

ומדברך נאווה

(שיר השירים ד', ג')

"ומדברך בעצמו נאה, כי תדבר בתורה ובנבואה
וברוח הקודש, כמו"ש 'רוח ה' בי ומילתו על לשוני'
(מלבי"ם)

אסופת מאמרים - ע"ש נאווה אפלבאום הי"ד
ישיבת "אֵילַת הַשַּׁחַר", אילת

ד'

חורף ה'תשס"ו

בהוצאת המכון לכתיבה תורנית - ישיבת "אֵילַת הַשַּׁחַר"



© כל הזכויות שמורות ישיבת "אילת השחר"
ת"ד 939 אילת 88107
טלפון: 08 - 6331198 - פקס: 08 - 6319054
דו-אל: email: manager@ayelethashachar.org
אתר אינטרנט: web site: www.yahr.org



חברי מערכת: הרב דניאל מילר, יניב רזניק ואריאל טובול

לזכרה ולעילוי נשמתה של
הכלה הצנועה והחסודה
נאווה בת הרב ד"ר דוד יעקב אפלבאום הי"ד
שנרצחה יחד עם אביה בידי בני עוולה
ביום י"ג באלול ה'תשס"ג
יום כלולותיה

נאווה הקדישה זמנה במסירות בשמחה בעזרה לזולת
והעניקה מהחן שבה לכל מכריה

"ערכם של אנשים הינו גדול לאין שיעור. מרגע
שאנו אוהבים, אנו אוהבים לתמיד. האנשים מן
העבר שלנו הם חלק מחיינו חלק מאיתנו ודי לנו
אם נדע כי גם אם אין אנו שוהים זמן רב יחד,
זיכרונת מסוימים משותפים הם לכולנו..."
(דברי נאווה לחניכים שלה)

תוכן העניינים

7	הקדמה
שער הגמרא (כתובות)	
11	ימי שמחה וימי אבלות [כתובות, ג'-ד'] הרב אליעזר מאיר
18	חזקות – מקורן והגדרתן [כתובות, ט'] הרב דניאל מילר
32	"תיקנו מזונותיה תחת מעשי ידיה" וכו' [כתובות, מ"ז] הרב אילן מורבסקי
65	בת ארוסה [כתובות, נ"ד] הרב אילן מורבסקי
84	ייהרג ואל יעבור – בעניין מסירות נפש [כתובות, ג'] יהודה בר און
110	חיוב מזונות לבניו [כתובות, מ"ט וס"ה] יניב רוניק
125	אכילת תרומה בארוסה [כתובות, נ"ז-נ"ח] יניב רוניק
שער ההלכה	
144	ששים ריבוא כתנאי לרשות הרבים הרב אליעזר מאיר
149	יציאת כהן ממרכז הארץ לאילת הרב יעקב לנור
שער התניין	
166	"בביתו במדבר" – לדמותו של יואב בן צרויה מוטי סימפסון

הקדמה

"אמר ר' יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה – 'שיר

המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים', אמר מי איכא דניים

שבעין שנין בחלמא".

(תענית כ"ג.)

"כלומר ויש אדם ישן שבעים שנה בשינה אחת".

(רש"י)

מכאן, "היינו" (כחולמים) – לא בשעת השיבה כי אם בזמן הקדום לה, בגלות. בעת ששבה האומה מהגלות מתברר למפרע כי היה זה זמן של חלום, זמן שהיתה היא שרויה בתרדמה. המציאות הגלותית משולה למצב של תרדמה, מצב בו החיים הממשיים, ההוויים, אינם פועלים באופן גלוי. מושגי החיים הלאומיים אינם נשענים על ההווה, כמו בחלום, ונפגשים עם הרוח רק באופן חיוני. מתוך זיכרונות העבר עד הצפיות לעתיד, אך לא דרך בניין החיים בהווה.

"היהדות בגולה, לולא היניקה שהיא מקבלת מטל החיים של קדושת ארץ ישראל לא היה לה בסיס מעשי בעצם, כ"א על ידי חזון הלב, המיוסד על ציורים של תקוה ושל הגות-יקר, מצד העתיד והעבר" (אורות התחיה, ח').

זהו סוד קיומה של היהדות הגלותית, הציפייה לישועה והצבת הציונים גם בחיים הרדומים.

עתה, אנו בתהליך הקימה הארוך, קמעא קמעא (אגרות הראיה ג', תשנ"ג), ממצב של תרדמה ארוכה ושלב העירנות, למצב של חיים ישראלים מלאים ובריאים.

והקיצה, בחינת "קץ", קשה היא. אבדן הכוחות הפועלים בחלום היונקים מהחזון, ואי השגת הכוחות הפועלים בשלבי החיים העירניים, לפי סדר קורא הדורות מראש, מאפשר – מתוך ייאוש מחד ומתוך תקווה מאידך – לפתח קו מחשבה של התנתקות מהשורשים הלאומיים.

כאן, בבית המדרש, אנו שותפים שותפות של ממש בבניית דרך רוחנית שבכוחה להעצים את הכוחות ולבנות מבט נכון על המציאות הנרקמת, מתוך עמל ושקידה, מתוך מסירות נפש לתורה, מתוך אהבת תורה ובניין המידות ויראת שמים.

כדרכנו, מוגשים בזאת מעט מהדברים שבוררו בבית המדרש בישיבתנו הק'. תודתנו לכל העמלים ולכותבים, וכמובן – להנהלת הישיבה התומכת ודוחפת ומעודדת.

וכשם שהקם משנתו, גם במצב של נים ולא נים, פותח הוא בהודאה אמיתית והכרחית על החזרת נשמתו, כך לא נהיה – חלילה – כפויי טובה ונמשיך להודות ולהלל לקב"ה על כל אשר גמלנו בהחזרת ה"נשמה לעם עליה".

המערכת

ימי שמחה וימי אבלות

כתובות דפים ג'-ד'.

הרב אליעזר מאיר

מהלך הסוגיה

"תני", הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה – מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובו על בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות...¹.

הנטייה הטבעית והנכונה, במקרה שמת ח"ו אחד מקרובי החתן והכלה לפני החתונה, היא לקבורו מיד ולנהוג ימי אבלות, והחתונה תִּדְּחָה בהתאם. אך בסוגייתנו מצאנו, שכיון שחכמים רצו שתתקיים סעודת הנישואין באופן הראוי – לכן כאשר מת אביו של חתן (או אם הכלה – מצד התכשיטים המתכלים) ואיכא פסידא, ולא יהיה אפשר לארגן סעודה כזו באופן הראוי לאחר האבלות, הקלו חכמים ע"מ שיהיה אפשר לקיים את הסעודה עכשיו. סעודה זו היא חלק מימי המשתה, ועל כן סללו חכמים את הדרך כיצד לנהוג את ימי המשתה כולם לפני ימי האבלות, דאל"כ תִּדְּחָה הסעודה ותאבד.

אומרת לנו הגמרא: כונס ובו על בעילת מצוה ופורש – וכל זה עוד לפני הקבורה; אח"כ קובר ונוהג ימי משתה ואח"כ ימי אבלות.

באופן פשוט, איננו עסוקים פה רק בהלכות "השהיית המת" – דחיית הקבורה – אלא כפי שנראה בראשונים, יש פה דינים מיוחדים בהלכות אונן ובהלכות אבלות.

יש לעיין בשני המצבים שיש כאן:

א. לפני הקבורה: החתן אונן; האם מותר לו לכנוס ולבעול? ומדוע לא הסתפקנו בכך שיכנוס וע"י כך הסעודה לא תִּדְּחָה?

ב. לאחר הקבורה: החתן בפשטות נהיה אבל; כיצד נדחתה אבלות זו עד ימי המשתה? הן למ"ד אבלות יום ראשון מהתורה – ואפילו למ"ד אבלות דרבנן

– ס״ס סיבת האבלות קדמה פה לימי המשתה! האם כיון שחלו ימי המשתה ממילא נדחית האבלות, או שמא יש פה היתר נוסף של חכמים:

שיטת הרמב״ן והרא״ש

הרמב״ן והרא״ש סוברים, שאונן אסור בתשמיש המיטה², וא״כ יוצא שחכמים פה התירו זאת. אמנם אפשר לעדן קצת את ההיתר ולומר שאנינות הלילה היא מדרבנן וקלה יותר מאנינות היום³.

לאחר הקבורה הווי אבל, וכותב הרמב״ן⁴, שאע״פ שאבלות יום א' מהתורה (כשזה יום מיתה וקבורה) – חכמים עוקרים דבר מן התורה ב״ש ובאל תעשה״, ולכן נוהג תחילה ימי משתה ואח״כ ימי אבלות. הר״ן מוסיף⁵, שביום א' אע״פ שאינו צריך לנהוג אבלות, כאמור לעיל, ס״ס גם לא ינהג מנהגי שמחה; אבל הרמב״ן עצמו לא הדריך כך, ונראה שלדידה רבנן עקרו את עצם האבלות ולא רק את מנהגיה, וממילא אין צורך להימנע משמחה.

הרא״ש סובר, שאבלות – ואפילו ביום המיתה והקבורה – אינה אלא מדרבנן⁶, ולכן שפיר תיקנו חכמים כאן להקדים את ימי המשתה – שאף הם, כמובן, מדרבנן – לימי האבלות.

עדיין צריך לעיין לשיטתם, מדוע היה צריך להתיר גם בעילה ולא היה די להתיר רק שיכנוס? וכן האם דחיית ימי האבלות היא תוצאה של הכניסה והבעילה, או שזו תקנה נוספת של חכמים:

השיטמ״ק כותב אצלנו⁷ שני טעמים מדוע צריך היה להתיר גם את הבעילה:

א. ע״מ שיחולו ימי המשתה – באופן שידחו את ימי האבלות (אפילו אם אבלות יום א' מהתורה) – יש צורך גם בבעילה.

2 עי' בדבריהם במ״ק דף כ״ג: ובברכות דף ט״ז: גבי כה״ג שרחץ בלילה לאחר מיתה אשתו.

3 דין זה עצמו (אנינות הלילה) נתון במחלוקת; עי' זבחים דף ק״א.

4 ד״ה ״מכניסין את המת״.

5 ד״ה ״מכניסין את המת״.

6 האריך בעניין זה במ״ק פרק ג', במספר מקומות שם.

7 ד״ה ״ורש״י ז״ל כתב וז״ל ופורש״.

ב. הביאה הותרה ע"מ שהחופה תהיה ראויה לביאה, ע"פ הראשונים הסוברים שחופה חייבת להיות ראויה לביאה.

המאירי כתב⁸, שחכמים התירו ביאה כי סו"ס זוהי מגמת הכניסה, ורבנן הקלו ולא הצריכוהו להמתין עד לאחר ימי האבלות.

להסבר המאירי, וכן להסברו השני של השיטמ"ק – אין צורך שיבעל בפועל, כמובן, אבל להסבר הראשון של השיטמ"ק – צריך בעילה בפועל, אחרת לא ידחו ימי האבלות.

בתשובתו הראשונה ענה השיטמ"ק בעצם גם על שאלתנו השניה, בכך שכתב שהכניסה והבעילה מחילים עליו את הירגלי הדוחה את ימי האבלות, וא"כ אין פה היתר נוסף, דכיון שהיתרנו לאונן לכנוס ולבעול – שוב לא תחול עליו האבלות, דהווי כרגל דידיה, ואע"פ שסיבת האבלות קדמה לכניסה. וכן נראה בעיני מפשט לשון רש"י⁹ והרמב"ן (שהביא דברי רש"י, וכן בדבריו עצמו החוזרים על כך), שכיון שחלה החתונה – הויה לגביה כרגל, וכן מפורש במאירי כאן⁸, דכיון שכנס – חל עליו הרגל, והאבלות נדחית ממילא. וכן ראיתי בספר אילת השחר, בהסבירו את דברי הגמרא¹⁰ "אלא דקתני נוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבלות", שאין הכוונה לתקנה נוספת של חכמים אצלנו אלא זו תוצאה של ההיתר לכנוס ולבעול – שממילא האבלות נדחית עד לאחר שבעת ימי המשתה.

אמנם הטי"ז¹¹ כתב, שאף לשיטת הרא"ש יש צורך בהיתר נוסף מלבד היתר הכניסה והבעילה, והוא הקדמת ימי המשתה לימי האבלות, ואין זה חל באופן ממילא.

בשאר קרובים או בדליכא פסידא – מובן שינהג אבלות ואח"כ יכנוס וכו', דאין כל סיבה להתיר לכנוס ולבעול באיננות. אמנם יש לעיין מה הדין אם בטעות כנס ובעל לפני הקבורה – האם ינהג ימי משתה בתחילה או אבלות? תלוי הדבר במחלוקת שהבאנו עכשיו, האם הכניסה והבעילה יצרו את ימי המשתה וימי האבלות נדחו או לא.

8 ד"ה "לא נכנס עדין".

9 בריש דף ד'.

10 סוף דף ד'.

11 יר"ד, סי' שמ"ב ס"ק א'.

שיטת הרי"ץ גיאות

הרי"ץ גיאות¹² חולק על הרמב"ן והרא"ש דלעיל, וסובר שאונן מותר בתשמיש המיטה¹³, ומתוך דבריו נראה דמותר אף לכנוס. לפי זה אין צורך להתיר את הביאה או הכניסה אצלנו, וכל ההיתר של חכמים הוא רק בהקדמת ימי המשתה לימי האבלות. לכן אומרים בה"ג ורי"ץ גיאות, שאף כשמת אחד משאר קרובים – כונס ובוועל, ואח"כ נוהג ימי אבלות ואח"כ ימי משתה, וה"ה בכל מקום דליכא פסידא. לשיטה זו – ודאי שאין הכניסה והבעילה יוצרות "רגל" הדוחה את האבלות, לפחות כשסיבת האבלות קדמה לכניסה, כבסוגייתנו.

דעת הרי"ף

הרי"ף כתב אצלנו: "ושמעין מהא דהיכא דאפשר לזבוני וליכא פסידא דאינו נוהג ימי המשתה ברישא", ונפלגו הדעות בהבנת דבריו. הרא"ש הבינו, דכונס ובוועל ונוהג אבלות ואח"כ ימי משתה – כשיטת רי"ץ גיאות. אמנם לרי"ץ גיאות אונן מותר בתשה"מ, ואילו הרא"ש עצמו סובר¹⁴ שאונן אסור בתשה"מ, ובדבריו שם משמע שאף הרי"ף סובר כן, ולפי זה יוצא שיש לנו שיטה שלישית – שאונן אסור בתשה"מ ואעפ"כ מותר לכנוס ולבעול באנינות אפילו בשאר קרובים ובדליכא פסידא. וצריך עיון – מדוע להתיר זאת?

החתי"ס כותב בשיטת רי"ץ גיאות, שדינו נלמד מההלכה "מעבירין את המת מלפני כלה"¹⁵ – דזה מלמדנו שצריך להקדים את החופה והבעילה לקבורה (דא"כ עדין צ"ע לרי"ץ גיאות – דאע"פ שמוותר לאונן תשה"מ – מדוע כונס בשאר קרובים לפני הקבורה, ומשהה את הקבורה בכך? אלא דלחתי"ס כך צריך לעשות ולא רק מותר). ואולי נאמר כן גם בדעת הרי"ף – דאונן אסור בסתם תשה"מ, אבל כשמדובר בחתונה – צריך להקדימה לקבורה.

סברא דומה שמעתי ממו"ר הרב עמיאל שטרנברג שליט"א, דאע"פ שאונן אסור בתשה"מ, דהווי "שמחה יתירתא וחוצפה"¹⁶ בשעה שמתו מוטל לפניו – כל זה אמור

12 מובא ברא"ש ובראשונים נוספים יחד עם בה"ג.

13 עי' ברמב"ן ברכות דף י"ז:

14 מו"ק דף כ"ג:

15 כתובות דף י"ז.

16 כלשון התוס' במו"ק דף כ"ג: ד"ה "ואינו".

בביאה רגילה, אבל בביאת מצוה – המוטלת עליו – לא נאסרה. עפ"ז אפשר גם להבין את הרי"ף דהתיר זאת אף בשאר קרובים.

אמנם אפשר שהרי"ף הסובר שאונן אסור בתשה"מ¹⁷ אינו סובר כרי"ץ גיאות, וכשכותב "דאינו נוהג ימי המשתה ברישא" כוונתו שקובר ונוהג אבלות ואח"כ יכנס וכו', כשיטת הרמב"ן והרא"ש שהבאנו לעיל. וכ"כ להדיא היש"ש¹⁸ בדעת הרי"ף, וכן נראה לי גם שהבינו הרמב"ן, כיון שבכל מקום שדחה את שיטת הרי"ץ גיאות והסביר את שיטת עצמו – סיים דהרב הגדול (=הרי"ף) סובר כמותו.

הרמב"ם¹⁹ פסק שאונן מותר בתשה"מ (- עיי"ש בדברי הלח"מ²⁰), ומאידך פסק²¹ שכשמתו שאר הקרובים נוהגין ימי אבלות תחילה ואח"כ תיכנס לחופה וינהגו ימי משתה. כלומר, אע"פ שמותר בתשה"מ, כיון שאין צורך ועניין בכך – החופה נדחית לאחר האבלות, היפך הסברא שאמרנו בהבנת הרא"ש בדעת הרי"ף, שאע"פ שאונן אסור בתשה"מ – התירו לו לבעול לפני הקבורה.

המחבר פסק²² כרמב"ן והרא"ש דאונן אסור בתשה"מ, וממילא בשאר קרובים נוהג אבלות ואח"כ יכנס²³. אמנם כשמת אביו של חתן או אימה של כלה – פסק המחבר כסוגייתנו, שכנס ובעל ונוהג ימי משתה ואח"כ ימי אבלות. אבל כבר סיים השי"ך שם בנקודות הכסף, שבזמננו, אפילו מת אביו או אימה – דין שאר קרובים יש להם, כיון ששכיח ששאר הקרובים טורחים בסעודה ובתכשיטין. לכן לעולם ינהגו אבלות תחילה ואח"כ יכנס וכו'.

17 כן הבינוהו הראשונים במ"ק דף כ"ג, עיי"ש בבעה"מ ובמלחמות, אע"ג שבגוף דברי הרי"ף שם אפשר להבין שאונן מותר בתשה"מ. וע"ע בר' יונה ברכות דף י"ז: (דף י': בדפי הרי"ף, בתר"י שם) שכתב להדיא בשם הרי"ף שפסק כת"ק דר"ג האוסר תשה"מ באינינות.

18 סי' ה'.

19 הל' אבל פרק א', הלכה ב'.

20 ודלא כדברי באר הגולה, י"ד סי' שמ"א אות ט', שכתב בדעת הרמב"ם שפסק שאונן אסור בתשה"מ – ומקור דבריו בהל' אבל פרק ד' הלכה ו', שכתב שם הרמב"ם שאונן בשבת חייב בכל המצוות בתורה חוץ מתשה"מ, והבין באה"ג שאסור בתשה"מ, ואילו הלח"מ הבין שאינו חייב בתשה"מ, אבל מותר לו. ובאמת המחבר שהעתיק הלכה זו בסי' שמ"א סע' א' הוסיף: "חוץ מתשה"מ שאסור בו", ובא"כ לחלוק, לדברי הלח"מ, על הרמב"ם בזה.

21 פרק י"א, הלכה ח'.

22 סי' שמ"א סע' א'.

23 סי' שמ"ב סע' א'.

נשא ואח"כ מת לו מת

עד כה עסקנו במקרה שמת קודם הכניסה, כלומר – סיבת האבלות קדמה לחתונה. יש מקום להתבונן גם במצב בו כבר נשא – ואח"כ מת לו מת. ובזה נפגשנו בשני מצבים:

א. כנס ובעל ואח"כ מת המת – בזה לכו"ע מסיים את ימי המשתה ואח"כ מתחיל את ימי האבלות;

ב. כנס, ולפני שבעל מת המת. בזה נפלגו הדעות:

הט"ז²⁴ כתב, שבאופן עקרוני כבר חלו ימי המשתה, וממילא מסיימם ואח"כ ינהג אבלות, אלא שאז נמצא פורש מאשתו עד סוף ימי האבלות, כיון שאף בימי המשתה אסור בתשה"מ (דנוהג אבלות בדברים שבצנעה); לכן אומר הט"ז, שיכולה האישה למחול על תקנת חכמים של ימי המשתה, ויתחיל מיד בימי האבלות (ונראה דלא ינהגו אח"כ ימי משתה, דהרי ויתרו עליהם). א"כ, לפי הט"ז הביאה אינה מעלה או מורידה לענין חלות ימי המשתה, גם באופן שצריכים לדחות ימי האבלות.

אמנם **הש"ך** בנקודות הכסף הביא בזה מחלוקת בין רי"ף גיאות לרא"ש:

לרי"ף גיאות, כיון שהחלו ימי המשתה – מסיימם (ופורש בהם מאשתו)²⁵, **ולרא"ש**, כיון שלא בעל – אין בכח שמחה זו לדחות את ימי האבל (ומתאימים לכך דברי השיטמ"ק שהבאנו לעיל בצורך להתיר גם את הבעילה), ולכן ינהג אבלות – ואח"כ יסיים את ימי המשתה.

גשר החיים²⁶ מביא דעה שלישית: "**בועל** וחוגג ז' ימי השמחה, ואחריהם ז' ימי האבלות" – כלומר, שהתירו לו אפילו בעילת מצוה במצב זה, וממילא אין צורך ב"פטנט" של הט"ז שיוותרו על ימי המשתה.

כותב גשה"ח, שלהלכה נהגו האשכנזים כדעת הרא"ש בנקודות הכסף – דנוהג אבלות ואח"כ יבעל וכו'; אמנם מוצא הוא מקום להקל ולגמור את ימי המשתה תחילה, אף שעדיין לא בעל.

24 סי' שמ"ב ס"ק א'.

25 ואח"כ נוהג אבלות, וכל דבריו לעיל בסוגייתנו לגבי שאר קרובים שנוהג אבלות ברישא, אף שכנס ובעל לפני הקבורה, הם רק כשסיבת האבלות קדמה לכניסה, משא"כ הכא שסיבת האבלות מאוחרת לכניסה – שוב אין בכח האבלות לדחות את ימי המשתה.

26 ח"א, י"ט, סע' ז' אות י'.

[על דברי הרי"ץ גיאות כפי שמופיעים בנקוה"כ יש להעיר הערה:

נקוה"כ מסביר בדעת הרי"ץ גיאות, שכשמת המת תוך כדי ימי המשתה – ממשיך את ימי המשתה ואינו בועל עד שיעברו ימי המשתה וימי האבלות. ואינו דומה לסוגייתנו, שכונס ובוכל ואח"כ ימי משתה ואבלות, דבסוגייתנו – כיון שסיבת האבלות קדמה – יש צורך להתיר את הבעילה ע"מ לדחות את האבלות, דבכניסה לבד לא תדחה האבלות (כדברי השיטמ"ק לעיל), אבל כשכבר נשא – חלו ימי המשתה ושוב אין בכח האבלות לדחותם. משמע בפשטות, שכשאין צורך בדבר, מצד הקדמת ימי המשתה לימי האבלות – לא נתיר את הבעילה, וזה סותר את דבריו, כפי שמובאים בראשונים אצלנו, שאף בשאר קרובים כונס ובוכל ואח"כ נוהג אבלות ומשתה – והרי אין כל צורך בבעילה, שהרי בכל מקרה ימי האבלות קודמין ואעפ"כ כונס ובוכל?

הסביר לי הרב עמיאל נאומבורג, שאין כוונת הרי"ץ גיאות לומר שבמקרה שמת המת לאחר שכבר נשא **אסור** לאונן לבעול, דבאמת הרי"ץ גיאות לשיטתו דאונן מותר בתשה"מ, אלא הרי"ץ גיאות רק הסביר מדוע הוא לא **חייב** לבעול, ובזה יש הבדל בין סוגייתנו – שע"מ שיחולו ימי המשתה האונן **חייב** לבעול – לבין מקרה זה שאין צורך בבעילה (אבל אה"נ היא מותרת!). ועדיין הדברים צריכים עיון אצלני].

חוקות – מקורן והגדרתן

כעולה מסוגיית "פתח פתוח", כתובות זף ט'.

הרב זביאל מילר

הקדמה

סוגיית פתח פתוח, העוסקת בטענת הבעל כי ארוסתו בעולה (כך הוא טוען עם נישואיו), כוללת מצבים שונים – הן בטיעונים ההדדיים שבין הבעל לאשתו והן בהשלכות טיעונים אלו על גדריהם האיסוריים והממוניים.

המקרה הראשוני המופיע בתחילת הסוגיה הוא מקרה בו הבעל טוען בעקבות בעילת המצוה, כי פתחה של ארוסתו פתוח זה מכבר, ובא לברר (או לטעון) כי היא אסורה עליו, שהרי אולי נבעלה באיסור.

זה לשון הגמרא: "אמר רבי אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו. ואמאי, ספק ספיקא הוא – ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון. לא צריכא באשת כהן, ואיבעית אימא באשת ישראל וכגון דקביל בה אבוה קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד".

בשלב זה, הדיון הוא רק על דין האישה לבעלה הטוען, אם נאסרת עליו בעקבות טענתו או לא. בהמשך הסוגיה, דנה הגמרא האם חיוב הכתובה שנתחייב לה תקף במקרה שמוציאה בגלל סיבת איסור זו. אנו נבחן נקודה מסוימת הקשורה לדין האישה ולא לחוב הממוני. כמו כן, מודגש בראשונים (רא"ש, רשב"א ועוד) כי האישה מכחישתו על טענתו שפתחה פתוח או שהיא שותקת, אך אם היא מסכימה לדבריו ומפרשת מציאות זו באופן שלא נאסרה בבעילתה – כאן כבר נכנסים כללים שונים שלא נדון בהם כאן.

והנה, יסוד איסורה לבעל, הוא רק ע"פ דבריו בלבד (לשון רש"י¹: "ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו"), ומה שנאסרת עליו – זהו בגלל שאוסר אדם על עצמו את הנראה לו כחתיכת איסור. יש מקום לדיון לעצמו מה טעם אוסר אדם על עצמו, מה מקור הלכה זו ומהם גדריה ומגבלותיה, אך גם בזה לא נדון בדברינו אלה.

1 בד"ה "נאמן לאוסרה עליו".

כמו כן, ברור לגמרא (כמצוטט לעיל), כי גם כשנאמן לאוסרה – זהו רק במקרה בו ישנו ספק אחד ולא שני ספקות. טעם הדבר תלוי בהבנת המושג "שויא אנפשיה" שהוזכר עתה, ומוגבל – ממילא – למקרה שבו יש רק ספק אחד ולא ספק-ספיקא. רבות דנו באבחנה בין ספק לס"ס, ואין כאן מקומו.

אנו נדון כאן בשאלה נוספת שעוררו ראשונים – שהגמרא לכאורה מתעלמת ממעמדה של האישה לפני שהתעורר הספק, מחזקתה. זה לשון תוס' ד"ה "לא צריכא": "ויא"ת ונוקמה אחזקתה שהיא כשרה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה. וי"ל דאדרבה אית לן למימר דהשתא נבעלה דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה". וכן לשונו בד"ה "ויאי בעית": "ויא"ת ונוקמה בחזקת היתר לבעלה. וי"ל דאונסא קלא אית לה כדאמרינן בירושלמי אונסא יש לו קול, והשתא דליכא קלא הוי ליה רצון רובא ומיעוט אונס ורובא וחזקה רובא עדיף".

מהי חזקה ומה מקורה?

המקור לחזקה

ככלל, לחזקה יש מקור מפסוק, כמבואר ומפורש בחולין דף י': (המקור הוא בית המנוגע, שהכהן חולטו כי הנגע נראה בבית, ואין חוששין שמא הנגע השתנה קודם לסיום החליטה); מכך שיש פסוק, הווי אומר שמסברא לא היינו אומרים זאת. והנה, יש לבחון מדוע לא היינו מעמידים על חזקה רק מסברא.

נתבונן בכמה מצבים. ודאי שאם היה נתון מסוים ידוע וברור – אין צורך להסתפק סתם שמא הוא שונה ואינו קיים כבר. אם יש, דרך משל, מקוה בן ארבעים סאה, אין צורך לחוש כל פעם לפני טבילה ולבדוק בלא סיבה ברורה אם ישנם עדיין ארבעים סאה. וכך בכל הנהגות החיים, וסברא פשוטה היא, כי בלי זה לא ניתן לנהל חיים. ויותר, אין כאן רק עניין של חוסר יכולת כי אם מצב שהוא נכון לכתחילה; אנו דנים על המציאות ע"פ נתונים שעומדים מולנו, ואנו מחזיקים את נתוני העבר ודנים עליהם גם בהמשך. סו"ס, למה עלינו לחוש שמא נתונים אלו כבר לא רלוונטיים? כל עוד אין סיבה לומר שהשתנו הנתונים, הם עדיין קיימים ולפיהם אנו דנים. זו סברא פשוטה.

ועוד, אף אם מתעורר ספק על ודאיות נתונים קדומים אלו, עדיין מסתבר מסברא שאין לפסוק ע"פ הספק שאולי השתנו הנתונים. גם אם יש סיבה להסתפק, אין די לשנות

ע"פ ספק שאין בו ודאות, ואף זה מסברא. כי כל שלא השתנו הנתונים הקודמים והידוע לנו, עדיין הם במקומם.

לכן, הראשונים המבארים את נחיצות הפסוק ומפרשים את הדוגמא בה עוסק הפסוק², מביאים מקרה אחר – שיש ריעותא ממש על החזקה. ריעותא אינה רק ספק, כי אם מציאות חדשה; כגון, במקרה של בית המנוגע ונמצא בפועל כי הנגע חסר (לאחר שבעה ימים), האם נטהר למפרע? זהו החידוש – שלא. מבחינתנו הנגע קיים עד שידוע על חסרונו. וכאן כבר יש חידוש, שהרי ברור שהנגע חסר, ובכ"ז מתייחסים אליו כלא חסר.

על מנת להמחיש, נתבונן בדוגמא אחרת – טבל במקוה שהוחזק (ע"פ נתונים קודמים) ככזה שיש בו ארבעים סאה, וכשיצא מטבילתו הוברר כי המקוה חסר. כלומר, קיים נתון חדש, יש ריעותא (=החיסרון) ולא רק חשש או ספק. ממתי נחוש לחיסרון? זו החזקה המתחדשת מהפסוק (בשלב זה לא נתייחס לשאר החזקות הקיימות במקרה זה, רק נדון על עצם המושג חזקה). חידוש גדול יש כאן בפסוק, שהרי סו"ס – מצב נתון הוא שהשתנו הנתונים. באה אפוא החזקה וקובעת שהנתונים השתנו רק משעה שידוע לנו על השינוי; עד שעה זו, אנו דנים על סמך הנתונים הקודמים.

א"כ נגדיר: כל עוד לא ידוע מתי נשתנו הנתונים – והם נשתנו עובדתית – רגע הידיעה הוא רגע השינוי; עד אז דבר לא אירע³. כן בבית המנוגע, כן בחזקת המקוה, וכן לענין חציצה⁴ – שהטובל ומצא חציצה, הרי שהחזקה קובעת כי כל עוד לא ראינו חציצה זו – לא דנים על קיומה. וכן בסוגיין – "חזקת בתולה", אותו יסוד; אכן – פתחה פתוח (לדבריו, על בסיס "שויא", כמבואר), אך מבחינתנו היא בתולה עד שטוען שפתחה פתוח. היא בתולה כי זו חזקתה, חזקת הגוף.

חזקה דינית

אך רואים טפי: הנה, המאפיין את הדוגמאות שהוזכרו, הוא שהחזקה מתייחסת במדויק לנקודה המסופקת, המעורערת; כגון, האם אכן היא היתה בעולה? יש חזקת גוף שהיא בתולה – וכן בשאר הדוגמאות.

2 עי' תוס' נידה דף ב',; חולין דף י'. ועוד.

3 ובעומק הדברים – זהו פשט הרמב"ם בפיהמ"ש על נזיר פרק ט', משנה ב'.

4 חולין דף י'.

אבל מצינו גם מושג של חזקה דינית, חזקה שאינה מתייחסת ישירות לנקודת הספק. למשל, נתבונן בחזקה נוספת המודגשת ונידונת ביחש לבירור במקוה דלעיל; שהרי הוא טבל במקוה הני"ל כטמא, ויש לו עדיין חזקת טמא (מלבד חזקת גוף המקוה). והנה, הרי חזקתו כטמא מביעה עמדה עליו ולא על נקודת הספק, שהיא המקוה עצמו. הספק של המקוה הרי אינו קשור לטובל, ובכל זאת, קובעים עמדה – בעקבות ספק במקוה – לפי נתוני הטובל.

הפלא הוא – ור' שמעון שקאפ מאריך בזה בשערי יושר⁵ – הן מסברא, והן ממקור; בנוסף לצורך הסברתי שבזה, יש לזכור כי מקור חזקה זו הוא אותו מקור של בית המנוגע העוסק בחזקת גוף, וחזקה דינית מנלן?

וכן בסוגיין – החזקה הדינית קובעת שהיא כשרה לכהונה על אף הספק שהתעורר. ודוק, הוא טוען פ"פ (ואנו דנים זאת), והנה החזקה הדינית לא מתייחסת לזמן בעילתה כי אם לדינה. מה המקור?

כדי לומר שמקור שתי החזקות האלו הוא אחד – צריך להוסיף כאן עוד נקודה, ולפיה גם החזקה הדינית מתייחסת לספק. כיצד? מכאן אנו למדים, כי לפני משתמשים בחזקה, הרי שיש להגדיר קודם מהו הספק, מהו הנידון, מהי הנקודה המעוררת – ואז משתמשים בחזקה.

היחס בין חזקה לספק

כגון כאן, הספק הנידון אינו מתי היא נבעלה. שאלה זו כשלעצמה אינה מעניינת את ביי"ד ואינה נידונת כלל; הספק הוא, מה דינה לבעל לאור העובדה (על פיו) שפתחה פתוח. ביי"ד דן בה, בדינה, ולא רק במציאות הגופנית שלה כשלעצמה. וכיון שכך, יש שתי נקודות רלוונטיות: נתון אחד עוסק במה שידוע לנו עד כה על דינה, וזהו הרי חלק מהדיון. נתון נוסף, עוסק בהגדרתה העובדתית כחלק ממה שקובע את דינה.

והיסוד בשתי החזקות זהה, ולכן מקורן אחד (וסרה הערת ר' שמעון, ואולי זו כוונתו). כי עניין החזקה הוא השימוש בנתונים הידועים והקיימים, והשלכתם לספק המתעורר, ולכן גם החזקה הדינית היא משמעותית, היא עוסקת בנקודת הספק. אך אז צריך לומר עוד: הרי החזקה לא קובעת כיצד להכריע את הספק, אלא האם יש ספק;

⁵ שער ב', פרק א'.

החזקה הדינית מלמדת שהשאלה אינה על הספק, אלא – אם יש ספק. כביכול, היא כשרה ואין סיבה להסתפק, היא מנציחה את המצב הקודם לספק (ולקמן י"ג, בעניין חזקת האם אם מועילה לבת, בסוגיית "ראוה מדברת" – זו נקודה יסודית ובסיסית). בדברי התיבות⁶, וכן בקונטרס הספיקות⁷, משמע אולי שהחזקה מבררת, אך לדרך זו – לא כך.

מהו בירור? נתבונן במושגים נוספים: **עדות** – אינה הוכחה; עדות מראה עובדתית נתונים, מעמידה מקרה, ואין צריך כלל לברר יותר כי המקרה קיים. זה יותר מהוכחה. **רוב**, לעומת זאת, הוא סוג של בירור, אך לא הוכחה; זו קביעה לפי נתונים, כמבואר לקמן בסוף הפרק, אך יש בה בירור מסוים.

וחזקה? טוען התיבות, כי גם היא סוג של בירור. אך לדאמרן – חזקה דינית הרי ודאי שאין בה בירור, וכאמור, מקורה ומקור חזקת הגוף הוא אחד. ממילא חזקה אינה בירור, כי אם קובעת כיצד להתייחס לספק הנידון, ומהם הנתונים הידועים שלא השתנו. באופן אחר נגדיר – זו ה**נהגה**, ב"ד קובע כיצד לנהוג, לנהוג כפי שהיה עד כה⁸.

ולכן, עיין בש"ש⁹, שבתרי כנגד תרי וחזקה – החזקה משפיעה, כי זאת לא עוד עדות, זה לא עוד נתון¹⁰, ומכאן להשוות לתרי כנגד תרי ומיגו. ועיין גם בר' שמעון¹¹ לעניין רש"י בקידושין¹², בחזקת האם אם מועילה לבת כשהאם אינה נידונת כלל, וברור מסברא – דנים על הנהגה בבת, ומה לנו להנהגת האם (גם עניין זה מבואר טפי לקמן דף י"ג).

באילו חזקות יש להשתמש?

אך יש להוסיף ולהתבונן עוד: הרי רואים שלא תמיד משתמשים בכל החזקות, ולא תמיד משתמשים באותן חזקות.

כדוגמא – אם לעניין הטובל במקוה קובעת הגמרא בנידה את המושג "תרת" לריעותא", הרי שלא תמיד מתחשבים בזה (כמו בסוגיין, כמבואר עתה). ונבאר: הרי לעניין

6 סי' ל"ד ס"ק ט"ו.

7 כלל א', פרק ו'.

8 עי' ר' שמעון בשערי יושר שער ב', פרק ג', בהרחבה. ואולי זהו עומק דברי הרמב"ם דלעיל, פיהמ"ש נזיר פרק ט'.

9 שמעתא ו', פרק כ"ב; שמעתא ז', פרק ג'.

10 ועי' גם שר"ת רע"א סי' קל"ו.

11 שערי יושר שער ב', פרק ב'.

12 דף ט"ו. ד"ה "סמוך אהני".

מקוה אנו קובעים כי בנוסף לחזקת הגוף (=מקוה שהיה מלא) וחזקת הדין (=הטובל שהיה טמא), יש חזקה נוספת המצטרפת לחזקה הדינית – שהרי "חסר לפניך", חזקה נוכחית, ויש כאן אפוא תרתי. אך כאן, כשתוס' דן בחזקה הגופנית (=בתולה) כנגד הדינית (=כשרות), לא מצרף הוא את ה"הרי בעולה לפניך" ליצור תרתי לריעותא. ודאי שרואים שלא כל חזקה נידונה בכל מקרה.

נתבונן בעוד חזקה השייכת למקרה של מקוה. שהנה, אף שמשמעות יש לבירור ביחס לטהרות שנגע בהן, לא מתייחסים כלל להיותן בחזקת כשרות. ר' שמעון מתייחס ומתלבט בכך.

כותב הריטב"א בעירובין¹³, כי "אין לנו לדון חזקה אלא מדבר שהספק בא ממנו". נבאר: כיון שאיננו עוסקים בשאלת הוכחות וראיות, איננו מלקטים חזקות רק כדי לבסס ראיות, אנחנו עוסקים באיסוף נתונים הרלוונטיים לאופי ההנהגה; לכן, כדלעיל, יש קודם להציב את נקודת הספק הנידונה. וממילא, הספק הנידון אינו דין הטהרות, כי אם דין הטובל, ולכן אין – בנוגע לצורת ההנהגה – כל משמעות לדין הטהרות. זהו רק היוצא מכך, ולא הנידון.

ואולי לכן לא דנים כאן במושג "חזקת צדקות", כי אנו דנים בשאלת זמן הבעילה ודינה הנובע מכך (בעקבות טענת פ"פ). אם הספק כאן היה אם נבעלה כלל – אז היה מקום לברר את חזקת צדקותה, אך זהו לא הנידון, שכן היא נבעלה (לדבריו, פ"פ), והדיון הוא אם זו בעילה אסורה (אמנם ברא"ש יש מקום להבין שהוא דן על חזקת צדקות, ועניין זה יבורר לעצמו בבירור שיטת הרא"ש ביחס לסוגיית "ראוה מדברת", לקמן). ואז נותר לבחון, כפי שהערנו, מדוע כאן לא משתמשים בתרתי לריעותא (= "הרי בעולה לפניך", כפי שראינו שמתמשים ב"הרי חסר לפניך").

עוד על היחס בין חזקת הגוף לחזקה דינית

נתבונן במקור נוסף:

הגמרא לקמן דף ע"ה: דנה על מקרה שנמצאו פגמים באישה, ותובע הבעל לא לשלם לה כתובה בגלל מקח טעות. נקודת הדיון שם היא מתי נוצרו המומים, שהרי הוא אירסה וכתב כתובה על דעת שהיא לא בעלת מום, ונמצאו אח"כ מומים; הדיון ביניהם

13 דף ל"ו. ד"ה "רבא אמר" בשם הר"ם בר שניאור, וע"ש בהערות מהחזו"א באופן דומה.

הוא ממתי קיימים המומים, כשהנפקותא היא לתביעת מקח טעות. המשנה מחלקת בין מציאות בה היא נמצאת בבית אביה לבין מציאות שלא וכו'. בגמרא, ישנו דיון לפיו לרבי יהושע הסובר תמיד – בענייני תביעת מקח טעות בכתובה (לקמן י"ב:) – כי "לא מפיה אנו חייין" ודבריו מתקבלים, ממילא נסבור כן גם במקרה זה ומתקבלים דברי הבעל שהמומים קדמו לאירוסין.

מבארת הגמרא, כי מה שרבי יהושע לא הולך בתר חזקת גופה, ה"ז רק כשבא להוציא ממון מחזקתו. שהרי סו"ס יש לה חזקת גוף לפיו היא מחוסרת מומים וממילא המומים התאחרו לבוא ככל המאוחר (=לאחר האירוסין), רק שאין בכוחה – לרבי יהושע – להוציא ממון. אך אם אין חזקת ממון, מודה רבי יהושע לכוחה של חזקת הגוף.

והרי לכאורה פשיטא, סו"ס – חזקת הגוף היא מושג דאורייתא; לכן אומר תוס' שעיקר החידוש הוא בכך שחזקת הגוף עדיפה מחזקה דינית, כגון במקרה של מומים, שדוחה חזקת הגוף את חזקתה הדינית כפנויה. ולא מבואר מדוע. עוד יש לעיין גם בזאת – מדוע אין משתמשים בתרתי לריעותא (=הרי חסרה ופגומה לפניך).

היה אולי מקום לומר, שזהו גם הנידון בתוס' דידן. תוס' טוען, שגם כאן אין מקום לחזקה הדינית (=כשרות) בגלל חזקת הגוף (=בתולה), וכשם ששם אין התחשבות בריעותא השניה, אף כאן. בפנ"י משמע כאן¹⁴ (אף שבקונטרס אחרון¹⁵ לא ברור לו כך) – כי טענת תוס' בסוגיין, זהה לטענתו בדף ע"ה. כך או כך, לא מבואר מדוע לא מתחשבים בחזקה דהשתא (=הרי בעולה, הרי פגומה).

אך מ"מ, טרם נתבונן בסברת התוס' ע"ה: , ניווכח לראות שכאן קשה מאוד לבאר באופן זה (כלומר – נצביע על כך שתוס' לא טוען כאן שחזקת הגוף דוחה את החזקה הדינית), שהנה התוס' הבא, העוסק במקרה של בת פחות מגי וקיבל אביה קידושין, שישנו רק ספק אחד, אם באונס או ברצון, מקשה – והרי יש חזקת כשרות שהיא מותרת לבעל, ומתרץ – יש רוב שהיה ברצון (כלומר, אין חזקת כשרות). מקשה מיד תוס' – לפ"ז כבר אין כאן ס"ס כי נפשט הספק אם באונס או ברצון, ובכל מקרה נותר ספק אחד אם תחתיו או לא, ואין צורך להעמיד הסוגיה רק במקרים של ספק אחד, כי בכל מצב זהו ספק אחד (ומתרץ, זהו רוב דרבנן, ואכמ"ל בזה).

14 ד"ה "בא"ד ו"ל דאדרבא".

15 אות כ"ז.

עתה דוק (וכבר העיר על כך הפני"י בתוס'¹⁴) – הרי את אותה שאלה היה על תוס' לשאול במקרה הראשון; קרי, כיון שחזקת הגוף מבטלת (כך לכאורה) את החזקה הדינית, הרי שהיא בתולה, ונותר תמיד רק ספק אחד, וא"כ ניתן להעמיד בס"ס כי נותר תמיד ספק אחד: מכך שתוס' לא מקשה כן, נראה להסיק כי תוס' לא טוען שחזקת הגוף מבטלת את חזקת הכשרות, אלא שכנגד חזקה כזו יש את השניה, ואין זו מבטלת את חברתה (ולכן יש ספק שקול)¹⁶.

ויש א"כ לעמוד על שתי הנקודות שהוזכרו:

הראשונה – מדוע בדף ע"ה מתבטלת החזקה הדינית כנגד חזקת הגוף;

השניה – מדוע מתעלמת הגמרא כאן ובדף ע"ה מהחזקה דהשתא, ויהא תרתי לריעותא.

קודם שנבחן מהו התרתי לריעותא, נעיין שנית בתוס' ע"ה. ניתן לבאר כך – הרי כבר אמרנו, כי יסוד החזקה הוא ההנהגה, המשך ההתנהגות באופן שלא בא לפשוט ספק כי אם לקבוע שאין מה להסתפק. ואשר על כן אמרנו, כי לא בכל חזקה ניתן להשתמש, שהרי רק אותן חזקות המתייחסות להתנהגות הנידונת, רק הן הנידונות; והיינו, עלינו לבאר קודם מהי הנקודה המסופקת והנידונת, ולנהוג בה מכח החזקה.

וכאן אומרים יותר – לא כל מה שנהגנו עד כה סביב השאלה, הוא הכרחי להמשך.

כלומר, יש לבחון מה רלוונטי לקביעת ההנהגה.

ועל כן – בנידון הפ"פ, כבר ביארנו כי ביי"ד אינו דן באופן עקרוני וסתמי על מציאותה הגופנית. לא זהו הנידון ולא בזה מתעסק ביי"ד; ביי"ד דן על דינה, אם היא נבעלה ונפגמה באופן שאוסר אותה. אשר על כן, שתי הנהגות מקבילות כאן, וכל אחת רלוונטית – מעמדה הדיני ומציאותה הגופנית, כל אחת בהנהגתה קובעת עמדה להמשך ההנהגה, והחזקות מנוגדות.

אבל בדף ע"ה הנידון הוא באשר לקביעתו כי מקחו היה מוטעה; אף שנכון הוא שהיא בחזקת פנויה עד שישתבר לא כך, אין לזה רלוונטיות להתנהגות ביחס לשאלה אם מקחה היה מוטעה בגלל המומים. הנידון אינו אם נתקדשה, אלא אם נתקדשה בטעות בגלל הסתרת מידע על מומיה. זו טענת תוס', שחזקת הגוף היא העיקרית. אבל כאן, שתיהן מקבילות ושוות.

¹⁶ עי' גם רמב"ם הל' איסורי ביאה פרק י"ח.

עתה יש לשאול, מה ביחס לתרתי לריעותא, לצירוף של החזקה דהשתא. ויש צורך להבין מהי חזקה דהשתא וכיצד נעשה צירוף החזקות.

