש ליתן לו לפי הברכה.

הרבי מרחיב את ביאורו של אביו, שהתלמיד הוא בבחינת מוחין דקטנות, ומקבל כהענקה צורת לימוד חדשה של מוחין דגדלות

בהשגחה פרטית ממש סמוך לכף מנחם אב, הנני זוכה ללמוד שיחה של הרבי (לקוטי שיחות יט, ראה ד), בה מדייק בדברי אביו. ועם היות שהיה לי רצון לנסוע לרבי דווקא בכף אב, הרי זה התהפך, שנתבקשתי להתוועד בליל ששי הסמוך, ב770 בכפר חב"ד, וממש הרגשתי, כי בשל ההערצה שלי ליום זה, בו הרבי היה מבאר את סיומי הגמרא - קורא לי הרבי אליו.

בהערותיו על מסכת קידושין, מבאר כי העבד עברי הינו בבחינת מוחין דקטנות, וההענקה היא לתת לו מוחין דגדלות, ולכן התורה מפרטת מצאנך ומגרנך ומיקבך, שהם כנגד המוחין. ברוחניות אדון ועבד הם רב ותלמיד. ולכן רבי יוחנן שלא הבין דבר מה, אמר כי הוא יוביל את כליו לבית המרחץ, למי שיבאר לו את העניין בתורה שהתקשה, שזו עבודת עבד לאדונו.

מבהיר הרבי את דברי אביו במילים פשוטות. כי אכן הרב מחוייב לתת ולבאר לתלמיד את עומק ההלכה בטעמה היטב, אף שיזדקק לחזור על כך ריבוי פעמים עד שיבין. אלא שזה העומק בהשגת שכל התלמיד, שעדיין הוא אצל הרב בבחינת מוחין דקטנות, שעבור התלמיד הוא בר השגה.

(וכפי שמביא אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה פ"ד סעיף יח, שהחובה אינה על עצם פעולת הלימוד, אלא שימה בפיהם, שלא מוותרים לרב עד שמושגת התוצאה, טעם המיישב תלמודם ומשימו בליבם. ולזה הגדיר עד שיבינו עומק ההלכה בטעמה היטב. וכל זה הוא כחלק מכך שהדבר אינו לגאונים כי מדובר בתלמידים שלא הבינו, וצריך עוד להזהיר את הרב שלא יכעוס עליהם, אלא הוא צריך להתמודד ריבוי פעמים, שנאמר בשלוש לשונות, שונה, וחוזר הדבר, כמה פעמים. ונמצא כי יש כאן עדיין עומק, אלא שהוא ברמת התלמיד ויכולותיו, אך ברור שעבור הרב זה בבחינת המוחין דקטנות שלו. וכל זה עדיין בחיוב לימודו, כי ללא הלכה בטעמיה שנקלטו אצל התלמידים - אין כלל גדר לימוד. אבל לימוד לעומק של הרב, הוא כבר בבחינת הענקה שהיא נקראת צדקה).

אולם מאחר וקיימים עניינים שהינם מעבר לגדרו של התלמיד, אכן אין הרב מחוייב לכך. וכל נתינת עומק זו - היא כבר בגדר צדקה. ואכן הרב נדרש להתייגע עד שסוף סוף ייקח לעצמו התלמיד את העומק של שכל הרב, ויתקבל בכליו שלו.

הענקת פנימיות החוכמה של הרב - היא בבחינת מה שהתלמיד יזכה לקבל רק לאחר ארבעים שנה

בהקדמה לתוספתו מרובה על העיקר - פרק השולח, הוכחתי כי במחלוקתם של רש"י והתוספות בביאור עד ארבעים שנה לא עומד התלמיד על דעת רבו, הרי שיטת

"אמנם אנו בדור יתמי שהעיון נחלש והמוחות לא מסוגלים לשבת ולהתרכז זמן רב בעיון הסוגיא עם התוספות והראשונים, וכתלי בית המדרש יוכיחו שכמעט כל השס"ם עם הראשונים נעלמו מבי מדרשא לטובת שוטנשטיין ומתיבתא המביאים את פירוש הגמרא בצורה מתומצתת למח האדם בלי יגיעה ועמל מרובה, ואני רואה שבעמלך, עיקר החיבור לחבר את הלומד לדברי התוספות, ודבר גדול וחשוב כת"ר עושה, שמבאר את דברי התוספות בלשון עממי, בכדי שהלומד שלא עמל עדיין, ולא הגיע לעיון עצמי, יוכל להבין את מהלך התוספות בסוגיא, וכמובא במפרש על מבוא התלמוד מרבי שמואל הנגיד, שפירוש המילה 'אמורא' הוא מתורגמן, וזה מה שעושה בחיבורו - מתרגם את דברי התוספות ללשון ימינו.

אבל לענ"ד, צריך להחדיר בקרב הלומד, את עיקר השאיפה בלימוד הגמרא בעיון, שמביא את האדם לחשיבה עצמית, שזו תכלית לימוד התורה, שהאדם יתייגע בעצמו להבנת הגמרא והראשונים. למדתי מאמור"ר ז"ל שהעמיד תלמידים, רבנים, ראשי ישיבות, דיינים, במשך כחמישים שנה, שהעיקר הוא להביא את התלמיד לידי גירוי שכלו, על ידי הצבת קושיא של המהרש"א או מפרש אחר, כדי שהתלמיד יתאמץ ויתרץ, ויחוש את טעם התורה ושמחת התורה, המשמחת לבו של אדם ופותחת לו שערי תבונה."



רק לימוד מתוך התבטלות לחוכמת וקדושת בעלי התוספות, פותח לך מתנה של העמקה

הדבר השני, זו שיחה מעניינת של הרבי על פרשת השבוע, וישב, על שני ביטויים דומים אך שונים אצל יוסף הצדיק, שאף בהיותו בבית אדונו כעבד, הרי ה' מצליח בידו, אך לאחר מכן, כשהוא בבית האסורים, אכן ה' עמו ומסייע, אך הושמטה המילה בידו. ומדייקים, כי הביטול שלו בבית האסורים היתה מרובה יותר. הוא אינו בעל יישות, אשר פועלת, ואז וברכך ה' אלוקיך בכל אשר תעשה, וניכרת עשייתו שלו. בתור אסיר הוא מספר. לא בכדי הנאצים יימח שמם וזכרם, "העניקו" לכל אדם מספר. אינך אדם עוד.

היכולת להבין את המרחק התהומי שלך - היא הסוללת את ברכת ה' מעל כל גדר

לכאורה, לימוד מעמיק כזה, בו הינך עובר כבר את האלף תוספות המבוארים, והרי המספר הגבוה ביותר הינו שר האלף, גורמת לך בהכרח להעריך, אכן עשיתי כאן עבודה. אלא דווקא המתנה, אותה אני מרגיש כיצד יש להודות על כל תוספות שביארתי. ועד כמה אני רחוק מהם, ועל כן יש לדייק בכל מילה או רצף מילים אצלם מחדש, ולא להסתכל על כך

התוספות מכניסים בדיוק לשונם ובשיטתם ריבוי עוצמות, שבדרך כלל אינן ניגלות לתלמיד, וראוי להעניק לו כל זאת

אלא שבחיבורי זה נעשה נסיון לפתוח את התוספות, ולהדגים בכל תוספות, ארוך או קצר, עד כמה אור הוכנס שם. וזה הרי דבר והיפוכו. התוס' כתובים בסגנון קבוע וברור עם חוקיות משלו, אך כאשר מתעמקים ומדייקים - הרי זו בחינת הענקה לתלמידים. כל הכללים שמנותחים בחיבור זה, הינם דרך להעביר ללמוד כלים כיצד ללמוד באופן שמעולם לא ראה בתוספות. ובאופן שמתאים לריבוי תלמידים. שזה בחינת הענקת מוחין גדולות, שאינם נמצאים בשכלו של התלמיד מצד עצמו. והענקה זו הינה צדקה כפשוטה. והענקה זו הינה גם למי שלא עבד אצלי או למד אצלי, ועם כל זאת - זוכה הוא לאור הגנוז.

עדיין יש מקום נרחב להעמיק בדברי התוספות (מתוך הסכמת הרב חיים נאה)

דווקא שלכאורה יש דברי ביקורת בהסכמה זו, נהניתי מהם במיוחד. גם בעובדי במפרשי האוצר, וראיתי כמה עומק קיים בכל שיעורי ראשי הישיבות, ראיתי עד כמה עוד ארוכה הדרך. יש ברכה לא קטנה בספר, ובפרט באופן של שימה בפניהם, שיהיו כללים שיתפסו אצל התלמידים. אך להעמיד תלמידים ולבנותם, זו מהלך בכמה רמות מעל. ואני מצטט חלק ממכתבו (נכד של הרב חיים נאה בעל השיעורים). שבעצם אנו רואים את שני המהלכים, קטנות המוחין אצל הרב, זה החלק הראשון בדבריו, ולקחת העומק, שזה כפי שאביו זכה ללמד.

הדברים הבאים לכאורה היו אמורים להיות בבחינת הקדמה של בנימה אישית

האדם אינו חי בחלל ריק, ותוך כדי הכתיבה, רציתי לצרף התייחסות אישית שלי לשני דברים. האחד היא פטירתו של הרב שניאור זלמן סגל, אשר עם היותו חסיד חב"ד ובצעירותו, למד כחברותא עם אחד מהגדולים ביותר בעולם הליטאי הרב דב לנרא, בהיותו בן שש עשרה שנה צעיר ממנו, ואף הוא אישית בא לנחם, בביקור של קרוב למחצית השעה.

סיפרו עליו לא רק כמה שקדן היה, אלא כמה הוא ידע את הש"ס בבקיאות, והיה חוזר על כל המסכת עם הפרשנים, עוד בחופש. אני, שלא זכיתי ללמוד ולו זמן אחד בישיבה, ועוד מעט יצאו עשרים כרכים על ביאור התוס', תוך שאני עובד לפרנסתי במשרה מלאה, חייב לספר, כי כל יום אני רושם בדיוק כמה התקדמתי, ואם אני מסיים לבאר שני תוספות, הרי אני שמח, ואם באותו היום סיימתי שלושה, אני ממש מאושר. כן, כל תוס' הינו מאבק עבורי עד היום. ועם היות ויודע אני עד כמה אני טורח - הרי ניכרת ברכת ה'.

הרי לעתיד לבוא אפילו ההבנה של השכל, תהיה מתוך ראייה. וההפרש בין ההשגה לראייה לראי' הוא דבהשגה גם כשהיא בהתאמתות, אפשר שע"י קושיא יהיה אצלו שינוי או חלישות עכ"פ, משא"כ בראיה, גם כשיקשו לו קושיות הכי חזקות, לא יהיה אצלו שום ספק במה שראה, והטעם לזה הוא, כי כשאדם משיג בשכלו איזה דבר, הרי זהו דבר נוסף עליו, משא"כ כשהוא רואה איזה דבר הדבר נחקק בפנימיותו וכאילו שנעשה חלק מעצמותו ולכן אין שייך בזה שינוי.

רק דרגה בה הינך מתמסר למשהו שהוא הרבה מעבר לך, גורר לימוד שאפילו שאנו עסוקים בלימוד התוס', שהיא בדרך מלחמה, אלא זוכים לפדייה בשלום. ויש לדמות את הניגוש ללימוד את תורתם מתוך התמסרות וביטול עצמו, ממשל של חייל בצבא.

"ויובן זה ע"פ משל ממלכותא דארעא, שכשארם נכנס לצבא, אף שעדיין לא שירת בהצבא, ועל אחת כמה וכמה, שלא היה במלחמה - הוא מוסר את עצמו לגמר, און ווערט אויס בעה"ב אויף זיך (באידיש זה מצלצל, כיצד הוא מפסיק להיות בעל בית על עצמו, כדוגמת האסיר עם יוסף הצדיק).

דכמו כן הוא בצבא הרוחני, שישראל הם צבאות הוי', דזה שכל אחד מישראל יש לו קבלת עול, כפתגם הידועה "א איד - איז א קבלת עול'ניק" (מהותו של יהודי הוא שהוא מקבל על עצמו בבחינת נעשה ונשמע, הביטול לבעל הרצון, עוד לפני ששומעים את הפקודה מה יאמר). שבוזה הוא נכנס לצבאות השם, הרי על ידי זה הוא מוסר את עצמו לגמרי לאלקות, ומסירה זו - היא קשורה ומאיר בה המסירות נפש שמצד יחידה בדרגה הכי נעלית. (שמתבטלים כל רצונותיו, ועד שכל העניינים הוא בהשתוות).

כדבר הידוע ומובן מאליו - היא הגורמת לי לברכה, שרחוקה כליל מכוחותיי.

ובהמשך להקדמה הקודמת, הלימוד האקדמאי מנפח אותך, הנני למדן, אני יודע, יש לי דעה, ואני בעל סברא. וכמשקל נגד, הרי תורת החסידות עמלה בדיוק בכיוון ההפוך, התורה היא המופלאה, ובפרט תורתם של בעלי התוס', וכפי שהבאנו שלא בכדי זכו רבים מהם למות על קידוש השם במסעות הצלב, אשר התמסרותם ללימוד היתה מופלאה ביותר.

ונראה לי להודות, כי דווקא מאחר וממשיך אני על כל תוספות מחדש לחיות עם ההרגשה עד כמה ראוי לעמול ולהתפעל מכך, היא הסוללת לי את הברכה. ודווקא סיפורים על אנשים כה מוצלחים בדורנו, מסייעת לך להבין כי כל מה שהינך מגיע עם כל המאמצים באישיים - הרי זו רק ברכת ה'. ולפיכך נראה, כיצד הדברים מתבארים בתורת החסידות, ומכלי ראשון (מאמר ד"ה פדה בשלום נפשי, אור ליו"ד כסלו, ה'תשמ"א).

ביאור הלימוד באופן רוחני, כיצד יש כאן ג' בחינות, קרב, ראייה, וביטול

אולם עם היות וגוף הלימוד בחלק הניגלה של התורה, יש לדמותו למלחמה. "גם בלימוד התורה גופא דהלימוד בנגלה דתורה הוא באופן דקושיות ותירוצים. שבתחלה קס"ד (=קא סלקא דעתך, היית רוצה לסבור) שהסברא היא כך וכך, ואחר כך מגיעים להבנה עמוקה יותר ושוללים את הסברא הקודמת ועד שאומרים עליה - בדוּתא היא (ואפילו מה שהגמרא אומרת הא דרב אשי - בדוּתא היא, זה עדיין נחשב כתורה, ויש לברך על לימודה). דשלילת סברא הקודמת הוא עניין דם לרוב שפכת' שנאמר גבי דוד, כמו שהוא בעולם השכל."



תוספתו מרובה על העיקר - אלו נערות

[דף כט עמוד א]

הבא על הנתינה -

פירש בקונטרס,
דדוד גזר עליהם שלא לבא בקהל,
והיינו משום עבדות,
כדאמרין בהערל (יבמות עח: ושם),
ואין נראה לר"ת,
דהא משמע בגמרא (ע"ב),
דנתינה - הוא דאורייתא,
דקאמר ממזרת ונתינה איכא בינייהו,
למ"ד ראוי לקיימה כו',
משמע דהוא דאורייתא,
דהא בקראי פליגי,
ובריש יש מותרות (שם דף פה: ושם) אמרינן,
ממזרת ונתינה איכא בינייהו,
מ"ד דאורייתא - הא נמי דאורייתא.

ועוד,

דתנן (מכות דף יג.),
אלו הן הלוקין ממזרת ונתינה לישראל,
משמע דלקי עלה מדאורייתא,
דומיא דכל הנך דחשיב התם.

ומיהו איכא למימר,

דבכל הנהו - נקט נתינה אגב ממזרת.

וכן צריך לומר ע"כ לרבא,

למאי דס"ד בהערל (יבמות דף עו. ושם),
דבגירותן - לית להו איסור חתנות.

ומ"מ אין נראה לר"ת פירוש,

דהא מסיק רבא בהערל (ג"ז שם),
דבגירותן - אית להו איסור חתנות,
וכל היכא דחשיב נתינה בהדי ממזרת,
איירי בגירות כמו הכא,

דבנכריותה - לית לה קנס,

כדאמרין לעיל בפ"ק (דף יא. ושם),
יהבינן לה קנס ואזלה ואכלה בנכריותה,
וכן בקדושין בפרק האומר (דף סו:): תנן,
כל מקום שיש קדושין ויש עבירה,
כגון ממזרת ונתינה כו'.

ועוד,

לפירוש הקונטרס,

כיון דעבדות ממש גזר עליהו,

שמתוך כך נאסרו לבוא בקהל -

משום לא יהיה קדש,

א"כ אמאי יש לה קנס,

הא תנן בהדיא במתניתין,

דשפחה - אין לה קנס,

ואי משום דנתינה מנטרא נפשה,

הא אמרינן בירושלמי,

דשפחה אפילו משומרת - אין לה קנס.

ועוד,

דתנן בפרק עשרה יוחסין (שם דף סט.),

דחרורי ונתיני - מותרים לבא זה בזה,

ואמאי, והא חרורי - אסירי בשפחה,

כדתנן (גיטין דף מא.) לישא שפחה - אינו יכול.

ומיהו הא י"ל,

דלאו ממש גזר עליהו עבדות,

לאסור בלא יהיה קדש.

ונראה לר"ת,

דנתינה אסורה דאורייתא - משום לא תתחתן,

כדמסיק רבא בהערל (יבמות דף עו. ושם),

ודוד לא גזר עליהו אלא שיעבוד,

ולאו לאוסרן בבנות ישראל,

דהא אסירי וקיימי מלאו דלא תתחתן,

אלא כדי שלא ישמעו בישראל,

והא דגזר בהו ספי מבשאר פסולי קהל,

משום דהו אומה שלימה.

והא דקאמר התם,

כל מי שיש בו שלשה סימנים הללו,

ראוי לידבק בהן,

לא לישא מהן, אלא להיות בן חורין כמותן,

וכן הא דקאמר התם,

בימי רבי בקשו להתיר נתינים,

א"ר אם חלקנו נתיר, חלק מזבח - מי יתיר,

לא שהיו רוצים להתירם לבא בקהל,

דהא - מדאורייתא אסירי,

אלא בקשו לפטרן מעבדות להיות בני חורין,

ואמר להו רבי,

דאין יכולין להפקיע חלק מזבח.

ואף על גב דקיימא לן,

דהפקר ב"ד - היה הפקר,

היינו לצורך, אבל זה - אינו צורך כל כך.

ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים וגו' (יהושע ט) - קרי להו נתינים. הגמרא ביבמות מספרת באריכות מדוע גזר דוד על הנתינים. שנאמר: ויקרא המלך [דוד] לגבעונים, ויאמר אליהם: והגבעונים לא מבני ישראל המה, כלומר: אינם ראויים לבוא בקהל. והטעם היה שלא ירד מטר שלוש שנים ברציפות, עד שגילו לו באורים ותומים, ואחת מהם ששאל המלך, בכך שהרג את הכהנים מהעיר נוב, אשר היו מספקים מזון לגבעונים, נחשב הדבר כאילו הרגן לגבעונים.

דוד המלך מנסה לרצותם, אלא שהם באים עם תביעה נוראה, איננו רוצים כסף, ולא להרוג אף אחד, אלא הם לקחו שבעה מבניו של שאול ותלו אותם. ואפילו שדוד המלך רצה לרצותם, לא הסכימו להתפייס. וכשראה שזו הנהגתם, ללכת בכזאת קיצוניות, אף שבעיניהם הם תלו אותם על עץ, שמאחר ונהגו כך עם הגרים הגרורים, ולכן נענשו.

ואפילו שנתווספו כמות גרים ענקית לישראל, הרי מאחר ואין בהם את שלוש המידות של ביישנים רחמנים וגומלי חסדים - אינם ראויים להיות בקהל ישראל, כי כזאת הנהגה לא ראוי להתחבר עימם. והגמרא מדייקת, שאף משה גזר עליהם, ולאחר מכן גם יהושע, אלא שדוד גזר לעולם, אף שבית המקדש אינו קיים. וגזירת העבדות היא על מנת שלא יתחתנו בהם.

קושי ראשון, שחייבים לומר כי איסורה של הנתינה הוא מהתורה, ולא מצד גזירת דוד

שיטת רבינו תם, עונה על מספר קשיים, וסוללת מהלך ברור. ראשית, אם כל איסור הוא רק מצד גזירתו של דוד, הרי בבירור בעמוד הבא, בה חלוקים שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא, הוא האם חיוב הקנס הוא על אשה הראויה לו, שנאמר ולו תהיה לאשה, וכל הדיון הוא האם יש בה איסור לאו - הרי הקידושין תפסו, אך היא אינה ראויה לקיימה, והדוגמא שהם נותנים בהבדל הוא בין השאר נתינה, כלומר האיסור הוא מהתורה.

ומחזקים קושיה זו ממקום נוסף ביבמות. מאן דאמר, רבי שאמר את הטעם באלמנה וגרושה שלא קנסוה מפני שהוא איסור דאורייתא, ודברי תורה אין צריכים חיזוק, הרי הא - ממזרת ונתינה לישראל - נמי אסורה לו מדאורייתא, כי דברי תורה אין צריכים חיזוק, ולכן יש לה כתובה.

וחיזוק שלישי לקושייתם, הוא כשמנו את אלו הן הלוקין, הרי הנתינה מצויה כחלק מרשימה מכובדת ביותר של איסורי תורה. ואמנם מעירים, שלכאורה היה מקום לתרץ, כי שיגרת הלשון היא לשנות ממזרת ונתינה יחדיו. וכן מעירים, שלכאורה לפי סברת רבא בתחילה - אין איסור חתנות אם הנתינה התגיירה.

מהלך ראשון של רבינו תם - הנתינה המדוברת כאן התגיירה, ואיסורה הוא מהתורה

אלא שאז מגיע רבינו תם, ומבאר כי זאת היתה רק סברתו הראשונה של רבא. דהא מדאורייתא אסירי, כדמוכח בהערל, מהא דאמר רבא - לאו מילתא היא, דאמרי בגיורת - לית להו חתנות, דהא לא תפסי בהו קידושין, נתגירו - אית בהו חתנות. והכי פירושו, מעיקרא - הוה בעי לאוקומי קרא דלא תתחתן דכתיב בשבע אומות בעודם גוים, והדר ביה רבא,

ומיהו בירושלמי משמע,

כפירש הקונטרס בפרק עשרה יוחסין,

דקאמר התם,

נתינים - יהושע ריחקם,

כלום ריחקם אלא משום פסול משפחה.

דא"ת משום פסול עבדות,

אלא מעתה הבא על הנתינה - לא יהיה לה קנס,

משמע משום דיהושע גזר עליהם,

נפסלו מלבא בקהל,

וגזרת יהושע ודוד - הכל גזירה אחת היא,

כדמוכח בהערל (שם דף עט.).

ומיהו בירושלמי איכא למימר,

דסבר כמו שהיה ס"ד דרבא מעיקרא בהערל,

דבגירותן - לית להו איסור חתנות.

ועוד י"ל,

דריחקן - היינו שלא ישמעו בהן.

והא דאמרין בהאומר בקדושין (דף סח: ושם),

נכרית מנא לן דלא תפסי בה קדושין,

דכתיב לא תתחתן בם,

אומר ר"ת,

דאסיפיה דקרא סמין ובתו לא תקח לבנך,

אבל רישיה דקרא - מיירי בגירות,

וכענין זה מצינו בהערל (יבמות דף עט.),

דפריך גבי בני שאול,

והכתיב לא יומתו אבות על בנים,

וע"כ לא פריך,

אלא מסיפא דקרא איש בחטאו יומתו,

דרישא דקרא,

מוקמינן ליה לפסול קרובים לעדות,

בפרק החובל (ב"ק דף פח.),

ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כז:).

אחת מהנערות שהתנא לומד שצריך לשלם היא הנתינה, ואף שאינו רשאי לקחתה לאשה - קנס הוא משלם

המשנה מונה אלו הן הנערות הבתולות שיש להן קנס חמשים כסף, אם אנס או פיתה אותן אדם, על אף שהן פסולות להינשא לו, ואין נוהגת בהן המצוה לשאת אותן לאשה. ויש במשנה מספר חלוקות. בראשונה - נערות האסורות על בועליהן באיסור לאו: הבא על הממזרת, שעובר ב"לא יבוא ממזר [וכן ממזרת] בקהל ה'". ועל הנתינה, שהיא מן הגבעונים, האסורה לבוא בקהל היות שדוד גזר עליהם. (והתוס' ידונו על הנתינה).

רש"י מבאר על פי הגמרא ביבמות, שדוד גזר על הגבעונים, הנקראים נתינים

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י "מן הגבעונים, והיא אסורה לקהל, דדוד גזר עליהם, כדאמרין ביבמות (ד' עח:).

והרי פסקה זו באה לפסול קרובי משפחה להעיד, אלא שהוא למד דווקא מהמשך הפסוק 'איש בחטאו יומת'.

על מנת להבין היטב את הסוגיה, ראוי להשתמש הן בתמצית מילות המפתח, והן בתוס' כה ארוך לקחת תמצית מתוס' מקבילים בנושא

[התוס' לאחר הבאת פירוש הקונטרס הביאו סוללת קושיות "ואין נראה לר"ת דהא משמע .. ועוד .. ועוד .. (ועל כן מסיימים בענווה עם פירוש חדש, ונראה לר"ת". ונראה ליקח מתוס' ביבמות "ואין נראה לרבינו תם דמדאורייתא אסירי בלאו דלא תתחתן כדמסיק רבא לעיל (דף עו.) דבגירותן אית להו חתנות." וכן נראה שבנושא כה משמעותי כדאי לנצל את לשונות התוס', בהביאם את תמצית דעת ר"ת. "ונראה לרבינו תם דדוד גזר עליהם שעבוד והא דקאמר לעיל ראוי להדבק עם ישראל היינו להיות בני חורין כמותן אבל חתנות אסור מדאורייתא והא דקאמר בימי רבי בקשו להתיר נתינים לא להתחתן בהם אלא להפקיע עבודתם."]

ועל הכותית -

פירש בקונטרס,

דקסבר כותים - גירי אריות הן,

וישנן בלאו ד'לא תתחתן'.

וזהו לפי שיטתו,

כדסלקא דעתין מעיקרא,

בהערל (יבמות דף עו. ושם),

דבנכרותן - אית להו איסור חתנות.

ומה שפירש,

דקסבר כותים גירי אריות הן,

ל"נ לרבינו יצחק בן רבינו מאיר,

דא"כ עובדת כוכבים היא,

ועובדת כוכבים - אין לה קנס,

כדפריך בפ"ק (לעיל יא.),

'יהבינן לה קנס - ואזלה ואכלה בנכריותה?'

ועוד,

דבגמרא מוקי מתניתין כר"מ,

ור"מ אית ליה - דגירי אמת הן.

ואף על גב דכולה מתניתין לא אתיא כר"מ,

דהא בתו - אמר בגמרא דלא אתיא כוותיה,

מ"מ בהא דסבר דגירי אמת הן,

אתיא כוותיה.

דהא בשור שנגח ד' וה' (ב"ק דף לח: ושם),

מסקינן דשור ישראל שנגח שור של כותי - פשור,

משום דקנס הוא דקניס רבי מאיר בממונם,

אף על גב דמן הדין חייב דגירי אמת הם,

ופריך ממתניתין דהכא,

דכותית יש לה קנס,

משום דלא שייך בהו חיתון קודם שנתגירו, אלמא נתינה גיורת דאיירי בה במתניתין - אסורה מן התורה.

מהלך שני של רבינו תם - שהרי מאחר והנתינים אסורים מהתורה - דוד המלך לא גזר עליהם כי אם שעבוד

ומפרש ר"ת דנתינים מדאורייתא - אסירי, ודוד לא גזר עליהם אלא שעבוד. וכן מוכח בפרק הערל דפריך ונתינים דוד גזר עליהם? משה גזר עליהם! דכתיב מחוטב עציך עד שואב מימך, יהושע גזר עליהם דכתיב לא יכרת מכם עבד חוטב עצים ושואב מים! ואי דוד גזר עליהם חתנות - מאי קפריך? הא לא אשכחן שמשה דאמרינן לקמן ממזרת ונתינה ויהושע גזרו עליהם אלא עבדות. והיה נדרש לגזור בהם יותר משאר פסולי קהל, מכיוון שמדובר באומה שלימה.

וכל מה שנאמר בהם לענין שאין בהם את המידות הטובות של שלושת הסימנים המוכיחים על מעלתם של ישראל, גם זה אינו קשור באיסור נישואין, אלא המלצה שלא ראוי להתנהג כמותם.

וכל מה שרצו בימי רבי להתיר נתינים, הרי יש לפרש שזה אינו על מנת להתיר את איסורם, אלא להפקיע את העבדות שהיתה עליהם, ומתוך כך יובן התירוץ, שאמרו שלא ניתן להפקיע חלק מזבח, ולא שאין יכולת מצד הפקר בית דין הפקר, אלא שאין צורך להשתמש בתקנה חריפה כזאת למקרה שלהם.

ר"ת מחזק את דבריו, שלא ניתן לומר שהאיסור הוא מצד עבדות, כי אז לא תהיה ראוייה לקנס

ר"ת מקשה על שיטת רש"י, שאם בגזירה היא על עבדות, מדוע שבכלל יהיה לה קנס? והרי לשפחה אין קנס, ואפילו תנסה לדחוק ולומר, כי היא שומרת על עצמה - הרי בירושלמי נאמר כי אף שפחה משומרת אין לה קנס.

התוס' מבארים כי סברת הירושלמי שאף יהושע ריחק אותם, אין זה מצד עבדות

ועם היות שלא ניתן לומר, כי היה זה מצד עבדות, אלא ממש הריחוק הוא מצד פסול משפחה. ואם כן היה לנו לומר, שגזירתו של יהושע היא פיסול לבוא בקהל, אלא שמעירים התוס', כי יתכן שהירושלמי הוא בשיטת רבא בהווה אמינא, אלא שלמסקנה הרי חזר בו. או מצד שהריחוק הוא על מנת שלא יטמעו בהם.

מקשים התוס', על סברת רבינו תם, שרצה להעמיד שלא תתחתן בהם מדובר על שבעת העמים לאחר גיור, מגמרא בקידושין

מאחר ור"ת סבר ש'לא תתחתן בהם' מכוון לשבעת העמים אף לאחר גירות, שהרי מובא שם בגמרא שזה מקור לאיסור חתנות עם גויה. אלא על כך יענה ר"ת, שהוא התכוון להמשך הפסוק 'ובתו לא תקח לבנך', והרישא כן מדברת על גירות. ועם היות והיא אסורה, הרי הגירות פועלת, שקידושין כן תופסים בה ויש לה קנס. מביאים התוס' ראייה על שימוש בציטוט של הרישא למרות שהוא מכוון להמשך. והשאלה היבמות היא כיצד העניש דוד את צאצאי שאול על מה ששאל עשה לנתינים, שהרי נאמר לא יומתו אבות על בנים,

ואי ס"ד דקנס הוא שקנס ר"מ בממונם,
ה"נ לקנס כו',

**אלמא דמתניתין דהכא,
סברה דגירי אמת הן.**

וא"ת,

אם כן מאי קמ"ל,

**פשיטא דיש לה קנס,
דישראלית גמורה היא.**

וי"ל,

דס"ד דלא יהבינן לה קנס,
שלא יטמעו בהן.

וא"ת,

למ"ד בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף עו.),
דפסול כותים,

**משום דעבד ושפחה נטמעו בהן,
אמאי יש לה קנס,**

נימא לה, אייתי ראייה דלאו שפחה את ושקילי,
לשמואל דאמר (ב"ק דף מו:),

אין הולכין בממון אחר הרוב,
ואפילו לרב,

אי דאזיל איהו גבה - ה"ל קבוע,
וכל קבוע - כמחצה על מחצה דמי.

ויש לומר,

דכל אחת מוקמינן לה,

אחזקת אבהתא שהיו כותים,

אף על גב דלענין פסול,

לא מוקמינן לה אחזקתה,

לענין קנס - מוקמינן להו,

שלא יהא חוטא נשכר.

ואם תאמר,

ואמאי לא חשיב נמי אלמנה לכ"ג,
גרופה וחלוצה לכהן הדיוט.

וי"ל,

דבפסול כהונה - לא קמיירי.

והא דלא תני מצרי ואדומי,

משום שיש להם היתר.

[א"נ,

לא חשיב - אלא חייבי לאוין].

אבל קשה,

דליתני מחזיר גרושתו,

משניסת ונבעלה שלא כדרכה,

ואף על גב דאמרין בפרק עשרה יוחסין (קדושין עח.),

הכל מודים שאם בעל ולא קידש - שאינו לוקה,
מ"מ לר"ע דאמר,

אין קדושין תופסין במחזיר גרושתו - **ליתני.**

ועוד הוה מצי למיתני יבמה לשוק,

[ועבד הבא על הכותית - הולד ממזר ויש לה קנס,
ת"י].

וי"ל,

דתנא ושייר.

ואף על גב דבפ"ק דקדושין (דף שז:),

דייק תנא תני אלו, ואת אמרת תנא ושייר,

הכא - **דתני בסיפא ואלו שאין להם קנס,**

לא שיין למידק הכי,

כדאשכחן בפרק המזבח מקדש (זבחים דף פד.),

דקתני **ואלו פסולן** בקדש, **ואלו שאין פסולן** בקדש,
ומשייר ברישא ובסיפא.

ועי"ל,

דהכא - **לא חשיב אלא פסולי קהל.**

**שיטת רש"י שכותים הינם גרי אריות, היא לפי ההווה
אמינא של רבא, שכל איסור החתנות הן בעודן נוכריות**

המשנה מבארת, מי הן הנערות אשר האונס אותן נותן
לאביהן קנס חמישים כסף. ופותרת ברשימת הפסולות. אחת
מהן היא הכותית. בתחילה מביאים התוס' את הגדרתו של
רש"י, קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו לא תתחתן בהם (דברים
ז). ומעירים, כלומר דרש"י פוסק כסד"א דרבא ביבמות, שרק
בעודן נכרית - איכא לאו דחיתון. ולכן רש"י יכול לפרש
דכותית - גירי אריות הן, ויש בהן לאו דחיתון.

**מקשה ריב"ם, שהרי גרי אריות הינן גויות, וראינו בתחילת
המסכת, שגויה אינה מקבלת קנס**

התוס' מקשים על כך, משמו של ריב"ם, שהרי אם היא
עובדת כוכבים, הרי אין לה קנס. שהרי הקשו בתחילת
המסכת, שוודאי שמי שהתגיירה כשהיא קטנה אם היתה
יכולה למחות בגדולתה, נמצא כי את הקנס היא תאכל לאחר
שהיא מחתה, בהיותה גויה. ומכך ברור כי לגויה אין קנס.

**מעמידים התוס' כרבי מאיר, שהכותים הינם גרי אמת,
ומביאים על כך ראייה שהגמרא סברה להעמיד חלק זה
במשנה כרבי מאיר**

התוס' לומדים שהגמרא (ריש לקיש) העמידה את המשנה
כרבי מאיר, והוא סבר כי הכותים הינם גרי אמת. ומעירים
התוס', שעם היות ולא כל המשנה הינה בשיטתו (וכקושיית
רבה), אבל לענין זה, ברישא אנו מקבלים את דבריו. ומביאים
על כך ראייה ממסכת ב"ק, שכל מה שאמרה הגמרא ששור
של ישראל שנגח שור של כותי פטור, הוא רק מצד קנס, שלא
ישלמו להם, מאחר וחשש שיטמעו בהם. ומאחר ושם הגמרא
מקשה ממשנתנו, סימן שמשנתנו כאן סוברת כמותו, שהם גרי
אמת.

הרי לשיטת רבי עקיבא שאין כעת קידושין תופסים בה, וראוי הוא ללקות בה - היה לתנא לשנות שיש לה קנס.

והבא על הגיורת -

חילקן לשנות חייבי לאוין **לחודייהו**,
וגיורת ומשחררת דכשירות הן **לחודייהו**,
וחייבי כריתות **לחודייהו**,
משום דבעי למיתני סיפא,
אף על פי שהם **בהכרת כו'**.

אבל באלו הן הלוקין (מכות יג.),
לא תני אלא הבא אחד על כולם.

המשנה מציינת חלוקה של שלוש קבוצות, של בתולות שנאנסו ויש לבעול קנס

המשנה מונה את הנערות שיש להן קנס חמישים כסף, אם בא עליהם כאונס נערה בתולה. אלא שחילקה המשנה את דבריה לשלוש קבוצות (נאסרה עליו מגדר חייבי לאוין, כשרה היא עבורו, נאסרה עליו מגדר חייבי כריתות). כאשר הדגש הוא דווקא על הקבוצה הרביעית שלא נכללה (שחייב עליה מיתת בית דין, שאז אין לוקים ומשלמים). וכפי שמסיימת המשנה, כל אלו יש להן קנס - כי אף על פי שהן בהכרת [על שם הכתוב "הכרת תכרת הנפש"], הרי אין בהן מיתת בית דין, שיפטור אותן מן הקנס מדין "קים ליה בדרכה מיניה", ויקבל רק את עונש המיתה החמור, ולא ייענש בעונש הממון שהוא קל.

סיום המשנה חייב להיות רק על החלק השלישי, ולכן נדרש התנא להפרידם לג' קבוצות

[התוס' מבארים מדוע המשנה כאן שונה מהמשנה במכות, ששם אין חלוקה פנימית, וכל שלושת הקבוצות שכאן הן מופרדות נשנו תחת פועל אחד של "הבא על". ומבארים, כי מאחר וסיום המשנה מתייחס רק לקבוצה השלישית, לכן היא חייבת להיאמר בנפרד, כדי שניתן יהיה להעיר ולהתייחס אליה.]

הצד המנחה שלכתחילה אכן יש לכוללם יחדיו, וההידוש הוא רק כאן, מחמת סיום המשנה

"חלקן לג' בבות .. וחייבי כריתות לחודייהו - משום דבעי למיתני בסיפא אף על פי שהן בכרת, אבל במכות פרק אלו הן הלוקין - כללן כולן בבבא אחת."

ועל אשת אחיו -

פר"ח,
דפריך בירושלמי,
אשת אחיו ולא יבמה היא לו **וזקוקה לו**,
ומה קנס וכרת שייך בה,
ומשני **בשיש לו בנים מאשה אחרת**,
ואיירי **במת מן האירוסין**,
והוא הדין דהוה **מצי לאוקמה כשגידשה**.

עם היות וגרי אמת - הרי הם יהודים, עדיין חידוש יש בדבר הזכרתן במשנה, שהיה מקום לסבור שלא תקבל קנס, בהרחקה שלא יטמעו בנותים

אלא שלאחר שהעמדנו כרבי מאיר, עולה השאלה, מה חידוש יש במשנה, והרי ברור שבהיותה ישראלית גמורה יש לה קנס. ועל כך עונים, שכמו שראינו שכל מה שקנס רבי מאיר ששור תם של כותי ישלם נזק שלם, נועד על מנת לבצע הרחקה, שמאחר והם ספק פסולים, ראוי הוא להרחיק מהם לעניין חתונה.

קשה מדוע הכניסו את הכותית כמקבלת קנס, לסובר שהכותים נטמעו בהם עבד ושפחה, וענו שלא יהיה החוטא נשכר

התוס' מקשים, לפי הגמרא בקידושין, המביאה את דעתו של רבא, אשר עבד ושפחה נתערבו בהן. שאז הוא יכול לומר לה, בבחינת המוציא מחבירו עליו הראייה, הביאי הוכחה שאינך שפחה, ואתן לך הקנס. ואפילו שמדובר במיעוט, הרי לעניין הוצאת ממון, שיטת שמואל, שלמיעוט יש כוח. ואפילו לשיטת רב, הרי נאנסת היא כקבועה, ואפילו לשיטת רב הפוסק לפי רוב, הרי כל קבוע - יש לו כוח בדוגמת הרוב (כמחצה על מחצה דמי), ואינך יכול לבטלו. ועונים על כך, שיש כאן שני גדרים, ניתן להעמידה בחזקת אביה, אף שלעניין פיסול לא מעמידים אותה על חזקתה, אבל על מנת שלא לגרום לחוטא עמה שיהיה נשכר, הרי לעניין תשלום ממון, לא יוצא מכך בעיה.

יש להקדים את הכללים הללו, לפני המשך התוס', שמעת אינם דנים על הכותית, אלא על דברים שלא הזכירו במשנה.

[כאשר מציינים רשימה ארוכה, הרי חלק מהדיון הוא על מה שלא נאמר. "ואמאי לא חשיב נמי", "והא דלא תני", "אבל קשה דליתני", "ועוד הוי מצי למיתני", ואז נכנסים לסוגיית "תנא ושייר" ועם היות וכאשר אומרים אלו - הרי זה לשון חיובי של בדווקא, שלא שייך בו שיור, הרי מאחר ומציינים "ואלו שאין להם", שהוא לשון שלילי, הרי זה לשון המבטל את מה שנאמר תחילה. ומביאים על כך הוכחה ממקום אחר. או שמתרצים, שכל הדוגמאות כולל מה ששייר, הם מקרים פרטיים, ואילו הדוגמאות ששנה התנא, הן רק כאלה ששייכות לכלל ישראל.]

התוס' מבארים לא רק מה שהוזכר במשנה, כמקבלות קנס, אלא גם על מה שלא הוזכר במשנה

לגבי אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט, מעירים התוס', שהמשנה לא דנה בפסולי כהונה, שזה רק על חלק מהאנשים, אלא מדברת באיסור כללי. ואילו על איסור מצרי ואדומי, לא הובא, כי אין זה איסור נצחי, אלא שלאחר מספר דורות יהיה בו היתר, וכן שהזכירו איסורי לאווין.

התוס' מצליחים למצוא מקרים שכן היינו יכולים להוסיף במשנה, אלא לא הוספו מדין תנא ושייר

במקרה וגרושתו, שהוא רק נשאה ולא בעלה והשיר בתוליה, ונישאה פעם נוספת לאדם אחר, ועדיין היא בתולה,

ואם לא גירשה האח, הרי היא אשת איש וחייב עליה אחי בעלה מיתה ולא כרת. והטעם שכתב רש"י "וגירשה" ולא כתב שמת בעלה, לכאורה הוא על פי מה שהביאו התוספות בשם הירושלמי שהקשה על משנתנו: ולא יבמה היא לו וזקוקה לו (ואם כן עושה הוא מצווה גדולה לקנות אותה אפילו בעל כורחה), ומה קנס וכתב שייך בה? ועל כן מעמיד בירושלמי, שכאן יש בנוסף מקרה מיוחד, בשיש לו בנים מאשה אחרת [כי מזו אין לו בנים, שעדיין לא נשאה ולא בא עליה], ועל כן אינה צריכה לייבום, שכל עניינו של הייבום הוא להעמיד המשך לאח, בשעה שהאח נפטר בלא בנים; וכתבו התוספות והוא הדין דהוה מצי לאוקמי כשגירשה, וזו היא שיטת רש"י.

הקושי להעמיד את ציור אשת אחיו בנתארסה והתגרשה

התוס' מביאים את פירוש רבינו חננאל, המקשה את קושיית הירושלמי שהרי אדרבא הוא עוד זקוק לייבמה, ומעמיד, שפרט שלכך שלאח היו בנים מאשה אחרת, הרי כאן מדובר שהיא היתה מאורסה, וטרם התחתנה, ושיש כאן איסור של אשת אחיו, שהוא בכרת. או שניתן לומר שכבר גירשה. אלא על כך עולה השאלה שרב פפא בהמשך הגמרא מעמיד כי מדובר במפותה, כי אם היתה אנוסה - הרי הוא מחוייב מיתה החמורה וממילא לא קנס, ועל כן הוא לומד את הריבוי של בתולה - בתולות - הבתולות - מפרשת המפותה.

אלא שמאחר וצירנו כי מדובר שנתארסה ונתגרשה והיא מפותה - הרי הקנס לעצמה (כבמשנה בהמשך לח, א ובדעת רבי עקיבא, וכן דורש רבי אלעזר בהמשך מ, א דנערה שנתארסה ונתגרשה כיתומה, מה יתומה - לעצמה, אף נערה שנתארסה ונתגרשה - לעצמה), ומאחר והיא גם היתה מעוניינת, ועשתה זאת מדעתה - הרי כבר אין לה קנס, כי היא מחלה את הקנס, ולכן מובא שם בדעת רבי אלעזר שהמפתה פטור.

הוכחה שרב פפא מעמיד את משנתנו במפותה

במסכת סנהדרין אנו רואים כי לכאורה ניתן להציל את הנערה בכך שיחסל את נפשו של הרודף, שנאמר שם במשנה (עג, א) אלו הן שמצילין אותן את עוברי העבירה - בנפשו על ידי נטילת נפשו, כלומר, שמותר לכל אדם להורגם כדי להצילם מן העבירה ובין השאר מפרטים את הדוגמא והרודף אחר נערה המאורסה לאונסה. ועל מנת שלא יהיה כאן חובת מיתה, אלא רק קנס, הרי על כך מעמיד רב פפא (עד, א) שמדובר במפותה, שהאח פיתה את אחותו, ולא אנסה, [ומפתה גם משלם קנס] - שאף חכמים מודים שאם הנערה אינה מקפדת כלל על פיגמה - לא ניתן להצילה בנפשה.

אכן לכאורה היה ניתן לתרץ שאפילו שמדובר במפותה - אם הקנס לאביה - אינה יכולה למחול

וכעת מקשים התוס', אכן אם אעמיד שהקנס הוא שלה, הרי היא יכולה למחול, אבל אם מדובר בנתארסה מהגירושין, שהקנס הוא של אביה - אינה יכולה למחול. וכך סובר רבי עקיבא בבביתא, הרי על כך יש להקשות מסוף המשנה מהבא על בתו - אין לה קנס, מפני שמתחייב בנפשו, שמיתתו בידי בית דין, וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון, שנאמר: ואם לא יהיה אסון ענוש יענש. ואם הקנס הוא לאביה - מה שייך

וקשה לר"י ב"ר אברהם,

לרב פפא דמוקי הך מתניתין במפותה,

בפרק בן סורר (סנהדרין דף עד. ושם),

תקשי דהיכי מצי לאוקומי הכי,

הא נתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה (לקמן דף לח.),

וכיון דלעצמה - מפותה אין לה קנס,

כדאמרינן בגמרא (לקמן מ.),

ובריש נערה,

משום דמדעתה עבדה.

וכ"ת,

דקסבר תנא דמתניתין כר"ע דברייתא,

דקנסה לאביה הוי,

אם כן אכתי תיקשי ליה סיפא,

דקתני (שם לו:) הבא על בתו - פטור,

משום דקם ליה בדרכה מיניה,

תיפוק ליה דקנסה לאביה הוי,

דאי לעצמה - תיקשי ליה דמחלה,

וממה נפשך תקשי סיפא.

ומיהו בירושלמי מוקי לה,

כשבא עליה עד שלא מת ומת,

והוא הדין עד שלא בגרה ובגרה.

ולמאי דאמר בירושלמי,

דמפותה - אינו פטור אלא מבושת ופגם,

אבל קנס אינה יכולה למחול,

אתי שפיר.

ומיהו בש"ס דידן משמע,

דאין לה אפילו קנס,

דמוקי הא דאלו הן הלוקין,

לקמן בגמרא (דף לב.),

ביתומה ומפותה - שאין לה קנס.

חלק מהרשימה של חיובי כרתות לבועליהן ואם בעלה בתולה מחוייב ליתן לה הקנס הוא אשת אחיו

המשנה מביאה רשימה של דרגות חומרה שונות של איסור נישואין לבועליהן, אף שהם מחויבים כרת על כך, ואעפ"כ הוא מחוייב ליתן להם את הקנס. אלו הן הנערות הבתולות שיש להן קנס חמשים כסף, אם אנס או פיתה אותן אדם, על אף שהן פסולות להנשא לו, ואין נוהגת בהן המצוה לשאת אותן לאשה. ואחת מהם הוא אשת אחיו. אלא שכאן יש להבין בדיוק באיזה גדר כאן מדובר, על מנת שתחול חובת הקנס.

הבנת פירוש רש"י וטעמו

כתב רש"י: ועל אשת אחיו שנתקדשה לו לאחיו וגירשה שאין בה מיתה אלא כרת, והטעם שכתב רש"י "ונתקדשה לו" הוא משום שאם נישאת לו - דין בעולה יש לה, אפילו עדיין לא נבעלה, וכמו שכתב הרמב"ם בפרק א מהלכות בתולה,

ותירץ ריצב"א,
דאסיפא דמתניתין סמיק,
 דתנן (לקמן דף מ:),
 כל מקום שיש מכר - אין קנס.

הגמרא דייקה שמשנתנו האומרת, כי רק נערה יש לה קנס - אך לא קטנה הינה בשיטת רבי מאיר

עוד מדייקת הגמרא את לשון משנתנו ששנינו "אלו נערות": כי רק הבא על הנערה - אין, אכן יש לה קנס. אבל הבא על הקטנה, לא! וחקרה הגמרא כמו איזה תנא יש להעמיד משנה זו? מאן תנא? לפי איזה תנא נשנית משנתנו שהקטנה אין לה קנס? וענתה הגמרא: אמר רב יהודה אמר רב: בשיטת רבי מאיר היא אמורה. שכן מצאנו בברייתא, שלדעת רבי מאיר קטנה אין לה קנס, אלא רק נערה בלבד. באשר הוא היחיד הקושר מכר או קנס, ומחלק לשתי תקופות, בקטנותה יש רק מכר, ואז אין קנס, ובנערותה המכר כבר לא חל על ידי האב - ורק אז יש את הקנס. ומאחר ורק לקטנה יכול האב למוכרה - אז אין קנס.

דתניא: "קטנה", שהיא מבית יום אחד ועד שתביא שתי שערות ותעשה נערה - יש לה מכר - אביה יכול למוכרה שתהיה אמה עבריה. ואין לה קנס - אין משלמים עבורה קנס לאביה אם נאנסה או נתפתתה. ואילו נערה, שהיא משתביא שתי שערות ועד שתיבגר [לאחר שש חדשים מהבאת שתי שערות] - יש לה קנס - אם נאנסה או נתפתתה משלמים קנס לאביה. ואין לה מכר - על ידי אביה להיות אמה עבריה. דברי רבי מאיר! שהיה רבי מאיר אומר: כל מקום שיש לאב מכר בבתו לאמה עבריה [דהיינו, כשהיא קטנה] - אין חיוב קנס על אונסה או פיתוייה. וכל מקום שיש קנס [כשהיא נערה] - שוב אין בה לאב אפשרות של מכר.

מקשים התוס' בכיוון ההפוך, עד שהינך בוחר נערה כן וקטנה לא - מדוע אינך שואל על בודרת?

[היופי של אחת מסגנונות השאלה היא ללכת לכיוון ההפוך. וכרגיל, עם היות שיש כאן סברא בריאה, הרי לכל סברא מקורית, דווקא חייבים לתת לכך סימוכין ממקור. ובעצם יש כאן שלוש תקופות עבור הבת, ונלך לפי התקדמות השנים. תקופה ראשונה - כשהיא קטנה, תקופה שניה - כשהיא נערה, תקופה שלישית - שהיא בוגרת. והמקשן של התוס' שואל, נכון שיש דיוק מהמשנה ואלו נערות, ונכון שזה בא למעט.

אלא עד שהינך ממעט לי את התקופה הראשונה של הקטנות, בא ותמעט את לי התקופה השלישית של הבגרות. והראייה שהם מביאים הוא דיוק ממשנה במסכת סנהדרין, וכפי שנבאר.

ועם היות ובתוס' הרא"ש שנה לנו רק ואם תאמר, הרי קושיא זו היא כל כך חריפה, שלכן נוקטים התוס' בקושיית תימה, תימהון, "מנא ליה?" ואכן שאלה כזאת נשאלת מעל שלוש מאות פעם, ופעם ההקדמה לכך הינה תימה, ופעם קשה, ופעם ואם תאמר, אבל זו שאלה תמיד חזקה וטובה.]

שישלם קנס, והרי אין לו למי לשלם? ובתוס' רא"ש מעמיד "אלא אי אתיא מתני' כר' עקיבא דמתני' דאמר יש לה קנס וקנסה לעצמה מאי איכא למימר, וי"ל דמיירי כגון שפירשה שלא מחלה הקנס."

יכולה להיות מציאות בה הקנס שייך לה, אם לא היה הגדר של חיוב המיתה, וכגון שבשעת העמדה לדין הקנס כבר שלה ולא של אביה

הירושלמי מעמיד בציוור הבא על בתו, שהתרחשו שני מאורעות, אכן היתה ביאה, ולאחר מכן מת האב. מאחר ועל מנת שיהיה קנס נדרשת העמדה בדין. הרי כעת שהיא עומדת בדין, כבר הקנס אינו של אביה, כי היא עומדת ברשות עצמה. ובשעת הביאה היה הקנס לאביה, והיא לא היתה יכולה למחול עליו, ולכן נזקקים אנו לכלל של קים ליה ברבה מיניה, שאין נענשים במיתה ומשלמים. ועל מנת לא להגיע להעמדה כה תמוהה, ניתן על פי אותו העיקרון ללמוד כי גם אם אביה בעל אותה בנערותה, ועד שבאו לדין היא בגרה, ואלמלא הטעם של קלב"מ היה הקנס שייך לה.

החילוק בין הירושלמי לבבלי לגבי מחילת הקנס

טעם הירושלמי שאומר שלא ניתן למחול על הקנס, כי עצם מעשה הפיתוי הינו מכוער ובעייתי, ולכן אינה יכולה למחול אלא את הבושת והפגם, שזה היה תלוי בהחלטה. ובפרט שממון זה אינה מגיע בשעת המעשה, אלא רק לאחר העמדה בדין, וכיצד תמחל על דבר שעדיין לא בא לעולם. ואילו הבבלי סובר, כי הקנס הוא על מי שמצויה ברשות אביה, והוא מפתה ילדה קטנה, וכביכול גונב אותה מאביה, אבל כאשר היא כבר עומדת ברשות עצמה, וכמו ביתומה מפותה, או שהתגרשה מהאירוסין, שהרי היא כיתומה - היא מוותרת על הקנס.

תחת ההגדרה מפותה, יש מקום לדון בעוד ריבוי פרטים

[כאשר אנו מתרצים מצב של מפותה, הרי לא רק שהדיון אינו נסגר, אלא אדרבא, יש עוד זוויות חדשות. הראשונה - מי מקבל את הקנס, היא או אביה. השנייה - האם רשאית היא למחול קנס, או רק בושת ופגם. השלישית - כיצד יכולה היא למחול על קנס, שלא נוצר משעת הביאה, אלא מאוחר יותר בהעמדה לדין.]

נערה אין קטנה לא -

תימה,

מנא ליה?

דלמא לא אתי למעוסי אלא בוגרת,

דהא משמע בס"פ ארבע מיתות (סנהדרין דף סו:),

גבי הא דתנן,

אינו חייב אלא עד שתהא נערה בתולה מאורסה,

דאי הוה תני אלא על נערה בתולה כו',

הוה מוקמינן לה אפילו כרבנן,

ולא הוה אתי למעוסי קטנה אלא בוגרת.

הדרך להעדיף פירוש אחד על השני, הוא להראות את הקושי המשמעותי שבדבריו

[התוס' מביאים את פירוש רבינו חננאל כיצד ללמוד את דיוקו של ריש לקיש. אלא שהם מראים, כי יש שני קשיים משמעותיים בדבריו, וממילא ראוי ללכת אחר פירוש הקונטרס. קושיא ראשונה הינה על מקור הלימוד, שדיוק שלו לא יכול להיות בפרשה עליה אנו דנים. קושיא שניה הינה על אופן הלימוד, שהרי יש יותר מנערה אחת בפסוקים, ומה לו ללמוד אחד לגופיה? בעוד רש"י מדייק רק על הייתור, שהוא עיקר הדרשה.]

רבינו חננאל מדייק לא משלושה מקומות בהם נאמר נערה, אלא ממילה אחת

רבינו חננאל לומד כי כל הדיוקים אינם משלוש פעמים בה נכתב נערה, אלא ממילה אחת "הנערה", שבתוך מילה אחת כבר יש את כל הלימודים. כי במילה הנערה יש גם נער - שהרי פעמים רבות נערה נכתבת בכתב חסר. לאחר מכן נערה, בכתב מלא - שזה בא ללמד דין נוסף, ותמיד תוספת הא הידיעה - הנערה - זה דרש לענין שלישי.

רבינו תם מסתייע בהוכחת הגמרא, כי המילה נערה מלא לא נכתבה כאן בפרשתנו אלא רק במוציא שם רע, והיאך יכל רבינו חננאל לדייק על מה שלא נכתב כאן?

על מנת להבין את הקושי הראשון המהותי שמציג רבינו תם ראוי ללמוד את דברי הגמרא בסוף הפרק (מ, ב). מדייקים "אמר ר"ל: המוציא שם רע על הקטנה - פטור, שנאמר: ונתנו לאבי הנערה, נערה מלא דיבר הכתוב. (כלומר ריש לקיש מדייק מהפסוק וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאֲדָה כֶּסֶף וְנָתַנּוּ לְאָבִי הַנְּעָרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־תִהְיֶה לְאִשָּׁה לְאִיּוֹכֵל לְשִׁלְחָה כָּל־יָמָיו: - כי כאן במוציא שם רע בלבד, נאמר הנערה בכתב מלא, ושזה בא למעט שאם היתה קטנה היה פטור מקנס, שהכתיב המלא בא לשלול שאם היתה קטנה, וללמדנו שזה רק לנערה ממש).

הגמרא מראה כי אפשר להגיע לידי גיחוך מדרשה זו, שמאחר ובהמשך הפרשה מוכח כי יש לענוש את הנערה, הרי ידענו כי קטנה אינה בת עונשין, וממילא אין לדייק מכך "מתקיף לה רב אדא בר אהבה: טעמא דכתב רחמנא נערה, הא לאו הכי - הוה אמינא אפילו קטנה, והא כתיב: ואם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו בתולים לנערה, והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה, וקטנה לאו בת עונשין היא! (ומתוך קושי זה בא ללמדנו למקום אחר, שאפילו יהיה כתוב נער באופן חסר - הרי יש לדייק גם לגבי קטנה) אלא כאן נערה, הא כל מקום שנאמר נער - אפילו קטנה במשמע."

בתולה בתולות הבתולות -

כאן נמי פר"ח,

דמחז קרא - נפקי כולהו.

ואין נראה,

דלא צריך חד לגופיה,

דבתולה אחרינא כתיב.

התוס' מדגימים מהגמרא בסנהדרין - שיש מקום לשאול בהיפוך לגבי נערה

הדיוק מהמשנה בסנהדרין. המשנה אומרת "הבא על נערה המאורסה - אינו חייב עד שתהא נערה, בתולה, מאורסה, והיא בבית אביה." הגמרא מעמידה שהמשנה היא כרבי מאיר. אבל חכמים [החולקים על רבי מאיר בכתובות שם] אומרים אף כאן כי נערה המאורסה, אפילו קטנה במשמע. והבא עליה נידון בסקילה. ולא מיעט הכתוב, אלא בוגרת. אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: ממאי דמתניתין משנתנו הממעטת קטנה מדין סקילה, כדעת רבי מאיר היא ובאה למעוטי קטנה נמי בנוסף על כך שמיעטה בוגרת מחיוב סקילה, דילמא יתכן שמשנתנו היא אף כדעת רבנן, ואינה באה אלא למעוטי בוגרת ותו לא? ומניין לנו שהמשנה ממעטת אף קטנה?

התוס' רא"ש מבהיר את תירוץ הריצב"א, שכך יש לנו להשוות את רבי מאיר לכל הדרך

וא"ת דילמא לא אתא למעוטי קטנה אלא בוגרת, וי"ל דאסיפא דמתניתין קא סמיך, דקתני קטנה - יש לה מכר ואין לה קנס, וההיא כרבי מאיר אתיא. (וכפי שהגמרא שם, מיד מעמידה משנה זו לשיטת רבי מאיר, וחכמים חלוקים עליו).

[דף כט עמוד ב]

נערה נערה הנערה -

פירש רבינו חננאל,

דמחז נערה - דריש כולה מלתא,

'נער' 'נערה' 'הנערה'.

ואין נראה לר"ת,

דלא כתיב 'נערה' מלא בה"א,

אלא ההוא דמוציא שם רע לחודיה,

כדמוכח בסוף פרקין.

ועוד הקשה רבינו יצחק,

מה צריך חד לגופה,

הא איכא נערה אחרינא בפרשה,

אלא פירוש הקונטרס עיקר.

מאחר והמשנה מותבת על נערה עם שלוש חלוקות - כשרות, חייבי לאווין וחייבי כריתות - המקור לדיוק מהתורה

התורה כותבת על השוכב עם נערה בתולה מאורסה. פִּי־יִמְצָא אִישׁ נָעֶר בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אִרְשָׁה וּתְפָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצְאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לְאָבִי הַנְּעָר חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלֹא־תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לְאִיּוֹכֵל שְׁלָחָה כָּל־יָמָיו: ס (כי תצא כב, כט).

ובגמרא מובאת דעת ריש לקיש "אמר ריש לקיש: נערה נערה הנערה - חד לגופיה, וחד לאתויי חייבי לאווין, וחד לאתויי חייבי כריתות."

רש"י למד באונס כתיב כי ימצא איש נערה בתולה וגו' וכתיב בתריה ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה ודרשין נערה יתירה וה"א יתירה דהנערה דמצי למיכתב ונתן לאביה.

שני הלימודים של ריש לקיש ורב פפא דומים, וגם הפרשנות עליהם

הגמרא דייקה מה הצורך ללמוד גם על כשרות וגם על חייבי לאוין וגם על חייבי כריתות, שבכל אחד מהם יהיה מחוייב ליתן קנס, אף שהיא אסורה עליו. בתחילה דייק ריש לקיש מ"נערה, נערה הנערה - חד לגופיה, וחד לאתויי חייבי לאוין, וחד לאתויי חייבי כריתות. ואילו הגמרא מביאה אמורא נוסף, אשר לומד את אותו הדין מדיוק אחר. רב פפא אמר: בתולה בתולות הבתולות - חד לגופיה, וחד לאתויי חייבי לאוין, וחד לאתויי חייבי כריתות.

יש לראות את שתי צורות הלימוד כאן של רבינו חננאל ושל רש"י

על מנת להבין כיצד התוס' שוללים את פירוש רבינו חננאל, שדייק הכל ממילה אחת, באותו העיקרון שדייק כך גם ביחס להנערה, יש להקדים ולהביא את לימודו של רש"י המבהיר כי המילה בתולה נכתבה יותר מפעם אחת, ולכן לא נדרש פעם נוספת לגופה. כי בפעם הראשונה שזה נאמר זה כבר לגופה, וכל המילה השניה אומרת דרשני. וכותב רש"י ד"ה בתולה בתולות הבתולות - במפתח כתיב וכי יפתה איש בתולה וקרא אחרינא בתריה כסף ישקול כמוהר הבתולות ומצי למיכתב כמוהר בתולות הא תלת דדרשינן ה' יתירה ובתולות דמצי למיכתב כמוהר ולשתוק.

ואף כאן הקשו התוס', בדומה לתוס' הקודם, ואפילו בתוס' הרא"ש זה תחת דיבור המתחיל אחד

וכן פירש (הכוונה לרבינו חננאל) בתולה בתולות הבתולות - מהבתולות דריש כולהו, ולא נהירא, דחד לגופיה - מה צריך? דהא בתולה אחרינא כתובה בפרשה.

