

# דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר: בין בעלי התוספות לרמב"ן

אברהם ליפשיץ

מתפרסם לראשונה באתר דעת – תשע"ג \* 2013

## התוכן

- מבוא ..... 1
- א. ספקו של רבינא בברכות כ ע"ב, אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן ..... 6
- ב. ספק הגמרא בגיטין מה ע"א, אם דין המשנה שם, שאין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן הוא משום דוחקא דציבורא או דלא נגרי בהו ..... 9
- ג. ספק הגמרא בגיטין מב ע"ב, אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא ..... 12
- ד. ספקו של רבי אבא בר ממל בבבא קמא פו ע"ב, אם המבייש ישן ומת חייב או פטור ..... 13
- ה. ספק הגמרא בנדריים לה ע"ב, אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא ..... 17
- ו. ספקו של רבה בערכין, ה ע"א, אם המקדיש דמי ראשו למזבח נדון בכבודו או לא ..... 20
- ז. ספק הגמרא בבבא מציעא יז ע"ב, אם יש כתובה לאלמנה מן האירוסין ..... 24
- ח. ספק הגמרא בזבחים ו ע"א - ז ע"א אם קרבן עולה מכפר על עשה דלאחר הפרשה ..... 40
- ט. ספק הגמרא במגילה, כג ע"א, אם מפטיר עולה למנין שבעה ..... 46
- י. ספק הגמרא בשבת על שיעור זמן דחיית המילה לתינוק שהבריא ..... 55
- סכום: טבלת גישות ומסקנות ..... 57

## מבוא

בדיון על ההנחות המתודולוגיות של בעלי התוספות בחקר התלמוד, תופסת מקום מרכזי ההנחה בדבר אחידות הקורפוס התלמודי, דהיינו שלא תיתכן כל אי התאמה בין חלק אחד של התלמוד לבין משנהו. הנחה זו כשלעצמה בכוחה להוליד ספרות עצומה של קושיות ותירוצים על מנת ליישב את כל חלקי התלמוד אלו עם אלו.

עוד במאה הטי"ז מצא רבי שלמה לוריא, בהקדמתו (הראשונה) לים של שלמה חולין, לאפיין את מפעלם של בעלי התוספות בתכונה זו דווקא:

ונחזור לראשונות, לתלמוד אשר אנו עוסקין בו, ומימיו אנו שותים, לולי חכמי הצרפתים בעלי התו' שעשאהו ככדור אחד, ועליהן נאמר דברי חכמים כדרכונות, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, שנראה לנו כחלום מבלי פותר ומבלי עיקר, אלא סוגיא זו אומרת בכה וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר, וכל החתומות יתפשרו, ותוכן פסקיו יאשרו נמצא עיקר תפקידם של בעה"ת הוא ליישב את הסתירות שבין הסוגיות השונות. וניתן לומר שאף ר"ת עצמו אפיין כך את דרכו (ספר הישר, חלק החידושים, סימן תר):

נראין בעיני בלא מחלוקת לפי דרכי להשוות דברי התלמוד כיון דלא מתני גבי הדדי ולא מפלגינן בהו כל שכן בחד אמורא דלא משנינן הא דידיה הא דרביה. כדפר' גבי דפין ועדשים. ולגבי דרב אסי דמספקא ליה באחין שחלקו. וטובא איכא דמשני ליה הכי. שאם לא כן איך נסמוך על התלמוד. ובמקום נוסף (ספר הישר, חלק התשובות סימן נו):

כלל זה יהא [בידך] כי מתוך הילוך השמועה ופשוטה אני מפרשה והקושיות סעד כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה כ"ש קושיות אחרות.

תכונה זו נתפסה במחקר כלב ליבה של השיטה. כך ניסח זאת אביגדור אופטוביצר במבואו לראבי"ה<sup>1</sup> (עמ' 357): 'שיטת התוספות שהיא בגרעיניתה ישוב הסתירות והשוואת החילופים בתלמוד'. על הזיקה בין תכונה זו לבין ההשוואה בין בעלי התוספות לתלמוד, הצביע צ'רנוביץ<sup>2</sup> (שם):

כשם שהאמוראים עיקר תכליתם היה לאחה את הקרעים והסתירות, שמצאו בין קבצי המשניות ובין הברייתות והתוספות על ידי הויות, פירוקים ותירוצים, אף שהרשות נתונה לבקש יסוד הסתירות הללו בשינוי מקורות ובחלוקים יסודיים שאינם מתאחים, כך איחו בעלי התוספות בפולם את הסתירות שנתגלו בין סוגיות השמעות של הגמרא ומימראות האמוראים, הדביקו דבק לדבק, סתמו את הפירצות, וגיבלו ועשו את התלמוד עיסה אחת, מבלי להניח הנחה זו שאפשר שינוי מקורות יש כאן, הויות הויות, ולפעמים יש לומר 'גברא אגברא קא רמית'. בהמשך הפליג בדבריו:

מלאכה זו של השוואת מקורות וישוב הסתירות והנגודים שממקום למקום שהצטיינו בה בעלי התוספות היא אחת מהיותר יפות והיותר בהירות, כבדק השכל, עומק הבקורת, חידוד הרעיון ובבקיאות המפליאה אין לאופן מלאכה זו דוגמה לא בספרותינו ולא בשום ספרות שהיא.

ההנחה המתודולוגית העומדת בבסיס תכונה זו של ספרות התוספות היא כי שוררת הרמוניזציה מוחלטת על כל מרחביו של התלמוד הבבלי. צ'רנוביץ מחליט כי 'התוספות לשיטתם, שהמסדר האחרון של השי"ס יהיה מי שיהיה, כשסידר שני מאמרים המכחישים זה את זה, במסכת זו או במסכת אחרת רחוקה – אין חילוק, - מחויב היה להכריע ביניהם או להעיר על זה, ומשלא הכריע שמע מינה חילוק יש ביניהם'. מתוך כך הוא יוצא לערער, שכן 'אם נניח שמסדרים שונים היו להשי"ס או שלא היה להשי"ס סידור אחרון כל עיקר אין מקום לקושיות כאלו'.<sup>3</sup> אנו נבקש לבדוק

<sup>1</sup> אפטוביצר אביגדור, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים, תרנ"ץ.

<sup>2</sup> צ'רנוביץ חיים, תולדות הפוסקים, ניו יורק, תשי"ו-תש"ח.

<sup>3</sup> דומה שצ'רנוביץ הטיל משא כבד מדי על כתפי המסדר בשיטתם של בעלי התוספות. כך מערער הוא על הסתירה שמצאו התוספות ברכות לא ע"א ד"ה ומוצאו בין מנהגו של ר"ע שהיה אדם מניחו בזוית זו

נקודה זו, דהיינו עד כמה אחדות הקורפוס של הש"ס במשנתם של בעלי התוספות תלויה בהנחה המתודולוגית שיש מסדר לו לש"ס והוא אחראי על היחס בין חלקיו.<sup>4</sup> דווקא אורבך בספרו<sup>5</sup> לא ייחד מקום כמדומני לאפיון כה מרכזי של בעלי התוספות, אך תא שמע<sup>6</sup> בא והרחיב את ההנחה המתודולוגית הנ"ל (הספרות הפרשנית לתלמוד, ח"א, עמ' 72):

תפיסה עקרונית נתחדשה, כאמור, ונתעצמה בהדרגה, בבית מדרשם של בעלי התוספות, ולפיה התלמוד כולו – ולמעשה ספרות ההלכה החזל"ת כולה – היא קורפוס אחדותי. כל חלקיו של הקורפוס אחראים וערבים זה לזה, באופן שלא תיתכן מן הבחינה העקרונית, סתירה מהותית בעולם מושגי ובמגוון עקרונותיו וכלליו, מהלכיו ומסקנותיו, לכל היקפו, במסגרת המחלוקות הרבות המפורשות בו.... כל בעלי המחלוקת המרובים שבתלמוד, וכל המקשים והמתרצים, היו מודעים כולם איש לקושיית רעהו, אף אם לא תמיד מדובר בנוכחות אישית של כל הדוברים במהלך הסוגיא יחדיו, ויכולים היו לענות תשובה מספקת על כל שאלה שהעמיד לפניהם בעל מחלוקתם, גם אם אין התלמוד טורח לפרנס עד תום את כל השיטות העולות בו... מכיוון שכך הרי אנו יכולים וזכאים, ואולי אף מחויבים, להשלים תוכנה זו במהלך למודנו, בכוח סברתנו, מעבר למה שנכלל בסוגיא. כך הדבר לא רק לגבי קושיות תלמודיות שלא תורצו אלא אף לגבי קושיות חדשות, המתעוררות מעצמן אגב לימודנו, וסביר כי חובתנו לשקע עצמנו בלימוד התלמוד יומם ולילה מחייבת אותנו, ממילא, להעלות את מרב הסתירות והקושיות 'החבויות' בכל רחבי התלמוד כדי ליישבן ולהעמיק בכך את הבנתנו בדברי התנאים והאמוראים

ומוצאו בזוית אחרת לבין הברייתא שהבא לשחות בסוף כל ברכה מלמדן אותו שלא ישחה (צ'רנוביץ החליף את השורש ש.ח.ה בשורש ש.ה.ה), והערעור שלו הוא מכך שר"ע קדמון ולא מחוייב לברייתא, וכן קושיית התוספות כתובות קז ע"ב על חנן מהמימרא של היורד לתוך שדה חבריו, ושוב חנן תנא קדמון ולא קשה עליו ממימרא של רב ושמואל. מערעורים אלו הסיק צ'רנוביץ שקושיית התוספות היא על מסדר הש"ס, אך ניתן לומר בפשיטות שהקושיא היא על ברייתא שלא תואמת לרבי עקיבא, והרי יכולה אוליבא דידיה' (סנהדרין פו ע"א), וכן על רב ושמואל שלא תואמים את שיטת חנן במשנה מפורשת, מה עוד שפסק במשנה רבן יוחנן בן זכאי כחנן, וכך נפסקה ההלכה.

<sup>4</sup> מונח זה 'מסדר הש"ס' כמעט ואינו קיים בספרות הראשונים. מחיפוש במאגר של פרויקט השו"ת מצאתי שמונה מופעים של המונח (בכל ספרות הגאונים והראשונים שבמאגר!), האחד במיוחד לרש"י, נזיר, דף י ע"א, ד"ה ב"ש סברי, והוא מופיע בתוך ציטוט של המפרש מדבריו של 'המורה'. מוהרי"ן אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות (ירושלים, תשנ"א), חלק ג, עמ' 35 - 60, מרחיב על פירוש זה ומחליט כי הוא לתלמיד ישיבת וורמייזא סביב דורו של רש"י, ואף משער (עמ' 49) כי הוא לחתנו של רש"י, רבינו מאיר בר שמואל מרמרו, אביהם של רשב"ם ור"ת, שלמד בוורמייזא [ובטעות כתב גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים (ירושלים, תשס"א), עמ' 216, שהפירוש לנזיר שייך לפירושי מגנצא', ובהערה 275 שם כתב בשם אפשטיין שהוא שייך לרבי"ן, ואמנם הייחוס לרבי"ן הוזכר בכמה מקומות, עיין וויס, דור דור ודורשיו ח"ד (וילנא, תרס"ד), עמ' 292, אך דווקא אפשטיין שם שלל ייחוס זה]. 'המורה' לפי זה הוא ר' יצחק הלוי או ר' יעקב בר יקר (את המופע הזה של המונח ציין אפשטיין, עמ' 42, כדוגמא לכך שפירוש זה 'מצטיין בבקורת דרכי התלמוד וסגנונו', ואת שייכותו לבית המדרש של וורמייזא). שבעת המופעים האחרים הם מהתוספות, שלושה בפסחים (נט ע"ב ד"ה ולא עולת; סא ע"א, ד"ה שחטו למולין; קטו ע"א, ד"ה מתקיף לה – אגב, מתוך השוואה לתוספות הרשב"א לר"ש משנץ לשני המקורות הראשונים – לפרק העשירי חסר שם – עולה כי בקובץ הקדום אין שימוש במונח זה - במקור הראשון יש 'תלמודא' במקום – כך שאולי זהו סגנון של הר"א מטוך, העורך האחרון, ראה אורבך עמ' 608) וארבעה בחולין (נד ע"א, ד"ה וחזייה לדרב; עז ע"ב ד"ה הריני מתיר; צט ע"ב ד"ה לא במאה; קה ע"א ד"ה אי לימא). יש להוסיף אם כן את מופעיו של מונח זה, אצל תלמיד וורמייזא מצד אחד ואצל בעלי התוספות מצד שני, לתיאוריה של אברהם גרוסמן, על ניצניה של שיטת התוספות בישיבות וורמייזא, ראה חכמי צרפת הראשונים, עמ' 439 – 454 (עם זאת, הן אינן שייכות לתוספות האשכנזיות שאותן בייחוד קשר אפשטיין לשיטת וורמייזא, ראה מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, עמ' 663 ואילך).

<sup>5</sup> א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תש"מ.

<sup>6</sup> י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ח"א (ירושלים, תש"ס), עמ' 72.

תא שמע מרחיב הן בכמות והן באיכות. בכמות – הוא מחיל הרמוניה זו על כל ספרות חז"ל, ובאיכות – הוא דורש הרמוניה של כל סוגיא עם כל אחת מן השיטות שבמחלוקות השונות בש"ס, גם הדחיות שבהן, ואפילו עם שיטת המקשן שעלתה בסוגיא כל שהיא. ח' סולוביציק מגדיר הנחה זו לבין הדיאלקטיקה של בעלי התוספות:<sup>7</sup>

את התנועה הדיאלקטית מאפיינת הנחות היסוד שלה באשר לטיב דיוני התלמוד לעומת ההנחה של קודמיהם, וכן דרך למוד הגמרא שהנחות הללו מחייבות. קודמיהם תפסו שיש "סוגיא דשמעתתא" (סוגיית השמועה), כלומר סוגיה מרכזית בנידון מסויים, והיא היא הקובעת את ההלכה. סוגיות משניות, ואין צריך לומר אמרות צדדיות בסוגיות אחרות, טפלות הן לסוגיה המרכזית. כמוכן, לכתחילה מנסים לקיים את שתי הסוגיות אם בדרך "חילוק" אם בדרכים אחרות לפתרון. ואולם אם בסופו של דבר שילוב הסוגיות נראה בלתי סביר, אפשר להתעלם מהסוגיות המשניות. השיטה הדיאלקטית דוחה עקרונית תפיסה זו. היא מניחה שאין בש"ס סוגיה דחוייה. כל הסוגיות, ואף הרחוקות והמשניות ביותר, הדנות בנושא מסוים שוות ערך הן ובאות ומלמדות זו על זו – הרי אמרו "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר". אין "סוגיא דשמעתתא". אדרבה, סוגיות התלמוד הם מטיבן מקוצרות ואף מקוטעות, ורק בזימון של כל הסוגיות הרלבנטיות לאכסניא אחת ומתוך ראייה כוללת של מלוא הנתונים אפשר להבין מהו הפירוש האמיתי של הסוגיה. פירוש שהולם יפה דיון במסכתא אחת אך עומד בסתירה גלויה לדיון אחר באותו נושא במסכתא אחרת אינו אלא שלב ראשון בהבנת הדברים.

אנו נבקש לבדוק עד כמה אכן קפדנית היא דרישת ההרמוניזציה של בעלי התוספות, ובייחוד מה עמד בבסיסה של הנחה זו. ניתן להעלות שתי גישות מרכזיות לביסוסה של הנחה זו. הראשונה – גישה ספרותית - היסטורית, הטוענת שמסדר אחד לו לש"ס וקפדן מאד היה בכתיבתו כך שלא אפשר כל אי התאמה, אף קלה שבקלות, בדבריו.<sup>8</sup> הגישה האחרת – המשפטית, נובעת מהמחויבות ההלכתית שהיתה להם לבעלי התוספות ביחס לתלמוד, דבר שלא אפשר להכיל אמירות סותרות, ורק כדי להגיע לפסיקה עקיבה והרמונית, הוכרחו בעלי התוספות לאחד את חלקי התלמוד 'ככדור'. גישה משפטית זו דומה במובן מסויים למודל של חקר מדעי הטבע. הפיזיקאי שבודק את תוצאות מעבדתו אינו נדרש (דרך כלל) לכוונתו הסמויה של הבורא, אלא מתייחס לתוצאות כנתונים קיימים שאין להכחישם, וממילא יש לשלב אותם בתיאוריות הקיימות או במקרי הצורך לפתח תיאוריות חדשות שיסבירו את הנתונים החדשים. כך לדוגמא במקרה של עימות בין תוצאות ניסוי מסוים לתיאוריה מקובלת, אם אכן הניסוי בוצע כראוי, לא ניתן יהיה לבטל את הניסוי בטענה שמי שביצע אותו אינו מודע לתיאוריה, שכן תקיפותו של הניסוי, כמו תקיפותה של התיאוריה, אינם תלויים באדם שהגה או ביצע אותם. המדען 'כפוי' להכיר בתקיפותם של הנתונים וממילא עליו ליצור הסבר חדש שיהלום את שלל הנתונים הקיימים. הסבר זה, מבחינת המדען, אינו צריך 'להכנס' למחשבתו של הבורא, אלא נכונותו של ההסבר תלויה אך ורק בהצלחתו להסביר את כל הנתונים. כך היא התמונה, לפי גישה זו, בעניין יחסם של בעלי התוספות לתלמוד. כיוון שהתלמוד התקדש והפך לקאנוני, כל סוגיא מקבלת מעמד של תופעת טבע. ההתאמה בין הסוגיות אינה נדרשת כחלק מאמונה שעורך סוגיא פלונית הכיר את סוגיא אלמונית, אלא כחלק מיצירת תיאוריה המחויבת להכיר בתקיפותם של הנתונים

<sup>7</sup> יינם, תל אביב, תשס"ג. ראוי לציון השמוש שעושה סולוביציק בכלל 'דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר', כביטוי של שיטת ההרמוניזציה של התוספות. כפי שנראה להלן הרמב"ן השתמש בבטוי זה כדי להציג את השיטה הנגדית.

<sup>8</sup> יש למצוא הקבלה לגישה זו ביחסם של חז"ל עצמם למקרא, עיין זאב לוי, הרמוניטיקה, עמ' 17-18: 'חז"ל ראו, כאמור, בתורה מסר אלוקי לאדם, אשר בשל מוצאו האלוקי לא ייתכנו בו סתירות. נובע מזה, כי אם אין סתירות בטקסט המקראי, אזי מבחינה עקרונית אפשרי, או אף הכרחי, לחשוף את רבדיו העמוקים יותר, על מנת לסלק וליישב את הסתירות המדומות המתגלעות, כביכול, על פני השטח של הכתוב'.

השונים המפוזרים בכל רחבי התלמוד. אין כאן אם כן חשיפת כוונותיו הסמויות של המחבר,<sup>9</sup> אלא יצירה של תיאוריה, שעקרונית אין בעיה להגדירה כתיאוריה מחודשת.<sup>10</sup> ננסה במהלך החלק הנוכחי להכריע בין שתי הגישות על ידי בדיקת התייחסותן של בעלי התוספות לסיפור 'רכות' יותר, דהיינו אי התאמות הקיימות ברחבי הש"ס, שלא פוגעות במסקנות ההלכתיות שנוגעות לעניין. נבחן אם אף שם נחלצים בעלי התוספות ליישב ולאחד, או אולי שם הם מרפים מדרישתם זו. אגב זאת נבחן אם ניתן להסיק על יחסם של בעלי התוספות לשאלת מעמדו של 'מסדר הש"ס'. הדוגמאות הנדונות בחלק זה מציגות תופעה שכיחה: התלמוד מעלה בעיה במקום אחד (להלן: הסוגיא העיקרית) ולא פותר אותה, ואילו במקום אחר (להלן: הסוגיא הזרה) הבעיה נפתרת במפורש או שניתן לפותרה על ידי דיוקים מאותה סוגיא. כאן לא קיימת הבעיה מהגישה המשפטית, שכן ניתן לפתור את הספק על הסוגיא הזרה, ללא שתעלה סתירה לכך מהסוגיא העיקרית. אמנם, הבעיה קיימת לפי התפיסה הספרותית, שכן אם מסדר אחד הוא לש"ס, שיהיב פרקיו זה על זה (ע"פ לשון הרמב"ם בפתיחת המורה נבוכים), עדיין קשה למה לא נעזר הוא בסוגיא האחרת, והתעלם ממנה בעריכת הסוגיא העיקרית. דרך טיפולם של בעלי התוספות יכול אם כן לשמש אבן בוחן לבירור גישתם בענין מרכזי זה.

דרך עיסוקינו בסוגיות השונות נרחיב את יריעת הבדיקה כך שנבחן, מהזווית של מדוכה זו, את היחס בין הקבצים השונים של בעלי התוספות, בינם ובין ספרות ההלכה של בעלי התוספות, בינם לבין הספרות שקדמה להם, הגאונים הרי"ף ורש"י, ובעיקר: בינם לבין הספרות המקבילה, הראשונים מבית המדרש הספרדי, הפרובנסיאלי ועוד.

<sup>9</sup> על ההבדל בין חשיפת כוונותיו של המחבר לאמירה עצמאית של הפרשן, ראה זאב לוי, הרמנויטיקה (תל אביב, תשמ"ז), עמ' 19-25, 93, ובייחוד בפרק הי"א: 'מי שולט על היצירה – המחבר או ההרמנויטיקן'. יש לעיין בשאלה אם יש זיקה בין האפשרות שעולה כאן לבין המתודות הסטרוקטוראליסטיות, ראה בספר הנ"ל, עמ' 245, ששלל קשר כזה ביחס לבעלי התוספות. בפתיחת ספרו, הספרות הפרשנית לתלמוד (עמ' 13) מבחין תא שמע בין פשט לדרש בפרשנות התלמודית: "אופייה המורכב והמסובך ... של תשלובת ספרותית ענקית זו הקרויה בפינו 'תלמוד', מביא לידי כך שרוב דפיו, שורותיו וסוגיותיו, אין הטקסט מעלה משמעות ברורה וחד משמעית של 'פשט' אובייקטיבי, אלא על פי אחת מן הדרכים המגוונות שהציעו פרשניו בעבר ובהווה", אך ראה שלום רוזנברג, 'בין פשט לדרש על פרשנות ואידיאולוגיה', דעות לז (תשכ"ט), עמ' 92, שם הוא יוצא כנגד מ"צ סגל שהקביל את החילוק שבין פשט לדרש (בפרשנות המקרא) לחילוק בין אובייקטיביות לסובייקטיביות, ואילו רוזנברג מציע שם הקבלה הפוכה כמעט. מחברים שונים עמדו על התופעה המפתיעה הקיימת אצל פרשני הרמב"ם, שאף במקרים שהרמב"ם עצמו תירץ את דבריו במשנה תורה (בדרך כלל בתשובותיו לחכמי לונל) באופן מסויים, או אף חזר בו לחלוטין מדבריו שם, עמלו הפרשנים להצדיק את דבריו הראשונים בצורה למדנית, והתכחשו בדרכים שונות לדבריו האחרונים שלו עצמו. ראה על כך: הרב ראובן מרגליות, 'תולדות רבינו אברהם בן הרמב"ם', (בתוך: רבינו אברהם בן הרמב"ם, מלחמות השם, ירושלים, חש"ד), עמ' יג הערה 3; יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשס"א, עמ' 72 – 74, והערה 171; ישראל מאיר תא שמע, כנסת מחקרים ב (ירושלים, תשס"ד), עמ' 317 – 327; אברהם ליפשיץ, 'יחסם של האחרונים לתגליות נוסח', סיני, שנה עא, כרך קמא (תש"ע), עמ' פג-קו. על מקרה דומה, בו רצו האחרונים לתרץ את הרמב"ם 'באופן טוב יותר' מתירוצו שלו, אלא ששם נתגלה שהנחת האחרונים מבוססת על נוסח שגוי בתלמוד, ראה ש"ז הבלין, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים ובני דורו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 434 – 437.

<sup>10</sup> כאמור קשה למצוא אמירות מתודולוגיות ישירות אצל בעלי התוספות, אך הבחנה זו שבין חשיפת קדמוניות לבין יצירת חדשות, עם עדיפות ברורה לאחרונה יש ברש"י לקהלת א: ט:

מה שהיה הוא שיהיה וגו' - בכל מה שהוא למד בדבר שהוא חליפי השמש אין בו חידוש לא יראה אלא מה שהיה כבר שנברא בששת ימי בראשית, אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חדושי טעמים כענין שנאמר (משלי ה) דדיה ירווך בכל עת מה הדר הזה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו טעם, וכן מצינו במסכת חגיגה שאמר רבי אליעזר בן הורקנוס דברים שלא שמעתן אזן במעשה מרכבה.

נפתח בדברי הרמב"ן (מלחמות ה' למסכת ברכות, יב ע"א מדפי הרי"ף) שריכוז כמה סוגיות המקיימות תופעה זו:

ושמעתי שיש מן הגאונים שסמכו הדבר מההיא דאתמר בפרק שלישי רב אמר לא ברית ולא תורה ולא מלכות ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינה לא בנשים ולא בעבדים ואם אינן חייבים אלא מדבריהם מה ראייה נשים ועבדים לעיקר ברכת המזון שבתורה וזהו דעת הגאונים וסמיכתן בדבר זה ואל תתמה שיש כיוצא בזה בתלמוד בעיות שלא נפשטו במקומן ובמקום אחר מתברר עיקרן שתיים מהן בפרק השולח דאבעיא להו אין פודין את השבוים יתר על כד דמיהן מאי טעמא אי משום דוחקא דצבורא אי משום דלא נגרי בהו ולא אפשר דוכתא ואפשיט מההיא דתניא במסכת כתובות נשכית והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה וכו' וכן כתבו הגאונים שם ואחרת באותו הפרק מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא ולא אפשר כלל ואחרת באותו הפרק מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא ולא אפשר כלל ובמסכת כריתות אמרו קסבר מעוכב גט שחרור אוכל ועוד בפרק החובל ביישו ישן ומת מהו ולא אפשר ובפ' אלו הן הנחנקין אמר רב ששת ביישו ישן ומת פטור וכך היא גרסתו של רבינו שלמה שם ובפרק אין בין המודר אבעיא להו כהני שלוחי דידן הוו או שלוחי דרחמנא הוו ולא אפשר ובמסכת קדושין ובמקומות אחרים אמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו ולא אפשר מיניה בדוכתא ובגמ' עצמה בפ"ק דערכין דמי ראשי לגבי מזבח מהו נדון בכבודו תיקו והתם אמר בשמעתא דלעיל והא מבעי מבעיא לך כי אבעיא ליה מקמי דשמעית להא מתניתא השתא דשמעית להא מתניתא לא אבעיא לי וכיוצא באלה סתומות ומפורשות רבות במקומות אחרים כ"ש בכאן שאין פשטא של בעיא זו אלא מסוגיות השמועות ודברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר.<sup>11</sup>

התופעה הנדונית היא ספק שהועלה בסוגיא מסויימת ולא נפשט באותו מקום, וניתן לפושטו מסוגיא אחרת. לכאורה מצב זה יוצר קושי שכן עורך הסוגיא הראשונה היה צריך להעזר בסוגיא האחרת כדי לפשוט משם את הספק. הרמב"ן טוען כי תופעה זו אינה קשה, שכן דברי תורה עניים במקומם (דוק: 'במקומם', דהיינו בסוגייתם העיקרית)<sup>12</sup> ועשירים במקום אחר. את הביסוס לכך מוצא הרמב"ן בעובדה שתופעה זו אינה ייחודית, ומצוייה במקומות רבים. שש דוגמאות שונות נזכרות כאן ברמב"ן, ואלו ששת הספקות:

- א. ספקו של רבינא בברכות כ ע"ב, אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן.
- ב. ספק הגמרא בגיטין מה ע"א, אם דין המשנה שם, שאין פודין את השבוין יתר על כדי דמיהן הוא משום דוחקא דציבורא או דלא נגרי בהו.
- ג. ספק הגמרא בגיטין מב ע"ב, אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא.

<sup>11</sup> סוגיא נוספת, שהרמב"ן פושט את ספקה על פי סוגיא זרה, ולא מזכירה כאן, יש בנדרים יא ע"ב, בנודר בבשר שלמים, אם דנים בו כלאחר זריקת דמים ומותר, או לפני זריקת דמים ואסור. הרמב"ן (הלכות נדרים, פרק ב, דף ד ע"ב, עמ' טז במהד' הרש"ל, הובא בר"ן נדרים, יג ע"א ד"ה ולענין הלכה) פשט להיתר: 'ואע"ג דבעיין לא איפשיטא הכא בדוכתא מסקנא במסכת נזירות (כב ע"ב) דבסיפא מתפיס', אך עיין ריטב"א שם, שהותיר את הספק על כנו. גם ברמב"ם, נדרים, א: טו, פסק לחומרא, ועיי"ש בכסף משנה, שהסביר דעתו, שספיקא הוא. וראה גם משנה למלך, תרומות ד: ב, שבא לפשוט כך איבעיא נוספת, נדרים לו ע"ב, על התורם שלא מדעת בעל הבית, וציין לכלל האמור. לעומת זאת בסוגיא אחרת בנדרים, עא ע"ב-עב ע"א, הסתפקה הגמרא אם גירושין כהקמה או כשתיקה, והרמב"ן שם (הלכות נדרים כג ע"ב, עמ' פד במהד' הרש"ל) בעקבות הרי"ף (וכן הרמב"ם נדרים, יא: יז) כתב שהבעיא לא נפשטה (ולכן אזלינן לחומרא), ואילו הרשב"א שם כתב לפשוט ממימרא של שמואל הסוגיא לעיל, עא ע"א, לקולא דגירושין כשתיקה (וכן פסק המאירי), והסביר באריכות שהגמ' לא פשטה כיוון דבעי למידק ממתני' או ממתניתא, והשווה זאת לסוגיית כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן (ראה להלן סוגיא ה), ואולי הרמב"ן מאן בדברי הרשב"א מכוח החילוק של המהרש"א (עב ע"א על הרי"ן ד"ה ולענין), שכתב שדברי שמואל יכולים להתפרש על מיתה דווקא ולא על גירושין.

<sup>12</sup> כך הוא נוסח גם בירושלמי ר"ה, פ"ג ה"ה, דף נח ע"ד, וכן במשנת רבי אליעזר (ניו יורק תרצ"ד), עמ' 26, וכן הובא בתוספות כריתות, יד ע"א, ד"ה אלא דפרס, אך באוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמ' 286: עניים במקום אחד, ועשירים במקומות אחרים.

- ד. ספקו של רבי אבא בר ממל בבבא קמא פו ע"ב, אם המבייש ישן ומת חייב או פטור.  
 ה. ספק הגמרא בנדריס לה ע"ב, אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא.  
 ו. ספקו של רבה בערכין ה ע"א, אם המקדיש דמי ראשו למזבח נדון בכבודו או לא.  
 כאמור, הרמב"ן מסתפק בהצגת הסוגיות כדי להוכיח את הכלל שטבע, דהיינו שהסוגיא העיקרית מתעלמת לעתים מאינפורמציה המצויה בסוגיא אחרת אינפורמציה שהיתה יכולה לתרום לפתרון ספק בסוגיא העיקרית. נעבור כעת לבדיקת שיטתם של בעלי התוספות<sup>13</sup> וראשונים אחרים בסוגיות אלו.

### א. ספקו של רבינא בברכות כ ע"ב, אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן

ברכות כ ע"ב:

אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה - לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת (בשלמא) דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, (אלא אי) +מסורת הש"ס: [ואי] + אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי? - תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? - ולטעמך, קטן בר חיובא הוא? - אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.

הסוגיא כאן מנסה אמנם לפשוט את הספק אך דוחה את הנסיון, וכך נותר הספק בעינו. בתחילת הציטוט שהוא לעיל ממלחמות ה', מביא הרמב"ן את 'יש מן הגאונים', שפתרו את הספק על פי דברי רב, לקמן מט ע"א:

דאמר רב חננאל אמר רב: לא אמר ברית ותורה ומלכות - יצא. ברית - לפי שאינה בנשים, תורה ומלכות - לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים.

הוכחתו של רב תקיפה רק אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, שכן אם לא כך, יוצא שכל החייבים בברכת המזון אכן שייכים בברית תורה וארץ. עולה אם כן מסוגיא זו, שנשים בברכת המזון דאורייתא, עד כאן דברי אותם גאונים.<sup>14</sup> מעתה - קושי בדבר, מדוע לא פשטה הגמ' עצמה בסוגייתה העיקרית (כ ע"ב) את הספק מהסוגיא הזרה. הרמב"ן, כאמור, תחת לפתור את הקושי מאבחן כאן תופעה כללית בתלמוד, שסוגיא עיקרית לא משתמשת בכל הנתונים שבש"ס כדי

<sup>13</sup> היחס שבין בעלי התוספות לרמב"ן, ובייחוד השפעתם עליו, נדונה אצל תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב' עמ', 38 – 49, וכן ראה: משה הלברטל, על דרך האמת, עמ' 84 הערה 101.

<sup>14</sup> במקום אחר (חידושי לתלמוד, ב"ב פא ע"א) התחבט הרמב"ן בפירושה של סוגיא זו בברכות ובהכרעתה. מהרי"ף משמע שחיוב האשה בברכת המזון הוא דאורייתא, וכן הביא הכפתור ופרח (סוף פרק כה, הובא באוצר הגאונים, ח"ב, עמ' 25), בשם רב האי גאון. בעל המאור הותיר זאת כבעיא דלא אפשיטא, וכן ברמב"ם, ה' ברכות (ה: א) וברא"ש (פ"ג סימן יג) ובשו"ע (קפו: א). המנהיג (מהד' רפאל, עמ' רכ) ורבינו יונה כאן בברכות פסקו שאשה חייבת רק מדרבנן, וכ"כ הנמוקי יוסף ב"ב שם. מכל מקום קשה ללמוד מתוך שיטת הפוסקים על קבלתו או אי קבלתו של הכלל שטבע הרמב"ן, שכן גם לפוסקים שחייבת דאורייתא יש נימוקים אחרים מלבד הסוגיא לקמן, עיין ברב האי גאון ובראב"ד, וגם לפוסקים שאשה פטורה מדאורייתא, או שמתירים את ההכרעה בספק, יש אפשרות לדחות את הראיה מהסוגיא לקמן על פי דברי התוספות שכתבנו בפנים. אמנם הרמב"ן הביא בשם 'גאונים' שפשטו את הספק מתוך הסוגיא לקמן, ולמרות שלא איתרתי במי המדובר יש כאן לכאורה מקור קדום לכללו של הרמב"ן, אלא ששימוש חד פעמי כגון זה אינו דומה לניסוח כלל שכוחו יפה בסוגיות רבות כמו שעשה הרמב"ן, כך שעדיין נראה שהרמב"ן הוא הראשון שטבע כלל זה, אך ראה לקמן בסוגיא על ביישו ישן ומת, שכבר קדמו האור זרוע.

לפתור את ספיקה.<sup>15</sup> תוספות אינם מתייחסים באופן ישיר לקושי הנוצר מהשוואת הסוגיות, אך מתוך דבריהם בסמוך סר הקושי מאליו. על עיקר ספיקו של רבינא הם דנים:

נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן - פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון<sup>16</sup> אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוה אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה.

מהו אם כן מקור הספק? מדוע שנשים לא יתחייבו בברכת המזון מדאורייתא? נחלקו: רש"י פירש לפי שאינם בירושת הארץ. תוספות דחו את פירושו, ותלו את הדבר בשיטה (מט ע"ב) שמי שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, וכיוון שנשים לא שייכות באמירה זו, האם הם חשובות כגבר שלא אמר, דהיינו פטורות מדאורייתא, או שכיוון שאין הן שייכות בדבר, חובה זו של דף מט ע"ב לא אמורה לגביהן. יוצא מדברי התוספות שכל ספיקה של הגמרא הוא רק לשיטות שחולקות על רב, שהרי לשיטת רב, לא רק שניתן לפשוט את הספק ממבנה טיעונו כמו שאמרו הגאונים שברמב"ן, אלא הרבה מעבר: אין כלל מקום לעורר את הספק, שכן אין כל סיבה לפטור את הנשים מחיוב. הדברים מפורשים יותר, וגם מיוחסים יותר, בקובץ קדום יותר של תוספות לברכות, שהוא המקור לתוספות 'שלנו',<sup>17</sup> תוספות רבי יהודה שירליאון (כ ע"ב, ד"ה נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן):

פירש"י ז"ל ... תימא לה"ר אלחנן ז"ל נהי דגר יכול לומר שהנחלת לאבותינו בברכת המזון ... מ"מ איך יוציא אחרים ידי חובתן כיון שאין לגרים חלק בארץ כמו נשים ... ועוד הקשה ... איך יוציאו כהנים אחרים בברכת המזון ידי חובתן ... ואם היינו מפרשים שום טעמא דהכא דמיבעיא ליה בנשים משום דאמר לקמן בפ' ג' שאכלו אם לא אמר ברית ותורה וחיים ומזון בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא הוה מצי למימר ברית ותורה הוה מדרבנן, או דילמא דהיינו דווקא באנשים שהם בני ברית ותורה, אבל נשים לא שייך בהו והוה דאורייתא, ולית ליה הא דרב דאמר יצא לפי שאינה בנשים וצ"ע.

<sup>15</sup> המאירי על אתר מציין שיש המערערים על כללו של הרמב"ן (אך כדרכו - ללא הזכרת שמות, לא של הרמב"ן ולא של המערערים): 'ואעפ"י שיש מערערין בה מצד מצד שלא הובררה כאן ואין דבר המסתפק במקומו מתברר שלא במקומו, אף זו מקומה היא, ולא עוד אלא שמצינו הרבה בתלמוד מסופקות במקומן ומתבררות שלא במקומן'. מוזכרת כאן אם כן שיטה שאינה מסכימה לפשוט ספק שנתרה בו סוגיה אחת מסוגיה אחרת. מסתבר שסיבת ההתנגדות היא שמעשה כזה טומן בחובו את הטענה כי עורך הסוגיא שנתר בספק לא היה מודע לדברי הגמרא בסוגיא האחרת, מה שמתנגד לתפיסה ההרמונית של התלמוד. ואמנם הרמב"ן כדי להגן על עצמו מטענה זו משתמש בעקרון דברי תורה עניים במקומן וכו', אך נשאלת השאלה מהי התפיסה העומדת בסיס עקרון זה (לפחות בעיניו של הרמב"ן), האם מונחת כאן אמירה על חוסר ההרמוניה של התלמוד, או אולי נטען כאן כי עורך של סוגיא פלונית, למרות מודעותו למקור האחר, אינו אמור למצות את הדיון, ובנקודות מסוימות הוא הותיר ללומד את העבודה, מעין מה שמקובל לומר ברמב"ם שסמך על מה שכתב במקומות אחרים. וראה מה שנדון לקמן בדברי התוספות בסוגיית כהני שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, ובדברי המגיד משנה בהלכות נזקי ממון בהקשר לסוגיית בייש ישן ומת, שמעלים את הסברא שעורך הסוגיא התעלם במכוון מהמקור האחר משום שרצה לפשוט ממקור תנאי דווקא.

<sup>16</sup> ובשלטי גבורים יא ע"ב אות ח אכן פירש כך ברש"י: וכהנים ולוים לפירוש רש"י אינן חייבין בברכת המזון (!) ולפירוש התוספות והמרדכי חייבין, וראה בהערות המהדיר על התוספות רא"ש על אתר, שהביא מהעניינים למשפט שהוכיח שאף לרש"י הם חייבים.

<sup>17</sup> אף התוספות 'שלנו' לברכות מבית מדרשו של ר"י שירליאון, אלא שנערך כשני דורות אחריו, וקיצר הרבה את לשונו, ראה אורבך, בעה"ת, עמ' 600 - 601. על ר"י שירליאון ראה עוד: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ח"ב, עמ' 107 - 108.

למדנו שהמקשן הוא רבינו אלחנן, בנו של ר"י הזקן, ואולי התרצן הוא ר"י שירליאון עצמו.<sup>18</sup> מכל מקום מלבד הוספות שיש כאן על התוספות המקוצר 'שלנו' מסיום הדברים אנו למדים על ההדגשה בחילוק בין דברי רב בדף מט לבין הספקן בסוגייתנו שילית ליה הך דרב'. גם בתוספות הרא"ש על אתר מובאים הדברים כעין לשונו של ר"י שירליאון, דהיינו עם ייחוס הקושיא לרבינו אלחנן, התירוץ בשם 'יש אומרים', והסיום שלספקן כאן 'לית ליה הא דרב'. פשוט אם כן, שלפי תוספות כלל לא ניתן להיעזר בדברי רב כדי לפתור את הספק בדף כ ע"ב. יש כאן אמנם פירוש למדני מחודש בצדדי הספק של הגמרא, שמוביל בסופו של דבר לחילוק בין הדוברים, דהיינו הספק בדף כ הוא לדעת החולקים על רב, והסוגיא בדף מט מצטטת את רב. הרמב"ן, שהשתמש בסוגיא זו כדי להוכיח את שיטתו וודאי הבין את הספק בגמרא כרש"י. ואכן כך מפורש בחידושו לבבא בתרא, פא ע"א:

ויש ששואלים היאך מוציאין שאר הגרים את הרבים ידי חובתן בברכת המזון אע"פ שאמו מישראל שהרי לא נטלו חלק בארץ ומדרבנן ניהו כדאמרין במסכת ברכות (כ' ב') דנשים בברכת המזון דרבנן וטעמא דמילתא משום דלאו בת נחלה היא, וא"ת אין הכי נמי שאין מוציאין אחרים ידי חובתן כשאכלו שיעורא דאורייתא, א"כ כהנים נמי לא יוציאו אחרים דתניא בתוספתא הכהנים מביאין ולא קורין לפי שלא נטלו חלק בארץ ר' יוסי אומר כשם שנטלו לויים כך נטלו כהנים, ורב חסדא כהן היה וברוך בי ריש גלותא (שם מ"ט א') ואין ספק שמוציאין את הרבים ידי חובתן, ואפשר משום דקיימא לן כר' יוסי ולר"מ נמי איפשר דסבירא ליה שאין ברכת המזון תלויה בחלק הארץ ובעיין דבפ' מי שמתו אליבא דר' יוסי, ולפי זה צריך לזוהר שלא יברך גר לישראל כשאכל שיעורא דאורייתא, כדרך האשה, ויש מפרש פירוש אחר באותה שמועה שבמסכת ברכות.