תרתי לריעותא

מהו צירוף זה? מדברי רע"א בדו"ח כאן (המאריך בבירור העניין), עולה כי זהו צירוף ממשי; כביכול, שתי חזקות המצורפות זו לזו, כוחן גדול מחזקה בודדת. על סמך זה קובע ומחדש בסוגיין ("סברא חדשה"), כי לכן כאן אין תרתי לריעותא – מחמת שא"א לצרף, כי הצירופים כאן בנויים על מעין סתירה פנימית. ביאור כוונתו: במקוה, מצרפים את חסרון המקוה הנוכחי ("חסר לפניך") לטומאת הטובל, ואין כאן קושי בצירוף. אך במקרה של פ"פ – א"א לצרף את חזקת כשרותה לעובדת היותה בעולה, כי מה שהיא בעולה, זה אומר שהיא נבעלה בעבר, וחזקת כשרותה דוחה את בעילתה, לכן אין צירוף. א"כ זו נקודת המוצא: ה'תרתי בנוי על צירוף המחזק את כח החזקה.

מסברא, העניין דורש הסבר טפי, כי מאחר והחזקה אינה באה לברר כי אם ליצור כלים התנהגותיים, מה כוחו של הצירוף בכללי הנהגה? בפרט שה'תרתי' יוצר ודאות דינית (כך רואים בפסיקה ברמב"ם¹⁷), והרי שאין כאן רק צורה של הכרעה.

לש"ש¹⁸ כיוון שונה במקצת, לפיו החזקות מבטלות זו את זו, ונותרת השלישית. הדבר טעון הבהרה והסבר – מה מקור חישוב זה ומה ההכרח לעשותו כך – אך מ"מ מאיר בדבריו הש"ש נקודה מאוד חשובה שיש לשים אליה לב: הוא מעמיד את החזקה קמייתא כנגד החזקה הנוכחית דהשתא, של "חסר לפניך". כיצד ניתן להבין זאת? וכי החזקה קמייתא לא קובעת בעצם מהותה שאין חזקה דהשתא?! הרי זהו לכאורה מה שהחזקה מלמדת! יתר על כן, יש כאן לכאורה צמד מילים סותר, כי חזקה איננה מושג הווי. יש אפוא צורך לברר קודם מהי חזקה נוכחית זו¹⁹.

17 הל' מקוות פרק י', הלכה ו'.

18 שמעתא ג', פרק ט"ז.

19 באופן שונה קצת, מחדש הש"ש (שמעתא ב', פרק ב') מהו המושג תרתי וכו'; לדבריו, נאמרה הלכה זו במקוה, כי במקוה זאת לא ממש חזקת גוף (לעומת חזקתה בלא מומין), במקוה שאני, כי השינוי הוא במים ולא במקוה. וק"ק לי בזה, וכבר העירו עליו ר' שמעון בשערי יושר שער ב', ריש פרק ג', הקובץ שיעורים אות ר"ס ועוד.

ר' שמעון בשיעוריו כאן²⁰, קובע יסוד המבסס טפי את החזקה דהשתא. הרי מסברא, יש היגיון בחזקה דהשתא, היגיון הפוך (אך מקביל) לחזקה קמייתא. כלומר, הרי היסוד של חזקה קמייתא מבוסס על כך שמה שידוע לנו עד שלשום – ידוע גם אתמול וממילא גם עכשיו. והיינו, בזמן ההתחלה (שאו היה לנו מידע) היה נתון ידוע וקיים, ואין סיבה שהשתנה אח"כ, וכן הלאה עד שידוע שהשתנה. ובעצם, את אותו היגיון נוכל להפעיל גם בכיוון הפוך: דהיינו, אם אנו נחשפים עכשיו לנתון חדש, יש להניח שהוא היה מקודם, וכן הלאה, עד נקודת ההתחלה בה ידענו על נתון קודם.

אמרה תורה – חזקה קמייתא היא העיקר.

טוען ר' שמעון: לא בכל מקום. והיינו, יש לחלק בין מקרה בו המציאות משתנה מעצמה, לבין מקרה בו המציאות משתנה מכח סיבה מעשית היוצרת שינוי זה.

במקוה, המים נחסרים מעצמם. ולכן סברא יש שנלך אחר חזקה קמייתא, וכך הקביעה העקרונית. אך כשיש עם החזקה דהשתא גם עוד חזקה, אנו מצרפים, וזהו היסוד בתרתי לריעותא (נשמע מכאן כי ה"תרתית לריעותא" בנוי על צירוף, אף שבשערי יושר הדברים לא כ"כ מודגשים בלשון זו). ואילו בסוגיין, השוני לא נעשה מעצמו; האישה הופכת לבעולה בעקבות מעשה בעילה, המעשה קובע שינוי, ולכן – אז כבר לא דוחים את המעשה אחרה וכבר אין משמעות לחזקה דהשתא.

כאמור, מהלך זה בנוי על צירופים, וננסה לבחון אפשרות שונה במקצת. החזו"א מתבטא²¹, כי חזקת המקוה חלשה בגלל חזקה דהשתא, אין צירוף כי אם הקלשה של החזקה. בדרך זו ננסה לילך.

חזקת פנויה

נעיין קודם בביטוי המופיע ומוזכר בתורא"ש בסוגיה דלקמן²²; מדוע חזקת הגוף עדיפה מהחזקה הדינית? כותב הרא"ש, שאין די שם בחזקת פנויה, כי היא "עומדת לינשא". האם זהו מושג של חזקה העשויה להשתנות? יתכן אף טפי. היינו, ע"פ מה שביארנו מקודם בביסוס המושג חזקה קמייתא – הרי החזקה מבוססת על כך שהשאלה שמתעוררת היום התעוררה גם אתמול וכו', וכך יש לנו נתון קודם. כלומר, אנו שואלים

20 בשיעור השני.

21 אה"ע, סי' פ', ס"ק כ"ו.

22 דף ע"ה:

מתי היא נבעלה, ובעצם גם אתמול יש לשאול אם היא בתולה או בעולה וכו', עד שאנו מגיעים למעלה – לידיעה הראשונית שהיא בתולה – וידיעה זו מלווה אותנו עד כה.

היסוד הוא, שאותה שאלה שאנו שואלים היום ואתמול – שאלנו גם קודם וכו', וכיון שהיה ידוע שזה מוחזק, זו התשובה הקדומה וזו התשובה גם עכשיו. השאלה זהה, והמענה זהה. טוען התורא"ש: אין נכון לומר כך בפנויה, שהרי היא עומדת להינשא, וכל יום זו שאלה לעצמה; אנו לא יכולים לטעון שהיא פנויה היום רק מכיון שגם אתמול היתה כזו וכו', כי כל יום אולי נישאה וכל יום יש שאלה חדשה לעצמה. חזקת הפנויה אינה נכונה כאן, אין חזקה דינית במה שעומד להשתנות (אבל חזקת הגוף יש, רק חזקת פנויה הוא מושג לא נכון), וזו כוונת תוס' (לתורא"ש) לקמן ע"ה.

בדרך זו, לפי היסוד של הרא"ש, נבאר את ההמשך.

חזקת סכין כשרה לעומת חזקת מקוה

נעיין קודם בסוגיה נוספת בחולין²³, וזו תמציתה: הדיון הוא על השוחט בהמה, והסכין נמצאה פגומה לאחר שהמשיך להשתמש בה. הספק הוא אם נפגמה קודם לשחיטה הראשונה, או שנפגמה לאחריה תוך כדי טיפול בעצמות ששברוה ופגמוה. נחלקו בגמרא: לרב חסדא – תולים בעצמות והשחיטה כשרה, כי אין ספק מוציא מידי ודאי. ולרב הונא – תולים בעור, והשחיטה פסולה, כי הבהמה בחזקת איסור. הגמרא משווה זאת למקרה של הטובל ונמצאה עליו חציצה לאחר הטבילה, שלא עלתה לו הטבילה שמא החציצה קדמה לטבילה. מקשה הגמרא לרב חסדא: מדוע לא נאמר גם כאן שהחציצה באה לאחר שטבל? ומתרצת, שכאן היא שחוטה, ואין (לרב חסדא) חזקת איסור, שהרי שחוטה לפניך. מקשה: נימא גם בטבילה, הוא טבל ואין משמעות לחזקת טומאתו. ומתרצת, כי בטבילה יש ריעותא – החציצה. מקשה, אף כאן יש ריעותא – הפגימה בסכין. ומסיקה: הריעותא בסכין ולא בבהמה, וכלפיה – היתה שחיטה, והקושי הוא מתי נפגמה הסכין. בטבילה לעומת זאת, א"א לומר שהיתה טבילה, כי זו גופה השאלה²⁴.

אולי היסוד יבואר ע"פ דרכנו עד כה. נניח קודם כי המושג של "אין ספק מוציא מידי ודאי" הוא נכון גם בשלב זה. אנו דנים את המציאות הקיימת וממשיכים לנהוג על

²³ דף י'.

²⁴ ועי' רש"י.

פיה. והנה, כשאדם טובל כשיתכן ועליו חציצה, הרי שיש לנו חוסר ידיעה על **עצם טבילתו**, שהרי טובל בהיותו טמא, אך ספק אם נגדיר זאת כטבילה; הספק הוא במעשה הטבילה. אך בשחיטה, התעוררה שאלה על **הסכין**; לנו ידוע שהיתה שחיטה ועכשיו מתעורר ספק על הסכין, לכן נדון על הסכין אחרי שאנו דנים על השחיטה. ובסכין עצמה – אין ספק מוציא מידי ודאי, איננו מתחשבים באיסור הבהמה תוך כדי הדיון על הסכין. דוגמא אפשרית הדומה לטבילה: אם נשחטה בהמה ואח"כ יש ספק על סימן טריפה הנמצא בה, אם הוא קדם לשחיטה או שאינו סימן טריפה כי בא לאחריה; במקרה זה, הספק הוא על מעשה השחיטה, כי הספק בבהמה גופא.

חסר ואתאי

אך ישנו מקרה נוסף המוזכר בתוס' בחולין²⁵, ויש לעיין מה בינו לבין שחיטה; היינו – המקרה שכבר הוזכר לעיל לעניין מקוה שנמצא חסר וכו', שם אומרים 'תרתני', כי "חסר לפניך". והנה בפשטות המקרה מקביל, שהרי הוא טבל כדון (=כדרך שהבהמה נשחטה), ועתה יש שאלה על המקרה (=כדרך שיש שאלה על הסכין). נקבע אפוא שהטבילה היא מצב נתון כי לא בה הריעותא (=כדרך שהשחיטה היא נתונה כי הריעותא לא בה), וממילא – נקבע שעלתה טבילה, שהרי נתעלם מהמושג העכשווי במקוה, ונדון על טבילתו קודם, וממילא אז אין מעמד לטומאתו (=כדרך שאין מעמד לאיסור הבהמה). מה אפוא השוני בין המקרים?

מתרץ תוס': "חסר ואתאי" שייך במקוה ולא בסכין. נבחר: מושג זה מקורו בנידה²⁶, כהסבר לשאלה מתי אומרים "חסר לפניך" (כתנאי לחזקה דהשתא, כך הבין תוס' בחולין²⁷ וכן תורא"ש כאן בסוגיין²⁸. אף שתוס' בדף ע"ה ספק אם זו כוונתו, כי מעורר במומים את התרתי לריעותא אף שאין שם "חסר ואתאי". וצ"ב). מחדש תוס' כי "חסר ואתאי" זה, משפיע גם על החזקה דהשתא.

נאמר זאת בדרך אחרת:

25 דף י'. ד"ה "סכין".

26 דף ב':

27 דף י'. ד"ה "סכין".

28 ד"ה "ואי בעית אימא".

במקוה, בגלל ה"חסר ואתאי", אנו דנים על הטובל ועל המקוה ביחד, מצב הטובל (=חזקת דינו כטמא) נלקח בחשבון כשדנים על טבילתו. אך בשחיטה שאין "חסר ואתאי", דנים על הבהמה כשלעצמה בלא לדון על הסכין; חזקת הבהמה האסורה אינה נלקחת בחשבון כשדנים על השחיטה, כי מבחינתנו – היתה שחיטה, רק אח"כ דנים על הסכין. כלומר: הדיון הוא מתי מה שהתחדש עכשיו משפיע על מה שנעשה קודם, ואם יש השפעה, אז דנים על החזקה הדינית. זהו המקרה של מקוה, שיש בו השפעה לחסרון העכשווי על עצם הטבילה, ולכן מתחשבים ודנים לפי חזקת דינו הטמא. מה הפשט?

נראה לכאורה לבאר, ע"פ התוס' רא"ש שהוזכר לעיל לעניין חזקת פנויה. והיינו, שחזקת פנויה אינה קיימת באופן מלא, כי אינה משפיעה באופן ברור על ההווה. שהרי הידיעות של אתמול אינן משפיעות על הידיעות היום, כל יום צריך ידיעה חדשה, כי עומדת להינשא, ולכן חסר ביסוד החזקה. כך כאן – במקוה, החיסרון מתמשך; כלומר – הידיעות שהיו הן כבר לא נכונות היום, יש כל יום שאלה חדשה אם המקוה חסר. על כן, השאלה נשאלת – אם כלל היתה טבילה; שהרי יש חזקה דינית שהוא טמא, ואין הכרח שהיתה טבילה, שהרי החיסרון הקיים מלמדנו שיתכן והוא כבר היה פעם, ואין הכרח לקבוע שמה שהיה – ממשיך והווה. זהו ה"תרתני לריעותא", היינו החזקה דהשתא מכריחה אותנו לקבוע שיש לדון על החזקה הדינית לפני החזקה קמייתא. זהו התרתני – לא צירוף, אלא בירור כח החזקה הדינית והכרחיות השימוש בה.

אך בשחיטה, הרי נכון שהסכין פגומה, אך צריך מעשה לפוגמה. אין "חסר ואתאי", הידיעות של אתמול משפיעות על היום, כי כל יום שואלים את השאלה של אתמול. וא"כ, אין סיבה לומר שלא נשחטה, ומה לנו חזקת דינה כאסורה. אין חזקה דהשתא שמעוררת את החזקה הדינית, וממילא – דנים קודם על חזקה קמייתא, והרי נשחטה.

זהו היסוד המתברר בעקבות תוס' בחולין בהבנת ה'תרתני'.

תרתני לריעותא בסוגיין

מעתה לסוגיין: המציאות כאן מאוד מיוחדת, ויבואר.

מחד, אין כאן "חסר ואתאי", המעבר למצב של בעולה הוא מחוסר מעשה (נקודה שמודגשת בר' שמעון). ויותר, למותר לציין שא"א לומר שכל בתולה עומדת להיבעל,

כלומר, מה שידוע לנו אתמול משפיע על ידיעתנו היום וכו', זו שאלה זהה. לכן החזקה הנוכחית (=בעולה לפניך) לא יכולה כלל לקבוע כי צריך להתחשב בחזקה הדינית, כי צריך לדון רק על הדין שלה. את זה לא אומרים, אין כאן משקל לחזקה הנוכחית.

ממילא, העיקר כאן הוא החזקה הראשונית, חזקת בתולה. אלא, שא"א לנתק את הדיון בדינה מהדיון בגופה, שהרי זהו אותו דיון, זהו גוף אחד ושאלה אחת; בשחיטה, אנו מפרידים בין הסכין לבהמה, אלו שתי שאלות שונות, אך כאן זהו אותו דיון. א"כ, מחד – חזקת גוף, מאידך – חזקה דינית, ונשאר בספק²⁹.

29 יש להוסיף, כי אולי זהו ה"אדרבה" בתוס'. ונעיר כאן, כי לא עסקנו בעניין נוסף: ברמב"ם יש לכאורה סתירה ממקוה לחבית. עי' מל"מ הל' מקוות (פרק י', הלכה ו'); ש"ש שמעתא ג', פרק ב'; שערי יושר שער ב', פרק ג' ועוד.

"תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה" וכו'

כתובות דף מ"ו:

הרב אילן מורכסקי

חכמים תיקנו לאישה תחת בעלה זכויות וחובות, ותלאון אלו באלו: תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה, פרקונה תחת פירותיה וקבורתה תחת כתובתה. יש לעיין אם כל אחד מזוגות התקנות הנ"ל הוא בעצם תקנה אחת, או שמא שתי תקנות, או אולי שלוש תקנות. ובקצת פירוט: תקנה אחת – כלומר, האחת היא התקנה העיקרית, אלא שע"מ להוציאה לפועל בתכלית שלמותה, ראו חכמים לתקן תקנה נגדית, שתסייע כאמצעי לתכלית זו. ולדוגמא: פרקונה עיקר ופירות לבעל, דאם לא כן, ממנע ולא פריק; מזוני עיקר ומעשה ידיה לבעל משום איבת מזונות, שכל יום יטריחה לבי"ד במזונות (וזוהי דעת רוב הראשונים). או שמא שתי תקנות הן – כלומר, האחת היא התקנה העיקרית, אלא שקיומה המחודש הפר את איזון הזכויות, כך שנוצרה סיבה לתקן גם לטובת הזולת. ולדוגמא: אם נאמר שפירות עיקר, על כורחנו, שתיקנו פרקונה, כדי שלא תיווצר איבה של קטטה. ואולי גם מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה של קטטה (והיא דעת הרשב"ם). או אולי שלוש תקנות המה – כלומר, לכל אחת משתיהן טעם מספיק בפני עצמה, אלא שחכמים ראו לתקן תקנה שלישית והיא להכפיף את שתי התקנות זו לזו (והיא דעת הרמב"ם).

תמצית סעיפי המאמר

א. הצבת השאלה: מה טעם ומהו גדר התלות שקבעו חכמים בתקנותיהם בברייתא – תיקנו מעשה ידיה תחת מזונות, ופירקונה תחת פירות, וקבורתה תחת כתובתה (=ירושת נדונייתה)?

ב. אפשר שהברייתא באה להשמיענו שאין האישה יכולה לומר "איני ניזונת ואיני עושה" (לריש לקיש).

ג. אפשר שהברייתא באה להשמיענו מילתא בטעמא, שזכויות הבעל בפירות, במעשה ידיה ובירושתה הן מלאות, בניגוד למחשבה שהיינו שומרים תוצרותיה אלו במידת מה לטובת האישה.

ד. לדעת הרשב"ם – באה הברייתא ללמדנו את עיקריות תקנת פירות ומזונות, וממילא את יכולת האיש לומר 'איני נוטל פירות ואיני פודך', ואת יכולת האישה לומר "איני ניזונת ואיני עושה".

ה. הרוב הראשונים – באה הברייתא ללמדנו אם אפשרית הפקעת זכות הזולת על ידי ויתור על זכות בן הזוג עצמו, ביחס לכל אחת משלושת זוגות התקנות, ושאפשרות ההפקעה היחידה היא: "איני ניזונת ואיני עושה".

ו. נראה שכלל הברייתא בעצם מפורש במשנה בראש פרק אלמנה ניזונת, ומובנו: כאשר יש חיוב במזונות, יש זכות במעשה ידיה, וכשאינן זכות בירושתה אין חיוב בקבורתה.

ז. לכאורה פרקונה תחת פירות כתוב במשנה בדף מ"ו: ומבואר בגמרא שתקנת פירות היא בשביל תקנת פרקונה, שאם לא כן הבעל "מימנע ולא פריק".

ח. ארוס אינו יורש הנדוניה, ועל כן אינו חייב בקבורת ארוסתו, אף שמרוויח כביכול בזה שאינו משלם עיקר כתובה.

ט. כולה חדא תקנתא. תכלית התקנות היא טובת וזכות האישה, ולשם כך תיקנו זכויות לבעל, כאמצעי לכך שזכויותיה יהיו שלמות. ממילא, ככלל, קיום או העדר זכותה הוא סיבה לקיום או העדר זכותו; ולאידך גיסא, קיום או העדר זכותו הוא סימן לקיום או העדר זכותה. מזוני עיקר, ומעשה ידיה משום איבת מזונות, שלא יטריחה כל יום לבי"ד במזונות; ופרקונה עיקר, ופירות משום "מימנע ולא פריק".

י. לדעת הרי"ף – החיוב בפרקונה הוא עד הגירושין, וזו הסיבה שזכאי בפירות עד אז. לדעת הרי"ף (לר"ל), בנתן עיניו לגרשה – בכתיבת הגט איבד זכות פירות, וסימן הוא שכבר אין חיוב בפרקונה.

יא. מעשה דתורתנית; נתן עיניו לגרשה – איבד זכויותיו, וממילא סימן הוא שאיבדה זכויותיה.

יב. לדעת הרשב"א – היבס, כיון שאינו חייב בפרקונה, לכן אינו זכאי בפירות.

י"ג. מורדת, באובדן כתובתה מאבדת זכויותיה, וממילא איבד הבעל זכויותיו, פרט לירושה דאורייתא.

י"ד. לדעת הרשב"א בב"ש – המורדת אמנם מאבדת זכויותיה, אבל הבעל לא איבד זכויותיו.

ט"ו. לדעת הבית יעקב – מורד מאבד זכויותיו, אך לא האישה.

ט"ז. לדעת הר"ן – יבם אוכל פירות, אף שאינו חייב בפרקונה.

י"ז. כאשר יש לבעל זכות בירושתה, במעשה ידיה ובפירות, אף שבפועל אין זוכה בדבר, לא איבדה זכויותיה.

י"ח. לדעת הרשב"ם – פירות עיקר, אלא שסיבב לתקן פרקונה (משום איבת קטטה), ולכן יכול לומר 'איני נוטל פירות ואיני פודך'. ויתכן שלדעתו כל התקנות השניות אינן אמצעי אלא מסובבות. ומזוני עיקר, ומעשה ידיה משום איבה, דהיינו איבת קטטה.

י"ט. לדעת הרמב"ם – שלוש תקנות המה (חת"ס): חיוביו, זכויותיו, ועוד תיקנו חכמים מעשה ידיה כנגד מזונותיה וכו', ולכן יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה. וצ"ע למה תיקנו לתלות פרקונה תחת פירות וירושתה תחת כתובתה, ולא הניחו כתקנות עצמאיות.

כ. לרמב"ם – מזונות דאורייתא, תוכנן שעבוד על הפעולה לזון, ומשום תקנת חכמים דמעשה ידיה תחת מזונות, נחשבים מזוני כתנאי כתובה וקבלו צביון של חיוב ממוני הגורר שעבוד נכסים (על פי הסמ"ע).

כ"א. לרמב"ם – ע"י תקנת חכמים דמעשה ידיה כנגד מזונות, נחשבים המזונות תנאי כתובה – לעניין תנאי כתובה ככתובה, נ"מ למוחלת שמחלה אף מזונות נשואה (ע"פ האור שמח). לרא"ש ולר"ן, תקנת הברייתא: מזונות תחת מעשה ידיה וכו', אינן בכלל תנאי כתובה, וכן נראה ברש"י, ואין כן דעת הרמב"ם.

כ"ב. עלה בידינו...

א. המשנה בכתובות¹ עוסקת בהבדלים שבין זכויות וחובות האב כלפי בתו, לבין זכויות וחובות הבעל כלפי אשתו, ואומרת: "נשאת – יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה וחייב במזונותיה ובפרקונה וקבורתה".

ובגמרא²: "תנו רבנן תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה (כלומר תחת הנדוניה שהכניסה לו והיא כתובה בטר הכתובה, והוא יורשה לאחר מותה. רש"י³), לפיכך בעל אוכל פירות". ותמהה הגמרא: "פירות מאן דכר שמייהו? חסורי מחסרה והכי קתני: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה ופירקונה תחת פירות וקבורתה תחת כתובתה, לפיכך בעל אוכל פירות". שואלת הגמרא: "מאי לפיכך? מהו דתימא מיכל לא נכלינהו, אנוחי ננחינהו (עד שלא יהא לו במה להתפרנס ואז יקחם. תוס"י⁴) דאם כן מימנע ולא פריק (פירוש: אם יאכל את הפירות – לא יהיה לו במה לפורקה, או שלא ירצה לפורקה כי יאמר 'פדי עצמך בכסף פירותיך'), קמ"ל דהא עדיפא זימנין דלא מלו ופריק לה מדידיה" (פעמים ששווי הפירות נמוך מהסכום הדרוש לשחררה, וע"כ ניתן לו לאכול אותם כך שילך ויוציא מכיסו כמה שנצרך).

עוד שואלת הגמרא: "ואיפוך אנא" (אולי תיקנו מזונות תחת פירות ופרקונה תחת מעשה ידיה, ונפקא מינה דאי אמרה איני ניזונית ואיני עושה לא כלום קאמרה. רש"י⁵), ומתרת: "תיקנו מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי" (מזונות ומעשה ידיה מצוין, אך שבויה ואישה שיש לה נכסי מלוג לא שכיחי. רש"י⁶).

ובתוד"ה "ירצה"⁷: "פירות ופרקון מצוין יותר מכתובה וקבורה לפי שאלו אינם אלא פעם אחת כל ימיה, אבל פירות ופרקון אפשר להיות כמה פעמים". ובפירושם לשיטת רש"י שם, שסובר שתיקנו בכל אופן רק חד פדיון לבעל ולא יותר, כתבו שפירות ופרקון אינו שכיח אבל קבורה חשיבא מצוי לפי שהנשים ממהרות למות מן האנשים כדאמר בירושלמי (וכן פְּתוּבָה מצוי). עד כאן מהלך הגמרא.

והנה, יש להתעורר ולשאול מאי קמ"ל הברייתא (והגמרא המביאתה) "תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה ופירקונה תחת פירות וקבורתה תחת כתובתה", וכי לא ידענו הני תלת חיובים ותלת זכויות של הבעל ביחש לאשתו? הלא מפורטים המה במשנת דף מ"ו: ובעוד משניות טובא!⁸. וכי באה הברייתא לומר שטעם תקנת זכויותיה הוא מסובב

2 דף מ"ז:

3 שם ד"ה "תחת כתובתה"; ריש תוד"ה "שאיך", לקמן דף נ"ג.

4 ד"ה "אנוחי". ועי' ריטב"א (יזכר להלן אות ג').

5 ד"ה "ואיפוך אנא".

6 שם בסוף הדיבור.

7 דף נ"ב.

8 כגון עניין מעשה ידיה במשנת נ"ט: ומשנת ס"ד: היותו יורשה במשנת פ"ג. "ואם מתה יורשה", ומשנת ס"ה: "וירושתה" (עי' ש רש"י ותוס'), משנת מ"ו: (עי' ש רש"י ד"ה "בחייה" וד"ה "יתר")

מתקנת זכויותיו (שכן מבואר לקמן דף נ"ח: שמשמעות הלשון "תקנו מזונות תחת מעשה ידיה" היא שמעשה ידיה עיקר)? אף אם נאמר שכן האמת, מה הנפקא מינה? שהרי פשוט שאין הברייתא מספרת לנו את המניע לתקנת זכויותיה בלא שיש נ"מ, וכמשמעות לשון הברייתא: "תיקנו" וכו', משמע שתיקנו וחיידשו כאן דבר מה.

ב. רש"י כתב⁵: "מזונות תחת פירות ופרקונה תחת מעשה ידיה, ונפקא מינה דאי אמרה איני ניזונית ואיני עושה לא כלום קאמרה", ומשמע שזה חידוש הברייתא – שיכולה להפקיע מעשה ידיה מבעלה באומרה "איני ניזונית ואיני עושה"⁹. אלא שזו אכן דעת רב הונא אמר רב¹⁰, וכך נפסק גם לקמן¹¹, אבל דעת ריש לקיש שם¹² אינה כן: "ופליגא דריש לקיש דאמר ריש לקיש כו' מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה", וכן רבי יוסי בר חנינא, מסקי תוד"ה "רב הונא"¹³ שפליג אר"ה, שכן ס"ל שמורדת ממלאכה שמה מורדת. ולא נזכר בשום מקום בגמרא שברייתא ד"תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה" לא אזלא כר"ל או שתויבתא מינה על ר"ל, ואם כן כיצד לומד ר"ל (ורייב"ח, לתוס' הנ"ל) ברייתא זו¹⁴?

והנה בתוד"ה "תיקנו"² כתבו: "תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה – בפ' אע"פ¹² דקאמר רב הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר כו' ופריך מהכא ומשני אימא תקנו מעשה ידיה תחת מזונות. והשתא ריש לקיש דפליג עליה התם ואמר מעשה ידיה עיקר אינו מגיה ברייתא דהכא, אלא שונה תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה. ולכאורה לדידיה יכול הבעל לומר לאשתו צאי מעשה ידיך למזונותיך, ואע"ג דלא ספקה, כיון דקסבר דמעשה ידיה עיקר. אבל אי אפשר לומר

ומשניות ב"ב ק"ח. וקנ"ח. קבורתה במשנת צ"ה: (וע"ש רש"י ותוס'), מזונותיה במשניות ס"ד: ע'. ונ"ז. פרקונה במשנת נ"א. ופירות במשניות ע"ט, ע"ט: ופ"ג.

9 עי' דף פ"ג. תוד"ה "כדרב כהנא".

10 דף נ"ח:; דף פ"ג. ועוד.

11 דף ק"ז:

12 דף נ"ח:

13 דף ס"ג. ולא כדעת הר"ן שם ובדפוסים כ"ג: וכ"ד. בדפי הרי"ף.

14 אמנם דעת הגר"א (אה"ע סי' פ"א ס"ק ב') היא שר"ל מודה לר"ה, ופליג רק ביחס ליכולתה להפקיע מידי מותר מעשה ידיה באומרה "איני נוטלת מעה כסף ואיני נותנת מעשה ידי".

כן כדמוכח בריש המדיר¹⁵ ובפ”ק דגיטין¹⁶ דבלא ספקה חייב לזונה¹⁷. וצ”ל דלא אמר ריש לקיש דמעשה ידיה עיקר אלא לענין שאינה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה”.

על פי דברי תוס’ ניתן לומר, שלר”ל הברייתא אשמועינן (בהיותה לא מוגהת) שאין האישה יכולה לומר ”איני ניזונת ואיני עושה”, לאפוקי מסברת רב הונא א”ר; שבלא הברייתא היינו עשויים לסבור שמזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה, כר”ה בדף נ”ח; ושמיילא יכולה לומר ”איני ניזונת” כו’, קמ”ל.

ג. אבל התוס’ לא אמרו להדיא שזה מה שהברייתא משמיעתנו אליבא דר”ל, אלא שר”ל אינו מגיה הברייתא. זאת ועוד – הסברא הפשוטה היא שאינה יכולה להפקיע מעשה ידיה מבעלה, ור”ה בא לחדש שיכולה, כמו שכתבו בתוד”ה ”כדבר כהנא”¹⁸, ואם כן יקשה לומר שאלבא דר”ל איצטריך ברייתא לאשמועינן לאפוקי מר”ה, הלא זהו הדין הפשוט – שאינה יכולה להפקיע מעשי ידיה מבעלה!

וי”ל שהדברים מבוארים במקומם, שהרי הברייתא נקטה ”לפיכך בעל אוכל פירות”, ואף שנראה, לכאורה, שזהו פרט ששייך לבבא דפרקונה ופירות, ולא נוגע לעצם חידוש הברייתא: ”תחת... תחת... תחת”, מ”מ נראה שניתן לבאר שזהו תורף החידוש. דהיינו, שחז”ל רוצים לתקן את מעמד האישה ועל כן חייבו את הבעל במזונותיה, פרקונה וקבורתה, אלא שבלא שנתקן זכויות לבעל, הרי אף שבעל כרחו מיתזנא עשויה להתפתח איבה¹², איבת מזונות, שלא יזונה כדבעי, ו”שייך איבה אפילו היכא דקא מיתזנא בעל כרחיהו, שלא יטריחוה כל שעה לב”ד במזונות”¹⁹. על כן תיקנו חכמים מעשה ידיה, פירות וכתובה (ירושת הנדוניה – נכסי צאן ברזל) לבעל, וכדביארה הגמרא ”תיקנו מצוי למצוי” וכו’, באופן שמסרנו לו אמצעי לקיים את החיוב המוטל עליו. והשתא מובנת ההו”א בברייתא, כיון שכל עיקר תקנת הפירות היא בשביל פרקונה – לכן ”מהו דתימא מיכל לא נכלינהו, אנוחי ננחינהו” – ”עד שלא יהא לו במה להתפרנס” (תוס’), או שנקנה

15 דף ע’:

16 דף י”ב.

17 צ”ע מדוע לא נימא דהגמרא דריש המדיר ודגיטין אזלו דלא כריש לקיש, והיה זה כשיטת ההלכה. זאת ועוד שהר”ן ריש פרק המדיר, כדי לתרץ שיטת הרמב”ם, הגדיל לומר שהגמרא שם אזלא דלא כהלכתא, שסוברת שאין קונמות חשובין קדושת הגוף, ולכן אין קונמות מפקיעין מידי שעבוד, בעוד שההלכה היא שקונמות מפקיעין מידי שעבוד (התם בשעבודו לזונה איירי).

18 דף פ”ג.

19 תוד”ה ”משום איבה”, דף מ”ז.

בפירות קרן שרק את פירותיה יאכל (ריטב"א), ועל כל פנים יהא בידינו אוצר וסגולה לפדותה אם ח"ו תפול בשביה, ואם יהא צורך יוסיף הבעל. אלא ששיקול הדעת של חז"ל הנחה אותם לומר אחרת "לפיכך בעל אוכל פירות", כלומר דווקא בגלל שכל עיקר תקנת הפירות הוא בשביל פרקונה – וכדהוכיחו בתוס'²⁰ ושאר ראשונים – "הא עדיפא", כלומר שהבעל יאכל הפירות, ואף שיש בכך סיכון שאין בידינו סגולה לעת מצוא, מ"מ לאידך גיסא אחריותו לפדותה נטולת נדנוד של "מימנע ולא פריק", בטוענו 'לכו לאוצרכם', והוא ילך ויפדנה מכספו.

ויש לומר, אף שהברייתא פירטה הו"א וקמ"ל רק ביחש לאופי תקנת הפירות, כן יש לבאר בחידושה ביחש לתקנת מעשה ידיה. דהיינו, כיון שכל עיקר תכליתה – שלא תהיה איבת מזונות²¹, יוצא שמעשה ידיה הם אמצעי לתקנת מזונותיה, ואולי נעשה א"כ אוצר וסגולה ונרשה לו להשתמש בו רק כשלא יהיה לו במה להתפרנס (כתוס' לעיל), שכן יש ודרושים מזונות מיוחדים ויקרים וכו'. קמ"ל שהיא גופא טובת תקנת המזונות, שהבעל יאכל את מעשה ידיה, ואף שיש חיסרון בהעדר קרן, בכל אופן אחריות הבעל לזונה ברורה, היות ומסרנו לו באופן מלא את רווחי מעשה ידיה (וצ"ע לבאר הו"א וקמ"ל כעין הנ"ל ביחס לירושתה וקבורתה). ונסכם לדרך זו, שהברייתא אשמועינן הלכות פרטיות בזכויות הבעל של פירות ומעשה ידיה, שזכותו בהם מליאה היות וכך עדיף לטובת התקנה העיקרית שהיא זכויות האישה במזונות ובפרקונה²².

ד. כל זאת ביחש לדעת ר"ל, אבל דעת ר"ה היא שיכולה אישה שתאמר לבעלה "איני ניזונת ואיני עושה", וכן נפסק בגמרא²³, וכן כתב רש"י בסוגיין – שזו הנפקא מינה מדברי הברייתא ובה הגמרא עוסקת: "ואיפוך אנא – מזונות תחת פירות, ופרקונה תחת מעשה ידיה, ונפקא מינה דאי אמרה איני ניזונת ואיני עושה לא כלום קאמרה". ואם כן

20 תוד"ה "זימנין", דף מ"ז:

21 כגמרא דף נ"ח:

22 אף שדברינו כעת הם לריש לקיש, מ"מ ניתן לבאר כן גם אליבא דר"ה, ועי' להלן אות ט'.
23 דף ק"ז: ועי' רעק"א בד"ח במערכה חמישה עשר על "מקדיש מעשה ידי אשתו" (כתובות דף נ"ח: יובא להלן אות י"ט), שמבאר שנפסק כר"ה ולא מטעמיה, שר"ה ס"ל שיכולה לומר "איני ניזונת ואיני עושה" אף שמזונות דרבנן, וכדמשמע בלישניה "תיקנו מזונות", אך אנן פסקינן שיכולה לומר "איני ניזונת" וכו' רק משום שסבירא לן שמזוני דאורייתא, וכפסיקת הרמב"ם. ממילא ביחס לתקנה שחייב לה מעה כסף מידי שבוע, שהוא ודאי רק מדרבנן, לא תוכל לומר "איני נוטלת מעה כסף ואיני נותנת מותר מעשה ידיה", וכדעת רבינו יונה בטור.

יש לומר שזה כל עיקר חידוש הברייתא, והכי נמי יכולה אישה שתאמר לבעלה 'איני נפדית ואיני נותנת פירות', 'איני נקברת (על ידך) ואיני נותנת כתובה (ירושת הנדוניא)'. אבל בתוד"ה "זימנין"²² ובעוד ראשונים הוכיחו, שאף שפרקונה עיקר – כמשמעות הגמרא מ"ז. ומ"ז: – בכל זאת אינה יכולה לומר 'איני נפדית' כו', והטעימו זאת באופנים שונים²⁴. אם כן, מאי קמ"ל בהא דפרקונה תחת פירות וקבורתה תחת כתובתה?

אכן הרשב"ם בב"ב²⁵ רוח אחרת עמו, וז"ל: "...כדמפרש טעמא בכתובות¹² קסבר מזוני עיקר, כלומר תחלה תקנו עיקר מזונות לאשה מן הבעל בע"כ בין תעשה בין לא תעשה, ואח"כ תקנו מלאכה תחת מזונות שלא תהיה לה איבה, וכיון דלטובתה נתכוונו לתקן לה מזונות תחלה והיא עוקרת לומר איני חפיצה בתקנה זו איני חוששת למזונותיו, הרשות בידה. וכיון דעקרה תקנת המזונות, גם תקנת מלאכת ידיה לבעלה בטלה ממילא, דכיון דמזונות אין לה גם הבעל לא יטול מלאכת ידיה, והיינו נחלה הבאה לו לאדם לאחר מכאן שהמזונות עתידיים לבא בכל יום. וה"ה לפירות של נכסי מלוג שתקנו חכמים לבעל פירותיה תחת פרקונה, כ"ש וכ"ש שאם אמר איני מקבל עלי תקנת פרקונה ואיני חושש בפירות נכסי מלוג שתקנו לי **דמועיל התנאי** בעודה ארוסה שעדיין לא זכה בקרקעותיה לפירות...".

וכתבו תוס'²⁶: "וקצת היה נראה לרשב"א להביא ראיה לדבריו מדתנאי פ' נערה שנתפתתה² תקנו פרקונה תחת פירות, ש"מ **דפירי עיקר**, ויכול לומר כן דהא בפ' אע"פ¹² פריך אמילתא דרב הונא דהכא מהא דקתני תקנו מזונות תחת מעשה ידיה, ומשני אימא תקנו מעשה ידיה תחת מזונות".

וכן משמע קצת משמעות הגמרא ב"ב דף מ"ט וכתובות דף פ"ג: "דכתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך... בכותב לה ועודה ארוסה וכדרב כהנא... וכדרבא... כדרב הונא אמר רב דאמר... יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה". משמע שלא רק על אפשרות ההסתלקות מזכויות למדים אנו מדברי רב, אלא שגם ע"י ויתור זה ישנה יכולת הפקעת הזכות המקבילה מן הזולת. וכשם שמפקיעה מעשה ידיה מבעלה, כך מפקיע הוא פרקונה מאשתו ע"י ויתורו על נכסי מלוג.

ותלת שמע מינה מדברי הרשב"ם: **א.** פירי עיקר; **ב.** יכול איש שיאמר לאשתו 'איני נוטל פירות ואיני פודך'; **ג.** יכול לומר כן בשעת האירוסין. ונפרט: **א.** כאמור לרוב

24 עי' להלן.

25 דף מ"ט: ד"ה "כדרב הונא".

26 שם בתוד"ה "יכולה".

הראשונים פרקונה עיקר, כדהוכיחו התוס'²⁷, וא"כ הרשב"ם מציע שיטה חדשה; ב. אף אם פירי עיקר, אכתי יש לומר שאינו יכול לומר 'איני נוטל פירות' כו'²⁸ מטעמא שלא תיטמע בין הגויים, ומשאר טעמי שאין האישה יכולה לומר כן, אף שלדעת רוב הראשונים פרקונה עיקר; ג. הא ד"איני ניזונת" הוא בנשואה, והיה מקום לומר שבארוסה – אף שפשוט שיכולה להסתלק מזכותה, וכן פשוט שיכולים להתנות על דעת שניהם שלא יתחייבו בפירות ובפרקונה, שכן קי"ל כרבי יהודה (כתובות נ"ו.), שבדבר שבממון תנאו קיים; – מ"מ כיון שאכתי אינה זכות בפועל, יש מקום לומר שאין ביכולתה להפקיע זכותו הכוחנית במעשה ידיה²⁹. מה שלא נוקט הרשב"ם 'איני פודד' וכו' בשעת נישואין, הוא מטעם פשוט: כיון שידו כידה וזכה ממש בפירות ובעיני קניין ע"מ להעביר לאישה, שוב אינו יכול לכפותה לקנות ולזכות בקרקע לפירותיה שיש לו. על כל פנים חידוש הוא שיוכל באירוסין לוותר על זכותו הכוחנית בנכסי מילוג ולהפקיע ממנה זכותה הכוחנית בפרקונה, כנ"ל, ומשני טעמים: א. יש צד לומר שדווקא היכא שמשלם מחיר של הפסד זכות בפועל שיש לו – לאחר נישואין – יכול להפקיע זכותה; ב. יש מקום לומר, שיכולת הפקעת זכות השני קיימת רק כשהזכות בפועל ולא במצבה הכוחני.

העולה מהאמור, שע"פ הרשב"ם י"ל שזהו עיקר חידוש הברייתא באומרה "תיקנו... תחת... תחת...", להשמיענו שמזוני ופירי הם עיקר וע"כ יכולה שתאמר "איני ניזונת" כו' ויכול לומר 'איני נוטל פירות' כו'. וצ"ע אם ניתן לבאר כעין זה גם ביחס לקבורתה תחת כתובתה.

ה. אבל רוב הראשונים לא ס"ל הכי, וכן פסק בשו"ע³⁰: "...ואפילו אם יאמר איני פודד ולא אטול פירות אין שומעין לו אלא חייב לפדותה". ובביאור הגר"א³¹ הביא את דברי פירש"י³²: "בעל שאמר א"א לא לאכול ולא לפרוק אין שומעין לו". ובמקום אחר³³:

27 ב"ב דף מ"ט: ד"ה "יכולה", וכתובות דף מ"ז: ד"ה "זימנין".

28 שוב ראיתי ש"כ בהג' מהר"מ בדעת הגר"א אה"ע סי' ע"ח ס"ק ב'. נדפס בשו"ע עם רעק"א השלם.

29 אמנם ראיתי במחנ"א הל' אישות, שנוקט שיכולה לומר "איני ניזונת" כו' אף באירוסין.

30 אה"ע סי' ע"ח סע' א'.

31 ס"ק ב'.

32 הובאו בתוד"ה "יכולה", ב"ב דף מ"ט:

33 אה"ע סי' ט"ט ס' ה'.

”אם היא אומרת איני נותנת לך פירות ואיני חפצה שתפדני אם אשבה אין שומעין לה כדי שלא תתערב בין הכותים”.

וברמ”א שם: ”וכן בירושה וקבורה אין אחד מהם יכול לומר איני קובר ואיני יורש אלא קובר ויורש”³⁴.

ואמנם יש להתבונן בשיטת השו”ע מהו העיקר – פרקונה או פירות. ובהגהות מהרי”ם³⁵ כתב לבאר לשון השו”ע ”ואפילו אם יאמר איני פודך”, שכוונתו: לא מיבעי באמרה היא³⁷ אלא אף באמר הוא אין שומעין לו, אף שמלשון ”פירקונה תחת פירות” משמע שפירות עיקר ולטובתו ניתקן, בכל זאת אין שומעין לו שלא תיטמע בין הגויים³⁶.

יהיה עיקר – פרקונה או פירות, מ”מ רוב הראשונים והשו”ע נוקטים שאין אחד מהם, ואף בהסכמת שניהם, יכול להפקיע זכות השני. וביחש לקבורתה תחת כתובתה כתבו הר”ן והרמ”א שאין אחד יכול להפקיע זכות השני, ואם כן הדרא קושיין לדוכתא, מה באה הברייתא לחדש לנו, ואף שביחש לבבא קמייתא י”ל כנ”ל, שחידשה שיכולה לומר ”איני ניזונת” כו’ ולהפקיע מיניה את זכותו במעשה ידיה, מ”מ ביחש לתרי בני בתראי קשיא!

ויש לומר, שהברייתא אתא לאשמועינן שאינה יכולה לומר ’איני נפדית’ כו’ איני נקברת’ כו’, ואף שפרקונה וקבורתה עיקר, ומטעם שלא תיטמע. וכמו שכתבו התוס’³⁷ וז”ל: ”והא דנתן פרקונה תחת פירות אע”ג דפרקונה עיקר, לא תני הכא אלא לאשמועיני שלא תוכל האשה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות, ואע”ג דלטובתה נתקן שלא תטמע בין העובדי כוכבים”³⁸.

34 ע”פ הר”ן, כתובות דף י”ז. בדפי הר”ף.

35 בשו”ע עם רעק”א השלם, אה”ע סי’ ע”ח על ביאור הגר”א ס”ק ב’.

36 ובח”מ וב”ש שם פירשו האי ”אפילו” בשו”ע, שרוצה לומר אפילו קודם הנישואין ואף ששניהם נתרצו, שלא תיטמע.

37 ב”ב דף מ”ט: ד”ה ”יכולה”.

38 עי’ לעיל ריש אות ג’, שנקטנו שאין לומר אליבא דר”ל שהברייתא אשמועינן שאינה יכולה לומר ”איני ניזונת” וכו’, אבל הכא שאני שכן בפירות ובפרקון עסקינן. ופשוט לגמרא בדף מ”ז (וצ”ע מנלן) שפרקונה עיקר, ואם כן לאחר ששמענו בריש הברייתא את דינו של ר”ה, שע”י ויתור על זכותה יכולה להפקיע את זכותו (ובלבד שתקנת זכותה היא העיקר), ממילא הו”א שה”ה נמי תוכל להפקיע מיניה זכות פירות, ע”י ויתור על זכות פרקונה. קמ”ל שלא.

וכ"כ הגר"א³⁹ על דברי הרמ"א, שבירושה וקבורה אין אחד מהם יכול לומר 'איני קובר ואיני יורש', וז"ל הגר"א: "וכן בירושה כו' – מאותו הטעם דפירות כמש"ש ופרקוני תחת כו' וקבורתה כו'...".

עולה שהקוטב סביבו הולכת הברייתא הוא יכולת או אי יכולת האישה לומר איני כו' ואיני כו'. וחיזוק לביאור זה הוא מה שמחד מצינו שהגמרא⁴² מגיחה בברייתא: "אימא תקנו מעשה ידיה תחת מזונות", ומאידך לא מצינו בשום מקום שמגיחה את תרי בבי בתראי, והדבר נובע מכך שאישה יכולה לומר "איני ניזונת ואיני עושה" אך לא יכולה לומר 'איני נפדית' וכו' או 'איני נקברתי' וכו'.