מדהים עד כמה התוס' דייקו בדרשות על הפסוקים ומה נצרך או לא לגופיה

[כל הלימוד של לגופיה הוא על הפעם הראשונה שזה נכתב, ומאחר ונכתב גם פעם נוספת, הרי כבר לא נדרש לגופיה. זה פשוט מדהים כי המילה "לגופיה" מצויה למעלה ממאה פעם בתוס', ותמיד סמוך לה לפני או אחרי השורש של איצטריך, ופעמים רבות שזה מופיע בשלילה.]

וחד לאיתויי חייבי לאוין -

הקשה ר"י בן רבינו מאיר, **אכתי נימא,**

חד - לאתויי חייבי עשה,

וחד - לאתויי חייבי לאוין,

ואכתי חייבי כריתות - מנא לן?

ותירץ,

דלחייבי לאוין ועשה,

לא צריך - אלא חד קרא,

דהא אי לאו דכתיב ולו תהיה לאשה,

דמשמע שיש בה הויה וראויה לקיימה,

לא הוה צריך קרא לרבווינהו,

הלכך מחד ריבויא מרבינן - אין ראויה לקיימה,

דהיינו חייבי עשה וחייבי לאוין,

כיון דאית בהו הויה,

ואידך ריבויא - לחייבי כריתות.

ולמאן דאמר,

אין קדושין תופסין בחייבי לאוין,

הוי חד ריבויא - לחייבי עשה,

ואידך - לחייבי לאוין וחייבי כריתות.

וא"ת,

ולשתוק מלו תהיה לאשה,

ולא יצטרך להנך ריבוי.

וי"ל,

דאיצטריך למידרש,

ולו תהיה לאשה - מדעתה.

הצורך בשלושה לימודים, לגופיה, לחייבי לאוין, ולחייבי כריתות

המשנה תמזה על דין משנתנו המחייבת קנס למי שבא על מי שפסולה לו. שהרי בפרשת האונס את הבתולה נאמר ולו תהיה לאשה, כלומר, מי שהיא ראויה לו, ומאחר והפסולות אינן ראויות לו - מניין שיהיה חייב עליהן קנס? וכאן הן ריש לקיש והן רב פפא, למדים זאת מדיוק של ריבוי, וניקח למשל את רב פפא, שהרי תוס' זה הוא אחר דבריו. והוא לומד כי בפסוק הראשון נאמר וכי יפתה איש בתולה, הפסוק השני הוא כסף ישקול כמוהר הבתולות, והריבוי השלישי הוא שהיה יכול לומר כמוהר, והוספת הא הידיעה הבתולות. ומבארים מה צורך לשלושת הריבויים, ואז אומרים כי האחד הוא לגוף הדברים, כלומר נערה שהיא כשירה. האחד הנוסף - הוא לצורך חייבי לאוין, שאף שאין ראוי לקיימן, ובכל זאת עליו ליתן קנס. וחד - השלישי הוא עבור חייבי כריתות.

אם נצרך פסוק נפרד לחייבי עשה ולחייבי לאוין - שוב לא יישאר לחייבי כריתות

מקשים התוס' בשם הריב"ם, והרי יכולים אנו לומר באופן אחר, חד לגופו, חד לחייבי עשה, וחד לחייבי לאוין, וממילא לא יישאר לנו עבור חייבי כריתות.

החשבון הינו שמה שרצינו שני עניינים (חייבי עשה וחייבי לאוין), הרי ניתן לבארם מריבוי אחד

ותירץ, דחייבי לאוין ועשה - מחד קרא נפקי. דהא לא איצטריך שום ריבויא, אלא משום דכתיב ולו תהיה לאשה, דהוה משמע אשה שיש בה הויה, וראויה לקיימה. דמסברא - הוה מחייבין כולהו, אי לאו ולו תהיה לאשה. וכיון דרבינן חייבי עשה מחד קרא - אלמא לא בעינן ראויה לקיימה, א"כ נתברו נמי חייבי לאוין, דהא אית בהו הויה. ואכתי צריך חד קרא לאיתויי חייבי כריתות - לומר דלא בעינן אית בה הויה.

הקושי שיש בכל לימוד מצריך איחוד כוחות, ואת ששת המקורות

אלא ששאלה הגמרא כל אמורא, מדוע אינו נוקט בדרך של חבירו. ורב פפא אומר, כי אחד הפעמים שנכתב נערה, בא ללמדנו את דיוקו של אביי, שאם בא על הנערה או הקטנה באונס או בפיתוי, מה שנאמר ונתן לאבי הנערה, בא ללמדנו דין נוסף, שרק אם היא בעודה בחיים - ניתן ליתן את הקנס, ולא לאבי נערה שכבר מתה. ואילו ריש לקיש למד מהבתולות, שהוא בא בכלל לקשור את שתי הפרשיות של אונס ומפתה יחדיו, שדין סכום התשלום של הקנס נאמר רק בפרשת מפתה, כסף ישקול כמוהר הבתולות, ואילו באונס לא נאמר סכום בגוף הפרשה, ורק הייתור של הבתולות, הוא המלמדנו גזירה שווה, שניתן ללמוד דין זה גם לאונס.

ומאחר והקושי הקיים בכל אחת מהשיטות, הוצע ללמוד מכל ששת המקראות, ועושה הגמרא את החשבון. תרי - שני מקראות, דהיינו "נערה" ו"בתולה" - לגופיהו, ללמד על אונס ועל פיתוי של נערה כשרה. חד - היינו לשון "ונתן לאבי [ה]נערה" - ללמד לכדאביי, שתהיה הנערה חיה בשעת העמדה בדין.

וחד לשון "[ה]בתולות" - לגזירה שוה, להשוות את התשלומים באונס ומפתה.

אייתרו ליה תרי, נשאר שני ריבויים, תוספת האות ה"א למילה "הנערה" [בפרשת אונס], ולמילה "הבתולות" [בפרשת מפתה], כדי ללמד: חד, לאתויי חייבי לאוין שהוא חייב עליהן קנס. וחד, לאתויי חייבי כריתות, שאף עליהן חייב הוא קנס.

מדייקים התוס' מהו האופן של הלימוד של גזירה שווה

מעלים התוס' קושי. שהרי לאחר שלמדנו כי ריבוי אחד נכתב לעניין אונס ואילו ריבוי אחר בפרשת מפתה, וכעת שואלים כיצד אתה יכול מפסוק בודד לרבות חייבי לאוין לשניהם, גם למפתה וגם לאונס, ואז לא היה נשאר לנו לרבות חייבי כריתות. ועונים על כך, כי הגזירה השווה לא רק באה לקשור את שתי הפרשיות לעניין דין גובה הקנס, אלא כאילו לאחד ביניהם, שזו פרשה אחת, ואז הלימוד של חייבי כריתות הוא לפרשה המשותפת.

יש לדייק מהו אופן הלימוד בגזירה שווה

[לימוד הגזירה שווה הינו יסודי, ויש הרבה מה לדייק בו. ואכן מופיע מעל מאה פעם בתוס'. רק פעמים שזה מופיע בכתוב חסר גזרה שווה, ולפעמים בכתוב מלא גזירה שווה, וכמובן עם תחיליות לפני המילה גזרה כמו בגזרה שווה, מגזרה שווה, לגזרה שווה, דמגזרה שווה וכדומה.]

[ולאפוקי מהאי תנא -

פירוש,

תנא דברייתא,

אבל מפיך מתרויהו תנאי שמוזכרים בברייתא].

לשיטת רבי עקיבא, בריבוי אחד אנו למדים הן לגבי חייבי הלאוין והן לגבי חייבי הכריתות

אלא שיש כאן דעה של רבי עקיבא הסובר, כי הקידושין אמנם תופסים בחייבי עשה, אך לא בחייבי לאוין וחייבי כריתות. שהרי הפסוק ולו תהיה לאשה, הריבוי תהיה הוא שתהא לו בזה הווייה, כלומר שהקידושין יחולו, ומצד שני שתהיה ראויה לקיימה, כלומר להשאירה לו. ובאו כל הריבויים לומר, שאנחנו מוותרים על שני הלימודים הללו. ואז החשבון יהיה כי ריבוי אחד הוא לחייבי עשה, כי הרי רבי עקיבא גם הוא סובר שהקידושין יתפסו, וכנגד שתהיה ראויה לו, הוא יכניס גם את חייבי הלאוין וגם את חייבי הכריתות.

לא ניתן להתעלם מהפסוק ולו תהיה לאשה

מבארים התוס', שלכאורה היה מקום לשאול, בא נבטל את הפסוק, ולא אצטרך ללמוד כנגדו את הריבויים. ועונים, כי כל הנישואים הם רק בהסכמת האשה הנאנסת, כלומר בלשון התוס' לדעתה.

מילת המפתח כאן הוא מה נלמד מחד ריבויא

[יש מספר פעמים בהם התוס' מבארים מה ניתן להרוויח מריבוי אחד. כי אף שכאן יש מספר ריבויים, הרי מתחדש לנו כי מריבוי אחד ניתן ללמוד שני עניינים, או בתחילה גם עשה וגם לא תעשה, ואילו בהמשך גם לאו וגם כריתות. כלומר, הריבוי אינו מושג כמותי בלבד, אלא לכל ריבוי יש בחינה איכותית, המאפשרת מריבוי אחד ללמוד שני עניינים קרובים.]

אייתרו להו תרי כו' -

וחד ריבויא כתב באונס וחד במפתה.

וא"ת,

ומנא לן דחד לאתויי חייבי כריתות,

אימא דתרויהו אתו לרבווי חייבי לאוין,

וחד לאונס וחד למפתה.

וי"ל,

דלהא - לא צריך,

דמגזרה שוה - ילפינן אונס ומפתה מהדדי.

שיטת הלימוד שהוצעה קושרת שש דיוקים, גם של ריש לקיש וגם של רב פפא

המשנה הביאה שלוש סוגי אוכלוסיות שצריכות לשלם קנס בעניין האונס ומפתה נערה בתולה, הן נערה המותרת לו בנישואין, הן חייבי לאוין והן חייבי כריתות. ומטרת המשנה היא כי יש תנאים הסוברים שקנס ניתן רק למי שראויה לו לאשה. אלא שעל מנת לרבות נדרשו שלושה מקורות, האחד לגופו, השני לחייבי לאוין, והשלישי לחייבי כריתות. וכאן שני אמוראים למדו הוכחה בדרך שונה, ריש לקיש שלמד מפרשת אונס - נערה, נערה הנערה, ואילו רב פפא למד מפרשת מפתה בתולה, בתולות הבתולות.

לימודם של שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא, המדייקים מהפסוק ולו תהיה לאשה, שני דיוקים. שמעון התימני לומד שאם בכלל אין בהן תפיסת קידושין - אין צריך לשלם את הקנס, והלשון המתארת תפיסת קידושין היא "אשה שיש בה הויה". ואילו רבי שמעון בן מנסיא לומד דיוק אחר, שאפילו שמעשה הנישואין תפסו, אך מאחר והיא אסורה לו, הרי אסור לו להשהותה עימו והלשון היא "אשה הראויה לקיימה". ומביאה הגמרא שיטה של תנא נוסף, רבי עקיבא, שאמר שאין קידושין תופסין בחייבי לאווין. ונמצא כי שיטתו בהכרח חלוקה על שמעון התימני, כי זה מדבר כבר בשלב של תפיסת הקידושין עצמה, ולא על שלב הקיום, לאחר מכן.

מאחר ורבי עקיבא עושה ממזר כבר מחייבי לאווין ואילו שמעון התימני עושה ממזר רק מחייבי כריתות - ברור כי הם חלוקים

מדייקים התוס', כי כבר ביבמות המשנה למדה מפורשות שרבי עקיבא ושמעון התימני חלוקים המה. איזהו ממזר? כל שאר, קירבת בשר, שהוא ב"לא יבא", דברי רבי עקיבא. והיינו, הולד הנולד מכל איסורי קירבה בדרגת "חייבי לאווין" [וכל שכן הולד הנולד מאיסורי קירבה החמורים מאלו], כגון אנוסת אביו לפי רבי יהודה, שהיא בלאו, וכגון נושא חלוצתו שהיא אסורה עליו בלאו, "כיון שלא בנה שוב לא יבנה". שמעון התימני אומר: כל שחייבים עליו כרת בידי שמים, הולד הנולד ממנו הוא ממזר, אך לא מחייבי לאווין, כגון הנושא חלוצתו. והלכה כדבריו!

התוס' צועדים כדברי רש"י, שהקושיא כאן אינה על שמעון התימני, אלא רק על רבי שמעון בן מנסיא

התוס' יוצאים מנקודת המוצא, שכבר רש"י הביאה. שכל הדיון של מאי בינייהו אינו בין רבי עקיבא לשמעון התימני. שהרי כבר ידוע לנו כי רבי עקיבא חלוק הוא על שמעון התימני. ונביא את דברי רש"י. "אלא לר"ש בן מנסיא קא בעינן לה. אי ס"ל כר"ע - מאי איכא בין משמעותא דתהיה - לשון קיום, למשמעות דשמעון התימני. אי נמי משמע ליה לר"ש בן מנסיא לשון הויה - אימעטא לה ממזר, ומה בין ראויה לקיימה ליש בה הויה."

אם רבי שמעון בן מנסיא יסבור כרבי עקיבא, וכבר חסר בהוייה ובתפיסת הקידושין, איך יוכל לקיים מה שכלל לא תפס?

אמנם התוס' מחדשים, כי מאחר והבאנו תחילה את דברי שמעון התימני, הדין לגבי עצם תפיסת הקידושין, שהוא בכלל השלב הראשון, הרי חייבים אנו לומר, כי זה שלב שני, היכול לחול ממציאות שאכן יש בה הויה, אך כעת אינה ראויה לקיימה. ועלינו למצוא מציאות כזו, שהקידושין תפסו בה, אך אסור לו להיות עמה. ואיך יבאר רבי שמעון בן מנסיא אם יסבור כשיטת רבי עקיבא שבחייבי לאווין אין הקידושין תופסים, כיצד הוא יבאר מציאות כזו. "דמדנקט ראויה לקיימה ולא נקט יש בה הויה - משמע שיש דבר שאינה ראויה לקיימה, ויש בה הויה."

וכיצד הינן יכול לבנות קומה שניה, כאשר חסרה לך הקומה הראשונה? וזאת שאלת הגמרא, שאני צריך למצוא כזאת אשה, ואכן כעת הגמרא עונה, אלמנה לכהן גדול, שאפילו לרבי עקיבא יש בה הויה, אלא שאינה ראויה

משנתנו היא שאף שיש איסור לאו או אפילו כריתות הינה שחיוב ממוני של קנס כן קיים, ובאה לשלול דעה נוספת

המשנה שלנו מציינת "אלו נערות שיש להן קנס" ותמדה הגמרא, וכי הנערות הפסולות יש להן גדר של קנס, והרי בפרשת האונס את הבתולה נאמר, שצריכה להיות אשה הראויה לו. ומדייקים הן מדברי ריש לקיש והן מדברי רב פפא מהו הלימוד, הכולל גם כאלה שאינן ראויות לו. ומדייקת הגמרא כי משנתנו המחייבת קנס גם לחייבי לאווין וחייבי כריתות באה לשלול תנא אחר.

האי תנא - הוא על תנא של הברייתא, אף שבברייתא זו מובאות דעה של שני תנאים

מדייקים התוספות ישנים, כי עם שהלשון הוא תנא, המדבר על תנא יחיד, הרי ההתייחסות היא לשניים. שהרי מובא בברייתא דתנאי: כתוב בפרשת אונס את הבתולה: "ולו תהיה לאשה":

ונחלקו שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא בדרש הפסוק הזה: שמעון התימני [ממקום הנקרא "תמנת", ומשום שלא נסמך, לא נקרא "רבי"] אומר: היות ואמר הכתוב לשון "תהיה לאשה", שהוא לשון הויה וקדושין, מלמד הכתוב שאין חיוב קנס אלא באשה שיש בה לאונס הויה וקדושין.

אבל נשים שאין לבעל בהן תפיסת קדושין, אין חייב עליהן הבעל קנס.

ואילו רבי שמעון בן מנסיא אומר: מלמד הכתוב שאין חיוב קנס אלא על הבא על אשה הראויה לקיימה, אבל אשה שאינה ראויה לקיימה כי אסורה היא לו, אפילו אם יש לו בה תפיסת קידושין, הרי הוא פטור מן הקנס. ואילו משנתנו, המחייבת קנס בין בחייבי לאווין ובין בחייבי כריתות, חולקת על שני התנאים האלו.

בדיוק התוס' שתי מילים מבארות הכל - תנא .. תנאי

[מילות המפתח הינן "תנא (לשון יחיד) דברייתא, אבל מפיק מתרווייהו תנאי (לשון רבים). כלומר, מהך תנא ששונה ברייתא זו - מחלוקת דשמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא, ודלא כתרווייהו אתיא.]

ולרבי עקיבא דאמר כו' -

ואף ע"ג דשמעון התימני פליג בהדיא ארבי עקיבא, בהחולץ (יבמות דף מד. ודף מט.),

הכא לר"ש בן מנסיא פריך,

דאי סבר כו"ע,

מאי בינייהו,

פירוש, בינו לשמעון התימני,

דמדנקט ראויה לקיימה ולא נקט שיש בה הויה,

משמע דיש שאין ראויה לקיימה ויש בה הויה.

קיימות שלוש שיטות תנאים שיש לחקור את הקשר ביניהן

משנתנו המחייבת קנס, גם על מי שבא על חייבי לאווין וכריתות באה לשלול את התנא מהברייתא המביא את

וזונה - לא הויא,

אלא מהנהו דלא תפסי בה קדושין,

כדמוכח בתמורה (דף כט: ושם).

וקאמרינן נמי בהחולץ (יבמות דף מד: ושם),

הכל מודים,

בכותי ועבד הבא על בת ישראל - **הוולד ממזר,**

מאן הכל מודים שמעון התימני,

דאע"ג דאמר אין ממזר מחייבי לאוין,

ה"מ חייבי לאוין דתפסי בהו קדושין,

אבל כותי ועבד כו',

ולא קאמר מאן הכל מודים ר' יהושע,

דאע"ג דאמר אין ממזר מחייבי כריתות,

ה"מ חייבי כריתות דתפסי בהו קדושין כו',

אלמא דלרבי יהושע,

אין קדושין תופסין בחייבי כריתות,

ואפ"ה - לא הוי ממזר,

ולהכי - לא מצי למימר דמודה בכותי ועבד.

ויש לומר,

דלר"ש התימני ולר"ע - ודאי הא בהא תליא,

דליכא מידי דלא תפסי בה קדושין והוולד כשר,

רק שהוא דומה לאשת אב,

אבל לרבי יהושע,

אף על גב דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות,

כדילפינן בסוף האומר (קדושין סח. ושם),

לא הוי ממזר - אלא מחייבי מיתות ב"ד,

כדיליף רבי יהושע בסוף החולץ (יבמות מט. ושם).

אבל קשה,

דא"כ לרבי יהושע,

אין קדושין תופסין באלמנה לכ"ג,

לרבא דאמר בפ"ק דתמורה (דף ה: ושם),

כל דאמר רחמנא לא תעביד,

אי עביד - לא מהני,

דהתם פריך ליה,

והרי אלמנה לכ"ג דקאמר רחמנא לא יקח,

ותנן כל מקום שיש קדושין ויש עבירה,

כגון אלמנה לכ"ג כו',

ומשני אמר לך רבא שאני התם,

דא"ק לא יחלל,

חלולין הוא עושה ואינו עושה ממזרים,

ולרבי יהושע - ליכא לשנויי הכי.

וא"ת,

בקדושין בסוף האומר (דף סז: ושם),

כי משכח דלא תפסי קדושין באשת אב,

מאי פריך התם, ואימא תרוייהו באשת אב,

לקיימה, ואף שיוצאים ממנה חללים ולא ממזרים, הרי עדיין אינה ראויה לקיימה.

הדיוק הוא מאחר ונקט כלל א ולא נקט כלל ב' - שעלינו למצוא סוג כזה, אף שמלכתחילה זה נראה לנו כחידוש

[הגמרא הרי אמרה ולרבי עקיבא, דאמר: אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, מאי בינייהו? וביארו התוס', כי חייבים אנו לומר, כי כל השאלה היא רק לגבי רבי שמעון בן מנסיא. ואם כי חשבנו בתחילה, שמאחר ושלב הקיום יכול להיות רק היכן שקודם כל תפסו הקידושין, הרי מאחר ורבי שמעון בן מנסיא "נקט .. ולא נקט", כאן נצטרך למצוא מקרה ייחודי "משמע דיש" מצב שאכן הקידושין כן תפסו בה, אף שרבי עקיבא שולל את עצם תפיסת הנישואין בכל חייבי הלאווים. כלומר, התוס' מבהירים לנו כיצד יש לקרוא את שלת הגמרא מאי בינייהו, ואכן בהמשך תימצא אשה שכזו. שיש בה הוויה ואינה ראויה לקיימה, והיא האלמנה לכהן גדול.

ומעניין כי מילות המפתח "ולא נקט" יש להן כח רב, עד אשר הם מופיעים בתוס' מעל מאה פעם, ואם נרחיב רק על הביטוי של השלילה "לא נקט", נגיע לקרוב לארבע מאות פעם. כלומר דיוקים רבים קיימים, דווקא כשאנו שמים לב בעיקר על מה שלא נאמר. שאין זה סתם העדר, אלא תנאי ממשי, שמה שהחסיר כאן בא ללמדנו, כי אינו בא לשלול את דברי שמעון התימני, אלא רק להוסיף על דבריו.]

חילולין הוא עושה ואינו עושה ממזרים -

משמע דהא בהא תליא,

דכין דלא הוי ממזר - קדושין תופסין,

וכן משמע בפרק החולץ (שם דף מה:),

מה אשת אב דלא תפסי בה קדושין,

והוולד ממזר כו'.

[ור"ע נמי,

משום דיליף בהחולץ דיש ממזר מחייבי לאוין,

קאמר דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין].

ותימה,

דלרבי יהושע,

אף על גב דאין ממזר מחייבי כריתות,

כדיליף בשילהי החולץ (שם דף מט.),

מודה, דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות,

כדפריך ס"פ ר"ג ביבמות (דף נג. ושם),

איצטריך לאשמעינן,

דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות.

ובפרק החולץ (שם דף מד: ושם) קאמר,

דלרבי יהושע - **פגום מיהא הוי מחייבי כריתות,**

משום דעשאה זונה,

- הולד ממזר. אלא שזה לשני הכיוונים, לא רק מאחר והקידושין לא תפסו - הרי הוא ממזר, אלא במקרה של חלל, זה בא ללמד אותנו גם בכיוון ההפוך. מאחר וזה אינו ממזר - הרי זו עצמה הוכחה, כי הקידושין כן תפסו.

הכיוון זהה אצל רבי עקיבא, כי מאחר והם ממזרים - חייבים לומר שהקידושין אינם תופסים

שנינו ביבמות (מד, א) את דעת רבי עקיבא, שעושה מאיסורי לאו - ממזרים. "המחזיר גרושתו משנישאת, ועובר על הלאו" לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה". והנושא חלוצתו, ועובר על הלאו "כיון שלא בנה - שוב לא יבנה". והנושא קרובת חלוצתו [הגמרא תבהיר, שאף שאין זה איסור מן התורה, התורה קראה בית חלוץ הנעל, וכאילו זו ביתן] - יוציא אותה מתחתיו, והולד ממזר, דברי רבי עקיבא.

ועכשיו התוס' מרחיבים את העיקרון שלהם גם כאן. כי המשוואה הינה ממזר - גורם שאין קידושין תופסים. ואם כן, אפילו שבקלות הוא נהיה ממזר, שזה רק מחייבי לאוין לשיטת רבי עקיבא, הרי בו זמנית אמירה זו משמעותה הינה שאין קידושין תופסים.

מקשים התוס', שהמשוואה אינה נכונה אצל רבי יהושע, בחייבי כריתות

התוס' מקשים משיטת רבי יהושע, שלומד במשנה ביבמות (מט, א), שממזר הוא רק במיתת בית דין. ונמצא מאחר ורק בעונש זה הוא נהיה ממזר, הרי בחייבי כריתות - אינו נהיה ממזר. אולם אותו רבי יהושע סובר, כי אכן קידושין אינם תופסים. כלומר, המחלוקת היא על הלימוד של הא בהא תליא. והנה הבאנו מקרה שעוקר את הכלל, כי חייבי כריתות לשיטתו אינו ממזר, ואעפ"כ הקידושין לא תופסים בו, אף לשיטתו.

ראייה נוספת בשיטת רבי יהושע, הבא על חייבת כרת עשאה זונה, אף שאינה ממזרת

הגמרא ביבמות מד, ב מביאה "אמר רב יוסף, אמר ר' שמעון ברבי: הכל מודים, בבא על חייבי כריתות, שהולד פגום. מאן הכל מודים? רבי יהושע, דאע"ג דאמר ר' יהושע: אין ממזר מחייבי כריתות, נהי דממזר לא הוי, פגום - מיהא הוי". הגמרא בתמורה מביאה "קמשמע לן - דכל זונה - לא תפסי בה קדושין". וכל משמעות הזונה שאינה ראויה לכהן, אבל עדיין אינה ממזרת, ובכל זאת ראינו, כי אין קידושין תופסים בה.

דוגמא שלישית לסתור את הכלל

מביאה הגמרא ביבמות מד, ב "אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: הכל מודים, בעבד ועובד כוכבים הבא על בת ישראל, שהולד ממזר. מאן הכל מודים? שמעון התימני, דאע"ג דאמר שמעון התימני: אין ממזר מחייבי לאוין, ה"מ מחייבי לאוין, דתפסי בהו קדושין, אבל הכא עובד כוכבים ועבד, כיון דלא תפסי בהו קדושין - כחייבי כריתות דמי".

וכעת התוס' מדייקים מדוע בחר רבי יוחנן לומר כי המודה הינו רבי יהושע. שאמר שמתני אינו ממזר, במקום בו תופסים בו קידושין. ואילו כאן שונה הדבר, שהרי כאן מדובר בעבד ועכו"ם, בחייבי כריתות שלא תופסים בו קידושין, היינו

הא - לכתחלה, הא - דיעבד,

אמאי לא יליף מינה,

דכל היכא דהוי ממזר - לא תפסי בה קדושין,

כיון דהא בהא תליא כדפירשנו.

וי"ל,

דאכתי לא שמעינן ממזרות בשאר חייבי כריתות,

כל כמה דלא מייתי התם היקישא דר' יונה,

דמלא יקח ולא יגלה,

דאיירי באשת אב ובשומרת יבם של אביו,

לא שמעינן מינה,

ממזרות באשת איש ובאחות אשה,

דיש היתר לאיסורן וכל דכוותיה,

אבל לבסוף דמייתי היקישא דרבי יונה,

התם - איכא למילף בעלמא כדפירשנו.

וכן משמע בפרק ד' מיתות,

דליכא מאן דפליג,

דבחיבי כריתות - לא תפסי קדושין,

וט"ו נשים דפוטרות צרותיהן מן החליצה,

ואי קדושין תופסין בחייבי כריתות,

א"כ היו עולין לחליצה כמו חייבי לאוין,

כדאמר התם בפ"ב,

מסתברא חייבי לאוין תפסי בהו קדושין,

ולכן עולין לחליצה,

וההיא מתניתין - **אתיא ככ"ע,**

דהא קאמר עלה,

דבפלוגתא - לא קא מיירי.

הגמרא מביאה את דרשת רבי סימאי, כי יש חריג באיסור אלמנה לכהן גדול, שאז נוצרים חללים ולא ממזרים

כל הבא על אשה שאין קדושין תופסין לו בה, הרי הולד ממזר. וכל אשה שקדושין תופסין לו בה, הרי הולד כשר [אפילו אם בא עליה בלי קדושין]. דתניא: רבי סימאי אומר: מן הכל - ואפילו מחייבי לאוין - עושה רבי עקיבא ממזרין [ואין קדושין תופסין בה]. חוץ מאלמנה לכהן גדול, שאף על פי שהיא אסורה עליו בלאו, אם בא עליה - אין הולד ממזר [וקדושין תופסין לו בה] - שהרי אמרה תורה גבי כהן גדול באלמנה: "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלהן לא יקח", וסמך לו הכתוב: "ולא יחלל זרעו בעמיו" -

ובא הכתוב ללמד: רק חילולין [בנים חללים] הוא [הכהן הגדול או ההדיוט הבאים על אשה הפסולה לכהונה] - עושה בזרעו. ואין הוא עושה ממזרין מזרעו.

היחס הא בהא תליא הוא לשני הכיוונים, ולכן מאחר ואינו ממזר - זו הוכחה שיש קידושין

התוס' מוכיחים, כי ממזרות נובע מכך שהקידושין אינם תופסים, ומביאים ראיה מגמרא מפורשת. הגמרא ביבמות לומדת כלל ממקרה פרטי של אשת אח. "מה אשת אב דלא תפסי בה קדושין - [הולד ממזר], אף כל דלא תפסי בה קדושין

ש"אי תפיסת קידושין" ו"ממזרות", הם שני דברים התלויים זה בזה. במקום שתופסין קידושין, אין הולד ממזר, ובמקום שהולד ממזר, אין הקידושין תופסין. ולכן, כאשר התורה גילתה שאין הולד ממזר, היא מגלה שהקידושין "מהני".

גם מה שלא ניתן לתרץ לשיטת פלוני, מעידה על קושי
[כל הקושיא על רבי יהושע כאן, היא על פי המילות מפתח "ליכא לשנויי הכי", המופיעות קרוב לעשר פעמים בתוס'. וזה כדרכם של התוס' לדייק ממה שלא היה יכול להיאמר, ולא רק מצד הדברים הישירים שנאמרו].

הגדר באשת אב - ומדוע לא ברור לנו שלא יתפסו בזה הקידושין

לגמרא במסכת קידושין (סז, ב) ברור שלגבי אשת אב - הולד ממזר, דהא ביבמות (דף מט.) מוכח ליה מלא יגלה כנף אביו, וסמך ליה לא יבא ממזר, ומוקמי לה ביבמות (שם) בשומרת יבם של אביו, שהיא לו אשת אחי אביו שהיא בכרת.

ומבארים שם התוס', כי השאלה מנא לן שאין תופסים בה קידושין. ועל כך מתמיהם התוס' "וקשה, דמאי בעי? הלא הדבר פשוט בכל הגמרא, דקידושין - לא תפסי, דהא בהא תליא. דכיון דהוי ממזר מחייבי כריתות - לא תפסי קידושין.

דהא ר"ע הוא דאמר (שם) דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין, ולא ידעינן אלא משום דשמעינן ליה לר"ע דאמר יש ממזר מחייבי לאוין, וכיון דיש ממזר - דין הוא דלא תפסי בה קידושין. והכי נמי אמרינן בשמעתין, הכל מודים בבא על הנדה, שאין הולד ממזר, דהא - תפסי בה קידושין, אלמא דהא בהא תליא. ואכן מתרץ שם ר"י, כי כלל זה הוא אמת לשיטת רבי עקיבא, וכל השאלה הינה רק לגבי רבי יהושע.

ניתן ללמוד את הכלל של הממזרות לא מהא בהא תליא, אלא מההיקש

בשלב זה של הסוגיה, הכירו כח שומרת יבם של אביו - הולד ממזר, אבל עדיין לא למדו על כללות העריות שהולד ממזר, מכיוון שלא הגיע מפסוק פרטי, אלא מהיקש. הגמרא בקידושין מביאה את ההיקש משמו של רבי יונה "אלא א"ר יונה, ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע, אמר קרא: כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו, הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה, מה אחות אשה - לא תפסי בה קידושין, אף כל עריות כולם - לא תפסי בה קידושין."

בתוספות ישנים מביא לעניין חליצה

ועל כן הם מבארים כי המשנה בתחילת יבמות על הנשים שפוטרות מכיוון שבעריות לא ניתן לעלות לחליצה, כי אז הקידושין כלל לא היו תופסים.

מאי בינייהו -

תימה,

אמאי לא קאמר איכא בינייהו,

סושה שאירסה וזינתה תחתיו שלא כדרכה וגירשה,

דאית בה הויה לכ"ע,

אומרים שהוא ממזר. ומאחר ורבי יוחנן בחר להביא רק את שמעון התימני, הרי מכך אנו מבינים, שרבי יוחנן מודה שיש ממזרות בכרת שהקידושין אינם תופסים בה. וזו הוכחה שלישית, שלשיטת רבי יהושע ממזרות אינה תלויה בחלות הקידושין.

ההוכחה אינה ממה שנאמר, אלא ממה שלא היה יכול להיאמר בשיטה מסויימת

[מילות המפתח "לא מצי למימר" המופיעות מעל מאה פעמים, כאן מראות כי ההוכחה באה, מכך שמאחר ורבי יהושע לא היה יכול לומר כן, אלא היה רבי יוחנן צריך לבחור תנא אחר. שאם היה יכול לומר כן, היה מביאו. ונמצא כי זה דיוק רק ממה שלא היה יכול להיאמר בשיטה מסוימת, בעניין אחד, ומכך אנו למדים לגבי סברת רבי יהושע בכללות].

כתשובה לקושייתם, מנסחים התוס' כלל עם חילוק בין רבי עקיבא ושמעון התימני ובניגוד לרבי יהושע

אכן מקבלים התוס', כי הן רבי עקיבא והן לשמעון התימני - הא בהא תליא. אבל ראינו אצל רבי יהושע, כי בחייבי כריתות אין ממזרות ועדיין אין קידושין תופסים בה.

וכמובא במסכת קידושין (סח, א): רב אחא בר יעקב אמר לפרש את המקור לשאר עריות מלבד אחות אשה שאין קידושין תופסין בהן: אתיא, יבואו שאר העריות לאי תפיסת קידושין - בקל וחומר מיבמה הזקוקה ליבום, שאסורה היא לשוק ואין תופסין בה קידושין, וכך הן נלמדות: ומה יבמה שהיא אינה אסורה לשוק אלא בלאו "[לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר]", מכל מקום לא תפסי בה קידושין, וכדדריש רב ביבמות יג ב, ממאמר הכתוב: "לא תהיה", שהוא בא ללמד: לא תהיה בה "הויה" [קידושין] "לזר - חייבי מיתות וחייבי כריתות, לא כל שכן שאין קידושין תופסין בהן.

כל התירוץ של הגמרא לרבא, הוא בהכרח לא כמו רבי יהושע, שהרי הוא משתמש בעיקרון של הא בהא תליא

במסכת תמורה (ה, ב) רבא למד כי אם אדם עושה מעשה כנגד מה שהתורה אמרה - הרי הוא אינו תופס. ומקשה הגמרא על רבא מ"כהן גדול שקידש אלמנה". והרי אלמנה לכהן גדול, דעבר אמימרא דרחמנא, דרחמנא אמר [ויקרא כא] "אלמנה וגרושה לא יקח", וקיחה זו היינו קידושין, שאסור לו לקדש אותה. ותנן במסכת קידושין (סו ב) שהקידושין תופסין, ואינה יוצאת ממנו אלא בגט.

דתנן, כל מקום שיש קידושין, שהקידושין תופסין, ויש עבירה בקידושין אלו, הולד שנולד מנשואין אלו, הולך אחר הפגום, והוא "חלל", והגמרא מפרשת שם שהיינו אלמנה לכהן גדול. וממה שאמרה המשנה "יש קידושין", מוכח שהקידושין תופסין למרות שנעשו בעבירה. תיובתא לרבא הסובר "לא מהני".

ומתצינן: אמר לך רבא: שאני התם דכתיב [שם] "ולא יחלל זרעו", כלומר, אם יקח אלמנה יחלל זרעו. ומשמע, "חללים" הוא עושה, אך "ממזרים" אינו עושה. ואילו לא היו הקדושין תופסין, היה הולד ממזר. ומתוך שהתורה גילתה שאין הולד ממזר, מוכח שהקידושין תופסין ו"מהני". דהיינו,

כדאמרין בסוף החולץ,
הכל מודים בבא על הסוטה - שאין הולד ממזר.

שיטת רבי ישבב בדברי רבי עקיבא, שעושה מהכל ממזרים

הגמרא הביאה את שיטת רבי ישבב שאמר בואו ונצוח על עקיבא בן יוסף [הוא רבי עקיבא] על שהוא מרבה ממזרים בישראל חינו, שהיה אומר רבי עקיבא: כל שאין לו ביאה בישראל - ואפילו אלמנה לכהן גדול - הולד ממזר. וממילא חזרת השאלה מאי בינייהו של רבי שמעון התימני ולרבי שמעון בן מנסיא.

לכאורה היתה הגמרא להביא תירוץ שהוא גמרא ברורה, שהולד אינו ממזר

עם היות והגמרא סללה תירוץ של חייבי עשה של מצרי ואדומי, הרי מציעים התוס' ישנים מהלך אחר. המבוסס על הגמרא ביבמות מט, ב, שהבא על סוטה אין בניו ממזרים ממנה. " וכן הכל מודים, ואפילו רבי עקיבא שעושה ממזר אפילו מחייבי לאוין שאינם של שאר, כגון המחזיר גרושתו משנישאת -

שאם בא הבעל על הסוטה, על אשתו לאחר שזינתה, ואפילו אם ודאי זינתה ואסורה לו בלאו - שאין הולד ממזר! סוטה נמי, אין ממזר מבעלה, על אף שהוא עובר על לאו של איסור זונה, דהא תפסי בה קידושין. שהרי אין קידושה לבעלה פוקעים מחמת זנותה. ולכן אין הולד ממזר.

ויש שביארו, שמאחר שהיא בחזקת שהפקירה עצמה לכך, ואף שלא ידוע אלא מה שזינתה שלא כדרכה, הרי היא בחזקת מופקרת ובעולה.

תימה, אינו מחייב תירוץ

[כל מהותה של שאלת התימה הינה תימהון, ולכן זה קושי גדול. אלא שזה בניגוד לשאלת ואם תאמר, שכל עניינה הוא מציאת ההבנה, מה יש לומר על הקושי העולה לכך. וכאן אין חיוב שתמצא פיתרון לשאלה זו, אלא הרי היא כהערה פתוחה.]

[דף ל עמוד א]

אי לאפוקי מדברי סימאי קאתי -

תימה,

תיפשו דרבי ישבב טעמא דנפשיה קאמר,

אליבא דמ"ד בפ"ק דיבמות (דף יא. ושם),

הבא על יבמתו,

וחזר ובא אחד מן האחים על צרתה **בעשה,**

דהא תנן בפרק ר"ג (יבמות דף נ.),

ר"ג אומר דאין בעילה אחר בעילה,

וע"כ רבי ישבב טעמא דנפשיה קאמר,

והוי התם - **כרבי ישבב,**

דאין קידושין תופסין בחייבי עשה,

ולהכי אין אחר בעילה כלום,

כדאמר התם בגמרא אמתניתין,

דאין אחר חליצה כלום,

אמר רב הונא אמר רב,

זו דברי ר"ע,

דאמר דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין,

ומסתמא הכא - **אליבא דכ"ע מספקא ליה,**

אי טעמא דנפשיה קאמר אי לאו.

לכך נראה לר"ת,

דגרסינן בפ"ק דיבמות (דף יא.),

חד אמר בלאו.

ובלא זה מוכיח ר"ת,

בההיא שמעתא **דל"ג בעשה.**

וכן פר"ח,

דהיינו לאו שחלץ לאחת,

דאמר קרא 'אשר לא יבנה',

כיון שלא בנה - שוב לא יבנה אחרת,

ה"נ כיון שבנה - שום יבמה לא יבנה אחרת.

יש חומרות שונות במחלוקת התנאים לעניין אשה הראויה לקיימה

התנא שלנו מנה ששלוש סוגים משלמים קנס, הבא על הכשרה, חייבי לאווין, וחייבי כריתות. לאחר מכן חלקו עליו שרק מי שראויה לו להיות אשה, שהרי נאמר ולו תהיה לאשה. שמעון התימני (שדרש שלפחות תהיה מציאות של אשה עבורו, שהיא מתקדשת) ורבי שמעון בן מנסיא (שדרש שלא יהיה עליו חיוב להוציאה), ואז הגיע רבי עקיבא, שלמד כי אין קידושין תופסין בחייבי לאווין. ובכך צמצם לשמעון התימני קבוצה משמעותית.

יש להבין את משמעות דברי רבי ישבב, האם בא רק לשלול את דרשת רבי סימאי, או לומר דרשה עצמאית

רבי עקיבא לימד שאין קידושין תוספים בחייבי לאווין, ואז יש מקרה ייחודי המפריד בין שמעון התימני שדורש שתהיה לה הוויה, והוא אלמנה לכהן גדול, ואמנם אינה ראויה לקיימה. שיטת רבי סימאי היא שעם היות ואת כל חייבי הלאווין עושה רבי עקיבא ממזרין, מאחר ואין הקידושין תופסין בה, הרי סמך הכתוב לאיסור אלמנה לכהן גדול "ולא יחלל זרעו בעמיו", כלומר, שרק חלל יוצא מכאלה נישואין ולא ממזרים. אולם רבי ישבב דעה אחרת לו. שהרי אמר בואו ונצוח על עקיבא בן יוסף [הוא רבי עקיבא] על שהוא מרבה ממזרים בישראל חינו, שהיה אומר רבי עקיבא: כל שאין לו ביאה בישראל - ואפילו אלמנה לכהן גדול - הולד ממזר.

אלא מאחר וכל העת הגמרא בודקת מה ההבדל בין שמעון התימני ולרבי שמעון בן מנסיא, הרי השאלה מאי בינייהו, מקבלת משמעות כל כל סברא. וכאן יש לחקור מה בדיוק דעתו של רבי ישבב. אפשרות אחת היא לומר, שרק בא לחלוק על רבי סימאי, שהיה מוציא חייבי לאווין של כהונה מן הכלל, לכן בא לומר רבי ישבב כי אף חייבי לאווין הללו בכלל, אבל מחייבי עשה אין הולד ממזר. ואז היה מודה כי בחייבי עשה - היה מודה כי אפילו לרבי עקיבא אין הולד ממזר.

לאחר שבנה בית אחת עם יבמה אחת, שוב לא יבנה בית נוסף עם יבמה אחרת.

שינוי גירסא יכול להיות מכמה סיבות, והתוס' מדייקים בכל פעם מה הטעם לשינוי הגירסא, מה כן לגרוס ומה לא לגרוס

[שוב אנו רואים כי יש שתי סיבות לשינוי גירסא. האחת בגלל קושי, אלא שזו סיבה צדדית, ויש גם סיבה חיובית, שמלכתחילה כך ראוי לבאר, ואף יש לתמוך זאת בפרשן קדמון (כדוגמת רבינו חננאל כאן). ושתי הלשונות בתוס' מרמזים על כך. הלשון הראשון: "לכך נראה לר"ת דגרסינן". (ולשון זו מופיעה בתוס' למעלה מעשר פעמים). ואילו הלשון השני "ובלא זה מוכיח ר"ת בההיא שמעתא דלא גרסינן .. וכן מוכח". (ורק ראשי התיבות דל"ג (=דלא גרסינן) מופיע קרוב לשבעים פעם. וכאשר זה באופן הפתוח דלא גרסינן עוד קרוב לחמישים פעם).]

איכא בינייהו בעולה לכ"ג -

פירש בקונטרס,
בעולה שלא כדרכה.

וקשה,

דפלוגתא דר"מ ורבי אלעזר היא,
בפרק הבא על יבמתו (יבמות דף נט. ושם),
אי כשירה לכ"ג,
וה"ל למימר 'ולר"מ דאמר כשירה לכ"ג,
מאי איכא למימר',
כדקאמר 'ולר"ע דאמר' כו'.

ואור"י,

דמר"ע - **פריך שפיר,**

כדי לאוקומי,

ר"ש בן מנסיא שהוא בתרא, **כר"ע שהיה רבו,**

אבל בהא - לא חייש,

אי פליג ר"מ אר"ש בן מנסיא.

ור"ח פירש,

דהכא - לא מיירי בבעולה מאחר,

אלא כה"ג שאנס בתולה גמורה,

ולא חשיבה ראויה לקיימה,

אף על גב דאמר בהבא על יבמתו,

'אנוסת עצמו ומפותת עצמו -

לא ישא, ואם נשא - נשוי',

מ"מ כיון דלכתחלה - לא ישא,

לא חשיבה ראויה לקיימה,

דהאי לא ישא - הוי מן התורה,

אף ע"ג דאם נשא - נשוי,

ה"נ אמר,

אבל לצד השני, שאמר את טעמו האישי, וללא התייחסות למה שאמר רבי סימאי, הרי יש להבין כי האמירה כל שאין לו ביאה בישראל, היא אפילו חייבי עשה, ונמצא שהיא הרבה יותר כוללת. ואמנם מוצאים כאן לאו שהוא רק לכהן, ולכן בעולה לכהן גדול, קידושין תופסין בה, אף שהיא אסורה עליו באיסור עשה.

ביבמות אנו רואים כי דין של אחד האחים שבא על יבמתו, ואח אחר בא על צרתה, תלוי האם קידושין תופסים בחייבי עשה

מקשים התוס', מסוגיה בפרק ראשון של יבמות. איתמר: הבא על יבמה, ובא אחד מן האחין על צרתה - פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר: דינו בכרת. וכפי שיבואר. וחד אמר: דינו בעבירת איסור עשה, של "בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים".

מאן דאמר בכרת - סובר כריש לקיש, שאין היבום או החליצה ביבמה נעשים בשליחות כל האחים ובשליחות כל היבמות, ולכן צרת היבמה, כיון שלא התייבמה היא נשאת אסורה על שאר האחים בכרת. ומאן דאמר בעשה - סובר כרבי יוחנן, שהיבום נעשה בשליחות כולם. וכמו שהמייבם עצמו אסור בצרת יבמתו רק באיסור עשה, כך שאר האחים אינם אסורים בה, אלא באיסור עשה.

הקושי ביבמות מכוון שיש לפרש, כי רבי ישבב יש לו דעה בפני עצמו

בפרק רבן גמליאל ביבמות, אנו רואים מה הדין של מי שעשה שתי פעולות ביאה בשתי יבמות אחיות. שהרי ביאה היא הייבום. והמשמעות של אין בעילה אחר בעילה הינה שאם ראובן ייבם את אחת האחיות לדוגמא רחל, ולאחר מכן ייבם את לאה - אין לאה צריכה הימנו גט, ואף לא נאסר בקרובותיה, כי הקידושין השניים, כלומר מה שבא עליה בביאה אינם תופסים כלל. מצד אשת אחיו - הרי לאה אסורה עליו בכרת. אך מצד שכבר יבם את האחיות האחת, הרי יש לנו את העשה, שבית אחד הוא בונה, ולא שני בתים.

ואז חייבים לומר כרבי ישבב, שאף בחיובי עשה אין תופסין קידושין. בדוגמת מה שהגמרא למדה, שאם עשה חליצה, אין אחריה כלום, והעמדנו זאת בשיטת רבי עקיבא, ואסורה עליו בלאו, כיון שלא בנה - שוב לא יבנה. ואילו רבי ישבב בא לחדש, כי אפילו בחייבי עשה - אין קידושין תופסין.

שינוי בגירסא, מראה כי ניתן לומר, שאין דעה עצמאית לרבי ישבב

ועל כן הגיה רבינו תם, בפרק קמא ביבמות, שהאיסור אינו בעשה, של בית אחד הוא בונה, אלא בלאו - שוב לא יבנה. ובחייבי לאווין, וכעת בבעל את הראשונה ולאחר מכן את השניה, ברור לנו כי לכל הדעות, כי מאחר ויש כאן לאו, אין הקידושין תופסים לשיטת רבי עקיבא.

ומה שהגיה רבינו תם את הגירסא, שיש כאן לאו ולא עשה, הוא לא רק על מנת לתרץ, כיצד יכולנו לומר שיש ספק מהי דעת רבי ישבב, האם היא בפני עצמה או כתשובה לרבי סימאי. אלא שכך היא בעיניו המשמעות, שבעילה אחר בעילה יכולה להיות חלק מהלאו של הפסוק אשר לא יבנה, שהוא מכוון לשני מקרים. הן שחלץ, ועל ידי כך שוב לא יבנה, והן

דרשה נוספת, ודרשה לעתים באה להחמיר ולעתים באה להקל.

וכעת מתבארת מחלוקתם. "רבי מאיר סבר: בתולה - אפילו מקצת בתולים משמע, בתוליה - עד דאיכא כל הבתולים, בבתוליה - בכדרכה אין, שלא כדרכה - לא; ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי: בתולה - בתולה שלימה משמע, בתוליה - ואפי' מקצת בתולים, בבתוליה - עד שיהיו כל בתוליה קיימין, בין בכדרכה, בין שלא כדרכה."

לאחר כל ההקדמות מבארים התוס' מה קשה על שיטת רש"י מיבמות

התוצן קובע ש'בעולה לכה"ג' הוא איסור שלדעת ר"ש בן מנסיא גם ר"ע מודה שקידושין תופסים אף שאינה ראויה לקיימה (מצות עשה שאינה שוה בכל). ורש"י מעיר שהכוונה היא לנערה שנבעלה שלא כדרכה ואח"כ נאנסה ע"י כה"ג והיא מוגדרת 'לא בתולה' לענין כה"ג, אבל בתולה - לענין קנס. וקשה, זה נכון רק לשיטת רבי אלעזר ור"ש שם, שלא כדרכה - אינה בתולה לכה"ג, אבל לר"מ שהיא בתולה גם לכה"ג, חוזרת הקושיא שלר"ש בן מנסיא - איזה איסור שר"ע סובר קידושין תופסים ואינה ראויה לקיימה?

אי לכך המקשה היה צריך לומר, איכא בינייהו בעשה לכ"ג נבעלה שלא כדרכה ואח"כ כה"ג אנסה. והמקשה היה צריך לומר, הניחא לרבי אלעזר ור"ש שלא כדרכה אינה בתולה לכה"ג, אבל לר"מ שלא כדרכה - כשירה לכה"ג מאי אימא למימר, ומותר אפילו לקיימה?

ואל תשיב שהמקשה לא התעסק בשיטות שאינן להלכה, ושיטת ר"מ בענין שלא כדרכה - לא התקבלה, שהרי הסוגיא עוסקת בשיטת ר"ע, בענין אי חלות קידושין בחייבי לאוין, וההלכה אינה כר"ע בזה.

לא מפריע לנו כאן להעמיד את רבי מאיר כדעה הסותרת לרבי שמעון בן מנסיא

לגבי מה שהקשינו מיבמות, יוצא שאנו נשארים בקושיא על רבי מאיר, אלא שזה לא מפריע לנו. הניחא לר' אלעזר דאמר נבעלה שלא כדרכה - פסולה לכהונה אלא לר' מאיר מאי איכא למימר, וי"ל דלעיל ודאי פריך כדי לאוקומי ר' שמעון בן מנסיא כר' עקיבא רבו, אבל בהא - לא חיישינן, אי ר' מאיר פליג עליה דר' שמעון בן מנסיא.

רבינו חננאל העמיד באופן מחודש, שהיא אנוסה על ידי הכהן גדול בעצמו

רבינו חננאל, על מנת לצאת מכך שהיא נבעלה על ידי אחר, מעמיד בכ"ג שאנס בתולה גמורה דלא חשבינן ליה ראויה לקיימה אף על גב דאמרי' בפרק בהבא על יבמתו אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי (שהרי אסור לו ליקח אותה לאשה לאחר מכן, כיוון שהרי היא כבר בעולה), מיהו כיון דלכתחלה לא ישא - אינה ראויה לקיימה, והאי לא ישא - הוי מן התורה ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי, מדפריך עלה מבוגרת ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי, וההיא הוי מן התורה כדמוכח שמעתתא, שאין חלק בין לכתחילה ובדיעבד, שהרי סופה להיות בעולה תחתיו ומוכת עץ תחתיו.

בוגרת ומוכת עץ - לא ישא, ואם נשא - נשוי, אף על גב דהוי מן התורה, כדמוכח התם.

ועוד,

דקאמר התם מתיב רבא,

ולו תהיה לאשה,

באשה הראויה לו,

פרט אלמנה לכ"ג,

היכי דמי? אילימא בכדרכה,

מאי איריא משום אלמנה,

תיפוק ליה דהויא לה בעולה,

משמע דבעולת עצמו,

אסורה לו מן התורה.

ור"ת - לא פירש כן.

איסור בעולה לכהן גדול הוא בעשה, ויש לו בה הווייה

כהן גדול, מלבד שהוא אסור באיסור לאו מלבוא על אלמנה גרושה חללה וזונה; הרי הוא אסור גם באיסור עשה לבוא על אשה בעולה. שנאמר בכהן גדול: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה". וללמד בא הכתוב, שיקח בתולה ולא בעולה. ועוד אמרה התורה "והוא אשה בבתוליה יקח". וכהן גדול שעבר ובא על בעולה, הרי הוא עובר באיסור עשה.

איכא בינייהו חייבי עשה של איסורי כהונה, דהיינו, בעולה לכהן גדול. שאם כהן גדול אנס או פיתה נערה בתולה לאחר שכבר נבעלה על ידי אדם אחר [אך נשארה בתולה לאחר בעילתו], הרי היא אשה ש"אינה ראויה לקיימה לו", ועובר עליה בעשה. אך היא "אשה שיש בה הויה", היות שקדושין תופסין לו בה אפילו לרבי ישבב, משום דהוה ליה איסור הבעולה לכהן גדול - איסור עשה שאינו שוה בכל. שהרי איסור זה אינו נוהג אלא בכהן גדול בלבד. ולכן, לכולי עלמא קדושין תופסין לו בה.

רש"י התקשה שאם היה זה כדרכה - כבר לא היה כאן קנס

מביאים התוס' את דעת רש"י שהעמיד שמדובר שהיא בעולה שלא כדרכה. ומקשים עליו, ומתוך כך יפרשו אחרת במה מדובר. וכתב רש"י "שאין בה לאו דאלמנות וגירושין אלא עשה דבתולה יקח (ויקרא כא) ולא בעולה וא"ת יש כאן לאו דזונה לא אשכחן תנא דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה אלא ר' אלעזר - ולית הלכתא כוותיה, ואין זונה - אלא הנבעלת לפסול לה. ובבעולה שלא כדרכה איירי, דאי כדרכה - תו ליכא קנס."

הסוגיה ביבמות במחלוקתם של רבי מאיר ורבי אלעזר

מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר הינה בברייתא ביבמות. "תנו רבנן: נאמר בכהן גדול "והוא אשה בבתוליה יקח". פרט לבוגרת, שכבר כלו לה בתוליה, דברי רבי מאיר. רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין בבוגרת." ומבארת הברייתא מה טעם למחלוקתם, ולהקדים כי לכאורה ניתן היה לכתוב שיקח אשה בתולה, אלא בתוליה - בא לדרוש, וכן בבתוליה - בא לדרוש

הרעיון לחשיבה מחוץ לקופסא, מראה שיש לשלול את הרעיון הטבעי, ולבאר כי מדובר כאן במשהו שונה לחלוטין

[בדרך כלל שאנחנו חושבים על בעולה - הרי זה מצב נתון שהוא מקבל. ואילו כאן בפירוש רבינו חננאל, שהביאו התוס' - יש חידוש "דהכא לא מיירי .. אלא", ומילות מפתח אלו מופיעות בעוד מקומות בתוס'. וכפי שביארתי בכותרת יש כאן שני שלבים, לשלול את מה שחשבנו, ולבאר כי יש כאן משהו אחר לחלוטין. אנו רואים שהוא עצמו יצר את המצב, ואפילו שאם נראה - הרי התוצאה הינה שהוא נשוי, הרי זה בדיוק הגדרת המצב של בדיעבד, שלכתחילה אכן אין היא נקראת ראויה לו. וחידשו, שלמרות זאת - אפשרו לו להשאירה אבל להיקרא שהיא ראויה לו לקיימה - הרי אמרנו לא לא לישא אותה.]

מדייקים התוס' מקושיית רבא, שאף בעולת עצמו, ללא שתהיה אלמנה - אסורה לו מהתורה

מדייק רבא על אלמנה לכהן גדול אף כדרכה, מאי איריא, מדוע אתה אוסר לו לקחתה לאשה שאנס, משום שהיא אלמנה? והרי תיפוק ליה, משום דהויא לה האנוסה "בעולה", על ידי ביאתו, והרי תניא לקמן, [שאשה בעולה אסורה לכהן גדול, אפילו אם היא אנוסת עצמו או מפותת עצמו!]

והיינו, למה לי למעט כהן גדול שאנס אלמנה בביאה כדרכה? והרי אפילו אם אנס בתולה בביאה כדרכה, כיון שנאסרה עליו משום בעולה, הרי היא אינה ראויה לקיימה תחתיו לאשה?!

מה טעם יש לומר ר"ת לא פירש כן

[ההגדרה שרבינו תם לא פירש כן, היא בעצם מקפלת, לא רק שב"פועל" כאן לא תירץ כן. אלא שגם ב"כוח" לא היה יכול לומר תירוץ כזה. כי לשיטתו בעולת עצמו היא מדרבנן, ולא שמהתורה אינה ראויה לו. ומילות המפתח "לא פירש כן" מופיעות קרוב לשלושים פעם, אלא שמרבית הפעמים זה ביחס לרש"י.]

הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס -

תימה לר"י,

מנלן דר"ש בן מנסיא מודה בה,

דלמא כרבי נחוניא בן הקנה ס"ל,

דחייבי כריתות - פטורים מן התשלומין.

ומיהו,

ר"ש התימני - ע"כ לית ליה דרבי נחוניא,

מדאיצטריך למעוטי חייבי כריתות,

מ'ולו תהיה לאשה,

אשה - שיש בה הויה,

דע"כ לא איצטריך למעוטי,

אלא חייבי כריתות,

דחייבי לאוין,

ס"ל בסוף החולץ (יבמות דף מט. ושם),

דאית בהו הויה.

אבל מר"ש בן מנסיא קשה,

מנלן דלית ליה דרבי נחוניא.

ועוד,

אפילו ר"ש התימני - **דלמא אית ליה דר' נחוניא,**

ואיצטריך למעוטי, מ'ולו תהיה לאשה,

יבמה לשוק,

דאין קידושין תופסין בה לכ"ע,

כדאמר בהאשה רבה (שם דף צב: ושם).

וי"ל,

דרב חסדא ס"ל,

דאין שום תנא סובר כרבי נחוניא,

ולה"ק ולאפוקי כו'.

ובקונטרס פירש,

דאמתניתין קאי, דמפקא מדרבי נחוניא.

ותימה,

מנ"ל דמפקא מיניה,

דלמא מודה ר' נחוניא,

דחייבי כריתות יש להן קנס,

דרבינהו קרא,

חד - לחייבי לאוין, וחד - לחייבי כריתות,

ולר"ע - ניחא דמפקא מתניתין מדרבי נחוניא,

דכיון דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין,

איכא לאוקומי הנך תרי ריבויי,

חד - לחייבי עשה, וחד - לחייבי לאוין,

אבל חייבי כריתות לר' נחוניא - לא.

ונראה לרשב"א לתרץ,

דע"כ מפקא מתניתין מרבי נחוניא,

דלרבי נחוניא אין חילוק,

בין חייבי כריתות לחייבי מיתות ב"ד,

או מאסון אסון,

או כדדריש רבא, כרת שלי - כמיתה שלכם,

ואם יש קנס לר' נחוניא בחייבי כריתות,

יש ג"כ בחייבי מיתות ב"ד,

ומתניתין קתני 'בא על בתו - פטור'.

הבא על הנדה משלם קנס - הן לשמעון התימני והן לשמעון בן מנסיא

הגמרא מביאה את דברי רב חסדא, שעם היות וצמצמו את תשלום הקנס למי שאין לו בה הויה וראויה לקיימה, הרי שני הדברים הללו, אינם מצמצמים את חובת תשלום הקנס לנדה. אמר רב חסדא: הכל - שמעון התימני ורבי שמעון בן

מקשים, שאם שמעון התימני ישתמש בפסוק ולו תהיה לאשה לשלול שומרת יבם, יתכן שכן יקבל דעת רבי נחוניא בן הקנה

התוס' עם היות ומסכמים כי לרבי שמעון בן מנסיא קשה, ממשיכים ומקשים גם על שמעון התימני שנאמר ביבמות "אמר רב יהודה אמר רב: מנין שאין קדושין תופסין ביבמה? שנאמר: לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, לא תהא בה הויה לזר." ואולי יכול לסבור שמעון התימני כי כל מה שאמר ב'ולו תהיה לאשה', שזה בא למעט רק יבמה לשוק. אף שאין בה כרת. כי שומרת יבם, הרי אם ינסה לקדש אותה מי שאינו אח של בעלה, אין לו כלל הויה בה. ולאחר שהשתמשת בפסוק שלו לכאן, אולי הוא כן יקבל שהוא יהיה פטור בענייני כרת.

עונים התוס', כי קבלה היתה ביד רב חסדא, שרבי נחוניא בן הקנה הינה דעת יחיד במשנה

התוס' לומדים כי רב חסדא הוא זה שאומר לאפוקי מדרבי נחוניא בן הקנה. וכך קיבל בקבלה, שאין תנא אחר הסובר כמותו, וממילא אין להקשות שמא שמעון התימני או שמעון בן מנסיא יסברו כשיטתו, שכרת פוטר גם מתשלומים כולל הקנס.

התוס' מבארים את שיטת רש"י, ועם שיש להקשות, חייבים לומר שאכן המשנה באה להוציא מדעת רבי נחוניא בן הקנה, שיש הכרח ששיטתו חלוקה מהמשנה

וביאר התוס' רא"ש: "ורש"י פירש, דאמתניתין - קאי, ולאפוקי מר' נחוניא בן הקנה. תימה, מנא לן דמתניתין מפקא מרבי נחוניא? דילמא, ר' נחוניא מודה הכא, משום דרבינהו קרא, כדאמרין לעיל, חד - לאיתויי חייבי כריתות.

וי"ל, דע"כ מפקא, דאי מחייב ר' נחוניא בחייבי כריתות - ה"ה בחייבי מיתות (פירוש, א"כ לא אתיא מתני' כותיה, דמתני' - [לא] מחייבת בחייבי מיתות) שהרי בשניהם - אין קידושין תופסין, ושניהם - פטורין מן התשלומין."

הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים -

והא דאמרנו (שבת דף לב.), לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה, **אלמא יכול לשמור עצמו מן הפורענות**, וכן קיר נשוי דאסור לעבור תחתיו, **התם - מן הפשיעה יכול לשמור עצמו**, דהא ודאי שבידו להמית עצמו, **אבל כשמביאין עליו מן השמים באונס, אי אפשר לו לשמור, אבל צינים פחים, לעולם - אל יבואו עליו באונס, אם רוצה לזהר.**

וא"ת,

והא דרשין (ב"מ דף קז:), **והסיר ה' ממך כל חולי - זה צינה, אלמא - דבידי שמים הוא.**

מנסיא - מודים, בבא על הנערה שהיא נדה, שמשלם קנס ואף שביאתה - אסורה באיסור כרת. כי למאן דאמר אין חייבין קנס - אלא על אשה שיש בה הויה (שמעון התימני), הרי הא, נדה, נמי יש בה הויה, לפי שהקדושין תופסין בנדה אף על פי שביאתה אסורה בחיוב כרת. ולמאן דאמר אין חייבין קנס - אלא על אשה הראויה לקיימה (שמעון בן מנסיא), הא, נדה, נמי אף על פי שביאתה כעת אסורה, ראויה היא לקיימה תחתיו.