הקושיא על גרים וכהנים נובעת כאמור רק מפירוש ושל רש"י שהספק באשה הוא בגלל חלקה בארץ, ותירוץ של הרמב"ן הוא כי הכהנים לפי רבי יוסי נחשבים שנטלו חלקם בארץ. המעניין הוא כי בסוף הדבור מציין הרמב"ן כי יש מי שמפרש פירוש אחר בשמועה בברכות, ומסתבר מאד שכוונתו לפירושם של בעלי התוספות, ממנו יוצא שהקושיא על כהנים וגרים נעקרת. אף תלמידו של הרמב"ן, הרשב"א, הביא בחידושו על ברכות את פירושו של רש"י בתחילה ואחר כך את פירושו של התוספות בשם 'ויש מפרשים':

בעא מיניה רבינא מרבא נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. וא"ת מאי קא מבעיא ליה והא מצות עשה שלא הזמן גרמא היא פרש"י ז"ל משום דכתיב וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך ונשים לא נטלי חלק בארץ, וא"ת א"כ אף בעבדים [וגרים] כן שאף הן לא נטלו חלק בארץ ולבעי מיניה נשים ועבדים [וגרים] וי"ל דשאני גרים שהם זכרים ושם זכרים נטלו חלק בארץ, וי"מ דאיסתפקא ליה משום דאמרין לקמן בפ' שלשה שאכלו [מ"ט א'] דכל שלא אמר ברית ותורה בארץ בברכת המזון לא יצא ידי חובתו,

<sup>18</sup> שמא יש להקדים תירוץ זה לר"ת. כך מופיע בהגהת אשר"י בבא בתרא פרק חמישי סימן יא: 'גר מביא בכורים ואין קורא משום דלא מצי אמר אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו ומכח זאת המשנה לא היה מניח ר"ת לגרים לזמן וקתני נמי כשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר א-להי אבות ישראל וכשהוא בבית הכנסת אומר א-להי אבותיכם ואם היתה אמו מישראל אומר אבותינו ור"י אומר דלא קיי"ל כההיא משנה אלא כרבי יהודה דאמר בירושלמי דגר מביא וקורא מ"ט דכתיב אב המון גוים נתתיך ... ור"ת אומר דההיא דירושלמי משבשתא היא ובה"ג פוסק כר"ת ורבינו שמשון אומר דאע"ג דאמו מישראל נהי דמצי למימר לאבותינו מ"מ אין חייב מן התורה בברכת המזון ואין יכול להוציא את אחרים דכתיב וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך ולא היה לו חלק בארץ ומהאי טעמא מספקא ליה לגמרא אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה ולא נהירא דלגבי נשים הוי טעמא לפי שאין ברית בנשים ולא משום דכתיב אשר נתן לך. פר"י. מהרי"ח. מספר נקודות חשובות עולות מקטע זה. הוויכוח בין ר"ת לר"י (הזקן) נסוב על השאלה אם גר יכול לומר 'לאבותינו' בברכת המזון, וממילא אם הוא יכול להוציא אחרים. רק רבינו שמשון (משנץ?) העלה את הבעיה הנוספת של אי נחלת הארץ, שזו הבעיה לדבריו גם בנשים. על כך הקשה בעל ההגהות [רבי ישראל מקרמז, ראה בעה"ת, עמ' 249 – 250], שהבעיה בנשים אינה הארץ אלא הברית. יוצא אם כן שר"ת ור"י שדנו רק מטעם הנוסח לאבותינו אף הם הבינו כנראה שספק הגמרא על נשים הוא לא בגלל הארץ כרש"י אלא בגלל הברית כתוספות, ומכאן שתירוץ זה קדום עד ר"ת עצמו.

והלכך נשים דלא אפשר להו למימר ברית ותורה אף הן אינן חייבות דאורייתא ולית ליה הא דרב דאמר התם יצא לפי שאינו בנשים.

את השאלה כיצד הביא הרמב"ן במלחמות את הראיה מסוגיא זו, ללא ההסתייגות שיש בה פירוש אחר של בעה"ת שמקעקע את הראיה, ובחידושו לבבא בתרא הוא עצמו רמז ככל הנראה לפירושים, ניתן ליישב על ידי דברי תא שמע על תהליך התקרבותו של הרמב"ן לבעלי התוספות לאחר כתיבת המלחמות.<sup>19</sup>

### **ב. ספק הגמרא בגיטין מה ע"א, אם דין המשנה שם, שאין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן הוא משום דוחקא דציבורא או דלא נגרי בהו**

גיטין מה ע"א :

מתני'. אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם; ואין מבריחין את השבויין, מפני תיקון העולם; רשב"ג אומר: מפני תקנת השבויין.

גמ'. איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דציבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו<sup>20</sup> ולייתו טפי? ת"ש: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד.

להלן נתמקד ברישא של המשנה. הטעם לאיסור, 'מפני תיקון העולם', אינו מבואר דיו, ובגמרא הסתפקו אם החשש הוא להגברת פעולות השבי או לפגיעה הממונית בציבור.<sup>21</sup> הגמרא מנסה לפשוט את הספק מהמעשה בלוי בר דרגא שפדה את בתו בסכום מופקע, מה שתואם לאפשרות שטעם האיסור הוא דוחקא דציבורא, אך הנסיון נדחה בטענה שאין וודאות שמעשהו של לוי בר דרגא היה ברצון חכמים.

קושיא על מהלך הסוגיא בגיטין עולה מהשוואתה לסוגיא בכתובות נב ע"א-ע"ב :

תנו רבנן: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהם, מפני תקון העולם. הא בכדי דמיהן פודין, אע"ג דפרקונה יתר על כתובתה; ורמינהי: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בכתובתה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; ר"ש בן גמליאל אומר: אם היה פרקונה כנגד כתובתה - פודה, אם לאו - אינו פודה! רבן שמעון בן גמליאל תרי קולי אית ליה.

למסקנת הסוגיא רשב"ג מקל בשניים: הבעל לא חייב לפדות את אשתו הן אם דמי הפדיון עולים על דמי שוויה של האשה, והן אם דמי הפדיון עולים על דמי כתובתה. לעומת זאת ת"ק בברייתות מחמיר ומחייב את הבעל לפדות במקרים אלו. לכאורה המחלוקת בין ת"ק (הראשון) ורשב"ג תלויה בצדדי הספק בסוגיית גיטין מה. דעת ת"ק תואמת לנימוק של דוחקא דציבורא (כאן הבעל פודה ולא הציבור), ודעת רשב"ג תואמת לנימוק של לא ליגרבו. הקושיא אם כן היא מדוע הגמרא בגיטין לא תלתה ספק זה במחלוקת התנאים בכתובות.

הרמב"ן עצמו בחידושו לגיטין התייחס לקושיא זו, וגם שם השתמש בכלל שהוזכר במלחמות ה': וקשיא לן ותפשוט ליה מדתניא בפ' נערה שנתפתתה נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה וכו' רשב"ג אומר אין פודין את השבויין יתר מכדי דמיהן מפני תקון עולם ואוקימנא התם

<sup>19</sup> הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 43, שם מדבר המחבר על: 'תהליך של התקדמות ברורה מנטייה ספרדית גלויה, ניכרת לכל אורכו של ספר ה'מלחמות' שכתב הרמב"ן בצעירותו, שם מרובה לאין ערוך משקלו של החומר הספרדי הקלסי על פני החומר שמקורו בבתי המדרש של בעלי התוספות, לקראת אוריינטציה צרפתית ברורה בחידושים, שם מרובה משקלו של החומר הצרפתי - בכמות ובאיכות - על פני החומר הספרדי העתיק.'

<sup>20</sup> בחלק מעדי הנוסח והראשונים: 'ניגרו בהו', עיין דק"ס השלם, ובערוך, גרב א': 'נגרבו', ועיי"ש בערוך השלם.

<sup>21</sup> דבר חידוש יש בספר חסידים (מקיצי נרדמים, תתתקמח; מרגליות, תתקכו), שביסס את דין המשנה על פסוק: 'כתוב (נחמי' ה' ח') ואמרה להם אנחנו קנינו את אחינו היהודים הנמכרים לגוים כדי בנו מכאן אמרו אין פודין את השבויים אלא בכדי דמיהן, ולא מצאתי מקור לדרשתו זו.

ואע"ג דפרקונה כנגד כתובתה אלמא אע"ג דליכא דוחקא דצבורא אין פודין, ואי אמרת משום דרבנן פליגי עליה תפשוט דתנאי היא, ויש שמחלקים בה אבל דברי הבאי הם וי"ל בטעמא דתקנתא פליגי התם והכא הלכה או אין הלכה קא מיבעיא לן, אבל מצאתי לר"ח ולרבינו יצחק ז"ל שפסקו שם הלכה כרשב"ג והשמיט רבינו בכאן בעיא זו, ומדבריהם למדנו דמתני' רשב"ג דהתם היא, וכן משמע מדקאמר התם כי האי לישנא דמתני' אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם ש"מ דת"ק לית ליה תיקון העולם כלל בזו ומתני' רשב"ג היא ואע"ג דפליג בסיפא לאו מכלל דרישא לאו רשב"ג, א"נ רבנן נמי כרשב"ג ס"ל בהא ורישא דמתני' סתמא דרבים היא וההיא סתמא לאו סתמא היא אלא יחידאה הוא, אלא שמן התימה הוא שלא נפשטה בעיא זו בכאן, אבל מצינו כיוצא בה בתלמוד, שהרי בפרק זה (מ"ב ב') מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה אם לאו בעיא ולא איפשיטא ובפ' המביא אשם תלוי במס' כריתות (כ"ד ב') אסיקא דרשב"ג סבר מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, וכן כתב הנגיד בהלכתא גברתא דמתני' סתמא כרשב"ג דהתם והלכתא כותיה

הפיסקה הראשונה עוסקת בהצגת הקושיא. להלן נראה שבעלי התוספות הציגו קושיא זו מהזווית של ת"ק, דהיינו מדוע לא פשטו בגיטין על פי ת"ק דכתובות, שהטעם הוא משום דוחקא דציבורא. ניתן לראות שקושייתו של הרמב"ן הפוכה מקושיית התוספות. בעוד שהתוספות רצו לפשוט את הספק של סוגיית גיטין מת"ק דכתובות, הרי שהרמב"ן מבקש לפשוט אותו דווקא מרשב"ג (וממילא שפשיטת הספק היא לכיוון ההפוך, דלא ליגרבו), אלא שמיד הוא מעלה אפשרות להרחיב את הקושיא ולפשוט דתנאי היא, כפי שהצגנו בתחילת הדיון. אפשרות זו חיונית להבנת המשך דבריו בהם הוא רומז לחילוק מסויים ביו הסוגיות שיש שרצו להעלותו אך דוחהו בחריפות בלי שבאר את תוכנו.<sup>22</sup> מסתבר שכוונתו לחילוק של בעלי התוספות, ולפי זה החילוק מתייחס רק להצגה האחרונה של הקושיא, שמתייחסת גם לאפשרות דנפשוט מרבנן (כחלק מה'כתנאי'), שהרי אם הקושיא היא דלפשוט מרשב"ג חילוקם של התוספות אינו מתרץ דבר.

האפשרות הראשונה שהרמב"ן מעלה ליישוב הסוגיות ממשיכה את ההתייחסות להצגה האחרונה של הקושיא, דהיינו שמחלוקת התנאים בכתובות מייצגת את שני צדדי הספק. הסיבה שהסוגיא בגיטין לא פשטה משם את הספק היא, שבעוד התנאים בכתובות אכן נחלקו בנימוקה של הגזירה, הסוגיא בגיטין מסתפקת בפסיקת ההלכה, האם כצד שמשקף ת"ק או כצד שמשקף רשב"ג. אפשרות זו אינה נדחית במפורש, אך הרמב"ן אינו נוטה לאמצה, וזאת הן בעקבות פוסקים שקדמו לו, והן מתוך דיוק בלשון התנאים. הפוסקים שקדמו לו הם הרי"ף והרבינו חננאל שפסקו בכתובות כרשב"ג בניגוד לכלל יחיד ורבים הלכה כיחיד. כהסבר לכך מייחס להם הרמב"ן הבנה חדשה ליחס שבין הסוגיות. ההבנה החדשה היא בעצם קבלת הקושיא בהצגתה הראשונית: אכן ניתן לפשוט מרשב"ג את הספק שבסוגיית גיטין לצד של 'לא לגרבו'. לפני שהוא מתייחס לקושי ש בדבר (מדוע אכן לא פשטו אותו בגמרא) הוא מבסס את היחס הזה שבין הסוגיות על פי דיוק בלשון התנאים. המשפט 'אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן' שמופיע במשנת גיטין חוזר מילה במילה בדבריו של רשב"ג בכתובות, מה שמוכיח שמשנת גיטין היא בעצם רשב"ג עצמו. אמנם הרמב"ן מודע לבעיה שבסיפא רשב"ג חולק, אך לכך הוא מציע שני פתרונות, או שהמחלוקת בסיפא אינה מוכיחה דבר על הרישא, כך שמבנה המשנה הוא: רשב"ג – רבנן – רשב"ג (הקושי הוא מדוע ברישא דעתו מוצגת בסתמא, ולא כחלק ממחלוקת כמו ברישא). הפתרון האחר הוא שכיוון שבסיפא ישנה מחלוקת והרישא היא בסתמא צריך לומר שהרישא כוללת הן את דעתו של רשב"ג והן את דעת ת"ק דסיפא, אך עדיין אין זו דעת ת"ק דכתובות. מכל מקום המסקנה היא שמשנת גיטין תואמת את דעת רשב"ג דכתובות, ורשב"ג הוא התנא ברישא של משנת גיטין.<sup>23</sup> מכאן שדברי רשב"ג בכתובות יש בהם כדי ללמד על פישרה של משנת גיטין, דהיינו שהנימוק

<sup>22</sup> וראה אצל תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 46 – 47, על דוגמא נוספת בה הרמב"ן דוחה את דברי תוספות ללא נימוק, ומסתפק במילים: ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל.

<sup>23</sup> עיין תוספתא כפשוטה עמ' 837, ששחזר את משנתו המקורית של רשב"ג.

לתקנה הוא דלא לגרבו,<sup>24</sup> ואילו משנת גיטין, סתם משנה, מלמדת שבמחלוקת בכתובות הלכה כרשב"ג. כמו שפסקו הר"ף והר"ח, שכן הלכה כסתם משנה.<sup>25</sup> כעת נותר ליישב את הקושיא מדוע לא פשטה סוגיית גיטין את הספק מדברי רשב"ג בכתובות. כאן חוזר הרמב"ן לכלל הנדון לעיל, אך ללא ההסבר שבמלחמות ה' (דברי תורה עניים במקומן ועשירין במקום אחר), ואף ללא ניסוח הכלל עצמו. הוא מסתפק בציון לדוגמא נוספת ותו לא. והנה, כבר הוזכר שתוספות, מציג קושיא זו רק מהזווית של ת"ק, דהיינו מדוע הגמרא לא פשטה מת"ק שהטעם הוא דוחקא דצבורא, כך גם בתוספות גיטין (מה ע"א), ומפורש יותר בתוספות כתובות (נב ע"א):

והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה - וא"ת והא דבעי בפ' השולח (גיטין דף מה. ושם) אהא דתנן אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם אי משום דוחקא דציבורא הוא או משום דלא ליגרו בהו טפי תפשוט מהכא דמשום דוחקא דציבורא דקתני דפודה עד עשרה בדמיה ניתן לשער שמשום שרשב"ג חולק על הסיפא של משנתנו בעניין אין מבריחין את השבויין, משמע להו לתוספות שאף ת"ק דרישא אין הוא רשב"ג, ולכן לא ניתן לפשוט את הספק מרשב"ג דכתובות. מכל מקום בתירוצם מחלקים תוספות (שם) בין המקרים:

וי"ל דאפי' לטעמא דלא ליגרו וליתו טפי לא תקינו שלא יוכל לפדות אדם את עצמו יותר מכדי דמיו שהרי עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איוב ב) והכא אשתו כגופו והא דבעי התם למיפשט מהא דלוי פרקיה לברתיה עד תליסר אלפי דינרי היינו משום דאין בתו כגופו.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> הרשב"א מוסיף שזוהי דעת הירושלמי וגרסינן בירושלמי אין פודין את השבויים מפני תיקון העולם דלא ליגרו שביי ומייתי, אך לפנינו בירו' ליתא 'דלא ליגרו דביי ומייתי', עיי' תוספתא כפשוטא, עמ' 837 הערה 44. לעצם העניין גם התוספות (ראה להלן) תירצו את הסוגיות לצד דלא לגרבו, וכן רווח בפסיקה: המקח והממכר, סוף שער ס'; ראב"ן, גיטין פרק ד (עמ' רפו ע"ב); רמב"ם, מתנו"ע ח"ב; שו"ע, יו"ד רנ"ב:ד. ברם, ברבינו ירוחם, מישרים, נתיב ל"ב ח"ג: 'ועכשיו נהגו לפדות תלמידי חכמים יותר מקצבתן ומכדי דמיהם דסבירא להו משום דוחקא דצבורא' (ובתוספות וראשונים אחרים התירו בת"ח ללא תלות בטעם של דוחקא דציבורא), וכן הר"ן (גיטין מה ע"א), לאחר שהביא באריכות את טיעונו של הרמב"ן לפשוט מרשב"ג כצד דלא לגרבו, סיים: 'ולי בעיין לא מפשטא דכיון דחיישינן לדוחקא דצבורא כ"ש דאיכא למיחש לדוחקא דבעל שלא לחייבו בתקנת חכמים לפדותה יותר מכדי דמיה', דהיינו שלמרות שקבל את החלק הראשון של טיעון הרמב"ן, שהלכה כרשב"ג בכתובות, מכל מקום ערער על פשיטת הספק דגיטין על פי זה, וכ"כ הר"ן בגליון לר"ף כתובות יט ע"א, אך בגליון לר"ף גיטין כג ע"א הוסיף עוד שאע"פ שלא נפשטה כיון שאיכא למיחש לתקלה חוששין לצד דלא לגרבו ושב ואל תעשה שאני (וראה מה שהקשה על דבריו בים של שלמה על אתר, סימן סו), אך בסיום דבריו חזר לצד דמשום דוחקא דצבורא הוא כלוי בר דרגא, וכעין זה בספר חדושי נמוקי יוסף, כתובות: 'וק"ל כרשב"ג שאין כופין לבעל לפדות יותר מדמיה דחיישי' לדוחקא דידיה כמו דחיישי' לדוחקא דציבורא ... ומיהו אם רצה פודה אפי' בכל ממון שיש לו'. מערערו זה של הר"ן נמצינו למדים שלא ניתן להוכיח מהראשונים הקדומים שזכרו אצל הרמב"ן, הנגיד, הר"ח והר"ף ככאלה שפסקו בכתובות כרשב"ג בגלל המקבילה למשנתנו, לא ניתן להוכיח מהם, שגם את הספק בסוגייתנו הם פשטו כרמב"ן, כך שגם בסוגיא זו הרמב"ן הינו מקורי בשימוש בכלל הנדון.

<sup>25</sup> לעומתו, בעלי התוספות, מתוך מה שהם דנים בסתירה רק בין שיטת רבנן דכתובות לסוגיית גיטין, ראה להלן, כנראה פוסקים כרבנן, [וכך פסק בהלכות גדולות (מהד' ה'הדסהיימר, ח"ב, עמ' 258 ועיי"ש בשנו"ס)], וכך מפורש ברא"ש כתובות פ"ד סימן כב בשם הרמ"ה, ואע"פ"כ הסבירו את הצד דלא לגרבו, וזה הצד ההופכי לר"ן ולנמוקי"י בהערה דלעיל, שאע"פ שפסקו כרשב"ג, העלו את האפשרות ששיטה זו היא משום דוחקא דציבורא.

<sup>26</sup> שיטה זו מקורה בתוספות שני לכתובות (התוספות 'שלנו', הן לכתובות והן לגיטין, הוא כנראה תוספות טו, אורבך עמ' 625 – 629, 633 – 634, וראה שם על היחס בינו לבין תוספות שני, וכן בעמ' 289 בדבר התוספות שני לכתובות וייחוסו), וכן הובאה בתוספות הרא"ש לכתובות. הריטב"א לכתובות יחס שיטה זו לר"ת עצמו, וראה עוד בהערה הבאה.

חידוש התוספות, שעל אשתו לא חלה ההגבלה שאין פודין את השבויין וכו', חידוש כפול הוא, הראשון, שאדם יכול לפדות עצמו יותר מכדי דמיו (בהתבסס לכאורה על פסוק מאיוב, ראה להלן), והחידוש השני, המבוסס על הראשון, הוא, שכיוון שאדם יכול לפדות עצמו הרי שגם את אשתו הוא יכול לפדות, שכן אשתו כגופו.<sup>27</sup> עד כאן שיטת התוספות ליישוב הקושיא מכתובות.<sup>28</sup> בסוגיא זו אם כן בולט הניגוד החריף בין בעלי התוספות שנוקטים בגישה ההרמונית הלמדנית לבין הרמב"ן שדוגל כאן בגישה הבקורתית.

### ג. ספק הגמרא בגיטין מב ע"ב, אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא.

זה לשון הגמרא שם :

איבעיא להו: מעוכב גט שחרור, אוכל בתרומה או אינו אוכל? +ויקרא כ"ב+ קנין כספו אמר רחמנא, והאי לאו קנין כספו הוא, או דלמא כיון דמחוסר גט שחרור, קנין כספו קרינא ביה? ת"ש, דאמר רב משרשיא: כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה - הרי אלו אוכלין בתרומה וחולקין חלק אחד על הגורן, הגדילו התערובות - משחררין זה את זה. הכי השתא, התם אם יבא אליהו ויאמר בחד מינייהו דעבד הוא, קנין כספו קרינא ביה, הכא לאו קנין כספו הוא כלל.

ספק הגמרא אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה לא נפשט כאן. לעומת זאת בכריתות, כד ע"ב, תירצה הגמרא שם קושיא על ר"ל משיטת ת"ק בברייתא בלשון זו: 'קסבר המפקיד עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור מרבו וקסבר מעוכב לגט [צ"ל: גט] שחרור אוכל בתרומה'. הרמב"ן, הן במלחמות ה' לברכות הנ"ל, והן בסוגיית גיטין מה ע"א (כדוגמא נוספת מעבר לסוגיא שם), רואה כאן עוד דוגמא לתופעה המדוברת. תוספות בגיטין מתרצים את הקושיא בשני אופנים:

מעוכב גט שחרור אוכל כו' - הך בעיא לא אתיא אליבא דר"ל דריש פרק בתרא דכריתות (כד:): דמסקינן אליבא דרשב"ג [צ"ל: ת"ק דרשב"ג] דמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה אי נמי יש לחלק דהתם במעוכב גט שחרור ע"י הפקר אוכל בתרומה כמו שמותר בשפחה כדפרישית לעיל והכא איירי בחציו עבד וחציו בן חורין.<sup>29</sup>

התירוץ הראשון של תוספות מצביע על העובדה שהגמרא בכריתות באה לתרץ רק את שיטתו של ריש לקיש בלבד, כך שהאיבעיא בסוגייתנו יכולה להתקיים לדעת החולקים עליו. תירוץ זה

<sup>27</sup> הרא"ש בפסקיו לכתובות (פ"ד סימן כב), אחר שהביא את פסיקתו של הרי"ף כרשב"ג מהטעם שכתב הרמב"ן (ראה להלן בפנים), כתב: 'והר"ר מאיר הלוי ז"ל פסק כתנא קמא דהלכה כרבים ומתני דגיטין איירי בשאר שבויין אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו אשתו נמי כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמו שיש לה ממון נמי וכן מסתבר'. החידוש בדבר הוא הצורך ברעיון של תנאי כתובה, ומסתבר מאד לומר שיש כאן הצעה אלטרנטיבית לטעם של אשתו כגופו, שהרי מטעם זה האחרון אין צורך לתנאי כתובה, וכן הנימוק של תנאי כתובה אינו צריך לאשתו כגופו שהרי זה כאילו היא פודה עצמה משלה. ואם כן יש להניח שאכן התקשה הרמ"ה להשתמש בטיעון הקדום (שהובא כבר בר"ש משנך, ומיוחס בריטב"א לר"ת כנ"ל) של אשתו כגופו. וכן מוכח מהרשב"א לגיטין מה ע"א כתב 'ותי' בתו' דכל שפודה עצמו משל עצמו לא צריכא וברתיה דלוי בר דרגא כאחר דמיא, שאינה נפדית משל עצמה אלא משל אב, אבל ההיא דפעם ראשונה פודה משל עצמה דמתנאי כתובה הוא חייב לה', הרי שלא נזקק כלל לנימוק שאשתו כגופו, ושמה טיעון מחודש זה, של תנאי כתובה, אינו של הרמ"ה אלא כבר מבעלי התוספות מוצאו. אלא שבעיצומו של דבר יש להקשות, שאם בגלל תנאי הכתובה נחשב שהיא פודה עצמה משלה, ילך כל אדם שרוצה לפדות את קרובו ומכרו ויקנה לו את סכום הפדיון והרי זה נחשב שפודה משל עצמו, ונפלה בבירא כל התקנה דלא לגרבו, ושמה יש לחלק בין להקנות לו אחד שנשבה לבין תנאי הכתובה שקיים כבר קודם.

<sup>28</sup> ניתוח של החידושים הטמונים בדבריהם של התוספות, ועל יחסו החריף של הרמב"ן ביחס אליהם, בסוגיא זו ראה במאמרי: 'התוספות התלמוד ומה שביניהם', 'דת וחינוך - קובץ מחקרים' (עורך: עמנואל אטקס), האוני' עברית, ירושלים, תש"ע [בהדפסה].

<sup>29</sup> שני התירוץ מופיעים גם בתוספות הרא"ש על אתר. ברם, על התירוץ השני הוא מקשה ונשאר בקושיא.

בעייתי, שכן לא מצינו שם בכריתות מאן דפליג.<sup>30</sup> התירוץ השני אופייני לבעלי תוספות: יש חילוק בין מעוכב השחרור בגיטין לחבירו בכריתות. בגיטין מדובר על חציו עבד וחציו בן חורין שמעמדו כעבד אינו מוחלט, ואילו בכריתות מדובר בעבד שרבו הפקירו, שתוספות כבר חידשו (בגיטין מ ע"א ד"ה אותו העבד), שעבד זה מותר בשפחה (ואסור בבת חורין), שכן מבחינה איסורית הוא עבד גמור, ולכן מובן מדוע הוא אוכל בתרומה.

#### ד. ספקו של רבי אבא בר ממל בבבא קמא פו ע"ב, אם המבייש ישן ומת חייב או פטור

ב"ק, פו ע"ב:

בעי ר' אבא בר ממל: ביישו ישן ומת, מהו? מאי קמבעיא ליה? אמר רב זביד, הכי קמבעיא ליה: משום כיסופא הוא, והא מית ליה ולית ליה כיסופא, או דלמא משום זילותא הוא, והא אזוליה? ת"ש, ר"מ אומר: חרש וקטן יש להן בושת, שוטה אין לו בושת; אא"ב משום זילותא, היינו דקתני קטן, אלא אי אמרת משום כיסופא, קטן בר בושת הוא? אלא מאי? משום זילותא, אפילו שוטה נמי! אמרי: שוטה - אין לך בושת גדולה מזו. מכל מקום ניפשוט מינה דמשום זילותא הוא, דאי משום כיסופא, קטן בר כיסופא הוא? כדאמר רב פפא: דמיכלמו ליה ומיכלם, הכא נמי דמיכלמו ליה ומיכלם. רב פפא אומר, הכי קמבעיא ליה: משום כיסופא דידיה הוא, והוא מיית ליה, או דלמא משום בושת משפחה? תא שמע: חרש וקטן יש לו בושת, שוטה אין לו בושת; אי אמרת בשלמא משום בושת משפחה, היינו דקתני קטן, אלא אי אמרת משום כיסופא דידיה, קטן בר בושת הוא? אלא מאי? משום בושת דבני משפחה, אפי' שוטה נמי! שוטה - אין לך בושת גדולה מזו. מ"מ ניפשוט מינה דמשום בושת משפחה, דאי משום כיסופא, קטן בר כיסופא הוא? אמר רב פפא: אין, דמיכלמו ליה ומיכלם; והתניא, ר' אומר: חרש יש לו בושת, שוטה אין לו בושת, קטן - פעמים יש לו, פעמים אין לו, הא דמיכלמו ליה ומיכלם, הא דמיכלמו ליה ולא מיכלם.

המקרה המסופק הוא במי שבייש את הישן והאחרון מת קודם שנודע לו מאותה הבושת, אם חייב המבייש. שורש הספק הוא בגדר חיוב הבושת, שלצד הראשון החיוב הוא על 'כיסופא', דהיינו חווית הבושה הסובייקטיבית של המתבייש, ואילו לצד השני החיוב הוא על 'זילותא' (לפי רב זביד), דהיינו הנזק האובייקטיבי שבא לידי ביטוי בזלזולו בפני הרבים (רש"י), או 'בושת משפחה' (לפי רב פפא), דהיינו חווית הבושה של המשפחה. לצד הראשון המבייש הנזכר יהיה פטור, שכן המתבייש לא חווה את הבושה, ואילו לצד השני (לפי שתי הפרשנויות) המבייש יתחייב. הגמרא מנסה לפשוט מדבריו של רבי מאיר בברייתא לגבי קטן, כצד השני, שבמקרה המסופק יהיה חיוב של בושת, אך בסופו של דבר הניסיון נדחה על ידי האוקימתא של רב פפא, שרבי מאיר דבר על קטן שיש לו דעת כדי להיכלם. על פי אוקימתא זו עולה שוב האפשרות שחיוב הבושת הוא משום כיסופא, מה שיגרום לפטור במקרה המסופק. לא ניתן אם כן על פי סוגייתנו לפשוט את הספק בעניין ביישו ישן ומת.<sup>31</sup> והנה הסוגיא בסנהדרין פה ע"א נוקטת בפשיטות 'האמר רב ששת ביישו ישן ומת חייב', ללא כל התייחסות לספק שבבבא קמא. הרמב"ן (במלחמות) מוצא כאן עוד דוגמא לתופעה המדוברת: הסוגיא העיקרית בבבא קמא אינה מציינת את פשיטת הספק על פי רב ששת שבסוגיא הזרה, ועל הלומד לעשות זאת בעצמו. בעלי התוספות דנו בסוגיא זו בכמה מקומות, בספר או זרוע, ובתוספות לבבא קמא ולסנהדרין,<sup>32</sup> וכפי שנראה בהמשך יש חשיבות בהצגת לשונם:

<sup>30</sup> אפשרות נוספת היא לומר, שאף אליבא דר"ל, ספק הגמרא הוא אליבא דרשב"ג, ואולי כך משמע מתוספות הרא"ש, אלא שאף כאן תהיה בעיה בכך שסתמא דגמרא נוקטת דלא כהלכתא.

<sup>31</sup> אמנם תוספות כאן רצו לפשוט מדברי רבי ברייתא שבסוף הסוגיא, דמשום כיסופא הוא והמבייש פטור, אך מסגנון הסוגיא נראה שהבעיה לא נפשטה, עיין לחם משנה, חובל ומזיק ג: שעמד על כך, וראה עוד להלן בשיטת הרמב"ם.

<sup>32</sup> וציין לסוגיא זו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 727 והערה \*31, כדוגמא לכך שבעלי התוספות הכירו בעריכה שונה של מסכתות שונות, ו'לפיכך אין לתמוה שבעיות שלא נפתרו במקום אחד נפשטו במקום אחר'.

אור זרוע, ח"ג, פסקי ב"ק, סימן  
שלו-שלו

[שם] בעי ר' אבא בר ממל ביישו ישן ומת מהו. ולא איפשטא. וקשה דריש פ' הנחנקין אמרי' היוצא ליהרג ובא בנו והכהו וקללו חייב הכהו אחר וקללו פטור. והוינן בה מ"ש בנו ומ"ש אחר ופירשה רב ששת אחר גברא קטילא הוא ופרכינן והאמר ר"ש ביישו ישן ומת חייב ואמאי לא פשיטא מיניה הכא. מיהו יש ספרי' דגרסי' בהו והאמר רב ששת ביישו ישן חייב ולא גרסי' ומת. ולא נהירא כלל דמה ענין ישן אצל יוצא ליהרג ועוד מאי קמ"ל רב ששת מתניתין היא המבייש את הישן חייב. ור"ת זצ"ל גריס והאמר רב ששת חייב ואיוצא ליהרג קאי:

מיהו אין לנו בעבור זה לשבש את הגירסא דאין כל כך תימא שלא פשט מדרב ששת דכי האי גוונא אשכחנא בנדרים בפי' אין בין המודר דאיבעיא להו הני כהני שלוחי דידן נינהו או שלוחי דשמיא נינהו ולא פשיט ממילתיה דרב הונא בריה דר"י דאמר בפ"ק דקידושין הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי ס"ד שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדינן ואינהו מצו עבדי. והתם מוכח דהילכתא כוותיה דפריך מינה לרבא. הכא נמי אע"ג דלא פשיט מדרב ששת אפשר דהילכתא כוותיה ואשכחנא טובא כי האי גוונא דלא בעי למיפשט מאמורא אלא ממשנה או מברייתא:

תוספות מסכת בבא קמא, פו ע"ב

תוספות מסכת סנהדרין, פה ע"א

ביישו ישן ומת מהו - תימה דלא מיייתי הכא מילתיה דרב ששת דבריש הנחנקין (סנהדרין דף פה. ושם) פריך בפשיטות והאמר רב ששת ביישו ישן ומת חייב ויש ספרים שכתוב בהן והאמר רב ששת ביישו ישן חייב ול"ג ומת ולא נהירא כלל דמה ענין ישן לגברא קטילא שיוצא ליהרג ועוד מאי קמ"ל רב ששת מתניתין היא המבייש את הישן חייב ומיהו אין תימה כ"כ שלא הביא כאן מילתא דרב ששת למיפשט בעיין דכה"ג אשכחן באין בין המודר (נדרים דף לה: ושם) דאיבעיא הני כהני שלוחי דידן הו או שלוחי דשמיא הו ולא מיייתי מילתיה דרב הונא בריה דרב יהושע דאמר בפרק קמא דקדושין (דף כג: ושם) הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי שלוחי דידן מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדי ואינהו מצו עבדי אך קשה דבמסקנא דהכא משמע דביישו ישן ומת פטור דמסיק דמשום כסופא דידיה הוא ור"ת גריס התם והאמר רב ששת ביישו חייב ואיוצא ליהרג קאי

והאמר רב ששת ביישו וכו' - תימה דבפי' החובל (ב"ק דף פו: ושם) בעי רבי אבא בר ממל ביישו ישן ומת מהו ולא איפשטא והכא פריך בפשיטות ויש ספרים דגרסינן והאמר רב ששת ביישו ישן חייב ולא גרס ומת ולא נהירא דמה ענין ישן ליוצא ליהרג ועוד מאי קמ"ל רב ששת מתניתין היא בפרק החובל המבייש את הישן חייב ור"ת גריס והאמר רב ששת ביישו חייב ואיוצא ליהרג קאי מיהו אין כל כך תימה אם לא הביא דברי רב ששת בפרק החובל למיפשט ההיא בעיא דכי האי גוונא אשכחן בנדרים בפרק אין בין המודר (ד' לה: ושם) דאיבעיא לן הנהו כהני שלוחי דידן או שלוחי דשמיא ולא מיייתי התם דברי רב הונא בריה דרב יהושע דאמר בפרק קמא דקדושין (דף כג: ושם) הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי שלוחי דידן מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ושלוחי דידן עבדי.

בסוגיא זו אנו נתקלים לראשונה, בשימוש של בעלי התוספות בכלל שחידש הרמב"ן, אלא שאף כאן בעלי התוספות הקדומים, ר"ת<sup>33</sup> ושיטה אנונימית נוספת, תירצו את הסוגיא על פי שינוי נוסח ולא נזדקקו לכלל זה. בעלי התוספות המאוחרים יותר לא השלימו עם תירוצים אלו, והציעו את

<sup>33</sup> שיטתו של ר"ת ובכללה התייחסות לשינוי הנוסח האחר, מופיעה בהרחבה בספר הישר, חלק התשובות, מקיצי נרדמים סימן פז: 'והאי דרב ששת דביישו ישן ומת דגריס רבנו שלמה משום דקשיא ליה ליה היכא דלא מת מתניתין היא המבייש את הסומא ואת הערום ואת הישן חייב ובעיא היא בהחובל ביישו ישן ומת נ"ל כגירסת הספרים והאמר רב ששת ביישו ישן ואיוצא ליהרג קאי ול"ג (ביישו) ומת וה"פ ... ופריך והאמר רב ששת ביישו חייב, ביישו ליוצא ליהרג חייב וא"כ לא הוה הפקר ... ובספר ישן שאני לומד בו גרסינן והאמר רב ששת ביישו חייב ולא גרסינן לא ישן ולא מת, וכן הוא אמת'.

הכלל המדובר כדי להתגבר על הקושיא.<sup>34</sup> בעל התוספות הראשון שניתן להצביע כי השתמש בכלל זה בנוגע לסוגיא זו הוא ר"י מוינא, האור זרוע.

עובדה נוספת שיש לשים אליה לב בעניין זה, קשורה ליחס בין נוסחי התוספות במקורות השונים. בכל אחד מהקטעים מופיעים שלושה תירוצים, אלא שסדר התירוצים שונה. בבב"ק הסדר הוא: שינוי הנוסח 'לביישו ישן חייב', בהשמטת המילה 'ומת';<sup>35</sup> תירוץ המקביל לתירוצו של הרמב"ן; שינוי הנוסח ע"פ תירוצו של ר"ת, הגורס 'ביישו ישן חייב', כשהמדובר הוא על היוצא ליהרג. באו"ז ובתוספות סנהדרין מוחלף הסדר של שני התירוצים האחרונים. חילוף זה הינו משמעותי ביותר. בעוד שבאו"ז ובתוספות סנהדרין שני שינויי הנוסח מופיעים ראשונים, ובסיום הדברים מופיעה ההסתהיגות מהקושיא וניסוח הכלל, מה שמותיר את הרושם כי בסופו של דבר ניתן לקבל גם את הנוסח המופיע לפנינו בסנהדרין ללא שינויים, הרי שבתוספות ב"ק על כל אחד מהתירוצים הראשונים נמתחת בקורת, ורק האחרון, תירוצו של ר"ת, נותר 'ללא פגע'. הרושם הנוצר, אם כן, מתוספות ב"ק הוא שלא פשוט לקבל את הנוסח כפי שהוא לפנינו על פי הכלל שקבע הרמב"ן, ויש להעדיף את שינוי הנוסח של ר"ת. כיוון שתוספות סנהדרין הם מבית מדרשו של רבינו פרץ<sup>36</sup>, ואילו תוספות ב"ק הם נערכו על ידי רבי אליעזר מטוך<sup>37</sup>, יש לשער שרבינו פרץ הלך בעקבותיו של האו"ז, ותמך בשימוש בכלל זה של הרמב"ן, ואילו רבי אליעזר מטוך הסתייג. חיזוק לכך יש לראות בתוספות רבינו פרץ לב"ק, שבניגוד לנדפס המסתייג מהכלל האמור, לשונו של רבינו פרץ שם מסיימת ב'לכנ"ל דאיכא טובא בעית דמצוי למפשט מדברי האמוראים ולא פשיט להו'.

ההשוואה בינן האו"ז לרמב"ן דורשת עיון מיוחד. לא זו בלבד ששניהם עושים שימוש בכלל המדובר, אלא שאף הדוגמא הנוספת לשימוש בכלל זה שמובאת בדברי האו"ז מופיעה גם אצל הרמב"ן. רבי יצחק מוינא, בעל האו"ז, קדם כנראה בשנים בודדות לרמב"ן,<sup>38</sup> כך שזה האחרון לא הכיר את ספרו של האו"ז, קל חומר שכיוון ההשפעה ההפוך אינו אפשרי. כמו כן קשה להניח, אם כי לא בלתי אפשרי, שהרמב"ן במקומו והאו"ז במקומו ניסחו את אותם הדברים ללא כל תלות. מעבר לכך אף רבינו פרץ המנסח כלל זה בתוספותיו לב"ק לא ראה ככל הנראה את חיבורי

<sup>34</sup> בתוספות הרא"ש לסנהדרין (בתוך: סנהדרי גדולה ג') הדברים מקבילים לחלוטין לנדפס שם. לעומת זאת בתור"פ לב"ק הנוסח שונה מהנדפס: שינוי הנוסח לא ברור לחלוטין ונראה שחל שם שיבוש בנוסח הדברים שעירב את שני שינויי הנוסח. לאחר מכן מובא הכלל הנדון כאן, אלא שסגנון הדברים הינו בעל חשיבות: 'לכנ"ל דאיכא טובא בעיות דמצוי למפשט מדברי האמוראים ולא פשיט להו'. הפתיחה 'לכן נראה לי מבטאת כיוון מחודש, שאינו חלק ממסורתם של בעלי התוספות, לכל הפחות בסוגיא זו. כמו כן משמעות רבה יש לשתי המילים שנוספו כאן: 'מדברי האמוראים', וראה להלן בפנים.

<sup>35</sup> תופעה מעניינת עולה מעיון בעדי הנוסח השונים של הגמרא. הרושם המתקבל הוא, ששינוי נוסח זה נעשה כדי לתרץ את קושיית התוספות, כך עולה במפורש מלשונו של האור זרוע: 'מיהו אין לנו בעבור זה לשבש את הגירסא', וכן בחידושי הרשב"א לבבא קמא: 'ויש שדוחקין מחמת קושיא זו ואין גורסין שם ומת אלא ביישו ישן חייב', וכן בחידושי הר"ן לסנהדרין: 'ואין למחוק הגרסא שהיא בכל הספרים משום הך קושיא'. מכל מקום עדי הנוסח דווקא תומכים בנוסח 'מתוקן' זה. בדקדוקי סופרים מציין כי בשלושת כתבי היד שהיו לפנינו חסרה המילה 'ומת', כאשר באחד מהם, כת"י מינכן, היא מופיעה בגליון. כך הוא גם בכת"י תימני למסכת סנהדרין, עיין: מרדכי סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבבלי) ומקומו במסורת הנוסח, עמ' 257 (אני מודה למחבר על הפנייתו). עם זאת, בר"ן הנזכר: 'והאמר רב ששת ביישו ישן ומת חייב כך היא הגירסא בכל הספרים', וראה מה שכתב ר"מ סבתו שם, שמקורו של הר"ן הוא בחידושי רבינו דוד בונפיל (בתוך: סנהדרי גדולה, עמ' קטו), ועיין שם בהערותיו של המהדיר.

<sup>36</sup> עיין אורבך, בעלי התוספות, עמ' 657 – 658.

<sup>37</sup> שם, עמ' 642.

<sup>38</sup> תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ב, עמ' 30, כתב כי שנותיו של הרמב"ן הם 1195 לערך – 1270, וראה שם בהערה על שנת הלידה המשוערת. אורבך, בעה"ת, עמ' 437: 'מסתבר כי את ימי חייו של ר' יצחק יש לקבוע בשנים 1180 – 1250 בקירוב'. על כך שהדברים לא יוצאים מגדר ה'מסתבר', ראה: עוזיאל פוקס, עיונים בספר 'אור זרוע' לר' יצחק בן משה מוינא, עמ' 11 – 13.