ודברינו הנ"ל ניחא לטעם שכתבו התוס', שאף שפרקונה עיקר בכ"ז אינה יכולה לומר 'איני נפדית' כו' שלא תיטמע בין הגויים, שקמ"ל בברייתא שאכן אין לה יכולת. וכן לאידך טעם בתוס', שאם תאמר 'איני נפדית' יוצא **שמפקעת לגמרי** תקנת פירות, דהא פירות של כל ימיה הם תחת פרקונה⁴⁰, ולזה כבר אין לה כח. וכן לטעמא דהרשב"א⁴¹, שיהא פסידא לבעל שלא תעמוד לפניו לשמשו, בניגוד ל"איני ניזונת ואיני עושה" שעומדת לפניו ומשמשתו⁴². וכן לאידך טעמא שבר"ן, ש"מה הועילו חכמים בתקנתן שתקנו לו פירות, שכל הנשים כשיהא להם פירות יהו אומרות כן וכשלא יהא להם פירות נחייב את הבעל לפדותן **ולקתה מדת הדין** בכך, אלא ודאי אין שומעין לה" (וכעין שכתב הר"ן נ"ח; דף כ"ג: בדפי הר"ן): "וכתב הרא"ה ז"ל דכל שאמרה איני ניזונת ואיני עושה מיד נתבטלה תקנתה, ושוב אינה יכולה לומר ניזונת אני ועושה, שאינו בדין שיהא הרשות בידיה לשנות הדבר כל פעם כמו שתרצה, שאם כן כשלא תמצא מלאכה תרצה להיות ניזונת, וכשתמצא תאמר איני ניזונת **ולקתה מדת הדין**, אלא ודאי מיד שאמרה אי אפשי בתקנת חכמים הפסידה ושוב אין לה מזונות, והה"נ דאין לה כסות, דכסות⁴³ בכלל מזונות

39 בסי' ס"ט ס"ק ט'.

40 וצ"ע קצת ביחש לדברי תוד"ה "רצה" כתובות נ"ב.

41 הובא בר"ן, דף י"ז. בדפי הר"ף.

42 ונראה שהר"ן אזיל לשיטתו שב"איני ניזונת ואיני עושה" מפקיעה רק מלאכה דצמר וכדו' המכניסה רווחים, אבל יתר ו' מלאכות דביתא – טוחנת ואופה ומכבסת כו' (מתני' דף נ"ט:): – אינה מפקיעה ממנו. כך מפורש בר"ן ל"ו: כ"ג: כ"ד. מדפי הר"ף, ולא כמו שכתבו בתוד"ה "רב הונא" ס"ג. ולכן התוס' לא תירצו כאן תירוץ זה ד"משמשתו". מחלוקת התוס' והר"ן הובאה ברמ"א סי' פ' סע' ט"ו, עי"ש בגר"א, וכן בב"ש סי' ס"ט ס"ק ג' וסי' פ' ס"ק כ"א.

43 עי' ב"ש סי' ס"ט ס"ק ג': "ולכאורה נראה דפלוגתא זו תליא בפלוגתא אם כסות גם כן תחת מ"י. והר"ן אזל לשיטתו דס"ל כסות ג"כ תחת מ"י, מ"ה ס"ל דא"י לומר בשבוע זו איני ניזונת

הוא", עכ"ל. אלא שביחש ל"איני ניזונת" אין בסברת לקתה מה"ד בכדי לשלול יכולתה, אלא לומר שהפסידה עולמית מזונותיה⁴⁴).

ובבית יעקב⁴⁵ הטעים, שמניעת יכולתה לומר 'איני נפדית ואיני נותנת פירות' היא שכבר התחילה לקבל את זכותה, שמיד לאחר הנישואין כבר ערב לה הבעל לפדיונה מחשש שבי ועל זה גופא כבר מגיע לו פירות, כעין שכר ביטוח⁴⁶, לכל הני טעמי י"ל שהברייתא משמיעתנו את חוסר יכולתה לומר 'איני נפדית'.

אך לטעם דתוס' בכתובות ובב"ב, דיודו כידה ואינה יכולה להפקיע בעלותו בנכסי מילוג, כלומר – שהבעל בעצם זוכה בקרקע עצמה לעניין פירותיה, הרי באירוסין⁴⁷ תוכל לומר 'איני נפדית', ואך מקרי הוא שאחר נישואין שכבר זכה בקרקע לפירותיה תו אינה יכולה להפקיע בעלותו, והשתא יקשה טובא לומר שאתא הברייתא לאשמועין את חוסר

ובשבוע אחרת ניזונת". אך למ"ד כסות דאורייתא ומזונות בלבד תחת מעשה ידיה, י"ל 'בשבוע זו איני ניזונת' כו'.

44 וזה שלא כתוד"ה "כדרב כהנא" פ"ג, שכתבו: "...דאטו יש לה ליטול מזונות בעל כרחא וכשרוצה חוזרת בה", משמע שכלל לא הסתלקה מזכות מזונותיה, כי אם מההוצאה לפועל של הזכות, וממילא הא דחוזרת אינו משום החזרת זכותה מחדש, כי אם החזרת יישומה. ודברי הר"ן הם גם דלא כתוד"ה "זימנין", שכתבו: "התם משום דאינה מפקעת לגמרי התקנה שאם אמרה היום איני ניזונת ואיני עושה, למחר תעשה ותהא ניזונת... ואפילו את"ל דיכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה לעולם" כו'. כלומר, הר"ן סובר שכל זכותה היא הפקעת זכותו במעשה ידיה דווקא באופן עולמי, ואילו דעת התוס' היא שכל זכותה היא דווקא הפקעת זכותו שלא באופן עולמי (עי' רעק"א בד"ח במערכה על מקדיש מעשה ידיה, כתובות דף נ"ח:). ונראה קצת שגם דברי התוספותים לאו אחד הם, בפרט אם נפסק שאם אמרה: "היום איני ניזונת ואיני עושה", משמע שבאותה תקופה שמגדירה "היום", "שבוע זו", "לעולם" – אכן אין לה אפשרות חזרה כי איבדה את זכותה לתקופה זו, משא"כ לתוס' פ"ג. נראה שיכולה משום שאין זה אלא עיכוב יישום זכות מזונותיה. זאת ועוד, שנראה בתוס' פ"ג שחיוב מזונות לנשואה אינו חיוב ממוני כי אם חיוב להאכיל את אשתו. עי' סמ"ע חו"מ סי' צ"ז ס"ק נ"ז, ועי' להלן.

45 דף מ"ז: ד"ה "בא"ד דהא פירות".

46 וע"ע טעם בריטב"א דף מ"ז: ד"ה "קמ"ל דהא עדיפא", וז"ל: "...וש"מ דפרקונה עיקר ואין הבעל יכול לומר איני אוכל פירות ואיני פודה, והכי משמע ממתניתין דתנן להדיא דלא כתב לה אם תשתבאי אפרקינך חייב מפני שהוא תנאי ב"ד, דאלמא תנאי מוחלט הוא כשאר תנאי כתובה. והא דנקט פרקונה תחת פירות, דמשמע דפירות עיקר, נקט הכי לאשמועין דאף פירות עיקר תקנה, ואין האשה יכולה לומר איני רוצה שתפדה ולא תאכל פירות, אלא תקנת שניהם קיימא, הוא אוכל פירות על כרחא, והוא חייב לפדותה בעל כרחו, ואין אחד מהם יכול לעקור שום דבר מן התקנות הללו" וכו'.

47 כפוף להערתנו לעיל אות ד'.

יכולתה לומר 'איני נפדית' כו', שכן אין כאן חוסר יכולת מהותית אלא מקרית⁴⁸. אמנם אף לטעם הבית יעקב, תוכל לאחר האירוסין ולפני הנישואין לומר 'איני נפדית ואיני נוטלת פירות', אך לדידיה (דהבית יעקב) לא קשיא כ"כ קושיין, כיון שסו"ס שלילת יכולתה לומר 'איני נפדית' וכו' לאחר נישואין, היא מסיבה מהותית – שכבר החלה לקבל את הערבות לפרקונה. ואם כן הדרא קושיין לדוכתא מאי אתא הברייתא לאשמועינן, בפרט בתרי בני בתראי דפרקונה וקבורתה?

1. אומרת המשנה⁴⁹: "אלמנה ניזונת מנכסי יתומים; מעשה ידיה שלהן, ואין חייבין בקבורתה, יורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה". וכתבו בתוס'⁵⁰: "וא"ת פשיטא, דהא בעל גופיה לא מיחייב בקבורתה היכא דלא ירית כתובתה, דקי"ל קבורתה תחת כתובתה", ומה א"כ ההו"א שהיתומים חייבים לקברה? ותירצו: "וי"ל דהיא גופא קמ"ל מתני' דקבורתה תחת כתובתה דאכתי לא שמעי ליה בשום מקום במשנה". והקשו על תירוצם: "מיהו תימה הא דלא קתני ואין חייבין בפרקונה", ולכן תירצו בסוף דבריהם: "וי"ל דאיצטריך לאשמועינן אפי' היכא דלא שקלה אלמנה כתובה כגון דליכא אלא מטלטלי אין חייבים בקבורתה ואע"ג דהשתא הוה כיורשי כתובתה כיון שאינה גובה אותה מהם", עכ"ל התוס'.

לומדים אנו מדברי התוס', שעניין "קבורתה תחת כתובתה" אינו נ"מ בלבד לשאלה אם יכולה או אינה יכולה לומר 'איני נקברת ואיני מורשה', אלא הוא נ"מ גם להיכי דאין לבעל זכות כתובתה – ירושת נדונייתה, שאין לו אז גם חיוב קבורתה. ובנידון המשנה – כיון שלירשי הבעל אין זכות לירש את כתובת (נדוניית) האלמנה, גם אינם חייבים בקבורתה (ולהלן ניווכח שגם באופנים אחרים תלויות התקנות זו בזו). ובתחילה רצו התוס' לומר, שהתקנה עצמה היא היא חידוש המשנה "קבורתה תחת כתובתה", שכן שמענוה רק בברייתא (דף מ"ז:); ואף למסקנת התוס' האי כללא מונח ביסוד המשנה, אלא שכתבו שעיקר החידוש הוא שאף בכה"ג שאין האלמנה גובה מירשי הבעל את עיקר הכתובה (מנה או מאתיים) בכל זאת אינם חייבים בקבורתה, אף שכביכול הם מקבלים ממנה את כתובתה במה שאינה גובה מהם את עיקר הכתובה.

48 ולומר שהיא גופא קמ"ל שידו כידה וזכה בנכסי מילוג בקרקע לפירוטיה, זר הוא למאוד להעמיס בכוונת הברייתא כאן.

49 בדף צ"ה:

50 ד"ה "ואין חייבין".

ז. תוס' שללו את הסברם הראשון, בטענה שאם זהו חידוש מתניתין "קבורתה תחת כתובתה", מדוע לא אשמועינן גם דאין חייבין בפרקונה, לאשמועינן "פירקונה תחת פירות"? שכן הכלל ד"מעשה ידיה תחת מזונות" מפורש במשנה במה שאלמנה שניזונת מנכסי יתומים – מעשה ידיה שלהן, ומדוע לא הובאה גם תקנת פרקונה?

ולכאורה ניתן היה לתרץ קושיית תוס' ולומר דהא ד"פירקונה תחת פירות" שמענו כבר במשנת דף מ"ו, וז"ל: "האב זכאי בבתו... ואינו אוכל פירות בחייה. נשאת – יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה וחייב במזונותיה ובפרקונה וקבורתה". ואמרה הגמרא מ"ז: "ת"ר האב אינו אוכל פירות בחי בתו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: האב אוכל פירות בחי בתו. במאי קמיפלגי, ת"ק סבר בשלמא בעל תקינו ליה רבנן פירי, דא"כ מימנע ולא פריק (ולפיכך תקנו לו פירות, כדאמר לקמן "ופירקונה תחת פירות". רש"י), אלא אב מאי איכא למימר – דמימנע ולא פריק? בלאו הכי פריק לה! ור' יוסי בר' יהודה סבר אב נמי מימנע ולא פריק, סבר כיסא נקיטא עילוה (יש לה כיס מלא מעות – תפדה את עצמה, ואם יחסר – אני לא אשלים. ע"פ רש"י), תיזיל ותפרוק נפשה", עכ"ל הגמרא. ואף שאין מפורש במשנה מ"ו: אלא שאין האב אוכל פירות (וכן משמע שלא חייבוהו בפרקונה, כי "בלאו הכי פריק", מצד הטבע) וכן שהבעל אוכל פירות וחייב בפרקונה, מ"מ הגמרא מ"ז. מבינה שהדברים קשורים זה בזה: אב, כיון שאין צורך לחייבו בפדיון בתו – מתוך שממילא יעשה זאת – אין צורך לתקן עבורו פירות, אבל בעל, שיש צורך לחייבו בפרקון אשתו – יש צורך לתקן עבורו פירות, דאל"כ מימנע ולא פריק. ותרתי שמע מינה: האחד שפרקונה תחת פירות, והשני שפרקונה עיקר, וכפי שהוכיחו בתוד"ה "זימנין"² ושאר ראשונים, ובתוס' בב"ב⁵¹.

נמצא שהכלל ד"פירקונה תחת פירות" כבר מבואר במשנה, ועל כן לא ראתה המשנה צ"ה: לכתוב 'ואין חייבין בפרקונה', אך הכלל ד"קבורתה תחת כתובתה" אכתי לא שמענוהו במשניות, ולכן השמיעתנו אותו המשנה שם. וצ"ע מדוע לא תירצו כן התוס' את קושייתם.

עוד יש לעיין בקושייתם ("מיהו תימה הא דלא קתני ואין חייבין בפרקונה"), שנראה שתוס' מבינים שמה שאין חייבין בפרקונה הוא בגלל שאין אוכלין פירות שלה. וקשה, שכן הסיבה שאין פודין אותה היא בגלל שלא קרינן בה "ואותבינד לי לאינתו"⁵²

51 דף מ"ט:

52 כמבואר בכתובות דף נ"ב.

(אחזירך להיות אשתי), לא הבעל מחזירה לאינתו שכן מת, ולא יורשו שכן אינו בעלה! וכן הקשה רעק"א בפירוש המשניות והותיר בצע"ג, ותירץ על דרך הפלפול, ועיי להלן.

על כל פנים, מעצם קושיית תוס' למדים אנו דהא ד"פירקונה תחת פירות" – אף היא איננה תקנה רק לעניין יכולתה או יכולתו או אי יכולתם לומר 'אי אפשר בתקנה' כו', אלא זו תקנה רחבה יותר הכורכת ותולה את שתי התקנות זו בזו.

ח. וכן מוצאים אנו בכתובות דף נ"ג, וזה לשון הגמרא: "יתיב ר"נ ועולא ואבימי בר רב פפי ויתיב רב חייא בר אמי גביהו. אתא ההוא גברא דשכיבא ארוסתו, אמרי ליה: זיל קבר או הב לה כתובתה (דתקנו קבורתה תחת כתובתה, וסבר למימר תחת מנה מאתים שתקנו לה חכמים. רש"י). אמר להו רב חייא: תנינא אשתו ארוסה... מתה אינו יורשה, מת הוא גובה כתובתה". ומדייקת הגמרא: "טעמא דמת הוא, הא מתה היא אין לה כתובה" (דין כתובה, ו"קבורתה תחת כתובתה" דתניא לעיל² בנוואה תניא, ותחת נדוניית בית אביה שהוא יורשה. אבל הכא כיון דכי מתה אינו יורשה, אף הוא לא נתחייב לקבורה". רש"י, וכ"כ תוס' שם)⁵³.

ט. ונראה להוסיף ולבאר את התלות בין זוגות התקנות – "מעשה ידיה תחת מזונות" כו' – בכיוון שכבר הזכרנו לעיל⁵⁴, והוא שחז"ל ראו לתקן תקנות לטובת האישה ולסדר את מצבה, והיינו תקנת מזונות (למ"ד מזונות לאו דאורייתא), פרקונה וקבורתה, אלא כיון שהטלנו את האחריות לביצוע ההשלכות הממוניות על האיש, ועשוי להיות מצב כדוגמת "מימנע ולא פריק"⁵⁵, לכן תיקנו לו פירות. ואולי תאמר ננחינהו (כקרן לפרקונה, ורק אם לא יהא לו במה להתפרנס יוכל לכלות קרן זו. תוס' מ"ז:), אכתי – מימנע ולא פריק. לפיכך הבעל אוכל פירות ואף מכלה אותן, וכל זה לטובת תקנת המזונות. נמצא שכולה חזא תקנה היא בעצם: תקנת פרקונה, ופרקונה עיקר, אלא שהאופן שתבוצע בשלמות הוא על ידי שנתקן לבעל שיאכל פירות; אם כן פרקונה הוא התכלית, ופירות הם האמצעי, וה"ה ביחס ל"מעשה ידיה תחת מזונות" ו"קבורתה תחת כתובתה".

53 וע"ע המשך הגמרא ורש"י, והשווה לסיום דברי תוד"ה "ואין", בכתובות דף צ"ה:

54 אות ג'.

55 דף מ"ז.

ואפשר להטעים עוד ולומר, שיש כאן מעין 'פוליסת ביטוח'⁵⁶; כלומר – על מנת להבטיח את אספקת מזונותיה אף בלא ספקה⁵⁷, את פרקונה אף כשפירות נכסי מילוג שלה לא ספקי לכך, ואת קבורתה אף כשירושת נכסי צאן ברזל שלה לא ספקה לכך, לכך תיקנו חכמים שתשלם דמי 'פוליסת ביטוח' בצורת זכאות הבעל במעשה ידיה, בנכסי מילוג ובירושתה, אף כשלא עושה שיעור ה' סלעים ולא הכניסה נכסי מילוג וצאן ברזל.

והשתא, בכל מצב שתתקיים או תיעדר זכותה בפרקונה, יהא בכך משום **סיבה** לקיום או העדר זכותו בפירות, ומאידך – בכל מצב שתתקיים או תיעדר זכותו בפירות, זהו **סימן** לקיום או העדר זכותה בפרקונה. והכל משום שתוכן תקנת "פירקונה תחת פירות" הוא, שפרקונה עיקר, במובן של תכלית, ופירות – אמצעי לכך, ואין זה רק **טעם** התקנה אלא **גדר** התקנה, וכעין זה יש לבאר ב"מעשה ידיה תחת מזונות". ומבואר בגמרא¹², שמזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה, וביארו תוד"ה "משום איבה"⁵⁵ שהכוונה לאיבה דמזונות (שאם לא נתקן מעשה ידיה לא יזונה כל כך, ויטריחנה כל שעה לב"ד במזונות, כי הא דמימנע ולא פריק) ולא איבה דקטטה (שבלא תקנת מעשה ידיה יהיו סכסוכים ביניהם). וכן נימא ב"קבורתה תחת כתובתה".

י. מה שפגשנו במשנה בדף צ"ה: ובתוס' שם, וכן בגמרא נ"ג. וברש"י שם, הוא דוגמא למצב בו העדר האמצעי (=ירושת הנדוניה) מהווה סימן להעדר התכלית (=קבורתה). אבל על פי מה שביארנו, אף במצבים אחרים תתבטא התלות בין התקנות, וכפי שיודגם להלן.

בגיטין⁵⁸: "איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין, רבי יוחנן אמר משום בת אחותו, ריש לקיש אמר משום **פירות**. ריש לקיש מ"ט לא אמר כרבי יוחנן, אמר לך זנות לא שכיחא. ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש, קסבר יש לבעל פירות עד שעת נתינה (ובתוד"ה "ריש לקיש אמר משום פירות" ביארו – כדי שתדע האישה מתי נכתב ונחתם ולא תפסיד פירות עד שעת נתינה). ובשו"ע⁵⁹ פסק שצריך לכתוב זמן בגט, ומבאר בב"ש⁶⁰: "שמא ישא בת אחותו ותזנה ויחפה עליה... אבל משום פירי, לידע מאיזה זמן אין לו פירות

56 עי' דברי הבית יעקב לעיל אות ה'.

57 עי' כתובות דף ע'.

58 דף י"ז-י"ז:

59 אה"ע סי' קכ"ז סעי' א'.

60 ס"ק א'.

– לא תקנו לכתוב זמן, משום דקי"ל יש להבעל פירות עד שבא הגט לידה. וזאת אפשר לברר ע"פ כתב מהב"ד אימת שבא הגט לידה". נפסק, א"כ, כרבי יוחנן.

ובגיטין דף י"ח. מבואר טעמא דר"ל: "כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות", ובגיטין י"ז: נאמר שכן היא דעת רבי שמעון במשנה – משעת כתיבת הגט, ואילו לרבנן דר"ש כן הוא משעת חתימת הגט. אך דעת רבי יוחנן היא, שרבנן ס"ל שיש לבעל פירות עד שעת נתינה (של הגט) וטעמם במתניתין – שמא יחפה על בת אחותו (והכי קי"ל לרבנן אליבא דרבי יוחנן).

הרי"ף כותב⁶¹: "איכא מ"ד הלכתא כר' יוחנן ואיכא מאן דאמר הלכתא כר"ש בן לקיש... והא לאו מילתא היא... אבל הכא לענין פירי בפרקונה תליא מילתא, כדאמרין תיקנו פרקונה תחת פירות, וקי"ל דלא פקע פרקונה מיניה עד דמטי גיטא לידה, הלכך כל כמה דמחייב בפרקונה אית ליה פירי, ושמעת מינה דהלכתא כרבי יוחנן, דאמר יש לבעל פירות עד שעת נתינה".

רואים אנו שקיום התכלית (=פרקונה) הוא סיבה לקיום האמצעי (=פירות).

ובר"ן⁶²: "דברי הרי"ף ז"ל בכאן צריכין עיון, דמנא ליה דלא ליפקע פרקונה בכתיבת גט לכשיגרש בסוף, ודאי מאן דאית ליה [משעת] כתיבה בפירות (פירוש: משעת כתיבה אין לו פירות) פרקונה נמי פקע בההיא שעתא". הר"ן טוען, שאין מקור בגמרא לכך שכל זמן שלא נמסר הגט לידה הבעל חייב בפרקונה, וא"כ י"ל לשר"ל, שמעת שנתן עיניו לגרשה (דהיינו משעת כתיבת הגט) אין לבעל פירות, ממילא שמעינן שמאז גם פקע חיוב פרקונה.

רואים אנו שהעדר האמצעי (=פירות) הוא סימן להעדר התכלית (=פרקונה). שאם היה חייב בפרקונה ממילא היתה לו זכות בפירות, כיון שחיוב פרקונה זוקק את זכותו בפירות, כנ"ל).

י"א. דוגמא נוספת. בב"ב⁶² איתא: "אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד שאמר לו אשתו תותרנית היא (חולי הוא שאינה יכולה להרית, ומום שבסתר הוא. ובכתובות ע"ב - "נמצאו עליה מומין אינה מקודשת". ע"פ רש"י), ונכנס אחריה לחורבה לבודקה. אמר לה: ריח צנון אני מריח בגליל (עיי' שני פירושים ברש"י). אמרה ליה: מאן

61 גיטין דף ח': בדפי הרי"ף.

62 דף קמ"ו.

יהיב לן מכותבות דיריחו ואכלנא ביה (כלומר – עמדה בבדיקה). נפל עליה חורבה ומתה. אמרו חכמים: הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבודקה – מתה אינו יורשה". התוס' פירשו שהיתה ארוסה וע"כ אינו יורשה, אבל הרשב"ם פירש בנשואה, וכיון שהיה בדעתו לגרשה אם ימצאנה בעלת מום, ובתוך כך מתה קודם שנתפייסו – אינו זוכה בירושה. והוסיף: "ומהכא שמעינן שמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה שוב אינו יורשה, כדאמרי' במס' גיטין⁶³ משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות", עכ"ל הרשב"ם.

הרמב"ן מקשה על הרשב"ם כמה קושיות ודוחה פירושו, אבל מ"מ בשיטת הרשב"ם עצמה כותב: "פירש הרב ר' שמואל ז"ל משום דכיון שנתן עיניו לגרשה, **שוב אין לה מזונות ואינו יורשה**, כדאמרינן התם בגיטין, דכיון שנתן עיניו לגרשה שוב אינו אוכל פירות". ואחת מקושיותיו: "ועוד דאי הכי לא הנחת בת לאברהם אבינו שתהא יושבת לפני בעלה ואפי' הקדיחה תבשילו⁶⁴ ונתן עיניו לגרשה **איבדה מזונותיה ואיבד פירותיו**". עולה ששיטת הרשב"ם, ע"פ הרמב"ן, היא שכיון שנתן עיניו לגרשה איבד זכויותיו; הגמרא פירשה שאינו יורשה, אך האמת היא שאיבד גם זכות הפירות (וכן מעשה ידיה) וממילא כיון ש"תיקנו מעשה ידיה תחת מזונות" וכו', מאבדת אף היא זכויותיה ואין לה מזונות (וכן פרקונה וקבורתה). ולדרכנו הנ"ל רואים אנו שוב שבהעדר האמצעי (=התקנות לטובתו) יש סימן שאף לה אין זכויות.

ועיין שלכאורה הרמ"א סותר את עצמו, שכתב⁶⁵: "אבל כל זמן שלא נתגרשה, אע"ג שנתן עיניו לגרשה יורשה", וכתב הגר"א⁶⁶ שזה כתוס' ולא כרשב"ם⁶⁷. ואח"כ כותב הרמ"א: "הטוען על אשתו שהיו בה מומין ומקחו מקח טעות כו' אם מתה אינו יורשה", וכתב הגר"א⁶⁸ שזה כרשב"ם כיון שנתן עיניו לגרשה! ומתוך הגר"א⁶⁸, שזו שיטת המרדכי שס"ל כרשב"ם ולא מטעמיה אלא מצד קידושי טעות, ומה שאמרה שריח כותבת היה, מפרש לה כהודאת בע"ד שאלו קידושי טעות (שמפרש שהיה צנון ואמרה ריח כותבת, והודתה, א"כ, שהיא תותרנית).

63 דף י"ח.

64 עי' גיטין דף צ'.

65 אה"ע, סי' צ' סע' ה'.

66 ס"ק ט"ז.

67 ב"ב דף קמ"ו.

68 ס"ק י"ז.

י"ב. דוגמא נוספת. כותב הר"ן בכתובות דף פ"ט⁶⁹: "וכתב הרשב"א ז"ל... לפי שאין היבם אוכל פירות קודם כניסה כלל... אבל פירות בחייה לית ליה כלל, דהא לא תקינו פירות ליבם, ואפי' בעל נמי לא תקנו אלא משום פירקונה, ויבם אינו פודה, וכדתניא בפרק נערה שנתפתתה⁷⁰, נשבית לאחר מיתת בעלה אין היבמין (י"ג: יתומים) חייבין לפדותה" וכו'.

ובשו"ע⁷¹: "אין ליבם פירות בנכסי מלוג של שומרת יבם" וכו', ובב"ש⁷²: "אין ליבם פירות – משמע אפי' אם נפלו תחת הבעל אין לו פירות, כיון דאינו חייב בפרקונה". ולדרכנו, כאן העדר התכלית (=פרקונה) הוא סיבה להעדר האמצעי (=פירות)⁷³.

י"ג. דוגמא נוספת ניתן למצוא בדין מורדת. בשו"ע⁷⁴: "אם עמדה במרדה ולא חזרה, נמלכין בה ותאבד כתובתה (כרמב"ם, ולרא"ש אחר י"ב חודש) ולא יהיה לה כתובה כלל, ואין נותנים לה גט עד י"ב חדש ואין לה מזונות כל י"ב חדש (ומעשה ידיה שלה. ובגרי"א⁷⁵: "כיון דל"ל מזוני כמש"ש מ"ז ב"י). ואם מתה קודם הגט בעלה יורשה (עי' להלן).

ומבארים הח"מ והב"ש בדעת הרמב"ם והשו"ע, שכיון שאין לה כתובה (מיד) – גם תנאי כתובה בטלים, וא"כ אין לו פירות ואין חייב בפרקונה ובקבורתה.

אבל הרמ"א מביא את שיטת הרא"ש לפיה כל י"ב חודש הפסידה רק מזונות, אך כתובה קיימת וממילא גם תנאי הכתובה, לפיכך בעל "נוטל פירות", "וחייב בפדיונה וקבורתה, ולאחר י"ב חדש אין לבעל עליה כלום, וכן היא עליו מאחר שאבדה הכתובה אין לה כל תנאי כתובה" וכו'.

רואים אנו שוב את המתאם בין התקנות – כיון שמפסידה מזונות, שוב אין לו מעשה ידיה, וכן רואים שבין לרמב"ם והשו"ע ובין לרא"ש והרמ"א בזמן שאבדו לה תנאי

69 דף ל"ט: בדפי הר"ף.

70 כתובות דף נ"ב.

71 אה"ע סי' ק"ס סעי' ו'.

72 ס"ק ט'.

73 ועי' להלן שיטת הר"ן, אות ט"ז.

74 אה"ע סי' ע"ז סעי' ב'.

75 ס"ק ט"ז.

הכתובה של פרקונה וקבורתה אף הוא אין לו זכות בפירות (אלא שכתב השו"ע שבעלה יורשה, ומבאר הב"ש⁷⁶ – כיון שירשת הבעל דאורייתא. ועיי' להלן).

ד"ד. אבל הב"ש⁷⁶ מביא דעה אחרת, היא דעת הרשב"א בתשובת רלב"ח⁷⁷: "היא שמרדה מפסדת, אבל הוא אינו מפסיד", כלומר את מה שבעלה אמור ליורשה. ולדברינו עתה אף יש לו פירות (לרמב"ם ושו"ע הוא חידוש לאחר ד' שבועות שאיבדה כתובתה, ולרמ"א ורא"ש הוא חידוש לאחר י"ב חודש שאיבדה כתובתה), ואף שהיא איבדה תנאי כתובתה באיבוד כתובתה זהו קנס והיא מפסידה ולא הוא, אלא יורשה ונוטל פירות (אמנם הב"ש לא כתב שגם נוטל מעשה ידיה, ועיי' להלן).

ט"ו. וכעין זה כתב הבית יעקב⁷⁸ על דברי הרמ"א, וז"ל הרמ"א: "המורד על אשתו או מדירה ואינו נוהג עמה מנהג אישות – יש אומרים דאם מתה אינו יורשה". וז"ל הבית יעקב: "נראה דס"ל דדוקא בחיוב דמדידה לדידי מפסיד מורד ומדיר, דס"ל דדמי למורדת שכתב הב"ש (לדעת רלב"ח-רשב"א) בסימן ע"ז⁷⁶ דהיא מפסדת ולא הוא. הי"נ ס"ל להג"מ (ברמ"א) במורד דהוא מפסיד ולא היא, דאטו מורד ומדיר כשאין האשה רוצה לכופו על הגט פטור ממזונותי, א"ו (אלא ודאי) דרק הוא מפסיד חיובא שלו. וכמו כן נראה דאין לו פירות ומעשה ידי המותר ממזונותי כשהוא מורד, דחז"ל לא תיקנו מ"י ופירות תחת מזונות ופירקונה רק לבעל ולא להמורד מאישות, וחיובים דידי לא מפסדת... אבל חיובא דידי, דהיינו מזונות כשאין לה מעשה ידי שנתקן מקודם לטובתה (מזוני עיקר) א"י (אינו יכול) לקלקל, רק פירקוני מפסדת במדיר, משום תנאי דאותבינך לי לאינתו כמבואר בסימן ע"ח⁷⁹ ע"ש"י, עכ"ל.

מוצאים אנו לדעה אחת בב"ש ולבית יעקב, שיש יוצא מן הכלל בהאי כללא ד"מעשה ידיה תחת מזונות" וכו', והוא מקרה של מורדת ומורד, וכמו שכתב הבית יעקב, דחז"ל לא תיקנו מעשה ידיה ופירות תחת מזונות ופרקונה אלא רק לבעל ולא למורד מאישות. ונראה שהוא מטעם קנס שהמורד/ת מפסיד ולא שכנגדו; מטרת ההלכות של

76 ס"ק ט"ו, ס"ק י"ז.

77 והוא במיוחדות לרשב"א, סי' קל"ח.

78 סי' צ' סע' ה'.

79 סע' ה'.

מורד/ת היא להביאו לחזור בו, ואם בהפסידו יפסיד גם שכנגדו מה הועלנו (אמנם בבית יעקב ישנה משמעות שונה, ועיי' להלן).

ט"ז. יוצא מן הכלל נוסף הוא שיטת הר"ן ביבם. בהמשך לדבריו בשיטת הרשב"א מביא הר"ן⁸⁰ את המשמעות ביבמות ל"ט. שהיבם כן אוכל פירות נכסי מילוג שנפלו בחיי הבעל. ואכן הרשב"א מתקשה בכך ומותר בצ"ע.

ואומר הר"ן: "ולפיכך אני חוזר לתרץ מה שהקשה הרב ז"ל (הרשב"א) דנהי דאין היבם חייב לפדותה כדאייתא בפי' נערה שנתפתתה⁷⁰, אפי"ה (אפילו הכי) כל שנפלו לה תחתיו דבעל יבם אוכל פירות מחציתן, ולא מכח עצמו, אלא מכח אחיו שהוא יורשו, ואע"פ שאינה נפדית מנכסי אחיו הרי לא תלו חכמים פירות בפרקונה, לומר שכל שאינה נפדית לא יזכה בפירות, אלא חכמים חייבוהו בפרקונה כל היכא דקרנא ביה ואותבינד לי לאינתו, אבל היכא דלא אפשר, כגון שמת, יורשיו זוכין מכחו בפירות ואין חייבין לפדותה" וכו'.

ועיי' בפסד"ר (פסקי דין רבניים)⁸¹, שמבאר שנפלה מחלוקת עקרונית בין הרשב"א לר"ן בהבנת תקנת "מעשה ידיה תחת מזונות... תחת... תחת..." , שלרשב"א תיקנו חכמים שכל תקנה היא תמורה לחברתה, וכעין המשמעות בב"מ⁸² בבעיית הגמרא אי בעל בנכסי אשתו (נכסי מילוג) שואל או שוכר, וכתב רש"י⁸³ לבאר את הצד של שוכר "ומאי שכירותיה שהרי תקנו לה חכמים פרקונה תחת פירות אם נשבית" – ויש לפרש, שעצם חיובו לפדותה הוא כביכול חיוב התשלומין דשוכר, הרי דחיוב פדיונה הוא בגדר תמורה לזכותו בפירות. כלומר, זו הגדרת התקנה (יהיה טעם התקנה אשר יהיה⁸⁴), וכן יסבור הרשב"א דיבם הנ"ל. אך הר"ן יסבור כצד השני בגמרא ב"מ, שבעל כשואל והשתא אין חיוב פרקונה כתמורה, וממילא אפשר שיהיה ציור שלא יהא חייב בפרקונה ובכ"ז יהיו לו פירות כמש"כ הר"ן, שאף שיתכן שפרקונה הוא סיבת תקנת הפירות, מ"מ הפרש יש בין סיבת וטעם התקנה – להגדרת התקנה, וההגדרה היא שמשתיקנו תקנת פירות שוב אינה תלויה בעצם

80 דף ל"ט: מדפי הר"ן פ.

81 חלק ה' עמ' 353-384.

82 דף צ"ו:

83 שם ד"ה "ואליבא דרבנן".

84 אך עיי' אור שמח ה' אישות פרק י"ב הלכה ד', שביאר שכיון שחייב בפרקונה, כבר אין כל ההנאה שלו ועל כן אינו חשוב כשואל.

בכך שחייב לפדותה. אלא שקשיא, שכן הר"ן בגיטין⁸⁵ הודה בעיקרון לרי"ף⁸⁶, ולפי ריש לקיש שמשכתב גט אין לבעל פירות – גם אין חיוב לפדותה. עיי"ש מה שנושא ונותן בדבר.

י"ז. אבל לדרכנו נראה לבאר, שיש בשיטת הר"ן יוצא מן הכלל נוסף (פרט לקנסות דמורדת ומורד ומדיר לב"ש ולבית יעקב), והוא בהקדים דברי השיטמ"ק בסוגיין⁸⁷ שכתב שאף אם אינו יורש בפועל וכגון שלא הכניסה נדוניא, כיון שעכ"פ יש לו **זכות ירושה**, ממילא יש לו חיוב קבורה. וכן איתא בשיטמ"ק לקמן⁸⁸, שאף אם אין מעשה ידיה מספיקן, חייב לזונה כדבעי כיון שיש לו מ"מ **זכות במעשה ידיה**, וכנגד עצם הזכות חייבוהו חכמים במזונותיה.

וכן איתא בהלכה. בשו"ע⁸⁹ (והוא ממשנת דף צ"ה: הנ"ל) "אלמנה אינה נקברת מנכסי בעלה אלא יורשי כתובתה חייבין בקבורתה". וכתב הח"מ⁹⁰: "יורשי כתובתה חייבין בקבורתה – מלשון זה משמע אם היא ענייה ואין לה כלום להוריש אין חייבים בקבורתה רק נקברת מן הצדקה". אך מביא את דעת הראב"ד, שסובר שקוברין אותה אף שלא ירשו כלום, ומסיים בדברי המהרי"ל, הובאו בב"ש⁹¹: "בעל חייב בקבורה, אפי' אם כנס אותה ערומה, דלא פלוג חז"ל". הרי שאף באופן הקיצוני, שאביה פסק להכניסה ערומה, ואין כאן כל נדוניא, כיון שזכות ירושה ושם יורש יש לבעל ביחס לאשתו, כנגד זה חייב בקבורתה.

על פי זה נראה לבאר, שכוונת הר"ן היא "דלא אפשר" – לא אפשר לחייבו בפרקונה, כיון דלא קרינן בה "ואותבינד לאינתו", שכן הוא רק יבס. כלומר, יש כאן מניעה באפשרות ההוצאה לפועל של חיוב פרקונה, ויתכן לומר שעצם חיובו לפדותה קיים אלא שיישומו נמנע ע"פ מדרש הכתובה "ואותבינד לאינתו". ואף שזו הרחבה של הציור שלא הכניסה נדוניא למשל, כן נראה לבאר, ובפרט שראינו שהר"ן מודה ביסוד התלות בין התקנות בגיטין דף י"ז. והשתא דאתינן להכי, כן יש לבאר שיטת הב"ש והבית יעקב במורדת ומורד, שמה ששללנו ממורדת את זכויותיה הוא עניין זמני כדי שתחזור בה,

85 דף ח': בדפי הר"ף.

86 לעיל אות י'.

87 דף מ"ז: ד"ה "וקבורתה תחת כתובתה".

88 דף צ"ה: ד"ה "וז"ל רש"י", בשם תלמיד הרשב"א.

89 אה"ע סי' פ"ט סעי' ד'.

90 ס"ק ד'.

91 ס"ק א'.

אנו רק מונעים את ההוצאה לפועל של זכויותיה, וממילא לא פוקעים זכויותיו. אמנם המשמעות שם שונה, שנראה שבאיבדה את כתובתה (לרמב"ם אחרי ד' שבועות ולרא"ש לאחר י"ב חודש), מאבדת גם תנאי כתובתה, מפסידה את עצם זכויותיה, ואם כן הדרינן למשכ"ל שהתם קנסות הווי, ויצאו מן הכלל (וראינו יוצא מן הכלל נוסף, והוא מש"כ הב"ש⁹² לבאר הא דאף שאיבדה תנאי כתובתה, ואף הוא זכויותיו – בכל זאת יורש, ולדעה אחת ביאר הב"ש – משום שירושת הבעל דאורייתא).

הרב ישראלי זצ"ל⁹³ מבאר, ששורש מחלוקת רשב"א-ר"ן היא בהבנת מעמד היבם. לר"ן, היבם יורש זכויות וחובות אחיו המת, וע"כ זכה בפירות, ובשל מניעה צדדית – שלא קרינן בה "ואותבינך לי לאינתו" – אינו חייב בפרקונה. אבל הרשב"א מבין, שליבם זכויות וחובות עצמאיות, וכיון שלא חייב בפרקונה, כיון שעדיין אינה אשתו, ממילא אינו זוכה בפירות.

י"ח. בשיטת רשב"ם⁹⁴ שהובאה לעיל⁹⁵, שיכול הבעל לומר 'איני נוטל פירות ואיני פורקן', שמבואר שפירי עיקר (וכן ביארוהו בתוס'), נראה שאין מקום לבאר כנ"ל, שפירי – תכלית, ופדיון – אמצעי, אלא שפירי עיקר. הביאור הוא, שכן ראו חכמים לטובת הבית, שכן פירות נכסי מילוג יש לאוכלן לרווח ביתא (דף פ'.), וכמו כן הבעל ידע כיצד להפיק את התועלת המירבית מהפירות ולתועלת כלל הבית, דאיש בר משא ומתן הוא⁹⁶, וכן למרקם היחסים התקין בין בני הזוג תיקנו כן. ועוד, שאיתא בירושלמי⁹⁷ שתיקנו פירות לבעל כדי שיפקח על נכסי אשתו. אלא שתקנה זו יוצרת חוסר איזון כביכול וסיבה אפשרית להתמרמרות מצד האישה, על כן תקנת הפירות עצמה מהווה סיבה לתקנת הפדיון.

92 סי' ע"ז ס"ק ט"ו וס"ק י"ז.

93 בסוף הפסד"ר הנ"ל, עמ' 383.

94 ב"ב דף מ"ט. והובאו דבריו בהג"מ פרק י"ב מהל' אישות ס"ק ג'.

95 אות ד'.

96 ב"ק דף ט"ו.

97 אבל נראה שלירושלמי דרך אחרת, ולא סבירא ליה כבבלי שתיקנו פרקונה תחת פירות, אלא פיקוח על נכסיה תחת פירות. זאת ועוד, שאין הבעל יכול לומר 'איני נוטל פירות ואיני מפקח על נכסיה'.

אפשר היה לילך בדרך זו גם בשיטה הרווחת (שכך פסק בשו"ע⁹⁸ שאינו יכול לומר 'איני פודך ואיני נוטל פירות' ועמשכ"ל) ולומר שפרקונה עיקר, שרצו לתקן לטובתה, אך לא שפירי הם תקנה אמצעית לתכלית תקנת הפדיון, אלא כנ"ל, שתקנת פרקונה מהווה סיבה לתקן תקנה לטובתו – פירות, וזהו כעין איבה דקטטה⁹⁹. וכנ"ל ביחס ל"מעשה ידיה תחת מזונות" ו"קבורתה תחת כתובתה".

אמנם לדרך זו, שיחס זוגות התקנות הוא סיבה ומסובב ולא תכלית ואמצעי, היה אפשר לצייר יותר ברווח מצבים בהם קיימת רק תקנה אחת ולא רעותה. וכגון לשיטת הרשב"ם שפירי עיקר, תבואר שיטת הר"ן¹⁰⁰ שיש ליבם פירות, ואף שבעלמא יש לכך סיבה שיתחייב בפרקונה, כאן ישנה מניעה שתוצאה זו תצא לפועל, כי לא קרינן בה "ואותבינך לי לאינתו". אלא אם כן נאמר שטעם לחוד וגדר לחוד, דהיינו שלאחר שבסיבת פרקונה למשל תיקנו פירות, שוב הגדירו חז"ל שכל חיוב הוא תמורה¹⁰¹ לחיוב שכנגדו, והשתא שוב יהיו זוגות התקנות תרי רעין דלא מתפרשין.

י"ט. אבל כל זה הוא לפני שיטת הרמב"ם, שכך כתב¹⁰²: "כשנושא אדם אשה... יתחייב לה בעשרה דברים ויזכה בארבעה דברים. והעשרה, שלשה מהן מן התורה¹⁰³ ואלו הן שארה כסותה ועונתה, שארה אלו מזונותיה, כסותה כמשמעה, עונתה לבא עליה כדרך כל הארץ. והשבעה מדברי סופרים וכולן תנאי בית דין הם, האחד מהם עיקר כתובה, והשאר הם הנקראין תנאי כתובה ואלו הן, לרפאותה אם חלתה, ולפדותה אם נשבית, ולקברה כשתמות... והארבעה שזוכה בהן כולם מדברי סופרים, ואלו הן, להיות מעשה ידיה שלו, ולהיות מציאיתה שלו, ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה, ואם מתה בחייו יירשנה, והוא קודם לכל אדם בירושה. ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד

98 ריש סי' ע"ח.

99 שבתוד"ה "משום", דף מ"ז.

100 כתובות דף ה'.

101 כנ"ל אות ט"ז.

102 פרק י"ב מהל' אישות, הלכות א' ד'.

103 כאן מתייחס הרמב"ם לחיוב ולשעבוד, ובספר המצוות לאוין מצוה רס"ב כתב שאם מונע ממנה לצערה עובר על לאו ד"לא יגרע", וכן משמע במניין המצוות בריש הל' אישות. אמנם בפירוט ההלכות ציין רק ביחס לעונה, שבמונעה לצערה עובר על לאו (הל' אישות פרק י"ד, הלכה ז'), ולא ביחס לשאר החיובים. ועי' במניין המצוות לרס"ג עשין ע"ע"ב שנוקט שהיא מצות עשה (וביאר המהר"י פערלא שם שהוא מ"כמשפט הבנות יעשה לה"), וכן ריהטא דגמרא בפסחים דף ע"ב; בעניין בא על אשתו נידה, שיש ופטור מקרבן חטאת מטעם טועה בדבר מצות עונה.

מזונותיה, ופדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה, וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה, לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה, אבל אם אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך אין שומעין לו שמא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה, ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה", עכ"ל.

וכתב ה"ה¹⁰⁴: "ודע שבפרקונה ובקבורתה אין הבעל יכול להנצל מחיובם ואפילו יניח לה פירותיה וכתובתה, וכן היא אינה יכולה להפקיע ממנו זכות פירות וכתובה אפילו תאמר איני נפדית ואיני נקברת מנכסיו, וזה נראה מדברי רבינו וכן דעת בעלי התוספות וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א ז"ל".

משמע מדברי הרמב"ם ששלוש תקנות המה: א. חיוביו; ב. זכויותיו; ג. עוד תיקנו חכמים שיהיו מעשה ידיה כנגד מזונותיה, לפיכך אם אמרה האישה 'איני ניזונת' וכו', ומפני תקנה זו מזונות מתנאי כתובה. והנה בכתובות דף נ"ח: "כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה", נראה¹⁰⁵ שזהו דווקא לדעה שמזונות דרבנן, ולא רק מפני ש"תקינו רבנן" כתיב, ועי' להלן, אלא ממה שמעשה ידיה משום איבה; שהרי קשה – וכי חיוב עונה מדאורייתא מעורר איבה כלשהי שיצריך את חכמים לתקן זכות לו כנגדה? הכי נמי אם מזונות דאורייתא זהו מתנאי הנישואין, ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה כופין אותו להוציא¹⁰⁶. שחוב המזונות היינו האישה בעצמה, כיון דנישאת לו אדעתא דמזונות ואם אין מזונות אין אישות ונישואין, שפיר כופין להחזיר את האישה אל מקומה הראשון דהיינו שיגרשנה ולא תהא אגידא ביה¹⁰⁷. ונראה אם כן שחיוב מעשה ידיה הוא תקנה בפני עצמה, ובפרט אם מדברים אנו לא רק על צמר ומלאכה נושאת רווחים, אלא על כל מלאכות הבית¹⁰⁸ – מבשלת מכבסת מיניקה וכו', שיש לומר שתיקנום למען סדר הבית התקין, ואף שהתורה לא חייבה, י"ל שהתורה סומכת על הטבע, אך חכמים ראו למסד חיובים אלו, וזהו שכתב הרמב"ם יתחייב בעשרה וזוכה בארבעה. וכן יש לומר ביחס לפירות וירושת כתובתה¹⁰⁹. ומוסיף הרמב"ם: "ועוד תקנו חכמים... ומפני

104 שם הלכה ד'.