התוס' מדברים בשתי רמות: סברא של אולי לעומת ביאור חותך וברור, על מורהך

[בהקדים יש שתי רמות הוכחה, המצויות לכל אורך התוס'. סברא של אולי, והוכחה וודאית. הקושיא היא ברמת אולי. "מנלן .. מודה בה, דלמא כרבי נחוניא .. סבירא ליה". ומעירים על מישוהו נוסף "ע"כ לית ליה דרבי נחוניא" וכן תומכים זאת בראייה "דעל כרחך, לא אצטריך למעוטי אלא". וגם המסקנה בסוף בנויה משתי רמות. "דרב חסדא ס"ל" ולאחר מכן הוכחה נוספת נמרצת "ונראה לרשב"א לתרץ דעל כרחך מפקא מתניתין מרבי נחוניא"].

מקשה ר"י, מהיכן ההוכחה שרבי שמעון בן מנסיא יודה שהבא על הנדה משלם קנס, ולכאורה יכול הוא לסבור לפי שיטת רבי נחוניא בן הקנה, שהוא פטור

רבי נחוניא בן הקנה סובר, שבעונש של כרת, ובשעה שהוא מתחייב ממון, הרי הוא פטור מהממון. ולכן אין לו קנס עבור נדה, שאסורה בכרת, כי הדין של קם ליה בדרכה מיניה אצלו הוא אפילו לא במיתה ממש, אלא רק בכרת. ואם כן מקשים התוס', בשם ר"י, וכי מדוע שרבי שמעון בן מנסיא לא יוכל לסבור כמותו. ומהיכן יש לנו הוכחה שהבא על הנדה חייב בקנס? כלומר, אמירת רב חסדא לא נאמרה עם הוכחה ראשונית שר' שמעון בן מנסיא מודה בבא על הנדה שהיא חייבת בקנס.

התוס' בהערת אגב, מבהירים כי שאלתם מכוונת רק אליו, אך לא על שמעון התימני

המשנה ביבמות שואלת "איזהו ממזר?" ועונה "שמעון התימני אומר: כל שחייבים עליו כרת בידי שמים, והלכה כדבריו." מבארת הגמרא את טעמו, שהוא "סבר לה כרבנן, דאמרי: בשומרת יבם של אביו הכתוב מדבר, דהויא לה חייבי כריתות, וסמין ליה: לא יבא ממזר, אלמא מחייבי כריתות - הוי ממזר."

וממשיכה הגמרא משמו של אביי הכל מודים, ואפילו שמעון התימני העושה ממזר מחייבי כריתות, בבא על הנדה, שביאתה אסורה בכרת, אך אינה מאיסורי קירבה לעריות, שאין הולד ממזר, שנאמר במי שבא על הנדה, שנטמא שבעה ימים כמו הנדה שהוא בא עליה: [ויקרא טו] "ותהי נדתה עליו". "ותהי", לשון הויה הוא, מלמד הכתוב שאפילו בשעת נדתה, תפסי בה קידושין.

ואם כן מאחר ושמעון התימני בא למעט רק חייבי כריתות, מהפסוק ולו תהיה לאשה, הרי מאחר והוא סובר כי בנדה יש לו הויה, הרי בוודאי שהבא על הנדה יהיה מחוייב בקנס.

עצם לימודו של רבי נחוניא בן הקנה לפטור מתשלומים לא רק אסון בידי אדם, אלא גם בכרת, שזה עונש בידי שמים

רבי נחוניא בן הקנה לומד, כי יש לפטור מתשלומים, לא רק בעונש מיתה, שכאשר אדם מתחייב בנפשו, הרי מחייבים אותו רק בעונש החמור של המיתה, ולא נדרש לשלם ממון בנוסף. אלא גם בעונש של כרת יש לפטור מעונש של תשלום הממון. ואופן לימודו הוא גזירה שווה מהמילה אסון. מצד אחד למדנו לגבי הכאת אשה הרה, שאם האשה מתה מהמכה, הרי לא יענש על דמי הוולדות, ורק אם לא יהיה אסון (שהאשה ההרה מתה ממכתו) - עונש יענש (ויצטרך לשלם דמי הוולדות). וכאן האסון הינו בידי האדם, שהוא באחריות המכה.

ומשווים זאת לאסון אחר, שיעקב אבינו אומר לא לקחת עמם את בנימין למצרים, ועלול לקרוא לו אסון. ובתחילה התייחסה הגמרא, שאסון זה אינו נובע מכוח האדם, אלא בידי שמיים. וכמו שפטרנו באסון שהתרחש בידי אדם - מיתת בית דין בתשלומים, כך עלינו לפטור מתשלומים אסור בידי שמים, שזה כרת ומיתה בידי שמים.

הגמרא מקשה כי אדרבא, צינים ופחים - הם באחריות האדם, שעליו להישמר מקור וחום, וביכולתו להיזהר מהם
הגמרא מקשה על הלימוד מיעקב, לעניין אסון בידי שמים, ובאזהרתו נכללו שני סוגי האסון, אלו הבאים על ידי אדם כמו גונבי נפשות, וכן צינים ופחים, שבתחילה חשבה הגמרא שהינם בידי שמיים. אלא שהקשתה הגמרא על סברא זו, וכי צינים פחים כשהם באים על האדם "בידי שמים" ניהו?
כלומר: וכי גזירת מלך הם, עד שאתה קורא להם "אסון בידי שמים"?

והתניא: הכל בידי שמים, כל פורענות הבאה על האדם גזירת מלך היא, חוץ מצינים פחים, שפעמים באים על האדם בפשיעתו, ולא גזר הקדוש ברוך הוא פורענות עליו. שנאמר: "צינים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם!" ואם כן, אין להחשיב "צינים ופחים" כאסון בידי שמים, אלא כאסון בידי אדם

על אדם לשמור עצמו מכל פורענות בכל כוחותיו, אבל יש הבטחה, שאם יישמר בקור וחום, לא יביאוהו אונס בזה

אם כן, מסקנת הגמרא, שכל אסון שאדם עובר, אינו קשור כלל למעשיו, פרט לקור וחום, שאם הוא ניזוק בהם, הרי זה בפשיעתו. ומדייקים התוס' שממילא עולה השאלה, שהרי חכמים אסרו על האדם לעמוד במקום סכנה, או לעבור תחת קיר נטוי, כלומר, שאינו יכול לנהוג בחוסר אחריות, ולומר, כי אם לא ראוי שיהיה אסון - לא יקרה לי דבר. ואדרבא, עצם זה שאומרים לו לעשות כן, מעביר אליו את שרביט האחריות.

הגמרא במסכת שבת, מבארת כי נשים נבדקות בשעת לידתן, על שלוש העבירות שלא נוהרו בהם, של נדה חלה והדלקת הנר ואילו הגברים, נזקקים לשמור על עצמם בהליכה

וי"ל,

דהיינו שיחם הקדוש ברוך הוא עולמו, או יתן לו מלבושים ולא יצטרך ליהרר.

וא"ת,

והא פחים בידי שמים הוא,
כדאמרין בויקרא רבה בפרשה ט"ז,
א"ל אנטונינוס לרבי - צלי עלי,
א"ל רחמנא שיזבך מצינתא,
א"ל דא צלותא היא,

יתיר חד כסו - וצינתא אזלא,

א"ל תשתוב משרבא,

א"ל הא - כדו צלותא,

דכתיב אין נסתר מחמתו.

וי"ל,

דקרא כתיב בעוברי דרכים,

או במלחמה **כדרך שהמלכים עושים,**

בדודך - אין אדם יכול ליהרר מן החום,

אבל אם רוצה לישב בביתו,

יכול להזהר,

שישב בבית של אבנים,

או יכנס במרתף.

ויש מפרשים,

דצינים פחים - **חדא מילתא היא,**

כלומר, צינים **שהם פחים לאדם,**

לשון פח ומוקש,

ואינו כן,

דבפ"ק דמסכת ע"ז (דף ג: ושם) מייתי לה,

[אהא דכתיב ותעשה אדם כדגי הים,

מה] דגים שבים,

כיון שקדרה עליהן חמה מיד מתים,

[אף בני אדם,

כיון שקדרה עליהם חמה - מיד מתים].

והא דאמר (ברכות דף לג:),

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים,

אין ענינו לכאן,

דהתם - קאי על הולד **במעו אמו** (נדה טז:),

שגוזרין אם יהא עני או עשיר,

גבור או חלש טפס או חכם,

אבל צדיק ורשע - לא,

והכא - מיירי **במאורעות הבאות על האדם.**

במעיי אמו, כדאמר התם, טפה זו מה תהא עליה? חכם או טפש עני או עשיר גבור או חלש, אבל הכא - מיירי בפורענות הנגזר לבא על האדם.

מטרת התוס' אינה לרבות בשאלות ותשובות - אלא מהמכלול מתקבלת תמונה

[לכאורה התוס' כאן הוא ריבוי שאלה ותשובה, אלא שנראה לי, כי אם נחבר את כלל התירוצים שנאמרו, כן נקבל ראייה מעניינת וחשובה. אף שכל שאלה נשאלה בנפרד.]

מיום שחרב בית כו' -

וא"ת,

אמאי לא נקט,

מ' שנה קודם שחרב בהמ"ק,

דמ' שנה קודם חורבן - **גלתה סנהדרין כו',**

שלא דנו דיני נפשות.

וי"ל,

דלפעמים לצורך שעה,

היו חוזרין סנהדרין ללשכת הגזית,

ולחכי לא פסיקא ליה,

למיתני מ' שנה קודם חורבן.

וא"ת,

א"כ מאי פריך בפרק היו בודקין (סנהדרין דף מא.),

גבי מעשה,

ובדק ר' יוחנן בן זכאי בעוקצי תאנים,

ופריך מי הוה בסנהדרין,

והא תניא,

כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה,

מ' - עסק בפרקמטיא, ומ' למד ומ' לימד,

ותניא מ' שנה קודם חורבן - גלתה סנהדרין כו',

והשתא מאי קשיא ליה,

כיון דלפעמים היו חוזרין ודנין.

וי"ל,

דרבן יוחנן בן זכאי דבדק בעוקצי תאנה,

אמעשה דרציחה היה,

ומשום דיני נפשות דרציחה,

לא היו חוזרין **לעולם,**

דעיקרם לא גלו - אלא משום רציחה,

דחזו דנפישו רוצחים,

כדאמרינן בפ"ק דמסכת ע"ז (דף ח: ושם).

וי"מ,

דלהכי נקט משחרב בהמ"ק,

משום דקודם לכן,

אף על פי שגלו,

היו בגדי כהונה מכפרים,

במקומות מסוכנים, כדוגמת גשרים. רבי ינאי לטעמיה, דאמר: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס - שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס - מנכין לו מזכיותיו. אמר רבי חנין: מאי קראה - קטנתי מכל החסדים ומכל האמת. ומתריצים התוס', כי הרי היה יכול להרוג את עצמו, ועליו להיזהר מן הפשיעה, ורק אסון המגיע מעבר ליכולותיו שהוא אנוס - אינו יכול להישמר. אבל אם ישמור על עצמו מצינים ופחים, ויזהר - לא יגיעו אליו באונס.

כל פורענות הבא על האדם - אפי' רוצה לשמור עצמו מהם, לא יוכל, שעל כרחו מגלגלין עליו מן השמים, חוץ מצינים פחים, שאין גוזרין לבא עליו בעל כרחו, אם ירצה להתרחק מהם.

קיימת אפשרות שה' ידאג שמלכתחילה לא תהיה בעיית קוד וחום

מקשים התוס' מגמרא בבבא מציעא, והסיר ה' ממך כל חלי, ומובאות שם מספר דעות מהו חולי זה. וכן מובאת דעת רבי חנינא שאמר: "זו צינה, דאמר רבי חנינא: הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים, שנאמר צנים פחים בדרך עקש - שומר נפשו ירחק מהם." כלומר, זו סתירה לדברינו, כי זה בידי אדם להישמר, ואם נדרשת התערבותו הבורא להסיר, משמע שהדבר בידו. ומתריצים, שהבורא יכול לפעול, שמלכתחילה לא תהיה בעיה, כי במזג אוויר רגיל, אין לאדם צורך להישמר. ויכולתו של הקב"ה היא או לשנות את האקלים, כמו להחם את עולמו, או מצד שיתן לאדם מלבושים, שיוכל להתגונן בעצמו. שיזדמנו לו מן השמים מלבושים, להתרחק מן הצנה.

יש לחלק לברכת חום וקור, כי אף שיש חמה, יכול האדם להתגונן, אלא אם כן הוא בדרכים

המדרש מספר על שיחתם של רבי ואנטונינוס, שביקש ממנו ברכה, שיתפלל עליו. בתחילה כשאמר שה' יצילך מקור, ענה לו וכי זו תפילה? והרי כיסוי אחד של בגד, והרי הנני מוגן, וכשאמר לו להתפלל שה' יצילך משרב, חום, אמר לו, כי זו אכן תפילה, והביא מהפסוק שאין נסתר מחמתו. (ואכן נשאלה שאלה בפוסקים לעניין הפעלת מזגן על ידי נוכרי בקיץ כשהחום גדול). ותירצו התוס', שיש לחלק בזמן מלחמה או בדרך, שהרי השואל היה אנטונינוס הקיסר של רומי. אבל אם היה רוצה לישב בביתו - היה יכול להיזהר, אם היה יושב בבית אבנים או במרתף.

לא ניתן לפרש כי במילה צינים פחים - מדובר רק על בעיית הקור

התוס' דוחים נסיון לבאר את הצינים והפחים כעניין אחר, שהבעיה היחידה הינה הצינה, והפחים בא לתאר את היותה פח וקושי לאדם, שהרי זה בסתירה לגמרא מפורשת, במסכת ע"ז, שהדגים במים מתים מחמת החום, והאדם הוא בעניין זה כמותם. וביארו זאת הן בעולם הזה, מצד בעיית החום, והן לעתיד לבוא, דאמר רבי שמעון בן לקיש: אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה וצדיקים מתרפאין בה.

יש הבדל בין ניבוי העתיד של התינוק, ולגבי התייחסות למאורעות המתרחשים לאדם

לא דמי להא דאמרינן בפ"ב דנדה, הכל בידי שמים - חוץ מיראת שמים. דהתם - מיירי בדברים שנגזרין על הולד כשהוא

שנסמך, והיה כתלמיד היושב בפני רבו, ומאחר שאמר עניין ראוי, קבעו זאת בשמו.

אלא שנעמדים התוס' כבר על עצם השאלה, ואולי דנה הסנהדרין באופן זמני. אלא שמבארים התוס' שלא ניתן לומר כן, כי כל מטרת עזיבת הסנהדרין את מיקומה בלשכת הגזית, לא נועד אלא לברוח מלדון בדיני רציחה משרבו הרוצחים, ודרשו זאת במסכת ע"ז, דכתיב [דברים יז] בפרשת "זקן ממרא", שהיא דיני נפשות, "ועשית על הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא". ודרשין: מלמד, שהמקום גורם לחייב את הנדון. ואם אין הסנהדרין שם, אין דנים דיני נפשות.

ובוודאי שעל כך לא היו חוזרים. כי כל הדיון היה לגבי אופן הבדיקות בענייני הרוצח, שאלו הם שאלות שאינן מחייבות לענות עליהן, אבל אם בוחרים העדים לענות וטעו, שלא ענו שניהם אותו דבר - זה מבטל את עדותן.

התוס' מוכיחים, שלא ניתן לומר שבגדי כהונה כיפרו אע"פ שגלו

כל הדיון הוא מה הזמן הקובע שבית דין של מעלה דן בארבעת מיתות בית דין. ואם נמצא הכהן הגדול עם בגדי כהונה, היה מקום לומר, שלא יענישו למטה, כי מידת הרחמים שולטת.

אלא שהתוס' דוחים סברא זו משתי ראיות. בימיו של רבי שמעון בן שטח, היה כהן גדול הלבוש שמונה בגדים, ואעפ"כ מדברי הגמרא אנו רואים, כי הסנהדרין דנה, אלא שהיה מקרה שלא ראו, אלא היה רק אומדן ברור, ואעפ"כ התקיימו ברצח ד' מיתות בית דין, שנשכו נחש.

ועוד שהגמרא במסכת מכות מתארת, כיצד כאשר הרגו שני בני אדם נפש, ואחד הרג בשוגג והשני במזיד, מזמנם הקב"ה לאירוע בו האחד (שהרג במזיד) יתחייב מיתה בסנהדרין, והשני (שהרג בשוגג) יתחייב רק גלות. ומה שמלמעלה זימנו אותם למקום חדש, על מנת שיקבל כל אחד מה שמגיע לו - הרי זו התערבות שמיימית.

[דף ל עמוד ב]

דין ד' מיתות לא בטלו -

וא"ת, והאמר בהשוכר את הפועלים (ב"מ פג:), בההוא דזקפיהו, אף על פי שהיה חייב סקילה, שבעלו הוא ובנו נערה המאורסה.

וי"ל,

בשבעל בנו תחלה ואח"כ הוא, דהוי בעולה, והרי - הוא בחנק.

אבל קשה,

דחזינן כמה עבריינים ועובדי עבודת כוכבים, **שמתים על מסותם**.

ויש לומר,

דע"י תשובה - הקדוש ברוך הוא **מיקל**,

על מזיד דלא אתרו ביה, כדאמרין בפרק יש בערכין (ערכין דף טז. ושם).

ואין נראה,

דהא בימי שמעון בן שטח,

היו בגדי כהונה,

והיה דין ארבע מיתות,

כדאמרין,

בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לז: ושם),

אר"ש בן שטח אראה בנחמה,

אם לא ראיתי,

אחד שרץ אחר חברו לחורבה וכו',

לא אז משם עד שנשכו נחש,

ופריך והאי בר נחש הוא,

והא תני ר' חייא,

אף על פי שבטלו סנהדרין כו'.

ועוד אמר (מכות י:),

מרשעים יצא רשע כו',

והתם - בזמן שבהמ"ק קיים איירי,

מדקאמר ונמצא זה מת וזה גולה.

בדיון מה בידי שמיים, הרי גם טריפת הארי אינו בידי אדם, אלא בידי שמיים

הגמרא רצתה להוכיח, כי אף שסנהדרין בטלה, דין ארבע מיתות בית דין לא בטלו. וציינו בנקודת הזמן, כי מיום שחרב בית המקדש, אע"פ שבטלו הסנהדרין - דין ארבע מיתות - לא בטלו, אלא הועברו לשמיים. אלא שהתוס' נעמדים על הלשון של מיום שחרב בית המקדש, והרי הסנהדרין גלתה כבר ארבעים שנה קודם החורבן מלשכת הגזית, וממילא פסקה לדון דיני נפשות. אלא שמעמידים, כי בשעת הדחק - כן היו חוזרים באופן עראי. ולכן התאריך הזה אינו נקודת זמן ברורה.

רק כשחרב המקדש, היה המצב מוחלט, וארבעים שנה קודם, כמעט והסנהדרין לא דנו במקומם

[רגילים אנו להסתכל באופן ברור של כן או לא. אולם כאן מחדשים לנו התוס', שיש גם מצב ביניים של "לפעמים", שמילת מפתח זו מופיעה קרוב לחמישים פעם בתוס', ומראה לנו ראייה של מצב שאינו מוחלט. וכאשר מדדיקים "לפעמים" גם כאן יש למעלה מעשר פעמים. ושוב הדיוק אינו רק במילה אלא במהות.]

התוס' מקשים כיצד יכל רבן יוחנן בן זכאי לבדוק בעוקצי תאנה, והרי לא היה יכול להיות בזמן זה בסנהדרין פעילה

כידוע רבן יוחנן בן זכאי היה בעת החורבן, והוא זה שנפגש עם הקיסר, וביקש את יבנה וחכמיה. ומאחר ושנותיו היו מאה ועשרים שנה, ורק בארבעים שנותיו האחרונות לימד, לא היה יכול להיות בזמן שהסנהדרין דנה. כפי שהקשתה הגמרא בסנהדרין. ואכן תירצה הגמרא, כי אז נקרא בן זכאי, לפני

העונש של התלייה שהגיע לאב היה מדוייק, כי מיתתו הינה בחנק

בפרק השוכר את הפועלים מספרת הגמרא כיצד רבי אלעזר ברבי שמעון הסביר לפקיד המלך כיצד לתפוס גנבים. ומאחר ונהנו מעצתו, מינוהו אותו בעצמו לתפקיד זה. שלח ליה רבי יהושע בן קרח: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה! - שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. - שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו.

יומא חד פגע ביה ההוא כובס, קרייה חומץ בן יין. אמר: מדחציף כולי האי (והעז ככה לכנות את בנו של רשב"י, ומילא תנא אחר, ביאר לו את חומרת הדבר). - שמע מינה רשיעא הוא, אמר להו: תפסוהו. תפסוהו (לבית הסוהר), לבתר דנח דעתיה אזל בתריה לפרוקיה ולא מצי. קרי עליה - שומר פיו ולשונו - שמר מצרות נפשו (שאם הכובס היה שותק, לא היה נענש, כך שהוא עם הפה הגדול שלו - הביא על עצמו את הצרה). זקפוהו (ענשו אותו בתלייה), קם תותי זקיפא (עץ התלייה) וקא בכי.

אמרו ליה: רבי, אל ירע בעיניך, שהוא ובנו בעלו נערה מאורסה ביום הכפורים. (שעונשם בסקילה, ולאחר שנסקלים - הרי הם נתלים, כך פירש רש"י).

אולם התוס' למדים, ובר סקילה הוא ונידון בחנק (פירוש, והיכי אמרינן דבדין מיתתן הם מתים), וי"ל שעונשו היה בחנק, לפי שבנו בא תחילה על הנערה המאורסה, וכבר היתה בעולה כשבא עליה האב, שמיתתו בחנק ולא בסקילה. ועל ידי שנתלה - נחנק, והרי זה ממש העונש הראוי לו.

הסתירה לכל הכלל של ארבע מיתות בית דין - היא הימצאותם בחיים של רשעים, שמתו מיתה רגילה

כאשר יש לנו כלל, הרי כאשר יש דוגמא בה הכלל אינו עובד - הרי זה סותר את כל הכלל. ומאחר ואמרנו כי כל חייב מיתה מקבל את עונשו המדוייק. והרי יש רשעים שמתו רגיל, ולא באופן המדוייק. כמו כמה משומדים, אשר מחללין את השבת ועוברים על כל התורה ומתים על מטתם. ועל כך עונים, כי יש מצבים שמשנים את המצב, שהוא עצמו עשה תשובה, ואז ניתן או להקל או למחוק. או שיש לו מעשה חיובי שעשה, בבחינת זכות, שבזכות מעשה זה, מעכבים ולא נפרעים ממנו מייד, ולעתים, אף לא נפרעים ממנו כלל בחייו. כי הרי אנחנו יודעים שהדין לא מסתיים בפטירה, ולכן מיתתו בצורה הרגילה - אינה הסוף פסוק.

מאחר ודין ארבע מיתות הינו מדוייק, כאשר מקבל עונש חמור יותר, יש להבין המיצד? וברור שתהיה סיבה

המשנה בסנהדרין, מספרת כיצד מאיימים על העדים של נפשות, שלא יעידו אלמלא הם עצמם ראו. האומד הוא שברור לנו כי מישאו אחר לא היה יכול לעשות זאת. ונותנים תיאור חי, האחד רץ אחר חבירו לחורבה, ואתם רואים כי יש לו סיף, ומטפטף ממנו דם, והרוג מפרפר - הרי זאת אומרת שלא ראייתם מעשה של רצח, אלא תוצאת רצח. ומספרת הגמרא בברייתא, מקרה חי כיצד התרחש מקרה דומה, עם רבי שמעון בן שטח, ואמרתי לו: רשע! מי הרגו לזה? או אני או אתה, הרי ודאי שאתה הוא זה שהרגו -

אבל מה אעשה, שאין דמך מסור בידי להורגך על פי ראייתנו, שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים יומת המת",

ולפעמים מוחל לגמרי,

או זכות תולה לו,

ואינו נפרע ממנו בחייו.

ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לז: ושם),

דפריך, והא - בר נחש הוא?

לפי שהחמיר עליו יותר.

האם אסון של ביאת ארי וגנבים הינם בידי אדם - ולכאורה יש בהם צד של מיתת שמיים

למדנו כי רבי נחוניא בן הקנה לומד גזירה שווה של אסון, על מנת לפטור גם בכרת מתשלומין. מה "אסון" האמור בידי אדם דהיינו מיתת בית דין פטור מן התשלומין. אף "אסון" האמור בידי שמים - כרת ומיתה בידי שמים - פטור מן התשלומין. ומסתמך בלשון אסון שהיא גם על נגיפת אשה הרה, ומכת מוות לעובריה, לאסון שיעקב אבינו מזהיר את בנין בעניין בנימין, שחשבנו כי מדובר על קור וחום, שהאדם אינו יכול לעשות דבר, כי הם באים מהשמיים.

ולמדנו שני היפוכים על כך. ההיפוך הראשון, התקפת רב אדא בר אהבה, שמניין לנו לתלות שעל כך דיבר יעקב להזהיר בניו, והרי יש גם אסונות טבעיים בדרך, בידי אדם, כמו טריפת אריה וגנבים (גנבי אדם, כלומר מוות ברצח). וההיפוך השני, הוא שגם אסונות הללו אינם בידי אדם, אלא בידי שמיים, שבחרו את העונש המדוייק, לעבירה שביצעו. והאמר רב יוסף, וכן תני רבי חייא בברייתא: מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו. ותמחה הגמרא לפני שהיא ממשיכה להביא את דברי הברייתא:

וכי לא בטלו ארבע מיתות בית דין?! הא בטלו להו כאשר הפסיקו הסנהדרין לדון אותם?!

ומבאר הגמרא: אלא, כך יש לשנות את הברייתא: דין ארבע מיתות - לא בטלו.

כלומר, עונש הדומה לארבע מיתות לא בטל. והיינו: א. מי שנתחייב סקילה, ומן הדין יש להפילו מגג בית הסקילה שהיה גבוה שתי קומות, הרי סופו שהוא - או נופל מן הגג, ונהרג מהנפילה. או חיה מפילה אותו על הארץ, ודורסתו [הורגתו בדריסה].

ב. ומי שנתחייב שריפה, על ידי יציקת עופרת רותחת אל תוך גרונו. סופו שהוא - או נופל בדליקה. או נחש מכישו, וארס הנחש שורפו.

ג. ומי שנתחייב הריגה בסיף, סופו שהוא - או נמסר למלכות, והן מתיזין את ראשו בסיף, כמנהגם. או ליסטים באין עליו, והן ממיתין אותו בסיף, כמנהגם.

ד. ומי שנתחייב חנק. סופו שהוא - או טובע בנהר, ומיתתו באה על ידי חנק. או מת בסרונכי [מחלת האסכרה] שהיא חונקתו בגרון מבפנים. הרי מבואר שארי הבא על האדם, הוא במקום סקילה, וגנבים הבאים על האדם הוא משום שנתחייב סיף, ולכן לסטים [גנבים] באים עליו, ואם כן אלו הן בידי שמים.

ומשמע: דוקא עדים שראו את המעשה עצמו - אבל היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חברו [כלומר: ממך]! אמרו חכמים: לא זזו משם, עד שבא נחש והכישו לאותו רוצח ומת.

אלא שאז הגמרא מביאה את כל הברייתא שעם היות וסנהדרי בטלה, הרי ארבע מיתות לא בטלו. והרי על סייף העונש הוא שהוא נמסר לכאלה שרגילותם להרוג בסייף, כמו המלכות או לסטים, ואילו נחש יש לו ארס השורף, שמתאים לדין קשה יותר. ואכן ענו בני הישיבה, שהיה לו עונש נוסף חמור יותר, ותמיד על מי שנתחייב שתי מיתות בית דין, מענישים רק בעונש אחד, אבל מדייקים שזה בחמור יותר, שהוא השריפה.

מבנה התוס' הבאת שלושה מקרים שגורמים כסותרים לכלל, אך מוכח שהכלל אינו נסתר

[הלמדנות היהודית בנויה על פי מקרים חיים. והתוס' כאן מביא לכאורה שלושה מקרים הסותרים את הכלל. הכובס שנענש בעונש הקל של תליה שהיא חנק, במקום סקילה החמור. עבריינים, אשר לא נענשים כלל במיתה הראויה להם, אלא מסיימים את חייהם במיתה שאינה כדוגמת מיתת בית דין הראויה להם. והרוצח בסייף שדינו הוא סייף ולא שריפה החמורה. אלא שדרך המקרים הללו מוכיחים התוס', כי אכן הכלל תופס. ובמקום שאנו חושבים אחרת, חסר לנו פרט, המשנה את התמונה.]

זר שאכל תרומה לאבוי פסור -

ואוכל תרומה בשוגג,
והזיד במעילה **לרבי**,
דאמר הזיד במיתה (פסחים דף לג.) דחייב,
גזירת הכתוב הוא.

וא"ת,
לאבוי - דפטר חייבי מיתות בידי שמים,
אי ר' נחוניא ס"ל כרבי,
דאמר הזיד במעילה במיתה,
אמאי תניא בפרק כל שעה (פסחים דף כט. ושם),
האוכל חמץ של הקדש במועד,
יש אומרים לא מעל,

ואמרין מאן י"א - רבי נחוניא בן הקנה,
והא כיון דגלי רחמנא גבי הקדש,
דלא שייך קים ליה בדרבה מיניה,
דאם לא כן אין לך אדם שמועל בהקדש,
א"כ בפסח נמי דאיכא כרת ליחייב,
ולא הוה לן למימר דקים ליה בדרבה מיניה.

וכ"ת במיתה - דהקדש דוקא,
גלי רחמנא,

דלא אמרינן דקים ליה בדרבה מיניה,
אבל התם - דהוי בפסח דאיכא כרת,

לא גלי קרא,
א"כ הא דתנן התם (שם דף לא:),
האוכל תרומת חמץ בפסח,
בשוגג - משלם קרן וחומש,
במזיד - פסור מן התשלומין,
ומפרש בגמ',
במזיד - פסור,
דקים ליה בדרבה מיניה כרבי נחוניא,
והשתא בשוגג - נמי ליפטר משום כרת דפסח,
דאפילו בשוגג - אמרינן דקים ליה בדרבה מיניה,
כדאמרין לקמן בפירקין (דף לה.);

אלא ע"כ משום דגלי רחמנא,
במיתה דתרומה בשוגג,
דלא אמרינן קים ליה בדרבה מיניה,
וה"ה כי איכא כרת,
ולא אמרינן, דוקא במיתה דגלי - גלי,
אבל כי איכא כרת - לא.

וי"ל,
דשאני שוגג דתרומה,
משום דתשלומין ידיה - כפרה ולא ממונא,
כדאמרין במסכת תרומות (פ"ו מ"א),
דאם רצה כהן למחול - אינו יכול למחול,
משום דלא הוי ממון אלא כפרה,
ואפילו אוכל תרומת עצמו דלא גזל מידי,
משלם כפרה לעצמו וחומש לכהן,
ולכן לא שייך,
קים ליה בדרבה מיניה לפוטרו מכפרה,
אבל קרן וחומש של הקדש,
אינו משום כפרה,
אלא משלם ממון שגזל הקדש.

ותדע,
דבתרומה - חייב, משום דכפרה הוא,
ולא משום כיון דגלי גלי,
דהא לרבא דלא פטר במיתה,
משעם דקים ליה בדרבה מיניה,
מאי טעמא לא מיפטר,
אוכל תרומת חמץ בפסח,
אלא ודאי משום כפרה הוא.

וא"ת,
והא דתנן בפרק נושאין (יבמות דף צט:),
כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה,
ושחררו זה את זה,
וכן ספק בן תשעה לראשון או בן ז' לאחרון,
דאמרין,

מתשלומים, ולכן אכילת תרומה דווקא במזיד - יש עליו חיוב של מיתה בידי שמיים. אולם, יש כאן מקרה, בו רבי מחייב מיתה, כאשר היו שתי פעולות. אכן מצד אחד אכילת התרומה היתה בשוגג, אבל היתה מעילה במזיד, מאחר ולרבי הוא חייב מיתה בידי שמים, שהוא לומד בגזירה שווה "חטא" .. "חטא", הרי אף על פי כן, היות וכאן לגבי האכילה הוא שוגג - כאן יהיה חייב, אף לשיטת אביי. ועיקר השאלה הינה, כיצד התורה חייבה התורה קרן וחומש, בשעה שבעלי חיוב מיתה בידי שמיים - פטורים. ועונים שהרי גזירת הכתוב הינה - לא לפטור אותם משום קם ליה בדבריה מיניה.

לפני שנביא את שאלת התוס', נקדים את הסוגיה בפסחים בשיטת רבי נחוניא בן הקנה

הגמרא בפסחים מביאה בברייתא, כי האוכל חמץ במועד, הכוונה במזיד בפסח - מעל. שהרי אף אדם לא עבר עליו בבל יראה, שאינו שייך לאנשים, ולשיטת רבי שמעון, המתיר חמץ לאחר הפסח בהנאה, וכל איסורו הוא מחמת קנס, כאן אין את מי לקנס, ויש לו ערך ממוני, ולכן השתמש בו, מאחר ומחסיר את נכסי ההקדש - נוהג בו דין מעילה. אלא שהברייתא לומדת שיש מי שחולק ואומר שאינו מעל. ורבי יוחנן ביאר שזו כסברת רבי נחוניא בן הקנה. כי מאחר ואכלו בפסח, והוא ראוי למיתה על כך - הרי אינו מתחייב ממון מאחר ועונשו על אכילתו הינה כרת. ורבי נחוניא בן הקנה מרחיב את דין קם ליה בדבריה מיניה אף לכרת, שאינו משלם אם התחייב כרת. וממילא אף בקרבן מעילה - הרי הוא פטור.

הקושיא הינה בשלושה שלבים

נתון ראשון - אביי סובר כי נחוניא בן הקנה פוטר תשלומים, אף במיתה בידי שמיים. נתון שני - מאחר ורבי יהודה הנשיא סובר כי המועל במזיד מגיעה לו מיתה בידי שמיים, כפי הנראה אף רבי נחוניא בן הקנה לא יחולק עליו. נתון שלישי - ראינו לעיל כי אף שבאכילת תרומה ובמעילה במזיד חייבים מיתה בידי שמיים - הרי בשוגג הם כן ישלמו בשוגג.

אלא שהסוגיא מדברת כי רק האכילה היתה במזיד, אבל המעילה עצמה היתה בשוגג. אלא שמאחר וכפי הנראה הוא סובר כרבי ביטלה תורה קם ליה בדבריה מיניה במועד בשוגג, ויתחייב בתשלום, שאלמלא כן לא יהיה יכול אדם למעול בהקדש. הרי ברייתא זו האומרת שאינו מעך ולא ישלם, אינה יכולה להיות בשיטתו.

השאלה האם יש גם צירוף מיתה בעניין אחר

התוס' מעלים סברא ודוחים אותה. היינו יכולים לסבור, כי רק במועד בשוגג (או בזר שאכל תרומה בשוגג), ביטלה התורה את הדין של קם ליה בדבריה מיניה. אבל כאשר מתווסף מיתה או כרת ממיתה אחרת, כן הוא נפטר מתשלום, וכגון הכרת מאכילת החמץ. אלא שלא ניתן לומר כן, מאחר ואנו רואים כי הוא כן מחייב תשלומים.

התוס' מוצאים חילוק בין כפרה, שזה עבורו ולבין תשלום חוב ממוני

התשלום עבור התרומה הינה מצד כפרה, ולא ממון. שהרי אף שאוכל את תרומת עצמו, הרי התשלום הוא על העבירה,

אם אכלו בתרומה - אין משלמין קרן וחומש, ואמאי כיון דכפרה הוא - ליחייבו מספק.

וי"ל,

דודאי צריכין להפריש,

אבל אין נותנין לכהן,

ולפי זה צריך לומר, שהכפרה - תלויה בהפרשה,

והא דאין הכהן יכול למחול,

היינו לענין שלא יהיה צריך להפריש,

אבל לאחר שהפריש,

יכול למחול לו, שיהא שלו.

למדנו את שיטת רבי נחוניא בן הקנה, שהדין של קים ליה ברבה מיניה, אינו רק לעניין מיתה בית דין, אלא גם בכרת

שנינו בברייתא "רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין, מה שבת - מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין, אף יום הכפורים - מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין". וביררה הגמרא, מאי טעמא דרבי נחוניא בן הקנה? וניתנו על כך שתי שיטות.

אביי לומד בגזירה שווה, שכמו שרוצח העוברים אינו נדרש לשלמם, כך בכרת - יהיה פטור

"אמר אביי: נאמר אסון בידי אדם, ונאמר אסון בידי שמים, מה אסון האמור בידי אדם - פטור מן התשלומין, אף אסון האמור בידי שמים - פטור מן התשלומין".

לא רק מיתה שלכם פוטרת מתשלומים, אלא אף בכרת שהוא של הקב"ה יש לפטור מתשלומים

רבא אמר, טעמא דרבי נחוניא בן הקנה מהכא: ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתנו מזרעו למולך... ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו, אמרה תורה: כרת שלי כמיתה שלכם, מה מיתה שלכם פטור מן התשלומין, אף כרת שלי פטור מן התשלומין.

הגמרא הביאה מקרה המחלק בין שני הטעמים, כי לאביי - יהיה פטור, ולרבא - יהיה חייב

כדרכה של גמרא כשיש שתי שיטות, הרי המטרה אינה סברות בעלמא, אלא יש למצוא מקרה, בו לשיטה אחת - יהיה פטור, בעוד שלשיטה השנייה - יהיה חייב. "מאי איכא בין רבא לאביי? איכא ביניהו זר שאכל תרומה (במזיד וחייב מיתה בידי שמיים), לאביי - פטור (שהרי כבר על אסון בידי שמיים, שהיא מיתה - יש לו לפטור), ולרבא - חייב. (שלא נתרבה מהכתוב אלא רק עונש כרת, להיות כמיתה בית דין ולפטור מן התשלומין - הרי הוא חייב לשלם על הגזילה, לפי שאין חיוב מיתה בידי שמים, פוטרו מן התשלומין).

יש לדון שעם היות והמזיד היה במעילה, ולרבי יש כאן חיוב מיתה - ואעפ"כ מצד גזירת הכתוב חייבה תורה בחומש

אביי הלומד כי מיתה בידי שמיים, הרי גם עליה נכלל הכלל של קם ליה בדבריה מיניה, וממילא פטור הוא

החמץ משמש כחומר גלם, לבעירה, ועל כך מותר לו להשתמש אף בפסח. והיה צריך לשלם לא כערך הפירות, אלא כדמי עצים להסקה. ומצד שני, כרבי נחוניא בן הקנה, שפטר מתשלומים, על איסור אכילת תרומה לזר, ורק שגג על איסור חמץ.

לכאורה, הפטור על התשלומים חל, כי הינו מחוייב מיתה בידי שמים, אבל זה מתרחש רק לאחר זמן חיובו על הגניבה, והיאך אתה פוטר?

כעת באים התוס', ומקשים, מדוע לא יהיה ניתן להקשות בפסחים את קושיית רב חסדא. שהרי ראוי הוא להתחייב על מעשה הגניבה, על מה שגנב מהכהן, עוד קודם עניין האכילה. (ואמנם היו מי שניסו לתרץ, שבשעה שהוא מגביה עובר על בל יראה).

מעירים, כי ניתן לשכפל את קושיית רב חסדא, גם למשנה בפסחים בעניין אכילת תרומת חמץ

[התוס' מראים, כי את אותה שאלה היה ניתן להקשות גם במקום אחר בגמרא, ומילות המפתח הינן "הוה מצי לאקשווי" שמופיעות כארבעים פעם בתוס'. כלומר, מאחר והמשנה בפסחים הועמדה בשיטת רבי נחוניא בן הקנה. אלא ששם מדובר שפטר מהתשלומים, הרי אותו קושי שמעשה הגניבה, וחייב התשלומים, התרחש עוד קודם מעשה אכילת התרומה, שהוא בחיוב מיתה בידי שמים. ולא שהתוס' עונים על כך, אלא רק כמעירים, שניתן היה להשתמש באותה קושיה גם בנקום אחר - כי כל התנאים הינם כמו כאן.]

אי דמצי לאהדורה ניהדרה -

וכי לא מיהדר - חייב,
דמיתה - לא פטרה ליה,
דלא אתיא - עד דבלע לגמרי.

גם אביי הפוטר במיתה בידי שמים, לא יוכל לפטור, כאשר פעולת ההתחייבות הממונית קדמה לפעולת איסור המיתה

הגמרא הקשתה כיצד אביי הפוטר במיתה בידי שמים, בזר שאכל תרומה, יפטור בקם ליה ברבה מיניה. כלומר, מאחר והוא מתחייב על שני דברים, ממון על התרומה, ומיתה בידי שמים על אכילת התרומה. והקושי הינו שיש כאן שתי פעולות, גניבה ואכילה, שאינן מתבצעות בו זמנית, ועל כן לא תפטור הפעולה האחת (המיתה החמורה) את השניה (התשלום הקל). אלא רק כשהן מתרחשות בו-זמנית. שזו קושיית רב חסדא, שאפילו רבי נחוניא בן הקנה מודה, כי גונב חלבו של חברו ואכלו. ואילו אף כאן, מאחר וההגבהה של התרומה התרחשה לפני האכילה - לא יפטור את התשלומים.

בציור שהבירו תחב לפיו, זמן החיוב לממון ולמיתה - הוא זהה

ומתוך כך תירצה הגמרא בהעמדה, שהחבר תחב לו לתוך פיו. ונמצא כי הוא מחזיק בפיו את התרומה, ולא התבצעה כל פעולת הגבהה נפרדת וקודמת, אלא שיש כאן רק פעולת

כי לא עשה גזל עבדו, ולכן גם לא פוטרים אותו שאף שעושה את העונש החמור, הרי אין זה כממון, שנפטר, אלא זה רצוי אף עבדו לכפרה. ואילו הקדש, הוא לא כנגד הכפרה, אלא תשלום על הממון שגזל הקדש.

היסוד בחילוק הוא הפרדה לשתי קבוצות ונתנית טעם

[מילות המפתח להפרדה הינן "דשאני .. משום, אבל .. אינו משום. .. ותדע חייב משום ..דהא אלא וודאי משום." וכאשר יש יסוד הרי נכללת בו גם ההוכחה, שסברה זו יש לה על מה לסמוך ולאחר מכן יכולה לבוא קושיא, שאם זה כפרה, מדוע לא מחייבים. ומילות המפתח "ואמאי - כיון דכפרה הוא - ליחייבו מספק. וכאן עונים בהכפלה. שפעולת נתינת התשלום יש בה שני שלבים, הפרשה ונתינה. וזה עצמו חידוש לראות שיש כאן שתי פעולות. ולאחר שחידשנו זאת, הרי על כל פעולה אנו מפעילים כלל אחר. ההפרשה אכן מחייבת, ולכן אין לנו שאלה, נדרשת כפרה, אבל לאחר שהופרשה, הוא יכול למחול לעצמו, ולכן התוצאה, שיש הפרשה לכפרה, ואין תשלום, כי היתה מחילה על כך.]

ולאביי פטור והאמר רב חסדא כו' -

הכי נמי הוה מצי לאקשווי,
אמתניתין דכל שעה (פסחים דף לא:),
דקתני פטור מן התשלומין,
לפי מה דמוקמינן לה,
כרבי נחוניא בן הקנה.

הגמרא הקשתה כיצד הינך רוצה לפטור לשיטת אביי בזר שאכל בתרומה, והרי חיוב הגניבה חל לפני מעשה האכילה

רבי נחוניא בן הקנה, היה פוטר בתשלומים אף ביום הכיפורים שהוא רק כרת, ואינו מיתה, מדין קם ליה בדרכה מיניה. ראינו כי טעמו של אביי הוא ההיקש, מה אסון האמור בידי אדם - פטור מן התשלומין, אף אסון האמור בידי שמים, כלומר מיתה בידי שמים - פטור מן התשלומין. ומאחר ועל אכילת תרומה - יש עונש של מיתה בידי שמים - הרי לשיטת אביי הינו פטור.

אלא שהקשתה הגמרא, כיצד נפטור מהתשלומים, והרי רב חסדא אומר, כי רבי נחוניא בן הקנה מחייב גונב חלבו של חברו ואכלו בתשלומי הגניבה. שהרי מעשה הגניבה קדם לידי עונש הכרת על איסור אכילת החלב. כי מעשה הגניבה מתרחב בעת ההגבהה, ואילו חיוב הכרת על האכילה הוא מאוחר יותר, בשעת הנאת גרונו ומעיו.

על מנת לפוטרו מתשלומים, העמידה הגמרא את המשנה בפסחים בשיטת רבי נחוניא בן הקנה

המשנה בפסחים לומדת, כי "האוכל תרומת חמץ בפסח, בשוגג - משלם קרן וחומש, במזיד - פטור מתשלומין ומדמי עצים." ואף כאן בשעת הגזילה התרומה אינה שווה דבר, שהרי היא אסורה בהנאה. ולכן העמידו את זה שמדובר לפי שני כללים של שני תנאים. מצד אחד לפי רבי יוסי הגלילי,

ניתן לפטור מצד קם ליה בדרכה מיניה. אלא באים התוס' ואומרים כי יש שני סוגי בליעה, הבליעה שחברו הכניס לתוך בית הבליעה, ואפילו לעס, אבל יש זמן מאוחר יותר, ונפרד, גמר הבליעה. וזמן הפטור לא מתרחב עם זמן החיוב הממוני. ובתוך מילות המפתח "עד .. לגמרי", אנו מוצאים מספר תכונות שלא מגיעות לגמר, בליעה לגמרי, יבש לגמרי, יסתם לגמרי. וכאילו אנו ממצאים עוד שלב ביניים עצמאי.

ואי דלא מצי לאהדורה אמאי חייב -

פירש בקונטרס,

אמאי חייב - מיתה.

וקשה לר"י,

דלוקי כגון שמרצונו מניח לו לתחוב,

דהשתא, ודאי חייב מיתה,

אף על גב דלא מצי לאהדורה,

וממון - נמי לא מיחייב,

כיון דלא מצי לאהדורה,

אלא על הנאת גרונו ומעיו,

וההיא שעתא - קים ליה בדרכה מיניה.

ונראה לר"י דה"פ,

אמאי חייב - ממון,

והרי - הוא לא גזלו,

ואהנאתו - לא מיחייב,

דאע"ג דאמרינן (ב"ק דף קיא:),

גזל ולא נתיאשו הבעלים, ובא אחר ואכלו,

רצה מזה גובה כו',

היינו דוקא לפי שהדבר הגזול,

ישנו בעולם בשעה שזה שני גזולו,

אבל הכא - דבשעה שזה נהנה ממנו,

כבר הוא אבוד מן העולם,

שהוא במקום דלא אפשר לאהדוריה,

אין לו על השני כלום.

וריצב"א מפרש כשיטת רש"י,

ופשיטא ליה להש"ס,

דאיירי כשתוחב לו בע"כ.

דכשתוחב לו מרצונו,

מיד כשמשים בפיו ולא אהדרה,

קנאה מיד להתחייב באונסין,

ואין באין כאחד,

דמסתמא מניחה בפיו,

ואח"כ תוחב לו באצבעו או בכוש.

ואת"ל שהוא בראש הכוש,

מתחלתו ועד גמר בית הבליעה,

ההתחייבות של האכילה. אלא ששוב מקשה הגמרא, והרי חיוב התשלום הוא רק בשעה שהוא לועס את האוכל, אבל חיוב המיתה הוא מאוחר יותר, בשעה שהוא בולע.

גם כאשר חבירו דחף לו לתוך פיו - עדיין ניתן למצוא שני זמני חיוב

אלא שהגמרא מקשה, אפילו כאשר התרומה בפיו, עדיין יש שתי פעולות שונות, בזמן אחד אחרי השני. בזמן בו לועס את התרומה - יש את החיוב הממוני, ואילו ההתחייבות בנפשו מתרחשת רק לאחר שהוא בולע, וגרונו ובני מעיו נהנים. ושוב, מאחר והמיתה מתרחשת מאוחר יותר - לא תוכל לפטור את התשלומים.

הגמרא מציעה אופן שלישי, וגם עליו היא מקשה

אלא שאם חבירו ידחוף לו את התרומה היישר לתוך בית הבליעה - הרי לכאורה, שתי הפעולות של החיוב הממוני והאכילה אכן מתרחשים יחדיו. אלא, שגם על כך מקשה הגמרא. שאם הוא יכול להוציא ולהחזיר החוצה ולהקיא - אינו חייב בתשלומים. ואם אנוס הוא ואינו יכול להחזיר - אכן באמת לא יהיה חייב. ומתוך כך ממצאה הגמרא מציאות ביניים, שיכול להחזיר על ידי הדחק. ומאחר והתרומה נמאסה - אכן יהיה פטור, כי שתי פעולות החיוב קורות יחדיו.

היכולת למצוא זמן מאוחר יותר של חיוב המיתה, מונע ממנו שיהיה פטור מצד קם לי בדרכה מיניה

התוס' דנים על ההצעה, שאם היה יכול להחזיר את התרומה, אף שהיא בתוך בית הבליעה - מאחר ויכול הוא להחזיר - הרי נתחייב בתשלומיה. ומאחר והוא יכול להקיא, ולהוציאה מבית בליעתו, נמצא כי ההתחייבות הממונית קדמה, שהרי בשעה שהוא מחזיר אותה, עדיין לא נתחייב בנפשו. ומצליחים התוס' לחלק את הבליעה עצמה לשתי פעולות. על תחילת הבליעה, הלעיסה - יש כאן חיוב ממוני, אבל חיוב המיתה מתרחש, רק בגמר הבליעה, ושוב יש כאן שני זמנים שונים, וממילא אין יכולת לפטור את החיוב.

מאחר והם לרש"י והן לתוס' זמני החיוב לא זהים - יהיה חייב

היכי דמי אי דמצי לאהדורה - ניהדר. לרש"י, איבעי ליה לאהדורי, וכי לא אהדרה - מההיא שעתא איהו מזיק לה. לתוס' - ניהדרה, וכי לא מיהדר - חייב דמיתה לא פטרה ליה, דלא אתיא עד דבלע לגמרי, אם יכול להחזיר ולא החזיר, חיוב תשלומין - קדם לחיוב מיתה. לרש"י בשעה שיכול להחזיר ולא החזיר - נתחייב בתשלומין, וחיוב מיתה - לא אתי עד שיכניסנה, במקום דלא יכול להחזיר. לתוס' - בשעה שיכול להחזיר ולא החזיר, עדיין לא חייב בתשלומין, כיון דיכול להחזיר. אלא חייב בתשלומין - מתי שהכניסה במקום שלא יכול להחזיר, אבל חיוב מיתה - לא אתיא עד שבלע לגמרי, דאהנאת מעיו - חייביה רחמנא.

היכולת להפריד מפעולה אחת - שיש כאן בעצם שני שלבים

[אחד הכלים הלמדניים החזקים ביותר הוא לקחת מושג שנראה כיחידה אחת, ולמצוא בו שני עניינים. בליעה זה דבר אחד, ולכן היה לנו מקום לסבור שכן

אמנם מחלקים התוס', שיש כאן משהו שונה, הראשון גול ממנו, והתחייב ממונית מול הבעלים, וגם השני באכילתו לכאורה גם גול ממנו. אלא שמחדשים התוס', שמאחר והוא אינו יכול להוציא, הרי נקרא שהראשון העלים את זה, והדבר אבוד מהעולם, כך שהשני אינו עושה מעשה גזילה על דבר שכלל אינו קיים. ומה שיהיה לאחר מכן הנאה, זה לא קשור בחיוב הממוני. "דבשעה שזה נהנה ממנו, כבר הוא אבוד מן העולם, שהוא במקום דלא אפשר לאהדוריה - אין לו על השני כלום."

בציור בו דוחף לו בעל כורחו יהיה פטור הן מתשלומים והן ממיתה

יש לפרש, אמאי חייב? לא מיתה ולא ממון - אנוס הוא. כיון דלא מצי לאהדוריה, ואהנאתו - לא מיחייב, משום דליכא שום הנאה, כשתוחבין לאדם בתוך בית הבליעה, עד מקום שאינו יכול להחזיר, אף על גב דגבי בהמה מצינו המראה והלעטה, למקום שאינו יכול להחזיר, בפרק מי שהחשיך (קנ"ה ב') באדם - אין לו הנאה בזה הענין.

שוללים אפשרות שתחב לו ברצונו

[אחד הביטויים שחוזר בתוס' עשרים וארבע פעמים הוא "פשיטא ליה להש"ס". כלומר, כאן הדבר ברור לנו, כי כאשר האחד תוחב לתוך גרונו של חבירו, הגיוני וברור שהיה זה בעל כורחו. וכאן הוכחת התוס' כפולה. הן בצד החיובי, שהדבר ברור לש"ס, והן בצד השלילי, מסברא, והירידה לפרטים מהמציאות, כי תחיבת התרומה מרצונו, בעצם מתבצעת בשני שלבים, בתחילה הוא רק מניח, ובעצם שלב זה - כבר אז הוא מתחייב באונסים, ורק לאחר מכן הוא תוחב לו באצבע או במזלג. ועם היות והתוחב עצמו יכול להחזיר לו, כאשר ימשוך בחזרה את המזלג, הרי מבחינתו אינו יכול לעשות כן, וממילא אין באין כאחד חיוב הממון וחיוב המיתה.

ולאחר הסוגיה הבאה, שוב משתמשים בביטוי "פשיטא ליה להש"ס" שהוא אנוס, כי אפילו הראשון היה יכול להוציא בחזרה - היה מתחייב, לכל הפחות, כמו שניים שקנו. ואנו באים לטובת האנוס, ומוכח לנו, כי אינו רוצה באכילת איסור.]

אפילו היה יכול למשוך את המאכל בחזרה, כגון שהיה תחוב במזלג, אין בכך למנוע את פעולת הקניין משנכנס לפיו

מבארים התוס', בציור בו מי שתחב ברצון, עשה זאת בציור בו המאכל מצוי בקצה המזלג, ויש כאן שלושה שלבים. השלב הראשון בו הוא מכניס לפיו של השני אשר כבר מתחייב. השלב השני בו הוא דוחף לו פנימה, באופן הוא כבר אינו יכול להחזיר. והאפשרות, של המכניס, למשוך בחזרה. אלא שמבארים התוס', כי אפשרות זו, איננה מהווה כלל גדר של בעלות על התרומה, אלא מי שהדבר בפיו - כבר זכה בה בשעה שהניחה בפיו, אף שלאחר מכן היה יכול השני להוציא זאת מפיו בחזרה. ומביאים על כך גמרא ממסכת בבא מציעא, בו היתה הטלית מונחת חציה על גבי קרקע וחציה על עמוד.

מ"מ קונה אותו בפיו להתחייב באונסים, אף על גב דיכול לנתקו ולהביאו אצלו.

דדוקא לענין הגט אמרינן,

היכא דיכול לנתקו - דלא הוי גט,

משום דבעינן כריתות והא אגידא ביה,

אבל לענין זכיה,

אשכחן בפ"ק דב"מ (דף ט. ושם),

טלית חציה על גבי קרקע וחציה על גבי העמוד,

והגביה חציה שעל גבי קרקע,

דלא קני מטעם שיכול לנתקה ולהביאה אצלו,

וכיון שאינו זוכה מטעם זה,

ה"ה דאינו מגרע זכיית האחר,

שהוא מונח בתוך ידו או בתוך פיו מטעם זה.

ועוד,

דלכל הפחות קונה מחצה,

כמו שנים שהגביהו מציאה,

ולכך פשיטא ליה להש"ס דבאנוס מיירי,

וה"פ אנוס הוא - ופטור ממיתה וממון,

דאנו סהדי, דלא ניחא ליה באכילת איסור.

בציור בו אינו מסוגל להוציא מה שתחבו לו - הרי מאחר והוא אנוס - גם על המיתה יפטור

הגמרא מספרת כי היה פטור מתשלום, כי חבירו הוא שתחב לו את התרומה לתוך בית הבליעה, ומאחר והוא אינו יכול להוציא ולהחזיר זאת, מדייק לנו רש"י, שמאחר והוא אנוס - הרי גם על מיתה לא יהיה מחוייב.

דוחים התוס', שמאחר והכנסת התרומה היה מרצונו - הרי האנוס בהוצאת המאכל, אינו פטור ממיתה

אלא שמקשים על כך התוס' בשם ר"י. שכל האנוס הוא לאחר שהדבר כבר תחוב אצלו, אבל מאחר ואיפשר לו להכניס לתוך פיו - הרי היתה כאן הסכמה ורצון, וממילא יגיע לו להתחייב. כי יש לחלק על מה בדיוק הוא אנוס. "וקשה, נהי דאנוס הוא ולא מצי לאהדורי, בהא - לא הוי אנוס, שאם היה רוצה לעכב על חבירו - לא היה תוחבו לתוך פיו, ומילתא דפשיטא היא, שאם האכילוהו לאדם דבר איסור - חייב, כאילו הוא בעצמו היה אוכלו, הואיל ונהנה.

ואדרבא, רק על המיתה הוא חייב, כי על הממון אינו חייב, שהנאת גרונו ומעיו ומעשה הקניין הממוני מתרחשים ביחד - ולכן יהיה פטור על הממון.

שיטת ר"י, מה שהגמרא אמרה אמאי חייב הוא לא מרש"י, אלא על ממון

הגמרא בב"ק מבהירה על מעשה גזילה, ולאחריה התבצעה אכילה על ידי שני. ומאחר ובינתיים לא התיימשו הבעלים, הרי כאילו הדבר נמצא כל העת אצלם, וכמו שהראשון גול, כך השני באכילתו גם גול, ולכן נחשב גם השני לגזלן. ומתוך כך, רשאי הוא לגבות ממי שירצה, כי גם השני גול ממנו.

דאתו בהדי הדדי,
כגון שחתך אצבעו בסכין טמאה,
אף על פי שאי אפשר,
שלא יגע בסכין קודם שיחתוך.

הגמרא דוחקת להעמיד מצב בו אוכל תרומה של חברו,
פטור הוא מהתשלומים, שחבירו דחף לו, ואינו יכול
להחזירה ולאוכלה, אלא על ידי הדחק

הכלל של קם ליה בדרכה מיניה, חל כאשר שני החיובים של הממון והמיתה, מתרחשים בו זמנית. ומבארים כיצד רבי נחוניא בן הקנה, הפוטר חייבי כריתות מן התשלומים, בגונב חלבו של חברו ואכלו, שהוא כן חייב, עם היותו מחוייב כרת על אכילת החלב. והביאור הוא ששני המעשים לא נעשו יחדיו, החיוב הממוני על הגניבה חל בעת הגבהה, בעוד שאיסור להתחייב בנפשו, כרת הוא רק בשעת האכילה.

ולכן מציירים, כיצד לשיטת אבוי הוא פטור מתשלומים, ולכן מקרבים ששני הדברים יתרחשו בו זמנית. לא הוא מגביה, אלא חבירו הוא זה שדוחף לו את התרומה לפיו.

וממשיכה הגמרא ומקשה, שעדיין יש לנו שני זמנים נפרדים, הקנייה היא בזמן הלעיסה, ואילו החיוב הוא זמן הבליעה. ומחמת קושיא זו מצמצמים עוד יותר את הזמן, ומעמידים שתחב לו חברו ישירות לתוך בית הבליעה. וגם כאן מפלפלת הגמרא. ודוחה ממה נפשך, אם יכול הוא להחזיר, ולהוציאה מפיו, חזרנו לשני זמנים נפרדים, ואם אינו יכול להחזיר, הרי הבליעה מלכתחילה היתה באונס, ומתוך כך מציירת הגמרא, מצב ביניים, עם היות ויכול הוא להחזירה על ידי הדחק, הרי כבר נמאסה התרומה, ואז אנוס - אינו נחשב, שהרי יכול להוציאה, ומצד שני אין כאן חיוב ממוני, שהתרומה כבר נמאסה, ואין אפשרות לאוכלה מחדש, וליהנות בה.

מאחר וכשיוציא זה יהיה מאוס, לא ניתן לדרוש ממנו להוציא, ומצד שני הרי יש לכך יכולת השבה

מבארים התוס', שאפילו אם כן יחזיר, הרי לא תהיה מכך כל תועלת. שהרי מה שיוציא מפיו כעת יהיה אוכל מאוס, שכבר אין עליו שם "אוכל". מצד שני כבר כן הספיק ליהנות במעיו, בשעה שחבירו דחף לו לבית הבליעה, ואז אכן שני החיובים באו יחדיו, ולכן נפטר מהתשלום. ועם היות והחבר גזלה, הרי עדיין ניתן להחזירה, בבחינת והשיב את הגזילה אשר גזל. ונמצא כי זמן הגזילה הוא זמן התחיבה לפיו בו גם נכנה מהאוכל.

מקשים התוס' ממקרה של טומאה בלועה, שאם מוציאה יכול לאוכלה מי שלא ראה שהיא היתה בבטנו

מקשים התוס' מסוגיה במסכת חולין. אומרת המשנה "האשה שמת ולדה בתוך מעיה, ופשטה חיה את ידה ונגעה בו - החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה - טהורה עד שיצא הולד." כי כל עוד הוולד המת בתוך האשה, נקראה הדבר טומאה בלועה, והיא אינה נטמאת. ובהמשך דנה הגמרא על ציור שמי שאכל נבלה, ואכלה סמוך לשקיעת החמה, וטבל והוא טהור בערב, עם היות והנבלה הטמאה בלועה במעיו.

וכעת מגביה האחד את המחצית שעל גבי הקרקע, ואף שב"כוח" ביכולתו למשוך ולזכות בכל הטלית, על ידי שינתקה מהעמוד - הרי ב"פועל" עדיין לא זכה. ולא זו בלבד, אלא אם יבוא השני ויגביה את החצי של העמוד - נחשב ששניהם אחוזים בה. ואף כאן, אין בכוחו לגרע את זכיית מי שהוכנס הדבר לפיו. ורק בגיטין, ששם הדגש אינו על פעולת זכייה, אלא על מצב של ניתוק, שלא תהיה אגודה בו - הרי מאחר וב"כוח" עדיין הוא יכול למשוך אליו את הגט, הרי זה לא יצא ממנו, ולכן אין הגט מועיל.

לא צריכא דמצי לאהדורה על ידי הדחק -

והשתא ליכא למימר דניהדרה,
דאין מרויחין בעלים בכך דכבר נמאסו,
הלכך ליכא חיוב ממון אלא ע"י הנאת מעיו,
ואז באין כאחד,
ואף על גב שחבירו גזלה,
הואיל ויכול להחזירה - הוא כמו שהיא בעין,
והרי הוא בולעה ונהנה בה.