קודמיו.<sup>39</sup> לאור זאת יש מקום לשער כי מקורו של כלל זה קודם לאו"ז, לרמב"ן ולרבינו פרץ, והגיע אל כל אחד מהם בנפרד.

ההבדל בין קבלת כללו של הרמב"ן לתירוץ האחרים של התוספות הינו בעל השלכות הלכתיות. בספק הנידון אם המבייש את הישן ומת חייב בתשלום בושת או לא, א-פרירית, שלוש אפשרויות לפנינו: חייב, פטור, בעיא דלא איפשיטא דהיינו ספק (שאף זו סוג של הכרעה, ראה להלן). לשיטת הרמב"ן והאו"ז הספק נפשט מסוגיית סנהדרין, ולכן הדין הוא חייב. לעומת זאת ללא שימוש בכלל זה, יש לשנות את הנוסח בסוגיית סנהדרין, מה שמעביר את הנידון שם למקרה אחר, וממילא הספק הנידון בב"ק צריך להיות מוכרע רק מתוך סוגיא זו, וכפי שנראה להלן, מהסוגיא עצמה עולות שתי אפשרויות: פטור או ספק. כבר רמזנו לעיל שמהברייתא המובאת בסופה של הסוגיא עולה שטעם הבושת הוא 'כיסופא', ולא 'זילותא' או בושת משפחה. על פי זה כתבו התוספות כאן, ש'במסקנא דהכא משמע ביישו ישן ומת פטור דמסיק דמשום כיסופא דידיה הוא', ומתוך כך הקשו על הנסיון לפשוט את הספק מסוגיית סנהדרין, שהרי כבר בב"ק הוא נפשט ובכיוון הפוך מסנהדרין. כיוון שבסמוך לכך בתוספות הובא תירוץ של ר"ת המעמיד את סוגיית סנהדרין במקרה אחר, עולה כי בעלי התוספות פסקו כאן פטור.<sup>40</sup> עם זאת בסוגיא עצמה לא נוסח שלב של פשיטת הספק, והמבנה מקביל למבנה של סוגיית 'תיקו', ומכאן עולה האפשרות השלישית, להותיר את ההכרעה כ'ספק'. אמנם, גם במקרה של ספק פוטרים את המבייש שהרי המוציא מחבירו עליו הראיה, אלא שהנפקא מינה היא לענין תפיסה, דהיינו שאם הנתבע תפס לא מוציאים מידו במקרה של ספק. כאפשרות זו מצינו ברמב"ם, הלכות חובל ומזיק (ג:). 'המבייש את הישן חייב בבושת, ואם מת מתוך שנתו ולא הקיץ ולא הרגיש בזה שביישו אין גובין בושת זו מן המבייש ואם תפשו היורשין אין מוציאין מידו'.<sup>41</sup>

לא מצינו אם כן בשיטת הפוסקים מקור קדום שיפסוק לחיוב במקרה זה, מה שהיה יכול להוות את מקור שיטתם של האו"ז והרמב"ן. עם זאת אין ללמוד מהפוסקים האחרים, דוגמת הרמב"ם, התנגדות מפורשת לקבלת הכלל של הרמב"ן, שכן אם נניח שנוסח סוגיית סנהדרין היה שונה, ללא

<sup>39</sup> רבינו פרץ נפטר 1298, כיובל שנים לאחר חיבורו של האור זרוע, אלא שיש להוסיף לכך את מרחקי יישוביהם, האו"ז בווינה ורבינו פרץ בצרפת, וזמן מה באשכנז (ראה עליו אורבך, בעה"ת, עמ' 575 – 578). עם זאת ראה שם על קשרי מכתבים בין גיסו של רבינו פרץ לרשב"א לאחר פטירתו של רבינו פרץ.

<sup>40</sup> ומפורש כך באריכות בפסקי הרא"ש על אתר, פרק שמיני סימן ז: 'ומסקינן מהא ברייתא דתניא רבי מאיר אומר חרש יש לו בשת ושוטה אין לו בושת קטן פעמים יש לו בושת ופעמים אין לו בושת ... ואיפשיטא מיניה הך בעיא לתרי לישני דחזינא מכאן דקטן דמיכלמו ליה ולא מיכלם לית ליה בושת אלמא טעמא דבושת לאו משום דזייליה באפי אינשי ולא משום כסופא דבני משפחה הלכך ביישן ישן ומת פטור...!'

<sup>41</sup> בלחם משנה כאן הקשה, על פי דברי התוספות, שיש לפשוט את הספק לפטור מסוגיין, ועמל לתרץ ולהסביר את הסוגיא כך שהספק נותר בעינו, ועל קושיא זו עמד גם הב"ח, חו"מ סימן ת"כ. לאידך גיסא, המגיד משנה ציין כאן שיש הפושטים את הספק לחיוב מסוגיית סנהדרין, אך דבר חידוש יש באופן בו הסביר את היחס בין הסוגיות לשיטתם: 'דלא פשטוה כההיא בהחובל משום דבעי למפשטה ממשנה או מברייתא ולא ממימרא ויש כיוצא בזה בגמרא'. שיקול זה, שעורך הסוגיא בב"ק לא רצה לפשוט מדברי רב ששת האמורא, אלא ממשנה או ברייתא 'מתזיר' לעורך הסוגיא את השליטה בכל השי"ס, ומנמק את החלטתו להתעלם מהסוגיא האחרת (והשווה למה שכתבנו לעיל בהערה 4 בשיטת הרמב"ן מתוך דבריו במלחמות), וכך כתב בסוגיא זו גם הים של שלמה לב"ק, פ"ח סימן י"ח (מקור סברא זו הוא ככל הנראה בבעלי התוספות בסוגיית כהני שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, נדרים לה ע"ב ד"ה איבעיא להו, וקידושין כג ע"ב ד"ה דאמר רב הונא, ראה סעיף הבא באריכות). בסיום דברי המגיד משנה הוא מציין שיש מחליפין הגירסא בסנהדרין, כך שלא ניתן לפשוט משם. הטור (חו"מ, סימן תכ) הביא את שיטת הרמב"ם ואת שיטת הרא"ש, השו"ע (שם, סעיף לה) פסק כרמב"ם, והרמ"א שם הוסיף את שיטת הרא"ש. הים של שלמה לעומת זאת פסק שחייב על פי סוגיית סנהדרין, ללא שהזכיר את הרמב"ן, הרשב"א, והמגיד משנה.

קשר לעימות הסוגיות, הרי שזוהי הסיבה שלא פשטו מסוגיא זו את סוגיית ב"ק. דומני שהדיון בסוגיא הבאה (כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא) יבהיר את מקורו של הכלל. לבסוף יש להדגיש נקודה שעוד תעלה רבות בהמשך. ישנו חילוק משמעותי בין כללו של הרמב"ן לתירוצו של האו"ז. בעוד הרמב"ן מדבר על התעלמותו של עורך הסוגיא העיקרית מהסוגיא הזרה ללא נימוק שידוע לנו, הרי שהאו"ז מסביר את ההתעלמות בכך 'דלא בעי למפשט מאמורא אלא ממשנה או מברייתא'. ניתן לראות בכך גישת ביניים: מחד הוא אינו מחלק בין הסוגיות בחילוקים למדניים, אך אינו נוטש תא הגישה ההרמונית, ואינו נוקט התעלמות גמורה של עורך הסוגיא העיקרית. הסיבה שעורך הסוגיא לא השתמש בסוגיא הזרה נבעה מרצונו למצוא מקור תנאי לפשיטת ספקו. כך גם עולה מלשונו של תוספות רבינו פרץ בב"ק: 'דאיכא טובא בעית דמצי למפשט מדברי האמוראים ולא פשיט להו'. יש מקום לשער אם כן שאף שיטת התוספות 'שלנו' תואמת לגישה זו, למרות שהם לא הזכירו במפורש את החילוק בין האמוראים לתנאים.

### ה. ספק הגמרא בנדריים לה ע"ב, אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא

נדריים, לה ע"ב

איבעיא להו: הני כהני, שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא? למאי נפקא מינה? למודר הנאה, אי אמרת דשלוחי דידן הוו - הא מהני ליה ואסור, ואי אמרת שלוחי דשמיא - שרי בהמשך הסוגיא הגמרא מנסה לפשוט משלושה מקורות תנאיים ששלוחי דשמיא נינהו, אך דוחה את שלושת הניסיונות, והספק נותר בעינו. והנה, הגמרא בקידושין, כג ע"ב מביאה בדרך אגב את המימרא הבאה:

דאמר רב הונא בריה דרב יהושע: הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי<sup>42</sup> כזכור, הרמב"ן במלחמות ראה כאן דוגמא נוספת לתופעה שהסוגיא המסופקת מתעלמת מסוגיא אחרת ממנה היה ניתן לפשוט. לעומת זאת בחידושי על קידושין מציג הרמב"ן עמדה שונה: אלא הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו. קשיא לן הא דאיבעיא להו בפרק אין בין המודר הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו למאי נפקא מינה למודר הנאה, תפשוט מדרב הונא בריה דרב יהושע, ואיכא למימר לא בעי למפשט אלא ממתני' אבל לא ממימרא דאמוראי, וכיוצא בזו באותו הפרק (ל"ו ב') דאיבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעת או אין צריך דעת מי אמרינן זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו או דילמא מצוה היא וניחא ליה למעבדה, ולא איפשטא התם, ואשכחן ליה לרב הונא דפשיטא ליה כיוצא בה דאמר רב הונא (בכורות י"א א') הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי ולא פשטוה מהא משום דמימרא היא, וי"א דהכא בישראל לכהן דודאי כיון דאנן לא מצינן למיעבד ואינהו מצו עבדי שלוחי דרחמנא נינהו, וכי איבעיא לן התם בכהן דליתיה להאי טעמא, מי אמרינן כיון דגבי ישראל שלוחי דרחמנא נינהו גבי כהן נמי, או דלמא ישראל דלא מצי משוי שליח שוי להו רחמנא שליח, כהן דמצי משוי שליח לישוי שליח, ואפשר שזה נכון, ואע"ג דאתינן התם למפשט בעיין מדתנן מקריב לו קיני זבים ולא דחינן התם בישראל בכהן, משום דסתמא קתני ואפי' בכהן בכהן משמע ודעדיפא מינה מדחי לה.

סגנונו של הרמב"ן מהוסס, התירוץ הראשון פותח ב'ואיכא למימר', התירוץ השני ב'ויש אומרים' ובהמשך 'ואפשר שזה נכון'. התירוץ הראשון דומה אמנם לכללו של הרמב"ן במלחמות לברכות, אלא שיש לעמוד על הבחנה משמעותית ביניהם, הזוהה להבחנה שבסוגיא הקודמת בין כללו של הרמב"ן לאור זרוע. בעוד שבכלל שבמלחמות הרמב"ן אינו מסביר את התעלמותו של עורך הסוגיא המסתפקת מהסוגיא האחרת, מלבד שימוש בבטיוי 'דברי תורה עניין במקומן ועשירים במקום אחר', הרי שכאן ישנה התעלמות מכוונת שהסבר בצידה: עורך הסוגיא רצה לפשוט את הספק ממקור תנאי דווקא, משנה או ברייתא, ולא ממימרא של אמורא. כאמור, הבחנה זו נוגעת להנחות המתודולוגיות היסודיות בפרשנות התלמוד. אם בברכות היה ניתן לטעון שהרמב"ן אינו

<sup>42</sup> וכן במקבילה יומא, יט ע"א – ע"ב.

מקבל את התפיסה ההרמונית אבסולוטית של בעלי התוספות, דהיינו שהוא מניח שיכול להיות חוסר התאמה בין החלקים השונים של התלמוד, הרי שבדבריו כאן נשלל טיעון זה. לעורך הסוגיא לא ניתן היה להשתמש בסוגיא האחרת, כיוון שאין בה פתרון, תקף די הצורך, לספק הנדון. יש כאן אם כן צמצום ובו בזמן שכלול של הכלל, שבברכות נוסח בצורה גורפת.<sup>43</sup>

אמנם דבריו אלה מוסברים יותר אלא שניסוח 'מתוקן' זה של הכלל אינו יכול לתרץ את כל הסוגיות שנזכרו במלחמות לברכות. הסוגיא בגיטין מה בעניין פדיון שבויים לא פשטה את הספק מסוגיית כתובות נב למרות שניתן היה לפשוטו על פי דברי התנאים שבברייתא. אף הסוגיא בגיטין מב לעניין מעוכב גט שחרור היתה יכולה לפשוט את ספיקה מדברי ת"ק בברייתא בכריתות כד ולא עשתה כן (אם כי שם יש מקום לומר שהדבר תלוי בתנא קמא אליבא דריש לקיש, ואין כאן אם כן פשיטה ישירה מברייתא). כך ניתן להבין מדוע הרמב"ן נמנע במקום ההוא, בו בחר להביא את מספר רב של דוגמאות, לבחור בניסוח המשוכלל שבו השתמש בסוגיא כאן. מכל מקום מההשוואה בין דבריו במלחמות על סוגיא זו לבין תירוצי הלמדני בחידושי לקידושין, יש להביא סיוע לדברי תא שמע על תהליך ההתקרבות של הרמב"ן למשנתם של בעלי התוספות שחל לאחר כתיבת המלחמות.<sup>44</sup>

השימוש בכלל ה'משופר' רווח אצל בעלי התוספות בסוגיית שונות, כפי שנראה עוד להלן, אך כאן נזכיר את דבריהם לסוגיא הנידונית.<sup>45</sup> הוא נמצא בתוספות לנדרים לה ע"ה ד"ה איבעיא להו, וכן בתוספות לקידושין כג ע"ב ד"ה דאמר רב הונא, וכן בתוספות ר"ד ליומא, יט ע"א ד"ה הני כהני. אך העובדה החשובה היא כי תירוץ זה נזכר כבר בקובץ קדום מאד, כנראה תוספותיו של ר"י הזקן, שנדפס בשם 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק' למסכת קידושין:<sup>46</sup>

דאמר רב הונא בריה דר' יהושע הני כהני. תימא דבעיא היא פ' אין בין המודר אי הוה שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן ולא איפשיטא ולא מייתי מדרב הונא בריה דרב יהושע מיהו אשכחן כה"ג שאין התלמוד חושש לפשוט אלא ממשנה או מברייתא דבפ"ק דב"מ (יז ע"ב) בעי אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה ולא פשיט ושיטת התלמוד מוכחא בכמה דוכתי דיש לה וכן פ' השולח (גיטין מג ע"א) דבעי מי שחציו עבד וחציו ב"ח שקדש בת חורין מהו ולא פשיט מדאמר רב יהודה (יבמות מה ע"ב) חציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת ישראל הולד אין לו תקנה אלמא קדושו קדושין

מחד, נמצאו למדים שאף ראשוני בעלי התוספות נקטו את הכלל 'המשופר', שעורך הסוגיא המסתפקת לא יפשוט מסוגיא אחרת כיוון שהוא מעוניין לפשוט דווקא ממקור תנאי, והיה ניתן לומר שדברי הרמב"ן כאן, ואולי אף דבריו ודברי האור זרוע, בסוגיא הקודמת בעניין מבייש ישן ומת, שאובים מבעה"ת. ברם, שתי הדוגמאות הנוספות שמובאות כאן, אם אלמנה מן האירוסין יש לה כתובה ואם חציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת חורין קדושו קידושין, אינן מובאות ברמב"ן, לא במלחמות ולא בחידושי לגיטין מה ע"א ולקדושין כג ע"ב, כך שנראה הדבר כי הרמב"ן לא שאב את דבריו ממקור ספיציפי זה.

מקור נוסף שיכול ללמדנו על היחס בין דברי הרמב"ן לבעלי התוספות הוא הרשב"א לסוגייתינו :

<sup>43</sup> ובריטב"א על אתר הבחין בין שני הכללים, שבתחילה תירץ בסתמא 'דטובא איכא בתלמודא דכותה דסלקו בתיקו בחדא מסכתא ומפשטי במסכתא אחריתי', ולאחר שהביא דוגמאות לכך הוסיף 'ולא עוד אלא דהא כיון דלא מצי למפשטה ממתניתין או מתניתא אלא ממימרא דאמורא'.

<sup>44</sup> ראה הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 43, צוטט לעיל בהערתינו על הסוגיא הראשונה.

<sup>45</sup> מלבד קבצי התוספות והרשב"א שצוינו בפנים, כלל זה מובא גם בתוספות הרא"ש ובריטב"א על אתר, ברשב"א, כתובות, מג ע"ב, בריטב"א לנדרים לג ע"א ובר"ן לנדרים לה ע"ב.

<sup>46</sup> נדפס בתוך שיטת הקדמונים למסכת קידושין בההדרת ר' משה יהודה הכהן בלוי. בלוי עצמו סבור בהקדמתו, עמ' יג – יד כי הקובץ אינו לר"י הזקן שלא כדברי הרחיד"א בספרו 'פתח עיניים' המובאים שם אצל בלוי. על טענותיו של בלוי השיב אורבך, בעה"ת, עמ' 248 הערות 71-72, והסכים לשיטת הרחיד"א שקובץ זה הוא תוספותיו של ר"י הזקן. דווקא בקובץ התוספות שנדפס בגליון דפוס וילנא, תחת הכותרת 'תוספות ר"י הזקן', לא מופיע הדיון בהשוואת הסוגיות, וכבר הוכח שקובץ זה מאוחר לר"י הזקן ומחברו הינו ר' אברהם מן ההר, ראה אורבך, שם, עמ' 247 – 248.

דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו. כלומר ונ"מ למודר הנאה מכהן שמקריב קרבנותיו, וקשיא לן דהא בעיא היא בנדרים פרק אין בין המודר ולא איפשיטא ואמאי לא פשיט לה מהא דרב הונא, וי"מ דהתם בעבודות הכשרות בזר כגון שחיטה והפשט וניתוח קבעי והא דר"ה בקבלה וחברותיה דאין כשרות בזר ומש"ה קאמר רב הונא דשלוחי דרחמנא נינהו דכל דלא מצי עביד לא משוי שליח, וא"נ התם בכהן בכהן והכא בכהן בישראל, ובתוספות הקשו דהא התם הוה בעי למיפשט מדתנן מקריב עליו קיני זבין ומדתניא אם הי' כהן יזרוק עליו דם חטאתו של מצורע ודם אשמו של מצורע דכל הני לא מצו עבדי, ותירצו הם ז"ל דלא חשש לפשוט אלא מברייתא או ממשנה, וכיצא בה באותו הפרק דאיבעי' להו התורם משלו על של חברו צריך דעת או אין צריך דעת ולא איפשיטא, ולא פשוטא מדאמר רב הונא בפ"ק דבכורות (י"א א') הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי וטעמא נמי התם משום דלא בעו למיפשט אלא ממתני' או מברייתא, וכן בגטין פרק השולח (מ"ג א') דאיבעי' להו מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת חורין מהו ולא איפשיטא ובפרק החולץ (מ"ה ב') אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחצין בן חורין הולד אין לו תקנה דאלמא קדושי קדושין ולא חששו למיפשטה בגטין מההיא משום דלא בעו למיפשט אלא ממתני' או מברייתא.

ראשית נציין, שהרשב"א מביא הן את הדוגמא הנוספת שמביא כאן הרמב"ן והן את הדוגמא הנוספת שמובאת בקובץ הקדום, שציטטנו בסמוך, ומכך עולה שלפני הרשב"א היו מלבד חידושי של הרמב"ן גם קובץ תוספות שדומה לקובץ הקדום (בדוגמא של חציו עבד וחציו בן חורין) אך נוספה בו השקלא וטריא הנ"ל, שקשה לקבוע את זמנה.<sup>47</sup> מעדותו של הרשב"א אנו למדים על השקלא וטריא הפנימית אצל בעה"ת בסוגיא זו. בעה"ת הכירו את תירוצו השני של הרמב"ן, דחוהו מחמת סוגיית נדרים, ותירצו כתירוצו הראשון. ברמב"ן סדר התירוצים הפוך, ראשית הכלל ולאחר מכן החילוק בין כהן וכהן לכהן וישראל. הרמב"ן אף מודע לקושי מעין הקושיא של התוספות המובאת ברשב"א, ומתרצה, בסיום דבריו, בשתיים: ראשית, שתמא קתני, ומשמע אף כהן בכהן, ומכאן ששלוחי דשמיא הוו אף בכהן וכהן, ושנית, שאכן היה יכול לדחות כך את הקושיא אלא 'דעדיפא מינה מדחי לה'. אכן מתירוצו אנו למדים שיש לחלק בין הבנתו הוא את הקושיא, להבנת התוספות. הרמב"ן כיוון בקושייתו לעצם האפשרות של הסוגיא בנדרים לדחות את הראיה על ידי החילוק כאן בכהן וכהן כאן בכהן וישראל, ולכן תירץ מה שתירץ. לעומת זאת אצל בעה"ת המובאים ברשב"א נראה שעיקר קושייתם היא מכך שהזב והמצורע אינם יכולים לעבוד מחמת טומאתם, כך שאף אם נעמיד בכהן וכהן עדיין יהיה זהות בין בעיא זו לדבריו של רב הונא בריה דרב יהושע בקידושין, ולא ניתן ללמוד על מעמדם של הכהנים במקרה שבעל הקרבן יכול לעשות את העבודה בעצמו. להבנה זו לא ניתן לתרץ כתירוצו הראשון של הרמב"ן.<sup>48</sup>

למרות ההבדלים הדקים, הקירבה הרבה, בין שני התירוצים שטיפלו בהם בעה"ת המובאים ברשב"א לבין שני התירוצים שברמב"ן, מלמדת כי זה האחרון הכיר את משנתם של בעה"ת בסוגיא זו, מקובץ כזה או אחר. בנוסף, מהקובץ המכונה 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק' למדנו שכלל זה רווח כבר אצל ראשוני בעלי התוספות, ולכן סביר להניח כי ניסוחים שונים שלו נמסרו בבתי המדרש, כך שהרמב"ן והאור זרוע השתמשו שניהם במסורת זו לגבי סוגיית ביישו ישן ומת, ואף הדוגמא המשותפת לשניהם, דהיינו סוגיא דידן של גדר שליחות הכהנים, אף היא ידועה הייתה במסורת זו.

בסיומה של סוגיא זו יש לציין כי אצל בעלי התוספות נעשה ניסיון נוסף לחלק בין הספק בנדרים למימרא של רב הונא. תירוצו זה מופיע בתוספות 'שלנו' לקידושין כג ע"ב ד"ה דאמר רב הונא, וביתר ביאור בתוספות 'שלנו' ליומא יט ע"ב ד"ה מי איכא:

מי איכא מידי דאנן לא מצינן למעבד כו' - תימה דבפרק אין בין המודר (נדרים דף לה:): מיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו וקאמר ת"ש ת"ש טובא התם ולבסוף לא איפשיטא ואמאי לא

<sup>47</sup> ראה בהקדמתו של ר"א ליכטנשטיין, המהדיר של הרשב"א מוסד הרב קוק, עמ' 9 הערה 17, שקובץ התוספות שלפני הרשב"א אינו התוספות 'שלנו'.

<sup>48</sup> ובריטב"א על אתר הביא את החילוק בין כהן בכהן לכהן בישראל בשם התוספות, והקשה מסוגיית נדרים, ותירץ גם הוא כשני תירוציו של הרמב"ן, ולא הביא שתוספות עצמם דחו תירוצו זה.

פשיט לה מדרב הונא בריה דרב יהושע דהכא י"ל דלא בעי למיפשט מדברי אמוראים אלא ממתני' וברייתא וכי האי גוונא צ"ל אהא דמיבעיא לן בפ"ק דב"מ (יז: ושם) ובפ' הכותב (כתובות פט:): אי אלמנה מן האירוסין אית לה כתובה ולא איפשיטא אע"ג דבכמה דוכתי בש"ס משמע בפרק נערה (שם מד. ושם) ובפרק האומר (קדושין דף סה. ושם) דאית לה כתובה כמו שהוכיח שם ר"י אלא לא בעי למיפשט אלא ממתני' וברייתא ולי נראה דלעולם פשיטא ליה מדרב הונא בריה דרב יהושע דשלוחי דרחמנא נינהו דאי ס"ד שלוחי דידן דווקא נינהו ולא שלוחי דרחמנא כלל מי איכא מידי כו' והתם מיבעיא ליה אי שלוחי דידן קצת דהוו להו שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן או שלוחי דרחמנא דווקא והא לא מצי למיפשט מדרב הונא דאפילו אי שלוחי דידן נמי הוו מקרבי אע"ג דאנן לא מצינן למיעבד כיון דאף שלוחי דרחמנא נינהו ומילתא דרב הונא בריה דרב יהושע דאמר [לאו] שלוחי דידן נינהו לא נפקא מיניה מידי לענין מודר הנאה דבין אי שלוחי דידן דווקא נינהו בין אי שלוחי דרחמנא נמי נינהו אסור במודר הנאה דקא מהני ליה

התירוץ שנוסף כאן מתבסס על חידוש קונצפטואלי: עד עתה הכרנו שתי אפשרויות: (א) שלוחי דרחמנא, (ב) שלוחי דידן. כעת, נוספה אפשרות שלישית: בעיקר שלוחי דרחמנא אך גם שלוחי דידן.<sup>49</sup> רב הונא שולל את אפשרות (ב), אך עדיין נותרו שתי האפשרויות האחרות, ובדיוק ביניהן מסתפקת הגמרא בנדריים. אם אפשרות (א) נכונה מותר למודר הנאה להקריב, אך לפי אפשרות (ג) אסור לו. התירוץ מוזכר כאמור בשני קבצים, הקובץ ליומא בעריכת המהר"ם מרוטנבורג (אורבך, עמ' 610 – 611), והקובץ לקידושין מבית מדרשם של חכמי איברא (שם, עמ' 632). יש לציין כי ב'תוספות ישנים' ליומא שנדפסו על הגיליון, השייכים (שם, עמ' 477 – 478) לרבי משה מקוצי בעל הסמ"ג, מתרץ רק על פי הכלל המשופר, ולא מעלה את התירוץ האחרון הנדון כאן. כך גם בתוספות לנדריים, לה ע"ב, המיוחסים (שם, עמ' 635) לתלמידו של רבינו פרץ, שהשתמש בעיקר בתוספות איברא. לעומת זאת התירוץ המתבסס על הכלל המשופר מופיע בכל הקבצים.

עובדה זו שבכל הקבצים מופיע הכלל המתודולוגי, ורק בקובץ אחד נוסף (ויש להדגיש את עניין התוספות, דהיינו שאף בקובץ זה מופיע ראשית כל הכלל) פיתוח מושגי חדש, נותנת בסיס להשערה, שהכלל הנ"ל היה מקובל במסורת הלימוד של בעלי התוספות, וכנראה רק בשלב מאוחר יותר, אולי מתוך תחושה של חוסר נחת בדרך הפילולוגית למחצה, נעשה ניסיון לפתח מושג חדש כדי לפתור את הבעיה בדרך המתבססת על סברא.

### ו. ספקו של רבה בערכין, ה ע"א, אם המקדיש דמי ראשו למזבח נדון בכבודו או לא.

הדוגמא האחרונה שמציג הרמב"ן במלחמות אינה דומה לדוגמאות האחרות. ראשית, בעוד שבכל הקודמות מדובר על סוגיא עיקרית וסוגיא זרה, דהיינו שקיים מרחק גיאוגרפי בין שתי הסוגיות, כך שבכל אחת מהסוגיות אין שום אזכור של הסוגיא האחרת, הרי שכאן מדובר על הזיקה בין שתי יחידות המופיעות באותה סוגיא, יחידה אחת המציגה ספק, ויחידה אחרת, ממנה ניתן לפשוט את הספק. שנית, וכאן ההבדל המהותי, הסוגיא עצמה מתייחסת לזיקה בין שתי היחידות הללו. מכאן ההבדל בהתייחסותו של הרמב"ן: בעוד שבדוגמאות הקודמות הוא למד מהתעלמות של סוגיא אחת מחברתה, כאן הוא למד מתוך הדברים המפורשים של הסוגיא הדנה בזיקה זו. ספקו של רבה מובא בסופה של הסוגיא (ערכין, ה ע"א):

גופא בעי רבה: דמי ראשי לגבי מזבח, מהו? נידון בכבודו או אינו נידון בכבודו? לא אשכחן בדמים דאינו נידון בכבודו, או דלמא לא אשכחן לגבי מזבח דנידון בכבודו? תיקו.

הלכה היא, שמקורה במשנה, כי המעריך או הנודר שווי של אבר מגופו לבדק הבית, אם נשמתו של אדם תלויה באבר זה - הוא חייב לבדק הבית את שוויו של כל גופו.<sup>50</sup> הלכה זו מכונה 'נדון

<sup>49</sup> בסיומו של הדבור (ביומא, הדבור במסכת קידושין מעורב בשנויי נוסח, אך כוונתו זהה) מודגש שאף לפי אפשרות זו עיקרם שלוחי דרחמנא נינהו, ורק כך יובן מה הנפקא מינה היוצאת מדברי רב הונא (בתוספות שבקדושין הנפקא מינה שונה, אך הגדרת האפשרויות כאמור זהה).

<sup>50</sup> לגבי ערכין מפורש במשנה (ערכין, כ ע"א): 'ערך ראשי וערך כבידי עלי - נותן ערך כולו; זה הכלל: דבר שהנשמה תלויה בו - נותן ערך כולו'. לענין נדר דמים ('דמי ראשי') הגמרא במסכת ב"מ, קיד ע"א, לומדת מהסמיכות בפסוק 'נדר בערכך': 'מה ערכין נידון בכבודו - אף הקדש נידון בכבודו', וברש"י שם: ההוא

בכבודו.<sup>51</sup> במה דברים אמורים במקדיש לבדק הבית, אך במקדיש למזבח נסתפק רבה: מחד לא מצינו נדר דמים שאינו נדון בכבודו, ומאידך לא מצינו נדר למזבח שנדון בכבודו. ספק זה נחתם בתיקו. ברם, בעמ' הקודם (ערכין, ד ע"ב) מתפתח דיון בגמרא סביב הברייתא הבאה [מקורה בתוספתא (צוקרמנדל), ערכין, ג: ט-ל]:

והתניא: ראש עבד זה הקדש - הוא והקדש שותפין בו, ראש עבד מכור לך - משמנין ביניהם; ראש חמור זה הקדש - הוא והקדש שותפין בו, ראש חמור מכור לך - משמנין ביניהם; ראש פרה מכור לך - לא מכר אלא ראשה של פרה, ולא עוד, אלא אפילו ראש פרה הקדש - אין להקדש אלא ראשה

מפורש אם כן בתוספתא, שאין דין נדון בכבודו על לשונות הקדש אלו. ההסבר הראשוני שעולה בסוגיא הוא, שרק דבר שישנו בערכין (אלו המנויים במשנה הראשונה במסכת ערכין כ'ערכין': כהנים, לוויים, וכו') יש בו דין זה של נדון בכבודו, מה שאין כן חמור או פרה. מכאן מקשה אביי על מה ששינו בברייתא אחרת: 'והיה ערכך לרבות טומטום ואדרוגינוס לדמים', ופירש רבא: 'לומר שנידון בכבודו סד"א נדר בערכך כתיב כל שישנו בערכין נדון בכבודו וכל שאינו בערכין אינו נדון בכבודו'. לשיטת רבא, אם כן, אף דבר שאינו בערכין נדון בכבודו, בניגוד לברייתא הקודמת (זו שמקורה בתוספתא). דרך שקלא וטריא סבוכה מגיעה הגמרא להעמדת התוספתא במקדיש למזבח (ולא לבדק הבית) דמי ראש של אחד מהשלושה: עבד, חמור או פרה בעלת מום, אך כיוון שהם אינם ראויים למזבח הוא מקדישם לדמי מזבח, כגון לדמי עולה. אם נשווה כעת מסקנה זו לבעייתו של רבה שהוצגה קודם ניווכח כי הראשונה פושטת את השנייה: בתוספתא נאמר כי המקדיש למזבח דמי אבר של דבר שאינו ראוי למזבח אינו נדון בכבודו, ובעייתו של רבה היא על ראש אדם, ש'אין לך בעל מום למזבח גדול מזה' (לשון רש"י ד"ה 'מי נדון בכבודו או אין נדון בכבודו'). מהתוספתא עולה אם כן כי גם בבעייתו של רבה הדין שהוא שאינו נדון בכבודו. הקושי שמתקבל הוא מדוע ספיקו של רבה נותר בתיקו ולא נפשט מהתוספתא. התופעה החריגה כאן, ביחס לסוגיות האחרות שנדונות ברמב"ן, היא שהגמרא עצמה, תוך כדי ליבון התוספתא (ה ע"א), עוסקת בקושי זה:

הכא בבעל מום דומיא דחמור. בעל מום נמי איבעויי איבעיא לך דבעי רבה דמי ראשי לגבי מזבח מהו. כי איבעיא לך מקמי דאשמעה להא מתניתא השתא דשמעה הא מתניתא לא מבעיא לך.

פתרון הגמרא לקושי הוא, שאכן התוספתא לא הייתה ידועה לרבה בשעה שהסתפק, ולכן הוא נותר בתיקו, אך לאחר ששמע את הברייתא הוא פשט את הספק. מיד לאחר מכן מציגה הגמרא את ספיקו של רבה בשלימותו: 'גופא בעי רבה וכו' כפי שהבאנו לעיל.

הרמב"ן משתמש במקרה זה כראיה לכך שיש ספיקות שנותרים בתיקו, למרות שניתן לפשוט אותם ממקורות אחרים (וכאן יש אף משקל נוסף, שהמקור לפשוט את הספק הוא תוספתא, מקור תנאי), והוא אף מדגיש בלשונו את הייחודיות של דוגמא זו: 'ובגמ' עצמה בפ"ק דערכין דמי ראשי לגבי מזבח מהו נדון בכבודו תיקו והתם אתמר בשמעתא דלעיל והא מבעי מבעיא לך כי אבעיא ליה מקמי דשמעית להא מתניתא ...'. המילים 'ובגמ' עצמה' באות לבטא את העובדה שהגמרא עצמה דנה כאן ביחס שבין הספק לפתרונו, ולא רואה קושי בכך שבשלב מסוים רבה לא היה מודע לתוספתא.

אמנם ניתן היה לערער על מסקנה זו של הרמב"ן, על ידי הבחנה בין דברי האמוראים עצמם לבין דבריו של עורך הסוגיא. אמנם האמוראים עצמם לא מחוייבים להכיר כל מקור תנאי, ולכן יכול להיות מצב שאמורא הסתפק ולא יפשוט את ספיקו ממקור מסויים, אך עורך הסוגיא לא יכול 'להרשות לעצמו' מצב כזה. העורך נמצא בשלב שכל דברי התלמוד, המשנה והגמרא, פרוסים

לנידון בכבודו - היקש נדר לערכין להכי אתא, שאם אמר דמי לבי או ראשי או כבידי עלי - נותן דמי כולו, אבל אם אמר על אבר שאין הנשמה תלויה בו דמיו עלי - שמין אותו כעבד הנמכר בשוק, כמה הוא שוה ביד וכמה הוא שוה בלא יד, להא מילתא איצטריך למיגמר נדר מערכין, גבי ערכין כתיב ערכך נפשות אם אמר ערך אבר שהנשמה תלויה בו עלי - נותן דמי כולו, ואם אמר ערך ידי עלי - לא אמר כלום, שאין ערך כתוב אלא לנפש, וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך א, ערך 'אבר שהנשמה תלויה בו', טור קיא-קיב.

<sup>51</sup> ראה ב"מ, שם, ברש"י ד"ה נדון בכבודו: 'האבר נדון לפי כבודו שאם הנשמה תלויה בו נותן דמי כולו'.

לפניו, כך שלא ייתכן מצב שמקור אחד יתעלם ממשנהו. לכאורה הראיה להבחנה זו היא מסוגיא זו גופא. בעוד שהספק של רבה נותר באותו שלב בתיקו, הרי שהגמרא עצמה הקשתה על הספק ודרשה התייחסות לתוספתא, ובתירוץ הבחינה בין רבה המודע לתוספתא לרבה שאינו מודע לה, ומכאן שמבחינת הסוגיא כיחידה ערוכה לא ייתכן מצב של ספק שלא נפשט אם אכן קיים מקור לפושטו. לא זו אף זו: הגמרא אף לא הותירה את רבה עצמו במצב של ספק, דהיינו היא לא תירצה, שרבה לא הכיר את התוספתא, אך אנו שמכירים אותה, נפשט את ספיקו של רבה, אלא שיתפה את רבה עצמו בעדכון: אף לרבה נודעה בסופו של דבר התוספתא, והוא פשט על פיה את הספק. ממבט זה התמונה כמעט מתהפכת, כיוון שמסוגיא זו יוצא שהגמרא לא 'מרשה' התעלמות ממקור שיכול לפשוט את הספק, לא רק מבחינת עריכתה הסופית של הסוגיא, אלא אף מבחינת האמורא המסתפק עצמו.

אלא שהערה אחרונה זו, שהגמרא לא 'מניחה' לו לרבה עצמו וקובעת שאף הוא ראה את התוספתא בסופו של דבר, מעוררת את החשד, שקושי אחר עמד כאן ברקע, ואכן מתיקון נוסח של אות אחת מתקבל פשט שונה בסוגיא. לאחר קושייתו של אביי מהתוספתא על הסברו של רבא לברייתא, עלו כאמור הצעות שונות להסביר את התוספתא כך שלא תקשה על רבא. על אחד מהם, החילוק בין קדושת הגוף, ששם מתפשטת הקדושה בכל הגוף, לקדושת דמים, מתבטא אביי 'והא מר הוא דאמר מקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף'.<sup>52</sup> מעיר על כך תוספות על אתר:

והא מר הוא דאמר הקדיש זכר לדמיו - מכאן משמע דגרסי' רבה שלא אמר אביי מר לרבא חבירו אע"ג דאשכחנא דאמר רב יוסף לאביי תלמידו מר דגברא רבה הוא ידע מאי קאמינא בזבחים פ' קדשי קדשים (דף סב.) התם שאני שהבין אביי מה שלא הבינו אחרים.

תוספות מחדשים לגרוס בדף ד ע"ב 'אמר רבה לומר שנדון בכבודו'. וכך גם בשיטה מקובצת שם (אות ו) החליפו את 'רבא' ל'רבה'. על פי זה מהלך הגמרא הוא כדלהלן: רבה חידש דין על פי הסברו בברייתא, מה שסותר לכאורה את התוספתא שהציג אביי. כדי ליישב את הסתירה עלו הסברים חדשים בתוספתא, אלא שחלק מהצעות אלו מתנגדות לדברי רבה עצמו במקומות אחרים, מימרות או איבעיות, כך שלא ניתן לומר שרבה יסביר כך את התוספתא, וממילא תחזור הקושיא מהתוספתא על דבריו בברייתא. על פי זה הקושיא על ההסבר האחרון בתוספתא, שהמקדיש דמי אבר של בעל מוס למזבח לא נדון בכבודו, מתפרשת באור חדש: כיוון שרבה עצמו הסתפק בדינו של בעל מוס, יוצא שהוא לא הסביר כך את התוספתא, מה שמחזיר את ההסבר הראשוני של התוספתא, ומכאן מתעוררת שוב הסתירה על הסברו של רבה בברייתא.<sup>53</sup> לעניין שלנו ההבדל גדול: כלל לא הפריע לגמרא העובדה שרבה הסתפק ולא השתמש בתוספתא כדי לפשוט את ספיקו, אלא שהגמרא הסיקה מכך שהוא הבין אחרת את התוספתא, ולכן לא פשט ממנה את ספיקו, והקושי הוא על נקודה אחרת: כיצד הוא יתמודד עם הסתירה בין דבריו לתוספתא. אמנם בתירוץ הגמרא מותרת את ההסבר החדש בתוספתא על כנו, והעובדה שרבה לא השתמש בכך כדי לפשוט את ספיקו אינה נובעת מהתנגדותו להסבר, אלא מכך שהוא לא היה מודע בשלב קדום זה לתוספתא. אכן, בשלב מאוחר יותר, כשאביי הציג בפניו את הקושיא מהתוספתא הוא פירש אותה כפי שפירש וממילא פשט גם את ספיקו.

אמנם המצב בעדי הנוסח בסוגיא כאן אינו מסייע לכאורה לשיטת התוספות. אמנם גם הגירסה בכת"י מינכן 95 היא 'רבה', ברם, בשלושה כתבי יד אחרים הנוסח 'רבא': הספרייה הבריטית, Add.25,717; ספריית הוותיקן, Ebr.119; ספריית הוותיקן, Ebr.120-121 (ובהתחשב במה

<sup>52</sup> גם בארבעת כתבי היד הבאים, כת"י מינכן 95, כת"י הספרייה הבריטית Add.25,717, כת"י ותיקן Ebr.119 וכת"י ותיקן Ebr.120-121, בכולם הנוסח הוא: 'והא מר הוא דאמר'.

<sup>53</sup> כהסבר זה בסוגיא נקטו בשיטה מקובצת, שמלבד הערתם בעמוד הקודם, הדגישו גם בדף ה ע"א (אותיות ג-ד) 'איבעיא לך' במקום 'איבעיא לך', כך שהדיון בסוגיא מתנהל בין אביי לרבה. גם בכת"י הספרייה הבריטית, Add.25,717 מופיע פעמיים 'לך' במקום 'לך', ואף בתשובות לשתי קושיות אלו במקום 'כי איבעי [ובשנייה: איבעיא] לך', הנוסח שם פעמיים: 'כי איבעי לך', כלומר מודגש עוד יותר האופי של הדו שיח בין המקשן (אביי) לתרצן (רבא).

שציינו בהערה, שכל עדי הנוסח מסכימים בדף ה' ע"א לביטוי 'והא מר הוא דאמר' אין זה תואם את דברי התוספות, אלא אביי מתבטא כך גם כלפי רבא, כמו רב יוסף כלפי אביי).

