

בעזרת ד' יתברך

פלפולא דאורייתא

שערים לעולם הלמדנות

ידע מקיף ומסודר בסוגיות עיקריות

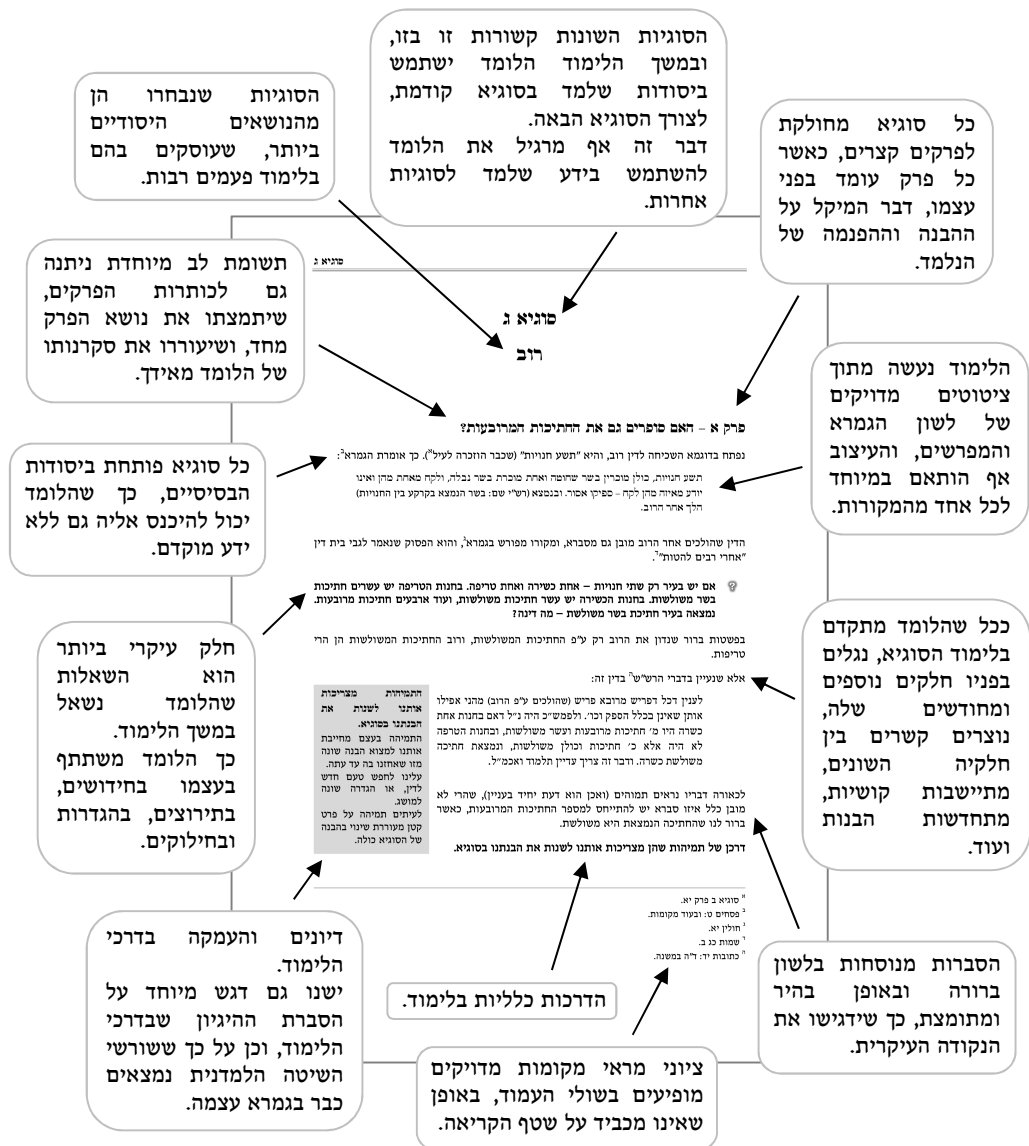
דרכי לימוד ללימוד העיון

הנאה מהעומק שבתורה

למי מיועד ספר זה?

לבחורים בשנותיהם הראשונות בעולם הישיבות
לבחורי ישיבות המעוניינים לקנות עוד ידע ודרכי לימוד
לבעלי-בתים הרוצים לטעום מטעמן של הישיבות
לכל מי שצמא ליהנות מפלפולא דאורייתא

נערך בס"ד ע"י אחיקם קשת מחבר קובץ יסודות וחקירות



כיצד ללמוד בספר זה?

א. מטרתו של ספר זה, אינה שתלמד אותו, אלא שתלמד איתו. דהיינו, הספר יכוון אותך ללמוד בעצמך את הסוגיות ע"י המקורות שנביא מהגמרות הראשונים והאחרונים.

ב. לכן חשוב מאוד שבכל מקום שאנו מציגים שאלה, תעיין בה היטב ותשתדל להשיב עליה לפני שתמשיך. המחשבה על שאלות אלו – אפילו אם התשובה עליהן טרם נמצאה – היא-היא עיקר הלימוד!

ג. כל סוגיא מחולקת לפרקים, באופן שכל פרק ממצה נושא מסוים בפני עצמו, בבחינת "ליתן רווח להתבונן בין פרשה לפרשה ובין עניין לעניין". לכן חשוב שלפני שתעבור לפרק חדש, תסכם לעצמך את שלבי הסוגיא שלמדת בפרקים הקודמים ותוודא שאתה בקיא בהם. כך גם לפני שתעבור לסוגיא חדשה, סכם לעצמך את הסוגיא שלמדת.

ד. ישנה חשיבות לסדר הסוגיות והפרקים שבספר. לכן מומלץ לא לדלג או לרפרף על פרקים, כיוון שפעמים רבות הידע מפרק מסוים נצרך להבנת המשך המהלך. חשוב לציין שגם הדיונים בדרכי הלימוד מופיעים ע"פ סדר הגיוני.

תוכן העניינים

5	בפתח השער
9	מכתבי ברכה
15	תוכן הסוגיות
23	השער הראשון – ספיקות
25	סוגיא א: ספיקא דאורייתא
39	סוגיא ב: ספק ספיקא
59	סוגיא ג: רוב
73	השער השני – הכרעות בספיקות
75	סוגיא ד: חזקה
91	סוגיא ה: רובא וחזקה
101	סוגיא ו: הכרעות סותרות
115	השער השלישי – קניינים
117	סוגיא ז: הפקר
134	סוגיא ח: קניינים
145	סוגיא ט: בעלות
157	השער הרביעי – בעלויות משותפות
159	סוגיא י: שותפין
175	סוגיא יא: תפיסת הבית
186	סוגיא יב: חצי עבד וחצי בן חורין
201	השער החמישי – חלויות
203	סוגיא יג: תנאי
216	סוגיא יד: עדי קיום
227	סוגיא טו: מילתא דליתא בשליחות
243	השער השישי – שיעורין
245	סוגיא טז: חצי שיעור
261	סוגיא יז: גדלות
270	סוגיא יח: שיעורין
281	השער השביעי – כללי המלאכות
283	סוגיא יט: כללי המלאכות
296	סוגיא כ: אינו מתכוון
304	סוגיא כא: פסיק רישא
335	תשובות לשאלות שבסיומי השערים

בפתח השער

בלימוד העיון בישיבות, לעיתים ישנה הרגשה של "ראיתי בני עלייה והן מועטין", שיש מהלומדים שהצליחו להיכנס לשערי לימוד העיון, להגדיר ולחלק, להקשות וליישב, לקנות בקיאות ביסודותיהן של סוגיות רבות, ליהנות מהלימוד ולהתמלא סיפוק...

וישנם כאלה שפחות הצליחו. לומדים הם את הגמרא והמפרשים, אך אינם מצליחים לקנות את הלימוד. מביטים הם על בני העלייה הנהנים ומעמיקים בלימוד, רוצים גם הם ליהנות מהתורה, אך אינם מצליחים לטעום את טעמה של הנאה זו.

כביכול ישנו איזה סוד בדרכי הלימוד, שרק חלקם זכו להגיע אליו, בעוד אחרים נשארו בשבילי גן המבוכה.

לצורך כך, בעיקר, נכתב ספר זה. מטרתו של הספר, כפי שמפורש בשער, הן שלושת היסודות שנצרכים להצלחה בלמדנות:

א. ידע מקיף ומסודר בסוגיות עיקריות – בחרנו סוגיות מהיסודיות ביותר, שעוסקים בהן פעמים רבות, וחשוב להכירן לעומק. גם אם בחור לומד את מסכתות קידושין ובבא קמא, שסוגיות ספיקא דאורייתא וחזקה דמעיקרא לא מוזכרות בהן בפירוש, חשוב שהוא ילמד ויכיר את סוגיות אלו.

כל סוגיא בספר בנויה באופן הגיוני ומסודר, שלב אחר שלב, והלומד מסיים אותה כאשר היא ברורה לו, ויש בידו יסודות חשובים שיועילו לו גם בהמשך הלימוד.

כיוון שהמטרה היא ידיעת עיקר הסוגיא, נבחרו המפרשים המרכזיים בכל סוגיא.

המסקנה העולה מכל סוגיא מבוססת על סברות חדות וברורות. עם זאת, למותר להדגיש שלא באנו לקבוע בזה מסמרות, ושבעים פנים לתורה.

ב. דרכי לימוד ללימוד העיון – בניגוד ללימוד בקיאות, שבו הלומד צריך בעיקר להבין את לשון הגמרא ולהכיר את מבנה הסוגיות וסגנון, בלימוד העיון הדבר מורכב הרבה יותר. קשה להסביר ללומד מהי הדרך למצוא את היסוד העיקרי שבסוגיא, כיצד לדעת על אלו נקודות להתעכב, באלו מפרשים לעיין, מה לקשר למה וכיצד.

ספר זה מלווה את הלומד ומדריך אותו שלב אחר שלב, סוגיא אחר סוגיא. הלימוד נעשה מדברי הראשונים והאחרונים בלשונם. בעזרת עשרות שאלות הפזורות במשך הספר, הלומד חושב לבד, מעמיק, ומתרגל לדרך בה לומדים בעיון.

הסברות מנוסחות באופן תמציתי, מתוך הבנה שפעמים רבות ניסוח כזה, המבוסס על שמות מושגים מוכרים, מובן ללומד יותר מאשר הסברים ארוכים (עכ"פ בדורנו).

מפעם לפעם פזורות הדרכות, דיונים ועצות כלליות בדרכי הלימוד, שיועילו ללומד בסוגיות רבות נוספות. הדרכות אלו משולבות בתוך מהלך הסוגיא, מתוך ההבנה שדרכי-הלימוד-בעיון אינן חכמה שאפשר ללומדה בפני עצמה (בבחינת צורה בלי חומר), אלא יש לקנותן תוך כדי הלימוד ובמהלכו.

גם ההדרכות בנויות במהלך הגיוני, ומלוות את הלומד תוך כדי התקדמותו בלימוד הסוגיות. חלק מההדרכות עוסקות בנושא שכבר דנו בו לעיל, והן חוזרות ומוסיפות בו נוסף נוסף של הדגשות וזוויות חדשות.

כמובן שגם ההדרכות מבוססות על דבריהם של גדולי ישראל בכל הדורות, ותוך התייעצות עם רבנים בעלי ניסיון רב בלימוד עם בחורים צעירים. ובכלל, אין מטרתו של ספר זה לחדש חידושים, אלא ללקט ולערוך מדברי הראשונים והאחרונים, בבחינת "אנא לא חכימאה אנא, אלא גמרנא וסדרנא אנא, וכן מורין בבי מדרשא כוותי".

(כאן המקום לציין, שהדרכות וכללים בדרכי הלימוד נכתבו ע"י גדולי ישראל בכל הדורות, מראשוני הראשונים ועד אחרוני האחרונים^א, וכמובן שגם הגמרא עצמה עוסקת בזה בכמה מקומות, ואף המשנה.)

ג. הנאה מהעומק שבתורה – ידוע שכשם שבגשמיות "יש לו מנה מבקש מאתים", ובמצוות "שכר מצווה מצווה", כך גם בחכמה, החכם תאב ללמוד חכמה^ב, להעמיק ולפלפל. וידוע שכתב האגלי טל"ז "זה היא עיקר מצוות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה, הוא נעשה דבוק לתורה".

הספר בנוי נדבך אחר נדבך, באופן שבמשך הלימוד מתגלה מהלך הגיוני ומסודר שמיישב כמה וכמה קושיות, והוא בא לתת טעימה מחכמתה עמקותה ויופיה של התורה, "טעמו וראו כי טוב ד".



^א ביניהם: מבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד, הליכות עולם לר' ישועה הלוי, דרכי התלמוד לר' יצחק קנפנטון, כללי הגמרא לר' עמנואל (בן מנחם) ספרדי (נדפס בספר מהררי נמרים), כללי שמואל למהר"ש סיריליאן, כללי הגמרא לר' יוסף קארו, שארית יוסף לר' יוסף אבן וירגא, כללי התלמוד לשל"ה (נדפס בחלק האחרון של השל"ה, בשם "תורה שבעל פה"), יבין שמועה לר' שלמה אלגאזי, דרך תבונות לרמח"ל. ובשם הגדולים (מערכת ספרים אות כ ערך לב) פירט ספרים נוספים על דרכי התלמוד, מהראשונים והאחרונים.

^ב וכתב הרמח"ל (בתחילת ההקדמה לספרו דרך תבונות): "חמדת ידיעת האמת הוא ענין טבעי אל הנפש השכלית הזאת אשר בנו, עד שלא ימצא אדם בריא בשכלו שלא יתאמץ וישתדל כפי כח השכל שבו לגלות אותה".

^ג בהקדמה ד"ה ומדי.

מכשירי המצווה לכתוב ספר זה החלו לפני שנים רבות, ומעשה שהיה כך היה. בחור ישיבה צעיר למד בישיבה כמה דפים של גמרא רש"י תוס' ומפרשים, ונבחן עליהם אצל רבו. הציון שקיבל, שאכן שיקף את ידיעותיו בדפים אלה, היה: שש מתוך עשר.

הפליאה היתה עצומה. הבחור למד היטב וחזר על לימודו, הוא היה כשרוני, היתה לו אהבת תורה, ראשו היה בלימוד, הרב לימד היטב את הסוגיות והיה לו ניסיון רב, החברותא היה מעולה שבמעולים, ואעפ"כ זו היתה התוצאה.

במשך השנים הוא עלה וחזר לדרך המלך, מאן מלכי, ואותה פליאה אף התעצמה. מה גורם לתלמיד לא להצליח, כאשר יש לו לכאורה את כל מה שצריך? והשאלה החשובה אף יותר – מי יודע כמה עוד בחורים ישנם, שרוצים משתדלים ויכולים ללמוד, ואעפ"כ אינם מצליחים? וכמה בחורים ישנם שמצליחים, ויכולים להצליח הרבה יותר?

במשך השנים הלכה והתבהרה ההבנה, שחוץ מלימוד וכישרון ורצון, יש צורך גם ב"מפתחות".

כך, עשרים שנה לאחר אותו מבחן, בהן לימוד רב עם בחורים צעירים ושימת לב מיוחדת ל"מפתחות" החסרים להם, מוגש לפניכם ספר זה, מתוך השתדלות גדולה לבנותו באופן שכולו מתאים למטרה זו, ולזרוע בו מפתחות רבים. מפתחות לשערי של עולם הלמדנות.



תפילת שמונה-עשרה, כידוע, מחולקת לשלושה חלקים. החלק הראשון פותח בברכת אבות, השני בחונן הדעת, והשלישי בהודאה.

בפתיחת ספר זה, העוסק ב"אתה חונן לאדם דעת", אזכיר את זכות האבות והאמהות לדורותיהם, בין אלו שמביאים את האדם לחיי העולם הזה ובין אלו שמביאים אותו לחיי העולם הבא, ואתן הודאה לכל אלו שבזכותם הספר יוצא לאור, לה"ה זאב סנדרס הי"ו שבזכותו (ומגלגלין זכות וכו') נתעוררתי לרעיון זה, לתלמידי חכמים רבים שבדקו הגיהו יעצו וסייעו – ובפרט הרב יונתן ויסנברג, הרב שמיר שיינטופ, הרב יוחנן לובין ואריה זלצר, לתלמידי יותר מכולם, לישיבת מרכז הרב שאני זוכה לחסות בצילה, ולרעייתי שבזכותה ובמסירותה אני זוכה ללמוד וללמד.

ואתן הודאה על חלקי, למקור כל הברכות, ששמת חלקי מיושבי בית

המדרש. לאחר הודאה על העבר אתפלל על העתיד, שלא יארע דבר תקלה על ידי, וישמחו בי חברי. ואחתום תפילתי – ותן חלקנו בתורתך.

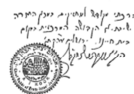


מכתבי ברכה

רוב המכתבים ניתנו לספרי "קובץ יסודות וחקירות" וזיכרון אחד עולה לכאן ולכאן

מרן הר"ג אברהם שפירא זצ"ל

ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל



**ישיבת
מרכז
הרב**
YESHIVAT
MERCATZ
HARAV

מיסודו של מרן הרב
אברהם יצחק זצוק סק זצ"ל
Founded by Harav
Avraham Y. Kook

בס"ד

טבת תשס"ד

מכתב ברכה

הובא לפני חיבורו של תלמידנו היקר גריס באורייתא תדירא ר' אחיקם קשת שליט"א, אשר זכה לרכז ולסדר ממשנתם של רבותינו ראשונים ואחרונים בסוגיות רבות בש"ס, בריכוז תמצית החקירות בשפה ברורה דבר דבור על אופניו, מסודר בראשי פרקים. בנוסח מקורי, ועמל רב ובקיאות רבה נצרכה לו ע"מ לברך על המוגמר. ובעז"ה יהיה זה לתועלת רבה לעמלי התורה, והריהו מראה מקום ליסודות רבים בסוגיות בש"ס, והריהו חכמה ומלאכה כאחד. ולא באתי אלא לברכו שיוסף כהנה וכהנה בעמל התורה וביאור השיטות, מתוך מנוחה ושלוה, וימלא הקב"ה כל משאלות לבו לטובה, להתבשר בבשורות טובות וישועות לפרט ולכלל, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה


הרב אברהם שפירא

הרב צבי יהודה (בן דוד) 12
ת.ד. 5010, ירושלים, 91050
טלפון: 02-6524793
פקס: 02-6540356

12 Harav Zvi Yehuda
Street, P.O.Box 5010
Jerusalem, 91050
Phone: 02-6524793
Fax: 02-6540356

www.mercatzhav.org.il
mercatz@012.net

מו"ר הרה"ג יעקב שפירא שליט"א

ראש ישיבת מרכז הרב

פלו תלמי

השד

מכתב דת

ספי פלסלא דאלו"מ"א מפסי זמלא ש יבדו רבה וכו' לחיוב קלם שליט"א
 נאזד ארמיו שפי הוועדום אמ הכדעכ הכסמס אכלא ואלאום מכלל נאמג
 על מנה. שניכוד משר ה אכרפם מ פבי קרפנים, סלקי מכלל ד
 מכלל איהלל נאמל. וכפי שכל בעקדומ הפסי יאלי סל וידיפי פבי שליט"א
 פני בקיץ שמי קצני פכום מפבי זמלא במעלניו תעקדומס, סלמו וכל
 כי סוק, וכל מעלמל סקו איהלל חנה ואהלדניה, ואחרי זמ
 העלם וזמלה סל סוק אומי העלה. ואלו דימי סללו איהלל
 בנכס פני. שכלל אנה א המועד, ומנה הדימ כמיס לים מעסיק.
 ויניס איהלל כנה וכנה מעל שמיח ומלמה, ושם
 שנים אנה ענ שלום, כן ינס אנהי אמנים סוקים ונאליס,
 דינים נאמס אנה העלה ואחרי
 יסוף סלי

חבר בית הדין הרבני הגדול
ראש כולל "דעת משה" – סדיגורה

שלום רב

הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א

רבה של ירושלים העתיקה

כע"ז ל' ב' אלול במועד משי"ב ייחלתי לך חלק טובה
 אבקש ממך למען הטוב המעשי לכתוב, לכבודי הקטן אלו עורר הווי אחיך קטן מליא,
 והם בלתי יסודות גדולים וחלקי הלב, ופירושים פשוטים עקרי המצוות, ובעני
 ספיקות והבדלים. הספר לא יבא לנגד עיני ישראל, והמחבר מליא מלא זכרון
 לעולם לפנינו מלחן מוסר.

הקבר יצא למען המורה ועל העמוד, ולהחיל מורה בטרם, מים צבועים מים מוקדים,
 כי מן המקום הם יוצאים, עז מלאה האור קדו, בגל,

במועד צדור חנוכה
 אביגדור נבנצל

הרה"ג שמחה הכהן קוק שליט"א

הרב הראשי ואב"ד רחובות

ב"ה, כ' סיון תש"ע

למע"כ הרב ר' אחיקם קשת שליט"א

ברכת ה'.

דברי - יקר

אפריון נמטיה על שזיכהו הקב"ה בפרי עץ הדר של פרדס התורה של כב'.

איתא בברכות (נ"ו): "הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנא' קנה חכמה, הרואה קנים יצפה לבינה שנא' ובכל קנינך קנה בינה", וכתב רבי יצחק קאנפוטון (שנת שנ"ה) וז"ל: "אין חכמת אדם מגעת, אלא עד מקום שספריו מגיעים, ולכן, ימכר אדם כל מה שיש לו ויקנה ספרים", וכן במס' אבות (פ"א מ"ו) "עשה לך רב, וקנה לך חבר – פירש"י – אמרי ליה ספרים" כי הספר הנו חברו הטוב של הלומד.

"וקובץ על יד ירבה" (משלי י"ג א') פי' הגר"א בביאורו התם "מי שיגע וטורח על לימודו הרבה, כל מה שלמד יהיה בידו ולא ישכח כלל ותמיד יתוסף לו".

בואו ונחזיק טובה למחבר רבי אחיקם קשת שליט"א אשר טרח ויגע ואסף והיטיב עם לומדי התורה, כדי שיקל עליהם להעמיק ולהרחיב דברי חידושיהם בהיות "הקובץ" כידם בעת לימודי סוגיות הש"ס, וכדברי ה"פלא יועץ": "כמה טובה עשו לנו בעלי אסופות, שאלמלא הם, נשתכחה תורה מישראל" עכ"ל.

ובאמת, פליאה גדולה לראות את פרי השקידה והיגיעה אשר כצעיר לימים זכה וזיכה את לומדי התורה בספר היקר "הקובץ" כעמיר גורנה.

וכיון "שחכמת האדם מגעת עד מקום שספריו מגיעים" וספר "הקובץ" היקר מגיע אל כל חלקי פרד"ס התורה, נמצאנו למדים את חשיבות האוצר הגדול שכב' נותנו בידי כל הוגי התורה ולומדיה בכל סוגיות הש"ס.

והוסיף והגדיל לעשות בעורכו לפנינו שנית, והאיר עיני הלומדים בכל הש"ס, את כל שינויי בין הסוגיות שנמסרו בידינו בתלמוד הבבלי, לבין אותן הסוגיות בתלמוד הירושלמי, ופתח שער גדול לעיני בדברים להבין ולהשכיל כל חפץ בטעמי חילוקי הדברים והסברות בין תלמודה של א"י לתלמודה של בבל, וע"י זה יפתח שער רחב יותר בהבנת סברות הבבלי והירושלמי כהלכתן.

אי לזאת, רואים בעליל כי משמא קא זכו לך זכיה גדולה בכפל - הן "בקובץ יסודות וחקירות" והן בסידור שיטות הירושלמי והבבלי, דבר דיבור על אופניו, ויהיה נועם ה' עליך ויפוצו ממעינותך חוצה בעה"ת.

מוקירו החותם בברכת כהנים באהבה



הרב שמחה הכהן קוק

רחוב גולדברג 2 ת.ד. 1047 רחובות טל. משרד 08-9362766, בבית 08-9466183

תוכן הסוגיות

השער הראשון – ספיקות

סוגיא א: ספיקא דאורייתא..... 25

- פרק א – הסוגיא בגמרא..... 25
 פרק ב – מנלן?..... 26
 פרק ג – דברי הראשונים..... 28
 פרק ד – הראייה מאשם תלוי..... 29
 פרק ה – היתר מדין ודאי או היתר מדין ספק?..... 30
 פרק ו – איסור מדין ודאי או איסור מדין ספק?..... 32
 פרק ז – מקרים שאין בהם מחלוקת..... 34
 פרק ח – דעת ראשונים אחרים במחלוקת זו..... 36

סוגיא ב: ספק ספיקא..... 39

- פרק א – הסוגיא בגמרא..... 39
 פרק ב – שני ספיקות משם אחד..... 40
 פרק ג – הפיכת הספק ספיקא..... 41
 פרק ד – שלושה ספיקות..... 43
 פרק ה – מנלן?..... 43
 פרק ו – האם ספק ספיקא יועיל נגד חזקה?..... 45
 פרק ז – האם ספק ספיקא יועיל במצוות עשה?..... 47
 פרק ח – ספק ספיקא ברשות היחיד..... 48
 פרק ט – האם ספק ספיקא הוא תמיד רוב?..... 49
 פרק י – רוב בשם אחד..... 50
 פרק יא – כיצד מחשבים רוב חנויות?..... 51
 פרק יב – הסבר נוסף בשיטה שספק ספיקא מדין רוב..... 52
 פרק יג – האם ספק ספיקא מוציא ממון?..... 54
 פרק יד – טעם שלישי לספק ספיקא..... 56

סוגיא ג: רוב..... 59

- פרק א – האם סופרים גם את החתיכות המרובעות?..... 59
 פרק ב – האם זו סברא ללכת אחר הרוב?..... 60
 פרק ג – מתי כן הולכים בממון אחר הרוב?..... 61
 פרק ד – החילוק בין ספק ספיקא לשלושה ספיקות..... 63
 פרק ה – איתא וליתא..... 64
 פרק ו – רובא דליתא קמן – מנלן?..... 65
 פרק ז – חברת משקאות בינלאומית..... 66
 פרק ח – שורש המחלוקת בפירושי רש"י..... 69
 פרק ט – נפק"מ לדינא בין רובא דאיתא לרובא דליתא..... 70
 שאלות לסיום השער..... 72

השער השני – הברעות בספיקות

סוגיא ד: חזקה 75

- 75..... פרק א – מהי חזקה דמעיקרא?
 76..... פרק ב – מנלן?
 77..... פרק ג – בספיקא דדינא
 78..... פרק ד – חזקה העשויה להשתנות
 79..... פרק ה – בירור או הנהגה?
 81..... פרק ו – שני דינים בחזקה
 82..... פרק ז – האם מועילה לבתה?
 85..... פרק ח – אז אפשר להישבע על סמך חזקה?
 85..... פרק ט – שיטה שלישית
 86..... פרק י – חזקת הגוף
 89..... פרק יא – רוב

סוגיא ה: רובא וחזקה 91

- 91..... פרק א – תינוק, אשפה ובצק
 92..... פרק ב – מנלן?
 93..... פרק ג – רובא ושתי חזקות
 94..... פרק ד – האם הולכים בממון אחר החזקה?
 95..... פרק ה – רובא ועד אחד
 96..... פרק ו – מנלן שהולכים אחר הרוב?
 98..... פרק ז – חזקה שמסייעת לרוב

סוגיא ו: הברעות פותרות 101

- 101..... פרק א – סתירה בין שתי חזקות
 102..... פרק ב – מקווה שלם
 102..... פרק ג – הכרעת מקור והכרעת תולדה
 103..... פרק ד – יישוב הקושיות על חזקת הגוף
 105..... פרק ה – טעם חדש לרובא וחזקה
 106..... פרק ו – יישוב הקושיות על רובא וחזקה
 107..... פרק ז – האם הכרעת תולדה תוכל לסייע להכרעת מקור?
 108..... פרק ח – ומי חולק על יסוד זה?
 112..... פרק ט – מהי סברת החולקים?
 114..... שאלות לסיום השער

השער השלישי – קניינים

סוגיא ז: הפקר 117

- פרק א – מהו הפקר? 117
- פרק ב – מהו יאוש? 118
- פרק ג – בעלים שרוצה לחזור ולזכות בחפץ 120
- פרק ד – החילוק בין יאוש להפקר 121
- פרק ה – שיטת רש"י ביאוש 122
- פרק ו – הסברא שיאוש לא יוצא מבעלותו 123
- פרק ז – ביטול חמץ 124
- פרק ח – הפקר הוא נדר? 126
- פרק ט – שורש המחלוקת בביטול חמץ 128
- פרק י – פשט חדש ברש"י 129
- פרק יא – דחיית כל היסוד 130
- פרק יב – לולב וחמץ בגן עדן 132

סוגיא ח: קניינים 134

- פרק א – מה זה קניין? 134
- פרק ב – יוצאים מן הכלל 135
- פרק ג – קידש אשה בקניין דרבנן – מקודשת מדאורייתא? 136
- פרק ד – הפקר בית דין 137
- פרק ה – אפשר לקנות לולב בכרטיס אשראי? 138
- פרק ו – ארבעה אבות קניינים 139
- פרק ז – הכלל הגדול בקניינים 140
- פרק ח – מי חולק על החזון איש? 143

סוגיא ט: בעלות 145

- פרק א – למי שייך מרכז כדור הארץ? 145
- פרק ב – החקירה בשותפין 145
- פרק ג – קניין ואיסור 146
- פרק ד – של מי הבשר בחלב? 149
- פרק ה – מהי בעלות? 150
- פרק ו – יישוב הקושיות 150
- פרק ז – שיטה מחודשת עוד יותר 153
- שאלות לסיום השער 156

השער הרביעי – בעלויות משותפות

סוגיא י': שותפין 159

- פרק א – מהי שותפות? 159.....
 פרק ב – קניין ציבורי 160.....
 פרק ג – יורשיו של קניין ציבורי 161.....
 פרק ד – קרבן ציבור 161.....
 פרק ה – החילוק בין שותפין לציבור 162.....
 פרק ו – סילוק 164.....
 פרק ז – וטעמא מאי? 166.....
 פרק ח – עדת קורח 168.....
 פרק ט – הקושיא על שיטת רש"י 172.....
 פרק י – חמץ ותרומה בשותפות 173.....

סוגיא יא: תפיסת הבית 175

- פרק א – מהי תפיסת הבית? 175.....
 פרק ב – המוכר את חלקו 176.....
 פרק ג – אין ספק מוציא מידי ודאי 178.....
 פרק ד – מעשר בהמה 179.....
 פרק ה – שורש המחלוקת בתפיסת הבית 182.....
 פרק ו – האם סוגייתנו קשורה לסוגיית ברירה? 183.....

סוגיא יב: חצי עבד וחצי בן חורין 186

- פרק א – מה דינו? 186.....
 פרק ב – ממונות ואיסורים 187.....
 פרק ג – חציה שפחה וחציה בת חורין 189.....
 פרק ד – כקטנה שנולדה 191.....
 פרק ה – הרכבה שכונית 192.....
 פרק ו – מאין בא? 193.....
 פרק ז – עבד של ציבור ויורשין 195.....
 פרק ח – דעה מחודשת בשותפין 196.....
 שאלות לסיום השער 199.....

השער החמישי – חלויות

סוגיא יג: תנאי 203

- פרק א – מהו תנאי? 203
- פרק ב – הא בהא תליא 203
- פרק ג – בני גד ובני ראובן 204
- פרק ד – תנאי בטל ומעשה קיים 206
- פרק ה – תנאי וברירה 207
- פרק ו – בידו לקיימו 208
- פרק ז – אחד ושניים 209
- פרק ח – מילתא אחריתי 210
- פרק ט – מכאן ולהבא למפרע 214

סוגיא יד: עדי קיום 216

- פרק א – עדי בירור 216
- פרק ב – עדי קיום 217
- פרק ג – לא יהיה הנלמד חמור מן המלמד! 218
- פרק ד – ראה שאשתו זינתה 219
- פרק ה – חופה בלי עדים 220
- פרק ו – חופה מן התורה מניין? 221
- פרק ז – מה פירוש "חופה"? 222
- פרק ח – חופה על תנאי 224

סוגיא טו: מילתא דליתא בשליחות 227

- פרק א – שלושה סיפורים 227
- פרק ב – סוגיית הגמרא 229
- פרק ג – מה הקשר בין שליחות לתנאי? 230
- פרק ד – משל למה הדבר דומה? 231
- פרק ה – כח האדם וכח המעשה 233
- פרק ו – כיצד נדע מהו כח האדם? 234
- פרק ז – איזה כח צריך לשליחות? 235
- פרק ח – נלמד מחדש את הסוגיא 236
- פרק ט – באלו חלויות לא צריך עדי קיום? 238
- פרק י – האם כולם מסכימים ליסוד זה? 239
- שאלות לסיום השער 241

השער השישי – שיעורין

סוגיא טז: חצי שיעור 245

- 245..... פרק א – חצי כזית מצה.....
- 246..... פרק ב – סוגיית חצי שיעור.....
- 248..... פרק ג – אכל בסוף נעילה.....
- 249..... פרק ד – ואידך מאי קאמר?.....
- 250..... פרק ה – עקירה או הנחה.....
- 251..... פרק ו – שיעור חמץ.....
- 253..... פרק ז – מי עוד סובר כשאגת אריה?.....
- 255..... פרק ח – רשימת ל"ט אבות המלאכה.....
- 256..... פרק ט – אז מהי כוונת המשנה?.....
- 257..... פרק י – חזרה למצה.....
- 258..... פרק יא – חצאים שונים.....
- 259..... פרק יב – טעם והגדרה.....

סוגיא יז: גדלות 261

- 261..... פרק א – מיהו איש?.....
- 262..... פרק ב – דעה שהאיש גדול ב"ב והאשה ב"ג.....
- 263..... פרק ג – האם חרש ושוטה הם "אנשים"?.....
- 265..... פרק ד – צירוף גולם למניין.....
- 266..... פרק ה – ראייה מהחרם של אחי יוסף.....
- 267..... פרק ו – בת-מצווה לעבד כנעני.....

סוגיא יח: שיעורין..... 270

- 270..... פרק א – מנלן?.....
- 271..... פרק ב – מקור אחר לשיעורין.....
- 272..... פרק ג – מקור חדש לדיני גדלות.....
- 273..... פרק ד – בר-מצווה לגוי.....
- 274..... פרק ה – בינה יתירה באשה.....
- 276..... פרק ו – ישוב הקושיות בסוגיית גדלות.....
- 278..... פרק ז – חקירה דומה בסוגיית שיעורין.....
- 280..... שאלות לסיום השער.....

השער השביעי – כללי המלאכות

סוגיא יט: כללי המלאכות 283

- 283..... פרק א – דעת ומעשה
 284..... פרק ב – חמישה מקרים
 286..... פרק ג – חמישה חסרונות בדעת
 288..... פרק ד – ביאור החילוקים
 290..... פרק ה – מלאכה שאינה צריכה לא-לגופה
 292..... פרק ו – שלא בשבת

סוגיא כ: אינו מתכוון 296

- 296..... פרק א – חלבים ועריות
 297..... פרק ב – חידושו של הרעק"א
 299..... פרק ג – מקור מחודש לדין "אינו מתכוון"
 299..... פרק ד – פעולה ותוצאה
 301..... פרק ה – סברא מחודשת בסוגיא
 302..... פרק ו – ומי חולקים על יסוד זה?

סוגיא כא: פסיק רישא 304

- 304..... פרק א – יוצא מן הכלל
 305..... פרק ב – ספסל כבד ביותר
 306..... פרק ג – לשם מה חתך את ראשו?
 307..... פרק ד – ספק פסיק רישא (הנורה במקרה)
 310..... פרק ה – קרוב לפסיק רישא (ספסל כבד, קצת)
 312..... פרק ו – כשאפשר בלי הפסיק-רישא (עזרה בהרמת הספסל)
 315..... פרק ז – פסיק רישא בטעות (מברשת במקום מסרק)
 317..... פרק ח – לא ניחא ליה (זה טוב שהתנגול מת?)
 321..... פרק ט – אז הוא התכוון או לא?
 325..... פרק י – הסבר חמש המחלוקות בפסיק רישא
 327..... פרק יא – האם כל המחלוקות תלויות זו בזו?
 329..... פרק יב – ומי לא הולך לשיטתו?
 330..... פרק יג – צד שלישי בחקירה
 333..... שאלות לסיום השער

השער הראשון

ספיקות

סוגיא א:

ספיקא דאורייתא

סוגיא ב:

ספק ספיקא

סוגיא ג:

רוב

השער הראשון – ספיקות

סוגיא א: ספיקא דאורייתא.....25

- פרק א – הסוגיא בגמרא.....25
פרק ב – מנלן?.....26
פרק ג – דברי הראשונים.....28
פרק ד – הראייה מאשם תלוי.....29
פרק ה – היתר מדין ודאי או היתר מדין ספק?.....30
פרק ו – איסור מדין ודאי או איסור מדין ספק?.....32
פרק ז – מקרים שאין בהם מחלוקת.....34
פרק ח – דעת ראשונים אחרים במחלוקת זו.....36

סוגיא ב: ספק ספיקא.....39

- פרק א – הסוגיא בגמרא.....39
פרק ב – שני ספיקות משם אחד.....40
פרק ג – הפיכת הספק ספיקא.....41
פרק ד – שלושה ספיקות.....43
פרק ה – מנלן?.....43
פרק ו – האם ספק ספיקא יועיל נגד חזקה?.....45
פרק ז – האם ספק ספיקא יועיל במצוות עשה?.....47
פרק ח – ספק ספיקא ברשות היחיד.....48
פרק ט – האם ספק ספיקא הוא תמיד רוב?.....49
פרק י – רוב בשם אחד.....50
פרק יא – כיצד מחשבים רוב חנויות?.....51
פרק יב – הסבר נוסף בשיטה שספק ספיקא מדין רוב.....52
פרק יג – האם ספק ספיקא מוציא ממון?.....54
פרק יד – טעם שלישי לספק ספיקא.....56

סוגיא ג: רוב.....59

- פרק א – האם סופרים גם את החתיכות המרובעות?.....59
פרק ב – האם זו סברא ללכת אחר הרוב?.....60
פרק ג – מתי כן הולכים בממון אחר הרוב?.....61
פרק ד – החילוק בין ספק ספיקא לשלושה ספיקות.....63
פרק ה – איתא וליתא.....64
פרק ו – רובא דליתא קמן – מנלן?.....65
פרק ז – חברת משקאות בינלאומית.....66
פרק ח – שורש המחלוקת בפירושי רש"י.....69
פרק ט – נפ"מ לדינא בין רובא דאיתא לרובא דליתא.....70
שאלות לסיום השער.....72

סוגיא א

ספיקא דאורייתא

פרק א – הסוגיא בגמרא

דיני ספיקות עמוקים ורחבים, ודנו בהם בכל חלקי התורה: בדיני ספיקא דאורייתא, ספיקא דרבנן, ספק ממון, ספק טומאה, ספק נפשות ועוד. נפתח בדיני ספיקא דאורייתא, וכדרכה של תורה ניגע תוך כדי הלימוד בספיקות נוספים.

ידוע שאסור לקרוא קריאת שמע (וכן להתפלל וכו') ליד צואה או מי רגליים.

האם מותר לאדם לקרוא קריאת שמע במקום שבו הוא מסופק האם נמצאת צואה? ובמקום שבו הוא מסופק האם נמצאים מי רגליים? 

יש על כך גמרא^א מפורשת:

אמר רב יהודה: ספק צואה אסורה, ספק מי רגלים מותרים.

טעם החילוק ביניהם מפורש בהמשך הגמרא שם. האיסור לקרוא קריאת שמע ליד צואה מפורש בתורה – "והיה מחניך קדוש"^ב, אך האיסור לקרוא שמע ליד מי רגליים (לאחר שהגיעו לקרקע) הוא דרבנן, וכידוע – **ספיקא דאורייתא לחומרא, ספיקא דרבנן לקולא**.

כלל זה, שספיקא דאורייתא לחומרא, מוכר מאוד, ויש לו נפק"מ רבות. מקרה ידוע בגמרא ובפוסקים הוא חתיכה שאנו מסופקים האם היא שומן ומותרת באכילה, או חלב ואסורה – ספיקא דאורייתא לחומרא ואסורה.

ראובן אכל ושבע והוא חייב בברכת המזון מדאורייתא. הוא מסופק האם הוא בידך ברכת המזון או לא, וכמובן שהוא צריך לחזור ולברך מספק, שהרי ספיקא דאורייתא לחומרא. האם חיובו מדאורייתא או מדרבנן? יכולות להיות לכך נפק"מ לדיני כוונת המצוות, לדיני חולה ועוד. 

^א ברכות כה.

^ב דברים כג טו.

כדי להשיב על שאלה זו, נצטרך להיכנס לעומק סוגיית ספיקא דאורייתא. בסוף הסוגיא בס"ד תהיה בידינו תשובה.

מהו "לימוד בעיון"?¹

ההבדל בין לימוד בבקיות ללימוד בעיון הוא שבבקיות אנו שואלים "מה", ובעיון אנו שואלים "למה".

כלומר, בבקיות אנו רוצים לדעת ולהבין מה הגמרא אומרת.

בעיון אנו רוצים גם לדעת למה היא אומרת זאת: למה זהו הדין? למה כל אחד מצדדי המחלוקת (או הספק?) לא קיבל את דעת חבריו? למה רש"י נקט דווקא את לשון זו? למה התירוץ השני בתוס' לא הסתפק בתירוץ הראשון? למה הרמב"ם פסק דווקא כך?²

מהותו של העיון, אם כן, אינה "בקיות במפרשים", אלא העמקת ההבנה בלימוד.³

ואע"פ שהגמרא אומרת שסיני עדיף מעוקר הרים, מדובר שאותו "סיני" גם הוא יודע לפלפל,⁴ להעמיק, לדמות ולחלק. שאל"כ אינו נקרא אפילו "סיני".⁵

ואכן אנו רואים שבכל הדורות – התנאים, האמוראים, הראשונים⁶ והאחרונים⁷ – עיינו, הקשו, תרצו, העמיקו וחידשו.⁸

במיוחד בלימוד העיון, יש צורך להתרכז היטב, ולא להיות טרוד בשאר העניינים, כמאמר אחד הראשונים⁹ "יפה שעה אחת של קורת רוח בעיון, מבוקר עד ערב וליבו טרוד ואינו עימר".

פרק ב – מנלן?

היסוד של לימוד העיון הוא לדון על מקורו טעמו והגדרתו של הדין.

לכן, אע"פ שהכלל שספיקא דאורייתא לחומרא ידוע מאוד, נשים לב ונשאל:

מדוע? מאיפה אנו יודעים באמת?

שספיקא דאורייתא לחומרא? מנלן?

שאסור להקל בו? האם התורה עצמה

אסרה גם את ספיקא דאורייתא? אם

כן – היכן?

בגמרא כלל לא מפורש מהו המקור לספיקא דאורייתא. אך יש גמרא שמדברת על ספק בדין מסוים שהוא דאורייתא – ממזר. התורה אומרת:¹⁰

לֹא יִבֹּא מִמּוֹזֵר בִּקְהֵל ה' גַּם דֹּרֵר

עֲשִׂירִי לֹא יִבֹּא לוֹ בִּקְהֵל ה'.

השאלה היא מה הדין בספק ממזר, כגון שאיננו יודעים מי אביו, באופן שיש ספק שמא הוא נולד מאיסור, כך שהוא ממזר. הגמרא¹¹ אומרת על כך:

לֹא יִבֹּא מִמּוֹזֵר בִּקְהֵל ה' – מִמּוֹזֵר וְדַאי

¹ דברים כג ג.

² קידושין עג.

הוא דלא יבוא, הא ממזר ספק יבוא.

דהיינו, האיסור "לא יבוא ממזר בקהל ה'" נאמר רק על ודאי ממזר, ומדאורייתא מותר לספק-ממזר לישא ישראלית כשרה.

מה אנו יכולים להבין מגמרא זו: איסור ספיקא דאורייתא בשאר התורה ? (חוץ מממזר), אסור מן התורה?



^ה חשוב להדגיש את המובן מאליו, שאין להיכנס לדברי המפרשים וראשי הישיבות קודם שמבינים את מהלך פשט הסוגיא כולה, על בוריו. זאת, גם משום שאם אין דעת אין בינה, וגם משום שהבנת דברי האמוראים יקרה לא-פחות מלימוד דברי המפרשים וראשי הישיבות...
^ו וכן כתב השל"ה בכללי התלמוד אות קסה (נדפס בחלק האחרון של השל"ה, בשם "תורה שבעל פה"): "לעולם בכל בעיא שתבוא בגמרא הוי מסתכל לדעת צדדי הבעיא".

^ז וכתב בכללי הגמרא (לר' עמנואל ספרדי, נדפס בספר מהררי נמרים) שער ג אמצע פרק ג: "ודע שאי אפשר לבוא לדעת אמת המושכל אם לא שיוקדמו קושיות תחילה".
^ח וכדברי רש"י (מגילה כח: ד"ה הי צנא מלא סיפרי) שהשונה הלכות בלי להבין את טעמיהן, אינו יודע מה הוא שונה. וכן כתב דרכי התלמוד (סי' ב ד"ה הדרך הג'): "היודע טעם הדבר... היא הידיעה השלימה והאמיתית".

^ט בשבת לא. מפורש שבשעה שמכניסים אדם לדין שואלים אותו גם האם פלפלת בחכמה והאם הבנת דבר מתוך דבר.

^י מאירי הוריות יד. ד"ה הרי. והדבר מוכח מכך שבגמרא שם מכנים "סיני" את רב יוסף, והרי אנו רואים בכל הש"ס שרב יוסף היה גם מעיין מפלפל מקשה ומתרץ וכו', ומה שנקרא "סיני" הוא רק משום שרבה היה מפולפל יותר ממנו (רש"י הוריות יד. ד"ה רב יוסף).

^{יא} בספר תיקון חצות (לר' יהושע צבי מיכל שפירא, ח"ב מאמר ב פרק ג סי' ו אות יב) הוסיף (בלשון "אול") שבזמן התלמוד הוכרחו לגרוס הרבה כדי שלא תשתכח התורה חלילה. אך לאחר שהותר לכתוב את התורה שבעל פה, עיקר מצוות תלמוד תורה להעמיק ולהוציא דבר מתוך דבר. וכן העיר הסטייפלר בקריינא דאיגרתא ח"א אות ב.

^{יב} השב שמעתתא (בהקדמתו בסוף אות ה) הוסיף שבדורות האחרונים יש צורך גדול יותר בעיון, משום שהקדמונים ביושר שכלם האמיתי לא היו צריכים לפלפל כ"כ, אך אנו יתמי דיתמי צריכים עיון רב להבין סברא אחת מדברי קדמונינו.

^{יג} את שורשו של הלימוד ע"י פלפול אנו מוצאים כבר בימיו של יהושע, שהרי בימי אבלו של משה נשתכחו הלכות רבות והחזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו (תמורה ז.), וכן עוד רבים באותו הדור עסקו במשא ומתן בהלכה (הקדמת הרמב"ם למשנה ד"ה וכאשר מת). יתרה מכך, לימוד דבר מתוך דבר אנו מוצאים עוד קודם מתן תורה, באחי יוסף שעשו ק"ו (בראשית רבה פרשה צב אות ז) "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדניך כסף או זהב" (בראשית מד ח. העיר על כך המידות לחקר ההלכה במבוא פרק ב אות א).

^{יד} דרכי התלמוד סי' א ד"ה ובכל. וכדברי הגמרא (מגילה כח:): שמעתא בעא צילותא, ופירש רש"י: "דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה". וכן יש מהאמוראים שאמרו (עירובין סה. ורש"י שם) שאפילו אם נצטוו לעשות עבודה קלה, או אם היו נעקצים ע"י כינה – לא היו מצליחים ללמוד כפי שלמדו, מחמת עומק עיונם.

פרק ג – דברי הראשונים

הרשב"א^{טו} כותב על ספיקא דאורייתא כך:

ומסתברא לי דכשאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא – דבר תורה הוא, דספיקא דאורייתא כוודאי מן התורה.

דהיינו, התורה עצמה אסרה גם את ספיקא דאורייתא. ובלשון הידועה: **ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא.**

לעומת זאת, הרמב"ם^{טז} כתב כך:

וכבר בארנו בכלל העיקרים שביארנום, שהדברים (הספיקות) כולם שלא הוזכרו מן התורה, כך נראה מהתרגום (ממשמעות הפסוק) מותרים מהתורה. אלא (רק) מה שנתאמת (שאסור בוודאי) – אסור. ושאמרם ז"ל (בגמרא) ספיקא דאורייתא לחומרא – הוא אסור (רק) מדבריהם.

דהיינו, ספיקא דאורייתא, מן התורה הוא מותר, ורק חכמים הם שאסרוהו. ובלשון הידועה: **ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן.**

(חשוב להדגיש ולזכור: כל המחלוקת היא מה הדין מן התורה, אך למעשה – בוודאי שלכ"ע ספיקא דאורייתא אסור, אם לא מן התורה, עכ"פ מדרבנן).

אמנם גם הרמב"ם וגם הרשב"א הביאו את הגמרא הנ"ל לגבי ספק ממזר, וכל אחד הביא ממנה ראייה לשיטתו. כך כתב הרשב"א^{יז} על כך:

ממזר ודאי הוא בלא יבוא, הא ממזר ספק יבוא. מכאן דקדק הרמב"ם בתשובת שאלה דכי אמרינן בעלמא ספיקא דאורייתא לחומרא – דרבנן היא, דאי מדאורייתא – לא אסרה תורה אלא הוודאי, וכן פסק בחיבורו הגדול...

ובהמשך דבריו הוא מביא כיצד לדעתו דווקא גמרא זו היא ראייה שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא:

אלא הכא דאמרינן ממזר ספק יבוא, מייתורא ד"קהל" אתי. ואדרבה, דוק מינה: טעמא דגלי קרא, הא לא גלי – אפילו ספק ממזר בלא יבוא, וממנה לכל איסורי ספק דאורייתא.

^{טו} תורת הבית, בית ד שער א, דף יא: ד"ה ומסתברא.

^{טז} שו"ת הרמב"ם סי' שי.

^{יז} קידושין עג. ד"ה ממזר.

דהיינו, הרמב"ם למד מההיתר של ספק-ממזר לכל ספיקא דאורייתא, והרשב"א דייק לאידך גיסא: דווקא ספק-ממזר מותר מן התורה משום שיש בו יתור (המילה: "קהל"), ואם כן מוכח ששאר ספיקא דאורייתא, שאין בו יתור מיוחד, אסור מן התורה.



פרק ד – הראייה מאשם תלוי

כמו שהזכרנו, בתורה כמובן לא מפורש דינו של ספיקא דאורייתא, האם הוא מותר או אסור (שהרי אם היה מפורש – לא היו חולקים בזה הראשונים).

אך יש דין אחר המפורש בתורה, שגם הוא עוסק בספק, והוא: אשם תלוי. וכך אומרת התורה^י:

וּאִם נִפְשׁוֹ כִּי תִזְכָּר וַעֲשִׂיתָהּ אִזְזָה מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְלֹא יָדַע וְאֲשֶׁם וְנִשְׂא עֲוֹנוֹ: וְהָבִיֵּא אֵיל חֲמִים בֶּן־הַצֶּאֱנָן בְּעֶרְכָּךְ לְאֲשָׁם אֵל הַכֹּהֵן וּכְפָר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שְׁגָגָתוֹ אֲשֶׁר שִׁגָּג וְהָיָה לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אֲשֶׁם הוּא אֲשֶׁם אֲשֶׁם לֵה:

ע"פ זה, מי שעשה ספק איסור כרת – למשל: אכל חתיכה שספק אם היא שומן או חלב – צריך להביא אשם תלוי^{יט}.

האם אפשר להביא ראיה מדין אשם תלוי למחלוקת האם ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא או מדרבנן? כיצד? ?

נעיין בחלק נוסף מדברי הרשב"א שם^כ:

וקשיא לי טובא (על שיטת הרמב"ם), דא"כ אזל ליה (יתבטל דין) אשם תלוי למאן דלא בעי חתיכה משתי חתיכות (שמחייב אשם תלוי גם אם היתה לפניו חתיכה אחת, ספק שומן ספק

^י ויקרא פרק ה פס' יז-יט.

^{יט} כריתות יז-יז: במשנה.

^כ קידושין עג. ד"ה ממזר.

חלב, ואכלה^כ), ואפילו למאן דבעי חתיכה משתי חתיכות (שמחייב אשם תלוי רק אם היו לפניו שתי חתיכות, אחת מהן שומן והאחרת חלב, ואכל אחת מהן) – הני מילי לענין קרבן, אבל להתיר לכתחילה לא קאמר, דהנך תנאי לאו בהכי פליגי.

דהיינו, הרשב"א אומר שמכך שהתורה חייבה אשם תלוי על ספק, מוכח שיש איסור דאורייתא בעשיית ספק-איסור. שהרי אם הדבר היה מותר לכתחילה, כיצד אפשר לחייב עליו קרבן.

כיצד יתרן הרמב"ם את קושיית הרשב"א? האם לרמב"ם באמת פשוט שמותר לכתחילה לעבור על ספק-איסור, כפי שהבנו בפשטות עד עתה? ?



פרק ה – היתר מדין ודאי או היתר מדין ספק?

שאלות על מקרים מורכבים (שאינם פשוטים) מסייעות לנו לחדד את ההגדרה.

השאלה מה הדין במקרה מסוים מחייבת אותנו להגדיר באופן מדויק יותר את סיבת הדין ואת הגדרתו. זאת משום שבתוך כל שאלה על מקרה מורכב, טמונה שאלה עמוקה יותר על הגדרתו וטעמו של הדין. למשל: בהסתכלות הפשוטה, החילוק בין יום ללילה הוא ברור. אך כשאנו שואלים מה הדין של בין השמשות, טמונה בעצם השאלה מהי ההגדרה המדויקת של יום ושל לילה – האם הם תלויים בשקיעה או בצאת הכוכבים.

במקרים רבים, שאלות על מקרים מורכבים יותר, מועילות לחדד את ההגדרה. נשאל שתי שאלות כדי לברר יותר את שיטת הרמב"ם:

ראובן יודע שהחתיכה היא חלב, אך שמעון מסופק אם היא חלב או שומן. לשיטת הרמב"ם, לשמעון הרי מותר מדאורייתא לאוכלה, כיוון שמדאורייתא הרי ספיקא דאורייתא מותר. אך האם מותר לראובן – שידוע שהיא חלב – לתת את חתיכה זו לשמעון? או שהוא עובר בלפני עיוור? ?

שמעון אכל את החתיכה הנ"ל. כמובן שהדבר היה בהיתר מדאורייתא, ע"פ הרמב"ם. אך לאחר מכן בא אליו ראובן וסיפר לו שידוע לו שהיא היתה חלב. ?

האם שמעון צריך כפרה על כך? או שבעצם הוא לא עבר שום עבירה?

שתי השאלות הללו נוגעות באותה נקודה – כאשר הרמב"ם אמר שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, אפשר לפרש את דבריו בשני אופנים – שיש ביניהם חילוק עצום:

אפשרות א: התורה **התירה** את הספיקות. לכן מדאורייתא **מותר** לאדם לעשות את המעשה, ואין בו שום חשש איסור. אם כך, ראובן יכול לתת את החתיכה לשמעון, כיוון ששמעון לא יעבור בכך שום עבירה. כמו"כ, גם אם שמעון יגלה אח"כ שחתיכה זו היא חלב, אין לו צורך בכפרה, כיוון שהתורה התירה לו את מעשה זה. צד זה נקרא: **ספיקא דאורייתא לקולא מדאורייתא מדין ודאי**.

אפשרות ב: התורה **לא חידשה איסור** על מקרה של ספק. לכן מדאורייתא הוא **יכול** לעשות את המעשה, ותוצאת המעשה תהיה תלויה במציאות. אם קרה והחתיכה באמת היתה של שומן, הוא לא עבר שום עבירה. אך אם קרה והחתיכה היתה באמת של חלב, הוא כן עבר עבירה מדאורייתא. ולפי זה, בוודאי שראוי לאדם ירא שמיים לפרוש מספיקא דאורייתא, שמא ייכשל באיסור. אם כך, לראובן אסור לתת את החתיכה לשמעון מדין לפני עיוור. כמו"כ, אם שמעון יגלה אח"כ שהחתיכה של חלב, הוא צריך כפרה על כך ככל אכילת חלב אחרת. צד זה נקרא: **ספיקא דאורייתא לקולא מדאורייתא מדין ספק**.

ואכן האחרונים נחלקו בזה בכוונת הרמב"ם. מהשב שמעתתא^{כב} מוכח שהוא סובר שלרמב"ם ספיקא דאורייתא לקולא מדין ודאי, אך השערי יושר^{כג} כותב שהוא רק מדין ספק.

❓ כיצד כעת נוכל ליישב את קושיית הרשב"א על הרמב"ם מדין אשם תלוי?

כאמור, השערי יושר סובר שגם לרמב"ם, אם בסופו של דבר האדם פגע בדבר האסור, הוא כן עבר עבירה. ע"פ זה תירץ השערי יושר^{כד} את קושיית הרשב"א מאשם תלוי:

^{כב} כך הוכיח השערי יושר שער א פרק ב ד"ה ובספר, מדברי השב שמעתתא (שמעתא א פרק ג).

^{כג} שער א פרק ב ד"ה ונראה ופרק ג ד"ה ועפ"י.

^{כד} שער א פרק ג ד"ה ועפ"י.

הרשב"א הקשה, כדלעיל בפרק הקודם, שאם ספיקא דאורייתא מותר מן התורה, מדוע התורה מחייבת עליו קרבן אשם תלוי. אך כעת מובן, שהקרבן בא לכפר מספק, שמא האדם באמת אכל חלב, ואם כך קרה – הרי הוא כן עבר עבירה, וצריך כפרה (לדעה שמותר מדין ודאי, יהיה צורך ביישוב אחר, ולא ניכנס לזה כאן).



פרק ו – איסור מדין ודאי או איסור מדין ספק?

לאחר שהבנו את שני הצדדים בדעת הרמב"ם – האם היתרו לספיקא-דאורייתא מדאורייתא הוא מדין ודאי או מדין ספק, נחזור לעיין בשיטת הרשב"א.

האם אפשר לחקור חקירה דומה, של דין ודאי או דין ספק, גם לשיטת הרשב"א שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא? ?

נחזור לאותן שתי שאלות מתחילת הפרק הקודם, ונשאל אותן לשיטת הרשב"א, אך בכמה שינויים (נדגיש אותם בקו תחתון):

ראובן יודע שהחתיכה היא שומן, אך שמעון מסופק אם היא חלב או שומן. לשיטת הרשב"א, לשמעון הרי אסור מדאורייתא לאוכלה, כיוון שמדאורייתא הרי ספיקא דאורייתא לחומרא. אך האם מותר לראובן – שיודע שהיא שומן – לתת את חתיכה זו לראובן? או שהוא עובר בלפני עיוור? ?

שמעון אכל את החתיכה הנ"ל. כמובן שהדבר היה אסור מדאורייתא, ע"פ הרשב"א. אך לאחר מכן בא אליו ראובן וסיפר לו שידוע לו שהיא היתה שומן. האם כעת מתברר למפרע ששמעון לא צריך כפרה על כך? או שאעפ"כ הוא עבר עבירה? ?

ושוב, שתי השאלות הללו נוגעות באותה נקודה – כאשר הרשב"א אמר שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, אפשר לפרש את דבריו בשני אופנים – שיש ביניהם חילוק עצום:

אפשרות א: התורה הוסיפה איסור חדש לכל הספיקות. לכן אסור לעשות את המעשה, בלי קשר לשאלה האם מבחינת המציאות היה זה שומן או חלב. אם כך, לראובן אסור לתת את החתיכה לשמעון, אע"פ שבאמת מדובר בשומן, כיוון

שעל שמעון, המסופק בדבר, חל איסור "ספיקא דאורייתא". כמו"כ, גם אם שמעון יגלה אח"כ שחתיכה זו היא שומן, הוא עדיין צריך כפרה, כיוון שהוא עבר על איסור "ספיקא דאורייתא". צד זה נקרא: **ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא מדין ודאי**.

אפשרות ב: התורה **לא חידשה איסור** על מקרה של ספק, והדבר אסור מדאורייתא רק משום החשש שמא יפגע באיסור. אך באמת תוצאת המעשה תהיה תלויה במציאות. אם קרה והחתיכה באמת היתה של שומן, מתברר שהוא לא עבר שום עבירה. לפי זה, ראובן, שיודע שמדובר בחתיכת שומן, יכול לתת אותה לשמעון, כיוון שהוא יודע שבסופו של דבר שמעון לא יעבור עבירה. כמו"כ, אם שמעון יגלה אח"כ שהחתיכה של שומן, יתברר לו למפרע שבעצם הוא לא עבר שום עבירה, ואינו צריך כפרה. צד זה נקרא: **ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא מדין ספק**.

גם בזה נחלקו האחרונים. הקהילות יעקב^{כה} כתב בדעת הרשב"א:

דכשיש ספק אחד איכא צד להיתר וצד לאיסור, ואע"פ שאנו מחמירין בספיקו, מ"מ צד המתיר איכא, ולא הוחלט לאיסור, ונקרא רק ספק איסור... ומשום הכי כל ספק נקרא שיש בו גם צד להיתר, אלא שמחמת הצד לאיסור מוכרח להחמיר.

והגרנ"ט^{כו} כתב:

ויש לחקור בשיטת הרשב"א בהא דאזלינן לחומרא (מדאורייתא) האם היינו מדין ספק הוא, או מדין ודאי... דמוכח דס"ל דמדין ודאי הוא דאזלינן לחומרא.

אם כן אפוא ישנן שתי מחלוקות אחרונים דומות:

א. האם שיטת הרמב"ם שמדאורייתא ספיקא דאורייתא לקולא היא מדין ודאי או מדין ספק.

ב. האם שיטת הרשב"א שמדאורייתא ספיקא דאורייתא לחומרא היא מדין ודאי או מדין ספק.

האם יש קשר בין שתי המחלוקות הללו? האם כל אחת מהדעות במחלוקת הראשונה יכולה לסבור ככל אחת מהדעות במחלוקת השנייה? 

^{כה} כתובות סי' יא (ובהוצאה הישנה סי' ח) ד"ה ולפ"ז.

^{כו} חידושי הגרנ"ט כתובות סי' כה ד"ה ונראה.

לדעה שלרמב"ם ספיקא דאורייתא לקולא הוא מדין ספק, דהיינו שגם הרמב"ם מודה שאם בסופו של דבר פגע באיסור מתברר שעבר עבירה וצריך כפרה. דעה זו, בפשטות, לא תוכל לסבור שלרשב"א ספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדין ספק, דהיינו שגם הרשב"א מודה שאם בסופו של דבר פגע בהיתר מתברר שלא עבר עבירה כלל ואינו צריך כפרה. שהרי אם כן, אין בעצם מחלוקת בין הרמב"ם לרשב"א, שהרי ממה נפשך: אם פגע באיסור – לכו"ע עבר עבירה, ואם פגע בהיתר – לכו"ע לא עבר.

ואכן, השערי יושר, שסובר שלרמב"ם ספיקא דאורייתא לקולא מדין ספק (כפי שהבאנו מדבריו בפרק הקודם), סובר שלרשב"א ספיקא דאורייתא לחומרא מדין ודאי^{כז}:

ולשיטת הרשב"א בכל ספק איסור יש איסור נוסף. היינו מלבד עצם האיסור, שהוא תלוי במציאות הדבר אם פגע בעבירה או לא, עוד יש עליו איסור נוסף על מה שמכניס עצמו באיסור ספק. ואיסור נוסף זה הוא איסור ודאי, היינו אף אם לא פגע בעצם האיסור, מ"מ עבר על האיסור הנוסף שעבר על רצון רחמנא שהכניס עצמו לבית הספק.



פרק ז – מקרים שאין בהם מחלוקת

ישנם מקרים שבהם גם הרשב"א מודה שמקילים בספיקא דאורייתא, ומאידך ישנם מקרים שגם הרמב"ם מודה שמחמירים בהם מדאורייתא.

למשל, כבר הבאנו שבספק ממזר לכו"ע מקילים מדאורייתא, והוא מותר בישראלית כשרה.

וכן לגבי ספק טומאה, ישנה גמרא^{כח} מפורשת:

מה ת"ל (בפרשיית סוטה) והיא נטמאה והיא לא נטמאה, אם נטמאה למה שותה, אם לא נטמאה למה משקה. מניד לך הכתוב שהספק (בסוטה) אסורה. מכאן אתה דן לשרץ (טומאה), ומה סוטה שלא עשה בה שונג כמזיד ואונס כרצון, עשה בה ספק

^{כז} שערי יושר שער א פרק ג ד"ה וע"כ.

^{כח} סוטה כח. כח:

כודאי. שרין שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, אינו דין שיעשה בו ספק כודאי. וממקום שבאת: מה סומה רשות היחיד, אף שרין רשות היחיד, ומה סומה דבר שיש בו דעת לישאל (שמדובר באדם שיש לו דעת, למעט חרש שוטה וקטן^{כט}), אף שרין דבר שיש בו דעת לישאל. ומכאן אמרו: דבר שיש בו דעת לישאל, ברשות היחיד ספיקו טמא, ברה"ר ספיקו טהור.

דהיינו, בספק טומאה ברשות הרבים – לכו"ע מקילים וטהור, ובספק טומאה ברשות היחיד – לכו"ע טמא.

נעניין במקרה נוסף. גיורת שילדה, ואנו מסופקים האם ילדה כשהיתה גויה ופטורה מקרבן יולדת, או שילדה לאחר שנתגיירה והיא חייבת בקרבן יולדת ככל ישראלית, מפורש בגמרא^ל שמספק מביאה קרבן.

האם יש מדין זה ראייה לשיטת הרשב"א או לשיטת הרמב"ם?

ברור לנו שחכמים לא מתקנים להביא קרבן מדרבנן, משום שהוא חולין (מדאורייתא) בעזרה. אם כן, מכך שמספק מביאה קרבן, זו ראייה לכאורה שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, כדעת הרשב"א.

האם סוג-ספק זה דומה לשאר הספיקות שהזכרנו בכל הסוגיא?

על ראייה זו כתב מהר"ט אלגאזי^{לא}:

ואין להקשות על הר"ם (הרמב"ם) באופן אחר בלאו הכי, שכיון דאיהו ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדת למה חייבה תורה קרבן על הספק הא מספיקא פטורה.

דהא ליתא, דסברת הר"ם אינו אלא באיסורין, אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה מן בתורה – חייב מספק לקיים העשה, דכיון דעשה אלים מלאו, דהא קי"ל דאתי עשה ודחי ל"ת, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק.

באותו עניין, נעניין בדברי הפרי מגדים^{לב}:

^{כט} רמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פט"ז ה"ב.

^ל חולין קלד. ורש"י שם ד"ה קרבן אשתו.

^{לא} על בכורות אות מ ד"ה ואין להקשות (נדפס בסוף מסכת בכורות).

^{לב} אורח חיים אשל אברהם סי' יז ס"ק ב.

ויש לי בכאן הרהורי דברים והנני פורטם. כתב המחבר בסעיף ב' טומטום ואנדרוגנוס חייבים מספק (בטלית)... מבעיא לי אם מן התורה ספיקן לחומרא או מדרבנן, דהנה הר"מ ורשב"א מחולקין אם ספק תורה לחומרא מן התורה או מדרבנן, ושניהם לא למדוה אלא מספק ממזר מר סבר דגלי שם [לקולא] והוא הדין באינך, ומר סבר מדגלי שם הא בעלמא לחומרא, י"ל דווקא לעבור בקום ועשה ספק מן התורה אסור, הא במצות עשה בשב ואל תעשה אפשר [לכו"ע רק] מדרבנן לחומרא. ובריש יבמות אמר לא תעשה חמור מעשה... וכאן הדבר בספק, ונפקא מינה לענין כמה מצות שנשים פטורות ואנשים חייבין אם טומטום מוציא לאנשים וכן אנדרוגינוס.

דהיינו, הוא מסתפק האם הרמב"ם והרשב"א נחלקו גם בספק מצוות עשה, או שבזה לכו"ע הוא רק מדרבנן.

יוצא אם כן שבספק מצוות עשה ישנם שלושה צדדים: האם בזה לכו"ע לחומרא מדאורייתא, או שאדרבה, בזה לכו"ע רק מדרבנן, או שגם בזה נחלקו הרמב"ם והרשב"א.

כעת נוכל לחזור לשאלתנו מתחילת הסוגיא^{לג}, לגבי מי שחוזר לברך ברכת המזון מספק, האם חיובו מדאורייתא או מדרבנן. הדבר אפוא תלוי בשלושת הצדדים שבדברי האחרונים הנ"ל, האם בספק חיוב עשה ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא או מדרבנן, לפי הרשב"א ולפי הרמב"ם.



פרק ח – דעת ראשונים אחרים במחלוקת זו

להשלמת הסוגיא, נעיין בקצרה בדעת ראשונים אחרים – האם דעתם כרמב"ם או כרשב"א. זאת משום שיש מכך נפק"מ רבות להבנת דבריהם במקומות אחרים.

הראב"ד^{לד} כתב את דעתו בפירוש:

^{לג} סוגיא זו סוף פרק א.
^{לד} על הרמב"ם הל' כלאיים פ"י הכ"ז.

חזרה טובה היא תמצות עיקר הסוגיא במבנה מסודר^{לה}.

חזרה כזו לא רק מועילה לזכור בעתיד, אלא מבהירה את ההבנה גם בהווה.

היא מחדדת מהו יסוד הסוגיא וכיצד מסתעפים ממנו פרטיה, מהו העיקר ומה בבחינת טפל אליו, וכיצד הפרטים משתלבים למבנה אחד.

פעמים רבות בחזרה כזו נגלה שיש לסכם את הסוגיא בסדר אחר מזה שבו למדנו אותה בתחילה. יתכן למשל שאת יסוד הסוגיא למדנו בשלבים מאוחרים שלה, ולא בתחילה.

(יש מהלומדים שמועיל להם לסכם בכתב^{לו}. ושוב, גם סיכום כזה צריך להיות מתומצת ומסודר, ולא כהעתקת סופר^{לז}).

כאשר מבנה הסוגיא יהיה מסודר לנגד עינינו, וההיגיון שבו יהיה ברור לנו, הדבר יועיל מאוד גם לזיכרון^{מא}.

משל למה הדבר דומה, כאשר אדם רואה ערימת אבנים גדולה, הוא יתקשה לזכור באיזה מקום בערימה נמצאת כל אבן. אך כאשר האדם רואה לנגד עיניו בניין שלם, יקל עליו לזכור את צורתו. כל שכן כאשר הבניין בנוי באופן הגיוני. שהרי לא שייך, למשל, להתבלבל בין מקום פתח הבית לבין מקום הגג.

וכן היתה דרכם של התנאים^{מב}, וכדברי המדרש^{מג}: "היה רבי מאיר אומר, לעולם הוי כונס דברי תורה כללים, שאם אתה כונס פרטים – מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות".

א"א: אמת הוא זה שכל הספקות אינן של תורה, מיהו קי"ל (מדרבנן) כל ספק איסור תורה לחומרא ובדרבנן לקולא.

וכן הר"ן^{לה} כתב בפירוש:

ומיהו קושטא דמילתא הכי איתא דספיקא דאורייתא איסורו דבר תורה, שאם לא תאמר כן אשם תלוי למה.

לגבי שאר הראשונים שלא כתבו את דעתם במפורש, דנו האחרונים להוכיח מה דעתם. ובפרט האריך בזה חידושי הרד"ל^{לו}, ונביא מדבריו בקיצור:

דרש"י ג"כ מהסוברים כהרשב"א כידוע... שוב ראיה דהתוס' ס"ל כהרמב"ם... אך לכאורה יש להוכיח מדברי התוס'... דלא כהרמב"ם... ודעת ר"י הזקן והאיסור והיתר הארוך והאגודה... ע"כ כהרמב"ם... נ"ל דדעת הנ"י כדעת הרמב"ם...

אמנם הפני יהושע^{לז} כתב שרש"י ותוס' ורוב המפרשים פסקו כרשב"א.

כעת, כאשר סיימת את לימוד הסוגיא הראשונה, הגיע הזמן לחזור עליה. **חזרה טובה אינה "ללמוד מחדש" את הסוגיא, אלא לתמצת את עיקר הסוגיא באופן של מבנה מסודר.**

^{לה} על הר"ף קידושין לט. (בדפי הגמרא, טו: בדפי הר"ף) ד"ה גרסינן.

^{לו} כתובות ט: (נדפס בסוף המסכת).

^{לז} בשו"ת שבסוף חידושו ל"ס סי' יא ד"ה והשתא.

חזרה כזו צריכה לכלול, למשל, את נושא הסוגיא, הגדרתו, הדעות השונות, מקורה וטעמה של כל דעה^{מד}, ראיותיהן, הנפק"מ ביניהן, האם יש מקרים שדעה אחת מודה לחברתה ומדוע.

בסוגייתנו, נתחיל מבסיס הסוגיא – השאלה מהו המקור שספיקא דאורייתא לחומרא, שתי השיטות בזה ומקורה של כל שיטה. לאחר מכן נעבור לדון בנפרד על הפרטים העיקריים של כל שיטה, הצדדים השונים בהגדרותיה, והדין לפיה במקרים השונים.

כעת, כאשר סוגיית ספיקא דאורייתא מסודרת בראשינו, נוכל להיכנס לסוגיית ספק ספיקא.



^{לח} על חשיבותו של הסדר ללימוד, כתב הרמח"ל (דרך תבונות פרק יא ד"ה ומה שעוזר): "ומה שעוזר אל ההשכלה עזר גדול ומיקל לה הוא הסדר... ואם לומד הוא (בדרך זו), ישיג המושכלות שהוא מבקש על נכון". והתפארת ישראל (אבות פ"ה מ"ז יכין אות מח) כתב: "וכל סדר בכל ענין הוא סימן לחכמה". חשיבותו של הסדר בלימוד מוכחת גם מדברי הירושלמי, שהטעם שהקדמונים נקראו "סופרים" הוא משום "שעשו את התורה ספורות ספורות, חמשה לא יתרומו תרומה, חמישה דברים חייבין בחלה, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וכו'" (שקלים פ"ה ה"א, יג: בדפים שבדפוס שבבבלי. וע"פ תוס' הרא"ש קידושין ל. ד"ה נקראו ראשונים סופרים).

^{לט} בכתיבה יש תועלת נוספת, והיא שהכתבים נשמרים בבחינת "למען יעמדו ימים רבים", ובמשך השנים הדבר נותן סיפוק ללומד לראות את כתביו ולעיין בהם. גם מי שאינו נוהג בפועל לסכם בכתב, חשוב עכ"פ שידע כיצד לעשות זאת. שכן היכולת לסכם את הסוגיא בכתב באופן מסודר היא גם "סימן" וגם "סיבה" לכך שהסוגיא מסודרת היטב בראשו של הלומד.

^{מא} למותר להדגיש את חשיבות זכירת הלימוד, הן למצוות ידיעת התורה, הן ללימוד סוגיות נוספות שיתקשרו לסוגיא הנלמדת, והן לסיפוק במשך השנים (והסטייפלר אמר על כך שחיסרון בהספק ובזכירה הוא הסיבה העיקרית למשברים אצל בני הישיבות). וכך לשון המדרש (מדרש משלי פרשה י'): "אמר ר' ישמעאל בוא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקדוש ברוך הוא לדון את כל העולם כולו בעמק יהושפט. בזמן שתלמידי חכמים באים לפניו ואמר לכל אחד מהם כלום עסקת בתורה? אמר לו הן. אמר לו הקדוש ברוך הוא, הואיל והודית, אמור לפני מה שקרית, ומה ששנית בשיבה, ומה ששמעת בשיבה. מכאן אמרו: כל מה שקרא אדם יהא תפוש בידו, ומה ששנה כמו כן, שלא תשיגהו בושה ליום הדין... מכאן היה ר' ישמעאל אומר אשרי תלמיד חכם שהוא משמר תלמודו בידו, כדי שיהא לו פתחון פה להשיב ליום הדין לפני בוראו".

^{מב} כך כתבו תוס' יבמות פד. ד"ה יש: "דכן דרך התנא לאחר שפי' הלכות המסכתא חוזר ושונה אותם בלשון קצר כדי שיהיו מסודרים בידו ושומרים בפה ובלב".

^{מג} ספרי דברים פרק לב פס' ב.

^{מד} מעין זה בדרך תבונות (לרמח"ל) פרק יא ד"ה ואולם הסדר הראוי.

סוגיא ב

ספק ספיקא

פרק א – הסוגיא בגמרא

בשר וחלב שנתבשלו ביחד, אסורים מדאורייתא באכילה ובהנאה, כידוע. תבשיל עם בשר, שיש ספק אם נשפך לתוכו חלב (בכמות האוסרת), הרי הוא ספיקא דאורייתא, ואסור.

תבשיל שיש ספק אם נפלה לתוכו חתיכת בשר, ויש גם ספק אם נשפך לתוכו חלב, מה דינו? 

נעניין בגמרא^א בסוגיא שהיא היסוד לכל דינים אלו. מדובר בחתן שטוען טענת בתולים, דהיינו שהכלה אינה בתולה, ויש חשש שזינתה בזמן שהיתה מקודשת (בין הקידושין לנישואין) והיא אסורה לו:

אמר רבי אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו. ואמאי, ספק ספיקא הוא – ספק תחתיו (לאחר הקידושין) ספק אין תחתיו (לפני הקידושין), ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון. לא צריכא, באשת כהן (שנאסרת גם באונס). ואיבעית אימא באשת ישראל, וכגון דקביל בה אבוה קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד (ואם כן ברור שנבעלה לאחר שכבר היתה מקודשת).

דהיינו, במקרה שיש ספק אחד, ברור שספיקא דאורייתא לחומרא. לכן, אם מדובר באשת כהן (שנאסרת עליו גם באונס), שיש רק ספק אחד – האם נבעלה לפני הקידושין או לאחריהם – אסורה עליו. אך באשת ישראל, שיש ספק ספיקא, כלומר שני ספיקות – האם נבעלה באונס או ברצון, והאם תחתיו או לא (שהרי אסורה רק בשני התנאים הללו יחד) – מותרת.

וכך גם בשאלתנו לגבי התבשיל, התבשיל יהיה מותר, שהרי יש כאן ספק ספיקא: האם מעורב בו בשר או לא, והאם מעורב בו חלב או לא. שהרי התבשיל נאסר רק בשני התנאים הללו יחד. וע"פ לשון הגמרא נאמר זאת כך:

^א כתובות ח:ט.

ספק אם מעורב בו בשר או לא, וגם אם מעורב בו בשר – ספק אם מעורב בו חלב או לא.



פרק ב – שני ספיקות משם אחד

בסוף הגמרא שהבאנו הוזכר שאם ברור שנבעלה לאחר הקידושין (כגון שאביה קידשה כשהיתה פחותה מבת שלוש שנים), יש רק ספק אחד – אונס או רצון – וספיקא דאורייתא לחומרא.

תוס' שם^ב מקשים על כך:

וא"ת אכתי איכא ספק ספיקא – ספק באונס ספק בלצון, ואת"ל בלצון ספק כשהיא קטנה ופתוי קטנה אונס הוא כדלמרינן בהבא על יצמתו. וי"ל דאם אונס חד הוא.

דהיינו, תוס' הקשו שלכאורה זהו ספק ספיקא, שהרי יש ספק נוסף – האם נבעלה כשהיא קטנה או גדולה, שהרי אם נבעלה כשהיא קטנה – מותרת לבעלה, מדין פיתוי קטנה אונס. ומיישבים ששני ספיקות אלו הם בעצם רק ספק אחד – האם זהו אונס או רצון. שהרי הצד שהיא קטנה וממילא פיתוי קטנה אונס נכנס בתוך אותה הגדרה של אונס. וכיוון שזהו ספק אחד, ממילא אין זה ספק ספיקא אלא ספיקא דאורייתא לחומרא.

כלל זה נקרא: **שני ספיקות שהם משם אחד**^ג.



^ב כתובות ט. ד"ה ואי.

^ג כגון בכללי ספק ספיקא לש"ך (יורה דעה לאחר סי' קי) אות יא.

פרק ג – הפיכת הספק ספיקא

שחיטה שנעשתה בסכין פגום – הרי היא פסולה והבהמה נבילה. אמנם דין זה נאמר רק על שחיטת רוב הסימנים (הקנה והוושט), שהיא השחיטה המתירה. אך אם הסכין נפגם רק במיעוט האחרון של הסימנים או לאחר מכן (כגון שהסכין נפגמה מפגיעה במפרקת) – השחיטה לא נפסלת.

שחט, ולאחר השחיטה גילה שהסכין פגום. האם אפשר להתיר את הבהמה השחוטה מדין ספק ספיקא – שהרי ספק שמא נפגמה רק במפרקת, וגם אם נפגמה קודם לכן – שמא נפגמה במיעוט האחרון של הסימנים (ולא ברוב הסימנים), ועדיין הבהמה כשרה. האם באמת זהו ספק ספיקא?

לעיתים אנו שמים לב שיש חילוק בין מקרים, אך עלינו גם לחדד ולהגדיר מהו בדיוק החילוק.

האגור⁷ הביא את מקרה זה וכתב עליו כך:

עלינו להגדיר במדויק את החילוק.

כאשר אנו שמים לב שיש חילוק בין מקרים, עצם תשומת-הלב הזו היא בסיס חשוב.

אך אין די בזה, עלינו להמשיך לשלב הבא – לחדד וללטש את החילוק, עד שנגדיר אותו במדויק.

עלינו לעיין במה המקרים כן דומים, ואז לחזור ולעיין במה הם שונים, עד שנגיע לחילוק החד והמהותי

ספק ספקא שלא תוכל להפכו. הדמיון (דוגמא): שחט ונמצא הסכין פגום, דאיכא ספק ספקא שמא במפרקת נפגם, ואת"ל שלא נפגם במפרקת שמא במיעוט בתרא דסימנים נפגם. וזה הספק ספקא לא תוכל להפוך ולומר: שמא מיעוט בתרא נפגם, ואת"ל שלא נפגם במיעוט בתרא אלא במיעוט קמא א"כ ודאי נבלה. ולא תוכל לומר כך: שמא במיעוט בתרא נפגם, ואם תמצא לומר שלא נפגם במיעוט בתרא אימר בעצם נפגם, דתרווייהו אין חשש אסור והכל אחד הוא – א"ת בעצם נפגם או א"ת במיעוט בתרא נפגם. ולכן לא תוכל לומר כך כי לא יקרא ספק ספקא. ולכן לא תוכל להפוך אותו.

דהיינו, כדי ששני ספיקות יחשבו ספק ספיקא, ויתירו את המקרה, צריך שיהיה אפשר להופכם. למשל במקרה של הבשר והחלב, שהספק ספיקא נכון משני הכיוונים:

⁷ שורשים וכללים, הראש השני, האמיר הראשון, הגריר הד'. הובא בכללי ספק ספיקא לש"ך (יורה דעה לאחר סי' קי) אות יג.

כיוון א: ספק אם נפל לתוכו בשר או לא, וגם אם נפל בשר – ספק אם נפל לתוכו חלב.

כיוון ב: ספק אם נפל לתוכו חלב או לא, וגם אם נפל חלב – ספק אם נפל לתוכו בשר.

וכן במקרה של טענת בתולים:

כיוון א: ספק אם נבעלה תחתיו או לא, וגם אם נבעלה תחתיו – ספק אם באונס או ברצון.

כיוון ב: ספק אם נבעלה באונס או ברצון, וגם אם נבעלה ברצון – ספק אם תחתיו או לא.

אך במקרה של השחיטה, יש רק כיוון אחד:

הכיוון האפשרי: ספק אם נפגם במפרקת או לפניה, וגם אם לפני המפרקת – ספק אם בתחילת הסימנים או בסופם.

אך אי אפשר להפוך ולומר: ספק אם נפגם בתחילת הסימנים או בסופם, וגם אם בתחילתם – ספק אם נפגם במפרקת. זה אינו נכון, שהרי אם נפגם בתחילתם – ברור שנבילה ואסורה.

מה הסברא שספק ספיקא שאינו מתהפך אינו מתיר?

נחזור שוב לסוף דברי האגור. שם הוא כתב:

דתרווייהו אין חשש אסור והכל אחד הוא – א"ת בעצם נפגם או א"ת במעוט בתרא נפגם. ולכן לא תוכל לומר כך כי לא יקרא ספק ספיקא.

כלומר, אם הספק ספיקא לא יכול להתהפך, הדבר מעיד שאין אלו שני ספיקות נפרדים כשאר ספק ספיקא, אלא הם בעצם ספק אחד. למשל במקרה של השחיטה – יש בעצם רק ספק אחד: האם הסכין נפגם בתחילת השחיטה ופסולה, או לאחר מכן וכשרה. ובעצם אין חילוק בין סוף הסימנים לבין המפרקת, שהרי הטעם להכשיר את שניהם הוא אחד – שלא היתה פגימה בזמן הכשר השחיטה.

יוצא אם כן שהטעם שספק ספיקא שאינו מתהפך אינו מועיל להתיר, הוא בשורשו אותו טעם שספק ספיקא משם אחד אינו מתיר. ואכן הש"ך^ה הביא את דברי האגור הנ"ל בעניין ספק ספיקא שאינו מתהפך, ולאחר מכן הוסיף:

^ה בכללי ספק ספיקא לש"ך (יורה דעה לאחר סי' קי) אות יג.

ופשוט הוא דזה לא הוי ס"ס, דגרע טפי משם אונס חד הוא.



פרק ד – שלושה ספיקות

נחזור לספק ספיקא בטענת בתולים, אך נוסיף ספק שלישי. בנוסף לשני הספקות האם נבעלה באונס או ברצון, והאם תחתיו או לא, ישנם מקרים שבהם גם לאחר טענת הבעל, יש עדיין ספק האם בכלל נבעלה. כגון שיתכן שאמנם אינה בתולה, אך היא מוכת עץ (כלומר מפציעה ולא מבעילה).¹

כיוון שכאמור בספק ספיקא מקילים, כל שכן שבשלושה ספיקות (ספק ספק ספיקא) מקילים, כמובן. ואם כן לכאורה דינם של שלושה ספיקות כדינם של שאר ספק ספיקא.

אך בסוף הסוגיא נראה שאעפ"כ יש נפק"מ מסוימת ביניהם.



פרק ה – מנלן?

❓ כידוע, ספיקא דאורייתא לחומרא. אם כן נשאלת השאלה, מדוע בספק ספיקא מקילים? במה הוא שונה משאר ספיקא דאורייתא?

כדי להבין את החילוק בין ספק ספיקא לספיקא דאורייתא, נצטרך לעיין בטעם שספיקא דאורייתא לחומרא. נחזור אפוא לסוגיא הקודמת, בה למדנו שנחלקו בזה הראשונים: לרשב"א ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, ולרמב"ם ספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן.

❓ נעסוק כעת בשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן. האם נוכל להבין לשיטתו מדוע מקילים בספק ספיקא?

¹ ע"פ תוס' כתובות ט. סוף ד"ה ואי. ומעין זה בפרי משה, רוב, סי' כה סעיף ו.

בש"ת הרד"ך^י ביאר זאת, וכמותו כתבו אחרונים רבים:

להרמב"ם זכרו לברכה דסבר דמאי דאמרינן דספק דאורייתא לקולא, ומדרבנן הוא דמחמירין, אבל מדאורייתא בכל ספק מקילין. ואם כן היכא דאיכא ספק דאורייתא, מדרבנן הוא דאסור, ויש לנו לילך אחר המיקל דקימא לן בשל סופרים הלך אחר המקל.

דהיינו, כל ספק ספיקא הוא הרי ספק האם יש ספיקא דאורייתא. וכיוון שאיסור ספיקא דאורייתא לרמב"ם הוא מדרבנן, אם כן ספק ספיקא הוא ספק האם יש כאן איסור דרבנן. וספיקא דרבנן הרי לקולא. כך מובן שזהו הטעם שספק ספיקא לקולא לשיטת הרמב"ם.

להוספת הסבר נחזור לדוגמא הפשוטה של תבשיל עם בשר וחלב. כאשר ברור שנפל לתוכו בשר, ויש רק ספק אם נפל לתוכו חלב, הרי זה ספיקא דאורייתא ואסור לאוכלו, ולרמב"ם איסור זה הוא מדרבנן. אם כן, כאשר יש גם ספק האם בכלל נפל לתוכו בשר, דהיינו ספק ספיקא, יש כאן בעצם ספק האם יש את האיסור דרבנן (של בשר עם ספק חלב). ולכן מקילים בו מדין ספק דרבנן לקולא.

טעם זה נקרא: **ספק ספיקא מדין ספיקא דרבנן**.

ההסבר הזה מועיל כמובן רק לשיטת הרמב"ם. אך לשיטת הרשב"א, שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, לא שייך הסבר זה, שהרי לאחר שהספק הראשון הוא ספיקא דאורייתא ואסור מדאורייתא, ממילא גם הספק השני הוא ספיקא דאורייתא, ולכאורה יש להחמיר בו. לשיטת הרשב"א יש צורך אפוא בהסבר אחר.

ובאמת הרשב"א^י עצמו הסביר מדוע לשיטתו מקילים בספק ספיקא:

ותדע לך עוד דהא ספק ספקא (עדין) [עדיף] כרוב, ואפשר דאלים התרו יותר מרוב... וכיון שכן כי היכי דאזלינן בתר רובא להתיר בכל איסורין שבתורה... הוא הדין בתרי ספיקי דשריא.

כלומר, ספק ספיקא מועיל מדין רוב. כשם שכשיש ספק על פרט מסוים, מתירים אותו אם רוב פרטים אלו מותרים (למשל רוב חנויות הבשר בעיר כשרות, או רוב האנשים אינם סריסים), כך ספק ספיקא מותר כיוון שרוב הסיכויים שהדבר מותר.

^י בית כד ד"ה ולע"ד.

^ח ש"ת הרשב"א ח"א סי' תא ד"ה ותדע.

נחזור שוב לדוגמא של תבשיל עם ספק בשר וספק חלב – רק מיעוט הסיכויים שגם הבשר וגם החלב נפלו לתוכו. רוב הסיכויים שלפחות אחד מהם לא נפל, וממילא התבשיל מותר. והולכים אחר הרוב.

טעם זה נקרא: **ספק ספיקא מדין רוב**.

האם יש נפק"מ בין שני ההסברים הללו? האם יש מקרים שבהם לאחד ההסברים לא נוכל להקל בספק ספיקא? ?



פרק ו – האם ספק ספיקא יועיל נגד חזקה?

עוף שיש לו נקב בריאה – הרי הוא טריפה ואסור באכילה. אמנם פשוט שאם הריאה ניקבה רק לאחר שחיטתו – אין זו טריפה ומותר. עוף שנשברה גפו (הכנף שלו) – יש ספק שמא הדבר גרם נקב בריאה.

עוף שלאחר שחיטתו אנו מגלים שגפו שבורה – האם מותר לאוכלו? ?

בפשטות יש כאן ספק ספיקא, שהרי ספק האם שבירת הכנף גרמה נקב בריאה, וגם אם ניקבה הריאה – האם הדבר נעשה קודם שחיטתו או שהשבר והנקב נעשו רק לאחר השחיטה.

אלא שמצטרף כאן עניין נוסף: חזקה. העוף בחייו בחזקת איסור. דהיינו: הספק שלנו האם מותר לאוכלו מתחיל כמובן לאחר השחיטה, אך קודם השחיטה הרי ברור שאין לאכול את העוף. הכלל הוא שכאשר יש ספק הולכים אחר החזקה, כלומר ע"פ הדין שהיה ידוע לנו קודם שהתעורר הספק. **(יש לשים לב: "חזקה" במובנה כאן, היא החזקה הנקראת "חזקה מעיקרא" או "חזקה קמיתא".** אך יש מושגים נוספים שנקראים "חזקה" ומשמעותם שונה לחלוטין: חזקת אומדנא, חזקת ממון, חזקת קרקעות ועוד).

האם ספק ספיקא יועיל להתיר גם נגד חזקת איסור? במה תלויה שאלה זו? ?

הראשונים והאחרונים נחלקו בדין זה, וכך כותב הרמ"א^ט:

^ט יורה דעה סי' קי סעיף ט.

עוף שבחזקת איסור עומד ונשבר או נשמש גפו, ספק מחיים או לאחר שחיטה, ואם תמצא לומר מחיים – שמא לא נקבה הריאה, יש להתיר מכח ספק ספיקא.

אמנם יש שחלקו עליו וכתבו שאין להתיר ספק ספיקא במקום חזקת איסור.¹

ניתן להסביר שמחלוקת זו תלויה במחלוקת בטעמו של ספק ספיקא. לשיטת הרמב"ם שספק ספיקא מדין ספיקא דרבנן (שבספיקא דאורייתא אחד מחמירים רק מדברי חכמים, וממילא ספק ספיקא הוא ספק דרבנן ומקילים בו) אפשר שלא יועיל נגד חזקה, שהרי כתבו חלק מהאחרונים שספיקא דרבנן לא מועיל להתיר במקום חזקת איסור.²

אך לשיטת הרשב"א שספק ספיקא מדין רוב (שכיוון שרוב הסיכויים שהדבר מותר הולכים ע"פ הרוב ומקילים), אם כן הוא יועיל להתיר גם נגד חזקה, שהרי "רובא וחזקה – רובא עדיף".³

ואכן הרשב"א⁴ שכתב שספק ספיקא מדין רוב, הסביר בהמשך דבריו שם שמטעם זה ספק ספיקא מתיר גם נגד חזקה:

ותדע לך עוד דהא ספק ספיקא (עדין) [עדיף] כרוב, ואפשר דאלים התרו יותר מרוב... וכיון שכן, כי היכי דאזלינן בתר רובא להתיר בכל איסורין שבתורה ואפילו בדאיתחזק איסור (חזקת איסור), כגון חתיכת איסור שנתערב בשתים של התר, הוא הדין בתרי ספיקי (ספק ספיקא) דשריא ואפי' בדאיתחזק איסורא.