ואם תאמר,
והא אמרינן,
בפרק בהמה המקשה (חולין דף עא.),
גבי טומאה בלועה [דלא מטמאה,
לא משום דלא חזיא,
דנהי,
דבפניו - לא חזיא],
שלא בפניו - מיחזא חזיא,
א"כ אי הוה מהדר לה - הוא חזיא.
וי"ל,

כגון דמעיקרא לא הוי בה,
כי אם שוה פרוסה או מעט יותר,
ועתה שנתקלקלה קצת - אינה שוה פרוסה,
ואפילו אי זה נהנה וזה לא חסר - פטור,
מ"מ כיון דשוין כל שהוא - אז מיחייב בכל,
כדאמרינן התם (ב"ק דף כ:),
משום דא"ל,
את גרמת לי היקפא יתירתא - מיחייב בכל הנאה,
או משום שחרוריתא דאשיתא,
מיחייב לכולי עלמא בכל.

וריצב"א פירש,
דמיירי אפילו באוכלין דלא מאיסי,
וכיון דתחב לו בבית הבליעה,
ובלע ונהנה מיד,
חשוב באין כאחד,
אף על פי שאין כאחד ממש,
כדאשכחן בסוף פרק ד' אחין (יבמות דף לג. ושם),
דמפרש בעל מום ששמש בטומאה,

רב אשי אמר בזר שאכל תרומה משלו וקרע שיראים כו' -

פ"ה,

דסבירא ליה לרב אשי,

דמיתה לזה ותשלומין לזה - פטור,

ופליג אדרבא,

דאמר בפרק קמא דסנהדרין (דף י. ושם),

פלוגי בא על בת פלוני והוזמו,

נהרגין ומשלמין ממון לזה ונפשות לזה,

פירוש,

ממון - לאב שרצו להפסיד לו כתובתה,

ונפשות - לזה שאומרים שבא עליה.

ואין נראה,

דאי חשיב אכילת תרומה וקריעת שיראין,

ממון לזה ונפשות לזה,

א"כ תקשי ליה לרבא,

הא דתנן בהמניח את הכד (ב"ק דף לד: ושם)

[דף לא עמוד א]

והוא שהדליק את הגדיש בשבת - פטור,

מפני שנידון בנפשו,

והיינו מיתה לזה - משום שבת,

ותשלומין לזה - משום גדיש,

אלא על כרחך חשיב מיתה ותשלומין לאחד,

הואיל ולא מתחייב מיתה בשביל אדם אלא לשמים,

וה"נ אכילת תרומה וקריעת שיראין,

הוי מיתה ותשלומין לאחד.

ור"י רצה ליישב פירוש הקונטרס,

דחשיב הכא - מיתה לזה ותשלומין לזה,

לפי שהן ב' מעשים,

אכילת תרומה וקריעת שיראין,

וכן פלוני בא על בתו של פלוני,

הם ב' עדיות,

שהיו יכולין להעיד עליו בלא הבת,

ועל הבת בלא עליו,

פלוגי - בא על נערה המאורסה,

פלוגי - זינתה,

אבל מדליק גדיש,

הכל בא על מעשה אחד,

ולכך חשיב מיתה ותשלומין לאחד.

ואין נראה לרשב"א,

דהא אמר רב יוסף,

בפ"ק דסנהדרין (דף ט: ושם),

הביא הבעל עדים שזינתה,

והביא האב עדים והזימום לעידי הבעל,

אלא, שעדיין ישנה אפשרות שנבילה בלועה, תהיה ראויה לגר, אם לקח ממנה חתיכה קטנה, ובלעה כשהיא שלימה, ולא לעסה, כי נהי דלא חזיא, על אף שהיא אינה ראויה לאכילה לאדם אחר אשר בפניו בלעה, כי היא נמאסת בפניו, אבל לאדם אחר, שלא בפניו נאכלה, מיחזיא חזיא ליה, ראויה היא עדיין לאכילה [אילו חזר האדם שאכלה, ופלטתה], שהרי הוא אינו יודע שחתיכה זו נבלעה על ידי אדם אחר, ואינו מואס בה. וכיון שישנה אפשרות מעין זו, שחתיכה של נבילה בלועה תהיה ראויה לאכילה לגר, הרי היא נחשבת "נבילה" ומטמאה. וכיון שמצינו שאינה מטמאת את האדם הבולעה, גם אם היתה במעיו אחר שקיעת החמה, מוכח שטומאה בלועה אינה מטמאת.

אפילו שאינו שווה כעת לבעלים - הרי מאחר והוריד מעט את ערכו - יצטרך לשלם את מלוא שווי

עונים התוס', שאצלנו מדובר במצב בו ערך התרומה היה קצת יותר משווה פרוטה, וכשנמאסה היא שווה פחות מפרוטה. ואפילו בציור של זה נהנה וזה חסר, שבמקרה כזה הוא פטור, הרי ניתן לשאול ולתרוץ. ונביא את התוס' רא"ש שהרחיבו.

"וא"ת, אפילו בלא חיוב מיתה, אמאי מיחייב ממון בהנאתו, הואיל ולבעלים לא שויה מידי, דהו"ל זה נהנה וזה אינו חסר, וי"ל אף על פי שאינה שווה פרוטה אם מקיאו לחוץ, מ"מ חזיא קצת לכלב, והואיל ואיכא חסרון לבעלים בכל דהו - מיחייב בכוליה. כדאמרינן התם א"ל את גרמת לי הקיפא יתירא או משום שחרותא דאשיתא (פי' שע"י שמשתמש בבית נשחרו הכתלים, ולפיכך מנעוהו מלהשתמש) ומשום החסרון - מיחייב בכוליה, אפי' למ"ד זה נהנה וזה אינו חסר - פטור."

הריצב"א מרחיב, כי הגדר של באין יחדיו יכול להיחשב גם שזה קרוב ביותר, ולא ממש בו זמנית

מקודם הקשינו, כי אם זמן התחיבה קודם מעט לזמן הבליעה, הרי לא באו ממש יחדיו. ואילו הריצב"א לומד, שעדיין ניתן לקרוא לכך שבאו יחדיו. יתירה מזו, הוא אינו נדרש לדחוק שמדובר שהאוכל נמאס. ומביאים על כך דוגמא מבעל מום שחתך אצבעו בסכין טנאה, ועם היות שהתוס' שם דחקו אצבעו שהיתה אצבעו חתוכה עד משהו אחרון, דכשנגע בו הסכין - נטמא ונעשה בעל מום. הרי אי אפשר שלא ייגע בסכין קודם שיחתוך.

ניתן להרחיב את מרווח הזמן של באו יחדיו, אפילו אם הם לא באים ממש באותו הרגע

[יש לדייק על דינים המתרחשים רק כאשר באים הם יחדיו, "בהדי הדדי". אלא שכאן התוס' מלמדים אותנו כלל, שגם כאשר זה אינו מתרחש ממש ביחד, עדיין יש להם את הדין שבאים ביחד. ומילות המפתח הינן "חשוב באין כאחת, אף על פי שאין כאחד ממש". כלומר אנו איננו מדייקים על הזמן המדויק שבאים ביחד, אלא כל עוד שמרווח הזמן אינו משמעותי, הרי אנו מתייחסים לכך, ומחשיבים זאת כאילו אכן באו יחדיו].

עדי הבעל נהרגים ואין משלמין ממון,
חזר והביא הבעל עדים והזימום לעידי האב,
 עדי האב - נהרגין ומשלמין ממון,
 ממון לזה,
 פירוש,
 לבעל - שרצו להפסידו כתובה,
 ונפשות - לעדים,
והתם - על הזמה אחת בא להם הכל.
 ונראה לר"ת,
 דרבא דוקא גבי עדים זוממים,
 אית ליה דממון לזה ונפשות לזה - חייב,
משום דבעינן שתתקיים הזמה כלפי כל אחד,
ומיהו ממון ונפשות בחד גברא - פטור,
 כיון דמתקיים בו קצת הזמה,
אבל בעלמא מודה רבא,
דממון לזה ונפשות לזה - פטור,
דהא גדי סמוך לו ועבד כפות לו,
דתנן פטור,
 ומוקמינן בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כב: ושם),
בגדי דחד ועבדא דחד.

ועוד,
דרבא גופיה אית ליה,
 בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עד.),
 דרודף ששבר כלים,
 בין של נרדף בין של כל אדם - **פטור,**
אף על גב,
דהוי מיתה לנרדף ותשלומין לבעל הכלים,
 ומיהו התם גבי רודף,
 רבה גרס,
 כדמוכח בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז:),
 ובפ"ק דסנהדרין (דף י.) הוי רבא.

ועוד אומר ר"ת,
דע"כ לכ"ע מיתה לזה ותשלומין לזה - פטור,
דהא קים ליה בדרכה מיניה דפטור,
נפקא לן מלא יהיה אסון וגו',
 והתם - הוי **מיתה לאשה,**
ותשלומין לבעל, שהולדות שלו.

ואומר ר"י,
דאינה ראייה,
דהתם כיון שהולדות הן בגוף האשה,
חשיב מיתה ותשלומין לאחד,
 תדע,
 דבפרק בן סורר ומורה (שם דף עד.),
בעי לחייב כשאין אסון באשה,

אף ע"ג דניתן להצילו בנפשו,
 דבמצות שבמיתה הכתוב מדבר,
משום דהוי מיתה לזה שרצה להורגו,
ותשלומין לבעל,
 ואפילו הכי כשיש אסון - **פטור,**
והיינו משום דחשיב מיתה ותשלומין לאחד,
לפי שהן בגוף האשה כדפרישית.

ור"ב"א אומר,
דבכל מקום,
 מיתה לזה ותשלומין לזה - **חייב,**
 ועבד כפות לו ורודף - **שאני,**
 דניתן להציל לכל אדם,
וחייב מיתה לכל העולם,
[אף לבעל העבד ולבעל הכלים],
 ולהכי **חשיב** מיתה ותשלומין לאחד,
 ואף על גב דמעיקרא,
 בפרק בן סורר (ג"ז שם),
 חשיב רודף מיתה לזה ותשלומין לזה,
לפי המסקנא דקאמר,
 אלא לא שנא חזר בו מאותה סברא,
 וה"פ אלא לא שנא,
 משום דהוי מיתה ותשלומין לאחד,
 [והכא חשיב מיתה ותשלומין לאחד,
 כמו במדליק גדיש].

רב אשי מעמיד מקרה של קם ליה בדרכה מיניה אף
עלשני מעשים נפרדים אלא שהתבצעו יחדיו

רב אשי אמר על מקרה של זר, שאכל תרומה משלו,
 שמבחינה ממונית היא שלו, שירש אותה מאבי אמו הכהן,
 אך מבחינה איסורית, מאחר והוא זר ואכלה נתחייב מיתה
 בידי שמים. ובדיוק באותה שעה שבלע את התרומה, ונתחייב
 במיתה, קרע שיראין של חברו. וכאן השאלה האם הוא נדרש
 לשלם אותם. רש"י: "ואף על גב דמיתה לאו משום ממונא
 דניזק אתיא ליה [שהרי המיתה - היא מחמת התרומה שלו,
 ואילו הממון - משל חברו הוא], מיפטר, וסבירא ליה לרב
 אשי מיתה לזה ותשלומין לזה, פטור".

מסוגיא זו מבואר שדין קים ליה בדרכה מיניה אינו רק
 כשמתחייב על אותו מעשה עונש חמור וקל, אלא אף
 כשמתחייב בעת ובעונה אחת על שני מעשים נפרדים עונש
 חמור של המיתה עונש קל של הממון, הרי העונש החמור
 פוטר מדין קים ליה בדרכה מיניה.

רב אשי בעצם מפשר בין אבייל רבא

רב אשי מציע כנפקא מינה בין אביי ורבא במחלוקתם,
 במה דרש רבי נחוניא בן הקנה זר שאכל תרומה שלו וקרע
 שיראין של תבירו. ורש"י מסביר, שאף שזה מוגדר מיתה לזה
 (אכילת תרומה) ותשלומים לזה (לבעל השיראין) פועל כאן
 קלב"מ. אביי סובר שרבי נחוניא פוטר מלשלם לשיראין - כי
 גם מיתה בידי שמים פוטר מתשלומים, ורבא אומר שרבי

האב עדים והזימום לעדי הבעל וחזר והביא הבעל עדים והזימום לעידי האב עידי האב נהרגין ומשלמין ממון לבעל שהיו רוצים להפסידו כתובה ועידי נפשות לעדים שהיו רוצין להזימם והתם על ידי מעשה אחד בא הכל

שיטת ר"ת יצירת חילוק, שיש בו הפרדה לצד שכן לעומת צד אחר

[אחד הכלים החשובים בתוס' כפרשן משווה הוא החילוק. וכאן משתמשים בשילוב של שני כלים. הכלי האחד הוא הייחוד "דוקא גבי" או דדוקא גבי", שרק כאן יש את הדין המיוחד. שהוא עצמו מופיע בתוס' כחמישים פעמים. הכלי השני הוא "אבל בעלמא", שבא להדגיש אל השונות וההפרדה לגבי שאר העולם, והוא עצמו מופיע גם מעל ארבעים פעמים בתוספות.

אבל בעצם הקובע הוא הכלי השלישי, שהוא השילוב בין "דוקא גבי .. אבל", שכאן אנו בבת אחת מתייחסים לפער בין שני המצבים.]

לשיטת ר"ת, רבא מחלק רק לגבי עדים זוממים

"ונראה לר"ת, דבכל מקום שיש מיתה לזה ותשלומין לזה - פטור. רק בעדים זוממין גרידא, דבעינן שיתקיים בכל אחד ועשיתם לו כאשר זמם, אבל מיתה ותשלומין בחד אפילו בעדים זוממין - פטור, דבההוא גברא מתקיים ועשיתם לו כאשר זמם במקצת, ולא בעינן שיתקיים בכליה מילתא." והראיה לכך הינה " וההיא דגדי סמוך לו ועבד כפות לו ונשרף עמו פטור דמוקמינן ליה בפרק כיצד הרגל בגדי דחד ועבדא דחד, ואפי' הכי - פטור, משום דקים ליה בדרכה מיניה."

ראיות נוספות לשיטת ר"ת, מגדי כפות ומאשה שנהרגה ונהרגו הוולדות

ומביאם התוס' הוכחה נוספת לכך. "ובשילהי בן סורר ומורה אמר רבא, רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ושיבר את הכלים בין של נרדף בין של כל אדם - פטור." ועם היות וגם שם יש מיתה לנרדף ותשלומים לבעל הכלים. ומאחר ועיקר השמועה היא בסנהדרין אין להקשות שבב"ק גרסו רבה.

עיקר הראייה, שכל דין קם ליה בדרכה מיניה, נלמד במקורו ממקרה של מיתה לזה ותשלומים לזה, שהוא הורג את האשה, והוולדות שבבטנה - הם נכס של הבעל.

ר"י חלוק על הראייה של ר"ת

אלא שר"י חלוק על ראייה זו. כי מאחר והוולדות הינן בגוף האשה, הרי כאן מחשיבים זאת מבחינה דינית כמיתה ותשלומים לאחד. ומביא ר"י ראייה לדבריו, שבמקרה שניסו להרוג את האשה ולא הצליחו, הרי לכאורה יש כאן מיתה לזה - לרודף, ותשלומים לזה - לבעל שהוולדות הינם ממון שלו. אלא מה שפטור שם הוא לומר שזה מצד שהיוולדת והוולדות באשה - הרי היא מחברת אותם ויוצרת מציאות של מיתה ותשלומים לאחד.

שיטת הריב"א - מיתה לזה ותשלומים לזה, בדרך כלל חייב

"ריב"א תירץ, דבכל מקום דאיכא מיתה לזה ותשלומין לזה - חייב. (אלא שהוא מחלק לגבי דין פרטי, שבו ההסבר של

נחוניא כולל בקלב"מ מיתה ב"ד או כרת ולא מיתה ביד שמים.

שיטת רבא במצב בו יש גם הריגה וגם תשלום ממון

הגמרא בתחילת מסכת סנהדרין מהיאה מספר מקרים. רבא מבארת כי כאשר באים שני עדים, אשר אומרים שפלוני בא על נערה המאורסה, ולאחר מכן הוזמו, הרי כפי שהם רצו להורגו - כך הם נהרגין. אבל מאחר ולא באו להפסיד כתובה של נערה מבוררת - הרי אין הם משלמים ממון. אולם, אם אמרו שזו בתו של פלוני, והוזמו, הרי הם גם נהרגין, על שזממו להרוג את פלוני, שאמרו שבא עליה, והיה מתחייב במיתה על אמירתם. וגם משלמים ממון לאבי הנערה, שרצו להפסידו את טובת ההנאה של הכתובה, שלאב יש לו זכות בה.

התוס' מסכמים שדעת רש"י שרב אשי חלוק על רבא

וסבירא ליה לרב אשי מיתה לזה ותשלומין לזה - פטור, ופליג אדרבא בפרק קמא דסנהדרין, דסבירא ליה התם, מיתה לזה ותשלומין לזה - חייב.

התוס' חולקים על רש"י ומחדשים לנו מושג של מיתה ותשלומין לאחד, ולא מיתה לזה ותשלומים לזה

התוס' קובעים שיש שני מושגים נפרדים, האם בשעה שהוא עושה מעשה אחד שיש בו שני חיובים, האחד לשמים, שהוא מחוייב מיתה, והשני הוא לאדם שהזיק את ממונו. ולמשל כאשר אדם שורף את הגדיש של חבירו בשבת - שהדין שהוא פטור. ומדוע לכאורה אין אנו אומרים שיש לנו קים ליה בדרכה מיניה? אלא שבגלל שהמיתה אינה מול בני אדם, כמו בעדים שהעידו שבא על הנערה המאורסה. ונמצא כי כאן לא ניתן לבאר כך, כי מה שחייב מיתה על אכילת התרומה, אף כאן הוא אינו מזיק אדם, אלא מיתתו היא חיוב לשמים. ולכן הפטור הוא מצד שזה מיתה ותשלומין לאחד, ולכן נפטר. ולא ניתן להשתמש בהגדרת רש"י שכתב על זה מיתה לזה ותשלומין לזה.

שיטת ר"י בהבנת רש"י, שאף כאן יש מיתה לזה ותשלומין לזה

התוס' מציעים שיטת חילוק אחר. מאחר ויש כאן מעשה שניתן לחלקו לשניים, מקבל ר"י שכן ניתן להשתמש במושג של רש"י מיתה לזה ותשלומים לזה. ויכולת ההפרדה היא הן מצד שהיו כאן שתי פעולות נפרדות, שכל אחת עומדת בפני עצמה, אכילת התרומה וקריעת השיראים. והן מצד העדויות במסכת סנהדרין, שהיו יכולים להעיד רק עליו ולא על הבת, ומצד שני גם יכלו להעיד רק על הבת ולא עליו, שפלונית זינתה. ואילו בגדיש שם לא ניתן להפריד את שני המעשים, כי ההדלקה והשבת היו ממעשה אחד. ורק בזה מתרחש הפטור של מיתה ותשלומים הבאים כאחד.

התוס' דוחים את הסברא של ר"י שבא להצדיק את הקונטרס

התוס' מקשים על כך, ממקרה נוסף, שהיה במעשה אחד, של הבעל המביא עדים שסותר את בהזמה את עדי האב, שכאן הרי זה חייב להתבצע גם במעשה אחד, עם היות ויש לו גם מיתה וגם תשלומים. משום דקשיא מההיא דפ"ק דסנהדרין דאמר רב יוסף הביא הבעל עדים שזינתה והביא

ולבסוף - סבור כדרכי ירמיה.

[ומיהו יש לדחות,

דמעיקרא סבור - **דדמא** לדרכי אבין,

ולבסוף סבור - **דדמא** לדרכי ירמיה].

הגמרא רצתה בתחילה לומר, כי בקריעת בגדי משי יקרים על יד חץ שהעבירו ד' אמות - אין שני החיובים באים כאחד

הגמרא הביאה את דברי רב חסדא, כי רבי נחוניא בן הקנה מודה, שמי שגנב את חלבו של חבירו, ולאחר מכן אכלו, לא ניתן כאן לומר, קם ליה ברבה מיניה, מאחר ופעולת הגניבה קדמה לפעולת האיסור אכילה. ודנה הגמרא, לומר, וכי נאמר שסבור הוא שיש לחלוק על דברי רבי אבין, שהזורק חץ בשבת ברשות הרבים מתחילת ארבע אמות לסוף ארבע אמות [שהוא שיעור העברה ברשות הרבים לחייב עליה מיתת בית דין משום מלאכה בשבת] - וקרע החץ שיראין, בגדי משי יקרים של חבירו, בהליכתו [במעופו של החץ]. ונמצא שהאדם הזורק החץ חילל את השבת והזיק את ממון חבירו, בפעולה אחת - הרי הזורק פטור מתשלומים עבור נזק השיראין, היות וקם ליה בדרכה מיניה.

וכאן, הרי אין חיוב המיתה והממון באין כאחת, כי את חיוב הממון הוא התחייב כבר תוך כדי מעופו של החץ, כאשר קרע החץ את הבגדים, ואילו חיוב המיתה לא יבוא עליו אלא בשעה שתגמר המלאכה, כשינוח החץ ברשות הרבים לסוף ארבע אמות. ומכל מקום הוא נפטר מחיוב תשלומין עבור הנזק!

אלא שלאחר מכן הגמרא סברה, שימאחר וכל המעשה נחשב כפעולה אחת - כן יהיה פטור, ומתוך כך מקשה, שלכאורה גם כשמגביה החלב לאוכלו - הרי זו פעולה אחת ארוכה

אלא שאומרים אנו כי מלאכת שבת על מנת להיאסר בה, בנויה לא רק מהעקירה ממקומו הראשון וההולכה של שיעור הד' אמות, אלא גם נדרשת הנחה, שהיא תתבצע רק לאחר שיתיימו כל הד' אמות, ולכן אנו מחשיבים זאת כפעולה אחת ארוכה. וכשתגמר אז הוא יתחייב במיתת בית דין, ואז כן היה לנו לפטור. כי החיוב האיסורי של הפעולה כבר מתחיל מתחילתה, ובאותה שעה חל גם החיוב הממוני, ואם כן מצד קם ליה בדרכה מיניה - יהיה לו להיפטר מהתשלום הממוני. ולאחר שהגענו למסקנת ביניים זו, הבה נאמר אותה גם ביחס להגבהת החלב הגנוב. שהרי אינו גונב זאת לצורך שמירת רכוש, אלא לצורך אכילה, וכאילו אכילתו כבר החלה בעת הגבתו. ולכאורה הנה חלוקים רב חסדא ורבי אבין.

התוס' מקשים מסוגיא אחרת לעניין שבת, שאכן יש שני זמנים שונים, ואיך יכול לומר עקירה צורך הנחה

הגמרא בב"ק מביאה עוד מקרה שיש לבדוק האם מתרחשים יחדיו, ומביאים את דוגמתו של רב פפא, באומר לו זורק גניבותין לחצרי ותיקני לי גניבותין. ואיסור השבת המחייב מיתה מגיע יחד עם אסור גניבת הממון. ומקשה הגמרא, שלשית חכמים גם כאן יש שני מאורעות המתרחשים בזמנים שונים. אין אדם מתחייב על ההכנסה

המציאות באופן אחר, במסקנת הגמרא, מחזירה אותנו לכלל של כולם). וההיא דהצית בגופו של עבד ורודף - הוי מיתה ותשלומין לאחד. דלכל אדם הוא מתחייב, שהכל יכולין להורגו להציל הנרדף. (כולל האב של העוברים, ובלכן ב"כוח" גם הוא היה יכול להורגו).

שעקירה צורך הנחה היא -

קשה,

דאמרין במרובה (ב"ק דף ע:),

גבי גנב ומכר בשבת **דפטור**,

כגון דאמר ליה זרוק גניבותין לחצרי,

ותיקני לי חצירי גניבותין,

ופריך,

מכי משי לאויר חצירו - **קנה**,

ומתחייב בנפשו משום שבת - **לא הוי עד שתנוח;**

ומאי פריך,

והא עקירה - צורך הנחה היא,

כדאמר הכא.

ולפר"ת אתי שפיר,

דפירש, דאי אפשר לניסוך בלא הגבהה,

ואפ"ה קאמר רב 'מנסך ממש',

בהניזקין (גיטין דף נב: ושם),

ולא קא מפטר,

משום דקים ליה בדרכה מיניה כדרכי ירמיה,

דמשעת הגבהה - קונה,

ומתחייב בנפשו - לא הוי עד שעת ניסוך,

והשתא רבי ירמיה,

לית ליה דהגבהה צורך ניסוך היא,

וה"ה דלית ליה דעקירה צורך הנחה היא,

ולא הוה מפליג,

בין מצי לאהדורי ללא מצי לאהדורי.

תדע,

ללישנא דאי אפשר להנחה בלא עקירה,

אמאי נקט רבי אבין זרק חץ, לינקוט מעביר,

אלא ודאי - כי הדדי נינהו,

ומאן דפליג אמעביר - פליג נמי אזורק,

ואליבא דרבי ירמיה,

פריך במרובה (ב"ק דף ע: ושם),

אבל אם אפשר לניסוך בלא הגבהה,

לא פליג רבי ירמיה אדרבי אבין.

ובהגוזל בתרא (שם דף קז:),

משמע קצת **דרבי ירמיה פליג אדרבי אבין,**

גבי חזרו לומר אף המנסך,

דקאמר התם,

מעיקרא - סבור כדרכי אבין,

ואז המחלוקת אינה בעניין ה"גברא", אלא בדימוי ה"חפצא", על הנושא עליו הם מדברים.

ומצד שני המילה ההפוכה הינה מילות המפתח "מיהו יש לדחות", שאף הוא מופיע כחמישים פעם בתוס', שאנו מוצאים בכל זאת נקודת שוני, אשר מונעת את הדמיון.

דאי בעי גחין ואכיל -

פירש בקונטרס,
למטה מג', דלא הוא הגבהה.

וקשה לר",

דמה שיין הגבהה,

בדבר שהוא תופס בידו או בפיו,

דונתן בידה אמר רחמנא,

ואמרינן בגיטין (דף עח.),

זרק לתוך קלתה - מגורשת,

קשורה - אף על פי שאינה תלויה,

אף על גב דמיירי ברשות הבעל,

ואפילו מאן דבעי התם תלויה,

אינו מצריך שתהא גבוה ג'.

אלא נראה לר"י דה"פ,

דאי בעי גחין ואכיל,

אם הוא בראש קנה,

יכול הוא לשחות ולתוחבה עד בית בליעתו,

אף על גב דבהך אכילה - אינו עושה כן,

והוא הגבהה זו לצורך אכילה,

מ"מ הואיל ויכול להתחייב בלא הגבהה,

לאו צורך אכילה היא,

וה"ה דה"מ למימר,

דאפשר לאכילה בלא הגבהה,

כגון אם תחבה לו חבירו.

הגמרא דחתה ניסיון להשוות בין גונב חלב ואכלו, ולבין

זורק חץ בשבת וקרע שיראין בהליכתו

הביטוי החריף בגמרא של אי יכולת השוואה הינו "הכי השתא?" והיאך יעלה בכלל על דעתך להשוות זאת? וכי הנידון דומה לראיה! התם - גבי זורק חץ, אי אפשר להנחה שיתחייב עליה בלא עקירה והעברת החפץ ברשות הרבים, ולכן נחשבת משעת העקירה עשיית מלאכה המחייבת מיתה.

אבל הכא, הרי אפשר לאכילה בלא הגבהה, דאי בעי - גחין [מתכוון] ואכיל. כלומר: אי אפשר להחשיב את ההגבהה - שהיא למעלה משלשה טפחים - כחלק ממעשה האכילה.

ורק אילו היתה פעולת ההגבהה נצרכת לאכילת החלב, אז אכן היינו אומרים שאף ההגבהה היא חלק ממעשה האיסור, והיות ובאותה שעה שהוא עוסק במעשה האיסור המחייבו מיתה - הרי הוא מתחייב ממון, אין הוא חייב לשלמו.

אלא לכשתגוץ בקרקע החצר, ואין די בקליטת החפץ באויר החצר לענין שבת, הרי תיקשי: כיון דמטיא הגניבה לאויר חצר ביתו של הלוקח קנה הלוקח את הגניבה - ואילו לענין שבת - כיון ד"קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא", וכרבנן - לא מחייב הגנב עד דמטיא לארעא [עד שהונחה הגניבה בקרקע]. אלא שכאן מגיעים התוס', ואומרים, שמאחר ויש לנו את הכלל של עקירה צורך הנחה, יש לנו לסבור, ששתי הפעולות הם כן ביחד.

מעשה הניסוך וההגבהה, ודעת רבי ירמיה, שיש כאן שתי פעולות שונות, עם חייב בזמנים שונים

המשנה בגיטין לומדת כי המנסך בשוגג - פטור, במזיד - חייב. והובאה על כך מחלוקת אמוראים, ורב הסובר שאפילו מנסך ממש פטור, סובר כדרכי ירמיה, דא"ר ירמיה: משעת הגבהה הוא דקנה, מתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך. ואילו רבינו תם לומד, שאי אפשר לניסוך בלא הגבהה. וכעת החשבון הוא שלשיטת רבי ירמיה, הוא תמיד מחלק בזמנים. כי יש לנו כמה פעולות שלכאורה הינם כפעולה אחת, עקירה צורך הנחה, הגבהה צורך ניסוך, ובאותה ראייה הוא גם מסתכל על שאין הבדל בין יכול להחזיר או לא, כי אצלו הכל זה שני שלבים.

אפילו במעביר בשבת זו פעולה אחת של עקירה והנחה, ולא דווקא רק בחץ, שייצא מרשותו

התוס' מביאים ראייה מכך שרבי אבין בחר בדוגמא של זורק חץ בשבת, שמרגע שירה את החץ - אינו יכול להחזירו. ואם היה רוצה רק להדגים את הכלל של עקירה צורך הנחה, הרי זה היה מתרחש אפילו במעביר בידיו. והרי במעביר בידיו זו פעולה שמצד אחד ניתן לעצור אותה. ולכן לא יהיה הבדל בין נקודת אל חזור או לא, כי העקירה וההנחה - רק כמעשה אחד הם נחשבים. ונמצא כי עיקר החילוק הוא האם יש בכלל אפשרות לבצע ניסוך ללא הגבהה.

לא בהכרח ניתן להשוות את רבי אבין עם החץ בשבת למעשה הניסוך של רבי ירמיה

אלא שהתוס' מביאים לנו מגמרא בסוף ב"ק, כי לא דווקא ששתי הדעות של רב ירמיה ורב חסדא דומות לחלוטין. "מעיקרא סברי כרבי אבין, ולבסוף סברי כרבי ירמיה. מעיקרא סברי כרבי אבין, דאמר רבי אבין: זרק חץ מתחילת ארבע ולבסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו - פטור, שהרי עקירה צורך הנחה היא, ומתחייב בנפשו; ולבסוף סברי כר' ירמיה, דא"ר ירמיה: משעת הגבהה - קנייה, איחייב ליה ממון, מתחייב בנפשו - לא הוי עד שעת ניסוך." אלא שלא דווקא שניתן לדמותו דאפשר לניסוך בלא הגבהה ולא דמי לעקירה והנחה דשבת. או שיש סברא אחרת, כיון דמשעת הגבהה התחיל החיוב יש לחייבו מחמת הגבהה על כל מה שיעשה בידים אח"כ אף על גב דקלב"מ בההיא שעתא.

היכולת לדמות את המקרים

[אחד הכלים המשמעותיים בלמדנות הוא דימוי מקרה למקרה. כל מהות הפסיקה הינה היכולת לצלול לטעם הדבר. ולפעמים מה דיש פרט נוסף בסוגיה נוספת, הוא המשנה את כל הדברים. ומעניין כי מילת המפתח "דמיא" מופיעה בתוס' קרוב לחמישים פעם.

הדוגמאות לב"כוח", ומופיעה פעמים רבות לא רק בתוס', אלא אף בלשון הגמרא.]

הכא נמי נימא הגבהה צורך הוצאה היא -

ללישנא 'דאי בעי לאהדורי - לא מצי מיהדר',

לא פריך מידי,

אבל ללישנא,

'דאי אפשר להנחה בלא עקירה' - פריך,

דהכא נמי,

אי אפשר להנחה בלא הגבהה;

אף על גב דאפשר בגרירה,

כך לי עקירה זו כמו עקירה אחרת,

דמ"מ האיסור מתחיל משעת הגבהה,

דאם היה אחר עושה עקירה,

לא היה מתחייב בהנחה,

נמצא עקירה גורמת החיוב,

ועד שעת הנחה מושך החיוב.

הגמרא דנה בדברי רבי אבין לעניין זריקת חץ בשבת וקדע שיראין בהליכתו

מתניב רב ביבי בר אבין: הגונב כס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה (שהיה כאן מעשה שלם של הגבהה ברשות היחיד); היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד; אלא שכאן מקשה הגמרא, ואמאי? הכא נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא! כלומר, הגמרא בקושייתא מהרישא הבינה כי לא ניתן לחלק בין מעשה ההגבהה עם שהיה תחילה ברשות היחיד, ולבין ההוצאה. ואף ששני הדברים אירעו בזמן שונה, הרי כל מקום בו אנו אומרים שהאחד הוא צורך השני, הרי כאילו זה מעשה אחד ארוך.

פעולת ההגבהה של החפץ והוצאתו היא מקשה אחת, כי הגבהה ללא הוצאה - אינה מעשה גניבה

מדייקים התוס', כפי שביארנו, כי הקושיא הינה על ההשוואה של פעולה אחת ארוכה, וכמו שלא ניתן לבצע הנחה בלא עקירה, כך כל מה שהגביה את החפץ תחילה, הוא לא על מנת להישאר שם עם החפץ, כי זה בעצם חצי עניין. שהרי הוא זקוק לחפץ שיעבור לרשותו, ובהכרח שיהיה חייב להוציאו. ומדייקים התוס', כי אין כאן נקודת אל-חזור, כי הגנב כן היה יכול להחליט שהוא מתחרט, ומבטל את גניבתו, ומשאיר את החפץ, וממילא אז לא היה ניתן לקשור את הגבהת החפץ והוצאתו החוצה כמיקשה אחת, שהרי הוא יכול כן לנתק ביניהם.

מעשה האיסור אינו קשור להוצאה הסופית אלא להגבהה ההתחלתית, שהיא מעשה העקירה

לכאורה, היה ניתן כאן לא לבצע הגבהה על מנת להוציאו, אלא יכולנו להוציאו על ידי גרירה, ואז אכן החיוב של שתי הפעולות היה קורה יחדיו, והיינו יכולים לפטור על הממון. אלא שיש לחלק בין אכילת החלב, שהאיסור הוא בניתוק

אבל כיון שאין פעולת ההגבהה לגובה של שלשה טפחים נצרכת לאכילת החלב, כי יכול היה להתכופף למטה משלשה טפחים ולאוכלו, ולכן אין אנו מחשיבים את "ההגבהה" כחלק ממעשה איסור האכילה. ונמצא, כי בשעה שהוא מתחייב ממון, דהיינו כשהגביהו לגובה שלשה טפחים, אין הוא עוסק בפעולה המחייבתו כרת, וגם לא נתחייב בפועל כרת באותה שעה [אלא כשאכל את החלב], ולכן אין כאן מה שיפטור את הממון.

רש"י העמיד שמה שנאמר שהוא גוחן ואוכל, בא לבטל את פעולת ההגבהה כחלק בלתי נפרד ממעשה האכילה

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שעל מנת לאכול אינו נדרש לבצע הגבהה תחילה. כי את האכילה הוא יכול לבצע בשעה שהוא גוחן למטה מג' טפחים, ואילו פחות מג' אינה נחשבת הגבהה. ונמצא כי הצלחנו להפריד בין פעולת ההכנה לאכילה, בשעה שאנו יכולים למחוק כליל את ההגבהה, ואעפ"כ יצליח לאכול, וממילא אין לנו את הכלל שהגבהה צורך אכילה היא, מה שלא יכולנו לומר בחץ, ששם ההנחה היא חלק בלתי נפרד ממעשה העברת ד' אמות.

התוס' מקשים, שיש לנתק את מימד הגובה, בדבר שנתון בידו או בפיו

וקשה, מה שייך הגבהה בדבר שתפוס בידו או בפיו? דהא 'ונתן בידה' - אמר רחמנא. ואמרינן נמי בגיטין, זרק לה גט בתוך קלתה - מגורשת, ואמרינן התם קשורה - אף על פי שאינה תלויה, אף על פי שהאשה עומדת ברשות הבעל (וכליו של לוקח - ברשות מוכר הוא, ואילו כאן צריך שיגיע לשטח האשה, והציור הוא שרק קשורה בה, ונגררת על הארץ), ואפילו מאן דבעי התם תלויה (שרק אז זה נחשב כנתן בידה, ושזה שייך לה ולא לבעלה, אף שעומדת בשטחו), אינו מקפיד שתהא גבוהה מן הקרקע ג'. (ונמצא, כי לא הגובה קובע את פעולת הקרניין, אלא ברגע שהגיע לאחד מאבריה, כלומר לידה, או כאן באכילה לפיו - זה מה שקובע, ולא ישנה לנו אפילו יהיה פחות מג' טפחים, שמאחר וזה בפיו - הרי זה קנה).

עצם יכולתו לאכול ללא הגבהה, באופן שהדבר נתחב בפיו, בין על ידו ובין על ידי אחרים - מוכיח כי אין ההגבהה צורך אכילה

מבאר ר"י בדיוק בכיוון ההפוך, האדם מוריד את עצמו, כך שהאוכל יגיע אל פיו, כולל עד בית הבליעה, כגון שהיא תחובה בראש קנה אחד שיכול לשחות ולתוחבו בבית הבליעה. ועצם יכולתו לעשות כן, הרי זה מוכיח, כי ההגבהה והאיכלה מתנתקים זה מזה, ובלשון הלמדנית, אפילו שבאותה האכילה לא עושה כן, מיהו הואיל ויכול להתחייב בלא שום הגבהה - לאו צורך אכילה היא.

עצם היכולת - כבר נותנת את התוקף, גם כשלא יבצע אותה

[ידוע, כי הגישה הלמדנית היא גישת הב"כוח", אף שאינו עושה זאת ב"פועל" ממש. הביטוי "הואיל ויכול" - הן שתי מילים המוכיחות שמעצם זה שיש יכולת, אף שלא מומשה - הרי אנו מחשיבים זאת, והיא אחת

ממקומה, ברשות היחיד, קודם שיבוא לידי איסור סקילה, שהיא רק כשהוציאה והניחה ברשות הרבים.

היה מגרר את הגניבה ויוצא מרשות הבעלים, מגרר אותה ויוצא - דהיינו שלא הגביה ברשות הבעלים שיתחייב על "קנין" הגניבה על ידי הגבהה, אלא קנין הגניבה היה בהוצאה מרשות הבעלים.

הרי זה פטור מלשלם על הגניבה, שהרי איסור שבת ואיסור גניבה, החיובים על איסור שבת ועל איסור גניבה באין הן כאחד, שעל זה ועל זה נתחייב כשהוציאו מרשות הבעלים. ומקשה הגמרא לשיטת רבי אבין מהרישא, שאינו נפטר על ההגבהה שהגביה ברשות היחיד כדי להוציאו לרשות הרבים מדין "קם ליה בדרכה מיניה":

ואמאי?! והרי הכא נמי לימא: הגבהה של הכיס - צורך הוצאה היא, ויפטר מן התשלומים?!

הרעיון של הגבהה צורך הוצאה, שיש כן לחבר את הפעולות, כיוון שכל המעשה הראשון עסוק למען התוצאה

כלומר, האם אנו מצליחים להפריד או לחבר את שתי הפעולות. בקושיה התוס' רא"ש מפרידים. מקשים התוס' רא"ש "ולפירוש ר"ת, שפירש לקמן דהגבהה - קונה בטפח, קשה. שהרי בא הקנייה (לצד ההתחייבות הממונית) - קודם העקירה, דמיד כשהגביה טפח - קנאו, ועקירה לענין שבת - לא הוי עד שיגביהנו ג' מן הקרקע". אלא שבתירוצם הם מחברים, על ידי הרעיון של צורך, שאין אלו שתי פעולות נפרדות, אלא אף עקירת הטפח היא חלק מפעולה ארוכה שמסתיימת בג' טפחים. "דעקירת טפח - צורך עקירת ג' קרי ליה, דאי איפשר לעקירת ג' טפחים בלא עקירת טפח". ומי שהקשה עליו יכול לנסות לפרק בחזרה, שאף שהוא התחיל בטפח, הרי חבירו יכול להשליך לג', או שמלכתחילה ניתן יהיה לגרור, וכל ההגבהה אינה מחוייבת לצורך ההוצאה.

יש להבין את ראיית התוס' מעניין שבת

"כדאיתא בפרק המוציא, הוציא חצי גרוגרת והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת אחרת והעבירה דרך עליה תוך ג' - חייב, וכי היכי דהנחה תוך ג' - הויא כלבוד, ה"ה לעקירה תוך ג' - לא הויא עקירה, דכמונחת על הקרקע דמיא, דכיון דהקנייה בא קודם העקירה - מיחייב, מידי דהוה לבן עזאי דאמר מהלך - כעומד דמי וחייב, לפי שקנאה קודם שהתחיל העקירה שנתחייב בה". והמשמעות היא שעם היות ורואים אנו לבן עזאי שהוא מהלך, הרי מבחינתו מאחר והוא מחובר לקרקע, ואינו מקפץ, הרי יש לנו כאן דין של עומד. כלומר, העקירה, שהיא דין "רק לגבי שבת" אינה מתחילה לפני שיוצא מג' טפחים. ואילו מצד קניין ממוני, כן ניתן להפריד ולומר שזכה בה, עוד קודם שיצא מג' טפחים, שהרי מחזיקה בידו.

תירוץ הרשב"א, להעמיד שניתן לבאר זאת בפעולה שמתרחשת יחדיו

"משום דמשמע ליה, דבכל ענין איירי, כגון שהיה הכיס מונח על דבר שהוא גבוה שני טפחים, וכיון שהגביהו טפח והוציאו מכנגד אותו דבר שהיה מונח עליו, באת הקנייה והעקירה כאחת."

גמור עם מעשה האכילה. אלא שכאן אנחנו נכנסים להגבהה הקשורה במעשה שבת, שהוצאה מרשות לרשות יש בה שני חלקים עקירה והנחה. והראייה אם היה בא משהו אחר, והוא היה מבצע רק את ההנחה - מאחר ולא עשה השני מעשה שלם, לא היה מתחייב כלל על ההנחה. ונמצא כי הכל כבר מקופל בעקירה, אלא שנוצרת כאן פעולה ארוכה.

התוס' מנתחים את האירוע, ומכאן למדו גם עקרונות בתיכנות מחשבים

[גם במיחשוב המודרני משתמשים בשלושת העקרונות המשמעותיים שהעלו התוס' כאן. זמן התחלת החיוב, מה הגורם לחיוב, שזה כל התכנות על ידי אירועים, כשקורה אירוע מסוים - הרי ממילא זה מכתוב תגובה אחרת. וכן עד מתי נמשך האירוע, או שניתן בעצם להגדיר אירוע שזמן התחלתו וזמן סיומו אינו אחד, אלא פעולה נמשכת, שמחולקת לאירוע התחלה ואירוע סיום. ואז במילים אצלנו, "האיסור מתחיל בשעת ההגבהה", וכמו כן מה שמפעיל את החיוב, "נמצא עקירה גורמת החיוב", ולגבי סיום האירוע "ועד שעת הנחה - מושך החיוב".]

נימא הגבהה צורך הוצאה היא -

תימה לפר"ת,

דהגבהה קונה פחות משלשה טפחים מאי פריך,

והא כיון דקנאה **קודם התחלת** העקירה,

דעקירה - לא הויא, עד שיגביה שלשה,

דלמטה משלשה - הוי כלבוד,

כדאמרין בהמוציא (שבת דף פ. ושם),

העביר חצי גרוגרת דרך עליה - חייב,

ואם כן דין הוא שיתחייב,

כמו לבן עזאי דאמר,

מהלך כעומד דמי - דחייב,

לפי שקנאה **קודם שהתחיל** העקירה.

ואומר רשב"א,

דמשמע ליה **בכל ענין** גונב כיס,

אפילו מונח על גבי מקל,

שהוא גבוה שלשה טפחים,

שבא הקנין והעקירה **בבת אחת.**

הגמרא מפרידה בין הפעולות, וזמני החיוב, באפשרות שחיוב המיתה יצילנו מהחיוב הממוני, שזה רק בפעולה אחת

מתיב רב ביבי בר אביי מהא דתניא: הגונב כיס בשבת, שהגביהו והוציאו מרשות הבעלים והניחו ברשות הרבים, הרי זה חייב לשלם את הגניבה. ואף שחייב הוא סקילה על הוצאת הכיס מרשות היחיד לרשות הרבים, אין אומרים קם ליה בדרכה מיניה - כיון שכבר נתחייב בגניבה, כשהגביהה

ידי זה, שההרמה הראשונה תהי' נחשבת למפרע חלק מהמלאכה, ולכן מקשים תוס', דא"כ אכתי קשה, שמההיא שעתא נימא קלב"מ, כיון דהגבהה - צורך הוצאה, ומה לי בזה שמתברר רק אח"כ, שהי' בגדר עקירה מהרשות.

הגמרא מקשה, כי ההימלכות מנתקת בין מעשה העקירה הראשונה להגבהת החפץ, ולבין עקירה השנייה, שעם היות והיא לצורך הוצאה, הרי אינה קשורה בפעולה הראשונה אלא עונים התוס', שכעת על מנת להוציא, מה שכעת נמלך, הינה עקירה חדשה, בבחינת עקירה שניה. וכך העקירה הראשונה - היתה רק לצורך קניין הממון. וההימלכות פועלת שיש לנו אירוע חדש, וממילא לא ניתן לחבר בין האירועים.

הסברא החדשה, מחזירה לנו את הקושיא לתוקפה

[**"הדרא קושיא לדוכתיה" או "קושיין" או "לדוכתין"** הינו ביטוי שחוזר על עצמו בתוס' קרוב לעשרים פעמים. כי בכך שהוא נמלך, והרי הצלחנו לסבור כי כבר בהגבהה הראשונה כלולה ההוצאה לעניין חיוב על מלאכת שבת, הרי גם נמלך, מביאה אותנו לאותה הסברא, בו אנו מחייבים אותו על מלאכת ההוצאה, עוד משלב ההגבהה. וכל מה שרצינו לפטור אותו, רק כי רצה להצניעו, אבל כשמחשבה זו נופלת, הרי לכאורה, זה בדיוק הציור הראשון עליו דיברנו.]

אבל לכתף מאי פטור כו' -

**אפילו הוי לכתף - חייב,
הוי מצי למיפרך,
דליפלוג בדידיה,
בין עמד, ללא עמד כלל.**

בעניין של קם ליה בדרכה מיניה על איסור שבת בהוצאה וגרימת נזק, שהתרחשו יחדיו מצינו כמה מקרים

בהקדמה, יש את הכלל של קם ליה ברבה מיניה, יש לחלק לשלושה דברים. החלק הרגיל - כאשר שתי הפעולות מתרחשות יחדיו, שאין אתה עונשו מותה ותשלומים בבת אחת. אולם כאשר חיוב התשלומים קדם, ועומד בפני עצמו - הרי אינו פטור מהתשלומים, ואז אין אנו מפעילים כלל זה. אמנם כאן מגיע החריג עליו מדברים, שהעקירה אף לעניין ממון או איסור, היא לצורך הנחה או ההוצאה, ולכן בכל זאת למרות קדימת העקירה, אנו מקשרים אותה להוצאה, ואז שוב מתקיים הכלל של קם ליה בדרכה מיניה. הדוגמא הראשונה לכך הינה אמר רבי אבין: הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו - פטור, שעקירה - צורך הנחה היא. ואף על הברייתא הגונב כס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה, הקשו על פי אותו העיקרון, שהרי כל ההגבהה של הכיס נועד לצורך ההוצאה, ושוב יוכל להיות פטור.

ומתוך כל חילקו בדבר, במקרה בו הגנב אינו מעוניין להוציא, אלא להצניעו, כך שמלכתחילה אנו מנתקים ממעשה האיסור הממוני של הגניבה, לפעולת האיסור המחייבת מיתה של ההוצאה. ואפילו נמלך לאחר שבא לעקור

אחד הכללים החשובים בלמדנות הינם האם הדבר אירע בבת אחת או שיש כאן פעולה שקדמה לשניה

[ומילות המפתח להפרדה "קנאה קודם שהתחיל העקירה", ומילות המפתח לחיבור הן "שבא הקניין והעקירה בבת אחת".]

שהגביהו על מנת להצניעו ונמלך להוציאו -

ואם תאמר,
וכיון דסלקא דעתיה השתא,
דמחייב אהך הוצאה,
אם כן הדרא קושיא לדוכתין,
דצורך הוצאה היא.

ויש לומר,
דסלקא דעתין הא דנמלך והוציאו,
הוי עקירה שניה.

אם אנו אומרים עקירה צורך הוצאה - יהיה פטור, ולא יהיה ניתן לומר כי חייב שההגבהה לממון קדמה להוצאה

ראינו בברייתא, שיש שני מצבים שונים, בקשר בין ההגבהה וההוצאה, לעניין שיהיה פטור על הממון מאחר ובו זמנית יש עליו איסור מיתה של הוצאה מרשות לרשות בשבת. "הגונב כס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה, קודם שיבא לידי איסור סקילה"; היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד". אלא שהקשתה הגמרא, והרי בשעה שבא לעקור בפעם הראשונה, כוונתו היתה לא רק גבהה של קניין הממון, אלא על מנת להוציאו. ובדומה לכלל של עקירה צורך הנחה, שפוטרת אותו - כך גם כאן תהיה עקירה צורך הוצאה.

כאשר הוא מגביה על מנת להצניע, מעולם לא חשב לעבור על איסור שבת

עונה הגמרא, שיש לצמצם, היות וכאן יש מקרה מיוחד. הוא בכלל הגביה על מנת להצניעו עדיין ברשות היחיד, ממנו לקח את הכיס ממון, ולא להעבירו לרשות הרבים, באופן שיתחייב איסור מיתה. ונמצא כי על מקרה כזה, לא ניתן לומר שיש כאן עקירה צורך הוצאה. אמנם לאחר מכן, שכבר הגביהו, הוא החליט בשעה שהכיס כבר אצלו, לחזור בו ולהוציאו החוצה, ואף שכעת יתחייב מיתה על ההוצאה, הרי לא ניתן לומר ששני המעשים מתרחשים יחדיו, וניתן לפטור אותו על הממון מדיון קם ליה בדרכה מיניה.

לכאורה בכך שהוא נמלך, הרי אנו מחזירים את הגלגל, שאין זה לצורך הצנעה, אלא להוצאה

אלא כעת נעמדים התוס', להבין מה משמעות הנמלך. האם האדם חוזר לנקודת המוצא, ואז לכאורה אנו כן יכולים לומר, שהעקירה הראשונה, חוזרת להיות עבור הוצאה. ונמצא כי ההימלכות שלו, פועלת שהעקירה יש בה על מנת להתחייב עליה משום שבת. פי' דתוס' סברו בקושייתם שבהגביהו על מנת להצניעו ונמלך להוציאו - הגמ' סברה שהוא חייב מחמת העקירה הראשונה, כי כשנמלך להוציאו - הרי הוא פועל על

ובירושלמי פריך לבן עזאי,
היכי משכחת מעביר ד"א ברה"ר דמחייב,
 ומשני בקופץ.

הקושי של ההבדל בין עומד לפוש ולבין המכתף, שהוא נקרא מגרר ויוצא – ולכן רק בזה יהיה פטור

ראינו כי יש שני שלבים בגונב כס בשבת, על מנת לצאת. העקירה, וההגבהה, שהיא השלב בו התחייב על הממון, וההוצאה, שהוא השלב בו הוא מתחייב מיתה. אלא מאחר ואנו אומרים כי ההגבהה הינה צורך ההוצאה, הרי אנו מתחילים עם פעולת ההוצאה, כבר בעת העקירה, ולכן יהיה פטור, מדין של קם ליה בדרכה מיניה. אלא שכאן מתחיל דיון על שמעשה ההוצאה נעצר, ואז אין לנו רצף, אלא נוצרות כאן שתי פעולות הנפרדות, שלא ניתן לחברן. וצללנו גופא מזה סוג העצירה, אם זה רק לכתף, וליישר את משאו, אין בכוח עמידה זו להיקרא עצירה, אלא רק באופן בו הוא עומד לפוש.

מאחר ועומד לפוש אינו פטור, כי נתבטלה העקירה הראשונה כך גם בשיטת בן עזאי, שאף שהוא מהלך – הרי הוא מעומד

ממשיכה הגמרא ואומרת, כי לשיטת בן עזאי, אף שהוא מהלך - יש לו דין של עומד, הרי לא יוכל להיות פטור על העקירה הראשונה. כי מאחר והמהלך כעומד דמי, הרי הוא כאילו הניחה ברשות היחיד. ונמצא, שבשעת ההגבהה הראשונה, כשגנב את החפץ, עדיין לא התחילה מלאכת ההוצאה, ולכן אינו נפטר מחיוב תשלום הממון שהתחייב בו, קודם לכן, בשעת ההגבהה.

הגמרא בפרק הזורק מוכיחה, כי העברת ד' אמות ברשות הרבים הינה הלכה למשה נסיני

שואלת הגמרא במסכת שבת, אכן מצינו זריקת ארבע אמות במשכן, ומשום כך חייב הוא. אך מעביר ארבע אמות ברשות הרבים, מנלן דמחייב [מנין שהוא חייב] והרי במשכן לא היו מעבירים אלא זורקים! אלא, כל ארבע אמות ברשות הרבים, גמרא גמירי לה [קבלה היא בדינן]. אמנם מעירים התוס', שאין להשוות את הגמרא הזאת, למה שבן עזאי דן, כפי שמובא בתחילת מסכת שבת. כי יש חילוק בין מקום חיוב למקום פטור.

הגמרא בריש מסכת שבת מבארת, שיש בעצם שלוש רמות: רשות היחיד, כרמלית ורשות הרבים

יש להקדים את הגדרים: "חנות" רשות היחיד היא. "פלטיא", דהיינו: רחבה של עיר, ששם מתקבצים לסחורה [שוק], רשות הרבים היא. "סטיו" ["איסטונית"], הוא לפני פתחי החנויות, שם יושבים מוכרי החנויות על איצטבאות, ו"כרמלית" היא.

בן עזאי דן במקום פטור, ולא במקום חיוב

תנו רבנן: המוציא חפץ כשהוא מהלך מחנות לפלטיא דרך סטיו, דהיינו, מרשות היחיד לרשות הרבים דרך כרמלית: הרי זה חייב, כיון שלא הניח את משאו בכרמלית. אבל אם עמד בינתיים או שהניח את משאו בכרמלית, הרי זה פטור, כי

שלא על מנת להוציאו - הרי העקירה הראשונה לא נועדה לבצע איסור שבת.

עצם עמידתו בהוצאת החפץ – מורה שהוא מבטל את העקירה הראשונה, אלא שכאן יש דיון על האופן שעמד
 כאשר עומד הוא לכתף, כלומר, ליישר את משאו באמצע ההליכה, על מנת שהחפץ יישב לו טוב יותר על כתיפו, הרי לכאורה, זה נראה כהפסקה, ובכך היה מקום לומר, כי נוצרה הפסקה. ואז מתרחשות שתי עקירות נפרדות, הראשונה היא לצורך הגניבה, ועקירת גופו בהמשך היא לצורך ההוצאה. אלא שאנו דוחים ואומרים, כי אין זה נקראת עמידה המפסקת ומחלקת. אלא זה חלק מאופן הליכת הסבל. ורק כאשר הוא עומד על מנת לפוש - ברור לנו שיש שתי פעולות נפרדות. אלא שאז אנו חוזרים לברייתא של הגונב כס, על הגונב כס, שאם היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד. ולאחר כל הסבר זה, היה עלינו לכאורה לשנות זאת אחרת. "אדתני: היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, נפלוג וניתני בדידה: במה דברי' אמורים - בעומד לפוש, אבל לכתף - פטור!"

מקשים התוס', שניפלוג בדידה היה יכול להיאמר גם על הצד של לכתף חייב

החשבון שלנו כי לכתף הינו חלק מההליכה, ולכן הוא פטור, שיש כאן רצף. ואז כל חלוקה שאנו עושים הוא בין צד בו הוא פטור, כמו לכתף, לעומת שעומד לפוש - ואז הוא חייב. אלא שכאן נעמדים התוס' ואומרים, שאפילו אם כן היית סובר שלכתף הוא כן חייב, ושזו עקירה חדשה, ולכן אין כאן קם ליה בדרכה מיניה. היתה הגמרא יכולה לשאול באופן דומה, ולחלק בין עמד ואפילו לכתף - ואז הוא חייב, לפי הבנה זו, וללא עמד כלל, אלא שיש לנו הליכה אחת הקשורה עם ההגבהה הראשונית, שהינה צורך הוצאה, ולכן הוא פטור.

התוס' כאן לוקחים את מסקנת הביניים שלכתף, מאחר ואורחיה הוא – יהיה פטור, ואומרים, שאף אם נאמר שהוא פעולה המפסיקה – עדיין הגמרא יכלה למצוא חילוק אחר בין עמד (כולל לכתף) ובין ללא עמד כלל

[אחד הכלים המופיעים בתוס' למעלה מעשרים פעם, היא עצם היכולת של שאלה להישאל, אף שלא נשאלה. ומילות המפתח הינן "הוי מצי למיפרך".]

[דף לא עמוד ב]

מהלך כעומד דמי -

ומעביר ארבע אמות דחייב ברה"ר,
 הלכתא גמירי לה,

כדאמרינן בהזורק (שבת דף צו:),

ולא ילפינן מינה,

דהתם - מקום חיובא הוא,

אבל בן עזאי מיירי,

במהלך מחנות לפלטיא דרך סטיו,

שהוא מקום פטור.

יש לנו מקום להקשות, שאם לפי סברתך, הגבהה וזריקה והיה פטור מכיוון שההגבהה היא עקירה צורך הנחה? הייתה הברייתא צריכה בגוף דבריה הראשונים לחלק ולומר, במה דברים אמורים שאם הגביה את הכיס, וקדם חיוב הגניבה לחיוב סקילה, אין הוא נפטר משום קם ליה בדרכה מיניה - במהלך עם החפץ הנגנב בידו, שביטל על ידי הליכתו את עקירת הגבהתו. אבל אם זורק הוא את הכיס, הרי אף על פי שחיוב הגניבה קודם לחיובו על ההוצאה, הוא פטור, היות ועקירה צורך הנחה היא.

הגמרא דוחה חילוק זה, מאחר ויש חידוש משמעותי יותר במגרר לעומת המוציא והזורק

אלא שדוחה הגמרא, שעדיין קיים חלק נוסף בברייתא, ולכן לא היה יכול לחלק כבר ברישא: מגרר ויוצא איצטריכא ליה. כלומר: עדיף לו לתנא להשמיענו בדרך אגב חידוש דין ב"מגרר ויוצא", מאשר להשמיענו אופן אחר של פטור בהגבהה.

יש להצמיד את הזורק למוציא, שבשניהם פעולת הגבהה הקניין מתרחשת קודם חיוב ההוצאה, בניגוד למגרר

התוס' נעמדים על שלב הצעת הגמרא לחלוק בגוף הברייתא בין המהלך והזורק. ואפילו שהסוף הינו מגרר ויוצא, הרי בשניהם יש פעולת הגבהה שהיא קניין, שזה חיוב הממון וחיוב השבת שהיא ההוצאה. אולם, מאחר ואנו משתמשים בכלל של עקירה צורך הנחה, הרי עם היות ושתי הפעולות של ההגבהה וההוצאה אינן נעשות יחדיו, הרי במגרר, ברור לנו שיש קם ליה בדרכה מיניה, שההוצאה והקניין באים ממש כאחד. ולכן, כאשר אני בא להוסיף על הברייתא שדנה בשני דברים מוציא ומגרר, יש להכניס את הגורם החדש של הזורק צמוד למוציא, ולא צמוד למגרר, מהיסוד שביארנו.

יחס קדימה בין שני דברים, או שהם כמיקשה אחת, ובאין כאחד

[אחד היסודות החשובים הוא לראות כיצד שתי פעולות מתרחשות בו זמנית, ומילות המפתח הינן "באין כאחד", המופיע קרוב לעשרים פעמים. וזה יכול להיות לא רק בעניין איסור שבת ואיסור גניבה, אלא בגיור שזכייתו וידו באין כאחד. או בגיטין, גיטו וידו באין כאחד. אמנם אין זה רק ביטוי הלשוני, אלא שיש כאן משמעות עומק, בין שתי פעולות שהאחת מקדימה את השנייה, לעומת שבאות כאחד, כך שאיני יכול לפצל ולהפריד ביניהם.

יש להעיר שפרט לזה יש גם ב' כתובים או ג' כתובים הבאים כאחד, ששם כבר יש כמאה פעם. (וכמה משמעותית ה' הידיעה, שזה כבר כמושג אחר.)

מגרר ויוצא איצטריך ליה -

לעיל דפריך דליפלוג בין לפוש ובין לכתף,

לא בעי לשנויי הכי,

משום דלכתף - פטור,

נראה לו חידוש טפי, מחידוש דמגרר.

[ועוד,

דהכא - לא הוי לגמרי בדידה,

נמצא זה מוציא מרשות היחיד לכרמלית, ומכרמלית לרשות הרבים, שאינו אלא איסור דרבנן. ובן עזאי - פטור, ואף שלא עמד בינתיים.

יש למצוא ציור ייחודי לאיסור העברת ד' אמות ברשות הרבים גם לבן עזאי

[השאלה "היכי משכחת" דורשת הבנת מציאות באופן שיענה על הכללים, וביטוי זה, (שחלקו אמנם מופיע בד"ה, שזה לשון הגמרא) הוא למעלה ממאה פעם בתוס'. כי הכלל כאן הוא להעביר ד' אמות ברשות הרבים ובאופן שיהיה חיוב, ודווקא לשיטת בן עזאי, הלומד כי מהלך כעומד דמי. ואכן צריך למצוא תשובה ייחודית, והיא אכן קופץ בבת אחת ללא הפסקה את כל הד' אמות, שמצד אחד הוא אכן עבר ד' אמות, ומצד שני יצא מכלל מהלך, שהוא עומד.]

אכן החסידי יקפוץ מרוב שמחה ד' אמות, על מנת לקיים את המצווה

לאחר שראינו כי אצל בן עזאי מציאות של העברת ד' אמות ברשות הרבים בשבת, יכולה להתבצע רק על פי קפיצה. ידוע הסיפור שרבי עקיבא אייגר, הקשה לנכדו שנהיה חסיד קוצק, מדוע ביטלו חז"ל מצוות כה חשובות של שופר לולב ומגילה, משום גזירה שמא יעבירונו. והרי לא עושים גזירה על דבר שאינו שכיח. וענה לו הנכד, כשנהייתי חסיד הבנתי, כי לקפוץ שיעור כה גדול, של ד' אמות בבת אחת, מרוב שמחה, על מנת לזכות במצווה - אינה מעשה שאינו שכיח.

אבל זורק מאי פטור ליפלוג וליתני בדידה -

משום הכי,

חשיב זורק בדידה - טפי ממגרר,

משום דבמוציא ובזורק,

בשניהם - **בא בהגבהה הקניין,**

קודם שיבא חיוב הוצאה,

אבל במגרר - ההוצאה והקניין - באין כאחד.