אלא שאף נוסח זה מתאים לפשט החדש שהוצג לעיל, שכן שלושת הציטוטים שבדף ה' ע"א, מהם עולות קושיות על ההסבר המחודש בתוספתא, שלושתם מיוחסים בעדי נוסח רביים ובמקבילות לרבא ולא לרבה. בנוגע למימרא הסמוכה לביטוי 'מר הוא דאמר': 'הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף', שאמנם אצלינו בסוגיא היא תלויה בשאלת זהותו של 'מר', אכן יש מקבילות המייחסות אותה לרבא. בתמורה יא ע"א בדפוס 'רבא' (וכך מוכח מהשקלא וטריא שם), וכן בארבעה כת"י: כת"י מינכן 95; בכת"י פירנצה הספריה הלאומית המרכזית II.1.7, וכן בשני כתבי היד של הוותיקן שהוזכרו לעיל. גם בבכורות יד ע"ב בדפוס: מסייע ליה לרבא דאמר רבא הקדיש זכר לדמים קדוש קדושת הגוף, וכן הוא בחמישה כת"י, הארבעה שצויינו לעיל בתמורה יא ע"א, וכת"י הספרייה הבריטית שצויין לעיל בערכין. בתמורה יט ע"ב בדפוס 'רבא', בכת"י מינכן הושמט (מחמת הדומות), בכת"י פירנצה הני"ל 'רבא', וכן בכת"י ותיקן 119 הני"ל, ואילו בכת"י ותיקן 120-121 'רב יהודה' ונראה כי זה שיבוש (אמנם מפורש בסוגיא שם כי בתחילה סבר רבא שלא קדוש קדושת הגוף ונחלק בכך על רב כהנא, אך לאחר מכן חזר בו, כך שניתן אולי לשער שאף רבה הסכים לדעתו של רב כהנא). עוד מקור אחד שם התמונה בעדי הנוסח מורכבת הוא במסכת שבועות יא ע"א: בדפוס ישנה מימרא של רבה ובסמוך לה אומר אביי 'והא מר הוא דאמר הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף', אך בכת"י מינכן 95 'רבא', ובדברי אביי 'והא את הוא', וכך גם בכת"י ותיקן Ebr.140, אך בכת"י פירנצה II.1.8-9 הרכבה משובשת ככל הנראה: במימרא 'רבה' ובסמוך 'והא את הוא דאמרת'. העולה מהסקירה הני"ל, שרוב עדי הנוסח מייחסים מימרא זו לרבא. כאמור, גם בשתי האיבעיות הבאות בסוגיא, שבדפוס מיוחסות לרבה, הקדיש אבר לדמיו והקדיש דמי ראשו למזבח, הרי שבכת"י מינכן 95, וכן בשלושת כת"י האחרים שמצויינים לעיל גבי סוגיית ערכין ד ע"ב, שתי האיבעיות מיוחסות לרבא. אף במקבילה של האיבעיא הראשונה בתמורה יא ע"ב, בכל ארבעת כת"י שצויינו לעיל גבי תמורה, הנוסח הוא 'רבא' (ותואם לסגנון הקישור שיש שם למימרא הסמוכה שם 'ותיפשוט ליה מדידיה', שאף היא מיוחסת שם לרבא כמו שציינו לעיל). העולה מכל הני"ל, שאף אם נגרוס בערכין ד ע"ב 'רבא', שלא כתוספות, אלא כנוסח הדפוס ושלושת כת"י דלעיל, עדיין פשט הסוגיא נותר כפי שתיארנו בפנים, דהיינו שהקושיא היא מחוסר התאמה פנימית בתוך דברי האמורא, ממה שאמר בדף ד ע"ב לשלושה ציטוטים אחרים שלו בדף ה' ע"א, מימרא ושתי איבעיות, ואין נפק"מ אם זה רבה או רבא.

אם גם הרמב"ן פירש כך בסוגיא, הרי שראייתו מבוססת: הסוגיא לא רואה כל בעיה בכך שאמורא שהעלה ספק וחתם בתיקו לא עשה שימוש בתוספתא כדי לפשוט את הספק, ואף מבחינת עריכת הסוגיא יוצא שלא עלה קושי על נקודה זו. אם נסכם את עיונו של הרמב"ן בסוגיא זו, הרי שבנוסף לדוגמאות האחרות בהם הוא הבין שסוגיא אחת מתעלמת מרעותה, ולמד מההתעלמות על דרכה של הגמרא, הרי שכאן הוא מצא מקום שהגמרא מציגה במפורש את המתודולוגיה שלה: ניתן להניח כי ספק שנותר בתיקו בסוגיא מסויימת יכול לבוא על פתרונו כתוצאה ממקור שלא הוזכר באותה סוגיא.

לולי דבריהם של בעלי התוספות עצמם, היה ניתן לדחות את ראיית הרמב"ן בהבחנה שהוזכרה לעיל בין הדיון האמוראי לבין עריכתה הסופית של הסוגיא, כשזו האחרונה היא המחייבת מבחינתם של בעלי התוספות. אלא שכפי שראינו בעלי התוספות עצמם תמכו בגירסה 'רבה' מה שמחדד את ראייתו של הרמב"ן מהסוגיא, ומעלה את האפשרות שאף הם קיבלו עקרונית את מסקנתו של הרמב"ן, אלא שכפי שראינו השתדלו למעט את השימוש בה. מכל מקום אין התייחסות ישירה של בעלי התוספות לסוגיא זו, ולכן 'מהא ליכא למשמע מינה'.

עד כאן הצגנו את שש הדוגמאות שפורטו במלחמות ה' לרמב"ן, ברכות יב ע"א מדפי הרי"ף. נדון כעת בסוגיות נוספות, שחלקן הוזכרו בסוגיות הקודמות.

## ז. ספק הגמרא בבבא מציעא יז ע"ב, אם יש כתובה לאלמנה מן האירוסין

קובץ התוספות הקדום למסכת קידושין, שנדפס תחת השם 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק', והובא לעיל בסוגיא ה בנוגע לספק אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, ציין את הסוגיא הבאה כמייצגת את התופעה של ספק שלא נפשט במקום אחד, וניתן לפושטו ממקום אחר. הסוגיא המסופקת, בבא מציעא יז ע"ב – יח ע"א (ולחלקה המרכזי יש מקבילה בכתובות פט ע"ב<sup>54</sup>) משתלשלת מדברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן ש'הטוען אחר מעשה ביי"ד לא אמר כלום', כגון הטוען שפרע את דמי הכתובה ללא עדים, אף אם לאשה אין שטר ביד, אין שומעין לו, שהכתובה היא 'מעשה ביי"ד', ו'כל מעשה ביי"ד כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי'. רבי יוחנן במשנה (כתובות, פח ע"א): 'הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה'. אביי דוחה ראייה זו בטענה כי ניתן להעמיד את המשנה במקום שהגט משמש ככתובה, אך במקום שכותבים כתובה נפרדת מהגט, אלא שלאשה זו אין כתובה אכן לא תוכל לגבות את כתובתה. בשלב הבא אביי חוזר בו מדבריו וטוען שבלתי אפשרי לטעון כי אישה ללא שטר כתובה לא תוכל לגבות את כתובתה, וסביב טיעונו זו נרקמת תת הסוגיא דלהלן:

הדר אמר אביי: לאו מלתא היא דאמרי. דאי סלקא דעתך במקום שאין כותבין כתובה עסקינן, אבל במקום שכותבין כתובה, אי נקיטא כתובה - גביא, אי לא - לא גביא, אלמנה מן האירוסין במאי גביא? בעדי מיתת בעל - לטעון ולימא: פרעתי. וכי תימא: הכי נמי, אם כן מה הועילו חכמים בתקנתן?  
אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: ואלמנה מן האירוסין דאית לה כתובה מנא לן? אילימא מהא דתנן: נתארמלה או נתגרשה, בין מן האירוסין ובין מן הנישואין - גובה את הכל. דלמא היכא דכתב לה: וכי תימא: מאי למימרא - לאפוקי מדרבי אלעזר בן עזריה, דאמר: שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה אצטריכא ליה. דיקא נמי, דקתני: גובה את הכל, אי אמרת בשלמא דכתב לה - היינו דקא תני גובה את הכל, אלא אי אמרת דלא כתב לה - מאי גובה את הכל? מנה ומאתים הוא דאית לה. ואלא מדתני רב חייא בר אמי: אשתו ארוסה, לא אונן ולא מטמא לה, וכן היא לא אוננת ולא מטמאה לו, מתה - אינו יורשה, מת הוא - גובה כתובתה. - דלמא דכתב לה. וכי תימא: דכתב לה מאי למימרא - מתה אינו יורשה אצטריכא ליה!  
אלא אביי מגופה דמתניתין קא הדר ביה ...

טיעונו של אביי במסגרת ה'לאו מילתא הוא דאמרי' מבוסס על ההנחה כי אלמנה מן האירוסין גובה כתובתה ללא שטר, אלא שהנחה זו אינה פשוטה לגמרא, ומר קשישא בריה דרב חסדא תוהה על מקורה בפני רב אשי. שני הנסיונות להוכיח הלכה זו, האחד ממשנת כתובות נד ע"ב, 'נתארמלה או נתגרשה בין מן הנישואין בין מן האירוסין גובה את הכל', והאחר מברייתא 'אשתו ארוסה ... מת הוא גובה כתובתה', שני אלה נדחים באוקימתא הפשוטה 'דלמא דכתב לה', לאפוקי המקרה המסופק, אלמנה מן האירוסין ללא שטר כתובה, שבו אולי אין לה זכות לגבות כתובתה. הגמרא מקבלת את ערעורו של מר קשישא בריה דרב חסדא, ומוצאת סיבה אחרת לחזרתו של אביי ('אלא אביי וכו'). למרות שאין בסוגיא זו מונחי ספק מקובלים, 'איבעיא להו', 'יתיקו וכדומה, עדיין ניתן להתייחס לנדון זה כדיון בדין מסופק שלא הוכרע בסוגיא מקומית זו.<sup>55</sup>

כיוון שהספק שנתרה בו הסוגיא הוא ספק ממוני, והמוציא מחבירו עליו הראיה, פסק הרמב"ם (אישות י:יא): 'אבל אם ארס ולא כתב כתובה ומת או גרשה והיא ארוסה אין לה כלום ואפילו

<sup>54</sup> וראה באוצר הגאונים לב"מ יז ע"ב, חלק התשובות, עמ' 42 [= אוצה"ג, קידושין סה ע"א, חלק התשובות עמ' 158 = תשובות הגאונים, אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 26 = חמדה גנוזה, סימן קלג (ושם בתחילת סימן קלב 'לרבינו שרירא ורבינו האי בנו גאונים זצוק"ל)]: 'ועיקר הא שמעתא דמר קשישא לאו בהכותב מיתניא אלא גררא בעלמא הוא דגרסי לה גראסי הכא ודוכתיה בשנים אוחזין'. תורף התשובה (בשם 'רבינו האי ז"ל') מובא בתוספות רי"ד (שהם בעצם 'פסקי הרי"ד', עיין תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 32), כתובות פט ע"ב ד"ה א"ל מר קשישא.

<sup>55</sup> אך בתוספות רי"ד לכתובות פט ע"ב דקדק מהלשון שאין כאן ספק בעיקר הדין, אלא רק בשאלת המקור של הדין, ראה להלן בפנים שדנו בדבריו.

העיקר שלא תיקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב.<sup>56</sup> ובמגיד משנה: 'זה דעת כל הגאונים ז"ל ועיקר ראייתם מדאיבעיא להו פרק הכותב ופ"ק דב"מ אי אית לה כתובה לארוסה או לא ולא איפשיטא הילכך אין לה כלום. ורבותינו הצרפתים ז"ל חלוקים בזה ואף האחרונים ג"כ נחלקו וכו'. מה שכתב המ"מ 'כל הגאונים', כך אמנם פסק רב שרירא גאון בתשובות הגאונים (הרכבי) סימן יח (= שערי צדק, סימן יט = אוצר הגאונים לכתובות, התשובות, סימן שצו, ועיין סימן שצו, שגם באורחות חיים, ח"ב, עמ' 95, מסר את תשובתו של רב שרירא); וכך נפסק בהלכות גדולות (סימן לו), וכן בחמדה גנוזה סימן לד בין תשובות רב צמח גאון (= אוצר הגאונים לכתובות, סימן ש"א) וכן הובא בשם רב צמח גאון ב'תוספות רי"ד',<sup>57</sup> כתובות פט ע"ב, אך רב האי גאון בתשובת גאונים אחרת<sup>58</sup> פסק להיפך, שפשט הגאון על פי הסוגיא בקידושין סה ע"א, שאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה, כפי שנראה להלן.

ואכן, 'רבותינו הצרפתים' שהזכיר המגיד משנה, בעלי התוספות, פשטו את הספק על פי שתי סוגיות מרכזיות. יותר מתריסר פעמים (!)<sup>59</sup> נדון ספק זה אצל בעלי התוספות, וככלל ניתן לומר כבר בשלב זה, שלטענתם ניתן לפשוט את הספק שאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה, על פי הסוגיא בקידושין ס"ה ע"א, ועל פי הסוגיא בכתובות מג ע"ב – מד ע"א.<sup>60</sup> עניינינו הוא בדרך בה הסבירו התוספות את היחס בין קביעה אחרונה זו לסוגיא בבבא מציעא.

<sup>56</sup> נראה שכך גם פירש המב"ט את דברי הרמב"ם שכתב (שו"ת המב"ט ח"ב סימן צ"ח), שלדעת הרמב"ם אפשר שאם תפסה הארוסה לא מפקינן מיניה. עוד יצוין, כי בפרק ט הלכה כא הרמב"ם לשיטתו, וראה שם בראב"ד, ובמגיד משנה, אך בפרק ט הלכה ט"ז דברי הרמב"ם קשים לכאורה, וראה במגיד משנה שתרץ דבריו ע"פ הרמב"ן.

<sup>57</sup> ראה תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 32, שחיבור זה הוא מפסקי הרי"ד, ולא מתוספותיו.

<sup>58</sup> התשובה שהוזכרה בהערה לעיל, מאוצר הגאונים ב"מ יז ע"ב, ובמקבילות.

<sup>59</sup> בבא מציעא, יז ע"ב, תוד"ה מן האירוסין; שם, תוספות שני (מובא בשיטה מקובצת), ד"ה כתובה מאימת גביא; קידושין, כג ע"ב, 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק', ד"ה דאמר רב הונא; קידושין ס"ה ע"א תוד"ה ואם נתן; קידושין, ס"ה ע"א תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק ד"ה ואם נתן; קידושין, ס"ה ע"א, תוספות רא"ש ד"ה נתן גט; כתובות, מד ע"א, תוד"ה והלכתא; כתובות, מג ע"ב, תוספות ר"י הלבן ד"ה גובה מנה; כתובות, מד ע"א, תוספות הרשב"א (הר"ש משנץ) ד"ה והלכתא; כתובות, מד ע"א, תוספות רא"ש ד"ה והלכתא; מלבד מקורות אלו מספרות 'תוספות', עוד יש לבעלי התוספות בסוגיא זו התייחסות בספרות הפסיקה שלהם: פסקי הרי"ד לכתובות (נדפסו על גליון דפוס ראם כ'תוספות רי"ד' – ראה תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 23), מג ע"ב ד"ה תניא; שם, פט ע"ב ד"ה א"ל מר קשישא (וזאת מלבד מקומות נוספים בפסקי הרי"ד שם חזר על פסק ההלכה לדעתו שיש לה כתובה, ראה קידושין, י ע"א ד"ה ובביאה; שם, דף סה ע"א ד"ה אמר רב); אור זרוע, בבא מציעא, סימנים מח-נ; מרדכי, כתובות, סימן תקנ"ב; פסקי הרא"ש למסכת כתובות, פרק ד סימן ד; גם אליהם נתייחס להלן.

<sup>60</sup> סוגיא שלישית שניתן לכאורה לפשוט ממנה – וממשנה מפורשת! – אך לא מצאתי לבעלי התוספות שיעשו כן, היא ביבמות קיח ע"ב. במשנה שם: 'קידש אחת מחמש נשים ואין יודע אי זו קידש, כל אחת אומרת אותי קידש – נותן גט לכל אחת ואחת, ומניח כתובה ביניהן ומסתלק, דברי רבי טרפון; רבי עקיבא אומר: אין זו דרך מוציא מידי עבירה, עד שיתן גט וכתובה לכל אחת ואחת'. פשוט לכולי עלמא שיש כאן חיוב כתובה מן האירוסין, ועל פניו אי אפשר לומר שכתב כתובה, שהרי אז לא היה ספק, שכן זו שהכתובה יוצאת מתחת ידיה היא האשה. על ראייה זו עמדו לדחותה גדולי הראשונים. רבי יצחק ב"ר אבא מארי, בעל העיטור [שער כתב, אות ק- קידושין, דף עט ע"א, וראה על עריכתו של קטע זה: מרדכי גלצר, עיטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי: פרקי מבוא, עמ' 98 - 99], מביא שהיה מי שרצה לחלק על פי סוגיא זו בין אלמנה לגרושה, אך דוחה דבריו: 'ואית דבעי למימר דוקא אלמנה ארוסה הוא דבעיא כתובה אבל גרושה ארוסה (בכת"י מינכן 34 ליתא 'ארוסה') אע"ג דלא כתב לה אית לה כתובה מדגרסינן ביבמות פרק האשה קידש אחת מחמש נשים ואינו יודע איזו קידש וכל אחת אומרת אותי קידש נותן גט לכל אחת ואחת ומניח כתובה ביניהן ומסתלק והתם ודאי ליכא כתובה דאי איכא כתובה ליחזי בשמה דמאן דכתביה כתובה. ומסתברא דאפילו ארוסה גרושה לית לה כתובה ומתניתין דהתם איכא למימר

בשמותיהן שוות אי נמי דלא כתב בה שמה אלא קידש האשה בשטר בפני עדים ואמר לה הרי את מקודשת לי ואני אתן לך כתובה', ובסמוך, לאחר שציטט קטע מהירושלמי, כתב מה שנראה כתירוץ נוסף: 'ואם קידשה בביאה קנסוהו חכמים ונותן כתובה לכל אחת ואחת והדבר ידוע שכתובה שכתב לאחת מהן אבודה וכל אחת ואחת אומרת אותי קידשת וכתבת לי כתובתי ואבדה כתובתי' (ארבעה כתיי מצאתי לקטע זה, בשלושה מהם: כתיי מינכן 34, דף 145ע"א, כתיי ואתיקן 143 דף 69 ע"ב, וכתיי אוקספורד 64, דף 106 ע"א (והתוספות שם מנוקדות מלמעלה), נוספו המילים הבאות לפני הקטע הנ"ל: אבל הרב הבבלי כתב ואם קדש בביאה קנסוהו...', ובסוף הקטע נוסף בשלושתם: 'ולא בריר לן מנא ליה'. בכתיי הרביעי, כתיי ששון 622 דף 165, אמנם לא מופיע בתחילה 'וכתב הרב הבבלי' אך בסיום הקטע: 'ולא בריר לן', ולאחמ"כ נראה שיש מחיקה), והיא היא לשון הרמב"ם (אישות ט: כא): 'המקדש אחת מחמש נשים ואינו יודע איזו מהן קידש וכל אחת ואחת אומרת אותי קידש אסור בקרובות כולן ונותן גט לכל אחת ואחת ומניח כתובה אחת ביניהן ומסתלק, ואם קידש בביאה קנסו אותו חכמים שיתן כתובה לכל אחת ואחת, והדבר ידוע שהכתובה שכתב לאחת מהן אבדה וכל אחת ואחת אומרת אני היא שקידשתני וכתבת לי ואבדה כתובתי' [והנה מנוסח הכתיי למדנו שיהרב הבבלי הוא הרמב"ם, ומצאתי עוד חמישה מקומות בהם העיטור משתמש בלשון 'הרב הבבלי' וככל הנראה כוונתו לרמב"ם: כתב, אות כ- כתובות כט ע"ב (השווה רמב"ם אישות א: ו, עיי"ש שמקור זה צ"ע); שם, לו ע"א (השווה רמב"ם, נחלות א: ט); אות ש- שלישות גט מז ע"ב (השווה רמב"ם, גירושין ו: ו-ז); עשרת הדברות, ה' לולב, צא ע"ב (השווה רמב"ם, לולב ז: ז); שם הלכות מצה ומרור, קלב ע"ב (השווה רמב"ם, שבת כט: יד). עוד שלושה מקומות בהם מוזכר 'הבבלי' סתם, ואף שם הכוונה לרמב"ם: כתב אות ת תנאי, לו ע"ב (השווה רמב"ם, אישות ו: יז); אות ע עיסקא וחוב טז ע"ב-יז ע"א (השווה רמב"ם, טוען ונטען א: ח); עשרת הדברות, מצה ומרור קכט ע"א (השווה רמב"ם, מצה ומרור ה: יח). מכאן עולה בבירור שהעיטור הכיר את משנה תורה. וראיתי שכבר קדמני בזיהוי של הרמב"ם עם ה'בבלי' המהדיר ר' מאיר יונה בהקדמתו לספר העיטור, ורשה, תרל"ד, עמ' 6 (וראב בתשובות הגאונים החדשות, עמ' 213 הערה 213, שהביא דעות נוספות), ומעניין הדבר, שהרי כתב בשם הגדולים בערכו, שהעיטור מבוגר בשנים מהרמב"ם. מרדכי גלצר, שם, עמ' 1-5, הסיק מהשיר המופיע בכתבי היד של ספר העיטור, בתחילת החיבור, שהמחבר נולד בכ"ח תשרי שנת ד"א תת"פ, כמעט עשרים שנה קודם לרמב"ם, אך עם זאת מקובלת במחקר קביעתו זו של ר' מאיר יונה, ראה גלצר, שם, עמ' 151, וכן בכרך ב עמ' 52 ו-66; טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, עמ' 389, ומכאן כמובן דמיון בין העיטור והראב"ד, ששניהם מפרובנס בני אותו גיל לערך והתייחסו שניהם לבן דורם הצעיר יותר - הרמב"ם].

ובראב"ד על אתר: 'והדבר ידוע שכתובה שכתב כל אחד מהן אבדה וכל אחת ואחת אומרת אני היא שקדשתני וכתבת ואבדה כתובתי. א"א מפני שהסכימו בגמרא ארוסה אין לה כתובה אלא אם כן כתב לה לפיכך הוצרך לכל זה ולא היה צריך לא לכתבה ולא לאבדה שאם התנה לה כתובה אע"פ שלא כתב חייב ואלו הנשים כל אחת אומרת אותי קידש והתנה לי כתובה'. מסכימים הם א"כ, הרמב"ם והראב"ד, שאין לאלמנה כתובה ללא ארוסה, ותירצו בשני אופנים שונים, או שכתב ואבדה או שהתנה במפורש, ברמב"ן על הסוגיא (הביאו המגיד משנה שם) הוסיף לתרץ: 'משכחת לה בשכתב כתובה סתם לארוסתו ולא הזכיר שמה או שהיו שמותיהן שוות או שקנו מידו ... הא לאו הכי קיי"ל לארוסה אין לה כתובה ...'. וברשב"א הביא את התירוץ השונים שברמב"ן (וברשב"א לכתובות, מג ע"ב, דחה את תירוצו הראשון של הרמב"ן), והוסיף את תירוצו של הרמב"ם (ללא הזכרת שמותיהם), אך כל זה כתב 'אפילו לדברי הגאונים ז"ל שאמרו לארוסה אין לה כתובה אלא כשכתב', אלא שאין זו דעתו: 'ומיהו יש לומר דיש כתובה לארוסה אע"פ שלא כתב', דהיינו שהוא עצמו מסכים לפסיקת התוספות, ראה עוד להלן. בריטב"א על אתר הציג את שתי האפשרויות: 'פי' ואתיא כפשוטה כמ"ד יש כתובה לארוסה מתקנת חכמים, ולמ"ד אין כתובה לארוסה מייירי בשכתב לה אלא [כנר' צ"ל: או] שקנו מידו סתם או [נ"א: אלא] שהלכו העדים למדינת הים, ובחידושי לכתובות מג ע"ב דחה את האפשרות ששמותיהן שוות ('דוחק הוא'), וקבל את התירוץ שקנו מידו. ברבינו ירוחם, מישרים, נתיב כג חלק י"ב (דף סח טור ב), יישב על פי תירוצו של הרמב"ם.

### הסוגיא בקידושין סה ע"א

לספק הנדון הפנה כאמור בעל התוספות הקדום בקידושין כג ע"ב, כדוגמא מייצגת: 'מיהו אשכחן כה"ג שאין התלמוד חושש לפשוט אלא ממשנה או מברייתא דבפ"ק דב"מ בעי אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה ולא פשיט ושיטת התלמוד מוכחא בכמה דוכתי דיש לה'. לא פירש כאן בעל התוספות היכן הם אותם מקומות בתלמוד, אך, כפי שציין כאן המהדיר, בהמשכו של קובץ זה עצמו נפשט הספק. בדף סה ע"א, מסכתא זו, מציגה המשנה מקרה של אישה הטוענת כלפי אדם מסויים 'קידשתני' והוא מכחיש, והדיון שם נוגע לאיסור הקרובים שלו ושלה. בגמרא שם פוסק שמואל ש'מבקשין ממנו ליתן גט' (כדי להתירה לטענתה), ומוסיף על כך רב שאם הוא 'נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה', ומפרש רש"י 'דגלי דעתיה דקדשה וארוסה יש לה כתובה'. והנה, כבר רש"י הרגיש שדינו של רב מבוסס על ההנחה שארוסה יש לה כתובה, שהרי הנדון כאן הוא על טענתה 'קדשתני', ולא 'נשאתני', ומסגנונו של רש"י נראה שסבר שמשנתנו היא כצד זה של הספק שבבבא מציעא. ברם, עדיין יש לטעון שמדובר כאן בשכתב לה כתובה, ואז אי אפשר יהיה לפשוט מכאן את הספק. ואמנם בקובץ התוספות הנ"ל כתב על סוגיא זו (סה ע"א, ד"ה ואם נתן):

ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה. בדלא כתיב כתובה איירי דאי כתיב היאך יכול לומר לא קידשתני. ויש להוכיח מכאן דארוסה יש לה כתובה אפי' בדלא כתב לה, דליכא למימר דמיירי כגון דאמר[ה] קדשתני ונשאתני, דמ"מ כשנתן הגט היאך כופין ליתן כתובה, דילמא הודה בקדושין ולא בנשואין, וכן משמע פ' נערה גבי אחד זה ואחד זה מן הנשואין ושם פ'. ובפ"ק דב"מ אינו חושש לפשוט אלא ממשנה או ברייתא כדפרי' בפ"ק.

התוספות, שרוצה להוכיח מכאן שיש חיוב כתובה מן האירוסין אף ללא שטר, מתמודד עם שתי טענות המערערות לכאורה על ההוכחה, האחת: אולי מדובר כאן שיש לאישה שטר כתובה; השנייה: אולי הוויכוח הוא בכלל על הנישואין, שהאישה טוענת שהיו גם נישואין, מה שמחייב בכתובה אף ללא שטר. את הטענה הראשונה הוא דוחה בפשיטות: האיש לא יכול היה לומר לא קידשתני אם היה שטר כתובה (וכמו כן לא היינו זקוקים לכך שיוציא גט כדי להוכיח את הקידושין). דחיית הטענה השנייה מורכבת: רב פוסק שאם הוא נתן גט מעצמו הרי שיש בכך הודאה שהיו קידושין, ולכן הוא חייב בכתובתה. אם היא טוענת שהיו גם נישואין, ומכוח זה תובעת את כתובתה, הרי לעניין זה הגט כלל לא מוכיח שהאיש מודה בנישואין. נובע אם כן שחיוב הכתובה אינו תלוי בנישואין אלא בקידושין בלבד. עוד הוא מציין לסוגיא בכתובות, אך לא מפרט, ובכך נעסוק מאוחר יותר. מכל מקום לאחר שנפשט כאן הספק, עולה השאלה מדוע לא עשתה זאת הסוגיא בבא מציעא. על כך עונה התוספות כי 'בפ"ק דב"מ אינו חושש לפשוט אלא ממשנה או מברייתא'.

גם בתוספות 'שלנו' (קידושין, סה ע"א ד"ה ואם נתן) יישבו כך את היחס בין הסוגיות, ואף ניסחו את הכלל בחדות:

ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה - מכאן יש להוכיח דאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה ואפילו לא כתב דהא מסתמא הכא מיירי דלא כתב לה דאי כתב לה א"כ מאי מבקשין שייד למימר הכא אלא ש"מ דמיירי הכא דלא כתב לה כתובה ואפ"ה קאמר כופין אותו ליתן כתובה ובפרק הכותב (כתובות פט:): דבעי אלמנה מן האירוסין יש לה כתובה או אין לה כתובה היה יכול להוכיח מהכא אבל לא רצה שהרי לא רצה להוכיח מהאמוראין כי אם מן המשנה.

כאן מתמודדים התוספות רק עם הטענה הראשונה, ודוחים אותה, לא מלשון המשנה כמו בקובץ הקדום, כי אם מלשון של שמואל, שאם אכן הייתה כאן כתובה, לא צריך 'לבקש' ממנו ליתן גט, שהרי אף הוא אסור בקרובותיה, וניתן לכפותו על כך (עיין שם בסוגיא וברש"י, שהלשון 'מבקשין' שייד רק במקום שהוא יגרום לעצמו איסור ע"י כתיבת הגט).<sup>61</sup> המסקנה אם כן משותפת: ניתן

<sup>61</sup> עיין מהרש"א, שביאר את דבריהם כך שגם כאן ההוכחה היא בעצם מגוף המשנה, שכן אם יש כתובה, הוא היה צריך להיות אסור בקרובותיה, וזו כוונת התוספות, שלאור זאת, שהוא נאסר בקרובותיה, לא שייד גם הלשון 'מבקשין', שכן הוא ממילא אסור בקרובותיה. עם זאת יש להעיר שאין כאן (וכן בקובץ

לפשוט מסוגיא זו את הספק, ואף ההסבר לסוגיית ב"מ זהה: 'אבל לא רצה להוכיח מהאמוראין כי אם מן המשנה'.

דיון נרחב, הן מבחינה סגנונית והן מבחינה תוכנית, מופיע בתוספות הרא"ש על אתר:

נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה - בדלא נקיטא כתובה איירי דאי נקטה כתובה בידה היאך יכול לומר לא קדשתיך אפי' באתרא דכתבי והדר מקדשי לא היתה כתובה באה ליד האשה קודם קידושיה, ויש לדקדק מכאן דארוסה אית לה כתובה אפי' בדלא כתב לה וליכא למימר דהכא מיירי כגון דאמרה קדשתי והכנסתני לחופה דא"כ כשנתן גט אמאי כופין ליתן כתובה דילמא על הקידושין הודה ולא על הנישואין. ותימה הא דמבעיא לן בשילהי פ"ק דב"מ ובכתובות פ' הכותב אלמנה מן האירוסין מנ"ל דאית לה כתובה היכא דלא כתב לה אמאי לא פשיט לה מהכא, וי"ל דלא בעי למפשט אלא ממשנה או מברייתא דכי האי גוונא אשכתן פ' המודר דמיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו ולא פשיט לה מדרב הונא דאמר לעיל שלוחי דרחמנא נינהו:

בדומה לתוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק' גם כאן יש התמודדות עם שתי הטענות לסתור, וכמו כן ההתמודדות עם הטענה הראשונה היא מלשון המשנה. בקשר לטענה השניה עולה כאן נימה חדשה: אולי נכתבה כתובה לפני האירוסין. על כך עונה הרא"ש, שמכל מקום לא נותנים את הכתובה רק לאחר הקדושין. עניין זה נדון גם אצל בעלי התוספות האחרים.<sup>62</sup> מחידושי הרשב"א (קידושין, סה ע"א) ניתן ללמוד שבעלי התוספות הגיבו כאן לדברי הגאונים:

אבל הגאונים ז"ל הסכימו שאין כתובה לארוסה אלא בשכתב לה והכא בשטר כתובה יוצא מתחת ידה ובמקום שכותבין כתובה ואח"כ מקדשין כדאמרין לעיל בפרק האיש מקדש (נ' ב') באתרא דכתבי כתובה והדר מקדשי ...

הרשב"א שם האריך בדחיות נוספות של הראיה מקידושין, אלא שדחיה זו הובאה אצלו בשם הגאונים עצמם, כך שניתן לשער שבעלי התוספות הגיבו אליה כאמור.

בנוסף, מופיעה כאן הפנייה לסוגיה נוספת, מדף כג ע"ב, כהני שלוחי דמאן, הפנייה בכיוון הפוך להפנייתו של הקובץ הקדום, שבסוגיא שם הפנה לסוגיא שכאן.

המשותף לשלושת הקבצים שראינו עד עתה, הוא שהיחס בין הסוגיא בבבא מציעא לסוגיא בקדושין מוסבר בכלל מתודולוגי: עורך הסוגיא בבבא מציעא לא רצה לפשוט מדברי האמוראין אלא ממשנה או ברייתא. והנה, בתוספות 'שלנו' לב"מ (ז' ע"ב ד"ה מן האירוסין) משתמש גם הוא בכלל הנ"ל, אך לבסוף מעלה אפשרות נוספת:

ומ"מ אמת הוא דארוסה יש לה כתובה אפי' לא כתב לה כדמוכח פרק האומר (קדושין ד' סה. ושם) דקאמר היא אומרת קדשתי והוא אומר לא קדשתיך הוא מותר בקרובותיה ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ונותן לה כתובה והתם ע"כ לא כתב לה דאי כתב לה היכי מצי למימר לא קדשתיך דאין דרך לכתוב כתובה קודם קדושין וכן מוכח פרק נערה (כתובות ד' מד). וכאן אינו רוצה להוכיח אלא מן ברייתא או מן משנה ולא מן מימראות האמוראים אי נמי הכי קבעי באלמנה מן האירוסין דלא תגבי בעדי מיתה דליטעון ולימא פרעתיא אבל בגרושה אף מן האירוסין פשיטא ליה דאית לה כתובה דגובה בשטר גט כמו גרושה מן הנישואין

הקדום) סתירה להמשך דברי התוספות, שההוכחה כאן היא מדברי האמוראין, שכן יש להפריד בין שתי הוכחות, ההוכחה לכך שמדובר כאן שאין שטר כתובה, היא מגוף המשנה, אך ההוכחה שיש חיוב כתובה במקרה כזה היא רק מדברי רב, שכן המשנה כלל לא עוסקת בדין הכתובה. יש לציין שעיון בהבדלים בין שני הקובץ הקדום לתוספות 'שלנו', ומהשוואתם לקובץ שלישי, תוספות הרא"ש, ניתן להיווכח כי זה האחרון דומה במובהק לקובץ הקדום.

<sup>62</sup> טענה זו, שאף במקום שכותבים כתובה לפני הקדושין מ"מ האשה מקבלת אותה רק לאחר הקדושין, טענה זו מופיעה גם בשיטמ"ק לב"מ יז ע"ב בשם תוספות שני, ושם נטען עוד, ש"אם כן הוה ליה לפרושי בהדיא דבהכי מיירי. ואמנם בפסקי הרא"ש, כתובות, פ"ד סימן ד, הביא אף הוא את שני הטעמים: 'ועי"כ בדלא כתב לה מיירי מדקאמר לא קדשתיך ואין לומר באתרא דכתבי ואחר מקדשי דאין הכתיבה ראייה דא"כ ה"ל לפרושי ועוד כל כמה דלא מקדשה אין הכתובה בידה'. באור זרוע, ב"מ סימן מח, השתמש רק בטענה השניה.

במקום שאין כותבין וקורעין הגט ונכתוב אגביה גיטא דגן כו' ובמסקנא דסבר אביי כרבי יוחנן הטוען כו' דלא אמר כלום אפי' אלמנה מן האירוסין אית לה כתובה.

בדומה לתוספות הנדפס על קדושין, ההתמודדות כאן היא רק עם הטענה הראשונה, אך ההוכחה היא מלשון המשנה בדומה לשני הקבצים האחרים. לאחר מכן מוזכרת הסוגיא הנוספת שניתן לפתור על פיה את הספק, כתובות מג ע"ב, שנעסוק בה להלן, אך החידוש המשמעותי שיש בקובץ זה טמון בהסתייגות שבסוף הדיבור: 'אי נמי הכי קבעי וכו'. עולה כאן חילוק יסודי בין האיבעיא המקומית, בבבא מציעא, לבין הסוגיות הנזכרות בקידושין ובכתובות. מהאחרונות ניתן אכן להסיק, שארוסה זכאית באופן עקרוני לכתובה, ולכן אם נתגרשה ויש לה גט המוכיח זאת הרי שיש לה כתובה, ואין הבעל יכול לטעון פרעתיה, כמו בגרושה מן הנשואין במקום שאין כותבין כתובה, שאם הבעל יטען פרעתיה, יאמרו לו שהיה צריך לקרוע הגט ולכתוב אגביה וכו' (כל זה כמובן לפני שאביי חזר בו מטענה זו בסוף הסוגיא). ברם, הספק שבבבא מציעא עוסק במקרה של אלמנה, שאין לה גט בידה, וכל התביעה לכתובה מתבססת על עדי מיתה, ולכן הבעל יכול לטעון פרעתיה. גם בסוגיא זו אם כן, אין ספק על עצם חיוב הכתובה שנוצר כבר באירוסין, וכל הנדון ב'איבעיא להו' הוא על יכולתו של הבעל לטעון פרוע.

התמונה שמתקבלת מהשוואת ארבעת הקבצים דומה לזו שבסוגיית כהני שלוחי דמאן. גם כאן המשותף לכל הקבצים הוא השימוש בכלל המתודולוגי, ורק בקובץ אחד נוסף (גם כאן – 'נוסף' דייקא, עיין לעיל בסוגיא שם) תירוץ אחר המתבסס על חילוק בכוח הסברא.

הסוגיא בכתובות, מג ע"ב – מד ע"א

תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק הנזכר (קידושין סה ע"א ד"ה ואם נתן) מציין למקום נוסף ממנו ניתן לפשוט את הספק: 'וכן משמע פ' נערה גבי אחד זה ואחד זה מן הנשואין ושם פי'. לא זכינו עד עתה לתוספותיו לכתובות, אך תורף הדברים מצויים בקבצים אחרים של בעלי התוספות למסכת כתובות שהגיעו לידינו: התוספות 'שלנו', 'תוספות ר"י הלבן', תוספות שניץ, תוספות הרא"ש, פסקי הרי"ד (שנדפסו כ'תוספות הרי"ד', ראה בהערה לעיל) ופסקי הרא"ש. הנדון שם בסוגיא (מג ע"ב – מד ע"א) הוא זמן הגבייה של דמי הכתובה (לגבי טריפה מלקוחות), האם משעת האירוסין או משעת הנשואין. נחלקו שם רב הונא, שסובר 'מנה מאתיים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין', ורב אסי הסובר 'אחד זה ואחד זה מן הנישואין'. בסוף הסוגיא מוסר רב יהודה בשם שמואל על מחלוקת זהה בתנאים: 'משום ר"א בר"ש מנה מאתיים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין וחכ"א אחד זה ואחד זה מן הנשואין והלכתא אחד זה ואחד זה מן הנשואין'. שיטת רב הונא (ור"א בר"ש) שכיוון שחיוב עיקר הכתובה (מנה ומאתיים) הינו בשעת האירוסין לכן גובין אותו משעת האירוסין מה שאין כן התוספת שמתחייב בה הבעל בשעת הנשואין, שעת כתיבת הכתובה. ברם השיטה החולקת, וכך מכריעה הסוגיא, שאף עיקר הכתובה נגבה רק מזמן הנישואין 'דהיא גופא מחלה לשיעבודא קמא ונתרצתה בזמן הכתוב בשטר הכתובה ככל המפורש בה בין עיקר בין תוספת' (רש"י, מג ע"ב ד"ה אחד זה ואחד זה מן הנשואין). בעלי התוספות (מד ע"א ד"ה והלכתא) מקשים על הכרעה זו ממימרא של רב נחמן, הנדונה בסוגיא זו גופא: 'דאמר רב נחמן שני שטרות היוצאין בזה אחר זה ביטל שני את הראשון אמר רב פפא ומודה רב נחמן דאי אוסיף בה דיקלא לתוספת כתביה'. לשיטתו, אם השטר השני מוסיף על הראשון, אין בו אלא תוספת זו, ואין בכוחו לבטל את הראשון. לפי זה אף שטר הכתובה שיש בו תוספת על עיקר הכתובה לא צריך לבטל את השיעבוד שיש בחוב הראשון. קושיית התוספות היא, אם כן, כיצד מכריעה הסוגיא כנגד רב נחמן. זה לשון התוספות 'שלנו':<sup>63</sup>

והלכתא אחד זה ואחד זה מן הנשואין - תימה לרבינו יצחק דהשתא מסקינן דאחד זה ואחד זה מן הנשואין אע"ג דאוסף לה ופליגא אדרב נחמן דאמר לעיל אי אוסיף דיקלא לתוספת אדעתא דתוספת כתביה ולא ביטל שני את הראשון וזהו תימה דהלכתא כרב נחמן בדיני ורפרם ורב אחא איפלגו אליביה ודייקינן נמי

<sup>63</sup> ותורף הדברים גם בתוספות הרשב"א (שניץ), ובתוספות הרא"ש. בתוספות הרשב"א בולט הבדל המינוחים, במקום ר"י שבתוספות שלנו, שם מופיע: 'ר'. על שינויי מהות נעיר בהמשך.

בשילהי הכותב (לקמן דף פט: ושם) כוונתה ואור"י דהכא אע"ג דאיכא תוספת ביטל את הראשון וטעמא משום דליכא שטר כתובה באירוסין אלא מתנאי ב"ד הלכך נתבטל תנאי ראשון ע"י שטר אבל לעיל דאיכא שני שטרות כשהוסיף בשני לא ביטל את הראשון הואיל והוא בידו עדיין וא"ת וכיון דאיירי מילתייהו דרב הונא ורב אסי בדלא כתב לה א"כ תפשוט מהכא הא דבעי בפ"ק דב"מ (דף יז: ושם) אי ארוסה אית לה כתובה בדלא כתב לה וי"ל שאינו רוצה לפשוט אלא מן המשנה או מברייתא ואע"ג דאיכא לאוכוחי ממילתא דר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן הא נמי מימרא היא דרב יהודה אמר שמואל אמרה משמיה ואינה ברייתא וממתניתין דהמארס את בתו ליכא לאוכוחי דאיכא לאוקמה בדכתב לה וא"ת ותפשוט מהא דתניא לעיל מודה ר' יהודה במארס את בתו ובגרה ונשאת שאין לאביה רשות בה וע"כ בדלא כתב לה מיירי דאי כתב לה הויה שלו הואיל וברשותו נכתבה כדאמר לעיל ואי ארוסה אין לה כתובה פשיטא דאין לו בה כלום ונראה לרשב"א דלעולם איכא לאוקמה בדכתב לה ומיירי כגון שהוסיף לה בשעת נשואין דסלקא דעתא הואיל ומנה מאתים שלו תוספת נמי שלו קמ"ל.

שני חלקים בדיבור זה. בראשון מוצגת הקושיא שתיארנו לעיל, היא קושייתו של ר"י הזקן, ובתירוץ הוא מעלה את החילוק הבא: המימרא של רב נחמן דנה בשתי שטרות הקיימים ביד התובע, והואיל וסוף סוף נותר השטר הראשון בידיו אין לנו לבטלו אם ניתן להסביר את השטר השני בתוספת שיש בו. לעומת זאת בנדון המרכזי בסוגיא, יש רק שטר כתובה אחד, והחוב הראשון אינו נובע משטר אלא מתנאי ב"ד, ולכן אנו פוסקים ששטר הכתובה מבטל את החיוב שיש בתנאי ב"ד.