עולה מכאן שדווקא הקולא של שיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, גורמת לחומרא שספק ספיקא לא יתיר נגד חזקת איסור. ודווקא לשיטת הרשב"א נקל גם בספק ספיקא נגד חזקת איסור.



¹ ט"ז יורה דעה סי' קי ס"ק טו, כללי ספק ספיקא לש"ך (יורה דעה לאחר סי' קי) אות כז. השב שמעתתא (שמעתא א פרק כ) דן במחלוקת זו.

² כללי ספק ספיקא לש"ך (יורה דעה לאחר סי' קי) אות כ, חיי אדם ח"א כלל ג סעיף לב. אמנם יש פוסקים שמתירים בזה, כמובא במשנה ברורה סי' עו ס"ק כה.

³ קידושין פ.

⁴ שו"ת הרשב"א חלק א סי' תא.

פרק ז – האם ספק ספיקא יועיל במצוות עשה?

? ראובן ושמעון אכלו לחם כשיעור שמחייב ברכת המזון מדאורייתא. ראובן הסתפק האם הוא בירך ברכת המזון או לא. כדי לצאת מהספק, הוא שמע את שמעון מברך. לאחר ששמעון הלך, הסתפק ראובן אולי בעצם שמעון לא כיוון להוציאו ידי חובה. האם ראובן פטור מלברך ברכת המזון?

מובן שיש כאן ספק ספיקא, שהרי ספק אם כבר בירך ופטור מלברך שוב, וגם אם לא בירך – ספק אם יצא ידי חובה מחבירו ופטור. הכלל הידוע הוא כאמור שספק ספיקא לקולא. אלא שכאן לא מדובר בספק ספיקא להקל נגד איסור כבמקרים דלעיל (כגון בשר בחלב, או אשת איש שזינתה), אלא בספק ספיקא להקל נגד חיוב קיום מצוות עשה.

? אז האם מקילים בספק ספיקא גם במצוות עשה?

נדון בנפרד ע"פ סברת הרשב"א וע"פ סברת הרמב"ם:

ע"פ הרשב"א שספק ספיקא מדין רוב, אם כן הוא הדין בספק ספיקא לקיים מצוות עשה, שהרי רוב הסיכויים שפטור מלברך – או משום שבירך או משום שיצא ידי חובה מחבירו. ורק מיעוט הסיכויים שגם לא בירך וגם לא יצא ידי חובה.

ע"פ הרמב"ם שספק ספיקא מדין ספיקא דרבנן, אם כן עלינו לשאול האם גם בספיקא דאורייתא של מצוות עשה אנו מחמירים רק מדרבנן? ניזכר בסוף הסוגיא הקודמת⁷¹ שראינו שהאחרונים דנו בזה, ודעת המהר"ט אלגאזי שבזה גם הרמב"ם מודה שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא (והפרי מגדים חלק עליו, כמו שהבאנו שם).

יוצא אם כן שלשיטת המהר"ט אלגאזי, בספק ספיקא של מצוות עשה לא שייך להקל מדין ספיקא דרבנן, ואם כן לשיטה זו בספק ספיקא של מצוות עשה הרמב"ם יחמיר ויחייבו לברך שוב.

שוב, עולה שדווקא הקולא של שיטת הרמב"ם (שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן), גורמת לחומרא שבספק ספיקא במצוות עשה יהיה חייב לקיימה. ודווקא לשיטת הרשב"א נקל גם בספק ספיקא במצוות עשה.



⁷¹ סוגיא א פרק ז.

פרק ח – ספק ספיקא ברשות היחיד

גזיה"כ שספק טומאה ברשות היחיד – טמא (לומדים זאת מסוטה^{טו}). מה הדין בספק ספיקא, כגון שיש ספק אם מדובר בשרץ (טמא) או בעל חיים טהור, ויש גם ספק אם האדם נגע בו (וטמא) או לא?

לשיטת הרמב"ם שספק ספיקא מדין ספיקא דרבנן, גם במקרה זה אי אפשר להקל, שהרי כאן גזיה"כ שמחמירים בספק אחד, ואם כן ספק ספיקא אינו ספיקא דרבנן.

לשיטת הרשב"א שספק ספיקא מדין רוב, יש לעיין מה הדין ברוב ברשות היחיד. יש על כך גמרא מפורשת^{טז}:

תשע צפרדעין (בעלי חיים שאינם מטמאים) ושרץ אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברה"י ספקו טמא, ברה"ר ספקו טהור, ובנמצא (אחד מבעלי החיים, ואנו מסופקים האם הוא צפרדע או שרץ) – הלך אחר הרוב.

דהיינו, הולכים אחר הרוב ומטהרים, אע"פ שמדובר ברשות היחיד.

אם כן, לכאורה לשיטת הרשב"א שספק ספיקא מדין רוב, היה צריך לטהר גם בספק ספיקא ברשות היחיד. אלא שהדבר אינו כן. כך למשל מפורש בתוס'^{יז}:

ור"ת מפרש דפליגי דרבנן מטמאו אפילו זכמה ספיקות (ברשות היחיד) משום דמן הדין אפילו בחדל ספיקא טהור לאוקמה אחזקה, וילפינן מסוטה לטמא, וא"כ מה לי חדל ספיקא מה לי תרי ספיקי, דהא אפי' בחדל ספיקא הוה לן למימר דטהור.

ואכן דנו על כך האחרונים, וכך כתב הפני יהושע^{יח}:

ואדברא, יש לי להביא ראיה להיפך, דס"ס לא הוי מטעם רוב ממש. תדע דהא לענין ספק טומאה ברה"י קי"ל דאפילו בכמה וכמה ספיקות נמי טמא וכמ"ש התוספות הטעם בפ' חזקת הבתים (דף נ"ה ע"ב) כיון דחידוש הוא דאיכא חזקת היתר ואפ"ה מטמאין מספק א"כ מה לי חד ספיקא ומה לי טובא. ואי ס"ד כדברי הפר"ח וסייעתו דס"ס הוי מטעם רוב ממש

^{טו} כפי שהוזכר לעיל סוגיא א פרק ז.

^{טז} נידה יח.

^{יז} בבא בתרא נה: ד"ה רבי.

^{יח} כתובות יד. ד"ה ואדברה, ובדומה לזה קובץ שיעורים בבא בתרא אות רמו.

הו"ל לטהר בס"ס כמו ברוב, דהא תשעה צפרדעים ושרץ אחד
ביניהם טהור אף ברה"י.

קושיא זו על שיטת הרשב"א חזקה מאוד, וכדי לתרצה יהיה עלינו להיכנס
לגדרי רוב, לקמן בסוגיא הבאה.



פרק ט – האם ספק ספיקא הוא תמיד רוב?

כאמור, שיטת הרשב"א שספק ספיקא מדין רוב, ובמקרה של טענת בתולים
למשל, אנו אומרים שכיוון שיש ספק האם נבעלה תחתיו, וספק האם באונס או
ברצון – אנו אומרים שרוב הסיכויים שמותרת, ורק המיעוט הוא שנבעלה גם
תחתיו וגם ברצון.

האם בכל ספק ספיקא יש באמת רוב לקולא?

הריב"ש הקשה על סברא זו כך"ט:

אבל כאן, אין אנו אומרים שהנבעלות בזנות מחצה (בדיוק)
תחת בעליהן, ומחצה (בדיוק) בלתי תחתיהם... ונתירה. דמנין
לנו זה שיהיה מחצה על מחצה (בדיוק)? אבל אנו אומרים (רק)
שהדבר בספק, שזה אפשר כמו זה. ואף אם נאמר סמוך מעוטא
דאונס לאין תחתיו, אכתי לא הוי תחתיו ברצון מעוטא בודאי.
אבל עדיין נאמר שאפשר זה כמו זה.

כלומר, אמנם יתכן שנבעלה תחתיו או לא, ויתכן שברצון או לא. אך צדדיהם
של שני הספיקות הללו לא מוכרחים להיות שקולים, שהרי יתכן שיש יותר
שנבעלות ברצון מאשר באונס, ויתכן גם שמסיבות מסוימות יש יותר שנבעלות
תחתיו מאשר לפני הקידושין, כך שבסופו של דבר אפשר שדווקא האפשרות
שנבעלה תחתיו ברצון היא הרוב. וכיצד אפשר לפסוק בכל המקרים של ספק
ספיקא שהרוב הוא דווקא לקולא?

^ט שר"ת הריב"ש סי' שע"ב ד"ה עוד ראיתי.

קודם שניישוב את קושיא זו, נביא שאלה נוספת.



פרק י – רוב בשם אחד

על מנת להעמיק יותר בהבנה כיצד לרשב"א ספק ספיקא הוא רוב, נחזור לדין שני ספיקות משם אחד. הבאנו לעיל^כ שכאשר שני הספיקות הם משם אחד, אין דינם כספק ספיקא. למשל, שני הספיקות – האם נבעלה באונס או ברצון, והאם היתה קטנה או גדולה – אינם ספק ספיקא, משום שההיתר של קטנה בעצם גם הוא מדין אונס, שפיתוי קטנה אונס.

האם באמת בשני ספיקות משם אחד אין רוב?

ע"פ ההבנה (שהריב"ש אכן הקשה עליה) שבכל ספק ספיקא יש רוב, כי מסתבר שרק במיעוט המקרים נבעלה גם ברצון וגם תחתיו, קשה להבין מדוע שני ספיקות משם אחד לא יועילו להתיר. שהרי גם הם יוצרים רוב:

הרי אנו מניחים שהספק אם נבעלה באונס או ברצון הוא ספק שקול, שחצי מהנבעלות הן באונס ומותרות וחצי ברצון ואסורות. א"כ, האפשרות שנבעלה בקטנותה, ובקטנותה בוודאי מותרת – הופכת את ספיקות אלו לרוב מותרות. ומה בכך ששם אונס חד הוא, הרי עדיין יש כאן רוב, כשאר ספק ספיקא^{כא}!

שתי השאלות שהבאנו בשני הפרקים האחרונים – קושיית הריב"ש והקושיא על שם אחד – בעצם נוגעות באותה נקודה ומשלימות זו את זו: מחד, לעיתים ספק ספיקא אינו רוב, ומאידך, גם בשם אחד, שאין דינו כספק ספיקא, יש רוב.



^כ סוגיא זו פרק ב.

^{כא} את קושיא זו הבליע בתוך דבריו הגרנ"ט כתובות סי' כה ד"ה ובזה.

פרק יא – כיצד מחשבים רוב חנויות?

כדי ליישב את שתי הקושיות הנ"ל, ולברר יותר את גדרי רוב בספק ספיקא, יהיה עלינו לדון בגדרי רוב בכלל.

הדוגמא השכיחה ביותר בגמרא^{כב} לדין רוב היא "תשע חנויות":

תשע חנויות, כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה,
ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח – ספיקו אסור.
ובנמצא (רש"י שם: בשר הנמצא בקרקע בין החנויות) הלך אחר
הרוב.

דהיינו, הבשר הנמצא מותר באכילה, כיוון שהולכים אחר רוב החנויות.

מה הדין במקרה שבו תשע החנויות שמוכרות שחוטה הן קטנות, והחנויות שמוכרת נבלה היא גדולה, באופן שהיא מוכרת יותר נבלות מכל מה שמוכרות תשע החנויות האחרות? 

הסברא אומרת שכמובן נלך אחר רוב הבשר הנמכר, ולא אחר רוב החנויות. אמנם דנו בזה האחרונים, וכך כתב הפתחי תשובה^{כג}:

עיין בתשובת בית אפרים חי"ד סימן מ' בענין אם יש בחנות
האחת של נבילה בשר יותר ממה שיש בט' החנויות של כשירה
אם יש לילך בנמצא אחר רוב של החנויות או אחר רוב בשר,
וכתב... אם יש בא' יו"ד בהמות נבלה ובט' יש בכל אחד אחת
כשירה, ומכרו כולם כל הבשר, פשיטא דבכה"ג אזלינן בתר
רוב הבשר שנמכר היום, דמה יושיענו רוב החנויות כיון
שמוכר א' מכר יותר משאר המוכרים כולם...

ועיין בתשובת כנסת יחזקאל סימן כ"ד בד"ה וראיתי בהר"ן
שכ' בפשיטות דמדלא מפלגינן דלפעמים בחנות א' יש הרבה
בשר שהוא רוב חתיכות נגד ט' המוכרות בשר שחוטה נראה
דאין נ"מ בזה וכל חנות וחנות נחשב כאילו כולם שרים, ע"ש.
גם בתשובת נו"ב תניינא חלק א"ח סימן ע"א חקר ג"כ בזה
וכתב דמלשון הש"ס משמע דהכל תלוי ברוב החנויות ולא
במספר הבשר, ומ"מ אינו תוקע עצמו בדבר זה להקל אבל
להחמיר ודאי יש לחוש, ע"ש.

^{כב} פסחים ט: ועוד מקומות.

^{כג} יורה דעה סי' קי"ט ק"ב.

כלומר, נחלקו בזה האחרונים. אכן, השיטה שהולכת אחר מספר החנויות ולא אחר כמות הבשר תמוהה לכאורה, שהרי כשאנו דנים מהו הבשר הנמצא, רוב הסיכויים שהגיע מהחנות שמוכרת יותר בשר. את תמיהה זו ניישב בס"ד בסוגיא הבאה, בה נאריך יותר בענייני רוב.

עכ"פ התחדש לנו שיש שיטה שאינה מגדירה את הרוב ע"פ כמות הבשר אלא ע"פ מספר החנויות. נגדיר זאת באופן כללי: בדיני רוב, אנו מסופקים על פרט מסוים (כגון הבשר שנמצא) מהו (האם שחוטה או נבילה). ספק זה נובע מהשאלה מהיכן הגיע (מאיזו חנות). לעיתים המקור מהיכן הגיע לא כולל רק שתי אפשרויות (שחוטות או נבילות) אלא מתחלק לכללים (קבוצות) רבים (עשר חנויות). במקרים אלו נחלקו האחרונים האם אנו דנים ע"פ רוב הפרטים (מהיכן מגיע רוב הבשר) או ע"פ רוב הכללים (מהן רוב החנויות).



פרק יב – הסבר נוסף בשיטה שספק ספיקא מדין רוב

האם גם לגבי הרוב של ספק ספיקא יש דרך נוספת להגדרת הרוב, שלא תחשב את הרוב לפי מספר הפרטים? ?

הקהילות יעקב^ד, לאחר שהביא את קושיית הריב"ש (שלפעמים ספק ספיקא אינו רוב), כתב כך:

ולפ"ז הא דאמרינן דס"ס מטעם רוב, אין הפירוש שרוב הנשים הנמצאות פתח פתוח הם באונס או לאו תחתיו והמיעוט הם תחתיו וברצון, דהא אין אנו יודעים כמה מקרים הם כך וכמה כך, אלא ענין רוב האמור על הס"ס הוא רוב צדדין להתיר... וכשיש שני ספיקות איכא רוב צדדין להיתרא וזהו רוב האמור גבי ס"ס, דהיינו רוב צדדין להתירא.

כלומר, עד עכשיו הבנו כהבנה הפשוטה שכשאנו אומרים שספק ספיקא מדין רוב הכוונה היא שרוב המקרים מותרים. ועל כך הקשה הריב"ש שיתכן שרוב המקרים דווקא אסורים. ולכן מחדש הקהילות יעקב שספק ספיקא מדין רוב אינו רוב המקרים אלא רוב הצדדים, שהרי בכל ספק יש שני צדדים (למשל: באונס או ברצון), וא"כ בספק ספיקא ישנם ארבעה צדדים (תחתיו ברצון,

^ד כתובות ס' יא (ובהוצאה הישנה ס' ח) ד"ה ולפ"ז.

תחתיו באונס, לפני הקידושין ברצון, לפני הקידושין באונס). ומתוך ארבעת הצדדים הללו, אחד אסור (תחתיו ברצון) והשלושה האחרים מותרים. וזו הכוונה לרוב בספק ספיקא.

החילוק בין שתי ההבנות בספק ספיקא מדין רוב – רוב מקרים או רוב צדדים – דומה לחילוק בין שתי ההבנות בתשע חנויות – רוב בשר או רוב חנויות. בשני המקרים השאלה האם אנו מחשבים את הרוב ע"פ רוב הפרטים (בשר, מקרים) או ע"פ הכללים שאליהם שייכים הפרטים הללו (חנויות, צדדים).

ושוב, השיטה ללכת אחר רוב הצדדים ולא אחר רוב המקרים (ולכן להסביר שספק ספיקא הוא רוב גם אם באמת איננו יודעים האם רוב הנבעלות מותרות), תמוהה לכאורה, ונדון על כך בסוגיא הבאה.

עכ"פ שיטה זו יישובה לנו את קושיית הריב"ש.

כאשר אנו לומדים הסבר מחודש למושג שאנו מכירים, עלינו לחזור ולדון בפרטי המושג, כיצד הם מתיישבים ע"פ ההסבר החדש.

האם שיטה זו, שספק ספיקא מדין רוב צדדים, תיישב גם את הקושיא^{כה} מדוע שני ספיקות משם אחד אינם ספק ספיקא, אע"פ שבאמת רוב הנבעלות מותרות?

אם אנו מחשבים את הרוב בספק ספיקא ע"פ רוב הצדדים ולא המקרים, מובן ששני ספיקות משם אחד (אונס או רצון, קטנה או גדולה), שהם בעצם ספק אחד (האם זהו אונס או רצון, שהרי היתר קטנה הוא מדין אונס), אינם נחשבים ספק ספיקא. שהרי במקרה זה אנו יכולים לומר שבאמת אין ארבעה צדדים שמתוכם שלושה מותרים, אלא כיוון ששני הספיקות הם משם אחד, יש בעצם רק שני צדדים – אונס או רצון. ובשני צדדים כמובן ספיקא דאורייתא לחומרא.

כאשר ישנו הסבר מחודש למושג מוכר, עלינו לחזור ולדון בפרטי המושג ע"פ ההסבר החדש.

כיוון שלטעמו והגדרתו של המושג יש כמובן השלכה על פרטיו, עלינו לחזור ולעיין בפרטיו המוכרים לנו, כיצד הם מתיישבים ע"פ ההסבר החדש. יתכן שנגלה שההסבר החדש ישנה את טעמיהם של פרטים מסוימים, יישוב קושיות, או אף יעורר קושיות חדשות.

^{כה} דלעיל בסוגיא זו פרק י.

ואע"פ שמסתבר, כפי שהקשנו, שרוב המקרים עדיין מותרים (שהרי מתוך כל הנבעלות – חצי מהגדולות אנוסות ומותרות, ובנוסף לזה כל הקטנות מותרות), איננו מתייחסים למספר המקרים אלא למספר הצדדים.



פרק יג – האם ספק ספיקא מוציא ממוון?

עד עכשיו עסקנו בספק ספיקא בענייני איסורין, דהיינו להתיר או לאסור. כעת, לקראת סוף הסוגיא, נדון בענייני ממונות.

נחזור לסוגיית פתח פתוח, בעניין בעל הטוען שאשתו זינתה תחתיו ואסורה לו, ויש ספק ספיקא להתירה. כידוע, אדם המגרש את אשתו שלא באשמתה, חייב לשלם לה את כתובתה.

**במקרה זה, שהיא מותרת לו ע"פ ספק ספיקא, אם הוא גירשה בכל זאת ?
– האם יהיה מחוייב לשלם לה את כתובתה? או שמהספק שמא זינתה לא נחייבו לשלם?**

תוס'^כ בסוגיא דנו בזה, ונביא בקצרה את דבריהם:

ואין לומר דאפי' בספק ספיקא מפסדה כתובתה...

דהיינו, ע"פ הספק ספיקא הבעל מחוייב לשלם לה את כתובתה. כלומר: לדעת התוס' (שלא כרוב הראשונים^{כז}) ספק ספיקא מועיל להוציא ממוון.

הפני יהושע^{כח} שם תמה על דבריהם:

ואף על פי שאיני כדאי להשיג על דבריהם, מ"מ הואיל ויצאו לידון בדבר החדש, שלא מצינו בכל מקום בש"ס מפורש שמוציאין ממוון מחזקתו בס"ס, ולא מצאתי כן בשום פוסק קדמון, ואדרבא נראה לי מדבריהם (של הקדמונים) ההיפך. לכן להתלמד אני צריך, וקשיא לי על שיטת התוספות שכתבתי לעיל דסברי דהא דקיי"ל באיסורי ספק דאורייתא להחמיר

^כ כתובות ט: ד"ה אי למיתב.

^{כז} קונטרס הספיקות כלל ו אות ז.

^{כח} כתובות ט: ד"ה בא"ד וקשה דאמאי מפסידה.

היינו מן התורה, ולפי"ז צ"ל דהא דמקילינן בס"ס לענין איסורא היינו כמ"ש הרשב"א דס"ס הוי כמו רוב, וא"כ הא קי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב.

סברות של "חשבון" הן הוכחות חזקות מאוד.

סברות של חשבון הן סברות שמבוססות על כללים ברורים. וממילא, מסקנת הסברא מוכרחת.^{כט}

למשל, הסברא שכיוון שאחים שירשו לקוחות הן, וכיוון שלוקח מחזיר את הקרקע ביובל, ממילא גם אחים שחלקו יחזירו זה לזה ביובל^ל – על הסקת המסקנה מכללים אלו אין אפשרות לחלוק.

(בניגוד למשל לסברא שאין אדם פורע את חובו תוך זמנו^ל, שפשוט שאפשר לחלוק עליה.) האפשרות לחלוק על סברא כזו היא רק אם דוחים את אחד הכללים שעליהם היא מבוססת. למשל, אם נאמר שאחים שירשו אינם לקוחות.

כך נראה בהמשך השער שקושיית הפני יהושע תתורץ ע"י דחיית אחד מהיסודות עליה היא מבוססת.

קושיית הפני יהושע חזקה מאוד, כיוון שהיא מבוססת על "חשבון": הוא הוכיח שתוס' סוברים שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא (כשיטת הרשב"א), וממילא צריך לומר שהם סוברים שהטעם שספק ספיקא מועיל הוא מדין רוב, והרי להלכה אין הולכים בממון אחר הרוב^{כט}, כלומר אי אפשר להוציא ממון ע"פ רוב!

נחזור כעת לתחילת הסוגיא^ל. הזכרנו שיש מקרים מסוימים של שלושה ספיקות, דהיינו ספק-ספק-ספיקא. וכתבנו שלכאורה דין ספק ספיקא זהה לדין שלושה ספיקות. נביא את דברי מהריב"ל^{לא} בעניין הוצאת ממון ע"פ שלושה ספיקות:

ואע"ג דהתם בפרק המניח אמרינן גבי ההיא דרובא קרו לכדא כדא ולחביתא חביתא ואיכא מיעוטא דקרו לכדא חביתא ולחביתא כדא, דאזלינן בתר מיעוטא והמוציא מחברו עליו הראיה (דהיינו: אין הולכים בממון אחר הרוב), הכא בנדון דידן גריע ממיעוטא דהווי תלתא ספיקי. ואף על גב דהווי אמרינן דחמיר לאפוקי ממונא מאיסורא דאשת איש, דבאשת איש אמרינן בפרקא קמא דכתובות ואמאי ספק ספיקא היא ספק זנתה תחתיו ספק לא זנתה תחתיו, ואם תמצי לומר זנתה תחתיו ספק באונס ספק ברצון (ומתירים אותה לבעלה ע"פ ספק ספיקא, אך לא מוציאים ממון ע"פ ספק ספיקא), היכא דאיכא תלתא ספיקי וכדכתבינן לא אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה.

^{כט} בבא קמא כז:

^ל סוגיא זו פרק ד.

^{לא} שו"ת מהרי"ב בן לב ח"ג סוף סי' לג.

דהיינו, גם לדעות רוב המפרשים, שספק ספיקא לא מוציא ממון משום שאין הולכים בממון אחר הרוב, שלושה ספיקות כן מוציאים ממון.

מה הסברא לחלק בין שלושה ספיקות לשאר ספק ספיקא? הרי גם שלושה ספיקות הם רוב, ואין הולכים בממון אחר הרוב? 

כדי ליישב את שתי השאלות הללו – כיצד לשיטת התוס' ספק ספיקא מוציא ממון, ומדוע לחלק בין ספק ספיקא לשלושה ספיקות – יהיה עלינו להעמיק עוד בגדרי רוב, בסוגיא הבאה בס"ד.



פרק יד – טעם שלישי לספק ספיקא

להשלמת הסוגיא, לאחר שהעמקנו במחלוקת האם ספק ספיקא מדין ספיקא דרבנן או מדין רוב, נוסיף דעה שלישית.

ניתן להסביר בפשטות, שכאשר התורה חידשה את האיסור על ספיקא דאורייתא, דבר זה (שנלמד מספק ממזר, כדלעיל בסוגיא הקודמת^ל) נאמר על ספק אחד, אך על ספק ספיקא התורה לא חידשה את איסור זה, וממילא הוא מותר.

הסבר זה נראה לכאורה פשוט ומובן מאוד. אך עלינו לשקול היטב במאזני השכל כל סברא או תירוץ^ל (כמובן מתוך כבוד לגדולי ישראל שאמרוהו, שמפיהם אנו חיים^{לז}). נשאל אם כן:

^{לב} התפארת ישראל (אבות פ"ג מ"ז יכין אות קיח) כתב שהכללים הללו נקראים "דעת", והמסקנה העולה מהם נקראת "בינה".

^{לג} גיטין מח., ושם יש דוגמא לסברא כזו שמשתלשלת לשלב נוסף: אם אחים שירשו לקוחות הן, ולוקח מחזיר את הקרקע ביוכל, וקניין פירות לאו קניין הגוף – אי אפשר לקרוא במקרא ביכורים "האדמה אשר נתת לי".

^{לד} בבא בתרא ה., וכן סברות רבות שעוסקות בנפש האדם.

^{לה} סוגיא א פרק ג.

^{לו} דרכי התלמוד סי' א סוף ד"ה ובכל: "ואחר שתבין הדבר, חזור עליו ותחפש אם יש כנגדו פירכא או ספק".

^{לז} ומעין זה הדגיש דרכי התלמוד שם ד"ה בתחילת עיוןך תשים.

האם באמת ברור שניתן לקבל את הסבר זה? האם זה נכון בכלל לומר שהתורה חידשה איסור על ספיקא דאורייתא?

הסבר זה מובן רק אם אנו באמת אומרים שהתורה חידשה איסור על ספיקא דאורייתא. אך דבר זה תלוי בעצם במחלוקת שהבאנו בסוגיא הקודמת^{לח} – האם ספיקא דאורייתא לחומרא מדין ודאי או מדין ספק. אם הוא אסור מדין ודאי, אכן התורה הוסיפה איסור חדש על ספיקות, וממילא אפשר לומר שאיסור זה לא נאמר על ספק ספיקא. אך אם הוא אסור רק מדין ספק, כלומר הדבר אסור מדאורייתא רק מהחשש שמא יפגע באיסור אך התורה לא חידשה איסור נוסף, ממילא כשם שחוששים שמא יפגע באיסור בספק, יש לחשוש שמא יפגע באיסור גם בספק ספיקא.

ואכן, את ההסבר השלישי הנ"ל חידש הגרנ"ט^{לט}, לשיטתו שספיקא דאורייתא לחומרא מדין ודאי (כדלעיל^מ), וכך הוא כותב:

ולפי"ז י"ל דטעמא דס"ס הוא משום דלא אסרה תורה אלא ספק אחד ולא בשני ספיקות, שהרי הטעם דספק אסור מן התורה אינו מחשש שמא יפגע באיסור אלא מדין ודאי הוא, וי"ל דבב' ספיקות לא אסרה תורה.

נשארנו אפוא עם כמה וכמה שאלות שטרם השבנו עליהן:

לשיטה שספק ספיקא מדין רוב, הרי רוב ברשות היחיד טהור, ואם כן כיצד ספק ספיקא ברשות היחיד טמא^{מא}?

עוד קשה על שיטה זו, הרי אין הולכים בממון אחר הרוב, ואם כן כיצד לשיטת התוס' ספק ספיקא מוציא ממון^{מב}?

מדוע יש שיטה שספק ספיקא אמנם לא מוציא ממון, אך שלושה ספיקות כן מוציאים ממון^{מג}?

מה הסברא ללכת אחר רוב חנויות ולא רוב בשר^{מד}? וכן ללכת אחר רוב צדדים ולא אחר רוב מקרים^{מה}?

^{לח} סוגיא א פרק ו.

^{לט} סי' כה ד"ה ולפי"ז.

^מ סוגיא א פרק ו.

^{מא} סוגיא זו פרק ח.

^{מב} סוגיא זו פרק יג.

^{מג} סוגיא זו פרק יג.

^{מד} סוגיא זו פרק יא.

על שאלות אלו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה, לאחר שנעמיק בגדרי רוב.



סוגיא ג

רוב

פרק א – האם סופרים גם את החתיכות המרובעות?

נפתח בדוגמא השכיחה לדין רוב, והיא "תשע חנויות" (שכבר הוזכרה לעיל^א). כך אומרת הגמרא^ב:

תשע חנויות, כולן מוכרין בשר שהוטה ואחת מוכרת בשר נבלה,
ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח – ספיקו אסור.
ובנמצא (רש"י שם: בשר הנמצא בקרקע בין החנויות) הלך אחר
הרוב.

הדין שהולכים אחר הרוב מובן גם מסברא, ומקורו מפורש בגמרא^ג, והוא הפסוק שנאמר לגבי בית דין "אחרי רבים להטות"^ד.

אם יש בעיר רק שתי חנויות – אחת כשירה ואחת טריפה. בחנות הטריפה יש עשרים חתיכות בשר משולשות. בחנות הכשירה יש עשר חתיכות משולשות, ועוד ארבעים חתיכות מרובעות. נמצאה בעיר חתיכת בשר משולשת – מה דינה?

בפשטות ברור שנדון את הרוב רק ע"פ החתיכות המשולשות, ורוב החתיכות המשולשות הן הרי טריפות.

אלא שנעיין בדברי הרש"ש^ה בדין זה:

לענין דכל דפריש מרובא פריש (שהולכים ע"פ הרוב) מהני
אפילו אותן שאינן בכלל הספק... ולפמש"כ היה נ"ל דאם
בחנות אחת כשרה היו מ' חתיכות מרובעות ועשר משולשות,
ובחנות הטרפה לא היה אלא כ' חתיכות וכולן משולשות,

^א סוגיא ב פרק יא.

^ב פסחים ט: ועוד מקומות.

^ג חולין יא.

^ד שמות כג ב.

^ה כתובות יד: ד"ה במשנה.

ונמצאת חתיכה משולשת כשרה. ודבר זה צריך עדיין תלמוד ואכמ"ל.

התמיהות מצריכות אותנו לשנות את הבנתנו בסוגיא.
התמיהה בעצם מחייבת אותנו למצוא הבנה שונה מזו שאחזנו בה עד עתה. עלינו לחפש טעם חדש לדין, או הגדרה שונה למושג. לעיתים תמיהה על פרט קטן מעוררת שינוי בהבנה של הסוגיא כולה.

לכאורה דבריו נראים תמוהים (ואכן הוא דעת יחיד בעניין), שהרי לא מובן כלל איזו סברא יש להתייחס למספר החתיכות המרובעות, כאשר ברור לנו שהחתיכה הנמצאת היא משולשת.

דרכן של תמיהות שהן מצריכות אותנו לשנות את הבנתנו בסוגיא.

מה מוכח מדברי הרש"ש? כיצד הוא הבין את הדין שהולכים אחר הרוב? ?

פרק ב – האם זו סברא ללכת אחר הרוב?

אחרונים רבים נחלקו האם הדין ללכת ע"פ הרוב הוא סברא, כהבנה הפשוטה, או גזיה"כ. כך כתב השרידי אש¹:

הליכה אחרי הרוב פירושה, שזהו דבר המסתבר, שמכיון שרוב האנשים או רוב המקרים כן הוא, יש לנו לשער שגם הדבר המסופק שייך לרוב זה. ברוב יש מעין סמיכות דעת שמסתמא הדבר כך.

ומאידך, השערי יושר² כתב:

רק חוק התורה הוא ליזיל בתר רובא, בין שיהיה הרוב כפול שבעתים ובין אם יהיה רק חלק אחד מאלף בעודף.

השרידי אש סובר שזו סברא ללכת ע"פ הרוב, שמסתבר שהדבר הגיע מהרוב. והשערי יושר סובר שהיא גזיה"כ, וראייתו, שהרי הולכים ע"פ הרוב גם כאשר

¹ שו"ת שרידי אש ח"א סי' קיג סעיף ד ד"ה ואין.

² שער ג פרק ג ד"ה ובתוס'.

ההפרש בין הרוב למיעוט קטן מאוד (כגון אלף ואחת מול אלף), ובמקרה זה הרי אי אפשר לומר שמסתבר לנו שהפרט הגיע דווקא מהרוב.

כך מובנים לנו דברי הרש"ש, שאם הדין ללכת ע"פ הרוב הוא גזיה"כ, יתכן שאנו מונים לגבי הרוב גם פרטים שברור שהוא לא הגיע מהם.

ובכלל, לאחר שראינו שיש דעות שרוב הוא גזיה"כ, מובנים לנו כל המקומות שבהם הגדרת הרוב לא מתאימה לסברא.

נחזור לשתיים מהשאלות מהסוגיא הקודמת – שאלנו מה הסברא של הדעה שהולכים אחר רוב חנויות ולא אחר רוב בשר, גם כאשר כמות הבשר בחנות האחת גדולה יותר מכל כמות הבשר שברוב החנויות^ח. וכן שאלנו מה הסברא לומר שהרוב בספק ספיקא הוא רוב צדדים, ולדון זאת כרוב גם כאשר יתכן שרוב המקרים אסורים^ט.

ושוב, לאחר שראינו את הצד שכל דין רוב הוא גזיה"כ, הדבר מובן.



פרק ג – מתי כן הולכים בממוץ אחר הרוב?

סומכים על דין רוב להתיר איסורים, ודין זה הוא דאורייתא, כאמור.

אעפ"כ כלל ידוע הוא שאין הולכים בממוץ אחר הרוב, כלומר: לא מוציאים ממון מאדם ע"פ רוב (וכמו שהזכרנו לעיל').

נעיין בסוגיית הגמרא^א על כך:

המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן. רב אמר הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך (ולזה לא מפריע שיהיה נגחן)... רב אמר הרי זה מקח טעות, זיל בתר רובא ורובא דאינשי לרדיא הוא דזבני (קונים לחרישה, ולזה מפריע שהשור נגחן). ושמואל אמר יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך, ולא אזלינן בתר רובא, כי אזלינן בתר רובא באיסורא, אבל

^ח סוגיא ב פרק יא.

^ט סוגיא ב פרק יב.

^י סוגיא ב פרק יג.

^{יא} בבא קמא מה--מו.

בממונא לא אזלינן בתר רובא, אלא המוציא מחבירו עליו הראיה.

והלכה כשמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב.^ב

לעומת זאת בדיני נפשות הולכים אחר הרוב (כגון רוב נשים יולדות לתשעה חודשים, רוב האנשים טועים בעיבור החודש)^ג.

ואכן תוס'י^ד מקשים על כך:

תימה דכריש המוכר פירות (ב"ב דף ק"ג:) קאמר שמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב, ואמאי לא נילף בק"י מדיני נפשות... וז"ל דרובא לרדיא זכני לא חשיב כי הנך רובא הלכך לא סמכינן אהך רובא דיני ממונות.

כלומר, לתירוץ התוס' אין הולכים בממון אחר הרוב רק ברוב ש"אינו חשוב" (והוא לא מועיל גם בנפשות). אך רוב "חשוב" יועיל גם בממונות (וגם בנפשות).

אלא שתוס' לא ביארו מה כוונתם "רוב חשוב". נראה כיצד הבין את דבריהם קונטרס הספיקות^ט:

העולה מדברינו, דלשיטת התוס'... ולשיטתם דריש סנהדרין אין הפרש כלל בין דיני ממונות לדיני נפשות, ובתר רוב חשוב אזלינן בתרויהו, ובתר רוב דלא חשיב כמו רובא דלרדיא, בתרויהו לא אזלינן... אפשר דלא חשיב כהנך דפרק בן סורר ומורה (המועילים גם בנפשות)... אפשר דהנך מיעוטא הם מיעוט שאין מצויין לגמרי.

משמע מדבריו ש"רוב חשוב" הוא רוב גדול, שהמיעוט בו אינו מצוי. ואם כן "רוב שאינו חשוב" הוא רוב שהמיעוט בו גדול.

^ב בבא קמא כז:

^ג סנהדרין סט.

^ד סנהדרין דף ג: ד"ה דיני. יש להעיר שתוס' בבא קמא כז: ד"ה קמ"ל הביאו תירוץ אחר.

^ט כלל ו תחילת אות ד.

אם כן עולה מכך יסוד חשוב – לכלל "אין הולכים בממון אחר הרוב" יש יוצא מן הכלל, והוא: רוב חשוב, שהמיעוט בו אינו מצוי.



פרק ד – החילוק בין ספק ספיקא לשלושה ספיקות

בסוגיא הקודמת^{טז} הבאנו דעה שספק ספיקא מדין רוב, והבאנו^{יז} את קושייתו העצומה של הפני יהושע, שאם כן כיצד סוברים התוס' שספק ספיקא מוציא ממון, והרי אין הולכים בממון אחר הרוב.

כמו כן הבאנו את דעת המהריב"ל שאמנם ספק ספיקא לא מוציא ממון, אך שלושה ספיקות כן מוציאים (למשל לגבי טענת בתולים: אולי נבעלה לא תחתיו, אולי נבעלה באונס, ואולי כלל לא נבעלה אלא מוכת עץ, וא"כ היא מותרת לבעלה, ואם מגרשה – האשה מוציאה ממנו את כתובתה), ושאלנו מה הסברא בדבריו.

האם היסוד של "רוב חשוב" יועיל לנו בעניינים אלה?

כעת מובן החילוק בין ספק ספיקא, שבו לרוב הדעות לא מוציאים ממון, לבין שלושה ספיקות. אפשר לומר שבשלושה ספיקות הרוב נחשב רוב חשוב, שהרי המיעוט קטן יותר (למשל בטענת בתולים – המיעוט שגם תחתיו, גם ברצון, וגם אינה מוכת עץ), ולכן בו מוציאים ממון, שלא כבשאר ספק ספיקא שהמיעוט בו גדול יותר^{יח}.

ואכן ניתן להבין זאת מלשון המהריב"ל^{יט} שהבאנו שם:

הכא בנדרון דידן (שלושה ספיקות) גריע ממיעוטא, דהוו תלתא ספיקי.

כלומר שלושה ספיקות הם פחות מ"מיעוט" רגיל, וכמו שראינו כאשר המיעוט אינו מצוי, מוציאים ממון ע"פ הרוב.

^{טז} סוגיא ב פרק ה.

^{יז} סוגיא ב פרק יג.

^{יח} כן כתב פרי משה, רוב, סי' כה סוף סעיף ו.

^{יט} שר"ת מהרי"י בן לב ח"ג סוף סי' לג.

אלא שכל זה מסביר רק את דעת המהריב"ל ששלושה ספיקות מוציאים ממון, אך דעת תוס', שכל ספק ספיקא מוציא ממון, עדיין קשה, שהרי בספק ספיקא המיעוט עדיין מצוי. נמשיך אפוא להעמיק בדיני רוב, על מנת ליישב את דבריהם.



פרק ה – איתא וליתא

הסוגיא של המקור לדיני רוב ארוכה, ואורכה כדף שלם במסכת חולין^כ. עכ"פ, כבר בתחילתה הגמרא מביאה חילוק יסודי – היא מחלקת את כל דיני רוב לשני סוגים נפרדים. נעיין בגמרא:

מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? מנלן? דכתיב אחרי רבים להטות. רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין (שפוסקים ע"פ רוב הדיינים) לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן רובא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה (שרובם אינם סריסים ואיילוניות). מנלן?

דהיינו, יש שני סוגים של רוב: "רובא דאיתא קמן" ו"רובא דליתא קמן". לפני שנגיע למסקנת הגמרא על מקורו של "רובא דליתא קמן", עלינו להגדיר מהו "רובא דאיתא קמן" ומהו "רובא דליתא קמן".

דרך הגמרא לא לפרש הגדרות, אלא לתת דוגמאות. תפקידנו הוא למצוא את ההגדרות ע"פ הדוגמאות שבגמרא. ראינו בגמרא זו שהדוגמאות לרובא דאיתא קמן הן תשע חנויות וסנהדרין, והדוגמא לרובא דליתא קמן היא שרובם של האנשים אינם סריסים ואיילוניות, ובהמשך הסוגיא מוזכרת דוגמא נוספת – רוב הבהמות כשרות (דהיינו אינן טריפות). בגמרא בבכורות^{כא} ישנו מקרה נוסף של רובא דליתא קמן: רוב הבהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן הראשונה.

מהי, אם כן, הגדרת החילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן? ?

^כ חולין יא-יב.

^{כא} בכורות יט:

רש"י בבכורות^{כב} מסביר יותר את החילוק:

תשע חנויות – כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה
ונמלאת חתיכת בשר לשם בקרקע כשרה, לכל דפריש מרובא
פריש והיינו רובא דליתיה קמן שהרי החנויות לפנינו.
רובא דליתיה קמן – כגון הכא דאמרת הלך אחר רוב בהמות
שככל העולם.

מדברי רש"י אלו משמע בפשטות שהחילוק הוא במקום: רובא דאיתא קמן הוא
רוב שנמצא לפנינו (הדיינים בבית דין, החנויות בעיר), ורובא דליתא קמן הוא
כזה שנמצא בכל העולם (רוב האנשים אינם סריסים, רוב הבהמות אינן
טריפות, וכן הן יולדות תוך שנתן).

בהמשך הסוגיא נראה אם יכולה להיות הגדרה נוספת לחילוק ביניהם...

אך קודם לכן, נסיף שאלה מעניינת:

הזכרנו שרוב הבהמות כשרות, דהיינו אינן טריפות. לו יצויר שנשחטו כל
הבהמות שבעולם ונשארה רק בהמה אחת. כשיש לנו ספק עליה, האם
עדיין נאמר שהיא כשרה מדין "רוב בהמות כשרות"? 

פרק ו – רובא דליתא קמן – מנלן?

ראשית עלינו לסיים את הסוגיא בחולין שם^{כג}, כדי ללמוד על מקורו של רובא
דליתא קמן. הגמרא מאריכה ומחפשת לכך מקורות רבים, ודוחה את כולם.
הגמרא לא מביאה מהו אם כן המקור. רש"י בסוף הסוגיא^{כד} כותב:

אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפי' היכא
דאפסק. אי נמי אחרי רבים להטות משמע בין רובא דליתיה קמן
בין רובא דליתיה קמן דמאי שנא האי מהאי.

^{כב} בבכורות יט:

^{כג} חולין יא-יב.

^{כד} חולין יב. ד"ה פסח.

כלומר – יש ברש"י שני פירושים:

א. רובא דליתא קמן הוא הלכה למשה מסיני.

ב. גם רובא דליתא קמן נלמד מ"אחרי רבים להטות". ואע"פ שפסוק זה נאמר לגבי דיינים – שהם כאמור רובא דאיתא קמן – למסקנה אנו מדמים ביניהם, שאין סיבה לחלק ולומר שהולכים רק אחר רובא דאיתא קמן.

כאשר אנו מוצאים שתי תשובות שונות לאותה שאלה, עלינו לשאול את עצמנו מהו שורש מחלוקתם.

מהו שורש המחלוקת בין שני הפירושים הללו? האם תהיה ביניהם נפק"מ לדינא?

כאשר ישנן שתי תשובות שונות לאותה שאלה^{כה}, עלינו לשאול מהו שורש מחלוקתם.

הדרך להגיע לשורש המחלוקת היא לעיין בכל אחד מהצדדים, ולברר תחילה איזה מהם מסתבר לנו יותר.

לאחר מכן עלינו לחשוב מדוע הצד השני לא קיבל את סברא זו, וחוזר חלילה, עד שנגיע למחלוקת היסודית שבשורש העניין.

כך גם כאשר ישנם שני פירושים שונים, או שני תירוצים שונים.

פרק ז – חברת משקאות בינלאומית

במקרים רבים, שאלות על מקרי-ביניים מסייעות לנו לחדד את ההגדרות.

נשאל שתי שאלות, על מקרים שונים – האם כל אחד מהם הוא רובא דאיתא קמן או ליתא קמן (**חשוב להדגיש ולזכור**: הולכים אחר הרוב גם ברובא דאיתא וגם ברובא דליתא. הנפק"מ לדינא ביניהם היא רק לגבי פרטים מסוימים שנזכיר בהמשך).

באזור מסוים בעולם חי זן מיוחד של כבשים שרובם טריפות (בניגוד לשאר הבהמות שרובן כשרות). כך שכבש מזן זה חייב בדיקה, ואם לא נבדק, מספק אסור באכילה, שהרי רובם טריפה. האם זהו רובא דאיתא קמן או רובא דליתא קמן?

^{כה} הן כאשר אותו ראשון מביא שתי תשובות, והן כאשר ראשונים שונים מביאים תשובות שונות.

? **חברת משקאות מסוימת מייצרת ומוכרת בקבוקי-משקה בכל העולם. ידוע לנו שמשקה זה כשר, אך במפעלים בודדים ישנה בעיית כשרות. בקבוק-משקה כזה נמצא בשדה תעופה מרכזי בעולם, כך שברור לנו שהוא הגיע עם אחד התיירים ואיננו יודעים מאיזה מפעל בעולם הגיע הבקבוק. מספק הדבר מותר, שהרי הולכים ע"פ הרוב. האם זהו רובא דאיתא קמן או רובא דליתא קמן?**

כדי להשיב על שתי השאלות הללו, נעיין בדברי המשנה והמפרשים בסוגיא דומה. המשנה^כ אומרת כך:

משל משלו חכמים באשה (לגבי דם נידה ומקומו): החדר והפרוודור והעלייה. דם החדר (כלומר מתוך הרחם) טמא, דם העלייה (שלא הגיע מתוך הרחם) טהור, נמצא בפרוודור (ואיננו יודעים מהיכן הגיע לשם) ספקו טמא, לפי שחזקתו מן המקור (הרחם).

כלומר, כשיש ספק מהו מקורו של הדם, אנו הולכים ע"פ הרוב, ורוב הסיכויים שהדם הגיע מתוך הרחם, וטמא.

תוס'^כ כותבים על כך:

חשיב ליה רובא דליתא קמן...

והשב שמעתתא^כ הקשה על דבריהם:

ואיכא למידק דהיכי מוכח מדרבי חייא רובא דליתא קמן, כיון דדמי החדר מרובין מדמי עליה ודאי הו"ל רובא דאיתא קמן.

? **מדוע השב שמעתתא סובר שזהו רובא דאיתא קמן? כיצד נוכל להסביר את דברי התוס' שסוברים שהוא רובא דליתא קמן?**

הקובץ שיעורים^כ מיישב את דעת התוס', מסביר את דברי השב שמעתתא, וע"פ דבריו נבין את כל החילוקים בין איתא לליתא:

תוד"ה וש"מ רובא דאורייתא. חשיב ליה רובא דליתא קמן וכו', ובש"ש תמה, למה אינו רובא דאיתא קמן שהרי האשה

^כ נידה יז:

^{כז} בבא בתרא כד. ד"ה ושמע.

^{כח} שמעתא ד סוף פרק א ד"ה ובזה.

^{כט} בבא בתרא אות פג.

לפנינו. ונראה מדבריו, דאיתיה קמן פירושו כמשמעו דתלוי אם הרוב לפנינו.

אבל אפשר לפרש החילוק באופן אחר, דברובא דאיתיה קמן ידיעת הרוב היא על ידי שנדע מכל פרט ופרט בפני עצמו, וברובא דליתיה קמן ידיעתנו היא מהכלל על הפרט ולא מהפרטים אל הכלל, כי כל פרט בפני עצמו אינו ידוע לנו, כמו רוב בהמות כשרות הן היא רק ידיעה כללית, וממנה נדון על כל בהמה בפרט שהיא כמו הרוב, אבל בכל בהמה בפני עצמה אפשר לומר שהיא טריפה, ולפי"ז הכא הוי רובא דליתיה קמן שהרי לא מדדנו את הדם באשה זאת אם רובו במקור או בעליה, אלא שיש לנו ידיעה כללית דרוב דם במקור.

ע"פ יסוד זה מתבאר ומתבהר לנו שישנן שתי שיטות מהו החילוק בין איתא קמן לליתא קמן:

א. שיטת השב שמעתתא – החילוק הוא במקום: רובא דאיתא קמן הוא כאשר הרוב נמצא רק באזור מסוים (החנויות בעיר, הדיינים בבית הדין), ורובא דליתא קמן הוא כאשר הרוב מפוזר בכל העולם (האנשים, הנשים והבהמות בכל העולם). וכמו שהבנו בפשטות מדברי רש"י שהבאנו לעיל^ל.

ב. שיטת הקובץ שיעורים – החילוק הוא באופן הידיעה שלנו: ברובא דאיתא קמן אנו יודעים כל פרט בפני עצמו (ידוע בדיוק איזו חנות כשרה ואיזו טריפה, ידוע איזה דיין מזכה ואיזה מחייב), וברובא דליתא קמן הידיעה היא כללית, שמהניסיון במשך הזמן אנו יודעים מהו הרוב, אך איננו יודעים מהו כל פרט (רוב האנשים אינם סריסים – אך לא בדקנו כל אדם בפני עצמו, רוב הבהמות אינן טריפות וכמו"כ הן יולדות תוך שנתן – אך לא בדקנו כל אחת מהן).

כך מסביר הקובץ שיעורים מדוע השב שמעתתא סובר בסוגיית הדם באשה שהרוב הוא איתא קמן, כיוון שכל הדם נמצא לידינו – אצל האשה. אך הקובץ שיעורים עצמו (וכן התוס') סובר שזהו רובא דליתא קמן, שהרי לא בדקנו את הדם באשה זו אלא הדבר ידוע לנו רק מהניסיון הכללי.

נחזור לשאלות על חברת משקאות בינלאומית שרוב מפעליה כשרים, וכן על אזור מסוים שבו זן של כבשים שרובן טריפות.

מה נשיב על כך כעת? ?

^ל סוגיא זו פרק ה.

לשב שמעתתא – המשקה הוא רובא דליתא קמן, שהרי המפעלים נמצאים בכל העולם. אך הכבשים הם רובא דאיתא קמן, שהרי מדובר באזור מסוים בלבד.

מאידך, לקובץ שיעורים – המשקה הוא רובא דאיתא קמן, שהרי אנו יודעים אלו מפעלים כשרים ואלו לא. אך הכבשים הם רובא דליתא קמן, שהרי אין לנו ידיעה על כל כבש, אלא ידיעה כללית שזהו טבעו של זן זה.

לסיום הפרק נחזור לשאלה שהבאנו לעיל^א, מה יהיה הדין אם כל הבהמות שבעולם נשחטו ונשארה רק אחת. הקובץ שיעורים, לשיטתו, השיב על כך^ב:

דאם יצויר שנשחטו כל הבהמות שבעולם ולא נשארה אלא אחת, מכל מקום נוכל לומר שהיא כשרה כמו הרוב אילו היו בעולם, וטעם החילוק הזה נראה דרוב בהמות כשרות הוא בטבע הבריאה ולא ישתנה לעולם.

דהיינו, למרות שכרגע אין במציאות "רוב בהמות כשרות", שהרי יש רק בהמה אחת, עדיין נשאר דין רוב כיוון שזהו רובא דליתא קמן, ורוב זה (לשיטתו) אינו תלוי במספר הפרטים, אלא בידיעה הכללית, ואנו יודעים שטבען של הבהמות שרובן כשרות.

פרק ח – שורש המחלוקת בפירושי רש"י

נחזור לשני הפירושים ברש"י – מהו המקור לרובא דליתא קמן – מהלכה למשה מסיני, או מ"אחרי רבים להטות" כמו רובא דאיתא קמן.

האם נוכל להבין כעת מהו שורש מחלוקתם? 

אפשר לומר שהם נחלקו בהגדרת החילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן.

^א לא סוגיא זו סוף פרק ה.

^ב בהמשך דבריו שם – בבא בתרא אות פו.

אם החילוק הוא רק במקום, כשיטת השב שמעתתא, מסתבר לומר שכשם שמצאנו בפסוק "אחרי רבים להטות" שפוסקים ע"פ רוב שבמקום מסוים, אפשר ללמוד מכך גם לרוב שבכל העולם, שהרי אין טעם לחלק בין המקומות השונים.

אך אם החילוק הוא מהותי, כשיטת הקובץ שיעורים, "אחרי רבים להטות" מלמד אותנו רק על רוב שאנו יודעים בו את דינו של כל פרט, אך אין לנו מקור לרוב של ידיעה כללית בלבד, ואפשר שאין לדמות ביניהם. לכן צריך לומר שהמקור לרובא דליתא הוא מהלכה למשה מסיני.



פרק ט – נפק"מ לדינא בין רובא דאיתא לרובא דליתא

כמו שהזכרנו, פשוט שהולכים אחר הרוב בין ברובא דאיתא קמן ובין ברובא דליתא קמן. אמנם לגבי פרטים מסוימים דנו המפרשים האם יש חילוק בין איתא קמן לליתא קמן.

למשל, יש דעות שאע"פ שלגבי ספק טומאה ברשות היחיד (שבספק שקול מטמאים בה), רובא דאיתא קמן מועיל לטהר, אעפ"כ רובא דליתא קמן לא מועיל.

כעת הגיע הזמן לחזור לקושייתו העצומה של הפני יהושע^{לג} מהסוגיא הקודמת^{לד}, שטרם השבנו עליה:

ואי ס"ד כדברי הפר"ח וסייעתו דספק ספיקא הוי מטעם רוב
ממש הו"ל לטהר בס"ס (ברשות היחיד) כמו ברוב, דהא תשעה
צפרדעים ושרץ אחד ביניהם טהור אף ברה"י.

ועתה יש בידינו אפשרות ליישבה, ע"פ החילוק בין רובא דאיתא קמן (תשעה צפרדעים ושרץ) לרובא דליתא קמן. ואכן כך תירץ האחיזר^{לה} את קושיא זו, ונביא את עיקר דבריו:

^{לג} כתובות יד. ד"ה ואדרבה, ובדומה לזה קובץ שיעורים בבא בתרא אות רמו.

^{לד} סוגיא ב פרק ח.

^{לה} שו"ת אחיזר ח"ב יורה דעה סי' ב אות יג ד"ה אולם לבד.

ומ"מ צ"ל דניהו דס"ס יוכל להצטרף לרוב... מ"מ לא הוי רוב
 גמור, דאל"כ מאי הקשו התוס' בב"ק שם בד"ה דאין במאי קא
 מיירי אי ברה"י אפילו בס"ס נמי טמא... והא רוב מהני (לטהר)
 אפילו ברה"י כמבואר (לגבי תשע צפרדעים ושרץ)...
 ואפשר (לתרץ) דלא הוי (ספק ספיקא) רק כרובא דליתא קמן,
 ובשו"ת שאגת אריה החדשות מסתפק ברובא דליתא קמן אי
 מהני ברה"י... ולפי"ז י"ל דס"ס הוא כמו רובא דליתא קמן
 וע"כ טמא ברה"י.

נפק"מ נוספת לדינא, בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן, הוזכרה כבר בראשונים.
 כידוע, וכפי שהזכרנו לעיל, אין הולכין בממון אחר הרוב. אמנם גיליון תוס'^ל
 העיר על כך בקצרה:

ושמואל אמר כי אזלינן בתר רובא באיסורא אבל בממונא לא.
 ונראה דהיינו דוקא ברובא דליתיה קמן.

כלומר, לדבריו רובא דאיתא קמן כן מועיל גם בממונות (אך רוב הראשונים
 חולקים עליו וסוברים שאין הולכים בממון אחר הרוב נאמר גם לגבי רובא
 דאיתא קמן^ל).



^ל בשיטה מקובצת בבא בתרא צב: ד"ה ושמואל.
^ל קונטרס הספיקות כלל ו אות ד ד"ה והוי וד"ה ובאמת.

שאלות לסיום השער

האם כעת, עם סיום הסוגיא, נוכל ליישב – ע"פ הגדרה מסוימת ולשיטה מסוימת – את קושיית הפני יהושע מהסוגיא הקודמת^{לח}, שהקשה כיצד ספק ספיקא מוציא ממון לשיטת התוס', והרי ספק ספיקא לשיטתם הוא מדין רוב, כדעת הרשב"א, ואין הולכים בממון אחר הרוב?

האם יש קשר בין יישוב זה לדברי האחיעזר על ספק ספיקא של טומאה ברשות היחיד?

עיין בקונטרס הספיקות כלל ו אות ד ד"ה ובאמת. ע"פ דבריו מה תהיה שיטת הרשב"א בעניין זה?

^{לח} סוגיא ב פרק יג.

השער השני

הכרעות בספיקות

סוגיא ד:

חזקה

סוגיא ה:

רובא וחזקה

סוגיא ו:

הכרעות סותרות

השער השני – הכרעות בספיקות

75 פוגיא ד: חזקה

- 75..... פרק א – מהי חזקה דמעיקרא?
- 76..... פרק ב – מנלן?
- 77..... פרק ג – בספיקא דדינא
- 78..... פרק ד – חזקה העשויה להשתנות
- 79..... פרק ה – בירור או הנהגה?
- 81..... פרק ו – שני דינים בחזקה
- 82..... פרק ז – האם מועילה לבתה?
- 85..... פרק ח – אז אפשר להישבע על סמך חזקה?
- 85..... פרק ט – שיטה שלישית
- 86..... פרק י – חזקת הגוף
- 89..... פרק יא – רוב

91 פוגיא ה: רובא וחזקה

- 91..... פרק א – תינוק, אשפה ובצק
- 92..... פרק ב – מנלן?
- 93..... פרק ג – רובא ושתי חזקות
- 94..... פרק ד – האם הולכים בממון אחר החזקה?
- 95..... פרק ה – רובא ועד אחד
- 96..... פרק ו – מנלן שהולכים אחר הרוב?
- 98..... פרק ז – חזקה שמסייעת לרוב

101 פוגיא ו: הכרעות פותרות

- 101..... פרק א – סתירה בין שתי חזקות
- 102..... פרק ב – מקווה שלם
- 102..... פרק ג – הכרעת מקור והכרעת תולדה
- 103..... פרק ד – יישוב הקושיות על חזקת הגוף
- 105..... פרק ה – טעם חדש לרובא וחזקה
- 106..... פרק ו – יישוב הקושיות על רובא וחזקה
- 107..... פרק ז – האם הכרעת תולדה תוכל לסייע להכרעת מקור?
- 108..... פרק ח – ומי חולק על יסוד זה?
- 112..... פרק ט – מהי סברת החולקים?
- 114..... שאלות לסיום השער

סוגיא ד

חזקה

פרק א – מתי חזקה דמעיקרא?

לאחר שבשער הקודם עסקנו בדיני ספיקות, נדון בשער זה בכללי ההכרעות בספיקות (במקצתם, כגון רוב, כבר דנו בשער הקודם^א, ובשער זה נוסיף בו נופך נוסף).

נפתח בדיני חזקה דמעיקרא. נעיין בשתי משניות הדנות בחזקה זו לגבי דינים שונים.

המשנה^ב מביאה את הדין של חזקת חיים:

המביא גט (בתור שליח), והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא (הבעל, שהוא המשלח) קיים. בת ישראל הנשואה לכהן, והלך בעלה למדינת הים, אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים. השולח מטאתו ממדינת הים, מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים.

בדומה לזה יש משנה^ג על חזקת טומאה:

הטמא שירד למבול, ספק טבל ספק לא טבל, אפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו, (וכן) שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד שאין בו, טבל באחד מהם ואינו יודע באי זה מהן טבל – ספיקו טמא.

וכן לגבי מקווה שיש ספק האם נחסר – יש חזקת מקווה שהיה שלם^ד, ולגבי ספק בקידושין ובגירושין, שזרקם (את כסף הקידושין או את הגט) קרוב לה קרוב לו, יש חזקה של היתר האשה^ה, ועוד ועוד.

^א סוגיא ג.

^ב גיטין כח.

^ג מקוואות פ"א מ"ב.

^ד קידושין סו:

^ה יבמות ל; לגבי היתרה ליבם או לשוק.

מהי אם כן ההגדרה של חזקה זו?

ע"פ המקרים שהבאנו, ההגדרה היא: **כאשר אנו מסופקים מה הדין כעת, ואנו יודעים מה היה הדין בעבר – אנו פוסקים את הדין (בהווה) ע"פ מה שהיה ידוע לנו בעבר.** כך פוסקים שהאדם חי, שהאדם טמא, שהמקווה שלם ועוד.

חזקה זו נקראת בגמרא "חזקה" סתם. במפרשים היא נקראת בפירוש – **חזקה דמעיקרא, או חזקה קמייתא**, כיוון שאנו פוסקים ע"פ מה שהיה ידוע לנו בעבר.

עלינו להגדיר את החילוקים, ולא להסתפק בכך שאנו שמים לב שהמקרים אינם דומים.

מדוע באמת? למה שלא נסתפק בלומר "מסתבר לי שהדבר אסור", "מסתבר לי שאינו דומה", "מסתבר לי שאי אפשר להישבע על סמך חזקה"?

ההגדרה היא רובד עמוק יותר של ההבנה. גם אם הדבר המסתבר לנו הוא נכון, ההגדרה תיתן לנו הבנה עמוקה יותר, וכדברי ר' חיים מבריסק "מי שחסר לו בהסברה, חסר לו בהבנה".

ועוד, לאחר שנגדיר את הסברות, יצאו לנו מההגדרות נפק"מ לדינים נוספים.

ראינו אם כן שחזקה זו מועילה לגבי אשת איש, אכילת תרומה, קרבנות, טומאה וטהרה. האם חזקה זו תועיל גם לשבועה? דהיינו: האם יהיה מותר לנו להישבע במקרים הללו שהאדם חי, שהאדם לא טבל וכן הלאה? ואולי יש לחלק בין המקרים השונים שהבאנו? 

מחד, אם החזקה מועילה לכל הדינים החמורים הללו, מדוע שלא תועיל גם לדיני שבועה? אך מאידך, אנו שמים לב שיש איזה שהוא חילוק, ויתכן שאי אפשר להישבע על כך.

את חילוק זה עלינו להגדיר, ולצורך כך עלינו להיכנס לעומק סוגיית ספיקא דאורייתא. בהמשך הסוגיא בס"ד תהיה בדינו תשובה מפורטת.

פרק ב – מנלן?

ישנה סוגיא העוסקת כולה במקור לדין חזקה דמעיקרא¹:

¹ חולין י:

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא, אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה.

דהיינו, המקור הוא מנגעי בתים, שלאחר שהכהן ראה את הנגע, אנו סומכים על כך שהנגע נשאר וגודלו לא התמעט. ומכאן אנו לומדים שבכל מקרה של ספק בהווה, אנו פוסקים ע"פ מה שהיה ידוע לנו בעבר.



פרק ג – בספיקא דדינא

אם נפסקו כל חוטי הציצית, ונשתייר מהם כדי עניבה (כארבעה ס"מ) – הרי היא כשרה^ז. אלא שנחלקו הראשונים האם שיעור זה צריך להיות דווקא מן הענף (החלק שבו החוטים מפוזרים) או שדי בזה שיהיה מן הגדיל (החלק שבו יש קשרים וחוליות)^ח.

כאשר היתה ציצית כשרה, וחוטיה נפסקו ונשאר כדי עניבה רק מהגדיל, כך שיש בזה מחלוקת ראשונים – האם נוכל לומר שכיוון שיש לנו ספק, ובעבר (קודם שנפסקו) אנו יודעים שהיא היתה כשירה – נפסוק ע"פ החזקה שהציצית כשירה?

מקרה כזה נקרא **ספיקא דדינא**, שבו יש ספק בפסיקה (מחלוקת, או ספק שהגמרא לא פשטה אותו), שלא כשאר הספיקות שהם ספק במציאות (האם האדם חי, האם הוא טבל וכד').

נעיין בדברי הרעק"א^ט בשאלה זו:

ובזה אפשר לכוון דברי רש"י חולין... דבספיקא דדינא לא אוקמינן אחזקה... באופן דביסוד הזה אם בספיקא דדינא אזלינן בתר חזקה הוי פלוגתא דרבוואתא, דמדברי הר"ן קידושין הנ"ל שהעלה דבנתנה היא ואמר הוא (שזהו ספיקא

^ז שו"ע אורח חיים סי' יב סעיף א.

^ח שו"ע אורח חיים סי' יב סעיף ג.

^ט שו"ת רעק"א מהדורא קמא סי' לז ד"ה ובזה וד"ה באופן.

דינא) אוקמה אחזקת פנויה, וכן מדברי התוס' ב"ב הנ"ל
 דכתב דדוחק לחלק בין ספיקא דדינא לספיקא דתרי ותרי
 (שזהו ספק במציאות), נראה דס"ל דגם בספיקא דדינא אזלינן
 בתר חזקה, ולעומת זה עשינו סמוכים הרבה דלדעת כמה
 רבואתא לא אזלינן בתר חזקה.

דהיינו זוהי מחלוקת ראשונים: לרש"י חזקה לא מועילה בספיקא דדינא, אך
 לתוס' ולר"ן כן.

**כמובן שלאחר שאנו לומדים מחלוקת כזו, אנו חייבים לשאול את ?
 עצמנו: מהו שורש המחלוקת?**

נחשוב איזה צד מסתבר לנו יותר בפשטות, ונסביר לעצמנו מדוע כך מסתבר
 לנו. לאחר מכן נחשוב – במה אם כן חולק הצד השני? ואם כן מדוע הצד
 הראשון לא מקבל את סברתו?



פרק ד – חזקה העשויה להשתנות

**? כאשר יש לנו ספק על גילו של אדם – האם הוא גדול או קטן – האם יש
 כאן חזקה, שהרי ידוע לנו כמובן שבעבר היה קטן?**

דין זה נקרא **חזקה העשויה להשתנות**, כלומר מקרה שאנו יודעים שטבעו
 להשתנות, שהרי טבעו של קטן לגדול.

הראשונים דנו בשאלה זו לגבי אשה שראתה דם נידה, ואנו מסופקים האם
 היתה טמאה כבר קודם לכן. רש"י^א כתב:

כיון דמגופה קחזיא – מועדה (ועלולה) היא לכך, איין לה
 חזקת טהרה.

אמנם תוס'י^ב כתבו:

^א דין בזה הפני יהושע קידושין סד. ד"ה בא"ד הקשו.
^ב נידה ב: ד"ה כיון.

מפרש בגמ' דתולין לא אוכלין ולא סורפין. ודוקא לקדשים או לתרומה, אבל לחולין לכ"ע דיה שעתה דאוקמא לה בחזקה טהורה.

דהיינו: לרש"י לא אומרים חזקת טהרה לגבי נידה, כיוון שזהו טבעה שתראה דם, וחזקה שאינה עשויה להשתנות אינה חזקה^{יב}. אך לתוס' היא כן חזקה, אע"פ שהיא עשויה להשתנות^{יג}.

שוב נשאל – מהו שורש מחלוקתם? והאם יש קשר בין מחלוקתם בחזקה העשויה להשתנות לבין מחלוקתם בספיקא דדינא?



פרק ה – בירור או הנהגה?

נחלקו האחרונים^{יד} האם חזקה דמעיקרא היא סברא, שמסתבר שהדבר לא השתנה ממצבו הקודם, או שזו גזיה"כ (מנגעי בתים, כדלעיל^{טו}).

לתוספת הסבר, נחזור למקווה שהיה שלם וספק האם נחסר, שמעמידים אותו בחזקת שלם וטבילה בו מועילה. נשאל את השאלה הבאה:

האם אנו אומרים שהמקווה שלם, או שאנו רק אומרים שהטבילה בו מועילה?

הבאנו שנחלקו האחרונים **במקור** לחזקה – האם יש לה סברא. אבל בעצם ממחלוקת זו יוצאת מחלוקת **בהגדרה** של החזקה: אם חזקה היא גזיה"כ, הפסוק מלמד אותנו מה הדין, אך הוא לא יכול לשנות את המציאות. אך אם חזקה היא סברא, הסברא מלמדת אותנו גם מהי המציאות.

נחזור למקווה. אם חזקה היא גזיה"כ, אם כן הפסוק לא יכול ללמד אותנו מהי **המציאות** – האם המקווה באמת שלם או לא – אלא רק את הדין שטבילה

^{יב} נידה ב. ד"ה מעת.

^{יג} שו"ת מהרי"ט ח"א סי' נא ד"ה ומה שרצה.

^{יד} שב שמעתא (שמעתא ג פרק י ד"ה ובעיקר), וחולק על המהרי"ט בהסבר שיטת התוס'.

^{טו} נביא את לשונם לקמן.

^{טז} סוגיא זו פרק ב.

במקווה כזה מועילה, וזו גזיה"כ שהיא מועילה גם אם באמת המקווה חסר. צד זה נקרא **הנהגה**, משום שהחזקה רק מכריעה כיצד להתנהג.

אך אם חזקה היא סברא, הסברא הרי מלמדת אותנו שמסתבר שהדבר לא השתנה ממצבו הקודם, ולכן מסתבר לנו **שהמציאות** היא שהמקווה שלם, וממילא הדין הוא שטבילה בו מועילה. צד זה נקרא **בירור**, משום שהחזקה מבררת מהי המציאות.

(**הבהרה**: כשאומרים "בירור", אין הכוונה שאנו יודעים בוודאות מוחלטת מהי המציאות, אלא שבירור-המציאות הזה מספיק בשביל לפסוק על פיו את הדין).

יתכן שמפרשים שונים יקראו לאותו מושג בשמות אחרים.

יתרה מכך, לעיתים שם זה משמש למושגים שונים.

חשוב לדעת שגם למושגים הידועים "חפצא" ו"גברא" ישנן משמעויות שונות במקומות שונים.

חילופי שמות כאלה נמצאים במקרים בודדים גם בגמרא ובראשונים¹⁷.

לכן חשוב לפרש את משמעות המושג ע"פ הסברא וההקשר, ולא רק ע"פ שמו.

יש להעיר שיתכן שמפרשים שונים יקראו לאותו מושג בשמות אחרים. כך בירור נקרא גם "מציאות", "הוכחה", או "כאנן סהדי", והנהגה נקראת גם "דין", "גזירת הכתוב", או "הכרעה".

נוסף, שכשם שראינו שנחלקו לגבי חזקה דמעיקרא, כך לגבי כל אחת מדרכי-ההכרעה-בספיקות שאנו לומדים, אנו צריכים לשאול את עצמנו האם היא בירור או הנהגה. ואכן נחלקו בכך המפרשים לגבי דרכי-הכרעה רבות.

כעת נחזור לרש"י ותוס'. נראה שרש"י ותוס' נחלקו במקור לדין חזקה. רש"י סובר שחזקה היא סברא, שמסתבר שהדבר לא השתנה. לכן כל זה שייך רק בדבר שאין רגילותו להשתנות, אך בקטן שדרכו לגדול, ובאשה שדרכה לראות דם – לא שייכת סברא זו. אך תוס' סוברים שחזקה היא גזיה"כ, ואם כן היא מועילה גם בעשויה להשתנות, אע"פ שאין לזה טעם.

כעת נבין לשיטתם גם את מחלוקתם בחזקה בספיקא דדינא. רש"י, לשיטתו, סובר שחזקה היא סברא שהדבר לא השתנה, ואם כן פשוט שהדבר לא שייך לגבי ספיקא דדינא, שהרי זה שהציצית היתה כשירה, לא מעלה ולא מוריד לגבי מחלוקת הראשונים בדין שיעור עניבה. אך תוס', כאמור, סוברים שחזקה היא גזיה"כ, שבספק פוסקים ע"פ הדין שהיה ידוע לנו בעבר, וזה שייך גם בספיקא דדינא.

¹⁷ "ברירה" בעירובין עא: אינה כפירושה בשאר הש"ס, "פלגינן דיבורא" בגיטין ח: פירושו פלגינן נאמנות, "גזירה שווה" ברש"י פסחים סוף כז: פירושו בניין אב.

כאשר אנו מסבירים מחלוקות באופן של "לשיטתם" – בנוסף ליופי שבחידוש – הדבר גם מהווה סיוע לדברינו. שהרי אם ההסבר שחידשנו מתיישב יפה גם בסוגיא נוספת, הרי זו ראייה לכך שהוא נכון.



פרק ו – שני דינים בחזקה

כאשר אנו לומדים הסבר חדש לטעם (או להגדרה) של דין מסוים, עלינו לחזור ולבדוק האם טעם זה מתיישב עם כל הפרטים שלמדנו עד כה^{יח}.

נחזור לדוגמאות השונות של חזקה שהבאנו בתחילת הסוגיא^{יט}: אדם חי שמסופקים האם מת – מעמידים אותו בחזקת שהוא חי. אדם טמא שמסופקים האם טבל – מעמידים אותו בחזקת טמא. אדם טמא שספק אם טבל בארבעים סאה או בפחות – מעמידים אותו בחזקת טמא. מקווה שלם שמסופקים האם נחסר – מעמידים אותו בחזקת שלם.

האם באמת בכל המקרים הללו שייך לומר שיש סברא שהדבר לא השתנה ממצבו הקודם? ?

את סברא זו, שהדבר לא השתנה ממצבו הקודם, שייך לומר לגבי השאלה האם האדם מת, האם הוא בכלל טבל, האם המקווה נחסר ועוד. אך אדם שטבל, ואנו מסופקים האם היו במקווה ארבעים סאה או לא, או שטבל ואנו מסופקים באיזה מקווה טבל – בכשר או בפסול – ברור לנו שלא שייכת שום סברא לחזקת הטומאה, שהרי אנו יודעים שהוא טבל אלא שאנו מסופקים רק על מצב המקווה, וזה שהאדם היה טמא קודם הרי לא ישפיע על מצבו של המקווה!

בדומה לזה, אשה שבעלה זרק לה גט, ואנו מסופקים האם זרק קרוב לה או קרוב לו, לא שייך לומר שיש סברא שהיא בחזקת אשת איש, שהרי אנו יודעים שהוא זרק לה את הגט, וזה שהיא היתה קודם אשת איש הרי לא ישפיע על מקום נפילתו של הגט!

מקרים אלו הם קושיא עצומה על השיטה שחזקה היא סברא.

^{יח} דרכי התלמוד סי' א סוף ד"ה ובכל: "ואחר שתבין הדבר, חזור עליו ותחפש אם יש כנגדו פירכא או ספק".
^{יט} לעיל בסוגיא זו פרק א.

כדי ליישב את קושיא זו, חידש שו"ת הרי"ם² חידוש עצום:

מ"מ נראה לענ"ד ברור שאינו כן, דמה שאמרה תורה להעמיד על חזקה דמעיקרא אינו מצד בירור גמור שהוא כמו שהיה, רק (אלא) דמספק לא נוציא הדבר ממה שמוחזק עד עתה... אך יש ג"כ כמה פעמים דמוקמינן אחזקה בתורת בירור שמחזיקין שלא נעשה דבר חדש. וכמו בנגע דמספק אי בציר ליה שיעורא, שפיר החזקה בתורת בירור ג"כ, דלמה נחזיק שינוי... אבל בזרק גט ספק קרוב לה כו' ודאי לא שייך שיהיה החזקה בירור שקרוב לו יותר מקרוב לה. והא ודאי יכול להיות צד ספק זה כצד ספק זה... אבל לא מצד בירור.

תירוץ בסגנון "שני דינים" מחודש מאור, והוא מחדש שישנן שתי משמעויות לאותו מושג.
בעצם, תירוץ כזה הוא חקירה, אלא שבניגוד לשאר החקירות, במקרה זה שני הצדדים נכונים יחד.
לכאורה בעזרת תירוצים כאלה ניתן ליישב קושיות רבות מאוד, שהרי במקרים רבים שיטת סתירה לגבי איזה מושג (או דין) נוכל ליישב שיש בו בעצם שני דינים שונים.
אם כן לא מובן לכאורה מדוע המפרשים ממעטים להשתמש בתירוצים אלה.
אלא שבתירוץ כזה טמון קושי גדול. שהרי אם יש כאן שני דינים, צריך לבאר גם מהו המקור של שניהם. ואם הגמרא הביאה מקור יחיד, צריך להסביר מהו המקור לדין הנוסף.

דהיינו, ישנם שני סוגים של חזקה דמעיקרא: יש מקרים שהספק האם בכלל נעשה מעשה (כגון האם בכלל טבל, או האם מת), ובזה אנו אומרים שיש סברא שלא נעשה. אך ישנם מקרים שידוע לנו שנעשה מעשה, והספק הוא רק באיזה אופן נעשה (כגון באיזה מקווה טבל, או היכן נפל הגט), ובזה אין סברא אלא גזיה"כ.

סגנון זה של תירוץ, המחדש שיש שתי משמעויות לאותו מושג, נקרא "שני דינים", והוא מחודש מאוד.



פרק ז – האם מועילה לבתה?

אשה שנולדה כשרה לכהונה, ויש ספק האם נבעלה לפסול ונפסלה – מעמידים אותה בחזקת כשרה.

נעיין במשנה כ"א:

² אבן העזר סי' טז ד"ה מ"מ. וכן כתב חידושי רעק"א כתובות יג: (מקורו בדרוש וחידוש רעק"א שם).

ראוה מדברת (מחלוקת בגמרא האם הכוונה שהתייחדה איתו או שנבעלה לו) עם אחד, ואמרו לה, מה טיבו של איש זה? (וענתה) איש פלוני וכהן הוא. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת. ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חייין אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.

הלכה כרבן גמליאל ורבי אליעזר, שנאמנת^{כב}, ולכן אותה אשה כשרה לכהונה. אלא שנחלקו בגמרא^{כג} מה דין הבת שנולדה מבעילה זו:

א"ר יוחנן: לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, לדברי הפוסל בה פוסל בבתה. ורבי אלעזר אומר: (אפילו) לדברי המכשיר בה פוסל בבתה. אמר רבה: מ"ט דר"א, בשלמא איהי אית לה חזקה דכשרות, בתה לית לה חזקה דכשרות.

מגמרא זו משמע, שכל מה שאשה נאמנת על עצמה הוא מטעם חזקת כשרות, דהיינו חזקה דמעיקרא שהרי היא נולדה כשרה, ולכן כשאנו מסופקים האם נפסלה – אנו פוסקים ע"פ החזקה שהיא כשרה. ולגבי הבת נחלקו האמוראים האם חזקה זו, של האם, מועילה להכשיר את בתה.

מחלוקת זו נקרא במפרשים: האם חזקת האם מהני לבת.

מהי סברת המחלוקת האם חזקת הכשרות של האם תועיל לבתה?

לכאורה מחלוקתם תלויה בשאלתנו האם חזקה היא בירור או הנהגה. אם היא בירור, כיוון שחזקה אומרת שמסתבר שהמציאות היא שהאמא כשרה ולא נבעלה לפסול, ממילא גם הבת שנולדה לה כשרה. אך אם חזקה היא הנהגה, מסתבר שהגזיה^{כד} נאמרה רק על האמא, שהרי לבת אין חזקה.

אם כן נראה שזו מחלוקת אמוראים. ההלכה היא שהאם נאמנת גם להכשיר את בתה^{כה}, וזו ראיה אפוא לדעה שחזקה היא בירור.

כדי ליישב את סוגיא זו עם הדעה שחזקה היא הנהגה, נעיין בדברי האפיקי^{כז}, שיש בו יסוד עצום לכל דיני החזקות שבש"ס:

וצריך לדעת עומק סברתם במאי פליגי (האם חזקת האם מועילה לבתה). ונראה בזה דהנה מצינו שני מיני חזקות בש"ס.

כא כתובות יג.

כב רמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ו ה"א.

כג כתובות יג.

כד רמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ו ה"א.

כה ח"א סי' יג ס"ק ג, ד.

חדא, שאינה מבררת לנו הספק, ולא נאמרה מכח אומדנא וראיה, ורק דמעמידין הדבר בחזקתו הראשונה והוא גזה"כ... דאטו משום דהיתה עד עתה בחזקת פנויה יש לנו אומדנא וראיה שגם עתה היא פנויה ולא יצאת מחזקתה הראשונה?...

ומצינו עוד חזקה אחרת בש"ס שבאה מכח אומדנא וראיה והיא מבררת לנו עצם הספק. כגון חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו, וחזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דבאו מכח אומדנא שלנו... דסתמא דמילתא הכי הוה... והנה בבואנו לדון אם מהניא חזקת האם לבתה. נראה מצד הסברא דנ"מ בין אם תהיה חזקת האם חזקה המבררת או לא...

ראשית, יש בדבריו יסוד עצום, שברור שלא כל החזקות שבש"ס הן חזקה דמעיקרא, אלא יש גם חזקות אומדנא, והן בוודאי בירור. חשוב לזכור את החילוק בין חזקה דמעיקרא לחזקת אומדנא, שאע"פ שהגמרא קוראת לשתיהן "חזקה" סתם, בעצם הם שני מושגים שונים לחלוטין^כ. בלבול ועירוב ביניהן עלול ליצור גם קושיות שבעצם אין בהן ממש^{כז} (יש להעיר שחזקת ממון, הנקראת גם "מוחזק", או "המוציא מחבירו עליו הראיה", אינה לא חזקה דמעיקרא ולא חזקת אומדנא).

וע"פ זה ביאר שבזה נחלקו האם חזקת הכשרות של האם מועילה לבתה – הדעה שחזקת האם לא מועילה לבתה סוברת שחזקת כשרות היא חזקה דמעיקרא (משום שנולדה כשרה, כפי שהבנו עד כה), והיא באמת הנהגה. אך הדעה שסוברת שהחזקה מועילה לבתה סוברת שחזקת כשרות אינה חזקה דמעיקרא אלא חזקת אומדנא, שמסתבר שאשה לא רוצה להיבעל לפסול ולהיפסל, והיא כמובן בירור.

אם כן, אין ראיה מסוגיית חזקת האם לשאלתנו על חזקה דמעיקרא.



^כ אור זרוע ח"א שו"ת סי' תשס ד"ה מה אשיבך.

^{כז} שו"ת בית דוד (לר' דוד טבל) סי' יז ד"ה ולמעלה: "ובזה יישב כמה קושיות שתמהו הפוסקים ורמו אהדי מאלה החזקות מזה על זה ולא ירדו לעומקן לחלק ביניהם".

פרק ח – אז אפשר להישבע על סמך חזקה?

בתחילת הסוגיא^כ שאלנו, כיוון שחזקה מועילה לגבי אשת איש, אכילת תרומה, קרבנות, טומאה וטהרה – האם היא תועיל גם לדיני שבועה. למשל, האם אפשר להישבע שהאדם חי על סמך חזקה?

מה נשיב על שאלה זו כעת?

גם שאלה זו תלויה במחלוקת הנ"ל. אם חזקה היא בירור, שמסתבר שהוא באמת חי, אם כן כשם שעל סמך סברא זו אנו מתירים לאשתו לאכול תרומה – נתיר גם להישבע.

אך אם חזקה היא הנהגה, ברור שא"א להישבע. ואע"פ שאנו סומכים על חזקה לדיני אשת איש וכו', לדינים אלו די לנו בזה שהתורה פסקה את הדין על סמך החזקה, שהאשה מותרת בתרומה כאילו שבעלה חי. אך בשבועה הדיון הוא על המציאות, ולהישבע שהוא חי אי אפשר, שהרי את המציאות איננו יודעים^{כט} (חשוב להדגיש שגם לדעה שחזקה היא הנהגה, פשוט שאדם יכול להישבע שהאשה מותרת בתרומה, כיוון ששבועה כזו אינה על המציאות אלא על הדין, ולגבי הדין הרי החזקה בוודאי מועילה).

אלא שע"פ יסודו של שו"ת הרי"ם^ל יוצא, שגם לדעות שחזקה היא בירור, זה נאמר רק כשהספק האם נעשה מעשה, אך כשהספק באיזה אופן נעשה – פשוט שהיא הנהגה. אם כן בספיקות האם הגט קרוב לה או קרוב לו, ובאיזה מקווה טבל, לכו"ע לא יוכל להישבע.



פרק ט – שיטה שלישית

לאחר שהארכנו בשאלה האם חזקה היא סברא-ובירור או גזיה"כ-והנהגה, נוסיף שיטה שלישית, פחות ידועה.

^כ לעיל בסוגיא זו סוף פרק א.

^{כט} כך חילק הקובץ שיעורים כתובות אות עד, שעל סמך בירור אפשר להישבע אך לא על סמך הנהגה (ולדבריו חזקה היא הנהגה).

^ל לעיל בסוגיא זו פרק ו.

המשנה בנזיר^{לא} אומרת כך:

שחזקת טמא טמא וחזקת טהור טהור, שרגלים לדבר.

את המילים "רגליים לדבר" מפרש הרמב"ם^{לב} כך:

וענין רגלים לדבר, שהעניין יגיע עד ללא תכלית (ללא סוף) אם נלך אחרי האפשרויות (שמה השתנה ממצבו הקודם). אבל (אלא) העיקר שאם הוחזק מצב מסויים נשאירנו בחזקתו עד שיהא דבר ברור מסלקו מאותה החזקה, וכל דבר שיש בו ספק ואפשרות אחרת הרי אין החזקה מסתלקת.

כלומר, לפי הרמב"ם "רגליים לדבר" היא הסברא של חזקה דמעיקרא – הסברא אומרת שאנו מוכרחים ללכת אחר החזקה, שאל"כ יהיה עלינו להסתפק על כל דבר, ללא סוף.

האם סברא זו היא בירור או הנהגה?

לעיל^{לג} נקטנו שסברא היא בירור, ורק גזיה"כ היא הנהגה. ואכן כך הוא ברוב הסברות וההכרעות.

אך הסברא של הרמב"ם יוצאת מן הכלל הזה – אע"פ שהיא סברא, היא אינה מבררת את המציאות, שהרי הוא לא אומר שמסתבר שבאמת המצב לא השתנה, אלא שאנו לא יכולים לחשוש לדינא לכל ספק. אם כן אפוא סברא זו היא הנהגה.



פרק י – חזקת הגוף

בסוגיא אחת ויחידה בש"ס^{לד}, לגבי הנושא אשה ומצא בה מום, ויש ספק האם המום היה כבר בשעת האירוסין (וכן לגבי ספק האם היתה בעולה כבר בשעת האירוסין), הגמרא מזכירה שם חדש של חזקה: חזקה דגופא. על סמך גמרא זו

^{לא} פ"ט מ"ב.

^{לב} פירוש המשניות שם, דף סג.

^{לג} סוגיא זו פרק ה.

^{לד} כתובות עה:

המפרשים דנו בכמה וכמה סוגיות בחזקה זו, וקראו לה **חזקת הגוף**, בניגוד ל**חזקת הדין**.

מהי חזקת הגוף? רש"י שם^{לה} מפרש:

לומר הואיל וספק בידינו על שעת איכוסין מה היא, העמל הגוף על חזקתו של קודם לכן והרי נולדה בתולה... העמל הגוף על חזקתו וכלל מומין נולדה.

כלומר, חזקה דמעיקרא, שגדרה הוא שמספק אנו פוסקים שהדבר לא השתנה ממצבו הקודם, נחלקת לשני סוגים – חזקת הגוף וחזקת הדין. החילוק ביניהם הוא במהות הספק שעליו אנו דנים: אם הספק הוא במציאות (בלשון הגמרא: גוף), כגון האם היא בתולה או לא, או האם יש בה מומים או לא, החזקה נקראת חזקת הגוף. אם הספק הוא רק בדין, כגון האם התקדשה או התגרשה, החזקה נקראת חזקת הדין.

(חשוב להדגיש ולזכור: גם חזקת הגוף וגם חזקת הדין משתייכות לחזקה דמעיקרא, שהרי בשתייהן אנו פוסקים ע"פ העבר).

מהי אפוא הנפק"מ בין חזקת הגוף לחזקת הדין? מה זה משנה אם הספק במציאות או בדין? נעיין במקרה הבא:

לאדם היה נגע צרעת טמא, והוא נטהר ממנו. אך לפני שנטהר, נולד בו ספק נגע חדש. ע"פ כללי חזקות, האם הוא טהור או טמא? אלו חזקות ישנן במקרה זה? 

כאשר אנו מעמיקים במקרה זה, אנו מגלים שיש כאן סתירה בין חזקת הגוף לחזקת הדין:

יש לנו ספק האם נולד בו הנגע החדש, ומספק אנו צריכים לפסוק שחזקה שלא נולד, וזוהי חזקת הגוף, כיוון שהספק אם נולד הנגע הוא ספק במציאות. מאידך, יש לנו ספק האם האדם נשאר בטומאתו מהנגע הקודם או שנטהר, ומספק אנו צריכים לפסוק שחזקה שלא נטהר, וזוהי חזקת הדין, כיוון שהספק האם טמא או טהור הוא ספק בדין^{לו}.

ומה פוסקים כאשר יש סתירה בין חזקת הגוף לחזקת הדין?

נביא בקצרה מדברי התוס' שם^{לז}:

^{לה} כתובות עה: ד"ה מני.

^{לו} תוס' כתובות עה: ד"ה ספק, בדעת רבי יהושע.

^{לז} כתובות עה: ד"ה אבל היכא.

אלימא ליה חזקת הגוף משאר חזקות... לחזקת פנויה לא חשיבא
כלל חזקה לגבי חזקת הגוף.

כלומר: חזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין. יש לדקדק בלשון הראשונים והתוס'
בכל תיבה^{לח}. נעיר אם כן שיש לעיין בלשון התוס', מה כוונתם בכך שהדגישו
שלגבי חזקת הגוף, חזקת פנויה לא חשיבא כלל.

ניזכר שוב מהו המקור לכל דיני חזקה דמעיקרא^{לט}. באיזו חזקה מדובר ?
שם – חזקת הגוף או חזקת הדין? האם אנו יכולים להבין את הכלל
שחזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין?

האחרונים הקשו על כלל זה תמיהות עצומות. כך כתב הקובץ שיעורים²:

א"כ תיקשי להיפוך, בהא דילפינן בפ"ק דחולין כל החזקות
מבית המנוגע דהוי חזקת הגוף, וכיון דחזקת הגוף אלימא מכל
החזקות אין ראיה מבית המנוגע לשאר חזקות. והנה לכאורה
אינו מובן, מאיזה טעם יש לחלק בין חזקת הגוף לשאר חזקות,
דהא כולהו מחד קרא אתיין, ובשלמא אי הוו תרי קראי אפשר
שחלוקין בדינן, כמו רוב וקרוב או רובא וחזקה, אבל כיון
דליכא אלא חד קרא איך אפשר לחלק הדין לחצאין.

שתי התמיהות שבדבריו הן:

(א) הרי המקור לכל החזקות דמעיקרא הוא מנגעי בתים, שמספק אנו אומרים
שהנגע לא התמעט מגודלו, וזו שאלה מציאותית, דהיינו חזקת הגוף. כיוון
שחזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין, תמוה כיצד אפשר ללמוד ממנה שגם חזקת
הדין – הפחותה ממנה – תועיל?

(ב) כיוון שיש רק מקור אחד, גם לחזקת הגוף וגם לחזקת הדין, כיצד אפשר
לחלק ביניהן ולומר שחזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין?

ויש להוסיף ולהקשות:

^{לח} דרכי התלמוד סי' יב ד"ה ולעולם: "ונשמרת לצמצם לשונו (של מפרש או מחבר מן
הראשונים) בעניין שלא ישאר בו מילה מיותרת, כי אם היה אפשר לומר כוונתו דרך משל
בשלוש מילות, מה צורך לומר בארבע". וכן כתב בכללי הגמרא (לר' עמנואל ספרדי, נדפס בספר
מהררי נמרים) שער ג אמצע פרק א, שהראשונים "לא חקקו עט בספר ואפילו אות אחת
לבטלה". ובכללי שמואל (למהר"ש סיריליאן, סוף ההקדמה, סוף ד"ה ואם מקשה) כתב: "ולעולם
תעיין בתוס' אם יש בו לשון מיותר או תיבה מיותרת, שבייתור ההוא בא לתרץ קושיא".

^{לט} לעיל בסוגיא זו פרק ב.

^מ כתובות אות רסד, וכן הקשה בשו"ת חוט המשולש ח"ג סי' כז ד"ה אמנם וד"ה היוצא (חוט
המשולש לר' חיים מוולוז'ין, וחלק ג הוא מנכדו ר' אליעזר יצחק).

מה הסברא בכלל לחלק בין ספק במציאות לספק בדין?



פרק יא – רוב

לקראת סיום הסוגיא, נחזור לסוגיא הקודמת. שם^{מא} הבאנו שנחלקו האחרונים לגבי רוב האם הוא סברא או גזיה^כ.

כעת, לאחר שחילקנו בין בירור להנהגה, יתחדש לנו עומק נוסף במחלוקת זו: אם רוב הוא סברא, אם כן הסברא שהפרט בא מהרוב מבררת לנו את המציאות, אך אם רוב הוא גזיה^כ אם כן הפסוק מלמד אותנו רק את ההנהגה, שהדין הוא לפסוק ע"פ הרוב, אך איננו יודעים מהי המציאות.

אם כן יהיו נפק"מ נוספות למחלוקת ברוב. למשל, האם אפשר להישבע על סמך רוב^{מב}.

מצאנו אפוא שנחלקו הן לגבי רוב והן לגבי חזקה האם הם בירור או הנהגה. אמנם כמה וכמה אחרונים^{מג} סוברים שרוב הוא בירור וחזקה היא הנהגה.

עם סיום הסוגיא, נשארו לנו מהפרק הקודם שלוש שאלות שטרם השבנו עליהן:

הרי המקור לכל החזקות דמעיקרא הוא מנגעי בתים, שהיא חזקת הגוף. אם כן כיצד אפשר ללמוד ממנה שגם חזקת הדין – הפחותה ממנה – תועיל?