עצם החילוק בין חץ ד' אמות וקריעת שיראין וגניבת הכיס והוצאתו בשבת

הגמרא דנה בין החילוק של דברי רבי אבין עם החץ והברייתא עם גניבת הכיס. "דאמר רבי אבין: הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו - פטור, שעקירה צורך הנחה היא." והברייתא "הגונב כיס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה; היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד." ואז הגמרא ניסתה ליצור הפסקה, שהוא כעין נמלך, בשעה שעומד באמצע. ומתוך כך הציעה הגמרא שיחלק בסוף הברייתא, "אדתני: היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, נפלוג וניתני בדידה: במה דברי' אמורים - בעומד לפוש, אבל לכתף - פטור!"

מאחר ולשיטת בן עזאי המהלך הוא כעומד, הצענו חילוק אחר - זורק לעומת המהלך

ומתוך כך ראינו כי עמידה אינה מפריעה כלל לבן עזאי, דאמר: מהלך כעומד דמי. והרי יש כאן רצף. ומתוך כך עדיין

כאשר יש שני שלבים, אפילו בגוף הסוגיא נדרש לבאר בין לעיל והכא

[התוס' נוקטים לנו שני כללים, האחד שלילה המחליש, והשני את הטעם. שהרי מאחר והגמרא מתרץ כאן את הצריכותא, מדוע זה לא היה לעיל כשהיה זה לכאורה, ממש זהה. ולכן אנו צריכים לבאר מדוע שם לא "לא בעיי לשנויי", שמובא בתוס' כארבעים פעם. וכן נדרש לבאר שמאחר ובכל זרת בחר עניין אחר, הרי צריך להביא טעם חיובי "חידוש טפי" שיש קרוב לעשר פעמים בתוס'.

מטרת הכללים הוא לתת את המשקל בהבדל בין שני הדברים, בהיות התוס' מבהיר אפילו השוואה בגוף מהלך הסוגיא, ובין חלקיה השונים. ולא רק שמשווה בין סוגיות ממסכתות שונות.]

אי דאפקיה לרה"ר איסור גניבה ליכא -

אף על גב דאיכא למ"ד,
בפ"ק דב"מ (דף י. ושם),
דד' אמות - קונות לו לאדם **אפילו ברה"ר**,
ה"מ גבי מציאה - דלא ליתו לאינצויי,
ובגט - משום עיגונא,
אבל לגנב - לא תקינו שיקנו לו ד' אמות.

עם היות והוא מגרר ויוצא יש איסור הוצאה מרשות לרשות, אבל היאך יקנה אם מוציא לרשות הרבים?

הגמרא דנה בגונב כס בשבת, באופן של מגרר ויוצא, אלא שהוציאו לרשות הרבים. ואז מקשה הגמרא, אי דאפקיה לרשות הרבים - איסור גניבה ליכא. והתוס' בשאלת אף-על-גב דוחים קושי, שהיה יכול להיאמר, ומלכתחילה - אין כאן כל קושי.

אף על גב דאמרין בפ"ק דב"מ ארבע אמות של אדם - קונות לו בכל מקום, ואיכא למ"ד לשם אפילו ברשות הרבים, ה"מ גבי מציאה וחוב - דתקינן רבנן, כי היכי דלא לית לאינצויי. וכן גבי גט - משום עיגונא אבל גבי גנב - לאו תקנתא היא. (כלומר, אל תקשה, מה הבעיה לקנות ברשות הרבים, והרי יש קניין ד' אמות. כי לגנב לא תיקנו כלל. וכל מה שנאמר בגמרא בתחילת מסכת בבא מציעא, הוא לעניין מציאה. "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא: ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום. [מאי טעמא] תקינו רבנן - דלא ליתי לאנצויי").

ראוי להביא את התוס' דא"ש בבבא מציעא

ד"ה ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום - "במציאה ובמתנה ובמקח וממכר בקדושין ובגיטין, והכי איתא בירושלמי דגיטין, והא דפריך בפרק אלו נערות גבי גונב כס, היה מגרר ויוצא אי דאפקיה לרשות הרבים - איסור שבת איכא, איסור גניבה - ליכא, לא תקשי אפילו למ"ד הכא דקונות ברשות הרבים, דלגנב - לא תקינו שיקנו לו ארבע אמותיו, ובגט - תקינו משום עיגונא."

אבל לעיל,

**דהוי ממש בדידה,
לא שייך לשנויי הכי].**

יש להשוות שני מקומות בהם הגמרא אומרת נפלוג ונתני בדידה

במקרה הראשון, הגמרא ביארה, כי באותה פעולה של ההגבהה, ניתן לומר שני עניינים, בבחינת ניפולוג ונתני בדידה. ושיש חילוק בין עומד לפוש, ואז זה יוצר הפסק לגבי העקירה הראשונה, בה התחייב על הממון שגנב, ולבין עמידה לכתף, שאף שהדבר מתבצע תוך כדי שהוא עומד - הרי אין כאן דין של עמידה, אלא אורחיה הוא, שזה חלק מההליכה, ואם כן לא נתבטלה ההגבהה והעקירה הראשונה - כשהוא מוציא - יהיה פטור.

במקרה השני, הגמרא מביאה את דעת בן עזאי, שהמהלך כעומד דמי. ואז גם כאן מציעה הגמרא "נפלוג ונתני בדידה", ושוב ברעשא נדגיש, במה דברים אמורים, שיש הגבהה תחילה של הכיס, ואין הוא נפטר מהפעולה השניה של איסור ההוצאה, מצד קם ליה בדרכה מיניה, שזה במהלך, כי הרי לבן עזאי זה נקרא עומד, ובכך הוא מבטל את הפעולה הראשונה של עקירת ההגבהה. אבל אם היה זורק את הכיס - היות ועקירה הינה צורך הנחה - כן היה פטור. ועד כאן שני המקרים שווים.

התוספת של מגרר ויוצא איצטריך ליה, הוא תשובת הגמרא רק למקרה השני של נפלוג ונתני בדידה

כפי שראינו, שני המקרים ממש דומים. אלא שרק על המקרה השני, עונה הגמרא מדוע אכן אינו חולק ומציג את שתי האפשרויות ברישא, אלא אומרת הגמרא, מגרר ויוצא איצטריכא ליה. כלומר: עדיף לו לתנא להשמיענו בדרך אגב חידוש דין ב"מגרר ויוצא", מאשר להשמיענו אופן אחר של פטור בהגבהה. שהרי בדין "מגרר ויוצא" חידוש דין יש בדבר, כי סלקא דעתך אמינא שאין דרך הוצאה בכך, ולא יתחייב מיתה כלל על הוצאתו - קא משמע לן התנא בברייתא שחייב הוא מיתה, אף כשמוציא את הכיס דרך גרירה!

התוס' נעמידים לבאר מדוע בכל אחד נקטה הגמרא בדרך אחרת

התוס' מבארים מדוע מקודם במקרה הראשון, לא ענתה הגמרא תירוץ זה, על ההצעה של נפלוג ונתני בדידה. אכן יש חידוש שבפעולת המגרר מתרחשת הוצאה, אולם החידוש שבו המכתף אינו נקרא עומד - הוא חידוש גדול יותר.

והתירוץ השני, שאכן זה נושא אחד - עמידה, אלא שיש עמידה לכתף ועמידה לפוש, ולכן זה חידוש לחלק באותו העניין. אבל במקרה השני, יש חילוק משמעותי בין מהלך לזורק, כך שהרבה יותר קל לגמרא לברוח מההצעה ליפולוג ונתני בדידה, מאחר ואין זה דבר אחד שאנו חולקים בו. כלומר, התוס' שוללים את הצעת הגמרא, ולא רק מצד מעלת התשובה, היא עדיפה על ההצעה הראשונה.

להוציאו בגרירה, ואין כאן חידוש. ואי בכיסי זוטרי, ואם כיסים קטנים הוא שגרר - אף כך אי אפשר לפרש, שהרי באמת לאו אורחיה הוא, ואין לחייבו, כיון שלא הוציא כדרך המוציאים. אלא משנה זו עוסקת בכיסי מיצעי, כיסים ממוצעים שאינם גדולים ולא קטנים, ודרכם לפעמים בגרירה!

הגמרא במסכת בבא בתרא דנה שלא ניתן לקנות במשיכה, במקום שהקניין צריך להיות בהגבהה

בפומבדיתא מתנו לה משמיה דרב כהנא, ואמרי לה משמיה דרבא: לא שנו אלא דברים שאין דרכן להגביה, אבל דברים שדרכן להגביה - בהגבהה - אין, במשיכה - לא. יתיב אביי וקאמר להא שמעתא. איתיביה רב אדא בר מתנה לאביי: הגונב כיס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת; היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד; והרי כיס דבר הגבהה הוא, ואפילו הכי - קני במשיכה!

הגמרא מעמידה שהכיס יש לו רצועה, שדרכו במשיכה, מחמת משקלו

אמר, תירץ, ליה אביי: כאן מדובר באופן שגרר את הכיס במיתנא, ברצועה, בכיס שגוררים אותו ברצועה. אך תמה רב אדא בר מתנה ואמר לאביי: אנא נמי, בכיס שמושכים אותו במיתנא, קא אמינא! מה בכך שיש לכיס רצועה, והרי סוף סוף, הוא דבר שדרכו בהגבהה, ואינו נקנה במשיכה! אמר ליה אביי לרב אדא: לא מדובר בכיס קל שיש לו רצועה, אלא במידי דבעי מיתנא, בדבר כבד (וגדול כל כך) שצריך רצועה (חבל למושכו), ואין דרכו בהגבהה אלא במשיכה (גרירה).

מקשים התוס' שימוכה שלא יוכל להעמיד בכיס קטן

מאחר וראינו כי יש כאן שני דברים, אופן הקניין ואופן ההוצאה. עניין ההוצאה היא פעולת חיוב שבת, ועניין הקניין, הוא הזכייה בגוף הכיס. ולכן גם מתרץ במחתרת. שיש כאן שני דברים שונים, מה שהוא מחזיק בחפץ ומראה שהוא כדרך הבעלים, שנושאו בידו, שהרי מדובר בכיס קטן. אלא שבמחתרת יש גם אופן שהוא רק מושכו בחבל וגוררו, מצד היותו גנב. ולכן הגמרא העמידה כאן אצלנו במידה אמצעית, שמאחר ודרכו למשוך בחבל, מוכח שאין דרכו להגביהו לצורך קניין, אבל מצד חיוב השבת, שיש רק חיוב שבת, הרי מצד מחתרת דרכו למושכו, אפילו היה הכיס קטן. כי אף שבזוטרי אין דרך הוצאה בכך, דיש דברים שדרך הוצאה בכך לענין שבת, ואפילו הכי לענין קנין - אין נקנין אלא בהגבהה שדרכן להגביה, הרי במגרר דרך מחתרת, כאן כן אפשר, דהוי דרך הוצאה בעניין זה.

אף שהיה יכול להקשות ולטעמך - יש גילולות שלא מקשים זאת

[כאן בתוס' יש שני כלים מעניינים. השימוש במילות המפתח "כן דרך הש"ס" הוא למעלה מעשרים פעם בכל התוס'. וכאן מדובר על כך שהיה יכול להקשות לו ישירות משיטתו וטעמו, אלא שלא הקשה לו.

שהרי אפילו שתעמיד לי בכיס בגודל של מיצעי, עדיין תישאר השאלה. כי אז אמנם יהיה ניתן לקנות אותו, הן בהגבהה והן במשיכה, אלא עדיין היה לי

עצם זה שד' אמות של אדם קונות ברשות הרבים - הוא מכוח תקנה, שנועדה רק כשיש בה צורך

[קניין ד' אמות שיהיה ברשות הרבים הינו חידוש. והוא מגיע מכוח תקנה. אלא שהתקנה מגיעה בשביל הסיבה, ואינה הופכת להיות שתמיד מתרחש קניין שכזה. ואז אנו מגיעים למילות המפתח "לא תקינו", שהוא קרוב לארבעים פעם מופיע בתוס'.

ומטרת תוס' זה הוא לבאר כי כל פעם שתיקנו, הרי למרות שמלכתחילה לא ראוי שיתרחש קניין של ד' אמות ברשות הרבים, חרגו חכמים ותיקנו זאת על מנת לפתור בעיה. במציאה, האנשים היו מתנפלים איש על רעהו, ולכן לאחר שתיקנו - הבעיה הוסרה.

ואילו בגט - גם כאן, ברגע שהגט הגיע מספיק קרוב אליה, ועם היות ולא התקיים ונתן בידה. הרי עצם ההרחבה של היד, לכל ד' אמות ברשות הרבים - הרי היא פותרת בעיית עגינות. שהרי לא תמיד מצליחים לתת בצורה מדויקת.

אבל לגנב, מלכתחילה אין כל סיבה לתקן כזה דבר, וממילא לא תיקנו לו את קניין ד' אמות ברשות הרבים.]

אלא במיצעי -

תימה לר"י,

דבפרק הספינה (ב"ב דף פו. ושם),

גבי דברים שדרכן להגביהו,

אין נקנין במשיכה אלא בהגבהה,

ופריך מהגונב כיס דבר הגבהה הוא,

ומשני במידי דבעי מיתנא,

משמע דאי הוה אמר,

דבר הגבהה נמי נקנה במשיכה,

הוה אתי ליה שפיר אפילו בזוטרי,

ואמאי, הא על כרחך לא מצי איירי בזוטרי,

דא"כ היכי מיחייב לענין שבת בגרירה,

דאין דרך הוצאה בכך.

ויל',

דאפשר שיהא דרך הוצאה בכך אפילו בזוטרי,

כגון שמוציאו דרך מחתרת,

דדרכו בגרירה ואינו נקנה אלא בהגבהה.

אי נמי,

הוה מצי למימר ולטעמך, ולא פריך,

וכן דרך הש"ס בכמה מקומות.

הגמרא חוקרת באיזה סוג כיס מתרחש הקניין של מגרר ויוצא

מפרשת הגמרא: ובמאי, באיזה סוג כיס יש חידוש שהוצאתו דרך גרירה חשובה הוצאה לחייב עליה?

אי בכיסי ררבבי, אם בכיסים גדולים ומלאים במשא וקשה להגביהם - כך אי אפשר לפרש, שהרי אורחיה הוא, דרך הוא

דלמטה מג' - לא בעינן מקום ד' דכלבוד דמי,

וכמונחת אארעא דמיא,

אי נמי אפילו צירף ידו למעלה מג',

וכדרבא, דידו - חשובה כד' על ד'.

ור"ת,

ל"ג דאמר רבא ידו של אדם,

אלא וכדרבא ותו לא,

ואתא לשנויי,

דמגרר ויוצא - איצטריך ליה לאשמועינן,

דאגד יד - לא שמיה אגד,

ואהא - מייתי כדרבא,

דאמר בהמצניע (שבת דף צב.),

דאגד יד - לא שמיה אגד,

ומיירי כשהוא נשאר בפנים,

והוציא ידו אחת, ובאחרת - מגרר לתוכה,

ודוקא צירף למטה מג',

דלמעלה משלשה - שמיה אגד,

דבתר גופו גרידא,

[ולפירוש קמא - קשה,

דלשנויא קמא - לית ליה דרבא,

וכולהו מתנייתא דשבת,

וכן ר' יוחנן (שבת ה.) אתו כרבא].

היה מגרר ויוצא, מבאר רב אשי, כיצד חל קניין הגניבה וההוצאה מרשות לרשות יחידו

למדנו בעמוד הקודם, כי היה מגרר את הגניבה ויוצא מרשות הבעלים, מגרר אותה ויוצא -

דהיינו שלא הגביהה ברשות הבעלים שיתחייב על "קנין" הגניבה על ידי הגבהה, אלא קנין הגניבה היה בהוצאה מרשות הבעלים. הרי זה פטור מלשלם על הגניבה, שהרי איסור שבת ואיסור גניבה, החיובים על איסור שבת ועל איסור גניבה - באין הן כאחד, שעל זה ועל זה נתחייב כשהוציאו מרשות הבעלים.

ועל כך דן רב אשי, ומבאר כיצד בדיוק היתה המציאות. רב אשי אמר לפרש את הסיפא כש"היה מגרר ויוצא", שלא תיקשי להיכן הוציאה: כגון שצירף הסמיך את ידו למטה משלשה טפחים מהקרקע של רשות הרבים, וקיבלו לתוך ידו על ידי גרירה מרשות הנגב לידו. וידו קונה לו להתחייב על הגניבה, כדרבא!

דאמר רבא לענין שבת: ידו של אדם חשובה לו כארבעה טפחים על ארבעה טפחים. ולכן, כשאדם מניח חפץ בתוך יד העומדת ברשות הרבים, חשובה ההנחה כהנחה על גבי מקום ארבעה על ארבעה, שהוא שיעור מקום הנצרך להנחה.

וכשם שחשובה היד לענין מקום ארבעה על ארבעה, כך היא חשובה גם לענין קנין גניבה. כלומר, מדובר שגרר את הכיס אל תוך ידו העומדת ברשות הרבים, וקנה קנין גניבה במה שהכניסה לידו. ופעולה זו היא גם ההוצאה לרשות הרבים, שהרי ידו עומדת ברשות הרבים.

מקום להתחשבן איתך, כי לענין שבת, וודאי שיתחייב בהוצאה אם הוציא במשיכה, כיון שהוא דרך הוצאה, רק שמאחר ולענין קניין יש להוכיח בעלות, ומכיוון שדרך בני אדם להגביהו, היה לי מקום לענות לך, שלא יקנה עד שיעשה את הקניין החשוב. אלא שהגמרא דרכה, שדיון כזה, פעמים רבות כלל אינו נכנס.

והכלי השני הינו "דהוה מצי למימר ולטעמין" שמופיע בתוס' פעמים רבות קרוב לעשרים פעם (חלקן בראשי תיבות דהמ"ל) או בסגנון דומה. ונראה כי דבר שאמרו באחד המקומות יבאר זאת (זכיון שיתחייב לפי המסקנא - אין לחוש אם יכול לומר ולטעמין, ולשמואל מי נחא, דיש מקומות שאין הש"ס מקפיד).

רב אשי אמר כגון שצירף ידו למטה מג' וקיבלה וכדרבא -

פירש בקונטרס,

דקאי אמאי דפריך לעיל,

איסור גניבה - ליכא,

והשתא משני,

דאיכא נמי איסור גניבה כדרבא.

וקשה לר"י,

חדא,

דמה ענין חשיבות מקום ד',

דלענין שבת לקנין.

ועוד,

דאין צריך שום ראיה להביא,

דקניא ליה ידו,

דפשיטא דונתן בידה אמר רחמנא,

כדפרישית לעיל.

ועוד,

דאמאי לא מוקי,

אפילו כשצירף ידו למעלה מג',

כגון שהאסקופה גבוהה ג',

דליכא הגבהה ברה"י,

והוה מייתי מדרבא אקנין ואשבת.

ונראה כגירסת הספר,

שמצא ר"י בן רבינו מאיר בספרי אשכנז,

דגרס אי נמי כדרבא,

וכלה מילתא - אשבת קאי,

כשצירף ידו למטה מג',

דאע"ג דלא חשיבא לענין שבת הנחה,

אלא על גבי מקום ד',

איכא הכא חיוב שבת,

כשצירף ידו למטה מג',

וכן בתירוץ הנוסף של ר"ת גם הוא בנוי על שינוי גירסא, לא מצד מציאת גירסא אחרת, אלא שהוא ציין שלא גרס כמו הגירסא שלנו, אלא באופן אחר. וגם כאן ל"ג עם אותיות פתיחה כגון ול"ג או דל"ג, מופיעה לבד כשלוש מאות פעמים בתוס', וכאשר זה באופן פתוח כמו "לא גרס" או "דלא גרסין" או "ולא גרסין" או משולב "ולא גרסי" וכן בצד החיובי "אלא גרסין", הרי זה עוד קרוב לחמש מאות פעמים.]

גירסת ריב"ם, מבארת את הקושי, ומעמידה שהדיון הוא רק בעניין שבת

התוס' מספרים כיצד ריב"ם מצא גירסא, בה רב אשי לא התייחס לקושי של 'דניבא ליכא', אלא רק לקושי 'ודאפקיה להיכא', שהוא לעניין שבת. ואז יש את שני המצבים, המשלימים זה את זה. במקרה בו מדובר מתחת לג', עם היות נידו אינה חשובה מקום הנחה בשעה שאנו למטה מג' טפחים, הרי בגלל לבוד, כלל אין צורך לכתחילה. ובמקרה השני, שאפילו כשצירף ידו למעלה מג' לארץ וכגון שהאסקופה גבוהה ג' וכשהעביר הכיס על האסקופה הוצרך לצרף ידו למעלה מג' דאז הוצרך הא דרבא גם לשבת דאז בעינן מקום ד' כיון דלא הוי לבוד.

גירסת ר"ת מציירת מציאות אחרת, ומעמידה שמה שנאמר כאן הוא חידוש בנושא אחר, וכרבא

ר"ת מעמיד שמדובר במציאות אחרת, בו האדם כולו עדיין נשאר בפנים, אלא גורר ביד אחת לתוך ידו השניה המצויה בחוץ. וכאן יש הבדל האם זה מעל או מתחת לג'. וזה תלוי בהכרעה אחרת בה רבא הכריע, בניגוד לשיטת אביי, שעם היות והכיס מחובר לגופו, הרי מאחר ואגד יד - לאו שמיה אגד, הרי הכיס מונח בחוץ, ברשות הרבים מהדין של לבוד. אלא שהתוס' מוספים הסבר לדברי הגמרא, כי כל הדיון הוא רק למטה, וכאן בא הלבד הגובר על אגד יד, שהרי אמרנו שאינו אגד, ולכן תהיה הוצאה. אבל מעל לג', שאין לנו את המציאות של לבוד, כאן האגד יד - הוא כן אגד, שאז היד נגדרת אחר גופו, וממילא אין כל הוצאה, בהיותו עומד בפנים.

וברשות הרבים נמי קנה -

והא דאמר בהמוכר את הספינה (ב"ב פד:), דאביי ורבא דאמרי תרווייהו, דמשיכה לא קניא ברה"ר, אומר ר"י,

דלא פליגי אדרבינא דהכא,

דהא דקאמר דקני,

היינו לענין להתחייב באונסין,

אבל אינו קונה שיהא שלו לגמרי.

וריצב"א נראה לו,

דפליגי,

דהא במרובה (ב"ק דף עט. ושם),

גבי 'נתנה לבכורות בנו' דקתני סיפא,

איכא נמי למידק כמו שמדקדק כאן,

הגמרא לעיל המשיכה לדון במשנה, והתקשתה כיצד נוצר כאן קניין גניבה, ומבאר דש"י, כי על כך בדיוק עונה רב אשי

ומוסיפה הגמרא לפרש את הסיפא של המשנה כש"היה מגרר ויוצא": ודאפקיה להיכא, להיכן הוציא את הכיס, עד שאתה אומר שאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד? אי דאפקיה [הוציא] את הכיס מרשות הנגב לרשות הרבים והניחו שם - כך אי אפשר לפרש, שהרי איסור שבת אכן איכא שהוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, אבל איסור גניבה הא ליכא, שהרי בהוצאתו לרשות הרבים אין כאן מעשה קנין "לקנות" את הגניבה להתחייב באונסיה ובתשלומיה.

ומוסיפים התוס', שעל כך הוסיף את דעת רבא.

התוס' מציגים בשם ר"י, שלוש קושיות על פירוש דש"י

קושיה ראשונה, מאחר והבאנו את דברי רבא, הרי רבא מחדש לנו כי ליד יש כוח כמו ד' אמות. אולם, עצם ההגדרה של מקום חשוב קשורה רק בדיני שבת מצד הרשויות, אך לא בגדרי אופן קניין הגניבה. אלא היה מספיק לנו אם היה מניח את החפץ על גבי קרקע, על מנת שיחול קניין. ומה התועלת המיוחדת בהבאת היד, ולציין כי דווקא חל הקניין מצד היותה מקום חשוב?

מאחר ובגט אנו כבר מכירים את קניין היד, ומה היה צורך להביא ראיה מרבא

הקושיה השניה, שכל מציאות היד לצורך קניינים כבר למדים בענייני גט שהפסוק אומר ונתן בידה. ושאפילו הגמרא מדייקת שבשעה שנותן בקלתה, בסל שלה - הרי היא קנתה את הגט. ואם כן, מה התוסף לנו בהבאת שיטת רבא על חשיבות היד בד' אמות. והרי זה כבר דבר שהיה ידוע גם ללא הלימוד משם?

לבאר את הקושיה השלישית מה תורך לדייק שדווקא היד היתה מתחת לג'

ועוד דאמאי לא מוקי אפילו כשצירף ידו למעלה מג', וכגון שהאסקופה עצמה כבר בגובה ג' טפחים. וממילא לא נוצרה הגבהה ברשות היחיד. ונראה דכונתם להקשות, דלמה להגמרא להעמיד דוקא למטה מג', דהא יכולים להעמיד בין בלמטה מג' ובין למעלה מג', ואז נוכיח מדרבא דמהני למטה מג' לגבי קנין, ומהני גם למעלה מג' לגבי שבת.

הכוח שיש בגירסא ישנה, לסייע בהבנה, ולסלק ריבוי קושיות, ובכלל מעלת שינוי ודיוק בגירסאות

[מילות המפתח "כגירסת הספר(ים)" מצויות קרוב למאה פעמים בתוס'. ויש פעמים בהם גילוי חדש של גירסא, כמו שיש כאן מסייעת. הוספה שני של שתי מילים "אי נמי", שבאות לא לשלול את הגירסא, אלא לא למעט דוקא כמותה. וכך נוכל לראות כיצד גירסא עתיקה מסייעת. מה שמראה עד כמה דקדקו התוס' על מציאות ספרים. וכידוע שבעולם ההגהה, הגהות הב"ח הינן יותר על סברא, והגהות המהרש"ל, נשענות (גם) על דיוק מספרים.]

בתוס' ולפיכך למצוא חילוק בין המקרים, כיצד ניתן להראות שיש שני סוגי קניינים, לצורך אחריות אונסים, אבל עדיין לא זכה בה, ואילו הדעה השניה (של ריצב"א) סוברת בהיפוך "דפליג", שלא ניתן לחלק את מעשה המשיכה מגדר הקניין. והלימוד המעניין הוא שלא תמיד ניתן לבצע חילוק, כי יש דבר שהינו מהות אחת גניבה והקניין.]

ורמינהי אלו הן הלוקין הבא על אחותו -

ארישא דמתניתין - הוה מצי למיפרך,
דקתני הבא על הממזרת - יש לה קנס,
והתם קתני - דלקי עלה,
אלא נטר הכא,
עד הבא על אחותו,
למיפרך מרישא דמתניתין דהתם,
דחייבי לאוין שנויין שם,
בתר חייבי כריתות,
והיה צריך להביא כל המשנה,
עד הבא על הממזרת.

הגמרא מראה כי על מה שנאמר כאן במשנה שמשלם, במסכת מכות נאמר שלוקה, והרי ידוע שלא ניתן לקבל בו זמנית את העונשים הללו

שנינו במשנה: אלו נערות שיש להן קנס: הבא על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות אמו, ועל אחות אשתו, ועל אשת אחיו, ועל אשת אחי אביו, ועל הנדה: ועל כך משליכה הגמרא סתירה ממשנה במסכת מכות. אלו הן הלוקין: הבא על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות אמו, ועל אחות אשתו, ועל אשת אחיו, ועל אשת אחי אביו, ועל הנדה. הרי אותן "חייבי לאוין" ששנינו במשנתנו שיש להן קנס, חייב עליהן מלקות. ומציאות זו הינה סותרת את הכלל הידוע לנו - שהרי קיימא לן, דאינו לוקה ומשלם. והיך כן יתחייב על המקרים הללו בשני עונשים בו זמנית?

שאלת התוס', ששאלה זו כבר היתה יכולה להישאל על תחילת המשנה, ומה המתין למקרה השביעי

התוס' מקשים, לא על עצם השאלה, אלא שהמשנה כאן מונה כבר בתחילתה את הממזרת, שהיא משלמת קנס, שאותה שאלה היה ניתן כבר להקשות עליה, מכיוון שהיא גם שנויה במסכת מכות, כמחייבת את הבא עליה במלקות. כלומר, דווקא מאחר והשאלה היא כן טובה, הגמרא היתה צריכה לשאול אותה מקודם על תחילת המשנה, ומדוע המתינה עד עתה?

מאחר והיה יכול להקשות קודם, יש לבאר מדוע חיכה עד הבא על אחותו

[בתוס' זה יש שני כללי לימוד מעניינים. הכלל שהתוס' עובדים, הוא מדוע לפני כן לא קפץ העניין והרי כבר על ההתחלה "הוה מצי למיפרך". ומה היה לו להמתין עד עכשיו. ואכן "אלא נטר .. עד" מופיע בעוד כמה מקומות בתוס'.

והתם - לענין משיכה דקנין איירי, ללשון ראשון שפירש שם בקונטרס, ואפילו ללשון שני, **הא מוכח התם בגמרא (דף סה.)**, **שאין לגנוב להתחייב, אלא במשיכה הראויה לקנין.**

במגרי ויוצא, הוא פטור מתשלום, באשר מעשה איסור השבת והקניין, התבצעו בבת אחת, ומבארים כי הקניין התבצע ברשות הרבים

בעמוד הקודם הובאה הברייתא "הגונב כס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה; היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד." דנה הגמרא בסיפא ושואלת להיכן גרר את הכיס. כי בהוצאה מרשות היחיד של הגנב לרשות הרבים, אכן הוא עובר על איסור שבת, במלאכת הוצאה מרשות לרשות, אך כיצד יקנה את הגניבה בחוץ, כי לא חל כאן קניין, וממילא אין כאן איסור גניבה. אלא שרבינא אינו חושש לקושיא זו, ועונה כי ברשות הרבים אכן התבצע הקניין, על ידי משיכה.

רבינא אינו חלוק על שיטת אביי ורבא, שאין קניין משיכה ברשות הרבים, אלא זה נחשב רק כקניין עבור גניבה, מאחר והתחייב עליו אם יאנס

התוס' מביאים דעה, שכביכול נראית סותרת ממבט ראשון. באשר במסכת בבא בתרא מובא לשיטת אביי ורבא, כי ברשות הרבים דווקא מסירה מועילה אך לא משיכה. "משיכה ברשות הרבים מי קניא? והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מסירה - קונה ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהן, משיכה - קונה בסימטא ובחצר שהיא של שניהן, והגבהה - קונה בכל מקום!" אלא עונים בשם ר"ת (עפ"י תוס' הרא"ש) בחילוק. שגם לשיטת רבינא כאן, אינו קונה על מנת שיהיה הדבר קניינו הממוני, אלא רק לעניין של אחריות להתחייב באונסים. שאם נאנס כשהוציאו מרשות בעליו - משלם, ובהכי - הוי קנין לענין גניבה, אבל אינו קונה להיות שלו לגמרי.

במסכת בבא קמא אנו רואים, כי אין מציאות להפריד בין משיכה לעניין אונסים בלבד, אלא נדרש גם קניין

המשנה מתארת מצב של העברת בעלות "בעל הבהמה) נתנו לבכורות בנו (כלומר נתנו לכהן) או לבעל חוב" ולאחר מכן בסיפא של המשנה מתואר "וכעת הכהן) שהוציאו מרשות הבעלים (כולל על ידי משיכה ברשות הרבים) ומת - חייב." ונמצא שרבינא חלוק על אביי ורבא, וסובר כי קניין משיכה כן מועילה ברשות הרבים. כי מה שריצב"א לומד, כי על מנת שיהיה חיוב גזילה של הגנב, הרי לא רק שהוא מחסר ומוציא את ממון השני, אלא גם בו זמנית נדרש שהוא עצמו מביאו לרשותו ומתרבה ממנו. ומעשה המשיכה, אינו רק להתחייב באונסים, אלא גם שהוא עצמו זוכה בדבר. ונמצא כי המשיכה הינה הראויה לקניין.

הדיון המהותי, היא היכולת לבצע חילוק בעניין אחד, שיש בו שני דברים

[התוס' נקטו שיש ריבוי דעות, אפשרות אחת (של ר"י) להעמיד "דלא פליגי" (שיש מאות פעמים על כך

אנו צריכים לבאר על מה ממוקדת הקושיא, ועל מה היא כלל לא קיימת. באשר מאחר והקושי נובע מהחיבור, הרי הוא יכול להיות או על המשנה שם, מדוע לוקה, מאחר וכבר משלם, או על המשנה כאן, מדוע משלם, והרי הוא לוקה. שהיתה לנו מחשבה טבעית, מאחר ועסוקים אנו בסתירה, הרי הקושי הוא על המקום הנוסף, ועל כך מבארים התוס', בשם ר"י כי הקושי הוא דווקא על משנתנו.]

מדוע אין קושי על המשנה במכות שלוקים, ומדוע יש קושי כאן

מאחר ושתי המשניות הינן ארוכות עם ריבוי דוגמאות, הרי על מנת לסתור כלל, מספיקות דוגמאות בודדות. וודאי שקיימים מקרים של מלקות בלא קנס, כדוגמת אחותו בוגרת או בעולה, ולכן הקושי אינו על עונש המלקות. שהרי המלקות הוא הבסיס שקיים לעולם, ומאחר וקיים לגביהן עונש המלקות, כיצד ניתן להוסיף עליו קנס. ומדגישים התוס' בביאורם, שהכלל אינו רק שאינו לוקה ומשלם, אלא כל המשלם אינו לוקה, ואפילו כשלא היתה התראה, ואין מלקות ב"פועל", הרי ב"כוח" הוא עדיין נקרא חייבי מלקות, וזה גופא פוטרו מתשלומים.

התוס' מתייחסים לשני התיאוצים הראשונים, של עולא ושל רבי יוחנן

התירוץ של עולא הוא הפוך, העיקר אינו המלקות, והן הפוטרות מתשלום, אלא אצלו בשעה שמשלם - הרי כבר אינו לוקה. ולא מפריע לו אפילו יתרו בו. לכן הוא מעמיד את משנתנו באחותו נערה שחייב עליה קנס, אלא שלשיטתו אינו לוקה.

ואילו רבי יוחנן לומד, שכאשר אין התראה, ממילא אין מלקות ב"פועל", ומאחר וסובר הוא שחייבי מלקות שוגגים, מאחר ואינם מקבלים מלקות, הרי בכל זאת הם משלמים. ואכן הוא מקבל את הכלל שלא יכול להיות לוקה ואינו משלם, ומלקות הוא העיקר, אלא שזה דווקא שהוא אכן מקבל מלקות, ורק אז אינו משלם בנוסף.

דאין לוקה ומשלם -

תימה,

דבפ"ק דמכות (דף ד: ושם),

משמע, דבקנס - לוקה ומשלם,

דקאמר אפלוגתא דר' מאיר ורבנן,

דמעידין אנו באיש פלוני שחייב לחברו מאתים זוז,

בשלמא רבנן - כי טעמייהו משום רשעה אחת כו',

אלא ר"מ מ"ט,

גמר ממוציא שם רע,

מה למוציא שם רע שכן קנס,

קסבר ר"מ עדים זוממין - נמי קנסא,

משמע דלרבנן - לא ילפינן ממוציא שם רע,

משום דסברי דעדים זוממין - ממונא,

אבל קנסא - ילפינן שפיר,

והתשובה היא בהיפוך, שעדיף היה לבחור מתחילת המשנה במכות, כלומר כלל האי המתנה הוא אכן נכון, אלא שאנו מפעילים אותו על המשנה במכות. ומאחר וממילא עולה השאלה, ומה הרווחנו בכך, והרי אנו כעת בכתובות, ועל כך עונים, כי מאחר וממזרת היא בסוף האריכות של אלו הלוקין, זה מקצר את גוף השאלה בצורה משמעותית, והרי לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה.]

[דף לב עמוד א]

וקיימא לן דאינו לוקה ומשלם -

נראה לר"י,

דלא פריך אמתניתין דהתם אמאי לוקה,

דהא פשיטא דמשכחת לה מלקות בלא קנס,

כגון בוגרת ומפותה או בעולה.

אלא אמתניתין קשיא ליה,

אמאי משלם קנס,

כיון דאיכא מלקות,

ואפילו בלא אתרו ביה מצינן למימר,

דס"ד דמקשה,

דחייבי מלקות שוגגים - פטורים מן התשלומין.

ומשני עולא,

דמתניתין - **אפילו בהתרו בו,**

דממונא משלם ולא לקי.

ורבי יוחנן משני,

דמירי בלא התרו בו,

ואזיל לטעמיה,

דאית ליה,

דחייבי מלקות שוגגים - **חייבין בתשלומין.**

הגמרא הקשתה מאחר וידוע שאינו לוקה וגם משלם, שהרי יש דוגמאות במשנתנו של משלם, ובמסכת מכות הובא שלוקה על כך

המשנה הביאה דין לנוגע חובת תשלומים, ממון, אלו נערו שיש להן קנס, וכגון הבא על אחותו. ועל כך הקשתה הגמרא ממשנה במסכת מכות, שהבא על אחותו נכללת ברשימת מקבלי המלקות. ועל כך התעורר הקושי, שהרי ידוע לנו שלא ניתן להעניש עונש כפול של מלקות וממון, באשר אינו לוקה וגם משלם.

חידוש התוס', כי הסתירה אינה קושיה על המקור הנוסף שהובא, אלא דווקא על המשנה כאן

[הגמרא הקשתה מחיבור של שתי משניות כאן ובמכות, שהתוצאה ששניהם ביחד לא יכולה להיות. וכאן משתמשים התוס' בכלל "לא פריך .. אלא", שמופיע עשרות פעמים בתוס', במגוון עניינים, בהם

ממוציא שם רע דלוקה ומשלם,

ועולא גופיה,
דדחיק הכא לשנויי כאן באחותו נערה,
הוא דמסיק התם הכי.

ולכא למימר,

דמבושת ופגם שהן ממון - פריך,
דהא מדמשני כאן באחותו בוגרת,
משמע דלאו מבושת ופגם פריך,
דא"כ לא הוה משני מדי.

וי"ל,

כיון דלרבנן דרבי מאיר,
עדים זוממין - לאו קנסא הוא,
ולכך לא ילפינן ממוציא שם רע,
אלא אין לוקין ומשלמין,
מכדי רשעתו,
דהשתא אית לן למילף בכל דוכתין,
מעדים זוממין ולא ממוציא שם רע,
דכל מלקיות ילפינן ממלקות דעדים זוממין,
דסמך ליה לאו דחסימה דארבעים יכנו,

בעדים זוממין כתיב,

ולפי שמפורש בהן מלקות,

ילפינן כולהו לאוי,

דליהוי דומין ללאו דחסימה דסמך ליה,

וכי היכי דעדים זוממין,

אין לוקין ומשלמין בכל ענין,

בין בממון בין בקנס,

דמקרא מלא דבר הכתוב כדי רשעתו,

משום רשעה אחת אתה מחייבו כו',

אפילו נתחייבו קנס,

כגון בשעה שהעידו,

טבחו או מכרו שור של גניבה,

הם או אחרים בשבילם,

הכי נמי בכל מלקיות.

ועוד תירץ ריצב"א,

דרבנן - נמי מצו סברי,

דעדים זוממין קנסא,

ומ"מ לא ילפינן ממוציא שם רע,

משום דכדי רשעתו,

משמע בממון ומלקות,

אבל לר"מ משום בנין אב דמוציא שם רע,

מוקי כדי רשעתו למיתה ומלקות,

ומפיק ליה ממשמעותיה.

אי נמי טעמא דרבנן כדמפרש בירושלמי,

דמוציא שם רע חידוש הוא,

דבדיבור גרידא מיחייב,

דאע"ג דעדים זוממין נמי בדיבוריהו מיחייבי,

מ"מ לא הוי חידוש כולי האי,

דע"י דבורם - היה נפסד,

אבל במוציא שם רע - לא איתעבד מעשה בדבורו,

אלא ע"י עדים,

וכן משמע לקמן (דף לה:),

דאפילו עדים זוממין - קנסא,

אין לוקה ומשלם קנס,

דאמר ולרבה,

דאמר לר"מ חידוש הוא שחידשה תורה בקנס,

מתניתין במאי מוקים לה,

ואמאי לא מוקים לה כרבי עקיבא,

דס"ל בפרק קמא דב"ק (דף ה.),

עדים זוממין - קנסא הוא,

דלדידיה לא שמעינן,

דאית ליה מת ומשלם,

אלא משמע דאין שום תנא,

דסבר לוקה ומשלם,

אלא רבי מאיר לחודיה.

**ראינו כי הגמרא הקשתה שאין לוקה ומשלם, אלא כעת
מקשים התוס' מדעת רבי מאיר במכות, שכן לוקה ומשלם**

הגמרא הקשתה, כיצד כאן נאמר בהבא על אחותו שיש
לו חובת תשלומי קנס, וחובת תשלום הינה ממון. בעוד שעל
אותו מקרה במסכת מכות מובא שעונשו מלקות. והרי ידוע
לנו, כי אין לוקה ומשלם? מקשים התוס' קושיה חזקה. שכן
ראינו במסכת מכות כי בקנס הוא יכול לקבל את שני
העונשים, גם ללקות וגם לקבל קנס.

הבאת מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים, וביאור טעם

שיטתם בגמרא

המשנה במסכת מכות מביאה מחלוקת בעניין זה של רבי
מאיר וחכמים: "מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים
זוז, ונמצאו זוממין - לוקין ומשלמין, שלא השם המביאן לידי
מכות (הפסוק "לא תענה ברעך עד שקר" - המלקות על כך
שעברו על הלאו) מביאן לידי תשלומין (הפסוק - ועשיתם לו
כאשר זמם לעשות לאחיו - הוא היוצר את חיוב הממון).
דברי ר' מאיר; וחכ"א: כל המשלם - אינו לוקה." הגמרא
יורדת לפרט את הטעם של חכמים ושל רבי מאיר: "בשלמא
לרבנן כדי רשעתו כתיב, משום רשעה אחת - אתה מחייבו,
ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, אלא רבי מאיר מ"ט
אמר עולא: גמר ממוציא שם רע, מה מוציא שם רע - לוקה
ומשלם, אף כל - לוקה ומשלם. מה למוציא שם רע - שכן
קנס! סבר לה כר' עקיבא, דאמר: עדים זוממין - קנסא הוא."

מדדייקים התוס', שניתן אף להוכיח מדברי חכמים, שבקנס

הוא כן לוקה ומשלם

התוס' כעת מדדייקים מהגמרא במכות, כי מאחר ורק רבי
מאיר הוא זה שלומד ממוציא שם רע, הרי חכמים לא לומדים

מראים כי רק לשיטת רבי מאיר הוא לוקה ומשלם. ואפילו לרבי עקיבא הסובר שעדים זוממים הוא קנס, א

הזכחה מהמשך הגמרא, כי רק רבי מאיר הוא התנא היחיד הסובר לוקה ומשלם

התוס' מביאים ראייה בסוגייתנו על כך. כי ריש לקיש מעמיד את משנתנו, שמשלם קנס ולוקה כרבי מאיר. הרי על כך מקשה רב פפא שאם נעמיד כך, יוצא שמשנתנו הינה בשיטת רבי מאיר. והרי רבה סובר שהבא על ביתו אין לה קנס מכיוון שנהרג. ואילו בשיטת רבי מאיר גם מי שנהרג משלם. ומדייקים כי רק לשיטת רבי מאיר לוקה ומשלם. ואפילו רבי עקיבא הסובר כי עדים זוממים הוא קנס, לא יוכל לומר שגם ימות ומשלם.

כשבאים ללמוד רק מסוגיא אחת ולא מהשנייה, הרי או שהופכים אותו לעיקר, ושלא ניתן ללמוד משאר דברים, כי יש בו מעלה מיוחדת, או שמחלישים את הדבר השני, בהיותו חריג

[אחד העקרונות המהותיים בלימוד הוא לראות מה העיקר וממנו להסיק לשאר המקומות. ולכן כאן ילות המפתח הינן "דהשתא אית לן למילף בכל דוכתין" ומדייקים כי זה דווקא מעדים זוממין ולא ממוציא שם רע. בכלל ההשוואה לשאר המקומות "בכל דוכתי" או בהטייה הינה מעל מאה פעם בתוס'. וכמו שאנו מחזקים את העדים הזוממים שהוא העיקר, מצד שני מובא כי הם מחלישים את מוציא שם רע, שהוא חידוש, וזאת בדיוק ההגדרה ההפוכה ללימוד לכל המקומות, כי החידוש הינו חריג, ולא ניתן ללמוד ממנו.]

אלמא קסבר עולא כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממנוא משלם מילקא לא לקי - וא"ת,

מנא ליה להש"ס,

דלמא בעלמא סבר,

דמילקא לקי וממונא לא משלם,

והכא דוקא - הוא דמשלם ממנוא,

דגלי קרא,

כדאמרין לעיל (דף כט:),

נערה נערה הנערה.

ואין לומר כמו שפירש ר"ת,

דאי ס"ל דבעלמא - מילקא לקי ולא משלם,

הוה ליה לאוקומי מתניתין דמכות (דף יג.),

נמי באחותו נערה ובהתרו בו,

ומתניתין - בשלא התרו בו,

אלא ודאי סבר דבעלמא נמי,

ממונא משלם ולא לקי,

ולהכי לא הוה מצי לאוקומי מתניתין דמכות,

באחותו נערה.

זאת. ובפרט שהלימוד מבוסס על כך שרבי מאיר סובר שגם מוציא שם רע וגם עדים זוממים הינם קנס, ולכן יש ללמוד אחד מהשני. וכל מה שלא למדו חכמים, הוא רק לעניין שסברו שעדים זוממים הוא ממון, אבל את גוף הלימוד של קנס - גם הם לומדים ממוציא שם רע שהוא לוקה ומשלם. ומגבירים התוס' את שאלתם, שמדובר באחותו נערה שהוא משלם קנס, והוא אותו מי שביאר שם את טעם מחלוקתם.

ואם כן הקושי הוא שנעמיד שכל מה שאמרנו שאין לוקה ומשלם - הני מילי בממונא, אבל בקנס - לוקה ומשלם, כדמוכח פ"ק דמכות דמ"ט דרבי [מאיר] דיליף עדים זוממין ממוציא שם רע - דלוקה ומשלם. ורבנן אמרי ממונא מקנסא - לא ילפינן, אלמא דקנסא - גמרינן מיניה, וכדי רשעתו - נוקמיה בשאר מילי, דלאו קנסא.

לא ניתן לומר כי הלימוד אינו מגוף הקנס, אלא מהבושת והפגם הנלווים לו, שהם ממון

ברור לתוס', כי כל מקום שנאמר בו קנס, הכוונה אינה רק לקנס, אלא לכל מה ששייך עם הקנס, דהיינו בושת ופגם, וכל השייך עמו. ואם כן, נאמר שנוכל לדייק מהם שיש בזה ממון. ובממון גם עולא אומר שאינו משלם ולוקה, אלא מכיוון שאין לחלק לעניין בושת ופגם בין נערה לבוגרת, וכאן מקפידים לדייק שמדובר דווקא באחותו הבוגרת, סימן שלא על מרכיב זה דנים כאן.

כל המלקויות נלמדות דווקא ממלקות של עדים זוממים, שהרי רק בהם נאמר הלאו של חסימה, שלא יכנו יותר, וכמו ששם אין לוקין ומשלמים, כך בכל שאר המקומות, פרט לחריג של מוציא שם רע

מתרצים התוס', דכולי לאוין דלוקין עליהן - גמרינן מלאו דחסימה, דסמין אארבעים יכנו, דכתיב בעדים זוממין. ובעדים זוממין כתיב כדי רשעתו, ועל כורחך דרשינן ליה - ואי אתה מחייבו שתי רשעיות, היינו ממון ומלקות, כיון דלא גמרינן עדים זוממין ממוציא שם רע, הילכך, אפילו בקנס - נמי נתמעט מכדי רשעתו, כיון דלא ידעינן בשום מקום, דלוקין אלא מעדים זוממין, ובמוציא שם רע דגלי - גלי, אבל בשאר דוכתי - לא.

הבנת הפסוק כדי רשעתו, ועד כמה למדים ממנו לשאר דברים, לפי חכמים ורבי מאיר

התוס' בשם ריצב"א מביאים כיוון נוסף, שאפילו שחכמים יסכימו כי עדים זוממים הוא קנס, הרי "כדי רשעתו" - גובר, ומשמעות פשט הפסוק הינה על כל עניין שיש בו מלקות וממון, כולל מקרה שהממון משולם עבור קנס. ואילו רבי מאיר יקח את מוציא שם רע, ויעמיד אותו כעיקר, וממנו ילמד בבניין אב, גם לשאר הדברים. ואת הפסוק כדי רשעתו הוא יכול להעמיד במיתתו וממון.

לא ניתן ללמוד ממוציא שם רע, בהיותו חריג

תירוץ נוסף בשם הירושלמי, עניינו להחליש את הגדר של מוציא שם רע, שהוא חידוש גדול ביותר, שעל עצם דבריו הוא מתחייב, ואפילו שיש דמיון לעדים זוממים, הרי בעדים זוממים הוא ממש מזיק, ולכן אין זה כל כך חידוש. ועל כן חכמים אינם למדים עדים זוממים ממוציא שם רע. ומתוך כך

דאין זה דיוק,

דאיכא למימר דעולא סבר לה כריש לקיש,
דלא בעי לשנויי,

כאן - בהתרו בו, כאן - שלא התרו בו,

כדאמרין לקמן דאין חילוק לדידיה,

דאית ליה דחייבי מלקיות שוגגין,

פטורין מן התשלומין,

בין התרו בו בין לא התרו בו,

ואי מרבינן לקנס מקרא בלא התרו,

ה"ה התרו.

ונראה לר"י,

דע"כ ס"ל, ממונא - משלם, מילקא - לא לקי,

מדמרבינן, מחד קרא - חייבי לאוין,

ומחד - חייבי כריתות,

דאי בעלמא מילקא לקי,

דלמא חד לחייבי עשה וחד לחייבי לאוין,

אף על גב דבעלמא לוקה ואינו משלם,

אבל חייבי כריתות - לא,

משום דבעינן אשה שיש בה הויה,

וכדרבנן, דאמרי קדושין תופסין בחייבי לאוין.

[ועוד פירש ר"ת,

דדייק דממונא משלם,

מדפריך בוגרת,

והא איכא בושט ופגם,

ומשני בשוטה,

ולא משני דלוקה ואינו משלם,

אלא ודאי סבר,

דבעלמא - נמי ממונא משלם ולא לקי.

וקשה,

דאין נראה שיהא זה מדברי עולא,

אלא תלמודא הוא דקאמר ליה.

ועוד,

מדמסיק אלא [עולא] תחת תחת גמר,

משמע דבקנס גופיה - בעי קרא דממונא משלם,

ואמאי לא שמעינן מנער נערה הנערה.

ועוד,

מאי קאמר מנ"ל לעולא,

נימא דיליף בושט ופגם מקנס דרבי קרא,

וכ"ת מקנס לא ילפינן,

נילף מקנס וחובל ועדים זוממים.

ועוד,

כיון דאבושת ופגם קאי,

מאי קאמר בסמוך,

מה לחובל שכן חייב בד' דברים,

אטו בושט - לאו חובל הוא,

וכמה ענייני חבלות, שאין בהן כל ה' דברים,

כדאמר בהחובל.

ומיהו ריב"ם פירש,

דהכי פריך מה ללאו דחובל,

שכן פעמים יש בו כל ה' דברים,

תאמר בלאו דערות אחותך לא תגלה,

שלעולם אין בו כל ה' דברים.

ופירוש ר"י - **נראה עיקר**].

מהיכן יש ללמוד כי בכל המקומות יש ללמוד ממון ולא מלקות, ולא רק בפסוקים בהם התורה דייקה

הגמרא הקשתה מהבא על אחותו, שמצד אחד במשנתנו יש חיוב ממון - קנס, ואילו במשנה במכות יש חיוב מלקות, והרי ידוע לנו, כי אינו יכול לקבל בו זמנית את שני העונשים יחדיו. ובתירוץ הראשון אמר עולא, שהוא אכן רק משלם ולא לוקה.

אלא שמקשים התוס', מהיכן לנו ללמוד כי כלל זה של עולא הוא בכל המקומות, ולא רק במקומות בהם התורה גילתה במפורש, שזה כך. וכמו במה שהמשנה פותחת, ואלו נערות, ויש על כך לימוד מיוחד של נערה נערה הנערה, שבא ללמדנו כי כאן יש חיוב ממון. ונאמר שלוש פעמים הנערה, אחת למקרה הרגיל, של נערה כשרה, אחת למקרה החריג שגם במידה ויש לו בה חיוב לאו, ואחד למקרה העוד יותר חריג של חייבי כריתות, שאעפ"כ משלם את הקנס.

במקום בו אני יכול להפך, הקושיא היא על הש"ס מהיכן ממקרה פרטי הביא כלל רחב

[המילים "מנא ליה להש"ס" מופיעות כעשר פעמים בתוס'. והרעיון כאן ליצור היפוך עולה ממילות המפתח "הכא דוקא". המופיעות קרוב לעשרים פעם בתוס'. נכון שעל השאלה כאן עונה עולא, שמשלם ממון ואינו לוקה, אבל אולי אותו עולא סובר הפוך בכל מקום, שהיא כביכול המחשבה הטבעית, שילקה ולא ישלם, שעונש המלקות הוא החמור, והוא יפטור את העונש הקל של הממון.

ורק כאן ובדווקא בא הפסוק ויחידש ולימוד אותנו אחרת. כלומר אלמלא חידוש הפסוק רק בסוגיא זו - היינו אומרים שילקה ולא ישלם. וכמו שאכן ראינו שללימוד כזה פותחת המשנה בדיוק, מהיכן שנדרש לשלם. והרי עולא עונה בתחילה רק לגבי המקרה הראשון, ואילו הגמרא היא זו המחדשת ויוצרת לנו כלל, שלא רק במקום המסויים. "אלמא קסבר עולא: כל היכא דאיכא ממון ומלקות - ממונא משלם, מילקא - לא לקי".]

ר"י מחדש, מי יש להוכיח שמשלם ואינו לוקה, על מנת שיהיה חיוב גם על חייבי כריתות

התוס' עושים חשבון על ספירת הצורך בשלוש פעמים נערה. החשבון שלנו הוא שאכן מרבים גם חיובי לאווין, וגם חייבי כריתות. אבל אם בדרך כלל הוא לוקה, הרי התשלום הוא נחשב חידוש, והיינו צריכים "לבזבז" את נערה, לדבק היסודי והבסיסי יותר, של חיובי עשה. ולא היינו יכולים ללמוד על חייבי כריתות. ואז היינו אומרים כי רק באשה שהוא יכול לחיות עימה מדברים, כלומר שהקידושין תופסים. ולכן זה היה נופל. ומאחר ואנו לומדים כריש לקיש בחשבון אחר, הרי יש לומר, שלא ניתן לומר שיסבור כי בדרך כלל ילקה ולא ישלם.

התוס' ישינים מציגים מהלך הוכחה נוספת של ר"ת, וריבוי קושיות על כך

באחותו הבוגרת היה עליו לשלם גם בושט ופגם, אלא שעולא היה יכול לומר, שבכלל הוא לוקה ואינו משלם. אלא שהוא בחר לבאר כי מדובר בשוטה. אלא שעל העמדה זו ניתן לומר, שלא דווקא שאלו הם דברי עולא. ונמצא כי אין הוכחה מכאן.

ועוד ניתן להקשות שבכלל כל הלימוד של עולא כמו שהגמרא לומדת הינה מגזירה שווה תחת תחת, ונמצא שאין כאן את הלימוד מהחידוש של נער, נערה, הנערה.

ועוד קושיה נוספת, שיכולנו לומר כי עולא לומד מקנס, כי אינו לוקה בבושת ופגם, כאן גם כן. ומעירים התוס' כי לכאורה הייתי יכול לפרוך, ולומר כי לא ניתן ללמוד מקנס, בהיותו חידוש, יכולנו לענות שהוא יילמד מהצד השווה של קנס וחובל ועדים זוממין. ומאחר והגמרא בחרה להקשות על עולא ולשאול מנא ליה, סימן שלא ניתן לומר תירוץ זה.

ועוד הקשו, מדוע דחו את הנסיון ללמוד מחובל, שהוא משלם ואינו לוקה, שהרי לכאורה גם כאן שבא על נערה יש כאן בחינה של חובל. ועם היותו ובחובל יש תמיד חמישה מרכיבים, נזק שהוא חיוב רגין ועוד ארבעה ייחודיים, הרי לא בכל חומרא תמיד קיימים כל החיובים הללו. ולכן לא היה לגמרא לדחות. אלא שעל הקושי האחרון עונה הריב"ם, שהדחייה שאצל חובל תמיד יש את כל חמשת המרכיבים בניגוד לכאן, ואעפ"כ מסכמים התוס' שמאחר ודחינו את ר"ת, הרי דברי ר"י הם העיקר.

ואי ממונא קולא הוא -

וא"ת,

איתגורי איתגור שנידון בקלה,

דהכי פריך בפרק הנשרפין (סנהדרין דף פא.),

גבי מי שנתחייב שתי מיתות.

וי"ל,

דשאני הכא,

דחס רחמנא אממונא של נחבל.

ר"ת מוכיח כי גם בשאר מקומות סובר עולא שמשלם ואינו לוקה

תירוצו של עולא, להעמיד כאן את המשנה באחותו נערה, ולכן יש לנו דיוק של חובת קנס, בעוד שהמשנה במכות מדברת על אחותו הבוגרת, שקנס אין לה, אלא רק מלקות. ואומר ר"ת, אי לאו דבעלמא סבירא ליה הכי, מייתורי דקרא ליכא למשמע הכי, דאיכא לאוקומי לקרא, בשלא התרו בו. כלומר, שיטת רבינו תם, שאם נאמר שלא התרו בו - לא היה מתחייב מלקות ולכן הוא לוקה.

ההוכחה על דרך השלילה, מלמדת אותנו מספר כלי ומילות מפתח

[התוס' כאן משתמשים בכלי נפלא, של הצעת תשובה ייחודית של רבינו תם, ודחייתה. ומילות המפתח על כך הן "ואין לומר כמו שפירש ר"ת..דאין זה דיוק, דאיכא למימר".

אלא שגוף תשובתו של רבינו תם דורשת לימוד. שאף היא משתמשת במספר כלי חשיבה. כי כאן ההוכחה הינה על דרך השלילה. כעת אנו סוברים שאולי ניתן להעמיד שבאמת בכל הש"ס הוא סובר בתירוץ שנראה סביר ממבט ראשון שלוקה ואינו משלם, ורק כאן יש חריג.

אלא שכאן ר"ת עושה היפוך והולך דרך השלילה. בבקשה, לו יצוייר כסברא זו, ואני אוכיח לכם שלא ניתן לומר כך. וההוכחה בנויה, שאכן אם היה סובר כן, היתה לו לכאורה דרך להתגבר על הסתירה בין המשנה שלנו והמשנה במכות. שהיה עליו להעמיד את המשנה במכות, שכל ההלקאה היא רק מאחר והתרו בו, ואת משנתנו שלא התרו. אלא מכך שבחר לא להעמיד כך - הרי זו עצמה הוכחה ששיטתו היא בכל הש"ס, שהוא משלם ואינו לוקה.

ומילות המפתח הינן. "דאי סבירא ליה בעלמא .. הוה ליה לאוקומי .. אלא ודאי סבר .. ולהכי לא הוה מצי לאוקומי". אגב התוס' משתמש בלשונות דומים, כאשר באים לדעת את ההשוואה, הוה ליה לאוקומי, או לאוקמא, או לאוקומיה, או לאוקמי. וגם "אי סבירא ליה", לפעמים בא בכתוב חסר, ס"ל, ולעתים מלא. והן "הוה מצי", שגם הוא לעתים בכתוב חסר, ה"מ, וכמובן שיש תחיליות בכל הביטויים הללו.]

התוס' דוחים, שאם עולא יסבור כריש לקיש, הרי עצם ההעמדה בהתראה או ללא - לא תשנה דבר

מאחר וריש לקיש סובר כי הן חייבי מלקויות שוגגים (ללא התראה) והן מזידים (עם התראה) פטורים מלשלם, לכן יתכן שעולא יסבור כמותו, ונמצא כי לא תועיל לו האפשרות להעמיד בהתראה. כי ההעמדה לא תועיל לו דבר. ולכן עולא בוחר להעמיד כאן בכתובות באחותו נערה, וכאן במכות באחותו בוגרת.

להרוויח ולקבל את העונש הקל בשעה שיש בו שני עונשים? וכאן אנו אומרים, אכן, כאן יש מקרה חריג וייחודי. ומילות המפתח הינם "שאני הכא". והחרגה כזאת נמצאת בתוס' בריבוי מקומות קרוב למאתיים. ובגלל סיבה אחרת כאן בלבד הוא יקבל את העונש הקל, מכיוון דחס רחמנא על הפסד של זה הנחבל.

שכן יש בהן צד חמור -

קשה,

דא"כ לא נלמד עוד מהצד השווה בשום מקום,

דאכולהו איכא למיפרך,

או צד חמור או צד קל.

ונראה לר"י,

דהכא פריך הכי,

שכן יש בהן צד חמור משונה,

כי ההיא דבפרק ד' מיתות (שם דף סו.),

מה להצד השווה שבהן **שכן משונים,**

גבי דיין נשיא וחרש,

דהכא - חמשה דברים, שאין צריכין התראה,

הוי צד חמור יותר משאר דברים,

וצד הקל - נמי הוי קולא יתירא,

בחובל - שהותר מכללו בב"ד, שמותר לחבול בחבירו,

וכן עדים זוממין,

לא עשו מעשה - הוי קולא יתירא,

ואפילו למ"ד עקימת שפתים - הוי מעשה,

הא אמרינן בסנהדרין (דף סה: ושם),

שאני עדים זוממין - הואיל וישנן בראיה.

ובפרק כשם (סושה כט:),

יש לפרש נמי,

דפריך גבי טבול יום וכלי חרס,

מה להצד השווה שבהן,

שכן צד חמור,

דקרי צד חמור **משונה** כלי חרס שמשמא באוירו,

וטבול יום נמי יש לפרש בדוחק,

שקורא צד חמור מה שנעשה אב הטומאה במגע,

שלא היה נראה שיהיה שום דבר אב הטומאה,

אלא אם כן טומאה יוצאה מגופו.

ועוד יש לומר,

דצד חמור דהתם - היינו דאיכא למפרך,

שכן במינו אב הטומאה,

דנהי דכלי חרס אינו נעשה אב,

מכל מקום

[דף לב עמוד ב]

יש במינו אב הטומאה יותר מככר,

השאלה שאם המלקות היה קל מממון, לא היתה צריכה התורה לפסוק בחובל להקל עליו, ולשלם

עולה השאלה לענייננו, אם הממון הוא הקל, כיצד פוסק עולא שהוא מרוויח, ומשלם רק ממון, ואינו לוקה? ומבארים בתחילה, כי הסיבה לכך הינה ממה שלמד עולא מדינו של החובל בחבירו, שהוא משלם ואינו לוקה. הדיון הוא לגבי חובל שיש בו חיוב ממון של חמישה דברים, נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת, וגם מלקות, שהרי עבר על "לא יוסיף להכותו", ואעפ"כ אמרה התורה שהוא נדרש לשלם ממון. ומכאן הוא לומד לכל שאר מקרים בו הוא חוייב גם ממון וגם מלקות. ועולה השאלה, ואם הממון הינו הקל, היה לנו לומר שיש גם קולא במלקות, שהרי הלאו של לא יוסיף הותר מכללו בבית דין, שהרי עונש כזה מגיע בהיתר, בכך שבית הדין מכים וחובלים בבית הדין, כלומר, שהמלקות אינו כה חמור. אלא שהגמרא דוחה לימוד זה כאן בלאו של אחותו, שרק בחובל היה לך היתר.