105 עי' לעיל הערה 23.

106 שו"ע אה"ע סי' ע' סע' ג'.

107 חתם סופר תשובה קל"א, בפת"ת סי' ע' ס"ק ג'.

108 במשנת דף נ"ט.

109 וכמשכ"ל אות י"ח, בביאור שיטת הרשב"ם, שפירות נאכלים באופן שיש רווח ביתא, וכן איש דבר מו"מ (ב"ק דף ט"ו). ידע להפיק מפירי לתועלת הבית. וירושתה, י"ל שרצו לתקן לו שם יורש ראשון ביחס אליה ליצור קירוב הדעת ביניהם בנישואין עצמם. וכעין זה כתב בית יעקב בסי' ע"ז מהל' כתובות ד"ה "בעלה יורשה" וז"ל: "...ירושת הבעל תיקנו סתם בלי שום דבר

תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה" – נראה שהיא תקנה שלישית, וכן כתב החת"ס¹¹⁰ ששלוש תקנות המה.

וישליע' במש"כ הרמב"ם מזונות דאורייתא, שהלא נאמר ש"תקנו מזונות תחת מעשה ידיה"¹¹¹, וכן "כי תקינו רבן מזוני עיקר"¹¹². והשאלה הא' מיתרצא במה שהגמרא הגיחה "תקנו מעשה ידיה תחת מזונות" (וכ"כ הלח"מ שם), ועוד שהרמב"ם גופיה תירצה שבמה שתיקנו מעשה ידיה תחת מזונות יחשבו המזונות מתנאי הכתובה¹¹². והשאלה השניה מיתרצא בדברי הרשב"א¹¹³ (שס"ל ג"כ מזונות דאורייתא וכפי שהביא ה"ה בפרק י"ב הלכה ב'). ואנו כתבנו לעיל, שהגמרא בדף נ"ח: אזלא למ"ד מזונות דרבנן, מעצם הצורך לתקן מעשה ידיה משום איבה, אלא שלדברינו – מנא ליה לרמב"ם לפסוק כר"ה שיכולה לומר "איני ניזונת ואיני עושה"? וי"ל כיון שנפסק¹¹⁴ כר"ה, י"ל שכן הדין אף שלא מטעמיה דר"ה. וכ"כ רעק"א¹¹⁵ שפסיקת הגמרא (בדף ק"ז): כר"ה אינה מטעמיה, שאינה ס"ל מזוני דרבנן ואנן ס"ל מזוני דאורייתא. אך אי הוה סבירא לן מזוני דרבנן – לא היתה יכולה לומר כלל "איני ניזונת ואיני עושה", עי"ש.

ויש לעיין, לפי מה שכתבנו בדעת הרמב"ם שבעצם כולחון עיקר, בין חיוביו ביו זכויותיו, אם כן למה תיקנו תקנה שלישית, וכן מה תיקנו. ביחס למעשה ידיה כנגד מזונות כתב הרמב"ם: "לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה", יש לומר בפרט לדעתו שמזונות דאורייתא ותיקנו מעשה ידיה לטובתו, רצו לתת לאישה מרחב של אפשרות לחיות גם באופן של "איני ניזונת ואיני עושה"¹¹⁶. וכלשון רשב"ם בב"ב¹¹⁷: "...אם אומרת אי אפשי בתקנת חכמים בזו התקנה שתקנו לטובתי, דהא לדידי אינה טובה דמלאכת ידי עדיף על מזונותי, אזון משלי ואעשה מלאכה לעצמי – שומעין לה".

שכנגדו, רק מה שעשו להבעל כלוקח בירושת נצ"ב ונדונייתה... זה תיקנו תחת קבורה שתיקנו לטובתה. אח"כ מצאתי בספר הפלאה שכתב להדיא כך ונהנתי שכיוונתי לדעתו הגדולה". ועי"ש כל דבריו.

110 י"ד סי' רנ"ו, ובחידושו דף נ"ח.

111 דף נ"ח: וכן בדף מ"ז:

112 ועי' להלן.

113 דף נ"ח:, עי"ש.

114 דף ק"ז:

115 בד"ח כתובות דף נ"ח: במערכה חמישה עשר ד"המקדיש מעשה ידי אשתו", בביאור שיטת רבינו יונה במותר, לעיל הערה 26.

116 ובפרט ע"פ התוס' דף פ"ג. ד"ה "כדרב כהנא", שלאחר זמן חוזרת בה, וכן לצד אחד בתוד"ה "זימנין" מ"ז:

117 דף מ"ט: ד"ה "כדרב הונא".

וברש"י (כתובות דף פ"ג.118): "...שחשו לכל הנשים, זימנין דלא ספקי להו מזונות במעשה ידיהן, ותקנו להן מזונות ומעשה ידיהן לבעל; אני איני צריכה לכך, מעונגת אני ואי אפשי לעשות מלאכה, אמצא לי מזונות או יש לי אומנות יקרה יתר על כדי מזונותי". אבל באינך תרי ענפי של תקנה שלישית – פדיונה כנגד פירות וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה – למה תיקנו כן ומה תיקנו, שכן כתב ה"ה שנראה מדעת הרמב"ם שאינה יכולה לומר 'איני נפדית ואיני נקברתי', וצ"ע.

ונראה כפי שהארכנו להדגים, שיש תלות בין החיובים באופן שקיום כל זכות תלוי בקיום הזכות הנגדית, אלא שזה גופא ניחא לן לפי מה שכתבנו¹¹⁹, שזכויותיו (מעשה ידיה, פירות, ירושה) הם אמצעי לכך שתקנות זכויותיה יצאו לפועל באופן השלם, ובעצם כולה חדא תקנתא היא, וכיון שמזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבת מזונות¹²⁰ – חידושו של ר"ה שיכולה לומר "איני ניזונת ואיני עושה" מובן כמעט מאליו¹²¹.

ואף לפי מה שביארנו בשיטת רשב"ם¹²², שהיחס אינו של תכלית ואמצעי, אלא שפירות הם סיבה ופרקונה הוא מסובב, וממילא יש לומר שזהו תוכן היחס גם באינך תרי תקנות: שמזונות הם סיבה, ומעשה ידיה – מסובב (וביחס לקבורתה וירושתה ישל"ע מי עיקר וסיבה לפי הרשב"ם), גם לפי נאמר שתיקנו שהסיבתיות תהיה לא רק טעם התקנה אלא גם גדרה, באופן שיהוו תרי רעין דלא מתפרשין, אף במקום שאין אחד יכול להפקיע מחברו (אישה מבעלה כו').

אבל לדרכנו ברמב"ם **שכולהו עיקר**, ותחילה תיקנו בין חיוביו דבעל ובין זכויותיו מסיבות עצמיות, מה ראו לתקן תקנה שלישית? תינח ביחס ל"מעשה ידיה תחת מזונות" כנ"ל, אבל כיון שאינה יכולה לומר 'איני נפדית' כו' ו'איני נקברתי' כו', כמש"כ ה"ה בדעת הרמב"ם, מה ראו צורך לתקן תלות שתי התקנות האחרות? וצ"ע.

118 ד"ה "כדרב הונא".

119 אות ג', אות ט' ועוד.

120 תוד"ה "משום איבה", דף מ"ז.

121 דף נ"ח: וכן התלויות האחרות בין התקנות – כגון היכא שאין זכות ירושה אין גם חיוב קבורה (דף צ"ה:), או היכא שיש חיוב פרקונה יש שם גם זכות פירות (ר"ף על גיטין דף י"ז בגמרא).

122 ב"ב דף מ"ט:

כ. במש"כ הרמב"ם¹²³: "...מן התורה... שארה אלו מזונותיה... ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה... לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה... ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה". נראה שתוכן התקנה אינו רק בקביעת התלות בין מזונות דאורייתא למעשה ידיה, אלא התקנה שינתה או הוסיפה בגדר חיוב המזונות עצמו. וכן נראה שהבין הר"ן בשיטת הרמב"ם (להלן ריש אות כ"א).

אומר מו"ר הג"ר עמיאל שטרנברג שליט"א, שיתכן לבאר על פי דברי הסמ"ע¹²⁴; שכתב השו"ע בחו"מ סי' צ"ז סע' כ"ד: "אין לאשה מזונות... עד שיפרע המלוה אפילו היתה קודמת", כלומר אין קדימת גבייה למזונות במקרה שנשא אישה, התחייב במזונותיה ואחר כך לוה. והשאלה היא: מדוע? שכן מה שאין נפרעין למזון האישה מנכסים משועבדים¹²⁵ זהו מלקוחות ומפני תיקון העולם¹²⁶, ואדרבה משמע ביסוד שיש שעבוד נכסים ואם כן מיניה ידיה מדוע לא תקדום בגבייה לבע"ח המאוחר? ואי נימא שמזונות דרבנן – יתורץ, שלא יקדימו לחוב דאורייתא¹²⁷. אמנם בסמ"ע כתב לתרץ אף לדעה שמזונות דאורייתא¹²⁸, וז"ל: "עפ"ר שם כתבתי והוכחתי דאפי' למ"ד שארה דכתיב בתורה פירושו מזונותיה... נמצא שגם הן דאורייתא, אפי"ה המלוה המאוחר לנשואי הוא קודם לה מפני שהתורה לא חייבו ליתן לה מזונות אלא כשיש לו, ואז תאכל היא עמו ותהא כגופו, משא"כ זה שאין לו... אלא שמדרבנן חייב להשתדל לה מזונות אף שאין לו, וכמ"ש בכתובה אנא אפלו ואזון כו', מ"מ אף שחייב לה מדרבנן וגם שטר כתובתה בידה, מ"מ לא עדיף שטר כשטר שביד המלוה, שהמלוה לוח לו וחייב לשלם לו מן התורה כדכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט, משא"כ אשה שלא לותה לו שיעור חיוב מזונותיה אלא שחז"ל תקנו לה מזונותיה תחת מעשה ידיה, ואין זה הלואה שחייבתו עליה התורה...", ע"כ מלשון הסמ"ע.

123 ריש פרק י"ב מהל' אישות.

124 חו"מ סי' צ"ז ס"ק נ"ז. הובאו דבריו בבית יעקב על כתובות ביחס לתוד"ה "הוא ואשתו" דף מ"ט:

125 גיטין דף מ"ח: ודף נ'.

126 עי' אור שמח פרק י' מהל' אישות הלכה י"ט, שמבין שהמשנה מדברת לא רק במזון אלמנה, אלא על כל פנים גם במזונות נשואה, ואם כן מוכח שמעיקר הדין יש שעבוד, אלא מפני תיקון העולם מונעים מהאישה לגבות למזונותיה מלקוחות (לפי שאינם כתובים או לפי שאינם קצובים, גיטין דף נ':).

127 וכ"כ בבאה"ג ובגר"א.

128 וע"ע בבאה"ג שם ס"ק ת'.

משמע שמזונות דאורייתא אינם חוב ממוני אלא חיוב לזונה בפועל¹²⁹, וממילא אין נכסיו משתעבדים לה, ולכן אין לה קדימה בגבייה ביחש לבע"ח המאוחר. אלא שחכמים תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה, וזהו כבר **חיוב ממוני** וממילא משתעבדי נכסי, אלא שסו"ס חוב המלוה הוא דאורייתא ואין קדימת גבייה לחוב דרבנן על חוב דאורייתא.

ובמה שעולה מדברי הסמ"ע, שאין כלל שעבוד נכסים למזונות נשואה, צ"ע מהמשנה בגיטין¹³⁰ שמשמע ממנה שזהו רק משום תיקון העולם! ויש לתרץ, שהמשנה בגיטין מדברת במזונות אלמנה, וכדמשמע קצת מהא דאיירי במתניתין גם במזון הבנות, שזה לאחר שמת¹³¹. ועוד י"ל שמתני' בגיטין כפשטה, אלא שאזלה לאחר תקנת חכמים ד"מזונות תחת מעשה ידיה", וחידשו חוב ממוני ואשתעבוד נכסי.

חוזרים אנו לדברי הרמב"ם, ויבוארו ע"פ הסמ"ע. מזונות דאורייתא הם חיוב על הגברא לזון את אשתו, ונקט הסמ"ע דווקא אם יש לו ונותן לה כחוב. ויש מקום להרחיב ולומר שחייב אף להשכיר את עצמו לשם כך, כדעת רבינו אליהו¹³², או עכ"פ לפחות כר"ת¹³³, שחייב לחרוש ולנכש ולהוציא לחם מן הארץ לזון את אשתו – בכגון שיש לו שדה בעצמו. אך עכ"פ אינו חיוב ממוני אלא חיוב על הפעולה לזון את אשתו ולקיימה. באו חכמים, ובתקנתם "מעשה ידיה תחת מזונות" חידשו חיוב ממוני, וממילא אשתעבוד נכסי לחוב זה.

ומשום תקנה זו, הנוגעת להגדרת אופי חיוב מזונות, כתב הרמב"ם: "יחשבו המזונות מתנאי הכתובה", שבלא התקנה הרי זהו חיוב דאורייתא. ואי נימא שהתקנה "השלישית" ברמב"ם מסתכמת רק בקביעת התלות בין מזונות דאורייתא למעשה ידיה

129 ועי' תוד"ה "באומר" דף ס"ג.

130 דף מ"ח:

131 וכעין זה בבית יעקב כתובות דף מ"ט: על תוד"ה "הוא ואשתו" בשם הפרישה. ומשמע שאף לאחר תקנת חכמים, התווסף רק שעבוד על האיש להשתדל לזונה אף שיש לו ולא שחידשו חכמים חיוב ממוני. וכן הבין הגר"נ גולדברג שליט"א בדברי הסמ"ע (בקובץ חמדת הארץ ב' ה'תשס"ב), אלא שמדיליה ביאר בכיוון דברינו הנ"ל, שמדאורייתא חיוב המזונות הוא מכח מצוה ד"שארה... לא יגרע", וחכמים הוסיפו חיוב ממוני.

132 בתוד"ה "באומר" כתובות דף ס"ג. ואף שרבינו אליהו ור"ת מדברים במזונות שרבנן חייבו, כשיטתם בתוד"ה "שהגיע" לקמן בדף ע':, ועוד מדדייקו "מדכתבינן בכתובה ואנא אפלח כו", מ"מ יתכן ומבינים בעלי התוס' שאף מזונות דרבנן שתיקנו חכמים אינם חוב ממוני, אלא שעבוד על הגברא לפעול ולזון את אשתו, ויש ללמוד מדבריהם על הגדרת מזונות דאורייתא לרמב"ם.

133 ש.ם.

דרבנן – לא היה הדבר נוגע להגדרת חיוב המזונות בעצמו כדי שנימא שע”י תקנה זו ייחשבו המזונות מתנאי הכתובה.

כ”א. ועוד יש לבאר במש”כ הרמב”ם “ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה”, שהוא לענין הכתוב בריש פרק אע”פ: “אמר ר’ איבו אמר רבי ינאי: תנאי כתובה ככתובה דמי נפקא מינה למוכרת ולמוחלת... לשבח...”; ופסק הרמב”ם¹³⁴: “... אבל המוחלת כתובה לבעלה איבדה כל תנאי כתובה¹³⁵ ואפילו מזונות אין לה עליו”. וכתב הר”ן¹³⁶: “משמע שהוא ז”ל מפרש מוחלת כתובה לבעלה דאמרינן דאין לה מזונות¹³⁷ מוחלת בחיי בעלה, וכיון דמפסדא מזונות אפילו בחייו, שהוא סובר שאינם מתנאי כתובה [לבד¹³⁸] אלא מדאורייתא כמ”ש בפרק י”ב, אלמא הרי היא כאילו מוחלת בפירוש כל תנאים שיש לה עליו”. ומשמע מדברי הר”ן, שהבין בשיטת הרמב”ם כדברינו (לעיל אות כ’), שישנם שני חיובי מזונות: מדאורייתא ומדרבנן. וניחא לר”ן שמוחלת כתובה מחלה גם מזונות דרבנן שהם מכלל תנאי כתובה (ומסתמא מחלה גם על תנאי כתובה, או שישנה הלכה שבהעדר חיוב כתובה, אין מעמד לתנאי הכתובה); אבל מדוע איבדה את מזונות דאורייתא? לכן הסיק הר”ן בשיטת הרמב”ם, שמוחלת כתובה מסתמא כמוחלת היא בפירוש **כל תנאים** וחיובים שיש לה עליו, אף שאינם בגדר תנאי כתובה.

אכן הרא”ש¹³⁹ כתב: “מזונות אשתו אינם כתנאי כתובה אלא למ”ד דאורייתא, ולמ”ד דרבנן תיקנו לה מעשה ידיה תחת מזונות, ואם נוטל מעשה ידיה צריך לזונה, אבל מזונותיה מן היורשין הוי כתנאי כתובה”.

134 בפרק י”ז מהל’ אישות, הלכה י”ט.

135 ולכן מאבדת גם כתובת בנין דיכרין ובנן נוקבן (אישות פרק י”ט, הלכה י”ב), אבל לראב”ד לא איבדו הבנות מזונותיהן. וביאר האור שמח שהיא זכות של הבנות, וכן משמע ביחס לבנין דכרין בב”ב בדף קל”א. שאמנם אין אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם, אך “תנאי בית דין שאני”. וכן ביאר הח”מ בסי’ ק”ה ס”ק י”א.

136 דף י”ט: מדפי הר”ן.

137 דף נ”ג.

138 כן הוא בר”ן שעל הר”ף בסוגריים מרובעים, ואיני יודע אם הוא מלשון הר”ן או הגהה מאוחרת.

139 כתובות פרק ד’ סי’ כ”ד.

ורש"י (דף נ"ג.) פירש בהאי ד"מוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות" –
 "באלמנותה, דתנאי כתובה ככתובה". וכתב הר"ן¹⁴⁰: "והאי לישנא מוכח דבחייו יש לה
 משום דבחייו לאו תנאי כתובה"¹⁴¹ נינהו, דהא תקנו מזונות תחת מעשה ידיה".

עולה, שהן לרש"י, הן לרא"ש והן לר"ן – מזונות נשואה אינם בכלל תנאי כתובה.
 אבל ברמב"ם ראינו שמזונות נשואה, אף שביסודם הם דאורייתא, מ"מ לאחר תקנה
 ד"מעשה ידיה תחת מזונות" יחשבו המזונות מתנאי הכתובה (כמובא לעיל אות י"ט),
 וממילא כיון שתנאי כתובה ככתובה ונ"מ למוחלת¹⁴², לכן מוחלת כתובתה לבעלה אין
 לה מזונות¹³⁷. ולרמב"ם פירושו שאף אם מוחלת בחייה איבדה מזונות נשואה, כמבואר
 בהל' אישות¹⁴³: "מוחלת כתובתה לבעלה איבדה כל תנאי כתובתה, ואפילו מזונות אין
 לה עליו".

וכן כתב האור שמח¹⁴⁴: "...רק דאם מחלה אמן כתובה, דאמרו דאיבדה אפילו
 מזונות, ולדברי רבינו אפילו מזונות מן הבעל אין לה. אף ע"ג דהוי מן התורה לשיטת
 רבינו, הואיל דתקנו מעש"י לבעל תחת מזונותיה, עד שמפני תקנה זו עשו מזונות כתנאי
 כתובה, לכן מחלה גם מזונות דנכלל בכל תנאי כתובה...".

כ"ב. סוף דבר; בשיטת הרמב"ם במש"כ¹⁴⁵: "ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה
 ידי האשה כנגד מזונותיה... לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה... ומפני
 תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה", אמרנו שלוש נקודות. האחת – כדברי החת"ס
 בשיטת הרמב"ם, שמשמע שקביעת התלות היא תקנה בפני עצמה לאחר שחיוב המזונות
 (דאורייתא) וחיוב מעשה ידיה (דרבנן) כבר ידועים. השנייה – כדברי מו"ר הג"ר עמיאל
 שטרנברג שליט"א, לבאר ע"פ הסמ"ע¹⁴⁶ שמזונות דאורייתא אינם חוב ממוני כ"א חיוב
 על פעולת ההזנה, וממילא אין שעבוד נכסי וקדימת גבייה אף מיניה דידיה. אלא שתקנת

140 דף י"ט: בדפי הר"ן פ.

141 דברי רש"י כתובות דף נ"ד: ד"ה "תנאי כתובה": "...וכן מזונות, וכל הנך דתנן בפרקין דלעיל"
 נראים כסותרים לדבריו (ע"פ הר"ן) בדף נ"ג. ועי' מה שכתבו הרא"ש והר"ן ריש פרק "אף על
 פי" על דברי רש"י שם.

142 דף נ"ד:

143 פרק י"ז, הלכה י"ט.

144 פרק י"ט מהל' אישות, הלכה י"ב.

145 בפרק י"ב מהל' אישות, הלכה ד'.

146 חר"מ סי' צ"ז ס"ק נ"ז.

חכמים ד"מזונות תחת מעשה ידיה" כוללת, מלבד התלות והיוצא ממנה (יכולתה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה', ושאר תלויות שהדגמנו באורך), גם אופי חדש לחיוב, והוא חיוב ממוני מדרבנן שגורר ביסודו שעבוד נכסי, אך אינו קודם לחוב דאורייתא לגבות ממנו. והנקודה השלישית – וכדמשמע באור שמת, שהכלילו את חיוב המזונות בגדר תנאי כתובה; אחת הנפקא מינות העולות מכך היא, שכיון שתנאי כתובה וני"מ למוחלת, על כן אם מחלה כתובתה – איבדה כל תנאי כתובתה, ואפילו מזונות (דנשואה) אין לה עליו.

ועוד עלתה בידינו מחלוקת כללית, הנוגעת בפשטות למהות הנך ג' תקנות – "מעשה ידיה תחת מזונות", "פרקונה תחת פירות" ו"קבורתה תחת כתובתה" (ירושת נדונייתה): לרא"ש ולר"ן, וכ"נ ברש"י, אין אלו בכלל תנאי כתובה, כדי שנימא תנאי כתובה ככתובה לנפקא מינות השנויות בריש פרק אע"פ. לעומת זאת, הרמב"ם נוקט שתקנת מעשה ידיה כנגד מזונות הכניסה את חיוב המזונות (שבסודו מדאורייתא הוא) להיחשב מתנאי כתובה. ומשמע מדבריו, שפדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה – פשוט שנחשבים בכלל תנאי כתובה, וכן כתב להדיא בפרק י"ב מהל' אישות הלכה ב': "...והשאר הם הנקראין תנאי כתובה, ואלו הן... ולפדותה אם נשבית, ולקברה כשתמות". ולכאורה, תצא נפקא מינה במש"כ הרמב"ם שבמוחלת כתובתה לבעלה איבדה כל תנאי כתובה (וכך פסק השו"ע¹⁴⁷) ואפילו מזונות אין לה, שאף פרקונה וקבורתה איבדה, וצ"ע.

ובעיקר דברינו בהבנת היחס בין התקנות לזכותה ולזכותו "תחת... תחת..." עלו בידינו ג' שיטות בסיסיות: א. בדעת רוב הראשונים; התקנות לזכותה (מזונות, פרקונה וקבורתה) הן התכלית, והתקנות לזכותו (מעשה ידיה, פירות, ירושת נדונייתה) הן האמצעי, ועל כן ביסוד יכולה היתה על ידי ויתורה להפקיע זכותו, אך למעשה הדבר יוצא לפועל רק ב"איני ניזונת ואיני עושה". אמנם הארכנו להראות שהתלות באה לידי ביטוי בציורים אחרים; ב. בשיטת הרשב"ם¹⁴⁸; פירי עיקר, ומסיבה זו תיקנו גם פרקונה כמסובב, ודומה ל"איבה דקטטה" שהזכירו התוס'¹⁴⁹ (ואילו לדרך א' תקנת חכמים דמעשה ידיה שלו היא משום "איבה דמזונות", שאם לא נתקן לא יזונה כראוי ויטריחנה כל שעה לבי"ד במזונות), ולכן נקיט הרשב"ם שיכול לומר 'איני נוטל פירות ואיני פודך'. ועפ"ז נראה היה שאף אידך תקנות הן על דרך זו של סיבה ומסובב כמבואר לעיל; ג. בשיטת הרמב"ם;

147 אה"ע סי' ק"ה סע' ב'.

148 ב"ב דף מ"ט.

149 דף מ"ז. ד"ה "משום איבה".

התקנות לזכותה ולזכותו כולן עומדות בזכות עצמן, אלא שראו חכמים לתלותן זו בזו, וביחס למעשה ידיה ומזונות זהו באופן שתוכל לומר 'איני ניזונת ואיני עושה'. וכתב ה"ה בשיטת הרמב"ם דבאינך תקנות אין יכולת הפקעה, ונותרנו א"כ בשאלה מה ראו חכמים לתלות תקנות "פרקונה תחת פירות" ו"קבורתה תחת כתובתה"; ואף שתוכן התקנה משמעותי, כמבואר שבהעדר צד אחד יבטל השני, סו"ס מה הטעם לתקן כן צל"ע.

בסוף אות ט"ו, ציינו ביחס למורד שהמשמעות בבית יעקב אינה כפי שכתבנו. כלומר, אנו נקטנו שדעת הרשב"א במורדת, ודעת הבית יעקב במורד, שמי שמורד מפסיד זכויותיו ולא בן זוגו, זהו גופו מכלל הקנס המופעל על המורד/ת לחזור בו. אך הבית יעקב כתב, ש"חז"ל לא תיקנו מ"י ופירות תחת מזונות ופירקונה רק לבעל ולא להמורד מאישות", משמע שנשמט יסוד התקנה והוא קשר האישות, ואף שבפועל היא אשת איש, מ"מ כיון שמצידו הוא מורד מאישות – כביכול מצידו אין האישות קיימת, וממילא תקנות חכמים כלפיו הן כאילו מדובר בגרושתו, וה"ה ביחס למורדת. אך בן הזוג השני, כיון שאינו מורד באישות, תקנות חכמים כלפיו כתקן. והדעה החולקת¹⁵⁰, הסוברת שאף השני איבד זכויותיו, תבואר על פי זה שכל תקנות חכמים ד"מזונות תחת מעשה ידיה" וכו', הן ביחס לבעל ואישה שחיים במציאות של אישות, וסגי שהאישות תופסק ולו באופן חד צדדי, על ידי מרידה או על ידי נתן עיניו לגרשה בכתובת גט, או כגון מעשה דתורתנית, כדי שנאמר ששורש התקנות נפסק – והוא הרצון ההדדי לחיות כאיש ואישה באישות, וממילא בטלות התקנות.

עוד נוסיף: כאשר הבעל או האישה מפסידים את זכותם על דעת עצמם באחד מהאופנים הבאים: קניין, מחילה, סילוק, תנאי; קניין – כגון שמקנה לה קרקע לפירותיה שיש לו בנכסי מילוג שלה; מחילה – כגון שמוחלת לו על חיובו במזונותיה; סילוק – כגון שמסתלק מזכותו במעשה ידיה או בפירותיה (=וזה מצויר רק בעודה ארוסה¹⁸); תנאי – כגון שהתנו ביניהם בדבר שבממון שתנאו קיים¹⁵¹ ואף לפני הנישואין, כגון שלא יהיו לבעל זכויות מעשה ידיה, פירות וירושה (=רק לפני נישואין); בכל המקרים האלו פשוט שהזולת לא איבד את הזכות הנגדית, כיון שהויתור לסוגיו היה על דעת רעהו, וכביכול נתן מתנה לרעהו. ולא רק כשמוותר על יישום זכותו אלא אף באופן שהסתלק לגמרי מזכותו, כיון שהם בעל ואישה וחיים בפועל באישות (לאפוקי מורד/ת ונתן עיניו לגרשה), הרי ששורש התקנות קיים ולכן לא איבד הזולת את זכותו בעקבות ויתורו של הראשון.

150 לעיל אות י"ג.

151 דף נ"ו.

בת ארוסה

כתובות דף נ"ד:

הרב אילן מורכסקי

"רבי חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" (משנה סוף מכות). "מעשה באחד שקנה סנפירין ובא לבדוקו, נתנו על הסדן והיכה בקורנס, נבקע הסדן ונחלק הקורנס וסנפירין לא נחלק ממקומו. היינו דכתיב וכפטיש יפוצץ סלע, הסלע יפוצץ את הפטיש" (מדרש איכה על הפס' "ספיר גזרתם"). וסנפירין היא אבן ספיר (תוד"ה "אם", סוכה נ"ב.). "תני דבי ר' ישמעאל: 'וכפטיש יפוצץ סלע' – מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות" (שבת פ"ח:). "הלא כל דברי כאש נאום ה'" – ובשלהבת ההיא נראין כמה מיני גוונים, מה שלא נראה בתחילה בגחלת, והכל מן הגחלת יוצא – כן התורה הזאת אשר לפנינו, מי שמשדל לעסוק בחכמת התורה, בכוח ההתבוננות, יתלהטו ויתראו האורות והאותיות הכלולים בה, המה גם האותיות המיוחדות לכל אחת מנפשות ישראל (ע"פ דרך עץ חיים לרמח"ל). וכבשדה תפוחים, כך בנגלה בשדה אשר ברכו ה' – התלמוד.

הגמרא בכתובות נ"ד. הסתפקה אם בת ארוסה יש לה מזונות, וסיימה בתיקו. בביאור שני צדדי הבעיא נאמרו דרכים רבות הכוללות חקירות כלליות בעניין תנאי כתובה, וכאבן ספיר אשר מתפוצצים עליה ברזלי תבונת גדולי ישראל, ראשונים ואחרונים; כפרשת דרכים ניתן להשקיף מבעיא דבת ארוסה, על כמה וכמה עניינים כלליים בכתובה ותנאיה אשר במסכת כתובות.

תמצית סעיפי המאמר

- א. בת ארוסה האם יש לה מזונות. בעיא כתובות נ"ד.
- ב. האם תנאי כתובה חלים מעת עיקר הטעם לכתובה (נישואין) או כל היכי דתקון כתובה. רשב"א למ"ד יש כתובה לארוסה.

- ג. האם תנאי כתובה חלים מעת שתיקנו חיוב כתובה, או מעת שתיקנו כתיבת הכתובה. רש"י למ"ד יש כתובה לארוסה.
- ד. האם יש לארוסה תנאי כתובה אף שכתובתה היא רק אם תתאלמן או תתגרש, או רק מנישואין, שתיקנו שיחול חוב הכתובה או עכ"פ השתעבדות נכסי הבעל לה.
- ה. האם דעת המתחייב כתובה היא "כעין רבנן" – גם תנאי כתובה, או רק כתובה. רש"י למ"ד אין כתובה לארוסה.
- ו. האם בכתב כתובה לארוסתו נחשבת הכתובה כתנאי ב"ד או כהתחייבות עצמית. רשב"א למ"ד אין כתובה לארוסה.
- ז. המיוחדות בתנאי כתובה דמזון אלמנה – לאבנ"מ תלוי באם שומרת כבוד בעלה, ולמור"ר הג"ר עמיאל שטרנברג זהו המשך מצבה הראשון.
- ח. האם כתובת בן נוקבן היא זכות האם (הרמב"ם), או הבת (הראב"ד). כך באו"ש ובח"מ.
- ט. ארוסה שנישאת – האם תנאי כתובתה חלים גם על בת שנולדה לה ממנו באירוסיה (רא"ש, ראב"ד, שו"ע).
- י. האם תנאי הכתובה חלים מעת הנישואין או מעת חיבת ביאה שלאחר האירוסין (תור"ד, ירושלמי).
- י"א. האם דין "הגיע זמן ולא נישאו – אוכלות משלוי" הינו קנס, או שבעצם תחילת חיוב מזון נשואה היא מעת הגעת זמן הנישואין המתוכנן (ריטב"א, או"ש).
- י"ב. האם יש לארוסה מזונות – בעיא בכתובות נ"ג, ושלושה פירושים בזה: מזון האישה עצמה ביתומה שנתארסה (רמב"ם), מזון בן נוקבן (רש"י), או מזון אישה שנתאלמנה לאחר שהגיע זמן ולא נישאו (רי"ף).
- י"ג. האם יש זכאות לכתובת בן נוקבן מבת שנולדה מביאת איסור (ריטב"א, ירושלמי).
- י"ד. סיכום עשר השיטות בביאור צדדי בעיא דבת ארוסה בכתובות נ"ד.
- ט"ו. הלכה, ספקות, תפיסות.

א. בסוגיה בדף נ"ד. מובא: "בעי רבא: בת ארוסה יש לה מזונות או אין לה מזונות? כיון דאית לה כתובה אית לה, או דלמא כיון דלא תקינו רבנן כתובה עד שעת נישואין לית לה, תיקו".

יש להתבונן מהם שני הצדדים בספקו של רבא. לכאורה התשובה תלויה בבעיית אחריתי שלא איפשיטא בגמרא, הלא היא בעיית הגמרא לקמן¹ אם יש כתובה לארוסה?² שכן אם יש כתובה לארוסה – ממילא יש מזונות לבת ארוסה, שהלא מזונות בנן נוקבן תנאי ביי"ד הם³ וכללא הוא ד"אמר ר' איבו אמר ר' ינאי: תנאי כתובה ככתובה דמיי"ד⁴, וכתב רש"י: "תנאי כתובה – ...וכן מזונות וכל הנך דתנן בפרקין דלעיל". ולאידך גיסא, אם אין כתובה לארוסה – ממילא אין לה תנאי כתובה. ואי תימא שמדובר שכתב לה כתובה, אם כן כתובה כתב לה והתחייב, אך תנאי הכתובה – ובכללן מזון בנן נוקבן – לא כתב לה ולא התחייב (כפי שכתב תוספות רי"ד).

זאת ועוד, יש להתבונן מדוע הגמרא מסתפקת רק במזון בנן נוקבן דארוסה ולא במזונותיה היא, וכן לא במזונותיה לכשתאלמן. אלא שבזאת יש להשיב שהמה משניות מפורשות: לארוסה אין מזונות – מפורש במשנה⁵: "נשאת יתר עליו הבעל כו' וחייב במזונותיה", וכן במתניתין⁶: "הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו". ולאמנה מן האירוסין אין מזונות – כפי שמפורש במשנה אחרת⁷: "ר' שמעון אומר וכו' מן האירוסין לא תמכור (=את נכסי הבעל לאחר מיתתו ע"מ לגבות מהם את חובה) אלא בבית דין מפני שאין לה מזונות וכל שאין לה מזונות לא תמכור אלא בבית דין". ואף לת"ק, שמוכרת שלא בביי"ד – זהו דווקא ביחס לכתובתה משום חינא או לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בביי"ד, ורבי שמעון לא חש להני טעמי, לכן אלמנה מן האירוסין שמוכרת רק לכתובה ולא למזונות לא תמכור אלא בביי"ד.

1 כתובות פ"ט וב"מ י"ז.

2 יש כתובה לארוסה. וכתב הפנ"י (כתובות מ"ד. ד"ה "גמרא והלכתא") שאף למ"ד כתובה דאורייתא (עי' כתובות דף נ"ו:, וכן דף י'. תוד"ה "אמר רב נחמן" וד"ה "הואיל", ובדף ל"ט: תוד"ה "טעמא") כתובת ארוסה דרבנן, ויש להטעים: כתובה דאורייתא היא מצד מוהר הבתולות, האישה מקבלת כתובה כביכול תמורת בתוליה, וממילא זה לא שייך בארוסה.

3 דף נ"ב:

4 דף נ"ד:

5 דף מ"ו:

6 דף נ"ז.

7 דף צ"ז.

אלא שהיא גופא קשיא. שאם לאלמנה מן האירוסין אין זכות למזון אלמנה לכאורה, מוכח שאין לה גם זכות למזון בנן נוקבן, שכן תרוייהו בכלל תנאי כתובה שחיובם מכח תנאי ב"ד, כמבואר במשנה בדף נ"ב: (והיא קושיית הרא"ש והריטב"א).

ב. הרשב"א⁸ מאריך לדון בראיות לשאלה אם יש כתובה לארוסה לדינא. שיטת תוד"ה "והלכתא"⁹ היא שיש כתובה לארוסה, וכן לרא"ש שם¹⁰, וכן נראה ברש"י¹¹ וכך גם מסיק הרשב"א. לעומת זאת – שיטת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם¹² היא שאין כתובה לארוסה, וכן פסק השו"ע¹³. הרמ"א הביא את דעת התוס' והרא"ש, ונטיית הגר"א היא שיש כתובה לארוסה.

נטיית הרשב"א בביאור בעיין היא זו: "כיון דאית לה כתובה אית לה" – כיון שיש כתובה לארוסה, ממילא אית לה גם "מזון בנן נוקבן" שכן תנאי כתובה ככתובה. "או דלמא כיון דלא תקינו רבנן כתובה עד שעת נישואין לית לה" – כלומר עיקר טעם רבנן לתקן כתובה ותנאיה הוא לנישואין (כתובה נתקנה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, החשש הוא שיישאנה, יעשה בה רצונו ויוציאה), אלא שתיקנו בכל זאת כתובה לארוסה כדי שאם יוציאה – לא תצא בלא כלום, אך כללא ד"תנאי כתובה ככתובה" הוא על עיקר תקנת הכתובה וטעמה, כלומר מן הנישואין בלבד.

מסיקה הגמרא "תיקו" – כלומר, לא הוכרעה השאלה אם "תנאי כתובה ככתובה" הוא על עצם תקנת כתובה או על שורש וטעם תקנת כתובה ותנאיה. ולהלן יבואר מדוע לא הכריעו את השאלה מעצם זה שאין אלמנה מן האירוסין ניזונת מנכסי המת.

ג. רש"י בסוגיין כתב: "בת ארוסה – הבא על ארוסתו וילדה לו ומת ולו בנים, יש לה מזונות מנכסיו או לא". "כיון דאית לה כתובה – כגון שכתב לה מן האירוסין, אי נמי רבנן תקון נמי לארוסה". "או דלמא כיון דלא תקון רבנן – למכתב עד שעת נישואין, תנאי כתובה נמי מקמי הכי לא חייל".

8 דף מ"ג: ד"ה "מיגביא" ו"והא דתנן".

9 דף מ"ד.

10 עי' חכמת שלמה אה"ע סי' נ"ה.

11 ד"ה "או הב לה" בדף נ"ג.

12 הל' אישות פרק י', הלכה י"א.

13 אה"ע סי' נ"ה סע' ו'.

רש"י מפרש את הבעיא לצד שאין כתובה לארוסה, וב"אי נמי" מפרשה לצד שיש כתובה לארוסה. ונראה שלצד שיש כתובה לארוסה מפרשה באופן אחר מפירוש הרשב"א⁸ הנ"ל, והוא: כיון דאית לה כתובה לארוסה, אית לה מזון בנן נוקבן, או כיון דלא תקנו רבנן למכתב את הכתובה עד שעת נישואין, לית לה בנן נוקבן, שיש לומר שתנאי כתובה ככתובה הוא דווקא על חיוב כתיבת הכתובה, והוא עניין נוסף על עצם החיוב שהוא מתנאי ב"ד, שחל אף אם לא כתב¹⁴. ועי' בכתובות דף ז'. "והא לא כתיבא כתובתה"¹⁵ ובדף נ"ז. "זיל כתוב לה". ובאה"ע סי' ס"ו סע' ג' פסק: "אם כתב לה כתובה ונאבדה וכו' צריך לכתוב אחרת וכו' שאסור לאדם לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה". ואף שעצם החיוב קיים, כיון שלא סמכא דעתא הויא בעילתו בעילת זנות¹⁶.

וא"כ זהו שלא כרשב"א, שביאר שהצד שאין מזונות לבת ארוסה הוא ש"תנאי כתובה ככתובה" מתייחס לטעם העיקרי של תקנת הכתובה ותנאיה, כלומר לזמן הנישואין, בעוד שרש"י מפרש מטעם שיש לומר ש"תנאי כתובה ככתובה" מתייחס לשעת חיוב כתיבת הכתובה, דהיינו ג"כ מזמן נישואין, אך נפקא מינא בכגון שנשאה ועדיין לא כתב לה כתובה. ויש לדחות נפקא מינא זאת ולומר, שגם לרש"י זמן חיוב הכתיבה קובע לחלות תנאי הכתיבה ולא הכתובה עצמה.

ד. ויש לפרש את דברי רש"י באופן אחר. וז"ל רש"י: "כיון דאית לה כתובה – רבנן תקון נמי לארוסה. או דלמא כיון דלא תקון רבנן – למכתב עד שעת נישואין, תנאי כתובה נמי מקמי הכי לא חייל". ובכתובות מ"ג: ברש"י ד"ה "ומגבא מאימת גביא": "...לענין מטרף לקוחות מאימת טרפא ממשעבדי – משעת אירוסין, דהא מההיא שעתא **איחייב** בתקנתא דרבנן, או דלמא עד שעת **כתיבה** דהויא מלוה בשטר לא טרפא". וביאר דבריו שם הפני"ט¹⁷ וז"ל: "...וע"כ הוי סבור משום דאיהי גופה נמי לא תקנו לה חכמים מתנאי ב"ד שתזכה בכתובתה משעת אירוסין, אלא שתקנו שיהיה לארוסה כתובה לכשתתאלמן או תתגרש, וא"כ מה"ט לא גביא ממשעבדי עד שעת נישואין, דאז ודאי נעשית מלוה בשטר גמור מהאי שעתא, דהא תקנו חכמים שיכתוב לה נכסי אחראין וערבאין לכתובתך... וא"כ ע"כ כל הארוסות לא גביין ממשעבדי, כיון דתנאי ב"ד לא

14 עי' בב"מ י"ז.

15 עי' ר"ן דף א'. בדפי הר"ף.

16 עי' דף נ"ו:

17 דלא כמהרש"ל ודלא כמהרש"א.

איתקן אלא בשעה שתתאלמן או תתגרש; או דילמא דלעולם לענין משעבדי גביא מן האירוסין, דלגמרי תקנו חכמים לארוסה כמו לנשואה, אלא שלא ניתן לכתוב, עכ"ל הפנ"י. ובסוף הסוגיה, דף מ"ד: "מאי הוי עלה דכתובה", וברש"י – "מאימת גביא", ובגמרא – "והלכתא... מן הנישואין". כלומר – שתיקנו לארוסה כתובה לכשתתאלמן או תתגרש, אך לא שלגמרי תיקנו לארוסה כלנשואה.

הדרין לבעיין בדף נ"ד. י"ל שאזלא לפי המסקנה בדף מ"ד, וההתלבטות היא מהו זמן חלות תנאי הכתובה: אם כבר מהאירוסין – ויש מזונות לבת ארוסה, כיון שסו"ס תיקנו לה כתובה, או דילמא תנאי כתובה חלים רק מעת חיוב הכתובה (עי' מחלוקת תוס' – רא"ש ריש פרק "אף על פי"), או עכ"פ השתעבדות נכסי הבעל לכתובה, והוא זמן הנישואין בו תיקנו לכתוב הכתובה.

ה. רש"י בפירושו הראשון כתב "כגון שכתב לה מן האירוסין", והמשך דבריו נראה שאזלא לפירוש השני, שכן לפירוש הראשון דברי הגמרא כפשוטן: "או דלמא כיון דלא תיקנו רבנן כתובה עד שעת נישואין לית לה". ונראה לפרש בכוונת רש"י, כגון שכתב לה מן האירוסין ומן הסתם חייב עצמו בכתובה ובכל תנאיה ובכללן "בנן נוקבין". ואם תאמר מאי שנא מהתחייבות אחרת שחייב רק מה שפירש? י"ל כיון שכתב לה **כתובה**, והרי תקנת כתובה היא מעת הנישואין, והתם כלל הוא שתנאי כתובה ככתובה. אי"כ י"ל שעשה כעין דתקון רבנן. ואולי יש ללמוד מכאן להתחייבויות אחרות כעין תקנת חכמים, שלצד זה נימא כעין רבנן חייב את עצמו. או דילמא כיון שתיקנו חכמים כתובה מהנישואין יש לאמוד דעתו בהתחייבותו על המפורש בלבד, דהיינו שרק כתובה התחייב לה (וכפי שפשוט לתורי"ד).

ו. הרשב"א¹⁸, נראה שלא גרס ברש"י "אי נמי", ולדבריו כל דברי רש"י המה פירוש אחד. נמצא שרש"י מפרש הסוגיה רק אליבא דמ"ד אין כתובה לארוסה, וכתב הרשב"א שנראה מזה שרש"י ס"ל כגאונים שאין כתובה לארוסה. וצ"ע שכן רש"י עצמו כתב¹⁹: "מנה מאתים שתקנו לה חכמים", ואיירי התם בארוסה, וכפי שהרשב"א עצמו כתב שכן משמעות הגמרא בני"ג. שיש כתובה לארוסה.

18 דף מ"ג: ד"ה "הכי גרסינן".

19 דף נ"ג. ד"ה "או הב לה".

על כל פנים, בדברי הרשב"א לגרסתו ברש"י נראה ביאור אחר בבעיית הגמרא שלנו, והוא: כיון שכתב לה לארוסתו – אית לה, כיון שרבנן תקון כתובה לשני מצבים – לנשואה או לארוסה כשכתב לה, וכן נראה קצת בלשון הרמב"ם בפרק י' מהלכות אישות הלכה י"א, וז"ל: "אבל אם ארס ולא כתב כתובה ומת, או גרשה והיא ארוסה, אין לה כלום ואפילו העיקר, **שלא תיקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב**". או דילמא אינו כן, ורבנן לא תקון כתובה עד שעת הנישואין, וממילא אם כתב לה זוהי התחייבות אישית, וברור שרק על מה שהתחייב במפורש – חייב (כדפשוט לתורי"ד). ולא איפשיטא הבעיא.

נפקא מינא למה שאמרו בסוגיה ד"פתח פתוח"²⁰, שנאמן הבעל לומר שמצא שפתח אשתו היה פתוח ומפסידה כתובתה, ומבואר בגמרא²¹ שהוא מטעם "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". וכתבו הראשונים, שהוא טעם קלוש ומהני רק למ"ד כתובה דרבנן, בבחינת "הם אמרו (=כתובה) והם אמרו (=שיאמן להפסידה בסיוע חזקת סעודה)", אך למ"ד כתובה דאורייתא²², וכן לכו"ע ביחש לתוספת כתובה שהוא התחייבות עצמית²³, לא נאמן להפסידה. והשתא כתובת ארוסה, לצד שחוזר הדבר לתקנת חכמים, א"כ נאמן להפסידה בטענת פ"פ, אך לצד שהוא התחייבות כעין תוספת כתובה, לא נאמן.

ואמר לי ר' הראל זנ"ד נר"ו, לבאר כעין זה את דינו של הרא"ש²⁴ ביחס לתוספת כתובה (אך לא מטעמו), וז"ל בפ"ק סי' י"ח: "...וחזינן לגאון דקאמר הנ"מ לענין מנה ומאתים, אבל לענין תוספת לא מהימין²⁵... איני כחולק על דברי גאון, אבל מתוך הסברא נראה דמהימן גם לענין תוספת...". הגאון והרי"ף יסברו שמהות תוספת כתובה היא התחייבות עצמית (כהבנה הפשוטה), ואילו הרא"ש יסבור שתוספת כתובה כשמה כן היא, תוספת על **שיעור** כתובת חכמים שתיקנו מנה מאתים, ואמרו חכמים "אם רצה להוסיף אפי' מאה מנה יוסיף"⁴, והכל ייכלל בגדר תנאי כתובה כתנאי ביי"ד. וקצת סמך לדבר דאיתא בגמרא נ"ד: "רצה לכתוב לה לא קתני, אלא רצה להוסיף, מסייע ליה לר' איבו אמר רבי ינאי דאמר... תנאי כתובה ככתובה". וברש"י: "אי תנא לכתוב – לא הוה שמעינן מינה שיהיה התוספת קרוי כתובה, אלא כמתנה מדעתו ואין שם כתובה עליו, השתא דתנן

20 דף ט'.