כיוון שיש רק מקור אחד גם לחזקת הגוף וגם לחזקת הדין, כיצד אפשר לחלק ביניהן ולומר שחזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין?

ובכלל, מה הסברא לחלק בין ספק במציאות לספק בדין?

^{מא} סוגיא ג פרק ב.

^{מב} קובץ שיעורים כתובות אות עד.

^{מג} יובאו בס"ד לקמן סוגיא ו פרק ה.

כדי ליישב את התמיהות הללו, יהיה עלינו להעמיק עוד בענייני הכרעות
בסוגיות הבאות...



סוגיא ה

רובא וחזקה

פרק א – תינוק, אישפה ובצק

לאחר שלמדנו על רוב^א ועל חזקה דמעיקרא^ב, נעסוק בסוגיית רובא וחזקה, דהיינו רוב נגד חזקה דמעיקרא.

סוגיא זו מוזכרת בש"ס רק פעמיים^ג, ובשתיהן המקרה זהה:

תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו, ר"מ מטהר (את העיסה) וחכמים מטמאין, מפני שדרכו של תינוק לטפח (לגעת).

בפירוש המקרה נחלקו רש"י ותוס': רש"י^ד מפרש שברור שהתינוק נגע בעיסה, והספק הוא האם הוא נגע לפני כן בשרצים ונבלות, ועל כך אמרו חכמים שדרכו של תינוק לגעת (לטפח) בשרצים ונבלות.

תוס'^ה ושאר הראשונים^ו מפרשים שברור שהתינוק טמא, והספק הוא האם נגע בעיסה וטימא אותה, או שמא אדם טהור נטל ממנה את חתיכת הבצק ונתן לו, והעיסה טהורה. ועל כך אמרו חכמים שדרכו של תינוק לגעת (לטפח) בעיסות.

כעת נמשיך בגמרא:

והוינן בה מאי טעמיה דר"מ, קסבר רוב תינוקות מטמאין (לרש"י):
בשרצים ונבלות, לתוס' ושאר ראשונים: בעיסות ומיעוט אין
מטמאין ועיסה בחזקת טהרה עומדת, וסמוך מיעוטא לחזקה
איתרע ליה רובא. ורבנן – מיעוטא כמאן דליתא דמי, רובא
וחזקה רובא עדיף.

^א בסוגיא ג.

^ב בסוגיא ד.

^ג קידושין דף פ., וכן נידה יח: בשינוי לשון קל.

^ד קידושין פ. ד"ה ובצק וד"ה לטפח.

^ה קידושין פ. ד"ה שדרכו.

^ו רמב"ן ריטב"א ומאירי קידושין פ. נידה יח: וחולין פו., רשב"א נידה וחולין שם, תוס' הרא"ש חולין שם, פירוש המשניות לרמב"ם טהרות פ"ג מ"ח, ר"ש ופירוש הרא"ש על המשנה טהרות שם, רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פט"ז ה"ג.

דהיינו יש כאן רוב שסותר חזקה דמעיקרא: הרוב הוא שהעיסה טמאה, והחזקה היא שהיא טהורה, ועל כך אומרים חכמים שרוב עדיף מחזקה. הלכה כחכמים^ז, וזהו הכלל הידוע **רובא וחזקה רובא עדיף**, כפי שמוזכר פעמים רבות במפרשים ובפוסקים.

תמיד יש לזכור גם את הדעה שאינה להלכה, גם אם כמעט ולא מזכירים אותה. לכן, כשאנו דנים באריכות בדעה שרובא וחזקה רובא עדיף, יש לזכור שרבי מאיר חולק על כלל זה.



פרק ב – מנלן?

הגמרא לא מסבירה מדוע רוב עדיף מחזקה דמעיקרא, והאם זו סברא או שיש לכך מקור אחר.

תוס' במסכת חולין^ח מביאים דעה מסוימת לזה:

דמפרק רבינו חיים דהא דרובא עדיף מחזקה לא מסבירא, אלא
ילפינן מפרה אדומה לאזלינן ביה רובא אף על גב דאיכא חזקה
כנגד הרוכ, לאוקי גברא שמיזין עליו בחזקת טמא.

כלומר, מפורש בתורה^ט שאדם טמא, שהיזו עליו מי פרה אדומה – נטהר. בפרה אדומה, כמו בכל בהמה, יש לנו בעצם ספק אולי היא טריפה באופן שאי אפשר היה לגלות זאת, אלא שאנו סומכים על כך שרוב הבהמות אינן טריפות^י. אלא שמאידך יש חזקה על האדם שהוא טמא. אם כן, מכך שאנו מטהרים אדם ע"י מי פרה אדומה, מוכח שרוב עדיף מחזקה.

❓ **כיצד אנו מבינים את הכלל שרוב עדיף מחזקה? מדוע הוא גובר עליה?**

בפשטות אנו מבינים שלכל הכרעה יש כוח שונה, וכוחו של רוב עדיף מכוחה של חזקה. באותו אופן שאנו מבינים, למשל, שעדים עדיפים מרוב – כיוון שהכוח שלהם חזק אפילו יותר מזה של רוב.

^ז רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פט"ז ה"ג.

^ח חולין יא. ד"ה מנא.

^ט במדבר יט יב.

^י חולין יא.

לאחר שאנו מבינים את הכלל שרובא עדיף, נעיין במקרים שונים שדנו לגביו.



פרק ג – רובא ושתי חזקות

מה הדין כאשר נגד הרוב ישנן שתי חזקות? האם גם אז הוא גובר עליהן? ובכלל, איך שייך מקרה שיש בו שתי חזקות יחד? ?

המשנה^א אומרת:

שלשה דברים אמר רבי אלעזר בן פרטא לפני חכמים וקיימו את דבריו... עיר שכבשה כרקום (מצור) וספינה שאבדה בים והיוצא ליהרג (בבית דין) – נותנין עליהן חומרי חיים וחומרי מתים.

וכתב על כך הריב"ש^ב:

והנהו תלת דרבי אלעזר בן פרטא שנותנין להם חומרי חיים וחומרי מתים. נמי אם נשאת (אשתו) תצא. ואעפ"י שרובן לאבד, דכיון שאפשר בהן ההצלה, אין הולכין בהן אחר הרוב, אלא אחר החזקה. ואף על גב דרובא וחזקה רובא עדיף, הכא איכא תרי חזקי – חזקת האיש שהוא קיים וחזקת האשה שהיא בחזקת אשת איש.

אם כן אע"פ שרוב עדיף מחזקה, שתי חזקות דווקא עדיפות ממנו.

אמנם הנודע ביהודה^ג כתב על דברי הריב"ש:

ואומר אני ולטעמך דריב"ש כי איכא תרי חזקות מאי הוי, והלא רובא עדיף מתרי חזקות ג"כ.

^א גיטין כח:

^ב שו"ת הריב"ש סי' שעט בתחילת השליש האחרון של הסימן.

^ג שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא אבן העזר סי' מג ד"ה והנה הריב"ש.

דין זה מחזק לנו את ההבנה שלכל הכרעה יש כוח שונה – כוחו של רוב עדיף מכוחה של חזקה, ולגבי כוחן של שתי חזקות יחד דנו האם הוא יותר מכוחו של רוב או פחות ממנו. כביכול הדיון הוא חשבוני – מה חזק יותר.

אך מהו שורש המחלוקת האם רוב עדיף משתי חזקות? ?



פרק ד – האם הולכים בממון אחר החזקה?

מתנת שכיב מרע, דהיינו חולה מסוכן^ד המוטל במיטתו^{טו}, מועילה בדיבור אפילו בלא מעשה קניין^{טז}. נשאל שאלה שנראית מחודשת, אך בעצם יש לנו כבר את הידע בשביל להשיב עליה:

אדם נתן את נכסיו בדיבור, והמקבל כבר לקחם. כעת הנותן חוזר בו, וטוען שלא היה שכיב מרע בזמן הנתינה, וממילא היא אינה מועילה. לנותן מסייעת חזקה דמעיקרא, שהרי ברור לנו שבעבר היה בריא. האם הוא יכול להוציא את הממון מהמקבל, על סמך החזקה? ?

ניזכר בשני כללים שאנו כבר יודעים:

א. אין הולכים בממון אחר הרוב, כלומר רוב לא מועיל להוציא ממון.

ב. רובא וחזקה – רובא עדיף.

נחזור אפוא שוב לשאלתנו – האם חזקה יכולה להוציא ממון? ?

כך כותב הקובץ שיעורים בעניין זה^{יז}:

דחזקה לא מהניא להוציא ממון, דאפילו רובא לא מהניא.

^ד רש"י גיטין יג: ד"ה אף המסוכן.

^{טו} בבא בתרא קנג.

^{טז} בבא בתרא קמז.

^{יז} בבא בתרא אות תקנח, על מקרה דומה לשאלה הנ"ל. וכן כתב הפני יהושע כתובות עו: על תד"ה כל (אך בהמשך דבריו (ד"ה ועוד) דחה זאת).

כלומר – זהו קל וחומר: אם אפילו רוב לא מוציא ממון, כל שכן שחזקה לא תוציא ממון, שהרי רוב עדיף ממנה.

שוב אנו רואים שכל הדיונים בהכרעות אלו הם סביב השאלה מהו חזקה של כל הכרעה, ומהכלל "רובא וחזקה רובא עדיף" מוכח כמובן שכוחה של חזקה הוא פחות מזה של רוב.

לצורך החידוד נקשה על כך קושיא, ושוב, יש לנו כבר את הידע בשביל להשיב עליה:

לֹוּה שְׁטוּעַן שְׁפָרַע אֶת הַחֹב קוֹדֵם זְמַן הַפִּירְעוֹן, אִינוּ נֶאֱמַן, וְהוּא חַיִּיב לְפֹרְעוֹ, מִשּׁוּם שֶׁחֲזָקָה אֵין אִדָּם פּוֹרַע תּוֹךְ זְמַנָּה^י. אִם כֵּן מוֹכַח שְׁמוּצִיָּאִים מִמּוֹן עַל סִמְךָ חֲזָקָה זֶה, וְכִיצַד אִמְרֵנוּ שְׁחֲזָקָה לֹא מוֹצִיָּאָה מִמּוֹן?

הזכרנו בסוגיא הקודמת^ט שיש שני סוגים שונים של חזקה: חזקה דמעיקרא, דהיינו שפוסקים ע"פ העבר, וחזקת אומדנא, שפוסקים ע"פ הסברא. הכלל "רובא וחזקה רובא עדיף" נאמר על חזקה דמעיקרא, כגון חזקה שהעיסה היתה טהורה. אך חזקה אין אדם פורע תוך זמנו היא חזקת אומדנא, שהסברא (טבע בני האדם) היא שאדם לא יפרע את חובו לפני שהוא מחויב לעשות זאת.

לאחר שלמדנו על הק"ו מרוב לחזקה, נלמד ק"ו הפוך.



פרק ה – רובא ועד אחד

הרבה ראשונים סוברים שעד אחד אינו נאמן נגד חזקה.

האם עד אחד יהיה נאמן נגד רוב?

שוב, יש לנו קל וחומר:

א. עד אחד לא נאמן נגד חזקה.

^י בבא בתרא ה.ה.

^ט סוגיא ד פרק ז.

ב. רוב עדיף מחזקה.

אם כן כ"ש שעד אחד לא יהיה נאמן נגד רוב.

אכן הרבה אחרונים הביאו את הק"ו הזה, אלא שהמסקנה – שעד אחד לא נאמן נגד רוב – עוררה להם תמיהה גדולה הלכה למעשה. כך כתב הפני יהושע^כ:

דלא מהימן עד אחד נגד חזקה... ממעשים בכל יום שלוקחין
בשר מהמקולין (אטליז) על פי עדות הטבח, אף על פי שידוע
שיש לו בשר טריפה מרובה מכשירות, וכן בשומן וחלב,
ותיקשי נמי אמאי מהימן עד אחד... הא איכא רוב טריפות
וחלב, ורובא עדיף מחזקה.

כדי ליישב את קושיא זו, יהיה עלינו להמשיך ולהעמיק בגדרי רובא וחזקה, גם בסוגיא הבאה.

למדנו^{כא} אם כן ק"ו אחד מרוב לחזקה – שכיוון שרוב לא מוציא ממון כ"ש
שחזקה לא תוציא. למדנו גם ק"ו אחד מחזקה לרוב – שכיוון שעד אחד לא
מועיל נגד חזקה, כ"ש שלא יועיל נגד רוב. כעת נגיע לק"ו שלישי, והוא היסודי
מכולם.



פרק ו – מנלן שהולכים אחר הרוב?

נחזור כעת לתחילת הסוגיא הקודמת^{כב} – הגמרא בחולין^{כג} שמביאה את המקור
שהולכים אחר חזקה דמעיקרא:

^כ פני יהושע קידושין סג: ד"ה אמר רב. עוד אחרונים דנו בקושייתו זו והביאו תירוצים שונים:
שב שמעתתא (שמעתא ו תחילת פרק ז), קובץ ביאורים על השב שמעתתא אות כח (נדפס
בקובץ שיעורים ח"ב). גם חידושי רעק"א תחילת כתובות יג: ד"ה בסוגיא (שמקורו בדרוש
וחידוש רעק"א שם) הביא את הק"ו הזה, אך לא הביא את קושיית הפני יהושע אלא קושיא
אחרת.

^{כא} לעיל בסוגיא זו פרק ד.

^{כב} סוגיא ד פרק ב.

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה? אמר רבי
שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא ויצא הכהן מן הבית
אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים...

הגמרא מאריכה בלימוד מנגעי בתים, שאנו סומכים על כך שגודלו של הנגע לא
התמעט.

עמוד לאחר מכן^כ הגמרא דנה במקור שהולכים אחר הרוב:

מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? מנלן? דכתיב אחרי
רבים להטות...

והגמרא מאריכה בכך^כ.

תוס' במקום^כ מקשים על גמרא זו קושיא עצומה. מחמת חשיבות התוס'
לסוגיא זו ולסוגיא הבאה, נביא את כל דבריהם מתחילתם ועד סופם (אע"פ
שאת סוף דבריהם כבר הבאנו לעיל^כ בעניין המקור שרובא עדיף):

וא"ת כיון דאמרינן זיל בתר חזקה כ"ס בתר רובא, לרובא וחזקה
רובא עדיף. וי"ל דלכר אחא בר יעקב צעי ללא קיס ליה חזקה
מקרא (מהרש"א שם: אלא מהלכה למשה מסיני, ואין לומדים
ק"ו מהלכה למשה מסיני). ולמאי דמפרש רבינו חיים דהא לרובא
עדיף מחזקה לא מסבכא אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר
רובא אף על גב דאיכא חזקה כנגד הרוב דאוקי גברא שמיזין עליו
בחזקת טמא, אתי שפיר הכא.

בתוס' זה ישנם שני חידושים גדולים:

א. יש דעה שחזקה דמעיקרא היא הלכה למשה מסיני, ולא נלמדת מבית
המנוגע.

כג חולין י:

כד חולין יא.

כה הארכנו בזה לעיל בסוגיא ג פרקים ה ו.

כו חולין יא. ד"ה מנא.

כז סוגיא זו פרק ב.

ב. אחד מבעלי התוס' – רבינו חיים – סובר שהכלל "רובא וחזקה רובא עדיף" אינו מסברא, אלא נלמד מפרה אדומה, יחד עם המקור לדין רוב עצמו. שהרי על סמך הרוב שהפרה אינה טריפה, אנו מטהרים את האדם שיש לו חזקת טומאה (וכפי שהזכרנו לעיל^כ).



פרק ז – חזקה שמסייעת לרוב

עד עתה דנו בחזקה שמתנגדת לרוב. לסיום הסוגיא, נעיין במקרה שבו החזקה מסייעת לרוב.

המשנה בכתובות^{כט} אומרת כך:

האשה שנתארמלה (התאלמנה) או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני (ומגיעה לי כתובה של מאתיים זוז) והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך (ומגיע לך רק מנה, דהיינו מאה זוז). אם יש עדים שיצאת (בחתונתם) בהינמא וראשה פרוע (שכך הבתולות נהגו להינשא) – כתובתה מאתים.

משמע שאם אין לה עדים כאלה, כתובתה מנה. הגמרא^ל שואלת על כך:

וכיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים מאי הוי?

כלומר, נסמוך על כך שרוב הנישאות הן בתולות, ומגיעים לה מאתיים זוז.

תוס' שם^{לא} מבארים:

לרב פריך, דאית ליה הולכין בממון אחר הכוב.

מדוע תוס' כותבים שגמרא זו היא רק לשיטת רב? ?

^{כח} סוגיא זו פרק ב.

^{כט} כתובות טו; תחילת פרק ב.

^ל כתובות טז.

^{לא} כתובות טז. ד"ה כיון.

דרך הראשונים לקצר בלשונם, ולעיתים דבריהם הם בבחינת תירוץ לקושיא נסתרת.

תוס' התקשו בסוגיא, שהרי לשמואל, שהלכה כמותו^{לב}, אין הולכים בממון אחר הרוב^{לג}, דהיינו א"א להוציא ממון על סמך רוב. והגמרא הרי רצתה לומר שהאשה תוציא ממון מבעלה על סמך זה שרוב נשים נישאות בתולות. א"כ מוכח שגמרא זו היא רק לשיטת רב.

אלא שבדברי התוס' יש קושי מסוים, שמפרשים סתם גמרא ע"פ דעה שאינה להלכה.

ואכן השיטה ישנה^{לד} הביא תירוץ נוסף:

ואיכא דאמרי דלשמואל נמי מקשי, דאית ליה דאין הולכין בממון אחר הרוב, אבל בתר רובא וחזקה אזיל, והא איכא חזקה דרוב נשים בחזקת בתולות נשאות.

כשיש תירוצים שונים, עלינו לחפש את שורש המחלוקת ביניהם.
זאת משום שהבנת שורש המחלוקת היא רובד עמוק יותר של הבנה בכל אחת מהדעות.
ועוד, הדבר יישב לנו קושיא מתבקשת – מדוע כל אחד מהראשונים לא תירץ כמו חברו? ע"כ היה לכל אחד טעם שהוא לא קיבל את התירוץ האחר^{לה}.

לפי זה, כל מה שנחלקו רב ושמואל הוא ברוב בלבד, אך כאשר חזקה דמעיקרא מסייעת לרוב – שניהם יחד מוציאים ממון לכו"ע. ולכן כאן, שיש גם חזקת בתולה, שהרי ברור שבתחילה היתה בתולה, הגמרא מקשה אפילו לדברי שמואל.

(יש להעיר שהשיטה ישנה שם בהמשך דבריו דוחה את הסבר זה בפירוש הגמרא שם, אך את היסוד שבדבריו – שרוב וחזקה יחד מוציאים ממון – אינו דוחה, והוא נשאר גם למסקנתו.)

כשם שכשיש מחלוקת בדין, אנו מחפשים את שורש המחלוקת, כך כשיש תירוצים שונים אנו מחפשים את שורש המחלוקת ביניהם.

האם נוכל להסביר מהו שורש המחלוקת בין התירוצים? מהו טעם המחלוקת האם רוב וחזקה יחד מוציאים ממון? 

^{לב} בבא קמא כז:

^{לג} בבא קמא מו.

^{לד} בשיטה מקובצת כתובות טז. ד"ה וכיון. גם תוס' ישנים על הגיליון כתבו מעין זה, אלא שהם הדגישו שחזקת בתולה היא חזקת הגוף.

^{לה} וכמו שכתב בכללי הגמרא (לר' עמנואל ספרדי, נדפס בספר מהררי נמרים) שער ג תחילת פרק א: "דע כי כל אחד ואחד ממפרשי הגמרא עלה בדעתם כל הפירושים האפשריים להעשות בלשון הגמרא ברוב השקידה בעמלה של תורה וברוב משא ומתן ובפלפול... כל אחד מהם פירש כפי השגתו הנפלאה בעיון רב".

נשארנו אפוא עם כמה וכמה שאלות שטרם השבנו עליהן:

מהו שורש המחלוקת האם רוב עדיף משתי חזקות^{לז}? ומהו שורש המחלוקת האם רוב וחזקה יחד מוציאים ממון^{לז}?

קושיית הפני יהושע – כיוון שמצאנו שעד אחד לא מועיל נגד חזקה, ורובא וחזקה רובא עדיף, אם כן לכאורה כ"ש שעד אחד לא יועיל נגד רוב, והרי מעשים בכל יום שכן נאמן^{לח}!

נחזור גם על שאלותינו מהסוגיא הקודמת^{לט}:

המקור לכל החזקות דמעיקרא הוא מנגעי בתים, שהיא חזקת הגוף. אם כן כיצד אפשר ללמוד ממנה שגם חזקת הדין – הפחותה ממנה – תועיל? ועוד, כיוון שיש רק מקור אחד גם לחזקת הגוף וגם לחזקת הדין, כיצד אפשר לחלק ביניהן ולומר שחזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין? ובכלל, מה הסברא לחלק בין ספק במציאות לספק בדין?

על שאלות אלו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה, לאחר שנעמיק בענייני הכרעות סותרות.



^{לו} סוגיא זו פרק ג.

^{לז} סוגיא זו פרק ז.

^{לח} סוגיא זו פרק ה.

^{לט} סוגיא ד פרק י.

סוגיא ו

הכרעות סותרות

פרק א – סתירה בין שתי חזקות

בסוגיא הקודמת עסקנו בשאלות מה הדין כשחזקה סותרת רוב, עד אחד ועוד. כעת נדון בשאלה מחודשת יותר:

מה הדין כאשר חזקה סותרת חזקה? וכמובן שהשאלה עצמה מעוררת תמיהה – כיצד חזקה יכולה לסתור חזקה? 

ניתן לכך דוגמא: מקווה שהיה ידוע שהיה שלם, וכעת אנו מסופקים האם הוא עדיין שלם, ובא אדם טמא וטבל בו. מה דינו של האדם כעת?

מחד, על המקווה יש חזקה שהיה שלם, ואם כן מספק יש לטהר את האדם. אך מאידך, לאדם יש חזקת טומאה, ואם כן מספק יש לטמאו. הדין הוא שהאדם טהור^א (נדגיש שלא מדובר במקרה שהמקווה נמדד ונמצא חסר^ב).

מדוע? מה הסברא שחזקת המקווה מכריעה יותר מחזקת האדם? 



^א שו"ת רעק"א מהדורא קמא סי' קצח ד"ה אולם.

^ב שבמקרה זה מפורש בקידושין סו: שנחלקו רבי עקיבא ורבי טרפון. וכן הדגיש הרעק"א שם.

פרק ב – מקווה שלם

נשאל שאלת תם:

שאלת תם.

"שאלת תם" היא שאלה שהתשובה עליה פשוטה וברורה גם לשואל וגם לנשאל.

אך שאלה כזו מעוררת אותנו לחשוב על טעמה של התשובה, וכך היא מועילה לחדד לנו את עומק הסברא בעניין.

אדם טמא טבל במקווה שברור לנו שהוא שלם. כמובן שהאדם נטהר. מדוע? הרי היתה לאדם חזקת טומאה!

אכן, על שאלה זו התשובה ברורה, והיא מחדדת לנו יסוד פשוט אך חשוב ביותר: **כל דיני הכרעות בספיקות – כגון חזקה ורוב – נאמרו רק במקרה של ספק. אך כאשר אין לנו ספק, ההכרעה לא נאמרה כלל.**

כעת נגיע ליסוד עצום שיפתח לנו את השער להבנת סוגיות רבות בדיני הכרעות.



פרק ג – הכרעת מקור והכרעת תולדה

השערי יושר¹ חידש יסוד עצום, שיישב לנו קושיות רבות בענייני רוב וחזקה:

דמוכח מכל סוגיות הש"ס דדין חזקות המכריעות יותר הוא כשהם מכריעים את מקור הספק, ואז כל הדינים המתילדים מספק המקורי נגררים אחר הכרעת דין של חזקה זו, דהרי חזקת המקוה מועלת גם לאדם הטמא אף שהוא בחזקת טמא, וכן חזקת הסכין שלא נפגם מועלת להתיר את הבהמה אם לא היכא דאיכא תרתי לריעותא. והוא מהאי טעמא, כיון דמקור הספק שנולד במקוה ובסכין הוכרע ע"י חזקתם, ממילא נגרר דין של הדברים הבאים בתולדה מזה.

ע"פ חידושו, ישנם מקרים שבהם יש שתי שאלות שאחת מהן נובעת מחבירתה: **מקור הספק ותולדת הספק.** השאלה האם המקווה שלם היא מקור הספק, והשאלה האם האדם הטובל בו טהור היא תולדת הספק.

¹ שער ב פרק א ד"ה ונראה.

הכלל הוא שמקור הספק מכריע את תולדתו, כיוון שכאשר מקור הספק הוכרע, אין בכלל ספק על התולדה, שהרי הכרעות נאמרו רק כשיש ספק, כדלעיל בפרק הקודם.

כך ביאר השערי יושר מדוע חזקת המקווה מכריעה, ולא חזקת האדם. שהרי חזקת המקווה היא חזקת המקור, וחזקת האדם היא חזקת התולדה.

חשוב להדגיש: בהמשך הסוגיא, נקרא ליסוד זה "יסודו של השערי יושר", משום שהוא האריך ביסוד זה ובתירוצים המיושבים על פיו. אך את יסוד זה כתבו עוד אחרונים⁷, וביארו זאת אף בדברי ראשונים, כדלקמן. אך השערי יושר האריך בה יותר ויישב על פיה כמה וכמה קושיות, וכפי שיבואר.

לפני שנמשיך, נוסיף שאלה להבהרה:

מקווה שהיה ידוע שהיה שלם, וכעת אנו מסופקים האם הוא עדיין שלם. בא אדם טמא וטבל בו, ולאחר מכן נגע במשקים טהורים. האם חזקת הטומאה של האדם היא חזקת מקור או חזקת תולדה? ?

התשובה היא שחזקת האדם היא גם חזקת מקור וגם חזקת תולדה – היא חזקת תולדה ביחס לחזקת המקווה, והיא חזקת מקור ביחס לחזקת המשקים.



פרק ד – יישוב הקושיות על חזקת חגוף

עד עתה הבאנו מקרים שבהם ספק המקור וספק התולדה הם על שני פרטים נפרדים – מקווה ואדם, או סכין ובהמה.

כעת נדון במקרים שבהם מדובר על פרט אחד, אלא שיש בו שני עניינים – המציאות והדין.

מה היחס בין המציאות לדין? האם גם בזה יש מקור ותולדה? ?

כשיש ספק במציאות – למשל, האם חתיכה זו היא שומן או חלב, נובע ממנו ספק בדין – האם מותר לאכול את חתיכה זו.

⁷ ביניהם הרעק"א ושו"ת חמדת שלמה (שקדמו לשערי יושר), שנביא לקמן.

דהיינו: הדין הוא תולדה של המציאות.

קעת נחזור לשאלות מסוף הסוגיא הראשונה בשער זה^ה. הבאנו שלוש שאלות על חזקת הגוף וחזקת הדין: כיצד אפשר ללמוד מחזקת הגוף (של נגעי בתים), שגם חזקת הדין – הפחותה ממנה – תועיל? כיוון שיש רק מקור אחד גם לחזקת הגוף וגם לחזקת הדין, כיצד חזקת הגוף עדיפה מחזקת הדין? ומה הסברא בכלל לחלק בין ספק במציאות לספק בדין?

ע"פ יסוד זה שלוש השאלות הללו מיושבות. כך כותב השערי יושר^ו:

ועפ"ז נוכל להבין איך ילפינן שאר חזקות מספק הסרת נגעים דמוקמינן אחזקתו. דבעיקר החדוש שאמרה תורה דחזקה דמעיקרא מכרעת ומבטלת את הספק, כל אנפי החזקות שקולים המה ודומים זל"ז באין יתרון ומעלה כלל לחזקת הגוף על שאר החזקות, דגם בחזקת הגוף אין שום סברא להעמיד על חזקתו ושפיר ילפינן מקרא זה דויצא הכהן דכל חזקה מכרעת את הספק, אבל לאחר שגלתה לנו התורה דחזקה מכרעת, איכא מעלה בחזקת הגוף שהיא מכרעת את עיקר הספק, וחזקת הדינים מכריעים רק תולדות הספק.

כך מובן שמחד, הגדרת חזקת הגוף וחזקת הדין זהות – ולכן חזקת הדין נלמדת מחזקת הגוף. ומאידך, חזקת הגוף עדיפה משום שהיא חזקת מקור (המציאות), וכאשר הוכרע המקור ממילא אין ספק על התולדה (הדין).

חשוב לשים לב לסגנון החד של סברא זו: איננו אומרים שהמציאות חשובה יותר מהדין, אלא אנו מבארים שכאשר המציאות הוכרעה, ממילא אין כלל ספק מהו הדין.

כך מדוקדקת יפה מאוד גם לשון התוס'^ז, שהערנו עליה לעיל^ה, "דחזקת פנויה (שהיא חזקת הדין) לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף" – שבמקום שקיימת חזקת הגוף, הוכרע המקור, וממילא כבר אין ספק על התולדה, ובמקרה זה חזקת הדין לא קיימת כלל (ולא שהיא קיימת, וחזקת הגוף רק עדיפה ממנה).

^ה סוגיא ד פרק י'.

^ו שער ב פרק א ד"ה ועפ"ז.

^ז כתובות עה: ד"ה אבל היכא.

^ח סוגיא ד אמצע פרק י'.

יישוב זה הוא דוגמא בולטת לסברא למדנית: הוא מבוסס על הגדרות ועל סברות מוחלטות, כל מושג וכל דין משתייך להגדרה מסוימת, והמסקנה מכך ודאית ומוחלטת.

סברות למדניות מבוססות על הגדרות ועל סברות מוחלטות, ולא על אומדן דעתנו.

כל מושג וכל דין משתייך להגדרה מסוימת, והמסקנה מכך ודאית ומוחלטת.

בסברות מסגנון זה, כאשר יש עדיפות לדין אחד על חברו, מבארים שטעם העדיפות אינו משום שאנו אומדים בדעתנו שדין זה חזק יותר מחברו. אלא משום שבמקרה שהדין האחד חל, ממילא הדין האחר לא שייך.

מקשים העולם, כיצד מבערים בפסח ספק חמץ, והרי יש בזה ספק בל-תשחית!

האם נוכל ליישב זאת, בסגנון הנ"ל?



פרק ה – טעם חדש לרובא וחזקה

כפי שראינו בסוגיא הקודמת^ט, רובא וחזקה רובא עדיף, ורבינו חיים בתוס' ביאר שדין זה נלמד מפרה אדומה.

לדעות המפרשים הסוברים שרוב הוא בירור וחזקה היא הנהגה, האם נמצא טעם נוסף לכך שרובא וחזקה רובא עדיף?

יסודו של השערי יושר, שהכרעת המקור מכריעה גם את תולדתו, תסביר לנו אף את דין זה, וכך הוא כותב:

דהא דרובא וחזקה רובא עדיף, עיקר הטעם בזה משום דרוב דינו לברר את מציאות המעשה, וחזקה אינה מבררת כלום אך (אלא רק) מכרעת דין הספק, ומשו"ה כל היכא דאיכא בירור אין מקום לחזקות.

כלומר, כיוון שהרוב בירר מהי המציאות, כבר אין ספק על הדין, וממילא במקרה כזה לא נאמרה החזקה.

את סברא זו כתבו עוד אחרונים^א, וחלקם ביארו שכך סובר אף הרשב"א^ב.

^ט סוגיא ה פרק ב.

^א שערי יושר שער א פרק יג ד"ה והנה.

^ב שר"ת שרידי אש ח"א סי' קיג אות ד, וכן אלו שיוזכרו בהערה הבאה.

כך, ע"י הגדרותיהם של האחרונים, אנו מבינים את עומקם וטעמם של דברי הגמרא "רובא וחזקה רובא עדיף".



הגדרותיהם של האחרונים מועילות להסביר את כוונתם וטעמם של הגמרא והראשונים.

בעניין זה נשאלת שאלה עצומה: מדוע אם כן הגמרא לא הסבירה בפירוש שהטעם שרובא עדיף מחזקה הוא שרוב הוא מקור וחזקה היא תולדה?

ועוד, לאחר שראינו שנחלקו האחרונים האם חזקה היא בירור או הנהגה, הרי תמוה – מדוע הגמרא עצמה לא פירשה בשום מקום מהי הגדרתה של חזקה?

שאלות אלו יסודיות מאוד, ובעצם הן נשאלות על כל חלקי התורה ועל כל התקופות. למשל: במקומות רבים הגמרא מאריכה מאוד לברר את כוונתה של המשנה. מדוע אם כן רבי לא כתב זאת במפורש במשנה?

הרמב"ם כתב את התשובה לכך, והיא מתאימה גם לענייננו^{יב}:

"והיו דבריו במשנה דבר קצר וכולל עניינים רבים והיה הכל מבואר לו לחידוד שכלו, אבל למי שהוא פחות ממנו העניין ההוא עמוק בעיניו".

פרק ו – יישוב הקושיות על רובא וחזקה

בסוגיא הקודמת הארכנו בזה שרובא וחזקה רובא עדיף, וראינו בעניין זה שלושה קל וחומר:

א. כיוון שאין הולכים בממון אחר הרוב, כ"ש שחזקה לא תוציא ממון^{יג}.

ב. כיוון שעד אחד לא מועיל נגד חזקה, כ"ש שלא יועיל נגד רוב. ועל כך הקשה הפני יהושע שלכאורה עד כן מועיל נגד רוב^{יד}.

ג. כיוון שלמדנו מפסוק שהולכים אחר חזקה, כ"ש שהולכים אחר הרוב. ולפי זה הקשו התוס' מדוע הגמרא מחפשת מקור לרוב^{טו}.

ע"פ הטעם החדש שלמדנו לכך שרובא עדיף, האם הקל וחומר הללו עומדים בעינם? 

השערי יושר בהמשך דבריו שם^{טז} מוסיף:

^{יב} שו"ת חמדת שלמה אבן העזר תקנת עגונות סי' כג אות כב, קובץ שיעורים בבא בתרא אות עח.

^{יג} הקדמת הרמב"ם למשנה תחילת ד"ה אחר כן (ובהוצאה חדשה בתחילת ד"ה וראה שלא).

^{יד} סוגיא ה פרק ד.

^{טו} סוגיא ה פרק ה.

^{טז} סוגיא ה פרק ו.

^{יז} שער א פרק יג ד"ה והנה.

אבל אם נבוא לשקול את כח ההכרעה של הרוב וחזקה כל אחד בפני עצמו, י"ל דאלים כח חזקה מן הרוב, דברוב עכ"פ איכא מיעוט, ובחזקה היכא דמועלת ליכא ספק. ומשו"ה י"ל אף דאין הולכים בממון אחר הרוב מחמת הצטרפות המיעוט לחזקת ממון, מכל מקום בחזקה מוציאים ממון.

כלומר, לפי הטעם הנ"ל, אין שום ראיה לכך שכוחו של הרוב עדיף מכוחה של החזקה^י, אלא שבמקום שהוא חל – ממילא היא לא קיימת.

לפי זה אין מקום לשלושת הקל וחומר הללו, ואם כן:

א. אפשר שחזקה כן תוציא ממון.

ב. מובן כיצד עד אחד מועיל נגד רוב, ומיושבת קושיית הפני יהושע.

ג. מובן מדוע הגמרא חיפשה מקור לרוב, ומיושבת קושיית התוס'.



פרק ז – האם הכרעת תולדה תוכל לסייע להכרעת מקור?

עד עתה עסקנו בשתי הכרעות שסותרות זו את זו, כאשר אחת מהן חלה על הספק המקורי וחברתה חלה על הספק הנולד ממנו. וביארנו שכיוון שהוכרע הספק המקורי, ממילא הוכרע ספק-התולדה, ואם כן ההכרעה שלו לא שייכת כלל.

כעת נדון בהכרעות מקור ותולדה שמסייעות זו לזו.

מקווה שלא היו בו ארבעים סאה, ויש ספק האם נוספו לו מים ונעשה כשר לטבילה, ובא אדם טמא וטבל בו – ברור שהאדם טמא. אך נשאל: כמה חזקות יש במקרה זה? ?

לכאורה יש כאן שתי חזקות – חזקת המקווה שהיה חסר, וחזקת האדם שהיה טמא.

^י וכן כתבו שו"ת חמדת שלמה אבן העזר תקנת עגונות סי' כג אות כב, קובץ שיעורים בבא בתרא אות עח, שו"ת שרידי אש ח"א סי' קיג אות ד.

אלא שיסודו של השערי יושר, שכאשר הוכרע המקור ממילא לא שייכת הכרעה על התולדה, קיים גם במקרה זה. כיוון שהוכרע שהמקוה חסר, יוצא מכך שטבילת האדם לא הועילה, וברור שהוא טמא. כיוון שכבר אין לנו ספק על האדם, ממילא חזקת הטומאה שלו לא שייכת כלל. ואם כן יש לנו רק חזקה אחת – חזקת המקוה.

פרק ח – ומי חולק על יסוד זה?

גם כשיש יסוד שמבאר את הנושא כולו – עדיין לא נשלמה הסוגיא. עלינו לדון גם בדעת החולקים על יסוד זה.

בדרך כלל, כאשר נעיין שוב בפרטי הסוגיא נגלה שיש שלא קיבלו את יסוד זה.

נחזור לכל אחת מהקושיות שהיסוד מיישב, ונראה מי תירץ אותה באופן אחר, או אף נשאר עליה בקושיא.

יהיה עלינו גם לדון מדוע לא קיבלו את יסוד זה.

יתכן אף שנמצא שיש שקיבלו אותו רק בפרטים מסוימים, ויהיה עלינו לברר את החילוק בין המקרים השונים.

כפי שראינו, יסודו של השערי יושר ביאר לנו כמה וכמה עניינים ויישב לנו קושיות רבות: כיצד חזקת הדין נלמדת מחזקת הגוף אע"פ שחזקת הגוף עדיפה ממנה^ט, מדוע רובא וחזקה רובא עדיף^כ, כיצד רוב עדיף מחזקה ואעפ"כ עד אחד מועיל נגד רוב, וכן מובן מדוע הגמרא חיפשה מקור לדין רוב ולא למדה אותו בק"ו מחזקה^{כא}.

אך חשוב לזכור: גם כשאנו מגיעים ליסוד מובן מאוד, שמיישב לנו קושיות רבות, והנושא כולו מבואר היטב – עדיין לא נשלמה הסוגיא. עלינו לדון גם בדעת החולקים על יסוד זה, לברר מי הם ולהסביר את טעמם.

נחזור לפרטים השונים בסוגיית רובא וחזקה, וכן לפרטים ביסודו של השערי יושר, ונעיין אלו דעות לא מתאימות ליסוד זה.

(חשוב להעיר: כפי שכבר הדגשנו, אע"פ שקראנו ליסוד זה "יסודו של השערי יושר", יש גם ראשונים שסוברים כך, גם אם לא כתבו זאת בפירוש. לכן, אין זו קושיא אם נגלה שעל יסוד זה גם יחלקו חלק מהראשונים.)

נחלק זאת לארבעה סעיפים.

^ט סוגיא זו פרק ד.

^כ סוגיא זו פרק ה.

^{כא} סוגיא זו פרק ו.

סעיף א: שתי חזקות

נפתח בהכרעת תולדה שמסייעת להכרעת מקור. בפרק הקודם ביארנו שע"פ יסודו של השערי יושר אנו דנים רק על הכרעת המקור, וכיוון שהוכרע המקור אין מקום להכרעת התולדה כלל, ולכן לא שייך שהכרעת תולדה תעלה או תוריד. כאשר יש, למשל, חזקת אדם שמסייעת לחזקת מקווה, אלו לא שתי חזקות, אלא רק חזקה אחת, שהרי הספק האם האדם טהור או טמא נובע מהספק האם המקווה שלם או חסר.

נחזור לדברי הריב"ש^{כב} שהבאנו בסוגיא הקודמת^{כג}, לגבי אשה שספק אם בעלה מת:

איכא תרי חזקי – חזקת האיש שהוא קיים וחזקת האשה שהיא בחזקת אשת איש.

וכדברי הריב"ש כתב אף הפני יהושע^{כד}.

האם הריב"ש והפני יהושע סוברים שכאשר הוכרע המקור הוכרעה ממילא התולדה?

מדבריהם מוכח שלא קיבלו את יסודו של השערי יושר. וכן כתב הנודע ביהודה^{כה} על סברתם:

אמנם ראיתי עוד דבר אחד מדברי הפ"י שם (כתובות יד. ד"ה אמנם) דבעגונה איכא תרי חזקות לאיסור, חזקת חיים של זה וחזקת אשת איש... ואומר אני דזה לא מקרי שתי חזקות והכל אחת, שע"י מה היא אשת איש, ע"י שבעלה חי.

סעיף ב: רוב וחזקה יחד להוציא ממון

נמשיך למחלוקת הראשונים האם רוב וחזקה יחד מוציאים ממון. ראינו בסוף הסוגיא הקודמת^{כו} שלדעת השיטה ישנה, אע"פ שמפורש בגמרא שרוב לא מוציא ממון, רוב וחזקה יחד כן מוציאים. אך לדעת התוס' אין חילוק בזה בין רוב לבד לבין רוב וחזקה, ואינם מוציאים ממון. ושאלנו מהו שורש מחלוקתם.

^{כב} שו"ת הריב"ש סי' שעט בתחילת השליש האחרון של הסימן.

^{כג} סוגיא ה פרק ג.

^{כד} כתובות יד. ד"ה אמנם, וכן בגיטין ב: סוף ד"ה גמרא ואפילו לר"מ.

^{כה} שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא אבן העזר סי' מג ד"ה והנה ראיתי וד"ה ואומר אני.

^{כו} סוגיא ה פרק ז.

❓ כיצד כעת נוכל לבאר את טעמיהם של שני הצדדים, ואת שורש מחלוקתם?

כפי שכבר למדנו ע"פ השערי יושר^{כז}, רוב, שהוא בירור, הוא הספק המקורי, וחזקה, שהיא הנהגה, היא התולדה שלו. שהרי הדין הוא תולדה של המציאות.

אם אכן כך סוברים השיטה ישנה והתוס', אם כן שורש מחלוקתם הוא ביסודו של השערי יושר: השיטה ישנה סובר שהכרעת המקור לא מכריעה את התולדה, ולכן החזקה, דהיינו התולדה, יכולה לסייע ולהוסיף על המקור, דהיינו הרוב. אם כן אע"פ שרוב לא מוציא ממון, רוב וחזקה עדיפים ממנו ומוציאים. אמנם תוס' סוברים כשערי יושר, שהכרעת המקור מכריעה את התולדה, ולכן לאחר שהרוב, שהוא המקור, הכריע, אין מקום לחזקה, שהיא התולדה. ולכן רוב וחזקה יחד לא יכולים להיות עדיפים מרוב לבד.

סעיף ג: ק"ו בין רוב לבין חזקה

נמשיך עוד לשלושת הק"ו בין רוב לבין חזקה שכתבו כמה מפרשים:

א. כיוון שאין הולכים בממון אחר הרוב, כ"ש שחזקה לא תוציא ממון^{כח}.

ב. כיוון שעד אחד לא מועיל נגד חזקה, כ"ש שלא יועיל נגד רוב^{כט}.

ג. כיוון שלמדנו מפסוק שהולכים אחר חזקה, כ"ש שהולכים אחר הרוב^ל.

כאמור^{לא}, ע"פ יסודו של השערי יושר אין כלל מקום לק"ו בין רוב לחזקה, שהרי לדבריו אין שום הוכחה שכוחו של רוב עדיף מכוחה של חזקה. מוכח אם כן, שכל המפרשים שסוברים את הק"ו הללו, חולקים על יסוד זה.

(נעיר שלפי זה, הפני יהושע, שהביא את הק"ו לעניין עד אחד^{לב}, הולך לשיטתו שחלק על יסודו של השערי יושר גם לגבי הכרעת תולדה שמסייעת להכרעת מקור^{לג}. אלא שיש לציין שבמקומות אחרים^{לד} הפני יהושע חזר בו מדבריו וכתב שאין ק"ו בין רוב לחזקה, אמנם לא כשיטת השערי יושר אלא מטעם אחר.)

^{כז} סוגיא זו פרק ה.

^{כח} סוגיא ה פרק ד.

^{כט} סוגיא ה פרק ה.

^ל סוגיא ה פרק ו.

^{לא} סוגיא זו פרק ו.

^{לב} סוגיא ה פרק ה.

^{לג} כדלעיל פרק זה סעיף א.

^{לד} פני יהושע כתובות יב: בקונטרס אחרון ד"ה ויתכן, וכן בכתובות סוף עו:

סעיף ד: התינוק והעיסה

נסיים את פרק זה ברש"י מתחילת הסוגיא הקודמת^{לה}. שם ראינו שרש"י חולק על כל הראשונים בביאור המקרה של תינוק ועיסה, שעליו אמרה הגמרא את הכלל "רובא וחזקה רובא עדיף".

רש"י^{לו} פירש שברור שהתינוק נגע בעיסה, והספק הוא האם הוא נגע לפני כן בשרצים ונבלות, ועל כך אמרו חכמים שדרכו של תינוק לגעת (לטפח) בשרצים ונבלות, ורוב זה עדיף מחזקת העיסה שהיתה טהורה.

לעומת זאת, תוס' ^{לז} ושאר הראשונים^{לח} פירשו שברור שהתינוק טמא, והספק הוא האם נגע בעיסה וטימא אותה, או שמא אדם טהור נטל ממנה את חתיכת הבצק ונתן לו, והעיסה טהורה. ועל כך אמרו חכמים שדרכו של תינוק לגעת (לטפח) בעיסות, ורוב זה עדיף מחזקת העיסה שהיתה טהורה.

יוצא אם כן, שלתוס' והראשונים, גם הרוב וגם החזקה נאמרו על אותה שאלה – האם התינוק נגע בעיסה. אך לרש"י רק החזקה נאמרה על העיסה, והרוב נאמר על השאלה האם התינוק עצמו נטמא קודם לכן.

האם רש"י מקבל את היסוד שהכרעת המקור מכריעה ממילא את התולדה?

אילו רש"י היה סובר את יסוד זה, לפי פירושו שהרוב נאמר על דין התינוק, והחזקה הרי נאמרה בגמרא במפורש על העיסה, אם כן היינו מכריעים שהתינוק והעיסה אמנם טמאים – אך לא משום ש"רובא וחזקה רובא עדיף", אלא משום שההכרעה שהתינוק טמא מכריעה ממילא שהעיסה טמאה, ואין מקום כלל לחזקת העיסה. שהרי ע"פ יסודו של השערי יושר, גם אילו לא היה מדובר ברוב שהתינוק טמא, אלא בחזקה – היתה חזקת התינוק מכריעה את חזקת העיסה, כיוון שהתינוק הוא הספק המקורי. כפי שחזקת מקווה מכריעה את חזקת האדם.

מוכח אפוא שגם רש"י חולק על יסוד השערי יושר.

^{לה} סוגיא ה פרק א.

^{לו} קידושין פ. ד"ה ובצק וד"ה לטפח.

^{לז} קידושין פ. ד"ה שדרכו.

^{לח} רמב"ן ריטב"א ומאירי קידושין פ. נידה יח: וחולין פו., רשב"א נידה וחולין שם, תוס' הרא"ש חולין שם, פירוש המשניות לרמב"ם טהרות פ"ג מ"ח, ר"ש ופירוש הרא"ש על המשנה טהרות שם, רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פט"ז ה"ג.

בפרק הבא נמשיך לדון בדעת החולקים על יסוד זה.



פרק ט – מנהי כבדת החולקים?

כעת נגיע לסיום הסוגיא, ולחלק העמוק ביותר שלה, שעליו מסתובבת כולה.

בפרק הקודם עלה בידינו שמפרשים רבים, ובראשם רש"י והריב"ש, חולקים על יסודו של השערי יושר.

אלא שסברתו של השערי יושר מובנת כל כך, שכעת קשה להבין כיצד ניתן לחלוק עליה. הרי הסברנו^{לט} שכאשר חזקת המקווה הכריעה שהוא שלם, הרי זה כאילו מדדנו כרגע את המקווה וראינו שיש בו ארבעים סאה ומייד אדם טבל בו. והרי במקרה כזה לא נאמרה חזקת האדם כלל, ואין לה שום אפשרות להשפיע!

מה אם כן סוברים רש"י, הריב"ש ועוד מפרשים שראינו שלא קיבלו את היסוד שהמקור מכריע את התולדה? ?

כדי לברר נקודת מחלוקת, יש לשאול את השאלות הבאות – ע"פ הסדר:
באיזה מקרה ראינו שיש מחלוקת? באיזה מקרה לכר"ע אין מחלוקת, ומדוע?
מהו החילוק בין המקרים הללו? מהו אם כן שורש המחלוקת?

נשיב על שאלות אלו ע"פ הסדר, שלב אחר שלב:

באיזה מקרה יש מחלוקת? כאשר הכרעה מסוימת (רוב או חזקה) הכריעה את הספק המקורי, ויש הכרעה אחרת על הספק שבתולדה ממנו.

באיזה מקרה אין מחלוקת, ומדוע? כאשר אנו מודדים ויודעים שיש כרגע במקווה ארבעים סאה, לכר"ע חזקת האדם לא תשפיע. משום שברור שהאדם שטבל במקווה הזה – טהור.

מהו החילוק בין המקרים הללו? במקרה הראשון הספק המקורי הוכרע ע"י הכרעה, כגון רוב, חזקה וכד'. במקרה השני הספק הוכרע ע"י ידיעת המציאות.

^{לט} סוגיא זו פרק ג.

מהו אם כן שורש המחלוקת? ברור שהכרעות התורה (רוב, חזקה וכד') נאמרו רק במקרה של ספק, ולא נאמרו במקרה שהמציאות ידועה לנו. המחלוקת היא האם הם נאמרו במקרה שהמציאות לא ידועה לנו ע"י בדיקה (מציאותית), אלא רק ע"י הכרעה אחרת (דינית).

אם כן נגדיר כך: הכרעות התורה נאמרו רק במקרה של ספק. המחלוקת היא מהי הגדרת "ספק" לעניין זה: האם הכוונה לכל מקרה שיש ספק מציאותי, או רק למקרה שיש גם ספק דיני.

רש"י והריב"ש סוברים שההכרעות נאמרו בכל מקרה שיש ספק מציאותי, וכיוון שבמציאות יש לנו ספק האם המקווה שלם, גם אם מבחינת הדין הדבר הוכרע (למשל ע"י חזקה) – עדיין יש מקום להכרעה על התולדה, כיוון שהמציאות האמיתית עדיין מסופקת לנו. אך השערי יושר סובר שהכרעות נאמרו רק במקרה שיש גם ספק דיני, ומבחינת הדין – דינו של המקווה הוא כשלם, ולכן אין מקום להכרעה על התולדה, כיוון שהדין כבר הוכרע.



שאלות למיום השער

לשיטה שהכרעת המקור מכריעה את התולדה (שיטת השערי יושר), מה יהיה הדין ברוב נגד שתי חזקות? מהו אם כן שורש המחלוקת האם רוב מועיל במקרה זה? נעיין בדברי הריב"ש דלעיל^מ, מה הוא סובר ברוב נגד שתי חזקות? האם זה קשור לדברי הריב"ש בשתי החזקות – חזקת החיים של הבעל וחזקת האשת איש של אשתו?

נחזור לעיין בדבריו של רבינו חיים בתוס', שסובר שהדין "רובא וחזקה רובא עדיף" נלמד מפרה אדומה, שעל סמך הרוב שהפרה אינה טריפה, אנו מטהרים את האדם שיש לו חזקת טומאה^{מא}. מהי אם כן שיטתו בעניין הכרעת מקור והכרעת תולדה – כשערי יושר או כרש"י? האם נוכל לבאר לפי זה, מדוע רבינו חיים לא מקבל את הסברם של האחרונים לטעם שרובא עדיף^{מב}, ומאידך, מדוע האחרונים לא יכולים לקבל את הסברו?

^מ סוגיא ה פרק ג.

^{מא} סוגיא ה פרק ו.

^{מב} כדלעיל בסוגיא ו פרק ה.

השער השלישי

קניינים

סוגיא ז:

הפקר

סוגיא ח:

קניינים

סוגיא ט:

בעלות

השער השלישי – קניינים

סוגיא ז: הפקר 117

- פרק א – מהו הפקר? 117
- פרק ב – מהו יאוש? 118
- פרק ג – בעלים שרוצה לחזור ולזכות בחפץ 120
- פרק ד – החילוק בין יאוש להפקר 121
- פרק ה – שיטת רש"י ביאוש 122
- פרק ו – הסברא שיאוש לא יוצא מבעלותו 123
- פרק ז – ביטול חמץ 124
- פרק ח – הפקר הוא נדר? 126
- פרק ט – שורש המחלוקת בביטול חמץ 128
- פרק י – פשט חדש ברש"י 129
- פרק יא – דחיית כל היסוד 130
- פרק יב – לולב וחמץ בגן עדן 132

סוגיא ח: קניינים 134

- פרק א – מה זה קניין? 134
- פרק ב – יוצאים מן הכלל 135
- פרק ג – קידש אשה בקניין דרבנן – מקודשת מדאורייתא? 136
- פרק ד – הפקר בית דין 137
- פרק ה – אפשר לקנות לולב בכרטיס אשראי? 138
- פרק ו – ארבעה אבות קניינים 139
- פרק ז – הכלל הגדול בקניינים 140
- פרק ח – מי חולק על החזון איש? 143

סוגיא ט: בעלות 145

- פרק א – למי שייך מרכז כדור הארץ? 145
- פרק ב – החקירה בשותפין 145
- פרק ג – קניין ואיסור 146
- פרק ד – של מי הבשר בחלב? 149
- פרק ה – מהי בעלות? 150
- פרק ו – יישוב הקושיות 150
- פרק ז – שיטה מחודשת עוד יותר 153
- שאלות לסיום השער 156

סוגיא ז

הפקר

פרק א – מהו הפקר?

על דיני ממונות נאמר "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן, שהן כמעין הנובע"^א. היסודות של דיני ממונות הם הקניינים. בשער זה נעסוק ביסודות הקניינים, ונפתח דווקא בקניין היוצא מן הכלל.

קניינים הם האופן בו מעבירים בעלות מאדם אחד לחבירו. יוצא מן הכלל הזה הוא הפקר, שבו האדם מפקיע את הרכוש מבעלותו, אך לא מעבירו לאדם מסוים, אלא כל אדם יכול לבוא ולזכות ברכוש המופקר.

אפשר להפקיר כל רכוש: קרקעות^ב, מטלטלין^ג, בעלי חיים^ד ועבדים^ה.

מהו הפקר?

נעיין בדברי הרמב"ם^ו שביאר זאת:

ומה הוא ההפקר, הוא שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל, בין במטלטלין בין בקרקעות. וכיצד דין ההפקר, כל הקודם וזכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו. ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם, אם קדם וזכה בו קנהו.

נפתח בשאלה פשוטה:

כאשר אדם מסתפק האם הוא הפקיר חפץ מסוים. מה דינו? האם מספק הוא הפקר, או שמספק הוא נשאר ברשותו? ?

^א משנה סוף בבא בתרא.

^ב בבא קמא מט:

^ג נדרים מג.

^ד בבא קמא מד:

^ה גיטין לח:

^ו הל' נדרים פ"ב ה"ד.

כיוון שמדובר בספק בדיני ממונות, הדין הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה^ז. דהיינו, מספק אי אפשר להוציא את החפץ מרשות בעליו, והוא ישאר ברשותו. ואכן כך כתב הר"ן^ח:

וגבי הפקר אין ספק דהוה ליה ספיקא [דממון] ולקולא.

כעת נעבור לשאלה מורכבת יותר:

**אדם איבד כיכר לחם והתייאש ממנו. כעת מגיע פסח. האם בביטול חמץ ?
הוא צריך לבטל גם את כיכר זה?**

על מנת להשיב על שאלה זו, עלינו להעמיק הן בסוגיית יאוש, והן בסוגיית ביטול חמץ.



פרק ב – מהו יאוש?

יאוש הוא המצב בו חפץ יצא מרשותו של בעליו – אבד או נגזל – והוא כבר מניח בדעתו שהחפץ לא יחזור לרשותו לעולם^ט.

בלשון הגמרא^ז:

כללא דאבידתא, כיון דאמר ווי לה לחסרון כים (חבל על חסרונו של החפץ), מיאש ליה מינה.

(חשוב להדגיש: בסוגיות אלו נדון במהותו של יאוש, הקיים הן באבידה והן בגזילה, אך לא ניכנס לפרטים המיוחדים לגזילה, כגון שינוי רשות ו"באיסורא אתי לידיה". לכן נשתמש בדוגמאות מדיני אבידה ולא מדיני גזילה.)

האם יאוש הוא הפקר? ?

^ז בבא קמא מו: (לגבי ספק בדיני ממונות בכלל).

^ח נדרים ז. סוף ד"ה לענין הלכה.

^ט שערי יושר שער ה פרק יב תחילת ד"ה ונלענ"ד.

^י בבא מציעא כג.

על מנת להגיע לעומק ההבנה, איננו יכולים להסתפק בידיעה כללית. עלינו להגדיר במדויק את החילוק ואת הרמיון.

ידיעות כלליות מנוסחות למשל במילים "עיקרי יותר", "חזק יותר", "עדיף מזה", "כמעט כמו", "לא לגמרי".

כאשר הגמרא או הראשונים נוקטים ידיעה כללית, תפקידנו להגדיר במדויק את כוונתם: במה הוא טוב יותר, במה עדיפותו, במה הוא זהה ובמה הוא שונה.

מדוע עלינו להגדיר זאת במדויק?

ראשית, הגדרה מדויקת וחדה היא הבנה עמוקה יותר^{יא}.

ועוד, ידיעה כללית לא מלמדת אותנו על הפרטים. למשל, הידיעה שיאוש אינו כהפקר גמור לא מלמדת אותנו אלו דינים שקיימים בהפקר חלים גם על יאוש ואלו לא. אך כאשר נגדיר במדויק את הדמיון ואת החילוק ביניהם, נדע זאת.

לאחר שנעמיק ונדון בכוונת התוס', ונגדיר במה יאוש זהה להפקר ובמה לא, ומה הנפק"מ ביניהם, נזכה לגלות עוד מעומקם של דברי הראשונים – כיצד העמיסו את כל זה בדבריהם הקצרים.

כמובן שגם כאשר אנו בעצמנו מסבירים סברא (או אפילו חושבים), עלינו להימנע מידיעות כלליות ומעורפלות, אלא להגדיר באופן מדויק.

מבחינת המעשה, ברור שיש חילוק ביניהם: הפקר הוא מרצונו של האדם, שאין לו צורך בחפץ והוא מפקירו לכל אדם. יאוש הוא כאשר החפץ יצא מרשותו שלא ברצונו, אלא שהאדם מבין שלא יחזור אליו.

אך נשאל לגבי התוצאה:

האם הדין של חפץ שבעליו התייאש ממנו, זהה לדין של חפץ שבעליו הפקירו?

תוס"א^{יב} כותבים על כך במפורש:

מכאן משמע שיאוש אין כהפקר גמור.

אם כן יאוש אינו זהה להפקר, אם כי משמע מדבריהם שיש ביניהם דמיון. לצורך ההבנה מהו יאוש, איננו יכולים להסתפק בידיעה כללית זו. עלינו להגדיר במדויק מהו החילוק ביניהם מחד, ובמה הם דומים מאידך.

מבחינת דין הזכייה בחפץ – דינם של יאוש והפקר זהה: כשם שכאשר אדם הפקיר חפץ, מותר לכל אדם אחר לזכות בו, כך כאשר אדם איבד חפץ והתייאש ממנו, מותר לכל אדם לזכות בו.

כיוון שאין חילוק ביניהם בדין (לגבי האפשרות לזכות בהם), עלינו לחפש את החילוק ביניהם בהגדרה.



^{יא} בבא קמא סו. ד"ה כיוון.

^{יב} על כגון זה המשיל הרמב"ם משל מכללי הדקדוק – הרי אפשר לדעת לדבר גם בלי להכיר את כללי הדקדוק. אך בוודאי שמי שיודע את כללים אלו מדבר נכון יותר, ואף מבין לעומק את חוקי השפה. כך גם מעלתה של סברא שמוגדרת במדויק על סברא פשטנית ש"כך מסתבר לי" (ביאור מילות ההיגיון תחילת שער יד, וביתר ביאור במידות לחקר ההלכה בהקדמתו ד"ה ואמרת).

פרק ג – בעלים שרוצה לחזור ולזכות בחפץ

נשאל שאלה יסודית מאוד להבנת גדרי יאוש:

ראובן איבד חפץ והתיימש ממנו. כמובן שמותר לכל אדם לזכות בו, אך בינתיים שום אדם לא זכה בו. לאחר זמן ראובן הלך ברחוב ומצא את החפץ – הוא ראה אותו מרחוק ורצה להרימו ולקחתו. באותו זמן גם שמעון ראה את החפץ, בא והספיק להגביהו לפני ראובן. למי החפץ שייך כעת – לראובן או לשמעון?

הנתיבות^ג כותב על כך:

ואם נתימש מהאבידה וכלה היאוש קודם דאתי ליד הזוכה, א"צ לחזור ולזכות בו, רק כיון שראהו תיכף זכה בו ואין שום אדם יכול לזכות בו שוב.

לפי זה, החפץ של ראובן, שכיוון שראובן ראה את החפץ וכבר אינו מתיימש ממנו, שמעון כבר לא היה יכול לזכות בו.

נשאל שאלה דומה לגבי הפקר:

ראובן הפקיר חפץ, בינתיים שום אדם לא זכה בו. לאחר מכן ראובן התחרט ורצה להרים את החפץ ולקחתו. באותו זמן גם שמעון ראה את החפץ, בא והספיק להגביהו לפני ראובן. למי החפץ שייך כעת – לראובן או לשמעון?

את התשובה לשאלה זו כבר למדנו. נחזור שוב לרמב"ם^ד שביאר מהו הפקר^{טו}, ושם הוא כתב בסוף דבריו:

כל הקודם וזכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו. ואפילו זה שהפקיר, דינו בו כדין כל אדם, אם קדם וזכה בו קנהו.

מוכח מהרמב"ם, שכדי שראובן יזכה בחפץ החדש, הוא צריך לקנותו ככל אדם. כיוון ששמעון הגביהו ראשון – הוא זכה בו.

^ג נתיבות המשפט ביאורים סי' רסב ס"ק ג ד"ה דבר. וכן כתב האור שמח הל' אישות פ"ז ה"י ד"ה כן.

^ד הל' נדרים פ"ב ה"ד.

^{טו} כפי שהבאנו לעיל בפרק א.

לאחר שמצאנו חילוק במקרה מסוים בין הפקר ליאוש, עלינו לשאול את עצמנו: מה טעמו של חילוק זה? מהיכן הוא נובע? וכך, מהחילוק בדין, נגיע לחילוק בהגדרה.



פרק ד – החילוק בין יאוש להפקר

אחרונים רבים ביארו את החילוק בין גדרו של יאוש לגדרו של הפקר. נביא את דברי הקצות^{טז}:

דיאוש לא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ואינו כהפקר. וראה מהא דאמרינן במרובה (ב"ק) דף ס"ו (ע"ב)...

דהיינו: חפץ שבעליו הפקירו – מרגע ההפקרה כבר אינו שייך לבעלים. אך חפץ שבעליו התייאש ממנו – עדיין שייך לבעלים (עד שיבוא אדם אחר ויזכה בו).

אם כן, נגדיר זאת: הפקר הוא קניין – האדם מפקיע את בעלותו מהחפץ. אך יאוש אינו קניין – הוא רק רשות לשאר בני האדם לזכות בחפץ.

לכן מובן שכאשר ראובן התייאש מהחפץ, החפץ עדיין שלו, וברגע שהוא מפסיק להתייאש ורוצה בחפץ – אין רשות ויכולת לשמעון לזכות בו. אך כאשר ראובן הפקיר את החפץ – בעלותו כבר פקעה ממנו, ואם הוא רוצה בו – עליו לקנותו מחדש. כיוון ששמעון הקדימו וקנה את החפץ, שמעון זכה.

כעת מובנים היטב ומאירים גם דברי התוס' שהבאנו לעיל^{יז} "שיאוש אין כהפקר גמור" – יאוש אמנם זהה להפקר בכך שכל אדם יכול לזכות בו, אך יש ביניהם חילוק בבעלות, שיאוש הוא עדיין ברשות הבעלים, שלא כהפקר.

נשים לב שלחילוק זה הביאו המפרשים שהבאנו – תוס'^{יח} והקצות^ט – ראיות משתי גמרות שונות (אמנם לא ניכנס כאן לראיות עצמן).

מהי הסברא לחילוק זה? מדוע הפקר הוא קניין ויאוש לא? ?

^{טז} קצות החושן סי' תו ס"ק ב ד"ה ואע"ג.

^{יז} סוגיא זו פרק ב.

^{יח} בבא קמא סו. ד"ה כיוון, שהובא לעיל בפרק ב.

^ט שהובא בתחילת פרק זה.

לפני שנשיב על שאלה זו, נברר האם יש חולקים על חילוק זה.



פרק ה – שיטת רש"י ביאוש

רש"י חידש חידוש גדול בעניין יאוש. בסוגיית פירות שאבדו רש"י^כ כותב כך:

מלא פירות מפוזרין – נתיאשו הבעלים מהן, כדאמר בגמרא,
והפקר הן.

ובסוגיית יאוש בעבדים כתב רש"י^{כא} יותר במפורש:

יאוש – הווי הפקר.

ומעין זה בעוד מקומות רבים ברש"י^{כב}.

דהיינו, לשיטת רש"י יאוש הוא קניין כהפקר, ומרגע היאוש החפץ כבר אינו של הבעלים, כהפקר. וכן פירשו האחרונים בדבריו^{כג}.

כשאנו לומדים מחלוקת (או חקירה) יסודית על מהותו של דין, חשוב שנזכור אותה היטב, כך שבכל סוגיא שנלמד בהמשך את דין זה – ניזכר במחלוקת שבו, ונבדוק כיצד מתיישבת כל אחת מהדעות. כך, בכל סוגיא שנלמד את דין "יאוש", ניזכר בכך שלרש"י הדבר נעשה הפקר, שלא כדעת שאר המפרשים.

עכ"פ, על שיטת רש"י קשה מראיות המפרשים^{כד} שיאוש לא יוצא מבעלותו.

^כ בבא מציעא כא. ד"ה מצא פירות.

^{כא} גיטין לח. ד"ה יאוש.

^{כב} גיטין לח. ד"ה בחזקה וד"ה עמון, קידושין עב: ד"ה לעולם, בבא מציעא כא. ד"ה מעות,

שם כא: ד"ה חזות וד"ה עס, שם כז: ד"ה תובעין.

^{כג} קצות החושן סי' שסא ס"ק א בתחילתו, תרומת הכרי תחילת סי' רסב, מחנה אפרים הל'

זכיה מהפקר סי' ז.

^{כד} תוס' וקצות החושן דלעיל בפרקים ב וד.

אך יותר מכך קשה על רש"י קושיא מסברא, ועל כך בפרק הבא.



פרק ו – הסברא שיאוש לא יוצא מבעלותו

ראינו^{כה} שלרוב המפרשים יאוש אינו כהפקר, והחפץ עדיין ברשות הבעלים (עד שיזכה בו אחר), ושאלנו מהי סברת החילוק ביניהם.

נעיין במציאות של הפקר ושל יאוש, ונבין שסברא זו מוכרחת. ידוע וברור שבדיני ממונות זכותו של הבעלים לקבוע מה יעשו ברכושו, מה הוא מתיר לעשות ברכושו, ולמי הוא מתיר זאת.

מה גורם לאדם להפקיר חפץ? ומהו רצונו כשהוא מפקיר? מה גורם לאדם להתייאש מחפץ? ומהו רצונו כשהוא מתייאש? ?

אדם מפקיר חפץ רק במקרה שאין הוא רוצה בו כלל, ולכן הוא רוצה להפקיעו מבעלותו. אך יאוש הוא במקרה שאדם היה רוצה את החפץ, אלא שהוא מבין שאין ביכולתו למוצאו (כיוון שאבד או נגזל), וממילא לא איכפת לו שיזכו בו אחרים. אך אין סיבה שהוא יתכוון להפקיעו מבעלותו.

נביא את לשונו של השערי יושר^{כו} בעניין זה, שמבאר מהי הסברא ביאוש:

דהנה ענין זה של יאוש לא נתבאר היטב במפרשי הש"ס, ולדעתי נראה דהוא ענין התרצות וניחותא, דבדבר שהבעלים חושבים שאבוד ממנו לעולם ולא יחזור אליו, מתרצים המה על כל המקרים שיתהוו עוד ואינם חסים עוד עליו, מחמת שכבר הוא אבוד מהם אין להם שום קפידא מעתה אם יטלנו זה או אחר, שאין שום תועלת בו עוד, וכל חפץ שאין הבעלים מקפידים על חסרונו יכול כל אדם לזכות בו.

לאחר שהבנו את סברא זו, לא רק שהחילוק בין יאוש להפקר מובן מאוד, אלא שזוהי אף תמיהה נוספת על שיטת רש"י – שהרי כעת לא מובן לשיטת רש"י מדוע לומר שיאוש יוצא מבעלותו כמו הפקר, והרי בפשטות האדם לא התכוון להפקיע את החפץ מבעלותו!

^{כה} סוגיא זו פרקים ג וד.

^{כו} שער ה פרק יב ד"ה ונלענ"ד.

ואכן כך כותב השערי יושר שם בהמשך דבריו:

אין הכונה לומר דיאוש הוא שמפקיר בזה... והעיקר בזה הוא כמש"כ, דביאוש אין כאן מעשה לחדש איזה ענין (שינוי בעלות) על החפץ ע"י כונה ורצון, דמאיזה טעם נאמר כן דע"י שחושב לאבוד יחליט בדעתו לעשות איזה ענין הפקר על החפץ?



פרק ז – ביטול חמין

לאחר שעסקנו במחלוקת בגדר יאוש, נעיין בסוגיית ביטול חמין.

הגמרא^{כז} אומרת:

דבדיקת חמין מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה.

במקורו ובמהותו של הביטול נחלקו רש"י ותוס'. רש"י^{כח} שם כתב:

בדיטול בעלמא – דכתיב תשציתו ולא כתיב תצטרו, והשצתה דלכ היא השצתה.

דהיינו, לומדים מהפסוק שכשאדם לא מחשיב את החמין, אינו עובר עליו.

תוס'^{כט} שם הקשו על רש"י מסוגיא אחרת^ל, ולכן חלקו עליו ופירשו:

מחלוקת רש"י ותוס'.

כידוע, במקומות רבים מאוד תוס' חולקים על רש"י. ברבות מהמחלוקות הללו תוס' דוחים את רש"י ע"י קושיות מגמרות בסוגיות אחרות, וקשה להבין מה רש"י ישיב עליהן.

ר' חיים מוולוז'ין^{לא} ייסד בזה יסוד עצום – שורשן של מחלוקות אלו הוא בהבנת שיטת הגמרא:

רש"י סובר שכל סוגיא בגמרא עומדת בפני עצמה, ויכולה לחלוק על סוגיות אחרות. לכן הוא מפרש כל סוגיא ע"פ הפשט הפשוט שנראה ממנה, גם אם היא תסתור סוגיות אחרות^{לב}.

אך תוס' סוברים שכל הש"ס בשיטה אחת, ולכן הם מיישבים את הסוגיות השונות זו עם זו, ולעיתים אף דוחקים בלשון הגמרא לשם כך.

^{כז} פסחים ד:

^{כח} פסחים ד: ד"ה בביטול.

ואומר ר"י מדאורייתא צדיק צעלמא סגי מטעם דמאחר
צדיקו הוא הפקר וינא מרשותו ומותר מדקאמרינן אכל אתה
רואה קל אחרים וקל גבוה. והא דאמרינן צנדרים הפקר צפני
קלשה (ואם כן כיצד ביטול חמץ מועיל שלא בפני שלושה),
מדאורייתא אין לריק.

דהיינו, ביטול הוא הפקר, וחמץ שהפקירו הרי אינו שלו, וממילא לא עובר עליו.

**הכלל שהביאו התוס', שאין איסור
בחמץ שאינו שלו, מפורש בגמרא^כ. אם
כן מדוע רש"י לא קיבל את פירושם של
התוס'?**

**כאשר סוגיא מסתעפת
ליסודות ולפרטים שונים,
חשוב לעצור ולסכם את
היסודות באופן מסודר לפני
שממשיכים.**

זאת משום שעל מנת שנוכל
להעמיק ולפלפל בפרטים
בהמשך הסוגיא, חובה עלינו
שהיסודות יהיו ברורים
ובהירים, כדי שלא יהיה
עירוב ובלבול בין המושגים
השונים^{כא}.

חשיבות ידעת יסודות הסוגיא
בהירות, בשביל שנוכל לאחר
מכן לפלפל בפרטיהם, מבוארת
גם בגמרא^{כב}:

"אם ראית תלמיד שלימודו
קשה עליו כברזל, בשביל
משנתו שאינה סדורה עליו"^{כג}.

**לאחר שלמדנו על הפקר, יאוש וביטול חמץ
– לפני שנמשיך להעמיק בפרטיהם – חשוב
לסכם באופן מסודר את גדריו ודיניו של כל
אחד מהם, כדי שהיסודות יהיו ברורים
ובהירים.**

כעת, לאחר שלמדנו את המחלוקות בגדרי
יאוש ובגדרי ביטול, נחזור לשאלתנו מתחילת
הסוגיא^{כד}:

**האם צריך לבטל חמץ שאבד והתייאש
ממנו?**

^{כט} פסחים ד: ד"ה מדאורייתא.

^ל פסחים ה.

^{לא} דבריו הובאו בספר כרם יהושע בפרק "כלל ויסוד בענין מחלוקות רש"י ותוס'". ובספר אהלי
שלמה (לר' שמואל קדר) בהקדמה ביאר את יסוד זה באריכות, ובכל הספר פירש את דברי רש"י
בדרך זו.

^{לב} ע"פ זה מבואר גם מדוע בכמה מקומות דברי רש"י עצמם סותרים אלו את אלו – שבכל
סוגיא פירש ע"פ הפשט הפשוט הנראה ממנה (על סתירות כאלה בדברי רש"י דן בחזון נחום
(לר' אליעזר נחום) מעילה סוף פרק ה (הובא ביד מלאכי, כללי רש"י ותוס' והרא"ש, אות כב),
אמנם שם תלה זאת בכך שרש"י כתב כמה מהדורות וחזר בו).

^{לג} פסחים ה:

^{לד} סוגיא זו סוף פרק א.

^{לה} למותר להדגיש, שמאותה סיבה, ברור שאין להתחיל להעמיק במפרשי הסוגיא, לפני שפשט
הסוגיא ומהלכה – גמרא רש"י ותוס' – ברורים ובהירים לחלוטין.

לשיטת רש"י ביאוש, שיאוש הוא הפקר, ע"פ שיטת תוס' בביטול, שביטול הוא הפקר – כיוון שכבר התייאש מהחמץ, הרי הוא כבר מופקר, ואין צורך לחזור ולבטלו לפני פסח.

לעומת זאת, לשיטת שאר המפרשים שיאוש אינו הפקר, יצטרך לבטל את חמץ זה.

אלא שבהמשך הסוגיא נראה שגם לרש"י, אין זה פשוט שהוא פטור מלבטלו.



פרק ח – הפקר הוא נדר?

בתחילת הסוגיא^ל הבאנו את דברי הרמב"ם שביאר מה הוא הפקר.

ספרי הרמב"ם.
הרמב"ם, כידוע, חילק את ספרו ל"ד ספרים, וכן להלכות שונות. לעיתים מעצם חלוקה זו אפשר ללמוד חידושים גדולים. יש מהאחרונים שחידשו חילוק בין גניבה לגזילה, שבגניבה האיסור בפעולת הלקיחה, אך בגזילה האיסור בתוצאה שממון חבירו בידו. נעניין בחלוקת ההלכות ברמב"ם בגניבה וגזילה. האם נוכל להוכיח ממנה את חילוק זה?

בהמשך דבריו שם^{לט} הרמב"ם מאריך בפרטי דיני הפקר. אך יש לתמוה, מדוע את כל הלכות אלו לא הביא **בספר "קניין"** אלא **בספר "הפלאה"** בהלכות נדרים.

יתרה מכך, נביא כעת את תחילת דבריו שם^מ:

ההפקר אף על פי שאינו נדר, הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו.

רבים תמהו מה עניין הפקר לנדר, מדוע הרמב"ם דימה ביניהם ולאִיזה עניין. ובכלל, יש לעיין מה סובר הרמב"ם לגבי מהותו של הפקר.

^{לו} תענית ז:ח.

^{לז} העיר על כך גם בקריינא דאיגרתא (לסטייפלר) ח"ב אות ב ד"ה בדרך. ובדומה לזה במאמר "קניין תורה" (בסוף קונטרס "היא שיחת" לרב שך) בפרק "לא להתעכב".

^{לח} סוגיא זו פרק א.

^{לט} הל' נדרים פ"ב ה"ד עד ה"ט.

^מ רמב"ם הל' נדרים פ"ב ה"ד.

כיוון שהרמב"ם מקצר בלשונו, ולא מבאר את מקורותיו וסברותיו, עלינו להעמיק בדבריו בשביל להבין את כוונתו.

הקצות^{מא} ביאר את דבריו כך:

לפי מה שמבאר דהא דאסור לחזור אינו אלא משום דהוי כמו נדר שאסור לחזור, א"כ נראה דהפקר אינו עושה קנין, דאי עושה קנין מאי ענין נדר לכאן הא תיפוק ליה דכבר יצאה מרשותו, אלא ע"כ נראה דהפקר אינו קנין אלא הא דאינו יכול לחזור בו היינו מתורת איסור בל יחל. וא"כ הפקיר ומת אפשר דהוא של היורשין כיון דאינו אלא משום נדר, והנודר ומת אין היורשין מחויבין לקיים נדרו.

הרמב"ם מקצר בלשונו, ולא מבאר את מקורותיו וסברותיו, לכן עלינו להעמיק בדבריו בשביל להבין את כוונתו.

מחד, הרמב"ם מביא בהלכותיו את מסקנותיהן של כל סוגיות הש"ס.

מאידך, שלא כרוב הראשונים, הוא לא מבאר כיצד הוא הבין את הסוגיות, מאיזו סוגיא הסיק כל דין, וכיצד הוא יישב קושיות וסתירות בסוגיות השונות.

לכן יש להעמיק בדבריו כדי להבין מתוכם כיצד הוא למד את הסוגיות.

פעמים רבות דבריו אף נראים לכאורה כסותרים את פשט הגמרא, ואחרונים רבים האריכו לבאר כיצד הרמב"ם הבין את הסוגיא באופן שונה משאר המפרשים.

אם כן, לדברי הקצות, שיטת הרמב"ם היא שהפקר אינו קניין כלל, והחפץ המופקר עדיין שייך לבעלים, אלא שהוא נדר. דהיינו: כאשר אדם אומר "הרי זה הפקר", פירוש הדבר שהוא נודר שלא יעבד אחרים מלזכות בחפץ.

עלה בידינו אפוא להבין את **שיטת המחודשת** של הרמב"ם בדין הפקר. כעת עלינו לשאול:

מדוע הרמב"ם לא פירש את דין הפקר כפשוטו, שהוא קניין?

נשיב על שאלה זו בס"ד בסוגיא הבאה.

נחזור כעת לשאלה הפשוטה בה פתחנו את הסוגיא:

שיטה מחודשת בראשונים.

כאשר אנו לומדים שלאחד הראשונים היתה שיטה מחודשת, יש להוסיף ולשאול: מה גרם לו לפרש כך? מה היה קשה לו בפירוש הפשוט^{מב}?

עלינו לברר האם הוא דייק את שיטתו מלשון הגמרא, או שרצה ליישב זאת עם גמרא אחרת, או שמסבא היתה לו קושיא על הפירוש הפשוט.

כאשר אדם מסתפק האם הוא הפקיר חפץ מסוים, האם מספק הוא הפקר, או שמספק הוא נשאר ברשותו?

^{מא} קצות החושן סי' רעג ס"ק א ד"ה והנה.

^{מב} כללי הגמרא (לר' עמנואל ספרדי, נדפס בספר מהררי נמרים) שער ד פרק ד.

לעיל^{מג} הבאנו על כך את דברי הר"ן, שמספק הוא נשאר ברשותו. אך לשיטת הקצות, שהפקר הוא נדר, אם כן מספק יש להחמיר כבספק נדרים, שבהם ספיקא דאורייתא לחומרא. ואכן הפרישה^{מד} הסתפק בזה, וכתב:

ואפשר שגם בהפקר נקטינן לחומרא (מספק), כיון דהוא כנדר.



פרק ט – שורש המחלוקת בביטול חמץ

לשיטה זו, שהפקר הוא רק נדר, והוא עדיין שייך לבעלים, האם עוברים בבל יראה על חמץ מופקר? האם כעת נבין את שיטת רש"י שלא קיבל את פירוש התוס' שביטול חמץ הוא הפקר? ?

הקצות, ע"פ פירושו בדעת הרמב"ם, מבאר בהמשך דבריו שם^{מה} את מחלוקת רש"י ותוס' בביטול חמץ, ומתרץ כך מדוע רש"י לא קיבל את פירושם של תוס':

ואפשר לומר נמי מהאי טעמא שיטת רש"י בביטול בחמץ משום דכתיב תשביתו, ובתוס' כתבו משום הפקר דכתיב לך שלך כו' אבל אתה רואה של אחרים ע"ש ריש פסחים, וכיון דהפקר אכתי של הבעלים אלא דרביע עליה האיסור בל יחל וא"כ אכתי שלו הוא ולא הוי של אחרים.

דהיינו, רש"י סובר כרמב"ם, שהפקר עדיין בבעלותו, ולכן לא קיבל את פירושם של תוס'. תוס' כמובן סוברים שהפקר הוא קניין, ולכן לדעתם ביטול חמץ הוא הפקר.

? מה יסבור הרמב"ם לגבי ביטול חמץ – כרש"י או כתוס'?

ע"פ הקצות, שלרמב"ם הפקר עדיין שייך לבעלים, ברור אפוא שהרמב"ם לא יכול לסבור כתוס' שביטול הוא הפקר, אלא כרש"י, שלומדים את דין ביטול חמץ מ"תשביתו", ופירושו שהאדם אינו מחשיב את החמץ.

ואכן כך כותב הרמב"ם^{מו} על כך:

^{מג} סוגיא זו פרק א.
^{מד} יורה דעה סי' רנח אות א.
^{מה} סי' רעג ס"ק א ד"ה ובזה.

מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם... ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.



פרק י – פשט חדש ברש"י

הבאנו לעיל^מ שלרש"י שיטה מחודשת, שיאוש הוא הפקר. והבאנו שקשות עליו כמה קושיות, הן מגמרות שמוכח מהן שיאוש לא יוצא מרשותו, והם מהסברא שהרי המתייאש לא התכוון להפקיע את בעלותו.

קעת, לאחר שלמדנו שגם רש"י סובר כרמב"ם שהפקר לא יוצא מרשותו של המפקיע, האם נוכל לפרש פשט חדש בדברי רש"י שדימה יאוש להפקר? ?

קעת דברי רש"י שכתב שיאוש הווי הפקר מתפרשים באופן חדש: לא שהוא סובר שיאוש יוצא מבעלותו כמו הפקר, אלא אדרבה, יאוש הוא כהפקר שאע"פ שלא יוצא מבעלותו, מותר לאחרים לזכות בו. וממילא כל הקושיות על רש"י מיושבות.

קעת, נחזור שוב^מ לשאלתנו מתחילת הסוגיא^מ:

האם צריך לבטל חמץ שאבד והתייאש ממנו? ?

אם אכן לדעת רש"י יאוש לא מפקיע את הבעלות, פשוט שלא יצא ידי חובת ביטול חמץ בכך שהתייאש ממנו.

הבנו אפוא שדברי הרמב"ם (שהפקר כנדר) מובנים, הקושיות על רש"י (שיאוש לא מפקיע מבעלות) מיושבות, וגם לגבי מחלוקת רש"י ותוס' בביטול חמץ (האם הוא הפקר) – שורשה מבואר.

^{מו} הל' חמץ ומצה פ"ב ה"א-ה"ב.

^{מז} סוגיא זו פרק ה.

^{מח} חזרנו אליה גם בסוף פרק ז.

^{מט} סוגיא זו סוף פרק א.

אלא שבפרק הבא נראה שהדבר אינו פשוט.



פרק יא – דחיית כל היסוד

הפשט ברמב"ם (שהפקר כנדר), תירוצי הקושיות על רש"י ביאוש, וביאור מחלוקת רש"י ותוס' בביטול – מבוססים כולם על יסודו של הקצות, שלרמב"ם ולרש"י הפקר אינו קניין אלא רק נדר.

אמנם גם כאשר סברא מובנת ומיישבת קושיות רבות, עלינו לבדוק היטב אם היא נכונה^י (כמובן מתוך כבוד לגדולי ישראל שאמרוה, שמפיהם אנו חיים^{נא}).

ואכן, הקשו על יסוד זה קושיות רבות.

נחזור לדברי הרמב"ם^{יב} על הפקר שהבאנו בתחילת הסוגיא^{יג}:

וכיצד דין ההפקר, כל הקודם וזכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו. ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם אם קדם וזכה בו קנהו.

האם דבריו אלו מתיישבים עם יסודו של הקצות?

מפורש ברמב"ם שאם המפקיר עצמו רוצה לחזור ולהיות הבעלים של ההפקר, עליו לקנותו מחדש. אילו הפקר עדיין בבעלותו, מה שייך שיקנה אותו שוב^{יד}?

נעיין בסוגיא העוסקת במודר הנאה^{נה}:

^י דרכי התלמוד סי' א סוף ד"ה ובכל: "ואחר שתבין הדבר, חזור עליו ותחפש אם יש כנגדו פירכא או ספק".

^{נא} ומעין זה הדגיש דרכי התלמוד שם ד"ה בתחילת עיון תשים.

^{יב} הל' נדרים פ"ב ה"ד.

^{יג} סוגיא זו פרק א.

^{יד} שערי יושר שער ה פרק כג סוף ד"ה והנה בעיקר. ושם באמצע הדיבור הקשה על הקצות עוד כמה קושיות.

^{נה} גמרא נדרים מג.

המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל (כיצד יתן לו מאכל בלי לעבור על הנדר)... מניח על הסלע או על הנדר ואומר הרי הן מופקרים לכל מי שיחפוץ, והלה נוטל ואוכל, ור' יוסי אוסר: גמ' אמר ר' יוחנן מ"ט דר' יוסי, קסבר הפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתיא מרשות נותן לרשות מקבל, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה.

מוכח שלדעת חכמים, שהלכה כמותם^נ, הפקר יוצא מבעלותו של המפקיר. ועוד, בהמשך הגמרא שם^נ רבא דוחה את דברי רבי יוחנן, וסובר שאפילו לרבי יוסי הפקר יוצא מרשותו^נ.

וכן מדויק מלשון הגמרא^{נט} "היתה לפניו כיכר של הפקר" – מהלשון "של הפקר" משמע שההפקר אינו בבעלות המפקיר.

מכל זה מוכח שהפקר אינו בבעלות המפקיר, שלא כדברי הקצות. ואכן האחרונים^ס חלקו על הקצות וכתבו שהפקר הוא קנין.

כיוון שהאחרונים דחו את יסודו של הקצות, חזרו אפוא השאלות: מהי כוונת הרמב"ם שהפקר הוא כמו נדר? כיצד לרש"י יאוש הוא הפקר ויוצא מבעלותו?



^נ רמב"ם הל' נדרים פ"ז הי"ד.

^{נז} נדרים מג: ור"ן שם ד"ה אלא.

^{נח} שערי יושר שער ה פרק כג (סוף ד"ה והנה בעיקר) הקשה מגמרא זו על הקצות.

^{נט} נדרים לד:

^ס שו"ת חתם סופר אורח חיים סי' סב ד"ה ועיין, שערי יושר שער ה פרק כג ד"ה ונראה לענ"ד דבהפקר, יד המלך הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"א ד"ה איברא (במהדורא הישנה קטע זה נשמט ונדפס בתוספת שבסוף הספר), ערוך השולחן חושן משפט סי' רעג סעיף ד.

פרק יב – לולב ורחמיץ בגן עדן

נשאל שתי שאלות בסגנון "לו יצויר", דהיינו, שאלות שאינן מעשיות:

שאלת "לו יצויר" היא שאלה שאינה מעשית, ואף לא יכולה להיות כזו.

מטרתה של שאלה כזו היא לסייע לנו לחדד את ההגדרה. שאלות מסוג זה נשאלו ע"י האחרונים בכמה וכמה מקומות^{סא}.

כבר בגמרא מצאנו שאלות שלכאורה אינן מעשיות, כגון לגבי בכור במעי אימו: בלעתו חולדה והוציאתו והכניסתו והקיאתו ויצא מאליו מהו, הדביק שני רחמים ויצא מזה ונכנס לזה מהו^{סב}.

ותוס"ס^{סג} כתבו על ספיקות אלו: "מירי בהן הש"ס... אף על פי שלא יבוא לעולם"^{סד}.

❓ **לו יצויר שאדם הראשון, לפני בריאת חווה, היה נוטל לולב. האם הוא היה צריך לעשות בו מעשה קניין? שהרי הלולב הוא הפקר, ולולב צריך להיות שייך למי שנוטלו^{סא}.**

❓ **לו יצויר שלאדם הראשון (לפני בריאת חווה), היה חמץ, האם הוא היה יכול להפקירו לפני פסח?**

התשובות על שאלות אלו נראות לכאורה פשוטות מאוד. אך לאחר שנלמד יסודות נוספים בענייני בעלות, נחזור לשאלות אלו, נעמיק בהן, ואף נראה שאחד האחרונים דן בשאלה דומה.

בנוסף לשאלות אלו, נשאלו לנו עם סיום הסוגיא שאלות נוספות שטרם השבנו עליהן:

מהי כוונת הרמב"ם שהפקר הוא כמו נדר, ומדוע את דיני הפקר הכניס להלכות נדרים^{סו}?

מדוע הרמב"ם לא פירש את דין הפקר כפשוטו, שהוא קניין^{סז}?

על שיטת רש"י שיאוש הוא הפקר^{סח} קשה, שהרי האדם שהתיימש לא התכוון להפקיע את החפץ מבעלותו^{סט}!

סא סוכה כט:

סב לעיתים בלשון "אם יצויר".

סג חולין ע.

סד כתובות ד: ד"ה עד.

סה ואע"פ שיש מקומות שהגמרא תמכה "הלכתא למשיחא". כתבו התוס' שזו רק דעת רב יוסף, אך הש"ס עצמו אינו חושש לקושיא זו (תוס' יומא יג. ד"ה הלכה, וזבחים מה. ד"ה הלכתא).

סו סוגיא זו פרק ח.

סז סוגיא זו פרק ח.

סט סוגיא זו פרק ה.

שאלה נוספת, יסודית מאוד, על דיני הפקר – נשאל מייד בפתח הסוגיא הבאה.
על שאלות אלו נשיב בס"ד בהמשך, לאחר שנעמיק עוד בענייני בעלות בסוגיות
הבאות...



סוגיא ח

קניינים

פרק א – מזה זה קניין?

קניין הוא הפעולה שמעבירה את הבעלות על רכוש מאדם אחד (המקנה) לחבירו (הקונה). לאחר הקניין, הקונה והמקנה אינם יכולים לחזור בהם.

ישנם קניינים לכל סוגי הרכוש: קרקע^א, מטלטלין^ב, בעלי חיים^ג, עבדים^ד ושטרות^ה (שטרי-חוב).

הקניינים רבים: כסף, שטר, חזקה, חליפין, משיכה, הגבהה, מסירה, חצר ועוד. ודנים בהם בעיקר בפרק ראשון במסכת קידושין.

דין פשוט וידוע הוא שכל קניין צריך גם את דעת המקנה והקונה, וגם מעשה קניין. ברור שמעשה קניין בלי דעת לא יועיל, וכן דעת בלי מעשה קניין לא תועיל. וכן אומרת המשנה^ו:

נתן לו מעות (בתור תשלום) ולא משך הימנו פירות (כלומר: לא היה מעשה קניין), יכול לחזור בו.



^א קידושין כו. במשנה.

^ב קידושין כו. במשנה.

^ג קידושין כה: במשנה.

^ד קידושין כב: במשנה.

^ה קידושין מח.

^ו בבא מציעא מד.

פרק ב – יוצאים מן הכלל

האם באמת כל קניין צריך מעשה? האם אין אפשרות להעביר בעלות על רכוש בלי מעשה קניין? 

בסוגיא הקודמת מצאנו שני יוצאים מן הכלל, שבהם יש קניין בלי מעשה קניין – הפקר ויאוש. ונפרטם.

נפתח בהפקר. המפקיר מפקיע מעצמו את הבעלות, והדבר נעשה רק בדיבור. כמובן שקשה: מדוע הפקר מועיל בלי מעשה קניין, שלא כשאר הקניינים?

האם יש שיטה לפיה קושיא זו לא קשה? 

נחזור לשיטת הקצות^ז, שפירש בדעת רש"י והרמב"ם שהפקר אינו קניין אלא רק נדר. לפי שיטה זו, הנכס המופקר עדיין שייך למפקיר, אלא שהוא נדר שלא יעכב אחרים מלזכות בחפץ.

אם כן ברור שהקושיא אינה מתחילה כלל – שהרי אם הפקר אינו קניין אלא רק נדר, פשוט שדינו כדן שאר הנדרים, החלים בדיבור בלי מעשה.