השאלה וכי ירוויח מכך ויקבל את העונש הקל, כבר נשאלה במסכת סנהדרין

המשנה בסנהדרין דנה על מי שנתחייב בשתי מיתות בין דין, אשר הוא נידון בחמורה שביניהם. מתקשה הגמרא, והרי זה דבר פשוט, וכי יש לו להרוויח ולהשתכר מכך שהוא התחייב מיתה נוספת, ושכעת יקבל פחות ומעמיד רבא, שמדובר בשתי המיתות לא נעשו בבת אחת, אלא קודם עבר את העבירה הקלה, וכבר נגמר דינו בעבירה הקלה, ולאחר מכן הרי מצבו מוגדר כגברא קטילא, ואז עבר את העבירה החמורה, והיתה לנו סברא לומר, שאין לנו לחייבו את המיתה החמורה, ואעפ"כ מחדשת לנו המשנה, שיקבל את העונש על העבירה החמורה החדשה.

התוס' בסנהדרין שואלים את אותה השאלה בכיוון ההפוך

(הסיבה שבחרתי לבאר את התוס' כאן, דרך התוס' שם בסנהדרין, מאחר והוא מאריך יותר, ודרכו מתבארים הדברים). "וא"ת בפרק אלו נערות (כתובות לב.) דילף מחובל בחבירו, דכל היכא דאיכא ממון ומלקות - ממונא משלם, מילקא - לא לקי. ופריך, מה לחובל בחבירו שכן חייב בה' דברים, ואי ממונא קולא הוא, שכן הותר מכללו בב"ד. והשתא איך יתכן לומר דקולא הוא? אם כן איתגורי איתגור? וי"ל דשאני התם - משום דחס רחמנא אהפסד ממונו של חבירו". (כלומר, לא הוא הנושא, וכמה הוא זה שראוי להתחייב, אלא כאן הנחבל הוא העומד במרכז העניינים, והוא אינו צריך להפסיד ממה שמענישים את החובל במלקות, וכי מה הוא ירוויח מכך? אלא מאחר והנחבל ראוי שיקבל את ממונו, והתורה חסה על הזכות שלו, ומתוך סיבה זו, פסקו לשלם, ואפילו שהחובל כביכול ירוויח מכך.)

ההחרגה בחובל, מאחר ויש לו סיבה צדדית פרטית, שהפסד ממון הנחבל הוא עובר למרכו, ולא ניתן להשוות זאת לכאן, ולכן ישלם החובל, אף שזה אכן קולא עבורו

[כאשר אנו שואלים שאלה ומציגים קושי, אחת הדרכים לתרץ הינה, נכון, הקושי ממשיך להיות קיים, רק במקרה ששאלת עליו, למרות הקושי שנשאר, יש סיבה צדדית להכריע. כי אם הממון הוא הקל, וכי עליו

ולא חש הש"ס לפרשה, ובטעם מועט מסתלק לומר דצריכי.

**קושי בלימוד מהחובל ומעדים זוממים, בלימוד מהצד
השווה שבהם, שיש בהם גם צד חמור וגם צד קל**

הגמרא הקשתה כיצד הבא על אחותו גם לוקה וגם משלם, באשר יש לנו את הכלל שאין לוקים ומשלמים. בתירוץ הראשון של הגמרא ענה עולא, שאכן בוחרים רק עונש יחיד, והוא הממון, ומלקות אינו לוקה. הביאה הגמרא על כך שתי ראיות ודחתה את שתייהן. לימוד ראשון מחובל בחבירו וכן מעדים זוממין. ובתחילה ביארו שיש בכל אחד מהם צד קל.

וכעת הגמרא לומדת בצד השווה שבהם, אלא מכיוון שיש חומרה בכל אחד מהם. שהחובל בחבירו משלם לא רק דבר אחד אלא חייב בחמישה דברים, שיש בזה גם בחינה איכותית, שאינו מזיק רק על הנזק הישיר, אלא גם על דברים המסתעפים ממנה שעולל, כגון ריפוי, ושבט. ובעדים זוממים הם נענשים אף בלא התראה. ואם הממון הוא קולא, הרי יש גם בכל אחד מהם צד קל, שהחובל בחבירו - הותר מכללו, שהרי הבית דין חובלים ומלקים, והעדים הזוממים - לא עשו מעשה.

יש להבין את אופן הלימוד, שהרי בשיטה כזו הינך עוקר את כל דרך הלימוד בצד השווה

מקשים התוס' קושיה חזקה ביותר, תמיד בצד השווה שלם יש חריגה בין מצד שיש בכל דבר משהו קל או חמור, ואם כן מחקנו בשאלה זו את כל מהות הלימוד של הצד השווה שבהם. ואם כן, כל בנין אב שבתלמוד איכא למיפוך כי האי גונא, כיון דלא בעינן הצד השווה שבשניהם. וכדרכם של התוס', שברגע שיש שאלה כל כך חזקה, הרי זה מזמין תשובה משמעותית. והעיקרון הוא לא עצם זה שיש צד חמור או צד קל, שהרי זה תמיד באמת קורה, כפי השאלה, אלא שכאן מדובר במשהו משונה ביותר, הן בצד של החומרה שהיא משונה ביוצר, והן בצד של הקולא שיש כאן קולא יתירה.

הלשון בשום מקום הינה בעלת משמעות חותכת ביותר
[מעניין הביטוי "בשום מקום" שהינו ביטוי חותך, הבא לחזק את הדבר שעליו דנים, ולשון זו יש בה למעלה ממאה וחמישים פעם בתוספות. ואם כי משתמשים בה לעניינים שונים, הרי היא לשון עם תוקף חזק ביותר. ומאחר וכאן זו קושיא, הרי כאילו אומר מחקת את כל סוג לימוד זה.]

לא ניתן ללמוד בניין אב, במה הצד השווה כאשר הצד החמור או הצד הקל הינם מקרים חריגים ומשונים

הגמרא בסנהדרין מנסה ללמוד, כי המקור לאיסור ואזהרה מקלל את אביו, נלמד מהצד השווה שבנשיא דיין וחרש שאסור לקלל. שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן - אף אני אביא אביך, שבעמך, ואתה מוזהר על קללתו. ודוחה הגמרא מה לצד השווה שבהן - שכן משונין. הנשיא והדיין מחמת גדולתן נשתנו לגדולה, בעוד החרש נשתנה לאומללות.

ומתוך כך לומד כאן ר"י, כי גם כאן שני הצדדים הם משונים בצורה קיצונית. יש בהן צד חמור יותר מבעלמא

שהרי יש בו שום כלי שהוא אב השומאה, כגון כלי עץ, אבל שום אוכל אינו נעשה אב השומאה.

ועל שני הפירושים קשה לרשב"א, דנימא התם אוכל ראשון יוכיח, שאין במינו אב השומאה, ומטמא תרומה,

אף אני אביא שני,
וכי תימא מה לאוכל ראשון, שכן עושה שני בחולין, טבול יום יוכיח,

וליכא למיפוך נמי השתא שכן משונה, דאין כאן שום שינוי,

ונראה לפרש צד חמור דהתם, לפי שבאין מכח אב השומאה, דטבול יום וכלי חרס ואוכל ראשון, כולם נגעו באב השומאה, מה שאין כן בשני, דלא נגע אלא בראשון.

ור"ת מפרש, דגבי עדים זוממין שייך צד חמור, משום דאותו צד חמור של חובל, יכול להיות בעדים זוממין, אם העידו על אחד שחבל בחבירו והוזמו, דמשלמין חמשה דברים, מה שרצו לחייבו, וצד הקל, יש לפרש,

שכן לאו דבחובל ועדים זוממין, אין בהן כרת, אלא לאו גרידא, ולא נגמר מינייהו חייבי כריתות.

וכן בפ"ק דמכות (דף ד:), דיליף ממוציא שם רע ועדים זוממין, דלאו שאין בו מעשה - לוקין עליו, ופריך 'מה להצד השווה שבהם - שכן צד חמור', יש לפרש כי הכא, לרבינו תם ולרבינו יצחק.

ובפרק כיצד צולין (פסחים דף עז.), גבי במועדו ואפילו בטומאה, דאמר אי כתב בתמיד שכן כליל, ואי כתב בפסח שכן כרת, בתרווייהו שכן יש בהן צד חמור, התם יש שום פירכא אחריתי, דלא מצינו למילף במה הצד,

על מסכת מכות שלומדים בצד המשותף לעניין חיוב מלקות ללאו שאין בו מעשה, ואף שהוא חמור, יהיה ניתן לתרץ כשיטת ר"י או ר"ת

גם במסכת מכות למדו בצד השווה של עדים זוממים ומציא שם רע, את העניין שאפילו שמדובר בלאו שאינו בו מעשה ולוקים עליו. ואפילו שהקשטה הגמרא מה להצד השווה שלהם שהוא חמור, שהיא אותה קושיא כן, הרי ניתן לתרץ או בשיטת ר"י, שצד חמור משמעותו דווקא משונה, שבעדים זוממים לא עשו מעשה, ומציא שם רע, שאנו מענישים את הבעל, אף שתמיד נדרש לכך עדים. ויש שפירשו שהמשונה שבו, שהוא גם לוקה וגם משלם. או לשיטת ר"ת, במקרה המחבר את שניהם, כשמעידים על אדם שהוציא שם רע על אשתו, ואז כל מרכיבי הבמה הצד הינם שווים.

התוס' מביאים מקרה נוסף בו מקשה הגמרא כי בני הגזרמים המלמדים קיים צד חמור

הגמרא בפסחים מדייקת לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו, במועדו - ואפילו בשבת, במועדו - ואפילו בטומאה. שאר קרבנות ציבור מניין? מניין לרבות עומר והקרב עמו, שתי הלחם והקרב עמו? וגם שם הגמרא מביאה שם הייתי מנסה ללמוד בצד השווה מפסח ותמיד, היינו עלולים לדחות שיש בהם צד חמור.

אלא שכאן מבארים התוס', שאין לנו כל צורך לענות על השאלה, כי הגמרא בקלות מוצאת צריכותא לכל שאר הדברים הנלמדים. ומאחר ובטעם מועט מסתלקת הבעיה - הרי לא חש השי"ס לענות על הקושי של הצד החמור. כך שלא נשאר צורך ללמוד דווקא באופן של הצד השווה.

אלא עולא תחת תחת גמר -

מצינו למימר לפי מסקנא זו,

דלא קאמר עולא,

דמונא משלם ולא לקי,

אלא בהנהו תלת דגלי בהו קרא.

ולכא למימר דילפינן לעולא בכל דוכתא,

מתחת נתינה ישלם כסף,

דמהאי גזירה שוה - ילפינן מיטב בכולהו,

דדוקא לענין מיטב - נתקבל שהוא גוף התשלומין,

דאם לא כן תקשי לרבי יוחנן ולאביי,

דפליגי אעולא,

דאטו מי לית להו גזירה שוה לענין מיטב.

והכא לעולא **איתר ליה האי תחת,**

למיפטר ממלקות מגזירה שוה דחובל בחברו.

הלכך צריך לומר לקמן לעולא,

דנפקא ליה בושט ופגם מדרבא.

עולא לומד בגזירה שווה תחת תחת, של אונס מחובל, לעניין תשלום ולא מלקות

הגמרא מדגישה כי אכן טעמו של עולא, הוא לימוד בגזירה שווה. המקור הוא חובל, שבו הוא משלם ואינו לוקה, ונאמרה

שחובל משלם חמשה דברים, ומשונה משאר מזיקין שאינם משלמין אלא נזק, ועדים נמי משונים בחומרא זו יותר משאר דברים, שאינם צריכין התראה, וצד קל אית בהו צד קולא יתירא דחובל בחבירו - הותר מכללו בב"ד. והעדים הזוממין לא רק שלא עשו מעשה, אלא אפילו מי שיסבור שיש כאן כן מעשה של עקימת שפתיו, לא חשיב עקימת שפתיו מעשה אלא היכא דבדיבורו עבד מעשה, אלא דוקא גבי חסמה משום דבדבורו קא עבד מעשה כשהבהמה שוחה לאכול והוא גוער בה זוקפת ראשה. ואילו כאן הרי עיקר חיוב העדים בא על ידי ראית הדבר, שמחמת הראיה הם יכולים להעיד, ובראיה - אין כל מעשה.

גם לגבי הצד השווה של טבול יום ומלי חרס, יש בהן מצד חמור משונה, ולכן לא ניתן ללמוד

כן ההיא דסוטה, יש בהן צד חמור משונה. כלי חרס - שמטמא מאוירו (אפילו לא נגעה הטומאה בכלי עצמו, אלא היתה תלויה באויר בתוך הכלי - נטמא הכלי), וגבי טבול יום - נמי מיקרי צד חמור, מה שנעשה אב הטומאה במגע. (שהיה לנו לסבור, שרק כאשר הטומאה עצמה יוצאה מגופו הוא האב, וכאן החידוש אינו שהמגע עצמו מטמא, אלא שהוא הופך אותו לאב הטומאה). ועל אותה בחינה, ניתן גם לומר שבכלי חרס יש בו צד חמור משונה, שאמנם שאינו נעשה בכך אב, אבל בהשוואה בין כלי למאכל, יכולה להיות מציאות של אב טומאה בכלי, אך לעולם לא קיים אב טומאה במאכל.

לכאורה היה ניתן להוסיף על השניים, צד שלישי שהוא שווה - אוכל ראשון

שנינו במשנה: בו ביום דרש רבי עקיבא "וכל כלי חרש", מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא. והוינן בה: ומאחר דאין לו מקרא מן התורה למה הוא טמא? כי משמע שהדור האחר עתיד לטהרו, אבל רבן יוחנן בן זכאי עצמו סבור שהשלישי טמא בתרומה. ומשנינן: אמר רב יהודה אמר רב: אמנם מן התורה אין לו טומאה, אבל מדין קל וחומר יש לו טומאה.

ובמקום לתרץ ורבן יוחנן בן זכאי צד חמור לא פריך, התוס' מביאים בשם רשב"א שלכאורה היה ניתן להוסיף מאכל ראשון לטומאה, מכיוון שיש בו את היכולת להיות אב טומאה, בעצם זה שהוא מטמא תרומה, אשר הופכת להיות שני. ומתוך כך מגיעים כי ככר שני, שאין לו אמנם נגיעה באב, אלא בראשון, ואז אכן ניתן ללמוד שאינו מטמא תרומה להיות שלישי. וכאן הצד חמור אינו משונה, מאחר ואין כאן שום שינוי בין אוכל ראשון לשני, שכן יש בהם כרת, ובתרווייהו יש צד חמור.

רבינו תם מעמיד מצב בו יש שילוב בין העדים הזוממים לחובל, כשהעידו על חובל

רבינו תם חוזר לשאלה הראשונה שנשאלה בתוס'. ומתוך, שהמקשן לא התכוון לצד החומרא והקולא שקיימת לכל דבר בנפרד, אלא שיש בהם חומרא וקולא משותפת. באשר, חומרא דחמשה דברים - שייכא בעדים זוממין, כגון שהעידו על אדם שחבל בחבירו והזוממו, דמשלמין חמשה דברים. וצד הקולא, שבשניהם אין כרת אלא רק לאו, ואם כן לא ניתן ללמוד מהם לגבי חייבי כרת, שמשלמים ולא לוקים.

עולא ורבי יוחנן מביאים מסקנות הפוכות, ועל שתיהן שואלת הגמרא באותו סגנון מנא ליה הא

הגמרא שאלה כיצד הבא על אחותו מחוייב גם בקנס וגם במלקות, והרי קיימא לן שאינו לוקה ומשלם. ועל כך הגמרא מביאה בתחילה את תשובת עולא, ולאחריה את תשובת רבי יוחנן. בדף הקודם ראינו את לימודו של עולא "אלמא קסבר עולא: כל היכא דאיכא ממון ומלקות - ממוןא משלם, מילקא לא לקי, מנא ליה לעולא הא?" ואילו כאן מובאת תשובתו ההפוכה של רבי יוחנן, המחלק האם התרו בו או לא. ומסקנת דבריו הינה "אלמא קסבר רבי יוחנן: כל היכא דאיכא ממון ומלקות ואתרו ביה - מילקא - לקי, ממוןא - לא משלם" ושוב שואלת הגמרא באותה השאלה, "מנא ליה לר' יוחנן הא?"

מקשים התוס', שאין זו שאלת סגנון, אלא עומק יש בה, מה פשוט לגמרא

תימה, דלעיל בעי מנא ליה לעולא הא? אלמא דפשיטא ליה - דאמרינן מילקא לקי, ממוןא - לא משלם, אי לאו דשמעינן מקרא, דממוןא - משלם, מילקא - לא לקי. והשתא בעי מנא ליה לר' יוחנן הך מילתא, דהוה פשיטא ליה מעיקרא?

עצם מה שהגמרא שוב שואלת מהיכן המקור, מראה כי השתנתה פשיטות ראיית הגמרא

[עצם שאלת התוס' קיימת בעוד מקומות בתוספות בסגנון דומה "והשתא פריך איפכא", וכרגיל, הדיוק לשים לפרט זה, הוא מעקב מהו הבנת הביניים בכל שלב. וממילא כאשר מהפכים, ממילא עולה השאלה. וכהרגלנו, ששימת לב זו, יוצקת את עומק ההבנה.]

אכן בתחילה היה פשוט לגמרא שיקבל עונש מלקות, ולכן שאלה הגמרא על עולא, אולם לאחר הלימוד של הגזירה שווה, חוזרת השאלה על רבי יוחנן

עונים התוס', שבינתיים התחדש כאן לימודו של עולא על הגזירה שווה. וזה אינו לימוד רק על עצמו, אלא גזירה שווה הוא לימוד מהפסוקים. שלגבי עונש הקנס כתוב תחת "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵן עִמָּה לְאָבִי הַנֶּעֱרָר חֲמִשִּׁים בָּסָף וְלֹא־תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אִשָּׁר עִנָּה לֹא־יִוָּכַל שְׁלָחָה פְּלִימִי: (כי תצא כב, כט) וכן בחובל עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רָגֶל תַּחַת רָגֶל: (משפטים כא, כד). ואז שאלתך במקומה, באשר בודאי מעיקרא פשיטא ליה דמילקא לקי, אבל השתא דנפקא ליה לעולא מג"ש דתחת תחת דממוןא משלם, קא בעי מנא ליה לר' יוחנן הא? הוה ליה למימר ג"ש דתחת תחת, דכולי עלמא גמירי לה.

הגמרא בבכורות דנה על גזירה שווה של תחת תחת
המשנה בבכורות דנה שאין פודין פטר החמור אלא בשה, שהוא ממין העיזים או הכבשים. איבעיא להו: מהו לפדות בנדמה [כגון רחל שילדה מין עז, שהוא בן רחל הדומה לעז]? ומפרשת הגמרא את הספק: אליבא דרבי אלעזר לא תיבעי לך שפודין בו, כי השתא בכלאים פרקין [אם בכלאים פודים, כשיטת רבי אלעזר], בנדמה מיבעיא [ודאי שפודין בו]. כי תיבעי לך אליבא דרבנן: האם בכלאים הוא דלא פרקין לחכמים, אבל בנדמה פרקין, או דילמא: לא שנא? (הנדמה

בו המילה תחת - עין תחת עין. ואותה מילה מופיעה באונס, תחת אשר עינה. ומכאן הוא לומד את הכלל, שבחייבי כריתות או בכל חייבי קנס וממון, עליו לשלם קנס ולא מלקות.

לכאורה יש מקום להגביל רק למקומות בהם כתב ה התורה אחרת

התורה מלמדת רק בשלושה מקרים שמשלם ואינו לוקה, בחובל, עדים זוממין, ונערה בתולה. ואם נקודת המוצא שלנו שיותר הגיוני שילקה ולא ישלם, הרי היה לנו מקום לומר, שעם היות ויכולנו ללמוד בגזירה שווה, הרי ראוי לצמצם את הגזירה שווה רק למקרים הללו.

התוס' שוללים לימוד מורחב יותר, כי אז מה יאמרו כאן רבי יוחנן ואבבי בסוגיה

במסכת בבא קמא מובא גזירה שווה מרובעת, תחת, נתינה ישלם וכסף, שבכל אבות הנוזקין כתוב אחד מהן. אלא שהן לא באו לנו לחדש דין, כמו כאן שנדרש להכריע מה עדיף מלקות או תשלומין, אלא זו כביכול רק שאלה כמותית, כמה ישלם. וכל הגזירה שווה הינה רק מלכתחילה נלמדה מסיני בעניין גובה התשלום. גזירה שווה זו הינה מקובלת כמובן על כולם, ואין ללמוד ממנה לכאן.

עולא לומד מתחת עניין אחר, ולכן הלימוד שלו לגבי בושת ופגם יהיה מרבא

מבארים התוס', כי מתחת אשר ענה לומד רבי יוחנן שיצטרך לשלם לא רק קנס אלא גם בנוסף בושת ופגם. אבל לעולא זה כבר תפוס ללימוד של משלם ולא לוקה, ולכן יצורך ללמוד זאת ממה שרבא לומד שבהנאת שכיבה נדרש גם בושת ופגם, ומשם ילמד עולא.

לעתים בגלל שלא תהיה סתירה יש ללמוד ממוקד לעניין [התוס' הזה מלמד אותנו כי על מנת שלא יתנגש הלימוד עם דעות אחרות, הרי יש לצמצם אותו, ולא ללמוד ממנו בכל מקום. "דלא קאמר אלא בהני תלת דגלי קרא", שיש על כך מילת שילוח "ליכא למימר" שמופיעה למעלה מחמש מאות פעם בתוס'. ומתוך הרצון להרחיב זאת "בכל דוכתא".]

[מנא ליה לר"י הא -

וא"ת,
לעיל בעי,
מנא ליה לעולא,
דממוןא משלם ולא לקי כו',
והשתא בעי איפכא.

וי"ל,
דהכא משום ג"ש דתחת תחת קאמר,
מנ"ל לר"י דלא דרשינן ג"ש להכי,
דג"ש זו - נתקבלה לכ"ע,
בבכורות (דף יב.) לגבי מעשר].

דה"ל לאו שניתק לעשה, ולא ילקה עליו,
אבל עתה שנכתב רחוק זה מזה,
לא הוי ניתק לעשה.

ולא דמי ללאו דגזילה,
דחשיב ליה ניתק לעשה,
בפרק בתרא דמכות (דף טז.),
ובשלוח הקן (חולין קמא.),

אף על גב דעשה דוהשיב את הגזילה,
לא כתיב אצל לאו דלא תגזול,
דהתם - ודאי ע"כ הוא ניתק לעשה,
שהרי עוקר גזילה מתחת ידו,
אבל קרא דועשיתם לו כאשר זמם,
אינו עוקר הלאו דלא תענה,
דעל ידי שאנו עושין לו כאשר זמם,
אינו נעקר עדותו,
אלא ע"י שהזמם,

הלכך - לא חשבינן ליה ניתק לעשה,
כיון שלא נכתב אחריו סמוך לו.

והר"ר שלמה מדרווי"ש מפרש,
שלא השם המביאו לידי מכות,
דהיינו לא תענה - מביאו לידי תשלומין,
פירוש,
אינו בא להיות אזהרה לענוש תשלומין,
כדאמרינן במכות,
דממון - לא בעי אזהרה.

ועוד,
דרכי מאיר נפקא ליה אזהרה לכאשר זמם,
מוכל ישראל ישמעו וייראו ולא יוסיפו,
כדאמרינן בפ"ק דמכות (דף ד:),
שאם היה צריך לא תענה לאזהרת ממון,
אז לא היה לוקה עליו,
דמחד לאו - לא הוה ענשינן ליה ממון ומלקות.

[כדמשמע בפ"ק דמכות,
אהיה דתנן מעידין אנו באיש פלוני,
שחייב מלקות מ' - לוקים שמונים,
א' - מועשיתם כאשר זמם,
וא' - מלא תענה,
וחכ"א - אין סופג אלא מ',
ורבנן - האי לא תענה מאי עבדי ליה,
מיבעיא להו לאזהרת עדים זוממים,
ור"מ - **אזהרה נפקא ליה מוכל ישראל וגו',**
משמע,
דאי לאו קרא אחרינא לאזהרה מלא תענה,
לא הוה ענשינן ליה תרי מלקיות,

אינו דומה לא לאב ולא לאם, וחכמים הטילו בו את החומרות של כלאיים).

ובהמשך לומדת הגמרא זאת מגזירה שווה של המלה תחת. קא משמע לן הברייטא: תחת תחת מקדשים גמר, ולא העברה העברה מבכור, וכשם שהנדמה פסול לקרבן, אפילו אם יש בו מקצת סימנין כאמו, כך הוא פטור ממעשר בהמה. ובבכור יש תחת "כל אשר יעבור תחת השבט" ובקדשים נאמר "שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו".

הלימוד בבכורות הינו נחלת הכלל, ולכן לאחר לימודו של עולא, פשטות מחשבת הגמרא אכן השתנתה

מאחר ובבכורות רואים אנו, כי אין קושיא על עצם הגזירה שווה של תחת כאשר הוא מופנה, הרי מה שהגמרא חזרה ושאלה, הוא אכן נכון. כי עם היות ועולא סבר בתחילה שאפילו פשוט לנו שילקה ולא ישלם, הרי לאחר הלימוד של הגזירה שווה עם המילה תחת, זה הופך להיות הפשוט, ואין זה רק לימוד של עולא, אלא של כולם, ולכן נדרשת הגמרא לחזור ולשאול את רבי יוחנן, לאחר לימוד גזירה שווה זו, המקובלת על כולם.

שלא השם המביאו לידי מלקות מביאו כו' -

פירש בקונטרס,
משום דממון ומלקות - אתו מתרי קראי,
מלקות - מלא תענה,
וממון - מועשיתם לו כאשר זמם.
וקשה,
דכ"ש דאי הוו כתיבי בחד קרא שילקה וישלם,
שהיה לוקה ומשלם,
ומיהו,
שמא יש לפרש לפ"ה,
משום דממון ומלקות אתו מתרי קראי,
אין לנו לבטל פסוק אחד לגמרי ולקיים האחר,
אבל אם היו באים שניהם,
מועשיתם לו כאשר זמם,
כגון שהעידו על אחד שהוציא שם רע על אשתו,
דבאין לחייבו ממון ומלקות,
אין לוקין ומשלמין.

ואין נראה לר"י,
דלא מסתבר,
שלא יהו חייבין ממון ומלקות בכה"ג,
כיון שרצו לחייבו שניהם.

ונראה לר"י לפרש,
שלא השם המביאו לידי מכות כו',
כלומר שהתשלומין לא נכתבו בסמוך למלקות,
דאם היה כתוב באותו פסוק עצמו,
לא תענה, ואם ענה - ועשיתם לו כאשר זמם,
אז ודאי הוה אמינא,

לאו הניתק לעשה, ולא ילקה עליו. אבל עכשיו שלא נכתבו זה אצל זה - לא הוי לאו הניתק לעשה.

התוס' שוללים את החילוק מגזילה, כי שם התוכן קובע, שבהשבת הגזילה אכן עקר את הלאו

והא לאו דגזלה - חשבינן ליה לאו הניתק לעשה בפ"ק דמכות ובפרק בתרא דחולין, ואף על גב דעשה דוהשיב את הגזלה אשר גזל לא כתיב אצל לאו דלא תגזול, וי"ל דהתם - ודאי הוי לאו הניתק לעשה, שהרי השיב הגזלה ושילם ממנו, ואין כאן עוד לא תגזול.

אבל קרא דועשיתם לו כאשר זמם, אינו עוקר לאו דלא תענה, שהרי על ידי שאנו עושין כאשר זמם, לא נעקר עדותן, אלא על ידי שהזמנו, הילכך לא חשבינן ליה לאו הניתק לעשה, כיון שלא נכתב בסמוך לו.

הבנה חדשה ב"לא השם המביאו לידי" - הוא לשון אזהרה

עוד יש לפרש, שלא השם המביאו לידי מכות מביאו לידי תשלומין. כלומר, אינו צריך לא תענה לאזהרה לועשיתם כאשר זמם לחייבו תשלומין. דממון - לא בעי התראה, ועוד דאמרינן לקמן דכל עדים זוממין - לא בעי התראה, אבל אי הוה בעי לא תענה לאזהרה דועשיתם לו - לא היו לוקין עליו מידי, דהוה אלא שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, דכל לאו שבא לאזהרת דבר אחר חוץ ממלקות ידיה - אין לוקין עליו.

במילים אחרות: והר"ר שלמה מדרוויי"ש מבהיר כי ר"מ בא להסביר, איך מחייבים מלקות וממון כשיש רק אזהרה אחת 'לא תענה', לאור הכלל שלא מענישים שני עונשים בלאו אחד. הכלל הוא שאין עונש גופני בלא אזהרה. ולאו בתורה - יכולה לשמש באחד משני תפקידים אזהרה שלא לעשות או לחייב מלקות. ר"מ אומר 'שלא השם המביאו לידי תשלומין' פירושו 'לא תענה' היא הלאו שמחייבת מלקות על עדות שקר, ולא אזהרה לתשלומים, במסגרת הפסוק 'ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו' משתי סיבות: התורה לא מחייבת אזהרה כתנאי לתשלומים. ויתירה מזו, ר"מ סובר שהלאו וכל ישראל יראו וגו' הוא אזהרה כללית לכל העונשים במסגרת 'כאשר זמם' שאם 'לא תענה' היתה באה כאזהרה לתשלום במסגרת 'כאשר זמם' לא היה אפשר להלקות עדים זוממים, כי מאזהרה אחת - לא משלם ולוקה.

לא השם המביאו לידי - ג' הגדרות שונות

[נראה לי, כי ברגע שמבינים שיש לנו מושג אחד כאן בתוס', עם שלושה פירושים, הרי מקפלים את התוס', ומקלים על ההבנה. המושג הוסבר בתחילה על ידי רש"י, שיש כאן שני פסוקים שונים, ולכן הם שני מהויות נפרדות. בהמשך ביאר ר"י, כי הצורך לשני הפסוקים, הוא להורות שלא תסבור כי בא המושג האחד ומבטל את השני, בבחינת לאו הניתק לעשה. ולבסוף ביאר ר' שלמה מדרוויי"ש, כי השם המביאו - פירוש לשון אזהרה, ועל כן הוא יחס של קשר בו האחד גורם לשני, ושלל את המלקות אשר גורם לאזהרת תשלומים, כי כלל אין צורך להזהיר על תשלומים].

ולרבנן,
אף על גב דלא תענה,
לא צריך לאזהרת ממון,
מ"מ אינו לוקה ומשלם - משום כדי רשעתו,
ולא לקי לרבנן,
אלא כשמעידים שהוא בן גרושה,
דליכא כאשר זמם,
ואף על גב דלא תענה - לאו שאין בו מעשה,
ועוד,
דניתן לאזהרת מיתת ב"ד,
הכא - **גלי קרא דלקי,**
מוהיה אם בן הכות הרשע].

הכלל שלא השם המביאו לידי ממון מביאו לידי מלקות לרש"י, מאחר ואלו הם שני פסוקים שונים

הגמרא מביאה את שיטת רבי אילעא, כיצד יש מציאות של לוקה ואינו משלם. וכפי שלומד הוא לגבי עדים זוממין, כך יסבור בחובל מחבירו. הוכחת רבי אילעא היא על המשנה במכות. ונבאר זאת כרש"י, ששני הפסוקים השונים יוצרים את ההבדל אצל רבי מאיר. דתנן: מעידין אנו את איש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז, ונמצאו העדים זוממין. הרי אלו העדים לוקין מפני שעברו על "לא תענה ברעך עד שקר". ומשלמין גם ממון וכמו שאמרה תורה: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". ולכן חייבים הם את שניהם, כיון שלא השם [הכתוב] המביאו לידי מכות, הוא זה המביאו לידי תשלומין. אלא מלקות הם חייבים משום "לא תענה", ואילו ממון מחייבים הם משום הכתוב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: כל המשלם ממון - אינו לוקה.

שוללים התוס' את טעמו של רש"י, שזה שאינם כתובים בפסוק אחד - אינו סיבה להקל עליו, שיקבל רק עונש יחיד

נעמדים התוס' ואומרים, שתמוה הדבר, וכי הסברא שמאחר והם כתובים בשני פסוקים, היא הבאה להקל עליהם, שלא יענשו אלא רק עונש יחיד? והרי אם כן היו כתובים בפסוק אחד, שילקה וישלם, וכי לא היה לוקה ומשלם? ומנסים לומר, שאולי בכך שאתה תופס צד אחד, הנרי אתה מבטל את הפסוק השני? כמו מי שהעידו על מישהו שהוציא שם רע על אשתו, שהם באים לחייבו גם מלקות וגם ממון, שלא יענש אלא על אחד מהם, הרי את זה יש לדחות, שמלכתחילה באו לחייבו בשני הדברים, וממילא גם הם יקבלו את מה שזממו לעשות.

התוס' מגדירים מחדש מה היתרון בכך שלא נכתבו יחדיו

ונראה לפרש שלא השם המביאו וכו', כלומר התשלומין לא נכתבו אצל המלקות, דאי נכתבו באותו פסוק של המלקות, כגון לא תענה, ואם תענה ועשיתם לו כאשר זמם, הו"א דהוי

אבל היכא דאתרו ביה, אימא דמילקא - לקי.

ונראה לר"י,
דהך סוגיא אתיא,
כמאן דמפיק התם,
עין תחת עין - ממון, **מקרא דיד ביד,**
והיינו דקאמר,
מכדי כתיב ועשיתם לו כאשר זמם,
ואי ס"ד עין תחת עין - **ממש,**
א"כ יד ביד בעדים זוממין - **למה לי,**
מכאשר זמם נפקא,
אלא אייתר יד ביד למידרש,
דבר הניתן מיד ליד - **דהיינו ממון,**
אבל אי לא אייתר,
הוה אמינא - יד ביד **ממש.**

רבי אילעא מלמדנו כיצד לימדה התורה דין עדים זוממים לתשלומים, מהריבוי יד ליד, שבא לדבות ממון

אמר רבי אילעא: בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין. ומפרשין: היכן ריבתה תורה בפירוש בעדים זוממין שישלמו? כי: מכדי כתיב, הרי כבר כתוב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ומלמד הכתוב לחייב את העדים הזוממים בכל מה שבאו לחייב את הנדון - ואם כן זה שאמר הכתוב באותה פרשה: "ולא תחוס עיניך, נפש בנפש, יד ביד", שפירושו, לפי פשוטו, שעדים אשר זממו לחייב אדם בדין חובל בחבירו על ידי שהעידו עליו שקטע את ידו של חבירו ונתחייב החובל לקטוע את ידו שלו, יתחייבו אף הם בקטיעת היד - למה לי, למה הוצרך הכתוב עוד לאומרו? אלא מלמד הכתוב: כל החובל בחבירו, משלם דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו - ממון, ואף עדים שזממו על אדם והעידו שהוא חבל בחבירו - יתחייבו אף הם ממון, וישלמוהו גם כאשר התרו בהם למלקות.

ומאחר ושני התוס' הינם מיקשה אחת, נמשיך לבאר את הגמרא הקשורה עם התוס' השני.

וכשם שאמר רבי אילעא "בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין" - כך חובל בחבירו נמי בפירוש ריבתה אותו התורה לתשלומין: מכדי, שהרי, כתיב בפרשת חובל בחבירו [ויקרא כד]: "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו". אם כן, זה שאמר הכתוב [שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם] כן יתן בו - למה לי. אלא מלמד הכתוב דבר שיש בו נתינה, ומאי ניהו ממון, ואפילו במקום שהתרו בו וחייב הוא מלקות.

מבהירים התוס', שלא היינו יכולים ללמוד רק מהפסוק ועשיתם לו כאשר זמם, כי אז היינו מגיעים לטעות

מבארים התוס', טעות אפשרית בהבנה, שהכל היה יכול להילמד מועשיתם לו כאשר זמם, שהרי גם ממון נכלל כאן, שרצו להפסידו ממון. אלא שהסיבה שלא ניתן לומר כך, שאם הלימוד היה אך ורק מועשיתם לו, הרי יש כאן גם מיתה ומלקות, אלא שלא ישלמו ממון, אלמלא החידוש של יד ביד,

התוס' ישינים מבארים מהמחלוקת במכות את דעתו של רבי מאיר ביחס לרבנן

המשנה אומרת, כי אם מעידים בו שחייב מלקות ארבעים - הרי הוא לוקה שמונים. ארבעים מועשיתם לו כאשר זמם, וארבעים נוספים מולא תענה ברעך עד שקר. אלא שיש להבין מדוע חכמים מחייבים רק ארבעים. והביאור לכך שהם שוללים את לא תענה, שהוא לא בא להעניש, אלא רק להזהיר על עדים זוממים. ומאחר ובאו לחייב מלקות אינם גם לוקים וגם משלמים. ואילו רבי מאיר יש לו אזהרה כללית וכל ישראל, המשמש גם לעדים זוממים.

מביאים התוס' ישינים דוגמא למקרה אחר. כאשר הם אומרים כי הוא בן גרושה, ורוצים לדשונו חלל, הרי עם היות ומדובר במקרה בעדים זוממים, ולכאורה יכולנו להענישם להיות חללים, אלא הפסוק בא ללמדנו שהם לוקים. ועם היות שלא תענה לפעמים הוא בגדר של לאו שאין בו מעשה, ולפעמים מחייב גם מיתה בית דין, הרי זו גזירת הכתוב והיה אם בן הכות הרשע, שבכל מקרה יקבל מלקות.

מכדי כתיב ועשיתם לו כאשר זמם יד ביד למה לי -

וליכא למימר,
דלמה לי יד ביד,
דמועשיתם לו כאשר זמם,
משמע בהדיא ממון,
דכמו שהיה רוצה לחייבו ממון,
כן יתחייב לו ממון,
דמצינו למימר,
דכאשר זמם - **מיירי במיתה ומלקות,**
אבל בממון - מילקא לקי,
ממונא - לא משלם.

ומיהו קשה,
לישנא דמכדי כתיב ועשיתם לו כו',
יד ביד למה לי,

דמשמע,
דמייתורא דלא איצטריך לגופיה הוא דמפיק ליה,
והא אפילו לא מייתר יד ביד,
משמע שפיר - ממון,
דליכא לפרושי יד ביד - ממש,
דנפקא לן בהחובל (ב"ק דף פג: ופד.),
מעין תחת עין.

ועוד,
הא דקאמר גבי חובל בחבירו - כן יתן בו,
למה לי דבר הניתן מיד ליד,
ומאי ניהו ממון,
אימא הני מילי היכא דלא אתרו ביה,
דמכן יתן בו - נפקא בהחובל **נזק,**
ולא מכאשר עשה,

ייתור, ואז היינו למדים שיד ביד הוא ממש, ולמסקנה
אנו סוברים שאכן יש כאן ייתור, שזה בא ללמדנו
[ממון].

(המשך התוס' מתבאר בתוס' הבא, אשר הם יחידה אחת,
ולא רק שהב"ח מגיה כן, אלא שגם תוס' הרא"ש מביא תוס'
אחד מחובר).

חובל בחבירו נמי מכדי כתיב כאשר עשה כן יעשה לו -

דמשמע ממון,

כדאוכחן מייתורא דיד ביד כדפרישית,

וא"כ כן ינתן בו - למה לי,

והא ליכא למימר,

דאתא להיכא דלא אתרו ביה,

דמיד ביד - נפקא,

אלא ע"כ לא איצטריך,

אלא היכא דאתרו ביה.

ומיהו,

הא - לא קשיא ליה,

אמאי איצטריך כאשר עשה וגו',

דנשנה כאן לשון צורך,

כדאמרינן כל פרשה שנאמרה ונישנית כו',

אבל כן ינתן בו - למה חזר ושנה שתי פעמים,

אלא לומר לך,

דבר הניתן מיד ליד להיכא דאתרו ביה,

והוא הדין דהוה מצי למימר,

מכדי כתיב יד ביד כן ינתן בו - למה לי.

מבואר כי שני התוס' (הקודם והנוכחי - הינם דיבור אחר,
כלומר הוא המשך, וממשיכים ומתמצים את הקושיא שנאמרה
בתוס' הקודם).

**חלקו הראשון של התוס', הוא ממש המשך אחד עם
התוס' הקודם**

וכן נמי יד ביד, אי לאו דמיתורא דכאשר זמם דרשינן ליה
דבר הניתן מיד ליד - חובל בחבירו נמי. מדכתיב כאשר עשה
כן יעשה לו - דמשמע ממון כדמוכח מייתורא דיד ביד
כדפרישית. וא"כ כן ינתן בו - למה לי וכו', וליכא למימר
דוקא היכא דלא אתרו ביה - דמיד ליד נפקא. ועל כורחך -
לא איצטריך אלא היכא דאתרו ביה.

יש ביטויים שונים ללימוד מייתור

[בתוס' הקודם למדנו כלל הייתור, מתי הוא צריך,
ומתי שאינו צריך. וכאן בחלקו השני של התוס' יש
התייחסויות ייחודיות בלשון, אולם המשמעות הינה
זהה. שנשנה כאן ללא כל צורך, שמאחר וכבר למדנו
מהייתור של יד ביד, כבר לבד למדנו שהחובל נדרש
לשלם. ומאחר ואת גוף הדין למדנו, הרי החידוש הוא
שגם כאשר התרו בו, ועדיין יש צורך בתשלום.]

שענינו ממון. כלומר, עם היות ובאו דבאו לחייבו ממון, כיון
שגם עברו על לאו דלא תענה, מילקא - לקו, וממונא - לא
משלמי, ולא מקיימין בהו כאשר זמם - אלא במיתה ומלקות.

**בפרק החובל מדייקים שרק בסיוע הפסוק יד ביד,
מוציאים את הדרשה שלא ניתן לומר כפשוטו, אלא ממון**

כהקדמה לקושית התוס', ראוי להבין את העיקרון הנלמד
בפרק החובל במסכת בבא קמא. המשנה מבארת מה העונש
על סימא את עינו ומונים את חמשת סוגי התשלומים, נזק,
צער, ריפוי שבת ובושת. ומי מקשה הגמרא, והרי הפסוק אומר
מפורשות עין תחת עין. ולומדים זאת מגזירה שווה של
תשלומי הכאת אדם להכאת בהמה, ששניהם לתשלומים.

ובהמשך הגמרא מדייקת משמו של רשב"י, כיצד אני יכול
להעניש בהוצאת עין, גם למי שכבר היה סומא, והרי משפט
אחד כתיב, ששווה לכולכם, אלא שהגמרא דוחה זאת
ואומרת, שאין לומדים ממקום שאפשר למקום שאי אפשר.
ואז מדייקים בשם דבי רבי חייא "יד ביד - דבר הניתן מיד
ליד, ומאי ניהו - ממון". ואם כן אף בחובל שהוציא את עין
חבירו - ישלם ממון.

**כמו שלמדנו יד תחת יד, הרי לכאורה יכולנו לדייק כך
גם על יד ביד שבא ללמדנו ממון**

ומיהו לישנא קשה, דקאמר יד ביד למה לי (כלומר קושיית
התוס' הוא על לשון הגמרא למה לי). משמע אי לאו ייתורא
דכאשר זמם - הוה מפרישנא יד ביד ממש, והא לא איפשר.
דעל כורחך הוה מפרישנא יד ביד - דומיא דיד תחת יד, דכתיב
בחובל דאיירי על כורחך בממון כדמפרש התם.

**ממשיכים התוס' ומקשים על הצד של חובל, שאף בהם
ריבתה התורה לתשלומים**

ועוד קשה, הא דאמר לקמן חובל בחבירו כן ינתן בו - למה
לי בדבר שיש בו נתינה, ומאי ניהו ממון? (כלומר, התוס'
עכשיו באים לצמצם את דברי הגמרא שסוברת כן, רק למקרה
שלא התרו בו שלא לחבול, ואילו מאחר ולומדים ממנו ישירות
לנזק - הרי אין הפסוק פנוי, ללמוד בו במקרה שלא התרו בו)
ואימא הני מילי היכא דלא אתרו ביה, דהא מהאי קרא נפקא
לן בפרק החובל - דמשלם ממון, אבל היכא דאתרו ביה -
מילקא לקי.

הלימוד של יד ביד שהוא ממון נלמד רק בשל ייתור

מתרצים התוס' בשם ר"י, כי בפרק החובל, יש דעה
הלומדת כי עין בעין הוא תשלום ממון מהפסוק יד ביד. ואז
המקשה שואל, והרי לכאורה נלמד הדבר מועשיתם לו כאשר
זמם, אבל עין תחת עין ויד תחת יד - הוה משמע ליה ממש.
ונמצא כי וכן נמי יד ביד אי לאו דמיתורא דכאשר זמם דרשינן
ליה דבר הניתן מיד ליד.

הדיוק כאשר פסוק פנוי לדרוש ממון

[מילת המפתח "איתור" עם היות והיא קרוב
לארבעים פעמים בתוס', הרי לעתים הינה לחיוב, שכן
ניתן ללמוד מהייתור ולדרוש, ולעתים היא בשלילה,
שכאן לא ניתן לדרוש, כי איננה מיותרת. ובתוס' שלנו
מוצגים שני הצדדים. בהווה אמינא חשבנו שאין כאן

ורבי יוחנן מ"ט לא אמר כעולא -**והא ליכא למימר,**

דלא שמיע ליה גזירה שוה דתחת תחת,

דהא ילפינן לה בבכורות גבי בכור,

ובכמה מקומות.

מאחר ונחלקו עולא ורבי יוחנן, כדרכה תשאל הגמרא, מדוע רבי יוחנן לא למד כעולא

ראינו כי על הקושי כיצד מצד אחד במשנתנו הוא משלם קנס על הבא על אחותו, ובמשנה במסכת מקות הוא לוקה, והרי יש לנו את הכלל, שאינו מקלם ולוקה על אותו העונש. הגמרא ציינה את דרכו של עולא, אשר למד מגזירה שווה של תחת כתיב הכא: תחת אשר ענה, וכתיב התם: עין תחת עין, מה התם - ממונא משלם, מילקא לא לקי, אף כל היכא דאיכא ממונא ומלקות - ממונא משלם, מילקא לא לקי. ואילו רבי יוחנן סבר, שמשלם ממון ואינו לוקה, וסמך זאת על הפסוק כדי רשעתו, משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. וכדרכה שואלת הגמרא, מדוע רבי יוחנן לא למד כעולא.

עם היות וגזירה שווה אסור לאדם לאומרה, אם לא ששמעה מרבו, אבל זו הרי גזירה שווה המפורסמת, ובהכרח, רבי יוחנן סלל דרכו השונה, אף שהכיר גזירה שווה זו

התוס' מלכתחילה באים לשלול אמירה, שרבי יוחנן לא הכיר גזירה שווה זו. כלומר, מה שמסתתר מאחורי שאלת הגמרא, איננה רק מדוע בחרת בדרך הלימוד שלך? שהרי על כך כבר שאלה הגמרא מנא ליה? וביקשה פסוק להסתמך עליו, שהרי הוא ביאר את שיטתו, אלא כאן השאלה היא מדוע ראית את דברי עולא וחלקת עליהם, כך שנדרשת ללימוד אחר.

וכאן מדייקים התוס', לשלול טענה שלא הכיר את תשובת עולא, ומדייקים כי עצם הגזירה שווה של תחת, היתה ידוע, והיא גמרא מפורשת, המובאת במספר מקומות. וכמוכא בתוס' הרא"ש בבבירות. "ליכא למימר דלא שמיע ליה ג"ש, משום דבכמה מקומות מיייתי תלמודא ג"ש דתחת תחת כדפרישית לעיל."

התוס' בקושייתם שוללים תשובה מיידיית שניתן לומר, שפשוט לא הכיר את הדרשה, אלא הכרתי, ואעפ"כ בחרתי בדרך שונה

[התוס' באים לשלול תשובה אפשרית של "לא ידעתי", ולשם כך הם משתמשים במילות המפתח "הא ליכא למימר", המופיעות קרוב לשלושים פעם בתוס'. וגם כאן יש שני שלבים, מה אנו עומדים להפריך "דלא שמיע", ועצם ההוכחה "דהא ילפינן לה" ומחזקים הוכחה זו, שזה יגוע "בבכורות .. ובכמה מקומות".]

אם כן בטלת ערות אחותך לא תגלה -

וא"ת,

כל לאו שאין בו מעשה ולא הניתק לעשה,

ביטלנו הלאו - כיון שאין לוקין עליו.**הא - לאו מילתא היא,**

דההיא - לאו בר מלקות הוא,

אבל הכא - דשייך ביה מלקות,**לית לן למידרש גזירה שוה,****לאפוקי מלקות מיניה,****כיון דאיכא לאוקומי גז"ש אמילתא אחריתי.**

תשובת רבי יוחנן היא על כך שלא למד גזירה שווה הגמרא ביארה מה טעם שרבי יוחנן לא קיבלת את הגזירה שווה שלמד עולא מתחת תחת. וענתה על כך, שאם כן, בטלת ערות אחותך לא תגלה. ומבארים התוס', שהדיון הוא בעצם ממוקד, על גוף הלימוד בגזירה שווה כאן, שעל כך הויכוח. וזה מה ששאלה הגמרא מדוע אתה רבי יוחנן המכיר את הגזירה שווה, ואעפ"כ לא השתמשת בה.

קושיית התוס', להרחיב את ביטול סוג הלאו, שהרי לא רק על לאו פרטי זה אין לוקין

שיש לא רק להתייחס על מקרה זה ולומר, כי אם כן - שהבא על אחותו הבתולה הרי הוא משלם קנס ואינו לוקה - בטלת "ערות אחותך לא תגלה", כי בכל מקום שאמרה התורה "לא" כוונתה היא לחייב את העובר מלקות, ואם לא ילקה הרי בטלת את הכתוב, אלא עולה השאלה באופן כללי ומורחב יותר. וא"ת, כל לאו שאין בו מעשה ולא שניתק לעשה בטלת הלאו - מאחר שאין לוקין עליו.

יש לחלק בין סוגי הלאוים, ואין בכוח דרשת גזירה שווה לבטל את עונש המלקות, שהרי עד שהינך לומד אותה בדרך אחת, ראוי שתלמד אותה בדרך אחרת

וי"ל דלא דמי, דהתם - לאו בר מלקות הוא כלל, אבל הכא - שייך ביה מלקות, ולית לן למידרש לאפוקי מלקות מיניה, כיון דאיכא לאוקומי ג"ש במילתא אחריתי. (שהרי הלימוד הוא מסמיכות של לא תחוסם, וכן והיה אם בן הכות, שכל לאו הדומה להם, כן לוקין עליו, ורק במקרים החריגים והשוניים של לאו הניתק לעשה, שעד שיבואו להכותו הרי הוא יכול בעצמו לתקנו ולבצע עשה, או לאו שאין בו מעשה, כך שמלכתחילה אין זו עונש מלקות, ואין להשוות זאת אליהם. ולכן מציע רבי יוחנן שאכן ניתן ללמוד את אותה הגזירה שווה באופן אחר, וכפי שאכן הגמרא מביאה בהמשך כיצד אביי למדה.

בשעה שבאים לשלול לימוד מסויים, קיים אוצר מילים על האופן בו הינך שולל

[גם כשבאים לשלול סברא, יש דרגות באוצר המילים, והביטוי "לאו מילתא היא" הינו חזק ביותר, ואכן מופיע קרוב לחמישים פעם בתוס'. (המעניין הוא שהתוס' רא"ש לא נקטו בלשון חריפה זו, אלא בלשון

להרוג אדם שב"כוח" הוא נחשב בדינו כאדם מת, בהיותו טריפה, שמאחר ואין הוא עתיד לחיוב, לא נענשים עליו, אלא הוא כאילו אינו קיים, והעדר העונש הוא הן במיתה והן במלקות. (דאי איפשר לקיומי הזמה בשום מילתא - דליכא לחיובינהו מידי, אפילו הרגוהו, דגברא קטילא - הוא דקטיל).

השלב השלישי הוא לבאר, מדוע במקרה שלנו, "אבל הכא" - אין הגדרה זו, שהרי הוא כן נענש, ואפילו שלא קיבל בדיוק מה שזמם, הרי בכל זאת כן נענש על מעשהו, דרך המלקות].

מיבעי ליה לכדאביי -

ואם תאמר,
כיון דאיצטריך תחת להך דרשה,
א"כ מנא לן מיטב.

וי"ל,
דיליף מנתינה או מכסף.

רבי יוחנן אינו לומד גזירה שוה של תחת, מאחר והוא צריך מילה זאת עבור דרשת אביי

אלא, רבי יוחנן משום טעם אחר אינו מפרש כמו עולא ש"תחת - תחת" בא ללמד שיהא משלם ואינו לוקה בקנס של אונס ומפתה, כי: האי "תחת אשר עינה" - שממנו למד עולא שהוא משלם ואינו לוקה - מיבעי ליה, נצרך הכתוב הזה, לדעת רבי יוחנן, לכדאמר אביי [וכפי שיבואר להלן]. ונמצא שגזירה שוה זו היא "גזירה שוה שאינה מופנית". ואף שלמדין ממנה, הרי משיבין עליה. דאמר אביי, לבאר את המקור לכך שמלבד חמשים כסף שמשלם האונס או המפתה כקנס, משלם הוא גם דמי בושט ופגם, היות והוא חייב בהם כשאר אדם החובל בחבירו, ואין אומרים שחמשים כסף שקבעה תורה הוא תשלום כולל לכל החיובים. כי אמר קרא: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף - תחת אשר עינה". מלמד הכתוב שהאי חמשים כסף, הם תשלום תחת אשר עינה בלבד. ומכלל זה אתה למד, דאיכא, שיש תשלום נוסף, מלבד הכסף המשתלם על העינוי, עבור בושט ופגם, שהוא תשלום המשתלם בכל החובלים.

יש לקשר את הטעם של הסברא עם פסוק, ויש לזה גם כיוון הפוך

[הגמרא מחברת את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה. ועל כן כאשר הגמרא שואלת מנא להו? התשובה שיש למצוא פסוק. ואילו כאן אנו הולכים בכיוון ההפוך, הגזירה שוה קיימת, וכל השאלה מהיכן היא נלמדת. ולאחר שתחת נצרך לדרשתו של אביי, מקשים התוס', שהשאלה עולה מאליה, שהרי תחת גם מלמדנו דין תשלומי מיטב בתחילת ב"ק.

אלא יש לתרץ, מאחר ויש כאן בדרשת הגזירה שוה של מיטב ארבע מילים, הרי עדיין דין מיטב יכול להיות נלמד מהמילים האחרות של הגזירה שוה. ונמצא כי

המעודנת "דלא דמי, דהתם .. אבל הכא". ולמעשה אמירה כזאת בהכרח שתגרור אחריה, ביאור על עצם הקושי שהובא. כאן לא ניתן לסלק את החיוב של המלקות שקיים, בגלל הגזירה שוה. ולכן התשובה המוזמנת אינו על מה שביטלת כליל את העונש.]

[דף לג עמוד א]

אלא אפשר לקיומי בבן גרושה או בבן חלוצה -

ואם תאמר,
אמאי לקו אעדות דבן גרושה,
הא הוי - **עדות שאין אתה יכול להזימה.**

ויש לומר,
דלא חשיב עדות שאין אתה יכול להזימה,
אלא במעידין על הטרפה,
דאי אפשר לקיומי בשום דבר,
לא במיתה ולא במלקות,
דגברא קטילא בעו למיקטל,
אבל הכא - נתקיימה הזמה במלקות.

תשובת רבי יוחנן, מדוע אינו מבטל את הלאו של עדים זוממים, כשפסק שמשלם ואינו לוקה

הגמרא הביאה את תירוצו של רבי יוחנן, כיצד נוהגים שיש גם עונש מלקות וגם עונש ממון. ולשיטתו מלקות נותנים, אך לא תשלומים. והוא חלק על עולא שסבר שדווקא ממון משלמים ולא מלקות, כי מאחר ויש לאו כגון ערות אחותך לא תגלה, ואינך מלקה אותה - הרי ביטלת את הכתוב. והקשת עליו הגמרא מעדים זוממין, ששם נאמר שישלם, עם היות ויש בו לאו, והיה אם בן הכות הרשע! וגם כאן ביטלת אותו. ועונה הגמרא "אלא, עדים זוממין אפשר לקיומה בבן גרושה ובן חלוצה." ששם אין חיוב ממון הפוטרם ממלקות.

לכאורה, בעדות של בן גרושה וחלוצה - מלכתחילה אף אינם לוקין, מדין עדות שאין אתה יכול להזימה

מקשים התוס', עד שאתה אומר שאין בבן גרושה ובבן חלוצה ממון, עולה מאליה השאלה, והרי אומר לך שאף מלקות אין כאן. שהרי זו עדות שאינך יכול להזימה. שהרי איננו יכולים להענישו במה שזמם לעשות, מכיוון שהוא עצמו אינו יכול להפוך לכך. ומאחר ואין כאן עדות - הרי כאילו אין כאן עדות כלל.

מתוך עומק ביאור המושג של עדות שאין אתה יכול להזימה - מוכיחים, שכאן אינו נכלל בפטור זה

[התוס' צוללים לבאר את גידרה של עדות שאין אתה יכול להזימה. ויש כאן שלושה שלבים. השלב הראשון הוא לבאר מה הגדר במושג "דלא חשיב .. אלא". ואז יש נתינת דוגמא מתי כן ניתן להחשיב זאת כך.

השלב השני הוא לא רק המקרה, אלא נתינת טעם "דאי אפשר לקיומי בשום דבר". כי כאן מאחר ורצו

כסף, הם תשלום תחת אשר עינה בלבד. ומכלל זה אתה למד, דאיכא, שיש תשלום נוסף, מלבד הכסף המשתלם על העינוי, עבור בושת ופגם, שהוא תשלום המשתלם בכל החובלים.

ביאור שיטת עולא המסתמך בלימודו על דרשת רבא

ואילו עולא - הסובר שהכתוב "תחת אשר עינה" הוא מופנה כדי ללמוד הימנו גזירה שוה - נפקא ליה דין זה, שמלבד הקנס צריך לשלם גם דמי בושת ופגם, מדאמר רבא! דאמר רבא מקור אחר שאין חמשים הכסף כוללים את חיוב הבושת והפגם:

אמר קרא: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף". הוסיפה התורה "השוכב עמה", ולא הסתפקה ב"ונתן האיש לאבי הנערה חמשים כסף", כדי ללמד שעבור הנאת שכיבה בלבד משלם הוא חמשים כסף. ומכלל זה אתה למד, דאיכא מלבד התשלום עבור הנאת השכיבה, עוד תשלומים, עבור הבושת ועבור הפגם.

התוס' מחשיבים את דעת רבא, שהיא כעולא

התוס' עושים כעת לימוד הפוך. הרי הגמרא למדה, כי עולא למד כרבא, ואילו התוס' הולכים בכיוון ההפוך, שמשמע כי רבא סובר כעולא. ויתירה מזו, אף רבי יוחנן היה סובר כמותו, אלמלא שהיה לו את קושיית אביי.

מקשים התוס' שרואים אנו כי רבא סובר כרבי יוחנן ולא כעולא

הגמרא במסכת בבא מציעא דנה על עונשו של החוסם את הפרה, שיש בו שני מרכיבים, מלקות על שעבר על איסור, וממון, על מה שגרם מניעת רווח של האוכל. תנו רבנן: החוסם את הפרה, ודש בה, לוקה. שעבר על לאו "לא תחסום שור בדישו", ומשלם לבעל הפרה כמה שהיתה הפרה אוכלת אילו לא מנעה. ושיעורו ד' קבין לפרה, וג' קבין לחמור.

ומקשה הגמרא: והא כל מי שעושה מעשה אחד של איסור שיש להענישו עליו שני עונשים, אינו לוקה ומת, ואינו לוקה ומשלם, לפי שאין מענישים על מעשה איסור אחד שני עונשים. ואם כן, הלוקה על מה שחסם את הבהמה בדישתה, האין אפשר לחייבו לשלם לבעליה את ההפסד שבחסימה? ומתרת הגמרא: אמר אביי: הא מני, הברייא שחייבה את החוסם ללקות ולשלם, רבי מאיר היא, דאמר: לוקה ומשלם. רבא אמר: אף הלוקה חייב לשלם לצאת ידי שמים, ורק על בית דין נאמר שאינם כופים שני עונשים על מעשה אחד. וחייב זה נלמד מדין אתנן, הנותן לזונה טלה בתמורה, אסורה הבהמה להקרב, שנאמר "לא תביא אתנן זונה", ומכך שלא חילקה התורה ואסרה כל אתנן, משמע שאסרה תורה אתנן, ואפילו בא על אמו, ונתן לה בהמה בתמורה.

ומדוע נאסרה הבהמה שנתן לה? והרי עונשו הוא מיתה, ואינו חייב לתת לה בתמורה כלום, ואף אם יתן לה, אינו אלא מתנה סתם, ולא אתנן תמורת הזנות? ובהכרח, שבדיני שמים, אף המתחייב מיתה בידי אדם, חייב לשלם.

מכאן מדייקים התוס', שמאחר ולומד שהוא לוקה ומשלם - הרי זה כשיטת רבי יוחנן ולא כשיטת עולא. כלומר, מה שהוא משלם אינו מעיקר הדין, אלא מה שקובע הוא רק המלקות, וגוף התשלום אינו מעיקר הדין, אלא שרק רוצה

שאלת התוס' "אם כן מנא לן, אף היא מדויקת, והתשובה אליה הינן אחת מצמד המילים שבתורה].

ועולא נפקא ליה מדרבא -

משמע דרבא סבר כעולא,

דרבי יוחנן גופיה - הוה דריש כעולא, אי לאו משום דמיבעי ליה לכדאביי.

וקשה לרשב"א,

דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ צא. ושם),

משמע בהדיא דסבר כרבי יוחנן,

גבי חוסם פרה ודש בה - לוקה ומשלם,

דמוקי לה אביי כרבי מאיר,

ורבא אמר לעולם כרבנן,

ואתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו,

פירוש,

ומשלם - לצאת ידי שמים,

משמע דבדין - לוקה ואינו משלם.

ולמאי דפרישית לעיל,

דלמסקנא - דווקא בהני תלת אית ליה לעולא,

דממונא משלם ולא לקי,

אתי שפיר,

דבעלמא - סבר כרבי יוחנן דלוקה ואין משלם,

כדדריש רבי יוחנן - וסמך ליה ארבעים יכנו.

ההבדל היסודי בין שיטת עולא לרבי יוחנן

שיטת עולא לעיל הינה שבכל מקום שיש גם מלקות וגם ממון - הרי הממון הוא הגובר, והוא משלם ממון ואינו לוקה. (וטעם לימודו הוא מגזירה שוה של המלה "תחת", המופיעה בחובל בחבירו - עין תחת עין, ששם הוא משלם ואינו לוקה, ומכאן הוא לומד גם בנס - תחת אשר עינה). ואילו לשיטת רבי יוחנן, שבמקרה ויש ממון ומלקות והתרו בו - הרי הוא לוקה ואינו משלם. (וחובל בחבירו, נמי, משלם ואינו לוקה, כי איכא לקיומה את מצות המלקות על עבירות "לא יוסיף" ו"פן יוסיף" בכגון שהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה, שאין הוא חייב עליה ממון, ואז הוא מתחייב במלקות).