21 דף י'.

22 ב"ש אה"ע, סי' ס"ח סע' ח', ס"ק י"ח.

23 ב"ש שם ס"ק י"ט.

24 הוזכר בב"ש אה"ע, סי' ס"ח ס"ק י"ט.

25 והוא מלשון הרי"ף.

להוסיף משמע נוסף על הכתובה שתקנו חכמים ושם כתובה עליו". ועוד סמך, דאיתא שם בגמרא על מתניתין דאם רצה להוסיף כו': "פשיטא, מהו דתימא קיצותא עבדו רבנן שלא לבייש את מי שאין לו", ואם תוספת כתובה היא מתנה צדדית – קשה קצת ההו"א שחכמים יקצבו שלא לבייש. וכן דייקו הראשונים, שמשמע שעיקר הכתובה והתוספת נכתבים בסכום אחד, דאם לא כן אין כאן בושה. וכן, היא גופא – שנכתבים כסך אחד – מחזק סברתנו שמהות אחת יש לכתובה ולתוספת.

הדרינן לעניין כתב כתובה לארוסתו. ונראה לכאורה, שכל החקירה אין לה באופן פשוט היכי תמצוי, לאור מה שהוכיחו האחרונים²⁶ מכתובות מ"ה. בסוגיה דאשתני דינא, שכשמוצא פ"פ (או כשטוען טענת דמים) אין בכך משום מקח טעות להפקיע את הנישואין, אף לנראה בתוד"ה "חזקה"²⁷, שלמד ש"כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה" מקח טעות הוא לגמרי וקידושין פקעי²⁸, מ"מ זינתה בין אירוסין לנישואין הנישואין לא פקעי²⁹. והשתא מה לי לכתובת ארוסה, סו"ס נשואה היא ובכתובת נשואה אנו דנים.

אבל אכתי יש לצייר נ"מ והוא בציור סוגיין עצמה, שכתב רש"י ש"בת ארוסה" פירושו שבה על ארוסתו שלא לשם נישואין. והשתא אם יטען פ"פ או טענת דמים להפסידה כתובתה, הרי שלצד אחד בבעיית הגמרא נאמן להפסידה, אך לצד השני לא נאמן שכן התחייבותו היא כעין התחייבות תוספת כתובה ולא סגי בזה חזקת סעודה. ויש לדחות שוב, שכן בגמרא עסקינן בטוען פתח פתוח ושמה זינתה בין אירוסין לנישואין ולא נתמלאו תנאי התחייבותו בכתובה, ונחשב כאומר "איני יודע אם נתחייבתי". אבל בנידון דידן, גם לצד א' שבכתב לארוסה יש לה כתובה בתקנת חכמים – לא יהיה נאמן, שאם זינתה אחר האירוסין זה מבטל את חיובו, והרי זה כאומר "איני יודע אם פרעתיך".

ז. לכל הדרכים הנ"ל יש לעיין, מדוע לא נפשוט בעיין מכך שאין מזונות לאלמנה מאירוסין, שא"כ הוא הדין יש לומר שלא תקון לה רבנן כתובת בנן נוקבן (וכקושיית

26 ע"י א"ש פרק י' מהל' אישות, הלכה ב', ורעק"א כתובות דף מ"ה. ד"ה "והנלע"ד".
27 דף י'. (ע"י ב"ש סי' ס"ח סע' ט' ס"ק כ"ד: "..."נשמע עוד מתוס' דהיכא דהוי מקח טעות צריך לקדשה מחדש ולעשות נישואים...").

28 ודלא כרמב"ם פרק י"א מהל' אישות, הלכה י"ז. והרמ"א באה"ע סי' ס"ט סע' ט' כתב: "אם רוצה לקיימה אח"כ כותב לה כתובה מנה" (ואין צריך לקדשה שנית).

29 והוא הוכחה שנישואין הוא מעשה כעין חליצה, וחליצה מוטעית כשרה כי סגי לן בכוונה, ושונה ממעשה דקידושין וגירושין שבעינן רצון ולכן שייך בהו מקח טעות ותנאי. ואכמ"ל.

הרא"ש על דרכו של רש"י בסוגיה). ותירץ האבנ"מ³⁰ כך: "ונראה דעיקר תנאי ב"ד במזונות האלמנה לאחר מיתה אינו אלא מפני שכל זמן שלא נשאת לאחר ואומרת מחמת פ' בעלי שכבודו גדול עלי אני יושבת... ובארוסה ליכא כבוד בעלה עליה אין בה משום איבול כלל דארוסה לא אוננת, וכיון דאין עליה כבוד בעל לא שייך בה מיגר ארמלותך דכך היה עיקר התקנה, ולכך ארוסה אין לה מזוני". כלומר – עניין מזון אלמנה תלוי ב'שמירת כבוד בעלה', ועל כן תובעת כתובתה אין לה מזונות³¹, מכיון שמראה בזה שרוצה להסתלק משמירת כבוד בעלה הראשון. וכל זה בנשואה, אך ארוסה אינה בבחינת שומרת כבוד בעלה. אך זו סברא פרטית במזון אלמנה, ואין בכוחה לפשוט את התלבטות הגמרא הכללית ביחס לכלל "תנאי כתובה ככתובה", לאיזה מצב מתייחס (לכל אחת מהשיטות שהבאנו).

עוד מתרץ מו"ר הגאון הרב עמיאל שטרנברג שליט"א, שיש לומר בטעם מזון אלמנה שהוא מצד המשכת מצבה הקודם, וכעין דאיתא בר"ן³²: "דכיון דאכלה בחיי הבעל – אף לאחר מיתתו אוכלת, דכל יומי מיגר אלמנותיך בביתי קרינן ביה"³³, והוא מעין "מדרש כתובה"³⁴, אך ארוסה שלא אכלה מדידיה³⁵ לא קרינן בה "כל יומי מיגר אלמנותיך בביתי" ועל כן לא אכלה. נמצא שוב שזו סברה פרטית במזון אלמנה, אשר אין בכוחה לגרע את התלבטות הגמרא ביחס למזון בן נוקבן ובעצם לכל מה שיכנס לגדר תנאי כתובה³⁶.

30 אה"ע סי' קי"ב ס"ק ו'.

31 ויתכן אף כשאין ליורשים ממון לפרוע את כתובתה כעת, עי' אה"ע סי' צ"ג סע' ה', ב"ש ופת"ת.

32 על דף נ"ג; דף כ'. מדפי הרי"ף, ד"ה "וקא פסקי רבנן".

33 עי' מתני' דף נ"ב:

34 שדורשים את לשון הכתובה, ועי' תוד"ה "שאיך" דף נ"ג.

35 כנ"ל דף מ"ו; ודף נ"ז.

36 ועי' בראשונים על דף נ"ג, שהר"ן והרא"ש ס"ל שמזונות האישה – אף למ"ד מזונות דרבנן – אינם בגדר תנאי כתובה, וכן כל אינך – מעשה ידיה תחת מזונות, פירקונה תחת פירות, קבורתה תחת כתובתה (ירושטה), שמופיעים בגמרא מ"ז: – אינם תנאי כתובה, ולא כנראה ברמב"ם שמזוני, אף לדעתו שדאורייתא המה, יש בהם בחינת תנאי כתובה. וכן לא כנראה ברש"י נ"ד: ד"ה "תנאי כתובה", וז"ל: "תוספת שהוא מתנה להוסיף לה וכן מזונות וכל הנך דתנן בפרקין לעיל". אמנם ברש"י נ"ג. על הגמרא "מוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות" אומר "באלמנותה דתנאי כתובה ככתובה", דייק הר"ן שמזונות נשואה יש לה לפי רש"י, שאינם בגדר תנאי כתובה. לפ"ז מה שכתב רש"י נ"ד: "מזונות וכל הנך דתנן בפרקין לעיל" – מתכוון למשנת נ"ב, והיינו למזון אלמנה, בנ"ד ובנ"ג.

וני"מ בהגיע זמן הנישואין (שעברו כבר י"ב חודש) ולא נישאו, שאוכלות משלו (דף נ"ז.), ולפי הצד שיבואר להלן שדינא הוא שחיילי תנאי כתובה מזמן הנישואין המתוכנן, ולא רק מהנישואין עצמם, וזכאית במזון האישה, לפי מו"ר יהיו לה מזונות כאלמנה ג"כ, משא"כ לאבנ"מ, שכיון שסו"ס היתה ארוסה ונתאלמנה – אינה בבחינת שומרת כבוד בעלה.

ח. האור שמח³⁷ עוסק במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בעניין יכולת האישה למחול על כתובת בנן נוקבן. ותליא בביאור הגמרא בדף נ"ג. שאמרה כי "מוחלת כתובתה לבעלה אין לה כתובת בנין דכרין", וכן "מוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות", ומבין הרמב"ם³⁸ שמוחלת כתובתה איבדה כל תנאי כתובה. ביארו האחרונים בדעתו³⁹, שה"ה שיכולה למחול על כל אחד מתנאי הכתובה בפרטות, ובכללם על כתובת בנין דכרין וכתובת בנן נוקבן. אבל הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם, והבינו האחרונים הנ"ל, שס"ל לראב"ד שאף אם תמחול בפירוש על כתובת בני"ד או בני"ג לא תועיל מחילתה, שכן היא תקנה לטובת הבנים⁴⁰ או הבנות, ואילו הרמב"ם ס"ל שאף תקנות אלו הן לטובת האישה אלא שהפירעון הוא לבניה ובנותיה ועל כן יכולה למחול עליהן אף ישירות.

כתב האור שמח⁴¹: "סבר רבינו דהא דחייבוהו מתורת תנאי כתובה לאחר מיתה לזון הבנות, הוא משום טובת אמן שתדע שבנותיה יהיו ניזונות, ולכן איתא בסוף פ' נערה דמבעי בכל הנך דלית להו כתובה, היינו יבמה, שניה, ארוסה ואנוסה, אם בנותיהן ניזונות, דכיון דלית להו כתובה מבעל זה, תו תנאי כתובה ג"כ לית לה ואין הבנות ניזונות. ולהכי פסק רבינו דמועיל מחילתה כתובתה גם לתנאי כתובה, ותו לית להבנות מזונות לאחר מותו", עכ"ל האו"ש. ואף שאין מפורש בדבריו, יתכן וניתן להעמיס בהם שהגמרא בעצם מסתפקת במחלוקת הראב"ד והרמב"ם; לפי הראב"ד, שמזון בני"ג הוא זכות של הבנות,

37 הל' אישות פרק י"ט, הלכה י"ב.

38 הל' אישות פרק י"ז, הלכה י"ט. ונראה שכן למד גם מכתובות נ"ד: "תנאי כתובה ככתובה... נפקא מינה למוכרת ולמוחלת" וכו', וס"ל לרמב"ם שאף מזונות נשואה שביסודם דאורייתא המה, ע"י תקנת חכמים דמעשה ידיה תחת מזונות נחשבים ג"כ תנאי כתובה.

39 או"ש שם, וח"מ בסי' ק"ה ס"ק י"א.

40 וכן משמע בב"ב דף קל"א. ביחס לבנ"ד, שהקשו וכי אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם, ואף לר"מ, ותירצה הגמרא: "תנאי בית דין שאני".

41 על הרמב"ם שם.

ואף שאין לאימן כתובה מיניה, למה תיגרע זכות הבנות?! אך לרמב"ם, שכתובת בנין מתנאי כתובת האם המה, כיון שאין לה כתובה אין לה אף תנאי כתובה.

אלא שעפ"ז קשה לשון הגמרא (נ"ד). "כיון דאית לה כתובה" וכו', "כיון דלא תקינו רבנן כתובה" וכו'.

ט. הרא"ש בכתובות⁴² סיים בדברי הראב"ד וז"ל: "והראב"ד ז"ל פירש בת ארוסה – **שנשאת**, ומיבעי ליה כיון שנולדה קודם שנכתבה הכתובה. והאי פירושא ניחא טפי, דאילו לא נשאת, כיון דהיא עצמה לית לה⁴³, אף בתה לית לה", עכ"ל. קרי – כל ספק הגמרא הוא דווקא בכגון שנישאת לו לבסוף, אך אם לא – ודאי שאין לה. וכ"כ השו"ע⁴⁴, וז"ל: "...וכן בת ארוסתו שנולדה לו בעודה ארוסה ואח"כ נשאה אין להן מזונות אחר מיתת אביהן" וכו', ועיין בגר"א⁴⁵ שכתב: "כן פי' הרא"ש שם בשם הראב"ד עיין שם". וכתב הבי"ש⁴⁶: "אבל נתעברה קודם שנשאה וילדה אחר שנשאה קרינן בנן נוקבין וכו' (ר"ל שקרויות 'בנן נוקבין דיהווי ליכי מינאי'), וכתב האבנ"מ⁴⁷ שהבעיא מתייחסת גם למצב שנתעברה בזנות ונולדה לאחר הנישואין, ומוסיף שאם נולדה לפני האירוסין בזה פשיטא שלית לה מזון בנין.

וכתב הח"מ⁴⁸, שלדרך הרא"ש (בשונה מדרך רש"י והר"ן הני"ל) אם מת קודם שנשאה, כיון דהיא עצמה לית לה אף בתה לית לה. נמצא שהספק הוא האם באישה נשואה, שיש לה ממילא כל תנאי כתובה, מזון בנין יהיה למפרע גם על בת שנולדה לה ממנו בתקופת האירוסין, או דילמא כיון שנולדה הבת בזמן שאין לאם עדיין תנאי כתובה, לא תחול על הבת זכות דבנין.

י. התור"ד מוכיח מסוגיין שיש כתובה לארוסה, דאם לא כן אין לדעתו כל מקום ספק (וכן הוכיח ממשנת "משארסתני נאנסתי" לעיל י"ב). ומסיים "ומי"ה (=ומשום הכי)

42 פרק ד' סי' כ"ח.

43 כמפורש במשנה צ"ז, שאלמנה מן האירוסין אין לה מזונות.

44 אה"ע סי' קי"ב סע' ה'.

45 ס"ק י"א.

46 ס"ק י"ב.

47 ס"ק ו'.

48 ס"ק ט"ו.

בעי אי אית לה נמי תנאי דב"נ אי לא, וה"נ (=והכי נמי) איכא למבעי על ארוסה גופא אי מתזנא לאחר מיתת הבעל מנכסיו אי לא, וטעם אחד להן", עכ"ל. וצע"ג⁴⁹, הלא משנה מפורשת היא בדף צ"ז. שאלמנה מן האירוסין אינה ניזונת מנכסיה בעלה המנוח, ומבואר בגמרא שם שאין בזה פלוגתא, כפי שהזכרנו לעיל.

ומתוך מו"ר הג"ר עמיאל שטרנברג שליט"א, שאיתא בירושלמי על מתניתין דבנ"נ⁵⁰ בעיא אם בא על ארוסתו בבית אביה יש לה תנאי כתובה מעכשיו⁵¹ או דילמא דווקא כשבא עליה דרך נישואין (והובא הירושלמי ברשב"א הנ"ל דף מ"ג:). ונראה לבאר בכוונת הירושלמי, שחוקר האם תנאי כתובה הוא דווקא מן הנישואין, כמשמעות המשנה בדף צ"ז, או דילמא משבא עליה יש כאן חיבת ביאה, ו'נישואין' במשנת דף צ"ז יתבאר שנשואה היינו בעולה⁵². והשתא י"ל שנקטה המשנה "נשואה" משום רבותא, שאף שאינה בעולה עכ"פ יש לה מזונות, אך בעולה לאחר אירוסיה פשיטא שיש לה (לצד זה בחקירה). והיא גופא בעיית סוגיין על דעת התוריי"ד, ויש לומר שעל כן נקטה הגמרא בדווקא את השאלה ביחס לבת ארוסה (ולא ביחס למזון אלמנה מן האירוסין שנבעלה בבית אביה), ש"בת ארוסה" מבטא בקיצור את הנידון דהיינו ארוסה שנבעלה בבית אביה, דהא חזינן דנולדה בת.

י"א. הריטב"א⁵³ נראה שמתקשה בקושייתו של הרא"ש, אלא שתירוצו שונה, והוא שמדובר שהגיע זמן ולא נישאו שאז אוכלות משלו (מתני' נ"ז), ואיתא בירושלמי⁵⁴ שאף שמתו בעליהן – אוכלות משלהם. והוא חידוש גדול כשלעצמו, שהנה האור שמח⁵⁵ חקר בהא דהגיע זמן ולא נישאו שאוכלות משלו, אם הוא חלק מגדרי מזון נשואה שהבעל חייב לתת לאשתו, שאז ממילא מעשה ידיה שלו (וכן דעת הריטב"א), או קנס הוא לזרזו לשאתה, וממילא אין מעשה ידיה שלו (וזו דעת הרא"ש), ונטיית האו"ש היא שקנס הוא.

49 קושיית האבנ"מ סי' ק"ב ס"ק ז'.

50 פרק ד', הלכה י"ב.

51 לדרך זו בירושלמי הדגש הוא על "מעכשיו", כלומר על העיתוי – מזמן הביאה שלאחר האירוסין חלים תנאי הכתובה. ועי' להלן אות י"א.

52 עי' תוס' מ"א. שכתבו (למילי דאורייתא) שנשואה שאינה בעולה חשובה כבעולה, ואין חילוק כלל, דנישואין משוו לה כבעולה לכל דבר וכו'.

53 דף נ"ד. ד"ה "בעי רבא".

54 פרק ה', הלכה ג'. והובא בתוד"ה "ואפילו" בדף נ"ח, ובתוס' יבמות ס"ז: ד"ה "קנין כספו".

55 הל' אישות פרק י', הלכה י"ט.

ונראה שהם ב' צדדים בסוגיה דריש כתובות דף ב'.⁵⁶ והביאו שם נ"מ ביניהן, אם גם במקרה שהבעל חלה והנישואין נדחו באונס אוכלות משלו, ומסקנת הגמרא שם שבחלה אין אוכלות משלו. משמע שהוא קנס, וע"כ אין לקונסו היכא דאינו אשם (משא"כ אם דינא הוא דחיילי מזון נשואה מהגעת זמנה להינשא, אא"כ חכמים מעכבים עליו מטעם "איקרורי דעתא" או "שקדו", שאז י"ל שלא קרינן ביה "הגיע זמן", אך כל שהוא גורם לעיכוב אף שאינו אשם מעלה לה מזונות). ואם כן ע"פ הבבלי נראה לכאורה שאם מת אין לה מזון אלמנה, שכן כל הקנס י"ל שהיה לזרזו לכונסה, והשתא שמת בטל טעם הקנס.

אבל אולי בזה גופא מסתפקת הגמרא בבת ארוסה ע"פ הריטב"א, כלומר – אחרי חידוש הירושלמי (שלריטב"א הוא גם מסקנת הבבלי בדף נ"ג: בשאלה אם ארוסה יש לה מזונות, שביאר הרי"ף דהיינו שנתאלמנה והגיע זמן ולא נישאו⁵⁶) שבהגיע הזמן אף לאחר שמת אלמנתו ניזונת, אם כן בעיין דבת ארוסה עוסקת באישה שיש לה תנאי כתובה⁵⁷ (לא מטעם הראב"ד והרא"ש שנישאה, אלא מטעם שהגיע הזמן). אלא שהגמרא מתלבטת אם "אוכלות משלו" זהו מטעם קנס והשתא נימא שקנסוהו לזונה בחייו, וכן לזונה מנכסיו לאחר מותו, כאיום שיזדרז לכונסה, אך פשיטא שלא קנסו זרעו אחריו להעלות גם בני"נ מנכסיו. והצד השני הוא שהגיע זמן וכו' אוכלות משלו **מדינא**, שהשתא חלו תנאי כתובה דנישואין: מזון האישה (מתני' נ"ז), מזון אלמנה (ירושלמי) ומזון בני"נ (לצד זה בחקירה).

י"ב. בגמרא דף נ"ג: "אמר ליה רב חסדא לרב יוסף: מי שמיע לך מיניה דרב יהודה ארוסה יש לה מזונות או אין לה מזונות?" ג' פירושים נאמרו בהסבר ההסתפקות: רבי שמואל הנגיד והרמב"ם⁵⁸ פירשו דאיירי **במזון האישה עצמה**, ואף שלארוסה אין מזונות (מתני' מ"י: , נ"ז). כאן מדובר בארוסה יתומה נערה (ולרמב"ם אף קטנה) הניזונת מנכסי אביה בתנאי כתובה דבני"נ של אימה, וכיון שנתארסה בטלה זכות זו כדעת רב ות"ק לעיל (נ"ג.), ומסיקה הגמרא לפ"ז ד"כיון דאירסה לא ניחא ליה דתיתזיל" – שתזדלזל מחמתו מאחר שהיתה כבר "מסודרת" ע"י חיוב משפטי קודם.

רש"י ותוס' לעומת זאת פירשו שהבעיא היא **במזון בני"נ**, והיא השאלה עצמה שנחלקו בה רב ולוי לעיל – אם דווקא נישואין או בגרות מפקיעים מזון בני"נ או אף אירוסין. ורב חסדא לא שמע את הברייתא.

56 עי' להלן אות י"ב.

57 לצד השני בספק, עכ"פ.

58 וכן בשו"ע סי' ק"ב סע' ג'.

אבל הרייף ע"פ הרשב"א, הר"ן והריטב"א (לעומת הרא"ש שסובר כי הרייף כרמב"ם הנ"ל) מפרשה בעניין **מזון אלמנה**. ואף שאלמנה מאירוסין לית לה מזוני, כאן איירי בהגיע זמן י"ב חודש ולא נישאו שאוכלות משלו – בחייו, וחוקרת הגמרא האם גם לאחר מותו. ומסקנת הגמרא – "כיון דאירסה לא ניחא ליה דתיתזיל" – שכן כאמור כיון שכבר הגיע הזמן מתזנא מנכסיו. וזה כדינא דירושלמי (פרק ה' הלכה ג') שמתו בעליהן אוכלות משלהם. עצם מה שהתלבטות הגמרא היא מצד אומדן דעת הארוס, מוכיח שאין מדובר כאן על קנס, אלא על דין (וצ"ע, שכאמור מסקנת הבבלי כתובות ב'. נראה דהווי קנס ובחלה לא אוכלות משלו). וכאמור עצם חידושו של הירושלמי – שאף במת אוכלת משלו – מורה שהאי דינא ד"הגיע זמן ולא נשאו אוכלות משלו" תוכנו הוא, שחכמים תיקנו מזון לאישה מעת הגיע זמן הנישואין ולא דווקא מהנישואין עצמם (וממילא נראה שמעשה ידיה שלו, כנ"ל).

י"ג. הדרינן לבעיין דבת ארוסה ע"פ הריטב"א, ומהשתא תו אין לנו לבאר את בעיית הגמרא אי האי דהגיע הזמן אוכלות משלו אף לאחר מיתתו הוא משום קנס או דין, שכן הוכח לנו במסקנת הגמרא נ"ג: לשיטת הרייף ע"פ הריטב"א וסיעתו שדינא הוא, ואם כן מהי התלבטות הגמרא, הרי השתא נקטינן שזמן הנישואין המתוכנן הוא זמן חלות תנאי כתובה, וכפי שראינו ביחס למזון האישה (נ"ז) ומזון אלמנה (ירושלמי הנ"ל ובבלי נ"ג: לרייף ע"פ הרבה ראשונים), וממילא ה"נ תנאי כתובה דבני"נ.

מבאר מו"ר הג"ר עמיאל שטרנברג שליט"א ע"פ הירושלמי שהזכרנו לעיל⁵⁹, אך הפעם במשמעות הפוכה, כלומר: בעיית הירושלמי (פרק ד' הלכה י"ב) אם בבא על ארוסתו בבית אביה מעכשיו חלו תנאי כתובה או דווקא דרך נישואין, י"ל שהבעיא היא דווקא על בני"נ, ולא כפי שפירשנו לעיל על כלל תנאי כתובה. דהיינו, אף באישה דיש לה תנאי כתובה וכגון שנישאת או הגיע הזמן ולא נישאו, האם תהא זכאית לתנאי כתובה אף לבת שנולדה לה מחמת עבירה, כלומר בת ארוסה, שכן "אסר לנו את הארוסות"⁶⁰, זהו ספק הגמרא כאן (ובעיית הירושלמי ד', י"ב). ואף אם הביאה והלידה היו לאחר שהגיעו י"ב חודש ולא נישאו, ויש לה כבר תנאי כתובה – שמא לא זכאית לבני"נ לבת שנולדה מביאה שלא

59 אות ט'.

60 לראב"ד מדאורייתא, ולרוב הראשונים מדרבנן. וי"ל שאנו רוצים שביאה תהיה אך במצב שמשועבד לה מחמת מצות עונה, וכן שהיא משועבדת לו (עי' נדרים דף ט"ו:), שכן שעבודה לעניין אישות נראה שמתחדש בעת הנישואין, כדברי רעק"א מהדורה רביעאה תשובה לה".

"דרך נישואין". וזה בשונה מהבעיא לפי הראב"ד והרא"ש הנ"ל, שהדגש בבעיא לטעמם הוא זמן **לידתה** של הבת בעוד שהאם לא היתה זכאית לתנאי כתובה, משא"כ לריטב"א, שעיקר הבעיא לדברינו עתה הוא מצד **ביאת** האיסור מדרבנן⁶¹ אף שיש לאישה כבר תנאי כתובה, וכגון שבא עליה אף לאחר י"ב חודש. וכן י"ל דהבעיא היא אף אם נולדה הבת לאחר הנישואין, שחזינו לעיל בשיטת הראב"ד והרא"ש שאז פשיטא שיש כאן כתובת בני"נ, אך לריטב"א⁶² אכתי היא בבעיא דלא איפשיטא. ולדרך זו בירושלמי הדגש הוא על "דרך נישואין", כלומר על **אופן** הביאה – רק בת מביאה "דרך נישואין", ולא שבא עליה בבית אביה, מזכה בתנאי כתובה דבני"נ. ובשונה מהדרך הראשונה בירושלמי, לעיל אות ט', שהדגש היה על **העיתוי**, "מעכשיו".

וכאמור, סברות הפוכות הן בבעיית הירושלמי בבא עליה בבית אביה: אפשרות אחת – האם תנאי כתובה מנישואין או כבר מביאה שלאחר האירוסין, כפי שביארנו לתור"ד לעיל, ואפשרות שניה – האם תנאי כתובה חלים גם על בת מביאת איסור, כדברינו בריטב"א עתה.

ד"ד. לסיכום ניתן לומר שבעיא דבת ארוסה אם יש לה מזונות, שנסתיימה בתיקו בגמרא, היא מוקד של חקירות גדולות שלא הוכרעו, ואלו הן:

1. לרשב"א מ"ג – למ"ד יש כתובה לארוסה, האם "תנאי כתובה ככתובה" הוא בכל מקום דתקון כתובה (ואף בכתובת ארוסה, שטעם תקנתם שלא תצא בלא כלום) או דווקא בעיקר טעם כתובה ותנאיה, כלומר בנשואה (שטעם תקנת כתובה "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה").
2. לרש"י נ"ד – למ"ד יש כתובה לארוסה, האם "תנאי כתובה ככתובה" הוא בכ"מ שתיקנו חכמים חיוב כתובה, או דווקא היכא שגם חייבו לכתוב כתובה, דהיינו מנישואין.

61 וכן נראה ברשב"א דף מ"ג: שהביא את בעיית הירושלמי.

62 ראה ריטב"א שמציין את דברי הירושלמי הן בדף נ"ג: והן בדף נ"ד. בבת ארוסה. אך הרמב"ם והשר"ע לא הזכירוהו. השר"ע פסק בבת ארוסה כרא"ש כנ"ל, ובארוסה נ"ג: כפי הרמב"ם, ונראה שלא ס"ל לדין הירושלמי, כיון שבבבלי ב'. נראה שהגיע זמן וכו' קנס הוי, ומסתבר שלא קנסו לאחר מותו.

3. לרש"י הנ"ל – פירוש שני; האם יש לארוסה תנאי כתובה, כיון שיש לה כתובה אם תתאלמן או תתגרש, או שתנאי כתובה נתקנו רק מהנישואין, שאז הוא זמן חלות חיוב הכתובה, או עכ"פ השתעבדות נכסי הבעל לכתובה.
4. לרש"י נ"ד – למ"ד אין כתובה לארוסה, בכתב לה כתובה – האם דעת המתחייב היא כעין דתקון רבנן בנשואה, דהיינו גם תנאי כתובה, או רק על מה שפירש.
5. לרשב"א מ"ג – למ"ד אין כתובה לארוסה, בכתב – האם בכה"ג תקון רבנן וממילא יש לה תנאי כתובה, או שזו התחייבות בעלמא כתוספת כתובה. ונ"מ לחזקת "אין אדם טורח בסעודה".
6. ע"פ האו"ש (אישות י"ט, י"ב), לפי הגמרא בצ"ז אין אלמנה מאירוסין ניוזנת ומשמע שאין לה תנאי כתובה. אך האם מזון הבת הוא לטובת הבת (כשיטת הראב"ד) ואז יש לה מזונות, או לטובת האם (כרמב"ם, ויכולה למחול כתובת בני"ג) ואז אין לה.
7. לראב"ד, הרא"ש והשו"ע – באישה שיש לה תנאי כתובה משנישאת, האם הזכות היא רטרואקטיבית גם ביחס לבת שנולדה לו ממנו בזמן האירוסין או לא.
8. לתורי"ד – האם תנאי כתובה מתחדשים מהנישואין, כפשט מתני' צ"ז, או מחיבת ביאה שלאחר הנישואין, ויתכן והוא בעיית הירושלמי (ד', י"ב), והבעיא היא הן בבני"ג והן במזון אלמנה.
9. לריטב"א (פירוש ראשון) – האם "הגיע זמן ולא נשאו אוכלות משלו" הוא מטעם קנס, ואז קנסוהו אמנם אף לאחר מיתה (ירושלמי ה', ג') אך לא קנסוהו להתחייב בכתובת בני"ג, או דילמא תנאי כתובה חלים מהגיע זמן נישואין (וכוונת מתני' צ"ז היא או נישואין או זמן נישואין) ואז יש לה גם בני"ג, כמו מזון אישה ואלמנה.
10. לריטב"א (פירוש שני ועיקר) – האם לאישה שיש לה כבר זכות תנאי כתובה, כגון שהגיע זמן (וזו כוונת הירושלמי, והכרעת הבבלי נ"ג: לרי"ף כהסבר הרבה ראשונים) – מגיע גם לקבל מזונות בשביל בת מאירוסין, בביאת עבירה, אף שהביאה והלידה היו אחר הגיע זמן י"ב חודש (והיא הבעיא דירושלמי ד', י"ב, ע"פ הביאור השני, וכן נראה ברשב"א מ"ג שלמד בירושלמי).

עוד עלה בידינו בפרשנות מתני' צ"ז "אלמנה... מן האירוסין... אין לה מזונות"; בפשוטו משמע שחיוב מזון נשואה מתחיל מעת הנישואין בפועל, אך פגשנו בדברינו בשתי אפשרויות נוספות (עכ"פ באחד מצדדי הספק): מעת חיבת ביאה שלאחר אירוסין (הסבר מס' 8, בתורי"ד), או מעת הגעת זמן הנישואין המתוכנן (כהסבר 10, בריטב"א).

בהכרעת ההלכה בבעיין דבת ארוסה, פסק השו"ע⁶³ כדעת הראב"ד והרא"ש, וז"ל: "...וכן בת ארוסתו שנולדה לו בעודה ארוסה ואח"כ נשאה אין להן מזונות אחר מיתת אביהן". הבי"ש (וכן בח"מ) כתב לעומת זאת: "אבל רש"י והר"ן פירשו **שלא נשאה** אלא כתב לה כתובה בעודה ארוסה ומת". בצירור זה לראב"ד-רא"ש-שו"ע פשיטא שאין הבת ניזונת, כפי שאין אימה ניזונת כאלמנה, ונ"מ שבודאי לא תועיל תפיסה, אם תתפוס למזונותיה, ועי' להלן. לאידך גיסא, יתכן שבצירור של הראב"ד והרא"ש (דהיינו שנשאה), אזי לרש"י ולר"ן יהא פשיטא שיש לבת הארוסה מזונות, כיון שיש לאימה תנאי כתובה.

כתב הרי"ף⁶⁴: "בת יבמה ובת שניה ובת ארוסה ובת אנוסה – כולן עלו בתיקו, הילכך לית להו, דכל תיקו דממונא חומרא לתובע וקולא לנתבע (כך כתבו הרא"ש והר"ן). והנ"מ לאחר מיתה, אבל בחיי אבוהן חייב לזונן עד שש שנים".

כתב הבי"ש בסק"א: "...וכן בת ארוסה, דלא תקנו חז"ל כתובה עד הנשואין, בכל אלו עלתה בתיקו ואין להן מזונות. וכתב רי"ו אם תפסה אין מוציאים ממנה" (ועי' עוד בדברי הבי"ש).

אבל האו"ש בפרק י"ט מהלכות אישות⁶⁵ כתב וז"ל: "ובהנך איבעיות דבעי בגמרא בבת ארוסתו ואנוסתו ושניה דנשאר בתיקו, פסק רבינו דאין להם, ולא זכר דמועיל בהו תפיסה, אם תפסו מזונות (וכן בשו"ע), משום דסבר רבינו **דתפיסה לא מועיל בספק תקנה**⁶⁶. ועוד דאינן ניזונות מדינא דגמרא רק במקרקעי ובזה לא שייך תפיסה בספיקא דדינא, כפי המתבאר בהלכות מכירה. ותו - אחרי תקנת הגאונים דניזונין ממטלטלין ודאי דלא תקנו רק מה שניזונין מדינא דגמרא ממקרקעי ודוק".

63 סי' קל"ב סע' ה'.

64 דף כ'. מדפיו.

65 סוף סע' י"ב.

66 עי' ש"ך.

אמנם יש לסעד פסיקתו של רי"ו, המובאת בב"ש, באופן הבא: אמרנו, שבציור שהארוסה נישאה לאחר שילדה בת, יתכן שפשיטא שלרש"י ולר"ן יש לבת הארוסה מזונות; על פי זה יש לומר שתועיל תפיסה משני טעמים:

1. אולי הלכה כרש"י ור"ן (כפי שפסקו הח"מ והב"ש), וגם אם הלכה כראב"ד-רא"ש-שו"ע, סו"ס גם לדעתם היא בעיא דלא אפשיטא בגמרא; ואם כן הווי ספק ספיקא, ולתוד"ה "אי למיתב" ⁶⁷ וכן לתוד"ה "וניחושי" ⁶⁸, הרי מועיל ס"ס להוציא ממון. ומבין הבי"ש ⁶⁹ שזה בלא כל סיוע (ולא כפנ"י שהעמיד את דברי התוס' דווקא היכא שיש גם ברי ושמא, ולא כש"ש שמוקים לדברי התוס' דווקא בכתובה שהיא תנאי ב"ד וכנקיט שטרא בידה ⁷⁰, ולא כש"ך בתקפו כהן שמצמצם את דברי התוס' רק להיכא שיש תרתי דסתרי בין ממון לאיסור); וגם אם נימא כפנ"י והש"ש והש"ך, סו"ס הכא כבר אינו להוציא אלא להחזיק את המזונות שתפסה. ואף לרמב"ן בכתובות י"ב ולסיעתו ⁷¹, שלא אמרינן ס"ס להוציא ממון, מ"מ להחזיק בתפיסה אולי אמרינן.

2. בעניין מה שכתב האו"ש בדעת הרמב"ם שתפיסה לא מועילה בספק תקנה, יש לומר שזהו דווקא בתיקו, כנידון גמרתנו, או בבעיא דלא איפשיטא; אבל היכא דהווי פלוגתא דרבוותא – אמוראים או ראשונים – אולי תועיל, שכן הש"ך בספרו תקפו כהן האריך לבאר עניין מה שארבעים פוסקים סוברים שתפיסה מועילה בספיקא דדינא בפלוגתא דרבוותא, ולעומת זאת בתיקו או בבעיא דלא איפשיטא, רק עשרה פוסקים סוברים שתועיל תפיסה, וכתב שלושה חילוקים בדבר, ואין כאן מקום להאריך. אבל בנידון דידן, דהיינו בנישאה הארוסה, הרי לדברינו היא מחלוקת: רש"י והר"ן סוברים שמגיעים לבת מזונות, מול הראב"ד והרא"ש הסוברים דהיא בעיא דלא אפשיטא, דהיינו פלוגתא דרבוותא, ואם כן יש לומר שתועיל תפיסה בספק תקנה, בפרט שכאמור אף לראב"ד ולרא"ש אין הדבר החלטי שאין מגיעים לה מזונות, אלא היא גופא בבעיא דעלתה בתיקו.

אמנם יש לשוב ולסייג דברינו קמעא, שכן מה שנקטנו בפשיטות שלרש"י ולר"ן בנישאה פשיטא שמגיעים לבת מזונות, אינו הכרחי (אם כי מסתבר). ועכ"פ אף אם נימא

67 כתובות דף ג':

68 שם דף י"ב.

69 אה"ע סי' ע"ז סוס"ק י"ז, וסי' נ"ב-נ"ג ס"ק י"ג.

70 עי' ב"מ דף י"ז.

71 כתובות דפים ט' וי"ב.

שיש לנו ספק בדעת רש"י והר"ן בנידון שנישאה, עדיין יש לחזק קצת פסיקת רי"ו, שאין מוציאים מבת שתפסה בצירור שנישאה האם, כיון שאפשר שלרש"י ולר"ן אין כאן כל ספק.

ולאידך גיסא, בצירור שלא נישאה, שראב"ד ולרא"ש פשיטא שאין לה מזונות, בזה מתחזקת דעת האו"ש שלא תועיל תפיסה, כיון שלסיעת ראשונים אחת ברור שלא מגיע לה, ורק לרש"י ולר"ן יש בכאן בעיא דלא אפשיטא.

ולהלכה בעניין ס"ס להוציא, נראה מדברי הבי"ש הנ"ל שתופס דברי התוס' להלכה וכצורתם הפשוטה, דהיינו שס"ס מהני להוציא ממון אף בלא סיוע כלשהוא, כגון ברי ושמא ושטר. ואם כן יש לפסוק בנידון דידן (ארוסה שילדה ונישאה), להוציא לכתחילה מזונות בתה בלא צורך בתפיסה. אבל כבר כתב הפת"ת⁷² שהפוסקים לא נקטו כן להלכה, ובפרט שאף בשיטת התוס' יש אומרים שס"ס לחודיה לא מהני להוציא, כנ"ל.

72 סי' נ"ג ס"ק ז'.

ייהרג ואל יעבור – בעניין מסירות נפש

כעולה מתוד"ה "ולדרוש לה", כתובת דף ג':

יהודה בר און

א.

בגמרא כתובות דף ג': גרסינן: "דתניא מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד... ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים... מאי סכנה... אמר רבה: דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה. האי סכנה אונס הוא! משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה".

בשלב זה מבינה הגמרא, שה"סכנה" היא שנגזר על הבתולות הנשואות שייבעלו תחילה להגמון, וכיון שיש בנות ישראל צנועות, היו שמסרו נפשן למיתה בכדי שלא להיטמא והווי סכנה.

ומקשה הגמרא: "ולידרוש להו דאונס שרי", פירוש: נדרוש לבנות ישראל שכיון שהינן אנוסות אין הן נאסרות על בעליהן, שהרי הכתוב אומר¹ "והיא לא נתפשה", וכיון שכך אף הצנועות אינן צריכות למסור נפשן למיתה, וממילא אין כאן יותר סכנה, ויעמידו תקנת יום הנישואין במקומה ליום ד', בכדי שיהא אדם טורח שלושה ימים בסעודה.

בתוס'² הקשו: "וא"ת והא אמרינן בפ' בן סורר ומורה על כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וג"ע וש"ד", ואם כן כיצד זה אמרו בגמרא לדרוש להתיר לבנות ישראל להיבעל להגמון? ואע"פ שאינן נאסרות לבעליהן, סוף סוף אסור הדבר שהרי זה גילוי עריות והדין הוא דיהרג ואל יעבור!

התוס' מביאים תירוץ של ריב"ם: "ויש לומר דהכי פריך – ולדרוש להו דאונס שרי לפי שהאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה, כדמשני בפרק בן סורר ומורה אסתר קרקע עולם היתה".

1 במדבר ה', י"ג.

2 דף ג': ד"ה "ולדרוש לה".

עיקרה של סוגיה זו הוא בסנהדרין³:

"א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

ועבודת כוכבים לא?! והא תניא א"ר ישמעאל: מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג? תלמוד לומר: 'וחי בהם' – ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? תלמוד לומר: 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי'.

אינהו דאמור כר"א, דתניא ר"א אומר: 'ואהבת את ה' אלהיך... ובכל נפשך'... אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו – לכך נאמר 'בכל נפשך'... גילוי עריות ושפיכות דמים – כדרבי, דתניא רבי אומר: 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה', וכי מה למדנו מרוצח? מעתה... מקיש נערה המאורסה לרוצח – מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור...

כי אתא רבין א"ר יוחנן: אפי' שלא בשעת גזרת מלכות⁴, לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא – אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רבא בר יצחק אמר רב: אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא...

והא אסתר פרהסיא הואי?! אמר אביי: אסתר קרקע עולם היתה. רבא אמר: הנאת עצמן שאני, דאי לא תימא הכי – הני קוואקי ודימוניקי היכי יהבינן להו? אלא הנאת עצמן שאני, הכא נמי הנאת עצמן שאני. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: עכו"ם דאמר ליה להאי ישראל קטול אספסתא בשבתא ושדי לחיותא, ואי לא קטילנא לך – ליקטיל ולא לקטיליה. שדי לנהרא – ליקטיליה ולא ליקטול. מ"ט, לעבורי מילתא קאי בעי".

ובתוד"ה "והא אסתר"⁵ התקשו מדוע שאלו על אסתר רק מדין פרהסיא ולא מעצם עבירת גילוי עריות שתיהרג ולא תעבור, ותירצו: "דקים ליה דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מיחייב למסור עצמה משום עריות", כפי שתירצו בסוגיה בכתובות. ומרחיב התוס' להסביר הטעם: "דהא מרוצח ילפינן, ורוצח גופיה כי מיחייב למסור עצמו ה"מ קודם שיהרג בידים, אבל היכא דלא עביד מעשה, כגון שמשליכין אותו על התינוק

3 דף ע"ד-ע"ד:

4 בדפ"י: בשעת השמד.

5 שם דף ע"ד:

ומתמעך, מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומקי טפי דילמא דמא דידי סומק טפי כיון דלא עביד מעשה".

מסבירים התוס', שהיתר ג"ע בקרקע עולם הוא משום שעיקר הדין דייהרג ואל יעבור בג"ע נלמד בהיקש מדיני רוצח. ברוצח – דין ייהרג ואל יעבור נובע מסברא ד"מאי חזית" וכו', דהיינו אין דמך אדום (חשוב יותר) מדם חברך ועל כן אסור לך לדחות נפשו מפני נפש⁶. כיון שזו הסברא, אזי במקום שאינו **דוחה** את נפש חברו, כגון שמשליכים אותו על תינוק שאז אינו דוחה בידיים נפש חברו, אומרים תוס' שהסברא הפוכה – מאי חזית דדמא דחברך סומקי טפי.

אך קשה, שהרי בג"ע הנעשה ברצון – אישה חייבת כמו האיש ואע"פ שהיא ק"ע (=קרקע עולם), שהרי למדה הגמרא בב"ק⁷ מהפסוק "ונכרתו הנפשות העושות"⁸ לאסור האישה כאיש, וא"כ, מצד חומרת עבירת ג"ע דין האיש ודין האישה שווה, אע"פ שהאשה ק"ע, ומדוע במקרה של אונס – לאיש הדין שיהרג ואל יעבור ולאשה הותר?⁹

מדברי התוס', הלומדים ממה שבזורקים אותו על התינוק ויתמעך וימות דמותר למקרה של ג"ע באישה, משמע שהדין הוא דהנזרק **עובר עבירה של רציחה** אלא שהותר לו משום הסברא; שאל"כ מה מוכיח משם לג"ע דאישה? הרי בתינוק ודאי שאל ייהרג, שהרי אינו עובר על ש"ד, ומנין ללמוד לאישה **שעוברת עבירת ג"ע** באופן זה?

[הערה: אכן, לעצם הדין בזורקים אותו על התינוק – לכאורה פשוט שאין בזה דין דרוצח, שהרי הוא כאבן ביד הזורק ואינו עושה ואינו גורם כלום בהריגת התינוק, דמה שמגופו נתמעך התינוק אין זה אלא מכח הזריקה שניתן בו **ע"י הזורק** ופשוט שפטור¹⁰. ואולי יש לצייר המקרה באופן שמאיימים עליו אחרים שיניח להם לזורקו על התינוק **ושלא יישמט משם אחר הזריקה** עד שימות מהמשך המעיכה שעל ידו – דבזה מצוייר

6 שם דף ע"ד. "רוצח גופיה מנא לן (=שייהרג ואל יעבור)? סברא הוא, דהוא דאתא לקמיה דרבה, ואמר ליה: אמר לי מרי דוראי זיל קטליה לפלניא, ואי לא – קטלינא לך. אמר ליה: לקטלוק ולא תיקטול, מי יימר דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי".

7 דף ל"ב; ובע"ז נ"ד. תוס' ד"ה "מתקיף לה" בסופו: "תדע שהרי אם היתה נבעלת ברצון היתה חייבת ואע"ג שהיא קרקע עולם".

8 ויקרא י"ח, כ"ט.

9 ועוד, פשוט שאין כוונת התוס' שבק"ע מותר דין עריות, שאם כן מדוע תלו ההיתר בהיקש מרוצח, אף ללא רוצח יהא מותר מעצם הדין דאין בזה עבירה ולכן אין לה ליהרג.

10 לשון הרא"ש ביבמות ריש פרק הבא על יבמתו דף נ"ג: – "שאינו נחשב רוצח בכך במה שהורגין בגופו".

לנו אופן של רציחה על ידו ובאינו עושה מעשה. ויתכן לדייק זאת מלשונו של המאירי¹¹:
 "זורקין עליו תינוק והתינוק מתמעך, אין זה חייב להשמיט עצמו הואיל ומגזמין עליו
 במיתה שלא ישמט משם".

ובקובץ הערות למסכת יבמות¹² תירץ שאה"נ – אינו מוגדר כרוצח, אלא שבאו
 התוס' להוכיח שאין נפשות נדחות ע"י ג"ע (ואע"פ שגם אין ג"ע נדחה מפני נפשות) שהרי
 לא מצאנו ברוצח שש"ד ידחה נפשות, היינו, לא מצאנו שיתחייב להרוג את עצמו בידיים
 ובלבד שלא ירצח; וכיון שלימוד ג"ע נלמד מש"ד, אם כן לא נוכל ללמוד שאישה צריכה
 להרוג עצמה בשביל שלא לעבור על ג"ע¹³.

ואם כן, גם ברוצח עצמו נשאל – מדוע בזורקים אותו על התינוק הווי סברת
 'מאי חזית' הפוכה? הרי נזרק **עובר על איסור רציחה** ומדוע שיותר לו חומר עבירה זה
 מפני נפשו שלו?