וכעת תיושב לנו שאלה נוספת: שאלנו בסוגיא הקודמת^ח מדוע הרמב"ם לא פירש את דין הפקר כפשוטו, שהוא קניין. ועתה הדבר מובן, שהרמב"ם התקשה בקושיא זו – אילו הפקר הוא קניין, כיצד הוא מועיל בלי מעשה. ולכן ביאר שהוא נדר.

אלא שבסוגיא הקודמת^ט הסקנו שעל שיטת הקצות ישנן כמה קושיות, ואחרונים רבים דחו את דבריו וסוברים שהפקר הוא קניין. אם כן הקושיא מדוע הפקר מועיל בדיבור – חוזרת.

נמשיך ליוצא מן הכלל השני – **יאוש**. אמנם לרוב המפרשים יאוש אינו כהפקר. אך הבאנו^י שלשיטת רש"י גם יאוש יוצא מבעלותו של המתייאש, כהפקר. ואם כן לשיטה זו אותה קושיא קשה גם על יאוש – כיצד הוא מועיל בלי מעשה קניין?

^ז שהבאנו לעיל בסוגיא ז פרק ח.

^ח סוגיא ז פרק ח.

^ט סוגיא ז פרק יא.

^י סוגיא ז פרק ח.

נוסיף יוצא מן הכלל שלישי, שטרם עסקנו בו – **הקדש**. לאחר כל הקניינים שהמשניות מביאות בפרק ראשון בקידושין, המשנה^{יא} מוסיפה:
אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

והגמרא^{יב} מפרשת:

כיצד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט? האומר שור זה עולה,
בית זה הקדש, אפי' בסוף העולם קנה.

כלומר, הנכסים נקנים להקדש ע"י דיבור, בלי שום מעשה. ושוב נשאלת אותה שאלה – מדוע לקניין זה אין צורך במעשה?



פרק ג – קידש אשה בקניין דרבנן – מקודשת מדאורייתא?

נחלקו אמוראים לגבי קניין משיכה: ריש לקיש סובר שהוא מועיל מדאורייתא, ורבי יוחנן סובר שמדאורייתא מעות קונות גם במטלטלין, ומדרבנן תיקנו במקומן את קניין משיכה^{יג}. הלכה כרבי יוחנן שקניין משיכה הוא מדרבנן^{יד}, וכן ישנם קניינים נוספים שמועילים רק מדרבנן.

הדין של קניינים דרבנן מעורר שאלות רבות. כך מסתפק המחנה אפרים^{טו}:

והלכך מספקא לי במי שלקח כלי מחבירו ומשך הכלי, וקודם
שנתן את הדמים קידש באותו כלי את האשה, אם היא
מקודשת מדאורייתא, או אינה מקודשת אלא מדרבנן כיון
שאינו קנוי לו הכלי אלא בקניין דרבנן, דמשיכה אינו אלא
דרבנן.

^{יא} קידושין כח:

^{יב} קידושין כח:

^{יג} בבא מציעא מז:

^{יד} רמב"ם הל' מכירה פ"ג ה"א.

^{טו} הל' מכירה קניין משיכה סי' ב ד"ה ומשיכה.

נפק"מ אם אדם אחר בא וקידשה לאחר מכן – האם נאמר שמדאורייתא היא עדיין פנויה? וכן נפק"מ אם זינתה – האם היא והבועל חייבים מיתה?

מה מסתבר יותר – האם האשה שנתקדשה ע"י קניין דרבנן תהיה מקודשת מדאורייתא? 

שאלה זו נקראת: האם קניין דרבנן מהני לדאורייתא, דנו בה אחרונים רבים^{טז} והוכיחו מדברי הראשונים לכאן ולכאן.

בפשטות נראה שכיוון שהקניין מועיל רק מדרבנן, ממילא הקידושין שחלים על ידו, גם הם לא יועילו מדאורייתא. שהרי אע"פ שחכמים תיקנו את הקניין, הם אמנם יכולים להתיר לקונה להשתמש בחפץ, והם אף יכולים לאסור על המקנה להשתמש בו, אך מדאורייתא אותו החפץ עדיין שייך למקנה.

מהי אם כן סברתם של הראשונים הסוברים שקניין דרבנן מהני לדאורייתא? 



פרק ד – הפקר בית דין

הים של שלמה^{יז} כותב כך:

מאחר דתקנו רבנן... והוי שלו... א"כ הפקר ב"ד הפקר, וממונא ידידיה הוה, והוה קידושין דאורייתא.

דהיינו, הדין הידוע שהפקר בית דין הפקר^{יח} יכול לפתור את הבעיה של קניין דרבנן, שכאשר חכמים תיקנו שקניין משיכה יועיל, הפקירו את החפץ מבעלותו של המקנה והקנו אותו לקונה. כיוון שדין הפקר ב"ד מועיל מדאורייתא, מובן כיצד קניין דרבנן מועיל מדאורייתא.

^{טז} אבני מילואים סי' כח ס"ק לג, ספר המקנה (לר' אליעזר זוסמאן סופר) כלל לג פרט טו, קהילות יעקב בבא מציעא סי' מב (ובהוצאה הישנה סי' לו).

^{יז} בבא קמא פרק ז אות ז סוף ד"ה וכתב.

^{יח} גיטין לו, יבמות פט:

את סברא זו הזכיר בקצרה גם הר"ן^ט.

אלא שלא ברור שדין "הפקר בית דין" יכול לפתור את בעיית קניין דרבנן. וכך הקשה המחנה אפרים בהמשך דבריו שם^כ:

ואיברא דאלולי דברי הר"ן הייתי אומר דקושייתו אינה קושיא,
דטעם זה דהפקר ב"ד הפקר לא סגי אלא להפקיע ממונא
מרשותא דבעלים, אבל לעשות מי שאינו זוכה כזוכה כאלו
הגיע לידו ממש לא אמרינן.

אמנם יש אומרים שהפקר בית דין מועיל גם להקנות^{כא}, ולדבריהם מיושבת קושיא זו. אך לדעות שהפקר בית דין מועיל רק להפקיע, כדברי המחנה אפרים, חוזרת השאלה כיצד קניין דרבנן יועיל לדאורייתא.



פרק ה – אפשר לקנות לולב בכרטיס אשראי?

התורה אומרת לגבי ארבעת המינים^{כב}:

ולקזזתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדור כפת תמרים וענף
עץ עבת וערבי זוזל ושימזתם לפני ה' אלקיכם שבעת
ימים:

והגמרא^{כג} דורשת מכך "לכם – משלכם", שארבעת המינים צריכים להיות שייכים למי שנוטלם.

לכן דנו הפוסקים בדורנו^{כד} לגבי הקונה לולב בכרטיס אשראי, באופן שלא נעשה קניין אחר, והתשלום בכרטיס אשראי לא נחשב לקניין כסף (עכ"פ במקרה

^ט על הר"ף גיטין סד: (בדפי הגמרא, לא. בדפי הר"ף) ד"ה צרור וזורקו.

^כ הל' מכירה קניין משיכה סי' ב ד"ה איברא.

^{כא} שו"ת רעק"א (מהדורא קמא סי' רכא ס"ק ו ד"ה ויראה) תלה זאת במחלוקת הראשונים בסוגייתנו – האם קניין דרבנן מועיל לדאורייתא.

^{כב} ויקרא כג מ.

^{כג} סוכה כט:

^{כד} מקראי קודש (לר' משה הררי) סוכות ארבעת המינים נספח א שאלה ד, ושם בנספח ד בתשובתו של הגרא"ז וייס, ובדבריו בספרו שו"ת מנחת אשר ח"א סי' קי ד"ה ויסוד.

שחברת האשראי עדיין לא גבתה את התשלום מהקונה וכו') – האם יצא ידי חובת נטילת לולב?

כיוון שקנייה בכרטיס אשראי לא נחשבת לאחד ממעשי הקניין דאורייתא או דרבנן, ומאידך ציבור הסוחרים קיבל על עצמו את מעשה קניין זה, הרי הוא נכנס למושג **סיטומתא**, דהיינו: קניין שהנהיגו הסוחרים, כגון תקיעת כף (לחיצת יד) בגמר המקח^{כה}.

וכך אומרת הגמרא^{כז}:

האי סיטומתא... ובאתרא דנהיגו למקני ממש קנו.

ושוב, גם בזה נחלקו המפרשים האם הוא מדאורייתא^{כח} או מדרבנן^{כט}. ונפק"מ למשל האם אפשר למכור את החמץ לגוי בקניין סיטומתא^ל, שהרי צריך קניין שיועיל להפקיע את איסור בל יראה מדאורייתא.

גם כאן נשאל:

מהי סברת הדעות שקניין שהנהיגו הסוחרים מועיל לדאורייתא? 



פרק ו – ארבעה אבות קניינים

הזכרנו^ל שיש קניינים רבים. המנחת אשר ביאר, על סמך דברי הריטב"א^{לא}, שהקניינים השונים לא נפרדים זה מזה לגמרי, אלא הם מחולקים לארבעה אבות, שמהם מתפרטים כל הקניינים. וכך הוא כותב^{לב}:

^{כה} ר"ח שהובא בטור חושן משפט סי' רא.

^{כז} בבא מציעא עד.

^{כח} שו"ת משאת בנימין סי' צז בשליש האחרון של הסימן.

^{כט} נתיבות המשפט ביאורים סי' רא סוף אות א.

^ל שו"ת משאת בנימין סי' צז בשליש האחרון של הסימן.

^{לא} סוגיא זו פרק א.

^{לב} קידושין ג. ד"ה ס"ד, וקידושין כה: ד"ה והא.

^{לז} מנחת אשר בבא בתרא סי' מח סוף אות א.

ולאחר התבוננות ועיון בגדרי הקנין כולם נראה לענ"ד
שארבעה הן אבות הקניינים, וכל השאר תולדותיהם. וארבעת
האבות הן: התמורה, הרשות, הראיה והפגנת הבעלות.

בהמשך דבריו שם הוא מפרט את הקניינים השייכים לכל אחד מן האבות,
ונביאם בקיצור:

א. תמורה – דהיינו: הקונה נותן למקנה רכוש תמורת החפץ הנקנה: כסף,
סודר.

ב. הכנסה לרשותו – דהיינו: החפץ נכנס לרשותו של הקונה: משיכה, כליו, ידו,
חצר.

ג. ראייה לגמירות דעת – דהיינו: מעשה הקניין מוכיח שיש דעת לקניין: שטר,
אודיתא.

ד. הפגנת בעלות – דהיינו: הקונה עושה מעשה שמראה את בעלותו על החפץ:
חזקה.

(לגבי חלק מהקניינים – סודר, משיכה ואודיתא – ישנה מחלוקת לאיזה אב הם
שייכים, אך לא ניכנס לזה כאן.)

כיוון שיש חילוקים מהותיים כ"כ בין מטרותם של מעשי הקניין השונים, נשאל:

**האם כל אחד מאבות הקניינים פועל בדרך אחרת, שבכל אחד מהם הנכס ?
עובר לרשות הקונה מסיבה שונה (כיוון ששילם תמורתו, שנכנס לרשותו,
שנתן ראייה לגמירות דעתו, שהראה את בעלותו)? או שיש סיבה אחת
משותפת לכל הקניינים כולם?**



פרק ז – הכלל הגדול בקניינים

החזון איש ביאר יסוד עצום בענייני הקניינים, ועל פיו ייושבו לנו שאלות רבות.
כך הוא כותב³⁷:

³⁷ חזון איש חושן משפט סי' כב ד"ה כלל.

כלל גדול יהי' לך בקניינים, דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו וחבירו יסמוך דעתו עליו. ויש דברים שקים להו' לחז"ל שבדבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחבירו, ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקניינים המפורשים מן התורה או מחז"ל, ודוק היטב בזה והפוך בה דכולה בה, דוק בש"ס ופוסקים ותמצא כן.

על פי החזון איש, מה שפועל את הקניין אינו מעשה הקניין, אלא הדעת של הקונה והמקנה. מעשה הקניין הוא רק האמצעי לכך שיגמרו בדעתם לרצות את הקניין, וממילא הקניין חל ע"י דעתם.

חשוב להבין היטב את הסברא לעומקה, וכדי להגיע להבנה עמוקה יש לעיתים צורך בהמחשה מן החיים המעשיים, בבחינת "משל למה הדבר דומה". כדי להבהיר את סברתו של החזון איש ניתן דוגמא מעשית: אדם יכול להחליט לקנות חפץ יקר, אך כשהוא יצטרך לחתום על הצ'ק הוא יעצור לרגע ויחשוב שוב, ויהיה אפילו מי שיחזור בו. מדוע? משום שטבעו של האדם שעשיית מעשה גורמת לו לחשוב טוב יותר מאשר החלטה בלב או בעל פה. כך מובנת סברתו של החזון איש, שמעשה הקניין גורם לגמירות דעת.

אם כן אפוא בכל ארבעת אבות הקניינים, סיבת הקניין בסופו של דבר זהה – הדעת. מעשי הקניין לסוגיהם רק גורמים לגמירות הדעת הזו.

כך הוא מבאר כיצד קניין דרבנן מועיל לדאורייתא – שהרי לאחר שחכמים תיקנו את הקניין (כגון קניין משיכה), גם הקונה וגם המקנה יודעים שמעשה המשיכה מעיד על רצונם לעשות את הקניין. וממילא אם הקונה משך את החפץ בהסכמתו של המקנה – הדבר מוכיח שהיתה לשניהם דעת לקניין, והקניין חל מדאורייתא ככל שאר הקניינים.

האם יסוד זה יישב לנו גם כיצד סיטומתא, כגון כרטיס אשראי, תועיל מדאורייתא? 

כך כותב הקובץ שיעורים^{לד}:

והא דמהני סיטומתא במקום קנין, הוא משום דסמכא דעתיה וגמר ומקני.

בתחילת הסוגיא^{לה} הזכרנו שישנם קניינים היוצאים מן הכלל, ומועילים בלי מעשה קניין בכלל. הבאנו למשל את הפקר, הקדש ויאוש לדעת רש"י. שאלנו מדוע קניינים אלו אינם צריכים מעשה קניין.

^{לד} בבא בתרא סוף אות רעו.

בדרך כלל אנו נמנעים מלחדש הסברים המבוססים על חילוקים בין המציאויות השונות, כאשר הם לא מפורשים בגמרא.

למשל, כאשר יש מחלוקת בין תוס' לרמב"ם, אנו נמנעים מלהסביר שהמציאות במקומו של כל אחד מהם היתה שונה. מדוע? והרי בגמרא עצמה יש אוקימתות רבות שמיישבות קושיות על"פ העמדת המציאות, למשל "מר כי אתריה ומר כי אתריה"!

אלא, שהגמרא עצמה הכירה את המציאות בתקופתם, והם ידעו שהתירוצים הללו מתאימים למציאות. לעומת זאת אנו לא מכירים היטב את המציאות בזמן הגמרא, ולא שייך שאנו נניח כיצד היתה המציאות בזמנם, ונבנה על כך תירוצים.

אכן לגבי שאלות למעשה בדורנו כמובן שהפוסקים מחלקים בין מציאויות שונות, כיוון שהן ידועות לנו. למשל לגבי דיני שבת מחלקים בין סוגי מקרים שונים או מעליות שונות.

כשם שאנו נמנעים מלחדש הסברים המבוססים על המציאות, כך אנו נמנעים מהסברים המבוססים על נפש האדם, כגון לחדש כללים ברצונו של האדם, או להסביר מהי כוונתו על"פ מעשיו.

ושוב, אע"פ שהגמרא אומרת "חזקה אין אדם מעיז פניו", "כל הבעל דעתו על גמר ביאה" ועוד – לנו קשה לחדש הסבר להבנה מהי דעתו של אדם, כיוון שבעניינים אלה אין סברות מוחלטות, ובפרט שקשה לנו להוכיח הסבר כזה או לפרוך אותו.

בדברי החזון איש הללו מבואר ש"יש דברים שקיים להו לחז"ל שבדבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחבירו". מובן לנו שכיוון שהדעת פועלת את הקניין, אם נדע שיש דעת גם ללא מעשה קניין – הדבר יועיל.

לפי דבריו אפשר לומר שבהפקר הקדש ויאוש (לרש"י) יש גמירות דעת גם בלי מעשה קניין.

אמנם על יישוב זה יש להעיר, שבדרך כלל אנו נמנעים מלחדש הסברים המבוססים על נפש האדם, או על חילוקים בין המציאויות השונות, כאשר הם לא מפורשים בגמרא. קשה לנו לחדש הסבר להבנה מהי דעתו של אדם, בפרט שקשה לנו להוכיח הסבר כזה או לפרוך אותו.

ואכן, אין לנו הסבר ברור מדוע דווקא בהפקר הקדש ויאוש יש גמירות דעת יותר מאשר בשאר הקניינים.

עכ"פ, יסודו של החזון איש יישב לנו את כל שאלותינו בסוגיא זו: מדוע הפקר יאוש והקדש מועילים בלי מעשה, כיצד קניין דרבנן מועיל לדאורייתא, וכיצד סיטומתא מועיל מדאורייתא.

בפרק הבא נראה שעדיין הדבר אינו מוחלט.



פרק ח – מי חולק על החזון איש?

עם סיום הסוגיא נשאל את השאלה המתבקשת:

האם כל המפרשים מקבלים את יסודו של החזון איש, שהקניינים חלים ע"י גמירות הדעת? נחזור לשאלות שיסודו של החזון איש יישב, ונבדוק האם יש חולקים על יישובו.

כיוון שראינו שיש דעות שקניין דרבנן לא מועיל לדאורייתא^ל, וכן שסיטומתא לא מועילה מדאורייתא^ז, מוכח שיש חולקים על החזון איש. שהרי לדבריו קניינים אלו צריכים לחול מדאורייתא משום שיש בהם גמירות דעת כבכל קניין.

ואכן נחלקו בזה מפרשים רבים האם הקניין חל ע"י גמירות הדעת, כשיטת החזון איש, או ע"י מעשה הקניין^ח.

נשארנו אפוא עם כמה שאלות שטרם השבנו עליהן:

לדעה שהקניין חל ע"י מעשה הקניין, חוזרת שאלתנו מתחילת הסוגיא^ט – כיצד הפקר הקדש ויאוש (לדעת רש"י) מועילים בלי מעשה קניין?

כמו כן נשאל – האם לדעה זו, יתכן שאעפ"כ קניין דרבנן או סיטומתא יועילו מדאורייתא?

נחזור גם על שאלותינו מסוף הסוגיא הקודמת:

כיוון שהפקר הוא קניין, מהי כוונת הרמב"ם שהפקר הוא כמו נדר^מ?

לשיטת רש"י שגם יאוש הוא קניין כהפקר^{מא} – הרי האדם שהתייאש לא התכוון להפקיע את החפץ מבעלותו^{מב}!

אם אדם הראשון היה נוטל לולב, האם הוא היה צריך לעשות בו מעשה קניין? אם היה לו חמץ, האם הוא היה יכול להפקירו לפני פסח^{מג}?

^{לו} סוגיא זו פרק ג.

^{לז} סוגיא זו פרק ה.

^{לח} פרי משה, קניינים, סי' א, תלה בכך מחלוקות רבות.

^{לט} סוגיא זו פרק ב.

^מ כדלעיל סוגיא ז פרק ח.

^{מא} כדלעיל סוגיא ז פרק ה.

^{מב} כדלעיל סוגיא ז פרק ו.

^{מג} כדלעיל סוגיא ז פרק יב.

על שאלות אלו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה, לאחר שנעמיק בגדרי בעלות.



סוגיא ט

בעלות

פרק א – למי שייך מרכז כדור הארץ?

נפתח את הסוגיא בשאלה מעניינת:

כשאדם קונה בית, כותבים בשטר שהוא קונה "מתהום ארעא ועד רום רקיעא" ולכן הוא קונה גם מחילות ובורות שבקרקע^א.

עד איזה עומק הקרקע שייכת לבעלים?

הרי לא שייך לומר שהיא שייכת לבעלים עד צידו האחר של כדור הארץ, כיוון ששם כמובן יכול להיות בעלים אחר.

אך – האם היא שייכת לו עד מרכז כדור הארץ? ואם לא – עד היכן?



פרק ב – החקירה בשותפין

חקרו האחרונים^ב לגבי שותפין האם כל אחד מהשותפין בעלים על חצי מהנכס (למשל: ראובן בעלים על החצי המזרחי ושמעון על המערבי. חשוב להדגיש שאיננו יודעים מי מהם הבעלים על איזה חצי), או שכל אחד מהם בעלים על כולו.

^א בבא בתרא סג., רמב"ם הל' מכירה פכ"ד הט"ו.

^ב חידושי רבינו חיים הלוי הל' בכורות (היחיד), קובץ שיעורים בבא בתרא אות תד וביצה אות לט, גרנ"ט בבא בתרא סי' קצב, קהילות יעקב גיטין תחילת סי' לד (ובהוצאה הישנה סי' ל).

ע"פ רוב, איננו שואלים מהו שורש המחלוקת בין שני צדדי החקירה עצמם.

זאת משום שרוב החקירות עוסקות בשני צדדים של הגדרת הדין, דהיינו הבנת רצון התורה עצמו. ובעניין זה איננו יכולים לברר מהו שורש המחלוקת כיוון שלגבי טעמי דיני התורה אין לנו השגה^ג (יש להעיר שאפשר שאין קשר בין טעם המצווה לגדרי הדין^ה).

כדברי ר' חיים מברסק: אנו לא שואלים "למה" אלא "מה".

לדוגמא, לגבי החקירה האם מצוות "תשביתו" היא פעולת ביעור החמץ או התוצאה שלא יהיה חמץ – איננו שואלים מהו שורש המחלוקת בין הצדדים הללו, כיוון שמדובר בהגדרת המצווה עצמה ובהבנה מהו טעמה.

אעפ"כ, במקרים מסוימים שייך לשאול מהו שורש המחלוקת של צדדי החקירה, וכך נגיע לחקירה עמוקה וכללית יותר.

כדי לתת נפק"מ מחד, ולא להיכנס לעומקה של סוגיא זו מאידך, נציין רק שיש מכך נפק"מ לישראל ונכרי ששותפים בקרקע – איך חלוקתה של התבואה לטבל וחולין^ג.

וכן תולים בחקירה זו מחלוקות רבות נוספות.

כשאנו רואים מחלוקת בדין, אנו שואלים מהו שורשה של המחלוקת, ופעמים רבות אנו תולים זאת בחקירה על הגדרת המושג. אך לרוב, **איננו ממשיכים הלאה לשאול מהו שורש המחלוקת בין צדדי החקירה עצמם.**

במקרה זה כן נשאל:

מהו שורשה של חקירה זו? 



פרק ג – קניין ואיסור

יש חילוק מהותי בין דיני קניינים לדיני איסורים. בקניינים אנו דנים על הבעלות, כגון למי שייך הנכס, ובאיסורים אנו דנים על מה מותר ומה אסור לעשות, למשל מה אסור לעשות בשבת (מצוות וקדושה נכללים לעניין זה ב"איסורים").

אך יש כמה דינים שיש בהם גם פרטים של איסורים וגם פרטים הדומים לקניינים. ויש לדון האם הם קניינים או איסורים, ומה היחס בין הקניינים לאיסורים שבהם.

^ג קהילות יעקב גיטין תחילת סי' לד (ובהוצאה הישנה סי' ל).

^ד עכ"פ בלימוד ההלכה והעיון.

^ה מר"נ ח"ג פרק כו.

לצורך דוגמא נבחר את הקדש, משום שיש בו את כל חמשת הצדדים האפשריים ביחס בין קניין לאיסור. חשוב לזכור זאת כבניין אב לכל האפשרויות ביחס בין שני עניינים:

(חשוב להדגיש: לצורך ענייננו ופירוט כל הצדדים האפשריים, לא עסקנו בחילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים. אך את חלק מהצדדים דלקמן אמרו המפרשים דווקא על קדושת הגוף, ואת חלקם דווקא על קדושת דמים. כפי שנפרט בהערות.)

יש אפשרויות שונות ליחס בין שני עניינים.

ביניהן, יתכן שדין אחד חל בתולדה מחבירו.

חשוב להוסיף שגם כשאנו אומרים שדין ב' חל בתולדה מדין א', יש לחקור האם היחס הוא של פעולה ותוצאה או של יסוד ובניין:

ברוב המקרים מדובר בפעולה ותוצאה (סיבה ומסובב), ולכן גם כאשר הפעולה מפסיקה, התוצאה עדיין קיימת (כיסס הנגר אל הכיסא). אך ישנם מקרים של יסוד ובניין^א, ואז כאשר היסוד מפסיק, ממילא פוקע גם הבניין (כיסס רגלי הכיסא אל המושב שעליהן)^ב.

אם אנו אומרים שתרנגולת של הקדש שפקעה ממנה בעלות הקדש, פוקעת ממילא גם קדושתה, מה זה מלמד אותנו על היחס בין הממון לקדושה?

א. אין בו קניין אלא רק קדושה. דהיינו, הנכס אינו שייך להקדש (אלא הוא הפקר), וכל דיניו הם רק איסורים – הקדושה שבו אוסרת להדיוט להשתמש בו^א.

ב. יש בו רק קניין. דהיינו, הוא רק שייך לגבוה, בדיוק כמו שנכס של חולין שייך לבעליו, והאיסור להשתמש בו הוא כדין גזל^ב.

ג. יש בו גם קניין וגם קדושה, והם נפרדים זה מזה. דהיינו, שניהם חלים ע"י אמירת "הרי זה הקדש", והם לא תלויים זה בזה^ג.

ד. יש בו גם קניין וגם קדושה, והקדושה היא בתולדה מהקניין. דהיינו, בגלל שהנכס שייך להקדש, חלה עליו קדושה^ד.

ה. יש בו גם קניין וגם קדושה, והקניין הוא בתולדה מהקדושה. דהיינו, בגלל שהנכס קדוש, הוא קנוי להקדש^ה.

יהיו מכך נפק"מ האם ספיקות ועדויות על הקדש יחשבו דבר שבממון או איסורים (ונפק"מ האם עד אחד נאמן בהם^ו). וכן במקרים שמסיבות מסוימות

^א אתון דאורייתא כלל ג ד"ה והנה עוד בילדות, ומדגיש שכך הוא הן בקדושת הגוף והן בקדושת דמים.

^ב קהילות יעקב מעילה ס' א אות ד בדעת ת"י לגבי קדושת דמים.

^ח אתון דאורייתא מביא צד כזה בכלל ג תחילת ד"ה והנה הספק.

^ט קובץ שיעורים קידושין אות מב לגבי קדושת דמים.

^י קובץ שיעורים קידושין אות מב לגבי קדושת הגוף.

^{יא} דהיינו, פעולה ותוצאה שחוזרות ומתחדשות כל רגע ורגע.

^{יב} האריך בזה המידות לחקר ההלכה ח"א מידה ז.

^{יג} אתון דאורייתא כלל ג ד"ה והנה ראיתי.

הקניין חל בלי קדושה (כגון מים שהתמלאו בבור של הקדש, שנקנו להקדש בקניין חצר^י) או להיפך, וכן במקרים שהקניין פוקע בלי הקדושה (כגון תרנגולת שמרדה, כלומר ברחה, ויש בה דין יאוש^{טו}) או להיפך.

לאחר שאנו לומדים חקירה בדין מסוים, נוכל לחקור כך גם בדינים נוספים דומים.

לאחר שנבין היטב את החקירה וממה נובעים שני צדדיה, נדע לחקור זאת לבד בסוגיות דומות. גם הנפק"מ בסוגיות אלו תהיינה דומות.

למשל: לגבי הכרעות רבות בספיקות יש לחקור האם הן בירור או הנהגה, לגבי פסולי עדות רבים יש לחקור האם הם גזיה"כ או חשש משקר, לגבי מצוות ואיסורים רבים יש לחקור האם הם בפעולה או בתוצאה.

עכ"פ חשוב מאוד לדון בכל סוגיא לגופה ולבדוק האם כל צד באמת שייך בה.

האם שייך לומר ב"מצווה לקיים דברי המת" שהקניין גורם למצווה? האם שייך לומר ש"המוציא מחבירו עליו הראיה" הוא בירור המציאות?

קודם שנמשיך לדון בהקדש, נזכיר דינים נוספים שיש לדון ביחס שבין הקניין לאיסור שבהם: קידושין, גירושין, חופה, מצווה לקיים דברי המת ועוד. **לאחר שאנו לומדים חקירה בדין מסוים, נוכל לחקור כך גם בדינים נוספים.** ואכן בכל דינים אלו דנו האם הם קניינים או איסורים.

בתחילת הסוגיא הקודמת^{טז} שאלנו כיצד הקדש נקנה בדיבור בלבד בלי מעשה קניין. האם ע"פ חלק מחמשת הצדדים הללו נוכל ליישב זאת?

ע"פ הצד שהקדש אינו קניין אלא רק קדושה – השאלה מדוע אינו צריך מעשה קניין לא מתחילה כלל, שהרי לא מדובר כאן בדיני קניינים.

גם לצד שיש בהקדש קניין, אך הוא חל בתולדה מהקדושה – לא קשה, שהרי הקדושה חלה בדיבור, והקניין חל בתוצאה ממנה, ולא מדיבורו של האדם (בקדושת הגוף).

אלא שכעת מתעוררת לנו שאלה חדשה:

מדוע באמת קניין יכול לחול בתוצאה מקדושה? כיצד קדושתו של הנכס יכולה לגרום לכך שהוא ייקנה להקדש?

^י אתון דאורייתא כלל ג ד"ה והנה הספק.

^{טו} קובץ שיעורים קידושין אות מב.

^{טז} סוגיא ח פרק ב.

את הצד שהקניין גורם לקדושה אנו יכולים להבין, שכשם שדבר שנתנוהו לתוך כלי של קודש – נעשה קדוש^{יז}, כך נכס שקנוי להקדש – חלה עליו קדושה. אך הצד שהקדושה גורמת לקניין, לכאורה לא מובן.



פרק ד – של מי הבשר בחלב?

כעת נגיע לשאלה שהתשובה עליה היא המפתח לכל שאלותינו בסוגיא.

ראובן קנה בשר, הוא קנה גם חלב. הבשר והחלב הללו בושלו ביחד. שמעון בא ורוצה לקחת את התבשיל. האם ראובן יכול לאסור עליו לעשות זאת? ?

נעיין בדברי הראשונים בעניין זה. הריטב"א^{יח}, לגבי איסורי הנאה, כותב כך:

דודאי כל מידי דהוי ידידיה וברשותיה דלית ביה זכות לאחרים,
לכם קרינא ביה.

לעומת זאת הרשב"א^{יט} כותב:

ובאותה שעה שאינו יכול ליהנות בו שיהיה שלו... דכיון
דבשעה שקבלו אינו יכול לזכות בו ואינו שלו.

כלומר, לריטב"א איסורי הנאה הם עדיין שלו, ככל שאר רכושו, וממילא ראובן יכול לאסור על שמעון לקחת את התבשיל האסור בהנאה. ולרשב"א איסורי הנאה אינם שלו, אלא הם הפקר, וממילא אינו יכול לאסור על שמעון לקחתם.

כמובן שעל מחלוקת עצומה זו עלינו לשאול:

מהו שורש מחלוקתם? ?

^{יז} פסחים לד:

^{יח} סוכה לה. ד"ה ושל.

^{יט} שר"ת הרשב"א ח"א סי' תרב באמצע התשובה.

אנו כבר יודעים כיצד לחפש את שורש המחלוקת – נשאל את עצמנו: איזו דעה מסתברת לנו יותר? אם כן מה סוברת הדעה השנייה? ובמה חולקת על כך הדעה הראשונה?

מהו טעמו של הרשב"א שאיסור הנאה יוצא מרשותו? כיצד נעשה קניין זה של הפקרת הנכס בלי דיבור ובלי דעת המקנה? 

שאלה זו מכריחה אותנו להגדיר הגדרה חדשה למושג "בעלות".



פרק ה – מהי בעלות?

היסוד שעליו סובבת כל סוגיא זו הוא הגדרת בעלות:

בפשטות הבנו שבעלות חלה ומשתנה רק ע"י קניין, והבעלות לא תלויה במציאות.

אך יש צד לומר שהבעלות תלויה במציאות: לפי צד זה, הגדרת בעלות היא המציאות שהאדם שולט בנכס ויכול להשתמש בו. לפי זה, הבעלות תלויה כמובן גם בקניין, שהרי הקניין מעביר לקונה את השליטה וההיתר להשתמש בנכס, אך היא תלויה גם בשאר הסיבות שיגרמו לשליטה או לחוסר שליטה בנכס².

בפרק הבא ניישב ע"פ יסוד זה את כל שאלותינו, ונראה שנחלקו בחקירה זו ראשונים ואחרונים רבים.



פרק ו – יישוב הקושיות

נחזור לכל שאלותינו משלוש הסוגיות הללו, ונדון בהן אחת לאחת.

² האריך בזה פרי משה, קניינים, סי' ב.

מהו שורש המחלוקת האם איסורי הנאה עדיין שייכים לבעליהם או שהם הפקר? מה טעמו של הרשב"א שאיסור הנאה יוצא מרשותו? כיצד נעשה קניין זה של הפקרת הנכס בלי דיבור ובלי דעת המקנה?^{כא}

הריטב"א סובר שהבעלות חלה רק ע"י קניין, ולכן כיוון שראובן קנה גם את הבשר וגם את החלב, והם שלו, גם התבשיל שנעשה מהם שייך לו, אע"פ שהוא אסור בהנאה.

אך הרשב"א סובר שהבעלות היא המציאות שהאדם שולט בנכס ויכול להשתמש בו. לכן, כל זמן שהבשר והחלב היו מותרים בהנאה, כמובן שהם היו שייכים לראובן. אך מרגע שנתבשלו והתבשיל אסור בהנאה, ממילא אין לראובן אפשרות להשתמש בתבשיל, ובעלותו פוקעת ממנו ממילא. לכן הוא גם לא יכול לאסור על שמעון לקחת את התבשיל.^{כב}

אם אדם הראשון (לפני בריאת חווה) היה נוטל לולב, האם הוא היה צריך לעשות בו מעשה קניין? אם היה לו חמץ, האם הוא היה יכול להפקירו לפני פסח?^{כג}

כך כותב ספר המקנה^{כד} בעניין אדם הראשון:

כי ידוע שאין שום דבר יבא לרשות אדם אם לא שעושה או בעצמו או בשלוחו קניין בו, עי"ז מביא לרשותו. ונ"ל סברה אחת, שרק בדבר אשר יש כח גם לאדם אחר לזכות בו כמו במציאה, מכ"ש להוציא מרשות בעלים ראשונים, גילה התורה שא"א בלא קניין לקנות.

אבל אם רק הוא לבדו יש כח לזכות בחפץ זה ואין לשום אדם זכות בו, כמו אדה"ר שאחז"ל אדם כי יקריב מכם קרבן בלא גזל, כי אדה"ר לא הי' צריך קניין כי הארץ נתן לבני אדם ושלו הי' בלא קניין.

דהיינו, הוא סובר שבעלות היא האפשרות להשתמש בנכס. כיוון שאדם הראשון היה היחיד שיכול להשתמש בכל העולם, ממילא הוא הבעלים גם בלא שום קניין.

לכן הוא לא היה צריך לעשות קניין בשביל להקריב קרבן ובשביל ליטול לולב. ומאידך, הוא לא היה יכול להפקיר חמץ או כל דבר אחר, שהרי גם לאחר

^{כא} כפי ששאלנו בסוגיא זו פרק ד.

^{כב} פרי משה, קניינים, סי' ב סעיף ג.

^{כג} כפי ששאלנו בסוגיא ז פרק יב.

^{כד} (לר' זוסמאן אליעזר סופר) ח"א כלל ב פרט י עמוד ט.

ההפקרה הוא עדיין היחיד שיש לו את האפשרות להשתמש בחמץ, וממילא הוא הבעלים עליו.

אמנם לשיטה הסוברת שבעלות חלה רק ע"י קניינים, ברור שגם אדם הראשון היה צריך לקנות את הקרבן ואת הלולב, והוא גם היה יכול להפקיר את החמץ.

עד איזה עומק הקרקע שייכת לבעלים^{כה} ?

לשיטה שבעלות היא האפשרות להשתמש בנכס, יצא לנו חידוש אף בעניין זה. הבעלות על הקרקע היא רק במקום שיש אפשרות להשתמש בו. עומק שברור לנו שבני האדם לא יגיעו אליו, ולא יהיה לאף אדם שימוש בו – אינו שייך לבעלים, ולא יכול להיות שייך לשום אדם.

האם יש סברא שקניין דרבנן או סיטומתא יועילו מדאורייתא^{כו} ?

בסוגיא הקודמת^{כז} הסברנו זאת ע"פ שיטת החזון איש שהקניין חל ע"י הדעת, וכיוון שעשה מעשה קניין, גם אם המעשה הוא מדרבנן או סיטומתא, הדבר מוכיח שהיתה לו דעת לקניין, והקניין חל מדאורייתא ככל שאר הקניינים.

אך כעת, לשיטה שבעלות היא אפשרות השימוש, יהיה לנו ביאור נוסף. גם אם מעשה הקניין הוא תקנת חכמים, או מנהג הסוחרים – כיוון שחובה על הקונה והמקנה לנהוג ע"פ קניין זה, ובפועל הקונה יכול להשתמש בנכס ולא המקנה – ממילא הקונה הוא הבעלים גם מדאורייתא.

לצד שבהקדש יש גם קדושה וגם קניין, והקניין חל בתולדה מהקדושה (בקדושת הגוף) – מדוע באמת קניין יכול לחול בתוצאה מקדושה? כיצד קדושתו של הנכס יכולה לגרום לכך שהוא ייקנה להקדש^{כח} ?

לשיטה שבעלות היא אפשרות השימוש הדבר מיושב היטב. כאשר אדם מקדיש, הוא מחיל קדושה על הנכס. כיוון שהנכס קדוש, אסור לכל אדם – וגם למקדיש עצמו – להשתמש בו, אלא רק לגבוה. אם כן ממילא בעלותו של המקדיש פוקעת והנכס נקנה להקדש.

לפי זה מובן מאוד מדוע הקדש חל בלי מעשה. שהרי מעשה ההקדשה של האדם הוא רק החלת קדושה, ולזה כמובן לא שייך מעשה קניין. והעברת הבעלות חלה ממילא בתוצאה מהקדושה (בקדושת הגוף), כדלעיל^{כט}.

^{כה} כפי ששאלנו בסוגיא זו פרק א.

^{כו} כפי ששאלנו בסוגיא ח בפרקים ג וה.

^{כז} סוגיא ח פרק ז.

^{כח} כפי ששאלנו בסוגיא זו פרק ג.

^{כט} סוגיא זו פרק ג.

הבאנו שחקרו האחרונים לגבי שותפין, האם כל אחד מהשותפין בעלים על חצי מהנכס (למשל, ראובן בעלים על החצי המזרחי ושמעון על המערבי), או שכל אחד מהם בעלים על כולו. שאלנו: מה שורשה של חקירה זו?^ל

ע"פ החקירה היסודית בהגדרת בעלות – האם היא חלה ע"י קניין או שהגדרתה היא אפשרות השימוש – יובן לנו גם שורש החקירה בשותפין.

הרי בפועל, בשותפות, שני השותפים רשאים להשתמש בכל הנכס. אין חצי אחד שרק ראובן משתמש בו וחצי אחר שרק שמעון משתמש בו, כמובן. אם כן אפוא לשיטה שבעלות היא אפשרות השימוש – אנו מוכרחים לומר שכל אחד מהשותפים בעלים על כל הנכס. רק לשיטה שבעלות אינה תלויה באפשרות השימוש שייך לומר שכל אחד מהשותפים בעלים רק על חצי.

אלא שעל הסבר זה יש קושיא עצומה. את החקירה האם כל אחד בעלים על חצי או על כל הנכס, חקרו האחרונים לא רק לגבי שותפין, אלא גם לגבי שאר הבעלויות המשותפות – קניין ציבורי (כגון רכוש של בני העיר) ויורשים (כגון אחים שירשו מאביהם וטרם חילקו את הירושה). והאחרונים חילקו בין סוגי הבעלויות הללו, שבחלקם כל אחד בעלים על חלק מהנכס, ובחלקם כל אחד בעלים על כל הנכס.

החקירה בהגדרת בעלות לא יכולה לבאר לנו מדוע לחלק בין סוגי הבעלויות השונים. שהרי אם בעלות היא אפשרות השימוש בנכס, אם כן בכל הבעלויות המשותפות צריך לומר שכל אחד בעלים על כולו, ואין טעם לחלק בין הבעלויות השונות.

בעניין זה של שותפין יורשים וציבור, ובחילוקים ביניהם, נאריך בס"ד בשער הבא...



פרק ז – שיטה מחודשת עוד יותר

לסיום הסוגיא, נעסוק בחידוש נוסף בדיני הפקר.

^ל סוגיא זו פרק ב.

ראובן מוכר אגוזים בדוכן בשוק. הוא מוכר רבבות אגוזים ביום. מידי פעם נופל לו אגוז מהדוכן לרשות הרבים, לראובן לא אכפת, והוא אף לא טורח להרימו. יום אחד ראובן הקדיש את כל אגוזיו לצדקה. האם האגוזים הבודדים שכבר נפלו – גם הם מוקדשים לצדקה?

בפשטות גם האגוזים שנפלו עדיין שייכים לראובן, שהרי הוא לא הפקירם, לא הקנה אותם לאף אדם, ובוודאי שלא התיימש מהם. אם כן הם חלק מאגוזיו, והקדישם לצדקה.

נענין יותר בסוגיא זו.

יש מהאחרונים^{לא} שחידשו שחפץ זול מאוד, כגון תמר אחת או אגוז אחד^{לב}, שלבשליו לא אכפת ממנו, ואינו מקפיד אם יקחוהו אחרים, הריהו הפקר.

חפץ כזה נקרא במפרשים דבר שאינו מקפיד עליו.

בשול"ת בית שערים^{לג} אף הביא לכך ראיה מדברי רש"י. הגמרא^{לד} דנה בפירות שאינם ראויים לאכילה^{לה} ואומרת:

בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן (אם יטלום אחרים) מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר.

ופירש רש"י^{לו}:

ופטורין מן המעשר – להפקר פטור מן המעשר.

דהיינו, כיוון שבעל הבית לא מקפיד עליהם, הרי הם הפקר.

לדעה זו, האגוזים הבודדים שנפלו מדוכנו של ראובן – הרי הם הפקר, כיוון שאינו מקפיד עליהם. אם כן, אינם חלק מאגוזיו, והוא לא הקדישם. גם אם התכוון להקדישם, הדבר לא הועיל, כיוון שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו^{לז}.

^{לא} שול"ת נודע ביהודה מהדורא קמא סי' נט ד"ה ואמנם זאת, בדעת הרמב"ם (כך הבין בדבריו האבני מילואים סי' כח ס"ק מט ד"ה כתב וד"ה ולבב), אמנם במהדורא תנינא (סי' עז ד"ה ומה שנסתפקתם) חזר בו וכתב שאינו הפקר. קובץ שיעורים בבא בתרא אות רנו. שול"ת בית שערים אורח חיים סי' קעד ד"ה עוד.

^{לב} רמב"ם הל' אישות פ"ה ה"ח, שעליו דן הנודע ביהודה שם. אמנם בדברי הרמב"ם עצמו יש שפירשו אחרת, כגון האבני מילואים שם.

^{לג} אורח חיים סי' קעד ד"ה עוד.

^{לד} פסחים ו:

^{לה} רש"י פסחים ו: ד"ה והתניא.

^{לו} פסחים ו: ד"ה ופטורין.

^{לז} בבא קמא סח:

אם בכל זאת ירצה להקדישם, יהיה עליו לקנותם שוב^{לח}, למשל בהגבהה, ואז להקדישם.

אמנם הנודע ביהודה^{לט} תמה על דעה זו:

הנה הדבר תמוה מאוד, ומה בכך שאין בעה"ב מקפיד, מ"מ כל זמן שלא הפקירו בפירוש, במה יצא החפץ או האוכל מחזקת מרא קמא.

❓ כיצד ניישב את תמיהתו של הנודע ביהודה?

לאחר שראינו שיש שיטה שהבעלות תלויה במציאות, ומוגדרת ע"פ אפשרות השימוש בנכס, נוכל ליישב את דברי רש"י והאחרונים הללו.

הם מוסיפים על הגדרה זו, וסוברים שהבעלות תלויה לא רק באפשרות השימוש בנכס, אלא גם ברצונו של הבעלים להשתמש בו. לשיטה זו, בעלות היא האפשרות והרצון של הבעלים להשתמש בנכס.

אם כן, חפץ כזה, שאין לבעלים רצון להשתמש בו, ממילא אינו בבעלותו, והוא נעשה מאליו הפקר.



^{לח} אבני מילואים סי' כח ס"ק מט ד"ה ולבבי, שלדעה זו אם ירצה לחזור ולזכות בחפץ יהיה עליו לקנותו שוב.

^{לט} שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא סי' נט ד"ה והנה.

שאלות לסיום השער

האם כעת נוכל להבין את טעמו של רש"י^מ שיאוש הוא הפקר? ומדוע לפי זה יאוש מועיל להפקיע מבעלותו בלי מעשה קניין^{מא}? והשאלה העיקרית על רש"י – כיצד יאוש יוצא מבעלותו אפילו שהוא לא התכוון לכך^{מב}? עיין ברש"י שהבאנו בסוגיא ז פרק ה ובהערה שם, האם אפשר לדייק מלשונות רש"י את הסבר זה? נחזור שוב^{מג} לשאלתנו מתחילת השער^{מד} – האם לרש"י צריך לבטל חמץ שאבד והתייאש ממנו?

לשיטת הרשב"א שאיסורי הנאה אינם שלו^{מה}, כאשר לאדם יש נכס מסוים והוא נודר שהוא לא יהנה ממנו – מה קורה לנכס הזה? עיין ברשב"א נדרים פה. תחילת ד"ה הא דא"ר (הובא גם בר"ן שם על הדף תחילת ד"ה ומהא). האם, באופן דומה לזה, יהיה יישוב לדברי הרמב"ם שכתב "ההפקר אף על פי שאינו נדר, הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו"^{מו}, אע"פ שהאחרונים הוכיחו שהפקר כן יוצא מבעלותו^{מז}? ומדוע, אם כן, לשיטתו הפקר אינו צריך מעשה קניין^{מח}? לפי זה, מה יסבור הרמב"ם בספק הפקר – כדברי הר"ן^{מט} שלקולא או כספיקו של הפרישה^י שלחומרא?

^מ שהבאנו בסוגיא ז פרק ה.

^{מא} כפי ששאלנו בסוגיא ח פרק ב.

^{מב} כפי ששאלנו בסוגיא ז פרק ו.

^{מג} חזרנו לשאלה זו גם בסוגיא ז פרקים ז, י

^{מד} סוגיא ז סוף פרק א.

^{מה} כדלעיל בסוגיא ט פרק ד.

^{מו} כמו שהבאנו בסוגיא ז פרק ח.

^{מז} כמו שפירטנו בסוגיא ז פרק יא.

^{מח} כפי ששאלנו בסוגיא ח פרק ב.

^{מט} שהבאנו בסוגיא ז בסוף פרק א.

^י שהבאנו בסוגיא ז בסוף פרק ח.

השער הרביעי

בעלויות משותפות

סוגיא י':

שותפין

סוגיא יא':

תפיסת הבית

סוגיא יב':

חצי עבד

וחצי בן חורין

השער הרביעי – בעלויות משותפות

סוגיא י': שותפין 159

- פרק א – מהי שותפות? 159
- פרק ב – קניין ציבורי 160
- פרק ג – יורשיו של קניין ציבורי 161
- פרק ד – קרבן ציבור 161
- פרק ה – החילוק בין שותפין לציבור 162
- פרק ו – סילוק 164
- פרק ז – וטעמא מאי? 166
- פרק ח – עדת קורח 168
- פרק ט – הקושיא על שיטת רש"י 172
- פרק י – חמץ ותרומה בשותפות 173

סוגיא יא': תפיסת הבית 175

- פרק א – מהי תפיסת הבית? 175
- פרק ב – המוכר את חלקו 176
- פרק ג – אין ספק מוציא מידי ודאי 178
- פרק ד – מעשר בהמה 179
- פרק ה – שורש המחלוקת בתפיסת הבית 182
- פרק ו – האם סוגייתנו קשורה לסוגיית ברירה? 183

סוגיא יב': חצי עבד וחצי בן חורין 186

- פרק א – מה דינו? 186
- פרק ב – ממונות ואיסורים 187
- פרק ג – חציה שפחה וחציה בת חורין 189
- פרק ד – כקטנה שנולדה 191
- פרק ה – הרכבה שכונית 192
- פרק ו – מאין בא? 193
- פרק ז – עבד של ציבור ויורשין 195
- פרק ח – דעה מחודשת בשותפין 196
- שאלות לסיום השער 199

סוגיא י

שותפין

פרק א – מהי שותפות?

לאחר שבשער הקודם עסקנו ביסודות גדרי הבעלות, נדון בשער זה על מקרים מורכבים יותר, של בעלויות משותפות.

כאשר שני בני אדם (או יותר) הם בעלים יחד על אותו נכס, הם נקראים **שותפין**. שותפין יכולים להיות בקרקע^א, במטלטלין^ב, בבעלי חיים^ג ואפילו בעבדים^ד.

השותפות יכולה להיווצר ע"י זה שכל אחד מהשותפין הביא סכום כסף, ובכסף המשותף קנו רכוש. וכן אם כל אחד מהשותפין הביא רכוש, והם עירבו את הרכוש יחד. ולדות שנולדו מבעלי חיים של שותפות, גם הם שייכים לשותפות^ה.

בעלות של שותפין שונה מבעלות רגילה בכמה עניינים, ודנים לגביה הן לגבי דיני ממונות, כגון חלוקת השותפות^ו ונזקים בחצר השותפין^ז, והן לגבי מצוות ודינים שחלים על השותפות, כגון תרומות ומעשרות^ח, מעשר בהמה^ט, קרבנות^י, תחומין^{יא} ונדרים^{יב}.

^א גיטין מז.

^ב ביצה לז:

^ג ביצה לז:

^ד גיטין מב.

^ה רמב"ם הל' בכורות פ"ו ה"י.

^ו בבא בתרא פרק א באריכות.

^ז בבא מציעא יג; בבא קמא נא.

^ח תמורה יג.

^ט בכורות נו:

^י יומא נ, הוריות ו.

^{יא} ביצה לז:

^{יב} נדרים מה:

מבחינת השימוש בנכס המשותף, הדין פשוט: לכל השותפים יש כמובן זכות שווה להשתמש בו. הדיונים והספיקות הם, כמו בסוגיות רבות, לגבי המקרים הנדירים יותר, ולגבי ההגדרות.



פרק ב – קניין ציבורי

השוואות בין מושגים ודינים דומים מסייעות לנו להגדירם.

השאלה מה הטעם של חילוקי הדינים בין מושגים דומים לכאורה, מסייעת לנו לחדד את הגדרתו של כל אחד מהמושגים.

כך למשל העיסוק בחילוקים בין הכרעת רוב להכרעת חזקה, לימד אותנו⁷ על ההבדל המהותי בין בירור להנהגה.

שאלות כאלה נמצאות לרוב בגמרא, בלשון "מאי שנא... ומאי שנא...".

השוואה בין מושג מסוים למושג אחר הדומה לו במקצת, והדיון מה הדמיון ומה החילוק ביניהם, מסייעים לנו להגדיר את מהותו של המושג.

נעבור אם כן למושג הדומה לשותפין, והוא קניין ציבורי.

קניין ציבורי הוא נכס ששייך לציבור מסוים, כגון נכס השייך לכל בני העיר, לכל בני הקיבוץ, לכל אזרחי המדינה, לכל השבט, לכל עם ישראל וכו'.

מהו הדמיון בין שותפין לקניין ציבורי? ומה החילוק ביניהם?

נפתח בשאלה פשוטה:

מה הדין אם אחד מהשותפין הפקיר את חלקו בשותפות? ומה הדין אם אחד מבני הקיבוץ הפקיר את חלקו ברכוש הציבורי של הקיבוץ?

לפני שנשיב על שאלה זו, נשאל שאלות נוספות בדיני שותפין וקניין ציבורי.



⁷ לעיל בשער השני.

פרק ג – יורשיו של קניין ציבורי

ראובן ושמעון היו שותפים בקרקע. אילו הם היו מחלקים את השותפות, כמובן שכל אחד מהם היה מקבל את חציה. הם לא חילקו אותה, ומתו. ראובן הניח בן אחד, ושמעון הניח שני בנים. כעת, אותם בנים רוצים לחלק את השותפות.

? כמה יקבל בנו של ראובן? כמה יקבלו בניו של שמעון?

התשובה כמובן ברורה: בנו של ראובן יקבל חצי מהקרקע, ובניו של שמעון יקבלו – כל אחד – רבע מהקרקע.

כעת נעבור למקרה דומה: ראובן ושמעון חיו בעיר שהיה בה מרחץ השייך לכל בני העיר. דהיינו, קניין ציבורי. כיוון שראובן ושמעון הם מבני העיר, כמובן שהיתה לכל אחד מהם זכות שווה במרחץ, כמו לשאר בני העיר. אילו בני העיר היו מחליטים למכור את המרחץ ולהתחלק בשוויו, כמובן שכל אחד מבני העיר היה מקבל חלק זהה מהסכום. הם לא חילקו אותו, וראובן ושמעון מתו. ראובן הניח בן אחד, ושמעון הניח שני בנים. כעת, בני העיר רוצים למכור את המרחץ ולהתחלק בשוויו.

? כמה יקבל בנו של ראובן? כמה יקבלו בניו של שמעון? האם יש חילוק בין מקרה זה, של קניין ציבורי, למקרה הקודם של שותפין?



פרק ד – קרבן ציבור

כידוע, בקרבנות הבאים מן הבהמה, יש קרבנות יחיד ויש קרבנות ציבור. קרבנות יחיד הם קרבנות שכל אדם יכול להביא בעצמו. קרבנות ציבור, כגון תמידים ומוספים, הם קרבנות שנקנים מכספי תרומת הלשכה^י, שהיא ממון הציבור.

אמנם קרבנות העוף הם רק קרבנות יחיד. הציבור לעולם אינם מביאים קרבן עוף. כך מבואר בגמרא^{טו}, וכן לשון הרמב"ם^{טז}:

^י משנה שקלים פ"ד מ"א.

^{טו} שבועות יב:

^{טז} רמב"ם הל' שקלים פ"ד ה"ט.

שאינ בקרבנות הצבור עוף.

ומה הדין של שותפין? האם שני שותפין יכולים להביא קרבן עוף? נעיין בדברי הרמב"ם^{יז}:

שנים שרצו להביא שלמים או עולה בשותפות מביאין, בין בנדר בין בנדבה ואפילו עוף יבוא בשותפות.

דהיינו, אע"פ שציבור לא יכולים להביא קרבן העוף, שותפין כן יכולים. וכן מפורש במשנה^{יח}. בדומה לזה יש חילוק בין שותפין לציבור לעניין שלמי נדבה – קרבן זה קיים בשותפין^{יט} אך לא בציבור^כ.

אלא שחילוקים אלה, בין קרבן ציבור לקרבן שותפין, מעלים תמיהה גדולה:

אם שני אנשים נתנו כל אחד סכום כסף קטן, וקנו ביחד עוף, הם יכולים להביאו כקרבן שותפין? ראינו במפורש שכן. ואם שלושה אנשים נתנו סכומי כסף וקנו יחד עוף, הם יכולים להביאו כקרבן? ודאי שכן. ואם עשרה אנשים קנו יחד? ואם מאה? הרי מסתבר שכן. ואם כל עם ישראל אספו כסף וקנו בו ביחד עוף, מדוע שלא יוכלו להביאו כקרבן שותפין?

מאיזה שלב, קבוצה של כמה אנשים מפסיקה להיות "שותפין" ונעשית "ציבור" שפסול להביא קרבן העוף? מה בכלל החילוק בין "שותפין" ל"ציבור"? 

שאלות אלו מעוררות אותנו לנקודה חשובה: הגדרה חייבת להיות מדויקת, והגבול בין מושגים דומים חייב להיות חד וברור.



פרק ה – החילוק בין שותפין לציבור

החילוק בדינים בין קרבן שותפין לקרבן ציבור, מוכיח שיש חילוק במהות בין שותפין לציבור.

^{יז} הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"א.

^{יח} מנחות קד:

^{יט} מנחות קד: במשנה, רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"א.

^כ רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"ד.

כדי לבאר את חילוק זה, נדון על מהותה של הבעלות המשותפת.

❓ כאשר ראובן ושמעון שותפים בקרקע, למי בדיוק שייכת הקרקע? מי בדיוק הבעלים על כל חלק שבה?

ייסדו האחרונים^{כא} שבשותפות כל אחד מהשותפין בעלים רק על חלק מהנכס, אלא שאין אנו יודעים איזה חלק בדיוק שייך לכל אחד מהם. למשל, יתכן שראובן הוא הבעלים על החצי המזרחי של הקרקע ושמעון על החצי המערבי, יתכן שהחלוקה היא שונה. עכ"פ, כל אחד מהם בעלים על חצי מהקרקע.

(הערה: בדוגמא הנ"ל נקטנו שחצי מסוים שייך לראובן וחצי מסוים שייך לשמעון^{כב}. אמנם חלק מהאחרונים הגדירו את החלוקה לחצאין בדרכים אחרות^{כג}. בלימודנו כאן לא ניכנס לחילוקים הדקים בין שיטות אלה, ובפרט שלרוב הדיונים שיובאו בסוגיא זו אין נפק"מ בין שיטות אלו^{כד}).

❓ האם כעת נוכל להבין במה שונה הבעלות על קניין ציבורי מהבעלות של שותפות?

כך מחלק הקובץ שיעורים^{כה} בין שותפות לציבור, וכך הוא מיישב את הקושיא על החילוק בין קרבן שותפין לקרבן ציבור:

דבשותפין, כל אחד מהשותפין הוא בעלים על חלק... ומצינו לענין קרבנות, קרבן שותפין וקרבן ציבור, ודיניהן חלוקין, דעוף ישנו בשותפין ואינו בציבור, והיינו בדבר של שותפות יש להחפץ בעלים רבים, וציבור הוא בעלים אחד.

^{כא} קובץ שיעורים בבא בתרא אות תד, אבן האזל הל' שכנים פ"ב ה"י ד"ה איברא, חידושי הגר"ט סי' קצב ד"ה ועפ"ז, שערי יושר שער ג סוף פרק כב אמצע ד"ה ובקושיא (לקמן נביאם כולם בלשונותיהם). והדרכי משה דרכי הקניינים שמעתא ב סוף פרק יא וכן הקהילות יעקב גיטין תחילת סי' לד (ובהוצאה הישנה סי' ל) חקרו בהגדרת שותפות והביאו צד כזה.

^{כב} כך משמע מהקובץ שיעורים שם, וכן מוכח מתוס' גיטין מז: ד"ה טבל (שיובא בס"ד לקמן בסוגיא יב פרק ח), וכן כתב הקהילות יעקב שם בדעת התוס' שם.

^{כג} השערי יושר שם הגדיר שהחלוקה לחצאין היא שיש לכל אחד חצי שאינו מסוים, וגם קמי שמיא לא איגלאי לסיים את חלקו של כל אחד. ומהאבן האזל שם (ד"ה איברא וד"ה אלא) משמע שיטה שלישית, שכל נקודה ונקודה בשדה נחלקת לשניים, חציה רק לראובן וחציה רק לשמעון.

^{כד} תהיה נפק"מ בסוגיא יב פרק ח.

^{כה} בבא בתרא אות תד.

דהיינו, בשותפות יש לכל אחד מהשותפין חלק מסוים בנכס ששייך לו. אך בקניין ציבורי הנכס כולו שייך לציבור כולו. כך מובן שהתורה התירה קרבן עוף בשותפות אך לא בציבור – החילוק ביניהם לא נובע ממספר האנשים, אלא מהגדרת הבעלות.



פרק ו – סילוק

הגמרא^כ דנה לגבי אדם הרוצה להעיד על הרכוש של בני עירו, וכיוון שכרגע הוא נוגע בדבר, הוא רוצה לסלק עצמו מהבעלות הציבורית כדי שיוכל להעיד. וכך כותב על זה הרמב"ם^כ:

כל עדות שתבא הנאה לאדם ממנה אינו מעיד בה שזה הוא כמעיד על עצמו, לפיכך בני העיר שבא מערער לערער עליהם במרחץ או ברחוב של עיר, אין אחד מבעלי העיר מעיד בדבר זה ולא דן עד שיסלק עצמו בקנין גמור ואחר כך יעיד או ידין.

בהמשך^כ הוא דן במקרה דומה לגבי שותף שרוצה להעיד לשותף השני:

קרקע שבין שני שותפין שבא מערער להוציאה מתחת יד השותף, אינו מעיד לשותפו עליה אלא אם סילק עצמו ממנה וקנו מידו שנתנה לשותף...

כאשר ישנם בגמרא או בראשונים שני דינים שאמורים לכאורה להיות זהים, כדאי לבדוק האם באמת הלשון של שניהם דומה. אם יש חילוק מהותי בלשון, יש לעיין מדוע. נעיין שוב בשתי ההלכות הללו ברמב"ם, ונבדוק מהי הפעולה שצריך לעשות בשביל להסתלק.

בשותפות הרמב"ם הוסיף את המילים "שנתנה לשותף". בקניין ציבורי הרמב"ם לא הזכיר לשון דומה. דרכו של הרמב"ם לדייק מאוד בלשונו^כ, ובוודאי יש טעם לשינוי-לשון זה.

^כ בבא בתרא מג.

^{כז} הל' עדות פט"ו ה"א.

^{כח} הל' עדות פט"ו ה"ד.

? לאחר שהבנו את החילוק בין בעלות של שותפין לבעלות של ציבור, האם נוכל להבין את הטעם לחילוק הלשוניות ברמב"ם?

כעת נחזור גם לשאלות מתחילת הסוגיא^ל:

? מה הדין אם אחד מהשותפין הפקיר את חלקו בשותפות? ומה הדין אם אחד מבני הקיבוץ הפקיר את חלקו ברכוש הציבורי של הקיבוץ?

? מה הדין כאשר ראובן ושמעון מתו והניחו מספר שונה של יורשים? האם יש חילוק בין מקרה זה, של קניין ציבורי, למקרה דומה בשותפין?

ע"פ היסוד שהבאנו, שבשותפין כל אחד בעלים על חלק מהנכס, ובציבור כולם בעלים יחד על כולו, האבן האזל^{לא} השיב על שלוש השאלות הללו:

ומבואר מדבריו (של הרמב"ם) דגבי בני העיר סגי לשון סילוק לבד אבל גבי שותפין צריך דוקא לשון הקנאה, וטעמא דמילתא נראה דגבי שותפין במה שיסתלק שותף אחד אינו זוכה שותף השני בחלקו, דאין לכל שותף כי אם חצי הנכסים, ולכן אם רוצה להסתלק הרי הוא כאילו הפקיר לכל העולם וצריך דוקא לשון הפקר, אבל בני העיר לא דמי לשותפים דאין נ"מ אם לאחד מבני העיר יהיו בנים רבים ולאחד בן אחד, לא נימא דלכן האחד יש יותר זכות במרחץ אחר מיתא אביו משל כל א' מבנים הרבים משום דהמרחץ הוא שייך לבני העיר בכלל וכשאחד מסתלק ממילא נשאר המרחץ בעד שאר בני העיר.

אם כן, בשותפות לא די בזה שאחד השותפים יסלק עצמו מהבעלות, שהרי אז חצי מהקרקע תהיה הפקר, אלא עליו להקנות את חלקו לחבירו. משא"כ בקניין ציבורי, שברגע שהאחד מסלק את בעלותו, ממילא הנכס ממשך להיות שייך לשאר בני הציבור, ואין בו חלק של הפקר.

נחזור לעיין שוב בלשון הרמב"ם שבתחילת פרק זה, ונשים לב לעומק וליופי, כיצד הרמב"ם, בלשונו המדויקת, רמז לנו את כל יסוד זה בשתי מילים – "שנתנה לשותף". לאחר שאנו מבינים את עומק כוונתו של הרמב"ם במילותיו הקצרות והמדויקות, הן מבהיקות לנו במיוחד.

^{כט} משפטי שמואל (לר' שמואל קלעי) סי' קכ באמצע הסימן (הובא ביד מלאכי, כללי הרמב"ם, אות ג): "כי כל דבריו של הרמב"ם הם בתכלית הדיוק, ויש לדקדק ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדקדק בגמרא עצמה". ומעין זה כתב המגדל עוז הל' גניבה פ"ב סוף ד"ה ואני אומר לשון.

^ל סוגיא זו פרקים ב ג.

^{לא} הל' שכנים פ"ב ה"י ד"ה איברא.

וכך מבואר שיש חילוק בין יורשים של שותפין ליורשים של קניין ציבורי. ביורשים של שותפין, כל אחד מהיורשים מתחלק עם אחיו בחלק של הנכס שהיה שייך לאביו. לכן, אם לראובן יש בן אחד ולשמעון שניים, בנו של ראובן יזכה בחצי מהקרקע, וכל אחד מבניו של שמעון יזכה ברבע מהקרקע, כמובן. אך בקניין ציבורי, לכל אחד מבני העיר יש בעלות על כל המרחץ, ואין נפק"מ אם הוא ירש לבדו או יחד עם אחיו.



פרק ז – וטעמא מאי?

ראינו שהאחרונים חילקו בין שותפות לקניין ציבורי, שבשותפות כל אחד מהשותפין בעלים על חלק מהנכס, ובקניין ציבורי כל בני הציבור בעלים יחד על כל הנכס.

לאחר שלומדים חילוק מסוים, חשוב לנסות ולהבין האם אנו יכולים למצוא את טעמו (אמנם לא תמיד בידינו למוצאו), ובפרט שהרי לא מדובר כאן בגזירת הכתוב, אלא בדינים שמקורם מסברא. נשאל אם כן:

מה טעם החילוק בין שותפות לקניין ציבורי? ?

כדי להסביר חילוק בין שני מושגים דומים, כדאי לעיין בחילוק ביניהם לגבי הדין במקרה מסוים. לכן, כדי להסביר את החילוק בין שותפות לציבור, נשאל שאלה נוספת:

כאשר ראובן ושמעון שותפים בנכס, ולוי רוצה להצטרף אליהם (בהסכמתם כמובן), הוא צריך לעשות מעשה קניין, שהרי הוא קונה חלק מהנכס. מאידך, כאשר לוי עובר דירה ?

כדי להגדיר ולהסביר חילוק בין שני מושגים דומים, כדאי לעיין בחילוק ביניהם לגבי הדין במקרה מסוים.

קל יותר להסביר את החילוק בין שני דינים (למשל, האם צריך מעשה קניין במקרה מסוים) מאשר להסביר חילוק בין מושגים (למשל, מדוע יש חילוק בין הגדרת שותפין להגדרת ציבור).

לאחר שנבין היטב את טעמו של החילוק בדין, יקל עלינו להבין גם את החילוק בין המושגים.

בכלל, יש לשים לב לקשיים בדיונים על מושגים מופשטים, ובכל דיון כזה לבדוק האם הסברא באמת מתאימה לדינים שחלים על המושג. חשוב לשים לב שבמשנה ובגמרא, ברוב המקרים, הסוגיא לא פותחת בשאלה על המושגים עצמם, אלא על דינים הנובעים מכך.

למשל, סוגיית "האם הולכים בממון אחר הרוב" לא פותחת בשאלה זו, אלא בשאלה "המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן – האם זהו מקח טעות".

והוא נעשה אחד מבני העיר, הוא נעשה ממילא בעלים על הנכסים הציבוריים, ואין צורך שיעשה מעשה קניין. מדוע באמת יש הבדל בין הצטרפות לשותפות לבין הצטרפות לקניין ציבורי?

כאן אנו מגיעים לשורש החילוק בין שותפין לציבור, ומקורו בשאלה הפשוטה והיסודית: מי מוגדר הבעלים של הנכס? (לשם המחשה נוכל לשאול: מי כתוב בבנק בתור הבעלים של חשבון הבנק?).

בשותפות, הבעלים מוגדר "ראובן ושמעון". בבני העיר, הבעלים לא מוגדר "ראובן ושמעון ויהודה ויששכר וכו' וכו'", אלא "בני העיר". ראובן ושמעון ויהודה וכו' הם בעלים רק כתוצאה מכך שהם כרגע בני העיר^{לב}.

בעניינים מופשטים, חשוב לעיתים להמחיש את הסברא בעזרת דוגמא או משל^{לג}.
למשל, השערי יושר^{לד} הסביר את סוגיית רובא דאיתא קמן ע"י משל לכרטיסי הגרלה. וכן עשו עוד מפרשים בסוגיות שונות^{לה}.
את חשיבותן של הדוגמאות אנו רואים גם מכך שבסוגיית מציאת מטבעות^{לו}, הגמרא לא נמנעה מלבאר את צורת המטבעות ע"י דוגמא מצורת עבודה זרה. וכן אומר המדרש^{לז}: "אל יהי המשל הזה קל בעיניך... שע"י המשל אדם עומד על דברי תורה"^{לח}.

כך מובן מדוע אם לוי רוצה להצטרף לשותפות עליו לעשות מעשה קניין, כדי להעביר חלק מהנכס לבעלותו. אך אם הוא מצטרף לבני העיר, אין צורך שיעשה מעשה קניין, כיוון שמרגע שהוא נכלל בהגדרה של "בני העיר", הוא נעשה ממילא חלק מהבעלים.

להעמקת ההבנה בעניינים מופשטים, חשוב לעיתים להמחיש את הסברא בעזרת דוגמא.

אם כן נמשיל לכך משל: לראובן יש רכוש (לא בשותפות). לו יצויר שלראובן צמחה יד שלישית, בנוסף לשתי הידיים הקודמות. האם היא תצטרך לעשות מעשה קניין משתי הידיים הקיימות כדי שתזכה גם היא בחלק מרכושו של ראובן? בוודאי שלא, משום שהבעלים הוא ראובן, וברור שגם היד השלישית שלו היא חלק ממנו. כמו כן אם ראובן ישמין, ברור לנו שגם הבטן שלו היא בעלים על הרכוש שצבר בזמן שהיה רזה. כך הוא בקניין ציבורי. הבעלים הוא "בני העיר", ואם מישוהו מצטרף אליהם, הוא ממילא חלק מהבעלים.

^{לב} שערי יושר שער ג פרק כב ד"ה ועפ"י דרכנו נסתרים, שו"ת זרע אברהם (לר' מנחם זמבא) סי' ד אות כא ד"ה ואפשר, מכתבי תורה (לר' גאון) מכתב קמז (וכן דבריו שהובאו בספר ירושת פליטה סי' לז סוף ד"ה בענין, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' א אות יז), שו"ת אגרות משה חלק קדשים וטהרות סי' כד ד"ה והנכון וד"ה ובזה.

^{לג} למותר להדגיש שצריך לבדוק היטב שאכן המשל מתאים לנמשל.

^{לד} שער ג פרק ד ד"ה וע"כ.

כעת נבין היטב את טעם חילוקם של האחרונים. בשותפות יש בעצם שני בעלים: "ראובן" ו"שמעון", וכיוון שיש שני בעלים, כל אחד מהם יכול להיות בעלים רק על חלק מהנכס. אך בקניין ציבורי יש בעצם רק בעלים אחד, כגון הגדרת "בני העיר". כל האנשים ששייכים להגדרה זו הם חלק מאותו בעלים אחד. לכן, בפועל, כל אחד מהאנשים הללו הוא בעלים על כל הנכס (כמו שכל אחת מהידיים היא בעלים על כל הרכוש).

כעת נעיין בשיטת רש"י בעניין זה.



פרק ח – עדת קורח

נלמד את דברי רש"י בארבע סוגיות, ונחלקם לארבעה סעיפים.

סעיף א: סוכה לכל ישראל

לדעת חכמים, וזו ההלכה, אדם יכול לצאת ידי חובה בסוכה של חבירו. הגמרא מביאה את המקור לכך^ל:

וחכמים אומרים אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון כלולבו של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת.

ופירש רש"י^מ:

^{לה} הרש"ש (קידושין לב: על תוס' ד"ה מאי) הסביר את דיני שְׂיבה וחכמה ע"י משל לכללי המספרים, הרוגאצ'ובר (הובא בספר ירושת פליטה סי' לז ד"ה בענין) הסביר את מהותו של קניין ציבורי (בסוגייתנו) ע"י משל להרכבה מזגית של חומרים בטבע, והגאון מטברג (נר אהרן סי' ט עמ' קיז) הסביר את מהות התנאי ע"י משל לחומר נפץ.

^{לו} בבא מציעא כה:

^{לז} שיר השירים רבה פרשה א אות ח.

^{לח} וכן כתב בדרכי התלמוד (סי' א ד"ה ובכל) על חשיבותן של הדוגמאות להבהרת הסברא ולזכירה. ומעין זה העיר בקובץ אגרות החזון איש ח"ג אות יח.

^{לט} סוכה כז:

^מ סוכה כז: ד"ה כל.

דמשמע סוכה אחת לכל ישראל, שישבו בה זה אחר זה, ואי אפשר
 שיהא לכולן, דלא מטי שיה פרטה לכל חד אלא על ידי שאלה.

חשוב להדגיש שתוס' שם הביאו פירוש אחר^{מא}.

**באיזה סוג של בעלות מדובר כאן? האם דברי רש"י הללו מתאימים
 לדברי האחרונים דלעיל?** 

סעיף ב: חטאת שמתו בעליה

אדם שהקדיש בהמה לחטאת, ומת קודם שהקריבה, דינה של הבהמה למיתה,
 וזו הלכה למשה מסיני. כבר הזכרנו^{מב} שיש חילוקים בין קרבנות יחיד לקרבנות
 ציבור. ואכן, הגמרא^{מג} אומרת על כך:

אמר רב פפא... חטאת צבור שמתו בעליה אינה מתה
 (ובהוריות^{מד} בשינוי קל: כי גמירי חטאת שמתו בעליה במיתה,
 הני מילי ביחיד אבל לא בצבור), לפי שאין הציבור מתים. מנא
 ליה לרב פפא הא?... אלא היינו טעמא שאין הציבור מתים,
 משעירי רגלים וראשי חדשים, דאמר רחמנא אייתינהו מתרומת
 הלשכה, ודלמא מתו מרייהו דהני זוזי, אלא לאו ש"מ אין הציבור
 מתים.

מדוע אם כן חטאת ציבור שמתו בעליה כשרה? לדברי הגמרא, בפשטות, טעם
 הדין הוא "לפי שאין הציבור מתים", דהיינו, ממון הציבור אינו של "ראובן
 ושמעון וכו' וכו'" שחלקם מתו, אלא הוא של "כלל הציבור", כדלעיל, ולגבי
 ההגדרה "כלל הציבור", לא שייך שתהיה מיתה^{מה}. וכן משמע מלשון הגמרא
 "לפי", שהדין הוא "חטאת צבור שמתו בעליה אינה מתה", וטעמו הוא "שאין
 הציבור מתים"^{מו}.

^{מא} סוכה כז: ד"ה כל, וכתבו על דברי רש"י "ועל חינום דחק".

^{מב} סוגיא זו פרק ד.

^{מג} תמורה טו:

^{מד} ו, ושם ישנם עוד שינויים קלים בסוגיא.

^{מה} מכתבי תורה (לרואצ'ובר) מכתב קמז, שו"ת אגרות משה חלק קדשים וטהרות סי' כד ד"ה
 ובזה, וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"ד ה"א) "ואין אתה יכול לומר בחטאת
 צבור ולד או תמורה או שמתו בעליה שכל קרבנות הציבור זכרים ואין הציבור עושין תמורה כמו
 שיתבאר ואין כל ישראל מתים".

^{מו} אגרות משה שם.

אמנם רש"י^{מז} פירש זאת באופן אחר:

שאין דין חטאת שמתו בעליה בציבור... ואף על גב דאיכא למימר
למלא מתו מרייהו להנך זוזי, קצת מאותן שהביאו השקלים מתו
קודם הרגלים ונמלא שמקריבין חטאת שמתו בעליה שהרי יש להן
חלק בהן.

ובמסכת הוריות^{מח} קיצר יותר וכתב:

לאין כזור מתים – לאין דין מיתה בציבור, דכי גמירי חטאת שמתו
בעליה למיתה אזלל ביחיד ולא בציבור.

מפורש בדבריו שיש מציאות של חטאת ציבור שמתו בעליה, ולכן פירש
שהטעם שהיא כשרה הוא משום שפסול חטאת שמתו בעליה לא נאמר בחטאת
ציבור. משום כך הוא הוסיף "שאיין דין מיתה בציבור" (ולא שאין מציאות כזו),
וכן הפך את הבנתנו בגמרא: לפי רש"י הדין הוא ש"אין דין מיתה בציבור",
וטעמו הוא "דכי גמירי חטאת שמתו בעליה למיתה אזלל – ביחיד ולא בציבור".

**לאיזה סוג של בעלות שייכים קרבנות ציבור? מה אנו למדים מדברי
רש"י הללו? ומה כוונתו "שהרי יש להן חלק בהן"?** 

סעיף ג: מנחת כהן

התורה אומרת^{מט}:

וכל מנזות כהן כליל תהיה לא תאכל:

לכן, המשנה בשקלים^נ אומרת שהיו כהנים שלא נתנו מחצית השקל, משום
שסברו שאם יתנו מכספם לתרומת הלשכה, מנחות הציבור (העומר, שתי הלחם
ולחם הפנים) יבואו גם מכספם, ויהיה אסור לאוכלן. אך להלכה אינו כן^{נא}, וכך
אומר הירושלמי^{נב}:

^{מז} תמורה טו: ד"ה היינו.

^{מח} ו. ד"ה דאין.

^{מט} ויקרא ו טז.

^נ פ"א מ"ד.

^{נא} רמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ז.

^{נב} שקלים פ"א ה"ג, ג: בדפים שבדפוס שבבלי.

כן משיבין חכמים לר"י (שסובר שכהנים פטורים ממחצית השקל, מטעם זה): הטאת יחיד מתה אין הטאת ציבור מתה, (וכך גם) מנחת היחיד קריבה כליל ואין מנחת הציבור קריבה כליל.

בפשטות טעמו של הירושלמי הוא שהאיסור לאכול מנחת כהן נאמר רק במנחת יחיד. והרואצ'ובר^ג הוסיף שממון הציבור שייך להגדרת "כלל הציבור", כדלעיל, ולכן גם אם כהן נתן מחצית השקל לתרומת הלשכה, אין לו (או לכל אדם פרטי) בעלות בממון הציבורי, וממילא מנחות הציבור אינן "מנחת כהן".

עכ"פ, רש"י^{יד} פירש כך:

דהאי כליל תהיה צמנחת כהן גרידתא כחוב, אבל צמנחת צבור זיל צתר רובא.

דהיינו, ממונם של הכהנים בטל ברוב בממון הציבור^{יז} של תרומת הלשכה.

האם אנו מבינים את שיטתו של רש"י בעניין זה? ?

סעיף ד: עדת קורח

כאשר קורח ועדתו הביאו קטורת, משה התפלל^{יח}:

ויזר למישה מאד ויאמר אל ה' אל תפן אל מנוזתם לא
וזמור אזוד מזהם נשאתי ולא הרעתי את אזוד מזהם:

ופירש רש"י על התורה שם^{יז}:

אל תפן אל מנחתם... והמדרכ אומר יודע אני שיש להם חלק
בתמידי צבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לראון, תניחו האש ולא
תאכלנו.

גם כאן מדובר בקרבנות ציבור, ורש"י מתייחס לחלק מסוים ששייך לעדת קורח^{יח}.

^ג הובא בספר ירושת פליטה סי' לז סוף ד"ה בענין, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' א אות יז.

^{יד} ערכין ד. ד"ה שלנו.

^{יז} כך משמע מהמהר"ץ חיות שם, שהבין ברש"י שהביטול הוא בכספי הציבור.

^{יח} במדבר טז טו.

^{יט} במדבר טז טו ד"ה אל.

מהי אם כן שיטת רש"י בהגדרת הבעלות של קניין ציבורי, כפי שאנו רואים בארבע סוגיות אלו? 

רש"י סובר שגם בבעלות של ציבור יש לכל אחד מהבעלים חלק מסוים בנכס^{נט}, שלא כדברי האחרונים דלעיל. לכן לשיטתו:

- א. יש לכל אדם חלק מסוים בסוכה של כלל ישראל.
- ב. יש לכל אדם חלק בחטאות הציבור (ומה שלא אומרים על כך שחטאת שמתו בעליה תמות, הוא רק בגלל שפסול זה לא נאמר על חטאות ציבור).
- ג. יש לכל אדם חלק במנחות הציבור (ומה שלא אומרים על כך שמנחת כהן לא תאכל, הוא רק מדין ביטול ברוב).
- ד. יש לכל אדם חלק בתמידי הציבור, ולכן יש חלק ששייך לעדת קורח.

לאחר שראינו את שיטת רש"י בזה, איזו קושיא קשה עליו? 



פרק ט – הקושיא על שיטת רש"י

הקובץ שיעורים שם^ס הביא את דברי רש"י על עדת קורח, והקשה עליו:

ורש"י פ' קורח הביא שאמר משה יודע אני שיש להן חלק בקטורת ציבור לא תאכל האש חלקן, ומשמע מזה, דגם בקרבנות ציבור יש לכל אחד חלק מסוים, וצ"ע, דא"כ אין חילוק בין קרבן צבור לקרבן שותפין.

כיוון שלשיטת רש"י גם בקניין ציבורי יש לכל אחד חלק מסוים, עלינו למצוא חילוק אחר בין שותפין לציבור.

^{נח} כך הוכיח ממנו הקובץ שיעורים שיובא לקמן בתחילת הפרק הבא.
^{נט} הרוגאצ'ובר שם (שהובא בספר ירושת פליטה סי' לז סוף ד"ה בענין, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' א אות יז) והאגרות משה שם (חלק קדשים וטהרות סי' כד ד"ה והנכון וד"ה ובזה) הביאו צד כזה, אך דחוהו ע"י הראיות מחטאת שמתו בעליה וממנחת כהן. אלא שרש"י פירש את סוגיות אלו באופן אחר, כדלעיל, ומוכח שאדרבה, הוא כן סובר כך.
^ס בבא בתרא אות תד.

כך כותב הרמב"ן על התורה^{סא}:

וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל היא נדבת צבור, ואינה בעולת
העוף ולא בשלמים, ומעוטן נדונין כיחידים.

לדבריו, החילוק בין ציבור לשותפין אינו בהגדרה אלא במציאות: אם מדובר
ברוב ישראל – דינו כקרבן ציבור, אך אם מדובר במיעוט – דינו כשותפין. ע"פ
דבריו ניסה ליישב הקובץ שיעורים שם^{סב} את שיטת רש"י:

ובאמת כן נראה דעת הרמב"ן – פ' ויקרא דעד מחצה יש להן
דין שותפין ורוב ישראל מיקרי ציבור, אבל דעת רש"י אינו כן
עיינן שם.

דהיינו, דווקא את דעת רש"י אי אפשר ליישב כך. אם כן חזרה הקושיא:

מהו החילוק לשיטת רש"י בין קרבן שותפין לקרבן ציבור? ?



פרק י – חמץ ותרומה בשותפות

בנוסף לשאלה שנותרה לנו מהפרק הקודם, נשאל שאלה נוספת לסיום הסוגיא:

שיעורו של איסור בל יראה (מדאורייתא) בכזית. ראובן ושמעון קנו עוגיה ?
בשותפות, שגודלה הוא כזית בודד. לפני פסח הם לא ביערו אותה ואף
לא ביטלו את החמץ שברשותם. האם הם עוברים בבל יראה?

כך כותב המהר"ט אלגאזי^{סג} (חשוב להדגיש שהוא תולה את דין זה בשאלות
נוספות, ולצורך סוגייתנו נדון רק בדבריו הקשורים לענייננו):

אבל בחמץ של שותפין שאין בו אלא כזית דליכא שיעור חמץ
לכל א' ואחד, דבפחות מכזית אינו עובר בב"י וב"י, נראה

^{סא} ויקרא א ב ד"ה ואפשר.

^{סב} בבא בתרא אות תד.

^{סג} קהילת יעקב ח"א אות ח סי' קלט (מא: בדפיו), הובא בשדי חמד ח"ז אסיפת דינים מערכת
חמץ ומצה סי' ח תחילת אות כ (עמ' 246).

דאינו עובר שום א' מהשותפין כיון דלא קרינן ביה שלך אי
אתה רואה שהרי אינו כולו שלו שיעבור...

דבריו אלו מתאימים לדברי האחרונים שהבאנו, שכל אחד מהשותפין בעלים על
חצי מהשותפות. בסוגיות הבאות נחזור לדון בשאלה זו.

כעת נשאל שאלה נוספת, מורכבת יותר:

**שדה של ישראל חייבת בתרומות ומעשרות, כידוע. לעומת זאת, שדה של
גוי פטורה מתרומות ומעשרות (באופנים מסוימים^ט). ישראל וגוי שקנו
שדה בשותפות – מה דינה? האם היא חייבת בתרומות ומעשרות? האם
אפשר להפריש ממנה תרומות ומעשרות, וכיצד?** ?

קודם שנשיב על שאלות אלו, נסיף שאלות נוספות בסוגיות הבאות...



^ט לדעה שיש קניין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, או בסוריא לדעה שכיבוש
יחיד לא שמיה כיבוש (גיטין מז:).

סוגיא יא

תפיסת הבית

פרק א – מהי תפיסת הבית?

במשנה ובגמרא מוזכר בכמה מקומות המושג "תפיסת הבית" (ובכמה מקומות הלשון: תפוסת הבית). מהי תפיסת הבית?

נעיין בדברי רש"י^א:

בתפיסת הבית – כלומר נפלו להן בהמות צירוקה עד שלא חלקו.

כלומר, תפיסת הבית היא הרכוש שירשו כמה יורשים יחד מן המת, כל עוד לא חילקו אותו ביניהם. בזמן זה, כל היורשים בעלים על רכוש זה.

מובן לנו שיש דמיון בין תפיסת הבית לבין שותפות, ואכן תפיסת הבית נכללת במשנה^ב במילים "האחין השותפין", ופירש שם רש"י^ג:

האחין שהן שותפין צירוקתן.

נדגיש, שאע"פ שהדוגמא המצויה היא אחים שירשו את אביהם, דין זה קיים בכל מקרה שכמה יורשים ירשו יחד מאותו מת. אלו יכולים להיות למשל גם כמה אחים שירשו את אחיהם, או בני אחים שירשו את דודם וכו'.

כהמשך לסוף הסוגיא הקודמת^ד, נשאל:

ראובן ושמעון הם אחים שירשו עוגיה בשותפות. גודלה הוא כזית בודד. לפני פסח הם לא ביערו אותה ואף לא ביטלו את החמץ שברשותם. האם הם עוברים בבל יראה? 

נוסיף שאלה כללית יותר:

^א בבא קמא קי: ד"ה בתפיסת.

^ב חולין כה: וכן בבכורות נו: אלא ששם יש שינויי גירסאות קלים.

^ג חולין כה: ד"ה וכן.

^ד סוגיא י פרק י.

איזו חקירה נוכל לחקור לגבי הבעלות של תפיסת הבית? ?



פרק ב – המוכר את חלקו

נעיין בגמרא^ה:

אמר רבה פלגא דאית לי בארעא, פלגא.

ופירש הרשב"ם שם:

אמר רבה – ראונו ושמענו שהיה להם שדה בשותפות ומכר ראונו את חלקו לאיניש מעלמא וכחז לו כן פלגא דאית לי בארעא, כלומר החזי שיש לי בשדה זו אני מוכר לך. פלגא – כלומר כל חצי השדה מכר.

עולה מכך שפשוט שבשותפות, אחד מהשותפין יכול למכור את חלקו לאחר. מאידך, דבר ברור הוא שאחד השותפין אינו יכול למכור את חלקו של חברו.

מה הדין בתפיסת הבית? האם אחד האחים יכול למכור את חלקו לאחר? ?

נעיין בגמרא^י שדנה על בכור (שיש לו שני חלקים בירושה – "חלק פשוט" ו"חלק בכורה") ופשוט (שאר האחים, שיש לכל אחד מהם רק חלק אחד):

דהווא בכור דאזיל זבין נכסי דידיה ודפשוט (מכר גם את שני חלקיו וגם את חלקו של אחיו הפשוט)... אתו לקמיה דרבא אמר להו לא עשה ולא כלום. מר סבר לא עשה כלום בפלגא ומר סבר בכולהו.

בביאור המחלוקת בגמרא זו נחלקו הראשונים. הרשב"ם שם^ז פירש:

^ה בבא בתרא סב:

^י בבא בתרא קכו-קכו:

^ז בבא בתרא קכו:

לֹא עָשָׂה כְּלוֹם צִפְלָגָא – צַחֲלָק פְּשִׁיטוֹתוֹ וְכָל שָׁכֵן צַחֲלָק פְּשִׁיטוֹ
אֲחִיו אֲצֵל צַחֲלָק צִכּוּרָה יִפֶּה מִכָּר דִּישׁ לוֹ לְצִכּוּר קוּדֶם חֲלוּקָה.
צִכּוּלָהוּ – אִפִּי צַחֲלָק צִכּוּרָה.

כלומר, המחלוקת היא על חלק הבכורה, דהיינו החלק הנוסף של הבכור, אבל את חלקו הפשוט בוודאי שאינו יכול למכור.

חשוב להדגיש: דברי הרשב"ם אינם דווקא לגבי בכור שרוצה למכור את חלקו הפשוט, אלא לגבי כל יורש הרוצה למכור את חלקו.

תוס' שם"ה הקשו עליו וכתבו:

לֹא עָשָׂה כְּלוֹם צִפְלָגָא – פִּירֶשׁ הַקּוֹנְטֵרַם צַחֲלָק פְּשִׁיטוֹתוֹ וְכָל שָׁכֵן
צַחֲלָק פְּשִׁיטוֹת אֲחִין וְאִין נִרְאָה דַּחֲלָק פְּשִׁיטוֹתוֹ פְּשִׁיטָא דִּמְכָר
כְּדַקְאֵמֵר לְעֵיל מַה חֵלֶק פְּשִׁיטָא אֵף עַל גַּב דְּלֹא אֲחִי לִידֵּיהּ, אֲלֹא
נִרְאָה דְּלֹא עָשָׂה וְלֹא כְּלוֹם צִפְלָגָא הֵינּוּ צַחֲלָק פְּשִׁיטוֹת אֲחִין אֲצֵל
חֵלֶק צִכּוּרָה מִכָּר וְכָל שָׁכֵן חֵלֶק פְּשִׁיטוֹתוֹ וּמִרְכָּז לֹא עָשָׂה וְלֹא
כְּלוֹם צִכּוּלָהוּ לֹא חֵלֶק צִכּוּרָה וְלֹא חֵלֶק פְּשִׁיטוֹת אֲחִין.

עולה מכך שדעת התוס' הפוכה בזה מדעת הרשב"ם, ולפירושה המחלוקת היא על חלק הבכורה, אבל את חלקו הפשוט **פשיטא** שיכול למכור. וכן כתבו רוב הראשונים שם^ח.

הקושיא המפורשת ביותר על שיטת הרשב"ם היא הגמרא שהבאנו לעיל^ט, שמפורש בה ששותף רשאי למכור את חלקו בשותפות, וכן הקשו עליו הרשב"א^י והאור זרוע^{יב}.



^ח בבא בתרא קכו: ד"ה לא.

^ט רשב"א (שכתב על דברי הרשב"ם "ולא ירדתי לסוף דעתו"), ריטב"א, תוס' רי"ד, מאירי, שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קכא, ראב"ד שהובא ברשב"א. אמנם רבינו גרשום סובר כרשב"ם. בתחילת פרק זה.

^י בבא בתרא קכו: ד"ה ומר.

^{יב} שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קכא.

פרק ג – אין ספק מוציא מירי ודאי

מה הדין כשיש ויכוח בין שניים על ירושה: האחד תובע את כולה, והשני תובע את חציה?

בתחומים שבהם ריבוי הפרטים מקשה על התפיסה, חשוב לפשט את המקרה כדי לחקל לדמיון ולתפוס אותו.

הדבר נכון גם בלימוד בבקאות, והוא תלוי מאוד בנטיית הנפש של הלומד.

יש לומדים המסתבכים בדינים של קירבה, כגון ירושה ויבום, יש שמתקשים בדינים של צורות החצרות בעירובין וכן לגבי צורתו של בית המקדש, ויש קושי ידוע בדיני טומאה וטהרה.

חשוב שכל לומד יכיר את עצמו כיצד יקל עליו לפשט את המקרה ולדמיון אותו.

למשל בדיני ירושה או יבום, יש שיקל עליהם לדמיון משפחה שהם מכירים שדומה למקרה שבגמרא, יש שיקל עליהם למצוא משפחה דומה מהתנ"ך^ג, ויש שיועיל להם לראות את האנשים שסביבם בבית המדרש ולדמיון שאלו הם האנשים שבמקרה.

נקדים שדיני ירושה הם מהתחומים שבהם ריבוי הפרטים מקשה על תפיסת המקרה כולו. במקרים כאלה יש להשתדל לפשט את המקרה כך שיהיה קל לדמיון ולתפוס אותו.

נעיין במקרה הבא. ליעקב שתי נשים – לאה ורחל. ליעקב ולאה נולד ראובן. ליעקב ורחל נולד יוסף. רחל נישאה גם לאדם אחר ונולד להם בנימין (כלומר: ראובן ויוסף הם אחים מהאב, יוסף ובנימין הם אחים מהאם).

רחל ויוסף היו בבית, הבית נפל עליהם ומצאנו את שניהם מתים, אלא שאיננו יודעים מי מהם מת ראשון. כעת יש ויכוח בין בנימין לראובן (שניהם אחיו של יוסף המת, כל אחד מצד אחר).

בנימין אומר: יוסף מת ראשון, ולכן לאחר מכן, כשרחל מתה, ירשתי אני את כל נכסיה, שהרי אני בנה.