מבארת הגמרא את שיטת רבי יוחנן מדוע אינו לומד כעולא

האי "תחת אשר עינה" - שממנו למד עולא שהוא משלם ואינו לוקה - מיבעי ליה, נצרך הכתוב הזה, לדעת רבי יוחנן, לכדאמר אביי. ונמצא שגזירה שוה זו היא "גזירה שוה שאינה מופנית".

דאמר אביי, לבאר את המקור לכך שמלבד חמשים כסף שמשלם האונס או המפתה כקנס, משלם הוא גם דמי בושת ופגם, היות והוא חייב בהם כשאר אדם החובל בחבירו, ואין אומרים שחמשים כסף שקבעה תורה הוא תשלום כולל לכל החיובים.

כי אמר קרא: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף - תחת אשר עינה". מלמד הכתוב שהאי חמשים

בית דין - הרי אי אפשר לחייבם מלקות משום ההתראה הזאת.

כי אמרי העדים הזוממים, והיינו, הם יכולים לטעון [לאחר שיתברר שקרם], כדי להפטר מעונש המלקות: אישתלין, שכחנו את דבר ההתראה בשעה שהעדנו, היות ולא היתה ההתראה סמוכה לעדותנו, ואין זה נחשב שעברנו על איסור עדות שקר בהתראה.

הקדמה לגדרה של התראת ספק

הגמרא במכות (טו, ב) מביאה מחלוקת אמוראים לגבי ההתראה שהתרו במי שאמר, שבועה שאוכל ככר זה היום, ועבר היום ולא אכלה. ריש לקיש לומד כי אינו לוקה כי זו התראת ספק. היות ואפילו יאמרו לנשבע, שאם יישבע יהיה צפוי לעונש וודאי, הרי אפילו ייקח את דבריהם, הבעיה אינה בגוף השבועה, כי הוא עצמו משוכנע, שאכן הוא עדיין יספיק לאכול עוד היום. והרי היום טרם הסתיים, ונותר לו מספיק זמן לממש את הבטחתו בשבועה שיאכל.

אין להתייחס להתראה מול עדים זוממים כהתראת ספק, כי העדים הזוממים ידעו בוודאות על כוונתם הרעה

מעלים התוס' קושי. אלא שעולה השאלה, שאם נתרה בהם לפני מה שהם עצמם הולכים להעיד - וכי לא תהיה כאן התראת ספק? שהרי כאן יש לנו ספק, שמניין בטוחים אנו שעתידים הם לשקר, ונמצא כי בשעה שאנו מתרים, הרי זה על מעשה, שכלל לא בטוח שיהיה.

אלא שהתוס' בתשובתם מפרקים את מהות התראת הספק לגורמים. ולשם כך הם מנתחים את המקרה שהובא במכות, המקרה עצמו היה ספק אפילו לגבי המותר, ולכן לא הועילה לו ההתראה, כי הוא באמת לא חשב שלא יאכל. אבל כאן מדובר על עדים שקרנים, הבאים להעיד על מה שראו, שברור להם לפני עדותם, שהדבר שקרי. וכאן אם נאמר להם התראה, הרי לגביהם אין ספק, שמעשה זה הינו אסור. ולכן לא ניתן לקוראו התראת ספק. ומה שיש ספק למתריעים, הרי על הצד שיצדקו, ההתראה הינה מושלמת.

יש לדקדק בהגדרת התראת ספק, "לא הוא אלא", שיש לדייק בדיוק מתי היא מתרחשת

[יסודות התוס' ומילות המפתח חוזרות כחוט השני. וכאן מילות המפתח הינן "לא הוא אלא", שאנו באים לנתח את המושג, ובמקרה שלנו התראת ספק, ומדייקים ומצמצמים מהו האופן האמיתי. ובמילות אלו בעצם משולבות שתי הגדרות שלילית וחיובית, בתחילה אנו שוללים מה לא - "לא הוא", ולאחר מכן מנתחים אנו מה כן "אלא", ובניגוד למה שהיה לך מקום לחשוב תחילה. ומעניין כי ביטוי זה מצוי כעשרים פעם בדברי התוספות. וכאן כאשר מבארים התוס' דרך דוגמא מעשית, מהי היא כן התראת ספק, ממילא מובן שכאן - אין זו התראת ספק.]

ניתרי בהו בתוך כדי דבור -

ואם תאמר,

היכי מצי תו הדרי בהו,

לצאת ידי שמים. ונמצא שזה שיטת רבי יוחנן לוקה ואינו משלם.

יש חילוק בין שלושת המקרים בהם גילתה התורה, שבהם הוא משלם, ולבין השאר

התוס' מסתמכים על עיקרון שביארו בד"ה אלא עולא לב, בו צמצמו ואמרו שעולא סובר 'משלם ולא לוקה' - רק בשלושת המקומות שהתורה גילתה חובל עד"ז ונערה בתולה, ובשאר - 'לוקה ולא משלם'. לפי זה עולא מודה שבחוסם אכן הוא 'לוקה ומשלם' כי שם התורה לא גילתה שמשלם ולא לוקה. ונמצא כי בשלושת המקרים חובל עד"ז ונערה בתולה עולא ורבא ב"מ צא א סוברים משלם ולא לוקה ורבי יוחנן סובר לוקה ואינו משלם. אבל בענין שוכר בהמה וחסם ודש בה שם כולם רבי יוחנן ועולא ורבא מודים שמצד הדין לוקה ואינו משלם אלא משלם לצאת ידי שמים.

החילוק יכול לשנות את כלל הסברא, בין מקרים חריגים ולבין בדרך כלל

[אחד היסודות המשמעותיים הינו החילוק "דווקא בהני תלת אית ליה .. דבעלמא סבר". ובמקומות אחרים בתוס' מופיע הרצף של "דווקא בהני .. אבל". שזה מבדל את המקרים החריגים ממה שסובר על פי רוב.]

ניתרי בהו מעיקרא כו' -

ואם תאמר,

תיפוק ליה דהוא התראת ספק, דאין אנו יודעין אם מעידים שקר.

ויש לומר,

דהתראת ספק - לא הוא,

אלא כגון אל תותיר,

שאף למותר עצמו הוא ספק,

שסבור שעדיין יש שהות ביום,

אבל הכא - המותרין יודעין שמעידין שקר.

מה שהעדים זוממים משלמים ואינם לוקין, טעמו שמאחר ואינם בני התראה - לא יוכלו לקבל מלקות, ורבא מבאר זאת כשהוא מנתח שלוש אפשרויות של זמן ההתראה

הגמרא מביאה טעם חדש, למה שעדים זוממים אינם לוקים. רבי אלעזר אומר: עדים זוממין ממונא משלמי מ"כאשר זומם, ומילקא לא לקי על "לא תענה" - משום דעדים זוממין לאו "בני התראה" נינהו, קודם עדותם! מנתח זאת רבא בשלושה אופנים, מדוע אכן לא ניתן להתרות בהם. ומנתח את כל אחד משלושת הזמנים, הקשורים לזמן עדותם. התראה לפני (בלשון הגמרא מעיקרא), התראה תוך כדי (בלשון הגמרא בשעת מעשה), והתראה לאחר מכן (בלשון הגמרא בסוף).

כאן התוס' נעמדים ומתייחסים לאפשרות הראשונה. אמר פירש רבא: תדע, שאכן אין עדים זוממין "בני התראה", כי: ניתרי בהו - אימת? אימתי נתרה בכל העדים הבאים להעיד בבית דין שיעידו באמת, ולא יעברו על איסור של עדות שקר? אם ניתרי בהו מעיקרא, יום או שעה, קודם העדות, שלא בפני

הגמרא (ו, א) מבארת את הכלל של תוך כדי דיבור, ושאינו בו לשלול שרשרת עדים, שמאחר והם חלק מעניין אחד, הרי אין הגופות של העדים מחלקות את העדות שאחת היא. "אמר רבא: והוא, שהעידו כולם בתוך כדי דיבור. אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: מכדי תוך כדי דיבור היכי דמי? כדי שאילת תלמיד לרב, מאה טובא הווי! אמר ליה: כל חד וחד בתוך כדי דיבור של חבירו."

הרחבת המושג של התראה, מזמן קצרצר, להרחבה בו כל עוד הם עדיין עסוקים באותו העניין

[מילות המפתח "כל זמן שעסוקים באותו" הן הקבועות, ודרך ניתן לראות השוואות מעניינות בתוס' אחרים. והפעם בחרתי לציין לא כמה פעמים נאמר הביטוי בכל התוס', אלא לתת דוגמא שכזו.

מאחר ולכאורה התראה הינה דבר קצר, של שלוש ארבע מילים, או שלום עליך רבי, או שלום עליך מורי ורבי. ואילו כאן התוס' מוציאים אותנו מההגדרה המצומצמת של הזמן של החרטה, ומרחיבים אותנו לכל עוד הם לא עברו לעניין חדש, הרי זה הזמן לדבר על כך. והדוגמא הינה מתוס' בכתובות צג, א "דכי היכי דתקנו רבנן שיהא אדם יכול לחזור בו כל זמן שעסוקין באותו ענין שלדעת כן הוא קונה ומקנה שיחזור כל זמן שירצה כל זמן שעסוקין באותו ענין."]

אלא פשיטא דאתרו ביה -

וא"ת,

היכי משלם ממון,

אפילו כי אין אסון,

הא כיון דמתכוין להרוג,

הוי ליה רודף ומתחייב בנפשו,

וקים ליה בדרכה מיניה.

וי"ל,

בשיכולין להצילו באחד מאבריו,

והכי אמרינן בבן סורר (סנהדרין דף עד.).

הגמרא מביאה דרשה אחרת לכל שבחובל הוא משלם ולא לוקה

רב שישא בריה דרב אידי אמר: יש מקור אחר לחובל בחבירו שהוא משלם ואינו לוקה: חובל בחבירו נמי, ממונא משלם ומילקא לא לקי - מהכא: דכתיב: "וכי ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה, ויצאו ילדיה [העוברים, ומתו], ולא יהיה אסון [באשה] - ענוש יענוש" הנוגף, וחייב לשלם לבעל את דמי הולדות.

ואמר רבי אלעזר: במצות שבמיתה [במריבה של מיתה] הכתוב מדבר, שמתכוין היה הנוגף להרוג את חבירו.

דכתיב באותה פרשה: "ואם אסון יהיה [שנהרגה האשה, ולא חבירו שהתכוון להורגו] - ונתת נפש תחת נפש". והיינו, בית דין הורגים את האיש המכה אותה, היות ונתכוין היה במכתו למכת הרג בחבירו. ואף על גב שהאשה היא שנהרגה

והא בהתראה איכא טפי מכדי דבור,
שהוא כדי שאילת שלום.

ויש לומר,

דכל זמן שעסוקים באותו דבר,

חשיב הכל - תוך כדי דבור,

כדאמרינן במכות (דף ו.),

דאפילו מעידין מאה,

כל אחד תוך כדי דבור של חבירו,

חשובין כולן תוך כדי דבור של ראשון,

ואם נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותו בטילה.

לטענת אביי, עדים זוממים אכן הינם בני התראה, ויש להתרות בהם, לאחר שסיים העד השני, תוך כדי דיבור

הגמרא הביאה את דברי רבי אלעזר, כי הטעם לכך שעדים זוממין משלמים ממון ולא לוקים, כי פשוט לא ניתן להתרות בהם. וביאר רבא את דבריו, תוך שצייר שלוש אפשרויות לנסות ולהתרות בהם, ושלא ניתן באף אחת מהן, לא לפני עדותם בבית הדין, לא בשעת מעשה בהיותם בבית הדין, ולא בסוף העדות, לאחר שסיימו את עדותן, וטענתו לזמן האחרון כי מה שהיה כבר היה, והרי ההתראה היא פעולת קדם, ואילו בשעה שנסיימה עדותן, שוב אינו חוזר ומגיד. כלומר, אפילו אם בעקבות דברי המתרים אכן ירצו לחזור בהן, הרי היא כעדות חדשה. וכאן מתקיף אביי את דברי רבא, כי הטענה של מאי דהוה - הוה, אינה נחשבת טענה טובה. אלא עדיין יכולים להתרות בתוך כדי דיבור, כדי שאילת שלום, לאחר העדות של העד השני.

שאלת התוס' היא הבנה על המציאות, כיצד ניתן להתראות באריכות, בעוד ששאילת שלום לרב הינה קצרה בהרבה

מעלים התוס' שאלה הנודעת למציאות. והרי מאליה עולה השאלה, שהרי ההתראה עצמה אינה כה קצרה כמו שאילת שלום, ולכאורה אינך יכול להתרות בהם תוך כדי דיבור, כי עד שתסיים את התראתך, אפילו אם הם ירצו לחזור בהם, זה כבר יהיה עניין חדש, והרי קיים לנו הכלל שכיוון שהגיד - שוב אינו חוזר ומגיד. "וא"ת היכי מצי הדרי בהו? והא בהתראה - איכא טפי מכדי שאלת שלום!"

עונים על כך התוס', לא רק מסברא, אלא גם מצרפין לכך הוכחה מגמרא מפורשת. "וי"ל דכל זמן שעסוקין באותו ענין - לא הוי הפסק, וחשיב כאלו הוא תוך כדי דיבור של ראשון, אף על פי שעדות השני והתראה הפסיקה ביניהם." שהרי הגמרא במכות מבארת זאת.

התוס' מביאים הוכחה מגמרא מפורשת, שכך אכן ניתן להתרות, ועדיין יחשב תוך כדי דיבור

המשנה (מכות ה, ב) לומדת "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת - אם מתקיימת העדות בשנים, למה פרט הכתוב בשלשה? אלא להקיש [שנים לשלשה] מה שלשה מזימין את השנים, אף השנים יזומו את הג'; ומנין אפי' מאה? ת"ל: עדים."

יכול להציל את האשה, בקטיעת אחד מאבריו של המאנס הרודף, ועל ידי הקטיעה ימנע מלבצע את זממו, כגון לקטוע רגלו לבלתי ירוץ אחריה - ואם אכן יכול לעשות כן, חייב לעשותו, ואסור להרגו. ולכן משלם קנס, הואיל ואינו חייב מיתה. ומשנת רבי יונתן בן שאול היא הסובר כן.

דתניא שנינו ברייתא: רבי יונתן בן שאול אומר: רודף שהיה רודף אחר חבריו להורגו או אחר הערה, והמציל בין הנרדף בין איש אחר יכול להצילו בקטיעת אחד מאבריו, ולא הציל בקטיעה, אלא הרגו -

נהרג עליו כדין רוצח, כיון שלא הורשה להרגו.

הגמרא מבררת טעמו של רבי יונתן בן שאול, מדרשת הכתובים. מאי טעמא דרבי יונתן בן שאול.

דכתיב (שמות כא): "וכי ינצו אנשים [זה עם זה, ונתכוין להכות את חבריו] ונגפו אשה הרה [אחד מהם הכה אשה] ויצאו ילדיה. ולא יהיה אסון [באשה] - ענש יענש [לשלם דמי ולדות לבעל]... ואם אסון יהיה [באשה] ונתתה נפש תחת נפש". ומה פירוש "ונתתה נפש תחת נפש"? אמר רבי אלעזר: במצות שבמיתה הכתוב מדבר שהתכוון להרוג את חבריו "במזיד", והרג את האשה, דכתיב: "ואם אסון יהיה ונתתה נפש [של הרוצח] תחת נפש [של האשה]". ואף שרדף אחרי חבריו להרגו, והתיר עצמו למיתה מדין רודף - אפילו הכי, אמר רחמנא: "ולא יהיה אסון - ענוש יענש". ומשלם דמי הולדות.

ולמה, הרי חייב מיתה ותשלומין כאחד? -

אי אמרת בשלמא, שאם יכול להציל באחד מאבריו - לא ניתן להצילו בנפשו - היינו דמשכחת לה, לכן יתכן דיענש ממון, כי מדובר כגון: שיכול המציל להציל את הנרדף, והוא האיש השני, בקטיעת אחד מאבריו של הרודף - וכיון שאינו חייב מיתה - משלם דמי וולדות. אלא אי אמרת, שאף אם יכול להציל באחד מאבריו - נמי ניתן להצילו בנפשו, ולהרגו, קשה - היכי משכחת לה איך יתכן דיענש דמי וולדות, הלוא חייב מיתה? ומכאן למד רבי יונתן בן שאול, שביכול להציל באחד מאבריו, לא ניתן להצילו בנפשו.

ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל דלמא לא הוי -

אין לומר,

דטעמא משום דאהריגה הוא דקיבל התראה,

דניחא ליה ליהרג,

על מנת שיהרג שונאו,

דתמות נפשי עם פלשתים הוא דקאמר,

אבל לא ניחא ליה להכות את חבריו,

על מנת שילקוהו.

דהא אמתניתין דפרק הנשרפין (סנהדרין ד' עט:),

דקתני דחייבי מיתות שנתערבו - ידונו בקלה,

וקאמר בגמרא (שם דף פ:),

ש"מ מותרה לדבר חמור -

הוי מותרה לדבר הקל,

והתם פשיטא,

מן המכה ולא חבריו שהתכוון להורגו, הרי הוא חייב מיתה, לפי רבי שמעון, הסובר ש"אדם המתכוין להרוג את זה, והרג את זה, חייב".

והרי היכי דמי, באיזה אופן מדברת אותה הפרשה, שמחייבת מיתה את הנוגף את האשה?

אי דלא אתרו ביה, אם לא התרו בו "אם תהרוג את חבריך תתחייב מיתה" - אמאי מיקטיל, למה הוא מתחייב מיתה על הריגת האשה, והרי אינו מותרת כלל! אלא פשיטא, שמדובר בכגון דאתרו ביה למיתה אם יהרוג את חבריו, ולכן חייב הוא מיתה על הריגת האשה, אף שהאשה היא זו שנהרגה ולא חבריו שנתכוין לו.

אף שראוי הוא מיתה, ועל כך התרו בו, אם ניתן להצילו באבריו - יש כאן חיוב ממון, שאין וודאות שיהרג

התוס' מעלים שאלה, שעולה מאליה. והרי עד שהינך אומר לי שישלם, ולא ילקה, אומר לך שמאחר ומדובר כאן בדיני נפשות, ואכן על כך התרו בו, והרי הוא רודף, שרשאים להורגו. ומאחר וכבר זכה לתואר החמור, שראוי להורגו, הרי אין לו לקבל גם עונש מיתה וגם ממון.

ויש להדגיש, כי בשאלה הוא התייחס כי בעצם זה שהגדרנו אותו כרודף, הרי הוא ב"כוח" כבר כמת, על דרך גברא קטילא, או טריפה. אולם התשובה מתייחסת ל"בפועל", שאם כל הבעיה הוא רק החשש שהוא הולך להרוג, מכיוון שניתן למנוע זאת רק בהצלת אחד מאבריו, הרי עדיין לא ניתן להכריז עליו, שבוודאי עתיד הוא למות, אף בהיותו רודף וודאי, וממילא אף שהתחייב בנפשו, עדיין עצם זה שיתכן שלא ימות, מאפשרת את עונש התשלומין.

הכוונה עצמה, אם כי היא רק ב"כוח" הרי היא כבר מזכה אותו כאילו הדבר כבר בוצע ב"פועל"

[לא רק בצד הרוחני והחסידי הכנה למצוה וכוונה יש בה מעלות. ואכן התוס' כאן משתמשים במילות המפתח "כיון דנתכוין", או "כיון שנתכוין" שמופיעות בעוד כמה מקומות בתוס'. קרוב לעשר מקומות. וממילא ניתן לחבר לא רק את הכוונה, אלא לראות זאת כעסקת חבילה "כיון דמתכוין.. הוי ליה" - וכבר זוכה הוא לתואר רודף.]

היכולת להרוג את הרודף להרוג את חבריו או לאנוס נערה המאורסה

המשנה בסנהדרין (עג, א) דנה על היתר להרוג אדם הבא להרוג או לאנוס. ואלו הן שמצילין אותן את עוברי העבירה - בנפשו על ידי נטילת נפשם, כלומר, שמותר לכל אדם להורגם כדי להצילם מן העבירה: הרודף אחר חבריו להרגו, כמו ששנינו במשנה הקודמת. והרודף אחר הזכר. והרודף אחר נערה המאורסה לאנוסה, והוא הדין לשאר העריות, כמו שיבואר בגמרא.

הגמרא בסנהדרין מוכיחה כיצד אם יכול להציל באחד מאבריו את הרודף, שאסור לו להורגו, ולכן משלם, ומביאה את הדרשה של אסון, המובאת כאן

וכן שנינו: ואלו נערות שיש להן קנס: הבא על אחותו. אביי אמר: לעולם מדובר באנוסה, ומדובר באופן שהמציל

כאשר נידונים למוות בחומרות שונות התערבבו, היה לי מקום לסבור שיענשו בקלה, ולכן חייבים להעמיד או שהתרו בהם באופן כללי, או כשיטת רבי יהודה, שהוא חייב לידע על מה הוא נידון

המשנה בסנהדרין מספרת לנו על מקרה בו התערבבו נידונים למיתה, אלא שהיו שם סוגים שונים של חומרות. ואומרים אנו כי יש את המכנה המשותף הנמוך ביותר, שזו המיתה הקלה, בבחינת בכלל מאתיים מנה, שאם מישו חייב מאתיים, הרי לבטח אין ויכוח כי מנה הוא גם חייב. ולכן ימותו במיתה הקלה מכולם. וגופא מהו סדר החומרה של ארבע מיתות בית דין, נחלקו בזה חכמים ורבי שמעון. ולחכמים הסקילה היא החמורה, לאחריה השריפה, לאחר מכן הרג (סייף), והקלה מכולם היא מיתת החנק. ובהמשך לומדת הגמרא: "שמע מינה: מותרה לדבר חמור - הוי מותרה לדבר קל." כלומר לגמרא היה פשוט בתחילה, שלא צריך לידע מהי מיתתו. אלא שכעת מצמצם זאת רבי ירמיה, שלא כך הם הדברים. אלא שרק אם לא הייתה התראה ייחודית לאיזה מיתה, ניתן לעשות כן. "אמר רבי ירמיה: הכא במאי עסקין - כגון שהתרו בו סתם."

מביאה הגמרא הוכחה לדברי רבי ירמיה מברייטא. "והאי תנא הוא, דתניא: ושאר חייבי מיתות שבתורה (פרט למסית שלא נדרשת בו התראה, שנאמר ולא תחמול עליו) - אין ממיתין אותן אלא בעדה ועדים והתראה, ועד שיודיעוהו שהוא חייב מיתת בית דין (כלומר, מודיעים אותו בסתם על עצם שהוא חייב, ומבלי לציין מהי המיתה). רבי יהודה אומר: עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג. תנא קמא יליף ממקושש, ורבי יהודה אומר: מקושש הוראת שעה היתה."

סברא, כמו פשיטא, יכולה להיות כאשר יש קל וחומר או בלשון של כל שכן

[אחד מיסודות הלימוד הוא הקל וחומר, והיא המידה הראשונה והבסיסית ב"ג מידות שהתורה נדרשת. וניתן לאומרה באופן אחר "כל שכן" או בראשי תיבות כ"ש שבקצרה עם אותיות פותחות, כמו וכ"ש או דכל שכן, מופיעות מילות המפתח הללו מעל אלף פעמים בתוס'. וכל זה הוא אכן מצד הסברא, אלמלא מה שנאמר בגמרא.]

הנשיק האחרון כשאין ברירה, הוא התירוץ שזו גזירת הכתוב

[ההבדל בין סברא וטעם ולבין גזירה, הוא שגזירת הכתוב יכולה להיות אף כנגד ההגיון. ומעניין שמילות המפתח "גזירת הכתוב" מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס'. ולא סתם נאמר כאן אלא גזירת הכתוב הוא, כי זאת התחנה האחרונה, ורק מאחר וניסינו בכל יכולתנו לבאר עניין זה בשכלנו ולא צלחנו (ואפילו זה נגד השכל), הרי יש לומר שמאחר וכך זה נכון, הרי כביכול על כורחך זו גזירת הכתוב (שהרי גזירה היא מעל השכל).

וכפי שביארו התוס' תחילה שפשוט לנו שאם קיבל התראה על אותו עניין בדבר החמור, היינו מסביר

דכיון דהתרו בו לסקילה וקבל, כ"ש שאם התרו בו חנק, על אותו דבר עצמו - שהיה מקבל, ואפ"ה בעי למימר, דמותרה לדבר חמור, לא הוי מותרה לדבר הקל.

אלא יש לומר, **דגזירת הכתוב הוא, דבעינן שיתיר עצמו לאותה מיתה, בין קלה בין חמורה.**

הגמרא מביאה את התקפת רב אשי, מניין לנו שהמותרה בדבר החמור - הרי הוא מותרה גם לדבר הקל

למדה הגמרא שאם רצה להרוג את חבירו, ובטעות נתן מכה לאשה הרה, ויצאו ילדיה, והיתה לו התראה על מכת המוות, שרצה לתת. והיות שאדם אשר הוא מותרה לדבר חמור [מי שהותרה שלא לעבור איסור המחייבו מיתה, כמו כאן, שהתרו בו שלא יהרוג את חבירו, ואם יהרגנו יתחייב מיתה], הוי מותרה אף לדבר הקל.

שהתראה למיתה, משמשת גם כהתראה למלקות, וכאן משמשת ההתראה שלא יהרוג את חבירו גם כהתראה שלא יחבול בחבירו, גם אם לא יהרגנו. ואם כן, מן הדין יש לו ללקות על חבלת האשה, כי מותרה הוא למלקות על איסור חבלה [ואף שנתכוין לחבול בחבירו, וחבל באשה, חייב] - ובכל זאת אמר רחמנא שאם נגף את האשה, "ולא יהיה אסון [שלא מתה האשה, אלא רק נחבלה ויצאו ולדותיה] - עונש יענש" החובל את האשה בממון, בתשלום דמי הולדות. הרי מלמד הכתוב שהחובל בחבירו משלם ממון ואינו לוקה.

שהרי כאן היה צריך ללקות על נגיפת האשה, ובכל זאת חייבתו התורה בדמי ולדות ולא במלקות.

מתקיף לה רב אשי: ממאי מנין לך דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, והרי דלמא לא הוי מותרה לדבר קל, ונמצא שעל החבלה אין לחייבו מלקות ולכן הוא משלם, ועדיין לא למדנו שהמתחייב מלקות הרי הוא משלם חבלה ואינו לוקה!?

אפילו אם הוא היה אומר לנו, כי נוח לו ליהרג בלבד - עדיין היה מותרה גם לדבר הקל של מלקות

התוס' באים לשלול טעם שהיינו עלולים לטעות בו. שאם ההתראה היא על מנת שימנע, הרי ראינו כי ההתראה אינה ממוקדת, ואם התרו בו בחמור, הרי מכל שכן יש ללמוד כאילו הותרה לדבר הקל. ולכאורה, ואת זה באים התוס' לשלול, היה לנו מקום לומר, שברגע שהתרו בו על הריגה, הרי עבורו זה הדבר הקל, ותלוי הדבר במשקפיים שלו, ומה נוח לו. וכגון שמדובר באדם האומר, לא איכפת לי למות אם החבר השנוא עליו ימות, בבחינת מה שמששון אמר, תמות נפשי עם פלישתים. אבל לא משתלם לי שאקבל מלקות, אם שונאי רק יהיה חבול, או סתם יקבל מכה. בבחינת הכל או לא כלום, כי עצם זה שהוא מוכן להרוג את שונאו, כאילו במעשהו מקופל, שרק עונש מיתה ירגיע את התפרצות כעסו.

אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוּו פלחי לצלמא -

תימה,
מנא לן הא,
 ועוד,
 דהא אמרינן בהרואה (ברכות סא:),
 כשהוציאו את ר"ע אמר,
 כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה,
 אימתי יבא לידי ואקיימנו,
 'בכל נפשך',
אלמא משמע דבכל נפשך - מיירי,
אפילו היו מייסרין את האדם ביסורין קשין,
 דומיא דרבי עקיבא,
 שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל,
וכ"ש לנגודי.

ואור"ת,
 דאותו צלם **לא היה** עבודת כוכבים **ממש,**
אלא היה עשוי לכבוד המלך,
ואעפ"כ היה בו קידוש השם,
ולכך מסרו עצמן למיתה,
 והיינו דכתיב (דניאל ג),
 'לאלהך - **לית אנן פלחין,**
ולצלם דהבא די אקימת - **לא נסגוד',**
משמע שהצלם - **לא היה תופס באלהות,**
ומיהו פלחו לצלמא,
משמע שהצלם **היה עבודת כוכבים,**
 מדקאמר 'פלחו'.

אף שהינך סובר שמיתה חמור ממלקות, ומכך שהתרו על המיתה נכלל המלקות - מקשה על כך רב אשי, ממעשה ההרבה של חנניה מישאל ועזריה

רב אשי הקשה, אמנם ההתראה היתה למיתה, שנתכוון להרוג את חבירו, ולא לחבלה שעונשה רק מלקות, אלא שעולות כאן שתי שאלות, מהיכן הסברא שהמותר להדבר החמור (מיתה) מותרת גם לדבר הקל (מלקות), ואם לא היתה לה התראה למלקות - לא נוכל להענישו במלקות. ואפילו שנקבל כלל זה, עדיין יש סברא ההופכת זאת מקצה לקצה, ועם היות וחשבת כי המיתה היא היא החמורה, הרי אביא לך הוכחה, כי המלקות הוא הדבר החמור, ואין זו סתם סברא בעלמא אלא הם דברי רב שאמר, אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה, פלחו לצלמא. כלומר, מולם היה שלא ייסרו אותם, אלא רק זרקו אותם לאש למות, אבל אם הם היו עוברים מסכת עינויים - לא היו עומדים בכך.

לכאורה עולה השאלה, מאחר ומדובר על צלם - הרי ביהרג ובל יעבור נכלל גם גדר הייסורים

ונתן לתוס' הרא"ש לנסח מחדש את לשון התוס': 'וא"ת, והא קיימא לן בכל התורה כולה - יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז

צריכים לומר שקיבל גם על הדבר הפשוט, אלא שמסקנת הגמרא הינה כנגד ההגיון. שהרי מדובר על התראה שאחרים הם שמתרים בו, והיאך הוא יהיה הקובע, שרק כאשר הוא מקבל - ההתראה מועילה דווקא במיתה שהוא קיבל. דבעינן שהתיר עצמו לאותה מיתה בין חמורה בין קלה.]

[דף לג עמוד ב]

ודלמא מלקות חמור -

הוה מצי לשנויי,

מסתברא מיתה חמורה,

שכן ניתנה לאנשי עיר הנידחת,
 כדאמרינן בפ"ד מיתות (סנהדרין נ.).

רב אשי מקשה, ואולי יש לומר כי מלקות חמור יותר, ומוכיח זאת שחנניה מישאל ועזריה לא היו עומדים בכך יותר ממיתה

הגמרא הביאה כי רב אשי הקשה, אמנם במתכוון להרוג את חבירו והמית את העוברים, הרי הוא קיבל התראה על הדבר החמור, שהוא מיתה. וכאן מקשים ואולי המלקות חמור יותר. אלא שכאן התוס' מציגים תשובה, שהגמרא אמנם לא אמרה אותה, אלא היתה יכולה להיאמר. כי בתשובה זו היה לשלול את הפירכא של הגמרא.

בתוס' הרא"ש מציג זאת כשאלה אפשרית ותשובה

"וא"ת תיפשוט דמיתה חמורה, שניתן למגדף ולעובד ע"ז, וי"ל דודאי מיתה חמורה, אבל לענין בני האדם - חמירא ליה מלקות ממיתה, משום אורך היסורין, ולהכי מייתי ראייה מחנניה מישאל ועזריה."

ויש לבאר דבריו. שודאי שמיתה חמורה ממלקות בעצמותה, דהא חזינן בכל הש"ס דעונש מיתה הוא על עבירות חמורות יותר ממלקות. רק שמצד האדם יש שמעדיפים למות ולא לקבל מכות, וכיון שלמאן דאמר מותרת לדבר החמור - הוי מותרת לדבר הקל, הרי זה תלוי בדעת האדם, שאם הסכים לקבל מיתה חמורה, ודאי יסכים לקבל הקלה, ולכן לענין זה שואלת הגמ', דלמא מכות חמור לאדם, ואין הוכחה שמסכים לקבל מכות, אבל ודאי שבאמת מיתה חמורה, ותו אין הוכחה מעיר הנדחת.

בכל דבר יש יותר ממימד אחד, כך שאכן המיתה יכולה להיות חמורה יותר, ועדיין בני אדם יעדיפו אותה על מלקות

[כאשר אנו דנים על חומרת עונש, הרי עפ"י תוס' הרא"ש יש שני מימדים. כפי שהתוס' הציגו - מצד פנקסו של הדיין, אכן העונש של מיתה הוא חמור יותר. והראייה שבאנשי עיר הנידחת שורפים את כל ממונם, וביחד עם זאת גם הורגים אותם בחרב. אבל מצד האדם - כאשר אנו מסתכלים מה נתפס אצל בני אדם, שבו הוא סובל יותר, זה אורך הייסורין. ונראה, כי בכך נכנסים לסוגיה כי הכמות יוצרת איכות.]

וכאן מגיע השלב השלישי, שהוא בעצם מתווך ואומר, נכון שאין כאן ע"ז ממשית, אבל מאחר ויש כאן מעין דמיון לכך, הרי עדיין היה קידוש השם במעשיהם, ולכך היה להם גם היתר למסור עצמן למיתה, וגם זכות לעשות כן.]

דלמא בשוגג ונקה מגלות -

תימה לר"י,

היכי שייך גלות,

אם מת אחר שחבשוהו ב' או שלשה ימים,

הא אמרינן במי שאחזו (גיטין ע: ושם),

שחט בו שנים או רוב שנים,

הרי זה אינו גולה,

דחיישין שמא הרוח בלבלתו,

וטעמא דגבי גלות,

אשכחן מילי טובא דפטור,

כגון דרך עלייה,

דגבי מיתה,

אין חילוק בין דרך עלייה לדרך ירידה,

הכי נמי, גבי גלות - בעינן שימות מיד,

כדכתיב ויפל עליו וימות,

משמע מיד,

ואף על גב דגבי מיתה,

נמי כתיב מכה איש ומת.

וי"ל,

דמשכחת לה בביתא דשישא,

דלא חיישין שמא הרוח בלבלתו,

כדאמרינן התם.

אי נמי,

דוקא בשחט בו רוב שנים,

חיישין שמא הרוח בלבלתו,

דבקל הרוח מבלבלו,

אבל בשאר חבלות - **אין הרוח מזיק כל כך,**

שיכולין לשמור יפה מבלבול רוח,

לכרוך על המכה שום דבר.

וא"ת,

היכי מיתוקם קרא בשוגג,

הא כתיב שבת בקרא,

רק שבתו יתן וגו',

ובשוגג - לא מיחייב,

כדאמרינן בס"פ כיצד הרגל (ב"ק כו: ושם),

דמרבה מפצע תחת פצע,

לחייב על השוגג כמזיד נזק,

אבל לא ד' דברים.

וגילוי עריות ושפיכות דמים, ואין לומר ה"מ ליהרג אבל לענין יסורין - לא, דהא אמרינן כשהוציאו את ר' עקיבא וכו' אמר כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, מתי יבא לידי שאקיימנו בכל נפשך, אפילו הוא נוטל את נפשך, אלמא משמע דבכל נפשך, מיירי אפילו אם מייסרין את האדם ביסורין קשין, דומיא דרבי עקיבא, שהיו מסרקין עורו במסרקאות של ברזל, וכל שכן לנגידא."

התוס' מבארים, כי אכן לא היתה כאן עבודה זרה ממשית

ואף כאן מרחיבים התוס' רא"ש. "ואומר ר"ת, שלא היה ע"ז ממש, אלא צלם העשוי לכבוד המלך. והיינו דאמרינן בפסחים (נ"ג ב') מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש? ואילו ע"ז ממש היה - היאך אמר מה ראו? וכן מוכח נמי בפ"ק דע"ז (ג' א') דקאמר יבוא נימרוד ויעיד באברהם שלא השתחוה לע"ז, ויבא נבוכדנצר ויעיד בחנניה מישאל ועזריה שלא השתחוה לצלם, משמע שלא היה ע"ז ממש, וקרא נמי הכי מוכח, דכתיב לאלהך - לא אנחנו פלחין, ולצלם דהבא די הקמת - לא סוגדין." (כלומר התוס') מחלקים בין שני מושגים שונים ע"ז או סתם אנדרטת כבוד, והחידוש הוא שאפילו שכאן לא מדובר על עבודה זרה ממשית, שהכל עובדים אותה כהרגלה, אפילו מכך, איננו חולקים כלל כבוד.

(תוס' הרא"ש דוחים את שאלת התוס' שעדיין יש מקום להקשות על תירוצו של רבינו תם, כי לשון התנ"ך הוא פלחו, שזה הולך רק על עבודה זרה, ולא סתם אנדרטת כבוד)

והאי דקאמר הכא פלחו לצלמא - לאו דוקא פלחו, ובמדרש חזית קאמר, שאלו ליחזקאל מה את בעי למעבד? אמר להן מקובלני מישעיה רבי, חבי כמעט רגע עד יעבור זעם. אמרו ליה את בעית דיהויין אמרינן הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא? אמר לון ומה אתון בעון אמרי ליה דיהון אמרינן הדין צלמא כל אומיא סגדין ליה לבר מישראל, והיינו דקאמר מה ראו חנניה מישאל ועזריה שהפילו עצמן, לפי שהיו יכולין להסתלק משם כמו יחזקאל, אלא שמסרו עצמן, כדי שיתקדש שם שמים על ידם."

דרך מילות הקישור "לא היה .. ממש, אלא היה .. ואעפ"כ היה בו" - מתבאר היטב חילוקו של רבינו תם

[היכולת להפריד בין עבודה זרה ולבין הצלם, משתמש במילות המפתח "ממש, אלא", המופיעות קרוב לחמישים פעם בתוס'. וביטוי זה בעצם כולל שלושה שלבים, השלב הראשון בו אנו שוללים את הממש, שאותו הצלם "לא היה" עבודת כוכבים "ממש". והשלב השני בו אנו אומרים בחיוב מהו הוא בכל זאת כן היה. שהרי המילה אלא, באה לשלול ולהציג כיוון חדש, והוא היה עשוי לכבוד המלך.

והשלב השלישי, הוא לא במילות המפתח שהצגנו אלא בכל זאת הוא חלק מהעניין, והיא המילה ואעפ"כ - שהיא בעצם נועדה לענות, הכיצד? שאם לשיטתך אין כאן כלל גדר של עבודה זרה, מה טעם השתגעו חנניה מישאל ועזריה לקפוץ לתוך כבשן של אש? והרי אסור לאבד את גופם, שהרי יש כאן יעבור ואל יהרג.

הייכי שייך היא שאלה על מציאות והאוקימתא מביאה מציאות בה אין בעייה

[אחת השאלות המעניינות ביותר הינה על המציאות "היכי שייך". ואכן התשובה כאן היא מציאת מציאות שבה אין בעיה, והיא ההעמדה. כי כל החשש הוא רק במצב מסויים, שאכן זו המציאות, אבל "משכחת לה .. דלא חיישינן", ועוד תירוץ "דווקא ב .. חיישינן .. אבל יכולין לשמור יפה". והמעניין כי יש למעלה מעשר פעמים בתוס' "הייכי שייך" ופעמים רבות התירוץ קשור לאוקימתא "כגון" "מיירי".]

שאלה נוספת אף היא על הבנת המציאות של הפסוק, וגם כאן מתורץ בשלוש אוקימתות

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "מיהו קשה, היאך מיתוקם קרא בגלות - הא כתיב בקרא שבת וריפוי, ואי בשוגג - לא מיחייב, כדאמרינן בסוף כיצד הרגל, דמריבין מפצע תחת פצע שוגג כמזיד, לחייבו נזק אבל לא ארבעה דברים, וי"ל בהוסיף לו רצועה אחת ומת (כלומר שליח ב"ד שהוסיף להלקותו יותר ממה שאמדוהו ב"ד) דאמרינן בפרק המניח דגולה על ידו ואם לא מת - חייב בארבעה דברים, דלא דמי לשאר שוגג. או שנכנס לחנותו של נגר ברשות (פי' ברשות הנגר, ואח"כ מת שנתזה בקעת וטפחה לו על פניו) דמוכח התם לרב פפא דשייך ביה גלות וארבעה דברים. או שנפל מן הגג ברוח מצויה בסוף כיצד הרגל דחייב בארבעה דברים, ואם מת - גולה."

והתוס' מביאים העמדה רביעית. דהוה שוגג על המיתה ומזיד על החבלה. ופירושו, שנתן לו מכה בעוצמה של חבלה, ולא בעוצמה של המתה, וארע שמת.

גנב שור הנסקל וטבחיו משלם תשלומי ד' וה' -

תימה,

דתיקשי מהכא לריש לקיש,

דאמר בפרק מרובה (שם עז: ושם),

כל היכא דליתיה במכירה - ליתיה בטביחה,

והכא שור הנסקל - ליתיה במכירה.

וי"ל,

דהתם - קדשים חמירי, דליתנהו כלל במכירה,

אבל שור הנסקל,

אם ימכרנו לעובד כוכבים - אין תופס דמיו.

ולר"ת,

שאומר דאין שור הנסקל נאסר מחיים,

ניחא.

הגמרא הביאה את תירוצו של ריש לקיש, כי משנתנו כרבי מאיר, שיש לו לוקה ומשלם, אבל הקשו עליו שיש לו גם מת ומשלם, עם היות והמשנה בהמשך לא מקבלת זאת

הגמרא שאלה בתחילת הפרק, שאנו רואים ממשנתנו שהבא על חיובי כרת - משלם קנס, ואילו במשנה במכות אנו רואים שהוא לוקה. ומאחר והגמרא ידעה את הכלל שאינו

וי"ל,

דמשכחת לה בהוסיף לו רצועה אחת,

דאמר בהמניח (שם לב:) דגולה,

ואם לא מת - חייב בד' דברים,

ולא דמי לשאר שוגג.

או כגון שנכנס לחנותו של נגר ברשות,

דמוכח התם לרב פפא,

דשייך ביה גלות וד' דברים.

או נפל מן הגג ברוח מצויה,

דחייב בד' דברים,

כדאמרינן בסוף כיצד הרגל (שם כז:),

ומסתברא דאם מת דגולה.

ועוד,

דאפשר דהוי שוגג - על המיתה,

ומזיד - על החבלה.

הגמרא מביאה את התקפת רב מרי, שימנסה להעמיד שמדובר במכת שוגג, ושיתחייב עליה גלות

הפסוק (משפטים כא, יט) אומר "אִם-יִקְוֶה וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל-מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמִּכָּה רַק שְׂבָתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא:" מביאה הגמרא את התקפת רב מרי, וכי מהיכן לך להעמיד שמדובר בהכאת מזיד, וניקה הוא ממוות, שהיא מיתת בית דין. ואולי אעמיד לך שמדובר בשוגג, ואז מה שעושים למוכה הוא חבישה, על מנת לבדוק אם בינתיים לא מת, ואז המכה היה מתחייב בגלות? ולכן מאחר ואנו מעמידים בגלות, כלל לא שייכת התראה.

כיצד ניתן להעמיד שהיתה מכה של יום יומיים עבור גלות, שזה נוגד גמרא מפורשת

מקשים התוס' בשם ר"י, כי לא היה מתחייב גלות, אם היה מדובר על מכה שבה לא מת מיד, אלא עברו יומיים או שלושה. שאפילו במקרה והפעולה היתה ברורה, כגון ששחט בו שניים או רוב שניים, אלא שהיה זה בשוגג, ואכן הוא מת, אלא שזה לקח יומיים או שלושה, הרי יש לנו לתלות, שמא היה כאן גורם נוסף, כגון שהרוח בלבלתו. ועוד שיש הבדל בין מיתה, ועם היות וכתוב בה גם הכאה, הרי אין לנו כל חילוק בין דרך עלייה לדרך ירידה, כלומר האיר, אלא התוצאה, הרי בגלות, הכתוב דורש מכת מוות מיידית, על מנת שיתחייב. וכפי שהפסוק (מסעי לה, כג) הדין בשוגג אומר שצריכה להיות מכת מוות, ויפול עליו וימות, וללא המתנה. "אֹבֶד-בְּכָל-אֶבֶן אֲשֶׁר-יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוּת וַיִּפֹּל עָלָיו וַיָּמָת וְהָיָה לֹא-אֲוִיב לוֹ וְלֹא מִבֶּקֶשׁ רָעָתוֹ:" משמע ליה לאלתר, אף על פי שבמזיד - חייב אפילו לא מת לאלתר, יש חילוק בין מיתה לגלות. וכמובא בגמרא בגיטין, ובתוס' שם.

התוס' מתרצים בשתי העמדות

אכן הגמרא מבארת, כי אם היה זה בית משיש, שאין בו רוח, אכן שם הרוח אינה מבלבלת. והעמדה אחרת שיש הבדל במכה שאינה חבלה, שהוא יכול לעטוף בקלות, ולמנוע את מניעת הרוח.

דבר שיש לו ערך, וגם הוא המקבל אין תופס האיסור בדמים הללו, ואכן יכול הוא להשתמש במעות, והראייה שעם המעות הללו שהוא קיבל - רשאי הוא לקדש, כנאמר בקידושין (נו, ב) מכרן וקידש בדמיהן - מקודשת].

לשיטת ר"ת - המכירה יכולה לחול גם לישראל, קודם הסקילה, וממילא האיסור הוא על הטביחה

לגבי זמן איסורו של שור הנסקל, הרי כאן (לד, א) רש"י לומד, שור הנסקל דמשנגמר דינו - אסור בהנאה. אולם שיטת רבינו תם (זבחים ע, ב ד"ה אפילו) "ועוד אומר ר"ת, דשור הנסקל - אינו נאסר מחיים". ונמצא כי כל עוד לא נסקל - הרי טרם חל איסורו, ועדיין כן יש לו שווי, ויכול הוא למוכרו, אפילו לישראל, ונמצא כי הכסף עדיין לא נאסר בהנאה, כי כל איסור הנאתו הוא לאחר שבוצעה בו הסקילה.

לאו משום דלא מיחייב כו' -

אף על גב דהכא, אפילו לצאת ידי שמים - אינו חייב, **דדוקא בממונ** הוא דאמר רבא, בהשוכר את הפועלים (ב"מ צא. ושם), אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, **דמיחייב בבא לצאת ידי שמים**, **אבל קנס - לא מיחייב אלא ע"פ ב"ד**, כדאמרין אשר ירשיעון אלהים, פרט למרשיע עצמו, **מ"מ ניחא**, **דכיון שהיה ראוי להתחייב**, אם לא היה מתחייב בנפשו, **מתחייב נמי אממונ ע"י שליח**, כיון שאינו מתחייב בנפשו.

הפטור של המשלח אינו מכך שהוא פטור מהתשלום של הארבע וחמישה, אלא מאחר והטביחה פוטרת אותו, מטעם של קם ליה בדרכה מיניה, ולכן השליח - כן יאלץ לשלם

ריש לקיש העמיד את הסתירה של לוקה (במסכת מכות) ומשלם (במשנתנו) כשיטת רבי מאיר. אלא שהקשינו עליו לעניין מת ומשלם, שבמשנה הבאה כאן בכתובות פטרוהו מדין קם ליה בדרכה מיניה. וראינו כי רבי מאיר סובר כי גנב וטבח בשבת, ואעפ"כ משלם תשלומי ארבעה וחמישה.

ודנה הגמרא אם אנו מפצלים את הפעולות, והוא רק גונב ואילו שליח שלו, שהוא אחר טובח. והקשתה הגמרא "מתקיף לה מר זוטרא: מי איכא מידי דאילו עבד איהו - לא מיחייב, ועביד שליח - ומחייב? איהו לאו משום דלא מיחייב, אלא משום דקם ליה בדרכה מיניה." כלומר, לא שהפעולה של הטביחה היתה מותרת למשלח, והוא מופקע מעצם החיוב על הטביחה. אלא הפטור מגיע ממקום צדדי, שהוא חיוב המיתה, הפוטרת אותו מהתשלום, ולכן לשליח שאין פטור זה - הוא כן יהיה מחוייב על התשלום.

לוקה ומשלם, יש לישב סתירה זו. וכעת הגמרא הביאה תירוץ נוסף משמו של ריש לקיש, כי משנתנו הינה בשיטת רבי מאיר, שלשיטתו כן לוקה ומשלם, כאחת.

והקשתה הגמרא על תירוץ, שהרי סתירה נוספת הוא הבא על בתו, שהמשנה הבאה לומדת מפורשות כי הבא על בתו אינו חייב בקנס, מאחר וקם ליה בדרכה מיניה.

ובחלק מקושייתה, מקשה הגמרא שלא תוכל לתרץ, שרק לוקה ומשלם יש לו, אבל לא מת ומשלם, שהרי יש על כך ברייתא, בה אנו רואים כי אצל רבי מאיר יש גם מת ומשלם. והתניא: גנב וטבח בשבת (שיש איסור סקילה על שחיטה בשבת), גנב וטבח לעבודת כוכבים (שיש מיתת בית דין למקריב לעבודה זרה), גנב שור הנסקל וטבח (שיש בו איסור הנאה) - משלם תשלומי ארבעה וחמשה, דברי רבי מאיר, וחכמים פוטרין!

מאחר והתירוץ שהובא הוא בשם ריש לקיש, והרי בעניין שור הנסקל, ריש לקיש עצמו אומר, במסכת בבא קמא, שאיסור הטביחה הוא רק בדבר שניתן למוכרו, ואם כן אין איסור על טביחתו

במסכת בבא קמא, דנו לגבי קדשים תמימים, האם שייך לפדותן. ושיטת ריש לקיש שמאחר והפסוק אומר "וטבחו ומכרו", יש כאן היקש. שהאיסור של הטביחה חל רק עם ניתן למוכרו את הבהמה. אבל כאן שהיה מדובר בקדשים, שלא ניתן למוכרם, שהרי אין פדיון בקדשים - לכן לא יהיה גם איסור בטביחה.

ואם כן יש להקשות על ריש לקיש, כי מאחר ומדובר על שור הנסקל, שאין לו ערך ממוני, כי היות והשור הרג נפש, ונתחייב בסקילה - הרי כאילו הוא חסר ערך, שאנו מחשיבים אותו כראוי להישחט. ומאחר ולא ניתן למוכרו - הרי גם אין איסור על טביחתו. כי לריש לקיש הטביחה היא פעולה שניה, שכל התועלת לשחוט הוא עבור האכילה, וכאן הוא שוחט דבר שכלל לא שייך למוכרו. וכיצד כאן הברייתא מחייבת אותו בתשלומי ד' וה'.

כאשר יש חילוק, אנו מראים כי שני המקרים אינם זהים, ואחת הדרכים לחזק מקום אחד, ולהחליש את המקום השני

[ידוע כי אחד מהכלים החשובים בתירוץ הינו החילוק. ומילות המפתח בו הן "דהתם .. אבל" או "הכא". ומטרת החילוק שהיה נראה לנו בקושיא, כי שני הדברים זהים, ולכן הקשינו משם על ריש לקיש כאן. ואז אומרים שאין הדברים שווים כלל.

הכלל של מה שאינו במכירה אינו בטביחה, אכן אנו משאירים את זה לריש לקיש, אלא שאנו אומרים כי שם בבבא קמא מדובר לגבי קדשים, ואנחנו מחזקים את אי יכולת המכירה שם, שאינם כלל במכירה, ונותנים אנו טעם לכך, היות והקדשים הינם חמורים.

אבל כאן, אנו מחלישים את אי יכולת המכירה, ומציעים מסלול עוקף, שימכור את השור הנסקל לגוי, ואז מאחר ולגוי אין איסור הנאה בשור, הרי הוא קנה

רבא מעמיד כי בבא לצאת ידי שמים - הרי אף מי שמקבל מלקות, אינו נפטר בכך

במסכת בבא מציעא, שנינו בברייתא, כי החוסם את הפרה ודש בה - לוקה, על האיסור "לא תחוסם שור בדישו", אולם הוא גם נאלץ לשלם לבעל הפרה, שיצטרך להאכילה, על כך שמנע את הפרה מאכילתה. רבא העמיד זאת, בבא לצאת ידי חובת שמיים. כי האיסור גם לתת עונש מלקות וגם תשלום - הוא רק על בית הדין, שהם אלו המענישים. ולמדים זאת מכך שהתורה אסרה אתנן לזונה, ונמצא כי הטלה שקיבלה בתמורה לזנות - נאסר להקרבה.

ומדייקים, מאחר והאיסור נאמר בלא כל חילוק, הרי אפילו היה בא על אמו, שהוא היה מתחייב מיתה, כיצד יש לה אתנן, והרי הוא פטור לתת לה. ומדייקים, כי בשעה שהיה רוצה לצאת ידי חובת שמיים, אין בכוח המיתה להפקיע את חיובו הממוני. ומאחר ואז יש לו חובת תשלום - הרי זה אכן נקרא אתנן, ולא סתם מתנה.

עם היות ואפילו בבא לצאת ידי שמיים זה רק בממון ולא קנס - כאן הוא חיוב ממוני

מקשים התוס' בשאלת אף-על-גב, שהיא שאלה, שתירוצה בצידה. כלומר, שמלכתחילה אינה עם קושי אמיתי. ואנו עושים חילוק בין המקרים. בא לצאת ידי שמיים - הרי הוא מתחייב רק בממון. אבל קנס, כמו בסוגייתנו, שעל טביחה משלמים ארבעה וחמישה, שהוא מעבר לערך הבהמה, הוא אינו יכול לחייב את עצמו, אלא זה עונש הניתן לו רק על ידי בית דין. שהרי קנס אינו קשור לערך ההיזק, וכך יוצא הוא מגדרי תשלום. ולא רק שיש בכך סברא, אלא פשוט הוא, שיש לבססו על פסוק, שנאמר אשר ירשיעון אלוקים, כלומר הדיינים, פרט למרשיע את עצמו.

ומתריצים התוס', הרי כאן מאחר והיה ראוי להתחייב, אלמלא היה מתחייב בנפשו - הרי זה כן חיוב ממוני, ולא קנס. לכן גם על ידי שליח, זה נקרא ממון.

מה שהיה ראוי להתחייב - נקרא הדבר גדר של חיוב ממוני

[הדגש של ב"כוח" לעומת הב"פועל" הוא על ידי מילות המפתח "היה ראוי", המופיעות כשבעים פעמים בתוספות. ועל כן, עצם זה שהיה ראוי להתחייב בעצמו, אלמלא שהיה מתחייב בנפשו - הרי יש לדבר גדר ממוני. ואין אנו מסתכלים על כך כקנס.]

[דף לד עמוד א]

רבי שמעון היא דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה -

תימה,

דעד כאן לא פליגי רבנן התם,

גבי אותו ואת בנו,

אלא כדמפרש התם בחולין (דף פה.),

טעמא דנין שחיטה משחיטה,

פירוש משחוטי חוץ,
ואין דנין שחיטה מטביחה,
אבל הכא גבי תשלומי ד' וה',
דכתיב טביחה,
אית לן למילף טביחה מטביחה,
ולא שמה שחיטה.

ואור"י,

דאיכא למימר,

דנין דבר הנאמר בסיני מדבר הנאמר בסיני,

ואין דנין דבר הנאמר בסיני,

מטבוח טבח והכן, שלא נאמר בסיני.

והתם נמי ה"מ למימר הכי,

אלא דאית ליה שינויא אחרינא.

א"נ י"ל,

דצריך שינויא, דהתם - דנין שחיטה משחיטה,

דאי הוה כתיב טביחה גבי אותו ואת בנו,

הוה ילפינן הכא והתם,

מטבוח טבח והכן טביחה מטביחה,

אף על גב דלא נאמרה בסיני,

דהוי בדדמי,

מדנילף טביחה משחיטה דלא דמי,

אף על גב דנאמרה בסיני,

אבל השתא דכתיב שחיטה גבי אותו ואת בנו,

דנין שחיטה משחיטה,

וילפינן נמי השתא אטביחה דד' וה',

ואיפכא ליכא למימר,

דנין טביחה דתשלומי ד' וה' מטביחה,

ולמילף מהתם אשחיטה,

דאותו ואת בנו,

דכיון דשקולים הן,

ואיכא למילף הכי ואיכא למילף הכי,

אית לן למימר,

דנין דבר הנאמר בסיני ממה שנאמר בסיני.

מהלך הגמרא עד שהביאה את שיטת רבי שמעון ששחיטה שאינו ראוי עליה - אינה נקראת שחיטה, ולכן פוטר מתשלומי הארבעה וחמישה

הגמרא הביאה בשיטת ריש לקיש, הסובר שמשתנו היא כרבי מאיר, הסובר לוקה ומשלם, ואפילו מת ומשלם. והביאה ברייתא כדבריו כי במקרה של גנב וטבח בשבת, שמתחייב במיתת בית דין על השחיטה, ואעפ"כ לרבי מאיר משלם, אלא שחכמים פוטרם. והעמידה הגמרא כי מדובר בטובח על ידי אחר, כך שהגנב לא היה חייב מיתה בנוסף, אלא שיש להבין כיצד החכמים פוטרם את המשלח, והעמידה הגמרא שזאת שיטת רבי שמעון, שאם יש שחיטה שאין הבהמה מותרת על ידה - אינה נחשבת שחיטה, וכמו שטבח ונמצאת טריפה, או שטבח חולין בעזרה.

אם היה כתוב באותו ואת בנו טביחה, הרי היינו מעדיפים לדמות בלשון לטביחה, אף שלא נאמרה בסיני, אבל מאחר וכתוב שחיטה, עומדות בפנינו שתי אפשרויות שקולות, ואז ההכרעה כאן בגנב וטבח, היא גם שעדיף ללכת אף על שחיטה שאינה ראויה, כי בכל זאת יש גריעותא בטביחה שלא נאמרה בסיני

(התוס' מקשים, כאשר הם משנים הנחת יסוד, ומציירים הגדרה חדשה, לו היה כתוב באותו ואת בנו בלשון טביחה) דהתם - דאי הוה כתיב טביחה גבי אותו ואת בנו - הו"א כיון דגבי אותו ואת בנו כתיב טביחה וגבי תשלומי ד' וד' כתיב טביחה - אית לן למילף טפי טביחה מטביחה, דהוי בדדמי, ואף על גב דלא נאמרה בסיני, ממה דנילף טביחה משחיטה דלא הוי בדדמי, אבל השתא דכתיב גבי אותו ואת בנו שחיטה - דנין שחיטה משחיטה וילפינן מהתם טביחה דד' וד' (פי' להקראת שחיטה, אף על פי שאינה ראויה), ואיפכא ליכא למימר, דנילף טביחה דד' וד' מטבח טבח ולמילף מהתם שחיטה דאותו ואת בנו (פי' שתהיה ראויה וגם תקרא שחיטה) דכיון דהוי שקולין דאיכא למילף הכי, ואיכא למילף הכי, איכא למימר דדנין דבר שנאמר בסיני ממה שנאמר בסיני.

משלבים כאן שתי גישות בלמדנות - היכולת להפוך והיכולת לשלול

[ההתייחסות כאן בכללים היא לסוף התוס', בו אנו איננו יכולים ללמוד טביחה, מאחר ולא נאמרה בסיני. אחד הכללים הידועים, שמנסה הלמדן לעשות הוא להפוך (המילה איפכא מצויה בתוס' קרוב לחמש מאות פעם). אבל כאן אנו מראים הוכחה שעל דרך השלילה (וגם הביטוי ליכא למימר מופיע כחמש מאות פעם), שאינו יכול לבצע את ההיפוך. אלא שכאן משלבים את שניהם ומילות המפתח הינן "איפכא - ליכא למימר", שעם היות והן עצמן ביחד מופיעות רק פחות מעשר פעמים בתוס', הרי זה בעצם צירוף של שתי תכונות שכל אחת מהן היא בסיס התוס'.]

המבשל בשבת בשוגג יאכל -

פירוש,

בו ביום, ואפילו הוא,

כדמוכח בפרק כירה (שבת לח.),

דבעו מרבי חייא בר אבא,

שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת כו',

עד המבשל בשבת כו' בשוגג יאכל,

ולאותו שבת קא בעי התם - אי אסיר,

גזרה שלא יאמר - שוכח אני.

במזיד - לא יאכל,

פירוש,

בין הוא בין אחרים, בו ביום,

אבל במוצאי שבת, **לדידה - נמי שרי,**

דהא בפרק קמא דחולין (דף טו. ושם),

והעמידו כי עצם הטביחה בזמן הלא נכון, כשיטת רבי יוחנן הסנדלר, שאוסר לאכול מעשה שבת שעשה במזיד באופן עולמי, גם לאחר שבת, וגם לאחרים - הרי זו שחיטה שאינה ראויה, ואין לה דין של שחיטה, "לאו שמה שחיטה", ועל כן אינו מתחייב עליה.

מחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון באותו ואת בנו לעניין שחיטה שאינה ראויה

דברי רבי שמעון מבוססים על משנה בחולין: "השוחט ונמצאת טריפה, והשוחט לעבודת כוכבים, והשוחט חולין בפנים, וקדשים בחוץ, היה ועוף הנסקלים - רבי מאיר מחייב, וחכמים פוטרם." חכמים זו שיטת רבי שמעון, הפוטר מכיסוי הדם, בשל שחיטה שאינה ראויה, שאינה מתרת את הבשר באכילה, מכיוון שאף לאחר השחיטה הם אסורים באכילה. הגמרא שם דנה על מחלוקת נוספת בין רבי מאיר ולרבי שמעון בדין של איסור של "אותו ואת בנו". רבי מאיר סובר, שבמקרה כזה, אף בשחיטה שאינה ראויה הוא מחייב מלקות. ומבאר הגמרא טעמו, שהוא למד גזירה שווה שחיטה, שאף בשחוטא חוץ נאמרה לשון שחיטה. עם היותה שחיטה שאינה כשירה. ואילו רבי שמעון למד מיוסף, שנאמר וטבח טבח והכן, השחיטה הינה צריכה להיות על מנת שיאכלו לאכול עימו. ורבי מאיר שם סבר שדנים שחיטה משחיטה, ואין דנים שחיטה מטביחה. ואילו רבי שמעון סבר, כי דנים חולין מחולין, ולא חולין מקדשים. ועל כך ענה רבי מאיר תשובה ניצחת, עד שרבי מסדר השמנה בחר בסברא זו, ולכן באותו ואת בנו שנא את דברי רבי מאיר בלשון חכמים. ותשובתו כי אותו ואת בנו יכולים להיות גם בקדשים.

מקשים התוס', שכל מה שרבי מאיר אינו לומד באותו ואת בנו ששחיטה נלמדת משחיטה ולא מטבח, כי איסור זה נאמר בלשון שחיטה, אבל כאן כן ניתן ללמוד שחיטה מטביחה

מקשים התוס', כי אפילו לשיטת רבי מאיר, הלומד דווקא שחיטה משחיטה, הרי זה דין פרטי באותו ואת בנו, שאיסור זה נאמר בלשון שחיטה. וְשׁוֹר אִשָּׁה אֶתּוֹ וְאֶת־בְּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בַּיּוֹם אֶחָד: (אמור כב, כח) אבל כאן בתשלומי ארבעה וחמישה הרי מדובר על טביחה, ואם כן, כן ראוי ללמוד כרבי שמעון, מטבח טבח והכן, ומאחר ואינה שחיטה הראויה - לא שמה שחיטה, כלומר, אין לה דין של פעולת שחיטה, שהרי היא פעולה עקרה שלא הועילה דבר.