אלא מוכח שלתוס' סברת 'מאי חזית' אין פירושה דיש כאן הכרעה שימסור נפשו
 בשביל שלא לעבור העבירה, אלא הכוונה היא שאין הכרעה בדין ולכן אומרים לאדם שב
 ואל תעשה, אל תכריע את המקרה, וממילא נהרג ע"י אנסיו.

אי הכרעה זו, אינה מצד **העבירה** שברציחה, דבין שיש בזה עבירה ובין שאין בזה
 עבירה אומרים סברת 'מאי חזית', אלא המצב שקול מצד **ערך הנפשות**, סומקי דדמא, שהן
 שוות. ובמילים אחרות: האיסור לרצוח אחר בכדי שלא יהרגוהו הוא משום שנפשותיהם
 שקולות ועל כן האנוס מצווה שלא לעשות דבר, שב ואל תעשה. אשר על כן, ברוצח בידיים
 – יימנע מלרצוח וייהרג; בזורקים אותו על התינוק – הרי הוא נמנע מלעשות דבר ואינו
 מכריע את המציאות, אלא שממילא נאבדת נפש חברו.

ועפ"ז מובן התירוץ דק"ע מועיל בג"ע, וזאת שהרי כל חיוב מסירות הנפש בעריות
 הוקש מדין רוצח, וכמו שברוצח אין החיוב ליהרג אלא החיוב הוא ל'שב ואל תעשה', כך
 גם בעריות אינה חייבת ליהרג אלא חיובה הוא 'שב ואל תעשה' – להיות ק"ע, ואע"פ
 שעוברת בזה **איסור עריות**, כאמור.

11 סנהדרין דף ל"ד: ד"ה "ויש גורסים מפני זה".

12 סימן מ"ח, אות ג'.

13 ע"ש כל דבריו.

אמנם ברמב"ם¹⁴ לא כתב היתר ק"ע כלל אלא סתם דבג' עבירות ייהרג ואל יעבור, והלא דבר הוא שהרי, ע"פ התוס', קיים חילוק עקרוני בחיוב מסירות נפש באופן של ק"ע, ואיך זה שלא טרח הרמב"ם לציינו?!

על כורחנו לומר, דלרמב"ם אין תירוץ אביי בגמרא¹⁵ "קרקע עולם היתה" מועיל לעניין איסורי עריות (אלא רק לעניין פרהסיא, כמבואר בפשט הגמרא).

וצריך לומר, דהרמב"ם חולק על תוס' בעצם יסוד הסברא ד'מאי חזית'. וכך מבאר ר' חיים¹⁶ שיטתו: "דכיון דשקולין הן ממילא אינה נדחית בפני פקוח נפש, ואין חילוק בין שב ואל תעשה למעשה בידים דלעולם אין בה דין דחיה, וממילא דהוי דינא דיהרג ואל יעבור בכל גווניי". כלומר, כל שאר המצוות נדחות הן מפני פיקוח נפש, אלא שבש"ד משום 'מאי חזית' אין לנו לדחותה מפני פיקוח נפשו של זה שהרי מנגד יש פיקוח נפשו של הנרצח, ולכן "אין בה דין דחיה" ומחויב ליהרג משום שאסור לו לעבור עבירה של ש"ד.

ונראה שביאור ר' חיים ברמב"ם הלא הוא שיטת רש"י בפשטות, וז"ל¹⁷: "כלום באתה לישראל על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת בפני פיקוח נפש וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פיקוח נפשך, אין זו דומה לשאר עבירות, דמ"מ יש כאן אבוד נפש, והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חבית נפשו של ישראל וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביבה טפי עליו ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה"¹⁸.

היינו, שכל מה שנדחות שאר המצוות הוא משום חביבות הנפש לפני המקום, אך ברוצח הרי גם נפש הנרצח חביבה לא פחות, ואם כן לא תידחה המצוה. כלומר, היתר

14 הל' יסודי התורה פרק ה'.

15 סנהדרין דף ע"ד:

16 על הרמב"ם בהל' יסודי התורה פרק ה', הלכה א'.

17 פסחים דף כ"ה: ד"ה "מאי חזית".

18 ולשונו ביומא דף פ"ב: ד"ה "מאי חזית": "מאי דעתיך למשרי מילתא משום 'וחי בהם' ולא שימות בהם, טעמו של דבר לפי שחביבה נפשן של ישראל לפני המקום יותר מן המצות אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה, אבל עכשיו שיש כאן ישראל נהרג והמצוה בטילה למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצותו, למה יהיה דמך חביב עליו יותר מדם חבירך ישראל". היינו דהיתר "וחי בהם" הוא רק בעבור חביבות נפשו של ישראל, אך בש"ד אין משמעות לחביבות נפשו כיון שגם נפש חברו חביבה, ולכן אין היתר של "וחי בהם".

האדם לעבור עבירה הוא מצד שחשיבות נפשו דוחה אותה, אך בש"ד, שם מנגד עומד ערך נפש חברו, חובה על האדם שלא לעבור העבירה כיון שלא נדחתה, ולכן ממילא ייהרג.

יוצא שלפי שיטת רש"י, הטעם שנהרג בש"ד הוא משום **איסור העבירה** שבזה, שהרי כל סברת 'מאי חזית' הינה רק סברא הבאה לבטל את ההיתר שקיים מפני פיקוח נפש. אי"כ גם לרש"י – כהרמב"ם – כל עוד עבירה נעשית אין ההיתר בש"ד; לכן בק"ע, כיון שסו"ס יש כאן עבירה, אע"פ שעובר שלא בידים אלא בשב ואל תעשה, אסור לו לעבור וייהרג בידי אנסיו.

עפ"ז, במקרה של שניים שהולכים במדבר¹⁹ ויש רק קיתון אחד של מים שאינו מספיק אלא לאחד בכדי להגיע למקום ישוב והאחר ימות – הרי על כל אחד חל חיוב של "לא תעמד על דם רעך"²⁰, וחייב זה אינו נדחה מפני פיקו"נ, שהרי נפש חברך חביבה כנפשך ואף בו יש פיקו"נ, וכיון שכך יוצא שאסור לאף אחד מהם לשתות לבדו, שהרי כשישתה יעבור הוא עבירה, ולכן "ישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו", והיא דעת בן פטורא²¹. ודעת רבי עקיבא – שישתה זה שהמים בידו, משום שדרש לימוד מיוחד: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חברך²².

ואין להקשות, אי"כ לר"ע אף באונסים אותו לרצוח ואם לאו יהרגוהו – מדוע ייהרג ואל יעבור, והא חייך קודמים, דר"ע דרש דווקא לענין **הצלת** נפש חברו דהו"א דמחויב משום "לא תעמד על דם רעך", אך **ברציחה** – דמחויב משום לאו ד"לא תרצח" – בזה ליכא קרא ולא דרש "חייך קודמים".

והנה התוס' ביבמות²² כתבו: "...כיון שאין הורג בידים ולא הוי אלא קרקע עולם בעלמא ואין מצווה **להציל** חברו בגופו דאדרבה **חיינו קודמין**...", ולא חילקו בין דין רציחה לדין הצלה והביאו לימודו של ר"ע "חיינו קודמין" על האופן דרוצח בשב ואל תעשה, וזה כשיטתו שאין זה משנה איזו עבירה יש כאן – אלא החילוק הוא בין עושה בידיים, דאז הוא **מכריע** בין הנפשות, לבין שהוא ביושב ואינו עושה, שאז אינו מכריע. ובין נעשה ממילא רציחה ובין נעשה ממילא חוסר הצלה – אין זה משנה ו"חיינו קודמין", שאינו מחויב למסור עצמו למיתה בידיים אלא ישב בדד וידום וה' יעשה הטוב בעיניו.

19 ב"מ דף ס"ב.

20 ויקרא י"ט, ט"ז.

21 חידושי בעל "שרידי אש" על הש"ס, סי' מ"ב.

22 דף נ"ד. ד"ה "אין אונס לערוה" (תחילתו בעמ' הקודם).

ועוד ע"פ שיטת רש"י והרמב"ם יוצא שבאופן שהולכים במדבר גדול וקטן, הרי לקטן שאינו מחויב במצוות אין עבירה כלל ד"לא תעמוד", משא"כ לגדול, וא"כ ישתה הקטן; ואין הדבר כן לתוס', שאם המים ביד הגדול אינו מחויב ליתן לו, דענייננו אינו בעבירות אלא בנפשות, ונפשותיהם שוות הן²³.

ומכאן לדין ג"ע, שהרי הוקש ג"ע לש"ד: לתוס', אף בג"ע מותר לעבור כשאינו בקום ועשה, דהיינו קרקע עולם, וזה הטעם דאסתר לא מסרה נפשה משום ג"ע, וכן זהו טעם שאלת הגמרא אצלנו "ולידרוש להו דאונס שרי".

אולם לשיטת רש"י והרמב"ם, כיון שבש"ד ייהרג ואל יעבור בין בעושה מעשה ובין בשב ואל תעשה, א"כ כך גם בג"ע, ואף באינה עושה מעשה תיהרג ואל תעבור, ולכן לא הביא הרמב"ם היתר ק"ע בהלכותיו. אלא שקשה א"כ מאי טעמא "לידרוש להו דאונס שרי"? וכן מאסתר קשה, מדוע לא מסרה נפשה? יש לומר²⁴ דקי"ל כפירוש ר"ת בתוס'²⁵, "דאין חייבין מיתה על בעילת עובד כוכבים משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דעובד כוכבים"²⁶.

דא עקא, דרש"י²⁷ בפירוש כתב "אבל היא אינה מצווה למסור את נפשה דהיא אינה עושה כלום דקרקע עולם בעלמא היא, וראיה לדבר אסתר". הרי דס"ל לרש"י דק"ע מועיל לג"ע, וכן דאסתר הווי ג"ע.

אמנם תוס'²⁸ מביאים הסבר נוסף: "ועוד דהיקישא דקרא ברוצח שהורג בידים כתיב כאשר יקום איש על רעהו... ", ולפי הסבר זה סוברים דדווקא בג"ע יהא מותר ק"ע, וזאת משום דההיקש הוקש לאופן של רוצח בידים, אך בש"ד גופא – בזה אף התוס', לפי הסבר זה, יאמרו דיהרג ואל יעבור גם באינו עושה מעשה – ובעצם הם כשיטת רש"י

23 ע"ע מנחת חינוך, מצוה רצ"ו קידוש השם, אות כ"ג.

24 וכ"כ הכס"מ על שיטת הרמב"ם.

25 סנהדרין ע"ד: ד"ה "והא אסתר". וכן בכתובות ג': ד"ה "ולדרוש".

26 ויש שרצו לתרץ, דלא ס"ל לשיטה זו דאסתר היתה א"א, אלא פנויה היתה, ולא דריש "לקחה מרדכי לו לבת' – ...אל תקרי לבת אלא לבית" (מגילה דף י"ג.). ואיסור בעילת נוכרי פנויה אינו ג"ע, אלא אם הוא בזנות – אסור בגזירת בית דינו של שם (ע"ז דף ל"ו:), ואם בדרך חתנות – אינו אלא איסור של "לא תחתן בם" (דברים ז', ג'). עי' ר"ן ביומא דף ג': בדפי הר"ף, ומלחמות ה' בסנהדרין דף י"ח. בדפי הר"ף. אך תירוץ זה לא מסביר עדיין את הגמרא אצלנו בכתובות, דשם מדובר בא"א, שהרי גזרו שהנישאת תיבעל תחילה להגמון, ועוד דאף קודם הנישואין הא הווי ארוסה.

27 יומא דף פ"ב. ד"ה "אף נערה המאורסה".

28 יומא דף פ"ב: ד"ה "מה רוצח" (תחילתו בעמ' הקודם), בתירוץ השני.

בסברת 'מאי חזית', אלא שג"ע הוא יוצא דופן בגזירת היקש הכתוב וללא שום סברא בזה.

ולאיך גיסא, ניישב כך את שיטת רש"י באסתר ובכתובות, שיש גזירת הכתוב בג"ע שמותר באופן שנעשה בק"ע, אך לרמב"ם עדיין א"א לתרץ כך, שהרי לא ציין דין היתר ק"ע כלל וכנ"ל, וצריך להסביר כר"ת כאמור.

ב.

ועתה נבוא לחקור מהי הנחת היסוד, מהי ההשקפה האמיתית, ביחס שבין ערכם של חיי האדם לבין חיוב המצוות עליו.

גרסינן בגמרא²⁹:

"א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

ועבודת כוכבים לא? והא תניא א"ר ישמעאל: מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג? תלמוד לומר: 'וחי בהם' – ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? תלמוד לומר: 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי'. אינהו דאמור כר"א, דתניא ר"א אומר: 'ואהבת את ה' אלהיך... ובכל נפשך' וכו'.

ועולה לדעת רבי ישמעאל, שלולא כתבה התורה "וחי בהם", היינו אומרים דיהרג ואל יעבור – היינו, הבין רבי ישמעאל, שהיחס היסודי לציווי המצוות הוא שדוחות הן את חיי האדם. כדין שחייב לקיים מצוות ל"ת בכל ממונו – כך מחויב הוא לקיימן בכל דרך אפשרית, ואפילו באופן שיקריב את חייו למענו, שהרי לכך נוצר. ואתא הפסוק "וחי בהם" כהיתר לעבור על המצוות עבור פיקוח נפש.

מאיך, דעת רבי אליעזר, דכוותיה אזיל רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, דעל ע"ז ייהרג ואל יעבור משום הפסוק "ואהבת את ה' אלהיך... ובכל נפשך", ולפי זה משמע שלולא הפסוק היינו אומרים דיעבור ואל ייהרג כבכל שאר העבירות שבתורה – היינו, הבינו ר"א וריו"ח, דביסודם של דברים חיי האדם קודמים לקיום המצוות, והמצוות ניתנו לחיים ולא החיים ניתנו למצוות. רק אחרי שיש חיים שייך לדבר על הציווי במצוות,

29 סנהדרין דף ע"ד.

אך כשהמצווה נוגעת בפיקו"נ הרי כלל לא שייך לדבר על הציווי בה, וכעין דבריו של רבי יונתן בן יוסף³⁰ "כי קודש היא לכם" – היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה". המצוות הן בידינו, וקודם שיש חיים אין מצוות.

א"כ מתגלית לנו מחלוקת רבי ישמעאל ורבי אליעזר, דלרבי ישמעאל ביסוד המצוות קודמות לחיים אלא שהותר ע"י "וחי בהם". ולעומתו, ר"א וריו"ח סוברים דהחיים קודמים למצוות בעיקרון, ולכן בכל עבירות שבתורה יעבור ואל ייהרג, אלא שהיכן שבא הכתוב לחייב מסירות נפש – כגון בע"ז, "בכל נפשך" – ימסור נפשו.

בהמשך הגמרא³⁰: "בעו מיניה מר' אמי: בן נח מצווה על קדושת השם או אין מצווה על קדושת השם?".

והקשו בתוס'³¹: הרי בבן נח לא נאמר היתר "וחי בהם", ואפילו ישראל לולא שנאמר בהם כך היו מחויבים למסור נפשם ואפילו בצינעא משום חובת המצוות שעליהם, ולכן פשוט הדבר שבן נח צריך למסור נפשו על מצותיו (שבע המצוות) ואפילו בצינעא ואף שלא מטעם קידוש ה' בכלל, ומה א"כ שאלת הגמרא!?

ותירצו: "דדילמא לא איצטריך 'וחי בהם' אלא כי היכי דלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה דאפילו בצינעא יהרג ואל יעבור לכ"ע".

היינו, באמת אין צורך כלל בהיתר "וחי בהם" להתיר לאדם לחיות ולא למות ואפילו שעובר עבירות, אלא שהיתה הו"א שנלמד מדין ש"ד וג"ע – שבהן הדין ייהרג ואל יעבור – לכל מצוות התורה, שגם בהן נאמר יהרג ואל יעבור, קמ"ל "וחי בהם" שאין ללמוד מסירות נפש לכל המצוות.

ולכן בבן נח, אע"פ שאין בו היתר "וחי בהם" – הרי אין בו גם הו"א שיתחייב למסור נפשו מדין ש"ד וג"ע, שהרי אף זה לא נאמר בו, ומובנת שאלת הגמרא.

עכ"פ עולה מתוס', שביסוד הדין החיים קודמים למצוות אף ללא שום פסוק, ואם לא חיים אין מצוות, אלא "וחי בהם" בא רק לאפוקי הו"א מש"ד וג"ע. וצריך לומר, שזו דעת ריו"ח **השלמה**, שהרי הגמרא שאלה ע"פ המשך השיטה הסוברת שבכל המצוות יעבור ואל ייהרג מלבד פרהסיא³², ואח"כ באה לברר עניין פרהסיא בבן נח, ע"ש.

30 יומא דף פ"ה:

31 שם ד"ה "בן נח".

32 וג' עבירות ושעת השמד, כמובן.

ונסכם :

לרבי ישמעאל – הלימוד "וחי בהם" הוא ההיתר לעבור על המצוות ובלעדיו הדין הפשוט היה דייהרג ואל יעבור.

לרבי אליעזר ורבי יוחנן – הדין הפשוט דיחיה ויעבור, אלא שנצרך אף לימוד "וחי בהם" לשלול הו"א מש"ד וג"ע.

אלא שקשה אתוס' – הרי טעם הדין דש"ד דייהרג ואל יעבור הוא מסברא ד"מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי" וסברא זו הרי שייכת אף בבן נח, וא"כ אף בן נח מצווה למסור נפשו באיסור ש"ד.

א"כ לפי דברי התוס' הרי נלמד מש"ד לכל מצוותיו שיהרג ואל יעבור, ובבן נח ליכא קרא "וחי בהם" להתיר, ומה תירצו התוס' על שאלתם, והרי נשאר הקושי על הגמרא – ששאלה האם בן נח מצווה על קידוש ה' – שהרי בין כה צריך למסור נפשו?!

אלא שיש לדייק בלשון התוס', שנקטו "כי היכי דלא נילף שאר מצות **מרוצח ונערה המאורסה**", ולא נקטו רק הדין דרוצח – דבזה הרי היה פירכא, שמנין לנו ללמוד לכל התורה מדין רוצח, והרי ברוצח יש סברא, ובו – ודווקא בו – הדין דייהרג משום 'מאי חזית', משא"כ בשאר מצוות התורה. אלא נקטו תרתי – רוצח ונערה המאורסה – וכוונתם, שהיקש נערה לרוצח מלמדנו שאף כי ברוצח יש סברא לדין ייהרג ואל יעבור, בנערה – בה אין סברא – ג"כ הדין כן דייהרג ואל יעבור. וההו"א היתה דהנערה הוקשה שלא ללמד על עצמה בלבד אלא ללמד על כל התורה דייהרג ואל יעבור אף שאין סברא.

עפ"ז סרה קושייתנו מבן נח – שהרי אע"פ דבבן נח יש סברת 'מאי חזית' עדיין אין זה מעלה בדעתנו ללמוד לכל המצוות אלא דווקא היכא שיש היקש נערה המאורסה, ובבן נח אין היקש כזה, ולכן אין הו"א בו ליהרג אף בשאר המצוות, וקם תירוצם של התוס'.

ויש לעיין ע"פ הסבר התוס', שהרי כתבו דבג"ע כשאינו עושה מעשה הדין הוא דיעבור ואל ייהרג, וטעמו הוא שכיון שנלמד החיוב בג"ע מש"ד, ובש"ד באינו עושה מעשה הווי 'מאי חזית' הפוך³³ – כך גם בג"ע.

ולפי מה שכתב התוס', ש"וחי בהם" מתיר כל עבירות שבתורה מחמת הלימוד שנלמד מהיקש נערה מרוצח, א"כ הדבר נצרך רק לאופן שעובר בקום עשה, אך כשעובר בשב ואל תעשה – הרי זה אינו נלמד בהיקש דייהרג ולכן אינו צריך היתר "וחי בהם"!

היוצא לנו, שבנערה המאורסה שהיא אינה בקום עשה, ולמעשה, בכל העבירות שבתורה שעובר באופן של שב ואל תעשה – הרי ההיתר לעבור ולא ליהרג אינו מצד היתר הפסוק "וחי בהם" אלא מצד עצם הסברא היסודית שהחיים קודמים למצוות והן עבורנו ולא אנו עבורן.

בדברי רבי ישמעאל²⁹ "מנין שיעבוד... ת"ל 'וחי בהם'... אפילו בפרהסיא? תלמוד לומר: 'ולא תחללו' – היינו דפרהסיא דאיכא לאו ד"לא תחללו" לא אומרים "וחי בהם" וממילא אסור. ועל פניו זו גם דעת רבין א"ר יוחנן, שאסר בפרהסיא ג"כ משום "ולא תחללו", שהרי לא כתבה הגמרא שחלוק הוא עליו אלא בעניין ג' עבירות, ואין טעם לומר דנחלקו רבי ישמעאל ורבי יוחנן אף בזה. ולכן נאמר, שגם לריו"ח "לא תחללו" מבטל את ההיתר של "וחי בהם".

ולפי מה שהסקנו, שכשעובר באופן של שב ואל תעשה אין צורך כלל בהיתר משום "וחי בהם" כי אם מצד עצם הסברא היסודית שהחיים קודמים למצוות – א"כ, אף בפרהסיא, אפילו שאין היתר "וחי בהם", יהיה מותר לעבור.

ואכן זהו תירוצו של אביי "אסתר קרקע עולם היתה", דאע"פ דפרהסיא הווי (ואין היתר "וחי בהם" משום לאו ד"לא תחללו"), מותר, שכיון שהעבירה נעשית באופן של שב ואל תעשה – אין צריך בה כלל היתר "וחי בהם", ועומדת ומותרת מיסודה כיון שהחיים קודמים למצוות.

וצ"ע, דתוס' סנהדרין דף ע"ד: ³⁴ חידש לנו, ע"פ דברינו לעיל, שאף לשיטת ר"א וריו"ח נצרך הלימוד של "וחי בהם" – ולא שימות בהם". והרי ריו"ח גופא לא הביאו בדבריו אלא אמר בסתם "כל עבירות... יעבור", ולא מצאנו אלא שרבי ישמעאל הוא שדורש לימוד "וחי בהם"³⁵. ואולי תוס' הבינו דריו"ח דורש "וחי בהם" כרבי ישמעאל, אלא שבע"ז סובר כר"א, כדברי הגמרא "אינהו דאמור כר"א", דהפסוק "בכל נפשך" מחייב מסירות נפש, ורבי ישמעאל לא ס"ל הכי.

34 ד"ה "בן נח".

35 מלבד רבא בע"ז דף נ"ד. ודעת ר' יהודה אמר שמואל ביומא דף פ"ה. ונרחיב בזה לקמן בעז"ה.

וא"כ, שמא נאמר שגם רבי ישמעאל מצריך הפסוק "וחי בהם" כהסבר התוס' בדעת ר"א וריו"ח ונאמר: גם רבי ישמעאל מודה דביסוד ההבנה החיים קודמים למצוות, וזו הסברא הפשוטה, ומה שנצרך "וחי בהם" הרי זה – כדברי התוס' – לאפוקי שמא נלמד מהיקש נערה המאורסה ורוצח לכל התורה.

לפי זה נסכם, שלא נחלקו ר"א וריו"ח עם רבי ישמעאל ביחס היסודי להבנת המצוה על האדם – שלכו"ע החיים ביסודם קודמים והיא בעבורכם ולא אתם בעבורה, רק נחלקו בלימודים הפרטיים בע"ז.

אלא שבשיטת רבי ישמעאל יש לעיין אם חולק אדריו"ח בלאו דע"ז גרידא, או שנחלק עליו בכל ג' עבירות.

הנה בפשט דבריו נקט "אם אמרו לו לאדם עבוד **עבודת כוכבים**" וכו', ומנין לומר שנחלק בכל ג' עבירות?

וכן בע"ז דף נ"ד: "אמר רבא: הכל היו בכלל 'לא תעבדם'³⁶ (=לאו דע"ז), וכשפרט לך הכתוב 'וחי בהם' ולא שימות בהם יצא אונס, והדר כתב רחמנא 'ולא תחללו את שם קדשי' דאפילו באונס. הא כיצד? הא בצנעא והא בפרהסיא", היינו שלימוד "וחי בהם" מתייחס ללאו ד"לא תעבדם" אך לא אמרו שמתייחס לכל ג' עבירות.

אלא שבדברי הרא"ש³⁷ מצאנו שכתב: "דלר' ישמעאל אין חילוק בין **הנך שלשה** לשאר עבירות", וכן בתוס'³⁸: "דרבא גופיה קסבר דאפילו **בהני** (והכוונה לג' עבירות – ע"ז ג"ע וש"ד) אינו חייב למסור עצמו בצנעא במס' ע"ז בפרק ר' ישמעאל³⁹, ואין חילוק בין **הנך** לשאר ובפרהסיא בכולהו ויהרג ואל יעבור".

וכן מדויק מלשון ההגה"מ בהל' יסודי התורה⁴⁰: "...ר' [ישמעאל] (שמעון⁴¹) דאמר אף **באלו** יעבור ואל יהרג", שנקט לשון רבים.

וא"כ, שלרבי ישמעאל בכל ג' עבירות יעבור ואל ייהרג, הרי א"א להסביר דמסכים עם דעת ר"א וריו"ח בסוגיית יחס החיים והמצוות, שהרי לרבי ישמעאל אין כל הו"א ללימוד היקש נערה מרוצח לכל התורה, שכן אף בג"ע ובש"ד יעבור ואל ייהרג!

36 שמות כ', ה'.

37 ע"ז דף כ"ח. אות ט'.

38 כתובות דף י"ט. ד"ה "דאמר מר".

39 דף נ"ד. הבאנו דבריו לעיל.

40 פרק ה', ס"ק ג'.

41 בנדפס "שמעון", ונראה דט"ס היא, וצ"ל "ישמעאל".

וממילא א"א לומר ד"וחי בהם" שהביא רבי ישמעאל בא בכדי להתיר הלימוד מרוצח ונערה, כפי שהסביר התוס' ⁴² בדעת ריו"ח.

אלא שבאמת בשיטה הנ"ל ברבי ישמעאל לא ברורה לשון הגמרא דמקשה אדרבי יוחנן "ועבודת כוכבים לא?! והא תניא" וכו', הרי שמקשה מע"ז דווקא ולא מכל ג' עבירות, ואם היתה דעת רבי ישמעאל מתייחסת לכל ג' עבירות הו"ל לאקשווי אדריו"ח מכולן ולא רק מעבודת כוכבים.

לכן בתוס' הנ"ל כנראה הרגיש בדבר וכתב בסוף דבריו: "כי היכי דלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה דאפילו בצניעא יהרג ואל יעבור לכ"ע", והסביר המהרש"א עליו: "ר"ל דרבי ישמעאל לא פליג אלא בעבודת כוכבים יעבור ולא יהרג בצניעה... ור"א פליג עליה בעבודת כוכבים מדכתיב בכל נפשך... אבל ברוצח ונערה מאורסה לכ"ע אפילו בצניעא יהרג ואל יעבור".

היינו שהתוס' הדגישו דמה שחלק רבי ישמעאל אינו אלא בע"ז, אך ברוצח ונערה מאורסה לא פליג, ואתי שפיר לומר שדברי התוס' מתייחסים בין לריו"ח ובין לרבי ישמעאל.

ובתוס' הרא"ש הביא דברי התוס' כמעט מילה במילה, ולא סיים כתוס' "לכ"ע", והרי הוא כשיטתו בהלכות ³⁷, דרבי ישמעאל פליג בכל הג'.

ורש"י כתב ביומא ⁴³: "מאי דעתיך למשרי מילתא משום 'וחי בהם' ולא שימות בהם". עולה בפשטות מדבריו, ש"וחי בהם" אתא למישרי מילתא – עצם העבירה – ולולא זאת פשוט שאסור לעבור על מצות המלך. כלומר, אדם צריך למסור חייו על ציווי בוראו והחיים בטלים למצוות.

ואין לומר דס"ל כתוס' – ד"וחי בהם" אתא למישרי רק אחר שלמדנו מרוצח ונערה – שהרי בדין רוצח גופיה כל מה שמחויב ליהרג הוא משום שאין בו היתר "וחי בהם" משום 'מאי חזית', ודלא כתוס' שהבין ש'מאי חזית' היא סברא עצמית ברוצח המחייבת הריגה עוד לפני לימוד "וחי בהם" ⁴⁴.

42 סנהדרין דף ע"ד: ד"ה "בן נח".

43 דף פ"ב: ד"ה "מאי חזית".

44 כפי בירורנו לעיל אות א'. אך קשה מה השאלה בבן נח, וע"פ הערוך לנר (סנהדרין דף ע"ד) משמע דרש"י ס"ס כתוס' בדעת ריו"ח.

לסיכום, בסוגיית היחס לציווי דבר ה' הנפגש עם עצם חיי המצווה:

בדעת ר"א וריו"ח –

לרש"י ימסור חייו בעבור המצוות;

לתוס' חייו קודמים והמצוות ניתנו לחיים.

בדעת רבי ישמעאל –

לשיטה לפיה רבי ישמעאל חולק בכל עבירות – ימסור חייו למצוות (רא"ש, תוס'³⁸);

לשיטה לפיה רבי ישמעאל חולק רק בע"ז – אפשר לומר דאינו חולק אריו"ח בעניין זה (תוס'⁴⁵, מהרש"א).

ג.

א) בהסבר המושג "קרקע עולם", כתבו התוס'⁴⁶ שאסתר שרי בגי'ע משום היתר דק"ע, "דהא מרוצח ילפינן ורוצח גופיה כי מיחייב למסור עצמו ה"מ קודם שיהרג בידים אבל היכא דלא עביד מעשה... מסתברא שאין חייב למסור עצמו" וכו', וכן הדין בגי'ע דהוקשה נערה לרוצח.

וא"כ לתוס', בכל גי'ע כשאינו עושה מעשה – אינו צריך ליהרג בין באיש ובין באישה, אלא שהאיש עושה מעשה שבוועל, ואף אם מדביקים אותו הרי "אין קישוי אלא לדעת"⁴⁷, אך האישה אינה עושה כלום אלא עוברת בשב ואל תעשה ואינה צריכה ליהרג.

והנה יש לדייק מ"מעשה באדם אחד שנתן עינו באשה אחת והעלה לבו טינא (נימוק, מרוב אהבה נטמטם לבו והעלה חולי. רש"י), ובאו ושאלו לרופאים ואמרו: אין לו תקנה עד שתבעל. אמרו חכמים: ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה. ימות ואל תעמוד לפניו ערומה" וכו'⁴⁸. והסבירו הראשונים⁴⁹, דאע"פ שיש כאן פיקו"נ לא התיירו לו

45 דף ע"ד: ד"ה "בן נח".

46 סנהדרין דף ע"ד: ד"ה "והא אסתר". וכן בכתובות דף ג': ד"ה "ולדרוש", וביומא דף פ"ב. ד"ה "מה רוצח".

47 דעת רבא יבמות נ"ג:

48 סנהדרין דף ע"ה.

49 רבנו יונה בשערי תשובה שער ג' אות קל"ח, ר"ן (יומא דף ג': בדפי הר"ף) "ל"ש עבירה גופה ול"ש

להביט בה ערומה כיון דהוא אביזרייהו דג"ע. ומשמע דאסרו לו לראותה בכל גווגי, בין הוא בא לראותה ובין היא באה לעמוד בפניו ערומה (וכן דייק "תעמוד לפניו ערומה").

ואם כך יש לשאול – אליבא דתוס', הרי הוא אינו עושה מעשה בראותו אותה והווי ק"ע, ומדוע לא נתיר לו הדבר משום פיקו"נ ?

[ובעצם העניין דראייה אינה מוגדרת מעשה – מפורש בדברי החינוך⁵⁰ בלאו "שלא לתור אחר מחשבת הלב וראית העינים", וז"ל: "ואין לוקין על לאו זה... כי פעמים אפשר לעבור על לאו זה מבלי שום מעשה"⁵¹].

ויש לתרץ, שהרי באותו מעשה מה שיתרפא בראותה ערומה אינו בעצם הראייה, דרחוק לומר שבמבט העיניים בלבד יתרפא מחולי המיתה, אלא הכוונה דיתרפא מהסתכלות בה (שכן ראיתי יש מחלקים בין ראייה להסתכלות, ואע"פ דתרווייהו נאסרו למסקנה) והעין רואה והלב חומד ומהרהר הרהורי עבירה ועי"כ מתרפא, ובאופן שכזה לתוס' אינו מוגדר כשוא"ת, שהרי הוא קם ועושה – במחשבותיו והרהוריו. ואע"פ שכתבו התוס'⁵² לשון עושה "בידיים", אינו מוכרח שבא לחייב דווקא בעושה באיברי גופו, אלא כוונתם שהוא פעיל, אקטיבי, בקו"ע, בניגוד לאופן של קרקע עולם שהיא סבילה, יושבת ואינה עושה. ונראה פשוט, שאם יצויר אופן בו אדם יכול להרוג את חברו ע"י מחשבותיו ובאו ואנסוהו לעשות כן ואם לאו יהרגוהו – פשיטא דלתוס' בזה ייהרג ואל יעבור, שהרי הוא נחשב קם ועושה אע"פ דאינו בידיים אלא במחשבה ואינו דומה למשליכים אותו על תינוק⁵³.

כתב בעל המאור⁵⁴, דיש לגרוס אף בנערה המאורסה "ייהרג ואל יעבור" דווקא, ולא "ואל תעבור" (בלשון נקבה), משום ש"היא קרקע עולם היא ותעבור ואל תהרג".

והרמב"ן במלחמות חלק עליו: "שלא אמר אביי קרקע עולם היא אלא בשאחד אנס אותה לבעלה שמאחר שיכולין לבעול אותה בעל כרחה אם נאמר שתהרג מה הנאה יש לך. אבל משכחת לה שתהרג כשהעלה לבה טינא דאמרינן תמות ואל תבעל לו".

באבקה של עבירה".

50 מצוה שפ"ז.

51 המהרש"ל טרח לצייר אופן שבו ראייה תוגדר מעשה: "דמשכחת מעשה בראיה כגון שהיתה מכוסה וגילה לראותה". דבריו עסקו בעניין אחר – איסור פנייה אל האלילים. הובא בשדי חמד מערכת למ"ד כלל י"ב, ד"ה "ומדברי הרמב"ם", בשם דברי קובץ על ידי שם.

52 סנהדרין דף ע"ד: ד"ה "והא אסתר".

53 והדבר פשוט לפי הסברנו בריש המאמר אות א', שהרי הוא מכריע בין הנפשות, שזהו האיסור.

54 פסחים דף ו'. בדפי הר"ף.

ובר"ן הוסיף⁵⁵: "...מה תועיל אם מוסרת עצמה להריגה הרי לא יהרגוה אלא שיעשו בה מעשה בעל כרחיה".

הרי שלא הזכירו בהיתר ק"ע היקש נערה המאורסה לרוצח ולא תלו הדבר אלא בסברא.

והטעם בדבר, שהבינו דהחייב למיתה הוא באופן שיש לפניו מציאות בעלת שתי הכרעות הפכיות: או לעבור העבירה או למסור נפשו, ואז חובתו לבחור באופן של מסירות נפש ולא באופן של עבירת העבירה; אך במקרה שאין בידו לבחור במסירות נפש – כי בע"כ יוכלו שלא להורגו אלא להעבירו את העבירה – הרי בזה אין לפניו מציאות של שתי הכרעות בידו וממילא לא באנו כלל לדין ייהרג ואל יעבור ויכול לעבור העבירה.

לפי התוס', היתר ק"ע הוא בסופו של דבר גזה"כ – מהיקש נערה לרוצח – והוא מתיר דווקא לש"ד ולג"ע, אולם לשיטת הרמב"ן וסיעתו, היתר ק"ע זהו היתר מתוך טעם וסברא, ומועיל להתיר כל ג' עבירות – אף ע"ז, וכן מתיר כל לאו אחר בפרהסיא ובשעת השמד.

ע"פ שיטה זו כתב הר"ן⁵⁶, דכל מצות עשה לא שייך בה דין ייהרג ואל יעבור, שהרי יכולים הם לבטלה ממנו בע"כ ע"י שיניחוהו בבית האסורין ותיבטל מאליה. וכך מיישב הנימוק⁵⁷ את המעשה⁵⁸ באלישע שחלץ תפילין מראשו כשראה הקסדור בא, ואע"פ דהיתה שעת השמד והיה צריך ליהרג על כך.

אך יש לשאול, דמצינו במעשה דרב כהנא⁵⁹ שתבעה אותו מטרוניתא לג"ע ועלה להר והפיל עצמו לקרקע, וכן במעשה של רבי צדוק, ושם לא היתה להם דרך שלא לעבור העבירה, כי מדובר שהיתה אישה חשובה ויכלה לכונן אותם בע"כ, ואם כן היו יכולים לעבור ולא ליהרג.

ועוד קשה, הרי מסרו נפשם ביד עצמם ולא ביד האנסים, ואם כך צריך לנהוג, הרי שוב הווי בידו לבחור בין לעבור או ליהרג, ובכל מצב מחויב למסור נפשו ביד עצמו ויועיל לו שלא לעבור, ובטל טעמם של הרמב"ן והר"ן!

55 בחידושים על סנהדרין דף ע"ד: ד"ה "והא אסתר".

56 שבת דף כ"ב: בדפי הר"ף.

57 סנהדרין דף י"ז: בדפי הר"ף.

58 שבת דף מ"ט.

59 קידושין דף מ'.

ויש ליישב על ראשון ראשון; דרב כהנא ורבי צדוק חששו, שכשיפלו ביד אותה מטרוניתא ויאלצו לבוא עליה – הרי "אין קישוי אלא לדעת"⁴⁷ ואז נחשב שעושים מעשה⁶⁰, וכל דברי הרמב"ן והר"ן הם דווקא בשאינו עושה מעשה, אך בעושה מעשה אסור, והטעם ברור – שהרי לעולם אין ביד האנס לעשות את עצם מעשהו של הנאנס בע"כ.

ועדיין קשה באישה, דאינה עושה שום מעשה – ומדוע שלא תאבד עצמה לדעת ותינצל מהעבירה וממילא שתי ההכרעות בידה ואינה בהיתר ק"ע? וקשה לומר דאה"נ, באסתר דווקא אמרי ק"ע כיון שאף לאבד עצמה לדעת לא יכלה – שהרי הראשונים אמרו היתר ק"ע על הכלל של ייהרג ואל יעבור ולא רק לגבי אסתר, ולא חילקו בין יכול להינצל מהעבירה ע"י התאבדות לבין אם לאו.

וע"פ דברי רבנו יונה⁶¹ סרה הקושיה: "...ועוד איך יעלה על לב להביא ראייה מאותן ב' מעשים, שהרי ר' צדוק ורב כהנא הם עצמן היו ממיתין עצמן, וכגון אלו לא מצינן בשום מקום... ויהרג ואל יעבור כזה לא נמצא בשום מקום בתלמוד. ור' צדוק ור' כהנא סמכו על הנס או שהיו יודעי' שלא ימותו בכך", כלומר, שאכן האפשרות להתאבד אינה דרך שמחויבת עליו – וממילא אין לפנינו שתי דרכים⁶².

ב) בדיוק בלשונו של הרמב"ן⁶³: "שמאחר שיכולין לבעול אותה" וכו', משמע דעצם האפשרות של האנס לאונסה לעבירה בע"כ היא גורם ההיתר להיחשב ק"ע. וא"כ לא נשלל מדבריו, שאפילו כשברור שלא יאנסוה לכך אלא יהרגוה – בכ"ז הווי היתר ק"ע.

אלא שבסוף דבריו כתב: "...עד שלמדתי מדברי רבינו חננאל ז"ל שכך אמר הכתוב הנערה הזאת שנאנסה פטורה שהיא דומה באונס שלה לרוצח וראוי לה ליהרג ואל תעבור אבל משתפשה זה ונתחזק עליה אין לה חטא מות" וכו', ומשמע דהנערה פטורה רק "משתפשה זה ונתחזק עליה". מה הכוונה?

60 עי' המאור דף י"ח. בדפי הר"ף.

61 סנהדרין דף ע"ג (מובא בקובץ הערות סי' מ"ח, אות ח').

62 ואמנם הריב"ש (בשר"ת, סי' שפ"ז) חלק: "אדרבה אם היה בידה להנצל מן העברה בשתמסור עצמה למיתה, תהרג ואל תעבור... וכל אונס שהוא כיוצא בו שא"א לאדם לקיים המצוה בשום פנים מחמת אותו אונס ואפילו אם ירצה למסור עצמו למיתה, אנו למדין משם (=מנערה המאורסה) שהוא פטור, לא במי שיכול לקיים המצווה" וכו'. וא"כ צ"ע.

63 מלחמת ה', פסחים, דף ו'. בדפי הר"ף.

האם נתכוון שרק כאשר אונס אותה בגופה בכח היא פטורה?! והרי בריש דבריו אמר (הרמב"ן), שאף באיום לרציחה יכולה לעבור ולא ליהרג, ולא רק כשאונס בגופו בכח לעבירה.

אלא שבדברי הר"ח עצמו כתב כד⁶⁴: "אם יאמר לה (=לנערה) הישמעאלי השמעני לי ואם לאו הנני הורגך תהרג ואל תשמע לו. ואם תפסה ונתחזק עליה אין לה חטא מות" וכו'. מוסבר דמתי צריכה ליהרג? כשאומר לה "השמעני לי ואם לאו הנני הורגך" – היינו, שברור שלא יעשה בה העבירה בע"כ ולכן הרי הבחירה בידה בין לעבור לבין ליהרג. כלומר, אף שלא ברור אם בידה למסור עצמה וליהרג ושלא תעשה העבירה (אלא תיעשה בה העבירה), כבר אז זה מוגדר כמציאות של ק"ע ומותר. רק כאשר ברור שמוכנותה למסור נפשה תמנע את העבירה, שאם לא תיענה לו יהרוג אותה, אזי צריכה למסור נפשה.

וכך עולה מלשון הנימו"י בסנהדרין⁶⁵: "...שהרי אפשר שאפילו תמסור עצמה יכופו אותה לדבר עבירה" וכו', היינו כל ש"אפשר", אע"פ דאינו ברור ודאי שיכופו אותה לעבירה – תעבור ואל תיהרג, ואע"פ שיש כאן ספק שמא יכולה שלא לעבור העבירה ע"י מסירות נפשה בכ"ז מוגדר הדבר כק"ע ומותרת לעבור.

אמנם מדברי הר"ן⁶⁵ משמע יותר מכך: "...הרי לא יהרגוה אלא שיעשו בה מעשה בעל כרחיה" וכו' – כלומר כיון שודאי שלא יהרגוה אלא ודאי שתיעשה בה העבירה, לכן המציאות מוגדרת כאינה בעלת בחירה אלא כק"ע ומותר.

ד.

בפתחי תשובה⁶⁶ הביא דברי ספר משנת חכמים (בפתיחה להלכות עבודת כוכבים): "שנסתפק אי דוקא בכה"ג שאמרו לו שיעבור ואם לא יהרג, הוא דאמרין שיעבור וא"י כיון דאונס רחמנא פטריה כו', אבל אם באים עליו להרגו מחמת איזה דבר ואינם באים לכופו אותו לד"ע (=לדבר עבירה), חלילה לו לומר שיציל ממות נפשו שיעבור איזה דבר, דלא מקרי אונס כה"ג מה שרצונם להורגו כיון שאין דעתם לכופו לד"ע. או לא שנא כיון דק"ל דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש ואף ספק פקוח נפש משום דכתיב וחי בהם...".

64 פסחים דף כ"ה:

65 דף י"ז: בדפי הר"ן.

66 יו"ד סי' קנ"ז, ס"ק ב'.

מהם צדדי הספק?

ראשית יש לשאול שאלה יסודית בעצם העניין – הרי כתוב מפורש אומר "ולנערה לא תעשה דבר"⁶⁷, ולמדנו מכך שהתורה פטרה אדם העושה עבירה מתוך אונס. א"כ מה החידוש ומה הצורך בהיתר לעבור ולא ליהרג, הרי האדם אנוס לעבור ו"אונס רחמנא פטריה"?

אלא שאין זה בדיוק אונס כבנערה, שהרי באונסים אותו לעבור באיום שאם לא יעבור ייהרג, אין זה אונס באיבריו, שמוכרח הוא לעבור העבירה. בארוסה שתפסה ואנסה – זהו אונס **שבגופו** ובזה אמרה תורה דאונס פטור, אך כשאומר לו עבור ולא תיהרג – הרי בידו ה**בחירה**, אם ירצה שלא לעבור לא יעבור, ומה שעובר הרי זה מרצונו ממש אלא שעושה מפחד המיתה.

ולכן צריך לחדש "וחי בהם", שאף שעושה מרצונו – כיון שהדבר נעשה מפחד מיתה קמ"ל התורה דנחשב כאונס. במילים אחרות: האיום להורגו הוא כ"כ גדול ומפחיד, שמחדשת התורה כי האדם ככפוי לעבור העבירה. הרגש הטבעי ברצון לחיות הוא רגש שכופה את האדם כ"כ חזק עד שהוא כאילו אנוס בגופו ממש לעשות העבירה.

זהו צד אחד של הבנה. מאידך, מסתפק בעל המשנת חכמים, שאולי אין ההיתר מצד שהאדם אנוס אלא מצד שיש כאן הצלת נפשות שהיא דוחה את כל התורה, שעדיף לפני המקום שיעברו על מצוותיו ולא שיאבדו נפשות מישראל.

[ניתכן לומר, דיש כאן מצות עשה של שמירת הנפש "וחי בהם", דהוא עשה דדוחה ל"ית של העבירה. ועיין בקובץ הערות⁶⁸ שדן בטעם זה].

הני"מ בין שני צדדי הספק היא, בכגון שאומרים לו לעבור עבירה ואם לאו יהרגו את חברו; דלטעם שההיתר הוא משום שנחשב אנוס מפחד המיתה – הרי בכאן אינו אנוס ואסור לו לעבור, אולם לטעם שההיתר הוא משום הצלת נפש – מה לי נפשו מה לי נפש חברו, ויעבור ויציל נפש חברו.

ועוד נ"מ, המובאת בדברי המשנת חכמים עצמו, במקרה שלא אונסים אותו לעבור עבירה אלא רוצים להורגו אך יכול להינצל ע"י שיעבור עבירה, האם באופן כזה מותר לו לעבור?

67 דברים כ"ב, כ"ו.

68 יבמות ס"ו מ"ח.

מצד פיקו"ני – הרי יהא מותר, שכן מציל בזה נפשו, אולם מצד שהוא אנוס – הרי אינו אנוס לעבור את העבירה ואין כנגדו תביעה לעבור עבירה, אלא שהוא חפץ להציל עצמו מיוזמתו ע"י עבירה, ומדוע שיותר לו לעבור.

וראיה לכך, מדין אחד שאנסוהו למכור להם קרקע ואם לא ימכור יהרגוהו, שהדין בזה⁶⁹ שלא אומרים שגמר להקנות אלא עד שיקבל דמים מיד הלוקח. אבל אם אנסוהו להריגה ואינם תובעים ממנו כלום אלא שהוא רוצה ליתן להם קרקע בשביל לרצותם שלא יהרגוהו – בזה אף ללא דמים גמר ומקני.