ראובן אומר: רחל מתה ראשונה, ולכן ירשו אותה יוסף (שעדיין היה חי) ובנימין – וכל אחד מהם ירש את חצי נכסיה. לכן, לאחר מכן, כשיוסף מת, ירשתי אני את חלקו, שהרי אני אחיו מאביו.

דהיינו: בנימין תובע את כל נכסיה של רחל, וראובן תובע את חציה.

הרשב"ם^ד נשאל על מקרה זה, וכתב:

על זאת נשאלתי מרבותי שכלותי^ה ותשובתיי להם בסוף הפרק כרופות וכוונות, ואומר אני שאין לראובן כאן כלום, משום דהוי

^ג דוגמא לזה בבבא בתרא קטז-קטז: "אבי האב ואחי האב כגון אברהם וישמעאל בנכסי עשו איזה מהן קודם... אבי האב ואחיו כגון אברהם ויעקב בנכסי עשו איזה מהן קודם".
^ד בבא בתרא קנח: ד"ה אלו.

בנימין יורק ודאי במקל וראובן ספק, ואין ספק מוֹלֵא מִידי ודאי... וכל היכא שהאחד תוצע את הכל והאחד תוצע החלי הגה זה שתוצע הכל קרוי ודאי הוֹאֵל והוי ודאי במקל ואידך ספק ואין ספק מוֹלֵא מִידי ודאי.

דהיינו, לדעת הרשב"ם כיוון שכולם מודים שחצי מהנכסים מגיעים לבנימין, והספק הוא רק לגבי החצי השני – בנימין נחשב ל"ודאי" וראובן נחשב ל"ספק", והכלל הוא "אין ספק מוציא מידי ודאי"^{טו}.

תוס' שם^{טז} הקשו עליו כמה וכמה קושיות, ולבסוף הקשו אף מסברא: וע"ק להלכתא בלא טעמא הוא, שצנציל שהוא ודאי בחלק זה יהא ודאי בחלק אחר ?

כלומר, אמנם בנימין הוא "ודאי", אך זה רק בחצי מהירושה. בחציה האחר הרי הוא עדיין ספק. לכן תוס' חלקו על הרשב"ם.

❓ כיצד ניישב את דברי הרשב"ם התמוהים לכאורה, שמגדיר את בנימין כ"ודאי" בכל הירושה?

כדי ליישב את התמיהות על הרשב"ם, הן בדין אין ספק מוציא מידי ודאי, והן בדין המוכר את חלקו בתפיסת הבית, נעיין בגמרא נוספת.



פרק ד – מעעשר בהמה

עדר-בהמות של שותפין פטור ממעשר בהמה. כך אומרת הגמרא^{טז}:

ת"ר יהיה לך ולא של שותפות, יכול אפילו קנו בתפיסת הבית, ת"ל יהיה.

^{טו} יבמות לח.

^{טז} בבא בתרא קכו. ד"ה נפל.

^{יז} בכורות נו:

אם כן אע"פ ששותפות פטורה ממעשר בהמה, תפיסת הבית חייבת.

דין זה הוא המפתח ליישוב התמיהות על הרשב"ם. כך כותב הקובץ שיעורים^{יח} (שאת חלקו כבר הבאנו לעיל בסוגיא הקודמת^ט לגבי החילוק בין שותפין לציבור):

ונראה כונת הרשב"ם, לפי המבואר – בכורות נ"ו – דדין תפוסת הבית חלוק מדין שותפין לענין מעשר בהמה, וביאור החילוק הוא, דבשותפין, כל אחד מהשותפין הוא בעלים על חלק, ותפוסת הבית הוי בעלים אחד, כמו בדברים השייכין לציבור... והיינו בדבר של שותפות יש להחפץ בעלים רבים, וציבור הוא בעלים אחד, וה"נ בתפוסת הבית, הנכסים שייכין לכלל היורשין ביחד ולא לכל אחד בפני עצמו, ומשום"ה אין כל אחד יכול למכור אלא א"כ ימכרו כולן ביחד, והרשב"א הקשה על שיטת הרשב"ם, מהא דשותף יכול למכור חלקו, ולפי מ"ש נראה, דבשותפין מודה רשב"ם ולא נחלק אלא בתפוסת הבית דחלוק מדין שותפות.

אם כן הקובץ שיעורים ביאר לנו את עומק החילוק בין שותפין לתפיסת הבית לגבי מעשר בהמה, וכך הוא ביאר את טעמו של הרשב"ם שישירש אינו יכול למכור את חלקו, ואף יישב את הקושיא על זה משותפין, שבהם שותף כן יכול למכור את חלקו.

לאחר שיישבנו את הרשב"ם, עלינו לחזור ולהסביר את הראשונים שחלקו עליו – תוס' ועוד ראשונים שכתבו שפשיטא שישירש יכול למכור את חלקו, והרשב"א שהקשה על הרשב"ם משותפין.

❓ כיצד נבאר את דבריהם?

❓ נוסף לשאלה: האם החילוק בין שותפין לתפיסת הבית יוכל ליישב גם את דברי הרשב"ם על אין ספק מוציא מידי ודאי?

את היסוד שהבאנו מהקובץ שיעורים, לחלק בין שותפין לתפיסת הבית, כתב גם הגרנ"ט^כ, וע"פ זה יישב אף את סוגיית אין ספק מוציא מידי ודאי, וגם ביאר את דעת התוס':

וי"ל דהרשב"ם ס"ל דקודם חלוקה כל אחד מהאחים בעלים על הכל וע"כ אין אחד מהם יכול למכור, אך התוס' ס"ל דהוי

^{יח} בבא בתרא אות תד.

^ט סוגיא י פרק ה.

^כ סי' קצב ד"ה ועפ"ז.

כשותפים ואף קודם חלוקה יש לכ"א את חלקו אלא שאין זה חלק מסויים, ואתי שפיר דס"ל דיכול למכור את חלקו. ועפ"ז תבואר נמי מח' הרשב"ם והתוס' בסוגיין דהרשב"ם אזיל לשיטתו דתפיסת הבית היינו שלכל יורש יש זכות בכל הנכסים כ"ז שלא חלקו ולפיכך אם יש בן לאם הרי הבן הזה ודאי בכל הנכסים ולא במקצתם, וע"כ הו"ל ודאי וספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, אבל התוס' ס"ל דאף קודם חלוקה דין שותפות להם, וא"כ אפי' אם יש לאם בן אינו אלא ודאי במקצת הנכסים ולא בכולם.

הגדרות שמחדשים האחרונים מועילות ליישב תמיהות על דבריהם של הראשונים.

משום שההגדרות מועילות לנו לחלק בין מקרים שנראים בתחילה דומים, וכך ליישב סתירות בדבריהם של הראשונים.

ולכאורה תמוה, שהרי ליבם של הראשונים כפתחו של אולם, וכיצד האחרונים חידשו הגדרה שמיישבת את תמיהות התוס' על הרשב"ם, למשל, ומדוע התוס' עצמם נשארו בתמיהה על דבריו ולא תירצו כך?

אלא, שזהו חלק מגדלותם של הראשונים. אנו בעניותנו יודעים רק להגדיר צדדים שונים למושג, ולבאר כאיזה צד סבר כל אחד מהראשונים. אך אם ישאלו אותנו "איזה צד מסתבר לך יותר?", לא נדע להשיב על כך תשובה מוחלטת.

הראשונים ברוחב דעתם ידעו מסברתם להכריע באופן ברור כצד מסוים. לכן לתוס', למשל, היה ברור מסברא שהגדרת "תפיסת הבית" זהה להגדרת "שותפין", ולכן, ע"פ שיטתם, תמהו על הרשב"ם.

אם כן אפוא מיושבים גם דברי הרשב"ם לגבי ספק ירושה, שאע"פ שוודאותו של בנימין היא רק לגבי חצי מהירושה, הרשב"ם לשיטתו הרי סובר שההגדרה של תפיסת הבית היא שכל יורש הוא בעלים על כל הירושה, וממילא שייך לומר "אין ספק מוציא מידי ודאי" גם על חציה השני של הירושה. כך, בעזרת ההגדרות שמחדשים האחרונים, מיושבות התמיהות על דבריהם של הראשונים.

ואף התוס' לשיטתם – שגם בדין יורש המוכר את חלקו לאחר וגם בדין אין ספק מוציא מידי ודאי, לדבריהם כל אחד מהיורשים בעלים רק על חלק מסוים.

קעת נוכל לחזור לשאלה מתחילת הסוגיא^{כא}:

❓ אחים שירשו חמץ בשיעור כזית בודד, האם עוברים בבל יראה?

בסוף הסוגיא הקודמת^{כב} הבאנו את דברי המהר"ט אלגאזי ששותפין לא יעברו בבל יראה במקרה כזה, כיוון שכל אחד מהם בעלים רק על חצי כזית. אך לגבי יורשים, הדבר יהיה תלוי במחלוקת התוס' והרשב"ם – לתוס' דינם כשותפין שלא יעברו בבל

^{כא} סוגיא זו סוף פרק א.

^{כב} סוגיא י פרק י.

יראה, כיוון שכל אחד מהם בעלים רק על חצי כזית, אך לרשב"ם יעברו, כיוון שכל אחד מהם בעלים על כל העוגיה.



פרק ה – שורש המחלוקת בתפיסת הבית

לאחר שראינו את מחלוקת הראשונים בהגדרת תפיסת הבית, שלרשב"ם כל אחד מהירשים בעלים על כל הירושה, ולתוס' (ועוד ראשונים) כל אחד בעלים על חלק מסוים, נשאל כמובן:

מהו שורש מחלוקתם? ?

נחזור לסוגיא הקודמת, לטעם החילוק בין שותפין לציבור^כ. ביארנו שבשותפות יש בעצם שני בעלים: "ראובן" ו"שמעון", ולכן כל אחד מהם יכול להיות בעלים רק על חלק מהנכס. אך בקניין ציבורי יש בעצם רק בעלים אחד, כגון הגדרת "בני העיר", וכל האנשים ששייכים להגדרה זו הם חלק מאותו בעלים אחד, וכל אחד מהם הוא בעלים על כל הנכס.

האם כעת נוכל לבאר יותר את שורש המחלוקת בתפיסת הבית? ?

התורה ציוותה שכאשר אדם מת, הבעלות על נכסיו עוברת ליורשיו. אלא שנחלקו הראשונים כיצד מוגדרת הבעלות של יורשיו: תוס' סוברים שכאשר יעקב מת, הנכסים עוברים לבעלויות של בני האדם היורשים אותו, כגון "ראובן" ו"שמעון" שהם בניו. הרשב"ם סובר שהנכסים עוברים לקניין ציבורי אחד שהגדרתו "יורשיו של יעקב", וכיוון שראובן ושמעון שייכים להגדרה זו, הם חלק מאותו בעלים אחד, וכל אחד מהם בעלים על כל הירושה.

אם כן מחלוקתם היא האם תפיסת הבית היא שותפות (תוס') או קניין ציבורי (רשב"ם).



^כ סוגיא י פרק ז.

פרק ו – האם סוגייתנו קשורה לסוגיית ברירה?

סוגיית ברירה היא סוגיא רחבה ועמוקה, ולא ניכנס כאן לכל חלקיה. אעפ"כ, יש קשר בין סוגיותינו לדיני ברירה, ועל כן ניגע בתמציתה הקשורה לענייננו.

נחלקו תנאים ואמוראים האם יש ברירה או אין ברירה. **הגדרת ברירה היא: האפשרות להחיל דין כבר כעת, ע"פ פרטים שיתבררו רק בעתיד.**

למשל, אדם רוצה להפריש תרומות ומעשרות כבר **כעת**, ועל סמך ההפרשה הזו להתחיל לאכול מהפירות כדין חולין **שכבר** הופרשו מהם תרומות ומעשרות, אלא שרק **מחר** הוא יחליט אלו מהפירות הם התרומות והמעשרות. ובזה יש מחלוקת האם אפשר לעשות זאת^{כד}.

מפורש בגמרא שיש נפק"מ ממחלוקת זו לגבי אחים שחלקו את תפיסת הבית^{כה}:

אם יש ברירה, אנו אומרים שהירושה שחלה ברגע מות האב, תלויה באופן החלוקה שיחליטו עליו היורשים בעתיד. וממילא כשהם יחלקו, אין זו חלוקה חדשה שבה כל אחד קונה מאחיו חלק מהנכסים, אלא מתברר למפרע שזו היתה הירושה מתחילה. צד זה נקרא **האחים שחלקו כיורשים הן**.

אך אם אין ברירה, הירושה שחלה ברגע מות האב לא יכולה להיות תלויה באופן החלוקה שיחליטו עליו בעתיד. וממילא כשהם יחלקו, זו תהיה חלוקה חדשה שבה כל אחד קונה מאחיו חלק מהנכסים. צד זה נקרא **האחים שחלקו כלקוחות הן**. ויש מכך נפק"מ גדולה, שאם הם כלקוחות שקנו זה מזה, הם צריכים להחזיר את חלקיהם זה לזה ביובל, ולחזור ולהתחלק מחדש.

נשאל אם כן: האם הגדרות שותפין ותפיסת הבית, ומחלוקת הרשב"ם והתוס', קשורות לשאלה אם יש ברירה?

בפשטות, לדעה שיש ברירה, כאשר היורשין או השותפין יחלקו את שותפותם וכל אחד יקבל את חלקו, יתברר למפרע שזו היתה החלוקה מתחילה. ואכן לפי זה הקשה הקובץ שיעורים שם^{כז} על שיטת הרשב"ם שמחלק בין שותפות לתפיסת הבית:

וגם בתפוסת הבית קשה למ"ד יש ברירה, ולדידיה כשחלקו אמרינן איגלי מילתא שזה היה חלקו משעת מיתה, וקודם חלוקה אין חסר אלא הבירור, ואם כן אין חילוק בין תפוסת הבית לשאר שותפין.

^{כד} עירובין לו: ועוד מקומות.

^{כה} בבא קמא ט, גיטין כה. ועוד מקומות. ובבבא קמא נא: ישנה נפק"מ גם לגבי שותפין.

^{כז} בבא בתרא אות תד בסופו.

ונשאר בקושיא. אמנם חשוב להדגיש שהלכה כדעה שאין ברירה בדאורייתא, והאחים שחלקו לקוחות הן.^{כז}

אמנם שיטת השערי יושר^{כח} היא שהגדרות שותפין ותפיסת הבית אינן תלויות בשאלה אם יש ברירה (הוא אמנם דן לגבי שותפות, אך סברתו שייכת גם לגבי תפיסת הבית):

אלא ודאי גם למ"ד יש ברירה הוא רק על בירור החלוקה משעת חלוקה (ולהבא), היינו דהוברר למפרע דבשעה שיבוא הדבר לידי חלוקה שיטול זה חפץ זה וזה חפץ זה, אבל לא אמרינן הוברר למפרע שכבר חלקו, אלא דעד זמן החלוקה הם משותפים ויש לכ"א חצי שאינו מסוים בכל הדבר וכן לשני, וגם קמי שמיא לא איגלאי לסיים חלק של כ"א קודם חלוקה, ולפי"ז הקנין שיש לכ"א קודם חלוקה הוא כפי ערך הקנין שיש לכ"א בדבר המשותף למ"ד אין ברירה שבארנו שיש לכ"א דבר שאינו מסוים.

דהיינו, גם כשאנו אומרים שיש ברירה והוברר למפרע שזה היה חלקו מתחילה, כל זה נאמר לגבי הזמן שלאחר החלוקה, שאנו מתייחסים כאילו זה היה חלקו מתחילה. אך הדין קודם החלוקה לא משתנה ממש למפרע.

חשוב לדעת שאת שיטתו זו של ר' שמעון שקופ הוא סובר לא רק בסוגייתנו, ולא רק בענייני ברירה, אלא בכל הדינים החלים למפרע. לדבריו כל דינים אלו – כגון תנאי, הפרת נדרים, ומיאון – אינם שהעבר ממש משתנה, אלא רק לעניין העתיד אנו דנים כאילו העבר השתנה^{כט}. שיטתו זו מכונה **מכאן ולהבא למפרע**. דהיינו, אנו אומרים "למפרע", אך רק לגבי הדינים שמכאן ולהבא.

להבהרת סברתו נשאל שאלה:

המגרש את אשתו מעכשיו על מנת שתיבעל פלוני – האם מותר לה להיבעל לאותו פלוני? 

לכאורה היתה צריכה להיות מותרת להיבעל לפלוני, שהרי לאחר שתיבעל לו יתברר שלמפרע כבר היתה גרושה מבעלה. אך לדעה שלמפרע הוא רק "מכאן

^{כז} רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"א ה"כ.

^{כח} שער ג סוף פרק כב ד"ה ובקושיא.

^{כט} חידושי ר' שמעון שקופ כתובות סי' א.

ולהבא למפרע", אסורה להיבעל לו, כי רק משעה שתיבעל לו והלאה יחשב כאילו התגרשה למפרע, אך באותה השעה עדיין היא אשת איש^ל.

בסוגיא הקודמת שאלנו שתי שאלות שטרם השבנו עליהן:

לשיטת רש"י, שגם בקניין ציבורי כל אחד הוא בעלים על חלק מסוים, מהו החילוק בין קרבן שותפין לקרבן ציבור^{לא}?

מה דינה של שדה משותפת של ישראל וגוי – האם היא חייבת בתרומות ומעשרות? האם אפשר להפריש ממנה תרומות ומעשרות, וכיצד^{לב}?

על שאלות אלו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה, לאחר שנעסוק גם בגדרי חצי עבד וחצי בן חורין.



^ל חידושי ר' שמעון שקופ כתובות סי' א ד"ה ולפ"ז וד"ה ועפ"ז.

^{לא} סוגיא י פרק ט.

^{לב} סוגיא י פרק י.

סוגיא יב

חצי עבד וחצי בן חורין

פרק א – מנה דינו?

המשנה והגמרא דנות בדיניו של חצי עבד וחצי בן חורין (א: חציו עבד וחציו בן חורין) לגבי סוגיות רבות: קרבנות^א, תקיעת שופר^ב, שור שנגח^ג ועוד.

נקדים, **ססתם "עבד" שבש"ס פירוש עבד כנעני**, שהוא גוי שנמכר להיות עבד לישראל, הוא אינו יוצא בשש שנים וביובל, וחייב במצוות כאשה (בניגוד לעבד עברי שהוא ישראל גמור שנמכר להיות עבד, והוא יוצא בשש שנים וביובל וחייב במצוות כישראל גמור).

כמו כן סתם "שפחה" היא שפחה כנענית, היתה בדיניה לעבד כנעני, בניגוד לסתם "אמה" שהיא אמה עבריה.

לכן, "חצי עבד וחצי בן חורין" פירושו חצי עבד כנעני וחצי ישראל בן חורין. לקמן נשתמש גם בראשי התיבות המוכרים: **"ח"ע וחב"ח"**.

הסוגיא העיקרית העוסקת בו פותחת בדיני נישואיו, וכך אומרת המשנה^ד:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובר את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה. ב"ש אומרים תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד. יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה. אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש.

^א פסחים פז.

^ב ראש השנה כט.

^ג גיטין מב.

^ד גיטין מא.

ממשנה זו אנו למדים כמה יסודות בענייני ח"ע וחב"ח:

א. דיני העבדות שלו מחולקים לפי הימים – עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, וחוזר חלילה.

ב. דיני הנישואין שלו תמיד לחומרא – אסור הן בשפחה (כיוון שהוא חצי בן חורין), והן בבת חורין (כיוון שחציו עבד).

ג. להלכה, אסור לרבו להשהותו במצב זה, וחובה עליו לשחררו. לכן, כל הדיונים לגביו נאמרו רק עד שרבו ישחררו.

**לעיתים, דווקא מקרים מיוחדים
ונדירים מעוררים אותנו לשאלות
מהותיות.**

השאלה על דינו של מקרה מיוחד יכולה לעורר שאלה מהותיות יותר על המושג כולו. ניתן שלוש דוגמאות לשאלות כאלה:

לאחר שאלהו עלה לשמיים, האם אשתו היתה מותרת? במקום שבו השמש לא שוקעת, מתי חלה שבת? מי שיש לו שני ראשים, כיצד מניח תפילין?

הסיבה שמקרים אלה מעוררים אותנו לשאלות מהותיות, היא שבמקרים כאלה נוצר חילוק בין שני מושגים שבדרך כלל מאוחדים (או מתאימים).

כך, במקרה של ח"ע וחב"ח נוצר חילוק בין ממונות לאיסורים, והוא מעורר אותנו לשאול על היחס בין הממונות לאיסורים בכל העבדים.

מהם שני המושגים שביניהם נוצר חילוק בכל אחת משלוש הדוגמאות דלעיל?

פרק ב – ממונות ואיסורים

לעיתים, מקרים מיוחדים מעוררים שאלות מהותיות. כך, המציאות הנדירה של ח"ע וחב"ח יוצרת שאלות רבות. בין השאר, עלינו לברר כיצד נוצרה מציאות זו. אך לפני הכל נשאל:

ראינו שהוא ורבו מתחלקים ביניהם בימים, באופן שיום אחד עובד לרבו ויום אחד לעצמו. אם כן, מדוע שדיני הנישואין שלו לא יתחלקו אף הם כך – ביום שעובד לרבו ישא שפחה, וביום שעובד לעצמו ישא בת חורין?

אנו בוודאי מרגישים את החילוק, אך חשוב שנגדיר אותו. התשובה על שאלה זו מפורשת בגמרא בהמשך הסוגיא^ה:

^ה גיטין מב.

^י בית שמואל (על שר"ע אבן העזר) סי' יז ס"ק יא, קובץ שיעורים ח"ב סי' כח.

^ז תפארת ישראל ברכות סוף פ"א בועז ד"ה מסתפיקנא במדינות הצפוניות, שו"ת דברי יציב

אור"ח סי' קח.

^ח מנחות לז.

אלא מעתה יום של רבו ישא שפחה, יום של עצמו ישא בת חורין!
איסורא לא קאמרינן.

ופירש שם רש"י^ט:

איסורא לא קאמרינן – דתיהוי לחלאין, אכל כל זכיית ממון כי
היכי דמלאכתו תלויה דימים כן כל שבה ממון.

מהי הסברא לחלק בין "איסורא" לבין "מלאכתו" ו"זכיית ממון"? 

הירושלמי בסוגיא זו^ז חולק על כך וכותב:

קידש אשה (בת חורין), ביום של מריה (רבו) אין חוששין
לקידושיו, ביום של עצמו חוששין לקידושיו.

דהיינו, ע"פ הירושלמי יש חילוק בין הימים גם לעניין נישואיו.

מהו שורש המחלוקת בין הבבלי לירושלמי? 

אנו כבר יודעים כיצד למצוא שורש מחלוקת: עלינו לעיין תחילה בשתי
הדעות, לחשוב איזו דעה מסתברת לנו יותר, ולהסביר היטב מדוע. לאחר
מכן לחשוב על הדעה השנייה ולנסות ליישב מדוע היא חולקת. ואז למצוא
את שורש מחלוקתם.

לצורך כך נחזור ליסוד שהזכרנו בשער הקודם^י – החילוק בין ממונות
לאיסורים. ישנם כמה דינים שיש בהם גם פרטים של איסורים וגם פרטים
הדומים לקניינים, ויש לדון מה היחס בין הקניינים לאיסורים שבהם. בין דינים
אלו נמצאים למשל קידושין, הקדש ואף עבדים.

כך כותב הקצות^ב על שורש מחלוקתם של הבבלי והירושלמי:

ומסוגיא דידן מבואר דאין העבד מתחלק לאיסור, ע"ש פרק
השולח דף מ"ב שם אלא מעתה ביום רבו ישא שפחה וביום
עצמו ישא בת חורין, ומשני באיסורא לא קאמרינן... אבל
הירושלמי דסבירא ליה דנתחלק ג"כ לאיסור ואם קידש ביום
(של) רבו אין חוששין לקידושיו וביום (של) עצמו חוששין

^ט גיטין מב. ד"ה איסורא.

^ז גיטין פ"ד ה"ה.

^{יא} סוגיא ט פרק ג.

^ב קצות החושן סי' רמט ס"ק ב ד"ה ונראה.

לקידושיו, א"כ הו"ל יום עצמו בן חורין גמור וביום רבו עבד גמור.

עולה מכך ששורש מחלוקתם ביחס בין הממונות לאיסורים בעבד. שהרי את דיני הממונות של העבד פשוט שיכולים העבד ורבו לחלק בין הימים, ככל חלוקה בדיני ממונות בין שני שותפים.

המחלוקת היא בדיני האיסורים. לירושלמי דיני האיסורים נובעים מדיני הממונות, וכאשר העבד ורבו חילקו את דיני הממונות בין הימים – ממילא מתחלקים גם דיני האיסורים. אך לבבלי דיני האיסורים נפרדים מדיני הממונות, ולכן רק את דיני הממונות יכולים העבד ורבו לחלק ביניהם, אך דיני האיסורים נשארים קבועים בכל הימים.

עכ"פ, בפשטות נוקטים כבבלי שלגבי האיסורין אין חלוקה בין הימים.



פרק ג – חציה שפחה וחציה בת חורין

הבאנו בתחילת הסוגיא^י את המשנה^י שאמרה:

לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד. יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה...

נשאל:

האם חצי עבד וחצי בן חורין מותר לישא חציה שפחה וחציה בת חורין? 

תוס' על המשנה^{טו} שואלים כך:

וא"ת וישא חציה שפחה וחציה בת חורין כדאמרין ב' אותו ואת בנו דפרדה שתבעה אין מרביעין עליה אלא מינה (דהיינו: מותר להרביע פרד על פרדה, ואינם כלאיים, אע"פ שכל אחד מהם הוא

^י סוגיא זו פרק א.

^{יד} גיטין מא.

^{טו} גיטין מא. ד"ה לישא, ועוד מקומות.

חציו חמור וחציו סוס). וי"ל לגבי כלאים לא אסר אלא תרי מיני
והנהו הו חד מינא אכל הכא אחי כל עבדות ומשתמץ כלל
חירות.

דהיינו, ח"ע וחב"ח אסור בחציה שפחה וחב"ח כיוון ש"אתי צד עבדות (שלו)
ומשתמש בצד חירות (שלה, וכן להיפך)".

אמנם המאירי על המשנה^{טז} הסתפק בשאלה זו:

וחציה שפחה וחציה בת חורין אינה מצויה או שמא אף זו
אסורה לו דאתי צד עבדות ומשתמש בצד חירות.

יש חילוק מהותי בין הסברים
שמבוססים על סברא לבין אלו
שמבוססים על מציאות.

אנו מעדיפים להתבסס על סברות
ולא על מציאות, שהרי הסברא
מוחלטת תמיד, ואילו המציאות
יכולה להשתנות בין הדורות
והמקומות. ובפרט שאיננו מכירים
היטב את המציאות בזמן המשנה
והגמרא.

אך הראשונים לעיתים כן התבססו
על המציאות, ובוודאי שבגמרא אנו
מוצאים במקומות רבים אוקימתות
שתלויות במציאות.

במקרים מסוימים, שבהם המציאות
מסתברת מאוד, אין להימנע
מתירוצים המבוססים על
המציאות, שהרי למשל, מאוד
מסתבר שאכן המציאות של חציה
שפחה וחציה בת חורין היתה
נדירה.

באופן דומה לזה כתב אבן האזול^{יז}
שלעיתים הביאור האמיתי דווקא
אינו בדרך של הגדרות וחילוקים.

הצד השני של ספיקו זהה לדברי התוס',
אך הצד הראשון הוא שח"ע וחב"ח מותר
בחציה שפחה וחב"ח, ומה שהמשנה
אמרה שאין לו אפשרות להינשא הוא
משום שחציה שפחה וחב"ח "אינה
מצויה".

כדאי לשים לב לחילוק המהותי בין שני
צדדים אלו: התירוץ שאינה מצויה הוא
הסבר שמבוסס על מציאות (שחציה
שפחה אינו דבר שכיח). התירוץ שאסורה
לו הוא **הסבר שמבוסס על סברא, והוא
לא תלוי במציאות מסוימת**.

לאחר שלמדנו על הצדדים האם ח"ע
וחב"ח מותר בחציה שפחה וחב"ח, ברור
שעלינו לשאול:

במה תלויה שאלה זו? ?



^{טז} גיטין מא. ד"ה אמר.

^{יז} בהקדמתו לספר קניין ד"ה והנה.

פרק ד – בקמנה שנוולדה

לאחר ששאלנו האם חציה שפחה יכולה להינשא לחציו עבד, נשאל האם היא יכולה להינשא לישראל גמור. נעיין בגמרא זו^{יח}:

חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן (שהוא ישראל גמור) ונשתחררה (ונעשתה בת חורין גמורה) וחזרה ונתקדשה לשמעון. רב יוסף בר חמא אמר ר"נ פקעו קדושי ראשון, ר' זירא אמר רב נחמן גמרו קדושי ראשון.

לצורך סוגייתנו נדון רק בדעה שפקעו קידושיו של ראובן.

מדוע באמת פקעו קידושיה? למה שלא תישאר מקודשת חציה לראובן ותהיה "חציה אשת איש וחציה פנויה"? 

נחלקו בזה רש"י ותוס'. רש"י^{יט} כותב כך:

פקעו קדושי ראשון – אפי' למ"ד מקודשת בל השחרור והפקיעה ומקודשת לשני שהרי נשתנה גופה והוא לא כקטן שנוולד.

כלומר, שחרורה של שפחה הוא כגירות, וידוע הכלל שגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי^כ. ממילא היא נחשבת כאדם חדש, וקידושיה פוקעים.

תוס'^{כא} כתבו טעם אחר:

הכל דאי אפשר שיהא חליה מקודשת דכי יקח איש אשה כתיב
לא חלי אשה, מסתבר למימר או גמרי או פקעי.

כלומר, אנו לומדים מהדרשא "אשה ולא חצי אשה" שלא יכולה להיות מציאות של אשה ישראלית גמורה שרק חציה מקודשת. ממילא אפשר לומר שקידושיה פוקעים.

אנו כבר יודעים שבכל מקום שישנם תירוצים שונים, אנו צריכים להבין מדוע כל אחד לא קיבל את דעתו של חברו.

^{יח} גיטין מג:

^{יט} גיטין מג: ד"ה פקעו.

^כ יבמות כב. ועוד מקומות רבים.

^{כא} גיטין מג: ד"ה גמרו.

**מדוע תוס' לא סוברים את טעמו של רש"י? והרי הכלל "גר שנתגייר
כקטן שנולד דמי" מפורש בש"ס והוא ברור לכר"ע!** ?



פרק ה – הרכבה שכונית

אנו בוודאי כבר יודעים מהי החקירה במהותו של ח"ע וחב"ח...

חקירה זו תבאר לנו היטב את השאלה האם מותר לח"ע וחב"ח לישא חצי שפחה וחב"ח, וכן את המחלוקת בטעם שפקעו קידושיה של חצי שפחה שנתקדשה ונשתחררה.

כך כותב הקובץ הערות^{כב}:

ובפירש"י פ' השולח בחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה ונשתחררה פקעי קידושיה משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולכאורה קשה דהא לא נשתנה עכשיו אלא צד העבדות, וצד החירות לא נשתנה. וצ"ל דס"ל לרש"י דח"ע וחב"ח אינו חצי גוף עבד וחצי גוף ב"ח אלא כל הגוף יש לו דיני עבד ודיני בן חורין, ועתה כשנשתחרר לגמרי פקעו ממנו דיני עבד ומשו"ה שייך בו גר שנתגייר...
ובתוס' פרק השולח הקשו בהא דח"ע וחב"ח אסור בח"ש וחב"ח משום דאתי צד עבדות ומשתמש בצד חירות... ובתשב"ץ ח"ב סי' ד' פירש דבריהם... בח"ע וחב"ח היא הרכבה שכונית, וכונתו דבח"ע וחב"ח הוי חצי גוף עבד וחצי גוף ב"ח, וזה שלא כדברי רש"י הנ"ל.

כך נבין את ספיקו של המאירי האם באמת ח"ע וחב"ח מותר בחציה שפחה וחציה ב"ח – שהסתפק האם באמת גדרו של ח"ע וחב"ח הוא שחצי גופו רק עבד וחצי גופו רק בן חורין (וכמובן שאיננו יודעים כיצד מחולקים החצאים הללו), ואם כן אסור בחציה שפחה וחב"ח, או שכל גופו גם עבד וגם בן חורין, ואם כן מותר בחציה שפחה וחב"ח.

^{כב} סי' מו ס"ק ה.

נחזור לדברי רש"י, שחציה שפחה שנתקדשה ונשתחררה פקעו קידושיה משום שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. האם כעת נבין מדוע תוס' לא קיבלו את טעם זה?

את ההגדרות איננו מדייקים מלשון הגמרא, אלא מדינים ומסברות.

שכן אפשר שהגמרא נקטה בשם המושג לשון מסוימת, מסיבות שונות (כגון להסברה בהירה יותר), ולא על מנת שנדקדק ממנה את מהותו^כ.

לדוגמא, לדעה שח"ע וחב"ח הוא כולו גם עבד וגם ב"ח, מסתבר שחז"ל נקטו את הלשון "ח"ע וחב"ח" משום שהיא מובנת יותר מהלשון "גם עבד וגם בן חורין"^{כד}.

ומעין זה כתב הבית יוסף^{כה} שמוטב לסבול דוחק הלשון מאשר לסבול דוחק העניין.

ע"פ דברי הקובץ הערות הללו, הדבר מובן מאוד. הרי תוס' לשיטתם סוברים שחצי גופו רק עבד וחצי גופו רק בן חורין (ולכן אוסרים עליו לישא ח"ש וחב"ח). אם כן לדבריהם השחרור באמת לא שינה את כל גופה, וממילא אינה כקטן שנולד. לכן תוס' הוצרכו לדרשא "אשה ולא חצי אשה".

נשים לב שכל המפרשים שדנו בסוגיא לא הביאו ראיה מלשון המשנה והגמרא "חציו עבד וחציו בן חורין", שלכאורה מפורש בה שרק חצי גופו עבד וחצי גופו בן חורין. זאת משום ש**את ההגדרות איננו מדייקים מלשון הגמרא של שמות המושגים, אלא רק מדינים ומסברות.**



פרק ו – מאין בא?

סוגיית ח"ע וחב"ח ארוכה אף בגמרא^{כז}. אך בפתיחתה הגמרא דנה בשאלה הפשוטה ביותר:

כיצד נוצר ח"ע וחב"ח?

^{כג} בדומה לזה העיר בקובץ אגרות החזון איש ח"ג אות יח.
^{כד} ומה שלא נקטו את הלשון המפורטת והמובנת ביותר – "אדם שכולו גם עבד וגם בן חורין" הוא משום שדרך התנא לקצר בלשונו אפילו אם כוונתו תהיה פחות ברורה (כללי שמואל (למהר"ש סיריליאנו) בהקדמה סוף ד"ה ועוד אומר לך שדרך התנא לקצר).

^{כה} יורה דעה סי' רכח סעיף ה. ובקונטרס זה הכלל (שבסוף ספר ויקרא אברהם, לר' אברהם חיים אדאדי) אות יא נקט שדבריו אלו הם כלל בדרכי הלימוד.

^{כו} גיטין מא.-מג:

הגמרא מביאה דעות שאפשר שהוא היה עבד גמור שרבו שחרר את חציו בשטר או בכסף, אך הגמרא אומרת שדבר זה תלוי במחלוקות תנאים ואמוראים. לכן היא מביאה אפשרות שתועיל לדברי הכל^{כז}:

אמר רבינא בעבד של שני שותפין ודברי הכל.

דהיינו, היו שני שותפים בעבד, ואחד מהם שחרר את חלקו (בכסף או בשטר). ממילא העבד נעשה חציו עבד וחציו בן חורין.

כאן המקום להדגיש שבפשטות נוקטים "חצי עבד וחצי בן חורין" אך ברור שיתכן גם מקרה של שליש עבד ושני שליש בן חורין (כגון שהיו שלושה שותפים ואחד מהם שחרר את חלקו), או כל אפשרות אחרת^{כח}.

ניזכר בתחילת שער זה, כאשר דנו לגבי שותפין, ונשאל:

האם באמת ההגדרות של ח"ע וחב"ח מתיישבות לנו היטב לכל השיטות, כאשר הוא היה של שני שותפין שאחד מהם שחרר את חלקו? 

הקובץ הערות שם^{כט} דן לגבי שיטת רש"י, שח"ע וחב"ח הוא כולו עבד וכולו בן חורין, והקשה על כך קושיא עצומה:

אלא דקשה דהא ח"ע וחב"ח היה קודם שחרורו עבד של שני שותפין, וכל שותף הרי יש לו בהעבד חצי גוף כמו בבהמה של ב' שותפין, וכששחרר אחד חלקו הרי נשאר חצי גוף. ואפשר דבעבד של ב' שותפין לא אמרינן דיש לכ"א חצי גוף משום דינקי מהדדי (שני חצאי הגוף צריכים זה את זה) כמבואר בביצה (ל"ז ע"ב) גבי בהמה של ב' שותפין, ובעבד גרע יותר, דבבהמה אפשר לחלק הבשר אחר שחיטה ובעבד לא שייך זה.

דהיינו, ע"פ הגדרת שותפות, כפי שהארכנו בתחילת השער^ל, היינו צריכים לומר שכשם שכל אחד מהשותפין בעלים רק על חצי מהנכס, כך גם בעבד של שני שותפין. וממילא כאשר אחד מהם שחרר את חלקו, נעשה חצי גופו עבד וחצי גופו בן חורין, כשיטת התוס'. אלא שרש"י יצטרך לחלק ולומר שכיוון שמהותו של עבד לא ניתנת לחלוקה ממש, הוא יוצא מן הכלל ובו כל אחד מהשותפין בעלים על כולו. בסוף הסוגיא נברר אם נוכל ליישב את רש"י באופן פשוט יותר.

^{כז} גיטין סוף מא:

^{כח} לגבי מקרה דומה דן בבבא בתרא בספרים ח"א סי' ט אות לד.

^{כט} סי' מו ס"ק ה.

^ל סוגיא י.

תוס' כמובן חולקים על סברא זו ואומרים שגם בעבד כל אחד בעלים רק על חציו, וממילא כאשר שחרר את חלקו הרי חצי גופו עבד וחצי גופו בן חורין.

מהו שורש המחלוקת בן רש"י לתוס' במהותו של ח"ע וחב"ח? 



פרק ז – עבד של ציבור ויורשין

נחזור לשתי הסוגיות הקודמות ונשאל:

ציבור (כגון בני העיר) קנו עבד, ואחד מהם שחרר את חלקו. מה דינו של העבד? 

למדנו בתחילת השער^{לא} שבקניין ציבורי כאשר אחד מהציבור מסתלק מחלקו, הנכס ממילא נשאר בבעלותם של שאר הציבור. אם כן, זה שאחד מהציבור ישחררו לא ישנה את הבעלות על העבד, והוא ישאר עבד גמור של שאר הציבור.

עבד שרבו מת עובר בירושה. בניו של המת עדיין לא חלקו את הנכסים (דהיינו: תפיסת הבית), ואחד מהאחים שחרר את חלקו בעבד. מה דינו של העבד? 

למדנו בסוגיא הקודמת^{לב} שנחלקו הראשונים האם אחד מהאחים יכול למכור את חלקו קודם החלוקה. תוס' ורוב הראשונים סוברים שהוא יכול, והרשב"ם חולק עליהם.

אם כן, לתוס' ולרוב הראשונים יורש המשחרר את חלקו זהה לשותף המשחרר את חלקו, והוא יהיה חצי עבד וחצי בן חורין (החלוקה המדויקת תלויה כמובן במספר היורשים). לרשב"ם הרי אין באפשרותו של היורש לשחררו כלל, והוא ישאר כולו עבד.

בראשונים לא מצאנו שדנו על מקרה זה של אח שמשחרר את חלקו. היחיד מהראשונים שהזכיר זאת הוא רש"י, שכתב על המשנה^{לג}:

^{לא} סוגיא י פרק ו.
^{לב} סוגיא יא פרק ב.

מי שחליו עבד כו' – כגון שהיו צ' אחיו או צ' שותפין ושחרר לו את חלקו.

דהיינו, ח"ע וחב"ח יכול להיווצר גם מתפיסת הבית, אם אחד היורשים שחרר את חלקו.



פרק ח – דעה מהודשת בשותפין

בתחילת השער^{לד} למדנו שאחרונים רבים^{לה} ייסדו כדבר ברור שבשותפות כל אחד מהשותפין בעלים על חלק מהנכס (וכמובן איננו יודעים על איזה חלק).

אמנם יש אחרונים שחלקו על יסוד זה. כך כתב המחנה אפרים^{לו}:

כל זמן שלא חלקו יד שניהם שוה בו ומשועבד וקנוי כל השדה
לכל אחד מהם... וכיון שכן הוא שהשותפין כל זמן שלא חלקו
יש לו חלק בכל השדה...

שאלנו לעיל^{לז} מה יהיה הדין של שדה ששותפים בה ישראל וגוי – האם היא חייבת בתרומות ומעשרות, האם אפשר להפריש ממנה תרומות ומעשרות, וכיצד.

כעת נעיין בגמרא מפורשת על כך^{לח}:

ישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות, טבל וחולין
מעורבין זה בזה דברי רבי. רבן שמעון בן נמליאל אומר של עובד

^{לג} גיטין מא. ד"ה מי.

^{לד} סוגיא י פרק ה.

^{לה} קובץ שיעורים בבא בתרא אות תד (הבאנו את לשונו בסוגיא י פרק ה), אבן האזל הל' שכנים פ"ב ה"י ד"ה איברא (הבאנו את לשונו בסוגיא י פרק ו), חידושי הגר"ט סי' קצב ד"ה ועפ"ז (הבאנו את לשונו בסוגיא יא פרק ד), שערי יושר שער ג סוף פרק כב אמצע ד"ה ובקושיא (הבאנו את לשונו בסוגיא יא פרק ו).

^{לו} הל' זכיה ומתנה סי' א ד"ה ודאתן. וכן משמע מחידושי רבינו חיים הלוי הל' בכורות (היחיד) תחילת ד"ה ונראה. והדרכי משה דרכי הקניינים שמעתא ב סוף פרק יא הסתפק בזה.

^{לז} בסוף סוגיא י.

^{לח} גיטין מז-מז:

כוכבים פטור ושל ישראל חייב. עד כאן לא פליגי אלא דמר סבר
יש ברירה ומר סבר אין ברירה...

הזכרנו לעיל^{לט} את המחלוקת האם יש ברירה. לענייננו אנו עוסקים בדעה שאין ברירה, וכך הלכה בדאורייתא. אם כן, לשיטת רבי שסובר שאין ברירה, מפורש ששדה זו היא "טבל וחולין מעורבין זה בזה". נשאל:

מה הכוונה "טבל וחולין מעורבין זה בזה", והאם זה תלוי במחלוקת האם כל אחד מהשותפין בעלים על כל הנכס?

לדעה שכל אחד מהשותפין בעלים על חצי מהשדה (ואיננו יודעים איזה חצי), כמובן שחציו של ישראל חייב בתרומות ומעשרות וחציו של הגוי פטור. ממילא, חצי מכל החיטים הן טבל (חייבות בתרומות ומעשרות) וחצי חולין (פטורות מתרומות ומעשרות), ואיננו יודעים אלו חיטים הן החייבות ואלו הפטורות. וזו הכוונה "טבל וחולין מעורבין זה בזה"^מ.

לדעה שכל אחד מהשותפין בעלים על כל השדה, כל חיטה וחיטה (וכמובן גם כל גרגיר של כל חיטה) שייכת גם לישראל וגם לגוי, ואמורה להיות כביכול גם חייבת וגם פטורה. ממילא, למעשה, כל חיטה נעשית חציה טבל וחציה חולין. וזו הכוונה "טבל וחולין מעורבין זה בזה".

ממחלוקת זו יוצאת נפק"מ גדולה לשאלה כיצד למעשה מפרישים תרומות ומעשרות מחיטים אלו, שהרי אי אפשר להפריש מן הטבל על החולין או מן החולין על הטבל.

כך כותב רש"י שם^{מא}:

טבל וחולין מעורבין – אין לך כל חטה וחטה שאין חליה טבל וחליה חולין, שחלק העובד כוכבים פטור ואף לאחר שחלקו התבואה הלוקח מן העובד כוכבים לריך לעשר. וישראל לריך לעשר את שלו מיניה וביה, ולא ממנו על טבל גמור ולא מטבל גמור עליו, מפני שמפריש מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור, אבל כי מעשר מיניה וביה מעשר שלם נמלא מעשר מן החיוב שבו על החיוב שבו ומן הפטור שבו על הפטור שבו.

^{לט} סוגיא יא פרק ו.

^מ קהילות יעקב גיטין תחילת סי' לד (ובהוצאה הישנה סי' ל) בדעת תוס' דלקמן.

^{מא} גיטין מז: ד"ה טבל.

כלומר, כל חיטה חציה טבל וחציה חולין, ולכן הפתרון הוא להפריש מיניה וביה, דהיינו מתערובת זו על עצמה. כך כל חצי חיטה של התרומות ומעשרות תחול על חצאי החיטים של הטבל.

תוס' שם^{מב} חולקים על רש"י וכתבו:

לכך נראה דאין תקנה לטבול זה דכיון דאין צריכה שםא הגיע לו
כל חלקו של עובד כוכבים או חזיו ולא ידעי' כמה, ואי מעשר
מיניה וביה שםא מעשר מחלקו והשאר חלקו של עובד כוכבים,
או איפכא, או מקלתו.

כלומר, חצי מהחיטים הן טבל וחציין חולין, ואיננו יודעים מיהן הטבל ומיהן החולין. לכן הפתרון לעשר מיניה וביה לא יועיל, שהרי אפשר שיפריש מהטבל על החולין או להיפך (ובהמשך דבריהם הביאו פתרון אחר, מורכב יותר).



^{מב} גיטין מז: ד"ה טבל.

שאלות לסיום השער

האם כעת נוכל לתרץ את הקושיות שהקשו האחרונים על רש"י:

כיוון שלדעת רש"י בקניין ציבורי יש לכל אחד מהציבור חלק מסוים, מה אם כן החילוק לשיטתו בין קרבן ציבור לקרבן שותפין (קושיית הקובץ שיעורים^{מג})?

כיצד לדעת רש"י בח"ע וחב"ח כל גופו הוא גם עבד וגם בן חורין, מדוע שלא יהיה רק חצי גופו עבד וחצי גופו בן חורין, כדינם של שותפין (קושיית הקובץ הערות, אמנם הוא תירץ עליה תירוצ אחר^{מד})? לפי זה, מהו שורש המחלוקת בין רש"י לתוס' במהותו של ח"ע וחב"ח? עיין ברש"י ביצה לז: ד"ה לקוחות, מה אם כן סובר רש"י לגבי בעלותו של כל אחד מהיורשים בתפיסת הבית? נעיין שוב בשיטתו של רש"י לגבי השאלה כיצד נוצר ח"ע וחב"ח^{מה}, כיצד אם כן נצטרך להסביר את שיטת רש"י בח"ע וחב"ח שהיה שייך לתפיסת הבית?

מג כפי שהבאנו בסוגיא י פרק ט.

מד כפי שהבאנו בסוגיא יב פרק ו.

מה סוגיא יב סוף פרק ז.

השער החמישי

חלונות

סוגיא יג:

תנאי

סוגיא יד:

עדי קיום

סוגיא טו:

מילתא דליתא
בשליחות

השער החמישי – חליות

סוגיא יג: תנאי 203

- פרק א – מהו תנאי? 203
פרק ב – הא בהא תליא 203
פרק ג – בני גד ובני ראובן 204
פרק ד – תנאי בטל ומעשה קיים 206
פרק ה – תנאי וברירה 207
פרק ו – בידו לקיימו 208
פרק ז – אחד ושניים 209
פרק ח – מילתא אחריתי 210
פרק ט – מכאן ולהבא למפרע 214

סוגיא יד: עדי קיום 216

- פרק א – עדי בירור 216
פרק ב – עדי קיום 217
פרק ג – לא יהיה הנלמד חמור מן המלמד! 218
פרק ד – ראה שאשתו זינתה 219
פרק ה – חופה בלי עדים 220
פרק ו – חופה מן התורה מניין? 221
פרק ז – מה פירוש "חופה"? 222
פרק ח – חופה על תנאי 224

סוגיא טו: מילתא דליתא בשליחות 227

- פרק א – שלושה סיפורים 227
פרק ב – סוגיית הגמרא 229
פרק ג – מה הקשר בין שליחות לתנאי? 230
פרק ד – משל למה הדבר דומה? 231
פרק ה – כח האדם וכח המעשה 233
פרק ו – כיצד נדע מהו כח האדם? 234
פרק ז – איזה כח צריך לשליחות? 235
פרק ח – נלמד מחדש את הסוגיא 236
פרק ט – באלו חליות לא צריך עדי קיום? 238
פרק י – האם כולם מסכימים ליסוד זה? 239
שאלות לסיום השער 241

סוגיא יג

תנאי

פרק א – מהו תנאי?

בדינים רבים אפשר להטיל תנאי: מכירה, מתנה, קידושין, גירושין, תרומות ומעשרות, עירובין ועוד.

תנאי הוא האפשרות להחיל דין ולקבוע שהוא יחול רק אם יקרה דבר מסוים. למשל: הרי את מקודשת לי בפרוטה זו על מנת שאתן לך מאתיים זוז^א, הרי זה גיטיך על מנת שלא תיכנסי לבית הכנסת^ב, קבל אתרוג זה במתנה על מנת שתחזירו לי^ג.

בכל אלו, אם יתקיים התנאי (יתן לה מאתיים זוז, לא תיכנס לבית הכנסת, יחזיר את האתרוג) – הדין יחול (מקודשת, מגורשת, קנוי), ואם לא יתקיים התנאי – הדין לא יחול.

בכל תנאי יש כמובן שני חלקים: התנאי עצמו, הנקרא **תנאי**, והדין שתלוי בו, הנקרא **מעשה**.

ברור אם כן שהמעשה תלוי בתנאי. האם יש אפשרות שגם התנאי יהיה תלוי במעשה? על כך נדון בפרק הבא.



פרק ב – הא בהא תליא

המידות לחקר ההלכה^ד הביא מקרה מיוחד:

^א קידושין ס.

^ב יומא יג:

^ג סוכה מא:

^ד ח"א מידה ב אות ב ד"ה למשל.

אם יקדש אשה בתנאי שבמשך חצי שנה לא תעבור על שום עבירה, ובמשך הזמן הזה נדרה על איזה דבר והבעל הפיר לה (ואז עברה על הנדר), שבאופן שכזה קיומו של התנאי גופא תלוי בקיום המעשה, שאם המעשה קיים והקדושין הוי קדושין הרי חלתה ההפרה ונמצא שלא עברה על שום איסור, ולהיפך אם נתבטל המעשה והקדושין לא הוי קדושין הרי נתבטל גם התנאי.

כאשר יש שאלה שיש בה פרטים רבים, כדאי לפשט ולקצר אותה.

ריבוי פרטים מסיח את דעתנו ומקשה עלינו להתמקד בנקודה המרכזית.

לכן כדאי לחדד את הנקודה המרכזית של השאלה (תנאי שתלוי במעשה), לזקק אותה ולהפריד בינה לבין שאר הפרטים (הנדר, העבירה, ההפרה), ולחפש מקרה פשוט יותר שבו קיימת הנקודה הזו בלי פרטים נוספים.

כאשר השאלה תהיה חדה יותר, הדבר יקל עלינו להתמקד בה ולהתקרב לתשובה. בבחינת "שאלת חכם חצי תשובה".

מה הדין במקרה זה? האם היא מקודשת וממילא לא עברה עבירה וממילא היא מקודשת, או שאינה מקודשת וממילא עברה עבירה וממילא אינה מקודשת?

כאשר יש שאלה שיש בה פרטים רבים, כדאי לפשט ולקצר אותה. אם כן נשאל אותה שאלה על המקרה הבא: אדם קידש אשה מעכשיו "על מנת שברגע הבא את אשת". שוב – אם היא מקודשת, הרי התנאי קיים והיא מקודשת, ואם אינה מקודשת, הרי התנאי בטל ואינה מקודשת.

אם כן מה הדין – האם היא מקודשת? במה תלויה שאלה זו?

לפני שנשיב על שאלה זו, נעמיק יותר בסוגיית תנאי.

פרק ג – בני גר ובני ראובן

מפורש בגמרא^ה שהמקור של דיני תנאי הוא בתנאי שהתנה משה לבני גר ובני ראובן לפני כניסתם לארץ^א:

^ה גיטין עה., כתובות עד.
^א במדבר פרק לב פס' כט-ל.

ויאמר משה אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן אתכם
את הירדן כל זולין למלוזמה לפני ה' ונכבשה הארץ
לפניכם ונתתם להם את ארץ הגלעד לאוזה: ואם לא
יעברו זולצים אתכם ונאוזו בתכם בארץ כנען:

מתנאי בני גד ובני ראובן הגמרא לומדת את כלליהם של התנאים – איזה תנאי אפשר להתנות ואיזה לא, ובאיזו לשון יש לומר את התנאי.^ז ע"פ הגמרות הללו פסק הרמב"ם כ"ח:

וכל תנאי שבעולם בין בקידושין בין בגירושין בין במקח
וממכר בין בשאר דיני ממון צריך להיות בתנאי ארבעה דברים.
ואלו הן הארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה תנאי כפול,
ושיהיה הין שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה,
ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו.

ובהמשך הרמב"ם מביא^ח דוגמא לתנאי שיש בו את ארבעת הדברים הללו:
"האומר לאשה אם תתני לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי בדינר זה, ואם לא
תתני לי לא תהיי מקודשת":

א. התנאי כפול – דהיינו, מפורשים בו גם צד החיוב וגם צד השלילה – אם
תתני וכו', ואם לא תתני וכו'. זו דעת רבי מאיר והלכה כמותו, אע"פ שחכמים
חולקים עליו.^ט

ב. הן קודם ללאו – פותח ב"אם תתני" ורק אח"כ "אם לא תתני".

ג. תנאי קודם למעשה – פותח ב"אם תתני" ורק אח"כ "הרי את מקודשת".

ד. דבר שאפשר לקיימו – שהרי אפשר שהיא תיתן לו מאתיים זוז, ולא כמו
תנאי "אם תעלי לרקיע"^י.

בנוסף לארבעת הדברים הללו, הרמב"ם מביא בהמשך^י דין נוסף (שנכלל בכלל
דלעיל – דבר שאפשר לקיימו^א): כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל,

^ז גיטין עה., כתובות עד., קידושין סא.

^ח הל' אישות פ"ו ה"א וה"ב.

^ט הל' אישות פ"ו ה"ג.

^י קידושין סא.

^{יא} רמב"ם הל' אישות פ"ו ה"ז.

^{יב} הל' אישות פ"ו ה"ט.

^{יג} כך משמע ממהלך דברי הרמב"ם שם ומהלכה יג שם.

כגון המקדש אשה על מנת שהוא פטור ממצוות עונה. גם דין זה מקורו בתנאי בני גד ובני ראובן, שכמובן לא סתר את מה שכתוב בתורה^י.

(הערה: ע"פ זה כתבו חלק מהתוס'^{טו} (אמנם יש שחלקו עליהם^{טז}) שבכל התנאים שבמשנה ובגמרא מדובר שקיים את כל ארבעת הדברים הללו, והגמרא קיצרה בלשונה ולא פירשה שנקט תנאי כפול.)

המפרשים הקשו על הרמב"ם מדוע לא פירט כלל נוסף שהגמרא^י הביאה, וכך כתב המגיד משנה^{יז}:

עוד הקשו עליו למה לא כתב שאין תנאי בדבר שא"א לקיימו ע"י שליח, ומשום כך אין תנאי בחליצה.

דהיינו, כיוון שא"א לחלוץ ע"י שליח, א"א להתנות על חליצה, וכן א"א להתנות על כל דבר שא"א לקיימו ע"י שליח. גם כלל זה נלמד מבני גד ובני ראובן^ט. בשאלת המגיד משנה, וכן בשאלה האם יש סברא שא"א להתנות בדבר שא"א לקיימו ע"י שליח, נדון בס"ד בסוגיא השלישית שבשער זה.



פרק ד – תנאי בטל ומעשה קיים

אדם קידש אשה ואמר לה "אם תתני לי מאתיים זוז הרי את מקודשת לי", ולא הוסיף "ואם לא תתני לי אינך מקודשת", דהיינו לא כפל את תנאו. מה הדין? ?

הרמב"ם שם^כ (וכן מפורש בעוד ראשונים^{כא}) כותב על כך:

^י תוס' כתובות נו. ד"ה הרי.

^{טו} סוכה מא: ד"ה הילך.

^{טז} תוס' קידושין ו: ד"ה לא.

^{יז} כתובות עד.

^{יח} הל' אישות פ"ו סוף ה"ב, ותירץ שם.

^{יט} תוס' כתובות עד. ד"ה תנאי, תוס' גיטין עה. ד"ה לאפוקי.

^כ הל' אישות פ"ו ה"ג.

^{כא} רש"י קידושין סא. ד"ה כתנאי, תוס' קידושין ו: ד"ה לא.

ואם חסר התנאי אחד מהן (מארבעת הדברים שפורטו לעיל) הרי התנאי בטל וכאלו אין שם תנאי כלל אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת ויתקיים המקח או המתנה מיד וכאלו לא התנה כלל הואיל וחסר התנאי אחד מן הארבעה.

כלומר, במקרה זה היא תהיה מקודשת אפילו אם היא לא תיתן לו מאתיים ^{כב}זו.

מדוע? הרי הוא קידש אותה במפורש רק על דעת שהיא תשלם לו! כיצד היא מקודשת בלי ששילמה? כיצד המעשה חל כאשר התנאי לא התקיים? ?



פרק ה – תנאי וברירה

בשער הקודם ^{כב}הזכרנו את סוגיית ברירה. ברירה היא האפשרות להחיל דין כבר כעת, ע"פ פרטים שיתבררו רק בעתיד. ונחלקו תנאים ואמוראים האם יש ברירה (ואפשר לעשות זאת) או שאין ברירה.

למשל, אדם רוצה להפריש תרומות ומעשרות כבר כעת, ועל סמך ההפרשה הזו להתחיל לאכול מהפירות כדין חולין **שכבר** הופרשו מהם תרומות ומעשרות, אלא שרק **מחר** הוא יחליט אלו מהפירות הם התרומות והמעשרות. ובזה יש מחלוקת האם אפשר לעשות זאת ^{כד}.

לאחר שאנו יודעים מהי ברירה, ישנה תמיהה גדולה על כל דיני תנאי:

הרי גם בתנאי המעשה (דין) חל כעת, והתנאי יכול להתברר רק בעתיד. אם כן מדוע תנאי מועיל לכל הדעות, אע"פ שבברירה יש מחלוקת? ?

באותו עניין ישנה תמיהה נוספת. נעיין במקרה הבא. אדם יכול להניח בערב שבת עירוב תחומין (סעודה) מחוץ לעיר, ולהגדיר שזהו מקום-שביתתו. כך הוא יוכל בשבת ללכת אלפיים אמה לכל רוח ממקום העירוב. כאשר בערב שבת

^{כב} וכן מפורש ברמב"ם בהמשך דבריו שם (הל' אישות פ"ו ה"ה).

^{כג} סוגיא יא פרק ו.

^{כד} עירובין לו: ועוד מקומות.

האדם עדיין אינו יודע לאיזה כיוון הוא ירצה ללכת בשבת, הוא יכול להניח שני עירובים, אלא שבפועל ברור שרק אחד מהם יכול להועיל, שהרי לכל אדם יכול להיות רק מקום-שביתה אחד. לכן המשנה אומרת^{כה}:

מתנה אדם על עירובו ואומר אם באו נכרים מן המזרח, עירובי למערב. מן המערב, עירובי למזרח. אם באו לכאן ולכאן, למקום שארצה אלך. לא באו לא לכאן ולא לכאן, הריני כבני עירי.

מדובר כאן באדם שמניח עירובים גם במזרח וגם במערב, ומטיל תנאי. יש כאן תנאי (אם באו נכרים מן המזרח) ומעשה (עירובי למערב), כמו בכל תנאי, וכן לשון המשנה היא "מתנה". אלא שהגמרא שם תולה את דין זה במחלוקת בבירה.

**הרי מפורש במשנה שמדובר בתנאי, ותנאים מועילים לכל הדעות, מדוע ?
אם כן בסוגיא זו התנאי תלוי בדין ברירה?**



פרק ו – בידו לקיימו

על שתי תמיהות אלו – מהו החילוק בין תנאי לברירה, ומדוע יש תנאים שכן מוגדרים כברירה, הביאו הראשונים שני תירוצים. ויש ביניהם נפק"מ גדולות לדיני ברירה.

השיטה הראשונה היא שיטת רש"י, וכך הוא כתב בסוגיית ברירה^{כו} (והסכימו עימו התוס'^{כז}):

ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם ולעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע, דהתם לאו טעמא משום ברירה הוא, אכל הכא דאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו אי לאו משום ברירה לא הוי גט מחיים.

^{כה} עירובין לו:

^{כו} גיטין כה: ד"ה ולכי (שם לא מדובר על סוגיית עירובים, אך תירוצו מיישב גם אותה, כדלקמן).

^{כז} גיטין כה: ד"ה ולכי.

דהיינו, החידוש בדין תנאי שמועיל לכ"ע, נאמר לגבי תנאי שבידו ובדעתו לקיימו. אך תלייה בדבר שאינו בידו לא נכללת בתנאי אלא בברירה, שבה נחלקו התנאים והאמוראים.

לפי זה מובן שהמקרה בעירובין, שתלה את העירובים במקום שאליו יבואו הנכרים, דינו כברירה, כיוון שהדבר לא תלוי בו אלא בנכרים.

לאחר שלמדנו סברא מחודשת, חשוב למצוא ממנה נפק"מ. לכן נשאל:

לשיטת רש"י, באיזה מקרה תנאי על עירוב תחומין לא יחשב ברירה, ויועיל לכ"ע?

אם אדם יתנה "אם אכנס לבית הכנסת – עירובי למערב, ואם לא – עירובי למזרח", או כל תנאי אחר התלוי בדעתו, דינו יהיה כשאר התנאים ויועיל לכ"ע.

בפרק הבא נעסוק בשיטה השנייה.

כאשר אנו לומדים סברא או חילוק מחודש, חשוב למצוא מכך נפק"מ.

נפק"מ לגבי מקרה מסוים תועיל לנו להעמיק את ההבנה (להעביר את הסברא גם לעולם המעשה), לבדוק אם אכן הסברא מתקבלת (שלא תצא מכך נפק"מ שנוגדת את השכל הישר), ולחדד את המחלוקת בין הדעות השונות. וכן הגמרא שואלת פעמים רבות "למאי נפק"מ" ו"מאי בינייהו".

פרק ז – אחד ושניים

השיטה השנייה היא שיטת הרמב"ן, וכך הוא כתב^כ (והסכים עימו הריטב"א^{כט}):

וזה הכלל שאני אומר בברירה, כל דבר שתנאו במעשה כשתלה תנאי בדבר אחד ומעשה אחד אף על פי שתנאו במעשה אחרים הרי זה קיים... למה זה דומה לאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שירדו גשמים מכאן ועד ל' יום שאם ירדו ודאי מקודשת כמו שאומר בירושלמי בקדושין. אבל אין אדם מתנה על שני דברים... וכן הדין במתנה אם בא חכם למזרח עירובי למזרח למערב עירובי למערב, אלו כולן אין המעשה מתקיים בהם אלא לדברי האומר יש ברירה.

^כ גיטין כה: ד"ה ועדיין.

^{כט} גיטין כה: ד"ה מה.

דהיינו, החידוש בדין תנאי שמועיל לכו"ע, נאמר לגבי תנאי יחיד. אך תלייה בשני תנאים לא נכללת בתנאי אלא בברירה, שבה נחלקו התנאים והאמוראים. כמובן שעלינו לברר מהי סברתו. אך קודם לכן נחפש נפק"מ מתירוצו, ונשאל:

לשיטת הרמב"ן, באיזה מקרה תנאי על עירוב תחומין לא יחשב ברירה, ויועיל לכו"ע? ?

הרמב"ן בהמשך דבריו כותב זאת במפורש:

אבל האומר אם בא חכם למזרח עירובי למזרח ואם לאו יהא עירובי בטל, קנה לדברי הכל...

נוסיף עוד שאלה:

לאדם יש תרנגול ותרנגולת. הוא אומר לראובן "אם הנכרים יבואו מן המזרח, התרנגול קנוי לך", והוא אומר לשמעון "אם הנכרים יבואו מן המערב, התרנגולת קנויה לך". האם לשיטת הרמב"ן זהו תנאי או ברירה? ?

חילוקו של הרמב"ן בין תנאי אחד לשניים מובן, אך לא די בחילוק, אלא יש לברר מהי סברתו. וכאן אנו מגיעים לתמיהה עצומה:

איזו סברא יש לחלק בין תנאי אחד לשניים? אם תנאי אחד מועיל לכו"ע, מדוע כשאדם מתנה שני תנאים הדבר נחשב כברירה שנחלקו בה? ?

כאשר יש תמיהה כ"כ קשה, כדאי לעיין בה באריכות. משום שגם אם לא נמצא לבד תירוץ, עצם העיון חשוב. הדבר אף יועיל לנו, שכאשר נלמד לאחר מכן את היישוב, נזכה ליהנות ממנו יותר.



פרק ח – מילתא אחריתי

כעת נגיע ליסוד בדין תנאי, שיבהיר לנו את כל הסוגיא.

לעיל^ל שאלנו מדוע כאשר תנאי לא נעשה ע"פ הכללים, התנאי בטל והמעשה קיים. אחד המקרים הללו הוא המקדש אשה ומתנה שמקדשה על מנת שיהיה פטור משאר כסות ועונה, שהדין הוא שהתנאי בטל והמעשה קיים, דהיינו, הוא חייב בשאר כסות ועונה, ואעפ"כ היא מקודשת. תוס'^{לא} שאלו על כך את השאלה הנ"ל:

ותימה אם כן אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת... ואומר ר"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דקום תנאי אינו מבטל את המעשה, ואפילו לא יתקיים בסוף, המעשה קיים, והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה, דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה.

מדברי התוס' עולה יסוד עצום: לולי שהתורה חידשה את דין תנאי, הדין היה שגם אם אדם מתנה, איננו מתייחסים לתנאו, והמעשה קיים גם אם התנאי בטל. כאשר התורה חידשה את דין תנאי היא לימדה אותנו שתנאי יכול לבטל את המעשה. ממילא, כאשר תנאי לא נעשה ע"פ הכללים, אנו מתעלמים מהתנאי, והמעשה נשאר קיים.

ובמילים אחרות: החידוש בדין תנאי אינו שהתנאי יכול לקיים את המעשה, אלא שהתנאי יכול לבטל את המעשה.

יוצאת מכאן הבנה מחודשת באופן פעולת התנאי. כאשר אדם מתנה "הרי את מקודשת לי בפרוטה זו על מנת שאתן לך מאתיים זוז מחר". בפשטות אפשר להבין שבינתיים אינה מקודשת, ומחר, כאשר הוא יתן לה את התשלום, קידושיה יחולו למפרע. אך תוס' מחדשים שאדרבה, הקידושין חלים מייד ברגע שמקדשה, ואם מחר לא יתן לה את התשלום – הקידושין יופקעו למפרע^{לב}.

הערה: יסוד זה מכונה לעיתים **תנאי מילתא אחריתי**, כיוון שלפי זה המעשה לא תלוי בתנאי, אלא המעשה קיים, והתנאי הוא דבר נפרד שבכוחו לבטל את המעשה (אמנם מקור הלשון "תנאי מילתא אחריתי" הוא בגמרא^{לב}, אך שם אין צורך לפרש דווקא ע"פ יסוד זה).

^ל סוגיא זו סוף פרק ד.

^{לא} כתובות נו. ד"ה הרי.

^{לב} ולשון הנר אהרן (לר' אברהם אהרן בורשטין – הגאון מטברג) סי' ט עמ' קיז: "וזה חידשה תורה דאם היה כתנאי בני גד ובני ראובן אז אפשר לו לתנאי לחול נגד מעשה המקיים, וכמו חומר מפוצץ הוא, דהיינו המעשה באמת חל, רק דבא כח התנאי ומפוצץ המעשה אח"כ".

^{לב} כתובות יט:

אמנם בדרך כלל אין נפק"מ בין שני הצדדים הללו, שהרי לשני הצדדים, ממה נפשך – אם ישלם לה יתברר שהיתה מקודשת מתחילה, ואם לא ישלם לה יתברר שלא היתה מקודשת מתחילה. אך כבר ראינו נפק"מ לגבי ההסבר שתנאי בטל ומעשה קיים, וכן יש נפק"מ לכמה מקרים נוספים שהזכרנו בסוגיא זו, כדלקמן.

נשוב לשאלה מתחילת הסוגיא^{לד}, שבה התנאי תלוי במעשה עצמו: אדם קידש אשה בתנאי שבמשך חצי שנה לא תעבור על שום עבירה, ובמשך הזמן הזה נדרה על איזה דבר והבעל היפר לה ועברה על הנדר – אם היא מקודשת ממילא ההפרה חלה ולא עברה עבירה ומקודשת, אך אם אינה מקודשת ממילא ההפרה לא חלה ועברה עבירה והיא אינה מקודשת.

האם כעת נוכל להשיב מה דינה של האשה הזו? ?

ע"פ יסוד התוס', ברגע הקידושין היא כבר מקודשת. רק אם התנאי לא יקוים – הקידושין יופקעו למפרע. אם כך, במקרה זה ברור שהיא מקודשת, ההפרה חלה, לא עברה עבירה והתנאי לא יכול להפקיע את הקידושין.

האם כעת נוכל להבין גם את חידושו התמוה לכאורה של הרמב"ן, שתנאי מועיל רק כאשר יש תנאי אחד, אך בשני תנאים אנו נזקקים לדיני ברירה? ?

השערי יושר^{לה} מיישב כך את תמיהה זו:

ונראה לענ"ד שהטעם בזה שהכלל הוא דתנאי מילתא אחרייתא היא, כלומר דבכל ענין תנאי צריך להיות שכח המעשה עכ"פ נעשה כבר במעשה זו, רק שמקרי קיום התנאי וביטולו יגרמו לחלות הדין לעקור או לקיים. ולפי"ז אי אפשר בשום פנים לעשות שני מעשים הסותרים זה את זה, אף בדרך תנאי, דאין לו כח להכניס כח הדין במעשה השניה הסותרת כח מעשה הראשונה. וכן בנותן שני עירובין למזרח ולמערב, אי אפשר להכניס כח קנין שביתה במזרח ומערב אף ע"י שני עירובין.

^{לד} סוגיא זו פרק ב.
^{לה} שער ז פרק יח ד"ה ונראה.

האחרונים מבארים לנו את כוונתם של הראשונים, וכל חידושיהם הם ע"פ היסודות שייסדו הראשונים.

דבר ברור הוא שהראשונים גדולים מהאחרונים, כיחס הענק אל הננס. אם כן אפוא נשאלות לכאורה שתי שאלות:

א. כיצד האחרונים מחדשים לנו חידושים שלא נאמרו בראשונים?

ב. מה החשיבות ללמוד את דברי האחרונים? הרי לכאורה היה אפשר להסתפק בדברי הראשונים, הגדולים מהם! אלא, כתבו המפרשים^ל שאמנם האחרונים ביחס לראשונים הם כננס ביחס לענק, אך כיוון שדבריהם מיוסדים על דברי הראשונים, הרי הם כננס היושב ע"ג ענק^ל. וכמו יחס הגמרא אל המשנה.

כלומר, ע"פ היסוד שתנאי מילתא אחריתי, דברי הרמב"ן מובנים מאוד. כיוון שליסוד זה, בזמן הנחת העירוב, העירוב צריך כבר לחול (ורק לאחר מכן הוא יוכל להתבטל אם התנאי לא יתקיים), לא יתכן שיניח שני עירובים, שהרי לא יכולים להיות שני מקומות-שביתה שונים באותו זמן. שוב אנו רואים שהאחרונים מיישבים את דברי הראשונים ע"פ הגדרת המושג.

לאחר שסברת הרמב"ן מובנת, נשוב לשאלתנו על התרנגול והתרנגולת:

לאדם יש תרנגול ותרנגולת. הוא אומר לראובן "אם הנכרים יבואו מן המזרח, התרנגול קנוי לך", והוא אומר לשמעון "אם הנכרים יבואו מן המערב, התרנגולת קנויה לך". האם לשיטת הרמב"ן זהו תנאי או ברירה?

ע"פ השערי יושר אנו מבינים, שאע"פ שנראה לכאורה שמדובר כאן בשני תנאים, והרמב"ן כתב שתנאי על שני דברים הוא ברירה, במקרה זה שני התנאים יחולו ואין בעיה של ברירה, משום שדברי הרמב"ן נאמרו רק כששני הדברים שהתנה עליהם לא יכולים לחול יחד. אך כאן אין סתירה בין נתינת התרנגול לראובן לבין נתינת התרנגולת לשמעון. מקרה זה ממחיש עד כמה חשוב לדון על הסברא שבכל דין, וא"א להכריע על סמך הכלל בלי לדעת מהי סברתו^ל.



^ל רסיסי לילה (לר' צדוק הכהן מלובלין) אות יג ד"ה ולפיכך, וכן כתבו עוד מפרשים. וברסיסי לילה שם הוסיף "כי כבר פתוחים לפניהם (האחרונים) כל שערים שפתחו קדמונים והם מחדשים והולכים לפתוח שערים אחרים. אע"פ שהם קטנים מאד מכל מקום הם במעמקים יותר. כי הם כבר עברו שער בנפשם שנפתח לראשונים".

^ל ובספר נחל אשכול (לחיד"א) על הפסוק חדשים לבקרים (איכה ג כג) כתב שיש זמן לכל חידוש בתורה, ולכן נשאר לאחרונים לחדש מה שלא יכלו הראשונים לחדש אף כי קוטנם עבה ממתני האחרונים, לפי שלא הגיע עוד זמנו של החידוש ההוא, וכן כתבו עוד מפרשים (רעיון זה רמז בגמרא (מנחות כט:) על משה רבינו ורבי עקיבא).

^ל על כגון זה כתב רש"י (מגילה כח: ד"ה הי צנא מלא סיפרי) שהשונה הלכות בלי להבין את טעמיהן, אינו יודע מה הוא שונה.

פרק ט – מכאן ולהבא למפרע

הזכרנו בשער הקודם^{לט} את שיטתו של ר' שמעון שקופ שכל הדינים החלים למפרע – כגון תנאי, הפרת נדרים ומיאון – אינם שהעבר ממש משתנה, אלא רק לעניין העתיד אנו דנים כאילו העבר השתנה^מ. שיטתו זו מכונה **מכאן ולהבא למפרע**. דהיינו, אנו אומרים "למפרע", אך רק לגבי הדינים שמכאן ולהבא.

הירושלמי והרשב"א דנו לגבי האומר לאשתו הרי זה גיטך (מעכשיו) על מנת שתיבעלי לפלוני (בשער הקודם^{מא} הזכרנו את שאלה זו בקצרה). הטור^{מב} הביא את דבריהם:

ע"מ שתיבעלי לפלוני, (אם) נתקיים התנאי שנבעלה לו בין בזנות בין בנישואין ה"ז גט. ובירושלמי קאמר לכתחילה לא תיבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתיבעל לו נמצא תחילת ביאה באיסור שעודה א"א, והרשב"א כתב כיון דקי"ל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי א"כ כשבועל פנויה היא דלכשיקיים הגט פנויה היא למפרע.

אם כן לירושלמי אסורה להיבעל לו משום שבאותו הזמן היא עדיין אשת איש, ולרשב"א^{מג} מותרת להיבעל כיוון שלמפרע יתברר שהיתה פנויה (נעיר שהבית יוסף^{מד} הבין ברשב"א שהוא מסופק בזה, שלא כהבנת הטור).

מהו שורש מחלוקתם של הירושלמי והרשב"א?

דין זה תלוי בשתי שאלות: האם למפרע הוא לגמרי או רק מכאן ולהבא למפרע, והאם תנאי בא לקיים את המעשה או שהמעשה קיים מתחילה והתנאי רק יכול לבטלו.

את דעת הרשב"א אפשר להסביר בשתי דרכים: או שהוא סובר שלמפרע הוא לגמרי, ולכן לאחר שנבעלה לאותו פלוני מתברר שמרגע נתינת הגט היא היתה פנויה. או שהוא סובר שהמעשה קיים מתחילה והתנאי רק יכול לבטלו (תנאי מילתא אחריתי), ולכן מרגע נתינת הגט היא כבר פנויה, ורק אם לא תיבעל התנאי יבטל את הגירושין.

^{לט} סוגיא יא פרק ו.

^מ חידושי ר' שמעון שקופ כתובות סי' א.

^{מא} סוגיא יא סוף פרק ו.

^{מב} אבן העזר סי' קמג סעיף יח.

^{מג} מקור דבריו בגיטין פד. ד"ה על.

^{מד} אבן העזר סי' קמג סעיף יח.

בירושלמי ישנם לעיתים חידושים גדולים.

ואכן הראשונים והאחרונים הרבו להביא חידושים מהירושלמי. כידוע וכמובן, עיקר לימודנו והלימוד בכל הדורות הוא בגמרא ולא בירושלמי. וזאת מכמה וכמה סיבות.

אעפ"כ, כדאי לא "לפחד" לעיין בירושלמי. אמנם לשונו שונה וקשה, אך ע"י דברי המפרשים על הדף ניתן להבינו. ובפרט שמהלך סוגיותיו דומה לאלו שבגמרא – הדיונים על דברי המשנה, דרשות מפסוקים וסברות.

נביא דוגמא לחידוש עצום שנמצא בירושלמי: לירושלמי^{מז} (בפשטות) דין המוציא מחבירו עליו הראיה נלמד מפסוק, ולא כבבלי^{מח} שלומד זאת מהסברה "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא". וכמובן שאפשר לפלפל בכך הרבה.

בדעת הירושלמי צריך לומר שהוא סובר שני דברים יחד: הוא גם סובר שלמפרע הוא רק מכאן ולהבא (כדברי ר' שמעון שקופ)^{מה}, והוא גם סובר שמתחילה המעשה לא קיים ורק קיום התנאי מקיים את המעשה. לכן מתחילה כשקיבלה את הגט היא עדיין אשת איש, ורק אם תיבעל תיעשה פנויה לעניין מכאן ולהבא, אך ברגע הבעילה היא עדיין אשת איש.

יוצא אם כן מהירושלמי חידוש גדול – הוא חולק על היסוד של סוגיותנו ש"תנאי מילתא אחרית".

עם סיום הסוגיא, נשאלו לנו שתי שאלות שטרם השבנו עליהן^{מו}:

מדוע הרמב"ם לא הביא בדיני התנאים גם את הכלל שדבר שא"א לקיימו ע"י שליח (כגון חליצה), א"א להטיל בו תנאי?

האם יש סברא לכלל זה?

על שאלות אלו נשיב בס"ד בהמשך השער...



^{מה} כך הוכיח בחידושי ר' שמעון שקופ כתובות סי' א ד"ה ולפ"ז וד"ה ועפ"ז מדברי הירושלמי הזה.

^{מו} סוגיא זו סוף פרק ג.

^{מז} סנהדרין פ"ג ה"ח.

^{מח} בבא קמא מו:

מוגיא יד

עדי קיום

פרק א – עדי בירור

על מנת לחייב אדם, בין בממון ובין בעונשי גוף, יש צורך בעדות.

לדינים רבים צריך עדות של שני עדים: חיוב ממון, מלקות, מיתה ודבר שבערווה (אמנם יש דינים שמספיקה להם עדות של עד אחד, כגון חיוב שבועה, איסורין וחלק מדיני סוטה).

המקור לכך שצריך שני עדים מפורש בשני פסוקים. הראשון דן בחיוב מיתה^א:

עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ עֲלֵשֶׁה עֵדִים יוֹמֵת הַמֵּת לֹא יוֹמֵת עַל
פִּי עֵד אֶחָד:

והשני בחיוב ממון^ב:

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עוֹן וּלְכָל זִמָּה בְּכָל זִמָּה
אֲשֶׁר יִזְמָה עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי עֲלֵשֶׁה עֵדִים יָקוּם
דָּבָר:

(יש להעיר שמחמת הדמיון בין שני הפסוקים הללו, במקומות רבים, ולעיתים אף בגמרות, יש חילופי גירסאות ביניהם.)

מובן לנו שאם אדם גנב, אכל נבילות או חילל שבת, גם אם עשה זאת בלי שאף אדם רואהו – המעשה נעשה, אלא שאין לבית דין דרך לדעת זאת. פשוט, למשל, שאם הגנב עצמו יחזור בתשובה, הוא ישלם לבעלים גם אם אין עדים. אם כן מטרתם של עדים אלו היא רק להודיע ולברר לבית דין את המציאות (ובלשון הגמרא "לא איברו סהדי אלא לשקרי"^ג, דהיינו נגד השקרנים).

^א דברים יז ו.

^ב דברים יט טו.

^ג קידושין סה:

לכן הם נקראים **עדי בירור**.



פרק ב – עדי קיום

הגמרא^ד מאריכה בעניין המקדש אשה שלא בפני שני עדים, והמסקנה היא:

המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו ואפי' שניהם מודים.

כלומר בקידושין, וכן בשאר "דבר שבערוה", אם המעשה נעשה שלא בפני שני עדים, הוא כלל לא חל. ואפילו שהאיש והאשה יודעים שהוא נתן לה פרוטה ואמר לה "הרי את מקודשת לי" והתכוונו לקידושין – אין בכך כלום. וכן הלכה^ה.

אם כן בעניין דבר שבערוה, מטרת העדים אינה רק לברר לבית דין, אלא הם (בנוסף לבירור) גם חלק מהמעשה, ובלעדיהם הוא לא יחול. לכן הם נקראים **עדי קיום**.

(הערה: בגמרא ובמפרשים נוקטים במקומות רבים את הלשון "אין דבר שבערוה פחות משניים". לשון זו היא כללית – בחלק מהמקומות כוונתה לעדי בירור^ו, ובחלקם לעדי קיום^ז.)

המקור לכך שבדבר שבערוה צריך עדי קיום, מפורש בגמרא שם^ח – גזירה שווה "דבר דבר" מממון. ופירש רש"י^ט:

כתיב צעירות (בעניין גט) ערות דבר וצממון כתיב על פי שני עדים יקום דבר.

^ד קידושין סה-סה:

^ה רמב"ם הל' אישות פ"ד ה"ו.

^ו כגון גיטין ב:

^ז כגון תוס' קידושין סו. ד"ה אמר.

^ח קידושין סה:

^ט קידושין סה. ד"ה מהו.

נעיין שוב בגזירה שווה זו. מהו המלמד ומהו הנלמד? מה דינו של המלמד ומהו דינו של הנלמד? ?



פרק ג – לא יהיה הנלמד חמור מן המלמד!

הקצות' שואל בסוגיא זו קושיא עצומה:

ואיכא למידק מאי שנא בגיטין וקידושין דבעינן שני עדים על גוף המעשה, ובינו לבינה לאו כלום הוא ואפילו שניהם מודים, וילפינן לה פרק האומר דף ס"ה דבר דבר מממון, וכיון דגבי ממון מתקיים המעשה בלי עדים כל שהענין אמת, וקידושין וגיטין דמממון יליף לא נתקיים המעשה בלי עדים.

כלומר, כיוון שעדות בדבר שבערווה נלמדת מעדות בממונות, כיצד הנלמד חמור מן המלמד, שהרי בממונות אין צורך בעדי קיום, ובדבר שבערווה כן!

הקצות שם מביא שני תירוצים – הראשון בשם הרשב"א, והשני מדעת עצמו:

שוב מצאתי בשיטה מקובצת פרק איזהו נשך (ב"מ ס: ד"ה וז"ל הרא"ש) וז"ל... דהתם לא ילפינן עריות מממון אלא ממקום שנאמר בממון דבר דהיינו על פי שנים עדים, והתם במקום הכחשה, ומהאי דוכתא דוקא הוא דילפינן מה התם על פי עדים אף עריות דוקא על פי עדים כממון במקום הכחשה עכ"ל...

ולכן נראה לענ"ד בזה... ולפ"ז נראה הא דכתיב על פי שני עדים יקום דבר היינו דבלא עדים לא מתקיים דבר כלל, אלא דגבי ממון דבע"ד נאמן כמאה עדים והרי עדיו עמו, ואף על גב דהשתא מכחיש מחויב שבועה, דהו"ל כאומר קדשתך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים דנאסר בקרובותיה, וא"כ בממון מתקיים המעשה על פי הבע"ד שהוא כמאה עדים.

¹ קצות החושן סי' רמא ס"ק א בתחילתו.

חקירות רבות מיוסדות על השאלה מהו הפטור – האם אין בו צורך, או שנחשב שהוא ישנו.

יש לשאול את שאלה זו בכל מקרה שיש דין מסוים שע"פ הכלל היה צריך לחול, ומסיבה מסוימת הוא לא חל.

כך למשל חוקרים האם מחילת חוב היא הפקעת הצורך בתשלום, או שנחשב כאילו שילם אותו (מדין הריני כאילו התקבלתי).

וכן חוקרים האם בקניין אגב אין צורך במעשה קניין למטלטלין (משום שהם טפלים), או שנחשב שנעשה בהם מעשה קניין (בגלל הקניין של הקרקע).

כמובן שיש לעיין בכל מקרה לגופו האם כל אחד מהצדדים שייך, ומה הסברא בו.

בכלל, כדאי לשים לב למבנה של החקירות השונות. דבר זה יכול להועיל להתעורר לחקירות דומות בהמשך לגבי דינים אחרים.

ברכה על העיקר פוטרת את הטפל, כידוע. מדוע באמת המאכל הטפל פטור מברכה?

דהיינו, לדעת הרשב"א הגזירה שווה אינה מממון לדבר שבערווה, אלא מעדי בירור בממון לעדות בכלל (גם בירור וגם קיום) בדבר שבערווה. לדעת הקצות עצמו גם בממון באמת צריך עדי קיום, אלא שתמיד יש בו עדי קיום, שהרי הבעל דין (האדם עצמו שעשה את המעשה) תמיד נמצא במקום המעשה, כמובן, והוא נחשב כשני עדים. שכשם שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי^א לעניין בירור, שבית דין סומכים על הודאתו, כך היא כמאה עדים לעניין קיום, ונחשב תמיד שיש עדי קיום.

אפשר להגדיר את החילוק בין שתי הדעות הללו כך: האם הפטור מעדי קיום בדיני ממונות הוא **משום שאין בהם צורך, או שבעצם נחשב שהם ישנם. חקירות רבות מיוסדות על שני צדדים כאלה.**



פרק ד – ראה שאשתו זינתה

אשת איש שזינתה, דהיינו, נבעלה ברצון לאדם אחר, נאסרת על בעלה וכן על הבעל^ב.

אדם יודע שאשתו זינתה, כגון שראה זאת, אך לא היו לכך שני עדים. מה הדין? האם דין זה מתאים לכלל שלמדנו? ?

בפשטות היא אסורה לבעל גם אם לא היו שני עדים, וכן פסקו הרמב"ם^ג והשו"ע^ד. כמובן שנשאלת השאלה – הרי זהו דבר שבערווה, וע"פ הכלל

^א קידושין סה: ועוד מקומות.

^ב סוטה כז: במשנה.

^ג הל' אישות פכ"ד ה"ח, שאם הבעל עצמו מאמין לה חייב להוציאה.

^ד אבן העזר סי' קעח סעיף ט.

שלמדנו, בדבר שבערוה צריך עדי קיום, ובלעדיהם הדין לא חל. אכן כך תמהו התוס"ט:

תימה והא אמרת המקדש בעד א' אין חוששין לקידושין דאין דבר
שבערוה פחות משנים וי"ל דהתם אפשר כיון דל"א קדשה צפני
עדים המעות מתנה אצל הכא הציאה אוסרת בין בעדים בין שלא
בעדים ואין לנו לריכין אלא קידע הבעל האמת.

אלא שדברי התוס' לכאורה לא מובנים – עדיין לא מוסבר מדוע יש חילוק בין קידושין שבהם אנו אומרים שבלא עדים אינם חלים כלל, לבין איסורה של האשה שזינתה, שלגביה "הביאה אוסרת בין בעדים בין שלא בעדים".

ובאמת יש ראשונים שחולקים על תוס' וסוברים שגם זנות אשת איש לא אוסרת בלא עדי קיום, וכך כותב השואל ומשיב"ט (נדגיש שהתוס' שהוא מזכיר בדבריו אינו אותו התוס' שהבאנו לעיל):

והנה במה שהארכתי למעלה בדברי התוס' דכל דאין דבר
שבערוה פחות משנים אף אם הבעל ראה שזינתה אינה נאסרת
והבאתי שכן הוא דעת הרבה מהקדמונים ורבים מגדולי
הפוסקים חולקים בזה.

אך שיטת התוס' שהבאנו, שמחלק בין קידושין לזנות, וכן הרמב"ם והשו"ע שפסקו כך, עדיין אינה מובנת.



פרק ה – חופה בלי עדים

כידוע, ישנם שני מושגים נפרדים – קידושין ונישואין. בזמן המשנה והגמרא היו ביניהם י"ב חודש"י, ובזמננו נוהגים לעשותם יחד"י:

^{טו} קידושין סו. ד"ה אמר.

^{טז} שו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא ח"א סוף סי' רסב ד"ה והנה במה.

^{יז} כתובות נז. במשנה.

^{יח} תרומת הדשן סי' רז, חלקת מחוקק אבן העזר סי' סח ס"ק ח.

א. קידושין – הם הנקראים בלשון התורה וחז"ל גם "אירוסין", בהם האשה נאסרת לשאר העולם, אך היא עדיין גרה בבית אביה, והם נעשים בכסף שטר או ביאה.

ב. נישואין – בהם האשה ניתרת לבעלה ונכנסת לרשותו, והם נעשים ע"י חופה.

הקידושין בוודאי צריכים עדי קיום, כפי שהבאנו^ט.

העושה חופה בלא עדים, האם הנישואין חלו? ובמילים אחרות: האם חופה צריכה עדי קיום? 

כך שואל האור שמח^ב:

מסתפקנא טובא אם חופה בעי עדים, או סגי בהודאה דשניהם, או דילמא הוי כמו קדושין דבעי עדים, ובהודאת שניהם אינה מקודשת, ה"נ חופה...

ונשאר בספק^{כא}.

הרי לכאורה ברור שחופה היא "דבר שבערווה", ואם כן מה הצד שהיא לא תצטרך עדי קיום? 

אך לפני שניישוב זאת, עלינו לברר כמה שאלות מהותיות על חופה...



פרק ו – חופה מן התורה מניין?

בסוגיית חופה ישנה מבוכה רבה: מחד, פשוט שדין חופה הוא דאורייתא. מאידך, בתורה היא לא מוזכרת כלל, ואף בראשונים אין זה ברור מהו בכלל מעשה החופה. קודם שנפרט זאת, נשאל:

^ט סוגיא זו פרק ב.

^כ הל' אישות פ"י ה"ב ד"ה מסתפקנא.

^{כא} שם סוף ד"ה אמנם לא.

מה בכלל הנפק"מ ממעשה החופה? מה החילוק בדין בין ארוסה לנשואה?

נחזור למקור לחופה. בתורה לא מוזכר בכלל שיש איזה מעשה שמחיל את הנישואין, ובוודאי שהמילה "חופה" אינה מוזכרת כלל (היא כן מוזכרת בנביאים ובכתובים^{כב}).

אעפ"כ ברור שיש מדאורייתא מצב של נישואין, כגון מהפסוק "ואם בית אישה נדרה"^{כג}, וכן מדיני התורה המיוחדים לאדם שבא על נערה מאורשה^{כד}, מוכח שיש מצב שבו היא אינה מאורשה אלא נשואה. וכן כתב הריטב"א^{כה}:

מיהו חופה דאורייתא היא לעשותה נשואה לענין הפרת נדרים וליטמא לה, ולירשה למ"ד ירושת הבעל דאורייתא, וכן לדין מיתת אשת איש שזינתה בחנק יש הפרש מן התורה בין ארוסה לנשואה אף על פי שלא נבעלה וכדאיתא לקמן בפרק נערה, וא"כ על כרחך חופה דאורייתא לעשותה נשואה לכל הדברים... [ומן התורה] ארוסה מותרת (לבעלה) וחכמים אסרוה כנדה עד שתכנס לחופה בברכה, ואלו דברים ברורים הם וכן כתב הרמב"ם ז"ל.

ברור אם כן שיש איזה מעשה מדאורייתא שבו האשה עוברת ממצב של אירוסין למצב של נישואין. על השאלה מהו מעשה זה, נדון בפרק הבא.



פרק ז – מה פירוש "חופה"?

כשאנו דנים על דברי הגמרא והמפרשים, חשוב לזכור שאפשר שכוונתם שונה מהפירוש המוכר לציבור בימינו. נעיין בר"ן בתחילת כתובות^{כו}:

^{כב} "יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה" (יואל ב, טז), "והוא כחתן יוצא מחופתו" (תהילים יט, ו).
^{כג} במדבר ל יא.
^{כד} דברים פרק כב פס' כג-כז.
^{כה} כתובות ז: ד"ה בברכת. אמנם בהמשך דבריו שם הביא שיש מפרשים בדעת רש"י שחופה אינה דאורייתא, ודחה זאת.
^{כו} ד"ה או.

איכא דיליף לה מהכא דחופה היינו יחוד... ואחרים אומרים דחופה לאו היינו יחוד... אלא חופה היינו כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נשואין וילפינן לה מדכתיב ואם בית אישה נדרה דמשמע דכל זמן שהיא בבית אישה (בעלה) הרי היא ברשותו.

מהו שורש המחלוקת האם חופה היא יחוד או הכנסה לרשותו?