דנין דבר הנאמר בסיני מדבר הנאמר בסיני אבל טבח טבח לא נאמר בסיני

התוס' מחלישים את האפשרות ללמוד מטבח טבח והכן, מאחר וזה סיפור דברים, שהתרחש לפני קבלת התורה בסיני. ונקרא הדבר שלא נאמר בסיני, וממילא לא ניתן לדון מדבר הנאמר מסיני, וללמוד מדבר שאינו נאמר בסיני. ועם היות ששם הגמרא דחתה את טעמן של רבי שמעון, שאמרו רבי מני בר פטיש, שזה הלימוד. הרי זה לא שהיתה הסכמה על עצם לימוד זה, אלא שבקלות יכלה הגמרא למצוא טעם אחר ולדחותו.

ובשאלה היתה השוואה לגבי המבשל. וכפי שהובא בהמשך משמו של רב. בתחילה היו אומרים המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, והוא הדין לשוכח. משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו - חזרו וקנסו על השוכח. מדייקים התוס', כי עצם זה שקושרים את דין המבשל לשכחה, והאם יש לגזור שמא יערים ויאמר, שוכח אני, מוכיחה כי מדובר עליו ולא אותה השבת. ואכן פשטו לו להיתר, שאם היה זה בשוגג - יאכל.

הדיקוק לגבי במזיד - לא יאכל, מופיע בתוס' הרא"ש כדיבור המתחיל נפרד

במזיד לא יאכל - בו ביום, בין הוא בין אחרים. ולמוצאי שבת - שרי אפילו לדידה, והיה ליה למימר לא יאכל, אלא אגב דנקט ברישא בשוגג - יאכל, אפילו הוא בעצמו, נקט בסיפא נמי, במזיד - לא יאכל.

הוכחה מהגמרא בחולין

וכן מוכח בפ"ק דחולין (י"ד א') דתנן התם, השוחט בשבת וביום הכפורים - שחיתתו כשירה, ואמר רב בגמ' אסורה באכילה ליומיה, ונסבין חבריא למימר - רבי יהודה היא. ומסיק דהאי רבי יהודה דמבשל היא. ופריך, ונוקמה במזיד ורבי מאיר? ומשני, שבת - דומיא דיום הכפורים, מה יום הכפורים - לא שנא שוגג ולא שנא מזיד, אף שבת - לא שנא שוגג ולא שנא מזיד, ואי כפרש"י דמחלק במזיד דר' מאיר בינו לבין אחרים בו ביום, אדפריך משוגג אמזיד, ליפרוך ממזיד גופיה, מה יום הכפורים - בין לו בין לאחרים, אף שבת כן, (פירוש, רוצה לומר, אדקאמר מה יוהכ"פ בין שוגג בין מזיד, הו"ל למימר מה יוהכ"פ בין לו בין לאחרים וכו'), אלא ודאי אפי' לאחרים בו ביום - אסור, דבמזיד - קניס ר' מאיר, בשוגג - לא קניס, ומדלא משני התם, לא ס"ד שחיתתו כשירה קתני בין לו בין לאחרים, כדקאמר ר' יוחנן הסנדלר, משמע דבמוצאי שבת - אפי' לדידה שרי,

הוכחה נוספת, היא מההשוואה בין השיטות, של רבי מאיר רבי יהודה ורבי יוחנן הסנדלר

הוכחה נוספת שהתוס' מראים, כי לשיטת רבי מאיר יש כן היתר במוצאי שבת, לא רק על אחרים, אלא אף הוא רשאי לאוכלו, היא הוכחה שעל דרך השלילה, שאם לא תאמר כן - הרי אין כל הבדל בין רבי מאיר ולרבי יהודה. "ועוד, אי אמרת במזיד - לא יאכל עולמית, מאי איכא בין מזיד דר' מאיר, למזיד דר' יהודה? אולם גם יש כאן הוכחה על דרך החיוב."

(וכאן התוס' רא"ש נוקטים לשון מעט שונה, כי עצם זה שרבי יהודה נדרש גם לכתוב את המילה במזיד. והרי אם לא היה כותבה, אלא רק מדבר על צלע אחת של בשוגג יאכל למוצאי שבת, היה מובן לנו מעצמו כי במזיד זה חמור יותר. אלא כבר בהזכרת המילה במזיד, סימן שהוא בא לחלוק גם כאן על רבי מאיר. ומה שרבי יהודה אסור עולמית, החידוש הוא על עצמו, בעוד שרבי מאיר רק מונע את האכילה בשבת. והעיקר הוא הזמן. ולכן במזיד לא רק שהאסור בו ביום הוא הן על עצמו והן על אחרים, אלא גם ההיתר במוצאי שבת היא הן לעצמו והן לאחרים). "ומדאיצטריך לאסוקי רבי יהודה מזיד במילתיה, שמע מינה - דפליגי אף במזיד."

אהיה מתניתין דהשוחט בשבת וביה"כ, אף על פי שמתחייב בנפשו - שחיתתו כשירה, פריך, 'ונוקמא במזיד ורבי מאיר', ומשני,

'לא סלקא דעתין,

דקתני שבת - דומיא דיה"כ,

מה יה"כ - לא שנא שוגג ול"ש מזיד;

והשתא אי לאחרים - שרי בו ביום,

לפרוך ממזיד גופיה,

'מה יוה"כ - לא שנא לו ולא שנא לאחרים' כו',

ואי לדידה - **אסור אף למוצאי שבת,**

הוה ליה למימר שחיתתו כשירה קתני,

ל"ש - לו, לא שנא - לאחרים,

כדקאמר התם על ר' יוחנן הסנדלר.

ועוד,

דא"כ - היינו מזיד דר' יהודה כמו שאפרש.

ומדאיצטריך לרבי יהודה **לאפוקי מזיד במילתיה,**

משמע, **דפליגי נמי** אמזיד.

מעשה טביחה בשבת במזיד לשיטת רבי יוחנן הסנדלר - אינו מועיל להיתר אכילה, וממילא לא ניתן לפוטרו מגדר שחיטה שאינה ראויה

הגמרא מקשה כיצד פטר רבי שמעון בגבגב וטבח השליח בשבת, והרי כאן מדובר על שחיטה ראויה. שהרי המשנה בחולין אומרת שעם היות וה"גברא" מתחייב בנפשו על שחיטה בשבת וביום הכיפורים - אעפ"כ שחיתתו כשירה, כלומר, ה"חפצא" - הבשר כן מותר באכילה, ונמצא שהיתה תועלת בפעולתו, ואינך יכול להכלילה בגדר של שחיטה שאינה ראויה. ומתרצת הגמרא כי הוא סובר כרבי יוחנן הסנדלר, האוסר עולמית את המעשה שבת, בין לו ובין לאחרים. "דתניא: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, דברי ר"מ: ר' יהודה אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית; רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים."

מוכיחים התוס', כי הברייתא דנה על שהיתרו של רבי מאיר למבשל בשבת בשוגג, היא הן לו והן לאכילה בו ביום בשבת עצמה

התוס' דנים על החלק הראשון בדברי רבי מאיר, שאם בישל בשוגג, הרי ההיתר של האכילה הינו גורף משתי בחינות, הן מצד האדם והן מצד הזמן. וקל לראות זאת, לפי מה שסוברים החלוקים עליו. ששניהם מתירים בשוגג רק לגבי הזמן, כלומר, לאוכלו במוצאי שבת, ואילו רבי יוחנן הסנדלר, אף בשוגג אסור את שני המרכיבים, הן הזמן, שיאכל רק במוצאי שבת, ואת את מרכיב האדם, שהוא עצמו לא יאכל זאת עולמית, אף שהיה כאן רק שוגג.

ומביאים התוס' ראייה על כך ממסכת שבת. בעו מיניה מרבי חייא בר אבא: שכח קדירה על גבי כירה ובשלח בשבת.

במזיד לא יאכל עולמית -

הוא - אבל אחרים אוכלים,
דאי אחרים נמי לא יאכלו עולמית,
היינו מזיד דרבי יוחנן הסנדלר,
כללא דמילתא,
 מזיד דרבי מאיר - **שוגג דרבי יהודה**,
מזיד דרבי יהודה - שוגג דרבי יוחנן הסנדלר.

הגמרא מביאה ג' שיטות תנאים לעניין המבשל בשבת, בשוגג ובמזיד

דתניא: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, דברי ר"מ: ר' יהודה אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית; רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים. כעת התוס' מבארים את דברי רבי יהודה, שמזיד לא יאכל עולמית. ומיד מבהירים לנו שלא ניפול למלכודת, שזה מדבר על ה"חפצא" - התבשיל, אלא רק על ה"גברא", ורק עליו, תוך שיש כאן הוכחה על דרך השלילה. שאם היינו אומרים שגם אחרים לא יאכלו - אכן יש הגיון בפסק זה, אלא שאלו הם דברי רבי יוחנן.

יצירת הכלל מועיל הן בזיכרון מול ריבוי פרטים במחלוקות, והן בהבנה

[מילות המפתח כאן הינן כללא דמילתא, אשר מופיעות כעשר פעמים בתוס'. וכאן אנו רואים מהלך מעניין בתוס' זה. באשר הגמרא מביאה שלוש שיטות של תנאים, שכל אחד מהם מדבר על שני מקרים שונים של שוגג ומזיד. וברגע שיש כלל, הרי הזיכרון והבהירות מתקבלת, כי יש לנו בעצם לזכור עיקרון אחד. כי בעצם רבי יהודה היא דעת ביניים, השוגג שלו הוא כמו רבי מאיר, ואילו המזיד שלו הוא כשוגג של רבי יוחנן הסנדלר.]

אמר קרא לכם -

וא"ת,
ולא לכתוב לא קדש ולא לכם,
ואנא ידענא דאסירי באכילה,
 מלא תאכל כל תועבה,
 דכל שתעבתי לך - הרי הוא בבל תאכל.

וי"ל,
 דאי מהתם ה"א בין שוגג בין מזיד,
להכי איצטריך למכתב **הכא**,
למסמכיה למחלליה,
 לומר **במזיד אמרתי לך** ולא בשוגג.

שיטת רבי יוחנן הסנדלר וטעמה

הגמרא הביאה את דעתו של רבי יוחנן הסנדלר, בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית

על מנת לבודד כל שיטה, אם לא נדגיש את פירוש התנאים - תהיה לנו סתירה

[בפרט כאשר יש לנו שלוש שיטות תנאים, הרי עם היות והם ביארו את דבריהם, עדיין נצרכים אנו לפרשם. ואחת ההוכחות הינה על דרך השלילה "א"כ היינו", כלומר הפירוש של הדברים, כפי שמרחיבים התוס', מסדר הייטב, שלא תהיה סתירה מהשיטה השניה. ומילות המפתח "אם כן היינו או בראשי תיבות א"כ היינו - מופיעים כשלושים פעם בתוס', ולא תמיד החלוקה הינה רק בין אנשים, אבל בחלק משמעותי זה קיים.]

בשוגג יאכל במוצאי שבת -

שוגג דרבי יהודה,
הוי כמו - שפירשתי **מזיד דר"מ**,
דהא מוקי התם,
 מתניתין דהשוחט בשבת **כוותיה**.

מחלוקת תנאים משולשת בעניין המבשל בשבת, הן לגבי שוגג והן לגבי מזיד

הגמרא הביאה ברייתא לעניין מבשל בשבת, וציננה מחלוקת משולשת של תנאים. דתניא: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, דברי ר"מ: ר' יהודה אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית. וכעת התוס' מבארים את החלק של רבי יהודה לגבי שוגג.

יש להשוות את דעת רבי יהודה בשוגג, לדברי רבי מאיר במזיד

בתוס' הקודם התבאר, כי רבי מאיר במזיד שלו, רק אוסר בשבת הן לו והן לאחרים, אבל למוצאי שבת, הוא מתיר גם לו לאכול. שאפילו הוא בישל בשבת - הרי הוא לא נהנה מכך כעת. ולכן מדייקים כאן התוס', כי מה שרבי יהודה אומר בשוגג - יאכל למוצאי שבת, היא דעת רבי מאיר במזיד.

לא ניתן לומר ששיטתו כשיטה - והוא לא יאכל לעולם לאוכלה

ומביאים על כך התוס' הוכחה ממסכת חולין. מדמוקי לה (פי' למתני' דהשוחט בשבת ובידה"כ) בחולין בשוגג ור' יהודה, ושבת - דומיא דיום הכפורים קתני - דאסור לכולי עלמא בו ביום, וליכא למימר דהוא - לעולם אסור, אבל אחרים - יאכלו למוצאי שבת, דהא שחיטתו כשירה קתני, משמע דמותר אף לעצמו.

כאן יש שימוש בהוי כמו, לעניין דמיון השיטות של השוגג של רב יהודה למזיד של רבי מאיר

[בתוס' הקודם בהשוואה היינו עסוקים בשלילה, ולכן מילת המפתח היתה "דאם כן היינו", אבל כאן אנו אומרים זאת בניחותא, "הוי כמו", ואם כי מילות מפתח אלו מופיעות למעלה ממאתיים חמישים פעם, אבל ברובן אן אינן משמשות להשוואה בין שיטות, אלא על גוף הדבר. שיותר רוצים לציירו ולבארו שדומה הוא לעניין מסויים.]

התוס' מביאים כי אין לשאול שאלה, שכבר הופיע מפורשות בגמרא אחרת

לגבי איסור אכילת מעשה שבת, כאן דייקה הגמרא מהיא קודש. ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם - מה קודש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה. ומביאים התוס' שאין להקשות, שניתן ללמוד זאת מעניין אחר, שהרי הדבר נאמר מפורשות בחולין.

במסכת חולין מקשים: אלא מעתה, שדרשת ש"כל שתעבתי לך" - אסור באכילה, מעשה שבת, כגון שבישל בשבת - ליתסרו באכילה לכל ישראל, דהא "תיעבתי לך" הוא, שהרי אסור לבשל בשבת. והרי הדין הוא לא כך, שהרי המבשל במזיד לא יאכל הוא עצמו, משום קנס, אבל אחרים אוכלים?!

ומתריצין: אמר קרא לגבי שבת: "כי קדש היא לכם". ודורשים: היא - השבת עצמה - קדש, ואין מעשיה - מעשים שנעשו באיסור בשבת - קדש, אלא מותרין באכילה מן התורה. ומרחיבים שם התוס' שאפילו לשיטת רבי יוחנן האוסר במבשל בשבת, עדיין ניתן ללמוד היתר הנאה מלכם, ואמנם מקשים שם ומחלקים בין שני הלימודים "וקצת תימה לרבי יוחנן למה ליה למימר מקדש דמעשה שבת אסירי תיפוק ליה מכל שתיעבתי והיתר הנאה מלכם".

עצם זה שכבר שאלו קושיא זו במפורש בגמרא אחרת, מראה כי אין לשאול אותה כאן

[מילות המפתח "כדאמרינן בהדיא" מופיעות כעשרים פעם בתוס'. וכאן מדובר כי לאחר שנאמר "ואין להקשות", המופיע למעלה ממאתיים פעם, הרי כאן אנו מבארים מדוע אנו שוללים את האפשרות לקושיא זו, שהרי היא כבר נשאלה במקום אחר.]

מאי טעמא דרבנן דפטרי -

לא בעי למימר,

דלא דרשי או ותחת לרבות את השליח,
דלא ניחא ליה למימר דפליגי בשליח.

לשיטת האומר כי רבי יוחנן אסר מעשה שבת רק מדרבנן - כיצד הטובה בשבת פטור מתשלום?

שני אמוראים נחלקו בהבנת שיטתו של רבי יוחנן. לשיטת אחד מהם מעשה שבת אינו נאסר, כי אם מדרבנן. וטעמו הוא: כי אמר קרא: "קדש היא". מלמד הכתוב שאמר "היא": היא השבת קודש ואין מעשיה קודש, וחכמים הם שאסרו מעשה שבת.

ולבעל שיטה זו מקשה הגמרא מאי טעמיהו דרבנן דפטרי מארבעה וחמשה כשטבח בשבת? והרי מן התורה שחטיה ראויה היא, ומן הדין הוא שיתחייב ארבעה וחמשה? ואכן עונה הגמרא, כי באמת לא פטרו אותו, אלא דבריהם הם על טובה על ידי אחר לעבודת הכוכבים או בשור הנסקל.

דיוק הגמרא בעמוד הקודם בריבוי טובה על ידי שליח הגמרא לעיל למדה שני דיוקים לחיוב ארבעה וחמישה על ידי שליח, תנא דברי רבי ישמעאל, שדייקו מכך שנאמר וטבחו

לא לו ולא לאחרים. מאי טעמא דרבי יוחנן הסנדלר? כדדריש ר' חייא אפיתחא דבי נשיאה: ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם - מה קודש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה.

הרי לכאורה היה ניתן ללמוד זאת כבר מעצם האיסור הכללי של לא תאכל כל תועבה

מעלים התוס' שאלה, מה צורך יש ללמוד את דיני האכילה בשבת, דווקא מפסוק הקשור בשבת. והרי קיים לאו כללי לגבי אכילה (ראה יד, ג) לא תאכל כל תועבה. כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. וכפי שאכן הגמרא לומדת על כך במסכת ע"ז שכל האיסורין מצטרפים זה לזה. או כמו שלומדת במסכת חולין לעניין בשר וחלב. ואף כאן לכאורה, הייתי יכול ללמוד זאת, אף אם התורה היתה משמיטה לא קודש ולא לכם.

הלימוד אינו רק מהמילים עצמן, כשאלתך, אלא מסמיכותם להמשך הפסוק, למעט שמדובר רק במזיד

עונים התוס', כי הדיוק אינו רק על עצם המילים של תחילת הפסוק, אלא מסתכלים על הפסוק כמכלול. בתחילתו נאמר קודש היא לכם, ובהמשכו מחלליה מות יומת, שבא לדבר על ההחמרה של מזיד. (כי תשא, לא, יד) וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֵן מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוֹמֶת כִּי כָל־הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמִּיהָ:

ונמצא כי הלימוד אינו על עצם האיסור שה' מצווה לאכול כל דבר שתיעבתי לך, אלא גם שוגג אין הקב"ה מרוצה שנפלה טעות, ויש בעיה באכילה, והוא נכלל בכל שתיעבתי לך.

היכולת להסיק לבה, גם אם לא היה נכתב מפורשות

[הלימוד של מילות המפתח "אנא ידענא", הוא היכולת לדייק מעצמך. ועם היות והוא מופיע עשרים פעמים בתוס', הרי יש לראות גם את המילים הקשורות לכך. "ליתני .. ואנא ידענא", "דהוה מצי למכתב .. ואנא ידענא", "דיש לו לישתוק .. ואנא ידענא", "דהוה ליה למיכתב .. ואנא ידענא", "דלא הוה לן למימר אלא .. ואנא ידענא", וכל השאר בדומה לכך, שהוא היה יכול להסיק בכוחות עצמו, אף אם לא היה נכתב מפורשות.

כלומר, זה עיקרון הייתור, שאנו באים ושואלים, והרי יכולנו ללמוד זאת בעצמנו, וכאן השאלה, שלמה הדברים נכתבו גם קודש וגם לכם בגדרי השבת הפרטיים, והרי זו שאלה כללית של אכילה. וזה כמובן בשלב השאלה, אך בשלב התירוץ, במבשל בשבת ישנם שני גדרים נפרדים, של שוגג ומזיד, ולכן היה נדרש להכלילם בסמיכות למחלליה.]

היא קדש ואין מעשיה קודש -

ואין להקשות,

דלא לכתוב לא 'היא' ולא 'קדש',
דהוה אסורה באכילה מכל אשר תיעבתי לך,
והכי אמרינן בהדיא,
בפרק כל הבשר (חולין קטו. ושם):

מקשים, לשיטת רבי מאיר, שמחייב אף בשחיטה שאינה ראויה, כלל לא היו צריכים להביא במשנה שחיטה בשבת שהינה ראויה

מקשים התוס', שהרי יש לנו כאן שני מושגים, המושג הראשון הינו שחיטה ראויה, שהבהמה מותרת לאכילה לאחר מעשה שחיטה זו. וכמו מי ששוחט בשבת, שעם היות ועליו יש דין מיתה בשבת, שהוא מתחייב בנפשו - אבל בשר הבהמה הותר לאכילה. והמושג השני הוא שחיטה שאינה ראויה, כגון טביחה לעבודת כוכבים, שהבהמה הופכת להיות חפצא דאיסור, בבחינת זבחי מתים, ממילא לא היה כאן מעשה טביחה להתחייב עליו ארבעה וחמישה.

אלא שכאן עולה מאליה השאלה, והרי לשיטת רבי מאיר, הוא כן מחייב ארבעה וחמישה על שחיטה שאינה ראויה, וממילא לא היה מקום כלל לשנות לגבי שחיטה בשבת, שברור לנו שיחייב בה. והתוס' רא"ש עונים על שאלת התוס', י"ל אגב דשנויין יחד בפרק מרובה (ע"ד ב') תננהו נמי בברייתא.

עם היות ויש קושי, מדוע נאמרה המשנה במפורש, בשעה שיכולה היא להילמד בקל וחומר, הרי עדיין ניתן לשנות בסגנון זה

[כל שאלת התוס' בנויה על קל וחומר. ומילות המפתח המצויות בעוד מקרים בתוס' הינו "דאפילו .. כל שכן (או בראשי תיבות כמו כאן - כ"ש)". ומאחר והקושיה היא בסגנון של קל וחומר, לכן גם בחרו בתשובתם להשתמש בכלל של "זו אף זו", שיש משניות שמותר לשנות כך.

ואכן התוס' ביארו זאת שעם היות והיינו יכולים ללמוד זאת בקל וחומר, הרי יש לנו משניות שנשנות באופן של זו אף זו, שחוזרים במפורש גדר שהיה יכול להילמד בקל וחומר.]

כיון דשחט בה פורתא אסרה ואידך כו' -

וא"ת,

כל טובח נמי - לאו דמריה קא טבח,

דמכי שחט פורתא - **קניא בשינוי**,

אלא ע"כ, בהכי - חייב רחמנא,

והכא - **נמי לא שנא**.

ואומר ר"י,

דלא חשיב שינוי לקנותה בכך.

הגמרא דנה על זמן קניית הבהמה בשינוי, בין במעשה הגניבה ובין בהקרבתה לעבודה זרה

עוד מפרשת הגמרא את הברייתא, המבואר בה, שרבי מאיר מחייב בטובח על ידי אחר לעבודת כוכבים: והרי הטובח לעבודת כוכבים, כיון דשחט בה פורתא איתסר ליה בהנאה, [מאחר שהתחיל לשחוט לעבודת כוכבים - קודם שיתחייב המשלח משום טביחה - כבר נאסרה הבהמה] משום תקרובת עבודת כוכבים.

או מכרו, הרי יכלו להשמיט את המילה או, ולכתוב וטבחו ומכרו, ומכאן מרבים את הטובח על ידי שליח.

ודבי חזקיה למדו אמר הכתוב: "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה", ולכן אמר הכתוב "תחת" השור, ולא אמר: "ישלם בשור", כדי לרבות את הטובח על ידי שליח, כלומר: אף אם יטבחנו מי שהוא תחתיו של הגנב, הרי הגנב חייב לשלם.

הביאור דלא ניחא ליה למימר, מראה כאן, שעדיף לו לבחור בדרך אחרת, ושיש יותר קושי לסתור את הדרשות של ריבוי השליח

[מילות המפתח כאן הן שלילת מה שנוח לו לומר. ונראה לומר, כי הדיון על כך כבר היה לעיל, ובינתיים דנו רק לגבי שבת, ואם היתה בעיה בשליח, זה היה קופץ כבר לעיל שיש להקשות. מה עוד שהלימוד הן של דבי רבי ישמעאל ודבי חזקיה, מוכיח כי וודאי שקיים הדין לרבות את הטובח על ידי שליח, ורק שכל אחד מביא זאת ממקום אחר. ולכן הרבה יותר נוח לגמרא לומר שאכן יש קושיה בעניין זה על חכמים, ולא לצאת על כמה שיטות.]

כי קא פטרי רבנן אשארא -

וא"ת,

אמאי אצטריך למתני כלל טבח בשבת,

דאפילו בשחיטה שאינה ראויה - מחייב ר"מ,

כ"ש הא - דשחיטה ראויה היא.

וי"ל,

דזו אף זו קתני.

הגמרא אכן מתרצת שמה שפטרו חכמים, אינו על מעשה שחיטה בשבת שהוא מעשה גמור, ורק יש בו איסור צדדי של שבת

מקשה הגמרא: ולמאן דאמר שאפילו לרבי יוחנן הסנדלר - אין מעשה שבת אסור אלא מדרבנן, הרי שוב תיקשי: מאי טעמייהו דרבנן דפטרי מארבעה וחמשה כשטבח בשבת? והרי מן התורה - שחיטה ראויה היא, ומן הדין הוא שיתחייב ארבעה וחמשה!?

ואכן עונה הגמרא: אכן לא פטרו חכמים את הטובח בשבת על ידי אחר, וכי קא פטרי רבנן בברייתא רק אשארא, על שאר הנזכרים בברייתא - דהיינו: א. טובח על ידי אחר לעבודת כוכבים, כי שחיטה שאינה ראויה היא מדאורייתא. שאין זה מעשה שחיטה, כי מטרת השחיטה הינה פעולת הכשרה, והרי זה כמו קרבן שהוא מחשב בשעת השחיטה מחשבה הפוסלת בו. ב. טובח שור הנסקל, ומשום שהשור הרי הוא כאבן, בהיותו אסור בהנאה מדאורייתא, ושחיטתו - שחיטה שאינה ראויה היא. שהרי אין כאן את מה לשחוט.

וי"מ,
 דמשום הכי קאמר ס"ל כר"ש,
 משום דר"ש קאמר **דבר הגורם לממון,**
הוי ממון לענין תשלומי ד' וה'.
 דאהכי תני ליה במרובה (שם עא:),
 ואילו ר' מאיר,
לא חזינא דמיחייב בדינא דגרמי,
אלא קרן,
 אבל לחייב לשלם על ידו תשלומי ד' וה',
 לא חזינא.

ועוד אומר ריצב"א,
 דמשום דינא דגרמי - **לא מחייב אלא מדרבנן,**
 כדמוכח בסוף הכונס (שם סב.).

אופן העמדת הברייתא של גנב וטבח שזר הנסקל על ידי רבה

בעמוד הקודם הובאה הברייתא, אשר במקרה השלישי דיברה על "גנב שזר הנסקל וטבח" - משלם תשלומי ארבעה וחמשה, דברי רבי מאיר, וחכמים פוטרין! וכאן הקשו עליה "שזר הנסקל" - לאו ידידה הוא דקטבח! (שהרי הוא אסור בהנאה) אמר רבה: הכא במאי עסקינן - כגון שמסרו לשומר, והזיק (השור אדם והרגו) בבית שומר, ונגמר דיניה בבית שומר (דין שזר זה הוא לסקילה), וגנבו גנב מבית שומר, (ולאחר שביאר מהי המציאות, מבארים כיצד נפסק שיצטרך לשלם ארבעה וחמשה). ורבי מאיר סבר לה כרבי יעקב, וסבר לה כר"ש; סבר לה כרבי יעקב, דאמר: אף משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו - מוחזר (ועל כן אין הגנב אחראי על סקילת השור); וסבר לה כר"ש, דאמר: דבר הגורם לממון - כממון דמי. (כיון שחייב הבעלים באחריות, הרי הוא טובח את ממון הבעלים, היות ו"דבר הגורם לממון" [כגון בהמה זו שהיא גורמת לו לממון, שלא יתחייב אחרת תחתיה] "כממון דמי". כלומר: כשלו היא.)

קושיית התוס', אם רבי מאיר עצמו דן דינא דגרמי אף בשורף שטר, הרי כל שכן שיחייב בדבר שגורם לממון

מקשים התוס', מדוע רבה היה צריך לשלב בדבריו את שיטת רבי שמעון, והרי רבי מאיר עצמו לטעמיה, דדאין דינא דגרמי גבי שורף שטרותיו של חבירו ומקדש תבואתו של חבירו דמחייב ר' מאיר בהגזול קמא. הגמרא בהגזול עצים מביאה כי רבי מאיר דן דינא דגרמי, כלומר, גם נזק שלא עשה לחבירו בידיו - הרי הוא חייב. ומביאה הגמרא לדוגמא מקרה ממשנה בכלאים, המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו - הרי זה קידש וחייב. וכפי שהובא באותו הפרק לענין שורף שטרותיו של חבירו, אמר אמימר: מאן דדאין דינא דגרמי, מגבי ביה [גובה מהשורף שטרותיו של חבירו] דמי שטרא מעליא. כיון שגרם לו להפסיד דמי כל השטר, ורוצים התוס' לדייק, כי יש כאן שלושה שלבים, דבר הגורם לממון, דבר שאין גופו ממון כשטר, ודבר שעיקרו ממון. ומאחר ורבי מאיר דן בשטר, רצו ללמוד בקושייתם, שגם בדבר שמחייב ממון, כלומר, שעדיין אינו ממון.

ואם כן, אידך כי קא טבח [המשך הטביחה עד הגמר, שהיא כולה מחייבתו בארבעה וחמשה] את הבהמה שכבר נאסרה בהנאה - הרי לאו דמריה קא טבח [כבר אינה טביחה בבהמה של הבעלים], שהבהמה כבר אינה של הנגנב משום שאסורה היא בהנאה, ולמה יתחייב על כך הגנב ארבעה וחמשה!?

לכאורה אינו מובן שבעצם הגניבה כבר נקנתה בשינוי, ומה שישחט לאחר מכן - זה דבר אחר

הקשו התוספות, הרי כל בהמה גנובה, כשטובחים אותה - כבר אינה שלו, שהרי קנאה הגנב בשינוי על ידי תחילת הטביחה, ונמצאת סוף הטביחה בבהמה שאינה של הנגנב, ובהכרח, דבהכי חייב רחמנא, ואם כן מה מוסיף מה שהבהמה אינה של הנגנב מטעמים אחרים!?

מעשה תחילת השחיטה אינו מעשה קניין

והתוספות תירצו, שאין זה חשוב שינוי לקנותה בכך, [ומה שכתבו לשון "לקנותה בכך", ולא כתבו סתם שאינו חשוב שינוי, היינו משום דלענין שאינו יכול להחזיר לבעלים אחר תחילת השחיטה, ולומר להם "הרי שלך לפניך", ודאי שאף תחילת שחיטה חשובה שינוי, אלא שאינו שינוי כדי לקנותה בכך.

אין בכוח מעשה זה להחשיבו שינוי מעשה לקנות בכך

[כידוע יש שתי בחינות שונות, עצם המעשה ועד כמה הוא נחשב מבחינה דינית. מילות המפתח "דלא חשיב" מופיעות מאות פעמים בתוס'. וכאשר מדייקים ומצמצמים "דלא חשיב שינוי", הרי מובא שהגזלן יכול לומר לו "הרי שלך לפניך, מאחר ולא חשיב שינוי ולא קנינהו ופטור". וכן לגבי ולא חשיב שינוי רשות".]

סבר לה כר"ש דאמר דבר הגורם לממון כו' -

וא"ת,
ואמאי לא קאמר דר"מ לטעמיה,
 דדאין דינא דגרמי (ב"ק ק.),
 גבי מקדש תבואת חבירו,
 או שורף שטרות חבירו (שם צח:),
וכ"ש דמחייב בדבר הגורם לממון,
 כדאמר התם בהגזול (שם צח:),
 דלמא עד כאן לא קאמר ר"ש,
 אלא בדבר שעיקרו ממון,
 אבל שטר דאין גופו ממון - לא.

וי"ל,
דאיכא למימר נמי איפכא,
 דעד כאן לא קאמר ר"מ,
 אלא בשורף שטרות של חבירו,
 או מקדש תבואת חבירו,
שהוא ממון הראוי לכל העולם,
 אבל שזר הנסקל,
אין ראוי - אלא לזה השומר, שיפטור עצמו.

מתרצים התוס', שאדרבא, הסברא נותנת דיוקא בהיפוך

ויש לומר, דלא דמי. דהתם (בשטר) - הוא דמחייב משום דראוי שטר זה לכולי עלמא למכרו להם ולגבות בו (פירוש, הילכך - ממון הוא) וכן התבואה שהיה מקדש (פירוש, אוסר מלשון פן תקדש שאם נפל גדרו של כרמו, אומר לו גדור קודם שתאסר תבואת חברך) - ראוייה לכולי עלמא. אבל שור הנסקל אינו ראוי אלא לזה, שיפטור עצמו בו, לכך אמר רבה, סבר לה כר' שמעון דמחייב בכי האי גונא גבי קדשים שחייב באחריותו דלא חזו אלא להאי, וגבי שורף שטרותיו אמרינן התם דר' שמעון - היה פוטר דאיכא למימר, דילמא עד כאן לא קאמר ר' שמעון אלא בדבר שעיקרו ממון, כגון קדשים ושור הנסקל אבל שטר דאין גופו ממון - לא. ור' מאיר - מחייב בשטר דדמי למקדש תבואת חברי, דמחייב ר' מאיר בנתיאש לגדור, אף על גב דלא קא עביד מעשה בממון - הכא נמי לא שנא.

תירוץ נוסף, כי יש הבדל עקרוני באופן הפטור של רבי מאיר ורבי שמעון

לפי שר' שמעון אומר דהוי כממון, אפילו לשלם ד' וה' אם גנבו או טבחו, דתנן במרובה גנב וטבח - משלם כפל ואינו משלם ד' וה', ר' שמעון אומר קדשים שחייב באחריותו חייב, וקאמר בגמרא אלמא דבר הגורם לממון כממון דמי, דאילו לר' מאיר מטעם דינא דגרמי - לא הוה חזינא, אלא לשלם קרן, אבל לחייב על ידו תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' אם גנבו וטבחו - לא חזינן:

תירוץ רביעי משמו של ריצב"א דינא דגרמי לרבי מאיר הוא מדרבנן, ודבר הגורם לממון לרבי שמעון הוא מהתורה כלומר, היה ראוי לו לקבוע את דיניו של הגונב שור הנסקל, בעקרונות לפי התורה, ולכן העדיף רבה לתרץ בשיטת רבי שמעון.

היכולת להפוך את הסברא - מראה שאינה אמיתית

[כאשר ניתן לפרש הפוך, ויש רצף ביטויים לכך המובאים בתוספות כגון "איכא לפרושי נמי איפכא", "נראה לפרש איפכא", ועצם זה שניתן לפרש הפוך - מראה כי תירוץ המבוסס על סברא, מאחר וקיימת סברא נגדית, העומדת ונתמכת - הרי זה מערער את כל המהלך.]

[דף לד עמוד ב]

ורבי מאיר לוקה ומשלם אית ליה מת ומשלם לית ליה ושאיני הני -**משמע דרבי מאיר,****אית ליה לוקה ומשלם,****אף בממון שאינו קנס,****וכן משמע,****בהשוך את הפועלים (ב"מ צא.) שהבאתי לעיל.**

ותימה,

דבפ"ק דמכות (ד' ד:),

קאמר עולא טעמא דרבי מאיר,**דאמר עדים זוממין - לוקין ומשלמין,**

משום דגמר ממוציא שם רע,

ופריך מה למוציא שם רע שכן קנס,

סבר לה כרבי עקיבא,

דאמר עדים זוממין - קנס הוא,

משמע דבממון - אינו לוקה ומשלם.

ויש לומר,

דודאי אי עדים זוממין הוי ממונא,

לא הוה גמר ממוציא ש"ר,**שכן הוא קנס,**

אלא הוה דרשינן מכדי רשעתו,

שאינו לוקה ומשלם,

אבל השתא דסבר עדים זוממין קנסא,

וגמר ממוציא שם רע דלוקין ומשלמין,

ע"כ מוקי כדי רשעתו במיתה ומלקות,

כיון דכדי רשעתו - לא הוי במלקות וממון,

מהשתא בכל דוכתא - לוקה ומשלם,**דמהיכא נמעיט שלא ילקה וישלם.**

רבה רוצה ללמוד בשיטת רבי מאיר, כי הוא סובר רק לוקה ומשלם, אך לא מת ומשלם, ואין ללמוד מכאן, היות וזה דין פרטי שיש בו קנס

אומרת הגמרא, כי רבה אמר לפרש את הברייתא שמבואר בה, כי לרבי מאיר הטובח בשבת או לעבודת כוכבים הרי הוא חייב ארבעה וחמשה ואין אומרים "קם ליה בדרכה מיניה". ורבי מאיר, לוקה ומשלם - אית ליה, מת ומשלם - לית ליה. ולא כפי שרצתה הגמרא לעיל לג ב להוכיח מברייתא זו שרבי מאיר סובר: מת ומשלם. ושאיני הני תשלומי ארבעה וחמשה שהם קנס, דחידוש הוא שחידשה תורה בכל משפט קנס שיש לשלם אותו, שאין קנס כשאר תשלומים שהוא משלם את תמורת הדבר שגנב או הזיק - ומאחר שכל עיקרו של קנס חידוש הוא, אף חידוש זה יש בו, דאף על גב דמיקטיל - הרי זה משלם.

מדדייקים התוס', שכללו של רבי מאיר לוקה ומשלם הוא בכל מקום הן בקנס והן בממון

משמע הכא - דר' מאיר סבר לוקה ומשלם, אפי' בדבר שאינו קנס. דבמתני' איכא בושח ופגם - דממונא הוא, וכן משמע בהשוך את הפועלים. דתני התם החוסם את הפרה ודש בה - משלם ד' קבין לפרה וג' קבין לחמור, והא קיימא לן דאין לוקה ומשלם? אמר אביי: הא מני? ר' מאיר היא! דאמר לוקה ומשלם.

סתירה ממסכת מכות, בה אנו רואים, כי לשיטת רבי מאיר לוקה ומשלם רק בקנס

ותימה, דבפ"ק דמכות משמע, דאינו לוקה ומשלם - אלא בקנס דוקא. דאמרינן התם ור"מ מ"ט גמר (עדים זוממין)

יש כאן שאלה סמויה – כיצד רבה אומר כשיטת רבי מאיר, ועוזב את שיטת רבנן

הדברים מתבארים טוב יותר בתוס' הרא"ש. כי בעצם בתוס' יש שני שלבים, השאלה והתשובה. ובתוס' שלנו אנו רואים רק את השלב השני. ואכן הקשו התוס' "תימה, היכי שביק רבנן וסבר כר' מאיר, וי"ל אליבא דר' מאיר קאמר דדינא הכי." וכאן בעצם התוס' חלוקים על רש"י, הכותב "ורבה סבירא ליה כרבי מאיר." והתוס' מחמת קושייתם, אכן מסיימים, ולא משום דסבר הכי.

היכולת לחלק את הדברים הנאמרים בשמו, שאכן הם נאמרו על ידו, אך לא שהוא סובר כך כמותו

[גם במקום אחר בתוס' מובא "אליבא דההוא תנא איירי ולא משום דסבר .. הכי." כלומר, השאלה החזקה כיצד עזב דעת חכמים והלך אחר דעת יחיד, מתורצת, כי הוא רק מדבר לשיטת היחיד, אך עדיין בו זמנית יכול לסבור אחרת. ובכך אנו מתרצים את הקושי שהעמדנו.]

משום דאיסורו איסור עולם כו' -

שאם חלל שבת,

לאחר השבת יעידו עליו ויהרגוהו,

אבל מחתרת,

אף על פי שמתחייב בנפשו בעודו במחתרת,

מ"מ אחר שיצא,

תו לא הוי בר קטלא,

ולא הוי דומיא דאם יהיה אסון.

מוזשג הצריכותא מראה, כי אפילו שהיינו סוברים שאת המקרה הראשון ממנו לא היינו יכולים ללמוד את השני

[הפעם לשם שינוי נתחיל בכלל, ורק לאחר מכן נבאר את מהלך הגמרא ואת גוף חידוש התוס'. הגמרא היא שמביאה את הצריכותא. כי רבה אומר שתי דוגמאות, שנראות מבחינה חיצונית כשוות, ואז הדוגמא השניה הינה מיותרת. הדוגמא הראשונה הינה שבת, והדוגמא השניה הינה בא במחתרת.

והכלל לבאר את הצריכותא ממש משתמשים במילות המפתח "אם מקרה א' .. אבל מקרה ב'. וכאן מגיע ההמשך, שיש כאן חידוש "אף על פי .. מכל מקום". כלומר קיים כן הבדל מהותי בין שני המקרים, ולכן מהמקרה א' לבד לא הייתי יכול להגיע בהסקה לוגית אל מקרה ב', וכאן בחרו התוס' להחליש את המקרה הב', שלכן הייתי סובר, כי דינו שונה הוא, ולכן נצרכו שניהם.]

הגמרא מביאה את דברי רבה בשתי סוגיות בדין גנב וטבח בשבת ובמחתרת, ומבארת מה הצריכותא בהבאת שתייהן

רבה סובר בשיטת רבי מאיר שהוא גם מת ומשלם. אלא דווקא כאשר יש לו שני אירועים הנפרדים בזמן. שאם היה לו גדי הגנוב קודם שבת וטבחו בשבת, הכי עם היות ועל

ממוציא שם רע? מה מוציא ש"ר - לוקה ומשלם, אף זה - לוקה ומשלם. מה ממוציא שם רע שכן קנס? סבר לה כר' עקיבא, דאמר עדים זוממין - קנסא הוא, אלמא משמע, דלא אמר רבי מאיר לוקה ומשלם - אלא בקנס.

תירוץ התוס', הוא להעמיק בגדר הלימוד של כדי רשעתו, שלא ניתן להעמידו על מלקות וממון, אלא רק על מיתה וממון

מתרצים התוס', מהיכא ילפינן דאינו לוקה ומשלם - על כורחך מכדי רשעתו (שמשום רשעה אחת אתה מחייבו ולא משתיים, ולכן לא ניתן לתת לו עונש כפול, גם ללקות וגם לשלם ממון). וכדי רשעתו - בעדים זוממין כתיב. דרישיה דקרא והיה אם בן הכות את הרשע מוקמינן בשמעתא קמיתא דמכות בעדים זוממין, וכיון דיליף ר"מ עדים זוממין ממוציא שם רע דלוקין ומשלמין, א"כ ע"כ יעמיד כדי רשעתו הכתוב בעדים זוממין במיתה ומלקות (כלומר, רשעתו היא עונש יחיד, ומאחר וראינו כי שם הוא כן לוקה ומשלם, הרי חייבים לבאר את הפסוק ששני העונשים שלא ניתן לתת אותם, הינם רק במיתה וממון, אבל מלקות וממון, כן אפשרי. ואם זה אפשרי במקום אחד - הרי זה בכל מקום). א"כ ע"כ בכל מקום סבירא ליה לוקה ומשלם, דמהיכא נימעוט דאינו לוקה ומשלם.

הרחבת הכלל בכל מקום, מוכיחה, כי על מנת למעט, לא מספיקה סברא

[מילות המפתח "בכל דוכתא" מופיעות כמאה עשרים פעמים בתוס', והם באות ללמדנו את ההרחבה והכלל. ולכן בא ללמדנו, כי כאן לא ניתן ללמוד דיון חריג. והמסקנה היא כמו שהעמדנו בתחילה כי רבי מאיר סובר לוקה ומשלם הן בקנס והן בממון, כי לאחר שלמדנו את הכלל, חייב להיות כלל נגדי, מקור בתורה, על מנת למעט שזה רק בקנס.]

דאמר רבה היה גדי גנוב לו -

אליבא דרבי מאיר קאמר,

ולא משום דסבר הכי.

שיטת רבי מאיר שהוא לוקה ומשלם, ורק בקנס שהוא חידוש מת ומשלם

רבה מבאר את שיטת רבי מאיר, שהטובה בשבת שחייב - מדובר בטובח על ידי עצמו, ואכן נתחייב על כך מיתת בית דין. ועם היות ולרבי מאיר יש רק לוקה ומשלם, אך לא מת ומשלם, הרי כאן הוא חייב בארבעה וחמישה, מכיוון שזה קנס, שכל תשלום זה אינו כתשלום רגיל, אלא חידוש הוא שחידשה התורה, שהרי אינו משלם לפי מה שפעל חיסרון בערך הממון. וגם כאן יש חידוש. וכעת אנו רואים כי רבה הולך בשיטת רבי מאיר. "ואזדא רבה לטעמיה, דאמר רבה: היה גדי גנוב לו (עוד קודם השבת) וטבחו בשבת - חייב (לא רק מיתה על מעשה הטביחה, אלא גם ארבעה וחמישה), שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת (כלומר שהמיתה אינה פוטרת את הקנס); גנב וטבח בשבת - פטור, שאם אין גניבה, אין טביחה ואין מכירה."

**ונראה דהכא עביד צריכותא,
אמאי דבקנס מיקטיל ומשלם,
וה"ק משום דחמיר איסוריה,
והוה אמינא,
דהתם דווקא הוא דליחייב קנס עם המיתה,
וכה"ג עביד צריכותא לקמן (דף לז.),
גבי לא יהיה אסון וכדי רשעתו,
דמשום דחמור הוי,
אמרינן דלעביד ביה תרת.**

אבל קשה,
למאי דפרישית,
דרבה אליבא דרבי מאיר קאמר,
אם כן היכי קאמר,
אבל שבת דבעיא התראה,
אימא לא מיקטיל ומשלם,
**והא עיקר מילתיה דרבי מאיר,
גבי שבת תניא לעיל.**

ומצינן למימר,
דרבה אשמועינן,
דשייך קים ליה בדרבה מיניה,
אף על גב,
דבשעה דמתחייב מיתה - עדיין הממון בעין,
לא הוה לן למימר - קים ליה בדרבה מיניה,
כדאמר רבה גופיה,
בפרק בן סורר (סנהדרין עב. ושם),
אמר רבה,
מסתברא מילתיה דרב,
כששיבר - דליתנהו,
אבל נטל דאיתנהו - לא,
אפ"ה כיון דטבח אחרי כן,
מיפטר על הגנבה,
**ואהא דפטור אנגבה,
אף על גב דבאותה שעה הוי בעין,
עביד צריכותא.**

היה מקום לומר, אם היה משמיע לנו רק את הפטור
במחתרת, לא היינו יכולים ללמוד זאת לגבי שבת, מכיוון
שבשבת נדרש בנוסף גם התראה

רבה השמיע לנו שתי מימרות שנראו ממש דומות האחת
בשבת שהיה לו גדי גנוב, וכאשר גנב וטבח בשבת - הרי הוא
פטור מתשלום. והשניה בבא במחתרת, והגמרא ביארה את
הצורך בשתייהן. וכאן אנו מבארים את החידוש שיש בשבת.
אי אשמעינן רבה רק במחתרת שהיא פוטרת חיוב ממון, הייתי
אומר: מחתרת בלבד היא שפוטרת את הממון משום
דמחתרתו של גנב - זו היא התראתו, כלומר: שאין הוא צריך
התראה. אבל שבת דבעיא התראה כדי לחייבו מיתה, אימא

מעשה הטביחה שהוא איסור שבת נתחייב בנפשו, הרי אעפ"כ
חייב לשלם ארבעה וחמישה, שכבר נתחייב בגניבה קודם
שיבוא לידי איסור שבת. אולם אם המעשה של הגניבה
והטביחה היו שניהם בשבת - הרי לא ניתן לחייב לחוד על
הטביחה, כי אם אין גניבה - אין טביחה ומכירה.

אלא שרבה מוסיף מקרה נוסף, שאם טבח את הגדי הגנוב
במחתרת, שאין לו דמים - כאן הוא חייב לשלם את הארבעה
והחמישה, כי חיוב הגניבה היה קודם שיגיע לידי איסור
מחתרת. אבל אם גנב וטבח המחתרת - פטור מטעם שאם
אין גניבה אין טביחה ומכירה.

מדייקת הגמרא מה הצורך של רבה להביא את שני
המקרים, שנראים במבט ראשון כמעט זהים. ושבת איסורה -
איסור עולם, כלומר אין הפס' לחיוב המיתה, על האירוע
שהתרחש, אם יבואו עדים ויעידו. לעומת זאת, המחתרת הינה
איסור - איסור שעה. שדין המיתה הינו רק בשעה שהוא עדיין
במחתרת. והיתה לי סברה לומר, ששם לא יפטור חיוב מיתה
זה את הממון, ולכן נצרך רבה לאומרו גם לגבי המחתרת
מפורשות. שלא הייתי יכול ללמוד מאיסור שבת למחתרת.

**החידוש של התוס', הוא להראות כי מושג האיסור עולם
אינו הולך על חומרת השבת ביחס למחתרת, אלא על
האדם, שלאחר שיצא מהמחתרת - כבר יוצא מגדרו של
מיתה, וממילא אין כאן מת ומשלם**

בתחילה נבאר מה היתה ההווה אמינא אותה באו התוס'
לשלול, והתבאר בתוס' הרא"ש. "דאי אשמעינן שבת דחייב
היכא דגנב בחול וטבח בשבת, דאדם מת ומשלם קנס - הו"א
שאני שבת דחמיר איסוריה דאיסורו איסור עולם, הילכך
החמירה בו תורה לחייבו קנס אף על גב דמת, אבל מחתרת
דקילא ביה מיתה, דאיסור איסור שעה - לא מחמירין ביה
לחייבו קנס, קמ"ל."

ובאים התוס' ומסבירים, שלא כך הם הדברים, אלא שיש
להבין את המציאות, שמאחר ויצא כבר מהמחתרת, אין כאן
גדר מיתה, שיפטור את התשלום. וכל הלימוד הוא הוא מלא
יהיה אסון, שממנו למדים את הכלל של קם ליה בדרבה
מיניה.

אבל שבת דבעי התראה אימא לא -

תימה,
**דעיקר קים ליה בדרבה מיניה ברציחה כתיב,
דבעינן התראה.**

ועוד,
דשבת ומחתרת, תרווייהו תננהי,
דבפרק המניח (ב"ק דף לד:) תנן,
והוא שהדליק את הגדיש **בשבת - פטור,**
מפני שנידון בנפשו,
ומחתרת נמי,

תנינא בפרק בן סורר (סנהדרין עב.),
היה בא במחתרת ושיבר את החבית,
אם אין לו דמים - **פטור.**

הכלים בעין, אבל אם הם קיימים, הרי הם כפיקדון, וההשבה אינה מדין תשלום, אלא מדין החזרת החפץ לבעליו. כלומר, עם היות והמשנה מדברת ששעת השבירה היתה בעודו במחתרת, הרי רב מרחיב זאת, שאפילו שיבר אחר כך. ורבה מצמצם, שרק כאשר אין את הכלים בעין.

מבארים התוס' מדוע נדרשת כאן הצריכותא

פעולת הטביחה יוצרת מציאות חדשה, שהגניבה כבר אינה בעין. אלא כאן הצריכותא נועדה שלא נאמר כי רק במחתרת יש מעלה, שמחתרתו היא התראתו, ואילו בשבת יש גריעותא, שהוא נדרש להתראה. ועל כן מחדשים לנו שבשני המקרים אומרים קים ליה בדרכה מיניה, עם היות והבהמה הינה בעין.

הצורך בצריכותא, גם במקרה בו היה נראה לנו שאין צורך
[קיימים מקרים שהם לכאורה כפל, ופעמים הגמרא הגמרא עושה צריכותא. שמשמעו שלא היינו יכולים ללמוד את האחד בלא השני. ועל כך יש שני כיוונים. וניתן כאן את הדוגמא משבת ובא במחתרת. כיוון האחד, שאם הייתי לומד רק שבת - לא הייתי יכול ללמוד דין זה בבא במחתרת. והכיוון השני, שאם הייתי לומד רק בבא במחתרת - לא הייתי מצליח ללמוד את זה בשבת, כי בכל אחד יש חומרה וחידוש ביחס לחבירו. התוס' נעמדים לבאר מדוע לאחר מה שהקשו, ובכל זאת יש צורך באותה צריכותא. ומילות המפתח "עבד צריכותא" מצויות בתוס' למעלה מעשרים פעמים.]

מתה אין חייבין באונסין -

אבל בגנבה ואבדה,

נראה לר"י שהן חייבין,

דהואיל ונהנה מהנה, דמשתמשין בה,

והכי אמרינן בהשוכר את האומנין (ב"מ פא. ושם).

דינם של היתומים שקיבלו פרה שאולה מאביהם

מביאה הגמרא, כי אמר רבא: הניח להן אביהן ליתומים פרה שאולה מאחר, הרי היתומים משתמשין בה כל ימי שאלתה שנקבעו בין המשאיל לאביהן. ואף על פי שיש להם בבהמה זכויות שאלה שירשו מאביהן, בכל זאת אם מתה הבהמה אין היורשים חייבין באונסה, שלא כאביהן החייב באונסין כדין שואל, והטעם הוא משום שהם לא נעשו שואלים על הפרה אלא אביהם.

מדדיקים התוס', כי אעפ"כ יש עליהם חיוב של גניבה ואבידה, ממה שהם נהנים ממנה

אבל בגניבה ואבידה - נראה דחייבין, הואיל ונהנה מהנה (פירוש, הואיל ונהנה משתמשין בה - מהנה נמי לבעלים להתחייב בגניבה ואבידה), והכי אמרינן בהשוכר את האומנין (ב"מ פא. א) גבי וכולן שאמרו טול את שלך והבא מעות. שמעצם זה שבחר לבצע אצלו את העבודה - זה עצמו מעלה את הנאתו, וממילא את חיובו. ויש שלמדו זאת מפרק המפקיד, מג, א, שהיתר תשמיש מחייב בגניבה לכל הפחות.

לא תפטור את חיוב הממון. לכן צריכא להשמיענו שהן שבת והן מחתרת פטורות מחיוב ממון.

מאחר והלימוד של כל דין קם ליה בדרכה מיניה נלמד מרציחה, ובה חייבת להיות התראה, הרי ברור היה לתוס', שמדובר שהיבים התראה

מקשים התוס', קושיה חזקה, היכי תיסק אדעתיה למימר, דשבת דבעי התראה - לא, הא קרא דאם יהיה אסון יהיה - ונתת נפש תחת נפש, דילפינן מיניה קם ליה בדרכה מיניה, שאין אדם מת ומשלם - ברציחה כתיב דבעי התראה.

קושי נוסף, שהרי מה יש לחדש לאחר שיש בשניהם משנה

התוס' מחזקים את קושייתם, שהרי גם שבת וגם מחתרת - הרי שניהם שנויים במשניות שפטור מדין קים ליה בדרכה מיניה. ומדוע באמת נדרש כאן צריכותא של רבה, לומר את הדין בשניהם. שהרי בעניין שבת בשעה שמדליק את הגדיש מתחייב בנפשו, והוא הטעם לפטור אותו מתשלום הנזק. כמובא במסכת בבא קמא. ובעניין מחתרת, שנינו במסכת סנהדרין, "היה בא במחתרת, ושבר את החבית (כלומר הזיק נזק ממוני), אם יש לו דמים (שאסור להורגו, כי האב החותר על בנו - אין הבן רשאי להורגו) - חייב, אם אין לו דמים (בכל שאר המקרים שהבעל בית יעמוד וילחם על הגניבה, שהרי חזקה וברור לנו, כי אין אדם שיראה כי יגנבו ממנו וישתוק, ועל כן יהרוג אותו, הרי על מה שהזיק בממון) - פטור." כלומר, אף כאן יש לנו את הכלל של קם ליה בדרכה מיניה.

כל הדיון מתחיל רק בשל חומרת המעשה שהיתה לנו סברא, שעל כן גם ימות וכס ישלם

מתרצים התוס', שיש כאן כעין גדר מיוחד שיש בו חומרה של קנס, שהוא חידוש, שזה יוצר מאשר מת ומשלם. ומביאים התוס' הוכחה מהמשך הפרק, בו אנו אומרים מה צורך יש בשני פסוקים ולא יהיה אסון וכדי רשעתו, שהדיון נוגע בגלל חומרת המעשה, שיש לעשות בו את שני העונשים, ולכן צריכים לומר מאחר ודובר באיסור חמור.

אחד הקשיים הוא על מיקום האמירה של רבה

בד"ה דאמר רבה' אמרנו שרבה מסביר את שיטת ר"מ שמת ומשלם קנס, אבל רבה עצמו סובר כחכמים שלא מת ומשלם - כולל קנס (שלא כרש"י שפירש שרבה סובר כר"מ) וקשה, אם אכן ה'צריכותא' נאמר לגבי חיוב קנס בשבת - מקומו לא כאן אלא לעיל בדף לג ב, שעוסקים בשיטת ר"מ בשבת, והברייתא 'גנב וטבח בשבת - משלם תשלומי ארבעה וחמשה'.

שיטת רבה, לצמצם את היתר הקים ליה בדרכה מיניה, בבא במחתרת - רק כאשר הדבר בעין

הגמרא בסנהדרין מביאה את ביאורו של רבה לדברי רב. "אמר רב: הבא במחתרת ונטל כלים ויצא - פטור. מאי טעמא - בדמים קננהו. אמר רבה: מסתברא מילתיה דרב בשיביר, דליתנהו, אבל נטל - לא." כל הפטור הוא שחיוב המיתה פטר אותו מהכלים. אלא רבה מצמצם ומעמיד, כי דווקא כשאין

להמשיך ולהשתמש בזמן זה, והצד השני בהם הן אינם כמו האב, שאינם ממשיכים, שהם לא נעשו כשואל, וממילא אינם חייבים באונסים.

הדין השני על שבירת ההמשך, מאחר ולא ידעו שהיא מושאלת, הרי מכיוון שכן וטבחה ואכלה, הרי הם משלמים רק דמי בשר בזול. "כסבורין של אביהם היא, וטבחה ואכלה - משלמין דמי בשר בזול".

הדין השלישי הוא על קרקע, שבמהותה ניכרת יותר ההמשכיות. אלא שמאחר ויש כאן שני דינים, יש לראות למה לדמות זאת לדין הראשון או לשני. והנקודה הינה למה משמשת הקרקע כמקור התשלום. או על אונסי הפרה לדין הראשון. או שלא ישלמו דמי בשר בזול אלא את מלוא ערך הבהמה. "הניח להן אביהן אחריות נכסים - חייבין לשלם. איכא דמתני לה ארישא, ואיכא דמתני לה אסיפא. מאן דמתני לה ארישא, כל שכן אסיפא, ופליגא דרב פפא; ומאן דמתני לה אסיפא, אבל ארישא לא, והיינו דרב פפא."

בשלב הראשון התוס' מצטטים את טעמו של רש"י

על מנת להבין את דברי התוס', יש להקדים תחילה את פירוש רש"י מדוע לא ניתן לומר שהקרקע צהיה עריבה עבור תשלום אונסי הפרה השאולה. "אבל ארישא - אם מתה - לא מיחייבי לשלומי, ולא אמרינן אישתעבוד נכסי דאבוהון משעת שאלה. והיינו דרב פפא - דאמר לעיל, לא אמרינן משעת שאלה - רמו עליה תשלומין, אלא משעת אונסין ואילך, וההיא שעתא - ליתיה לשואל דליחייב."

התוס' המבארים מדוע לשיטה הלומדת כי נכסי הקרקע אינם עבור האונס של הפרה השאולה, מקדימים את טעמו של רש"י, שאין אומרים כי החיוב באונס התרחש בעת השאלה. וכידוע שמה שהביאו זאת, הוא על מנת להקשות על כך.

לכאורה, גם אותו עיקרון הפותר ברישא - יפטור ברישא, אלא שכאן יש כיוון חדש, שהאב אכן התחייב מצד שפשע

קושיית התוס' מבוססת על יצירת מצב מגוחך. שאם הנני הולך בשיטתך, אז גם על הסיפא לא יצטרכו לשלם. שהרי האב לא התחייב על אחריות נכסים. ומתרחצים, מזווית הבנה חדשה. אכן כן היתה פשיעה של האב בחייו, והוא אי האמירה שפרה זו אינה שלו. ונמצא כי ההתחייבות חלה עוד בחיי האב. וההתחייבות חלה מאותה שעה שהיהב לאב לומר לבניו. וזה אכן כן יצר חיוב על האב, ומה שמשלמים הבנים, הוא מכיוון שבאים הם מכוחו.

אם אני הולך בקו שלך - הרי יש מקום לשואל שאלה

[הסקת מסקנה ומתוך כך שאלה מתרחשת, בתוס' למעלה ממאה פעמים "אם כן .. נמי". ויש פעמים מועטות בהם גם מדובר על חלק הסוגיא בבחינת "א"כ - רישא/סיפא נמי".]

יש שלמדו את הדין, מכך שהשואל נהנה - הרי חיוב שמירתו עולה גם לאחר גמר זמן השאלה

איבעיא להו, האם שואל המחזיר לאחר ימי שאילתה פטור מחיובי שואל [אונסין], וחייב כשומר שכר [בגניבה ואבידה], או דלמא, שומר שכר נמי לא הוי, אלא שומר חנם, שאינו חייב אלא אם פשע בשמירתה? אמר אמימר, מסתברא, פטור משואל, וחייב כשומר שכר. והטעם, הואיל ונהנה השואל מכך שהשאילו לו בעליה, מהנה הוא את הבעלים, בכך שמקבל על עצמו חיובי שומר שכר.

לפעמים מילות המפתח מורכבות מכמה מילים, שיוצרות כאן מספר שלבים

[אנו איננו מסתכלים על דין באופן גורף. אמנם הם ירשו פרה שאולה, ואכן הם רשאים להשתמש בה ללא תשלום. אולם מאחר ולא הם אלו ששאלו אותה, וחלק מדיני וחיובי הפרה, היא על ההנאה שהשאילו לו בחנם - עם היות ולא ניתן לחייבם באונס, הרי אין זה בא לפוטרו כליל. ומאחר והם משתמשים בה - הרי הם נכנסים לגדר של שומר שכר, והשכר שלהם הוא דמי השימוש. ומשמעות תוספות זה, הוא לך אחר הטעם. ומאחר וזו סברא, הרי הם גם מחזקים אותה ממקור. ומילות המפתח הינם ארבעת השלבים הגורמים לכך. "אבל .. נראה .. דהואיל .. והכי אמרינן".]

אבל ארישא לא והיינו דרב פפא -

דלא אמרינן, משעת שאלה חייב באונסין.

וא"ת,

אם כן בסיפא נמי,

בשטבחה - אמאי משלמין, כשהניח להן אביהן אחריות נכסים, **הא לא נתחייב בהן האב.**

וי"ל,

דהתם - **פשע בה האב,**

שהיה לו לומר לבניו שאינה שלו,

הלכן מחיים פשע בה,

ונתחייב בה באותה שעה,

ונשתעבדו נכסיו.

הגמרא דנה על איזה מקרה נסובים דברי רבא

הגמרא דנה על שלושה דינים של נכסים, אשר הניח האב ליתומים. "אמר רבא: הניח להן אביהן פרה שאולה - משתמשין בה כל ימי שאלתה, מתה - אין חייבין באונסה;" הדין הראשון, שעם היות והפרה היתה שאולה, הרי יש שתי בחינות, האחד שהם ממשיכים את האב, ויש להם את הזכות