מכאן, שכאשר הוא מעצמו מציע ו"מתנדב" לתת את השדה ללא כל תביעה מצד האנסים, אזי אע"פ שמניעו הם מצד הצלת נפשו – אין זה מוגדר אנוס בדבר אלא רצון, והווי דעת מקנה, ולכן אין מעכבת נתינת המעות לצורך גמירות הדעת. רק כשהתביעה כלפיו היא על ביצוע המכירה – צריך נתינת מעות בכדי לומר שגמר ומקני.

כך גם בעבירה: כשאין תובעים אותו כלל לעבירה אלא הוא מעצמו מתנדב לעבור עבירה בשביל להינצל – אין זה מוגדר אנוס, אע"פ שעשה זאת ממניעים של פחד המיתה. אמנם, אין זה אומר שיהרג ואל יעבור, שהרי על צד הספק השני – דההיתר משום פיקו"ני – אע"פ דאינו מוגדר אנוס עדיין יהא מותר.

וכן עולה מהמשנה בכתובות דף כ"ו:

"האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים... על ידי נפשות אסורה לבעלה". ופירשו בתוס'⁷⁰: "אסורה לבעלה – היינו אפילו לבעלה ישראל דחיישינן שמא נתרצת כדי למצא חן שלא יהרגנה", שהרי הדין שא"א הנבעלת לאחר ברצון נאסרת על בעלה. והסביר דבריהם הריטב"א⁷¹: "הן מפקירות עצמן אליהן ונבעלות ברצון כדי שלא יהרגום", הרי שאע"פ שנבעלה לעכו"ם מפחד שמא יהרגנה – נחשב הדבר כנבעלה מרצון ולא מאנוס, כיון שעשתה כן להצלת עצמה ללא תביעה מצד האנוס, ולכן נאסרת לבעלה ישראל⁷².

69 ב"י חו"מ סי' ר"ה סע' י"ב. עי' אבנ"ז אה"ע, סי' ט"ו.

70 ד"ה "ועל ידי נפשות".

71 ד"ה "מתני' האשה שנחבשה".

72 והרמב"ן (שם ד"ה "מתניתין האשה שנחבשה") חלק על תוס', דס"ל דכל ריצוי שמחמת הפחד מותרת לישראל – ומה כוונת דבריו? האם הבין דזה מוגדר אנוס ולא רצון ולכן מותרת לבעלה? א"כ אתי שפיר שהקשה על המאור מהמקרה שהעלה ליבו טינא – דס"ל להרמב"ן, דאף בעובר מרצונו בכדי להינצל נחשב אנוס, וא"כ ל"ש אנסוהו על העבירה ואיימו עליו בהריגה ל"ש אנסוהו על ההריגה ורוצה להינצל ע"י עבירה, הווי דינו אנוס. ע"ע לקמן בהמשך המאמר.

נחלקו רבנן ור"מ בגמרא⁷³ בשטר שעדים החתומים בו קיימו חתימות ידיהם אך אמרו שהיו אנוסים אונס נפשות לחתום על השטר, ובעצם השטר אינו אמת: רבנן אומרים, שהם נאמנים משום שהפה שאסר (=קיים את חתימתם) – הוא הפה שהתיר (=שאמרו שחתמו באונס), ור"מ סבר שאינם נאמנים, ומדוע?

"אמר רב חסדא: קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר"⁷⁴. כלומר, מסביר רב חסדא שאסור לאדם לעבור על עבירה אפילו בשאר עבירות (במקרה זה – גזל) גם כשיש בזה פיקו"נ, ולכן כאן – שהעדים אומרים שהם בכ"ז עברו וחתמו שקר – הרי מודים שעשו שלא כדין, והרי הם משימים עצמם רשעים ופסולים להעיד. לכן מתייחסים רק לעדות הכתובה בשטר ולא לדבריהם שהיו אנוסים.

"אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון?! דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד"⁷⁶.

ולכאורה דעת רב חסדא אכן תמוהה מאוד – וכי אסור לאדם לעבור אפילו בשאר עבירות במקום פיקו"נ (וכמו שמקשה עליו רבא)?⁷⁵

ועוד קשה על רבא עצמו, שכאן אמר שבגי עבירות – ע"ז, ג"ע וש"ד – בכולם ייהרג ואל יעבור, ואילו במסכת ע"ז⁷⁶: "אמר רבא: הכל היו בכלל 'לא תעבדם', וכשפרט לך הכתוב 'וחי בהם' ולא שימות בהם יצא אונס" וכו'. ומוכח שם, דבע"ז בצינעא יעבור ואל ייהרג כבשאר עבירות (בפרהסיא ייהרג כבכל עבירות), ואיך זה שכאן סתם דבריו דבכל ג' העבירות ייהרג ואל יעבור גם בע"ז?! (ובתוס' דידן³⁸ תורץ בדרך אחת, עי"ש).

73 כתובות דף ל"ח:

74 שם י"ט.

75 וברמב"ן (דף י"ט. ד"ה "רב חסדא") הביא יש אומרים שר"מ סבר כברייתא חיצונית, שאף על הגזל ייהרג ואל יעבור. ונראה ע"פ מפרשים המביאים דבריו שכוונתו של הרמב"ן לתוספתא בשבת סוף פרק י'. אלא ששם לא נכתבה תוספת זו ולא מוזכר כלל שאף על הגזל ייהרג, ויתכן שהיתה להם גירסה אחרת. עכ"פ מצאתי בירושלמי (שבת פרק י"ד, סוף הלכה ד'): "לא סוף דבר בשאמר לו הרוג את פלוני, אלא אפי' חמוס את פלוני". ועי"ש במפרשים, דנחלקו האם משום גזל או משום ש"ד ואכמ"ל. ובשור"ת מהר"ם שי"ק (יר"ד, סי' שמ"ז) כתב על הגזל את חברו שווה פרוטה, שכאילו נוטל נשמתו ממנו – היינו מדין ש"ד.

76 דף נ"ד.

ומבאר בעל ההפלאה⁷⁷:

רב חסדא ורבא⁷⁸ נחלקו בשני צדדי הספק של המשנת חכמים שהבאנו לעיל.

רב חסדא ס"ל שההיתר לעבור ולא ליהרג הוא מצד שהוא כאנוס, ומעמיד המקרה בעדים במציאות שהאנסיס איימו עליהם בהריגה ולא תבעו אותם לחתום, אלא שע"י שיחתמו יוכלו להינצל מההריגה. כיון שאין כאן אונס על העבירה עצמה לחתום שקר אלא רק אפשרות להינצל – בזה ס"ל לרב חסדא שייהרג ואל יעבור בכל העבירות, כיון שאינו מוגדר אנוס! לכן אע"פ שמדובר באיסור גזל גרידא – ייהרג ואל יעבור. ומה שאמרו שבכל עבירות שבתורה יעבור ואל ייהרג (חוץ מג' עבירות) זהו דווקא במציאות שאונסיס אותו לעבירה באיום הריגה.

ורבא ס"ל כהצד השני שבספק המשנת חכמים, שטעם ההיתר לעבור הוא משום הפיקו"נ, ולכן אף שאינו תובעו לעבור – כל שיכול להציל נפש (בין שלו ובין של אחר, כנכתב לעיל) יעבור ואל ייהרג.

ועפ"ז מיושבת הסתירה ברבא. נאמר: מה שאמר כאן, **שבכל** ג' עבירות ייהרג – זהו משום שאין אונסיס אותו על העבירה עצמה, ומה שאמר במסכת ע"ז⁷⁹ – שבע"ז יכול לעבור – מתייחס למקרה שאנסו אותו על העבירה עצמה, שבאופן זה ישנו הלימוד של "וחי בהם" – ולא שימות בהם" (ובש"ד, אף אם יש "וחי בהם", סו"ס משום 'מאי חזיתי' יהיה אסור, וג"ע הוקש לש"ד).

לסיכום: לרבא – במקרה של אונס, שכופין אותו לעבור, מותר אף לעבוד ע"ז, ובזה יש פסוק היתר "וחי בהם". במקרה שאינו אנוס, ההיתר הינו רק מצד פיקו"נ, ורק שאר עבירות מותרות;

ולרב חסדא – כשאינו אנוס אסור בכל, בין בג' עבירות ובין בשאר עבירות. מה שהותר זה רק במקרה של אונס על העבירה עצמה.

ועל פניו נראה, שמחלוקת רבא ורב חסדא זו מחלוקת רבי יוחנן ורבי ישמעאל

בסנהדרין⁸⁰.

77 דף י"ט. ד"ה "תוס' ד"ה דאמר מר".

78 בכתובות דף י"ט.

79 דף נ"ד:

80 דף ע"ד:

שהרי "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: ... כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים... "א"ר ישמעאל: מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג? תלמוד לומר: 'וחי בהם'...". נעמיד מחלוקתם באנוס לעבירה, ואז רבא כרבי ישמעאל – שבאנוס יש היתר "וחי בהם" שהוא מתיר אף ע"ז, אך בפיקו"נ בלא אנוס יהא מותר רק בשאר עבירות, ורב חסדא – שסובר שבאנוס יעבור חוץ מג' עבירות ובפיקו"נ לא יעבור כלל – זה כדעת רבי יוחנן.

ונדייק עוד מלשונם בסנהדרין: "אם אומרין לאדם עבור... אמרו לו לאדם עבוד...". שהמשמעות היא שהתביעה ממנו היא לעבירה – שדוקא בזה הווי אנוס ויעבור (בשאר עבירות), אך בחולאים גרידא אסור בכל, אף בשאר עבירות. לעומת זאת, דברי רבא בכתובות: "אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא" וכו', שמשמע שאין כאן אנוס לעבירה אלא סכנת נפשות.

ועוד יש לדייק מהמקרה במרי דוראי²⁹ שאנסו לרצוח, היינו שאנו עוסקים באנוס לעבור העבירה. אלא שאם כך, יוצא שקביעת ההלכה אינה כרבי יוחנן ואינה כרבי ישמעאל, שהרי פסק הרמב"ם בהלכות יסודי התורה⁸¹, דבכל העבירות יעבור ואל ייהרג בין באונסים⁸² בין בחולאים⁸³ מלבד ג' עבירות. ובשו"ע פסק לעניין אונסים⁸⁴ ולגבי חולאים הלכה פסוקה היא⁸⁵ שפיקו"נ דוחה כל עבירות שבתורה אפילו שבת ויוה"כ החמורים, מלבד ג' עבירות⁸⁶. והרי חולאים אינם אנוס לאדם לעבור עבירה אלא רק שיכול להציל נפשו ע"י עבירה, ובכ"ז הפסק בזה שבשאר עבירות יעבור. וא"כ אין הדין לא כרבי ישמעאל, שהרי מתיר לעבוד ע"ז כשאנוסוהו לעבירה, ולא כרבי יוחנן, שאוסר לעבור אף בשאר עבירות כשאין זה אנוס לעבירה גופא.

לכן צ"ל דהבינו בדעת רבי יוחנן דבשאר עבירות מותר לעבור בין באונסים ובין בחולאים, ובג' עבירות אוסר בין בזה ובין בזה.

81 פרק ה', הלכות א' ב'.

82 שם הלכה ד'.

83 שם הלכה ו'.

84 יו"ד סי' קנ"ז סע' א'.

85 לעניין שבת – שר"ע או"ח סי' שכ"ח סע' ב'; לעניין יוה"כ – שם סי' תר"ח סע' א'.

86 וכן בסי' קע"ט סע' ז' כתב: "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר (=לעבור בלאו דחובר חבר) כדי שלא יזיקוהו". וכתב עליו הט"ז סק"ד: "משמע מכאן דאם פיקוח נפש תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא".

וע"פ דברינו בדעת רבי ישמעאל מתבארים דבריו ביומא דף פ"ה.

שאלה הגמרא שם: "מניין לפקוח נפש שדוחה שבת?" והובאו שם דעות התנאים והאמוראים החלוקים בעניין, ביניהם דברי רבי ישמעאל שלמד ההיתר מדין הבא במחלתת (עיי"ש), ובסוף הדעות הובאה דעת רב יהודה אמר שמואל, שסובר שהותר משום "וחי בהם" – ולא שימות בהם".

וקשה, שהרי היתר זה אינו חידושו של רב יהודה אמר שמואל, שכבר אמרו רבי ישמעאל⁸⁷. וקשה טפי, מדוע נקט רבי ישמעאל עצמו לימוד מהבא במחלתת, ושביק טעם של "וחי בהם" שהוא טעמו שלו. ועיין שם ברש"ש שנסאר בצ"ע בזה.

ולפי מה שכתבנו אתי שפיר – ביומא שאלה הגמרא לעניין פיקוי"נ (וכלשון רבא בדף י"ט. דכתובות), ובאופן כזה, שאין אונס לעבור העבירה אלא רק שיכול להציל עצמו ע"י עבירה, בזה לא דרש רבי ישמעאל "וחי בהם" להתיר, ולכן נצרך ללימוד הבא במחלתת⁸⁸.

אלא שקשה, שהרי דברי רבי ישמעאל הובאו בעי"ז⁸⁹, ושם מסופר על אדם וכן דמא שמו שהכישו נחש ורצה להתרפאות מע"ז, ולא התיר לו רבי ישמעאל בנימוק שזהו פרהסיא ולא אמרו "וחי בהם" להתיר לעבוד ע"ז אלא בצינעא. ואין זה מובן, שהרי אפילו היה בצינעא היה אוסר עליו רבי ישמעאל, כיון שאין היתר "וחי בהם" בעניין פיקוי"נ כלל אלא באנוס⁹⁰!

ויש לתרץ, דלרבי ישמעאל אכן מצד האמת אף בצינעא היה אוסר עליו, ומה שהביאו דבריו – ש"וחי בהם" אינו אלא בצינעא – זה ביחס לשיטתו של בן דמא, שסבר שם שמותר לו להתרפאות משום שדרש "וחי בהם" (עיי"ש)! ורק כנגד שיטתו הביאו דברי רבי ישמעאל, וכדרך 'אף לשיטתך יהא אסור'.

ועוד יש להבהיר דברי הרמב"ם ע"פ חילוק ההבנות בין אנוס לבין פיקוי"נ:

בפרק ה' מהלכות יסודי התורה, הלכה ד', כתב: "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם... ואף על פי כן מפני שעבר באנוס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין" וכו'.

87 סנהדרין דף ע"ד.; ע"ז דף כ"ז:

88 וע"ע מנחת חינוך, מצוה רצ"ו, אות ג'.

89 דף כ"ז:

90 ובחולאים התיר דווקא שאר עבירות מלימוד הבא במחלתת, עי' יומא דף פ"ה.

ושם בהלכה ו': "כענין שאמרו באנסין כך אמרו בחלאים. כיצד, מי שחלה ונטה למות... ומתרפין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים... ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו".

והקשו⁹¹, מאי שנא דבהלכה ד' כתב דאינו נענש אף שעבר כיון שהוא אנוס, ואילו בהלכה ו' כתב דנענש אם עבר?

ותירץ הפר"ח, דבהלכה ו' הווי מחלה ולא מיתה ודאית וכיון שכך אינו אונס כ"כ גמור, משא"כ בהלכה ד', שמדובר באנס דהווי מיתה ודאית.

ונראה שיש לתרץ באופן פשוט ע"פ מה שכתבנו לעיל, דבהלכה ד' כיון שהוא אנוס על העבירה קרינן ביה "ההוא" לא אנוס⁹², ואילו בהלכה ו' דהווי חולאים אינו מוגדר אנוס ולכן יענש⁹³.

לעומת כל האמור, נראה כי דעת הרמב"ן חלוקה.

ביחס לשיטת המאור בסנהדרין⁹⁴, שבאונסו האנס לעבור עבירה להנאת עצמו מותר לעבור ולא ליהרג אף בגי' עבירות, הקשה הרמב"ן מההוא דהעלה ליבו טינא ומהמתרפא מעצי אשרה שאסורים, והרי שם רוצה לעבור על ג"ע להנאת עצמו ואפי"ה אסור.

ובהגהות הבי"ח על מלחמת ה'95 שם דחה קושייתו, וחילק דשאני התם שאותו שהעלה ליבו טינא רוצה בהנאה מערווה וא"כ רוצה בגוף העבירה, וכן המתרפא מעצי אשרה וכו', אבל אסתר לא היתה רוצה ליהנות מהעבירה אלא שהעכו"ם היה מכוון להנאת עצמו.

וכן בר"ן בפסחים⁹⁶ כותב לחלק כך: "הרי הם רוצים ליהנות באותו דבר שאסרה אותו תורה מחמת ההנאה שבו שהוא עיקר האיסור... אבל אסתר לא היתה מתרצת בגלוי עריות מחמת ענין גלוי ערוה אלא להנצל ממיתה".

91 פר"ח (מובא בליקוטים על הרמב"ם שם, במהדו' שבתי פרנקל).

92 כדברי הרמב"ם (שם סוף הלכה ד'): "...שנ' בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא, ומפי השמועה למדו ההוא לא אנוס ולא שוגג" וכו'.

93 ועי' אבנ"ז יו"ד סי' ט"ו, אות ל"ד.

94 דפים י"ז-י"ח. בדפי הר"ף.

95 דף י"ח. בדפי הר"ף, אות י'.

96 דף ו'. בדפי הר"ף.

ונלע"ד לתרץ דעת המאור, שמה שאמר דבריו זה דווקא שהאנס אונסו לעבור עבירה, שבזה נאמר שאם מניעיו של האנס הם להנאת עצמו אזי מותר להיענות לתביעתו לעבור העבירה. אך בהעלה ליבו טינא וכן במתרפא מעצי אשרה וכן במעוברת שהריחה – הרי שם אין כלל תביעה לעבירה, אלא התביעה היא, כביכול, למוות, ולכן ודאי דלא שייך להתיר מטעם הנאת עצמן, שהלא הוא רק באפשרות ההצלה, היינו כל דבר שאדם עושה להציל עצמו הוא נחשב הנאת עצמו!

אלא שסו"ס הרמב"ן הבין, דל"ש אונסים ל"ש חולאים הדין שווה, ולכן אם בזה הנאת עצמן נאסר בג' עבירות – אף באונסים תהא אסורה, ולכן הקשה על המאור. יסוד סברתו של הרמב"ן מצינו בדין נחבשה מחמת נפשות⁹⁷, שסובר הרמב"ן דאינה נאסרת לבעלה ישראל⁹⁸ כיון שאע"פ שנתרצתה להיבעל ע"מ להציל עצמה ממוות "דכל ריצוי שמחמת פחד מותרת לישראל", היינו שמוגדרת אנוסה אף באופן זה ואין לחלק אם אנסוהו לעבירה או שיכול להינצל ע"י עבירה, כל שיש בו פחד מיתה נחשב אונס.

לסיכום:

באונסים אותו לעבור העבירה: בשאר עבירות יעבור ואל ייהרג משום דהווי אנוס (ולרבי ישמעאל אף ע"ז יעבור);

בחולאים: לרב חסדא ע"פ ההפלאה – אסור לעבור בכלל וייהרג, וכך מסביר את דעת רבי מאיר בכתובות י"ט.

לרבי יוחנן וכן לרבא ע"פ ההפלאה (ואולי גם רבי ישמעאל) יעבור ואל ייהרג, אך אינו מוגדר אנוס אלא שהותר משום פיקוח נפש.

ולכן, הדין באישה שנחבשה שנאסרת על בעלה כיון שהווי רצון.

בג' עבירות שעבר ונתרפא – ייענש; רמב"ם.

אך לרמב"ן גם זה נחשב אונס ומותרת לבעלה, וכן דינו שאינו נענש.

97 כתובות דף כ"ו:

98 והסביר שהמשנה דיברה דווקא כשנפסלת לכהונה, ע"ש.

חיוב מחונות לבנין

כתובות דפים מ"ט: וס"ה:

יניב רוניק

המקור לחיוב

הגמרא בכתובות בסוף פרק חמישי¹ מביאה את דברי רבי עולא רבה, שדרש אפיתחא דבי נשיאה: "אע"פ שאמרו אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים". שואלת הגמרא "עד כמה", ומשיבה – "עד בן שש, כדרב אסי, דאמר רב אסי: קטן בן שש יוצא בעירוב אמו". כלומר, אישה שמערבת עירובי תחומין בשבת לצד אחד של העיר – בנה הולך אחריה עד גיל שש, מתוך שהוא עדיין זקוק לאימו וכרוך אחריה, ואותו גדר יהיה גם לגבי חיוב האב להאכיל את בניו.

חיוב זה הינו חיוב גמור, כפי שאומרים תוס' שם במקום²: "אבל זן קטני קטנים – וכייפינן ליה", ולקמן ננסה לבאר בעז"ה מה מקור החיוב ומה גדרו.

בסוגיה אחרת במסכת, בפרק רביעי³, ישנה משנה העוסקת בחובת האב להאכיל את בנותיו, ושם נאמר "האב אינו חייב במזונות בתו". מדייקת הגמרא: במזונות ביתו – פטור, הא במזונות בנו – חייב. ודיוק נוסף: גם במזונות בתו – אמנם אין חובה, אך מצוה – יש. ומקשים: מצינו הרי בברייתא מחלוקת משולשת בעניין, ושום שיטה לא מתאימה לכאורה לדברי המשנה: "דתניא, מצוה לזון את הבנות קל וחומר לבנים דעסקי בתורה⁴, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מצוה לזון את הבנים וקל וחומר לבנות משום זילותא. ר' יוחנן בן ברוקא אומר: חובה לזון את הבנות לאחר מיתת אביהן, אבל בחיי אביהן אלו ואלו אינן ניזונין". הגמרא מתרצת באריכות את לשון המשנה אליבא דכל תנא ואומרת שכולם יכולים להתאים את דברי המשנה לשיטתם.

1 דף ס"ה:

2 ד"ה "אבל זן".

3 דף מ"ט.

4 המילים "דעסקי בתורה" אינן חלק מהברייתא עצמה כי אם הוספה וביאור של הגמרא. ע"פ רבנו גרשום והרשב"ם בב"ב דף קמ"א (ראה מסורת הש"ס).

בהמשך⁵ מוזכרת מימרא שאמר רבי אילעא בשם ריש לקיש, ששמע משום רבי יהודה בר חנינא, ש"באושא התקינו שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים". שואלת על כך הגמרא "איבעיא להו: הלכתא כוותיה או אין הלכתא כוותיה", ומביאים ראיות לפשוט את הספק מכמה מקרים שקרו: כשבאו לפני רב יהודה, אמר להם: "יארוד לדה ואבני מתא שדיא?!", כלומר – כמו התנין, שהוא אכזרי לבניו ואינו מאכילם, כך אתה מטיל צורכי בניך על בני העיר. במילים אחרות – רב יהודה לא כפה אותו לזונם, אך גער בו בתקיפות. מקרה שני: כשבאו לפני רב חסדא, אמר להם להפוך מכתשת על פיה במקום ציבורי, להעמיד עליה שליח ציבור⁶, ולהכריז שאפילו העורב דואג לבניו יותר מאותו אדם. פה היחס כבר חמור יותר – לא רק גערה, אלא ביזוי והשפלה ברבים, הפעלת לחץ על האב במטרה לגרום לו לרחם על בניו. ובמקרה השלישי באו לפני רבא, ואמר להם: נוח לכם שבניכם ניזונים מן הצדקה?!

הגמרא לא אומרת מפורשות לאיזה צד נפשט הספק, אך מ"מ רוב רובם של המפרשים מבארים כי המסקנה היא שתקנת אושא לא התקבלה להלכה. התקנה באה לומר שניתן לכופף האב להאכיל את בניו, והסיקו שיש אמנם מקום להפעיל לחצים אך א"א לכופו.

מובן שמיד עולה השאלה – איפה עומדת סוגיה זו ביחס לסוגיה שראינו בדף ס"ה? תוס'⁷ נזקקו לשאלה זו, ואמרו "כשהם קטנים – אבל קטני קטנים לכ"ע חייב, כדאמר בסוף אע"פ". כלומר, הגמרא בדף מ"ט עוסקת בקטנים אחרים, קטנים מעל גיל שש. ועד איזה גיל רצו באושא לתקן מזונות? אומר לנו רש"י⁸: "עד שיביאו שערות", עד שיכנסו לגדר גדולים ע"פ ההלכה.

מהעולה משתי הסוגיות הנ"ל, יש מקום לברר מספר נקודות חשובות:

- מה היחס בין תקנת אושא לתקנת קטני קטנים – האם אלו שתי תקנות שונות לחלוטין או שיש פה עניין אחד.
- מה מהות התקנה, ולטובת מי בדיוק תקנוה חז"ל.

5 שם:

6 ורש"י ד"ה "כפו ליה" מביא פירוש נוסף – להעמיד את אותו אדם עצמו על המכתשת ולהכריחו להודיע ברבים על עצמו, שהוא גרוע מהעורב.

7 דף מ"ט: ד"ה "כשהם קטנים".

8 שם ד"ה "כשהן קטנים".

- לאחר שנדחתה תקנת אושא – האם אין שום עניין לאב להאכיל את בניו מעל גיל שש? מה בעצם גדר היכולת לדוחקו להאכילם?
- כיום, עקב שינוי הטבעים והצרכים של הקטנים, האם מסקנות הגמרא עומדות על מקומן או שמא יש מקום לומר אחרת.

המסקנה בקטנים

ראינו שתקנת אושא לכוף אדם לזון בניו ובנותיו מעל גיל שש נדחתה, ובכל זאת יש כח לביי"ד להפציר בו ואח"כ להכלימו. כמו כן ראינו מחלוקת תנאים בנוגע לחיוב האב (מחלוקת המדברת, בפשטות, קודם תקנת אושא, או לפי מסקנת הגמרא שהתקנה נדחתה). נברר איזו מהדעות התקבלה להלכה והאם יש נ"מ ביניהן.

הר"ף⁹ מבין, שפסקו בגמרא אליבא דרבי מאיר או אליבא דרבי יהודה (לאפוקי שיטת ריב"ב), שיש מצות הזנה גם בבנים קטנים וגם בבנות קטנות. הוא מוכיח זאת מכך, שאם לא כן – איך יתכן שיבואו יושבי בית הדין ויבזו אותו על שלא עשה מעשה, שהוא אמנם מוסרי אך לא מוגדר כמצותי? כעת יש לברר מהי בעצם אותה מצוה המוטלת עליו. יש מקום לומר, באופן פשוט, שזו מצות צדקה רגילה, אלא שהיא מוטלת באופן מיוחד על האב, כפי שיש גדרים במצות הצדקה של "עניי עירך קודמין"¹⁰, ואולי יכולנו אף לומר שיש פה משום "לא תעמד על דם רעך"¹¹, כיון שאם אביהם לא ידאג להם – לא מובטח שאחרים יעשו כן במקומו. אלא שמצינו בדברי הרשב"ם בב"ב¹², שאומר כי המצוה כאן היא בגדר "מבשרך אל תתעלם"¹³.

המאירי¹⁴ סובר גם הוא שיש מצוה, אלא שהוא מוסיף ואומר שמצוה בבנות וכ"ש בבנים מפני שהם עוסקים בתורה, כשיטת רבי מאיר לעיל. אמירה זו היא קשה, שכן ידוע כי רבי יהודה ורבי מאיר – הלכה כרבי יהודה, וצ"ע מדוע נקט אחרת. יתכן שהסתמך על כך שבתוספתא¹⁵ הושמטה שיטת רבי יהודה. מ"מ למאי נ"מ אם נפסוק

9 דף מ"ט: ד"ה "מתני' האב אינו חייב", דף י"ז: בדפי הר"ף.

10 ב"מ דף ע"א.

11 ויקרא י"ט, ט"ז.

12 דף קמ"א. ד"ה "ה"ג דתניא מצוה".

13 ישעיה נ"ח, ז'.

14 דף מ"ט. ד"ה "אמר המאירי האב חייב".

15 פרק ד' תוספתא ח'.

כך או כך? לכאורה תהיה נ"מ פשוטה במקרה בו אין לאב די כסף להאכיל את שניהם, שלפי המאירי מצוה עליו יותר להאכיל את בניו הזכרים על מנת שיוכלו לעסוק בתורה, ואילו בנותיו יחזרו על הפתחים. בכל אופן יש מקום לברר בדעת רבי מאיר מה בדיוק נותן עדיפות לבנים – האם זה עצם היותם מחויבים בלימוד תורה וראויים לכך, דבר המראה על חשיבותם ומעלתם? קשה לומר כן, ויותר משמע שהדבר תלוי בשאלה האם בפועל אכן עוסקים הבנים בתורה אם לאו; אם יתברר שאינם עושים כן – לכאורה אין מקום להעדיפם, ואף להיפך – ניתן לבנות כדי שלא יאלצו לחזר על הפתחים, דבר שהוא זילותא טפי בבנות, וכפי שביארה הגמרא את שיטת רבי יהודה.

הרי"ף והרא"ש לא מזכירים כלל את מחלוקת התנאים המשולשת, ונראה שמבניים כר"ן, שמוכח מתוך הגמרא עצמה שיש מצוה לזון, שכן אחרת לא היו כופין. מצד שני, יש מקום לומר שהם פוסקים דווקא כרבי יוחנן בן ברוקא שאין אפילו מצוה, שאם לא כן היו צריכים לחדש את הדין הזה, שאין לו כל מקור במשנה עצמה. יתכן גם שניתן לחזק אפשרות זו מתוך לשון הגמרא שהבאנו מדף ס"ה: "אע"פ שאמרו אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים" – משמע לכאורה שאינו זן כלל, אין עליו אפילו מצוה אלא רק גדר של מעשה מוסרי וטוב ולא יותר, אלא שכיון שסו"ס מפקיר את בניו – ראו חכמים לנכון להפציר בו ואף להכלימו על כך.

מהות התקנה

יש מקום לברר מהי הגדרת תקנת ההזנה. יתכן שאותה תשובה תתייחס הן לתקנת אושא שנדחתה – להאכיל גם מעל גיל שש, עד שיגדלו, והן לתקנת חכמים שנפסקה להלכה – לחייב את האב לזון קטני קטנים. השאלה המרכזית שצריכה להישאל כאן היא לטובת מי בעצם תיקנו חז"ל את התקנה.

התשובה הפשוטה יותר היא, כמובן, זו שתאמר שיש כאן תקנה לטובת הבנים והבנות עצמם, להצילם ממצב בו אין מי שדואג להם; ראינו בגמרא לעיל שעד גיל שש כרוך הילד אחר אימו וזקוק לה על מנת להתקיים, ועל כן יובן מאוד אם נאמר שחז"ל ראו לנכון לתקן תקנה כזו לטובתם.

ישנה דרך אחרת הרוצה לומר כי התקנה כאן היא תקנת האם ולא הבנים. יחד עם חיוב הכתובה שמתחייב הבעל לשלם לאשתו במקרה שתאלמן או תגרש, קבעו חז"ל עוד כמה חיובים הדדיים בין בני הזוג – מעשה ידיה תחת מזונותיה, פירות נכסי

מילוג תחת פרקונה, ירושת נדונייתה תחת חובת קבורתה, ועוד. יתכן לומר, כי כחלק מחיובי הבעל לאשתו קבעו חז"ל גם את החיוב להאכיל את בניו ובנותיו הקטנים. המשנה בדף מ"ט לומדת כי "האב אינו חייב במזונות בתו", ומובא שם כך: "זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה: הבנים יירשו והבנות יזונו, מה הבנים אינן יורשין אלא לאחר מיתת האב, אף הבנות אין ניזונות אלא לאחר מיתת אביהן". ניתן לומר, כי ראב"ע יוצא כאן נגד תקנת אושא עצמה, כלומר: באושא רצו לתקן שכמו שאדם חייב לזון את בנותיו לאחר מיתתו, כחלק מחיובי הכתובה לאשתו, כך גם חיוב לזון את בניו ובנותיו הקטנים בחייו, גם כן כחלק מגדרי הכתובה. אומר ראב"ע – אין הדבר כן; יש חיוב דווקא לאחר מיתתו. יוצא אם כן לדרך זו, שתקנת המזונות לקטנים מעל גיל שש (ואולי גם מתחת לגיל זה), נתקנה כחלק מחיובי הכתובה. אין פה דאגה של חז"ל לקטנים אלא לאישה עצמה.

אלא שהסבר זה גופא מתחלק לשתי גישות. ישנה אפשרות לומר, שאמנם תקנה זו נתקנה מראש לטובת האם, אך למעשה בסופו של דבר זוהי תקנה עצמית לבנים: כשם שיש מזונות לאם, כך יש מזונות גם לבנים. דרך אחרת תאמר, שלא רק שזו תקנה לטובת האם כשאר תקנות ותנאי הכתובה, אלא מזונות הבנים הם בפועל חלק ממזונות האישה, כלומר – אין בעצם שום חיוב על האב להאכיל את בניו, יש רק גדר מוסרי, אלא שברגע שהתחייב בכתובה לזון את אשתו (דאורייתא או דרבנן, כל שיטה כדאית לה) – ממילא חלק בלתי נפרד מכך הוא מזונות הבנים. ונפרט בהמשך את משמעות הדברים.

לפני שניגש לראות את דעות הראשונים בעניין, נסקור בקצרה מעט מהנ"מ העולות בין השיטות שהבאנו:

- הגמרא בפרק חמישי¹⁶ מביאה את דברי רב הונא, הנפסקים גם להלכה, כי יכולה האישה לומר "איני ניזונת ואיני עושה". קרי – חיובי הבעל והאישה נתקנו זה כנגד זה, ויש לכך מספר השלכות, שאולי המרכזית שבהן היא שאותו צד שלטובתו נתקנה מראש התקנה – יכול לומר "אי אפשי בתקנת חכמים" ולגרום לכך שהחיובים ההדדיים לא יחולו על שני הצדדים. ממילא, כיון שתקנת המזונות נתקנה מראש לאישה – יכולה היא לבטלה. צריך לברר א"כ, האם במצב בו אמרה האישה "איני ניזונת" וכו' ביטלה בזה בעצם את חיוב האב להאכיל את בניו או לא; אם יש חיוב עצמי לבנים, ואפילו אם זהו חיוב לטובת האישה אך הוא

נפרד ממזונותיה – אין שום דבר שיפטור כאן את האב, אך אם זהו חיוב שמוגדר כתוספת אוכל למזונות האישה – הרי שהוא פטור.

- במקרה בו האם מתה. נ"מ זו מובאת בר"ן¹⁷, ופה יהיה חילוק אחר: אם נאמר שזהו חיוב עצמי לבנים – חייב גם לאחר מיתתה, ואם זהו חלק ממזונות האישה – פטור, כיון שגם היא לא אוכלת כעת. ולאפשרות הביניים, שזו תקנה לאישה אך תנאי אחר בכתובה – יש מקום לדון האם זהו תנאי כתובה שקיים רק כל זמן שהאישה בחיים, או שזהו חיוב הנמשך גם לאחר מכן – בדומה, למשל, למקרה בו אדם מתחייב לזון את בת אשתו לחמש שנים, שהגמרא¹⁸ אומרת כי החיוב ממשיך גם אם מת הבעל.

- ישנו מקרה בו אין שום חיוב של האב כלפי האם – לא כתובה, לא תנאיה ואף לא מזונות. הבא על הפנויה וילדה ממנו – אין הוא חייב לה כלום. ומה לגבי הבנים? אם יש חיוב עצמי של האב לא להפקיר את בניו – אין לכאורה שום סיבה לפוטרו. אך אם זהו חיוב שנתקן לטובת האם, בין אם חיוב עצמי ובין אם חלק מהמזונות, אין מקום לחייבו.

- שאלה מורכבת יותר ישנה באישה שאין לה אמנם כתובה אך יש כלפיה חיוב מזונות. כלפי מה הדברים אמורים? בן אנוסה – אין לאימו כתובה, כיון שלא שייך שם טעם "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה", שהרי מחויב לקיימה ואסור לו לגרשה. מצד שני – פשוט הוא שהבעל חייב לתת מזונות לאשתו. וכן גם בבן שניה, בן שנולד מאיסורי עריות דרבנן; גם פה לא תהיה כתובה, כיון שיש לנו אינטרס שתהיה קלה בעיניו לגרשה, אך מזונות יש לה.

במקרים כגון אלו – מה דין הבנים? גם פה ברור שאם זו תקנה לבנים יש להם. אך אם זו תקנה לאם – יש אולי מקום לחלק, שכן אם זה חלק ממזונותיה – ודאי שחייב, אך אם זה עוד תנאי מתנאי הכתובה – צ"ע.

- החלקת מחוקק¹⁹ מביא נ"מ נוספת, הנוגעת לכל אישה שמחויב בעלה לזון את בניהם, והיא שיש דין ש"עולה עמו ואינה יורדת עמו"²⁰; הבעל מחויב לזון אותה כפי הרמה אליה היתה רגילה קודם נישואיהם. אם זו תקנה לבנים – אין לכאורה

17 דף כ"ח: מדפי הר"ף.

18 דף ק"ב:

19 סי' ע"א ס"ק א'.

20 כתובות דף מ"ח:

הוכחה לכך שגם לגבי הבנים תיקנו כן, וכנ"ל גם אם זה חלק מהכתובה, ורק אם זה חלק ממזונות האישה – נאמר גם בם דין זה.

• האגרות משה²¹ מעלה שאלה: מה יקרה אם הבעל יתן לאישה כסף ע"מ שתאכיל את הבנים, והיא תחליט לקמץ במאכליהם (או שלא סיימו את מכסתם) – למי מגיע המותר? אם יש חיוב על הבעל להאכיל את בניו, ללא קשר לאשתו – פשוט שהמותר של הבעל, כי הוא רק נעזר בה לעשות זאת. כן הוא הדין גם אם נאמר שיש פה תנאי כתובה. אך אם זהו חלק ממזונותיה – המותר שלה (אף אם עשתה שלא כהוגן), כמו שודאי שאם הותירה מהמכסה שלה עצמה – המותר שלה.

שיטת הר"ן – תקנה לבנים

הר"ן²² כותב, שמה שנפסק בגמרא שחייב האב להאכיל את בניו ובנותיו עד גיל שש שנים – כל זה דווקא אם אימם בחיים, אך אם מתה – פטור לגמרי. מדוע? כיון שמזונות הבנים הינם חלק בלתי נפרד ממזונותיה. חז"ל יצאו מנקודת הנחה שהאישה לא יכולה להעמיד עצמה ולא לתת ממכסתה לבניה הקטנים, כיון שהם נגררים אחריה, וא"כ יצא שלא יהיה לה מספיק. א"כ – החיוב לבנים פירושו בעצם להגדיל את המכסה של האישה, כביכול יש כאן פה אחד לזון. הר"ן עצמו אמנם מסתייג בסוף דבריו ואומר "אבל לא ראיתי לראשונים ז"ל שאמרו כן", והמל"מ²³ אף הסיק מכך שהר"ן חזר בו משיטתו, אך כפי שנראה לקמן שיטתו ודאי לא נדחתה לגמרי מהסוגיה.

לשיטה זו הובאו מספר הוכחות, הן מתוך הגמרא והן בראשונים:

א) הר"ן עצמו למד את שיטתו מתוך סוגייתנו. הגמרא²⁴ באה להוכיח כי אכן יש חיוב לזון עד גיל שש, ואומרת שניתן לדייק זאת מהמשנה²⁵ שפסקה לגבי חיוב מזונות בעל לאשתו ש"אם היתה מניקה פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה", ומבארת הגמרא "מ"ט, לאו משום דבעי למיכל בהדה", כלומר – צריך לתת לה כיון שגם בנה אוכל, ומוכח שיש חיוב גם ביחס לבנים, ודוחים "ודלמא משום דחולה היא", ואין

21 אה"ע ח"א, סי' ק"ו.

22 דף כ"ח: מדפי הר"ן.

23 הל' אישות פרק י"ב, הלכה י"ד.

24 דף ס"ה:

25 דף ס"ד:

לזה קשר לכך שהבן זקוק לאוכל. מקשה הגמרא: "אם כן ליתני אם היתה חולה, מאי אם היתה מניקה", ומתרצת: "ודלמא הא קא משמע לן דסתם מניקות חולות נינהו". במילים אחרות – הגמרא רוצה לדחות ולטעון שאולי החיוב אינו בשביל הילד כלל אלא רק בשביל אימו, ובאמת לאחר שגומר לינוק אין כל חובה לדאוג לו; כל מה שאמרו שצריך להוסיף למינקת הוא רק מפני שהיא עצמה צריכה לאכול יותר, וכמו שהבעל לא יכול לומר לה לא לעבוד קשה על מנת שלא תהיה רעבה במיוחד, כך לא יכול לצוות עליה לא להניק.

אומר הר"ן: איך רצתה הגמרא מראש להוכיח ממינקת שצריך לזון את הבנים עד גיל שש? אולי החיוב הוא רק עד שהתינוק גומר לינוק? אלא צריך לומר, שהיה ברור לגמרא (לצד שיש בכלל חיוב על האב) שבעצם נותנים את המזונות לאישה, וכיון שאין הבדל בין תינוק יונק לתינוק עד גיל שש, שכן שניהם כרוכים אחר אימם ותלויים בה – ממילא אין שום סיבה לחלק ביניהם לדינא. לכאורה, ראיית הר"ן איננה מובנת; אם נאמר שיש כאן תקנה מיוחדת לבנים עצמם – האם לא תובן הגמרא? גם אז נוכל לומר, שכיון שחז"ל ראו צורך לדאוג להם, ממילא ברור שתיקנו להם עד שיגיעו לגיל בו יוכלו להשיג מזונות לבד, דהיינו גיל שש, ומאיזו שיטה א"כ בא הר"ן להוציא?

נראה שהר"ן יוצא בדבריו נגד האפשרות הנוספת שהבאנו, לומר שזהו תנאי כתובה לטובת האישה, אלא שנתקן בצורה של מזונות לבנים. לשיטה זו אכן קשה לכאורה – הרי זה לא שדאגנו פה לבנים עצמם שלא יופקרו, וגם לא שראינו שלאישה נחסר ממזונותיה הבסיסיים, אלא בסה"כ יש פה תקנה שנועדה להקל על האישה ולא יותר, ומנין ברור א"כ לגמרא שאם תיקנו לעזור לה בתינוק יונק עזרו לה גם עד גיל שש? זוהי ראיית הר"ן.

ב) האג"מ²¹ מביא את הנאמר בדף ס"ד: , שהבעל מחויב להוסיף לאישה מספר מזונות בשביל "ארחי ופרחי", כלשון הגמרא. זה מתאים לשיטת הר"ן; כיון שברור שהיא לא תוכל להיות אכזרית ביחס לאורחיה ולא לתת להם ממזונותיה, לכן תיקנו לתת לה עוד, זה בעצם נחשב שהאישה עצמה אוכלת יותר. כ"ש שנאמר זאת ביחס לבניה הקטנים מגיל שש, שלא תחסוך מפיתה על מנת לתת להם.

ג) האג"מ²² רוצה לומר שכן היא גם שיטת רש"י, שכתב²⁶: "וכשם שהבעל זן אותה כך זן אותה עמה", ומדבריו משמע שאין זו סתם השוואה מקרית, שלגבי שניהם יש חיוב, אלא שזה בעצם חיוב אחד – מתוך שהוא מחויב לאשתו הוא מחויב גם לבניו הקטנים.

26 דף ס"ה: ד"ה "יוצא בערוב אמו".

ד) המהר"ם מרוטנבורג²⁷ פוסק שאדם צריך לזון את בניו הקטנים עד גיל שש, גם במקרה שיש להם מה להתפרנס משל עצמם, כגון שנפלו להם נכסים מבית אבי אימם וכדו'. מוכיח הבי"ח²⁸ שהוא סובר כר"ן, וכמו שאדם חייב במזונות אשתו גם אם יש לה להתפרנס משל עצמה, כך תיקנו חז"ל גם ביחס למזונות הבנים. יש כאן אמנם ראייה חזקה נגד השיטה האומרת שהתקנה היא בשביל הבנים עצמם, כיון שאם כן – מדוע לא נפטור את האב במקרה בו אינם זקוקים לעזרתו? (משא"כ ביחס לאפשרות שהתקנה היא לאם אך בצורה של תקנה לבנים – ששם נאמר בפשטות שאכן תיקנו תקנה בדיוק כמו לאם, יש כאן עוד תנאי כתובה). אלא שמ"מ יש מקום לתרץ ולומר שרבנן תיקנו תקנה גמורה ולא פלוג בהכי. כפי שמשמע מלשון הטי"ז²⁹ – שזו היתה צורת התקנה, כמו באישה.

ה) המגיה על המל"מ³⁰ מוכיח שהרמב"ם סובר גם הוא כר"ן. הרמב"ם כותב: "כשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו", ומה בא ללמדנו בכך (בדומה לראיה שהבאנו לעיל מתוך דברי רש"י)? משמע שרוצה לומר כי הדברים תלויים זה בזה, ובכל מקום בו יש מזונות לאם – יש גם מזונות לבנים, למעט למשל מקרה שהאם מתה וכדו'. חיזוק מסוים לדברים ניתן למצוא בסידור פסקיו של הרמב"ם בעניין, שכן דין זה של האכלת הבנים הובא באמצע כל דיני כתובת אישה, והרי אם יש כאן תקנה עצמית לבנים – תקנה שכלל לא עוברת דרך האישה – מה המקום להזכירה כאן? נראה א"כ שזו תקנה לאישה, לכל אחת מן האפשרויות. ואולי ראוי לציין שדין זה אינו מוזכר ברמב"ם עת הוא מונה את כל תנאי הכתובה, וא"כ נראה לכאורה שאין זו תקנה עצמית ככל שאר דיני הכתובה, אלא יש פה תקנה אחת עם מזונות האישה, וכפי שרצה לדייק המגיה על המל"מ.

המעשה רוקח³⁰ חולק על הבנה זו ברמב"ם ואומר שאין כאן הוכחה, אלא ההשוואה בין מזונות האישה למזונות הבנים באה רק לרמוז שהסיבה שתיקנו עד גיל שש היא כיון שעד גיל זה כרוך הילד אחרי אימו.

האבנ"מ³¹ מביא ביאור נוסף להשוואה זו, ואומר שהרמב"ם בא כאן לפסוק כמהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, שצריך לזון את הבנים גם אם יש להם משל עצמם, כפי שהדין אצל האישה. יוצא שהאבנ"מ מבין, שדינו של המהר"ם אינו תלוי כלל בדעת הר"ן, בניגוד

27 דבריו הובאו בטור וברא"ש.

28 סי' ע"א ס"ק א'.

29 סי' ע"א ס"ק ב'.

30 הל' אישות פרק י"ב, הלכה י"ד, ד"ה "כשם שאדם".

31 סי' ע"א סע' א' ד"ה "לכן נראה".

לדברי הבי"ח. עפ"י רוצה האבנ"מ לומר, שזאת הסיבה שהשו"ע השמיט השוואה זו של הרמב"ם – כיון שהביא במפורש את דינו של המהר"ם.

החולקים על הר"ן

מנגד, יש כמה מראי מקומות בראשונים שנראים כחולקים על פירושו של הר"ן:

האבנ"מ³² רוצה דווקא להוכיח שהרמב"ם חלק על הר"ן, מכך שבהתייחסו³² לבת אנוסה ולבת שניה (בת שנולדה מתוך אונס או מתוך ביאה על עריות מדרבנן) הוא אומר, שלשתיהן אין אמנם מזונות לאחר מיתת האב – כפי שרואים בגמרא בעניין – אך מ"מ בחייו מוטלת עליו חובה להאכילן, כחלק מחיוב האב לזון את בניו עד גיל שש. ראינו לעיל, שגם בבת ארוסה וגם בבת שניה אין לאימותיהן כתובה, ואם לבנות יש מזונות – מוכח לכאורה שאכן אין זו תקנת מזונות של האישה או עוד תנאי מתנאי הכתובה, אלא יש פה תקנה מיוחדת לטובת הבנים עצמם. וצ"ע על שיטתו של המגיה במל"מ, שרצה לומר הפוך.