בעניין זה של פירוש המושג "חופה", הרמב"ם^{כז} כותב כך:

שיביא אותה לתוך ביתו וייתחד עמה ויפרישנה לו, וייתחד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום.

מה אם כן הוא סובר במחלוקת זו?



מפורש בדבריו שהוא סובר כשני הצדדים יחד, וכן לשונו גם בהמשך דבריו^{כח} "נתיחד עמה בביתו", וכך ביארו בדבריו המפרשים^{כט}.

בביאור שיטת הרמב"ם כתב הגרנ"ט^ל:

ונראה לומר דהרמב"ם ס"ל דיש שני מיני נישואין (א) דקונה אותה ליורשה וליטמא לה ולנדרים ולמעשי ידיה. (ב) בזה דקונה אותה לדברים שבינו לבינה... שיוכל לבוא עליה בכל עת שירצה ובארוסה אסור לבוא עליה... ועתה נבוא לבאר איזה קנין קונה בה לשאר דברים לענין יורשה וכו' ואיזה קנין קונה לדברים שבינו לבינה. והסברא כן היא דלענין נדרים דיכול הבעל להפר משום דהתורה נתנה לו רשות וזכותים בהאשה כמו האב והוא במקום האב עומד בענין זה, וע"ז נחשב כאילו קנה חפץ, דכיון שהכניס לרשות קני', וכמו"כ הכא באשה, ומה שאומר הרמב"ם דחופה היינו יחוד הוא לענין לקנות לדברים שבינו לבינה, דהתם צריך יחוד בשביל הביאה.

^{כז} הל' אישות פ"י ה"א.

^{כח} הל' אישות פ"י ה"ו.

^{כט} לחם משנה הל' אישות פ"י ה"ו, דרישה אבן העזר סי' סא, שער המלך קונטרס ברכת חתנים (נדפס בשער המלך הל' אישות אחרי פרק ט) בסוף הקונטרס (סוף לג. ותחילת לג: בדפיו), לבב דוד הל' אישות פ"י ה"ו, פרי משה קניינים סי' סז סעיף ב.

^ל סי' יט ד"ה ונראה וד"ה ועתה.

"שני דינים" פירוש ששני צדדי החקירה נכונים.

מכל חקירה אפשר להגיע לאחת משש המסקנות הבאות, או לכמה מהן יחד:

א. הכרעה – ע"י ראיות מהגמרא או מהראשונים, ודחיית אחד הצדדים.

ב. מחלוקת – בגמרא או במפרשים.

ג. ספק – הגמרא או המפרשים הסתפקו בזה.

ד. מסקנה – שינוי בין הה"א למסקנה, בגמרא או במפרשים.

ה. חילוק – כל צד מצדדי החקירה נכון במקרה אחר.

ו. שני דינים – שני צדדי החקירה נכונים יחד. אפשרות זו נדירה יותר.

אם כן הרמב"ם סובר שיש בחופה **שני דינים** – גם קניין, דהיינו שהבעל קונה זכויות שונות באשה, וגם איסור, דהיינו שהיא ניתרת לו. הקניין חל ע"י ההכנסה לרשותו, והאיסור ע"י הייחוד.

האם כעת נוכל להבין את שורש מחלוקת הראשונים האם חופה חלה ע"י יחוד או ע"י הכנסה לרשותו?

נוכל לומר שנחלקו האם חופה היא **רק קניין**, שהבעל קונה זכויות באשה (וממילא גם ניתרת לו, משום שזוהי אחת הזכויות, או שזו תולדה מכך שהיא קנויה לו). או שהיא **רק איסורים**, שהיא ניתרת לו (וממילא יש לו בה גם זכויות. בדומה לכך שמרגע שאדם הקדיש נכס, האחריות על הנכס עוברת לגזבר, גם לדעות שההקדשה אינה קניין).

ובאופן זה תבואר מחלוקתם: אם חופה היא רק קניין, מעשה החופה הוא הכנסה לרשותו. אך אם היא רק איסורים, מעשה החופה הוא יחוד^{לא}.

פרק ח – חופה על תנאי

לאחר שהתבררו לנו יסודות סוגיית חופה – מקורה, הנפק"מ ממנה, פירושה ומהותה – נשאל על פרט מסוים בדיניה.

אדם קידש אשה. לאחר מכן, לפני החופה, הוא מתנה איתה "הרי את נשואה לי בחופה זו אם אתן לך מאתיים זוז". האם התנאי חל? או יודעים^{לב} שאפשר להתנות על קידושין. האם אפשר להתנות על חופה? במה זה תלוי?

^{לא} פרי משה, קניינים, סי' סח סוף סעיף א.

^{לב} תחילת סוגיא יג.

למדנו^{לג} את ספיקו של האור שמח האם חופה צריכה עדי קיום. בהמשך דבריו שם^{לד} הוא מביא ספק נוסף בדין חופה (הוא לא מקשר בין הספיקות הללו):

עוד הנני מסתפק טובא, אם יש תנאי בחופה, היינו לאחר שקידש אותה ונעשית ארוסתו כנסה בתנאי שאם לא יתן לה כך וכך או תנאי אחר לא יהיה זה נשואין, מי חייל בזה תנאו או לא, ומקור הספק הוא ע"פ שנתבאר בפרק המדיר דחליצה לא חייל תנאי לבטל המעשה... משום דמתנאי בני גד ובני ראובן ילפינן דהמעשה יכולה להתקיים ע"י שליח... א"כ חופה שגומרת (מחילה את הנישואין לאחר הקידושין) האם יכולה להתקיים ע"י שליח.

ונשאר בספק^{לה}. מובן לנו שאת הספק האם מועיל תנאי בחופה, הוא תולה בשאלה האם מועילה שליחות בחופה, ע"פ הכלל שהזכרנו^{לו} שדבר שאין בו שליחות אין בו תנאי. אך על זה גופא יש לשאול:

מהם צדדי הספק האם שליחות תועיל בחופה? הרי פשוט שהיא מועילה בקידושין, ומדוע שלא תועיל בחופה? 

נשארנו אפוא עם כמה וכמה שאלות שטרם השבנו עליהן:

מהו שורש הספק האם שליחות ותנאי יועילו בחופה?

מהו צד הספק שחופה אינה צריכה עדי קיום, והרי היא דבר שבערוה^{לז}!

מדוע ראשונים רבים (ביניהם התוס' והרמב"ם) סוברים שזנות אוסרת אשת איש גם בלי עדי קיום, והרי היא דבר שבערוה^{לז}!

נחזור גם על שאלותינו מסוף הסוגיא הקודמת:

מדוע הרמב"ם לא הביא בדיני התנאים גם את הכלל שדבר שא"א לקיימו ע"י שליח (כגון חליצה), א"א להטיל בו תנאי^{לט}?

האם יש סברא לכלל זה^{לז}?

לג סוגיא זו פרק ה.

לד הל' אישות פ"י ה"ב ד"ה עוד.

לה שם סוף ד"ה אולם קשה.

לו סוגיא יג פרק ג.

לז כדלעיל בסוגיא זו פרק ה.

לח כדלעיל בסוגיא זו פרק ד.

לט סוגיא יג פרק ג.

על שאלות אלו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה, לאחר שנעמיק יותר בכלל "מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי".



סוגיא זו

מילתא דליתא בשליחות

פרק א – שלושה סיפורים

נפתח בשלוש שאלות שנוגעות ביסודה של סוגיא זו:

סיפור ראשון: ראובן נתן לאשתו גט, ואמר לה "הרי זה גיטיך על מנת שאכנס מחר לבית הכנסת". התנאי חל – אם הוא יכנס לבית הכנסת, הרי היא מגורשת, ואם לא יכנס, אינה מגורשת, אע"פ שהוא נתן את הגט בידה.

שמעון רואה זאת, ואומר לעצמו: בגירושין הבעל מתיר את האשה לעולם. בשחיטה, השוחט מתיר את הבהמה באכילה. הוא שוחט בהמה ואומר "הרי זו שחיטה על מנת שאכנס מחר לבית הכנסת".

האם התנאי חל? אם הוא לא יכנס לבית הכנסת, מה יהיה דין הבהמה?

נשים לב! כשאנו לומדים חילוק, חשוב לבדוק שהוא אמיתי ומהותי. למשל, על השאלה הנ"ל, התשובה העולה בראשיתו בתחילה היא: "ברור שהתנאי לא יכול להועיל, שהרי בכל מקרה הבהמה שחוטא!". אבל כשנבדוק את חילוק זה, נגלה שהוא אינו אמיתי. שהרי גם בגירושין, הרי הוא נתן לה את הגט, ויתכן שהגט

כשאנו לומדים חילוק, חשוב לבדוק שהוא אמיתי ומהותי, והוא באמת הסיבה לשינוי בדיון. החילוקים והדימויים הם הבסיס של הסברות – "אם אין דעה, הבדלה מניין"^א, "כל התורה כולה דמויי מדמינן לה"^ב. וכמובן שהם נמצאים גם בדרשות חז"ל – בניין אב הוא דימוי, ופירכא היא חילוק. אע"פ שדימוי וחילוק הן סברות הפוכות זו מזו, השורש שלהן זהה – מציאת הסיבה המהותית לשני דינים, על מנת לבדוק אם היא זהה או שונה. כך, ישנם מקרים שנראים דומים, אך הסיבה המהותית שלהם שונה, ולכן יש ביניהם חילוק. וישנם מקרים שנראים שונים, אך הסיבה המהותית שלהם זהה, ולכן יש לדמות ביניהם. בסוגיות רבות, בין בגמרא ובין במפרשים, יש מחלוקת האם לדמות מילתא למילתא. מהו שורשה של מחלוקת כזו?

^א ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב. וכן כתב מהר"ש סיריליאנו (כללי שמואל בהקדמה ד"ה והנה הדרך): "דע שבכל נושא שיהיה לפניך בעיונו, להשיג כל הפירוש שיש בו לא אפשר אלא בכח המחלק".

^ב בבא בתרא קל:

עדיין בידה, ואעפ"כ אם לא יתקיים התנאי אינה מגורשת. ועוד, הרי מי שנפלה סכין מידו ושחטה מעצמה – הבהמה אסורה באכילה,^ג אע"פ שהיא שחוטה. אם כן תירוצ זה אינו אמיתי, ועדיף להישאר עם קושיא אמיתית, מאשר עם תירוצ שאינו-אמיתי.^ד

סיפור שני: ראובן קידש אשה בפרוטה, ואמר לה "הרי את מקודשת לי בפרוטה זו עוד שלושים יום". הדין הוא שהתלייה בזמן מועילה – הקידושין אכן יחולו רק עוד שלושים יום, ועד אז היא עדיין פנויה, אע"פ שכסף קידושיה כבר בידה.^ה

שמעון רואה זאת, ואומר לעצמו: בקידושין האיש אוסר את האשה לעולם. בעבודה זרה, השתחוואה לחפץ אוסרת אותו בהנאה. הוא משתחוואה לבהמה לשם עבודה זרה ואומר "הרי זו תיאסר בהנאה עוד שלושים יום".

האם התלייה בזמן מועילה? בתוך השלושים יום, מה יהיה דין הבהמה? ?

סיפור שלישי: ראובן רצה למכור את השעון שלו, הוא בא לחבר וביקש ממנו "תחפש בשבילי קונה ותמכור לו את השעון, אני סומך על שיקול דעתך, תהיה השליח שלי". השליחות מועילה – הקניין חל, ואפילו אם בזמן הקניין ראובן בכלל ישן או שכח את השליחות.

שמעון רואה זאת, ואומר לעצמו: במכירה הבעלים מעביר את זכויותיו לקונה. ביאוש הבעלים מעביר זכויות למוצא. הוא בא לחבר ומבקש ממנו "תחפש בשבילי את השעון שאבד לי, אם לא תמצא אותו אני סומך על שיקול דעתך, תהיה השליח שלי להתייאש".

האם השליחות מועילה? האם מוצא השעון יוכל לזכות באבידה על סמך יאוש של השליח? ?



^ג חולין לא. במשנה.

^ד ע"פ הש"ך חושן משפט סי' פד סוף ס"ק יא.

^ה קידושין יט:

פרק ב – סוגיית הגמרא

סוגיית "מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי" מפורשת בגמרא¹:

אלא אמר רבי יוחנן כל שאומר לו חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז... א"ל (ריש לקיש) בר בי רב שפיר קא אמרת? מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן, מתנאי בני גר ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, לא הוי תנאה.

ופירש שם רש"י²:

על ידי שליח – כי התם שהרי משה אזהר ליהושע לתת להם את הארץ שהיה שלוחו של משה ונתנה להם, אבל חליצה אי אפשר לקיימה על ידי שליח, אין יכול לומר לשלוחו אם תתן לך פלונית מאתים זוז חלוץ לה, הלכך לאו תנאה הוא לבטל החליצה.

לכן תנאי לא מועיל בחליצה, והיבמה מותרת לעולם גם אם לא התקיים התנאי. הגמרא מקשה על כלל זה מקידושי ביאה, שבבבלי לא שייך בהם שליח (שהרי היא אינה אשתו של השליח, והיא אשת איש):

והא ביאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, וקא הוי תנאה! התם משום דאיתקוש הויות להרדי.

ופירש רש"י³ את תירוץ הגמרא:

דאיתקוש הויות – והיתה לאיש אחר, כל הויות קידושין במשמע, כסף ושטר וביאה, כי היכי דמהני תנאי בקידושין כסף ושטר דאפשר לקיומיה על ידי שליח, מהני נמי בביאה.

כלומר, לומדים מההיקש שתנאי מועיל בקידושין ביאה, אע"פ ששליח לא שייך בהם. הרעק"א⁴ הקשה על פירוש רש"י:

¹ כתובות עד.

² כתובות עד. ד"ה על.

³ כתובות עד. ד"ה דאיתקוש.

⁴ חידושי רעק"א כתובות עד. ד"ה והא.

וקשה לי על פירושו, דכיון דמצינו מכח ההיקש דיכול להתנות
בביאה, נילף מזה דבעלמא כגון בחליצה נמי קיים התנאי אף
דאינו יכול לעשות ע"י שליח.

ונשאר בקושיא. נוסף עוד שאלה על פשט הגמרא:

**הגמרא מסבירה שתנאי לא מועיל בחליצה, משום ששליחות לא מועילה
בה. אך מה המקור בכלל בשליחות לא מועילה בחליצה? מה החילוק
בינה לבין גירושין, למשל, שבהם יש שליחות?**



פרק ג – מה הקשר בין שליחות לתנאי?

תוס' בגיטין' דנו מדוע מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי:

וא"ת בשלמא תנאי כפול ותנאי קודם למעשה והן קודם ללאו
ילפינן שפיר מתנאי בני גד ובני ראובן מדנכתבו כזה הענין (כך
לשון התורה בפרשיית בני גד) שמע מינה דעינן כי האי גוונא,
אלא שלא יהא מתנה על מה שכתוב בתורה ואפשר לקיימו ע"י
שליח היכי ילפינן מהתם כדאמרין בכתובות (דף עד.), דלמא
בלאו הכי נמי מועיל תנאי, אללא דהכי הוה מעשה. וי"ל משום
דכל התנאים הכתובים דמייתי בקידושין צפרק האומר (דף סא).
הוה דענין זה, שמע מינה דבעינן ממך כי האי גוונא.

דהיינו, כיוון שכל התנאים שהוזכרו בתורה (לא רק בבני גד ובני ראובן) הם רק
בדברים שיכולים להיעשות ע"י שליח, מוכח שרק תנאי כזה מועיל. ואין לזה
טעם, אלא היא גזירת הכתוב.

**חשוב לדעת שלעיתים תוס' חולקים אלו על אלו, ובפרט כאשר מדובר
במסכתות שונות, כיוון שהיו בעלי תוס' שונים^א (אמנם אם אפשר לתרצם כך**

^א עה. ד"ה לאפוקי.

^א העירו על כך כבר בראשונים: שו"ת מהר"ל החדשות סי' ריא, שו"ת מהר"י מברונא סי' נו
ד"ה ואבוא (תשובה זו נמצאת גם בתרומת הדשן, פסקים וכתבים, סי' רכב), שו"ת מהר"י
מינץ סי' ה קצת לפני אמצע הסימן. וכן כתבו מפרשים רבים שהובאו ביד מלאכי כללי רש"י

שלא יחלקו זה על זה, הדבר עדיף²⁾. ואכן, תוס' בסוגייתנו בכתובות" חולקים על התוס' בגיטין, ומביאים לזה סברא:

תנאי דאפשר לקיומיה ע"י שליח כו' – וא"ת ומה סברא יס' כאלו, דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהיא סברא, דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע. וי"ל דהיינו טעמא, דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח, לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים.

פשט דברי התוס' הזה צריך ביאור:

מה הכוונה ש"המעשה בידו שיכול לקיימו ע"י שליח"? ומדוע יש קשר בין זה לבין "שיהא בידו לשוויי ביה תנאי"?

חובה על הלומד לדאוג לכך שהוא יבין בבהירות כל סברא שהוא לומד.

אחד האסונות הגדולים ללומד הוא כאשר ישנה סברא שאינו מבין, והוא מדקלם את המילים בלי להבין עד תומן. במקרה כזה חשוב ללמד לשונך לומר "איני מבין". מטעם זה היו שהזהירו את הלומדים הצעירים שלא לעיין בספרים שסברותיהם עמוקות במיוחד או שלשונם אינה ברורה מספיק.

פרק ד – מושל למה הדבר דומה?

כדי שהסברא שבפרק הבא תהיה בהירה ומובנת, נקדים לה משל.

ראובן אוחז אבן בידו, והוא זורק אותה בכח למרחק. גם שמעון אוחז אבן בידו, הוא משחרר את אחיזתו והיא נופלת בטבעיות כלפי מטה.

אדם תם, שאינו מבין בכללי הטבע, עומד לידם, רואה את מעשיהם, וסבור שהמעשים של שניהם זהים. שהרי כל אחד מהם אחז אבן, עשה פעולה

ותוס' והרא"ש אות כ, בספר מנוחת שלום (לר' יעקב חיים סופר) ח"ד סי' כה, ובספר עין יצחק (לר' יצחק יוסף) ח"א כללי התוס' אות ג.

²⁾ כנסת הגדולה כללי הפוסקים כלל כ, מעדני יו"ט הל' תפילין סי' יב אות מ, שו"ת תורת חסד אבן העזר סי' יג אות ד. הובאו ביד מלאכי שם אות כה, בספר מנוחת שלום שם ובספר עין יצחק שם.

³⁾ עד. ד"ה תנאי.

בכף ידו, ופעולות אלו הניעו את שתי האבנים.

אותו אדם תם תמיה לעצמו, אם מעשיהם של שניהם זהים, מדוע ראובן מצליח לזרוק את האבן לכל כיוון שהוא רוצה, ובמהירות שהוא רוצה, ואילו שמעון, יכול להפיל את האבן רק כלפי מטה, ותמיד הנפילה היא באותה מהירות. והרי מעשיהם לכאורה זהים!

זוהי תמיהתו של אדם תם. אך אדם המבין בכללי הטבע יודע שהמעשים של ראובן ושמעון שונים זה מזה באופן מהותי: אצל ראובן, מי שהניע את האבן הוא ראובן עצמו. לעומת זאת אצל שמעון, שמעון אמנם עשה פעולה בכף ידו, אך לא היא הניעה את האבן. האבן נעה מכח הטבע שמשך אותה כלפי מטה. פעולתו של שמעון רק איפשרה לכח הטבע לפעול את פעולתו.

לכן ברור שראובן שולט על אופן תנועת האבן, כיוון שהוא זה שהניע אותה. אך שמעון לא שולט על אופן תנועתה, על מהירותה וכיוונה, כיוון שלא הוא זה שהניע אותה. הוא יכול רק להחליט אם הוא משחרר את האבן או לא.

עד כאן ביארנו את המשל. כעת נגיע לסברא עצמה, העולה מהמשל הנ"ל:

הכלל הוא, שמי שפועל את הפעולה, הוא זה ששולט על אופן הפעולה (ואפשר למצוא לכך דוגמאות רבות נוספות).

נחזור כעת לשאלותינו מתחילת הסוגיא. האם כעת נוכל להבין, ולהגדיר היטב, מדוע תנאי ותלייה בזמן מועילים בגיטין וקידושין אך לא בשחיטה ובעבודה זרה?

הסברא עצמה.

כאשר מסבירים סברא, ובעיקר אם היא עמוקה, מועיל להוסיף דוגמאות לדינים היוצאים מסברא זו, הקדמות לביאור המושגים המוזכרים בה, ולעיתים אף להקדים לה משל.

אך אסור לערב בין הדוגמאות (או המשל) לבין הסברא עצמה. הדוגמאות נועדו רק לסייע להבנת הסברא, והן לא יכולות להחליף את הגדרתה המדויקת.¹⁷

לרוב, להסברת הדוגמאות וההקדמות יש צורך באריכות מסוימת. אך חשוב לדעת – הגדרת הסברא עצמה צריכה להיות קצרה, מתומצתת ובהירה.¹⁸

אריכות מיותרת בהגדרת הסברא, לא רק שאינה מועילה, אלא היא אף עלולה להעיד על חוסר בהירות בהבנתו של המסביר, ובוודאי שהיא תפגע בהבנתו של מי שמסבירים לו.¹⁹

וכדברי הגמרא "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", ולא להאריך לחינם אפילו באות אחת.²⁰



¹⁷ דרך תבונות (לרמח"ל) פרק יא ד"ה הגדרים.
¹⁸ לרוב די במשפט אחד, ולעיתים יש צורך בקצת יותר מכך.

פרק ה – כח האדם וכח המעשה

הקובץ הערות האריך בכל סוגיא זו. לפני שנביא את דבריו, נבאר את המושג "חלות". ישנם דינים רבים, כגון חיובים, איסורים, היתרים, קדושה, טומאה. כאשר דין כזה נוצר, אנו אומרים שהוא חל. כאשר אנו דנים לא על הדין עצמו, אלא על האופן שבו הוא חל, אנו קוראים לזה חלות.

וכך כותב הקובץ הערות^ט:

והנה בכל הדברים הנעשים ע"י האדם ישנם שני אופנים: (א) היכא דחלות הדין נעשה מכח האדם, כמו בכל הקנינים ובקידושין וגירושין, שהאדם הוא הפועל את חלות הדין. (ב) היכא שהמעשה בעצמה, בלא כח האדם, פועלת את חלות הדין, כמו בשחיטה דמתרת, אף דבענין (בשחיטה) כח גברא, מ"מ האדם אינו המתיר, אלא השחיטה עצמה מתרת, אם נעשית כהלכתה.

ונפק"מ טובא משני האופנים האלו, דבמקום שהאדם הוא האוסר או המתיר, יש בידו להטיל תנאי, שמקדש או מגרש או מוכר על תנאי כך וכך, שאם יתקיים התנאי יחולו הקידושין והגירושין, ואם לאו לא יחולו, דחלות הדין נעשית ע"י רצונו, אבל השוחט בהמה, לא יוכל להטיל תנאי ולומר אם יתקיים התנאי תהא הבהמה ניתרת ואם לא יתקיים התנאי לא תהא ניתרת, דלאו בדידיה תליא מילתא, דהשחיטה בעצמה מתרת, ואין האדם המתיר.

וכן נפק"מ אם יוכל לקבוע זמן, דבקידושין וגירושין אפשר לקבוע זמן, שיחולו לאחר ל' יום, ואילו בשחיטה, א"א לשוחט לומר שתהא הבהמה ניתרת לאחר ל' יום.

חילוק מהותי זה, בין דינים שהאדם מחיל אותם, לבין דינים שחלים ע"י המעשה (כלומר: התורה מחילה אותם כאשר האדם עושה את המעשה^ט), עונה לנו על שתי השאלות הראשונות מתחילת הסוגיא².

^ט וכן כתב השל"ה בהדרכתיו (על מסכת שבועות סוף ד"ה הרחקת), הדרך הב': "ולא יושגח לחיבורי ריבוי הדברים כאילן רב העלים ומעט הפר".

² פסחים ג: וכן כתב מהר"ש סיריליאו (כללי שמואל בתחילת ההקדמה): "שהתיבות מורות על העניינים אשר בנפש, ואם המעיין [רוצה] לחקוק כוונתו שבנפש, ראוי שיהיה באמצעות תיבות [ה]מורות מה שבנפשו, ולא יהיה בהם תוספת ולא חסרון, באופן שהציור אשר בנפש יחקק יפה בתיבות".

^י סי' עו אות ב.

^ט לשון הברכת אברהם (לר' אברהם ארלנגר, פסחים ב. פרק "בענין גדר ביטול חמץ" אות ג): "חלות האדם" ו"חלות התורה".

בגירושין וקידושין האדם עצמו יוצר את ההיתר והאיסור, וממילא הוא שולט על אופן פעולתם. לכן הוא יכול להטיל בהם תנאי ולתלותם בזמן. אך היתר השחיטה והאיסור שחל ע"י העבודה זרה^{כא} לא נעשים ע"י האדם אלא ע"י המעשה. כיוון שבמקרים אלה לא האדם עצמו יוצר את הדין, הוא לא יכול לשלוט עליו ולהטיל בו תנאי או תלייה בזמן.

בהמשך ישובו לנו שאלות נוספות ע"י יסוד זה.

חשוב להדגיש: במקרים רבים מפרשים שונים נוקטים לשון שונה לאותה הסברא, בבחינת "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד". לכן חשוב לפרש את דבריהם ע"פ סברותיהם ולא דווקא ע"פ הלשון. כך, אחרונים רבים הזכירו את חילוק זה^{כב} כל אחד בלשונו, ולא בלשון "כח האדם" ו"כח המעשה". בחרנו להביא את לשונו של הקובץ הערות כיוון שהוא ביאר בפירוט את יסוד זה, ובהמשך הסוגיא נביא עוד מדבריו שם.



פרק ו – כיצד נדע מהו כח האדם?

ראינו שכל החלויות נחלקות לכח האדם ולכח המעשה, והבנו שיש מכך נפק"מ עצומות.

לגבי קניינים קידושין וגירושין אנו כבר יודעים שהם כח האדם, ולגבי שחיטה ועבודה זרה אנו יודעים שהם כח המעשה.

אך מה לגבי שאר כל החלויות? כיצד נדע אלו דינים הם כח האדם ואלו הם כח המעשה? כגון – הפרשת תרומה, עירוב תחומין, איסור אשת איש שזינתה, היטמאות ע"י מגע בטומאה וכד' – האם בכל אחד מהם הדין חל מכח האדם או מכח המעשה?

^כ סוגיא זו פרק א.

^{כא} קובץ הערות סי' עו אות ד.

^{כב} חידושי רבינו חיים הלוי הל' יבום וחליצה פ"ד הט"ז ד"ה ואשר, שערי יושר שער ה פרק כא ד"ה אמנם וד"ה ולענין, וכן בחידושי (חידושי ר' שמעון שקופ) סוף בבא בתרא פרק "בענין אא"א דשא"ש" אות א ד"ה ונראה, דרכי משה דרכי הקניינים שמעתא ה פרק ב ד"ה נתבאר, ברכת אברהם (לר' אברהם ארלנגר) פסחים ב. פרק "בענין גדר ביטול חמץ" אות ג.

אנו לא יכולים
מסברותינו לקבוע את
מהותו וגדרו של כל דין
או מושג. אנו יכולים רק
לחסיק זאת מדברי חז"ל
והראשונים.

ובלשונו של ר' חיים
מבריסק: אנו לא
שואלים "למה" אלא
"מה".

אמנם ברור שישנן
סוגיות רבות שבהן
הסברות ברורות גם לנו,
ואנו יכולים אף לחדש
בהן מדעתנו, למשל
בדיני ממונות.

חז"ל והראשונים בדעתם הרחבה ידעו את מהותו
וגדרו של כל דין, האם הוא כח האדם או כח
המעשה. אך אנו לא יכולים מסברותינו לקבוע
את מהותו של כל דין. אנו יכולים רק להסיק זאת
מדבריהם.

לכן, אם נראה שבדין מסוים הם כתבו שאפשר
להטיל תנאי או לתלות בזמן – נבין שהוא כח
האדם, ואם נראה שהם כתבו שאי אפשר – נדע
שהוא כח המעשה.

ע"פ זה, הפרשת תרומה ועירובי תחומין, שאפשר
להטיל בהם תנאי^{כב} (כמו שהזכרנו בתחילת השער),
הם כח האדם. לעומת זאת, איסור אשת איש
שזינתה ומגע בטומאה (וכן שאר דרכי ההיטמאות),
שלא מועיל בהם תנאי (והאיסור והטומאה יחולו
גם אם התנאי לא יתקיים), הם כח המעשה.



פרק ז – איזה כח צריך לשליחות?

עד כאן ראינו שתי נפק"מ בין כח האדם לכח המעשה – האם אפשר להטיל
תנאי, והאם אפשר לתלות בזמן.

ישנה נפק"מ חשובה נוספת לעניין שליחות, וכך כותב הקובץ הערות בהמשך
דבריו שם^{כד}:

דכשהוא עושה שליח, הוא מוסר כחו להשליח, וזה אינו שייך
אלא היכא שהאדם הוא הפועל את חלות הדין, אבל היכא
שהדין חל מאליו ע"י המעשה, לא שייך לומר שימסור כחו
להשליח, דגם הוא בעצמו אין לו כח להתיר או לאסור...
דמילתא דאיהו לא מצי וכו' (עבד, לא מצי משווי שליח).

^{כב} עירובין לו:–לז:

^{כד} סי' עו אות ז.

דהיינו, שליחות היא העברת הכח מהאדם אל השליח. אך בחלויות מכח המעשה, אין לאדם כח להתיר ולאסור בעצמו (אלא רק לגרום שהאיסור וההיתר יחולו מעצמם). לכן, הוא גם לא יכול להעביר את הכח לשליח.

סברא זו תועיל לנו להשיב על השאלה השלישית מתחילת הסוגיא^כ – האם שליחות מועילה ביאוש. נעיין בדברי תרומת הכרי^כ על יאוש:

דביאוש אינו מקנה (הבעלים) כלום, רק דהתורה התירתו (למוצא) כדרך שהתירה זוטו של ים (אבידה שאין לבעלים סיכוי למוצאה).

ובלשוננו: יאוש הוא כח המעשה. וכן משמע מעוד אחרונים^כ. אם כן, שליחות לא יכולה להועיל ביאוש, ורק יאוש של הבעלים עצמו יכול להתיר למוצא לזכות באבידה.

האם עכשיו מובנת לנו הסברא ש"מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנא"?



פרק ח – נלמד מחדש את הסוגיא

נחזור שוב לעיין בסוגיית הגמרא^כ שהבאנו לעיל^כ, לגבי "מילתא דליתא בשליחות":

אלא אמר רבי יוחנן כל שאומר לו חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז... א"ל (ריש לקיש) בר בי רב שפיר קא אמרת? מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן, מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, הוי תנאיה תנאה, דלא

^כ סוגיא זו פרק א.

^כ ס' רסב ד"ה והנראה.

^כ שכתבו שליאוש מספיקה התרצות, ולא צריך מחשבה בפועל (שערי יושר שער ה פרק יב ד"ה ונלענ"ד, וכן בחידושי ר' שמעון שקופ) בבא מצינא ס' כ ד"ה וע"כ, קובץ שיעורים ח"ב ס' יז אות ה). וכתב הדרכי משה (דרכי הקניינים, שמעתא ה פרק ב) שלחלות מכח האדם יש צורך במחשבה בפועל דווקא, וכן משמע מהשערי יושר בכמה מקומות.

^כ כתובות עד.

^כ סוגיא זו פרק ב.

אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, לא הוי תנאה. והא ביאה, דלא
אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, וקא הוי תנאה! התם משום
דאיתקוש הויות להדרי.

ע"פ דברי הקובץ הערות, סברת הגמרא מובנת היטב: כיוון שידוע לנו שבחליצה
אין שליחות, הדבר מוכיח שהיא כח המעשה. אם כן ממילא לא מועיל בה גם
תנאי. וזוהי הסברא ש"מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי"^ל.

סיבה או סימן?

בכל סוגיא שבה דין ב' תלוי
בדבר א', יש לחקור האם א'
הוא הגורם הישיר ("סיבה")
לב', או שא' רק מוכיח
בעקיפין שקיים כאן גם ב'
("סימן").

כידוע, שור שנגח שלוש
נגיחות נעשה מועד. גם כאן
חקרו האחרונים האם
הנגיחות הרגילו אותו להיות
נגחן (סיבה), או שהן
מעידות שטבעו היה כבר
קודם לכן להיות נגחן
(סימן).

לפי זה, זה שליתא בשליחות אינו **סיבה** שליתא
בתנאי, אלא **סימן** שהוא כח המעשה וממילא
ליתא בתנאי.

נעיין שוב בדברי התוס' על הסוגיא שם^{לא},
ונראה שבדרך זו דבריהם מובנים מאוד, וכן
מבוארת היטב לשונם "בידו":

דהיינו טעמא, דהואיל והמעשה כל כך
צידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא
שיהא כמו כן צידו לשוויי ביה תנאה, אצל
חליצה שאין צידו לקיימה ע"י שליח, לא
הוי צידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו
לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים.

הבאנו לעיל^{לב} שהרעק"א הקשה על סוף סוגיית הגמרא הנ"ל (ע"פ פירוש רש"י),
שכיוון שלמדנו מההיקש שבקידושי ביאה אפשר להטיל תנאי, אע"פ שלא שייך
בהם שליח, מדוע שלא נלמד מכך לכל התורה שגם מילתא דליתא בשליחות –
איתא בתנאי.

ע"פ סברת הקובץ הערות הנ"ל, גם קושיא זו מיושבת היטב. הרי כעת אנו
מבינים שכל טעמו של הכלל "מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי" הוא רק
משום שזה שאינו בשליחות מוכיח שהוא כח המעשה. אך בקידושי ביאה כלל
זה לא שייך, שהרי זה שאי אפשר לקדש בביאה ע"י שליח הוא מסיבה אחרת –
שהרי היא אינה אשתו והיא אשת איש. אך גם קידושי ביאה, כקידושי כסף
ושטר, הם כח האדם. ולכן אי אפשר ללמוד מהם שתנאי יועיל בכח המעשה^{לג}.

^ל קובץ הערות סי' עו אות ז.

^{לא} ד"ה תנאי.

^{לב} סוגיא זו סוף פרק ב.

^{לג} קובץ הערות סי' עו סוף אות ח.

נשים לב שהחילוק בין כח האדם לכח המעשה לא מפורש בגמרא ובראשונים. רק בסוגיית תנאי בחליצה אנו מבינים מהגמרא שהיא התבססה על סברא זו בלי לאומרה בפירוש. הגמרא לא מיישבת בפירוש בשום מקום את שאלותינו מתחילת הסוגיא, מדוע תנאי ותליה בזמן לא מועילים בשחיטה ובעבודה זרה, ומדוע שליחות לא תועיל ביאוש, למשל. ומוכח שחילוק זה בין החלויות השונות היה פשוט להם.

כך אפשר ליישב גם את הקושיא על הרמב"ם שהבאנו בתחילת השער^{לד}, מדוע הוא לא הזכיר בדיני תנאים את הכלל שאין תנאי בדבר שא"א לקיימו ע"י שליח. כעת אנו מבינים שדין תנאי לא תלוי בעצם בשאלה האם אפשר לקיימו ע"י שליח, אלא בשאלה האם החלות היא כח האדם או כח המעשה. וסברא זו, ששחיטה ועבודה זרה למשל הן כח המעשה, היתה פשוטה להם ולא היה צורך לפרש זאת, כפי שגם הגמרא לא כתבה זאת במפורש, וכפי שהרמב"ם לא הזכיר ששליחות לא חלה בכח המעשה^{לה}.



פרק ט – באלו חלויות לא צריך עדי קיום?

נחזור לקושיא העצומה מהסוגיא הקודמת^{לו} – מדוע (לדעת התוס' והרמב"ם ועוד ראשונים) אשת איש שזינתה נאסרת לבעלה גם בלי עדי קיום, והרי אין דבר שבערוה פחות משניים, וכמו שקידושין וגירושין לא חלים בלי עדי קיום!

ע"פ החילוק בין כח האדם לכח המעשה תירץ זאת ר' חיים מברסק^{לז}:

דבזנות דהאיסור בא ממילא על כן לא איברו סהדי אלא לשקרי
(צריך רק עדי בירור ולא עדי קיום), משא"כ בגיטין וקדושין
דהבעל הוא שעושה עצם הגירושין והקידושין והאיסור
וההיתר ע"כ צריכין עדים לקיומי מילתא.

וכן כתבו הקובץ הערות^{לח} והשערי יושר^{לט}.

^{לד} סוגיא יג סוף פרק ג.

^{לה} אפשר שזו כוונתו של הקובץ הערות סי' עו תחילת אות ח.

^{לו} סוגיא יד פרק ד.

^{לז} חידושי רבינו חיים הלוי יבום וחליצה פ"ד הט"ז ד"ה ואשר.

לפי זה – האם חליצה צריכה עדי קיום?

כך כותב ר' חיים בהמשך דבריו שם, בדעת הרמב"ם:

ולפ"ז י"ל, דכיון דבחליצה... דהפטור בא ממילא ולא שהיבם פוטרה, וא"כ הרי שוה לזנות דלא איברו סהדי אלא לשקרי, ולא לקיומי מלתא, ובאמת גם חלצה בלא עדים הויא חליצה.

אמנם הריטב"א^מ כתב על חליצה בלא עדים:

ויש שפירשו... שאפילו הם (היבם והיבמה) מודים (שהיתה חליצה) ויהיו נאמנים אלינו אין זה כלום, כיון שהיה בינו לבינה ובלא עדים, והרי זה כאומר גרשתי את אשתי בלא עדים או קדשתיה בלא עדים שאינו כלום, ונכון הוא.

מה אם כן סובר הריטב"א?

בסוגיא זו למדנו את היסוד העצום של החילוק בין כח האדם לכח המעשה והנפק"מ ביניהם, וכך התבארה יפה סוגיית מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ויושבו עוד כמה קושיות.

מה נשאר לנו עוד לברר בסוגיא זו?



פרק י – האם כולם מסכימים ליסוד זה?

אנו כבר יודעים שגם לאחר שלמדנו יסוד, והוא מבאר לנו היטב את הסוגיא ומיישב קושיות רבות, עדיין עלינו לבדוק האם יש שחולקים עליו.

לח סי' עו אות ד.
לט שער ז פרק יב ד"ה והנה ביסוד.
מ יבמות סוף קה:

האם נוכל לדייק מדבריהם של כמה מפרשים שהבאנו בסוגיא זו, שהם לא סוברים את החילוק בין כח האדם לכח המעשה ואת הנפק"מ שהאחרונים הביאו מכך? 

נחזור על עיקרי הסוגיא ונבדוק אם יש חולקים עליהם.

עיקר היסוד הוא שבחלות מכח האדם, המחיל שולט על אופן החלת הדין, ולכן הוא יכול להטיל תנאי לתלות בזמן ולמנות שליח, משא"כ בחלות מכך המעשה. ע"פ זה הכלל "מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי" מובן מאוד מסברא, וכך מבוארים דברי התוס' בסוגיא. אך הרי תוס' בגיטין חולקים עליהם, וסוברים שכלל זה אינו מסברא, אלא גזירת הכתוב^{מא}. ומוכח שהם חולקים על היסוד הנ"ל.

עוד ביארו ע"פ יסוד זה, שבחלויות מכח המעשה אין צורך בעדי קיום, ולפי זה מובן מדוע חליצה וזנות של אשת איש לא צריכות עדי קיום. אך הרי דעת הריטב"א שחליצה כן צריכה עדי קיום^{מב}, ויש ראשונים שסוברים שגם זנות של אשת איש לא אוסרת בלי עדי קיום^{מג}. ושוב, מוכח שהם חולקים על כך.

אמנם חשוב לשים לב, שמהריטב"א ומראשונים אלו לא מוכח שהם חולקים על כל היסוד של חלויות מכח האדם ומכח המעשה. יתכן שהם סוברים את חילוק זה לגבי תנאי ושליחות, אלא שהם סוברים שגם חלות מכח המעשה צריכה עדי קיום.



^{מא} כמו שהבאנו בסוגיא זו פרק ג.

^{מב} כדלעיל בסוף הפרק הקודם.

^{מג} כדלעיל סוגיא יד סוף פרק ד.

שאלות לסיום השער

בסוגיא הקודמת ראינו שהאור שמח הסתפק האם שליחות ותנאי מועילים בחופה^{מד}, והאם חופה צריכה עדי קיום^{מה}. שאלנו על כך לעיל שתי שאלות: מהו שורש הספק על שליחות ותנאי בחופה? ומהו צד הספק שחופה אינה צריכה עדי קיום, והרי היא דבר שבערווה! האם כעת נוכל להשיב על שאלות אלו? ע"פ תשובה זו, האם הדבר קשור למחלוקת^{מו} האם חופה היא קניין או איסור? והאם האור שמח עצמו סובר את כל החילוקים בין כח האדם לכח המעשה?

עיין בר"ן על הר"ף פסחים ז. (בדפי הגמרא, ג: בדפי הר"ף) סוף ד"ה וניבטליה. הוא מחדש חידוש גדול בעניין הפקר, אך לא מביא לכך מקור או סברא. הבית יוסף (אר"ח סי' תלד ס"ק ד) הביא לכך טעם. ניזכר שוב בסוגיית הפקר^{מז} – האם ההסבר של הבית יוסף מיושב לכל הדעות? איזה טעם נוסף נוכל לומר לדברי הר"ן?

^{מד} סוגיא יד פרק ח.

^{מה} סוגיא יד פרק ה.

^{מו} שהבאנו לעיל בסוגיא יד פרק ז.

^{מז} סוגיא ז.

השער השישי

שיעורין

סוגיא טז:

חצי שיעור

סוגיא יז:

גדלות

סוגיא יח:

שיעורין

השער השישי – שיעורין

245 סוגיא טז: חצי שיעור

- 245 פרק א – חצי כזית מצה.
246 פרק ב – סוגיית חצי שיעור.
248 פרק ג – אכל בסוף נעילה.
249 פרק ד – ואידך מאי קאמר?
250 פרק ה – עקירה או הנחה.
251 פרק ו – שיעור חמץ.
253 פרק ז – מי עוד סובר כשאגת אריה?
255 פרק ח – רשימת ל"ט אבות המלאכה.
256 פרק ט – אז מהי כוונת המשנה?
257 פרק י – חזרה למצה.
258 פרק יא – חצאים שונים.
259 פרק יב – טעם והגדרה.

261 סוגיא יז: גדלות

- 261 פרק א – מיהו איש?
262 פרק ב – דעה שהאיש גדול ב"ב והאשה ב"ג.
263 פרק ג – האם חרש ושוטה הם "אנשים"?
265 פרק ד – צירוף גולם למניין.
266 פרק ה – ראייה מהחרם של אחי יוסף.
267 פרק ו – בת-מצווה לעבד כנעני.

270 סוגיא יח: שיעורין

- 270 פרק א – מנלן?
271 פרק ב – מקור אחר לשיעורין.
272 פרק ג – מקור חדש לדיני גדלות.
273 פרק ד – בר-מצווה לגוי.
274 פרק ה – בינה יתירה באשה.
276 פרק ו – ישוב הקושיות בסוגיית גדלות.
278 פרק ז – חקירה דומה בסוגיית שיעורין.
280 שאלות לסיום השער.

סוגיא מז

חצי שיעור

פרק א – חצי כזית מצה

לגבי איסורים רבים נאמר שיעור מסוים, שבפחות ממנו אין נענשים.

למשל: האוכל נבלות וטריפות לוקה, רק אם אכל מהן כזית (וכן לגבי רוב איסורי האכילה)^א. האוכל ביום הכיפורים חייב כרת, רק אם אכל ככותבת^ב (דהיינו גודלה של תמר. יש אומרים שהוא כארבעים סמ"ק. ויש בזה דעות נוספות, כידוע).

אם אכל פחות מכשיעור אינו נענש, אך עבר באיסור דאורייתא^ג. כלל זה נקרא **חצי שיעור אסור מן התורה**^ד (בפרק הבא נראה שנחלקו בזה בגמרא, אמנם זו ההלכה).

גם במצוות עשה יש שיעורין. למשל, לגבי מצוות אכילת מצה בליל הסדר, חובה לאכול לפחות כזית^ה.

אדם שבלייל הסדר יש לו רק חצי כזית מצה. האם יש לו מצווה לאוכלו? או שכיוון שממילא לא יוכל לאכול כזית, אין מצווה בפחות מכך? ?

המשנה למלך^ו כתב על כך:

האוכל (במצוות עשה) פחות מכשיעור לא עשה ולא כלום.

אמנם החיד"א^ז הסתפק בזה, וקשר זאת לדין חצי שיעור אסור מן התורה:

^א ברכות מא: ועוד מקומות.

^ב יומא עג: במשנה.

^ג רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג.

^ד יומא עג:

^ה פסחים קח. ועוד מקומות.

^ו הל' חמץ ומצה פ"א סוף ה"ז.

^ז מחזיק ברכה אורח חיים סי' תעה תחילת אות ד, ואות ה ד"ה ולי.

מי שאין לו בליל פסח אלא פחות מכזית מצה יש להסתפק אי חייב לאוכלו אף דבציר ליה שיעורא או דילמא כיוון שהוא פחות מכשיעור לאו מצוה הוא כלל...
ולי ההדיוט הך סברא דיש קצת מצוה כי היכי דקי"ל חצי שיעור אסור מה"ת, היא סברא אלימתא.

אנו כבר יודעים שפעמים רבות שאלה על דין במקרה מסוים, נובעת מחקירה בהגדרה או בטעמו של המושג כולו. נענין אם כן בסוגיית חצי שיעור.



פרק ב – סוגיית חצי שיעור

הזכרנו שהאוכל ביום הכיפורים חייב כרת רק אם אכל ככותבת. כאמור, אכילה בפחות משיעור זה, נקראת "חצי שיעור". בתחילת פרק אחרון במסכת יומא^ה, לגבי איסורי אכילה ביום הכיפורים, הגמרא דנה בסוגיא זו:

חצי שיעור. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא, וליכא. איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי (ספק חיה ספק בהמה, ולכן יש ספק האם חֲלָבו אסור) וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה, תלמוד לומר כל חֲלָבו מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

מפורש אם כן שבדין זה יש גם סברא וגם פסוק. לריש לקיש הסברא מתיירה חצי שיעור, משום שאינו אכילה, והפסוק שלכאורה אוסר, הוא רק אסמכתא.

לרבי יוחנן הפסוק אוסר, וכן הסברא אוסרת אותו משום שחזי לאיצטרופי, דהיינו, הוא ראוי להצטרף לשיעור שלם. לגבי טעמה של סברא זו נדון בהמשך.

^ה עד.

אך קודם לכן, על פשט דברי רבי יוחנן מתעוררת שאלה:

מדוע צריך גם סברא וגם פסוק?

נחלק שאלה זו לשתיים: אם יש סברא, מדוע צריך פסוק? אם יש פסוק, מדוע צריך סברא?

למה לי קרא? סברא היא!

ביחס בין סברא לפסוק יש שלוש דרגות:

- א. סברא מוחלטת – במקרה כזה אין צורך בפסוק. ועל זה הגמרא מקשה "למה לי קרא"^ט.
- ב. סברא שאינה מוחלטת – במקרה כזה יש צורך גם בפסוק. וכמו שבמקרים רבים הגמרא אומרת "איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא". ובמקרים אלו הפסוק מלמד אותנו ללכת אחר הסברא^י.
- ג. אין סברא בכלל – במקרה כזה הדין הוא גזירת הכתוב, ולעיתים הוא אף נקרא "חידוש".

נפתח בשאלה הראשונה – מדוע צריך את הפסוק, ובלשון הגמרא **"למה לי קרא, סברא היא"**^ט. התשובה על כך היא יסוד חשוב, ששייך לסוגיות רבות. יש סברות שאמנם יש בהן טעם, אך הן אינן מוחלטות, ויש בהן צדדים לכאן ולכאן. לכן צריך את הפסוק כדי ללמד אותנו ללכת אחר הסברא^י.

העולה מכך, שגם רבי יוחנן שנקט את הסברא "חזי לאיצטרופי", מודה שיש בסברא זו צדדים לכאן ולכאן.

לגבי השאלה השנייה – מדוע צריך את הסברא – את שאלה זו מקשה התוס' שם^י, וכך הוא כותב:

כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל. תימה לי אמאי לא קאמר מטעמא דבסמוך דכל קלף לרבות חזי שיעור דהא ר' יוחנן ידע להאיא דרייתא דהא בסמוך קא מוהיב מינה. וי"ל דלהכי איצטריך ליה לר' יוחנן לפרושי האי טעמא משום דאי מקרא דכל קלף הוה אמינא עיקר קרא לכו איצטריך וחזי שיעור מדרכנן

^ט בבא קמא מו: ועוד מקומות.

^י תוס' שבועות כב: ד"ה איבעית: "דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא".

^{יא} אמנם גם בסברות כאלה תיתכן מחלוקת. למשל, על הדין שהמוציא מחבירו עליו הראיה, הגמרא (בבא קמא מו:) מקשה "למה לי קרא, סברא הוא". ואעפ"כ, סומכוס חולק על סברא זו (שם מו.).

^{יב} באופן זה מובן גם מדוע יש הכרעות (בספיקות) שהן בירור, דהיינו יש בהן סברא, ואעפ"כ הן נלמדות מפסוקים, וכפי שראינו בשער א וב לגבי רוב וחזקה דמעיקרא, לחלק מהדעות. ואכן, גם לדעות שהן סברא, קשה להכריע מדעתנו על סמך בירור זה לולי הפסוקים (ובפרט, ללכת אחר הרוב בנפשות, למשל).

^{יג} יומא עד. ד"ה כיון.

ואסמכוה אקרא. אכל השתא דקאמר טעמא דחזי לאיצטרופי
סברא הוא מהאי טעמא דדרשה גמורה היא לחזי שיעור.



פרק ג – אכל בסוף נעילה

הלכה כרבי יוחנן, שחצי שיעור אסור מן התורה^ד. ראינו שטעמו הוא ש"חזי
לאיצטרופי". דהיינו, חצי השיעור ראוי להצטרף לשיעור שלם.

על מנת לחדד את הגדרתה של סברא זו, נשאל את השאלה הבאה, גם אם היא
לא כ"כ מעשית:

נניח שיום כיפור מסתיים בשעה 6:00 בערב בדיוק. בשעה 5:59 ו-59 שניות, ראובן אכל כחצי כותבת. האם הוא עבר על "חצי שיעור אסור מן התורה"? האם מקרה כזה נכלל בטעם "חזי לאיצטרופי"?

האחרונים דנו בשאלה זו (וכן לגבי האוכל חמץ ברגע האחרון של פסח^ט, או השוטה י"ן ברגע האחרון של הנזירות^{יז}), וכך כותב הקובץ שיעורים^י:

שנסתפקו הגאונים האחרונים דחצי שיעור מותר היכא דלא
חזי לאיצטרופי בפועל, כגון ברגע האחרונה של יוה"כ... אלא
דאין נראה כן, דהא דחזי לאיצטרופי, היא הוכחה וראיה דח"ש
הוא איסור, וההוכחה הזאת ישנה גם על רגע האחרונה, דהרי
אילו אכל ח"ש קודם רגע האחרון, ועוד ח"ש ברגע האחרון,
מצטרף לחייבו.

דהיינו, יש שתי הבנות בטעם של "חזי לאיצטרופי":

א. חשש – התורה אוסרת לאכול חצי שיעור מחשש שמא יצרף, כלומר שמא
יאכל עוד וישלים לשיעור שלם (ואע"פ שמדובר כאן שחצי שיעור הוא איסור
דאורייתא, יש מקרים שבהם התורה אסרה משום סייג, דהיינו חשש^{יח}).

^ד רמב"ם הל' שבייתת עשור פ"ב ה"ג.

^ט ערוך השולחן אורח חיים סי' תלא סעיף ו, מגן אבות (לר' מרדכי בנט) שבת עד. על רש"י
ד"ה וכו'.

^י מגן אבות שם.

^{יז} בבא בתרא אות שסז.

ב. הוכחה – זה שיש אפשרות להוסיף על חצי שיעור ולהגיע ממנו לשיעור שלם, זו הוכחה לכך שגם בחצי עצמו יש חומר אסור. שהרי אם באכילת חצי אין שום איסור, גם אכילת שיעור שלם היתה צריכה להיות מותרת. לדוגמא, אם חומר מסוים הוא בריא לחלוטין – אם כן אפשר לשתות ממנו גם כוס שלימה ולא להיזק. אך אם שתיית כוס שלימה ממנו מזיקה – מסתבר שגם בחצי כוס יש נזק מסוים, אלא שהוא מועט. שהרי **שינוי הכמות לא ישנה את המהות.**

לגבי האוכל חצי כותבת בשנייה האחרונה של יום כיפור, אנו מבינים שאין חשש שהוא ישלים אותו לשיעור שלם, שהרי בשנייה הבאה, גם אם הוא יאכל עוד, כבר יצא יום הכיפורים. אך לדעה ש"חזי לאיצטרופי" הוא הוכחה שגם בחצי שיעור יש את החומר האסור, זה כמובן שייך גם בשנייה האחרונה.



פרק ד – ואידך מאי קאמר?

נעיין בחקירה זו, האם "חזי לאיצטרופי" הוא חשש או הוכחה.

כבר הזכרנו בעבר, שגם כשאנו מגיעים לחקירה שהיא שורשו של ספק (או מחלוקת) בהלכה, כדאי לנסות לשאול מהי שורשה של החקירה.

מדוע כל צד לא מקבל את הטעם של חבירו? ?

לגבי הסברא של חשש שמא יאכל שיעור שלם, אפשר להבין בפשטות שהצד השני לא מקבל את החשש הזה. כמו חששות רבים שיש לדון לכאן ולכאן האם הם חמורים עד כדי שנאסור את הדבר בגללם.

אך מהו הצד לא לקבל את סברת ההוכחה? במה תלויה השאלה האם לקבל את סברא זו? ?

נוסיף על שאלה זו, שהרי כפי שראינו לעיל^י, גם מהגמרא מוכח שסברת "חזי לאיצטרופי" אינה מוחלטת, ולכן צריך גם את הפסוק. לדעה ש"חזי לאיצטרופי" הוא הוכחה, חוזרת השאלה מדוע באמת סברא זו אינה מוחלטת.

^י הלכה טוב (למהר"י ענגיל) כלל ח הביא דוגמאות רבות לאיסורי דאורייתא שטעמם משום סייג.

^{יט} סוגיא זו פרק ב.

בהמשך השער נשיב בס"ד על שאלה זו.



פרק ה – עקירה או הנחה

אחת ממלאכות שבת היא הוצאה מרשות לרשות. דהיינו מרשות הרבים לרשות היחיד או להיפך. חיוב זה חל רק כאשר האדם גם **עוקר** את החפץ מהרשות האחת, וגם **מניח** אותו ברשות השנייה.

אך יש מקרים שהאדם רק עוקר או רק מניח, כגון כאשר אדם אחד עקר את החפץ וחבירו נטלו ממנו. במקרים אלו מפורש במשנה² שהאדם פטור, ונחלקו בזה האחרונים. כך כותב הרש"ש^{3א}:

נלע"ד דלפי מה דקיי"ל דח"ש אסור מה"ת ואף באיסורי שבת... וביומא מפרש הטעם דחזי לאיצטרופי. וזה לא שייך (אלא) רק בעקירות (אבל לא בהנחות).

מאידך, ספר קובץ^{3ב} כותב כך:

הנה זה פשוט דעקירה בלי הנחה אין בו כי אם משום שבות (דרבנן), ואין זה דומה לח"ש כיון דלא נקרא עליו שם מלאכה כלל.

מדוע לרש"ש איסור חצי שיעור נאמר רק למי שעוקר ולא למי שמניח? ?
מדוע לספר קובץ איסור חצי שיעור לא נאמר על שניהם? ומהו שורש מחלוקתם?

הרש"ש כותב ש"חזי לאיצטרופי" שייך רק בעקירה ולא בהנחה, משום שהוא מבין ש"חזי לאיצטרופי" הוא חשש שיגיע לשיעור שלם. מי שעוקר – יש חשש שהוא יבוא להניח ויגיע למלאכה שלימה. אך מי שרק מניח – כבר לא יוכל להגיע למלאכה שלימה.

² תחילת מסכת שבת.

^{3א} שבת ג. על רש"י ד"ה פטורי.

^{3ב} על הרמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ט (נדפס בסוף הרמב"ם).

ספר קובץ כותב שגם בעקירה לבד לא שייך "חזי לאיצטרופי", משום שאין עליו "שם מלאכה". "שם" בלשון המפרשים פירושו "הגדרה". דהיינו, עקירה בלי הנחה לא נכללת בהגדרת מלאכת שבת. משום שהגדרת מלאכת הוצאה כוללת גם עקירה וגם הנחה.

כלומר, ספר קובץ סובר ש"חזי לאיצטרופי" הוא הוכחה שגם בכמות קטנה יותר יש איסור. אך כאן לא מדובר בכמות קטנה יותר, אלא במעשה שאינו שלם. אכילת כחצי כותבת – גם היא אכילה. אך עקירה בלבד אינה בכלל הוצאה, ואין את הוכחת "חזי לאיצטרופי" שהיא אסורה.

עכ"פ, ע"פ שתי סברות אלו עדיין נראה שהלוקח חפץ שגודלו פחות מכשיעור, כגון מאכל בשיעור של פחות מכגורגרת^כ (דהיינו תאנה, והוא כעשרים סמ"ק, ויש כידוע דעות נוספות), עוקרו ברשות אחת ומניחו ברשות אחרת – עובר באיסור חצי שיעור דאורייתא.

אלא שיש דעה שלישית שחולקת אף על זה. ועל כך בפרק הבא.



פרק ו – שיעור חמין

המשנה בתחילת ביצה מביאה מחלוקת על שיעור בל יראה ובל ימצא^כ:

בית שמאי אומרים שאור בכזית וחמין בככותבת ובית הלל
אומרים זה וזה בכזית.

השאגת אריה דן מה הנפק"מ מהו שיעורו של בל יראה ובל ימצא^כ:

ובע"כ צ"ל כן לסברת ר"י (בתוס' פסחים כט: ד"ה רב) דס"ל
דבל יראה ובל ימצא ה"ל לאו הניתק לעשה וא"כ אין לוקין
עליהן אפי' בעשה מעשה.

ואי ס"ד דפחות מכשיעור דהיינו פחות מכזית אסור מה"ת
לענין בל יראה ובל ימצא כמו בכל איסורים שבתורה... א"כ
אין לחלק בין כשיעור לפחות מכשיעור ושניהם שוין שאסורים

^כ רמב"ם הל' שבת פ"ח ה"א.

^{כד} ע"פ דברי הגמרא ביצה ז: מחלוקתם בבל יראה ובל ימצא.

^{כה} שו"ת שאגת אריה הישנות סי' פא ד"ה ואחר.

מה"ת בכזית ואין לוקין עליהם, א"כ תקשה לך... מאי נ"מ בהא פלוגתא בכמה שיעורא דשאור לענין ביעור, כיון דלעולם אפי' בשיעורא רבא אין לוקין עליו ולענין איסורא אפי' בכ"ש אסור מה"ת.

אלא ודאי ש"מ דבפחות מכשיעור אפי' איסורא גרידא נמי ליכא והשתא נ"מ טובא בהאי שיעורא.

בכה ובפועל.

לגבי דינים מסוימים אין צורך שהדבר יקרה בפועל, אלא די בזה שיש את ה"בכח" – את האפשרות שהוא יקרה.

הגמרא מכנה זאת בלשונות שונות: הואיל, עומד, ראוי, מתוך (והמפרשים דנו בחילוקים בין כל הלשונות הללו¹).

למשל: האופה ביום טוב פטור הואיל ויכולים להגיע אליו אורחים ולאכול את המאכל², כל דם העומד להיזרק דינו כזרוק³, כל מנחה הראויה לבילה אין בילה מעכבת בה⁴, מתוך שהותרה ביו"ט הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה גם שלא לצורך⁵.

עכ"פ, ברור שברוב רובם של הדינים יש צורך שהדבר יקרה בפועל. הרי יש חיוב לקיים את המצוות בפועל, ולא די בזה שהיה יכול לקיימן. וכן אין היתר לחלל שבת הואיל והיה יכול לקרות פיקוח נפש.

גם בסוגייתנו אנו רואים שה"בכח" מועיל רק לאסור חצי שיעור, אך לא לחייב עליו עונש.

"מיגר" פירושו "מתוך". האם כעת נבין את דברי האחרונים על "מיגר כח הטענה"?

דהיינו, הוא מוכיח משיטת ר"י בתוס', שלגבי איסור בל יראה ובל ימצא חצי שיעור מותר מן התורה. אלא ששני ההסברים שהבאנו ל"חזי לאיצטרופי" – חשש והוכחה – שייכים גם בבל יראה. מדוע אפוא יש שיטה שאין בו "חזי לאיצטרופי"? בהמשך דבריו שם השאגת אריה מבאר זאת:

דהא דחצי שיעור אסור מה"ת היא משום דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל וה"ט לא שייך אלא באיסורי אכילה דקיי"ל אם אוכל כזית בכדי שיעור אכילת פרס מצטרף וחייב עליו, הרי שאם אכל עכשיו כל שהוא כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עמו לשיעור כזית נמצא האי כל שהוא שאכל כבר באיסורא אכל למפרע, דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה. אבל גבי בל יראה דאפי' אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא על מכאן ולהבא... וכיון דא"א לעולם שיבא לידי איסור על שהייה זו של פחות מכשיעור לענין בל יראה למפרע, לית לן בה.

דהיינו, השאגת אריה סובר פירוש שלישי ל"חזי לאיצטרופי" – שיש אפשרות שיתברר למפרע שגם חצי השיעור הזה היה חלק משיעור שלם. לפי זה פירוש "חזי" הוא כתרוממו "ראוי", שבלשון הגמרא פירושו לדון את הבכח (האפשרות שהדבר יקרה) כאילו קרה בפועל.

לדעה זו, "חזי לאיצטרופי" שייך רק באיסורי אכילה (שבהם הצטרפות של חצי שיעור נוסף

אוסרת למפרע גם את החצי שיעור הראשון). לא בבל יראה, לא באיסורי שבת ולא בשאר האיסורים.

אנו כבר יודעים שכאשר אנו לומדים דעה חדשה בהסבר המושג, אנו צריכים לחזור ו"לחשבן" את הסוגיא מההתחלה. נשאל אם כן:

להבנת השאגת אריה, מה יהיה דינו של האוכל חצי שיעור ברגע האחרון של יום כיפור? 

לדעה זו לא יעבור באיסור חצי שיעור מן התורה, שהרי במקרה זה אין אפשרות שיתברר שהחצי הזה היה חלק משיעור שלם.



פרק ז – מי עוד סובר כשאגת אריה?

ראינו שדעת השאגת אריה שחצי שיעור אסור מן התורה רק באיסורי אכילה, והוא הוכיח זאת מדברי ר"י בתוס' פסחים. הדגול מרבבה^{לא} הוכיח כך גם מדברי תוס' בשבועות^{לב}.

נעיין בדברי הרמב"ם^{לג}:

אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל,
מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד,
ויעקור מרשות זו ויניח ברשות שניה, אבל אם עקר ולא הניח
או הניח ולא עקר או שהוציא פחות מכשיעור פטור.

בסוף הלכה זו הרמב"ם מפרט שלושה מקרים, ומלשונו משמע שדיניהם זהים. כאילו דעה אם כן הוא מיושב? 

^{כו} ובייחוד האריך בזה המידות לחקר ההלכה בכל חלק ג.

^{כז} פסחים מו:

^{כח} בבא קמא עו:

^{כט} קידושין כה.

^ל ביצה יב.

^{לא} אורח חיים סי' תמב ס"ק י.

^{לב} טז: ד"ה מה"מ.

^{לג} הל' שבת פ"ב ה"ט.

ראינו בזה לעיל^{לד} שלוש דעות: דעת הרש"ש שבעקירה בלבד ח"ש אסור מה"ת, אך בהנחה מותר מה"ת. דעת ספר קובץ שבעקירה בלבד, וכן בהנחה בלבד, ח"ש מותר מה"ת. ע"פ שתי דעות אלה עדיין בפשטות הוצאת חצי שיעור אסורה מה"ת. דעת השאגת אריה שבשלושת המקרים, כיוון שלא מדובר באיסורי אכילה, מותר מה"ת. ברור אפוא שמהרמב"ם משמע כדעת השאגת אריה.

ואכן ספר קובץ עצמו, בהמשך דבריו שם^{לה}, דייק כך מהרמב"ם:

ומעתה (לאחר שהוכיח שעקירה בלבד והנחה בלבד מותרים מה"ת, כדלעיל) כיון דרבינו כתב הנך שני דינים בבבא אהת, משמע דכמו גבי עקירה בלי הנחה או בהיפוך, אינו אלא איסור דרבנן, גם במוציא ח"ש ג"כ אינו אלא מדרבנן.

וכן אפשר לדייק מסוף דברי הרמב"ם בהלכה הנ"ל, שכתב על שלושת המקרים הללו שהדין הוא "פטור". ובתחילת הלכות שבת הרמב"ם עצמו ביאר^{לו}:

וכל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת ואיסורו מדברי סופרים הרחקה מן המלאכה.

והאבן האזל שם^{לז} הוכיח מכך לענייננו:

ואיסורו מדברי סופרים. יש לעיין מחצי שיעור דאיסורו מן התורה... וא"כ באיסור שבת (לדעת הרמב"ם) לא ילפינן דאסור מן התורה.

מוכח אם כן שלדעת הרמב"ם חצי שיעור שאינו בדיני אכילה, מותר מן התורה.



לד סוגיא זו פרקים ה ו.
לה הל' שבת פ"ב ה"ט.
לו הל' שבת פ"א ה"ג.
לז הל' שבת פ"א ה"ג.

פרק ח – רשימת ל"ט אבות המלאכה

נעיין בלשון המשנה המונה את ל"ט אבות המלאכות^{לח}:

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת: הזורע, והחורש, והקוצר, והמעמר, והדש, והזורח, הבורר, הטוחן, והמרקד, והלש, והאופה, הגוזז את הצמר, המלבנו, והמנפצו, והצובעו, והטווה, והמיסד, והעושה שתי בתי נירין, והאורג שני חומין, והפוצע שני חומין, הקושר, והמתיר, והתופר שתי תפירות, הקורע על מנת לתפור [שתי תפירות]^{לט}, הצד צבי, השוחטו, והמפשיטו, המולחו, והמעבד את עורו, והממחקו, והמחתכו, הכותב שתי אותיות, והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות, הבונה, והסותר, המכבה, והמבעיר, המכה בפטיש, המוציא מרשות לרשות. הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת.

? מה נוכל להקשות על השיעורים המוזכרים במשנה?

כך מקשים התוס'^מ:

העושה שני בתי נירין – לריך לפרכ למה פירש כאן וזאורג
ובפולע ובתופר ובכותב שיעור טפי מנשאל.

והתוס' נשארים בשאלה. נעיין כיצד הרמב"ם מונה את ל"ט האבות הללו^{מא}:

ומנין כל אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואלו הן:
החרישה, והזריעה, והקצירה, והעימור, והדישה, והזריה,
והברירה, והטחינה, וההרקדה, והלישה, והאפיה, והגזיזה,
והלבוץ, והנפוץ, והצביעה, והטויה, ועשיית הנירין, והנסכת
המסכה, והאריגה, והבציעה, והקשירה, וההתרה, והתפירה,
והקריעה, והבנין, והסתירה, וההכאה בפטיש, והצידה,
והשחיטה, וההפשטה, וההעבדה, ומחיקת העור, וחתוכו,
והכתיבה, והמחיקה, והשרטוט, וההבערה, והכיבוי, וההוצאה
מרשות לרשות.

^{לח} שבת עג.

^{לט} וכן במשנה שבמשניות מופיע "שתי תפירות".

^מ שבת עג. ד"ה העושה.

^{מא} הל' שבת פ"ז ה"א.

אנו רואים שאכן הרמב"ם השמיט ממניין זה את השיעורים שהמשנה פירשה (בנוסף לשינויים אחרים שהרמב"ם שינה מלשון המשנה, שאינם נוגעים לענייננו).



פרק ט – אז מהי כוונת המשנה?

עכ"פ המשנה כן פירשה את שיעוריהם של כמה מלאכות בודדות, ויש לעיין מדוע. המגן אבות ביאר את הטעם לזה^{מב}:

וכתבו (התוי"ט) [התוס'] דצריך טעם למה נקט באלו השיעור טפי מבאידיך. וי"ל דלקמן מבואר דחצי שיעור אסור מן התורה וא"כ אין נ"מ בשיעור רק לענין חיוב חטאת (אבל איסור דאורייתא חל גם בפחות מכשיעור), אבל כאן במיסך ועושה שתי בתי נירין קיימא (לן) [להו] לרבנן דאין לו שם המלאכה כלל בפחות מב' בתי נירין אם כן החצי שיעור אינו אסור כלל וכן באורג פחות מב' חוטים אין לו שם אורג כלל וכן בכותב, מיהו שיעור דכדי הסיט אם ארג ב' חוטים פחות מכדי הסיט ה"ל חצי שיעור דאסור מה"ת ודו"ק.

לדבריו, במלאכות שהמשנה פירשה בהן שיעור, אין מדובר בשיעור כבשאר התורה, אלא בשיעור שבפחות ממנו זו אינה מלאכה כלל, ואין עליה דין חצי שיעור אסור מן התורה: כתיבה של אות אחת אינה נחשבת כתיבה כלל, וכן תפירה אחת אינה תפירה כלל. בניגוד לשיעור אריגה, שהוא סיט^{מג} (דהיינו כשמונה ס"מ, ויש דעות נוספות כידוע), שגם בפחות משיעור זה נחשב לאיסור אריגה דאורייתא, ורק פטור מעונש, כבשאר שיעורי התורה.

מהשאלה של התוס' – מדוע המשנה פירשה את שיעורים אלו, ומלשונו של הרמב"ם – שהשמיט את שיעורים אלה, מוכח שהם לא קיבלו את סברתו של המגן אבות. מדוע? ?

הסברו של המגן אבות מבוסס על כך שלגבי שאר שיעורי שבת שאינם מפורשים במשנה, נאמר שחצי שיעור אסור מן התורה. אם כן לשיטת השאגת

^{מב} (לר' מרדכי בנט) ד"ה והאורג. הובאו דבריו בשו"ת אבני נזר אורח חיים סי' רא ס"ק ו.
^{מג} שבת קה: במשנה.

אריה, שדין ח"ש אסור מה"ת לא נאמר במלאכות שבת אלא רק באיסורי אכילה, אין מקום לדברי המגן אבות.

כיוון שהוכיחו האחרונים ששיטת התוס' והרמב"ם היא שח"ש מותר מה"ת באיסורי שבת, כדלעיל^מ, מובן שהם לא יכולים לקבל את הסבר המגן אבות, ולכן נשאלו בשאלה מה מיוחד בשיעורים המסוימים שהמשנה פירשה.



פרק י – חזרה למצה

כעת, לאחר שלמדנו על שלוש ההבנות ב"חזי לאיצטרופי", נחזור לשאלתנו מתחילת הסוגיא^מ לגבי אדם שיש לו בליל הסדר רק חצי כזית מצה, האם יש לו מצווה לאוכלו. ראינו שהמשנה למלך כתב שאין בזה שום מצווה, והחיד"א כתב "דיש קצת מצוה כי היכי דקי"ל חצי שיעור אסור מה"ת".

מהו שורש מחלוקתם?

הדבר תלוי כמובן מהי הסברא ב"חזי לאיצטרופי" של חצי שיעור באכילת איסור:

אם הוא חשש שמא ישלים לשיעור שלם – סברא זו לא שייכת במצוות, ולא תהיה שום מצווה באכילת חצי כזית מצה. וכך סובר המשנה למלך. אך אם הוא הוכחה שגם בחצי שיעור יש את החומר שנמצא בשיעור השלם, או שחצי שיעור אסור משום שיש אפשרות שישלים את השיעור ויתברר למפרע שגם החצי הראשון היה חלק מהשיעור השלם – לשתי שיטות אלה הסברא שייכת גם במצוות עשה, ותהיה מצווה מסוימת גם באכילת חצי כזית מצה. וכך סובר החיד"א.



^{מד} סוגיא זו פרק ז.

^{מה} סוגיא זו פרק א.

פרק יא – חצאים שונים

חולה שיש בו סכנה, שחייב לאכול בשביל להבריא, מאכילים אותו כל דבר שצריך, ואפילו איסורין. ואם יש לפניו שני איסורין שונים – מאכילים אותו "הקל הקל"^מ. למשל: אם צריך לבחור האם להאכילו כזית חלב או כזית נבילה – מאכילים אותו נבילה, משום שאיסורה הוא רק לאו, וחלב הוא כרת.

אם החולה צריך לאכול רק חצי כזית, ויש לפניו חלב ונבילה. האם גם אז מאכילים אותו דווקא חצי כזית נבילה, או שמותר להאכילו חצי כזית חלב?

לפי שלוש ההבנות שראינו ב"חזי לאיצטרופי" – חשש, הוכחה ובכוח – סברת "חזי לאיצטרופי" חמורה יותר בחצי שיעור של כרת מאשר בחצי שיעור של לאו (החשש חמור יותר, יש חומר חמור יותר, והיתה אפשרות שיעבור באיסור חמור יותר).

נחזור שוב לסוגיית הגמרא לגבי חצי שיעור^מ. האם נוכל להביא ממנה ראיה לשאלה זו?

כעת נעיין בדברי הרוגאצ'ובר בשאלה זו^{מח}:

חקירה אי איסור חצי שיעור מאיסור כרת חמור מח"ש דאיסור לאו, או כולם שווים דח"ש איסור בפ"ע הוא ואין חילוק. ונ"מ לעניין הקל הקל גבי חולה... מוכח דאין נ"מ (בין כרת ללאו) וכן ביומא (דף עד) מה דמקשה מהך דכל חלב לרבות ח"ש ושם הוי של כרת.

הוא סובר שאין חילוק בין חומרתו של חצי שיעור של כרת לחצי שיעור של לאו, ומוכיח זאת מסוגייתנו, שהרי את מקור איסור חצי שיעור למדו מחצי שיעור של חלב, ואם הוא חמור יותר משאר דיני חצי שיעור – לא היה אפשר ללומדם ממנו.

אלא שאם כן קשה, שהרי ראינו שלכל ההבנות ב"חזי לאיצטרופי", חצי שיעור של כרת צריך להיות חמור יותר מחצי שיעור של לאו!



^מ יומא פג.

^{מז} שהבאנו לעיל בסוגיא זו תחילת פרק ב.

^{מח} שר"ת צפנת פענח ניו יורק סי' רפח.

פרק יב – טעם והגדרה

התשובה על כך היא יסוד חשוב: **חומרתו של איסור לא נקבעת ע"פ טעמו, אלא ע"פ גדרו.** לכן שאלת הרוגאצ'ובר לא תלויה האם **הטעם** ש"חזי לאיצטרופי" חמור יותר בכרת מאשר בלאו, אלא **בגדרו** של איסור חצי שיעור בכרת ובלאו.

דין מחורש, או חלק מכל

הדינים הקיימים?

את חקירה זו ניתן לחקור בכל איסור או חיוב ששייך לדינים (מצוות או עבירות) רבים.

כך חקרו לגבי הידור מצווה – האם הוא מצווה מחודשת או שהוא חלק מכל מצווה, וכן לגבי לפני עיוור – האם הוא איסור מחודש או שהוא חלק מכל עבירה.

מי שאיימו עליו שיכשיל את חברו בעבודה זרה, האם הוא מחוייב למסור את נפשו כדי לא להכשיל את חברו?

שאלה זו אפוא תלויה בחקירה אחרת – האם איסור חצי שיעור הוא **איסור נפרד משאר האיסורים, או שהוא חלק מכל איסור ואיסור.** דהיינו, כשהתורה חידשה את איסור חצי שיעור, האם היא הוסיפה איסור חדש, או שהיא הוסיפה סעיף נוסף בכל אחד מהאיסורים הקיימים. למשל, אם אדם אכל חצי שיעור ביום כיפורים – האם הוא עבר על איסור "חצי שיעור", או על איסור "אכילה ביום הכיפורים".

אם נאמר שמדובר בחלק מכל איסור ואיסור, אם כן האוכל חצי שיעור של חֶלֶב עובר בסעיף מאיסור חֶלֶב, והאוכל חצי שיעור של נבילה עובר בסעיף מאיסור נבילה, ובוודאי שאיסור חֶלֶב חמור יותר מנבילה. אך אם מדובר באיסור "חצי שיעור", אם כן בין אם הוא אכל חצי שיעור של חֶלֶב ובין אם חצי שיעור של נבילה – בכל מקרה הוא עבר על אותו איסור – איסור "חצי שיעור", וחומרתם זהה.

נעניין שוב בלשונו של הרוגאצ'ובר ונראה שהוא כותב זאת בפירוש – "חקירה אי איסור חצי שיעור מאיסור כרת חמור מח"ש דאיסור לאו, או כולם שווים **דח"ש איסור בפ"ע הוא ואין חילוק**".

וחקירה זו, העוסקת **בהגדרת** האיסור, לא קשורה למחלוקת **בטעם** האיסור ש"חזי לאיצטרופי", ואפשר לחקור אותה ע"פ כל אחד משלושת הטעמים הללו.

נשארה לנו בסוגיא זו שאלה שטרם השבנו עליה^{מט}:

ראינו שיש שלוש שיטות בהבנת הסברא "חזי לאיצטרופי": חשש, הוכחה, או בכח. מה טעם הדעות שלא מקבלות את סברת ההוכחה (שמכך ששיעור שלם אסור, מוכח שיש איסור גם בחצי שיעור)? במה תלויה השאלה האם לקבל את סברא זו?

^{מט} סוגיא זו פרק ד.

נשיב על כך בס"ד בהמשך השער...



סוגיא יז

גדלות

פרק א – מיהו איש?

בן פחות מ"ג שנה נקרא "קטן". לגבי עניינים רבים, דיניו שונים מדיני גדול: הוא אינו יכול להקנות^א, הוא פטור מחיובי נזיקין^ב, פסול להעיד^ג, אינו יכול להיות שליח^ד ועוד, וכן הוא פטור ממצוות מדאורייתא^ה, כלשון המשנה הידועה באבות^ו:

בן שלוש עשרה למצוות.

פעמים רבות, דווקא בדינים שמוכרים ופשוטים לנו, אנו שוכחים לשאול מה מקורם. נשאל אפוא:

מה המקור שקטן פטור ממצוות מדאורייתא? וכן מדינים נוספים?

הגמרא אומרת שקטן אינו נקרא "איש"^ז. זו הסיבה שהוא פטור ממצוות^ח, משום שלגבי חיוב מצוות נאמר "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם"^ט. וכן הוא פסול לעדות^י, משום שלגבי עדות נאמר "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב"^{יא}. וכן בשליחות^{יב} נאמר "ויקחו להם איש שה לבית אבות"^{יג}.

ומה המקור בכלל שקטן אינו נקרא "איש"?

^א סוכה מו:

^ב בבא קמא פז. במשנה.

^ג בבא בתרא קנה:

^ד קידושין מב.

^ה סנהדרין סח: במשנה ובגמרא.

^ו פ"ה מכ"א.

^ז בבא בתרא קנה: ורשב"ם שם ד"ה ועמדו.

^ח רבי עובדיה מברטנורא אבות פ"ה מכ"א ד"ה בן שלוש עשרה למצוות.

^ט במדבר ה ו.

^י בבא בתרא קנה: ורשב"ם שם ד"ה ועמדו.

^{יא} דברים יט יז.

^{יב} רש"י גיטין כג. ד"ה דלאו.

^{יג} שמות יב ג.

רש"י^י אומר:

איך הוי מנן י"ג שנה ולא בפחות שלא מלינו בכל התורה שיהא קרוי איך בפחות מנן י"ג. אבל בנן י"ג מלינו שקראו הכתוב איך כדכתיב (בראשית לד) ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איך חרבו וגמירי שמעון ולוי בהיא שעתא בני י"ג שנה הו והרואה לחשוב ילא ויחשוב.

התוס' יו"ט^ט מפרט את חישוב זה:

כשתחשוב י"ג שנה שעשה יעקב עם לבן אחר שנשא את לאה וילדה לו אחר ב' שנים בקירוב שעלו בהריון לשלשת האחים ראובן שמעון ולוי לחשבון שבעה חדשים לכל אחד, נמצא לוי בן י"א שנה כשיצאו משם, הוסיף עליהם ו' חדשים שעשה בדרך וי"ח חדשים שעשה בסוכות קיץ וחורף וקיץ שהם ב' שנים, הרי לוי בן י"ג שנים בלכתם לשכם.

הערה: מעיקר הדין לא די בזה שהוא בן י"ג, אלא צריך שיהיו לו גם סימנים, דהיינו שתי שערות במקום הערווה^ט. אלא שלגבי דיני דרבנן^י אנו סומכים על "חזקה דרבא", שכיוון שהגיע לכלל שנותיו, דהיינו י"ג שנה, חזקה שהביא סימנים^י.



פרק ב – דעה שהאיש גדול בי"ב והאשה בי"ג

כשם שדיני קטן שונים מדיני גדול, כך דיני קטנה שונים מדיני גדולה. אלא שיש חילוק ביניהם לגבי הגדרתם: איש נעשה גדול בן י"ג שנה, ואשה נעשית גדולה בת י"ב שנה. וכמו באיש, גם באשה, לדיני דאורייתא צריך גם שתי שערות.

^י נזיר כט: ד"ה ור' יוסי. וכן כתב רבי עובדיה מברטנורא אבות פ"ה מ"א ד"ה בן שלוש עשרה למצוות.

^ט אבות פ"ה מ"א ד"ה בן י"ג.

^{טז} רמב"ם הל' אישות פ"ב ה"י, שו"ע אבן העזר סי' קנה סעיף יז.

^{יז} משנה ברורה סי' נה ס"ק ל"א.

^{יח} נידה מו.

וכן כתב הרמב"ם^ט:

בת שתיים עשרה שנה ויום אחד ובן שלש עשרה שנה ויום אחד
שהביאו שתי שערות הרי הן כגדולים לכל המצות.

אמנם בגמרא אנו מוצאים שנחלקו בזה תנאים. הסוגיא פותחת בדיני נדרים,
אך בהמשכה מוכח שכך הדין לכל דיני עונשים ולגדרי גדול וגדולה לכל התורה^ז:

מתני'... בת שתיים עשרה שנה ויום א' נדרה קיימין... בן י"ג שנה
ויום אחד נדריו קיימין... גמ'... ת"ר אלו דברי רבי. ר"ש בן אלעזר
אומר: דברים האמורים בתינוקת, בתינוק אמורים. דברים
האמורים בתנוק, בתנוקת אמורים.

דהיינו, לר' שמעון בן אלעזר דווקא איש נעשה בן י"ב שנה, ואשה בת י"ג.

אם כן, דברי רש"י, שהמקור לגדלות הוא בשמעון ולוי שהיו בני י"ג שנה ונקראו
איש, הם רק לשיטת רבי, שהלכה כמותו.

אך עדיין קשה, מה המקור לכך שאשה נעשית גדולה בת י"ב שנה? ?

דבר זה לא נתבאר ברש"י. נשיב על כך בס"ד בהמשך השער.



פרק ג – האם חרש ושוטה הם "אנשים"?

כידוע, דינו של חרש ושוטה שווים לדינו של קטן – הם פטורים ממצוות^{כא},
פטורים מחיובי נזיקין^{כב}, לא יכולים להיות שליחים^{כג} וכו'.

ראינו את המקור לדינים אלו בקטן. מה המקור לגבי חרש ושוטה? ?

לגבי הדין שאינם יכולים להיות שליחים, המשנה והגמרא^{כד} אומרות כך:

^ט רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"א.

^ז נידה מה:

^{כא} ראש השנה כט. במשנה.

^{כב} בבא קמא פז. במשנה.

^{כג} גיטין כג.

מתנ'י הכל כשרין להביא את הגט, חוץ מחרש, שומה, וקטן... גמ'
 בשלמא חרש שומה וקטן – דלאו בני דיעה נינהו...

ופירש רש"י^{כה}:

דלאו בני דעה נינהו – וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן, דשליחות
 נפקא לן (בקדושין ד' מז) מויקחו להם איש שה לבית אבות, אחד
 לוקח לכולן.

לכאורה דברי רש"י אינם מובנים, שהרי הוא בא לפרש את פסולם של חרש
 שומה וקטן, אך מביא את המקור רק לפסולו של קטן, שאינו "איש".

האם חרש ושומה הם "איש"? הקובץ שיעורים^{כו} דן בזה:

הנה הטעם הא דחש"ו לאו בני שליחות נינהו מבואר בגמ'
 משום דלאו בני דעה נינהו. ופירש"י וגבי שליחות איש בעינן
 ולא קטן, דשליחות נפקא לן מויקחו להם איש שה לבית אבות
 אחד לוקח לכולן עכ"ל.
 ויש להסתפק אי הא דממעטינן חש"ו מאיש, היינו משום
 דמשמעות מלת "איש" הוא גדול ובן דעת, או דילמא לא היא,
 דחרש ושומה גם הם בכלל איש, וממשמעות איש לא נתמעט
 אלא קטן, אלא דחרש ושומה ילפינן במה מצינו מקטן.
 ונראה ראיה לזה... דמשמעות איש לא נתמעט אלא קטן,
 אלא היכא דמצינו לומר דפסול קטן הוא משום שאינו בן דעת
 נילף חרש ושומה במה מצינו מקטן.

מהו באמת שורש הספק האם הם נקראים "איש" או לא?



^{כד} גיטין כג.

^{כה} גיטין כג. ד"ה דלאו.

^{כו} קובץ ביאורים גיטין אות טז (נדפס בקובץ שיעורים ח"ב).

פרק ד – צירוף גולם למניין

הפוסקים דנו לגבי גולם, דהיינו דמות אדם שלא נולד מאשה אלא נוצר ע"י ספר יצירה (מלימוד צירוף אותיות של שם^{כז}). וכך כותב החכם צבי^{כח}:

נסתפקתי אדם הנוצר ע"י ספר יצירה כאותה שאמרו בסנהדרין רבא ברא גברא, וכן העידו על זקני הגאון מוהר"ר אליהו אבדק"ק חעלם, מי מצטרף לעשרה לדברים הצריכין עשרה כגון קדיש וקדושה.

מי אמרינן כיון דכתיב ונתקדשתי בתוך בני ישראל לא מיצטרף או דילמא כיון דקיי"ל בסנהדרין המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו מדכתיב חמשת בני מיכל כו' וכי מיכל ילדה והלא מירב ילדה אלא מירב ילדה ומיכל גדלה כו' ה"נ כיון שמעשה ידיהם של צדיקי' הוא הו"ל בכלל בני' שמעשה ידיהם של צדיקי' הן הן תולדותם.

לעיתים, העיקר אינו המקרה עצמו, אלא המהות שביסוד השאלה^{כט}.

וכן מצאנו בגמרא כמה וכמה שאלות שאינן מעשיות (ואוקימתות במקרים שאינם מצויים), ואעפ"כ יש מהן נפק"מ לשאלות מהותיות. דוגמא בולטת היא שאלת הגמרא^ל לגבי טהרתה של שליא המחוברת לאם ולוולד, כאשר האם חיה והוולד מת או להיפך. שאלה זו נראית כמעט כאינה מעשית, אך הרוגאצ'ובר^{לא} מבאר ששורש הספק בשאלה מהותית מאוד לגבי טומאה וטהרה – האם המיתה יוצרת טומאה או שהחיים יוצרים טהרה.

ברור ששורש ספיקו הוא בגדרי "ישראל". אך לצורך סוגייתנו לא נעסוק בשורש שאלתו עצמה, אלא בדיוני האחרונים על דבריו.

הערה: בשאלה זו האריכו הפוסקים, ואף נראה בהמשך שמדיונים אלו יש נפק"מ מהותיות. כל זה לא קשור לשאלה כיצד אנו מבינים את המציאות של יצור זה, והאם הוא כפשוטו או שמדובר ברמזים לעניינים פנימיים וכו'. **עיקר השאלה אינו המקרה עצמו, אלא המהות שביסוד השאלה.**



^{כז} רש"י סנהדרין סה: ד"ה ברא גברא.

^{כח} שו"ת חכם צבי תחילת סי' צג.

^{כט} העיר על כך גם בקובץ אגרות החזון איש ח"ב אות לג.

^ל בכורות ז:

^{לא} צפנת פענח הל' תרומות, השמטות, עמ' 117 ד"ה וזהו מה.

פרק ה – ראייה מהחרם של אחי יוסף

לגבי מכירת יוסף אומר המדרש^{לב}:

אמרו (אחי יוסף) נהרים בינינו שאין אחד ממנו (מאיתנו) מגיד הדבר (שמכרו את יוסף) ליעקב אבינו... אמר להם יהודה: ראובן אינו כאן, ואין החרם מתקיים אלא בעשרה. מה עשו, שיתפו למקום (הקב"ה) עמהם וחרמו.

ממדרש זה הביא הברוך טעם^{לג} ראייה לשאלת החכם צבי:

ראייה ממציאות.

רוב הראיות שבש"ס ובמפרשים הן ראיות מסברות או ממקורות (פסוקים, משניות, גמרות או דברי הראשונים). מיעוטן של הראיות הן ראיות מהמציאות בהווה או ממציאות שקרתה בעבר. לגבי ראיות ממציאות שהיתה בעבר ישנו חיסרון מסוים, שפעמים רבות איננו מכירים את פרטי המציאות הזו, ויש לדון האם ניתן להביא ממנה הוכחה. וכן העירה על כך הגמרא בכמה מקומות^{לד}. גם בסוגייתנו לגבי גולם, יש שדחו את ראייה זו, שמא בריאה כזו אורכת זמן רב ואי אפשר לעשותו מיד, או שמא לא בכל יום אפשר לעשות זאת^{לה}.

ועוד יש להביא ראייה מאחי יוסף שהוצרכו לצרף השכינה להשלים עשרה. וידוע שהיו בקיאים בספר יצירה כמ"ש השלה וישב.

ראייתו זו היא **ראייה ממציאות שקרתה בעבר** – מכך שהם לא בראו אדם כדי לצרפו לחרם, מוכח שאדם הנברא מספר יצירה אינו מצטרף למניין. ראייה דומה הובאה בברכי יוסף^{לז}, מכך שרבי אליעזר שחרר את עבדו כדי לצרפו למניין^{לח}, ולא ברא אדם.

בספר ליקוטי חבר בן חיים^{לז} דחה את ראיות אלו באופן מחודש מאוד:

סי' צג מי מצטרף לעשרה. נראה דלאחר שנעשה בן י"ג מספקא ליה, דלמה יהא עדיף מתינוק שנולד. ומ"מ צ"ע סימני גדלות מנא ליה.

^{לב} פרקי דרבי אליעזר פרק לח (מהדורת ונציה), והובא בשינויים קלים גם במדרש תנחומא פרשת וישב סי' ב ובילקוט שמעוני פרשת וישב רמז קמב.

^{לג} בגילוינו על החכם צבי, הובא בספר יכבד אב (לר' משה מנחם ולדן) אות ה סי' ע ד"ה וכתב, עמ' 12.

^{לד} אורח חיים סי' נה ס"ק ד, בשם מהר"י ליב כ"ץ. אמנם הברכי יוסף עצמו שם דחה את ראייה זו מטעמים שונים.

^{לה} ברכות מז:

^{לו} חלק ה ליקוטים על שו"ת חכם צבי סי' צג (דף סד. בדפיו).

^{לז} כגון סוכה לא: ונידה ט: על כך שאי אפשר להביא ראייה ממעשה מסוים, שמה שהקלו בו הוא משום שזו היתה שעת הדחק.

^{לח} ברכי יוסף אורח חיים סי' נה ס"ק ד ובהערה שם.

ועכ"פ בזה נדחים דברי הברכי יוסף שרצה למפשט ספק זה
מדשחרר ר"א עבדו להשלים לעשרה ולמה לא ברא גברא.
דהרי עכ"פ י"ג שנים בעינן.

לשיטתו, כל דבריו של החכם צבי נאמרו לאחר י"ג שנה מרגע בריאת אותו
אדם, כדין שאר תינוק שנולד. ואם כן נדחו ראיותיהם, שהרי גם אם אחי יוסף
ורבי אליעזר היו בוראים אדם, הוא לא היה יכול להצטרף באותה שעה למניין.

ברור שהאחרונים שכן הביאו את הראיות מאחי יוסף ורבי אליעזר, חולקים על
חידוש זה, וסוברים שלפי הצד שגולם מצטרף למניין, הריהו מצטרף מייד מרגע
בריאתו.

אנו כבר יודעים שכדי למצוא את שורש המחלוקת, עלינו לחשוב איזו דעה
מסתברת לנו יותר, להסביר היטב מדוע, לחשוב במה חולקת הדעה השנייה
וחוזר חלילה, עד שנגיע לשורש מחלוקתם.

מהו שורש המחלוקת האם לצד שגולם מצטרף למניין, יש להמתין י"ג שנה מרגע בריאתו? ?



פרק ו – בת-מצווה לעבד כנעני

העבדים נחלקים לשני סוגים עיקריים: עבד עברי ועבד כנעני (ובנקבה – אמה עבריה ושפחה כנענית).

ממי אתה קונה את העבד העברי? וממי אתה קונה את העבד הכנעני? ?

לגבי עבד עברי, מפורש בתורה שיש שתי אפשרויות: או שהוא ישראל שמכר עצמו לעבד מחמת עניותו^{לט}, או שהוא ישראל שגנב ולא היה לו די ממון להשיב את גניבתו, ומכרוהו בית דין לשם השבת הגניבה^מ.