בחלק השני נדונה ההנחה שעמדה בבסיס תירוץ של ר"י, דהיינו שחיוב עיקר הכתובה שבשעת האירוסין נובע מתנאי ב"ד ולא משטר, ולכן נחלקו רב הונא ורב אסי האמוראים (וכן מחלוקת התנאים המקבילה) אם במקרה כזה השטר שיש בו תוספת לחיוב המקורי ביטל חיוב זה או לא. מכל מקום ההנחה המשותפת לשני הצדדים שהמקרה המדובר הוא ללא שטר, ושיש חיוב כתובה בזמן האירוסין, ורק נחלקו אם הוא מתבטל בשעת כתיבת השטר. לפי זה ניתן להוכיח ממחלוקת זו, שיש חיוב כתובה לארוסה אף ללא שטר, הספק שנסתפקה בו הגמרא בבבא מציעא יז ע"ב, ולא פשטה שם. בחלק זה אם כן נדונה בעיה זו: 'אם כן תפשוט מהכא הא דבעי בפ"ק דב"מ! הפתרון שניתן כאן זהה לפתרונו של בעל הקובץ הקדום בקידושין דף כג ע"ב ודף סה ע"א: 'וי"ל שאינו רוצה לפשוט אלא מן המשנה או מברייתא'. עורך הסוגיא בבבא מציעא, כשם שלא פשט מהסוגיא בקידושין, כיוון שרצה להוכיח ממשנה או ברייתא, מאותה סיבה לא פשט גם מהסוגיא בכתובות. ברם, תירוץ זה אינו פשוט בסוגיא בכתובות, שכן כאן יש לכאורה שני מקורות תנאיים לפשיטת הספק: המקור הראשון: אמנם הראיה שנדונה עד כאן היא ממחלוקת האמוראים, רב הונא ורב אסי, אך בסוף הסוגיא מובא שנחלקו תנאים במחלוקת זהה:

ת"ש, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום ר"א בר"ש: מנה מאתים מן האירוסין, ותוספת מן הנישואין; וחכ"א: אחד זה ואחד זה מן הנישואין.

הקושיא כעת היא, מדוע אם כן לא פשטה הסוגיא בבבא מציעא ממחלוקת התנאים. המקור התנאי האחר הוא הברייתא בדף מג ע"ב בה מבואר כי רבי יהודה מודה שבנישאת לאחר שבגרה הכתובה של הבת. לכאורה אי אפשר להעמיד את דבריו כשכתב לה בשעת האירוסין שטר, שכן אז היה סובר רבי יהודה, כמבואר לקמן בגמרא, שהכתובה של האב 'כיון שנכתבה ברשותו'. כעת הראיה היא על דרך השלילה: אם אין לארוסה (שאין בידה שטר כתובה) חיוב כתובה, מה חידוש הוא שמודה רבי יהודה שאם נשאת לאחר שבגרה הכתובה של הבת, והרי אין כל חיוב כתובה כל עוד היא לא נישאה, והנשואין וכתובת הכתובה כבר לא היו ברשותו. לעומת זאת אם נפרש שיש חיוב כתובה גם ללא שטר היתה אכן הוה אמינא שחיוב זה שנוצר ברשות האב יקנה לו את הכתובה אף אם נישאה בבגרותה, ועל כן חידשה הברייתא שמודה רבי יהודה שבמצב כזה, הואיל והכתובה נכתבה שלא ברשותו והחיוב של האירוסין פקע (מחילת האשה), הרי שחיוב הכתובה החדשה שייך לבת.

למקור הראשון משיבים תוספות בעקרון פילולוגי מחודש: כיוון שמחלוקת זו נמסרה על ידי אמוראים, רב יהודה בשם שמואל, אין היא נחשבת למקור תנאי. למקור האחר מובאת תשובתו

של הרשב"א (הר"ש משנץ<sup>64</sup>) השולל הן את הנחת היסוד בפרשנות דברי רבי יהודה, והן את ההבנה הפשוטה של ההלכה: מדובר בברייתא שכן כתב לה כתובה, ואמנם עיקר הכתובה של האב 'כיון שנכתבה ברשותו', אלא שמה שנאמר בברייתא, שמודה רבי יהודה לחכמים שהכתובה של הבת, הוא רק לגבי תוספת הכתובה, שהייתה הוה אמינא שאף היא תהיה לאב 'הואיל ומנה ומאתים שלו', קמ"ל שמודה רבי יהודה שהתוספת לבת. בקובץ נוסף של בעלי התוספות (מודפס בגיליון של דפוס וילנא בשם תוספות ישנים כתב יד)<sup>65</sup> ישנו תירוץ נוסף כעין הראשון: כתב לה כתובה, אך הכתובה אינה של האב בהתחשב באוקימתא הבאה: 'דהכא מיירי כשמחזרת לו כתובה הראשונה כשנותן לה השניה'.

והנה, למרות כל הקשיים נדחקו התוספות לתירוץ אלו, כדי לקיים את שיטתם, שלא ניתן לפשוט את הספק ממקורות תנאיים. אילו היו מקבלים את הנחתו של הרמב"ן כפי שהיא באה לידי ביטוי בסוגיית פדיון שבויים, דהיינו, שסוגיא אחת 'רשאי' להתעלם מהאחרת, אף אם האחרת היא מקור תנאי, שוב לא היה צורך לדוחקים אלו. העובדה שלא מצינו כאן בכל הקבצים המרובים, כל שימוש בעקרון זה מהווה ראיה משמעותית, כי בעלי התוספות דוחים עקרון זה.

גישה שונה בתכלית לפרשנות הסוגיא בכתובות וממילא ליחסה לסוגיית בבא מציעא, מופיעה בסוף הדיבור של תוספות הרשב"א:

ועוד נ"ל כולה שמעתי בדכתב לה באירוסין אבל בשעת נישואין שהיו רגילים לכתוב אחרת משום תוספת היו רגילין לקרוע הראשונה ואפי' היו רגילין לקיימ' אין בכך כלום כיון דאם נתארמלה או נתגרשה מן האירוסין הייתה של אב והשתא של עצמה [נ]לא<sup>66</sup> דמיא לשתי שטרות דאוסף דזאת שניה לבטל מן האב קאתיא ואפי' לר' יהודה כיון דשניה ברשותה נכתבה ומיהו היכא דליכא אב (ומאי) אי קיימן השתי כתובות הוי ליה כשני שטרות דאוסף וגובה מנה (מאי) מן האירוסין ותוספת מן הנישואין.

בקטע זה עולה אלטרנטיבה לחלק הראשון של הדיבור. כזכור בחלק זה נדונה הסתירה מההלכה שבסוף סוגייתנו, 'אחד זה ואחד זה מן הנישואין' לבין פסיקתו (המורחבת), עם התוספת של רב פפא) של רב נחמן, ששתי שטרות שהשני מוסיף על הראשון, אין הראשון מתבטל. כדי לתרץ סתירה זו ענה ר"י הזקן, שהנדון בסוגייתנו חלוק מהנדון של רב נחמן. כאן לא מדובר בשני שטרות, אלא רק בשטר הכתובה שנכתב סמוך לנישואין. החיוב של האירוסין הוא חיוב ללא שטר. מכאן שלא שייכת כאן פסיקתו של רב נחמן, בעניין התוספת של השטר השני על הראשון, ולכן החיוב הראשון מתבטל כליל בשעת כתיבת השטר. כך יצא, שההנחה העומדת בבסיס הסוגיא היא, שיש לארוסה כתובה גם ללא שטר, ומכך הסתעף הדיון על היחס לסוגיית בבא מציעא. לעומת זאת בפסקה האחרונה מציע הר"ש משנץ תירוץ חליפי לתירוץ של ר"י הזקן. גם סוגייתנו, לכל אורכה, עוסקת בשני שטרות, דהיינו, שנכתב שטר כתובה ראשון כבר בשעת האירוסין, ואליו נוסף שטר כתובה חדש בשעת הנישואין. את הסתירה לפסיקתו של רב נחמן מיישב הר"ש בדרך דומה: כיוון שבשעת הנישואין היו רגילים לקרוע את הכתובה הראשונה, הרי שבסופו של דבר שוב קיים כאן רק שטר אחד, ולכן החילוק של ר"י הזקן תקף גם להסבר זה. מעבר לכך: אף אם לא קרעו בפועל את השטר הראשון, עצם התחלופה שיש בין שני בעלי הזכות בכתובה, התחלופה מהאב שהוא זכאי בשטר הכתובה של האירוסין לבת שהיא הזכאית בשטר מן הנישואין (במקרה שנתארסה בילדותה, ונישאה בבגרותה), גורמת לכך, שהשטר השני יהיה תחליף לשטר הראשון, בניגוד למקרה של רב נחמן שם שני השטרות נכתבו עבור אותו אדם. ואמנם, אם האשה התארסה

<sup>64</sup> בתוספות הרשב"א הלשון סתמית כמובן 'ונראה לו(מר)', אך בתוספות הרא"ש התירוץ מובא בשם 'יתירץ הרב ר' שמשון מטרויש' (ובהערה 123 הביא שם שנו"ס: 'טריווש' או 'טורייאש'). עובדה זו מוסברת על פי הידוע על למודיו של הר"ש אצל ר"ת (אורבך, עמ' 273, הערה 12) מחד, ומאידך על מעברו של ר"ת מרמרו לטרויש לאחר הפרעות בשנת תתק"ו (שם, עמ' 66, הערה 45). אך בפסקי הרא"ש, פ"ד סימן ד: 'ה"ר שמעון מנויטרזא'.

<sup>65</sup> עיין אורבך, עמ' 628 – 629, הערה \*38.

<sup>66</sup> תוספת ו' היא שלי, עפ"י הסברא, ראה להלן.

בבגרותה (ליכא אב), ושני השטרות קיימים, אכן הדין הוא, שגובה את עיקר הכתובה מהאירוסין ואת התוספת מן הנשואין, כדינו של רב נחמן.

והנה, בחינת היחס שבין בתירוצים מעלה כי אין לכאורה מחלוקת הלכתית ביניהם: כשם שבעל התירוץ האחרון יסכים שאם אכן לא יהיה כלל שטר באירוסין (כתירוץ הראשון) וודאי שכל הגבייה תהיה משעת הנישואין, כך מסתבר שר"י הזקן יסכים שאם אכן יקרעו את שטר האירוסין, וודאי שהגבייה תהיה רק משעת הנישואין. החילוק אם כן הוא רק פרשני: כיצד סביר יותר להעמיד את מחלוקתם של רב הונא ורב אסי, וממילא את כל הסוגיא. הר"ש לא מזכיר במפורש את ההשלכה העיקרית של חילוק זה, דהיינו היחס בין סוגייתנו לסוגיית בבא מציעא: אם הגבייה מן הנישואין נובעת מכך שכלל לא היה שטר באירוסין, כתירוץו של ר"י הזקן, הרי שהנחת הסוגיא היא, שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה (גם ללא שטר), וניתן אם כן לפשוט מכאן את ספיקה של הגמרא בבבא מציעא. ממילא צריך להזדקק כאן לכלל המתודולוגי המחלק בין פשיטה ממקורות תנאיים לפשיטה ממקורות אמוראיים. לעומת זאת אם סוגייתנו עוסקת במקרה שנכתבה כתובה באירוסין, אין ללמוד מסוגייתנו למקרה של ארוסה ללא שטר, ולא ניתן לפשוט את הספק הנ"ל.

משפט אחד בדבריו הקודמים של הר"ש מגלה שתירוץ אחרון זה, מקורו קדום. בסיום הקושיא על היחס בין הספק בבבא מציעא לבין סוגייתנו, לפני הצעת הכלל המתודולוגי, כתב הר"ש:

- ולפר"ח דמוקי שמעתא בדכתב לה לא קשה מידי אבל אי אפשר לומר כמו שהוכחתי ממילתיה דרב נחמן מתברר אם כן, שהפרשנות האלטרנטיבית שהוצגה בסוף הדיבור, זו שמעמידה את כל הסוגיא בדכתב לה כתובה בשעת האירוסין, מקורה ברבינו חננאל. כעת מבנה הדיבור כולו מתבהר:
- א. קושיא ראשונה (ההלכתא בסוגייתנו מול פסיקתו של רב נחמן)
  - ב. תירוץ לקושיא הראשונה המעמיד את סוגייתנו בדלא כתב לה שטר
  - ג. קושיא שנייה, הנובעת מהתירוץ שבסעיף הקודם, על אי פשיטת הספק בבבא מציעא
  - ד. תירוץ לקושיא השניה, על פי הכלל המתודולוגי, וכמה דוחקים
  - ה. תירוץ אלטרנטיבי לקושיא הראשונה, במקום התירוץ שבסעיף ב, כך שהקושיא שבסעיף ג כלל לא עולה.

המשפט המצוטט, הקובע כי 'אי אפשר לומר' כרבינו חננאל, נכתב אם כן רק בהוה אמינא של הר"ש, שכן למסקנה לא קשה על פרשנות זו 'ממילתיה דרב נחמן'.<sup>67</sup> ברם, מבחינת מהלכה הפנימי של סוגייתנו, הרי שתירוצים של בעלי התוספות המחלקים בין המקרים פשוט יותר מסברא, לעומת תירוץו המחודש של רבינו חננאל. ואכן כפי שניסח זאת הרשב"א (ראה להלן), פשטות הסוגיא כשלעצמה (ללא התייחסות לסוגיות המסופקות) נוטה לשיטתם של בעלי התוספות, אלא שרבינו חננאל הוכרח לחדש את תירוץו בגלל שיטתו שלא למנה מן האירוסין אין כתובה.<sup>68</sup>

ואמנם פרשנותו של רבינו חננאל היתה ידועה לבעלי התוספות כבר בדור קודם, בתוספותיו של רבינו יצחק ב"ר יעקב מביהם, המכונה הר"י הלבן, תלמידו של ר"ת (נדפס בשם: תוספות ר"י הלבן למסכת כתובות).<sup>69</sup> הוא עצמו לא רק שקבל פרשנות זו, אלא שהשיקול הראשון שהוא מנמק בו את דחייתו לפרשנותו של רש"י (שכל הסוגיא היא בדכתב לה), הוא הספק בבבא מציעא:

איני רואה דברי ק[ו]נטרי' בכך כל עיקר, דפ' דמתני' דהכא סביר' ל(י)ה דיש כתובה לארוסה מתקנתא דרבנן ואהכי פ' גובה מנה מאתים מן האירוסין לרב הונא מתקנת חכמי' וכמאן דכתוב' דמיא ... הא לגמרי לא מסתבר חדא אם כן בבבא מציעא פ"ק ובשלהי הכותב לקמן, דבעינן ארוסה מנא לן דאית לה כתובה ולא

<sup>67</sup> ובתוספות רא"ש מובאים דברי הר"ש כלשונן (עם הוספות), כך שגם שם יש להעיר על המעבר מההוה אמינא למסקנה, ואין צורך להביא ממה שכתב הרא"ש בפסקיו, עיי"ש בהערה 120 של המהדיר.

<sup>68</sup> בפירוש תלמידי הרב רבינו יונה, מובא בשיטה מקובצת, כתבו 'ולמאן דסבירא ליה דארוסה אין לה כתובה מפרשין לה לאיבעיא בשפסק בשעת אירוסין לתת לה כתובה ומבעי ליה אם תטרופ משעת אירוסין או משעת נישואין'. לפי זה תירוצם של בעלי התוספות יכול להלום גם את השיטה שאין לאלמנה מן האירוסין כתובה.

<sup>69</sup> ראה עליו: אורבך, בעה"ת, עמ' 215 – 223.

איפשיט' דחינן [צ"ל דרחינן] דילמ' בדכתב לה ותפשוט מהכא דאית לה ממתני' ומהך תנאי דתניא כוותיה דרב הונא וכדרב אסי

לאחר קושיות נוספות על פירוש רש"י ממשיך הר"י הלבן, ומציע את פירושו לסוגיא :

על כן נר' לי דמתני' דמשמע דאיכא כתובה לארוסה בדכתב לה ורבה ורב יוסף שהעמידו טעמי' דר' יהוד' הואיל ומשעת אירוסין כו' סברו להעמיד כל המשנה בדכתב לה מן האירוסין מנה מאתים ותוספת מן הנישואין לבדו, שכן כתוב לה סמוך סמוך לנישואין צבית ואוסיפית לך מאה אמאתים דמן האירוסין ובהא קמיפלגי ר' יהודה סבר הראשונה של אב דהיינו מנה מאתים ולא תוספת וחכמי' כיון דכתי' צבית ואוסיפית לך מאה אמאתי' סמוך לנישואין כדרך שאדם כותב לנישואתו, להכי כתב לה הכי שאם תרצה לגבות התוספת או אפי' מנה מאתים לא תגבה אלא מזמן נישואין והרי אב לא הקפיד על אלה הכתובות ותלה בדעת הנערה לברור מה שייטב בעיניה ואם הנערה תברור כתובה אחרונה אין לאב כלום דנישואין מפקי מרשותו והיינו דברי רב אסי לקמן דאמ' זה וזה מן הנישואין ור' יהודה לית ליה ההיא סברא אלא כשיטת ר' הונא דמנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין הן שלה והיינו דמתיב רבא ר' יהודה אומר הראשונה של אב ומודה ר' יהודה כו' ופריק אלא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו היינו טעמא שר' יהודה כו' כלומר סיפא ופלוגתא דר' יהודה ורבנן לא איירי כלל בדכתב לה בתחילת אירוסין דבהא לא איירי ר' יהודה ורבנן ולא פליגו אלא בדכתב לה סמוך לנישואין אפי' כתב בלשון נשואה כמו שכותבין בשעת חופה אפי' הכי לר' יהודה הואיל וכתיבה בעודה ארוסה זכה האב ולרבנן הואיל כדרך נשואה נכתבה מזמן נישואין שיעבודה לא זכה האב והיינו דקאמר מיגבא מאימתי גביא כלומר לפי מאי דסליק אדעתין דבדכתב לה מנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין כדפי' לעיל מיגבא מאימת גביא מנה מאתים והתוספת. וכן פרי"ח דמיגבא מאימת גביא בדכתב לה מנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין ועיקר.

בניגוד לבעלי התוספות האחרים - החל מבן דורו, ר"י הזקן, המשך ברי"ש משנץ, ועד לתוספות רי"ד (ראה להלן) ותוספות טוך - הרי שר"י הלבן מפרש את מחלוקת רב הונא ורב אסי, בעקבות רבינו חננאל, דווקא בדכתב לה מן האירוסין, והמניע הראשון לפירושו זה הוא אי פשיטת הספק בבבא מציעא, מה שמוביל לחילוק בין הסוגיות: שם מדובר באלמנה ללא שטר כתובה, ואילו כאן בדכתב לה. לכאורה היה ניתן לראות בדבריו חוסר קבלה של הכלל המתודולוגי המחלק בין המקורות התנאיים למקורות האמוראיים, בניגוד למקובל אצל בעלי התוספות המאוחרים. אלא שעיון מדוקדק בדבריו מלמד את ההיפך: ר"י הלבן היה מודע לכלל זה, ולכן הדגיש בקושייתו על רש"י שאם נקבל את פרשנותו ניתן יהיה לפשוט את הספק לפי מקורות תנאיים דווקא: 'ותפשוט מהכא דאית לה ממתני' ומהך תנאי דתניא כוותיה דרב הונא וכדרב אסי'. הקושיא אינה ממחלוקתם של רב הונא ורב אסי, אלא מהך תנאי דתניא כוותיה, ועוד קודם לכן הוא מצייין למשנה גופא שכזכור פירש בה רש"י: 'וקסבר יש כתובה לארוסה'.<sup>70</sup> המסקנה מניתוח דבריו אלה

<sup>70</sup> ומעניין הדבר שבתוספות 'שלנו', (וכן בתוספות הרא"ש ובפסקי הרא"ש - שלושת אלו על אתר) השיבו על שתי הראיות, על משנתנו כתבו: 'איכא לאוקמה בדכתב לה', ועל מחלוקת התנאים השיבו בחילוק פילולוגי מחודש, שאינו דומה מקור תנאי מקורי, לציטוט בתוך מימרא אמוראית. מדברי הרא"ש בפסקיו נראה כי הכיר גם את המשך דברי הר"י הלבן (או שמא אף טיעון זה מקורו ברי"ח) זה האחרון הסביר כי העובדה, שחכמים 'מתעלמים' מהשטר הראשון שמזמן האירוסין, ושוללים את זכותו של הרב בכתובה, נובעת מכך ש'כיון דכתי' צבית ואוסיפית לך מאה אמאתי' סמוך לנישואין כדרך שאדם כותב לנישואתו להכי כתב לה הכי שאם תרצה לגבות התוספת או אפי' מנה מאתים לא תגבה אלא מזמן נישואין'. ובפסקי הרא"ש (ד: ט): 'ולדברי המפרשים דארוסה אין לה כתובה מפרשים הכא בדכתב לה מן האירוסין וכן פי' רי"ח דמיירי בדכתב לה מן האירוסין מנה או מאתים וכתב לה בשעת נישואין ואוסיפת לך כך וכך אמנה או מאתים ואפי"ה קאמר רב אסי דאינה גובה מנה ומאתים אלא מן הנישואין דקסבר דכיון שהזכיר המנה והמאתים עם התוספת בשטר הכתובה מחלה שיעבודא הנכתב לה מן האירוסין. ומילתא דתמיה היא דבשלמא היכא דלא כתב לה אע"ג דגביא ממשעבדי בתנאי ב"ד מ"מ איכא למימר בשעת הנישואין כשכתב לה הבעל כתובתה וכלל המנה ומאתים עם התוספת ולא הקפידה לכתוב זמן מנה ומאתים מן האירוסין מחלה אותו שיעבוד שהיה לה בעל פה כדי שיכתבו לה עתה בשטר עם התוספת ותגבה הכל מזמן הכתיבה אבל היכא דכתב לה למה תמחול שיעבוד שטר שבידה במה שנכלל המנה והמאתים עם התוספת אין זה

היא שכמו חברו, תלמידו האחר של ר"ת, הלא הוא הר"י הזקן, אף הר"י הלבן נקט בכך שסוגיא מסתפקת לא תוכיח ממקורות אמוראיים בלבד, וכל מחלוקתו כאן עם בעלי התוספות האחרים נעוצה בהבנת פרשנותו של רש"י. הר"י הלבן הבין כי לפי פרשנות זו ניתן לפשוט את הספק אף ממקורות תנאיים שבסוגייתנו, ולכן פרשנות זו דחויה, ואילו ר"י הזקן ודעימיה נקטו כי אף לפי פרשנות זו ניתן לפשוט את הספק רק על פי מקורות אמוראיים.

למחלוקתם זו השלכות הלכתיות משמעותיות. שכן, למרות שפרשנותם של רבינו חננאל והר"י הלבן ניטרלית לכאורה מבחינת הספק שבבבא מציעא, הרי שבאור זרוע (פסקי בבא מציעא, סימנים מח-ג) מדגיש את הפן ההלכתי שבמחלוקת:<sup>71</sup>

א"ל מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי אלמנה מן האירוסין דאית לה כתובה מנלן ... והכי מסקנא דשמעתא דלא משכח דאית לה לאלמנה מן האירוסין כתובה אלא דכתב לה ... ונראה דקיימא לן דארוסה יש לה כתובה מנה מאתים אף על גב דלא כתב לה דתנן בפ' האומר בקידושין קדשתני והוא אומר לא קידשתך הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו ... אלמא מוכח שהיו מגבין כתובה מן האירוסין אף על גב שלא כתב לה ... ותנן בכתובות בפ' נערה המאוס את בתו ונתגרשה אירסה ונתארמלה כתובתה שלו השיאה ונתגרשה השיאה ונתארמלה כתובתה שלה ... ופי' רש"י זצ"ל ... הא למדת דסתם דתלמודא דבעי מיגבא מאימת גביא ורב הונא ורב אסי כולהו סבירא להו דאלמנה מן האירוסין אית לה כתובה בתקנתא דרבנן ואף על גב דלא כתב לה. דאפי' רב אסי דאמר אחד זה ואחד זה מן הנשואין היינו כדפי' רש"י זצ"ל משום דהיא גופה מחלה לשיעבודא קמא הא לאו הכי גביא מנה מאתים מן האירוסין בתקנתא דרבנן אלמא אלמנה מן האירוסין אית לה כתובה והכי נמי סבר אביי בשמעתין ... ופי' רבינו יצחק בר' שמואל זצ"ל דהא לא מיייתי ראייה מרב הונא ורב אסי דסברי אלמנה מן האירוסין ואפי' בדלא כתב לה משום דלא בעי לאתויי ראייה מאמוראים אלא ממשנה או מברייתא. הילכך לפי פירוש רבי' ש"י זצ"ל דפירש בפרק נערה. ולפי פירוש רבינו יצחק בר' שמואל זצ"ל דפירש שהיה יכול להוכיח מרב הונא ורב אסי אלא משום דלא בעי לאוכוחי מאמורא הלכה למעשה דאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה מנה מאתים וגובה כתובתה בית דין ואף על גב דלא כתב לה ... כך היא הלכה למעשה לרבינו שלמה זצ"ל ולרבי' יצחק בר' שמואל זצ"ל כדפרי' אבל פרי"ח זצ"ל סובר דאלמנה מן האירוסין אם לא כתב לה לית לה כתובה כלל וזה לשונו שפי' הכא בשמעתין סוגיא דשמעתין אלמנה מן האירוסין אי כתב לה אית לה מנה מאתים אבל תוספת לית לה אע"ג דכתב לה. עכ"ל. ובהיא דהאומר דאמר רב אם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה פרי"ח זצ"ל ... ואיני יודע מה תיקן בזה ... וההיא דפ' נערה דבעי מיגבת מאימת גביא. פרי"ח זצ"ל ... וקשה לפירושו ... אבל לפירוש רש"י אתי שפיר הא דפסקינן אחד זה ואחד זה מן הנשואין דמוקי לה בדלא כתב לה אף על גב דאיכא תוספת גובה מן הנשואין משום דליכא שטר כתובה מן האירוסין אמרינן ודאי ביטל תנאו הראשון על ידי השטר הילכך הלכה למעשה אלמנה מן האירוסין יש לה כתובה מנה מאתים אף על גב דלא כתב לה:

אף הרא"ש בפסקיו (פרק ד סימן ד) מציג את שיטת רבינו חננאל בדרך הבאה:

ולדברי המפרשים דארוסה אין לה כתובה מפרשים הכא בדכתב לה מן האירוסין וכן פירש רבינו חננאל דמייירי בדכתב לה מן האירוסין מנה או מאתיים וכתב לה בשעת הנשואין ואוסיפת לך כך וכך אמנה או מאתיים ...

הוכחה שמחלה כי אי אפשר לכתוב בענין אחר כי כן דרך להוסיף על עיקר כתובתה'. כיוון שר"י הלבן לא ייחס טיעון זה לר"ח, אלא פתח ב'נראה לי', ואת שמו של הר"ח הזכיר מאוחר יותר רק על האוקימתא של 'כתב לה', ובהתחשב בעובדה שתגובתו זו של הרא"ש לא מצויה בקבצים אחרים כמו התוספות שני או התוספות 'שלנו', יש לשער שהרא"ש התייחס כאן לטיעונו של ר"י הלבן עצמו, כך שהיה לפניו קובץ זה. ברם, במבוא לתוספות הר"י הלבן (עמ' 8) נזכר שהרא"ש הזכיר את הר"י רק פעם אחת בפסקיו לקדושין פ"א סימן לה (והמקבילה בתוספות הרא"ש לקידושין, כו ע"ב ד"ה הי"ג אלא מאי. גם בחיפוש בפרויקט השו"ת לא מצאתי יותר), וצ"ע.

<sup>71</sup> ר' יצחק מווינא מציג כאן בהרחבה ובסדר מופתי את הראיות מסוגיות קדושין וכתובות, ומאידיך את הסבריו של רבינו חננאל לסוגיות אלו, וכן את הקשיים לפירושו של רבינו חננאל. כאן אני משמיט את גוף הטענות של הצדדים, כדי להדגיש את הפן הפסיקתי שבדבריו. במהלך הדיון ציינתי לגוף הטענות כפי שבאו לידי בטוי בדבריו של האור זרוע.

המילה 'מפרשים' בתחילה הדברים וודאי משמעה כאן 'פוסקים', כך יוצא מהחזרה: 'לדברי המפרשים ... מפרשים הכא'. כלומר השיטה הפוסקת בספק שבבא מציעא, שאין לאלמנה מן האירוסין כתובה, חייבת לפרש כאן כרבינו חננאל. מסתבר שאף רבינו חננאל עצמו נצרך לפירוש זה כאן בסוגיא על פי פסיקתו בספק בבבא מציעא. כפי שראינו לעיל כך גם פסק הרמב"ם (אישות י:יא) על פי הגאונים. לפנינו אם כן מחלוקת, שמקורה עוד בגאונים, בין שני תלמידי ר"ת, ר"י הזקן מצד אחד ור"י הלבן מצד שני, אם יש לאלמנה מן האירוסין כתובה. מכל מקום המשותף לשניהם הוא שלדעתם עורך הסוגיא בבבא מציעא התעלם ביודעין מסוגיית כתובות, או משום שרצה לפשוט ממקורות תנאיים או משום שהעמיד את סוגיית כתובות במקרה שכתב לה שטר. יותר מכך, ניתן להוכיח כי שניהם אף מסכימים לכלל המתודולוגי האומר כי סוגייה המעלה ספק עיקר עניינה בפשיטתו על פי מקורות תנאיים, ולכן היא 'רשאית' להתעלם ממקורות אמוריים. עוד אחד מבעלי התוספות בדור מאוחר יותר, ומאזור מרוחק יותר, מאיטליה, שעסק בסוגיא זו הוא רבי ישעיה די טראני (הזקן),<sup>72</sup> שספר פסקיו, פסקי הרי"ד, למסכת כתובות נדפס על גליון דפוס ראם תחת הכותרת 'תוספות רי"ד'.<sup>73</sup> מבין שתי הגישות דלעיל, הרי ששיטתו תואמת לפרשנותו של ר"י הזקן.<sup>74</sup> כך כתב בדף מג ע"ב ד"ה תניא:

תניא מודה ר"י במאוס את בתו כשהיא קטנה ובגרה ואח"כ נשאת שאין לאביה רשות בה פי' כשנכתבה הכתובה הראשונה קודם נישואין בוגרת הות ולא נכתבו ברשותו ומכאן מוכיח שיש כתובה לארוסה בתנאי ב"ד ואע"ג דלא כתב לה דאי בדכתב לה עסקינן אמאי מודה בכך ר"י והא בשעת אירוסין דכתב לה (ארוסה) [קטנה] הות ור"י אזיל בתר כתיבה אלא לאו ש"מ בדלא כתב לה עסקינן ויש כתובה לארוסה ואע"ג דלא כתב לה

את המסקנה שיש כתובה לארוסה בתנאי ב"ד מוכיח כאן הרי"ד מהעמדת הברייתא במקרה שלא נכתבה כתובה. ברם, הבדל משמעותי קיים בינו לבין בעלי התוספות האחרים: בעוד שהם דחו את הראיה מהברייתא בה מודה רבי יהודה, והעדיפו ראיות אחרות, וכל זאת כדי שלא נוכל לפשוט את הספק שבב"מ ממקורות תנאיים, הרי שהרי"ד השתמש בראיה זו ותו לא. ואמנם, אין כל אזכור בדבריו כאן לבעיה של פשיטת הספק שבב"מ. אלא שמדבריו להלן פט ע"ב, סוגיא המקבילה לזו שבבבא מציעא, עולה שאכן הוא לא ראה בעיה בפשיטת הספק אף מתוך מקורות תנאיים:

א"ל מר קשישא לרב אשי אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה וכו' מכאן מוכיח דהוה קים להו דאלמנה מן האירוסין י"ל כתובה ואע"ג דלא כתב לה ומ"ה בעיא מיני' הא מילתא דפשיטא להו די"ל כתובה אי מהאי מתני' ילפיה אי מהני איכא למימר בדכתב לה ואע"ג דדחינהו ואמר בדכתב לה אית (אול צ"ל 'אין') צד לדחות סברות האמוראים בדחיות הללו שא"ת לא היה פשוט להן שיש כתובה לארוסה אע"ג דלא כתב לה למה היה שואלו מנין שי"ל כתובה ומי אמר לו שיש לה כתובה עד שיכתוב לה וראיתי בתשובת רב צמח גאון ז"ל שאמר שאין כתובה לארוסה אלא היכא דכתב לה וכך כתב גם בעל ה"ג אבל ראיתי שרבינו האי ז"ל נשאל על מה דאמר' בקידושין האומר לאשה קדשתך והיא אומרת ל"ק וכו' ואמר' עלה מאי [נאמן] ליתן גט רב אמ' כופין ושמואל אמ' אין כופין ואמר' בסיפא אמר שמואל מבקשים הימנו ליתן גט ואמר רב אם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה דאלמא לס' ארוסה יש כתובה וכ"ש לודאי ארוסה וליכא לאוקמיה בדכתב לה דאי כתב לה מי מצי למימר לא קדשתך תוציא שטר כתובה ותפריענו. והשיב שכך הוא סברת רב דאע"ג דלא כתב לה אי"ל (?) מאתים ומר קשישא דחיי' בעלמא עבד דליכא למילפי' מהני מתנייתא שיש לפרשם בדכתב לה אבל לא שיסבור מר קשישא הכי וזה נ"ל עיקר שבכמה

<sup>72</sup> ראה עליו בהרחבה: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 174 – 187. על שאלת ההצדקה לכינוי כבעל תוספות ראה שם עמ' 177.

<sup>73</sup> ראה תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 32.

<sup>74</sup> זיקה בין הרי"ד לר"י הזקן ניתן אולי למצוא על פי דבריו של אורבך, בעה"ת, עמ' 433 – 435, על קשריו של הרי"ד עם ר' אלעזר מווירונא, ועל היותו של זה האחרון תלמידו של ר"י הזקן.

מקומות הוכחתי שיש כתובה לארוסה אע"ג דלא כתב לה עיין בפרק נערה שנתפתתה<sup>75</sup> ובפ"ק דמכילתין<sup>76</sup> ובפ"ק דקידושין.<sup>77</sup>

החידוש הראשון בדבריו הוא, שמלשון האיבעיא מוכח שלא היה לאמוראים ספק הלכתי בשאלת הכתובה לארוסה, אלא רק ספק פרשני, מניין אותה הלכה מקובלת שיש לארוסה כתובה. לאחר מכן הוא מציג את מחלוקת הגאונים בשאלה זו, ומכריע כצד שבו פתח דבריו. מכל מקום הנקודה החשובה לעניינינו היא בסוף דבריו. שם הוא מזכיר כי 'בכמה מקומות' הוא הוכיח שכך היא ההלכה, וזאת מעבר לדיוק הלשון בהצגת הספק שבתחילת הדיבור כאן. הוא מציין לשלושה מקומות: הסוגיא מדף מג ע"ב, שנדונה לעיל, שם הראיה היא לדעתו מברייתא מפורשת, כדבריו שם; הסוגיא בקידושין, י ע"א, שם הראיה היא מלשון הגמרא (וכן הסוגיא בקידושין, סה ע"א, שאמנם לא הוזכרה בדבריו כאן, אך גם שם הוא כתב שיש ראייה ממחלוקת האמוראים, עיין בהערה לעיל); הסוגיא בכתובות יב ע"ב, שמדבריו באותה סוגיא אנו למדים על אופייה של אותה ראייה:

הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתך והיה מקחי מקח טעות ר"ג ור"א אומרי' נאמנת.  
היא אומרת וכו' מכאן מוכח שיש כתובה לארוסה ומשעת שאירסה נתחייב בכתובתה בתנאי ב"ד ומ"ה קאמרה ליה הכי דמקודם שנבעלה הוה משועבד לה ועכשיו שנאנסה לא הפסידה שעבודה דאי אמרת אין כתובה לארוסה עד שיכנסה וזאת כבר נבעלת קודם הנשואין אדרבה אומר הבעל לאשה נסתחפה שדך שהפסדת בתולריך ובעת הנשואין בעולה היית א"ו טעמא הוא משום דיש כתובה לארוסה ומשום ארוסין נתחייב לה

לכאורה יש להעיר על ראייה זו, שניתן לדחותה בכך שמדובר כאן בשכתב לה כתובה, כשם שדחתה הגמרא ודחו התוספות במקומות אחרים, וכך גם נסביר את העובדה שראיה זו לא נדונה כמדומני בראשונים האחרים. אלא שמסתבר שהרי"ד הסיק מכך שהמשנה סתמה, שמדובר אף כשלא כתב. צריך לומר, אם כן, שהרי"ד ראה בדחיות הגמרא חלק מהשקלא וטריא, אך לא הצעות פרשניות בעלות משקל. כך גם תובן ראייתו מהבריתא מדף מג ע"ב, המנוגדת לדחייתם של בעלי התוספות, וכך לדעתי יש לפרש את דבריו הסתומים מעט בדף פט ע"ב: 'ואע"ג דדחינהו ואמר בדכתב לה אית צד לדחות סברות האמוראים בדחיות הללו.'

יש לשאול אם כן, כיצד הוא יישב את סוגיות הספק, בבבא מציעא ובכתובות פט, עם הראיות שניתן להביא לדעתו ממקורות תנאיים. מתעוררות שוב הקושיא מדוע הגמרא לא פשטה את הספק ממקורות אלו. הרי"ד עצמו כאמור, בכל המקומות הרבים בהם התייחס לסוגיא זו, כלל לא העלה את הבעיה. דומה, שאין מנוס מלטעון כי הוא אכן לא ראה בעיה בכך, וזאת על פי כללו של

<sup>75</sup> כוונתו למה שכתב לעיל מג ע"ב, שציטטנו בפנים.

<sup>76</sup> ראה להלן בפנים ציטוט ממקור זה.

<sup>77</sup> ראה תוספות רי"ד לקידושין דף י ע"א ד"ה ובביאה: 'ובביאה. נפק' מינה ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה. יש לדקדק מכאן מדלא אמר ולהתחייב בכתובתה ש"מ דקים ליה לתלמודא דארוסה יש לה כתובה כדכתיבת בשילהי פרק הכותב במהדר' קמא'. וראה עוד שם דף סה ע"א ד"ה אמר רב: 'אמר רב ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה. וכאן מוכח שיש כתובה לארוסה בתנאי ב"ד אע"ג דלא כתב לה. אבל רבינו חננאל זצוק"ל אמר ורב לטעמיה דאמר התם הוציאה גט לא שנא ארוסה ולא שנא נשואה כשמוציאה גט גובה עיקר כתובה וגובה תוספות וגם רבינו יצחק זצוק"ל כתב רב לטעמיה דסבר יש כתובה לארוסה ואע"פ שלא כתב לה. ולית הלכתא כוותיה דקיימא לן כרבי אליעזר בן עזריא דאמר לא כתב לה אלא ע"מ שהוא כונסה אלמא אי כתב אין ואי לא כתב לא וכן הלכה. ואינם נראים לי הדברים הללו שאני הוכחתיים בסוף פרק הכותב שיש כתובה לארוסה אע"ג דלא כתב לה. וגם ממשנת ר' אליעזר בן עזריא הוכחתי כן כדכתיבי התם.'

הרמב"ן (המאוחר לרי"ד) במלחמות לברכות, שסוגיית הספק 'רשאית' להתעלם אף ממקורות תנאיים, שכן 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר'.<sup>78</sup>

מלבד אצל הרי"ד דומה שניתן למצוא גם ברא"ש גישה זו. בסוף דבריו בפסקיו סימן ד' עולה כי בעיקרו של דבר יש לפשוט את הספק שבבא מציעא גם על פי המקורות התנאיים:

מיהו תימה אמאי לא פשט ליה מהא דתניא לעיל מודה ר' יהודה במאסר את בתו כשהיא קטנה ובגרה ונישאת וכו' וע"כ בדלא כתב לה איירי דאי בדכתב לה של אב היא הואיל וברשותו נכתבה ואי ארוסה אין לה כתובה פשיטא דאין לו בה כלום ותירץ ה"ר שמעון מנויטרוזא דאיכא למימר לעולם בדכתב לה ואין לו בה כלום דקתני אתוספת קאי שהוסיף לה בשעת נשואין קאמר דסד"א הואיל ומנה ומאתים שלו תוספת נמי שלו וכ"ת תפשוט מהא דתניא בפ' מי שמת (דף קמה א) המאסר את האשה בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה וי"ל משום דאיכא לאוקמי בדכתב לה וסיפא אצטריכא ליה מקום שנהגו להחזיר קידושין מחזירין וכל הני שינויי דחיקי ניהו ומוכחא מילתא<sup>79</sup> דתקנת חכמים היא אף מן האירוסין וגביא ממשעבדי בתנאי ב"ד אף בדלא כתב לה וכן נוהגין באשכנז ובצרפת:

אם אכן התירוצים דלעיל דחוקים וניתן לפשוט את הספק שבבא מציעא על פי המקורות התנאיים הדרא קושיא לדוכתה 'אמאי לא פשיט משמעתין! על כרחינו לומר, שהרא"ש לא ראה בעיה קשה כל כך לקבל את גישתו של הרמב"ן (בעניין סוגיית פדיון שבויים), שאף ממקורות

<sup>78</sup> דברים אלו משתלבים היטב עם דבריו של הרי"ד בכתובות נב ע"ב. המדובר הוא על סוגיית פדיון שבויים (לעיל סעיף ב), משם כזכור הוכחנו שהרמב"ן לא נמנע מלהשתמש בכלל זה אף כשיש ראייה ממקורות תנאיים. והנה, זה לשון הרי"ד שם: 'רשב"ג אומר אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם ופ"י משנה הוא [צ"ל: היא?] בסוף פרק השולח איבעיא להו מפני תיקון העולם משום דחוקא דציבורא א"ד משום דלא ניגרי ונייתי טפי ת"ש דלוי בר דרגא פרקה לברתיה בתריסר אלפא דינרי אמר אביי מאן לימא לן שברצון כמים עביד דלמא שלא ברצון חכמים עביד הלכך מפני תיקון העולם הוא שלא יהא השבויים מעלין את השבאים [אולי צ"ל: השבאים מעלין את השבויים] לדמים יקרים לפיכך אין מלמדים לפדות השבויים מיתר מכדי דמיהן'. לא זו בלבד שכלל לא העלה את הבעיה מדוע הסוגיא בגיטין לא פשטה את הספק מכאן, אלא שנראה עוד מסתימת דבריו, כי הסיק על פי דברי רשב"ג כאן שהחשש הוא דחא ניגרי ונייתי טפי (כנראה פירש בגמרא, שהחשש הוא שלא יעלו השבאים את התעריף), ואולי יש להבין מסיום דבריו שפוסק כרשב"ג, ודברים אלו מתאימים לפרשנותו של הרמב"ן לסוגיא זו, עיין בדברינו לעיל בהרחבה. אם אכן נכונים דברינו, הרי שאף כאן משתפקת דעתו של הרי"ד שאין סוגיית הספק נדרשת להתייחס לכל המקורות האחרים, אף אם מדובר במקורות תנאיים. ברם, הרי"ד לא ימנע מלהשתמש בכלל המשופר במקומות בהם זה מתאפשר. כך הוא פותר את הבעיה אם כהנים שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן (לעיל סעיף ה), ואולי ניתן לדקדק מלשונו שם (יומא, יט ע"א ד"ה הני כהני) ניואנס ייחודי: 'הני כהני שלוחי דרחמנא ניהו כו' אי קשיא כיון דלרב הונא ברי דרב יהושע פשיט לוי דשלוחי דרחמנא ניהו אמאי בפי אין בין המודר הנאה בעינן לה ולא פשטינן לה תשובה התם דבעי לה משום דהווי בעי למיפשט לוי אמאי דתנן התם ומקריב עליו קיני זבין וקיני זבות אי אמרת שלוחי דידן ניהו הא קא מהני לוי ודחיי דמחוסר כפרה שאני ולעולם מהכא לא תיפשוט ואע"ג דלא מצי למיפשט ממתני דהתם רב הונא ברי דרב יהושע פשיטא לוי מסברא דשלוחי דרחמנא ניהו ומאן דמבעי לוי התם בנדריים הוה בעי דליפשט לוי או ממתני או ממתניתא'. והנה, למרות שסוף הדברים זהה לכלל המשופר, הרי שקודם לכן (הקטע המודגש) רומז להבנה שכל האיבעיא היא לגבי אפשרות ההוכחה ממשנה זו דווקא, כך שאף אם היינו מוצאים משנה או ברייתא אחרת, היה ניתן לתרץ שעורך הסוגיא המסתפקת רק רצה לברר אם ניתן לפשוט מהמשנה המקומית הלכה מסוימת או לא. לפי זה הספק באותה סוגיא מקבל מעמד של פרשנות למשנה מקומית, ולא של ספק הלכתי כללי-רוחבי.

<sup>79</sup> יש להעיר כי הקשר בין השינויי דחיקי לבין ה'מוכחא מילתא' אינו של סיבה ומסובב, כי אף לתירוציהם השונים של בעלי התוספות בהם דחו את ההוכחות מהמקורות התנאיים, מכל מקום יש להוכיח את ההלכה על פי המקורות האמוראיים, ולכן מבחינת פסיקת ההלכה לא צריך להתבסס על כך שהתירוצים דחוקים.

תנאיים יכול עורך הסוגיא להתעלם. ואולי יש לומר שאכן הרמב"ן הוא זה שהשפיע על הרא"ש, שלא כבעלי התוספות הקדומים יותר, לאמץ גישה זו.

קעת עלינו לברר את עמדתו של הרמב"ן ותלמידיו בסוגיא זו. כזכור ברשימה שבמלחמות לברכות, רשימת הסוגיות המדגימות את הכלל המתודולוגי של הרמב"ן, נפקד מקומה של סוגיה זו. ואמנם מחידושו לכתובות (מג ע"ב) נמצינו למדים, שהוא נוטה לפרשנותו של ר"ח לסוגיא, כך שאין היא יכולה להוות דגם לכלל הנ"ל:<sup>80</sup>

מנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנשואין. רש"י ז"ל פי' בשכתב לה בשעת נשואין וגובה עיקר מן האירוסין משום דמההיא שעתא איחייב ליה בתקנתא דרבנן, והוא מפרש כן הואיל ומשעת אירוסין ושזכה בהן בתקנת חכמים הואיל וברשותו נכתבין שאין מנהגן לכתוב אלא משעת נשואין. ואינו מחוור דהא איכא מ"ד בשלהי פ' הכותב (פ"ט ב') ובפרק שנים אוחזין (י"ז ב') דארוסה לית לה כתובה אא"כ כתב לה ותקשי ליה הא דאמר ר"י אמר רב<sup>81</sup> משום ר"א בן שמוע ומסקנא נמי הוא דלית לה, ובשלהי פירקין (נ"ד א') הכי משמע בפשטה דקאמרי' דכיון דלא תקינו רבנן כתובה עד שעת נישואין לית לה, וכן רש"י ז"ל מודה שם. ור"ח ז"ל אוקמה בשכתב לה מנה מאתים מן האירוסין וכתב לה בשעת נישואין ואספית לך כך וכך אמנה מאתים...<sup>82</sup>

האם הסירוב לקבל את פרשנותו של רש"י נובע מחוסר עקביות בעניין הכלל המתודולוגי, דהיינו שכאן הרמב"ן נמנע מלהשתמש בו, ולכן דוחה פרשנות זו? עיון בדבריו מלמד שלא כך הם פני הדברים. הרמב"ן מקשה על רש"י מכך דהא איכא מ"ד... דארוסה לית לה כתובה. על כרחינו לומר, וסיוע יש לכך ברשב"א,<sup>83</sup> שהרמב"ן הסיק ממהלך הסוגיא שם - מר קשישא שאל את רב אשי לגבי המקור לכתובה לאלמנה מן האירוסין, ולא נמצא המקור, מה שהוביל את אביי לחזרה מדבריו הקודמים - את המסקנה, שאכן סבר מר קשישא ואולי אף אביי, שאין לה כתובה. מעבר לכך: הרמב"ן מזכיר את הסוגיא לקמן נד ע"א כראיה לכך שאין כתובה מן האירוסין, ולא זו אף זו: הוא טוען שרש"י עצמו מודה שם.<sup>84</sup> הרי שלא הספק שלא נפשט כלשעצמו מנע מהרמב"ן לקבל את פרשנותו של רש"י, אלא פסיקת ההלכה על פי מסורת הגאונים מתוך סוגיות הגמרא, שאין לאלמנה מן האירוסין כתובה.

תלמידו של הרמב"ן, הרשב"א (בחידושו לכתובות, מג ע"ב), מפתח בסוגיא זו עמדה מקורית, שיש בה נגיעה ישירה לנושא הדיון כאן, בעיות שלא נפשטו במקומן אלא במקום אחר. ראשית הוא מציג את שתי הפרשנויות הקלאסיות לסוגיא, של רש"י - שלא כתב לה, ושל רבינו חננאל - שכתב לה. הוא מדגיש את המחלוקת ההלכתית העומדת בבסיס המחלוקת הפרשנית, אם יש כתובה לאלמנה מן האירוסין או לא, ומציין את הקשיים שיש לכל אחת מן הפרשנויות. בשלב הבא הוא מציג גישה חדשה:

<sup>80</sup> הציטוט על פי חידושי הרמב"ן לכתובות במהדורתו של עזרא שבת, ירושלים, תש"ן.

<sup>81</sup> לפנינו בכל עדי הנוסח של הגמרא: רב יהודה אמר שמואל, והעירו על כך בדק"ס השלם, הערה 49.

<sup>82</sup> בהמשך נוטה הרמב"ן מפירושו של ר"ח בנקודה אחת: בעוד הר"ח מפרש שעל השטר השני כתב הבעל: 'דאוספית לך אמנה מאתים דאית לך עלי מן האירוסין', הרי שהרמב"ן משמיט את חמשת המילים האחרונות, וזאת כדי להסביר את שיטתו של רב אסי, עיי"ש.

<sup>83</sup> ברשב"א לסוגיין: 'ורבותינו הגאונים ז"ל כתבו דארוסה אין לה כתובה אלא אם כן כתב לה, ויש מביאין ראייה לדבריהם מדאיבעיא לן התם בשילהי הכותב ובפ"ק דמציעא מנא לן דאית לה כתובה ואתינן למיפשטה ממתני' דפרק אע"פ ומדתני ר' חייא ולא קמו וכיון דלא איפשטא לית לה'.

<sup>84</sup> לפנינו ברש"י שם: 'כיון דאית לה כתובה - כגון שכתב לה מן האירוסין אי נמי רבנן תקון נמי לארוסה'. שני פירושו ודאי מכוונים כנגד הספק אם יש לאלמנה מן האירוסין כתובה או לא, כך שלכאורה לא ניתן ללמוד מכאן על דעתו של רש"י בענין. ברם, הרשב"א בחידושו לדף מג ע"ב ציטט רש"י זה, אך במקום 'אי נמי' הוא גרס 'דלא אמרי', דהיינו שרש"י שולל במפורש את צד הספק שיש לה כתובה, ומסתבר שנוסח זה ברש"י עמד גם לפני הרמב"ן.

ולא ירדתי לדעת רבותינו ז"ל במה שנתחבטו בסוגיא זו, דזה מפרשה בשכתב מן האירוסין משום דסבירא להו דארוסה אין לה כתובה והוצרכו לדחוק עצמן בה, וזה מפרשה אפילו בשלא כתב ומדקדין ממנה דארוסה יש לה כתובה, והוצרכו לדחוק מפני מה לא פשוטה להיהי דבשילהי הכותב ודפ"ק דמציעא מהא, וכן בהיה דפרק האיש מקדש, ונראה לי דאף כשתמצא לומר דארוסה אין לה כתובה אפשר היה לומר דסוגייתנו אפילו בדלא כתב לה, משום דרב ורב אסי ודאי סבירא להו יש לה כתובה כדאיתא בפרק הכותב ובפ"ק דמציעא דאמרינן התם אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב אלמנה מן האירוסין במאי גביא בעידי מיתה ועלה קא מיבעיא ליה למר קשישא התם מנלן אלמא רב ורב אסי כולהו סבירא להו דארוסה יש לה כתובה, ורב הונא נמי דתלמידיה דרב הוא מסתמא כרביה סבירא ליה, וכן רבה ורב יוסף מתלמידי דרב הווי וסבירא להו כותיה, וכיון שכן בעיין דהתם היכי פשטינן לה מהא דרב הונא ורב אסי ואינהו אדרב אסי ורב כהנא ורב בעו לה מנא להו, והיה נמי דבפרק האיש מקדש רב הוא דאמר לה והילכך אפילו בדלא כתב לה הוא כפשטא דמילתא.

הרשב"א מוכיח שספיקו של מר קשישא בריה דרב חסדא, לא נגע כלל לשיטת רב ותלמידיו, שכן הם נקטו שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה. את זאת הוא מוכיח מהקטע הקודם לספק הנ"ל, בכתובות פט ע"ב:

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: לדידך דאמרת גט גובה עיקר, אלמנה מן הנשואין במאי גביא? בעדי מיתה, וליחוש דלמא גירשה, ומפקא לגיטא וגביא ביה! ביושבת תחת בעלה. ודלמא סמוך למיתה גירשה! איהו הוא דאפסיד אנפשיה. אלמנה מן האירוסין במאי גביא? בעדי מיתה, וליחוש דלמא גירשה, ומפקא גיטא וגביא! אלא, במקום דלא אפשר כתבין שובר, דאי לא תימא הכי, עדי מיתה גופייהו, ניחוש דלמא מפקא עדי מיתה בהאי בי דינא וגביא, והדר מפקא בבי דינא אחרינא וגביא! אלא ודאי, במקום דלא אפשר כתבין שובר. אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אסי: אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה? והנה, כבר רש"י פירש ששאלתו של מר קשישא מבוססת על ההנחה הנגזרת מהשקלא וטריא הקודמת:

מנלן - דקאמר לעיל עדי מיתה גופייהו ליחוש דלמא מפקא והדרא ומפקא ע"כ חדא מינייהו גביא בלא שטרא שהרי בפרעון ראשון החזירה השטר אם כתב לה וקא חייש להדרא ומפקא אלמא יש לה כתובה בתנאי ב"ד בלא שום כתובה מנלן.

האפשרות שעלתה קודם לכן, שהאשה האלמנה תשתמש פעמיים בעדי מיתה כדי לגבות את כתובתה מוכיחה לפי רש"י שאין צורך בשטר הכתובה, כדי לגבות את הכתובה, שהרי אף אם בפעם הראשונה הוציאה שטר כתובה, שוב אין היא יכולה להוציאו בפעם השניה, משום שבי"ד לא יותירו אותו בידה לאחר הפעם הראשונה. מכאן נובעת שאלתו של מר קשישא, מהו המקור לכך שיש כתובה לאלמנה מן האירוסין.

הרשב"א נטפל להארה זו של רש"י (למרות שאינו מזכירו), ועוד הולך ומרחיבה: כיוון שהשקלא וטריא היא בין רב לרב כהנא ורב אסי, מסתבר שגם שאר תלמידי רב (ויש להוסיף לשיטתו גם את תלמידי תלמידי) שותפים להנחה, שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה, ואם כן כד סוברים גם רב הונא, רבה ורב יוסף. כך הוסרו הקושיות משתי הסוגיות המרכזיות, כתובות מג וקידושין סה, מהם ניתן לפשוט לכאורה שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה. בראשונה הדוברים הם רבה ורב יוסף ואחר כך רב הונא ורב אסי. בשנייה ההוכחה היתה מדברי רב עצמו. כיוון שכל האיבעיא היתה מניין להם לרב ולתלמידיו דין זה, פשוט שלא ניתן לפשוט מדבריהם שלהם.

בהמשך מכריע הרשב"א להלכה, שיש לה כתובה, דלא כרב הרמב"ן. הוא מתבסס הן על חידושו הנ"ל, ששיטת רב ותלמידיו כך היא, וכן על ניסוח דברי מר קשישא שאינם מערערים על עצם ההלכה, אלא רק על מקורה.

למרות שהרשב"א מציג את דבריו כדרך שלישית, יש לראות בה קרבה לדרך התוספות. אף הוא 'מהלך בין הטיפות': מחד הוא לא רוצה להניח שעורך הסוגיא התעלם מהסוגיות האחרות, אך מאידך הוא לא משנה את הבנתם של אותם סוגיות. בדומה לחילוק שעשו התוספות בין אמוראים לתנאים, מחלק הרשב"א בין רב ותלמידיו לבין מקורות אחרים (לעצם העניין גם לשיטתו המדובר הוא על מקורות תנאיים).

גם תלמידו של הרשב"א, הריטב"א (בחידושו על אתר) מכריע להלכה כבעלי התוספות,<sup>85</sup> אלא שהוא אף מיישב בין הסוגיות בדרכם של בעלי התוספות, דהיינו החילוק שבין האמוראים לתנאים, ולא מזכיר את חילוקו של הרשב"א. כמו כן הוא מציין למקבילה לתופעה זו מסוגיית נדרים לה ע"ב, כהני שלוחי דמאן.

#### סכום

בסוגיא זו מצאנו היפוך מסויים בגישותיהם של בעלי התוספות מול הרמב"ן. בעוד שבעלי התוספות עשו שימוש גורף בכלל המתודולוגי, שסוגיא אחת מתעלמת ביודעין מהשלכותיה של סוגיא אחרת כיוון שזו האחרונה הינה אמוראית בלבד, הרי שהרמב"ן נמנע כאן משימוש זה, ומחלק בין הסוגיות על ידי אוקימתא. אלא שמחד כבר מצינו בסוגיות קודמות שבעלי התוספות עושים שימוש בכלל 'מרוכדי' זה, ומאידך, נוכחנו לדעת, ששיקולי הרמב"ן כאן אינם התנגדות עקרונית לכלל, אלא פסיקת הלכה הפכית לתוספות מה שמכריח אותו לחלק בין הסוגיות. מה שבוטל במשנתם של בעלי התוספות כאן הוא החילוק הברור בין הכלל הני"ל, לבין קביעתו של הרמב"ן בגיטין שאף מסוגיות תנאיות ניתן להתעלם. בעלי התוספות כאן נדחקים שוב ושוב כדי להוכיח שאין מקום להוכחה תנאית בסוגיא זאת, וזאת וודאי מתוך התנגדותם החד משמעית לקביעתו זאת של הרמב"ן. תופעה אופיינית נוספת מבחינת החילוק בין הרמב"ן לתוספות באה לידי בטוי בפסיקת ההלכה. בעוד שהרמב"ן נוטה אחר פסקם של הגאונים, הרי שרבותינו הצרפתים בעקבותיו של רש"י פוסקים כאן בניגוד לגאונים. מיוחד הוא הר"י הלבן שנטה כאן מפסיקתם של בעלי התוספות, ופסק כרבינו חננאל והגאונים. חריגה הפוכה מצינו אצל תלמידו של הרמב"ן, שפסקו דווקא כבעלי התוספות.

#### ח. ספק הגמרא בזבחים ו ע"א - ז ע"א אם קרבן עולה מכפר על עשה דלאחר הפרשה

איתא בזבחים, שם :

איבעיא להו: אעשה דלאחר הפרשה מכפרא או לא מכפרא? מי אמרינן: מידי דהוה אחטאת, מה חטאת דקודם הפרשה אין, דלאחר הפרשה לא, אף הכא נמי דקודם הפרשה אין, לאחר הפרשה לא, או דלמא לא דמיא לחטאת, דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת, והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפרא, אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא?

הספק דן ביחס בין ידיעת החטא להפרשת הקרבן, דהיינו האם הראשון הינו תנאי הכרחי לביצועו של האחרון. לגבי חטאת אין ספק: אכן הכרחי הוא שיוודע החטא קודם הפרשת הקרבן.<sup>86</sup> הספק הוא אם קרבן עולה דומה בכך לחטאת או אולי אופיו השונה, שהרי אינו חיוב גמור אלא דורון בעלמא, מפקיע תנאי זה, כשם שדינו שונה בעניין מספר החטאים שהוא מכפר בבת אחת. שתי הצעות לפתרון הספק מועלות בסוגיא, כל אחת מציעה פתרון הפוך. הראשונה מתבססת על הברייתא הבאה:

וסמך ונרצה, וכי סמיכה מכפרת? והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר: +ויקרא יז+ כי הדם הוא בנפש יכפר! אלא מה תלמוד לומר וסמך ונרצה לכפר? שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה, מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר

את המילים הסתומות בסופה של הברייתא מפרשת הגמרא:

מאי לאו דכיפר עשה דקודם הפרשה, לא כיפר אעשה דסמיכה, דהוה ליה עשה דלאחר הפרשה

<sup>85</sup> וכך פסק גם לקמן פט ע"ב, והוכיח זאת מהשקלא וטריא שם. כאן בסוגייתנו הוא מציין 'וכן דעת רבינו הר"א ז"ל'. והוא בחידושי הרא"ה לקמן פט ע"ב (אך לא תירץ שם את הקושי של הבעיא דלא איפשיטא, אלא כתב 'וכדפי' התם'), הובא גם בשיטמ"ק.

<sup>86</sup> המקור לדין זה עמום במקצת, ראה רש"י על אתר שמציין לפסוק 'או הודע אליו חטאתו', וכן רמב"ן לשבועות, ד ע"א, ד"ה ה"ג, שמפנה לסוגיא בכריתות, אך ראה בהערת המהדיר שם (84), שלא מצינו סוגיא זו. ועיין עוד, אנצ"י תלמודית, ערך חטאת, הערה 283.

מכך, שהעולה אינה מכפרת על ביטול מצוות הסמיכה של עולה זו עצמה, רצתה הגמרא להסיק, שאין העולה מכפרת על ביטול עשה שלאחר הפרשתה. הוכחה זו נדחית בשתי דרכים. האחת, של רבא, המקבל אמנם את הפרשנות הנ"ל בברייתא, אך מחלק בין סמיכה לבין שאר עשים. בטול מצוות הסמיכה חל רק ברגע השחיטה, שכן עד אז ב'עמוד וסמוך קאי', כך שאף אם נניח שהעולה מכפרת על עשה שלאחר הפרשתה, כאן מדובר על עשה שלאחר שחיטתה, ועל כך וודאי שאין העולה מכפרת. פרשנות אחרת בברייתא מציע רב הונא בר יהודה, 'כיפר גברא לא כיפר כלפי שמיא', כלומר האדם עצמו נתכפר מעבירות שבידו וניצל מן הייסורין, אך לא עשה מצוה מן המובחר ולא עשה נחת רוח לקונו, סור מרע יש כאן אך עשה טוב אין. כמובן שלפי פרשנות זו לא ניתן להוכיח דבר על אי כפרה בביטול עשה שלאחר הפרשה.

הוכחה לכאורה, לצד שהעולה אכן מכפרת, מצאה הגמרא בברייתא הבאה:

ת"ש, ר' שמעון אומר: כבשי עצרת למה הן באין? כבשי עצרת שלמים נינהו! אלא, שעירי עצרת למה הן באין? על טומאת מקדש וקדשיו; נזרק דמו של ראשון, שני למה קרב? על טומאה שאורעה בין זה לזה, אמור מעתה, ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה אלא שחיסך הכתוב

הנחתה הפשוטה של הגמרא היא, ששני השעירים הופרשו יחד קודם יום טוב (רש"י), כך שהקרבת השני מכפר על טומאה (ביטול עשה דוישלחו מן המחנה וכו' – רש"י) שלאחר הפרשתו. כדי לדחות הוכחה זו נדחיקת הגמרא לומר, שחידושו של רבי שמעון מתקיים רק כאשר הופרשו השעירים בזה אחר זה, והשעיר השני מכפר על הטומאות שבין הפרשת הראשון להפרשתו הוא. אלא, שמלבד הדוחק הגדול להכניס אוקימתא זו בתוך הפסוקים אותם דורש רבי שמעון, דוחק שהגמרא עצמה מעירה עליו,<sup>87</sup> עוד מוסיף רב יוסף בריה דרב שמואל להקשות על דחיה זו מהשקלא וטריא הבאה:

ועוד, הא בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא: שעירי עצרת שקבל דמן בשני כוסות ונזרק דמו של ראשון, שני למה הוא בא? על טומאה שאורעה בין [זריקה של] זה לזה (נזרק דמו של שני למה הוא קריבין)

ר' ירמיה דן על מקרה בו נשחטו שני השעירים כאחד ונתקבל דמם כאחד, והפער היחיד ביניהם הוא בשעת זריקת הדם, ואף על מקרה זה אמר לו ר' זירא שהשני מכפר על הטומאות שבין הזריקות. הרי שר' ירמיה כלל לא הסתפק בטומאות שקרו לאחר הפרשת שני השעירים, בין שחיטה לשחיטה, שפשוט היה לו שמכפר השני, וכל ספיקו היה לאחר שהשני כבר נשחט, אם גם הטומאות שלאחר שחיטתו מתכפרות עד לשעת זריקת הדם.<sup>88</sup> אם כן ההבנה הדחוקה ברבי שמעון שהוצעה בגמרא קודם, שרק על טומאות שבין הפרשות מכפר השעיר השני, אינה מקובלת על ר' ירמיה. על הוכחה זו משיבה הגמרא, ובכך מסתיימת הסוגיא, 'דלמא אם תמצא לומר קאמר', דהיינו ר' ירמיה התלבט על שני טווחי הזמן: ראשית על טומאה שלאחר הפרשה, ואם תאמר שמכפר, עדיין יש לו ספק בטומאה שלאחר השחיטה.<sup>89</sup>

ניתן לסכם אם כן, שבעוד שההוכחה הראשונה של הגמרא היתה מחודשת, ולכן דחייתה היתה פשוטה (או כרבא או כרב הונא בר יהודה), הרי שההוכחה ההפכית הינה משמעותית הרבה יותר, ולכן דווקא הדחיה שעולה בגמרא הינה דחוקה מאד. מכל מקום, באופן 'רשמי', לא נפתר הספק

<sup>87</sup> ואמנם היה נסיון להימלט מדוחק זה על ידי היסוד של ילב בית דין מתנה עליהן, אלא שהגמרא הוכיחה שרבי שמעון עצמו לא נוקט כך, אך עיין בתוספות ז ע"א ד"ה דלמא, שאולי אף רבי שמעון מודה לכך במקרה שלנו.

<sup>88</sup> לשם ההבהרה נציין שלוש נקודות זמן בעבודת השעיר השני: א. הפרשתו ב. שחיטתו ג. זריקת דמו. עיקר הסוגיא עוסקת בטומאות שבין סעיף א לסעיף ב. והנה, לר' ירמיה היה פשוט שעל טומאות אלו השעיר מכפר, וכל הסתפקותו היתה על הטומאות שבין סעיף ב לסעיף ג, ואף עליהן אמר לו רב זירא, שהשעיר מכפר.

<sup>89</sup> אמנם עדיין ניתן להוכיח מתשובתו של ר' זירא, שאם אפילו על טומאה שלאחר שחיטה מכפר, ק"ו על טומאה שלאחר הפרשה, אלא ש'דלמא לקיימא כר' זירא' (רש"י, וצ"ע, א"כ מה רצתה הגמרא להוכיח כר' ירמיה, ודלמא לא קיימא לן כוותיה נמי), או שאולי אף ר' זירא 'אם תמצא לומר קאמר' (תוספות ושיטה מקובצת).

בסוגיא. נקודה חשובה שעוד נעמוד עליה בהמשך היא, שבמהלך ההוכחה השניה התבססה הגמרא על שקלא וטריא שבין אמוראים, ר' ירמיה ור' זירא, אם כי המדובר הוא על הסבריהם של האמוראים לשיטת רבי שמעון. עד כאן סוגיית זבחים.

הסוגיא האחרת, ממנה ניתן לכאורה לפשוט את הספק, היא בשבת, עב ע"א. הנדון שם הוא בחילוק חיובים של אשם וודאי. הרקע לספק הוא דן חילוק חטאות, וכדלהלן. לגבי קרבן חטאת הדין הוא כי 'ידיעות מחלקות', דהיינו שאם עבר בשגגה על אותו איסור כמה פעמים, ונודע לו ביניהם על חטאו וחזר ושכח חייב על כל אחד ואחד. אם לא נודע לו בין המעשים, אך לאחר המעשים כולם נודעו לו חטאיו בזה אחר זה, נחלקו בכך רבי יוחנן (מחייב על כאו"א) וריש לקיש (מחייב אחת בלבד). ההבדל בין המקרה הראשון לשני הוא, שבראשון כיוון שנודע לו קודם שחטא שוב, הרי שהיתה כאן שגגה נוספת, והרי השגגה היא סיבת חיוב הקרבן, ולכן מודה כאן ריש לקיש שחייב על כל חטא וחטא. לעומת זאת במקרה השני, כל המעשים נעשו בהעלם אחד, אלא שהידיעות נפרדות, שלא נודע לו עליהן בבת אחת, מה שמספיק לפי רבי יוחנן לחלק את החטאות אך לא מספיק לפי ריש לקיש. הלכה כרבי יוחנן.

שתי הלכות בהן שונה אשם וודאי מחטאת עלולות לשנות את דינו גם בדיון הנוכחי. האחת, נוגעת דווקא לאשם שפחה חרופה, שאשם זה בא על מזיד כשוגג, ומכאן, שאין השגגה סיבת החיוב כמו בחטאת. מה שעדיין יכול להוות 'חילוק' בין מספר האשמות, הוא חילוק הידיעות, דהיינו לפי רבי יוחנן, שהידיעות כשלעצמן מחלקות בחטאת, גם באשם אם נודע לו על חטאיו שלא בבת אחת (ואין חילוק כלל בין אם נודע לו בין המעשים או לאחר המעשים כולם), יתחייב כמה אשמות, ואילו לפי ריש לקיש שבחטאת אין הידיעות מחלקות גם באשם יתחייב רק אשם אחד. כאן חשוב להדגיש שלפי ריש לקיש אף אם נודע לו בין המעשים לא יהיה חילוק אשמות, שכן לגבי אשם אין יתרון לידיעות שבין המעשים על ידיעות שלאחר המעשים כולן, כנ"ל.<sup>90</sup> יוצא אם כן שרק לשיטת רבי יוחנן הידיעות מחלקות באשם שפחה חרופה.

ההלכה האחרת, הלכה כללית באשם, נתונה במחלוקת אם אשם בעי ידיעה בתחילה או לא. שני 'מאן דאמר'ים עלומים<sup>91</sup> מצויים ברקע סוגייתנו, האחד, שאשם ודאי בעי ידיעה בתחילה, והשני שלא בעי ידיעה. אמנם קרבן חטאת (כשבה או שעירה) פשוט שדרושה ידיעה כדי להקריבו, שהרי כל עוד הוא בספק אם הוא חייב (אכל ספק חלב ספק שומן) - באשם תלוי (איל זכר) הוא, ולכן מבחינה מעשית לא שייך להביא חטאת בספק.<sup>92</sup> לעומת זאת אשם ודאי כיון שגם הוא איל זכר, ניתן, מבחינה מעשית לפחות, במקרה של ספק להביאו על צד זה שאם אכן יתברר לו שחטא, הרי

<sup>90</sup> ראה על כך: רש"י עא ע"ב ד"ה למ"ד אשם, ותוספות עב ע"א ד"ה בעל חמש בעילות.

<sup>91</sup> לרש"י (דף ע"א ע"ב ד"ה למ"ד אשם) המדובר ברבי עקיבא ורבי טרפון ממשנת כריתות (כב ע"א), אך תוספות (שם, ד"ה מאן) חולקים ומוכיחים ממימרא מפורשת של רבא בכריתות, כב ע"ב, שר"ע מודה לר"ט שאשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה, וראה בעל המאור (לא ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה אמר עולא), שהסיק מכריתות כג, שהתנא החולק על רבי עקיבא ורבי טרפון הוא רבי יוסי, וכ"כ הרמב"ן והר"ן בחידושיהם (ובבעה"מ צריך לתקן ככל הנראה 'רבי יוסי אומר אין שנים מביאין אשם אחד', כרמב"ן), אך המאירי דחה הן את זיהויו של רש"י ('גדולי הרבנים'), והן את זיהויו של בעלי המאור ('גדולי קדמונינו [שבנרבונא]'), עיי"ש הערה 104, וגם המהרש"ל בחכמת שלמה דחה זיהויו זה, הציע זיהויו משלו (חכמים ממשנת כריתות, כה ע"א) ופקפק אף בו, ולבסוף סיכם: 'ובפירושים ישנים [מגדולי הרבנים] מצאתי שהאומר צריך ידיעה לא נתפרש מי הוא אלא הכי קאמר אי איכא מאן דבעי ידיעה וכו' זהו לשונם ונראים הדברים', ועיין שפת אמת לכריתות כב ע"ב ד"ה אמר רבא, שאף רש"י בסוגייתנו לא כיוון למה שהבינו תוספות בכוונתו, אלא רק ציין למחלוקתם של ר"ע ור"ט, אך אף הוא מודה שר"ע לא נתכוון לומר שאשם בעי ידיעה, ועיין עוד בערוך לנר שם.

<sup>92</sup> סברא זו נמצאת ברש"י עא ע"ב, ד"ה למאן דאמר, אך עיין בחידושי הר"ן, שהקשה מכך שאף בחטאת ניתן מבחינה מעשית להביא על תנאי שאם לא חטא יהא שלמים, אלא על כרחינו שבחטאת יש מקור מהפסוק 'או הודע אליו חטאתו' שבעינן ידיעה בתחילה מה שאין כן באשם.

זה אשם ודאי, ואם לא יתברר לעולם, הרי זה אשם תלוי. אלא שעדיין יש לשאול אם מלבד הצד המעשי, לא דרושה הידיעה כתנאי הלכתי עקרוני להבאת אשם ודאי. כאמור, שתי שיטות קדומות בעניין זה נמצאות בבסיס הסוגיא, האחת שצריך ידיעה והשניה שלא צריך. לצד האחרון יוצא הבדל חשוב בין חטאת לאשם, שבעוד שהידיעה הינה תנאי הכרחי להקרבת החטאת הרי שבאשם היא אינה נצרכת. הנחת הסוגיא שלפי מאן דאמר זה היא גם אינה חשובה לחלק את האשמות. מכאן, שרק לפי המאן דאמר שאשם ודאי בעי ידיעה בתחילה, ורק לפי שיטת רבי יוחנן שהידיעות מחלקות בחאחת גם לאחר כל המעשים, רק צירוף של שתי שיטות אלו גם יחד יוביל לדין של ידיעות מחלקות באשם שפחה חרופה.

על רקע זה מסרו עולא ורב דימי שתי מסורות שונות. הראשון:

אמר עולא למאן דאמר אשם ודאי לא בעיא ידיעה בתחילה בעל חמש בעילות בשפחה חרופה - אינו חייב אלא אחת. מתקיף לה רב המנונא: - אלא מעתה, בעל וחזר ובעל, והפריש קרבן ואמר: המתינו לי עד שאבעול, הכי נמי דאינו חייב אלא אחת? - אמר ליה: מעשה דלאחר הפרשה קאמרת! מעשה דלאחר הפרשה לא קאמינא.

השני:

כי אתא רב דימי אמר: למאן דאמר אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה - בעל חמש בעילות בשפחה חרופה, חייב על כל אחת ואחת. אמר ליה אביי: הרי חטאת, דבעינן ידיעה בתחילה ופליגי רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש! אישתיקי. אמר ליה: דלמא במעשה דלאחר הפרשה קאמרת, וכדרב המנונא? - אמר ליה: אין. המימרות כשלעצמן מציגות לכאורה שני צדדים של אותה מטבע, דהיינו את התלות בין השאלה אם אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה או לא לשאלה אם יש חילוק ידיעות באשם שפחה חרופה. אלא ששתי הסתייגויות הפוכות עולות במהלך הסוגיא. האחת, שאף לצד שעולא מציג, הצד שאשם לא בעי ידיעה בתחילה, ולכן הידיעות לא נחשבות כדי לחלק, מכל מקום אם כבר הפריש קרבן ואחר כך חזר וחטא, יש חילוק אשמות, כיוון שההפרשה היא זו המחלקת.<sup>93</sup> ההסתייגות ההפוכה, שכבר עמדנו עליה לעיל, שהצד שרב דימי מציג, שאם אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה הרי הידיעה מהווה חילוק אשמות בשפחה חרופה, צד זה תקף רק לשיטת רבי יוחנן, מה שאין כן לשיטת ריש לקיש. מכל מקום בהתחשב בהסתייגות הראשונה יוצא, שבמקרה שכבר הופרש האשם אף ריש לקיש יודה, שההפרשות מחלקות.

עלה בידינו שאם הצגנו שני דינים המהווים תנאי הכרחי לשיטה שיש חילוק הידיעות באשם, הראשון שאשם ודאי בעי ידיעה בתחילה, והאחר שיטת רבי יוחנן בחטאת, הרי שאף אם נסבור הפוך בכל אחד מהדינים, מכל מקום אם כבר הופרש אחד מהקרבת לפני המעשה הבא, ההפרשה כן מהווה חילוק אשמות.

הצגה זו של הסוגיא לא מניחה כל מחלוקת בין רב דימי ועולא, כל אחד מהם מציג כאמור את הצד האחר של המטבע, ואכן כך כתב רש"י ד"ה כי אתא רב דימי: 'לא פליג אדעולא, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא'. אלא שקשה להבין לפי זה מדוע פתח רב דימי את דבריו: 'למאן דאמר אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה', והרי אם המדובר הוא, כפי שמעמידה הגמרא בסמוך, שחטא לאחר הפרשת הקרבן, גם מאן דבעי ידיעה בתחילה מחייב חמש אשמות, כפי שאמר עולא לעיל. קושיא זו גרמה לר"י הזקן (עב ע"א) להבין שיש מחלוקת בין עולא לרב דימי:

כי אתא רב דימי אמר למ"ד בעי ידיעה כו' - השתא ס"ד דמיירי בידיעה וקאמר דאפי' לריש לקיש מחלקת כיון דגורמת כפרה ואפילו לאחר כל המעשים ולהכי פריך והרי חטאת כו' ומסיק דלאחר הפרשה קאמר ואומר ר"י דרב דימי פליג אדעולא מדנקט למ"ד בעי ידיעה משמע אבל למאן דלא בעי ידיעה לא שמשוה אותו להפרשה דלאחר כל המעשים ואין לתמוה על סברא דרב דימי דה"נ עולה מכפרת אעשה דלאחר

<sup>93</sup> עיין תוספות עב ע"א ד"ה מתקיף לה, שעיקר ההלכה כאן היא על הפרשה שבין מעשה למעשה (וכפי שמדויק מלשון הגמרא 'מעשה לאחר הפרשה קאמרת'), ולא על הפרשה דלאחר כל המעשים, שעליה אולי אף רבי יוחנן מודה לר"ל שבאשם שאינה מחלקת. וברבינו חננאל חילק אף בין הפרשה שבין המעשים להפרשה לאחר המעשים, אך אולי חילוקו הוא רק אליבא דר"ל, עיי"ש. וברמב"ם, הלכות שגגות (ו: ט) לא חילק, ופסק שאף הפרשה שלאחר המעשים מחלקת, ועיין בלחם משנה.

הפרשה אף על גב דבעיא היא בפרק קמא דזבחים (דף ו.) ולא איפשיט דדחי ליה הש"ס בסוף הסוגיא דחויא בעלמא הוא א"נ התם בעי אליבא דעולא דאמר הכא דאין קרבן מכפר אעבירה דאחר הפרשה דילמא עולה דדורון היא מכפרת א"נ אין רוצה לפשוט התם מדברי האמוראים אלא ממשנה או מבריייתא כדאשכחן בפרק [אין בין המודר (נדרים דף לה:)] ורשב"א מפרש דהא דנקט למאן דבעי ידיעה רבותא נקט דאפי' לדידיה לא מיחייב לר"ל על כל אחת אלא במעשה דלאחר הפרשה ולא פליג אעולא.

בעוד שלפי עולא גם המאן דאמר שאשם לא בעי ידיעה יודה שהפרשה מחלקת, הרי שלפי רב דימי מאן דאמר זה יסבור שכשם שידיעה לא מחלקת אף הפרשה לא מחלקת, וכשם שאם הפריש לאחר כל המעשים חייב רק אשם אחד, הוא הדין אם הפריש ביניהם, דהיינו שקרבן שהופרש יכול לכפר גם על חטא שבוצע לאחר הפרשתו.<sup>94</sup> כדי להטעים את הסברא משווה זאת תוספות לעולה, שאף שם מצינו בסוגיית זבחים שנדונה לעיל, שהעולה מכפרת לאחר הפרשתה.

כאן מגיעים תוספות לנקודה הקשה מבחינת ההרמוניה התלמודית, שהרי הסוגיא בזבחים נותרה בספק שלא נפשט, ומסוגיית שבת, לפי פרשנות התוספות, היה ניתן לפשוט שעולה מכפרת לאחר הפרשה.<sup>95</sup> ארבעה תירוצים מעלים התוספות כאן לפתרון הבעיה:

א. פשטות הסוגיא בזבחים אכן פושטת את הספק, שעולה מכפרת, והדחייה שבסוף היא 'דחויא בעלמא'.

ב. הספק שם הוא רק אליבא דעולא שבסוגייתנו סובר, שאשם לא מכפר על מעשה שלאחר הפרשה, והסוגיא בזבחים מסתפקת, שאולי בעולה יהיה הדין שונה, כיוון שהיא דורון בעלמא.<sup>96</sup>

ג. הכלל המוכר לנו מהסוגיות בעבר, המחלק בין מקורות תנאיים, מהם דווקא ניתן לפשוט את הספק, למקורות אמוראיים.

ד. שיטת הר"ש משנץ, שמערער על חידושו המרכזי של הדיבור, ומסביר שרב דימי כלל לא חולק על עולא, ומודה שלכולי עלמא אשם לא מכפר על מעשה שלאחר הפרשה. מה שנקט רב דימי 'למאן דבעי ידיעה', רבותא היא, שאף למאן דאמר זה, סובר ר"ל שהידיעות לא מחלקות, ודווקא שמעשה דלאחר הפרשה חייב על כל אחת ואחת. תירוץ זה הוא היחיד הדוחה את פרשנותו של הר"י (למרות שבעל התירוץ הוא תלמידו הגדול) ומקבל את פרשנותו של רש"י.

שאלה חשובה, שאין לנו תשובה עליה היא, האם שלושת התירוצים הראשונים הם חלק מדבריו של ר"י, כך שיהיה זה מקור לכך שר"י הזקן עצמו השתמש כבר בכלל 'המרוכך' (תירוץ ג), או שדברים אלו שייכים לעורך מאוחר יותר.<sup>97</sup> מכל מקום ניתן לראות שתירוצים (א) ו- (ד) [להלן]:

<sup>94</sup> כפי שצויין לעיל רש"י, ד"ה כי אתא רב דימי, חולק על פרשנות זו ברב דימי, וסובר שאין הוא חולק על עולא (וכ"כ שוב לקמן, ד"ה והכל מודים, בדעת רבין). ברם, המהר"ם לובלין דייק מרש"י ד"ה אמר ליה אביי, שרש"י מסכים לפרשנות התוספות, אך לא התייחס למפורש ברש"י לעיל. אף הריטב"א ציטט את הרש"י לעיל שעולא ורב דימי לא פליגי, והציג זאת כמחלוקת רש"י ותוספות. גם בעל המאור (לא ע"א מדפי הר"י ד"ה דילמא) כתב 'דעולא ורב דימי לא פליגי ולא מידי'. הרמב"ן בחידושו הביא את שיטת התוספות, הקשה עליהם, ופירש כרש"י, ראה להלן.

<sup>95</sup> היחס בין אשם לעולה הוא לטובת העולה, דהיינו קל יותר לומר שעולה מכפרת לאחר הפרשה, שכן סוף סוף אין היא חובה אלא דורון בעלמא, מאשר באשם שחובה להפרישו. לכן אם מסוגיית שבת עולה שאשם מכפר לאחר מעשה קל וחומר שעולה תכפר, כך שניתן לפשוט את הספק.

<sup>96</sup> לאור ההערה הקודמת מובנת חוסר הסימטריה בין שיטות רב דימי ועולא, שבנגוד להשלכה משיטת רב דימי באשם, השלכה הפושטת את הספק בעולה מקל וחומר, הרי שלשיטת עולא, עדיין יש להסתפק האם בעולה הדין יהיה שונה מאשם.