לגבי עבד כנעני, לא כל האפשרויות מפורשות בתורה ואף לא בגמרא. המאירי^{מא} מפרט שיש בזה ארבע אפשרויות:

^{לט} ויקרא כה לט: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך".

^מ שמות כב ב: "ונמכר בגניבתו".

וצריך שתדע שקנייה זו שאנו עסוקים בה פירושה הן בישראל
הקונה עבד (עברי) [כנעני] מישראל חברו, הן שקנהו מגוי מגר
תושב, הן שהגוי מכר עצמו לישראל, הן שמכר לו בניו
ובנותיו.

בין סוגי העבדים יש חילוק מהותי. עבד עברי הוא ישראל גמור, וחייב בכל
המצוות כשאר ישראל (ורק הותרה לו שפחה כנענית). עבד כנעני אינו גוי גמור
ואף לא ישראל גמור^{מב}, והוא חייב במצוות כאשה. הדבר נלמד בגזירה שווה "לה
לה"מג מאשה^{מד}.

כיוון שחיובו במצוות נלמד מאשה, הסתפק הקובץ הערות^{מה} מאיזה גיל הוא
נחשב גדול:

וצ"ע לענין שנות גדלות, מי נימא דדינו כאשה שיהא גדול
בי"ב שנה כאשה. ושמא שם טעם החלוק בין איש לאשה הוא
בטבע בריאתם, ובזה לא שייך להקיש עבד לאשה.

**הקובץ הערות מסביר היטב את טעמו של כל אחד מהצדדים הללו. אם
כן, מהו שורש הספק?** ?

נשארנו אפוא עם כמה וכמה שאלות שטרם השבנו עליהן:

מה המקור לכך שאשה נעשית גדולה בת י"ב שנה^{מו} ?

מהו שורש הספק האם חרש ושוטה נקראים "איש"^{מז} ?

מהו שורש המחלוקת האם לצד שגולם מצטרף למניין, גדלותו היא מרגע
בריאתו, או שיש להמתין י"ג שנה^{מח} ?

מהו שורש הספק האם עבד כנעני נעשה גדול בי"ב או בי"ג^{מט} ?

מא קידושין כב: ד"ה וצריך.

מב סנהדרין נח: "יצא מכלל נכרי ולכלל ישראל לא בא".

מג דברים כד א: "וכתב לה ספר כריתות" (באשה). ויקרא יט כ: "או חופשה לא ניתן לה"

(בשפחה).

מד חגיגה ד.

מה סי' יא אות ג בהוספות.

מו סוגיא זו פרק ב.

מז סוגיא זו פרק ג.

מח סוגיא זו פרק ה.

מט לעיל בפרק זה.

נחזור גם על שאלתנו מהסוגיא הקודמת³:

יש שלוש שיטות בהבנת הסברא "חזי לאיצטרופי": חשש, הוכחה, או בכח. מה טעם הדעות שלא מקבלות את סברת ההוכחה (שמכך ששיעור שלם אסור, מוכח שיש איסור גם בחצי שיעור)? במה תלויה השאלה האם לקבל את סברא זו?

על שאלות אלו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה, לאחר שנעמיק בענייני שיעורין.



³ סוגיא טז פרק ד.

סוגיא יח

שיעורין

פרק א – מנלן?

לגבי דיני דאורייתא רבים נאמרו שיעורים שונים: שיעורי נפח (למשל: כזית), שיעורי שטח (בית סאה), שיעורי אורך (שלושה טפחים), שיעורי זמן (כדי אכילת פרס), שיעורי שווי (שווה פרוטה).

בעניין זה יש חילוק עצום בין ישראל לגוי. כך כותב הרמב"ם^א:

בן נח חייב על הגזל... וכן חייב על פחות משה פרוטה... וכן חייב על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד.

נעסוק אם כן רק בישראל, שנאמרו בהם שיעורין.

השיעורים הללו לא מפורשים בתורה. אם כן מהו מקורם?

הגמרא ביומא^ב אומרת:

שיעורים של עונשין הלכה למשה מסיני.

ובעירובין^ג ובסוכה^ד הגמרא מאריכה יותר:

אמר רבי חייא בר אשי אמר רב שיעורין חציצין (דיני חציצה במקוואות) ומחיצין (דיני מחיצה) הלכה למשה מסיני. שיעורין דאורייתא נינהו! דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' ואמר רב חנן: כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר. חטה... שעורה, דתנן עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל. גפן, כדי רביעית יין לנזיר. תאנה, כגרוגרת להוצאת שבת. רמון, כדתנן כל כלי בעלי

^א ה' מלכים פ"ט ה"ט וה"י.

^ב פ.

^ג ד-ד:

^ד ה-ו. בשינויי לשון קלים.

בתים שיעורין כרמונים... ותסברא שיעורין מיכתב כתיבי? אלא
הלכתא ניהו, ואסמכינהו רבנן אקראי.

וכן פסק הרמב"ם^ה:

ושיעור זה (כזית) עם כל השיעורין הלכה למשה מסיני הם.

וכן נקטו הפוסקים במקומות רבים.



פרק ב – מקור אחר לשיעורין

אמנם במסכת ברכות^ו מובאת גמרא זו, בשינוי של מילה אחת:

דאמר רבי חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. חטה... רמון,
כדתנן כל כלי בעלי בתים שיעורין כרמונים... ואידך, הני שיעורין
בהדיא מי כתיבי? אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

לגירסא שבגמרא זו, השיעורים הם דרבנן. ומסורת הש"ס שם העיר על שינוי
הגירסא.

בירושלמי^ז דעה זו מפורשת עוד יותר:

א"ר יונה וכל השיעורין לא חכמים הם שנתנו? כזית מן המת כזית
מן הנבילה וכעדשה מן השרץ... רבי יוחנן כדעתיה, דרבי יוחנן דו
אמר (שאמר) כל השיעורין הלכה למשה מסיני.

כלומר, רבי יוחנן אומר ששיעורין הם הלכה למשה מסיני, אך ר' יונה אומר –
בתמיהה: וכי לא חכמים הם שנתנו את השיעורין? ואם כן הוא סובר כגירסא
בגמרא בברכות, ששיעורין דרבנן^ח.

^ה הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ב.

^ו מא-מא:

^ז חגיגה פ"א ה"ב, וכן בפאה פ"א ה"א.

^ח וכן פירשו מפרשי הירושלמי בחגיגה ובפאה שם.

נדגיש שמשפטי-תמיהה רבים בירושלמי, אינם פותחים במילת-תמיהה (כגון "וכי"), והלומד צריך להיזהר שלא לקוראם בניחותא.

לדעה ששיעורין דרבנן, באיזה סוג של דין דרבנן מדובר? האם הוא דומה לאיסורי דרבנן, כמו אכילת עוף בחלב? האם הוא דומה למצוות דרבנן, כמו הדלקת נר חנוכה? 

ברור שכאן לא מדובר בדין חדש שחידשו חכמים, אלא שהתורה נתנה כח לחכמים לקבוע את השיעורים^ט. דהיינו, מהתורה צריך שיהיה לכל דין שיעור שיגדיר מהי הכמות שיש בה חשיבות לגביו, אך את הכמות של שיעור זה התורה לא פירשה. חכמים הם שהגדירו זאת, ששיעור מסברתם מהי הכמות שיש בה חשיבות לגבי כל דין.

עכ"פ, דעה זו כמעט ולא הוזכרה במפרשים. נמשיך אם כן לדון ע"פ הדעה המקובלת, ששיעורין הם הלכה למשה מסיני.



פרק ג – מקור חדש לדיני גדלות

ראינו בסוגיא הקודמת^י שרש"י אומר שהמקור לכך שאדם נעשה גדול בי"ג שנה הוא מהתורה, ששמעון ולוי היו בני י"ג כשהתורה קראה להם "איש".

ע"פ מה שלמדנו כעת, שהשיעורין הם הלכה למשה מסיני, חידש הרא"ש מקור אחר לכך^{יא}:

וששאלת מאין לנו דבן י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין אבל פחות מכן לא. דע כי הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין, שהן הלכה למשה מסיני. דשיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בעל פה. וכן ההיא דבת שלש ביאתה ביאה, פחות מכן לא. וכן בן ט' ביאתו ביאה ולא פחות. וכן סריס שהוא קטן עד כ' שנה, הוא אז גדול אם נולדו בו סימני סריס, ואם לא נולדו בו סימני סריס, הוא קטן עד ל"ו

^ט קרבן העדה על הירושלמי חגיגה פ"א ה"ב ד"ה א"ר יונה.

^י סוגיא יז פרק א.

^{יא} שר"ת הרא"ש כלל טז סי' א.

שנה. כל אלו הלכה למשה מסיני הן. נאם אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל.

לשיטת הרא"ש תיושב שאלתנו מה המקור לגדלות של אשה. שהרי לפי זה פשוט שכשם ששיעור י"ג של איש הוא הלכה למשה מסיני, כך שיעור י"ב של אשה^ב. אך לרש"י, שלמד זאת משמעון ולוי, עדיין קשה.

מה הנפק"מ אם דין י"ג שנה נלמד מהתורה או שהוא מדיני שיעורין? ?



פרק ד – בר-מצווה לגוי

מה יהיה דין גדלות בגוי? האם גם הוא נעשה גדול כאשר הוא בן י"ג? ?

לשיטת רש"י שדין י"ג שנה נלמד משמעון ולוי, אפשר שהוא-הדין גם בבני נח. אך לשיטת הרא"ש שדיני גדלות נכללים בדיני שיעורין, הרי הבאנו בתחילת הסוגיא^ג שדיני שיעורין ניתנו רק לישראל, ולא לבני נח.

מתי אם כן תהיה גדלות בגוי? האם תינוק גוי יהיה חייב בשבע מצוות בני נח ויענש עליהן? ?

כך כותב החתם סופר^ד:

וכבר עוררני חכם א' לפמ"ש הרא"ש בתשובה דבן י"ג לגדלות הוא ככל השיעורין הל"מ (הלכה למשה מסיני) ולפמ"ש הרמב"ם פ"ט ממלכים הל' יו"ד לא נאמרו השיעורין לב"נ, א"כ ממילא אין דין גדלות וקטנות לב"נ. ותקשי אהרמב"ם שכתב שם פ"י הל' ב' ולעולם אין עונשין מהם לא קטן ולא חרש ולא שוטה וכו' ע"ש.

והשבתי לו דודאי הא דבעינן שנים וסימנים הוא שיעורא הל"מ אפי' יהי' משכיל ובן דעת לא יתחייב עד שהגיע לשיעורא דמרע"ה בשנים ובסימנים, וזה לא ניתן לב"נ. אבל

^ב וכן כתב בשו"ת מהר"ל סי' נא ד"ה אלא, לגבי י"א שנה באשה לנדרים.

^ג סוגיא זו תחילת פרק א.

^ד שו"ת חתם סופר ח"ב יורה דעה סי' קפד ד"ה וכבר.

עכ"פ קטן שאינו בר דעת אשר פיתויו ורצונו אונס וכחרש שוטה וקטן, גם ב"נ פטור ופשוט לפענ"ד.

החתם סופר סובר שכיוון שדין גדלות (של י"ג שנה וסימנים) הוא מדיני שיעורין, דין זה באמת לא נאמר בבני נח. אמנם קטן שאין לו דעת כלל, כגון תינוק או ילד קטן ממש, פשוט מסברא שהוא פטור. וכן כתב המנחת חינוך^{טו}.

אמנם החלקת יואב^{טז} חולק על כך:

ועוד דגוף דברי החת"ס ביו"ד הנ"ל לא נהירא כלל. דודאי גם בב"נ כל זמן שהוא קטן לא נקרא בר דעת כדמוכח פשטות הש"ס בנזיר גבי כותים אין להם נזירות עיי"ש ובמאירי שם. וכן מוכח להדיא מכתובות (דף י"א) דקאמר אם הגדילו (בני נח קטנים שגייירו אותם) יכולין למחות והיינו הגדיל בשערות... ואם נאמר כהחתם סופר הרי לגבי ב"נ גם בקטנות יש לו דעת.

אם כן החלקת יואב סובר שדיני גדלות בגוי שווים לאלו של ישראל.

מה ישיב החלקת יואב על סברתו של החתם סופר, שהרי לשיטת הרא"ש גדלות היא שיעורין, ושיעורין לא נאמרו לבני נח? אמנם כמובן דעתו מיושבת לשיטת רש"י, אך את הוכחותיו מהגמרות הוא צריך ליישב גם לשיטת הרא"ש.



פרק ה – בינה יתירה באשה

עד עתה ראינו שבמקור לדין י"ג שנה לגדול נחלקו הראשונים: לרש"י הוא נלמד משמעון ולוי שהיו בני י"ג ונאמר בהם "איש", ולרא"ש מהלכה למשה מסיני, כשאר השיעורים. אך לא ראינו שהביאו סברות לדין זה.

הבאנו לעיל^{טז} שנחלקו תנאים האם איש נעשה גדול בי"ג ואשה בי"ב (דעת רבי) או להיפך (דעת ר' שמעון בן אלעזר). בהמשכה של אותה סוגיא^{טז}, הגמרא דנה בטעמיהן של שתי הדעות:

^{טו} מצוה קצ תחילת אות ה.

^{טז} ח"א סי' א ד"ה אבל.

א"ר חסדא מ"ט דרבי, דכתיב ויבן ה' [אלקים] את הצלע, מלמד שנתן הקדוש ברוך הוא בינה יתירה באשה יותר מבאיש... ור"ש בן אלעזר מ"ט, אמר רב שמואל בר רב יצחק מתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחלה.

ע"פ גמרא זו נראה שאין זו גזיה"כ בלא טעם, אלא כל דעה מביאה סברא – מי קודמת: הגדלות של האשה^{יז}, או של האיש. לפי זה שיעור הגדלות רק מגדיר מאיזו שנה האיש והאשה נעשים גדולים בדעתם ובגופם (אע"פ שברור שלא כל אדם מגיע לגדלות-הדעת באותה שנה, מידות השיעורים נאמרו על פי הרוב^{יח}).

מאידך, נוכל לומר שלשיעור הגדלות אין טעם, שהרי יש דעות שכבר לפני י"ג שנה יש די דעת בשביל להתחייב במצוות^{יט}. ובפרט לדעת הרא"ש שדין גדלות נכלל ב"שיעורין חציצין ומחיצין", כדיני גוד ולבוד ודופן עקומה^כ, שאין להם סברא. והסברות שבגמרא הן אסמכתאות, כמו שהגמרא אמרה על הפסוק "ארץ חיטה ושעורה" שהוא אסמכתא לשיעורין^{כא}, וכמו שאמרו האחרונים על מקורות נוספים לדין י"ג^{כב}.

שני צדדים אלו – האם י"ג ושתי שערות באים להוכיח שיש לאדם דעת, או שהם גזירת הכתוב – הם היסוד שיישב לנו את כל קושיותינו בדיני גדלות.

ועל כך בפרק הבא.



^{יז} סוגיא יז פרק ב.

^{יח} נידה מה:

^{יט} כך פירש הריטב"א שם (נידה מה: ד"ה בינה) "בינה יתירה".

^כ ראש השנה יג. (ועוד מקומות): "כל מידות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן וכו'", ואע"פ שברור שיש אנשים שכל גופם עולה גם בפחות מארבעים סאה, משום שהשיעורים נאמרו ע"פ הרוב (רשב"א בבא בתרא כט.

ד"ה הא).

^{כא} כדלעיל בסוגיא זו פרק ד, לגבי גוי.

^{כב} כך פירשה הגמרא את "מחיצין" לחלק מהדעות, בעירובין ד: ובסוכה ו:

^{כג} כמו שהבאנו בסוגיא זו בפרקים א ב.

^{כד} שו"ת מהר"ל סי' נא הביא מקור מהפסוק "עם זו יצרתי לי" (ישעיהו מג כא) – זו בגימטריא י"ג, וכן מהפסוק "כדי רשתו" (דברים כה ב), שדורשים ממנו (מכות כג.) ששליש מהמלקות מכים מלפניו, ושליש של ל"ט מלקות הוא י"ג. והסיק שהן אסמכתאות.

פרק ו – ישוב הקושיות בסוגיית גדלות

את שאלה זו נוכל להגדיר גם בלשון אחרת – האם דיני הגדלות (י"ג וב' שערות) הם הסימן לגדלות, או שהם הסיבה לגדלות.

אם הם באים להוכיח שלאדם יש דעת, אם כן הגדלות עצמה היא הדעת, ומה שאנו בודקים את השנים והשערות, רק בא לתת לנו סימן (הוכחה) שיש לו דעת. אך אם זו גזירת הכתוב שצריך י"ג שנה וב' שערות, אם כן השנים והשערות הם הגדרת הגדלות עצמה, דהיינו הם הסיבה (הישירה) לכך שהוא גדול.

וזו לשון הרוגאצ'ובר בחקירה זו^{כה}:

והטעם כך דפליגי (הבבלי והירושלמי) אם הסימנים ראייה על הגדלות או זה גופה היינו הסימנים הם גדלות רק דצריך לזה שנים ג"כ.

וכעת נחזור לכל קושיותינו בעניין זה:

מהו שורש הספק האם עבד כנעני נעשה גדול בי"ב או בי"ג?[?]

בעצם, הספק הוא האם דנים את גדלותו ע"פ המציאות, שהוא איש, או ע"פ הדין, שדיניו כאשה.

ברור שלפי הצד שדיני הגדלות (י"ג וב' שערות) הם הוכחה לכך שיש לו דעת, והטעם שאשה גדולה בי"ב הוא שמצד טיבעה היא נעשית גדולה בי"ב שנה, אם כן יש לדון את העבד ע"פ המציאות, ובוודאי טבעו כאיש, שגדלות דעתו היא בי"ג.

אך לצד שזו גזירת הכתוב, אם כן יש לדונו ע"פ הדין, ודינו כאשה, ככל שאר דיניו שנלמדים מאשה.

מה המקור לכך שאשה נעשית גדולה בת י"ב?[?] לשיטת הרא"ש נוכל לומר שהיא כלולה בהלכה למשה מסיני, אך לרש"י הרי המקור משמעון ולוי מלמד רק על איש.

לפי הצד שהגדלות היא הוכחה לכך שיש לו דעת, וע"פ דברי הגמרא שהדעת של האשה קודמת לזו של האיש – מסתבר שלאחר שלמדנו משמעון ולוי שהאיש נחשב גדול בין י"ג, אנו יודעים שגדלותה של האשה קודמת, וממילא דינה בי"ב

^{כה} צפנת פענח הל' אישות פ"ב תחילת ה"ט.

^{כו} סוגיא יז פרק ו.

^{כז} סוגיא יז פרק ב.

שנה (וכדברי הגמרא^כ "תפשת מרובה לא תפשת", שאי אפשר ללמוד מכאן שגדלותה תהיה בפחות מ"ב שנה).

החלקת יואב סובר שגוי נעשה גדול ב"ג שנה וסימנים, כישראל. מה הוא ישיב על סברתו של החתם סופר, שהרי לשיטת הרא"ש גדלות היא שיעורין, ושיעורין לא נאמרו לבני נח^{כט}?

חקירה אחת יכולה לבאר את שורשם של מחלוקות וספיקות רבים.

במקרים כאלה לעיתים יש תימה גדולה: כיצד תולים באותה חקירה גם מחלוקות אמוראים (כדברי הרוגאצ'ובר שתלה בזה מחלוקת בבלי וירושלמי), גם את דברי הראשונים (מקורו של רש"י לגדלות אשה) וגם את ספיקות האחרונים (הקובץ הערות על עבד כנעני)?

הרי ממה נפשך, אם זו מחלוקת אמוראים, לא יתכן שיסתפקו בזה האחרונים!

ועוד קשה, האם באמת כל המפרשים הולכים לשיטתם בחקירה כזו? האם כל אחד מהפוסקים הכריע בכל הספיקות והמחלוקות כאותו צד של החקירה? מצאנו מקומות רבים שלא. והרי ביארנו שהמחלוקות והספיקות תלויים זה בזה!

התשובה היא, שכאשר אנו תולים מחלוקת (או ספק) בחקירה מסוימת, אין הכוונה שהיא חייבת להיות תלויה רק בחקירה זו^{לא}. יתכן שזה שורשה, ואפשר שיש לה הסברים נוספים^{לב}.

וכשם שהגמרא אומרת במקומות רבים "ואיבעית אימא... בהא קמיפלגי..."

אם נאמר שגם לשיטת הרא"ש אין מדובר בגזירת הכתוב בלא טעם, אלא שההלכה למשה מסיני מגדירה לנו מתי יש לאדם דעת, אם כן לאחר שאנו יודעים מהו גידרה של הדעת, אנו יכולים ללמוד כך מסברא גם לגוי. ואין אומרים על כך ששיעורין לא נאמרו לבני נח, כיוון שמדובר בגילוי מילתא, דהיינו, השיעור רק מגלה לנו מתי הסברא אומרת שהוא גדול.

מהו שורש הספק האם חרש ושוטה נקראים "איש"^ל?

אפשר לומר שאם הגדלות תלויה בדעת, אם כן כשם שקטן אינו נחשב "איש" משום שאין לו דעת, כך חרש ושוטה. שלפי זה "איש" פירושו בן-דעת. אך אם זו גזירת הכתוב לגבי קטן, אין זה שייך לחרש ושוטה, והם כן ייקראו "איש".

אם כן אפוא חקירה זו יכולה לבאר לנו את שורשם של מחלוקות וספיקות רבים.



^כ ראש השנה ד: ועוד מקומות רבים.

^{כט} סוגיא זו פרק ד.

^ל סוגיא יז פרק ג.

^{לא} וכן כתב אבן האזל (בהקדמתו לספר קניין ד"ה והנה) שלעיתים הביאור האמיתי דווקא אינו בדרך של הגדרות וחילוקים.

^{לב} למשל, אפשר שהחקירה עצמה נכונה, ואעפ"כ להלכה פוסקים במקרה מסוים שלא ע"פ הגדרת המושג, מדין לא פלוג.

פרק ז – חקירה דומה בסוגיית שיעורין

בדומה לזה יש לחקור לגבי כל השיעורין – האם יש בהם סברא, שהשיעור מגדיר את הכמות שיש לה חשיבות, או שהם גזירת הכתוב בלא טעם.

ואפשר שהדבר קשור למחלוקת במקורם של השיעורים: לדעה שהתורה נתנה כח לחכמים לקבוע את השיעור, מסתבר שהשיעור מגדיר את החשיבות, וחכמים הם שקבעו מהי הכמות של החשיבות (שאל"כ – ע"פ מה קבעו חכמים את השיעורין). ולדעה שהם הלכה למשה מסיני, מסתבר יותר שהם גזירת הכתוב, כדיני מחיצה שאין להם טעם.

משאלה זו – האם השיעורין מסמלים את החשיבות או שהם גזיה"כ – יוצאת חקירה נוספת: האם האיסור נמצא בכל גרגיר של החומר האסור, אלא שרק מכמות מסוימת השיעור נעשה חשוב ונענשים עליו. או שהאיסור לא נמצא כלל בכל גרגיר, אלא רק בשיעור שאותו אסרה התורה בגזיה"כ.

כך ביאר הרוגאצ'ובר את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש האם חצי שיעור אסור מן התורה^{לג}:

דס"ל (לריש לקיש) דחצי שיעור מותר מה"ת א"כ חזינן דס"ל
דהכמות הוא האיכות (בלשוננו: המהות) לא בגדר הצטרפות...
הוה זה (פחות מכשיעור) כמו מין אחר.

הרוגאצ'ובר נוקט במקומות רבים לשון מקורית לשמות המושגים, ויש לפרש את מושגיו ע"פ העניין. הוא מבאר שריש לקיש סובר שחצי שיעור מותר מן התורה משום שלדבריו השיעור הוא יחידה שלימה, שבפחות ממנה אין שום איסור. ורבי יוחנן סובר שהשיעור הוא צירוף של גרגירים אסורים, שבכמות מסוימת יש להם חשיבות ולכן גם נענשים עליהם, אך גם בחצי שיעור יש איסור.

כעת נחזור לשאלתנו מסוגיית חצי שיעור^{לד}:

ראינו שיש שלוש שיטות בהבנת הסברא "חזי לאיצטרופי": חשש, הוכחה, או בכח. מה טעם הדעות שלא מקבלות את סברת ההוכחה (שמכך ששיעור שלם אסור, מוכח שיש איסור גם בחצי שיעור)? במה תלויה השאלה האם לקבל את סברא זו?

^{לג} צפנת פענח ח"ד הל' כלאיים פ"ג ה"ל עמ' 43 בסוף העמוד.
^{לד} סוגיא טז פרק ד.

כעת נבין זאת היטב. הרוגאצ'ובר סובר כשיטה של הוכחה, והוא ביאר ע"פ החקירה דלעיל את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש. אך חקירה זו תוכל לבאר גם את המחלוקת בין שיטת ההוכחה לשתי השיטות האחרות.

השיטה ש"חזי לאיצטרופי" הוא הוכחה, נכונה רק אם השיעור הוא חשיבות, ולכן גם כשהכמות אינה חשובה, עדיין מוכח שיש איסור מסוים.

אך אם שיעור הוא גזיה"כ, אם כן הוא יחידה שלימה שבפחות ממנה אין שום איסור. וכך מובן מדוע שתי השיטות האחרות – חשש ובכח – חולקות על השיטה ש"חזי לאיצטרופי" הוא הוכחה, שהן סוברות שהשיעור הוא יחידה שלימה.

כך גם מובן מדוע מוכח מהגמרא שסברת "חזי לאיצטרופי" אינה מוחלטת וצריך גם פסוק^{לה}, שכן סברא זו תלויה בשאלה האם השיעור הוא חשיבות או גזיה"כ.



^{לה} כדלעיל סוגיא טז פרק ב.

שאלות לסיום השער

מהו שורש המחלוקת האם לצד שגולם מצטרף למניין, גדלותו היא מרגע בריאתו, או שיש להמתין י"ג שנה? לדעת החתם סופר והמנחת חינוך^ל, שגדלותו של גוי אינה ב"ג שנה אלא משעה שיש לו דעת ואינו כשוטה, האם נכון לומר שאם כן גם גולם בוודאי אינו צריך להמתין י"ג שנה, וגדלותו היא מרגע בריאתו שהרי נברא כגדול, ולפי זה יידחו דברי הליקוטי חבר בן חיים^{לז}? אם כן, ממתי גולם יהיה גדול?

אשה נתקדשה לפני זמן רב, ואיננו יודעים האם באותה שעה היתה גדולה וקידושה חלו, או קטנה ואינה מקודשת. האם נוכל להתירה מדין ספק ספיקא: ספק האם בזמן הקידושין היתה בת י"ב שנה, וגם אם היתה בת י"ב שנה, ספק האם באותה שעה הביאה סימנים? שאלה זו תלויה במה שלמדנו בשער זה. בנוסף, עיין בתוס' סנהדרין סט. ד"ה בידוע, בלשון הרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"י, ובמה שלמדנו בסוגיא ב פרק ב. לפי זה, מה נוכל עוד לומר לגבי הספק ספיקא הנ"ל?

^לו שהבאנו בסוגיא יח פרק ד.

^{לז} שהבאנו בסוגיא יז פרק ה.

השער השביעי

כללי המלאכות

סוגיא יט:

כללי המלאכות

סוגיא כ:

אינו מתכוון

סוגיא כא:

פסיק רישא

השער השביעי – כללי המלאכות

סוגיא יט: כללי המלאכות 283

- 283..... פרק א – דעת ומעשה
 284..... פרק ב – חמישה מקרים
 286..... פרק ג – חמישה חסרונות בדעת
 288..... פרק ד – ביאור החילוקים
 290..... פרק ה – מלאכה שאינה צריכה לא-לגופה
 292..... פרק ו – שלא בשבת

סוגיא כ: אינו מתכוון 296

- 296..... פרק א – חלבים ועריות
 297..... פרק ב – חידושו של הרע"א
 299..... פרק ג – מקור מחודש לדין "אינו מתכוון"
 299..... פרק ד – פעולה ותוצאה
 301..... פרק ה – סברא מחודשת בסוגיא
 302..... פרק ו – ומי חולקים על יסוד זה?

סוגיא כא: פסיק רישא 304

- 304..... פרק א – יוצא מן הכלל
 305..... פרק ב – ספסל כבד ביותר
 306..... פרק ג – לשם מה חתך את ראשו?
 307..... פרק ד – ספק פסיק רישא (הנורה במקרה)
 310..... פרק ה – קרוב לפסיק רישא (ספסל כבד, קצת)
 312..... פרק ו – כשאפשר בלי הפסיק-רישא (עזרה בהרמת הספסל)
 315..... פרק ז – פסיק רישא בטעות (מברשת במקום מסרק)
 317..... פרק ח – לא ניחא ליה (זה טוב שהתנגול מת?)
 321..... פרק ט – אז הוא התכוון או לא?
 325..... פרק י – הסבר חמש המחלוקות בפסיק רישא
 327..... פרק יא – האם כל המחלוקות תלויות זו בזו?
 329..... פרק יב – ומי לא הולך לשיטתו?
 330..... פרק יג – צד שלישי בחקירה
 333..... שאלות לסיום השער

סוגיא יט

כללי המלאכות

פרק א – דעת ומעשה

עיקר לימוד העיון הוא במסכתות של נשים-נזיקין. ובדומה לזה אמרה המשנה^א "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן, שהן כמעין הנובע".

אכן עד עתה עסקנו בסוגיות המסתעפות מנשים ונזיקין. אך יש סוגיות עיוניות גם במסכתות אחרות, ובשער זה נעסוק בגדרי מלאכות שבת.

לגבי דינים רבים, דנים ביחס בין הדעת למעשה: בקניינים – דעת המקנה ומעשה הקניין^ב, במצוות – האם מצוות צריכות כוונה, וכן בפרטים רבים בדיני איסורין.

המיוחד בדיני איסורין, ובפרט בדיני שבת, הוא שיש בהם חמישה סוגים שונים של חסרונות בדעת, ודיניהם נבדלים זה מזה: אונס, מתעסק, אינו מתכוון, פסיק רישא, מלאכה שאינה צריכה לגופה. והם מכונים "כללי המלאכות", כיוון שרוב הסוגיות העוסקות בהן הן בדיני שבת (אמנם רבים מהם שייכים גם בשאר התורה, כדלקמן). כמו כן כללנו בסוגיא זו גם את אונס, מפאת דמיונו בהגדרה ובמהות, אע"פ שהוא אינו נקרא מ"כללי המלאכות".

את חמשת הדינים הללו נפרט בפרק הבא בס"ד. אך קודם לכן, נפתח בשאלה בעניין דבר שאינו מתכוון:

ראובן נמצא בחצר בשבת. יש לו קשת והוא יורה בה חיצים למרחק להנאתו. בא אליו שמעון ומעיר לו: הרי אינך יודע להיכן בדיוק יעוף החץ, ובחצר עוברים גם בעלי חיים. יש חשש שתהרוג אותם, ונטילת נשמה אסורה בשבת! ראובן משיב לו: איני מתכוון לפגוע בהם, ואם הם ייפגעו – הדבר מותר משום "דבר שאינו מתכוון". הוא צודק^ג. שמעון שומע זאת, לוקח קשת וחיצים, יוצא אל הרחוב, ויורה להנאתו. גוער בו

^א סוף בבא בתרא.

^ב הארכנו בזה בסוגיא ח.

^ג וכן מפורש בגמרא דין היתר דבר שאינו מתכוון לגבי נטילת נשמה, בשבת עה. "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", וע"פ תוס' שם ד"ה מתעסק, שפירשו שהוא משום דבר שאינו מתכוון.

ראובן: הרי עוברים כאן אנשים, ויש חשש שתהרוג משהו! עונה לו שמעון: ומה בכך? הרי היתר דבר שאינו מתכוון לא נאמר רק בשבת, אלא בכל התורה!^ד האם שמעון צודק? מדוע?

כדי להשיב על שאלה זו, יהיה עלינו להעמיק בגדרי דבר שאינו מתכוון, במקורו ובטעמו.

אך קודם לכן, נזכיר את שהערנו בסוף הסוגיא הקודמת^ה (ושם ביארנו את הטעם לזה), **שדברי הפוסקים לא תמיד מתאימים למסקנת דברי ראשי הישיבות** העולה מן הלמדנות הישיבתית. חשוב להדגיש זאת, בפרט ששער זה עוסק בדינים המצויים למעשה, ואת ההלכה למעשה פוסקים כמובן ע"פ דברי הפוסקים, ולא ע"פ מסקנת הלימוד בעיון.



פרק ב – חמישה מקרים

הגדרה צריכה להיות מדויקת, בהירה ותמציתית.

א. מדויקת – עליה לכלול את כל התנאים של הדין^ו, ורק אותם.
 ב. בהירה – כדי שההגדרה תהיה מובנת היטב, יש להשתמש במילים שמשמעותן ברורה ומוחלטת.^ז
 ג. תמציתית – ר' חיים מבריסק, שעל ידו נתפרסמה שיטת הלמדנות, דייק מאוד בהגדרותיו ושקל כל תיבה ותיבה ממש (כך העידו בניו^ח), ומסופר עליו שסטר לבנו כשטעה והגדיר מושג בחמש מילים במקום בארבע.
 וכדברי הגמרא "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", ולא להאריך לחינם אפילו באות אחת.^ט

אנו כבר יודעים שבסיס הלמדנות הוא ההגדרה, וברור שעלינו להגדיר כל אחד מהדינים הללו. וכיוון שהגמרא והראשונים נוקטים בדבריהם דוגמאות, תפקידנו להסיק את ההגדרה מתוך הדוגמא. לכן נביא את לשון הגמרא לגבי חמשת הדינים הללו.

האם ע"פ הדוגמאות שבגמרות דלקמן, תוכל להגדיר באופן מדויק את כל אחד מחמשת הדינים הללו? ?

הגדרה צריכה להיות מדויקת, בהירה ותמציתית.

^ד למשל לגבי כלאי בגדים, שבת כט:

^ה סוגיא יח פרק ו בדיון שבשולי הדף.

^ו דרך תבונות (לרמח"ל) פרק יא ד"ה הגדרים.

^ז דרך תבונות (לרמח"ל) פרק יא ד"ה וממה שצריך שתזהר.

^ח בהקדמתם לספרו חידושי רבינו חיים הלוי, ד"ה וכשם.

א. אונס'

כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תיהרג – יעבור
ואל ייהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.

ב. מתעסק^{יא}

נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר, פטור.

ג. אינו מתכוון^{יב}

רבי שמעון אומר, גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא
יתכוין לעשות חריץ (והלכה כמותו^{יג}), אך רבי יהודה אוסר^{יד}).

ד. פסיק רישא^{טו}

האי מסוכרייא דנזייתא אסור להדוקיה ביומא טבא (להדק בד
בתוך נקב של חבית יין כדי לסותמו, וע"י ההידוק ייסקט היין מן
הבד). בההיא אפילו רבי שמעון מודה, דאביי ורבא דאמרי
תרווייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות.

ה. מלאכה שאינה צריכה לגופה^{טז}

המוציא... את המת במטה חייב, וכן כזית מן המת וכזית מן
הנבלה וכעדשה מן השרץ (שמוציאם כדי שלא תהיה טומאה
בבית) חייב. ורבי שמעון פוטר (תנא קמא שמחייב הוא רבי
יהודה^{יז}).

הערה: יש לשים לב לחילוק בין הלשונות "חייב" ו"פטור", שפירושן האם חייב
מדאורייתא, כגון במלאכה שאינה צריכה לגופה (שגם לרבי שמעון אסורה

^ט פסחים ג:

^י סנהדרין עד., וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד כינה זאת "אונס".

^{יא} שבת עב:

^{יב} שבת כב.

^{יג} רמב"ם הל' שבת פ"א ה"ה, שו"ע אורח חיים סי' שלז סעיף א.

^{יד} ביצה כג:

^{טו} שבת קיא-קיא:

^{טז} שבת צג: במשנה.

^{יז} שבת עג:

מדרבנן^ח, לבין הלשונות "אסור" ו"מותר", שפירושן האם אסור מדרבנן או מותר לגמרי, כגון בדבר שאינו מתכוון.

בפרק הבא נפרט את הגדרותיהם. אך קודם לכן, נשאל שתי שאלות:

מה החילוק בין מלאכה שאינה צריכה לגופה לבין פסיק רישא? הרי במלאכה שאינה צריכה לגופה האדם רוצה להוציא את המת, ולא רוצה שיהיה דווקא במקום מסוים, וכן בפסיק רישא הוא רוצה לסתום את נקב החבית, ולא רוצה שהיין ייִסחט!

מה החילוק בין אינו מתכוון לבין מתעסק? הרי באינו מתכוון האדם מתכוון לגרור את הכיסא, ואינו יודע אם יעשה חריץ, וכן במתעסק הוא מתכוון להגביה את העשב, ואינו יודע אם העשב יתלש!



פרק ג – חמישה חפרונות בדעת

ברור שהדמיון בין הדינים הללו מעורר קושיות רבות, וכן הקדים מרכבת המשנה (לר' שלמה מחעלמא) בראש הלכות שבת:

ולא רבים יחכמו בשרשים אלו המתפשטים ברוחב ים התלמוד ומפוזרים בקצוות הש"ס והם (כהרהרים) [כהררים] התלויים בשערה. ואף בפירוש פשט המילות להבין הדברים לאישורן, מה זאת דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא ומה זאת מלאכה שא"צ לגופה, ומהו ההבדל ביניהם, ומהו ההבדל שבין דבר שאינו מתכוין ובין מתעסק ומה בין פסיק רישא ובין מלאכה שא"צ לגופה... יש מבוכה גדולה.

^ח שבת ג. ורש"י שם ד"ה פטור אבל אסור.

כשאנו לומדים בעיון, בכמה מפרשים לעיין? הרי כמעט שאין לדבר סוף, ו"אי דייקנן כולא האי לא הוי תנינן"?

חשוב לדעת שלא תמיד לימוד עוד ועוד מפרשים יוסיף לעמקות בסוגיא. מאידך, הכלל הברור הוא שאסור להגיע למצב שריבוי המפרשים יבלבל את הלומד, והוא יאבד חלילה את מהלך הגמרא והתוס'. שכן בהירות מבנה הסוגיא בראשו של הלומד, חשובה לאין-ערוך ממספר המפרשים שילמד².

ואכן, מפרשים רבים דנו בכל הדורות על החילוקים בין דינים אלו, ואם נבוא לעיין בדברי כל המפרשים בעניין זה, אין לדבר סוף.

השאלות הללו, על החילוקים בין הדינים השונים, יפתרו ע"י הגדרות חדות ומדויקות של כל אחד מהדינים הנ"ל. נחזור לחמשת הדינים, נגדיר כל אחד מהם, ונראה כיצד הדוגמאות דלעיל מתאימות לכל אחת מהגדרות:

א. אונס – האדם יודע שהוא עושה את מעשה העבירה, אך אינו רוצה בכך. ובדוגמא דלעיל, הכריחוהו ואיימו עליו לעשות זאת.

ב. מתעסק – האדם לא יודע שהוא עושה את המעשה. ובדוגמא, אינו יודע שהוא תולש את העשב.

ג. אינו מתכוון – האדם יודע שיתכן שהמעשה שהוא עושה יגרום למעשה שני, שהוא מעשה-איסור, אך לא זהו רצונו. ובדוגמא, הוא רוצה לגרור את הכיסא, אך אינו רוצה לעשות חריץ.

ד. פסיק רישא – האדם יודע בוודאות שהמעשה שהוא עושה יגרום למעשה שני, שהוא מעשה-איסור. ובדוגמא, הוא רוצה לסתום את הנקב, וברור לו שמעשה זה יגרום לסחיטה.

ה. מלאכה שאינה צריכה לגופה – האדם עושה מעשה-איסור, אך מטרתו אינה המטרה שאותה התורה אסרה. ובדוגמא, הוא עושה את מעשה ההוצאה, אך מטרתו היא שהחפצים לא יהיו בבית, ולא שהם יהיו במקום אחר.

חשוב להדגיש: כאשר מגדירים מושג בכלליות, עושים זאת ע"פ פירושו המקובל. אך במושגים רבים ישנן מחלוקות לגבי פרטים שונים, והן תלויות בהגדרה, כך שלדעות מסוימות ההגדרה תשתנה במקצת. כך למשל נראה בהמשך השער שלחלק מהדעות יש לשנות פרטים מסוימים בהגדרותיהן של מלאכה שאינה צריכה לגופה ושל פסיק רישא.



¹ עירובין מח:

² העירו על כך גם קריינא דאיגרתא (לסטייפלר) ח"ב אות ב ד"ה בדרך, ומאמר "קניין תורה" (בסוף קונטרס "היא שיחת" לרב שך) בפרק "לא להתעב".

פרק ד – ביאור החילוקים

כעת נחזור לשתי השאלות דלעיל^{כא}, ונראה כיצד ההגדרות יועילו לנו ליישבן.

מה החילוק בין מלאכה שאינה צריכה לגופה לבין פסיק רישא? הרי במלאכה שאינה צריכה לגופה האדם רצה להוציא את המת, ולא רצה שיהיה דווקא במקום מסוים, וכן בפסיק רישא הוא רצה לסתום את נקב החבית, ולא רצה שהיין ייִסָחט!

כך כתב הכסף משנה^{כב}, בשם הרמב"ם:

ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישא ולא ימות הוא דגבי פסיק רישא אינו מכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח. כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי שהוא לא כיון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכליתה. מיסוד ה"ר אברהם החסיד (רבי אברהם בן הרמב"ם) בשם אביו ז"ל.

דהיינו, במלאכה שאינה צריכה לגופה הוא עושה מעשה אחד, אלא שלא התכוון למטרה האסורה. בפסיק רישא מדובר בשני מעשים נפרדים, הוא רוצה לעשות מעשה אחד, ומעשה זה גורם בהכרח למעשה נוסף.

נשים לב שעל מנת ליישב את קושיא זו, הרמב"ם השתמש בהגדרות דקות, אע"פ שלרוב זוהי דרכם של אחרוני האחרונים לעסוק בהגדרות כאלה.

האם שיטת הלמדנות הישיבתית, העוסקת בהגדרות וחקירות, נמצאת רק באחרוני האחרונים?

שיטה זו נתפרסמה בדורות האחרונים ע"י ר' חיים מבריסק^{כג} וממשיכי דרכו^{כד} – הברכת שמואל, ר' שמעון שקופ, הגר"ט, ר' אלחנן וסרמן, האפיקי ים ועוד.

אמנם כבר במאה השנים שקדמו לר' חיים, היו מגדולי ישראל שהחלו ללמוד בדרך דומה: קצות החושן, קונטרס הספיקות, נתיבות המשפט, רעק"א, מנחת חינוך, חידושי הר"ם (האדמו"ר מגור) והאבני נזר (האדמו"ר מסוכטשוב^{כה}).

גם הם הגדירו וחקרו^{כז}. חידושו של ר' חיים הוא בזה שהרבה בכך יותר, וכן הוסיף לעסוק בחקירות והגדרות דקות יותר^{כח}.

ובעצם, שיטה זו קדומה עוד יותר – גם המחנה אפרים, שחי בטורקיה כמאה שנה עוד לפני הקצות, דן בחקירות כאלה.

ובכמה מקומות ישנן חקירות כבר בראשונים^{כט}, ואף בגמרא עצמה^ל.

^{כא} סוגיא זו פרק ב.

^{כב} הל' שבת פ"א ה"ז.

נחזור לשאלה השנייה:

מה החילוק בין אינו מתכוון לבין מתעסק? הרי באינו מתכוון האדם מתכוון לגרור את הכיסא, ואינו יודע אם יעשה חריץ, וכן במתעסק הוא מתכוון להגביה את העשב, ואינו יודע אם העשב יתלש?

כך ביאר הקובץ שיעורים^ל:

ובאמת צריך להבין מאי איכא בין מתעסק לאינו מתכוין, דלכאורה במתעסק יש לפטור משום אינו מתכוין ובאינו מתכוין מטעם מתעסק. ונראה... דבכל מתעסק השגגה היא בלעבר ולא בלהבא כגון בסבר רוק הוא ובלעז או שסבר תלוש הוא ונמצא מחובר, דבשעה שעושה המעשה א"א להשתנות עוד, ומשו"ה בכל מתעסק אין לפוטרו משום אינו מתכוין... ולהיפוך באינו מתכוין ליכא למיפטריה משום מתעסק דבאינו מתכוין יודע הוא את הספק ובמתעסק אינו מסתפק כלל, כגון בגורר בשבת יודע שאפשר שיעשה חריץ בגרירתו אלא שאינו יודע ודאי, אבל אם בשעת גרירתו לא יסתפק כלל ואצלו ודאי שלא יהיה חריץ כה"ג באמת יש לפוטרו גם מטעם מתעסק.

דהיינו, בדבר שאינו מתכוון הספק הוא מה המעשה שהאדם יעשה. ובמתעסק האדם אינו יודע את המצב שקיים עוד לפני עשיית המעשה.

^{כג} שהורה לנו ש"דרך החידוש שיצא מזה תועלת למעיין הוא דווקא לנתח יסודות ההלכה ולהגדיר גדריה" (אבן האזל בהקדמתו לספר קניין, ד"ה והנה).

^{כד} כמובן שהיו ביניהם הבדלים דקים, כדרכה של תורה.

^{כה} שחיבר גם את האגלי טל.

^{כו} כמו כן גם היסוד של "שני דינים" הוזכר במפרשים עוד לפני ר' חיים מבריסק, כפי שהבאנו לעיל סוגיא ד פרק ו (מהרעק"א וחיידושי הרי"ם) ולקמן סוגיא כ פרק ב (מהרעק"א).

^{כז} מטעם זה, פעמים רבות מדריכים בחורים צעירים ללמוד מנחת חינוך או קצות וכד', שבהם החקירות אינן דקות כ"כ, והחילוק בין צדדיהן מובן בקלות.

^{כח} למשל, חקירת התוס' (ברכות מט: ד"ה אי) האם הסעודה בסוכות היא מדין סעודת יום טוב או מדין אכילה בסוכה. וכן חקירת הראב"ד (הובא ברשב"א קידושין כג: ד"ה הא) האם מה שקנה עבד קנה רבו פירושו שנקנה לעבד וממנו נקנה לאדון, או שנקנה מייד לאדון.

^{כט} למשל, חקירת הגמרא (נדרים סח.) לגבי ארוס שהיפר ללא האב, האם הוא היפר חצי מהנדר לגמרי, או שהחליש במקצת את כל הנדר.

^ל ח"ב סי' כג אות ג.

נשים לב! אילו היינו דנים רק על הדוגמאות שהביאה הגמרא, קושיות אלו היו נראות קשות מאוד. **ההגדרות המדויקות, שהסקנו מתוך הדוגמאות שבגמרא**, הן שהועילו לנו ליישב את הקושיות הללו.

תפקידנו להסיק את ההגדרות ע"פ הדוגמאות שבגמרא.

מדוע אם כן הגמרא והראשונים מביאים דוגמאות ולא הגדרות? מדוע המשנה נוקטת "שניים או חזין בטלית" ולא מגדירה "דין ברי וברי כאשר שניהם מוחזקים בנכס ואין דררא דממונא"?

להבאת הדוגמא יש תועלת מרובה. אמנם ההגדרה מועילה לעמקות ההבנה, אך הדוגמא מועילה להפנמת ההבנה, שלא תישאר כרעיון בעלמא המנותק מהמציאות.^{לא}

ההגדרה והדוגמא, אם כן, משלימות זו את זו.^{לב}

פרק ה – מלאכה שאינה צריכה לא-לגופה

לאחר שעסקנו בהגדרת חמשת הדינים הללו, נעמיק יותר בגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ראינו שהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה היא שהאדם עושה מעשה-איסור, אך מטרתו אינה המטרה שאותה התורה אסרה.

לכן, החופר גומא וצריך אותה – חייב משום בונה.^{לז} אך החופר גומא ואינו צריך אותה אלא צריך להשתמש בעפרה – הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור עליה (ובנוסף לזה, יש בו גם את פטור מקלקל, ולכן גם רבי יהודה שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, פוטר במקרה זה^{לז}. אך בדיון מקלקל לא נדון בסוגייתנו).

אדם חופר גומא, ואינו צריך לא אותה ולא את עפרה, אלא עשה זאת רק משום שהוא נהנה לחפור. מה דינו? 

^{לא} וכן כתב בדרכי התלמוד (סי' א ד"ה ובכל) על חשיבותן של הדוגמאות להבהרת הסברה ולזכירה. ומעין זה העיר בקובץ אגרות החזון איש ח"ג אות יח.

^{לב} בדרך זו יוסבר עניין נוסף. לגבי סברות כלליות (מיסודות ההיגיון) הגמרא לא מביאה בכלל שם או הגדרה, אלא רק דוגמאות ומשלים (העיר על כך המידות לחקר ההלכה, מבוא, תחילת פרק ח), כגון: אריא הוא דרביע עליה, או פומייהו הוא דכאיב להו (במקום ההגדרה – בלשון הראשונים: חיסרון במקרה ולא בעצם), כל הראוי לבילה (במקום: חיסרון בפועל ולא בכח), מבריא ארי מנכסי חבירו (במקום: מניעת החיסרון). מסתבר שהטעם הוא שסברות אלו מופשטות מאוד, והדוגמאות הללו מועילות להפנמת הבנתן.

^{לז} רש"י שבת עג: ד"ה פטור.

^{לד} שבת עג:

שאלה זו לא הוזכרה בראשונים ובאחרונים על הש"ס, אלא בספרי השו"תים והפוסקים. התרומת הדשן הזכיר מקרה דומה לזה – ישנה סכין שתקועה בקרקע, והאדם שולף אותה כדי לקחתה, ובכך הוא מרחיב את הגומא. הוא לא צריך את הגומא עצמה, וגם לא את עפרה. וכך הוא כותב^{לה}:

דעושה גומות ואינו צריך לעפרה חייב מדאורייתא משום בניין.

המגן אברהם^{לו} הביאו והקשה עליו:

ועוד קשה מה שכתב בחופר גומ' וא"צ לעפר' חייב, דזה אינו אלא בצריך לגומא, אבל בשאינו צריך כלל לא לגומא ולא לעפר פשיטא דפטור דהוי מלאכה שא"צ לגופה...

מפורש אם כן שבזה נחלקו, שלתרומת הדשן חייב ולמגן אברהם פטור. וכן הסתפק בזה האבני נזר^{לח}:

והנה ראוי לבאר המוציא חפץ בשבת שראוי לעשות בו צורך מה. רק שהוא אינו מוציאו לצורך כלל רק כמתעסק בעלמא אם חייב לר' שמעון.

חשוב להבהיר שבלשונו "כמתעסק בעלמא" אין כוונתו לדין מתעסק, שהרי כאן מדובר שהאדם יודע איזה מעשה הוא עושה. אלא כוונתו שהוא עושה את המעשה ללא מטרה.

על שאלה זו האבני נזר נשאר בספק.

מהו שורשו של ספק זה? 

חלק ממפרשי הסוגיא לא נכתבו על הסוגיא עצמה, אלא בסוגיות אחרות, בשו"תים, בפוסקים ועוד. לכן, אחרי לימוד הסוגיא עם מפרשיה העיקריים, כדאי להיעזר גם בספרי מראי-מקומות ומפתחות. עיון בהם יחסוך זמן רב של חיפוש בספרים רבים. אין לחשוש שהשימוש בספרים אלו פוגע בעמל התורה, שכן החזון איש^{לו} הדגיש שאין עניין לעמול על חיפוש המפרשים, ועמל זה לא נכלל ב"גייעת התורה". וכשם שאנו משתמשים במסורת הש"ס, בעין משפט ובתורה אור, ואיננו עמלים לחפש לבד את המקורות המובאים בהם.

^{לה} שו"ת תרומת הדשן, באמצע סי' סד.

^{לו} סי' שיד ס"ק ה.

^{לז} מעשה איש עמ' צא.

^{לח} שו"ת אבני נזר אורח חיים סי' קפט אות יג.

מבחינת ההגדרה, הספק הוא האם פטור מלאכה-שאינן-צריך-לגופה הוא משום שאינו צריך אותה למטרה האסורה, או משום שצריך אותה למטרה אחרת. נחזור לדון בחמשת הדינים.



פרק ו – לא בשבת

האם חמשת הדינים הללו נאמרו רק בשבת, או בכל התורה? [?]

נעיין במקורותיהם העיקריים בקצרה:

א. אונס – מהפסוק בנערה שנאנסה^{לט}:

וּלְנֶעֱר (קרי: ולנערה) לֹא תַעֲשֶׂה דְבַר אֵין לְנֶעֱר (קרי: ולנערה)
זֹטָא מוּת כִּי כְאִשְׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְהוּ וּרְצוּזוּ נַפְשֵׁי כֵן
הַדְּבַר הַזֶּה:

והגמרא דורשת מכך^מ:

אונס רחמנא פטריה, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר.

ב. מתעסק – מהפסוק בקרבן חטאת^{מא}:

או הוֹדַעַ אֱלֹו זֹטָאָתוּ אִשְׁר זֹטָא בַּהּ וַהֲבִיֵא אֶת קֶרְבְּנוֹ
שִׁיעִיר עִזִּים זָכֵר תָּמִים:

והגמרא דורשת מכך^{מב}:

אשר חטא בה – פרט למתעסק.

^{לט} דברים כב כו.

^מ בבא קמא כח: ועוד מקומות.

^{מא} ויקרא ד כג.

^{מב} כריתות יט.

ג. אינו מתכוון – בפשטות מקורו מסברא^{מג}.

ד. פסיק רישא – מקורו מסברא.

ה. מלאכה שאינה צריכה לגופה – נחלקו בזה רש"י ותוס'. רש"י^{מד} כתב:

וכל מלאכה שאינה צריכה (לגופה) אלא לסלקה מעליו הוי
מלאכה שאינה צריכה לגופה דבראנו לא בזה לו ולא היה צריך
לה. הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון.

ותוס'^{מה} כתבו:

נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה
ואין צריך לאותו כורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין
אחר.

דהיינו, לרש"י היא מדין "מלאכת מחשבת"^{מו}, שפירושו הוא "שחשב לעשות
זאת"^{מז} (נשים לב שזוהי הגדרה כללית, דהיינו, על פרטיה וגדריה יכולות להיות
דעות רבות). ולתוס' נלמדת מכל אחת ממלאכות המשכן, שמטרת המלאכה
האסורה היא רק המטרה שהיתה במשכן. שהרי מלאכות שבת נלמדות
מהמשכן^{מח}, מכך שנסמכה^{מט} פרשת שבת לפרשת מלאכת המשכן³.

מהו שורש מחלוקתם?

דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר^{נא}, דהיינו, לעיתים התשובה
לשאלה מסוימת נמצאת דווקא בסוגיות אחרות. בסוגיות רבות במסכת שבת
אנו רואים שרש"י ותוס' נחלקו לשיטתם, שלרש"י לומדים מהמשכן רק את
עיקרי המלאכה, ולתוס' גם את פרטיה. כך לתוס' לומדים מהמשכן במלאכת

^{מג} קובץ שיעורים ח"ב סי' כג אות ז.

^{מד} שבת צג: ד"ה ורבי שמעון פוטר.

^{מה} שבת צד. ד"ה רבי שמעון פוטר.

^{מו} שנאמר בעשיית המשכן (שמות לה לג) "לעשות בכל מלאכת מחשבת".

^{מז} רש"י סנהדרין סב: ד"ה מלאכת מחשבת.

^{מח} שבת מט:

^{מט} רש"י שבת מט: ד"ה כנגד.

³ שמות תחילת פרק לה: "וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה'... קחו מאתכם תרומה
לה'..."

^{נא} ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה.

הוצאה גם את דין הנחה על מקום ד' על ד' טפחים^{כב}, וגם את דין חי נושא את עצמו^{כג}. ולרש"י לומדים את פרטים אלו מסברא^{כד}.

אם כן, מובן שגם בסוגייתנו, לתוס' לומדים מהמשכן גם את מטרתה של כל מלאכה, ורש"י חולק עליהם.

נחזור לשאלתנו האם דינים אלו נאמרו בכל התורה. ע"פ מקורותיהם שראינו, פשוט שדין מלאכה שאינה צריכה לגופה נאמר רק בשבת, אך ארבעת הדינים האחרים נאמרו בכל התורה.

לאחר שפירטנו את מקורותיהם של דינים אלו, עלינו עוד לברר:

מהי הסברא שדבר שאינו מתכוון מותר? ?

מהי הסברא בדין פסיק רישא? ?

ולאחר שראינו שדין מתעסק נאמר בכל התורה, נשאל שאלה נוספת:

ראובן רוצה להניח סיר על האש. הוא חושב שהסיר ריק, וממילא אין בזה שום איסור. אך הוא טועה – בסיר יש בשר וחלב. אם הוא יניחו על האש, הרי הוא מבשלם, אלא שהוא יהיה פטור מדין מתעסק. שמעון עומד לידו ושם לב שבסיר יש בשר וחלב. האם מצווה עליו להודיע לראובן ולהזהירו? ואם בסיר יש מאכל אחר (ולא בשר וחלב), אך מדובר בשבת, האם אז יצטרך להזהירו? ואם לא הזהירו והמאכל התבשל בשבת, האם הוא אסור באכילה במשך השבת כדין מאכל שנתבשל בשבת בשוגג^{כה}? ?

בנוסף לשאלות אלו, נשארה לנו עם סיום הסוגיא שאלה נוספת, מתחילת הסוגיא^{כז}, שטרם השבנו עליה:

האם כשם שדין "דבר שאינו מתכוון" מתיר איסור נטילת נשמה בשבת, כך הוא יתיר איסור רציחה? ומדוע?

^{כב} תוס' שבת ד. ד"ה והא, בפירוש הראשון.

^{כג} תוס' שבת צד. ד"ה שהחי.

^{כד} רש"י שבת ד. ד"ה מעל, לגבי ד' על ד'. ורש"י שבת צג: ד"ה את החי במיטה, לגבי חי נושא את עצמו.

^{כה} בכתובות לד. (ועוד מקומות) נחלקו תנאים בדין מאכל שנתבשל בשבת בשוגג, ולהלכה אסור במשך השבת (רמב"ם הל' שבת פ"ו הכ"ג, שו"ע אר"ח סי' שיח סעיף א).

^{כז} סוגיא זו סוף פרק א.

על שאלות אלו נשיב בס"ד בהמשך השער...



סוגיא ב

אינו מתכוון

פרק א – חלבים ועריות

בסוגיא הקודמת פירטנו את חמשת כללי המלאכות. בסוגיא זו נעמיק בדין "אינו מתכוון", אך נפתח בדין הקרוב אליו – "מתעסק".

הגמרא אומרת שיש מקרים שבהם דין מתעסק לא פוטר^א:

המתעסק בחלבים (איסור חלב) ובעריות חייב שכן נהנה.

ופירש הרמב"ם^ב:

כיצד. היה מתעסק עם אשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והרי היא ערוה עליו. דימה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כוונה לשם אכילה בעולם והרי הוא חלב. הרי זה חייב חטאת.

מדובר כאן במקרים של מתעסק, דהיינו, שהאדם לא ידע שהוא עושה את המעשה – הוא בכלל לא חשב על האפשרות לבעול אותה, והוא בכלל לא חשב שהוא אוכל משהו (בליעת רוק לא נחשבת אכילה^ג). ואעפ"כ הוא חייב חטאת.

מה מיוחד בחלבים ועריות? מה הסברא שפטור מתעסק לא קיים בהם? ומה בכך שנהנה? ?

לחתיכת בשר מחוברת חתיכת חלב. ראובן מרים את הבשר על מנת לאוכלו, הוא יודע שיתכן שחתיכת החלב תעלה יחד עם הבשר והוא יאכלנו, אך יתכן שלא. הרי זה דבר שאינו מתכוון. האם מותר לו לעשות זאת? ?

בשאלה זו דן הפני יהושע^ד, וכך הוא כתב:

^א סנהדרין סב:

^ב הל' שגגות פ"ב ה"ז.

^ג רש"י שבת עג. ד"ה ואביי: "דרוק לאו בר אכילה הוא אלא בליעה".

דאפילו בדבר שהגוף נהנה ממנו אפ"ה שרי כשאינו מתכוין. ולא דמי למתעסק דקי"ל המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה אף על גב דבשאר איסורין פטור, ואפ"ה באינו מתכוין לא משמע להו לחלק בין היכא דנהנה הנאת הגוף ובין שאר איסורין.



פרק ב – חידושו של הרעק"א

בסוף הסוגיא הקודמת^ה הזכרנו שמפורש בגמרא שהמקור של פטור מתעסק הוא "אשר חטא בה"^ו. אך הגמרא^ז מביאה לכך מקור נוסף:

המתעסק בשבת פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה.

כמובן שנשאלת השאלה מדוע צריך פטור מיוחד לגבי שבת, אם ממילא פטור בכל התורה. וכבר התוס' שם^ח דנו בזה.

בעניין זה חידש הרעק"א חידוש גדול^ט:

ונ"ל דבר חדש, דמה דממעטינן מאשר חטא בה פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל אלא דמקרי עבירה בשוגג, ואך בשוגג כהאי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן אבל מ"מ מקרי שגגת איסור. אבל מה דממעטינן מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה היכא דליכא מלאכת מחשבת אינו בכלל מלאכה ולא נעשה העבירה כלל.

לדבריו יש במתעסק **שני דינים**: במלאכות שבת הוא מותר, וזה נלמד מ"מלאכת מחשבת". ובשאר התורה הוא אסור מדאורייתא, ורק פטור מקרבן, וזה נלמד מהפסוק בקרבן חטאת "אשר חטא בה"^י.

^ד פסחים כה: ד"ה שם אתמר.

^ה סוגיא יט פרק ו.

^ו כריתות יט.

^ז סנהדרין סב:

^ח סנהדרין סב: ד"ה להגביה.

^ט שו"ת רעק"א מהדורא קמא סי' ח ד"ה ונ"ל.

אמנם הרבה אחרונים^א חלקו עליו, וביניהם הקובץ שיעורים^ב שכתב:

נראה דמתעסק בכל האיסורין מותר, ולא כמ"ש להסתפק
בש"ת הגרע"א דאינו אלא לענין לפטור מקרבן.

מאידך, לעונג יום טוב יש בזה שיטה שלישית^ג:

דכל מתעסק (ואפילו בשבת) דמי לשוגג לענין זה דמיקרי עביד
איסור כיון דעביד מעשה בגופו ועי"ז נעשה מלאכת שבת, ורק
לענין חטאת פטריה רחמנא, אבל איסור שבת שלא בכוונה
איכא.

נחזור אם כן לשאלתנו מסוף הסוגיא הקודמת^ד, כאשר שמעון רואה שראובן
רוצה לעשות מעשה באופן של מתעסק, כגון לבשל בשבת או בשר בחלב.

מהו אם כן הדין – האם שמעון צריך להזהירו?

לרוב האחרונים אין שום איסור במתעסק, ולכן אין צריך להזהירו. לעונג יום
טוב יש בו איסור, וממילא צריך להזהירו. והרעק"א מחלק שבשבת אין צריך
להזהירו ובשאר התורה צריך^ה.

בהמשך שאלתנו שם הוספנו לשאול:

אם בישל בשבת במתעסק – האם המאכל נאסר באכילה במשך השבת?

ע"פ אותה מחלוקת, לרוב האחרונים, ובתוכם הרעק"א, המאכל לא נאסר,
ולעונג יום טוב הוא נאסר, כדין המבשל בשבת בשוגג^ו.



^א הבאנוהו בשלמותו לעיל סוגיא יט פרק ו.

^ב אגלי טל מלאכת קוצר סוף אות כד (וכן בדבריו בש"ת אבני נזר אורח חיים סי' רנא ס"ק יג),
וכן מוכח מהכסף משנה הל' איסורי ביאה פ"א ה"ב (כך הוכיח מדבריו הקובץ שיעורים ח"ב סי'
כג אות טז).

^ג פסחים אות רטו.

^ד ש"ת עונג יום טוב סוף סי' כ ד"ה וקצת.

^ה סוגיא יט פרק ו.

^ו זו שאלת הרעק"א בתחילת דבריו שם (ש"ת רעק"א מהדורא קמא סי' ח), וכן הבין בדבריו
בש"ת עונג יום טוב שם (סי' כ) ד"ה תשובה. ובדומה לזה דן הרעק"א בסוף דבריו שם (ד"ה
נפקא מינה) לגבי שביתת עבדו.

^ז זו שאלת העונג יום טוב בתחילת דבריו שם (סי' כ) וזוהי מסקנתו בסוף הסימן.

פרק ג – מקור מיוחד לדין "אינו מתכוון"

עוד הזכרנו בסוף הסוגיא הקודמת¹ שמקורו של "אינו מתכוון" הוא בפשטות, מסברא. אלא ששאלנו מה היא.

קודם שנשיב על כך, נביא את חידושו של הפני יהושע², שאכן דין זה לא נלמד מסברא אלא מפסוק:

דהא דסבר ר"ש בכל התורה דבר שאינו מתכוין מותר היינו משום דיליף לה מק"ו משבת דחמירא ואפ"ה כתיב בה מלאכת מחשבת... דיש למעט מהאי קרא דמלאכת מחשבת דבר שאינו מתכוין... או שנאמר... מקרא אחרינא ונ"ל דהיינו מסוגיא דיבמות (דף ד' ע"ב) כיון דתרי קראי כתיבי לא תלבש שעטנז ולא יעלה עליך כלאים ואתא למעוטי דמוכרי כסות מותרים למכור כדרכן ופירש"י שם דהיינו כיון שלא נתכוין לחימום אלמא דדבר שאינו מתכוין מותר.

עכ"פ, הדעה המקובלת היא שהיתר דבר שאינו מתכוון הוא סברא. על מנת לבאר את הסברא שבזה, נקדים חילוק יסודי מאוד.



פרק ד – פעולה ותוצאה

כידוע, נחלקו אמוראים האם מצוות צריכות כוונה³, וכן נחלקו בזה הפוסקים⁴. לדעה שמצוות צריכות כוונה, מי ששמע תקיעת שופר ולא התכוון למצווה, לא יצא ידי חובה, וצריך לחזור ולתקוע⁵.

ראובן לווה כסף. לאחר מכן הוא פרע את חובו, אך בזמן הפריעה לא התכוון לשם מצוות פריעת בעל חוב (ע"פ הדעה שזו מצווה⁶). האם לדעה זו הוא צריך לחזור ולפרוע שוב את חובו?

¹ סוגיא יט פרק ו.

² שבת מב. ד"ה בגמרא למימרא.

³ ראש השנה כח:

⁴ שו"ע אורח חיים סי' ס סעיף ד.

⁵ ע"פ ראש השנה כח:

נשאל שאלה נוספת. אדם יכול לשלוח שליח להפריש מפירותיו תרומות. אך שליח זה חייב להיות ישראל גדול, שהרי קטן או גוי אינם בני-שליחות^{כב}.

ראובן מסר כסף לשליח קטן או גוי, על מנת שיעביר אותו לעני. האם הוא לא יצא ידי חובת מצוות צדקה? 

המצוות נחלקות למצוות בפעולה ומצוות בתוצאה.

יש מצוות שברור מסברא האם הן בפעולה או בתוצאה.

אך לגבי מצוות רבות יש צדדים לכאן ולכאן, וחקרו זאת לגביהן. ויש לכך נפק"מ רבות:

מי שאין לו חמץ בערב פסח בבוקר, האם מצווה עליו לקנות חמץ כדי לבערו?

מי ששולח משלוח מנות למדינת הים, האם צריך לשולחו בפורים, או שיגיע לחבירו בפורים?

מי שהוליד בנים ומתו, האם קיים מצוות פריה ורביה?

התשובה לשאלות אלו תלויה ביסוד עצום. כל **המצוות נחלקות למצוות בפעולה ומצוות בתוצאה.**

וכך מבאר הקובץ שיעורים^{כד}:

והנה מצינו שני סוגי מצוות: (א) שעשית המעשה ע"י האדם היא גוף המצוה כגון שופר לולב וכו'. (ב) שעיקר המצוה היא תוצאות המעשה כגון פדיון שבויים פריעת בע"ח פריה ורביה וכו'.

והחילוק הזה נפ"מ לכמה דברים כגון למ"ד מצוות צריכות כונה והתוקע לשיר צריך לחזור ולתקוע, ובפריעת בע"ח מצוה אם פרע שלא בכונת מצוה לא נאמר שצריך לחזור ולפרוע... וכן במצות ובערת הרע דהמצוה היא שיהא הרע מבוזר אפשר לקיימא גם ע"י נכרי אף דאינו בר שליחות.

דהיינו, כיוון שבפריעת בעל חוב המצווה היא **בתוצאה**, שהוא יקבל את כספו חזרה, הרי קיים את המצווה בלי קשר לשאלה באיזה אופן נעשתה **הפעולה**. וכן כיוון שמצוות צדקה היא **בתוצאה**, קיים אותה בלי קשר לשאלה באיזו דרך הכסף הגיע לעני. בניגוד לתקיעת שופר והפרשת תרומות שהן מצוות **בפעולה**.

ע"י חילוק זה, תבואר לנו כל הסוגיא בפרק הבא.



^{כב} נחלקו בזה בערכין כב.

^{כג} רמב"ם הל' שלוחין ושותפין פ"ב ה"א וה"ב.

^{כד} ח"ב סי' כג אות ו.

פרק ה – סברא מחודשת בסוגיא

כשם שכל המצוות נחלקות למצוות בפעולה ומצוות בתוצאה, כך כל האיסורים נחלקים לאיסורים בפעולה ואיסורים בתוצאה. וע"פ זה ביאר הקובץ שיעורים בהמשך דבריו שם^{כה} את כל סוגייתנו:

וכה"ג גם באיסורין נמצא החילוק הזה היכא שהאיסור הוא שלא יעשה האדם המעשה אבל אם תיעשה המעשה מאליה אין בזה קפידא כלל (איסור בפעולה) כגון במלאכת שבת וכדומה, ובזה דבר שאין מתכוין מותר דמעשה שנעשית בלא כונה אינה נחשבת על האדם אלא כאילו נעשית מאליה היא חשובה... ומשו"ה שרי ר"ש בדבר שאינו מתכוין, וכן י"ל לענין מתעסק דגלי קרא דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאליה ולא ע"י האדם וממילא אין כאן איסור כלל.

אבל בחלבים ועריות דהמעשה מצד עצמה גם בלא האדם הוא דבר אסור (איסור בתוצאה) מה שהגיעה להאדם הנאה מאכילה אסורה, וגם אם לא נחשבה על האדם אלא כאילו נעשית מאליה מ"מ גם ע"ז הקפידה התורה שלא תגיע הנאת מאכל אסור אל האדם...

דמה"ט דלא מהני מתעסק לפטור בחלבים ועריות ה"ה והוא הטעם באינו מתכוין דליכא למישרייה באיסורי אכילה, דאפילו אם נחשב את המעשה כאילו נעשית מאלי' ג"כ הוא דבר אסור שהקפידה עליו תורה, ולפירוש זה אינו מתכוין אסור באיסורי אכילה וביאה.

יסוד דבריו הוא, שמעשה שנעשה ב"אינו מתכוון" או ב"מתעסק" נחשב כנעשה מאלי, וזהו הטעם שפטור עליו בעבירות שבפעולה. וכן כתב החזון איש^{כו}.

ונבהיר זאת: אנו רגילים לייחס את הפעולה לאדם ע"י **המעשה**, דהיינו, מה שהאדם עשה בידיו – נחשב שהוא עשאו. ומה שהוא לא עשה בידיו, אלא נעשה למשל ע"י הרוח – לא נחשב שהוא עשאו.

אך כעת אנו מבינים שהפעולה לא מתייחסת לאדם רק ע"י **המעשה**, אלא גם ע"י **הדעת**. פעולה שהאדם עשה בידיו אך ללא דעתו (באינו מתכוון או במתעסק) – לא נחשב שהוא עשאה. בדיוק כפי שפעולה שהוא תכנן בדעתו, אך לא עשאה בידיו – לא נחשב שהוא עשאה.

^{כה} אותיות ו ז.

^{כו} אר"ח-מועד סי' נ אות א.

נוסיף, שאותה סברא אומר הקובץ שיעורים^{כז} גם בעניין פטור אונס – כיוון שמדובר במעשה שנעשה בלא דעתו, לא נחשב שהוא עשאו, אלא כנעשה מאליו.

נחזור כעת לשאלתנו מתחילת השער^{כח}. שאלנו האם כפי ש"אינו מתכוון" מתיר נטילת נשמה בשבת, כך הוא יתיר רציחת אדם, ומדוע.

מה נשיב על כך כעת?

כך כותב הקובץ שיעורים בהמשך דבריו שם^{כט}:

ונראה דכן הוא גם בשאר איסורין דוגמתן היכא שהקפידה התורה על המעשה (התוצאה) מצד עצמה כגון ברציחה ג"כ דבר שאינו מתכוין אסור.



פרק ו – ומי חולקים על יסוד זה?

ראינו שהקובץ שיעורים ייסד שהסברא להתיר דבר שאינו מתכוון ומתעסק היא שבמקרה כזה לא נחשב שהאדם עשה את המעשה, אלא כנעשה מאליו. וע"פ זה ביאר שבאיסורים שבתוצאה, כגון חלבים ועריות, אין את היתרים אלו.

אלו מפרשים חולקים על כך?

ראינו^ל שהרעק"א חידש שמתעסק בכל התורה (חוץ מבשבת) הוא עבירה מדאורייתא, אלא רק פטור מקרבן, והעונג יום טוב הוסיף שכך הוא אפילו בדיני שבת. אילו הם היו סוברים שנחשב שהמעשה נעשה מאליו, לא היה שייך לומר שהאדם עבר עבירה, שהרי דינו כאילו לא עשה כלום.

^{כז} כתובות אות ה, וכן כתב שו"ת חמדת שלמה סי' לח ד"ה ואשר (והקובץ שיעורים שם הביאו).

^{כח} סוגיא יט סוף פרק א.

^{כט} ח"ב סי' כג סוף אות ז.

^ל לעיל בסוגיא זו פרק ב.

ואכן הזכרנו שם^{לא} שהקובץ שיעורים חולק עליהם, וסובר שמתעסק הוא היתר גמור. כעת אנו גם מבינים שהקובץ שיעורים הולך בזה לשיטתו.

כמו כן ראינו^{לב} שהפני יהושע כתב בפירוש ש"אינו מתכוון" מותר גם בחלבים ועריות. ואם כן הוא חולק בזה על הקובץ שיעורים.

ומדוע הפני יהושע חולק?

ראינו^{לג} שהפני יהושע חידש שדין "אינו מתכוון" אינו מסברא, אלא נלמד מפסוקים. אם כן מסתבר שלדעתו התורה התירה "אינו מתכוון" בכל העבירות, גם אלו שבתוצאה (ועוד, משמע מהפני יהושע^{לד} שגם מה שהמתעסק בחלבים ועריות חייב, אינו משום שהם איסורים שבתוצאה, כדעת הקובץ שיעורים).

בסוגיא זו הבנו אפוא מהי הסברא ב"אינו מתכוון" לדעת הקובץ שיעורים, וכן למדנו את דעת הפני יהושע שמקור דין זה מפסוקים.

נשארה לנו השאלה מהסוגיא הקודמת^{לה}: מהי הסברא בדין פסיק רישא?

על שאלה זו נשיב בס"ד בסוגיא הבאה...



^{לא} סוגיא זו פרק ב.

^{לב} לעיל בסוגיא זו פרק א.

^{לג} לעיל בסוגיא זו פרק ג.

^{לד} פסחים לג. ד"ה בגמרא מר.

^{לה} סוגיא יט פרק ו.

סוגיא כא

פסיק רישא

פרק א – יוצא מן הכלל

אנו עומדים בפתחה של הסוגיא האחרונה בספר. נקדים, שכיאה לסוגיא האחרונה, יהיו בה פלפולים רבים יותר מבסוגיות הקודמות.

בפתח סוגיית פסיק רישא, נחזור לדוגמא שהגמרא^א הביאה, שאת עיקרה הזכרנו בתחילת השער^ב:

אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב הלכה כרבי שמעון. למימרא דרב כרבי שמעון סבירא ליה? והאמר רב שימי בר חייא משמיה דרב: האי מסוכרייא דנזייתא אסור להדוקיה ביומא טבא (להדק בד בתוך נקב של חבית יין כדי לסותמו, וע"י ההידוק ייִסַחט היין מן הבד. והרי לרבי שמעון דבר שאינו מתכוון מותר!). בההיא אפילו רבי שמעון מודה, דאביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות.

דהיינו, הגמרא מקשה שלכאורה הידוק הבד צריך להיות מותר לרבי שמעון, כיוון שהוא מתכוון רק לסתום את הנקב, ואינו מתכוון לסחיטה. ודבר שאינו מתכוון מותר לרבי שמעון. ומתרצת שכיוון שוודאי שהיין ייִסַחט, הרי זה פסיק רישא ורבי שמעון מודה בו.

העולה מגמרא זו, ומגמרות רבות נוספות, שפסיק רישא הוא פרט יוצא מן הכלל. שאמנם מדובר לכאורה באינו מתכוון, ואעפ"כ, כיוון שהוא פסיק רישא, דהיינו, התוצאה ודאית – חייב.

(הערה: נקטנו כאן את הלשון שפסיק רישא חייב, אך בהמשך הסוגיא נראה שיש מקרים שבהם אין בו חיוב דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, ולכן במקרים רבים נשתמש בלשון הכללית "אסור").

^א שבת קיא.-קיא:

^ב סוגיא יט פרק ב.

נחזור לשאלתנו מתחילת השער^ג – "מהי הסברא בפסיק רישא?". כעת נוכל לחדד את שאלה זו, ולשאל כך:

אנו יודעים שדבר שאינו מתכוון מותר, אע"פ שיתכן שתוצאתו תהיה מעשה-איסור. וגם בפסיק רישא, הרי האדם אינו מתכוון לתוצאה האסורה. אם כן, מדוע בפסיק רישא, הוודאות של התוצאה אוסרת את הפעולה?



חידוד השאלה.

חידוד השאלה הוא הדגשת הנקודה הקשה בשאלה – איזה פרט בדיוק קשה, ובמה בדיוק הוא קשה.

שלא תהיה שאלה מעורפלת כמו "הרי זה לא מסתבר". כמו שכשאנו אומרים סברא אנו צריכים להגדירה במדויק, ולא להסתפק ב"כך מסתבר לי".

חידוד השאלה חשוב, והוא מכוון אותנו ומקרב אותנו למציאת התשובה. וכדברי המפרשים "שאלת חכם חצי תשובה".



פרק ב – ספסל כבד ביותר

כיוון שראינו שפסיק רישא אסור, ברור אם כן שכל מה שלמדנו^ה שמותר (לרבי שמעון) לגרור ספסל על הקרקע כיוון שאינו מתכוון לעשות חריץ, הוא דווקא בספסל שאינו כבד ביותר. אך ספסל כבד מאוד, שוודאי שיעשה חריץ – אסור לגוררו, שהרי זה פסיק רישא^א.

נעיר כבר כעת, שבהמשך הסוגיא נראה שיש צדדים שונים להתיר זאת.

נשאל אם כן שאלה מורכבת:

ראובן זהיר במצווה קלה כבחמורה. שכנו, שמעון, פחות מדקדק במצוות. בשבתות שמעון מתארח בחצירו של ראובן וגורר על האדמה ספסל כבד. ראובן העיר לו שברור שיעשה חריץ בקרקע, והדבר אסור מדין פסיק רישא. אע"כ, שמעון המשיך במנהגו לגרור את הספסל. לאחר מכן ראובן חיפש פתרון אחר כדי להציל את שמעון מן החטא, והחליף את הספסל הכבד בספסל דומה אך קל יותר, שלא בטוח שיעשה חריץ (אך עדיין יתכן שכן). שמעון בא שוב לבקרו בשבת, הוא לא שם לב שהספסל



^ג סוגיא יט פרק ו.

^ד וכן הקשה החזון איש א"ח-מועד סי' נ אות א: "דלר"ש... העדר הכוונה מבטל את המעשה ואף אם יעשה חריץ אין זו מלאכה ידיה אלא כנעשה מאליו... ולפ"ז היה ראוי להתיר גם פסיק רישא, דמה לי ודאי מה לי ספק, הרי גם ספק איסורא מה"ת לחומרא".

^ה סוגיא יט פרק ב.

^א בית יוסף אורח חיים סי' שלז ס"ק א, מגן אברהם שם ס"ק א, משנה ברורה שם ס"ק ד.

הוחלף, וגרר אותו. הגרירה יצרה חריץ בקרקע. האם שמעון עבר על איסור בעשיית החריץ?

(יש להעיר: שאלתנו היא האם הוא עבר על האיסור. אך ברור שגם אם הוא לא עבר, הוא צריך כפרה, כדין מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה^ז).

שאלה זו תלויה בכמה פרטים ובסברות שונות, ונחזור אליה בס"ד בהמשך הסוגיא כמה וכמה פעמים...



פרק ג – לשם מה חתך את ראשו?

המילים "פסיק רישיה ולא ימות", הן, כידוע, משל. מה פירוש משל זה? בשביל מה הוא חתך את הראש? ?

כבר בעניין זה נחלקו הראשונים. הרמב"ם^ה, בהגדרתו לפסיק רישא, כתב כך:

עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אף על פי שלא נתכוין לה חייב. שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה. כיצד הרי שצריך לראש עוף לשחוק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד (נראה שתיבת "בלבד" מיותרת^ו) חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה אלא המות בא בשבילו וכן כל כיוצא בזה.

קודם שנמשיך, נעיין היטב ונדקדק בהגדרתו של הרמב"ם.

איזה משפט בדברי הרמב"ם לכאורה מיותר? ?

נחזור לפירוש המשל של חיתוך הראש. החולק על הרמב"ם בזה, הוא הערוך^ז. וכך הוא מפרשו:

^ז קידושין פא:

^ח הל' שבת פ"א ה"ו.

^ט חזון איש על הרמב"ם כאן.

^י ערך פסק.

מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. פירוש מי שחתך ראשו של חי, הכל יודעין כי בחתיכת ראשו ימות, ואם אמר איני מתכוון למיתתו אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך, אין ממש בדבריו אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצה הוא.

הרמב"ם נקט שחותך את הראש על מנת לשחק בו, והערוך פירש שחותכו כדי לקחת ממנו דם.

מה הנפק"מ בין שני הפירושים? ?

ונוסיף שאלה מעניינת במיוחד:

כיצד יתכן שאדם יפסוק את ראשו של תרנגול בשבת, ואעפ"כ לא יעבור על איסור "פסיק רישא"... ?

בחמשת הפרקים הבאים נדון בחמש מחלוקות שונות בדין פסיק רישא, הן יועילו לנו להבין את טעמו וגדרו, וכמובן גם להשיב על שאלות אלו.



פרק ד – ספק פסיק רישא (הנורה במקרה)

עם פתיחת פרק זה, יש לתמוה על כותרתו:

כיצד יתכן בכלל "ספק פסיק רישא"? אם מדובר בספק, הוא כבר אינו פסיק רישא, שהרי הגדרת "פסיק רישא" היא שהמעשה יגרום בוודאות למעשה-איסור! ?

נשאל שאלה מעשית:

כשפותחים את דלת המקרה, נדלקת נורה וכו'. אך אם מעבירים את המקרה ל"מצב שבת", הנורה לא תידלק. מה הדין כשאדם מסתפק בשבת האם המקרה נמצא ב"מצב שבת" או לא – האם מותר לו לפתוח את דלת המקרה? ?

הפוסקים דנו בכמה מקרים דומים. למשל, ידוע שאסור לצוד בשבת. לכן אסור לסגור בשבת תיבה קטנה שיש בה זבובים. וגם אם אין כוונתו לצוד את

הזבובים, אלא רק לסגור את התיבה – הרי זה פסיק רישא, ואסור^{יא}. וכתב על כך הט"ז^{יב}:

ומ"מ בספק אם יש שם זבובים יש להתיר. דשם אין פסיק רישא כי זה הוה ספק פ"ר והוה דבר שלא במתכוין ומותר.

האם מקרים אלו, של המקרר והזבובים, זהים לדבר שאינו מתכוון, כגון הגורר כיסא ואינו יודע אם גרירתו תיצור חריץ בקרקע? ?

רעק"א חלק על הט"ז וכתב ש"ספק פסיק רישא" אינו "דבר שאינו מתכוון", ואף ביאר את החילוק ביניהם. והוסיף שלכן אסור לחתות תחת סיר שיש ספק האם בלוע בו בשר וחלב^{יג}:

דדוקא בספק דלהבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא וספסל, דהוי ספק שמא בגרירתו לא יעשה גומא. אבל בספק דעבר כמו הכא דאם יש בקדירה בלוע בשר וחלב בחיתוי זה בודאי יתבשל אלא דהספק שמא אין בו בליעת בשר וחלב, זה מקרי פסיק רישא.

דהיינו, בדבר שאינו מתכוון הספק הוא על **הפעולה** – האם הגרירה תיצור חריץ. ובספק פסיק רישא הספק הוא על **המצב** – האם המקרר ב"מצב שבת", האם בתיבה יש זבובים, האם בסיר יש בליעה (ולכן יש מהאחרונים^{יד} שכינוהו: ספק פסיק רישא **לשעבר**).

(הערה: כשאנו מגדירים שבדבר שאינו מתכוון הספק על הפעולה ולא על המצב, הכוונה היא בהסתכלות הפשוטה וללא מומחיות וטורח גדול. שאם לא כן, הרי בעצם בכל אינו מתכוון, שורש הספק על הפעולה הוא בידיעה המדוקדקת של פרטי המצב. למשל, אם נבדוק בדקדוק רב את כובדו של הספסל, את צורת רגליו ואת רכותה של הקרקע, יהיה מומחה שיוכל לחשב ולדעת בוודאות האם גרירת הספסל תיצור חריץ^{טו}).

ונחלקו האחרונים בדינו של ספק פסיק רישא, האם הוא מותר כדבר שאינו מתכוון, או אסור כפסיק רישא, שהרי לצד מסוים (אם אינו ב"מצב שבת", אם

^{יא} רמ"א אורח חיים שטז ג.

^{יב} אורח חיים סי' שטז ס"ק ג.

^{יג} רעק"א על שר"ע יורה דעה סי' פז סעיף ו בהג"ה (וכן כתב החלקת יואב ח"א אורח חיים סי' ח ד"ה אבל). אמנם בהמשך דבריו שם הביא גם את הט"ז.

^{יד} כגון שו"ת חלקת יעקב יורה דעה סי' ריא ד"ה יקרת, שו"ת מנחת שלמה תנינא סי' יב אות ב וסוף סי' סג.

^{טו} שו"ת מנחת שלמה תנינא סוף סי' סג.

יש זבובים, אם יש בליעה) – הרי זה פסיק רישא שהפעולה תגרום לאיסור, וספיקא דאורייתא לחומרא.

וכפי שראינו, ישנם מקרים רבים של ספק פסיק רישא.

לאחר שהגדרנו את ספק פסיק רישא, ולמדנו על המחלוקת בדינו, עלינו לברר כמובן מהו שורש מחלוקתם. על מנת למצוא את שורש המחלוקת עלינו לעיין במקרים אלו של ספק פסיק רישא.

במה הם דומים לדבר שאינו מתכוון? במה הם שונים ממנו? אם כן מהו שורש המחלוקת האם להגדירם כדין פסיק רישא? 

כעת נברר מהי דעת הראשונים במחלוקת זו. שפיכת מים קרים בפעם הראשונה לכלי מתכת חם, נקראת "מצרף". היא מחזקת את הכלי ואסורה בשבת משום גמר מלאכה^{טז}. לגבי השופך מים קרים לכלי חם, שאנו מסופקים אולי כבר נצרף בעבר, כתב הרמב"ן^{יז}:

צירוף מיחם לאו פסיק רישא הוא... ושמא כבר נצרף קודם שנעשה כלי ואין צירוף זה תיקון לו.

וכן הרשב"א^{יח} והר"ן^{יט} כתבו באופן דומה (אלא שלרשב"א ולר"ן הספק הוא שמא המיחם לא התחמם מספיק לפני שפיכת המים הקרים). מדבריהם אלו הוכיחו האחרונים^כ שהם סוברים כט"ז, שספק פסיק רישא מותר.



^{טז} רש"י שבת מא: ד"ה והלא מצרף.

^{יז} מלחמות שבת מא: סוף ד"ה אמר.

^{יח} שבת מא: ד"ה ואינו.

^{יט} על הר"ף שבת מא: (בדפי הגמרא, יט: בדפי הרי"ף) ד"ה מפני שהוא מצרף.

^כ אגלי טל מלאכת חורש אות יא (לגבי הרמב"ן והר"ן), חלקת יואב ח"א אורח חיים סי' ח ד"ה תשובה (לגבי הרמב"ן), ערך ש"י על שו"ע אורח חיים סי' שיח סעיף יב (לגבי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן), ביאור הלכה סי' שטז סעיף ג סוף ד"ה ולכן (לגבי הרמב"ן).

פרק ה – קרוב לפסיק רישא (ספסל כבד, קצת)

ידוע לנו שמותר (לרבי שמעון) לגרור ספסל, שיש אפשרות שגרירתו תיצור חריץ בקרקע. וזהו דין דבר שאינו מתכוון.

גם למדנו^{כא} שאסור לגרור ספסל כבד ביותר, שוודאי שגרירתו תיצור חריץ בקרקע. וזהו דין פסיק רישא.

מה הדין בספסל שהוא כבד, אך אינו כבד מאוד, באופן שכמעט ודאי שגרירתו תיצור חריץ, אך אין זו ודאות גמורה. האם דינו כאינו מתכוון שמותר, או כפסיק רישא שאסור?

נעיין בסוגיית כיבוד וריבוע. הגמרא^{כב} אומרת כך:

המכבד (מטאטא את הקרקע) והמרבץ (שוטף את הקרקע)... שגג בשבת חייב חטאת, הויד ביום טוב לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות.

ובהמשך הגמרא מוכח שטעם האיסור משום השוואת גומות (שאסור בבית משום בונה ובשדה משום חורש^{כג}), דהיינו יישור פני הקרקע.

מהו שורש מחלוקתם? כך אומרים התוס' במקום^{כד}:

המכבד והמרבץ – תימה דע"כ מיירי לל"א הוי פסיק רישא שישנה הגומות דל"א פסיק רישא היכי שרי לקמן ר"ש לכתחילה הא מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות. וכיון לל"א הוי פסיק רישא אמאי מחייב ר' אליעזר חטאת... וי"ל דבהא פליגי דר' אליעזר סבר דהוי פסיק רישא ורבנן סברי לל"א הוי.

אם כן, מחלוקתם היא האם כיבוד וריבוע הם פסיק רישא שישווה גומות. על כך שואל האגלי טל^{כה} שאלה יסודית מאוד:

עיקר התירוץ (של התוס') דבהא פליגי אם הוי פסיק רישא. הוא דוחק קצת שיחלקו במציאות...

^{כא} כפי שהזכרנו בסוגיא זו פרק ב.

^{כב} שבת צה.

^{כג} שבת פא:

^{כד} שבת צה. ד"ה המכבד והמרבץ.

^{כה} מלאכת חורש אותיות יא-יב.

יש לומר דר' אליעזר ורבנן נמי בהא פליגי. דהא המכבד והמרבץ קרוב לודאי שישוה גומות... ע"כ ר' אליעזר מחייב חטאת דסבר... דחשוב פסיק רישא. וחכמים אומרים אינו אלא משום שבות דסוברים... דלא חשוב פסיק רישא.

**מדוע אנו מעדיפים להימנע
מלפרש שנחלקו במציאות?
והאם באמת אין שום
מחלוקת כאלה?**

בעניין זה יש "שני דינים":
א. מחלוקת במציאות שאפשר לבררה – מחלוקת כזו לא תיתכן כלל. שהרי לא היו עומדים במחלוקתם אילו היה ניתן לבררה.^{כז}
ב. שאר מחלוקות במציאות – אם אפשר, אנו מעדיפים לבאר שנחלקו בסברא ולא במציאות. משום שבמחלוקת בסברא אפשר לומר "אלו ואלו דברי אלקים חיים",^{כח} משא"כ במחלוקת במציאות.^{כט}
אמנם יש מקרים רבים שא"א לבארם כך, וע"כ שנחלקו במציאות. למשל, מחלוקות רבות בגמרא ש"מר אמר הכי אמר פלוני, ומר אמר הכי אמר פלוני", שהן בעצם מחלוקות במציאות.^ל

הכלל הוא שאנו מעדיפים להימנע מלפרש שנחלקו במציאות. הפתרון למחלוקות כאלה הוא להעמידם במצב-ביניים, ולבאר שהמחלוקת היא מהו דינו של מצב-הביניים. כך, במקום מחלוקת במציאות, זו מחלוקת בהגדרת הדין.

וכך בסוגייתנו. במקום לפרש שנחלקו במציאות האם הכיבוד והריבוץ הם פסיק רישא, מבאר האגלי טל שהמציאות ברורה – כיבוד וריבוץ הם קרוב-לפסיק-רישא (שהוא מצב ביניים בין אינו-מתכוון לבין פסיק-רישא). והמחלוקת היא בדין, האם דינו של קרוב-לפסיק-רישא חייב, כפסיק רישא, או לא, כדבר שאינו מתכוון.

ובאופן דומה ביאר המהרש"א^{כז} את המחלוקת בגמרא^{כח} האם מותר לפתוח דלת כאשר יש נר מאחוריה – שמדובר בקרוב-לפסיק-רישא שהנר יכבה, ונחלקו האם דינו שמותר, או שהוא נחשב פסיק רישא.

(יש להעיר, שלדעה שאין דינו כפסיק רישא, דנו הפוסקים האם כל קרוב-לפסיק-רישא אסור מדרבנן, ומדוע^{כט}. אך לענייננו נצרכת רק המחלוקת האם דינו כפסיק רישא או לא.)

^{כז} שבת קכ: ד"ה בא"ד ועוד.

^{כח} שבת קכ:

^{כט} מנוחת אהבה ח"ב פרק א הערה 12.

^ל מקורו של כלל זה בירושלמי פסחים פ"ב ה"ד, שעל המחלוקת האם קרמית באה לידי חימוץ, הירושלמי שואל "ויבדקנה".

^ל דהיינו, בחלק מהמקרים שייכת סברא זו ובחלקם שייכת הסברא האחרת (רש"י כתובות נז. סוף ד"ה הא קמ"ל).

^ל מקורו של כלל זה בגמרא כתובות נז., ע"פ רש"י שם ד"ה הא קמ"ל.

^{לב} רש"י כתובות נז. ד"ה הא קמ"ל.

כמובן שנשאל:

מהו שורש המחלוקת האם קרוב-לפסיק-רישא חייב כדין פסיק-רישא? ?



פרק ו – כשאפשר בלי הפסיק-רישא (עזרה בהרמת הספסל)

נחזור לספסל הכבד, שגירתו תיצור בוודאות חריץ, ולכן היא אסורה מדין פסיק רישא.

ראובן גורר ספסל כבד כזה בשבת. שואלים אותו "הרי זה פסיק רישא!" והוא משיב: "זה לא פסיק רישא שיהיה חריץ. כי הרי אם היה בא חבר לעזור לי, היינו מצליחים יחד להרים את הספסל, ואז לא היה נוצר החריץ". האם יש משהו בדבריו? ?

נעיין בסוגיית כיבוי אש המזבח. התורה אומרת^{לג}:

אש תמיד תוקד על המזבז לא תכבה:

הגמרא^{לד} דנה באיסור זה:

אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים... והא קא מכבי (טיפות היין יכבו את האש את האש, והוא אסור)!!... לא קשיא, הא רבי יהודה הא ר"ש.

דהיינו, לרבי שמעון, שדבר שאינו מתכוון מותר, אין איסור לזלף טיפות יין על האש, שהרי הוא לא מתכוון לכבותה.

האם גמרא זו מיושבת עם הכללים שאנו מכירים? ?

רש"י במקום^{לה} מקשה כך:

לג ויקרא ו ו.
לד זבחים צא:
לה זבחים צא: ד"ה הא רבי שמעון.

ואס תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא. אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאלד הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוון הוא.

דברי רש"י נראים לכאורה תמוהים. אם הטיפות הגדולות (גסות) בוודאי יכבו את האש, מה יועיל לנו שהיה אפשר לזלף בטיפות קטנות (דקות) שלא יכבו אותה? האור שמח^ל מבאר את חידושו של רש"י:

שכל שיכול להיות הדבר המכוון מאיתו בלא פסיק רישא, אף כי עביד ע"י פסיק רישא ג"כ שרי.

אם כן אפוא רש"י מחדש בדבריו אלה חידוש עצום. לדעתו, כאשר יכולה להיות אפשרות להגיע למטרה בלי מעשה-האיסור, אין דינו כפסיק רישא, ומותר. לכן כיוון שיש אפשרות מסוימת (ע"י טיפות קטנות) לזלף את היין על האש (המטרה) בלי מעשה-האיסור (כיבוי האש), הרי זה מותר גם אם בפועל יעשה זאת בפסיק רישא (טיפות גדולות). לדבריו, הפסיק-רישא האסור הוא דווקא במקרה שאין בכלל אפשרות להגיע למטרה בלי מעשה-האיסור. למשל להדק בד בתוך נקב החבית – אין שום אפשרות לעשות זאת בלי סחיטה.

אם כן, לשיטה מחודשת זו, אין איסור פסיק רישא בגרירת ספסל כבד, כיוון שהיתה אפשרות לעשות זאת ע"י סיוע של חבר בלי גרירה. וכך כותב הראב"ה^ל:

דגורר אדם בגדולים... מכל מקום אפשר בסיוע חבירו אי נמי שיתן בגד תחתיו שלא יעשה חריץ... ולכך שרו ליה רבנן אף על גב דפסיק רישיה הוא. ואין זה מלאכת מחשבת, שאין צורך לו לחשוב המלאכות.

וכן כתב מרכבת המשנה^{לח} בדעת רש"י הנ"ל.

^{לו} הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"ה ד"ה אולם.

^{לז} ח"א תחילת מסכת שבת סי' קצד ד"ה אלא נראה לי דנקוט, עמוד 227.

^{לח} הל' שבת פ"א ה"א ד"ה הרי נראה בעליל.

כיצד למצוא את הנקודה העיקרית במפרשים ארוכים? הרי לעיתים לימוד של מפרש אחד שהאריך בסוגיא, יכול לקחת כמה ימים, ו"אי דייקנן כולא האי לא הוי תנינן"?

אכן, בפרט לבחורים צעירים, כדאי להעדיף ללמוד מפרשים שקיצרו בלשונם והכניסו את יסודותיהם בתמצית, ובלא שקלא וטריא ארוכה^מ (כגון הקובץ שיעורים חלק א). כך אפשר ללמוד את כל דבריהם בעומק בשיקול דעת ובמתינות.

אמנם כשמגיעים למפרש שהאריך בדבריו, כדאי בתחילה לעיין בכל דבריו "מקופיא" (ברפרוף) ובזריזות, ולבדוק היכן מונחים בדבריו היסודות והחידושים. לעיתים אפשר למצוא זאת ע"פ הלשון של תחילת הקטע (כגון "והנה יש לחקור", "והנראה לענ"ד בביאור הסוגיא", "ועתה נבוא ליישב").

כשמוצאים את הקטע שבו כתב את עיקר יסודו, יש ללומדו מילה במילה בעיון (ולעיתים כדי להבינו נצטרך לחזור ולעיין בחלק מדבריו הקודמים).

לאחר מכן יש לעיין בהמשך דבריו שוב "מקופיא", ולבדוק שהוא לא חוזר בו מיסוד הדברים הנ"ל שחידש.

נחזור כעת לשאלה המורכבת מתחילת הסוגיא^{לט}, כאשר שמעון חשב שהוא גורר ספסל כבד שבוודאי ייצור חריץ, אך באמת גרר ספסל קל שאינו פסיק רישא. ע"פ מה שלמדנו בדעת רש"י, פשוט שאין שום איסור פסיק רישא בגרירת ספסל כבד. אעפ"כ, נמשיך לדון בשאלה הזו, שכן רוב הראשונים והאחרונים לא סוברים את חידוש זה של רש"י.

נחזור שוב לתחילת הסוגיא^מ. הבאנו שנחלקו הראשונים בפירוש המשל "פסיק רישיה ולא ימות". לרמב"ם חתך את הראש כדי לשחק בו, ולערוך כדי לקחת ממנו דם.

האם כעת נוכל להבין מה הנפק"מ בין שני הפירושים הללו?

מרכבת המשנה הרחיב ופלפל באריכות מרובה בכל כללי המלאכות^{מא}, באופן שהיה יכול להיות קונטרס שלם בפני עצמו. בתוך דבריו הסביר גם את נקודה זו. הוא ביאר שראשונים אלו נחלקו בחידושו של רש"י, ולכן הרמב"ם נמנע מלפרש את המשל כפירוש הערוך^{מב}:

הרי נראה בעליל דלהכי המשיל רבינו (הרמב"ם) פסיק רישא כשצריך ראש העוף לצחק בו שנמצא מתכוון לחתוך ראש העוף ואי אפשר לחתכו מכאן וחיה הו"ל כאלו מתכוון להמיתו.

משא"כ לפירוש הערוך שצריך לדם נמצא שאינו מתכוון לחתוך הראש אלא להוציא דם והרי אפשר להוציא דם בלא המתה משו"ה לא חשיב פסיק רישא אף על גב שחותך הראש בפועל

^{לט} סוגיא זו פרק ב.

^מ סוגיא זו פרק ג.

^{מא} הל' שבת פ"א ה"א.

^{מב} מרכבת המשנה הל' שבת פ"א ה"א תחילת ד"ה הרי נראה בעליל.

כיון שאין תכלית מגמתו אלא להוציא דם וכה"ג חשיב דבר שאינו מתכוין לדרך רש"י ורבנו.

(נעיר שיש שחלקו על מרכבת המשנה, וכתבו שהרמב"ם לא סובר בזה כרש"י^{מה}).

מצאנו אם כן (לדעה מסוימת) תשובה לשאלתנו^מ כיצד יתכן שאדם יפסוק את ראשו של תרנגול בשבת, ואעפ"כ לא יעבור על איסור "פסיק רישא"...

בהמשך הסוגיא נמצא לכך אפשרות נוספת.

עם סיום פרק זה, כמובן שנשאלת השאלה:

מה ישיבו שאר הראשונים על קושייתו של רש"י, שהרי זילוף טיפות היין על האש הוא פסיק רישא, וכיצד הוא מותר? ?



פרק ז – פסיק רישא במיעוט (מברשת במקום מסרק)

כידוע, אסור להסתרק בשבת במסרק, ואפילו אם אינו מתכוון להשיר שערות, שהרי זה פסיק רישא שיתלשו^מ. אמנם מותר להסתרק במברשת רכה (אם אין כוונתו להשיר שערות), משום שבזה אין פסיק רישא שיתלשו^מ.

ראובן רצה להסתרק בשבת במסרק, אע"פ שהדבר אסור משום פסיק רישא. אך בטעות הוא נטל לידו את המברשת הרכה והסתרק בה, והיה סבור שהוא מסתרק במסרק. סירוק זה השיר לו שערות. האם הוא עבר על דין פסיק רישא? ?

מג עירובין מח:

מד בדומה לזה כתב השל"ה בהדרכתיו (על מסכת שבועות סוף ד"ה הרחקת), הדרך הב'.

מה אבן האזל הל' שבת פ"א ה"ו אות ה, ספר קובץ הל' שבת פ"א ה"ו בסופו (נדפס בסוף הרמב"ם).

מו ששאלנו לעיל בסוגיא זו פרק ג.

מז שר"ע אורח חיים סי' שג סעיף כז, ובמשנה ברורה שם ס"ק פו.

מח משנה ברורה סי' שג ס"ק פו.

כשאנו פוגשים שאלה כזאת, כמובן שעלינו לשאול את עצמנו:

במה מקרה זה דומה לפסיק רישא ובמה הוא שונה? אם כן מהו שורש הספק כאן?

במקרה זה **במציאות** אין כאן פסיק רישא, שהרי הסתרק במברשת הרכה. אך ע"פ **דעתו** של ראובן היה פסיק רישא, שהרי הוא היה סבור שהוא מסתרק במסרק. שורש שאלתנו הוא אפוא, האם הגדרת "פסיק רישא" תלויה במציאות או בדעתו.

השערי יושר^{מט} כותב על כך:

ודאי שענין פסיק רישא אינו תלוי כלל בידיעת האדם, אלא אם
הדבר במציאות פ"ר...

אלא שנחזור שוב לתחילת הסוגיא^ג, להגדרת הרמב"ם לפסיק רישא. לשונו היא^{נא}:

עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו
מעשה אף על פי שלא נתכוין לה חייב. שהדבר ידוע שאי
אפשר שלא תעשה אותה מלאכה. כיצד הרי שצריך לראש
עוף...

הערנו^{בב} על האריכות בדברי הרמב"ם. הסברו של הרמב"ם "שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה", לכאורה מיותר, ולכאורה אין בו תוספת על תחילת דבריו "מלאכה שודאי תעשה". החידוש אפוא בתוספת הסברו של הרמב"ם הוא שסיבת איסור פסיק רישא אינה תלויה במציאות אלא בדעת – "שהדבר ידוע"^{גג}.

ובלשון מפורשת יותר ברבי אברהם בן הרמב"ם^{דד}:

דמאחר שידע שהאיסור יעשה בודאי ושמחשבתו אינה נעשית
אלא בעשיית המלאכה הרי חישב לעשות המלאכה... הואיל
והוא יודע שהמוות בא בחתיכת ראש העוף...

^{מט} שער ג פרק כה אמצע ד"ה ובעיקר הענין (הראשון).

^ג סוגיא זו פרק ג.

^{נא} רמב"ם הל' שבת פ"א ה"ו.

^{בב} סוגיא זו פרק ג.

^{גג} כן דייק מדבריו המנוחת אהבה ח"ב פרק א הערה 14.

^{דד} שו"ת ברכת אברהם (לר' אברהם בן הרמב"ם) תשובה יט, קצת לאחר אמצע התשובה, עמוד מט.

אם כך כתבו ראשונים, כיצד ניישב את השערי יושר שסובר כצד השני? ובכלל, מהו טעמה של כל דעה?

לפני שנשיב על כך, נחזור שוב לשאלה המורכבת מתחילת הסוגיא^נ, כאשר שמעון חשב שהוא גורר ספסל כבד שבוודאי ייצור חריץ, אך באמת גרר ספסל קל שאינו פסיק רישא.

ע"פ מה שלמדנו בפרק זה, הדבר תלוי במחלוקת זו – האם פסיק רישא תלוי במציאות או בדעתו של העושה. בפרק הבא נחזור לשאלה זו שוב, מכיוון אחר.



פרק ח – לא ניחא ליה (זה טוב שהתרנגול מת?)

כעת נגיע למחלוקת הידועה ביותר בידינו פסיק רישא: מחלוקת תוס' והערוך.

בגמרא מוזכר כידוע המושג הכולל "פסיק רישא". אך הראשונים חילקו אותו לשני דינים נפרדים – **פסיק רישא דניחא ליה**, דהיינו שהוא נהנה מהתוצאה, ו**פסיק רישא דלא ניחא ליה**, שאין הוא נהנה ממנה.

(הערה: גם את פסיק רישא דלא ניחא ליה היו מהראשונים שחילקו לשני דינים – פסיק רישא שלא איכפת לו^י, ופסיק רישא שקשה לו^י. אך רוב הדיונים במפרשים הם על החילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה^נ, וכן בהמשך סוגייתנו נדון בעיקר בחילוק זה.)

הערוך^ט כתב כך:

פסיק רישא ליכא לספוקא דלא ימות. ובודאי דניחא ליה. דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישא.

לדבריו, כל דברי הגמרא ש"מודה רבי שמעון בפסיק רישיה" הם דווקא בניחא ליה. למשל, יש לו תועלת מכך שהתרנגול מת^פ (אע"פ שמטרתו היתה רק לחתוך

^נה סוגיא זו פרק ב.

^י כגון בתוס' שבת עה. ד"ה טפ"י.

^י כגון במאירי שבת קג. ד"ה נמצא לשיטה זו.

^נה ביאור הלכה סי' שכ סעיף יח ד"ה דלא ניחא ליה.

^ט ערך פסק, ובקצרה יותר בערך סבר (החמישי).

^פ רמב"ן שבת קיא. תחילת ד"ה האי: "והוא נהנה בפסיקת הראש ומיתתו".

את ראשו), וכן לגבי מסוכרייא דנזייתא יש לו תועלת מכך שהבגד נסחט, כיוון שמדובר שהיין שנסחט נשמר בתוך החבית^{סא}. אך פסיק רישא דלא ניחא ליה, כגון שאין לו תועלת ממיתת התרנגול – מותר.

מצאנו אפוא (לדעה מסוימת) תשובה נוספת^{סב} לשאלתנו^{סג} כיצד יתכן שאדם יפסוק את ראשו של תרנגול בשבת, ואעפ"כ לא יעבור על איסור "פסיק רישא"...

מקרים מעניינים כאלה מועילים להמחשת הדעה ולזכירתה.

נחזור לדברי הערוך שמתיר פסיק רישא דלא ניחא ליה. תוס' חלקו עליו, וכתבו כך^{סד}:

ואף ע"ג דהוי פסיק רישא דלא ניחא ליה חסור לכתחילה לר"ט כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה. וראיות הערוך אינן ראיות.

אם כן לדבריהם, "מודה רבי שמעון בפסיק רישיה" שאסור, הוא גם בלא ניחא ליה. למשל, גם כשאין לו תועלת מכך שהתרנגול מת, וגם כשהיין שנסחט ילך לאיבוד. אלא שגם תוס'

מקרים מעניינים, שיש בהם דין מחודש, מועילים להמחשת הסברא ולזכירתה. כדברי הגמרא^{סה} "כל מילתא דתמיהא מידכר דכירי לה אינשי".

היו מפרשים^{סו} ששאלו את תלמידיהם במיוחד שאלות^{סז} על מקרים מעניינים^{סח}, כגון "היכי משכחת להניח תפילין בערבית?^{סט}".

וכן במשנה ובגמרא הביאו מקרים כאלה בכמה מקומות, למשל "יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוויך"^{סז}.

בפרט כאשר מלמדים לציבור, יש בשאלות כאלה תועלת נוספת, שחידוש כזה יעוררם ויקל על הקשבתם^{עא}.

^{סא} הערוך ערך סבר (החמישי), וכן ברמב"ן שבת קיא. סוף ד"ה האי (ובלשונו מדובר בשמן שחוזר לפך).

^{סב} בנוסף לזו שהבאנו בסוגיא זו סוף פרק ו.

^{סג} ששאלנו לעיל בסוגיא זו פרק ג.

^{סד} תוס' כתובות ו. ד"ה האי מסוכרייא דנזייתא, ועוד מקומות.

^{סה} חולין עה:

^{סו} כגון שו"ת מהר"י מינץ סי' ט, שו"ת מהר"י מברונא סי' קמט, ספר החידות שבשו"ת זכר יהוסף סוף חלק ב – שהביא ארבע עשרה שאלות כאלה, שערי שלום (לר' שלום הכהן שיין) – שהביא למעלה ממאה שאלות כאלה בארבעת חלקי השו"ע, שדה יצחק (לר' יצחק וידלר) – שהביא למעלה ממאה שאלות כאלה, דברי חכמים וחידותם (לר' אפרים הקשר) – שהביא למעלה ממאתיים שאלות כאלה. ובפתח דבר לספר החידות שם ציין לעוד כמה מפרשים שעשו כך.

^{סז} בעיקר בלשון "היכי משכחת" או "היכי תמצא".

^{סח} בפתח דבר לספר החידות שם (בשו"ת זכר יהוסף סוף חלק ב) וכן בשו"ת באר משה (בתחילת מאמר זכרון טוב) דנו בתועלת שבזה.

^{סט} ספר החידות שבשו"ת זכר יהוסף (בסוף חלק ב) חידה ח.

^ע מכות כא: במשנה, והעיר על כך בפתח דבר לספר החידות שם (בשו"ת זכר יהוסף סוף חלק ב, סוף ד"ה וכזה).

מודים לערוך שהחיוב בפסיק רישא הוא דווקא בניחא ליה, אך בלא ניחא ליה פטור מדאורייתא ואסור רק מדרבנן.

בפרק הבא נבאר את טעם מחלוקתם. אך קודם לכן, עלינו להגדיר את מחלוקתם.

האחרונים ביארו זאת, וכך כותב הרעק"א^{עב}:

דיסוד פלוגתא דתוס' והערות, דתוס' ס"ל דכל דהוי פס"ר הוי בכלל מתכוין, אלא דבניחא ליה מקרי צריכה לגופה ובלא ניחא ליה מקרי א"צ לגופה... ולהערוך... באינו מתכוין לעשות הדבר אלא דהוי פס"ר, בזה דניחא ליה הוי כמתכוין לכך אבל בלא ניחא ליה מקרי אינו מתכוין.

דהיינו, בפסיק רישא דניחא ליה (שנהנה ממיתת התרנגול), פשוט שנחשב שמתכוון וצריכה לגופה, ולכן לכו"ע חייב. ובפסיק רישא דלא ניחא ליה נחלקו האם דינו כמתכוון – לערוך נחשב כאינו מתכוון ולכן מותר, ולתוס' נחשב כמתכוון.

אלא שגם תוס' מודים שהוא עדיין מלאכה שאינה צריכה לגופה, שכיוון שמטרתו היתה עשיית המעשה (חיתוך הראש) ולא התוצאה (מיתת התרנגול), ברור שלא היתה מטרתו למטרת התוצאה האסורה (מטרת נטילת-הנשמה שהתורה אסרה), ולכן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

נדגיש שרוב הראשונים חולקים על הערוך, ביניהם הרמב"ן^{עג}, הר"ן^{עד} ורש"י^{עה}. לעומתם, הרשב"א^{עו} סובר כערוך. ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים האם הוא סובר כערוך^{עז} או כתוס'^{עח}.

^{עא} בדומה לדברי המדרש (בראשית רבה פרשת חיי שרה פרשה נח אות ג): "רבי עקיבא היה יושב ודורש והציבור מתנמנם, ביקש לעורר, אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה? אלא תבוא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחיתה ק' וכו' וז' (שנים) ותמלוך על ק' וכו' וז' מדינות".

^{עב} דרוש וחיידוש מערכה י במסכת יומא אות ח.

^{עג} שבת קיא. ד"ה וזו.

^{עד} על הר"ף שבת קיא: (בדפי הגמרא, מא. בדפי הר"ף) ד"ה ואין אלו ראיות.

^{עה} שבת עה. ד"ה טפי, וכן הבינו בדבריו תוס' שם ד"ה טפי.

^{עו} כתובות ו. ד"ה האי וד"ה ורבינו.

^{עז} העמק שאלה על השאלות שאילתא קה תחילת אות ה, חידושי רבינו חיים הלוי הל' שבת

פ"י ה"ז בסופו, עיזוז חיל הל' שבת פ"א ה"ו (נדפס בסוף הרמב"ם).

^{עח} ספר קובץ הל' שבת פ"א ה"ו בתחילתו (נדפס בסוף הרמב"ם), חזון איש על הרמב"ם הל' שבת פ"א ה"ה. ואבן האזל הל' שבת פ"א ה"ו אות ה חידש שהרמב"ם פוסק בפסיק רישא דלא

איכפת לו כתוס', ובפסיק רישא דקשה לו כערוך.

(הערה: בדעת רש"י שם^{עט} יש להדגיש שאמנם הוא חולק על הערוך וסובר שאין היתר בפסיק רישא דלא איכפת ליה. מאידך, הוא חולק גם על תוס' לגבי זה שלדעתו בלא איכפת ליה חייב, ולתוס' פטור מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם הרשב"א^פ כתב שרש"י סובר שאיסורו מדרבנן, כתוס').

כעת תיושב לנו קושיא נוספת. ראינו^{פא} שרש"י חידש שפסיק רישא שאפשר בלעדיו, מותר. והערוך חלק עליו ואסר. רש"י ביאר ע"פ שיטתו כיצד מותר לזלף טיפות גסות על גבי אש המזבח, אע"פ שהוא פסיק רישא שהיא תכבה, כיוון שהיה אפשר לזלף טיפות דקות. אך לשיטת הערוך לא מצאנו הסבר לגמרא זו.

האם כעת נבין כיצד לדעת הערוך מותר לזלף יין על האש? ?

תוס' מבארים זאת לדעת הערוך, ע"פ שיטתו בפסיק רישא דלא ניחא ליה^{פב}:

ולדברי הערוך אחי ספיר הא דאמר צ"כ כל התדיר המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האש ופריך והא קא מכבה ומוקי לה כר"ס דאמר דבר שאין מתכוין מותר. ואפי' דהוי פסיק רישא שאי אפשר לזלף על גבי האש שכלא יכבה מתיר ר"ס לכתחילה מאחר שאין נהנה.

אם כן הערוך ורש"י, לשיטתם, כל אחד מהם ביאר את זילוף היין ע"פ דרכו: רש"י לא יכול היה לתרץ כערוך שזהו פסיק רישא דלא ניחא ליה, אך הוא יכול לתרץ שזהו פסיק רישא שאפשר בלעדיו. ומאידך, הערוך לא יכול היה לתרץ כרש"י שזהו פסיק רישא שאפשר בלעדיו, אך יכול לתרץ שזהו פסיק רישא דלא ניחא ליה^{פג}.

נחזור לתחילת הסוגיא^{פד}, לשאלה על גרירת ספסל כבד ביותר, שוודאי שייצור חריץ. לשיטת הערוך, גם מקרה זה מותר, אם אין לאדם תועלת מהחריץ.

^{עט} שבת עה. ד"ה ט"ז.

^פ כתובות ו. ד"ה ורבינו יצחק.

^{פא} סוגיא זו פרק ו.

^{פב} תוספות יומא לה. ד"ה ה"מ (מתחיל בעמוד הקודם).

^{פג} מרכבת המשנה הל' שבת פ"א ה"א תחילת ד"ה הרי נראה בעליל (לדעת הערוך).

^{פד} סוגיא זו תחילת פרק ב.

כשאני לומד סוגיא, כיצד אוכל למצוא בעצמי את היסוד שלה?

בדרך כלל, לכל סוגיא בעיון יש יסוד^פ, שעליו היא בנויה. יסוד זה הוא ע"פ רוב חקירה במושג (או דין), שיש ממנו נפק"מ לשאלות רבות בסוגיא ובמפרשיה.

וכפי שאנו רואים גם בסוגיות שבספר זה.

כיצד למצוא לבד את היסוד ולבנות עליו את הסוגיא?

יש לכך שתי דרכים:
א. מהכלל אל הפרטים – כשאנו רואים מושג, סברא או דין בסיסיים בסוגיא, נשאל את השאלות: מה טעמו? מהי הגדרתו? האם יש יותר מצד אחד להבין זאת?

לאחר שיש בידינו חקירה כזו, נחפש בהמשך הסוגיא ראיות לצדדי החקירה השונים, ננסה לתלות בה מחלוקות ועוד.

ב. מהפרטים אל הכלל – כשאנו לומדים מחלוקות שונות בסוגיא, ספיקות או חילוקים בין ה"א למסקנה, ננסה למצוא את שורשם, ומכך נגיע לחקירה.

ושוב, לאחר שיש בידינו חקירה כזו, נחפש בשאר הסוגיא ראיות נוספות לצדדיה השונים.

אם לא נמצא לבד את היסוד, נחפש בספרי האחרונים, או בספרי מראי-מקומות, ולאחר שנמצא בהם את יסוד הסוגיא, נוכל להמשיך לבד לחדש בסוגיא ראיות לכאן ולכאן.

נחזור שוב לשאלה המורכבת מתחילת הסוגיא^פ, כאשר שמעון חשב שהוא גורר ספסל כבד שבוודאי ייצור חריץ, אך באמת גרר ספסל קל שאינו פסיק רישא. בפרק הקודם ראינו ששאלה זו תלויה במחלוקת האם פסיק רישא תלוי במציאות (שלא היה פסיק רישא, ומותר) או בדעתו של העושה (שלדעתו היה פסיק רישא, ואסור).

עם סיום פרק זה, מה נשיב על שאלה זו?

כעת אנו רואים ששאלה זו תלויה גם במחלוקת על פסיק רישא דלא נחא ליה, שהרי לשיטת הערוך אין שום איסור בגרירת ספסל, גם אם פסיק רישא שייצור חריץ, כיוון שאין לשמעון תועלת מהחריץ בקרקע.

עולה אם כן, ששמעון עבר באיסור פסיק רישא רק ע"פ הדעה שפסיק רישא תלוי בדעתו, וע"פ הדעה שפסיק רישא דלא נחא ליה אסור.

בפרק הבא נבאר את טעם מחלוקתם של הערוך ותוס', וע"פ זה תבואר לנו כל סוגיית פסיק רישא. לאחר מכן נחזור שוב לשאלה זו, ונמצא בה חידוש נוסף.



פרק ט – אז הוא התכוון או לא?

מחלוקת הערוך ותוס' תסייע לנו להגיע ליסוד של כל הסוגיא.

^פ סוגיא זו פרק ב.

^פ אחד, או יותר.

לצורך כך נקדים דוגמא נוספת לפסיק רישא דניחא ליה: נזיר אסור להסתפר^{פז}, כידוע, ולכן אסור לו גם להסתרק^{פח}. הטעם הוא (לחלק מהדעות^{פט}) שאע"פ שהוא אינו מתכוון בסירוק לתלוש את השערות, זהו פסיק רישא שיתלשו, והוא ניחא ליה משום שיש לו תועלת בהשרת השערות המדולדלות.

כעת נעיין בדברי הקובץ שיעורים^צ שביאר את מחלוקת הערוך ותוס':

במחלוקת הערוך ותוס' בפס"ר דלא ניחא ליה, לכאורה נראה טעם מחלוקת זו דתלוי בטעמא דמודה ר"ש בפס"ר, דיש לפרש בזה שני טעמים:

(א) כגון בנזיר חופף אבל לא סורק דסריקה היא פס"ר, די"ל כיון שיודע דבסריקתו יתלוש שערות מיקרי מכוין לתלישה, אבל היכא דלא ניחא ליה ע"כ אינו מכוין,

(ב) כיון דסריקה היא פס"ר לתלישה נמצא דתלישה בכלל סריקה, וסגי במה שמכוין לסריקה אף שאינו מכוין לתלישה דהתלישה נכללת בהסריקה, וא"כ אפילו לא ניחא ליה בתלישה אין לפוטרו משום אינו מתכוין דהא מתכוין לסריקה, ותלישה בכלל סריקה כיון דא"א לזו בלא זו, והיינו דא"צ כונה לגוף המלאכה אלא סגי במה שמתכוין להמעשה שהמלאכה נכללת בה בהכרח.

על מנת להבהיר את דבריו, נחזור לשאלתנו מתחילת הסוגיא^{צא}:

אנו יודעים שדבר שאינו מתכוון מותר, אע"פ שיתכן שתוצאתו תהיה מעשה-איסור. וגם בפסיק רישא, הרי האדם אינו מתכוון לתוצאה האסורה. אם כן, מדוע בפסיק רישא, הוודאות של התוצאה אוסרת את הפעולה?

ע"פ הקובץ שיעורים, שורש מחלוקתם הוא בתשובה לשאלה זו. הערוך סובר שטעם האיסור הוא, שבפסיק רישא האדם מתכוון בפועל (ממש) גם לתוצאה האסורה. שכיוון שהוא יודע שהיא תקרה בוודאי, וכיוון שיש לו תועלת ממנה – טבע האדם להתכוון גם אליה. למשל, כיוון שברור שיתלשו לו שערות מדולדלות, ויש לו מכך תועלת, הוא בפועל מתכוון לא רק לסריקה (הפעולה המותרת) אלא גם לתלישה (התוצאה האסורה).

^{פז} במדבר ו ה, נזיר לד. במשנה.

^{פח} נזיר מב. במשנה.

^{פט} רש"י שבת נ: ד"ה אבל לא סורק, וכך הבין בדבריו שו"ת הריב"ש סי' שצד ד"ה דבר ברור, שער הציון (על המשנה ברורה) סי' שג ס"ק עד. אמנם הריב"ש עצמו שם (בתחילת ד"ה דבר ברור) פירש שאינו פסיק רישא, ואסור משום שהוא מתכוון לתלישה.

^צ כתובות אות יח.

^{צא} סוגיא זו סוף פרק א.

אך תוס' סוברים שטעם האיסור הוא שכיוון שתוצאת הפעולה ודאית, די בכוונת הפעולה לאסור גם את התוצאה, אע"פ שבפועל האדם לא מתכוון לתוצאה זו. למשל, כיוון שברור שהסירוק יתלוש שערות, כוונת הסירוק (הפעולה המותרת) מחייבת אותו על התלישה (התוצאה האסורה), אע"פ שבפועל לא התכוון לתלוש.

לכן מובן, שלערוך כל חיוב פסיק רישא שייך רק כשניחא ליה, ולתוס' גם כשלא ניחא ליה דינו יהיה כדין מתכוון (אלא שגם התוס' מודים שיהיה פטור מדאורייתא מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, כדלעיל בפרק הקודם).

ובאופן דומה לזה חקרו עוד אחרונים^{צב}.

ביארנו בתחילת הסוגיא^{צג} שפסיק רישא הוא פרט יוצא מן הכלל. שאע"פ שמדובר לכאורה באינו מתכוון, אעפ"כ, כיוון שהוא פסיק רישא, דהיינו, התוצאה ודאית – חייב. אם כן, חקירת האחרונים בפסיק רישא היא מסוג החקירות של דין היוצא מן הכלל – האם מסיבה מסוימת הוא באמת יוצא מן הכלל (שהתלישה אסורה אע"פ שלא מתכוון אליה), או שבעצם הוא כן משתייך לכלל (שבאמת הוא כן מתכוון לתלישה)^{צד}.

נעיין בלשונם של שני ראשונים, שהסבירו בפירוש את הסברא בפסיק רישא. כך כותב הרא"ש^{צה} בדעת הערוך:

ולפירוש הערוך דרבי שמעון לא מחייב בפסיק רישיה אלא היכא דניחא ליה באותה מלאכה, דאיכא למימר אנן סהדי דקמכוין...

וכך כותב רבינו חננאל^{צז}:

ואי לא (כלומר, אם זה פסיק רישא, ואעפ"כ הוא טוען שאינו מתכוון לתוצאה האסורה), אמרינן איערומי קא מערים.

אם כן מה סוברים הרא"ש ורבינו חננאל בטעמו של פסיק רישא? ?

^{צב} חידושי ר' שמעון שקופ כתובות תחילת סי' ד', ושם דחה את הצד שהאדם מתכוון בפועל לתוצאה האסורה. ובאופן שונה במקצת בדבריו בשערי יושר שער ג פרק כה אמצע ד"ה ובעיקר הענין (הראשון). ובסגנון דומה חקר בחידושי ר' שמואל רוזובסקי כתובות סי' ז אות ב.

^{צג} סוגיא זו פרק א.

^{צד} דנו בסוג-חקירה זה (עם דוגמאות לחקירות כאלה) בסוגיא יד פרק ג בדיון שבשולי הדף.

^{צה} שבת פרק טז סי' ח.

^{צו} סוכה לג: ד"ה ת"ר (בדעת עצמו, בלי לקשר זאת לערוך).

גם הרא"ש (בדעת הערוך) וגם רבינו חננאל ביארו כפירושו של הקובץ שיעורים בדעת הערוך, שכיוון שהוא פסיק רישא, האדם מתכוון בפועל (ממש) לתוצאה האסורה.

בתחילת השער^צ הגדרנו את פסיק רישא כך: "האדם יודע בוודאות שהמעשה שהוא עושה יגרום למעשה שני, שהוא מעשה-איסור". כעת, לאחר שהעמקנו יותר בגדרי פסיק רישא, נשאל:

האם הגדרה זו נכונה לכל הדעות? אם לא, כיצד ננסח את הגדרה זו מחדש? ?

ההגדרה הנ"ל, ש"האדם יודע בוודאות..." נכונה רק לדעת הערוך. אך לדעת התוס' הגדרת פסיק רישא אינה תלויה בידיעת האדם, אלא במציאות. לכן, לדעת התוס' הגדרת פסיק רישא היא: "ישנה ודאות שהמעשה שהאדם עושה יגרום למעשה שני, שהוא מעשה-איסור". אנו רואים אם כן שמחלוקת עצומה להלכה יכולה לנבוע משינוי קל של מילה או שתיים בהגדרה. והדבר אף מדגיש לנו עד כמה עלינו לדייק בכל מילה בהגדרה.

חקירה זו תבאר לנו, בנוסף למחלוקת בפסיק רישא דלא ניחא ליה, גם את ארבע המחלוקות האחרות שהבאנו בעניין פסיק רישא: ספק פסיק רישא^{צח}, קרוב לפסיק רישא^{צט}, כשאפשר בלי הפסיק-רישא^ק ופסיק רישא בטעות^{קא}.

כיצד ארבע מחלוקות אלו תלויות בחקירה זו? ?



^צ סוגיא יט פרק ג.

^{צח} סוגיא זו פרק ד.

^{צט} סוגיא זו פרק ה.

^ק סוגיא זו פרק ו.

^{קא} סוגיא זו פרק ז.

פרק י – הסבר חמש המחלוקות בפסיק רישא

למדנו שיש לחקור בפסיק רישא, האם כוונת האדם היא המחייבת אותו, משום שידיעת האדם שוודאי שהתוצאה האסורה תקרה, גורמת לכך שבפועל (ממש) האדם התכוון גם אליה. או שהמצב שוודאי שהתוצאה האסורה תקרה, מגדיר שהתוצאה כלולה בפעולה, ולכן חייב אע"פ שבפועל האדם לא התכוון לתוצאה האסורה.

ע"פ זה ביאר הקובץ שיעורים את מחלוקת הערוך והתוס' בפסיק רישא דלא ניחא ליה.

נמשיך בסדר ההגיוני של המהלך, וע"פ יסוד זה נבאר את ארבע המחלוקות הנוספות בפסיק רישא.

ספק פסיק רישא^{קב} – אם פסיק רישא תלוי בידיעת האדם שוודאי שהתוצאה תקרה, הרי במקרה זה אינו יודע שהיא תקרה, שהרי יתכן שהמצב הוא שאין כאן פסיק רישא (כגון שהמקרה ב"מצב שבת", אין זבובים בתיבה וכו'), ולכן מותר כדבר שאינו מתכוון. אך אם מה שמחייב הוא המצב שוודאי שהתוצאה תקרה, אם כן הרי יש כאן ספק האם זהו מצב של פסיק רישא, וספיקא דאורייתא לחומרא (שהרי אם המקרה לא ב"מצב שבת", או שיש זבובים בתיבה – הרי זה פסיק רישא שיעבור באיסור)^{קג}.

חשוב לסדר את המהלך בסדר הגיוני.
כאשר יש בידי מבנה של מהלך עם יסוד וראיות, ואני רוצה ללמד אותו, באיזה סדר לעשות זאת?
כאשר מלמדים, בין אם בע"פ ובין אם בכתב, יסוד היסודות הוא ללמד דרך "עיני הלומד". לכן חשוב להסביר בבהירות, לסקרן את הלומד, להתאים את הדברים וההסברה לרמתו^{קד}, לא להאריך יותר מהנצרך, ולא לסטות מהנושא העיקרי^{קה} (ואם כותבים את המהלך^{קו}, יש להקפיד גם על כתיבה בהירה ונוחה לקריאה^{קי}).
תשומת לב מיוחדת צריך לתת לחלוקת העניינים ולסידורם^{קט}. לכן, בין אם כותבים ובין אם מלמדים בע"פ, חשוב לרשום תחילה את כותרות ראשי הפרקים של כל המהלך, ואז לחשוב היטב באיזה סדר לסדרם.
בדרך כלל, כדאי לבנות זאת בסדר הבא:
א. הקדמה קצרה, שמטרתה להסביר ללומדים מהו הנושא שנעסוק בו.
ב. לפתוח בשאלות, על מנת לסקרן את הלומד^{קכ}.
ג. שאלה שברור שהיא תלויה ביסוד, כדאי להשאיר בתור השאלה האחרונה, כדי לא לאבד את סקרנותו של הלומד.
ד. להבהיר את היסוד ולהסבירו היטב^{קכא}.
ה. אם מדובר בחקירה עם שני צדדים, יש לבחור אחת מהדוגמאות (כגון מהמחלוקות) הבולטות ביותר, על מנת להוכיח ללומד שבאמת קיימים שני הצדדים הללו.
ו. לחזור לפרטי הסוגיא דלעיל – המחלוקות הספיקות החילוקים והדיוקים – ולבארם ע"פ היסוד הנ"ל.

^{קב} סוגיא זו פרק ד.

^{קג} וכן תלו את דין ספק פסיק רישא בחקירה דומה לזו: שערי יושר שער ג פרק כה אמצע ד"ה ובעיקר הענין (הראשון), וכן בחידושי (חידושי ר' שמעון שקופ) כתובות תחילת סי' ד, חידושי ר' שמואל רוזובסקי כתובות סי' ז סוף את ב ד"ה ובהך.

קרוב לפסיק רישא^{קיב} – מסתבר שאם ידיעת האדם שתקרה התוצאה שנוחה לו, גורמת לו להתכוון אליה, אם כן גם במקרה שקרוב לוודאי (ספסל שכמעט בוודאי ייצור חריץ), הוא יתכוון אליה, ודינו כפסיק רישא. אך אם המצב של הפסיק רישא גורם להגדיר את התוצאה כחלק מהפעולה, אפשר שבמקרה שאין ודאות מוחלטת, התוצאה לא תחשב כחלק מהפעולה, ודינו שמותר. נדגיש שלגבי מחלוקת זו, הקשר בינה לבין החקירה אינו מוכרח (שהרי יתכן, למשל, שגם מצב של קרוב-לפסיק-רישא יגדיר את התוצאה כחלק מהפעולה).

כשאפשר בלי הפסיק רישא^{קיג} – אם ידיעת האדם גורמת שיתכוון לתוצאה האסורה, ברור שזה שיש אפשרות להגיע לתוצאה באופן אחר (שאפשר לזלף יין בטיפות קטנות שלא יכבו את האש), לא יעלה ולא יוריד, משום שבפועל הוא יודע שבמקרה שלפניו התוצאה בוודאי תקרה (משום שהוא מזלף טיפות גדולות, שבוודאי יכבו את האש), ודינו כפסיק רישא. אך אם מה שמחייב הוא המצב של הפסיק רישא, יתכן שזה שיש אפשרות להגיע לתוצאה בלי הפעולה, גורם שהתוצאה לא תחשב חלק מהפעולה, ומותר.

פסיק רישא בטעות^{קיד} – אם ידיעת האדם גורמת לו שיתכוון לתוצאה, כיוון שע"פ ידיעתו התוצאה היתה אמורה לקרות בוודאי (שהרי היה סבור שהוא

^{קיד} דוגמא לזה ברש"י שבת ל: ד"ה מוטב.

^{קה} בזמן שמלמדים, חשוב שהקשר לשומעים לא יהיה בבחינת נתינה בלבד, שהמלמד רק נותן להם, אלא שהוא גם יקבל מהם – עליו לשים לב האם הם מבינים, האם יש צורך בהסברה נוספת, או להיפך – לתמצת את ההסברה, האם יש לקצר את המהלך. וכמובן שיש להשתדל להקשיב בפועל לשאלותיהם והערותיהם.

^{קי} וכתב בספר חסידים (סי' תקל): "וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר (חידוש) ואינו כותבה ויכול לכתוב, הרי גוזל מי שגילה לו, כי לא גילה לו אלא לכתוב, דכתיב סוד ה' ליריאי ובריתו להודיעם".

^{קי} כך כתב השל"ה בהדרכתיו (על מסכת שבועות סוף ד"ה הרחקת), הדרך הו' והדרך הי': "שיעיון תמיד בספרים יפי הכתיבה... שיהיו הספרים מכתובה גסה ולא דקה". והרעק"א כתב במכתבו לבנו: "שיהיה (הספר) נדפס על נייר יפה דיו שחור ואותיות נאותות... בספר נאה ומהודר" (נדפס בהקדמה לשו"ת רעק"א ח"א ד"ה ואלו).

^{קי} יש להוסיף, שכאשר מלמדים, ראוי לכבד את הלומדים, בבחינת "יהי כבוד תלמידך וכו'". ואחרי הלבבות יימשכו הפעולות, לכבדם בשפת דיבור, בהשתדלותו לדיבור ברור (בדומה לזה הדגיש במאמר "קניין תורה" (בסוף קונטרס "היא שיחת" לרב שך) בפרק "הרבצת תורה"), בדרך לבושו, באופן עמידתו וכו'.

^{קט} דרך תבונות (לרמח"ל, פרק יא ד"ה ומה שעוזר): "ומה שעוזר אל ההשכלה עזר גדול ומיקל לה הוא הסדר, וזה בין ללמוד ובין ללמד... ואם מלמד הוא (בדרך זו), יבאר מה שבדעתו לבאר ביאור מספיק ויקל אל הלמד ממנו להשיג מה שילמדה".

^{קי} כגון: מהו שורש המחלוקת בין המפרשים, מה שורש הספק, מה החילוק בין הה"א למסקנה, מה בא רש"י להוסיף בדבריו וכד'.

^{קיא} אם מדובר בציבור שמתקשה להתרכז לאורך זמן (כגון בחורים צעירים שלא הורגלו לזה), כדאי להבהיר את היסוד כבר בתחילת השיעור, כדי לא להקשות עליהם לזכור שאלות רבות עד לימוד היסוד.

^{קיב} סוגיא זו פרק ה.

^{קיג} סוגיא זו פרק ו.

^{קיד} סוגיא זו פרק ז.

מסתרק במסרק שבוודאי משיר שערות), הרי התכוון לתוצאה האסורה, ודינו כפסיק רישא. אך אם המצב של הפסיק רישא מחייבו, הרי מצד האמת זה לא היה פסיק רישא, ולא עבר על איסור זה^{קטו}.

על הקשר בין מחלוקות אלה, נדון בפרק הבא.



פרק יא – האם כל המחלוקות תלויות זו בזו?

עולה מכך, שכל המחלוקות הללו בדיני פסיק-רישא תלויות זו בזו, שהרי שורשן הוא אחד – מה מחייב את האדם: כוונתו לתוצאה, או וודאות התוצאה (למעט המחלוקת בדין קרוב-לפסיק-רישא, שאפשר שאינה תלויה בחקירה זו, כדלעיל בפרק הקודם).

לכן, למשל, ברור לנו שהרשב"א, שסובר שפסיק רישא דלא נחא ליה מותר (כשיטת הערוך)^{קטז}, חייב לומר גם שספק פסיק רישא מותר, ואכן כך הוא כתב^{קיז}.

למדנו לעיל^{קיח} שהשערי יושר כתב בפירוש שפסיק רישא לא תלוי בידיעה אלא במציאות, והקשנו עליו מדברי ראשונים^{קט} שמשמע מהם שפסיק רישא תלוי בידיעה.

❓ כיצד ניישב זאת כעת?

לאחר ההבנה שהמחלוקות הללו תלויות זו בזו, אנו מבינים שאמנם יש ראשונים שחולקים על השערי יושר^{קכ}, אך יש גם ראשונים – במחלוקות השונות – שסוברים כמותו.

^{קטו} בדומה לזה תלה בחקירה דומה לזו השערי יושר שער ג פרק כה באמצע ד"ה ובעיקר הענין (הראשון), אלא שהוא דחה את הצד שפסיק רישא גורם לכוונתו בפועל, כדלעיל בפרק הקודם בהערה צב.

^{קטז} כפי שהזכרנו בסוגיא זו פרק ח.

^{קיז} כפי שהזכרנו בסוגיא זו סוף פרק ד.

^{קיח} סוגיא זו פרק ז.

^{קט} הרמב"ם ור' אברהם בן הרמב"ם.

כבר ביארנו לעיל^{קכא} שרש"י והערוך לשיטתם במחלוקת בפסיק רישא דלא ניחא ליה ובפסיק רישא שאפשר בלעדיו. שכל אחד מהם יישב את סוגיית זילוף יין על אש המזבח בדרך אחרת: רש"י לא יכול היה לתרץ כערוך שזהו פסיק רישא דלא ניחא ליה (כי הוא אוסר גם בלא ניחא ליה), אך הוא יכול לתרץ שזהו פסיק רישא שאפשר בלעדיו. ומאידך, הערוך לא יכול היה לתרץ כרש"י שזהו פסיק רישא שאפשר בלעדיו (כי הוא אוסר גם בזה), אך יכול לתרץ שזהו פסיק רישא דלא ניחא ליה.

כעת נוסיף שהם לשיטתם בסוגיות אלו מטעם נוסף, ומהותי יותר. הרי מכך שהערוך מתיר פסיק רישא דלא ניחא ליה, מוכח שהוא סובר שטעם פסיק רישא הוא שהאדם מתכוון ממש לתוצאה האסורה. אם כן לשיטתו ע"כ אין שום צד להתיר פסיק רישא שהיה אפשר בלעדיו, שהרי בפועל עשה מעשה של פסיק רישא, ואם כן התכוון ממש לתוצאה האסורה.

ורק לשיטת רש"י, שאוסר פסיק רישא דלא ניחא ליה, וא"כ סובר שהטעם הוא שמציאות הפסיק-רישא מחייבת, שייד לומר שהאפשרות להגיע לתוצאה באופן אחר בלי הפסיק-רישא יכולה להתיר.

נחזור פעם נוספת לשאלה המורכבת מתחילת הסוגיא^{קכב}, כאשר שמעון חשב שהוא גורר ספסל כבד שבוודאי ייצור חריץ, אך באמת גרר ספסל קל שאינו פסיק רישא. כבר הוברר לנו^{קכג} ששאלה זו תלויה בשתי מחלוקות: במחלוקת על פסיק רישא בטעות, ובמחלוקת על פסיק רישא דלא ניחא ליה. ואמרנו שאם כן, שמעון עבר באיסור פסיק רישא רק ע"פ הדעה שפסיק רישא תלוי בדעתו, וע"פ הדעה שפסיק רישא דלא ניחא ליה אסור.

ומה נשיב על שאלה זו כעת?

כעת אנו רואים ששתי המחלוקות הללו – פסיק רישא בטעות ופסיק רישא דלא ניחא ליה – תלויות זו בזו. לדעה שפסיק רישא דלא ניחא ליה אסור, ע"כ דין פסיק רישא נובע מוודאות התוצאה, ולא מכוונת האדם, וממילא פסיק רישא בטעות, שבאמת אינו פסיק רישא, מותר.

יוצא מכך שלא יכולה להיות דעה שתאסור גם פסיק רישא בטעות וגם פסיק רישא דלא ניחא ליה, ואם כן לכ"ע שמעון לא עבר על איסור בעשיית החריץ.

^{קכ} ואכן הוא עצמו העיר שדברי הרמב"ן בספק פסיק רישא סותרים את דעתו (בחיידושי ר' שמעון שקופ כתובות סוף סי' ד ד"ה אמנם). אך בדבריו בשערי יושר שער ג פרק כה ד"ה ובעיקר הענין (הראשון) יישב זאת.

^{קכא} סוגיא זו פרק ח.

^{קכב} סוגיא זו פרק ב.

^{קכג} סוגיא זו סוף פרק ח.

אנו רואים שוב, שלהבנת החקירה יכולות להיות נפק"מ ממש. וזאת מלבד עצם ההתעמקות בהבנת התורה.



פרק יב – ומי לא הולך לשיטתו?

כאשר אנו מוצאים שכמה מחלוקות תלויות באותה חקירה, כדאי לבדוק בכל אחד מהראשונים האם דבריו במחלוקות הללו מתאימים זה לזה.

לכן, כיוון שראינו ששורשן של מחלוקות אלו הוא אחד – האם פסיק רישא תלוי בכוונתו או במציאות, נבדוק אפוא אם דברי הראשונים השונים מתאימים לשיטתם במחלוקות השונות.

נפתח בזה שכבר ראינו בפרק הקודם שהערוך ורש"י הולכים כל אחד לשיטתו במחלוקת בלא ניחא ליה ובפסיק רישא שאפשר בלעדיו.

כמו כן נעיר, שלא נדון בדעת הרמב"ם בזה, כיוון שכאמור נחלקו האחרונים מהי דעתו בפסיק רישא דלא ניחא ליה^{קכד}, וכן מהי דעתו בפסיק רישא שאפשר בלעדיו^{קכה}.

אך יש לעיין בדעת הרמב"ן והר"ן. שהרי ראינו שהם מתירים ספק פסיק רישא (לגבי צירוף מיחס)^{קכז}, ומאידיך אוסרים פסיק רישא דלא ניחא ליה^{קכז}.

והרי ע"פ מה שלמדנו זו סתירה! שהרי אם דין פסיק רישא נובע מכוונתו לעשות את התוצאה

כאשר כמה מחלוקות תלויות באותה חקירה, כדאי לבדוק בכל אחד מהראשונים האם דבריו במחלוקות הללו מתאימים זה לזה.

יתכן שנגלה שהם מתאימים זה לזה לשיטתו, ואם כן זוהי סייעתא לדברינו שאכן אותן מחלוקות תלויות זו בזו. אך יתכן שנגלה שהם אינם מתאימים, ויהיה עלינו ליישב.

נדגיש שלגבי ספרי הפוסקים, אין קושיא אם דבריהם במחלוקות שונות לא מתאימים זה לזה ע"פ הגדרות הדין והחקירות שבו.

שכן שיטת הפוסקים, בד"כ, לפסוק בכל מחלוקת ע"פ כללי הפסיקה והסברה לגבי אותו מקרה, ואין עיקר מטרתם להתאים ולקשר את הפסק לצדדים שונים של חקירות בגדר הדין.

לכן, למשל, אין להקשות כיצד הפוסקים דנו גם על פסיק רישא דלא ניחא ליה וגם על ספק פסיק רישא, ולא פירשו ששתי מחלוקות אלו תלויות זו בזו.

קכד כמו שהבאנו בסוגיא זו פרק ח.

קכה כמו שהבאנו בסוגיא זו פרק ו.

קכו סוגיא זו סוף פרק ד.

קכז סוגיא זו פרק ח.

האסורה, יש להתיר פסיק רישא דלא נחא ליה. ואם הוא נובע מהמציאות שהתוצאה האסורה תקרה בוודאי, יש לאסור ספק פסיק רישא מדין ספיקא דאורייתא לחומרא!

האם נוכל למצוא הגדרה אחרת לפסיק רישא, שתיישב את דברי הרמב"ן והר"ן?

חקירות של שלושה צדדים.

לרוב, בחקירה יש שני צדדים. אמנם ישנן חקירות של שלושה צדדים (ולעיתים אף יותר), ובעיקר הרוגאצ'ובר השתמש בחקירות כאלה.

אך גם בחקירות של שלושה צדדים, פעמים רבות מדובר בעצם בשתי שאלות נפרדות, שלכל אחת מהן שני צדדים. שימת לב לזה תועיל לנו הן להבנה עמוקה יותר^{קל}, והן למציאת הנפק"מ בין צדדי החקירה השונים.

למשל, חקירת הרוגאצ'ובר האם במילה המצווה היא למול, או שיהיה מהול, או שלא יהיה ערל^{קלא} – בעצם יש כאן שתי שאלות: א. האם המצווה היא בפעולה (למול) או בתוצאה. ב. לצד שהמצווה בתוצאה, האם המצווה חיובית (שיהיה מהול) או שלילית (שלא יהיה ערל).

האם גם את שלושת הצדדים בפסיק רישא תוכל לחלק לשתי שאלות נפרדות?

פרק יג – צד שלישי בחקירה

עד כאן למדנו שני צדדים בחקירה: האם מה שאוסר את הפסיק רישא הוא **כוונתו** לתוצאה האסורה (והטעם לזה – שבפועל מתכוון לאיסור), או **המציאות** שוודאי שהתוצאה תקרה (והטעם לזה – שמציאות זו מגדירה את התוצאה כחלק מהפעולה, ודי בזה שהתכוון לפעולה).

כשאנו לומדים שני צדדים בחקירה, חשוב לזכור שיתכן שיש גם צד שלישי. וכן בסוגייתנו יש צד שלישי בחקירה – מה שאוסר את הפסיק רישא הוא עצם **הידיעה** שהאדם יודע שהמעשה שעושה יגרום בוודאות לתוצאה האסורה^{קכח}.

כדי לבאר את הטעם לזה, נחזור לסוף הסוגיא הקודמת^{קכט}.

ראינו שהקובץ שיעורים ועוד אחרונים חידשו

^{קכח} אפשר שזו כוונתו של חידושי ר' שמואל רוזובסקי כתובות סי' ז אות ב בצד הראשון של חקירתו, שכתב: "דכיון דידוע דודאי כן הוא בהכרח דבפסיקת הראש ימות, א"כ חשיב מתכוין על הנטילת נשמה, דכל פעולה שידוע האדם שנעשית על ידו, ידיעתו מחשיבה אותו למכוין על זה".

^{קכט} סוגיא כ פרק ה.

^{קל} כללי שמואל (למהר"ש סיריליא) בהקדמה ד"ה והנה הדרך. והדגיש שלולי חלוקה כזו, אי אפשר להשיג את כל עומק העניין.

^{קלא} צפנת פענח הל' כלאיים פ"י ה"ב ד"ה ועשה, עמוד 28.

שייחוס הפעולה לאדם לא תלוי רק במעשיו אלא גם בדעתו. ולכן דבר מעשה שנעשה באינו מתכוון, במתעסק, או באונס – לא נחשב שהאדם עשאו, אלא כנעשה מאליו, כיוון שבכל אחד מהם יש חיסרון מסוים בדעת האדם^{קלב}.

לפי זה, כיוון שייחוס הפעולה לאדם תלוי בדעתו, אפשר לומר שבעניין הכוונה יש שתי דרכים לייחס לאדם את הפעולה – או ע"י כוונתו, או ע"י ידיעתו. שכדי שייחשב שהאדם עשה את המעשה^{קלג} די בזה שהמעשה קשור אליו או ע"י כוונתו לעשות אותו, או ע"י הידיעה שהוא יעשה אותו.

גם בסוגיא מורכבת, הסיכום שבסופה צריך לכלול את כל פרטי העיקריים.

סיכום הסוגיא צריך להיות מתוך עיון ומחשבה מה הדין בכל מקרה, לכל שיטה.

סיכום כזה מועיל מאוד לזיכרון^{קלד}, ויש מהראשונים שכתב על כך "ובזה ישאר בשכלך מה שהבנת לנצח"^{קלה}.

מאידך, אין תועלת בשינון הדינים בלי הבנה ובלא העמקה. שינון שטחי כזה לא רק שאינו מועיל, אלא הוא עלול לפגוע בעומק ההבנה. זו הסיבה שאיננו משתמשים בטבלאות וכו', שבהן הקליטה והזכירה הן שטחיות, ואף פוגעות בעיון בעומק הסברא של כל אחד מהפרטים.

למשל, הגורר את הספסל ולא מתכוון לחריץ, ואפשר שלא יהיה חריץ – הרי זה מותר כיוון שלא נחשב שהוא עשה את החריץ, שהרי אין שום קשר בין דעתו לבין החריץ. אך אם מתכוון לחריץ – הרי זה אסור, כיוון שכוונתו מקשרת את דעתו לחריץ. וכן אם הוא יודע שפסיק רישא שגרירתו תיצור חריץ, אע"פ שאינו מתכוון לחריץ – הרי זה אסור, כיוון שידיעתו מקשרת את דעתו לחריץ.

לקראת סיום סוגיית פסיק רישא, יש בידינו שלוש שיטות בהגדרתו, וחמש מחלוקות בדיניו. **לסיכום הסוגיא, עלינו לעיין היטב מה יהיה הדין בכל אחת מהמחלוקות, ע"פ כל אחת מההגדרות.**

אם כן, לפי הצד שהתחדש לנו בפרק זה, מה יהיה הדין בספק פסיק רישא? ומה יהיה הדין בפסיק רישא דלא ניחא ליה?

אם דין פסיק רישא תלוי בידיעתו, בספק פסיק רישא הרי אינו יודע בוודאות שהתוצאה האסורה תקרה, ויהיה מותר. ומאידך, בפסיק רישא דלא ניחא ליה הרי הוא עדיין יודע שהתוצאה האסורה תקרה, ויהיה אסור.

^{קלב} ובאופן שונה במקצת בשערי יושר שער ג פרק כה ד"ה ובעיקר הענין (הראשון), שמעשה שנעשה באינו מתכוון לא נחשב כלל למעשה. בחילוק הדק בין שתי הגדרות אלו דן בחידושי ר' שמואל רוזובסקי כתובות סי' ז אות ב.

^{קלג} ולפי הגדרת השערי יושר הנ"ל (בהערה הקודמת): שהמעשה ייחשב למעשה.

^{קלד} רש"י עירובין נג. ד"ה דגלו מסכתא, בלישנא אחרנא.

^{קלה} דרכי התלמוד סי' א סוף ד"ה ובכל, והדגיש שלאחר הבנת הדבר יש לחזור עליו ולעיין אם יש כנגדו פירכא.

באופן זה ייושבו לנו דעת הרמב"ן והר"ן בשני דינים אלו.



שאלות לסיום השער

? נחזור שוב לאותה שאלה מתחילת הסוגיא, כאשר שמעון חשב שהוא גורר ספסל כבד שבוודאי ייצור חריץ, אך באמת גרר ספסל קל שאינו פסיק רישא. ע"פ הצד השלישי שהבאנו, שחייב פסיק רישא נובע מידעתו, האם שמעון עבר על איסור?

? ראינו שבספק פסיק רישא הספק הוא על המצב ולא על הפעולה. אם כך קשה, מדוע ספק פסיק רישא לא יהיה מותר מדין מתעסק, כמו מי שהתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, שטעותו היתה לא בפעולה אלא במצב העשב?

? כידוע, ישנם פירות שיש לגביהם חשש תולעים, ולכן יש לבודקם קודם האכילה. מדוע? הרי האדם מתכוון לאכול את הפרי ולא את התולעת. גם אין ודאות שיש בפרי תולעת. אם כן לכאורה יש להתיר לאכול בלא בדיקה, מדין דבר שאינו מתכוון! כמה תשובות יש לשאלה זו, ומה החיסרון בכל אחת מהן?

? רש"י חידש חידוש גדול, שבפסיק רישא דלא איכפת ליה, לא רק שאסור כשיטת התוס' (שחלקו על הערוך שהתיר), אלא חייב^{קלז}. כיצד אפשר לחייבו, והרי גם אם נגדיר זאת כפסיק רישא, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכדברי התוס'^{קלז}, שהרי כיוון שבפועל בוודאי שלא התכוון לתוצאה האסורה, ברור שגם לא התכוון למטרה שלה^{קלח}!

ואידך זיל גמור

קלז רש"י שבת עה. ד"ה טפי, וכן הבינו בדבריו תוס' שם ד"ה טפי.
קלז תוס' כתובות ו. ד"ה האי מסוכרייתא דנזייתא, שהובאו בסוגיא זו פרק ח.
קלח וכן הקשה על רש"י במרכבת המשנה הל' שבת פ"א ה"א ד"ה וראית.

תשובות לשאלות שבסיומי השערים

תשובות לשאלות שבסיום השער הראשון

האם כעת, עם סיום הסוגיא, נוכל ליישב – ע"פ הגדרה מסוימת ולשיטה מסוימת – את קושיית הפני יהושע מהסוגיא הקודמת, שהקשה כיצד ספק ספיקא מוציא ממון לשיטת התוס', והרי ספק ספיקא לשיטתם הוא מדין רוב, כדעת הרשב"א, ואין הולכים בממון אחר הרוב?

ע"פ השיטה (קהילות יעקב) שהרוב של ספק ספיקא פירושו רוב צדדים ולא רוב מקרים^א, לדעה (קובץ שיעורים, שהיא אכן דעת התוס') שהגדרת רובא דאיתא קמן היא שהידיעה שלנו היא ידיעת הפרטים^ב, אם כן ספק ספיקא הוא רובא דאיתא קמן, שהרי לגבי צדדי הספיקות יש לנו ידיעה מדויקת. ורובא דאיתא קמן הרי מוציא ממון לחלק מהדעות (גליון תוס').^ג ומעין זה כתב קונטרס הספיקות^ד.

האם יש קשר בין יישוב זה לדברי האחיעזר על ספק ספיקא של טומאה ברשות היחיד?

תירוץ האחיעזר התבסס על כך שספק ספיקא הוא רובא דליתא קמן, ולכן אינו מועיל לטהר ברשות היחיד^ה. אם כן תירוצו לא יתיישב עם התירוץ לשאלה הקודמת, שספק ספיקא הוא רובא דאיתא קמן.

עיין בקונטרס הספיקות כלל ו אות ד ד"ה ובאמת. ע"פ דבריו מה תהיה שיטת הרשב"א בעניין זה?

קונטרס הספיקות שם מוכיח שהרשב"א עצמו סובר שאין הולכים בממון אחר הרוב גם ברובא דאיתא קמן. אם כן, הסברא הנ"ל תועיל ליישב את דעת התוס' שכתבו שספק ספיקא מוציא ממון, אע"פ שהפני יהושע הוכיח מדבריהם שספק ספיקא מדין רוב^ו.

^א סוגיא ב פרק יב.

^ב סוגיא ג פרק ז.

^ג סוגיא ג פרק ט.

^ד כלל ו אות ז.

^ה סוגיא ג פרק ט.

^ו סוגיא ב פרק יג.

אך הרשב"א עצמו יכול לסבור שגם ספק ספיקא אינו מוציא ממון.

תשובות לשאלות שבסיום השער השני

לשיטה שהכרעת המקור מכריעה את התולדה (שיטת השערי יושר), מה יהיה הדין ברוב נגד שתי חזקות? מהו אם כן שורש המחלוקת האם רוב מועיל במקרה זה? נעיין בדברי הריב"ש דלעיל, מה הוא סובר ברוב נגד שתי חזקות? האם זה קשור לדברי הריב"ש בשתי החזקות – חזקת החיים של הבעל וחזקת האשת איש של אשתו?

ע"פ השערי יושר, הטעם שרוב עדיף מחזקה הוא שכאשר הרוב הכריע את המציאות, ממילא אין בכלל ספק על הדין^ז. לפי זה רוב עדיף גם משתי חזקות. וכן כתב החמדת שלמה^ח.

אם כן אפשר שמחלוקת הריב"ש והנודע ביהודה ברוב נגד שתי חזקות^ט תלויה ביסודו של השערי יושר: הנודע ביהודה סובר כשערי יושר, והריב"ש חולק על יסוד זה.

לפי זה הריב"ש לשיטתו בכך שסובר שחזקת החיים של הבעל וחזקת האשת איש של אשתו הן שתי חזקות, שהרי לשיטת השערי יושר הן רק חזקה אחת, משום שדין אשת איש הוא תולדה של החיים^י.

נחזור לעיין בדבריו של רבינו חיים בתוס', שסובר שהדין "רובא וחזקה רובא עדיף" נלמד מפרה אדומה, שעל סמך הרוב שהפרה אינה טריפה, אנו מטהרים את האדם שיש לו חזקת טומאה. מהי אם כן שיטתו בעניין הכרעת מקור והכרעת תולדה – כשערי יושר או כרש"י? האם נוכל לבאר לפי זה, מדוע רבינו חיים לא מקבל את הסברם של האחרונים לטעם שרובא עדיף, ומאידך, מדוע האחרונים לא יכולים לקבל את הסברו?

מדבריו של רבינו חיים מוכח שהוא חולק על יסודו של השערי יושר. שהרי לשיטת השערי יושר, מה שבפרה אדומה סומכים על הרוב נגד החזקה הוא

^ז כפי שנתבאר בסוגיא ו פרק ה.

^ח שו"ת חמדת שלמה אבן העזר תקנת עגונות סי' כג אות כב.

^ט שהובאה בסוגיא ה פרק ג.

^י כפי שביארנו בסוגיא ו פרק ח סעיף א.

משום שהספק על הפרה הוא המקור, והספק על טומאת האדם הוא התולדה. ואין מכך ראייה שרוב עדיף מחזקה (שהרי גם אם היתה חזקה על הפרה נגד חזקה על האדם – חזקת הפרה היתה מכריעה). וכן כתב הרעק"א^א.

לפי זה מובנת המחלוקת בין שני המקורות ל"רובא וחזקה רובא עדיף" – לשני הצדדים: מחד, רבינו חיים לא יכול לקבל את הסברם של האחרונים^ב שהרוב הוא מקור (בירור) והחזקה היא תולדה (הנהגה), כי הוא חולק על היסוד שהמקור מכריע את התולדה. מאידך, שיטת האחרונים^ג (ובראשם השערי יושר) לא יכולה לקבל את הלימוד של רבינו חיים מפרה אדומה, כיוון שלשיטתם פוסקים ע"פ הכרעת הפרה רק משום שהיא המקור, כדלעיל.

תשובות לשאלות שבסיום השער השלישי

האם כעת נוכל להבין את טעמו של רש"י שיאוש הוא הפקר? ומדוע לפי זה יאוש מועיל להפקיע מבעלותו בלי מעשה קניין? והשאלה העיקרית על רש"י – כיצד יאוש יוצא מבעלותו אפילו שהוא לא התכוון לכך? עיין ברש"י שהבאנו בסוגיא ז פרק ה ובהערה שם, האם אפשר לדייק מלשונות רש"י את הסבר זה? נחזור שוב לשאלתנו מתחילת השער – האם לרש"י צריך לבטל חמץ שאבד והתייאש ממנו?

ראינו^ד ששיטת רש"י היא שהגדרת בעלות תלויה גם ברצונו של הבעלים להשתמש בו. ולדבריו בעלות היא האפשרות והרצון של הבעלים להשתמש בנכס.

^א שו"ת רעק"א מהדורא קמא סי' קצח ד"ה אולם.

^ב המבוסס על דברי הראשונים, כמו שהערנו בסוגיא ו פרק ה.

^ג המבוססת על דברי הראשונים, כמו שהערנו בסוגיא ו פרק ה ופרק ח.

^ד סוגיא ט פרק ז.

לכן, לאחר שאדם התיימש מהאפשרות למצוא את החפץ, החפץ ממילא פוקע מבעלותו, כיוון שאין לו עוד אפשרות להשתמש בו, ואע"פ שלא התכוון בפירוש להפקירו ולא עשה שום מעשה קניין. כמו לגבי דבר שאינו מקפיד עליו, שבעלותו נפקעת ממנו ממילא לשיטת רש"י וחלק מהאחרונים. וכן כתב ר' שמעון שקופ^{טו}, ובדומה לזה כתב ר' שמואל רוזובסקי בדעת רש"י^{טז}.

לסברא זו פעולת היאוש אינה הפקר בעצמה, אלא היא גורמת לכך שהבעלות תפקע מהחפץ והוא יופקר.

דרכו של רש"י לדייק מאוד בלשונו, ואכן נקודה זו מדויקת היטב מלשונות רש"י רבות בסוגיות אלו, שהיאוש הוא שלב שגורם להפקר. ואלו הן לשונותיו: כשהפקירו כשנתיימש, אפקריה ביאוש, יאוש הווי הפקר, מאחר שנתיימשו זהו הפקר, נתיימשו והפקר הן, מייאש והווי להו הפקר, לא מייאש ולא הפקר, מייאש ומפקר לה, איימש ואפקריה.

ע"פ הסבר זה בדעת רש"י, ע"פ שיטת תוס' בביטול חמץ, שביטול הוא הפקר^{כב} – אם כן כיוון שכבר התיימש מהחמץ, הרי ממילא הוא נעשה כבר מופקר, ואין צורך לחזור ולבטלו לפני פסח.

דקדוק לשונו של רש"י.

כל הראשונים דקדקו בלשונם, ובפרט רש"י קיצר מאוד בדבריו ורמז את חידושו במילים בודדות.

וכן כתבו עליו הראשונים: "מנהג רש"י... שלא להוציא מילה בלשונו שלא לצורך"^{יז}, "כי במילה אחת יכול לפעמים תירוצים של חבילי קושיות"^{יח}.

ואכן האחרונים דייקו בכל מילה ברש"י^{יט}, והיו מהם שהיו מתעמקים בכוונתו בכל מקום שנקט "כדמפרש", "ולפיכך", "משמע", "אלמא", "ואעפ"כ", "הלכך" ועוד^כ.

היו אף שהיו מדייקים בדבריו בכל אות ממש: בחילוק בכוונתו בין "ופריק" ל"ופרכינן", בין "ומשני" ל"ומשנינן", בין "לקמיה" ל"לקמן" ובין "קא סלקא דעתך" ל"דקא סלקא דעתך"^{כא}.

לשיטת הרשב"א שאיסורי הנאה אינם שלו, כאשר לאדם יש נכס מסוים והוא נודר שהוא לא יהנה ממנו – מה קורה לנכס הזה? עיין ברשב"א נדרים פה. תחילת ד"ה הא דא"ר (הובא גם בר"ן שם על הדף תחילת ד"ה ומהא). האם, באופן דומה לזה, יהיה יישוב לדברי הרמב"ם שכתב "ההפקר אף על פי שאינו נדר, הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו",

^{טו} חידושי ר' שמעון שקופ בבא קמא סי' לח תחילת אות ג.

^{טז} שיעורי ר' שמואל בבא מצינא ח"א פרק ב סי' א ס"ק א.

^{יז} דרכי התלמוד סי' יב ד"ה מנהג רש"י.

^{יח} מאירי בפתיחתו למסכת אבות ד"ה וראש.

^{יט} ובנחל קדומים (לחיד"א) בראשית יח ה (תחילת פרשת וירא) כתב שרש"י "מונה על טיפת דיו כחדל שבעה נקיים".

^כ לוקטו ב"כללים ברש"י" שנדפסו לאחר מסכת ברכות (לאחר מבוא התלמוד).

^{כא} שם.

^{כב} כפי שהבאנו בסוגיא ז פרק ז.

אע"פ שהאחרונים הוכיחו שהפקר כן יוצא מבעלותו? ומדוע, אם כן, לשיטתו הפקר אינו צריך מעשה קניין? לפי זה, מה יסבור הרמב"ם בספק הפקר – כדברי הר"ן שלקולא או כספיקו של הפרישה שלחומרא?

כיוון שהרשב"א סובר שאיסורי הנאה אינם שלו (משום שלשיטתו בעלות מוגדרת ע"י האפשרות להשתמש בנכס^{כג}), ממילא הנודר הנאה מנכס שלו גורם לכך שבעלותו תפקע ממנו והוא יעשה הפקר^{כד}.

בדומה לזה אפשר לבאר את שיטת הרמב"ם, שכל הפקר פירושו שהאדם נודר לאסור על עצמו למנוע מאחרים לזכות בנכס. לאחר שנדר זה חל, ממילא הנכס פוקע מבעלותו, והוא נעשה הפקר. וכן ביארו כמה אחרונים בדעתו^{כה}.

כך מיושבות כל הקושיות על הרמב"ם: מחד, פעולת האדם היא נדר, וכך מובנת לשונו "כמו נדר", ומובן מדוע אין צריך מעשה קניין. ומאידך, התוצאה היא הפקר גמור, וכמו שהוכיחו האחרונים בדעתו.

לפי זה הרמב"ם יסבור שספק הפקר לחומרא, כיוון שבספק נדרים מחמירים כספיקא דאורייתא, וממילא פוקעת בעלותו והוא הפקר גמור.

תשובות לשאלות שבסיום השער הרביעי

כיוון שלדעת רש"י בקניין ציבורי יש לכל אחד מהציבור חלק מסוים, מה אם כן החילוק לשיטתו בין קרבן ציבור לקרבן שותפין (קושיית הקובץ שיעורים)?

ע"פ רש"י בעניין טבל וחולין מעורבין זה בזה, אפשר לומר שרש"י סובר כמחנה אפרים, שבשותפות כל אחד מהשותפין בעלים על כל הנכס. אם כן מיושבת הקושיא מה החילוק לדעתו בין קרבן שותפין לקרבן ציבור – בציבור כל אחד בעלים על חלק מהנכס, ודווקא בשותפין כל אחד בעלים על כולו. ההיפך מהסבר הקובץ שיעורים בדעת שאר הראשונים.

^{כג} סוגיא ט תחילת פרק ו.

^{כד} כמפורש בדבריו בנדרים שם שאינו יכול לעכב על אחרים מליטול את נכסים אלו.

^{כה} שו"ת הר"ם אבן העזר תק"ע סי' טז סוף ד"ה אמנם. ובדומה לזה בצבא המלך סי' לו אות ב ד"ה ונראה, שיעורי ר' שמואל בבא מצינא ח"א פרק ב סי' א ס"ק ב, שערי יושר שער ה פרק כג ד"ה ונראה לי וד"ה ועפ"י מה.

בסברת החילוק לשיטה זו אפשר לומר שהכלל הוא שבעלותו של כל בעלים חלה על כל הנכס. לכן בשותפין שיש שני בעלים, כל אחד מהם הוא בעלים על כל הנכס. אך בקניין ציבורי הרי יש רק בעלים אחד – כגון הגדרת "בני העיר". לכל אחד מהתושבים יש זכות בנכס רק משום שהוא חלק מ"בני העיר", ולכן כל אחד בעלים רק על חלק מהנכס.

❓ כיצד לדעת רש"י בח"ע וחב"ח כל גופו הוא גם עבד וגם בן חורין, מדוע שלא יהיה רק חצי גופו עבד וחצי גופו בן חורין, כדינם של שותפין (קושיית הקובץ הערות, אמנם הוא תירץ עליה תירוצ אחד)? לפי זה, מהו שורש המחלוקת בין רש"י לתוס' במהותו של ח"ע וחב"ח? עיין ברש"י ביצה לז: ד"ה לקוחות, מה אם כן סובר רש"י לגבי בעלותו של כל אחד מהיורשים בתפיסת הבית? נעיין שוב בשיטתו של רש"י לגבי השאלה כיצד נוצר ח"ע וחב"ח, כיצד אם כן נצטרך להסביר את שיטת רש"י בח"ע וחב"ח שהיה שייך לתפיסת הבית?

בהמשך להסבר הנ"ל, ברור מאוד שכיוון שלרש"י כל אחד מהשותפין בעלים על כל הנכס, ממילא גדרו של ח"ע וחב"ח הוא שכולו גם עבד וגם בן חורין. אם כן בעניין זה אין צורך בתירוצו של הקובץ הערות ששני חצאיו של העבד ינקי אהדדי. לפי זה שורש מחלוקתם של רש"י ותוס' בח"ע וחב"ח הוא במחלוקתם בגדר שותפין, והן רש"י והן תוס' לשיטתם בסוגיית טבל וחולין מעורבים זה בזה.

מרש"י בביצה שם (ובעוד מקומות) מוכח שבתפיסת הבית, עד שחלקו, כל אחד מהאחים היה בעלים רק על חלק מהרכוש, ואיננו יודעים על איזה. ואם כן הוא מחלק בין שותפין לתפיסת הבית^כ.

כיוון שרש"י כתב במפורש שח"ע וחב"ח יכול להיווצר גם משני אחים שכל אחד שחר את חלקו, והרי שיטתו היא שגדרו של ח"ע וחב"ח הוא שכולו גם עבד וגם בן חורין, צריך לחזור לתירוצו של הקובץ הערות שרש"י מחלק בין עבד לשאר נכסים, שכיוון שבעבד שני חצאיו ינקי אהדדי, כל אחד בעלים על כולו (שהרי לא מסתבר שרש"י יחלק בין מהותו של ח"ע וחב"ח שנוצר ע"י שותפין לזה שנוצר ע"י אחים, שהרי הדבר לא פורש בשום מקום בגמרא וברש"י).

^כ קהילות יעקב גיטין ס' לד (ובהוצאה הישנה ס' ל) ד"ה וכבר, ושאלת שלום (לר' דוד שלום רבינוביץ) בקונטרס שבת אחים (שבסוף הספר) ענף א אות א ד"ה הלכך (והוזכר בקהילות יעקב שם סוף ד"ה ועפ"ז) חילקו בדעת רש"י שביורשים כל אחד בעלים רק על חלק מסוים, שלא כבשותפין (יש לעיין מה כוונתם בדיוק בשותפין, יתכן שבזה ביארו באופן אחר מדברינו).

אלא שכעת לא נצטרך לומר שמחלוקת רש"י ותוס' בח"ע וחב"ח שורשה בשאלה האם אומרים את סברת ינקי אהדדי (כדברי הקובץ הערות). אלא ששורשה הוא, כאמור, במחלוקתם בשותפין. וממילא לגבי ח"ע שנוצר משני אחים רש"י הוצרך לומר את סברת ינקי אהדדי.

תשובות לשאלות שבסיום השער החמישי

? בסוגיא הקודמת ראינו שהאור שמח הסתפק האם שליחות ותנאי מועילים בחופה, והאם חופה צריכה עדי קיום. שאלנו על כך לעיל שתי שאלות: מהו שורש הספק על שליחות ותנאי בחופה? ומהו צד הספק שחופה אינה צריכה עדי קיום, והרי היא דבר שבערווה! האם כעת נוכל להשיב על שאלות אלו? ע"פ תשובה זו, האם הדבר קשור למחלוקת האם חופה היא קניין או איסור? והאם האור שמח עצמו סובר את כל החילוקים בין כח האדם לכח המעשה?

שאלותינו על שליחות תנאי ועדי קיום בחופה – שורשן באותו היסוד: האם חופה היא כח האדם או כח המעשה. אם היא כח האדם, כמובן שמועילים בה שליחות ותנאי, ואם כן היא צריכה גם עדי קיום. אך אם היא כח המעשה, כמובן שלא יועילו בה שליחות ותנאי, וגם לא יהיה צורך בעדי קיום.

לפי זה הדבר קשור למחלוקת האם חופה היא קניין או איסור. דבר ברור הוא שקניינים הם כח האדם¹², שהרי מועילים בהם תנאי, תליה בזמן ושליחות. לכן, לדעה שחופה היא קניין, מסתבר שהיא כח האדם, וממילא יועילו בה שליחות ותנאי, והיא תצטרך גם עדי קיום.

לפי זה מוכח שהאור שמח עצמו לא סובר את החילוק בין כח האדם לכח המעשה, לפחות לגבי עדי קיום. שאם לא כן שתי שאלותיו (האם יחולו בחופה תנאי ושליחות, והאם היא צריכה עדי קיום) שורשן באותה שאלה – האם חופה היא כח האדם או המעשה, והיה לו לכתוב זאת בפירוש.

? עיין בר"ן על הר"ף פסחים ז. (בדפי הגמרא, ג: בדפי הר"ף) סוף ד"ה וניבטליה. הוא מחדש חידוש גדול בעניין הפקר, אך לא מביא לכך מקור או סברא. הבית יוסף (אר"ח סי' תלד ס"ק ד) הביא לכך טעם. ניזכר שוב

¹² כדלעיל סוגיא טו פרק ה.

בסוגיית הפקר – האם ההסבר של הבית יוסף מיושב לכל הדעות? איזה טעם נוסף נוכל לומר לדברי הר"ן?

הר"ן כותב שאין שליחות להפקיר. הבית יוסף ביאר את דבריו, שלהפקר יש דין נדר^כ, ובנדר אין שליחות. אמנם אנו כבר יודעים שיש דעות שהפקר הוא קניין ואינו נדר^{כט}, ולדעות אלו אין הסבר לדברי הר"ן.

אך נוכל לומר שהפקר הוא כח המעשה^ל, וזהו טעמו של הר"ן שלא מועילה בו שליחות.

תשובות לשאלות שבסיום השער השישי

מהו שורש המחלוקת האם לצד שגולם מצטרף למניין, גדלותו היא מרגע בריאתו, או שיש להמתין י"ג שנה? לדעת החתם סופר והמנחת חינוך, שגדלותו של גוי אינה ב"ג שנה אלא משעה שיש לו דעת ואינו כשוטה, האם נכון לומר שאם כן גם גולם בוודאי אינו צריך להמתין י"ג שנה, וגדלותו היא מרגע בריאתו שהרי נברא כגדול, ולפי זה יידחו דברי הליקוטי חבר בן חיים? אם כן, ממתי גולם יהיה גדול?

שורש המחלוקת בגולם היא האם הגדלות היא גזיה"כ ואם כן גם הוא צריך להמתין י"ג שנה ככל אדם. או שהגדלות היא הדעת, ודין י"ג שנה בא רק כדי ללמדנו ממתי יש לאדם דעת, ואם כן בגולם הרי כבר ברגע בריאתו הוא גדול.

כח כמו שהארכנו בסוגיא יג.

כט כמו שהבאנו שם.

ל וכן כתב בחידושי ר' שמעון שקופ נדרים סוף סי' כב.

לגבי ה"חשבון" שלכאורה לחתם סופר ולמנחת חינוך יידחו דברי הליקוטי חבר בן חיים – חשוב לשים לב: **בסברות שבנויות על פלפולים, דהיינו כמה וכמה שלבים, צריך להיזהר לא להתבלבל ב"התחשבנויות".**

נחזור אם כן לתחילת סוגיית הגולם^{לא}, ונעיין בה שלב אחר שלב. החכם צבי הסתפק האם גולם מצטרף למניין. שורש הספק הוא אם דינו כישראל או כגוי. היו שהביאו ראיה מאחי יוסף ומרבי אליעזר שנצרכו למניין ולא בראו גולם, שזו הוכחה שדינו של גולם כגוי. הליקוטי חבר בן חיים דחה את ראייתם, שלדבריו, גם אם היו בוראים גולם, היו צריכים להמתין לו י"ג שנה. ואם כן לדבריו יתכן שדינו של גולם כישראל.

אם כן, לצד שהוא באמת כישראל ומצטרף למניין, הרי דיני גדלותו הם כישראל, והוא כן צריך להמתין י"ג שנה. סברתו של הליקוטי חבר בן חיים, שגולם נעשה גדול רק לאחר י"ג שנה, עומדת אפוא בעינה, גם לשיטת החתם סופר והמנחת חינוך.

אעפ"כ, מהסברא הנ"ל – שגולם נוצר כבר כגדול – תהיה נפק"מ לצד שגולם הוא גוי. אמנם לא תהיה נפק"מ אם הוא מצטרף למניין, כמובן, אך תהיה נפק"מ לשאר דיני גדלותו, כגון מתי הוא מחוייב בשבע מצוות בני נח. שלדעת החתם סופר והמנחת חינוך, הוא מחוייב בהן מרגע בריאתו, ואינו ממתין לכך י"ג שנה.

זהירות מטעויות.

גדולי ישראל בכל הדורות הזהירו לבקר היטב את החידושים ולתקנם, להתפלל על כך^{לב}, ולא לחמול על חידוש שאינו נכון^{לג}. ואדרבה, השכר על הפרישה הוא כשכר על הדרישה^{לד}.

לצורך ביקורת זו, הלימוד בחברותא מועיל מאוד, שכן האחד מתקן את דברי חברו^{לה}.

הלימוד יחד עם חברותא חשוב במיוחד בשנים הראשונות, על מנת להימנע מטעויות אף בדרך הלימוד.

שכן ההסברה לחברותא מועילה להבנה, שהלומד לא יתרגל חלילה ללמוד בלי להבין.

וכן הערות החברותא מועילות "ליישר" את הראש, שהלומד לא יתרגל חלילה להקשות קושיות שאינן קושיות, לתרץ תירוצים שאינם תירוצים, ולבנות מגדלים הפורחים באוויר^{לו}.

אשה נתקדשה לפני זמן רב, ואיננו יודעים האם באותה שעה היתה גדולה וקידושה חלו, או קטנה ואינה מקודשת. האם נוכל להחזירה מדין ?

^{לא} סוגיא יז פרק ד.

^{לב} ט"ז אורח חיים סי' קי ס"ק ח, ובמשנה ברורה שם ס"ק לה: "ומה ששיגיתי כבר העמידני על האמת".

^{לג} קובץ אגרות החזון איש ח"ב אות יא.

^{לד} פסחים כב; ובתפארת ישראל (אבות פ"ב מ"ד בועז אות ב ד"ה וביחוד) הוסיף שביקורת זו צריכה להמשיך גם לאחר הדפסת החידושים, וכתב שכן עשה רב אשי בכתיבת הש"ס. ובהליכות עולם (שער א סוף פרק א) הוסיף שכן דרך כל מחבר, שמחבר וחוזר ומתקן חיבורו.

^{לה} רש"י סנהדרין לב. ד"ה מחבלים.

^{לו} ע"פ תענית ז.

ספק ספיקא: ספק האם בזמן הקידושין היתה בת י"ב שנה, וגם אם היתה בת י"ב שנה, ספק האם באותה שעה הביאה סימנים? שאלה זו תלויה במה שלמדנו בשער זה. בנוסף, עיין בתוס' סנהדרין סט. ד"ה בידוע, בלשון הרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"י, ובמה שלמדנו בסוגיא ב פרק ב. לפי זה, מה נוכל עוד לומר לגבי הספק ספיקא הנ"ל?

הספק-ספיקא הזה תלוי בחקירתנו בעניין גדלות. אם היא גזיה"כ שצריך י"ג שנה וסימנים, אם כן באמת הוא ספק ספיקא. אך אם הגדלות עצמה היא הדעת, והי"ג והסימנים רק מעידים על הדעת – אם כן עצם הספק הוא רק האם היתה לה דעת או לא, והרי זהו ספק אחד ולא ספק ספיקא, ובזה ספיקא דאורייתא לחומרא. וכן כתב המהר"ט^{לז}.

מלשון הרמב"ם שם – "ואפילו הביא כמה שערות בתוך זמן זה אינו סימן"^{לח} משמע שדין י"ג ודין סימנים אינם שני תנאים נפרדים, אלא שדין י"ג רק קובע האם שתי השערות מוגדרות כסימן. אם כן, הגדלות נקבעת בעצם רק ע"פ תנאי אחד – הסימנים. ודין י"ג הוא רק תנאי להגדרת הסימנים הללו.

ובתוס' הנ"ל הוסיפו על דבריו וחידשו עוד יותר. לדבריהם י"ג שנה הם שיעור מדרבנן לזמן שבו מדרך הטבע יבואו ב' שערות (אעפ"כ פשוט שבפחות מ"ג דינו יהיה קטן מדאורייתא, שהתורה נתנה כח לחכמים לקבוע את שיעור הגדלות^{לט}).

ראינו^מ שספק ספיקא משם אחד אינו ספק ספיקא, אלא דינו כספיקא דאורייתא שלחומרא. נחזור כעת לאותה אשה שנתקדשה וספק אם היתה בת י"ב וספק אם הביאה סימנים. ע"פ הרמב"ם והתוס' הרי יש טעם נוסף לכך שאין זה ספק ספיקא. שהרי בעצם יש כאן ספק אחד: האם הביאה סימנים. הספק האם היתה בת י"ב הוא רק תנאי להגדרת הסימנים. גם את סברא זו כתב המהר"ט^{מא}.



^{לז} שו"ת מהר"ט ח"א סי' נא ד"ה והריני. וכתב שכיוון שלדעתו הי"ג שנה והסימנים רק מעידים על הגדלות, הרי אין כאן ספק ספיקא.

^{לח} ומקורו בנדה מו., אלא ששם היא מחלוקת.

^{לט} כמו שביארנו בסוגיא יח פרק ב לגבי השיטה ששיעורין דרבנן.

^מ סוגיא ב, מתוס' כתובות ט. ד"ה ואי.

^{מא} שו"ת מהר"ט ח"א סי' נא ד"ה ועוד.

תשובות לשאלות שבסיום השער השביעי

? נחזור שוב לאותה שאלה מתחילת הסוגיא, כאשר שמעון חשב שהוא גורר ספסל כבד שבוודאי ייצור חריץ, אך באמת גרר ספסל קל שאינו פסיק רישא. ע"פ הצד השלישי שהבאנו, שחיוב פסיק רישא נובע מידיעתו, האם שמעון עבר על איסור?

לפי צד זה, שמעון עבר באיסור. שכיוון שאיסור פסיק רישא נובע מידיעתו, פסיק רישא דלא ניחא ליה הרי אסור, כי הוא יודע שהתוצאה תקרה. וכן טעות בפסיק רישא לא יכולה להתיר, כיוון שע"פ דעתו היה זה פסיק רישא.

וזאת בניגוד לשני הצדדים האחרים בהגדרת פסיק רישא, שלשניהם שמעון לא עבר באיסור, כל אחד מטעמו^{מב}.

? ראינו שבספק פסיק רישא הספק הוא על המצב ולא על הפעולה. אם כך קשה, מדוע ספק פסיק רישא לא יהיה מותר מדין מתעסק, כמו מי שהתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, שטעותו היתה לא בפעולה אלא במצב העשב?

נחזור לדון בגדריהם של הכללים השונים, כפי שדנו בתחילת שער זה^{מג}.

בדבר שאינו מתכוון, וכן בספק פסיק רישא, מדובר שהאדם יודע שיש ספק האם יקרה מעשה-האיסור. אך במתעסק מדובר שהוא טועה ולא מעלה בדעתו כלל שיקרה מעשה-האיסור. לכן בספק פסיק רישא אין את ההיתר של מתעסק^{מד}.

? כידוע, ישנם פירות שיש לגביהם חשש תולעים, ולכן יש לבדקם קודם האכילה. מדוע? הרי האדם מתכוון לאכול את הפרי ולא את התולעת. גם אין ודאות שיש בפרי תולעת. אם כן לכאורה יש להתיר לאכול בלא בדיקה, מדין דבר שאינו מתכוון! כמה תשובות יש לשאלה זו, ומה החיסרון בכל אחת מהן?

ע"פ מה שלמדנו בשער זה, לשאלה זו ישנן שתי תשובות:

^{מב} כפי שביארנו בסוף פרק יא.

^{מג} סוגיא יט פרק ג.

^{מד} כפי שביאר הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות ג) את החילוק בין אינו מתכוון למתעסק. הובא לעיל סוגיא יט פרק ד.

א. כאן הספק אינו בפעולת האדם, אלא במצב הפרי – האם נמצאת בו תולעת. לכן זהו ספק פסיק רישא^מ, ולדעת הרעק"א, ספק פסיק רישא אסור. אך תשובה זו לא תועיל לדעת הט"ז (וכן הרמב"ן והר"ן) שספק פסיק רישא מותר.

ב. כאן מדובר באיסורי אכילה, ולדעת הקובץ שיעורים^מ, דין דבר שאינו מתכוון לא יכול להתיר איסורי אכילה, משום שהם איסורים בתוצאה. אך תשובה זו לא תועיל לדעת הפני יהושע שדבר שאינו מתכוון מתיר גם חלבים ועריות.

רש"י חידש חידוש גדול, שבפסיק רישא דלא איכפת ליה, לא רק שאסור כשיטת התוס' (שחלקו על הערוך שהתיר), אלא חייב. כיצד אפשר לחייבו, והרי גם אם נגדיר זאת כפסיק רישא, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכדברי התוס', שהרי כיוון שבפועל בוודאי שלא התכוון לתוצאה האסורה, ברור שגם לא התכוון למטרה שלה!

ראינו^מ שדנו האחרונים לגבי מלאכה שאינו צריך את מטרתה האסורה, וגם אינו צריך מטרה אחרת. לדעה שבמקרה זה חייב, דברי רש"י מיושבים, שהרי בפסיק רישא דלא ניחא ליה אינו צריך כלל את התוצאה (כגון החרין שנוצר ע"י גרירת הספסל), וממילא אינו צריך לא את מטרתה האסורה, וגם לא מטרה אחרת.

^מ שו"ת מנחת שלמה תנינא סוף סי' סג הזכיר את סברא זו ודן בזה.

^מ סוגיא כ פרק ה.

^מ סוגיא יט פרק ה.