<sup>97</sup> עיין אורבך, בעה"ת, עמ' 602 – 605, שעורכם הסופי של התוספות 'שלנו' לשבת הוא רבי אליעזר מטוך. ובתוספות רא"ש כאן הביא את פרשנות הר"י (ללא הזכרת שמו), ולעומתה את פרשנות הר"ש, אך כלל לא הזכיר את הקושיא לר"י מסוגיית זבחים ואת התירוצים השונים, אלא אדרבה רק הזכיר סוגיא זו כסברא

'התירוצים הקיצוניים' לאור מיקומם בסדר התירוצים] משנים את ההבנה הראשונית בסוגיית זבחים או בסוגיית שבת (בהתאמה), כך שהנתון אותו הסקנו מהסוגיא, הנתון שעומד בסתירה לסוגיא האחרת, אינו קיים עוד. מחד, לפי תירוץ (א), סוגיית זבחים אכן פושטת את הספק, ומאידך, לפי תירוץ (ד), מסוגיית שבת לא ניתן לפשוט את הספק. בניגוד לזוג זה, התירוצים (ב) ו-(ג) [להלן 'תירוצי הביניים'] אינם משנים את ההנחות הפרשניות של כל אחת מהסוגיות, סוגיית זבחים נותרת בספק, וסוגיית שבת אכן מניחה את פשיטת הספק, אלא שעל בסיס הנחות מתודולוגיות, מחלקים בעה"ת בין הסוגיות כך שלא יוכלו להשתמש האחת ברעותה. לפי תירוץ (ב) הספק בזבחים הוא אליבא דעולא, ומי שפושט אותו בשבת הוא דווקא רב דימי בעל מחלוקתו.<sup>98</sup> בדומה לכך, לפי תירוץ (ג) הסוגיא בזבחים מחפשת מקור תנאי, ומי שפושט את הספק בשבת הוא רב דימי האמורא.

חלוקה זו בין התירוצים מעלה לכאורה עדיפות לתירוצי הביניים שלא נזקקים לשינוי בפרשנות המקובלת בכל אחת מהסוגיות. מסתבר להניח כי המניע להעלאתם של התירוצים הקיצוניים, תירוצים הנזקקים לחרוג מהפשט הראשוני של הסוגיות, הינו חוסר נחת משימוש בכלים מתודולוגיים אלו. כיוון שהר"ש משנץ הוא בעל התירוץ הרביעי, יש מקום לשאול אם היתה לו התנגדות עקרונית לתירוצי הביניים, ובייחוד לתירוץ (ג) העומד במרכזו של פרק זה. ברם, גם אם נניח שעקרונית אין בעיה להשמש בכלל שבתירוץ (ג), בסוגיא ספיציפית זו ישנו קושי מיוחד בתירוץ זה. כפי שראינו בסוגיית זבחים הגמרא מנסה לפשוט את הספק מתוך שקלא וטריא שבין אמוראים, ר' זירא ור' ירמיה. ואם כי אמוראים אלו דנו בשיטת רבי שמעון התנאי, מכל מקום אף כאם בסוגייתנו דנים רב דימי ועולא בשיטותיהם של רבי עקיבא ורבי טרפון (לפי רש"י; לתוספות ובעל המאור בר הפלוגתא הוא רבי יוסי, ראה לעיל). קשה אם כן להבין מדוע לא רצתה הגמרא בשבחים לפשוט את הספק ממחלוקתם של עולא ורב דימי, כשם שניסתה לפשוט מהשקלא וטריא בין ר' זירא לר' ירמיה. העולה מן הדברים, שאף אם נניח כי תירוצו של הר"ש משנץ מביע חוסר קבלה של תירוץ (ג) יכול להיות שאין כאן התנגדות עקרונית, אלא חוסר התאמה ייחודי לסוגיא זו.

כמו הר"ש משנץ גם הרמב"ן (בחידושו לשבת על אתר) חלק על פרשנותו של הר"י:

אמר ליה במעשה דלאחר הפרשה קאמרת וכדבר המנונא א"ל אין. פי' ופליגא דעולא דאיהו אמר למ"ד אשם ודאי בעי ידיעה בתחלה ואילו עולא אפילו למ"ד לא בעי ידיעה בתחלה במעשה דלאחר הפרשה מודה, וטעמא דרב דימי משום דמדמה להו לעולות שאם עבר על עשה והפריש קרבן וחזר ועבר על עשה כולן מתכפרין בקרבן אחד והכי נמי למאן דלא בעי ידיעה לא שנא, ועולא סבר מי דמי התם לא קבע לי' על איזה מהם קרבנו בא אבל הכא קרבנו קבוע ונקבע על בעילה ראשונה שהופרש עלי' ואתא רבין ופליג ואוקמה כעולא ופריש לתרתי מילי, כך מפורש בתוספות, וק"ל דהא משמע מתיוהא דרב המנונא דבמעשה דלאחר הפרשה ליכא מאן דאמר, וי"ל דה"ק דלמא לאחר הפרשה קאמרת וכרב המנונא והכי קאמרת אפילו למאן דבעי ידיעה בתחלה אינו חייב עכאו"א אלא לאחר הפרשה הא קודם הפרשה מחלוקת ר"י ור"ל היא, ועולא נמי דאמר קודם הפרשה למ"ד לא בעי ידיעה אינו חייב אלא אחת לאו למימרא דלמאן דבעי ידיעה חייב עכאו"א אלא מחלוקת, נמצאו עולא ורב דימי בורחין מן הספקות ומן המחלוקת ואתי רבין וכללינהו לתרווייהו ופרשיניהו כנ"ל.

שתי מחלוקות לו עם הר"י הזקן. ראשית הוא מקשה על ר"י מדיוק לשונו של רב המנונא בסוגיא. מתמיהתו של האחרון 'אלא מעתה בעל וחזר ובעל והפריש קרבן ואמר המתינו לי עד שאבעול הכי נמי דאינו חייב אלא אחת' הסיק הרמב"ן שאין עוררין על כך שלאחר הפרשה חייב על כל אחת ואחת, ואי אפשר לומר אם כן שרב דימי יחלוק על כך. המחלוקת האחרת הנובעת מהראשונה,

---

מסייעת לכפרה על מעשה שלאחר הפרשה. ושמא מכך ניתן להסיק, שלא ר"י הוא המקשה והמתרץ אלא משהו מאוחר יותר כר"א מטוך.

<sup>98</sup> תירוץ זה דומה באופיו לתירוצו של הרשב"א (הספרדי!) בסעיף הקודם, בסוגיית כתובות מג ע"ב, בשאלת הכתובה לאלמנה מן האירוסין, שחילק בין רב ותלמידיו שלא הסתפקו בשאלה לבין האמוראים האחרים, ראה לעיל.

היא דחיית דיוקו של הר"י מלשונו של רב דימי. כאן הוא הולך בעקבות הר"ש משנץ ומפרש שרב דימי נקט רבותא אליבא דר"ל. הוא רק מוסיף שאין לפרש שרב דימי נוקט כר"ל דווקא, אלא שהוא 'בורח מן הספק ומן המחלוקת', ורצה לקבוע הלכה מוסכמת (על ר"י ור"ל) שחייב על כל אחת ואחת, וזה ייתכן רק לאחר הפרשה, ואפילו למאן דבעי ידיעה.<sup>99</sup>

מה שהרמב"ן לא הזכיר כלל זה את הדיון בחלק השני של תוספות, דהיינו הקושיא מסוגיית זבחים.<sup>100</sup> כמובן שלאור פירושו האחר בסוגיא הוא כלל לא נזקק ליחס זה, שכן לא ניתן לפשוט את הספק מסוגייתינו, אך בעוד שמלשון התוספות עולה כי המניע של הר"ש לדחיית פרשנותו של הר"י הוא בדיוק היחס הבעייתי בין הסוגיות שעולה מפרשנותו (מכך שהוא מסודר כתירוץ רביעי לקושיא), הרי שהמניע של הרמב"ן היה דיוק לשון בסוגייתנו אנו, ולכאורה כלל לא הפריע לו היחס לסוגיית זבחים. היה מקום לכאורה לומר, שהרמב"ן בהתאם לעקרון שטבע במלחמות לברכות (דברי תורה עניים במקומן וכו') אכן לא מוטרד כלל וכלל מיחס מעין זה, אלא שכבר ראינו בסוגיות אחרות שהוא עצמו משתמש בכלל 'המרוכך', שעורך הסוגיא מחפש מקורות תנאיים ולא אמוראיים. אמנם מתחילת דבריו משתמע שהוא קיבל את תירוץ הראשון של הר"י,<sup>101</sup> כך שבעיית היחס כלל לא מתעוררת לשיטתו.

#### סכום

גם בסוגיא זו, כמו בקודמת, אנו פוגשים את התופעה שדווקא בעלי התוספות הם אלו שמשתמשים בכלל המתודולוגי, שסוגיא אחת לא פושטת ספק בעזרת סוגיא אחרת כיוון שהיא מחפשת מקור תנאי דווקא. האפשרות האחרת היא לפרש את אחת הסוגיות כך שלא יוצר העימות. כך נקט הר"ש משנץ בתוספות, וכך הרמב"ן. אמנם איננו יודעים אם הר"י עצמו הוא זה שהשתמש בכלל המתודולוגי הנ"ל, או עורך מאוחר יותר, אך מכל מקום שוב מצינו שימוש בכלל זה אצל בעלי התוספות. עם זאת נוכחנו כי בסוגיא זו ישנו קושי מיוחד בשימוש בכלל הנ"ל כיוון שהסוגיא בזבחים כן מנסה לפשוט את הספק מדברי האמוראים, כך שיתכן שזו הסיבה שהר"ש משנץ פיתח כאן הבנה אחרת.

#### ט. ספק הגמרא במגילה, כג ע"א, אם מפטיר עולה למנין שבעה

זה לשון הגמרא, מגילה, שם :

איבעיא להו: מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה? רב הונא ורבי ירמיה בר אבא, חד אמר: עולה, וחד אמר: אינו עולה. מאן דאמר עולה - דהא קרי, ומאן דאמר אינו עולה - כדעולא, דאמר עולא: מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה - מפני כבוד תורה, וכיון דמשום כבוד תורה הוא - למנינא לא סליק. מיתבי: המפטיר בנביא לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין כנגד שבעה שקראו בתורה. ואם איתא, עשרים וארבעה היינין! - כיון דמשום כבוד תורה הוא, כנגדו נמי לא בעי

המפטיר בנביא קורא בתחילה בתורה כשאר הקוראים, ולכן סובר מי שסובר שהוא עולה למנין כתביריו, אך כיוון שסיבת קריאתו 'משום כבוד תורה הוא ולא משום חובה' (רש"י), לכן יש מי שחולק וסובר, שאינו עולה למנין שבעה, כך שסך הכל שמונה הם הקוראים. עד כאן טעמי

<sup>99</sup> הריטב"א בחידושו הביא את מחלוקתם של רש"י והתוספות, ואת תירוץו של הרמב"ן ('רבינו הגדול') לשיטת רש"י, וסיים 'ובזה יתישב פרש"י ז"ל אבל דחוק הוא'. דבר מעניין הוא שהר"ן בחידושו הביא רק את שיטת התוספות וכלל לא הזכיר שרש"י והרמב"ן חלוקים.

<sup>100</sup> כתוספות רא"ש (ראה הערה לעיל), גם הוא הסתייע מהסוגיא רק לסברא של כפרה על מעשה שלאחר הפרשה.

<sup>101</sup> מהרמב"ן עולה שהוא הבין שהספק בסוגיית זבחים אכן נפשט, ועולה מכפרת גם לאחר הפרשה. לכן כשהוא מציג את שיטת התוספות הוא טורח להסביר את דעתו של עולא כאן שאשם לא מכפר לאחר הפרשה, על ידי חילוק בין אשם לעולה. אמירה זו אינה זהה לתירוץ השלישי בתוספות שמה שהגמרא הסתפקה שם היא דווקא אליבא דעולא, שכן לרמב"ן הגמרא שם לא מסתפקת אלא מכריעה שדין העולה שונה מדין האשם אליבא דעולא.

המחלוקת מכאן ואילך מציגה הגמרא נסיון אחד להכריע אותה, ודוחה אותו. הנסיון מתבסס על הברייתא, שמנין הפסוקים בהפטרה הוא עשרים ואחד, שלושה פסוקים כנגד כל אחד מהשבעה שקראו בתורה. הרי ששבעה הם הקוראים ולא שמונה, ראייה למי"ד שמפטיר עולה למנין שבעה. לדחיית נסיון זה מעלה הגמרא את האפשרות שלמי"ד שמפטיר אינו עולה למנין, שוב אין צורך להפטיר כנגדו, כך שגם לשיטה זו סך כל פסוקי ההפטרה עומד על עשרים ואחד. הסוגיא כאן לא מכריעה מחלוקת זו, אך בגאונים ובראשונים מצינו התייחסות נרחבת לסוגיא. יש מהגאונים שכתבו שהמפטיר אינו עולה,<sup>102</sup> אך השיטה הרווחת בגאונים היא, שאם הפסיקו בקדיש לפני קריאת המפטיר אין המפטיר עולה, ואם לא הפסיקו המפטיר עולה.<sup>103</sup> הרי"ף (סימן תתשכ"ה, דף יג ע"א מדפי הרי"ף) פסק שהמפטיר עולה והביא ראייה מסוגיא לקמן:

איבעיא להו מפטיר מהו שיעלה למנין רב הונא רב ירמיה בר אבא חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה והלכתא עולה דאמרינן בפרק בני העיר ר"ח אדר<sup>104</sup> שחל להיות בואתה תצוה אמר אביי קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית כיוור נחשת וחד קורא מכי תשא עד ועשית כיוור נחשת והיינו מפטיר אלמא מפטיר עולה למנין ז' וכן הלכה.<sup>105</sup> אלא אשכחן מרב נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן סבוראי דהיכא דקרו שיתא

<sup>102</sup> רבינו חננאל, כג ע"ב, 'והדעת נוטה שאינו עולה'; תורתן של ראשונים, ח"א, עמ' 41-42, כחלק מההלכות קצובות דרב יהודאי גאון; שם, ח"ב, עמ' 11, כחלק מיתשובות דרב נטרונאי גאון; הלכות גדולות, הילדסהיימר, ח"א, עמ' 473 (וראה ספר המכריע סימן לא, מה שכתב על שיטת ההלכות גדולות); סדר רב עמרם גאון (גולדשמיט), עמ' עד, וראה הערה הבאה.

<sup>103</sup> תשובות הגאונים הרכבי, סימן תקי"ב; סדר רב עמרם (גולדשמיט), עמ' קו – קז [על פי הוספות ותיקונים של מארכס, עמ' 21, וכן ציטטו בשם רב עמרם ראשונים עיי"ש בהערה, ויש להוסיף את המובא בהגהות מיימוניות (תפילה יב:ז) מהסדר עולם בשם רב נטרונאי משמא דרבנן סבוראי, וכן תוספות הרא"ש למגילה, כג ע"א, אך ראה הערה קודמת, שבעמ' עד פסק שאינו עולה, ואולי צריך לומר שהמדובר שם כשלא אומרים קדיש, ועיי"ש בתוספת מכ"י א, ועיין בראבי"ה, סימן תקפ"ב, עמ' 309, הערה 2]; רי"ף, יג ע"א (מדפי הרי"ף): 'אלא אשכחן מרב נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן סבוראי' (אך עיין הערה לקמן שנוסח הרי"ף שלפנינו הוא כנראה תוספת על פי תשובת הרי"ף המובאת בספר העתים), וכן בספר הפרדס, ערענרייך, עמ' שלח; ספר העתים, סימן קפא (עמ' 270): 'ואמר מר צמח ובפסוקות נמי'.... 'ואמר מר רב פלטוי דהכי פסקו רבנן סבוראי'; ספר הישר, חלק התשובות, סימן מח (ה): 'וכן כתב ר' יהודאי שהיה ראש לשתי ישיבות שאילה מקמיה ותשובותיו מצויות אצלכם'; מרדכי, מגילה, סימן תתי"ט: 'וכן פסקו רב עמרם ורב יהודאי גאון'.

<sup>104</sup> המילים ר"ח אדר לא מופיעות אצלינו בגמרא אלא רק 'חל להיות בואתה תצוה', וראה מה שהקשה על נוסח הרי"ף בספר העתים סוף סימן קפא (עמ' 272), ומה שניסה לתרץ ר"א אופטוביצר על פי נוסח הרי"ף המובא בראבי"ה סימן תקפ"ב (עמ' 308), אך העיר הוא בעצמו שאף נוסח הרי"ף בפרק בני העיר (סימן אלף צז, דף י ע"א מדפי הרי"ף) ר"ח אדר שחל להיות בואתה תצוה, וכן בראשונים נוספים, עיי"ש הערה 1. ואמנם ברי"ף, דפוס קושטא רס"ט, בשני המקומות הנוסח הוא כנ"ל.

<sup>105</sup> בספר העתים (שם) ציטט מהרי"ף עד כאן, וכתב: 'הדר ביה מהאי מימרא בתשובה וכתב הכי ומה שתמצא בפרק הקורא את המגילה אלמא מפטיר עולה וכן הלכה תוסיף בדבר אלא מיהא אשכחנא לרב נטרונאי גאון דאמר משמיהו דרבנן סבוראי ... וטעמא דמסתבר הוא'. ואכן ברי"ף דפוס קושטא רס"ט חסר מ'אלא אשכחן' עד 'ומסתבר הוא', כך שנראה כי תוספת זו נכנסה לעדי נוסח מאוחרים של הרי"ף על פי תשובתו הנ"ל, ומשם התגלגל נוסח מתוקן זה לדפוסים המאוחרים. גם בראשונים מצינו דעות: יש שכתבו שהרי"ף פסק שהמפטיר עולה ואינם מזכירים שהביא את רב נטרונאי, כך בראבי"ה ריש סימן תקפ"ב; ובמנהיג (רפאל) עמ' קנט. כך גם עולה מדבריו של שבולי הלקט סימן פ, שהביא שרבינו יצחק פאסי זצ"ל פסק שעולה, ואח"כ הביא את שיטת ר"ת, ורק אח"כ ציטט את רב נטרונאי, ובדומה לכך הרא"ש בפסקיו (מגילה פ"ג סימן ה) ציטט את הרי"ף ללא רב נטרונאי, ובסוף דבריו לאחר שהביא מקורות נוספים כתב: 'ודבר זה תלוי במה שנהגו להפסיק בקדיש בין שביעי למפטיר' (אך לא הזכיר את שמו של רב נטרונאי כמקור השיטה). לעומתם בפרדס (ערענרייך, עמ' שלח) ציטט את הרי"ף (ללא הזכרת שמו) כלפנינו. ומהרמב"ם, תפילה יב:ז, שפסק את החילוק אם אמרו קדיש או לא, נראה שהכיר את תשובת רב נטרונאי,

ואפסיקו בקדיש והדר אפטירו אינו עולה והיכא דלא אפסיקו בקדישא לקמיה הפטרה עולה למניין ז' וטעמא רבה ומסתבר הוא

הרי"ף מפרש במימרא של אביי לקמן (כט ע"ב – ל ע"א), 'קרי שיתא מואתה תצוה עד ועשית וחד תני וקרי מכי תשא עד ועשית', שהיחד' הוא המפטיר,<sup>106</sup> כלומר המפטיר הוא הקורא השביעי, ומכאן, שהמפטיר עולה למנין שבעה. כפי עדותו של בעל העתים (עיין הערה לעיל) מאוחר יותר חזר בו הרי"ף מפסיקה זו, והכריע כמסורת שנמסרה מהסבוראים על ידי הגאונים, שאם הפסיקו בקדיש לפני ההפטרה, המפטיר אינו עולה, ואם לא הפסיקו המפטיר עולה. חזרה זו של הרי"ף נכנסה לדפוסים המאוחרים והיא נמצאת לפנינו בסמוך להכרעתו הראשונה.

גם אצל ר"ת מצינו תמונה מורכבת. כך הביאו התוספות על אתר :

חד אמר עולה וחד אמר אין עולה - פסק ר"ת דקיימא לן כמ"ד עולה ולכך אנו נוהגין בתעניות במנחה ובט"ב שהשלישי מפטיר וכן ביום הכפורים במנחה אבל בשבתות ובימים טובים וביה"כ שחרית המפטיר לא הוי מן המנין דכיון שמותר להוסיף עליהם יכולין אנו לעשות מנהגינו אליבא דכולי עלמא דאי הוי הלכה כמ"ד אין עולה עבדינן שפיר ואפילו הוי נמי הלכה כמאן דאמר עולה מ"מ אין לחוש שהרי מותר להוסיף ואע"ג דאמרינן לקמן (דף כט:) חל להיות בואתה תצוה קורין שיתא בואתה תצוה וחד בכי תשא מכל מקום נהגו עכשיו לקרות המפטיר שהוא שמיני כל זה כדי לנהוג מנהגינו וחזן שטעה וגמר כל הסדר של שבת יחזור ויקרא השביעי וכן אם הוא יו"ט וקרא כל המנין שהוא צריך ושכח לקרות בחובת היום יחזור ספר תורה ויקרא אחר בחובת היום ואחרון שקרא קודם הוי כמאן דליתיה

מהלך הדברים כפי שמוצג כאן הוא כדלהלן: ר"ת הכריע שמפטיר עולה, אך בשלב זה אין נימוק להכרעה זו. מפסיקתו נובע מנהגינו, שהשלישי בתעניות הוא המפטיר. בשבתות וימים טובים, שמותר להוסיף על מנין הקוראים המנהג הוא לצאת ידי כל הדיעות, ולקרוא שבעה חוץ מהמפטיר. כעת ישנה הסתייגות זהירה לאור הגמרא לקמן 'ואע"ג דאמרינן וכו'. מסתבר שהכוונה היא לטיעונו של הרי"ף, שמגמרא זו מוכח, שמפטיר עולה. מכאן ניתן ללמוד על כך שנימוק זה (של הרי"ף) הוא זה שעמד ביסוד הכרעתו של ר"ת, ולכן מדגישים התוספות (או ר"ת עצמו) שלמרות גמרא זו מנהגינו הוא להוסיף קורא. בהמשך נדון מקרה של טעות החזן, שגמר את כל הפרשה בשבעת הקוראים (או חמשה ביום טוב) ולא נותרו פסוקים למפטיר השמיני. הכרעת התוספות היא, שיחזור המפטיר ויקרא את הפסוקים שקרא האחרון.<sup>107</sup> מקור אחר לפסיקתו של ר"ת יש בתוספות לתענית כט ע"ב. בגמרא שם מובאת ברייתא (שמובאת גם במגילה כב ע"ב) בנוגע לקריאת התורה בתשעה באב :

ומסתבר שראה זאת ברי"ף, שאם לא כן נצטרך לומר שפסק כנגד הרי"ף. ובריי"ד מצינו את שתי האפשרויות: בתוספותיו למגילה, כג ע"א (מהדו"ק), הביא את הרי"ף ללא רב נטרונאי וכן בספר המכריע בריש סימן ל"א כתב כך בשם הרי"ף, אך בסוף הסימן ציטט שוב את הרי"ף, ושם הוא כלל את המובאה מרב נטרונאי. גם הרשב"א למגילה שם הביא את הרי"ף כולל המובאה, וכן מהר"ן על הרי"ף כאן מוכח שהיתה לפניו המובאה מרב נטרונאי.

<sup>106</sup> בספר המכריע לרי"ד, סימן ל"א ערער על הנחה זו של הרי"ף ופרש שהמפטיר היה חוזר וקורא מה שקרא השביעי [בנגוד למה שכתבו התוספות כג ע"א ד"ה כיון שבתקופת הגמרא (אמנם כתבו 'בימי התנאים', אך בהמשך כתבו 'אחר שנסדר השי"ס') היה המפטיר קורא מה שלא קראו הראשונים], ודייק זאת מהלשון 'וחד קרי', ולא 'ומפטיר קורא', וממילא ראה בגמרא זו הוכחה לשיטה ההפכית, דהיינו שמפטיר אינו עולה. ואולי יש סמך להבנתו זו בתשובת רב נטרונאי שבי'תורתן של ראשונים, ח"ב, עמ' 11 (=אוצה"ג קכח), שכתב שם 'אבל קרי להון שבעה באורייתא ולא קדישו להון התם מפטיר ועולה ודקא קשיא לך קרו שיתא בעניינא דיומא ההיא כולה קאמר מיפסיק'. נראה מדבריו שהבין בגמרא כרי"ד, שהשיתא בעניינא דיומא והחד ברי"ח הם חוץ מהמפטיר, דהיינו שאינו עולה, ולכן הוצרך להעמיד שמדובר שהפסיקו בקדיש, ואין זה סותר לדבריו הקודמים שמפטיר עולה אם לא הפסיקו בקדיש.

<sup>107</sup> הנחת התוספות כאן היא, שהמפטיר אינו חוזר וקורא מה שקרא לפניו, ולכן מה שעשה החזן הינו טעות, כל זה בניגוד למה שכתבו בדיבור הבא ראה הערה לעיל, ועל כרחינו שלא עורך אחד ערך את שני הדבורים הללו.

חל להיות בשני ובחמישי - קורין שלשה ומפטיר אחד, בשלישי וברביעי - קורא אחד ומפטיר אחד. רבי יוסי אומר: לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד.

ובתוספות שם:

בשני ובחמישי קורין שלש ומפטיר אחד - מכאן מוכיח רבינו תם דמפטיר עולה למנין שבעה מדקאמר קורין שלש ומפטיר אחד שמפטיר אחד מן הג' דקא מיבעיא ליה במגילה (דף כג. ושם) מפטיר עולה למנין שבעה או לא משמע מהכא דעולה.

הטיעון כאן הפוך מהטיעון שבתוספות מגילה. בעוד ששם הפסק העקרוני בדין המפטיר הוביל למנהג הקריאה בתעניות: 'פסק ר"ת דקיימא לן כמ"ד עולה ולכך אנו נוהגין בתעניות במנחה ובט"ב שהשלישי מפטיר', הרי שכאן דין הקריאה בתשעה באב (שמקורו בברייתא ולא מנהג גרידא) הוא זה שהוביל את ר"ת להכרעתו. סתירה לפנינו אם כן בנימוקו של ר"ת, נימוקו של הרי"ף ממימרת אביי או הברייתא בתענית.

סתירה זו השלכה משמעותית יש לה מבחינת הבעיה הנדונה בפרק זה. ראינו שספיקות שנותרה בהם הגמרא ללא הכרעה נמנעו בעלי התוספות בכל תוקף מלפשוט אותם על פי מקורות תנאיים, ואילו על פי מקורות אמוראיים מצינו כמה וכמה מקומות כגון אלו. והנה לפנינו איבעיא להו שמעלה הסוגיא במגילה כג ע"א, שאמנם נחלקו אמוראים בספק זה,<sup>108</sup> אך בסופו של דבר הגמרא לא פושטת אותו. כעת אם נקבל את הטיעון של התוספות תענית, שהמקור להכרעה הינו ברייתא, יקשה מדוע לא פשטה זאת הגמרא עצמה.<sup>109</sup> לעומת זאת טיעונו של הרי"ף, שמצוי כאמור בתוספות מגילה עושה שימוש במקור אמוראי, מימרא של אביי, שאין להקשות ממנה על אמוראים כמו רב הונא או רב ירמיה בר אבא, שהרי 'גברא אגברא קא רמית'.

ואמנם מלבד העובדה שהתוספות לתענית הינן מאוחרות מאד ביחס לשאר קבצי התוספות,<sup>110</sup> גם ממקורות נוספים עולה שהמקור לדברי ר"ת איננו בברייתא. ראש וראשון למקורות אלו הוא ספר הישר (חלק השו"ת, הציונים להלן ממהדורת רוזנטל), שם ניטש וויכוח בעניין בין ר"ת ורבינו משולם, שבמקום אחר ניתחנו אותו בהרחבה. לצורך העניין כאן נוציא מוויכוח זה רק את מקורותיו של ר"ת.

בשלושה סימנים מתנהל שם הוויכוח: בקורתו של ר"ת על רבינו משולם בסימן מה אות ג,<sup>111</sup> תשובת רבינו משולם בסימן מז אות ה ותגובתו של ר"ת בסימן מח אות ה. זה לשונו של ר"ת בסימן מה:<sup>112</sup>

<sup>108</sup> בנקודה זו שונה ספק זה מהספקות הקודמים, שכן ניתן לומר, שלמרות הפתיחה 'איבעיא להו' מטרת סוגיא מעין זו היא בעיקר להציג את מחלוקת האמוראים ולא דווקא לפשוט אותה, ולכן הסוגיא אינה 'מחוייבת' להזכיר את כל המקורות בעניין, מה שאין כן סוגיית 'איבעיא להו' מהסוג הקודם, שאין בה מחלוקת אמוראים, על כרחינו שכל מטרתה היא לפשוט את הספק ולכן תמוהה יותר ההתעלמות ממקורות.

<sup>109</sup> כך הקשו המהרש"א במגילה כג ע"א (ד"ה 'בתוד"ה חד'), והגבורת ארי תענית כט ע"ב (ד"ה בשני ובחמישי).

<sup>110</sup> ראה שו"ת מהרש"ל סימן סד: 'וכן נמצא בתו' דתענית (י"ג: ד"ה אלא) אף שאין התוספוי מהראשונות, ומה שהביאו התוספות [בסוגריים מרובעים] בדף יא ע"ב סוף ד"ה לך את 'הטור אורח חיים', ומה שכתב אורבך, בעה"ת, 615 – 616.

<sup>111</sup> הדו שיח מתחיל בסימן מג שם שולח רבינו משולם מכתב לר"ת (ראה רוזנטל בהערה שבתחילת הסימן), תשובת ר"ת מתחילה בסימן מד (ראה גם שם בהערה הפותחת), ובסימן מה מתחילה תשובה נוספת שוב מר"ת, ונחלקו שמואל יהודה רפורט (שי"ר) ורוזנטל (בהערה הפותחת) אם ממוענת היתה ישירות אל רבינו משולם או אל בני עירו מלון (בהתאמה). עיסוק נרחב בוויכוח בין ר"ת ור"י מראה אצל אברהם ריינר, רבינו תם ובני דורו, עמ' 283 – 321. דיון מיוחד בסוגיא שלפנינו בעמ' 313 – 315.

<sup>112</sup> על פי מהדורת רוזנטל. על שינויי נוסח חשובים נעיר להלן.

עוד אחרת היתה לו להם לגלותה לעשות שביעי [ששי וחמישי] מפטיר (ימים) [בשבתות וימים] טובים. ומדוע ככה עשו. הלא זה דברי אשר אמרתי כי בפשוטות יש לתת לב במה ראו קדמונים הלא תינוקות שלנו בקיאיין במה שאומר במגילה בראשי חדשים קרי שיתא בענינא דיומא וחד בר"ח. ותו שיתא מואתה תצוה וכו'. אך מכח הלכות ומנהג ר' עמרם ורב יהודאי גאון נהגו כן, וטעמא נראה לי ממאי דקיי"ל בשבתות וי"ט מוסיפין על שבעה ושמשה. והורו לעשות כמאן דאמר מפטיר אינו עולה למנין שבעה דמה נפשך שפיר עבדי, שאם עולה מפטיר למנין שבעה הוה ליה האי לתוספות, ואם אינו עולה כ"ש דהכי עדיף. וכן פסקו רב עמרם בסדר שלו ובה"ג לקרות שבעה בעניני דיומא ועוד ראיות גדולות מתוך ההלכה. וגם לדברי השמחים ללא דבר תינח ר"ח ושבת אבל בשאר ימים טובים טועין לדמותן אליהם, שלא מצינו בכל התלמוד פרשת פנחס למוספי רגלים אלא לי"ט קרבנות שבת"כ וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרקי דר' אליעזר ובדרבה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפין. והרבה מנהגים בינו על פיהם. ופרשת פנחס תוספת היא ואין לכוללה עם שבעה, והשבעה איתקין לקרות בת"כ אפילו לדבריהם דלא דמי לר"ח ושבת. וטוב למנותו בתוספת, ולפי דברי האנשים ההמה קללות בתעניות נקראו, שכך שנינו ופ' ויחל לא מצינו כמו שפ' פנחס לא מצינו.

ר"ת מעיד על כך שר"מ נהג להעלות את המפטיר לעליה השביעית בשבתות (או לעליה החמישית בימים טובים). בשלב זה מניח ר"ת כי מנהגו זה של ר"מ נובע מהכרעתו שמפטיר עולה למנין שבעה. כפי שראינו לעיל, מהתוספות במגילה ובתענית, אף ר"ת פסק כך, אלא שלמעשה כתבו שם התוספות במגילה כי נהגו לקרוא שבעה חוץ מהמפטיר, ועל ביטולו של מנהג זה באה כאן התקפתו של ר"ת. מכח הנחתו של זו של ר"ת הוא מוצא לנכון להדגיש בתחילת דבריו כי ר"מ לא חידש דבר במה שפסק שמפטיר עולה למנין שבעה: 'הלא תינוקות שלנו בקיאיין במה שאומר במגילה בראשי חדשים קרי שיתא בענינא דיומא וחד בר"ח ותו שיתא מואתה תצוה וכו'', כלומר פשיטא שמעיקר הדין מפטיר עולה למנין שבעה שהרי יש ראיות לכך מהסוגיא במגילה כט, כך שגם מי שנוהג כמנהג הרווח הוא להעלות את המפטיר כשמיני, מודע לכך שעיקר ההלכה היא שמפטיר עולה, ועל כרחינו שיש אם כן טעם לכך שלא נוהגים כעיקר הדין. במקום אחר עמדנו על הייחודיות שבאופי הטיעון של ר"ת, אך כאן נשתמש רק במקור שר"ת מציע לפסיקה. מקור זה הינו המקור שהרי"ף נימק בו את פסיקתו,<sup>113</sup> ולא המקור שהוצע בתוספות תענית כט ע"ב, ומכאן פירכה נוספת למסורת שבתוספות הנ"ל.

והנה, מתשובתו של ר"ת בסימן מח (ה) על תגובתו של רבינו משולם בסימן מז (ה) דומה שניתן לעמוד על מהלך הדברים בתוספות תענית הנ"ל:

שכך כתבתי לך טרם שמעתי ראיתך שטעית הא דקרו שיתא בענינא דיומא וד' פעמים תנינן לה במגילה ותינוקות בקיאיין בכך. ויש לו ליתן לב על מה סמכו הגאונים לשנות הפשוטה כגון גבי ויחל בתענית<sup>114</sup> ושנים שקורין בתורה<sup>115</sup> ויש לנו לומר דהני שמעתיא כמ"ד מפטיר עולה למנין שבעה. וכן פי' רב עמרם

<sup>113</sup> אמנם ברי"ף (וכן בקושטא) נוסח המימרא הוא 'ר"ח אדר שחל להיות בואתה תצוה אמר אביי וכו', ובספר הישר יש מימרא אחת על ר"ח ומימרא אחרת על ואתה תצוה (ולמימרא זו כיוון הרי"ף), עיין על כך בהערותו של ר"א אופטוביצר לראבי"ה סימן תקפ"ב הערה 1.

<sup>114</sup> כוונתו למה שכתב כבר בסימן מה (ג), שבניגוד לדין המשנה (תענית ל ע"ב – לא ע"א) שבתעניות קורין ברכות וקללות אנו קורין ויחל, וזה על פי מסכת סופרים (יז: ה): 'ובתעניות של תשעה באב ושבע אחרונות של עצירת גשמים, ברכות וקללות, אבל תעניות אחרות, ויחל משה', וראה גם תוספות תענית לא ע"ב ד"ה ראש חדש: 'וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים שאנו קורין ויחל בתעניות ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות'.

<sup>115</sup> גם כאן כוון ר"ת למנהג הנוגד לכאורה את דין הברייתא (מגילה כא ע"ב), שבתורה דווקא אחד קורא, ואילו המנהג הוא שהש"ץ קורא יחד עם העולה לתורה, עיין על כך תוספות שם ד"ה משא"כ בתורה, והם הדברים שכתבו התוספות מנחות ל ע"א ד"ה שמונה בשם ר"ת, ושם הוא אף מתווכח בעניין עם רבינו משולם, ומקור המנהג הוא אכן בגאונים, ראה תשובת רב נטרונאי גאון שהובאה בשבולי הלפט סימן לו (=אוצה"ג מגילה סימן קה), ונראה שר"ש רוזנטל כאן הערה (ב) לא הבין את הדברים לאשורם.

וטרם ראיתי בספרו כיונתי לשמועה. וכן כתב ר' יהודאי שהיה ראש לשתי ישיבות שאילה מקמיה ותשובותיו מצויות אצלכם וכן כתוב: ודקשיא לך קרו שיתא בענינא דיומא בדלא אפסיק בקדיש, אבל אפסיק אזלי לחומרא וקרו ז' בענינא דיומא ושמיני בדר"ח. ומה שכתבת שהשדתיך בדבר פשוט שהתינוקות של בית רבן יודעין שהמפטיר אינו עולה, לא כי אלא יותר פשוט שעולה שהרי למנחת יה"כ ולט' באב ולתעניות הוא עולה. ובשל סופרים הלך אחר המקיל ועולה.

בתחילה חוזר ר"ת על כך שמתוך הסוגיות במגילה כט – ל עולה שמפטיר עולה למנין שבעה. לאחר מכן הוא מביא את הכרעת הגאונים שהובאה ברי"ף לחלק בין אמרו קדיש ללא אמרו קדיש. אזי הוא עונה לרבינו משולם שכתב תינוקות של בית רבן יודעין שמפטיר אינו עולה, ועל כך מגיב ר"ת שהפשוט הוא דווקא שמפטיר עולה וכאן הוא משתמש בנימוק 'שהרי למנחת יה"כ ולתעניות הוא עולה'. נימוק זה הוא כנראה מה שגרם לתוספות תענית כט ע"ב לציין את הברייתא שבתשעה באב שלושה קורין ואחד מפטיר כמקור לפסיקתו של ר"ת. אלא שהקשר הדברים כאן מורה אחרת. ר"ת לא ציין כאן ברייתא, ולכן גם לא הזכיר את תשעה באב בפני עצמו, אלא בין מנחת יה"כ לתעניות שכלל לא הוזכרו בברייתא. מעבר לכך, כמה שורות קודם לכן הוא ציין לסוגיות במגילה כמקור לשיטה שמפטיר עולה, ולא לברייתא הנ"ל בתענית. לכן נראה שכוונת ר"ת היא כעין דברי התוספות במגילה כג ע"א ד"ה חד אמר, שדווקא לאור הפסיקה שמפטיר עולה המנהג הרווח הוא שבמנחת יום הכפורים, בתשעה באב ובתעניות המפטיר עולה, ור"ת בשלב זה אינו בא להוכיח את ההלכה על פי המקורות, אלא הוא מתמודד עם נימת דבריו של ר"מ, שדבר פשוט הוא אף לתינוקות של בית רבן שמפטיר אינו עולה, דהיינו שביסס דבריו על מה שעמא דבר, ועל כך הוא מגיב שדווקא המנהג הפשוט בזמנים מיוחדים מורה שמפטיר עולה, ונשללה ראייתו זו של רבינו משולם.

עלה בידינו אם כן שר"ת, כמו הרי"ף, פשט את הספק על פי המימרא של אביו במגילה, ולא על פי הברייתא בתענית, ולכן הקושיא, ממה שהסוגיא עצמה לא פשטה את הספק, אינה קשה כל כך, ובייחוד שאין זה ספק רגיל אלא מחלוקת אמוראים, מה שמערער עוד יותר את אפשרות פשיטתו מדברי אביו.

לאחר שביירנו שר"ת לא השתמש בברייתא הנ"ל לפשוט את הדין, עדיין יש לברר את הדבר לגופו, דהיינו האם אכן לא ניתן לפשוט מהברייתא האומרת שבתשעה באב קורין שלושה ומפטיר אחד, שמפטיר עולה למנין שבעה. על פניו הנימוק פשוט: התוספות בתענית מניח (במפורש אגב) שמפטיר אחד מן השלושה,<sup>116</sup> אך הנחה זו אינה מוכרחת כלל ועיקר. ניתן, ושמא אף פשוט יותר, לפרש בברייתא ששלושה קורין מלבד המפטיר, כך שהמפטיר אינו עולה למנין שלושה. מה שמפתיע הוא שבעלי התוספות עצמם מוכיחים שהאפשרות האחרונה היא הנכונה. דבריהם מוסבים על הסוגיא במגילה כב ע"א - ע"ב:

זה הכלל כל שיש בו מוסף וכו' איבעיא להו תענית צבור בכמה ראש חדש ומועד דאיכא קרבן מוסף ארבעה אבל הכא דליכא קרבן מוסף לא או דלמא הכא נמי איכא מוסף תפלה ...  
אמר רב אשי והא אנן לא תנן הכי זה הכלל כל יום שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה לאתויי מאי לאו לאתויי תענית ציבור ותשעה באב ולרב אשי מתניתין מני לא תנא קמא ולא רבי יוסי דתניא חל להיות

<sup>116</sup> כך גם במיחוס לרש"י תענית כט ע"ב ד"ה ומפטיר, והוכיח זאת ממה שאין מוסיפין על שלושה, וכן הביא בספר העתים (עמ' 270) בשם רב האי, וכן פירש הראב"ה סימן תקע"ט. לשיטתו יש לנקודה זו חשיבות מיוחדת כיוון שהוא מפרש, באופן מפתיע, שעל כך בדיוק סובבת המחלוקת בברייתא. לדבריו אין פירוש המילים 'קורא אחד ומפטיר אחד' שרק אחד קורא בתורה אלא שהמפטיר אינו אחד משלושת הקוראים. ואמנם בשני וחמישי מודה תנא קמא שהמפטיר הוא אחד מן הקוראין בתורה כדי שלא לשנות משאר שני וחמישי דעלמא, אך בשלישי ורביעי, קורין שלושה חוץ מן המפטיר. רבי יוסי חולק ואומר שלעולם המפטיר הוא הקורא השלישי. יוצא אם כן שרבי יוסי ממעט בקוראין ביחס לתנא קמא, אך מכל מקום נראה שהראב"ה הבין ברש"י שקורין שלושה חוץ מהמפטיר, וראה מה שכתב רח"ז דימיטרובסקי בהערותיו לרשב"א מגילה, כב ע"ב הערה 235, שהאריך להסביר שהבנה זו של הראב"ה ברש"י תואמת לנוסח רב האי גאון בסוגיא, כפי שהובאה בספר העתים עמ' 270.

בשני ובחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד.

הגמרא שללה את פרשנותו של רב אשי במשנה, לפיה בתענית צבור קורין ארבעה, מכיוון שבברייתא הנ"ל הן ת"ק והן רבי יוסי לא מסכימים למספר זה. ההנחה עומדת בבסיס קביעה זו היא, שלרבי יוסי המפטיר הוא השלישי. תוספות על אתר (ד"ה ולרב אשי) מוכיחים הנחה זו: ולרב אשי מתני' מני לא תנא קמא ולא רבי יוסי דתניא כו' רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד - וא"ת דלמא ר' יוסי היא והכי קאמר לעולם קורין שלשה והרביעי דהוי מפטיר אחד ולא בעי למימר אחד מן השלשה וי"ל דכי היכי דלת"ק ליכא למימר מפטיר אחד דהיינו רביעי דהא הוא ממעט בט' באב שהוא בשלישי וברביעי יותר משני וה' דעלמא וא"כ מסתמא לא יחמיר בט' באב שהוא בב' וה' לקרות רביעי ואינו מחמיר לקרות אלא להפטיר הכי נמי לר' יוסי הוי המפטיר אחד מן השלשה שקראו.

טיעון התוספות מורכב משתי הנחות: א. כיוון שת"ק סובר שבתענית צבור שחלה בימים שלישי ורביעי מספר הקוראים (קורא אחד ומפטיר אחד) מועט מקריאת התורה הרגילה בשני וחמישי, הרי שמסתבר שבתענית צבור שחלה בימים שני וחמישי מספר הקוראים אינו עולה על הקריאה הרגילה אלא משתווה לה, כך שחייבים לפרש בדבריו קורין שלושה ומפטיר אחד, שהמפטיר הוא הקורא השלישי. ב. כיוון שרבי יוסי ות"ק משתמשים באותם מילים (קורין שלושה ומפטיר אחד) עולה שמספר הקוראים לת"ק בשני וחמישי זהה למספר הקוראים לרבי יוסי בכל יום. המסקנה מהנחות אלו היא שרבי יוסי לא התכוון שהמפטיר הוא הרביעי, אלא המפטיר הוא השלישי.

כעת מתקבלת תמונה בעייתית: מחד הוכחנו לעיל שבעלי התוספות כאן במגילה לא פושטים מהברייתא הנ"ל את ספק הגמרא בדף כג ע"א, אם מפטיר עולה למנין או לא, ובכך הם תואמים לדבריו של ר"ת בספר הישר, וחלוקים על התוספות בתענית כט ע"ב. הצענו אף פרשנות פשוטה לברייתא השוללת את אפשרות הפשיטה ממנה, אלא שבדיוק בנקודה זו, פרשנותם של התוספות עצמם בעמוד הקודם לברייתא זו, דווקא מאפשרת לפשוט את הספק.<sup>117</sup> ואמנם פרשנות זו של התוספות נועדה כדי להסביר את מהלך הסוגיא המקומית שם.

קושיא זו, מדוע לא פשטו התוספות (או לא פשטה הגמרא עצמה) את הספק על פי פירושם שלהם לברייתא, מצויה בסוף בקורת ארוכה יותר שמפנה כלפיהם הרשב"א בדף כב ע"ב, אלא שדווקא בקורת זו תוכל להוות קצה חוט לפשר דברי התוספות. זה לשון הרשב"א שם:

מני לא ת"ק ולא ר' יוסי. הקשו בתוספות ודילמא לעולם ר' יוסי היא והא דקאמר לעולם שלשה ומפטיר אחד היינו שלשה קוראין ומפטיר אחד חוץ מן השלשה דהוה להו ארבע, ותיירצו כי היכי דלת"ק אין לפרש מפטיר אחד דהיינו רביעי דהא הוא ממעט בט' באב שהוא בשלישי וברביעי יותר משני וחמישי דעלמא, דאלו בשלישין וברביעי אין קורא אלא אחד ומפטיר אחד כדאיתא נמי בהדיא במקצת ספרים וא"כ לא החמיר בשחל בשני ובחמישי יותר משאר שני וחמישי דעלמא לטפויי גברא אלא לענין הפטרה בלבד הכי נמי לר' יוסי המפטיר מאותן שקראו, ואיני יודע מי הזקיקם לכך דבלאו הכי מיפרשא בברייתא בהדיא דליכא ד' קורין דאי מפטיר מכלל הקורין כלומר שיהיו ארבעה קורין לא הוה ליה למימר ג' קורין ומפטיר אחד אלא ד' קורין דהא ד' קורין נינהו שהמפטיר גם הוא מחיוב הקורין, אלא ודאי מדקאמר ג' קורין ש"מ שאין שם מחוייבי קריאה אלא ג' ומפטיר אחד דקאמר כאלו אמר ומפטירין בנביא, ותדע לך מדקתני בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד ומי אית לך למימר קורא אחד ומפטיר אחד מהם אלא קורא אחד ומפטיר אחד מלבד הקורא ה"נ קורין ג' ומפטיר אחד מלבד הג' ואינו מכלל הקורין, והיינו נמי דכי מיבעיא לך לקמן מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה לא ילפינן מהא מתניתא, דאלו לדבריהם לידוק מהא דמפטיר עולה דהא לר' יוסי לעולם ג' ואפ"ה המפטיר אחד מהם ולת"ק נמי בשחל בשני ובחמישי די להם בג' קורין והמפטיר אחד מן הג' ואע"ג דבשני ובחמישי בעינן שלשה ואין פוחתין מהן, אלא ודאי כדאמרן, כנ"ל.

<sup>117</sup> וניתן היה לחלק בין שלושה קוראים שם המפטיר עולה לבין שבעה קוראים שם מסתפקת הגמרא, אך דווקא מהתוספות בדף כג שמסביר את המנהג בתעניות על פי הצד שמפטיר עולה מוכח שלא חילקו חילוק זה, וחזרה אם כן הקושיא, מדוע לא לפשוט את הספק מהברייתא, עיין במהרש"א על התוספות בדף כג שהקשה כך, וראה עוד בהערה לקמן על דברי הקרבן נתנאל.

כאמור, בסוף דבריו הוא מקשה על פירושם של תוספות שהיה צריך להוביל לפשיטת הספק לקמן, ומתוך כך הוא שולל את פירושם ומציע הסבר אחר לסוגיא בדף כב. לדבריו אין צורך להעמיד את הברייתא דווקא בציור שהמפטיר הוא הקורא השלישי. אף אם נפרש (ואף עדיף כך כפי שהוא מוכיח בסמוך) שהמפטיר קורא בתורה לאחר שלושת הקוראים עדיין מובנת קביעת הסוגיא שרב אשי אינו כרבי יוסי, שכן לפי רב אשי צריך ארבעה קוראין שיהיו מעיקר המניין, ואילו לפי רבי יוסי אף אם המפטיר קורא רביעי, אין הוא מעיקר המניין כפי שמוכח מלשונו 'שלושה קורין ומפטיר אחד'.

דומה שבדבריו אלה מצוי המפתח להבנת דברי התוספות, שכן ניתן לומר בפשיטות שאף התוספות מסכימים לפרשנותו של הרשב"א, אלא שבעוד דבריו מתייחסים למאן דאמר שמפטיר אינו עולה, הרי שדבריהם נאמרו למאן דאמר שמפטיר עולה, שיטה שהם פסקו כמותה לקמן.<sup>118</sup> הבנה זו בדברי התוספות טמונה בהערה קצרה של הרשב"א לתוספות בדף כג ע"א:

ע"י מהרש"א מה שהניח בצ"ע.<sup>119</sup> והתוספות תענית כתבו באמת בשם ר"ת להוכיח מהך ברייתא דמפטיר עולה. ואנכי תמה דהרי נוכל לפרש אחד היינו לבד השלושה וכדקשו התוספות לעיל ואם נאמר דאינו עולה, ליתא להוכחה שכ' שם, ודברי הק"נ אות כט ל"ג כלל, דתקשה מח"ל בבו"ה.

לפנינו הבחנה לוגית דקה. הרשב"א קובע בצדק כי פרשנות התוספות אינה מובילה למסקנה שמפטיר עולה אלא מתבססת על ההנחה שמפטיר עולה. דהיינו אם נניח שמפטיר אינו עולה למנין שבעה כלל לא קשה קושיית התוספות, שכן כפי שכתב הרשב"א אמנם פירוש דבריו של רבי יוסי הוא שהמפטיר קורא רביעי, אך כיוון שהוא לא עולה למנין הקוראים הרי שאין כאן התאמה לפרשנותו של רב אשי במשנה שארבעה קורין, כלומר, צריך שארבעתן יהיו ממנין הקוראים. לשיטה זו אם כן הסוגיא מתפרשת בשופי. אף הראיה שהביאו התוספות מכך שת"ק מקל מהרגיל בתשעה באב שחל בשלישי או רביעי ואין סברא שיחמיר מהרגיל כשחל בשני וחמישי, אף היא אינה שייכת כאן, כיוון שמה שהמפטיר קורא בתורה אינו נחשב למנין הקורין, כך שעדיין ישנו שוויון בין מנין הקורין בתשעה באב ובימים רגילים. הקושיא היא דווקא לשיטה שמפטיר עולה, שיטה שהתוספות כאמור פסקו כמותה לקמן, שכן אם פירוש הברייתא הוא שלושה קורין ואחד נוסף מפטיר, שהמפטיר הוא הקורא הרביעי, ונוסף לכך שמפטיר עולה למנין הרי שיש כאן ארבעה קורין מן המניין, ושוב אין כאן סתירה לרב אשי. על כך תירצו התוספות שוודאי כוונת רבי יוסי היא שהמפטיר הוא הקורא השלישי, כמו שהרחבנו לעיל. על פי זה מקשה הרשב"א על דברי ר"ת בתוספות תענית, שכפי שאכן ראינו לעיל מקורו דברים אלו אינם המסורת המהימנה של שיטת ר"ת, אלא נשתלשלו כפי הנראה מהבנה מוטעית בספר הישר.<sup>120</sup>

חזרנו אם כן לקביעה, שבעלי התוספות לא ראו בדברי הברייתא הנ"ל ראיה לשיטה שמפטיר עולה למנין שבעה, אלא הכריעו את ההלכה על פי המימרא של אביי. אמנם עדיין יש להעיר על בעיה הפוכה. כפי שרמזנו לעיל הרשב"א בדבריו מכריח את פרשנותו שלו לברייתא, דהיינו שהמפטיר קורא בתורה מלבד השלושה, מתוך דברי ת"ק שבשלישי וברביעי

<sup>118</sup> הנקודה בה חלוק הרשב"א על בעלי התוספות היא במה ששללו את הפירוש בברייתא שקורין שלושה ומפטיר אחד, היינו לבד מהשלושה, שהתוספות שללו זאת על פי 'חשבון' בשיטת תנא קמא, ואילו הרשב"א דייק זאת מלשון הברייתא, אך מכל מקום גם תוספות יסכימו, לפי דברינו לעיל, שניתן לפרש בברייתא, שהמפטיר קורא מלבד השלושה אלא שאינו ממנין הקורין, ולכן אין הברייתא תואמת את שיטת רב אשי.

<sup>119</sup> ראה בהערה לעיל, שהכוונה לקושיא מדוע לא פשטה הגמרא את הספק על פי הברייתא.

<sup>120</sup> בסוף דבריו דוחה הרשב"א את דבריו של הקרבן נתנאל (לפנינו הוא על הרא"ש פרק ג סימן ה אות י), שחילק בין תשעה באב לשאר ימים, שכיוון שמצינו שתשעה באב חריג משאר הקריאות, במה שהקל בו ת"ק שיש ציור שקורא אחד ומפטיר אחד, שוב ניתן לומר שחלוק הוא גם בכך שמפטיר עולה בו, אלא שעל כך הקשה הרשב"א מתשעה באב שחל להיות בשני וחמישי, ששם הרי יש גרעין חיוב מקורי חוץ מתשעה באב, ואיך נקל בו יותר משאר שני וחמישי.

קורא אחד ומפטיר אחד, 'ומי אית לך למימר קורא אחד ומפטיר אחד מהם אלא קורא אחד ומפטיר אחד מלבד הקורא הכי נמי קורין ג' ומפטיר אחד מלבד הג' ואינו מכלל הקורין'. הנקודה: פשוט הלשון 'קורא אחד ומפטיר אחד' היא שהמדובר בשני אנשים שונים ולא באותו אדם. לפי זה נראה שלרשב"א ניתן להוכיח מהברייתא את ההיפך, דהיינו שהמפטיר אינו עולה למנין, שכן הוא קורא חוץ מהשלושה, ואינו נחשב ממנין הקוראים.<sup>121</sup> אך הרשב"א כשם שהתעורר להקשות על התוספות מאי פשיטת הספק לקמן, כך גם נזהר בעצמו, ולקמן בדף כג ע"א ד"ה מפטיר כתב: מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה וכו' חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה. ק"ל ולמה לא יעלה דאטו משום דמפטיר מיפסיל, ונ"ל משום דברב עם הדרת מלך כלומר תמניא גברי בעינן שבעה שיקראו ואחד מפטיר וכברייתא דלעיל דאמר ג' קורין ואחד מפטיר ולהכי תני כההוא לישנא ולא תני כלישנא דמתני' קורין שלשה ומפטירין בנביא, ומיהו לא מכרעא לישנא כולי האי דמצי למידק ולאקשווי מינה למ"ד עולה דהו"מ לתרוצי דהכי קאמר קורין ג' ומפטיר אחד מהם ומשום הכי לא דק מינה הכא הרשב"א מסכים אם כן שפרשנותם של התוספות אפשרית בברייתא, ולכן אין מהברייתא ראייה חותכת לאחד הצדדים במחלוקת.<sup>122</sup> את הוכחתו מהנוסח אחד קורא ואחד מפטיר ניתן לדחות כפי שעולה מראשונים אחרים,<sup>123</sup> למרות שהוא עצמו לא מפרש כיצד.

### סכום

בסוגיא זו עסקנו באיבעיא שנחלקו אמוראים כיצד להכריעה. בראשונים מצינו שהרי"ף הכריע את הספק על פי מימרא דאביי, מה שמתאים לעקרון שאין קושי בכך שהגמרא לא פשטה את ספקותיה מדברי אמוראים במקומות אחרים, ובייחוד במקרה זה, שנחלקו כאן אמוראים, ושוב לא שייך להוכיח מאמורא כנגד דברי אמורא אחר. מה שעורר כאן את הבעייתיות היא הברייתא שניתן לכאורה לפשוט ממנה, וממסורת אחת משתמע שאכן ר"ת עשה כך, מה שמעלה אצלנו את הקושיא מדוע הגמרא לא פשטה מהברייתא. הוכחנו כי בנגוד למסורת יחידאית זו, ר"ת, כמו הרי"ף, פשט את הספק מהמימרא של אביי, ואף שיערנו כיצד התגלגלה הטעות במסירה. לעצם העניין מדוע אכן לא ניתן לפשוט מהברייתא, השווינו בין בעלי התוספות שדבריהם לכאורה קשים, לבין הרשב"א והריטב"א שמבדילים בין הברייתא לבין האיבעיא, ושיערנו, בעקבות

<sup>121</sup> ובפני יהושע כג ע"א תוד"ה חד, כתב להיפך: 'אלא דבלשון הרשב"א לעיל מבואר להדיא דסובר בפשיטת דבתענית שקורין ג' לכו"ע עולה למנין ג', וצ"ע בכוונתו.

<sup>122</sup> אף הריטב"א, מגילה כב ע"ב, הלך בדרך זו, והאריך בהסברת חוסר התלות שבין הברייתא לספק הגמרא: 'ולרב אשי מתני' מני לא ת"ק ולא (ר' אליעזר) רבי יוסי דתניא חל להיות ט' באב בשני ובחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד, איכא למידק אדרבא לימא דמתני' דברי הכל היא שהרי המפטיר קורא בתורה לעולם כדאיתא במכלתין (כ"ג א') וא"כ הו"ל הו"ל ד' בהדיה, וי"ל דמתני' לא דייק הכי דאילו היו קורין בתענית צבור ארבעה והמפטיר הוא במנין הקוראים היאך הוציאו מן הכלל בלשון מפטיר כיון שהוא מכללם וקרא לשלשה קורין, הוה ליה למימר קורין ארבעה ומפטיר אחד אי נמי רביעי מפטיר בנביא, אלא ודאי לישנא מוכח דמפטיר אינו מן הקוראים, והיינו דלא פשטינן מיניה לקמן דמפטיר עולה למנין שבעה ולא שאינו עולה, משום דכי קתני מפטיר אחד לא נחית בדין קריאת אותו מפטיר אם הוא חשוב מן הקוראים אם לאו, אלא שלמדנו שיש כאן מפטיר ואין ידוע אם הוא עולה למנין שלשה אלו אם לאו, ובתוספות פירשו דרך אחרת וזה נכון יותר.'

<sup>123</sup> רש"י מגילה כב ע"ב פירש: 'קורא אחד ומפטיר אחד - הקורא הוא הוי המפטיר, ובמיוחס לרש"י תענית כט ע"ב: קורא אחד ומפטיר אחד - אחד קורא והוא עצמו המפטיר'. רח"ז דימיטרובסקי בהערותיו לרשב"א מגילה, הערה 235, כתב שהראב"ה (תקע"ט) הבין ברש"י שלת"ק אם חל בשלישי ורביעי קורין שלושה, ודיוקו של הרח"ז מה'איפכא' של הראב"ה, אך אינו בטוח שלא ניתן לפרש בראב"ה שה'איפכא' מתייחס רק למה שלפי פירושו שלו בת"ק בשני וחמישי קורין שלושה כולל המפטיר ולפי רש"י קורין שלושה לבד המפטיר (עיינו בהערה 13 של הר"א אופטוביצר על הראב"ה שם), וכך סובר רבי יוסי בכל הימים, ועל כך מקשה הראב"ה שמנהיגו בשני וחמישי שקורין רק שלושה אינו לא כת"ק ולא כרבי יוסי.

הרש"ש, כי אף התוספות יסכימו מבחינה זו לספרדים. חשוב להדגיש כאן כי אף אם פרשנות זו בתוספות נכונה, דהיינו שאף הם לא ראו בברייתא הוכחה לאחד הצדדים, הרי שמכל מקום הם כלל לא עסקו במפורש ביחס שבין הברייתא לאיבעיא בגמרא, וזאת בניגוד לרשב"א ולריטב"א, כך שסוגיא זו מהווה דוגמה להדגשת אחידות התלמוד דווקא בבית המדרש הספרדי.

### י. ספק הגמרא בשבת על שיעור זמן דחיית המילה לתינוק שהבריא

שבת קלז ע"א:

אמר שמואל: חלצתו חמה - נותנין לו כל שבעה להברותו. איבעיא להו: מי בעינן מעת לעת? תא שמע: דתני לודא יום הבראתו כיום הולדו. מאי לאו, מה יום הולדו - לא בעינן מעת לעת, אף יום הבראתו לא בעינן מעת לעת. - לא, עדיף יום הבראתו מיום הולדו. דאילו יום הולדו - לא בעינן מעת לעת, ואילו יום הבראתו - בעינן מעת לעת.

ספק הגמרא הוא אם שבעת הימים של שמואל הם מעת לעת או מספיק קטועים. ניסיון ההוכחה הוא מברייתא ששנה לודא המשווה בין יום ההבראה ליום הלידה, בהנחה כי ההשוואה מתייחסת לעניין המעת לעת, דהיינו כשם שספירת הימים, בתינוק רגיל, מיום הלידה עד היום השמיני, אינה מעת לעת, כך גם בספירת הימים מההבראה. בדחיית ההוכחה מעלה הגמרא את האפשרות שההשוואה בברייתא אינה אלא לעניין מנין הימים,<sup>124</sup> אך אכן יכול להיות שיש הבדל ביניהם לעניין המעת לעת. ספק הגמרא לא נפשט אם כן בסוגיא זו.

אמנם הרי"ף כאן (נה ע"ב) כתב: 'איבעיא להו מי בעינן מעת לעת או לא ואיפשיטא דבעינן הני שבעה מעת לעת'. והרי"ן על אתר: 'ולאו דאיפשיטא הכא אלא בריש פרק הערל הוא שאמרו כן ועל זה סמך הרב ז"ל, ואכן ברבינו חננאל כאן מפורש שזהו מקור ההכרעה: 'והלכתא כשמואל דיהבינן ליה מאחר שחלצתו חמה שבעת ימים מעת לעת להברותו. וזה מפורש ביבמות בפרק הערל וכל הטמאים בתחילתו'.

כוונתם לסוגיא ביבמות עא ע"א – ע"ב:

בעי רב חמא בר עוקבא: קטן ערל, מהו לסוכו בשמן של תרומה? ערלות שלא בזמנה מעכבא, או לא מעכבא? א"ר זירא, ת"ש: אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה, ועבדיו בשעת אכילה, מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? ת"ל: + שמות י"ב + אז אז לגזירה שוה; בשלמא עבדיו משכחת לה דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה, כגון דזבנינהו ביני ביני, אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת לה? לאו דאיתלוד בין עשיה לאכילה, ש"מ: ערלות שלא בזמנה הוא ערלות. אמר רבא: ותסברא? + שמות י"ב + המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו, והאי לאו בר מהילא הוא! אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שחלצתו חמה. וניתוב ליה כל שבעה, (דאמר שמואל: חלצתו חמה - נותנין לו כל שבעה)! דיהבינן ליה כל שבעה. ונימהליה מצפרא! בעינן מעת לעת. והתני לודא: יום הבראתו כיום הולדו; מאי לאו, מה יום הולדו לא בעינן מעת לעת, אף יום הבראתו לא בעינן מעת לעת! לא, עדיף יום הבראתו מיום הולדו, דאילו יום הולדו לא בעינן מעת לעת, ואילו יום הבראתו בעינן מעת לעת. רב פפא אמר: כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא, ואיתפח ביני וביני. רבא אמר: כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין. רב כהנא בריה דרב נחמיה אמר: כגון טומטום, שנקרע ונמצא זכר ביני וביני. רב שרביא אמר: כגון שהוציא ראשו חוץ לפרוזדור. ומי חיי? והתניא: כיון שיצא לאויר העולם, נפתח הסתום ונסתם הפתוח, שאלמלא כן, אין יכול לחיות אפילו שעה אחת! הכא במאי עסקינן - כגון דזנתיה אישתא. אישתא דמאן? אילימא אישתא דידיה, אי הכי, כל שבעה בעי! אלא דזנתיה אישתא דאימיה. ואיבעית אימא: ה"מ היכא דלא מעוי, אבל היכא דמעוי מחייא חיי.

תחילת הסוגיא בספק של רב חמא בר עוקבא אם מותר לסוך שמן תרומה על תינוק שלא הגיע לשמונה ימים. אגב כך מובאת ברייתא בעניין עשיית ואכילת פסח לאב או לאדון כאשר הבן או העבד לא נימול, ממנה עולה שמפורש בכתוב שהבן פוסל בשעת אכילה, והעבד בשעת עשייה, ועל כך דורשת הברייתא בגזירה שווה ששניהם יפסלו הן בשעת אכילה והן בשעת עשייה. לצורך

<sup>124</sup> עיין רש"י כאן ד"ה לא, ורש"י יבמות עא ע"ב ד"ה לא עדיף, וראה דיון על שיטת רש"י ודעימיה במאמרי: זמנה של מילת תנוק שהבריא [עומד להופיע בכתב העת סיני].

ישומה של הגזירה שוה מחפשת הגמרא מקרה של בן ערל שלא פוסל בשעת העשייה וכן פוסל בשעת האכילה. לשם כך מציעה הגמרא בתחילה את המקרה של רב חמא בר עוקבא, דהיינו שנולד הבן בין עשייה לאכילה, ומכאן שבשעת האכילה, למרות שהוא קטן משמונה הוא פוסל. כיוון שרבה דוחה אפשרות זו מפסוק, מציעה הגמרא מקרה אחר: בשעת עשייה היה התינוק חולה, ולכן לא פסל, ובשעת האכילה בריא. על כך היא מקשה שכיוון שצריך לתת שלו שבעה ימים להבריאה אין הוא פוסל אף בשעת האכילה, וכתירוץ באה האוקימתא שערב פסח זהו היום השמיני להבראתו. בשני השלבים הבאים נפגשת הסוגיא כאן עם הסוגיא בשבת. בשלב הראשון הגמרא מתקשה כיצד זה יתכן שבאותו יום יכול התינוק להיות פטור ממילה בתחילתו וחייב בסופו, והרי אם זה השמיני שלו הוא כבר חייב במילה מתחילת היום (כולל שעת העשייה). והיא מתרצת שבעיני מעת לעת. בשלב השני היא מקשה על קביעה אחרונה זו ממה ששנה לודא, ועל כך היא מתרצת, כמו הסוגיא בשבת, שכוונת לודא רק להשוואת הימים ולא להשוואת המעת לעת.

המסקנה המתקבלת מסוגיית יבמות היא, שכדי לפרנס את הגזירה שווה שבברייתא ('אזו אז') חייבים לקבל את ההסבר האחרון בדברי לודא, וממילא, לפשוט את הספק שבסוגיית שבת, שלספירת שבעת הימים לתינוק שהבריאה בעיני מעת לעת. זהו אם כן המקור לפסיקת הר"ח והרי"ף.<sup>125</sup> כך גם פסק הרמב"ם (מילה א: טז): 'ומונין לו מעת שיחי מחליו שבעת ימים מעת לעת ואחר כך מולין אותו'.<sup>126</sup>

התופעה הייחודית לסוגיא זו היא, שלא מצאתי, שהראשונים הקשו מכך, שהסוגיא בשבת לא פשטה את הספק מהברייתא ביבמות, דהיינו שניתן לכאורה להכריע את הספק על פי מקור תנאי, וכפי שאכן הכריעו הפוסקים. הדבר מעלה תמיהה, שכן כפי שראינו קושיא ממין זה מורגלת היא בפי הראשונים הן מבית המדרש הצרפתי של בעלי התוספות, והן מבית המדרש הספרדי, של הרמב"ן ותלמידיו (אף ברשימתו של הרמב"ן במלחמות לברכות, יב ע"א מדפי הרי"ף, שם מנה מספר סוגיות כהוכחה שתופעה זו אינה קשה, לא ציין לסוגיא זו).

אלא שממקור אחד ניתן לשפוך אור על הענין. פסיקתו של הרא"ש שונה מהרי"ף: (שבת, פ"ט סוף סימן ט): 'וכיון דספק נפשות הוא יהבינן ליה מעת לעת'. הרא"ש לא קיבל אם כן את הראיה מיבמות, ונותר בספק, אלא שהכריע בדומה לרי"ף מצד ספק נפשות. ואמנם הקרבן נתנאל על אתר (סק"ח) הסביר את הבעייתיות בפשיטותא של הרי"ף מיבמות, שהרי הסבר זה של הגזירה שווה 'אינו אלא לפשיטותא דרבה',<sup>127</sup> אבל לאידך אמוראי דמוקי לה הברייתא במילי אוחרי ליכא פשיטותא וזה דרך רבינו וצ"ע. כלומר כיוון שהסוגיא ביבמות הציעה עוד ארבע אפשרויות להעמדת הגזירה שווה שבברייתא, שוב אין הכרח לקבל את פרשנותו של רבה, ואי אפשר להוכיח

<sup>125</sup> גם בעיטור (שער שלישי הלכות מילה דף נב ע"ב) מפורש שהמקור לפסיקה הוא ביבמות: 'ואסיקנא הכי דבעי מעלי'ע ביבמות נמי כי ס"ל לרבה דאמרין התם כשחולצתו חמה וליתן ליה כל ז' דיהבינן ליה ז' ונימול ליה מצפרא בעיא מעלי'ע. וכן הוא באור זרוע (ח"ב סימן ק): 'ומסקנא דבעינן מעלי'ע ופרי"ח והלכתא כשמואל דיהבינן ליה מאחר שחלצתו חמה שבעה ימים מעלי'ע. וה"נ מוכח ר"פ הערל...'  
<sup>126</sup> הנוסח על פי מהדורת 'רמב"ם מדויק' (=כת"י אורספורד 577), וכף פסק גם בהלכות קרבן פסח ט: ט. גם בפירוש המשנה (שבת, יט: ה) הדגיש הרמב"ם: 'וישהה אחר חולשתו שבעה ימים שלמים והם ימי ההחלמה, ואז ימול, וענין אומרי שלמים – שיהיו מעת לעת' (התרגום ממהדורת הרב שילת; בסוף מהדורה זו נדפסה הטייטה של פירוש המשנה לשבת, ושם בעמ' רמז הרמב"ם לא הוסיף את ענין המעת לעת).

<sup>127</sup> לפנינו רבא, אך עיין בהגהת הגרי"ב בגליון הגמרא, שצריך לגרוס רבה, כיוון שרבה מעלה אפשרות נוספת לקמן (ובדק"ס השלם הביאו שאף הריטב"א גורס כך, אמנם בריטב"א שיצא מחדש במוסד הרב קוק, תיקנו על פי כת"י ל'רבא'. מ"מ לא מצוינת שם עדות נוספת ל'רבה') אך ניתן לפרש בפשיטותא שדברי רבא בעמוד א מכוונים רק לדחיית ראייתו של רבי זירא, וסתמא דגמרא היא שמעלה את הציור הראשון. והציור של רבא עצמו עולה בגמרא בעמוד ב. לפי זה מקבלת אפשרות זו, הראשונה שמעלה הגמרא, משנה ותוקף, שכן רק היא מועלית על ידי הסתמא דגמרא, ולכן הכריע הרי"ף על פיה.

מהגזירה שווה, את ההלכה, דבעינן מעת לעת (ה'צריך עיון' הוא על פרשנותו של הר"ן שהרי"ף הכריע על פי סוגיית יבמות, אך כמצויין בהערה ראה זו מפורשת בעוד ראשונים). לאור הדברים האחרונים מובן מדוע לא הקשו הראשונים מסוגיית יבמות, שכן פשיטה ממקור תנאי וודאי אין כאן, שהרי יש אפשרויות אחרות לפרש את הברייתא, כדברי הקרבן נתנאל, ואולי מסיבה זו עצמה ניתן לומר שאף ממקור אמוראי אין כאן ראייה, שהרי נחלקו שם אמוראים. עם זאת כדי לפרנס את הכרעת הראשונים הנ"ל, ניתן לומר בפשיטות שלא נחלקו האמוראים ביבמות, על עצם ההלכה שעליה התבסס ההסבר הראשון בברייתא, אלא רק על עצם הפרשנות בברייתא אם כך או אחרת. מעבר לכך כפי שנימקנו בהערה מסתבר לומר, שאפשרות ראשונה זו נאמרה על ידי סתמא דגמרא, ולא על ידי רבא, וממילא יש לה משנה תוקף הלכתי. בכל אופן יש לציין כי כנראה היחיד שהסתייג מהכרעה זו הוא הרא"ש, ושמה המניע ההתחלתי להסתייגותו היה היחס בין הסוגיות, דהיינו שזו פושטת מה שזו סתמה, ורק כדי ליישב בעיה זו עלה חידושו של הקרבן נתנאל, שאכן לא ניתן לפשוט מסוגיא אחת על רעותה.

### סכום: טבלת גישות ומסקנות

עסקנו במאמר זה בעשר דוגמאות לתופעה בה סוגיא אחת (עיקרית) מסתפקת בעניין מסויים ונותרת בספק, ואילו מסוגיא אחרת ('זרה') ניתן לכאורה לפשוט את הספק. בדקנו את יחסם של הראשונים בכלל ובעלי התוספות בכלל ליחס זה שבין הסוגיות. שלוש גישות עקרוניות עלו במהלך הסוגיות לפשרו של יחס זה.

הגישה הראשונה, הביקורתית, לא רואה כאן כלל בעיה. ההיפך הוא הנכון: הנה ניתן לנו הפרשנים והלומדים הזדמנות להשלים מה שהתלמוד עצמו החסיר, ולפשוט את הספק שסוגיא העיקרית על פי הסוגיא הזרה. לפי זה הכרעת ההלכה תהיה על פי הסוגיא הזרה, ולא על פי כללי הספקות הרגילים. כינינו גישה זו כביקורתית כיוון שביסוד טענתה עומדת האמירה כי התלמוד לא עשה תמיד את כל 'העבודה', והותיר לנו, וממילא אף ה**תיר** לנו, להזדמות לו ולהכריע בדרכו הוא. הרמב"ן אף מצא לה לגישה זו מקור בחז"ל: דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר. הגישה השנייה, ההרמונית, רואה במקרים אלו בעיה וקושי. אין היא מקבלת את הנחת היסוד בגישה הקודמת. אדרבה, לטענתה שוררת הרמוניה ואחידות בתלמוד, כך שלא ייתכן שמסדר התלמוד לא יהיה מודע או לחילופין שיהיה מודע ולא יתן לכך ביטוי מפורש, לכל חלקיו האחרים של התלמוד. הקושי הנובע מהנחה זו הוא מדוע לא פשטה הסוגיא העיקרית את ספקה מתוך הסוגיא האחרת. כדי לתרץ קושי זה משתמשת גישה זו במיטב המתודה הלמדנית-דיאלקטית כדי לחלק בין הסוגיות, כך שלא ניתן יהיה לפשוט מהסוגיא הזרה את הסוגיא העיקרית.

הגישה השלישית, מתפקדת כגישת ביניים ביחס לשתי הקודמות. מחד, עומדת ההנחה ההרמונית כי מסדר התלמוד היה מודע לכל חלקיו, ולא התעלם ללא סיבה מוצדקת מסוגיא זרה. מאידך, אין צורך לחלק בין הסוגיות בפוליס שונים. ההסבר הוא שהיתה לו למסדר התלמוד סיבה חיצונית לחוסר השמוש בסוגיא הזרה, כגון העובדה שהסוגיא הזרה משקפת מקור אמוראי, ואילו הסוגיא העיקרית בקשה לפתור את הספק ממקור תנאי. סוג אחר של תירוץ השייך לגישה זו יאמר שהאיבעיא בסוגיא העיקרית היא למאן דאמר מסויים, ואילו הסוגיא הזרה פושטת למאן דפליג עליה. ההבדל המשמעותי בין גישה זו לגישה הראשונה היא, שאין בה את ההנחה הביקורתית שהתלמוד אינו מושלם והרמוני. מאידך, יוצא הבדל משמעותי להלכה בין גישה זו לגישה השנייה, שכן בעוד שהגישה השנייה לא פתרה את הספק, ויש לדון כאן לפי כללי הספקות, הרי שלגישה האחרונה הספק ההלכתי אכן הוכרע על פי הסוגיא הזרה, ורק הסוגיא מהקומית לא הכריע על פיו כיוון שהיא תרה אחר מקור תנאי.

נציג כעת בטבלה את הממצאים בדוגמאות הנ"ל, כאשר שלושת העמודות יציגו את שלושת הגישות העקרוניות, ואילו עשרת השורות יציגו את עשרת הדוגמאות. בכל אחת מהמשבצות יופיע בעלי הגישה התאימה. המילה 'תוספות' בטבלה מתייחסת לתוספות שלנו. שיטה המופיעה כמה פעמים שמקור מסויים נציין זאת על ידי סימן הכפל. במקום שהראשונים לא הציגו את הבעיה בצורה מפורשת, ואנו נסינו להסיק משיטתם בסוגיא על גישתם בבעיה הנ"ל הקפנו את שמם

בסוגריים. במקום בודד (אך משמעותי) הסתפקנו בהבנת תירוצם, והצבנו סימן שאלה מוסגר בסמוך לשמם. יש להדגיש כי קיומם של כמה ראשונים באותה משבצת לא מסמנת זהות בין שיטותיהם אלא רק את העובדה ששיטתיהם שייכות לאותה קטיגוריה (בייחוד גישת הביניים שקיימת לעתים בוריאציות שונות).

גישת הביניים	הגישה ההרמונית	הגישה הביקורתית	
(תוספות) (תוספות ר"י שירליאון) (תוספות הרא"ש) (ר"ת ור"י בהגהת אשר"י)		רמב"ן*2	נשים בברכת המזון
	תוספות *2 תוספות שנץ תוספות הרא"ש	רמב"ן *2	פדיון שבויים
תוספות תוספות הרא"ש	תוספות תוספות הרא"ש	רמב"ן *2	מעוכב גט
אור זרוע תוספות ר"פ (תוספות *2)	ספר הישר אור זרוע תוספות *2	רמב"ן (תוספות!)	מבייש ישן
תוספות *3 תוספות ר"י הזקן תוספות רי"ד תוספות ישנים תוספות הרא"ש רמב"ן רשב"א ריטב"א*2 ר"ן	רמב"ן תוספות*2 תוספות ישנים	רמב"ן ריטב"א	כהנים שלוחי דמאן
		רמב"ן	מקדיש דמי ראשו
תוספות *3 תוספות ר"י הזקן *2 תוספות הר"ש משנץ תוספות הרא"ש*2 רשב"א ריטב"א	תוספות (רבינו חננאל) ר"י הלבן	(תוספות רי"ד) (רא"ש)	אלמנה מן האירוסין
תוספות (ר"י הזקן)	תוספות (בשם ר"ש) (רמב"ן)		כפרה של עולה
רי"ף תוספות ספר הישר	רשב"א ריטב"א (תוספות)		מפטיר למנין שבעה
(רא"ש)			דחיית מילה לחולה

#### מסקנות:

- בעלי התוספות אינם מקבלים את הגישה הראשונה, לבד מחריגות בודדות של הרי"ד והרא"ש, ואף הן לא נאמרו בצורה מפורשת. ממצא זה תואם כמובן את הטענה המקובלת על ההנחה המתודולוגית של בעה"ת בדבר אחידות התלמוד.
- הממצא שבסעיף הקודם מוכיח כי הנחה זו הינה הסטורית ולא משפטית, כפי שביארנו בתחילת חלק זה. פירוש הדבר, אף שמבחינה הלכתית ניתן היה לקבל את הגישה

- הבקורתית, ללא שנסתור את אחת הסוגיות, כיוון שמבחינה ספרותית הגישה הני"ל פוגעת בהרמוניה של התלמוד בעה"ת לא מקבלים אותה.
- ג. בעה"ת אינם 'מתעקשים' על הגישה ההרמונית, ובמקומות רבים ומגוונים הם נוקטים בגישה הביניים.
- ד. הממצא שבסעיף הקודם מצוי כבר בקבצים קדומים של בעלי התוספות ולעתים דווקא בקבצים מאוחרים יותר ניתן למצוא נימה 'מחמירה' יותר, הנוטה לגישה ההרמונית. מאידך מצינו גם שר"ת נוקט בגישה ההרמונית, ומאוחר יותר נקטו התוספות בגישה הביניים, כך שלא ניתן לאפיין במובהק העדפה של אחת משתי הגישות, אצל בעה"ת, מבחינה כרונולוגית.
- ה. הרמב"ן במלחמות דוגל במובהק בגישה הבקורתית, וכמעט שלא מצינו לו חברים. ברם, מצינו שאף הוא בחידושו משתמש בגישות האחרות (סוגיית 'כהנים שלוחי דמאן'), וניתן לתלות זאת בהתקרבותו המאוחרת (מבחינה כרונולוגית) לבעלי התוספות.
- הזכרנו בתחילת דברינו את בקורתו של צ'רנוביץ (רב צעיר) על הנחתם זאת של בעלי התוספות, שלדעתו אין היא מבוססת מבחינה ביקורתית מדעית. אמנם נראה שהנחה זו מוסברת היטב לאור הבנת מעמדם של התוספות בעיני עצמם, וכיוון שכבר הארכנו על כך במקום אחר,<sup>128</sup> נכתוב כאן רק את תמצית הדברים (והמבקש לבחון את הראיות יעיין במאמרים שבהפניה):
- בעלי התוספות לא ראו את קובצי התוספות שחיברו (בניגוד לספרי ההלכה שלהם) כספרים חדשים העומדים בפני עצמם, אלא כמוספים או כהערות שוליים לספר המרכזי, שהוא התלמוד הבבלי. הם ביקשו להיטמע בתלמוד וכך להפוך חלק ממנו, ואכן דמו לו הן בתהליך ההתהוות הן באופן הלימוד ובסגנון הכתיבה. על כן הם לא כתבו את שמותיהם כמחברי הקבצים, לא הקפידו על בידול ספרותי של התלמיד מרבו, ואף לא 'זכו' להגיע לשלב של חתימה, כמו התלמוד עצמו. ומבחינת התוכן והסגנון, הם פתחו כמעט תמיד בקושיה, כתבו בתמצות רב, וניסו לחדש כמו התלמוד. בעלי התוספות משולים למציבי פיגומים על בנין התלמוד. הבא לכתוב 'הערות שוליים' על חיבור אינו דומה למי שבא לכתוב עליו מסה או סקירה חיצונית. הערות השוליים אינן אלא השלמות, כלי עזר, הפניות והארות למי שבא ללמוד את החיבור העיקרי. בכך הערות אלו הופכות להיות כחלק מהחיבור העיקרי, וההבדל ביניהן הוא רק במיקום הטקסט על פני העמוד. כך רצו בעלי התוספות לראות עצמם, וכך אף רצו שיראו אותם הלומדים בהם. ומכאן להנחת ההרמוניזציה: כיוון שהנחה זו של אחידות הטקסט התלמודי מושרשת כבר בתלמוד עצמו, לא באו התוספות לקעקע את האותנטיות של הלימוד. מבחינה זאת אכן יכול הלומד לחוות את הלימוד בתוספות כחלק מלימוד התלמוד עצמו, כפי שאכן חוו זאת מלומדים שונים, שדבריהם הוצגו במאמר שבהערה האחרונה.
- בשולי המסקנות של מאמר זה יש להעיר על הנחה דומה מאד הקיימת אצל בעלי התוספות, והיא ההנחה על שלמותו הלוגית – ארגומנטטיבית של התלמוד. הנחה זו באה לידי בטוי בתופעה השכיחה מאד אצל בעלי התוספות של קושיא הנובעת מכך, שהגמרא לא תירצה קושיא מסוימת באופן שונה מהתירוץ המופיע בגמרא. תן דעתך: אין כאן מציאת לקוי כל שהוא בהליך הלוגי של הגמרא, אלא הצעת אלטרנטיבה, שלשיטתם היתה צריכה הגמרא להזכיר, ואמנם במקומות ספורים יאמרו תוספות 'אין הכי נמי', אך לרוב הם יתעקשו להסביר מדוע האלטרנטיבה שגויה או פחות טובה. תופעה נוספת המתקשרת לכך היא רבוי התירוצים שמציעים התוספות לעתים על קושיא אחת. כמובן שבמקרים מסויימים המדובר הוא בכמה תרצנים שונים שנאספו אל דבור אחד של התוספות, אך ניתן להצביע על דוגמאות בהם בעל תוספות אחד מתרץ כמה תירוצים לקושייתו, כשלעתים ההבדל ביניהם לא משמעותי לכאורה. את השאלה מה ראה לא להסתפק באחד מהם, נראה לקשור בתופעה הקודמת. פירוש הדברים, כשם שבעלי התוספות הניחו את

<sup>128</sup> ראה מאמריי: 'התוספות התלמוד ומה שביניהם', 'דת וחינוך – קובץ מחקרים' (עורך: עמנואל אטקס), האוני' עברית, ירושלים, תש"ע [בהדפסה]; 'מעמדה של הקושיא במשנתם של בעלי התוספות', כתב העת של מכללת אורות ישראל, א (תשע"א) [עומד לפרסום].

שלמות התלמוד, ולכן יכלו להסיק מהעדר של טענה כל שהיא את אי נכונותה, כך גם הם תפסו את מעמדם הם. ואין הדברים מכוונים לתפיסה של שלמות עצמית כמובן, אלא לתפיסת ההיטמעות בתלמוד, מה שמוביל את המעיין בהם לדייק כפי שהוא מדייק בתלמוד, ולכן, חיוני להציע את כל התירוצים האפשריים כדי שלא יבוא הלומד המאוחר המעיין בבעלי התוספות להסיק מהעדר אותו תירוץ את אי נכונותו.