המל"מ עצמו מעיר, שהר"ן פוסק בשיטתו נגד שו"ת הריב"ש ונגד שו"ת הרא"ש³³. הם כתבו שניהם, שאם מודה אדם שבתו של פנויה פלונית נולדה ממנו (בזנות) – מחייבים אותו לזונה. והרי פשיטא שאין חיוב כתובה ביחס לפנויה הזו, ואם בכ"ז יש חובה ביחס לבנים – מוכח שיש פה תקנה עצמית.

על ראיה זו של המל"מ תמה מאוד האבנ"מ, ואומר שכך יצא שהריב"ש חולק על רבו הר"ן. ומקשה עוד יותר, כי יצא לנו שהרא"ש סותר את עצמו; הרא"ש הרי פסק את דברי המהר"ם לעיל, וא"כ הוא סובר שהשוו את דין הקטנים לאימם, וממילא מנין לרא"ש לבוא ולחדש שיש פה תקנה חדשה לגמרי לבנים, הלכה בפ"ע, עד כדי כך שנאמר שגם בן פנויה צריך להיות ניזון? מדוע לא לומר בפשטות כר"ן, שיש פה הוספה למזונותיה של האישה?

לכן מבאר האבנ"מ, שדין זה של בת פנויה עניינו אחר לגמרי. זהו חיוב הנובע מעצם היות האב מזיק, שהוא גרם לאישה ללדת ובכך להוציא מכספה על מנת לזון את

32 הל' אישות פרק י"ט, הלכה י"ד.

33 הובאו בב"י סי' ע"א ס"ק ד'.

הבת. תירוץ זה יועיל ביחס לאנוסה, אך מה ביחס למפותה? מחדש האבנ"מ שגם פה יש חיוב, כי בזה שנתרצתה לו להיבעל על ידו יש מעין תנאי, מסתמא עשתה זאת על דעת שיוזן את בנה כיון שכך מקובל בעולם. יש פה דין מיוחד של תנאי בשתיקה; ברור שהיא התכוונה לכך וממילא ברור גם שהוא קיבל זאת על עצמו.

תקנת אושא

עד כאן עסקנו בעיקר בתקנה שהתקבלה להלכה, לזון את הבנים עד גיל שש. אך כבר הזכרנו שבדף מ"ט: הובאה תקנת אושא לזון את הבנים עד שיגדלו ממש, וצריך לעיין במהותה של תקנה זו, ביחס לדברים שראינו עד כה.

הרמב"ם³⁴ כותב כך: "כשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים עד שיהיו בני שש שנים. **מכאן ואילך מאכילן עד שיגדלו כתקנת חכמים**. ואם לא רצה גוערין בו ומכלימין אותו... ואין כופין אותו לזונם אחר שש". מה כוונת דבריו "כתקנת חכמים", על איזו תקנה מדובר? מדייק ההג"מ³⁵ ומציין על דברים אלו כך: "באושא התקינו שיהא אדם זן בניו ובנותיו כשהן קטנים וכו' ע"ש. ופירש"י עד שיביאו שתי שערות". מבין א"כ ההג"מ, שמסקנת הגמרא אינה שאין הלכה כאושא, אלא רק שבאושא התקינו אמנם לזון עד שיגדלו אך לא תיקנו שיהיה אפשר לכוף אותו לכך. וכן ביאר גם הפרישה³⁶ באופן מפורש.

הגר"א חולק ככל הנראה מכל וכל על הבנה זו, ועל כן נשאר בצ"ע על לשון הרמב"ם (והשו"ע) "כתקנת חכמים", וכן גם משמע בלשון האבנ"מ, שכתב שמעל גיל שש **אין הלכה כאושא**, ולא שהבינו אחרת את תקנתם.

כמו כן, יש לברר האם ההלכה שנפסקה לזון עד גיל שש היא היא תקנת אושא, או שזו תקנה עצמית נפרדת לחלוטין.

34 הל' אישות פרק י"ב, הלכה י"ד.

35 שם ס"ק ט'.

36 סי' ע"א ס"ק א' ד"ה "ואם אינו רוצה".

הטור³⁷ כותב, שתקנת אושא היתה גם עד גיל שש; ומה כוונתו? המהר"ם מלובלין³⁸ מבאר, שהיו אמנם שתי תקנות נפרדות באושא – אחת לזון עד גיל שש ואחת לזון עד שיגדלו, הראשונה נתקבלה להלכה והשניה נדחתה.

האבנ"מ³⁹ חולק ואומר שהיתה רק תקנה אחת, והגמרא ששאלה אם הלכה כאושא או לא – לא התכוונה לשאול אם קיבלו את התקנה אלא רצתה לברר ביחס למי בדיוק נתקנה התקנה, האם תיקנו רק עד גיל שש או גם לאחריו, והסיקה הגמרא שמראש תקנו לקטני קטנים בלבד. וכן משמע ברש"י מהדו"ק שהובא בשיטמ"ק⁴⁰.

מתוך כך ננסה להבין את דברי השיטמ"ק עצמו⁴¹, שמביא את שיטת הר"ן וכותב שבתוס' לא משמע כשיטתו. השיטמ"ק לא מרחיב לבאר את דבריו, וצריך להבין מה והיכן דייק בתוס'.

יתכן שרצה לומר כך: יש לעיין לפי הר"ן, מה בעצם היתה תקנת אושא לפי ההו"א בגמרא בדף מ"ט; שאמרו שצריך לזון את הקטנים עד שיגדלו; האם תקנת המזונות לבנים מעל גיל שש היא תקנה עצמית לבנים, כמו שאמרו החולקים על הר"ן ביחס לקטני קטנים, או שגם זה חלק מתקנת המזונות לאישה. לפי האפשרות השניה נצטרך לדחוק מעט ולומר, שההו"א שם היתה שהיא לא תוכל להיות אכזרית גם לבניה שעברו זה מכבר את גיל שש ולכן מאכילתם באופן קבוע.

נראה שהשיטמ"ק הבין אחרת. היה ברור לו שגם הר"ן יודה שזוהי תקנה נפרדת לבנים, ואין קשר א"כ בין תקנת קטני קטנים לתקנת הקטנים. לכן אומר השיטמ"ק שהתוס' אינם כר"ן, שכן תוס' אמרו בדף מ"ט: ⁴², לאחר שנדחתה תקנת אושא להלכה, "אבל קטני קטנים לכ"ע חייב", ומשמע בדבריהם שאותה תקנה נפסקה להלכה אך ביחס לקטני קטנים (והשיטמ"ק מבין א"כ, שנקודת היסוד של הר"ן היא שכיון שקטנים לא יכולים להסתדר בכוחות עצמם – לכן מאכילתם, וממילא מעל גיל שש אין זה שייך).

ניתן אולי לדחות ראיה זו ולומר שהר"ן יסבור שההו"א שם היתה שגם מעל גיל שש אימם מאכילתם, בדיוק כשם שמאכילה "ארחי ופרחי", וא"כ זו אותה תקנה בדיוק.

37 סי' ק"ב.

38 שו"ת מהר"ם מלובלין סי' ע"ט, הובא באבנ"מ.

39 סי' ע"א ס"ק ג'.

40 דף ס"ה: ד"ה "אע"פ".

41 שם ד"ה "וכתב הר"ן בפירושו".

42 ד"ה "כשהם קטנים".

ביאור זה יתאים לטור, שאמר שתקנת אושא היתה עד גיל שש, ונראה בדבריו שמסקנת הגמרא היא שאותה תקנה אכן היתה, אך רק עד גיל שש ולא יותר, שהרי בדף ס"ה: ביחס לקטני קטנים לא הוזכר כלל שזוהי תקנת אושא, והטור א"כ מחבר את שתי הסוגיות יחדיו.

חיוב מזונות בזמננו

כעת יש לדון בגדרי חיוב המזונות בימינו, כאשר בפשטות התנאים השתנו וודאי שילד ממשיך להיות כרוך אחרי אימו גם לאחר גיל שש, ואיננו מסוגל לזון את עצמו אולי אפילו כל זמן קטנותו.

הר"ן בחידושו מסכם את שיטתו דלעיל ואומר: "וכל היכא שהוא צריך לאמו האב חייב במזונותיו, ומכאן ואילך לא". מה בא הר"ן להוסיף לנו בכך, והרי הגמרא ס"ס נתנה גדר מדויק של שש שנים ולא יותר: נראה לכאורה שכוונתו לומר, שלמעשה יש לבדוק בכל דור ותקופה אם אכן ילדים יכולים לעמוד ברשות עצמם עד גיל שש או לא. תקנת גיל שש אינה תקנה גמורה שאין לה שינוי; התקנה עצמה היתה לזון קטנים שצריכים עזרה וכרוכים אחרי אימם, אלא שאמרו לנו חז"ל שגדר זה הינו גיל שש, אך אה"נ אם הדברים ישתנו – אותה תקנה עצמה תאמר להאכילם גם לאחר גיל זה.

יותר מכך, יש אולי מקום לומר שהאמירה של "גיל שש" היא אמירה כללית, ונשתמש בה רק למקרה שלא ברור בדיוק מהן יכולותיו של הילד, אך בעצם יש צורך לבדוק כל ילד לגופו, אף בתקופת הגמרא, ולברר האם ניתן לומר שדינו שונה מרוב הילדים. כך אולי משמע באבני"מ⁴³, שפסק שקטן חריף שלא צריך לאימו גם קודם הגיעו לגיל שש – אינו תלוי בה לעניין עירוב וממילא פטור האב ממזונותיו, ולכאורה ה"ה נמי במקרה של קטן שהינו חריף פחות מרוב הקטנים.

כיוון הפוך ניתן אולי למצוא בדברי הבי"ש⁴⁴, אשר מחדש שילד מעל גיל שש – פטור האב מלזונו גם אם הוא חולה וגרוע מקטן רגיל. משמע שגיל שש הינו חלק מגדר התקנה עצמה, ועל כן לא נבחן כל ילד באופן אישי, אלא תמיד נאכיל עד שש, ונראה שה"ה גם בדורותינו.

43 סי' ע"א ס"ק ב'.

44 סי' ע"א ס"ק ה'.

המעשה רוקח⁴⁵ מסביר את דברי הרמב"ם שאמר "מכאן ואילך (=מגיל שש ומעלה) מאכילן עד שיגדלו כתקנת חכמים", ואומר שאין הכוונה לגדלות במובן הלכתי של שתי שערות וכדו', אלא זוהי בגרות של הילד בה הופך הוא לעצמאי ויודע 'להסתחר', כלשונו, עד גיל זה מחויב האב לדאוג לו. רואים א"כ בבירור שכך מבין הוא את המצוה להאכיל מעל גיל שש, וללא שום אפשרות כפיה, ולא את החובה להאכיל עד גיל שש, בדומה לדברי הבי"ש.

לכאורה היה מקום לומר, שמחלוקת זו תלויה בשאלה העיקרית בה דנו לעיל – האם תקנת הבנים היא תקנה לבנים עצמם או לאם. דהיינו: אם זוהי תקנה לבנים, שחז"ל רצו לוודא שהבנים הקטנים לא יופקרו ויהיה מי שידאג להם, הרי שברור שאם ישתנו הטבעים באופן כללי, או אפילו אם ילד מסוים יהיה כרוך אחר אימו – גם בגיל מבוגר יחסית – גם לו נדאג ונחייב את אביו, שכן בסופו של דבר זוהי מטרת התקנה. אך אם נאמר שיש פה תקנה לאם, כעוד אחד מתנאי הכתובה, או יותר מכך – כחלק ממזונותיה – יש צד לומר שחכמים חייבו את האב בדבר מוגבל, לסייע לאם עד גיל שש, ולא יותר מכך. אלא שאם דיוקנו לעיל מהר"ן הינו נכון, יוצא שהר"ן יסתור את עצמו, ועל כן ניחא יותר לומר כהסברנו הראשון – שחלקו רק בשאלה האם גיל שש הינו חלק מגדר התקנה או שזהו כבר הסבר לתקנה, מתי נקרא שילד כרוך אחר אימו (כפי שאולי משמע יותר בפשט הגמרא), ואין המחלוקת תלויות א"כ זו בזו⁴⁶.

האג"מ⁴⁷ דן באריכות בשיטת הר"ן (וכבר הזכרנו לעיל תמצית דבריו), ומתוך שסובר שכר"ן נקטו גם רש"י והרמב"ם – מקבל הוא את שיטתו להלכה. ע"פ פסק זה רוצה האג"מ לחדש את דין האכלת הבנים בימינו אנו, ואומר כך: אישה שדרה בביתה יחד עם בניה מעל גיל שש, והדבר נעשה באישורו של האב, ממילא חלה על האב חובה לזון גם אותם, שכן סו"ס קיים כאן טעמו של הר"ן שהאישה לא תוכל להיות אכזרית על בניה ולא לתת להם לאכול מפיתה, והוא כמו דין "ארחי ופרחיי" שהביא האג"מ, אלא שכאן יש דיירים קבועים יחד עימה. וממשיך ומוציא מתוך כך, שכיום – שרוב בנ"א דרים יחד, ועימם גם הבנים שהם מעל גיל שש – יתחייב האב לזונם מדין מזונות אשתו. ולכאורה כן יהיה גם הדין אפילו כשהבנים גדלו וכבר הביאו שתי שערות, ואף מעבר לתקנת אושא שבגמרא.

45 הל' אישות פרק י"ב, הלכה י"ד, ד"ה "שם עד שיגדלו".

46 ועי' באבנ"מ סי' ע"א ס"ק ב', שגם בדבריו משמע כך.

47 אה"ע ח"א, סי' ק"ו.

ניתן לדייק בדבריו של האג"מ, שאם לא נפסוק כר"ן – לא נחייב את הבעל לזון את בניו שמעל גיל שש גם היום, למרות שברור שהטבעים השתנו, ונראה א"כ שסובר שגיל שש הוא כן חלק מהתקנה עצמה, אלא שאם נפסוק כר"ן יתחדש דבר נוסף, מצד שכיום מאפשר האב לבניו הגדולים לדור עם אימם וא"כ נכנס פה גדר של "ארחי ופרחי".

אכילת תרומה בארוסה

כתובות דפ"ט נ"ז-נ"ח:

יניב רוניק

מהלך הסוגיה

בסוגיה בדף נ"ז. אומרת המשנה, שכל בתולה מקבלת שנים עשר חודש להתכונן לנישואיה, מרגע שתבעה הארוס לנישואין. וממשיכה: "הגיע זמן ולא נישאו – אוכלות משלו ואוכלות בתרומה", כלומר – אם ארוסה הינו כהן, תאכל אף מנכסיו, שהם תרומה ואסורים לזר. אלא שבהמשך חוזרת בה המשנה ואומרת: "זו משנה ראשונה; בית דין של אחריהן אמרו אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה".

בגמרא שם¹ מביא עולא את המקור מהתורה לכך שארוסה אוכלת בתרומה²: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו – והאי נמי קנין כספו הוא". בדין המשנה הראשונה נחלקו האמוראים: עולא סובר – "מה טעם אמרו אינה אוכלת, שמא ימזגו לה כוס בבית אביה³ ותשקה לאחיה ולאחותה". ומקשים: "אי הכי הגיע זמן ולא נישאו נמי", למה שם אין חשש והלא עדיין לא עוברת לדור עם ארוסה? ומתרצים: "התם דוכתא מייחד לה". יש המבארים, שאביה מייחד לה מקום בביתו, אך רובם הגדול של המפרשים סובר שארוסה מייחד לה מקום, על מנת לוודא שאחיה לא אוכלים מהמזונות שהביא לה. רב שמואל בר יהודה שם חולק, ומביא טעם אחר לאיסור – משום סימפון. רש"י⁴: "לשון סימפון הוא ביטול... והכא גזור בה שמא ימצא בה מום ונמצאו קידושי טעות ובטלים, ונמצא שאכלה זרה בתרומה". ופה מקשים יותר: "אי הכי נכנסה לחופה ולא נבעלה נמי", כלומר – אף אם תיכנס לחופה, כל זמן שלא נבעלה אינו בודק אותה היטב וע"כ יש חשש לסימפון,

1 דף נ"ז:

2 ועי' רמב"ן דף מ"ח. שמביא את דעת רבותיו על כך שרבה בנדרים דף ע"ג: חולק על עולא וסובר שארוסה אסורה מדאורייתא בתרומה, ומשהגיע זמן נישואין מותרת כי נחשב כחופה ממש. ודוחה שם שיטה זו.

3 ויש גורסים "בית חמיה".

4 שם ד"ה "משום סימפון".

ומדוע א"כ התירו לה לאכול ברגע הגעת זמן הנישואין? ומתמצים: "התם מיבדק בדיק לה והדר מעייל", קרי – בודקה על ידי קרובותיו⁵.

הנפקא מינה

בהמשך⁶ מביאה שם הגמרא נ"מ בין שתי השיטות, ואומרת ש"איכא בינייהו קבל, מסר והלך". וחלקו הראשונים בביאור הנ"מ:

רש"י⁷ מחלק את לשון הגמרא לשלושה מקרים שונים: "קבל" – מקרה בו קיבל עליו הבעל מראש כל מומין שיימצאו באישה, ומונע עי"ז אפשרות של מקח טעות אם תתגלה כבעלת מום. פה קיים חשש שתשקה את בני ביתה, אך לסימפון אין מה לחשוש. "מסר" – מסר האב את בתו לשלוחי הבעל לשם קידושין, או "הלך" – הלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל; בשני מקרים אלו יש חשש סימפון, כי עדיין לא בדקה, אך אין חשש השקאה, כי כבר לא נמצאת בבית אביה.

תוס' בקידושין⁸ מבארים, שיש פה שני מקרים: "קבל" – כרש"י, ו"מסר והלך" – פירושו שמסר אותה אביה לשלוחי הבעל והלך עמהם, ולכן לסימפון חיישנן כי לא יבדקה עד שתגיע לביתו (ומשמע שסתם כך אכן השלוחים בודקים בדיקה שמועילה, ואינה כבדיקת חוץ).

פירוש שלישי מובא ברשב"א⁹, ובו מבוארת כל הנ"מ כמקרה אחד בלבד: קיבל האב את הקידושין ומיד מסרה לבעל עצמו והלך עימו; משום דעולא ליכא, אך חשש סימפון איכא כי לא יבדקנה בדרך (אע"פ שהבעל עצמו הינו שם).

בסוף הסוגיה מתייחסת הגמרא למשנה אחרונה, ושם מובא כך: "מאי טעמא? אמר עולא ואיתימא רב שמואל בר יהודה: משום סימפון. בשלמא לעולא קמייתא שמא ימזוגו לה כוס בבית אביה ובתרייתא משום סימפון, אלא לרב שמואל בר יהודה קמייתא משום סימפון ובתרייתא משום סימפון – מאי ביניהו? איכא בינייהו בדיקת חוץ, מר סבר

5 רש"י ד"ה "מיבדק".

6 דף נ"ח.

7 דף נ"ח. ד"ה "קבל".

8 דף י"א. ד"ה "עד שתכנס".

9 מובא ברשב"א דף נ"ח. ד"ה "קבל".

בדיקת חוץ שמה בדיקה ומר סבר בדיקת חוץ לא שמה בדיקה". ומבאר רש"י¹⁰, שמשנה ראשונה סברה שבדיקה ע"י קרובותיו היא אמינה ואין חשש שיתגלה מום שלא ידע עליו, וכיון שהגיע זמן הנישואין – שאז מתחייב להאכילה מנכסיו – בודק אותה קודם לכן בדיקת חוץ, וע"כ אין חשש. אך משנה אחרונה סוברת שאי אפשר לסמוך על בדיקה כזאת, וע"כ אסרו עליה לאכול בתרומה עד החופה.

שיטת תוס'

בפשט הסוגיה נראה, שבסופו של דבר מודה גם עולא לטעם של סימפון. כך נוקטים במפורש **תוס'**¹¹, וכן נראה מרוב הראשונים. לדרך זו א"כ אין נ"מ בין עולא לרב שמואל במקרים של מסר והלך, אך לכאורה במקרה של קיבל עדיין יש חילוק – כיון שחשש סימפון אין אך לא נעלם חשש השקאה.

בדף מ"ח: מובאת באריכות סוגיה העוסקת כולה במקרה של מסירה. המשנה שם אומרת כי "מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל", וחלקו האמוראים שם לעניין מה נחשבת ברשותו. רב סובר, כי מסירתה לכל חוץ מלעניין תרומה, וא"כ חלים כל חיובי הבעל לאשתו – כולל חיוב מזונות, אך תרומה אסור לה בינתיים לאכול עד שתיכנס לחופה, ואילו רב אסי נוקט שנחשבת ברשותו אף לעניין תרומה. מה יסוד מחלוקתם?

רש"י¹² מבאר, כי מחלוקתם היא גופא מחלוקת עולא ורב שמואל אצלנו. רב סובר כרב שמואל, שאיסור אכילה הוא מטעם סימפון, וע"כ גם לאחר שנמסרה סו"ס לא בטל האיסור, ואילו רב אסי הולך בשיטת עולא, וע"כ מתיר, כיון שאין כעת חשש השקאה שהרי אינה כבר בבית אביה. פירוש זה מעלה מיד קושיה חזקה: הרי למשנה אחרונה כו"ע מודו דאיתא טעם סימפון! ואין אפשרות להעמיד את הברייתא כמשנה ראשונה, שהרי הגמרא שם אומרת במפורש שהמשנה באה להוציא ממשנה ראשונה וע"כ נקטה בלשון "**לעולם** היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין" – ללמד שכך הדין גם לעניין תרומה, וא"כ איך יתכן שרב אסי מתיר?

10 דף נ"ח: ד"ה "בדיקת חוץ" ו"שמה בדיקה".

11 דף מ"ח: ד"ה "רב אסי אמר", וכן בקידושין דף י"א. ד"ה "עד שתכנס".

12 דף מ"ח: ד"ה "חוץ" ו"ורב אסי".

כך מקשים תוסי' על אתר¹³, ונשארים בצ"ע על רש"י. הם עצמם מבארים את מחלוקת האמוראים באופן אחר, ואומרים שאכן חלקו בגדר טעם סימפון, האם כשמוסר אותה האב יש מקום לחשוש. תוסי' לא מפרטים את הסברם ויש מקום לעיין במה בדיוק חלקו, שכן לכאורה קשה – אם בדיקת חוץ לא מועילה למשנה אחרונה, למה שתועיל בדיקת השלוחין? נראה כמה כיוונים עיקריים:

א. נוכל אולי לדחוק ולומר, שרב ורב אסי לא חלקו בכל המקרים המופיעים במשנה בדף מ"ח, ובאמת אם מסרה האב לשלוחי הבעל לכו"ע חוששים לסימפון. מחלוקתם היא אך ורק במקרה המופיע שם, בו מסרה האב לבעל עצמו – פה אין בעיה של בדיקת חוץ, ולפי זה נאמר שחלקו האם הבעל רואה כאן צורך לבדוקה (כפי שיורחב לקמן). אך שיטה זו קשה מאוד בפשט הגמרא שם.

ב. רב ורב אסי חלקו במחלוקת עולא ורב שמואל בר יהודה, כפי שביאר רש"י עצמו, אלא שתוסי' מבינים, שכל מה שאמרה הגמרא – שבדיקת חוץ איננה בדיקה חשובה לפי משנה אחרונה – כל זה רק לשיטת מ"ד סימפון, כלומר – כיון שגם משנה ראשונה בעצם חששה לסימפון, מה א"כ הוסיפה עליה משנה אחרונה? צריך לומר בעל כורחנו, שמשנה אחרונה חידשה שבדיקת חוץ אינה יעילה. אך לעולא – חשש סימפון כולו התחדש רק במשנה אחרונה, וא"כ "אין לך בו אלא חידושו", ואין סיבה לומר שהחידוש הוא כ"כ מורחב; כך יוצא שלשיטת עולא בדיקת חוץ מועילה גם למשנה אחרונה, וחששו רק שמא לא יבדוק כלל.

וא"כ נוכל לומר, שכל מה שנאסרה ארוסה לאכול בתרומה – הוא דווקא היכן שלא נמסרה, אך ברגע שאביה מסרה לשלוחין כבר בודק אותה ארוסה, ולמרות שזו בדיקת חוץ ניתן לסמוך עליה.

ג. ניתן לומר, שחלקו האם בכלל בודק אותה על ידי השלוחים במסירה. כלומר – למשנה אחרונה אמנם מועילה בדיקת חוץ (כמו שביארנו בהסבר הקודם בשיטת עולא, ולדרך זו כו"ע סברי כעולא), אלא שחוששים שאולי כלל לא רואה צורך לעשות בדיקה כשמגיע זמן הנישואין ולכן אסרוה עד חופה. וכשמסרה – סובר רב אסי שכאן כבר בודק אותה, כיון שהיא עומדת להגיע אליו כעת על מנת לחיות עימו ממש. רב חולק, וטוען שגם כעת לא בודק אותה אלא רק כשתבוא אליו לביתו, כי חיוב מזונות הרי לא גורם לו לבדוק,

13 ד"ה "רב אסי אמר".

והעובדה שעומדת לבוא אליו עכשיו גם כן אינה מהווה מבחינתו סיבה לבדיקה, מה עוד שיודע שלא יוכל לסמוך לחלוטין על בדיקת שלוחיו ורוצה לבדוק בעצמו.

באופן קצת שונה נוקט החת"ס¹⁴. הוא אומר, שרב אסי – מתוך שהבין מלשון המשנה שמסירתה לכל ואף לתרומה – נאלץ להעמיד בדוחק את הברייתא בכגון שאביה מסרה לאחד שכבר הגיע הזמן, וכיון שיש פה הצטרפות של שני גורמים – גם הגעת זמן וגם מסירה – לכן אומר רב אסי שפה כבר יבדקנה ואין חשש סימפון. רב חולק וסובר שגם פה לא יבדקנה, ולכן פוסק שאסורה באכילת תרומה, וממילא יוכל גם להעמיד את המשנה בכגון שמסרה אף קודם הגעת זמן הנישואין. יוצא שמתוך מחלוקתם בגדרי סימפון – חלקו גם בביאור המקרה במשנה. מ"מ גם החת"ס הולך בכיוון הנ"ל, שהמחלוקת היא האם יראה הבעל צורך לבדוק אותה או לאו.

כדרך זו אולי ניתן לדייק מלשון תוס', אשר נקטו שלפי רב אסי "מסתמא בדקי לה"¹⁵, משמע שבנקודה זו נפלה מחלוקתם, האם אכן בודקה או לא.

ד. הרשב"א¹⁶ מבין, שמה שנקטה הגמרא שבדיקת חוץ איננה בדיקה – הוא רק אם אין בית מרחץ בעיר, שאז בדיקת הקרובות היא חיזונית ושטחית, אך אם יש – תועיל הבדיקה. א"כ, זה לא שכל בדיקה שלא תיעשה ע"י הבעל אינה טובה, אלא רק בדיקה שטחית בלבד, ונבאר שהמילים "בדיקת חוץ" פירושו בדיקה חיזונית ולא בדיקה שנעשית ע"י אדם אחר.

עפ"י יתכן לבאר, שרב אסי סובר שכאן העדים יבדקו אותה באופן אישי בדיקה טובה, כיון שלבעל זה חשוב עכשיו יותר – שהרי היא עומדת כעת להגיע לביתו להיות אשתו – ולכן אין חשש. ומה סובר רב? אפשרות אחת – רב יסבור שיש עדיין מקום לחשוש שלא יבדקוה כראוי, מסיבות של צניעות, אי נעימות, אי הסכמת האב או הבת וכדו'. אפשרות נוספת – רב סובר שבדיקת חוץ לא מועילה גם כשיש בית מרחץ בעיר, וע"כ גם בדיקת השלוחין ממילא לא תועיל. אם נלך עוד צעד אחד, נוכל אולי להציע גם דרך שלישית: נעמיד שהמשנה בדף מ"ח עוסקת במקרה שיש בית מרחץ בעיר, והשלוחים לא בודקים בעצמם אלא בקרובותיו, וחלקו האם זה מועיל או לא (ע"פ מה שאמרנו לעיל, שעולא ורב שמואל חלקו האם בדיקת חוץ מועילה למשנה אחרונה או לא), ואה"נ – חלקו גם במקרה של הגעת זמן.

14 דף מ"ח: ד"ה "אף לתרומה".

15 דף מ"ח: ד"ה "רב אסי אמר".

16 דף נ"ח: ד"ה "איכא בנייהו בדיקת חוץ".

מתוס' עצמם נראה יותר שמבארים כאפשרויות האומרות שלפי רב חוששים שכלל לא תיבדק פה, ולא שחוששים ליעילות הבדיקה מעצם היותה בדיקת חוץ:

ראשית, ראינו שלשון התוס' בדעת רב אסי "דמסתמא בדקי לה" מטום להכריע שזו נקודת מחלוקתם, האם נבדקת או לא. נוסף על כך – תוס' מקשים על שיטתם, שיוצא לכאורה לפי רב אסי, שבמסירה לא חוששים לסימפון, אך בהגעת זמן חוששים (למשנה אחרונה). והרי בדף נ"ח. משמע הפוך, כי שם אומרים למשנה ראשונה שאע"פ שאין חשש סימפון בהגעת זמן – מ"מ במסירה יש חשש (לדעת רב שמואל)! ומתמצים, שלשון המשנה דחקתיה לרב אסי, כי משמע ממנה שמסירתה לכל, אף לעניין תרומה, אך אה"נ – מסברא פשוטה נאמר כגמרא בדף נ"ח. אם נבאר שרב חולק כאן על רב אסי רק בעניין בדיקת חוץ אם שמה בדיקה או לא – לכאורה יקשה גם עליו, מדוע יש סברא במסירה לחשוש לסימפון יותר מבהגעת זמן, סו"ס בשני המקרים ישנה בדיקת חוץ?

לכן נראה, שרב סובר שבהגעת זמן יבדוק אותה ומסתמא ילך לשם ויחקור את קרובותיו וכו', מה שאין כן במסירה, ששם הרי מדובר שגר רחוק וא"כ יש חשש שלא יאמר לשלוחיו ללכת ולבודקה כראוי בקרובותיו, אלא סומך על עצמו שיבדקנה רק בעת שתגיע לביתו. אפשרות נוספת – בהגעת זמן יש לחז"ל אומדנא שמסתמא כבר בדק אותה, שכן היו לו שנים עשר חודש לעשות זאת ומן הסתם אכן עשה כבר את כל הברורים הנדרשים לחתונה, משא"כ במסירה. ניתן אולי לחזק דרך זו מהעובדה שאם הגיע זמן ולא נישאו – אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, גם אם העיכוב נבע מכך שנאנס, כגון שחלה, ומדוע? הרי הוא תכנן לבדוק אותה כשתייחד עימה ולפתע חלה; מדוע לא נחכה לפחות עד שיהיה לו זמן לבודקה ולא ניתן לה לאכול מיד מהתרומה? אלא שכנראה עצם זה שעברו י"ב חודש אומר לנו שמן הסתם כבר בדקה¹⁷.

17 לגבי קושיית תוס' – יש לכאורה מקום לתרץ ולומר, שבגמרא בדף נ"ח עוסקים בשיטת שמואל או ריש לקיש כאן בסוגיה, אשר נוקטים שמסירתה ע"י אביה היא מסירה רק לעניין ירושת נדונייתה או לעניין כתובתה (שאם תתאלמן או תתגרש כעת תיחשב בעולה וע"כ אם תחתן שוב יתחייב לה בעלה השני כתובה מנה בלבד), וא"כ לא מתחייב לה כלל מזונות. לפ"ז מובן מדוע חוששים לסימפון, כי כל מה שגורם לו לבדוק הוא העובדה שמתחייב לה, ולכן בהגעת זמן בודקה – ולא במקרה של מסירה. ומדוע תוס' לא תירצו כך? ניתן לומר, שסוברים אחרת מרש"י ואומרים שהגורם העיקרי מצד הבעל לבדיקה איננו חיוב המזונות דווקא אלא עצם זה שזמן הנישואין קרב. אך יותר פשוט לומר, שתוס' לשיטתם בסוגיה ששמואל ור"ל מסכימים לרב ולרב אסי שיש פה חיובים נוספים ובאו רק למעט אפשרות לאכול בתרומה, וממילא גם לשיטתם חייב הארוס במזונותיה, שלא כפי שפירש רש"י, וע"כ לא ביארו תוס' כדברינו.

שיטת תוס' בביאור הגמרא בקידושין

בגמרא בקידושין¹⁸ מובאת ברייתא כדלהלן: "וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין: שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. שלח לו: ואתה אי אתה אומר כן? מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תורה, לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע. ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה?! אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה".

חלקו שם בסוגיה רב נחמן בר יצחק ורבינא בביאור דעות התנאים. רבינא מבאר, שלכו"ע היה ברור שמדאורייתא אוכלת ארוסה בתרומה, ודנו רק בדין דרבנן; יוחנן בן בג בג שולח ואומר ששמע בשם ריב"ב, שלא גזרו מדרבנן ולא חששו לסימפון, ועל כך ענה לו רבי יהודה בן בתירה שאה"נ, והביא ק"ו משפחה כנענית, שגם בה אין גוזרים לאסור עליה אכילת תרומה של אדוניה, ולא חוששים לסימפון, ק"ו שלא נחשוש בארוסה. מ"מ מסכם ריב"ב ואומר לו, שסו"ס גם הוא מודה שחכמים אסרו עליה, אך לא משום סימפון אלא "משום דעולא", כך לשון הגמרא. לכאורה קשה מאוד על שיטת תוס' שהבאנו, שהרי הגמרא אומרת בפירוש שארוסה בת ישראל אסורה לאכול בתרומה עד שעת חופה משום דעולא, ואילו לדעת תוס' אין האיסור הזה אלא מטעם סימפון, מה עוד ששמע בפשטות מלשון הסוגיה שם שזוהי מסקנת הגמרא, וא"כ הגמרא איננה מובנת! נביא כמה תירוצים:

(א) תוס' שם¹⁹ כבר העלו את הקושיה הזו, ותירצו בדוחק שלשון הגמרא "עד שתכנס לחופה" אינה בדווקא אלא הכוונה היא להגעת זמן הנישואין, והברייתא שם עוסקת בתקנת משנה ראשונה, ונקטו "חופה" כיון שהרגילות היא לעשות חופה כשיגיע זמן הנישואין לאחר י"ב חודש.

(ב) יש גורסים שם בתוס' במפורש בגמרא "עד שתכנס לחופה משום דעולא ומשום סימפון", וא"כ זה כמשנה אחרונה ונקטו שני הטעמים.

(ג) ניתן אולי לתרץ ולומר, שדברי הגמרא "משום דעולא" אין כוונתם לטעם של 'שמא תשקה' את אחיה ואחותה, כי אם הדברים מכוונים למסקנת הסוגיה בכתובות²⁰,

18 דף י'-'א.

19 קידושין דף י"א. ד"ה "עד שתכנס".

20 דף נ"ח.

שם מובא שטעם המשנה האחרונה הוא משום סימפון. שתי לישנות יש שם בגמרא בשם מי נאמרו הדברים, האם בשם רב שמואל בר יהודה או בשם עולא עצמו. יתכן א"כ שהגמרא בקידושין נקטה כלישנא האומרת שאלו דברי עולא, וכשאמרה שארוסה אסורה בתרומה עד שעת חופה משום דעולא – התכוונה בעצם למשנה אחרונה ולא לראשונה²¹.

ד) תוס' מביאים תירוץ נוסף בשם רבי משה מנרבונה, אשר נראה תירוץ מהותי. רבי משה אומר, שאכן הברייתא שם עוסקת במשנה אחרונה, אלא שללא טעמו של עולא 'שמא תשקה' לאחיה ולאחותה לא היינו מחמירים עליה עד חופה, אפילו מטעם סימפון. כלומר – סימפון איננו טעם חזק דיו כדי ליצור איסור, כיון שמומים אינם שכיחים ורוב נשים אין להן מומים, אלא שכיון שכבר גזרו עד זמן הגעת הנישואין משום דעולא – קל יותר כבר להרחיב את הגזירה עד החופה, משום סימפון. כך יובן גם מדוע במשנה ראשונה לא חששו כלל לסימפון ובמשנה אחרונה פתאום ראו כן צורך לאסור משום זה – ונאמר שבאמת התקנות בנויות זו על גב זו. עפ"ז רוצים תוס' לתרץ ולומר, שהגמרא נקטה את הטעם של עולא משום שהוא העיקרי ועליו מבוסס כל האיסור, ולכאורה יש פה עניין לשוני ותו לא.

אלא שמקשים תוס' על פירושו של רבי משה מנרבונה, שהרי הגמרא שם בסוף הסוגיה שואלת (בדומה לגמרתנו) "מאי בינייהו" (בין יוחנן בן בג בג לבין ריב"ב), ועונה: "איכא בינייהו קיבל, מסר והלך"; לפי רבי משה קשה – הרי הוא ביאר שהברייתא עוסקת במשנה אחרונה, ולמשנה אחרונה ראינו שאין חילוקים בין טעמי סימפון ו'שמא תשקה'? תוס' עונים בדוחק שאה"נ, הגמרא שם עברה לעסוק בדברי משנה ראשונה וביארה מה הנ"מ בין השיטות לפיה.

ברשב"א בקידושין²² מובאת שיטה שנראית לכאורה זהה לדעת רבי משה, אם כי לא מובאת בשמו, והיא אומרת שריב"ב חייש לסימפון רק היכא שכבר יש חשש לדעולא, וזה דווקא בארוסה רגילה, אך במקרה של מסירה – אם האב קיבל את הקידושין ומיד מסר את בתו לשלוחי הבעל, ממילא לא שהתה כלל בבית אביה לאחר אירוסיה, ויוצא שמעולם לא התעורר חששו של עולא, וע"כ שם גם לא נגזור משום סימפון. על פי דבריו יובן מדוע נקטה הגמרא "משום דעולא"; לא רק בגלל שזהו הטעם העיקרי, אלא מפני

21 עי' בפנ"י שביאר באופן דומה את הביאור של רב נחמן בר יצחק שם בגמרא, ומ"מ נראה שניתן לומר כן גם בדעת רבינא וכפי שאמרנו.

22 דף י"א. ד"ה "איכא בינייהו".

שגם בפועל הכל בנוי עליו. וכשהגמרא אומרת "איכא בינייהו קיבל מסר והלך" – זה לא רק למשנה ראשונה, אלא יש נ"מ להלכה, וזה גם למשנה אחרונה.

שיטת רש"י

מנקודה זו נעבור ליישב את שיטת רש"י. ראינו לעיל, שרש"י נוקט בדף מ"ח:²³ שמחלוקת רב ורב אסי הינה בעצם מחלוקת רב שמואל בר יהודה ועולא; לפי טעם סימפון – גם אם הארוסה נמסרה לשלוחין עדיין יש חשש, כיון שהבעל לא בודק אותה בעצמו (ואין סומכין על בדיקת חוץ, למשנה אחרונה), וע"כ לא תוכל גם אז לאכול בתרומה עד שתיכנס לחופה. אך רב אסי נוקט כטעם של 'שמא תשקה', ולפיו כיון שכבר יצאה מבית אביה אין חשש שתשקה וממילא מותרת בתרומה. והקשו עליו תוס': הרי למשנה אחרונה לכו"ע ישנו טעם סימפון, וא"כ גם לעולא עדיין צריך לאוסרה!

דרך אחת לתרץ הולכת בדעה שאכן רש"י מבין את הסוגיה בדף נ"ז-נ"ח כפי שהבנו עד כה, וא"כ צריך רק לבאר נקודתית את הסוגיה בדף מ"ח: , ובזה יש כמה אפשרויות:

א) לשיטת רבי משה מנרבונה שהובאה לעיל (כפי שביארנו אותה בדומה לדעה שהביא הרשב"א) נוכל לתרץ ולומר, שרש"י בא רק ללמדנו, שכיון שעולא סובר שמשנה ראשונה היא משום 'שמא תשקה' – וזהו בעצם הטעם העיקרי לגזירה בארוסה – לכן גם במסירה יכולה לאכול, גם למשנה אחרונה, כי לא גזרו שם משום סימפון. וממילא רש"י אכן מסכים עקרונית לתוס' שטעם סימפון קיים לכו"ע.

ב) בכיוון דומה נוכל לתרץ כפי שאומר ההפלאה²⁴, וכפי אחת האפשרויות שהבאנו לעיל לביאור מחלוקת רב ורב אסי אליבא דתוס': רש"י סובר, שלפי רב שמואל בר יהודה חלקו המשניות בגדר החשש לסימפון, כדברי הגמרא בדף נ"ח: , וא"כ מוכרחת הגמרא להעמיד שלמשנה אחרונה חששו עד שעת חופה משום שלא סמכו על בדיקת חוץ. משא"כ לדעת עולא, שסובר שמשנה ראשונה לא חששה כלל לסימפון, שלשיתו ניתן לומר שאמנם משנה אחרונה חידשה את חשש סימפון, אך אין הכרח לומר שהחשש הורחב גם למקרה שברור לנו שתהיה בדיקת חוץ, אלא רק למקרה שלא ברור שתהיה כלל בדיקה. יוצא שלעולא מסירה כן תועיל, כי גם אם חששה משנה אחרונה שכשיגיע הזמן לא יבדקנה

23 מד"ה "חוץ מאכילת תרומה" ואילך.

24 דף מ"ח: ד"ה "רב אסי אמר".

– ודאי שאם נמסרת כבר להיות מובאת לבית הבעל הוא מקפיד לבדוקה בקרובותיו. לכן רב אסי יכול לומר שהיא אוכלת בתרומה, ואין זה סותר את העובדה שעולא מודה שקיים גם חשש סימפון.

ג) בשיטמ"ק²⁵ מובא הסבר נוסף. רש"י סובר שיש כאן שיטה חדשה – רב אסי חולק הן על רב שמואל בר יהודה והן על עולא עצמו, והוא סובר שגם משנה ראשונה וגם משנה אחרונה חששו שתייהן לטעם השקאה בלבד. ובמה סו"ס חלקו א"כ? הגמרא בדף נ"ז: שאלה לפי עולא – "אי הכי הגיע זמן ולא נישאו נמי", למה שם לא חוששים שתשקה, ותיצרה – "התם דוכתא מייחד לה". ניתן לומר א"כ שמשנה אחרונה טענה שאי אפשר לסמוך על כך, ויש לכך שתי סיבות אפשריות (כפי שמביא מהר"י קורקוס על הרמב"ם²⁶): או שראו שבפועל שלא כל ארוס מייחד מקום לארוסתו, וגזרו על כל הארוסות אטו אותן נשים, או שהסיקו שגם אם מייחד מקום סו"ס בני ביתה שכיחי גבה ועדיין יש חשש²⁷. מכל מקום – ברגע שמסרה כבר אין חשש, ולכן מתיר רב אסי.

שיטה זו קצת קשה, כיון שלכאורה הגמרא היתה צריכה לומר בפירוש שיש כאן מחלוקת משולשת, אך אולי היא תקבל חיזוק מתוך דברי הפנ"י²⁸ שאמר שניתן להעמיד את דברי רב אסי על הגמרא בקידושין דלעיל: הגמרא הביאה את דברי רב נחמן בר יצחק שביאר אחרת את מחלוקת יוחנן בן בג בג וריב"ב, ואמר שהויכוח ביניהם לא היה בשאלה האם גזרו חז"ל או לא (וכפי שביאר שם רבינא, שמדאורייתא לכו"ע אוכלת ארוסה בתרומה), אלא האם אסורה מהתורה או לא; יוחנן סובר שאסורה מהתורה, ואילו ריב"ב מוכיח לו משפחה כנענית שלא כן, אלא שמסכם את דבריו ואומר שגם הוא מודה שחכמים אסרוה משום הטעם של עולא.

יוצא שלפי האוקימתא של רב נחמן בר יצחק – ריב"ב סובר שמדאורייתא מותרת, ורבנן אסרו משום סימפון, ונבאר שזו משנה ראשונה ואילו למשנה אחרונה נוסף טעם של סימפון. אך לפי האוקימתא של רבינא – הרי ריב"ב הוכיח משפחה כנענית שאין שום מקום לחשוש לטעם של סימפון, וכל מה שרבנן גזרו הוא רק מטעם 'שמה תשקה', וא"כ אי אפשר לומר שמשנה אחרונה כן חששה לסימפון, אלא צריך לומר שהיא באה והרחיבה את חשש השקאה ואמרה שגם אם הגיע הזמן עדיין לא נעלם החשש. ממילא יש

25 דף מ"ח: ד"ה "רב אסי אמר".

26 הל' תרומות פרק ח' הלכה ז'.

27 נעיר שההפלאה אומר שא"א לומר כן, וסובר שדחוק לפרש את מחלוקתם בחשש ההשקאה.

28 דף מ"ח: על תוד"ה "רב אסי אמר".

מקום לומר, שעולא סובר כאוקימתא של רב נחמן, שיש חשש סימפון, ורב אסי לעומתו סבר כרבינא, שכל החשש הוא רק של השקאה. מתוך כך נופלת קושייתנו מדוע לא אמרו במפורש שיש פה דעה שלישית, שכן אמרנו זאת במפורש בגמרא בקידושין.

המגיני שלמה²⁹ הולך גם הוא בדרך זו, ומוסיף שרב אסי – שביאר גם את המשנה האחרונה בחשש השקאה – הרי נדחה שם בסוגיה מכח ברייתא שאמרה בפירוש שארוסה שנמסרה אסורה בתרומה עד שתיכנס לחופה, וע"כ עולא לא נקט כמוהו בדף נ"ז אלא הוצרך לומר שמשנה אחרונה חידשה חשש של סימפון.

ד) רעיון דומה לפרש את רש"י נמצא בהפלאה³⁰: רש"י סובר שרב אסי חולק על עולא וסובר הפוך ממנו – משנה ראשונה גזרה עד הגעת זמן משום סימפון, ודי בבדיקת חוץ, ומשנה אחרונה חששה גם ל'שמא תשקה' ולכן אסרה עד חופה, מתוך הנחה שא"א לסמוך על כך שמייחד לה מקום, כפי שנתבאר לעיל. יוצא ממילא לשיטה זו, שכשמסרה לשלוחי הבעל – אין בעיה, כי אנו בטוחים שיבדוק אותה, ודי לנו בבדיקת חוץ, ול'שמא תשקה' גם כן אין חשש. גם להסבר זה יש לנו מחלוקת משולשת – רב שמואל בר יהודה, עולא ורב אסי.

אך לתירוץ זה חוזרת וניעורה קושייתנו – מהו המקור לכך שיש שיטה כזו בגמרא? גם פה נוכל לתרץ ע"פ הגמרא בקידושין, אך לא מתוך תירוצו של רבינא אלא מתוך זה של רב נחמן בר יצחק; ראינו שרב נחמן סובר שהדיון בין התנאים היה ביחס לדאורייתא, שיוחנן בן בג בג אוסר וריב"ב מתיר, ומ"מ אומר אח"כ ריב"ב שרבנן אסרו עד חופה משום דעולא. ממילא יש מקום לומר, שרב אסי, כפי שביארו ההפלאה, סובר גם הוא שזוהי דעת ריב"ב, שמשנה ראשונה אסרה עד הגעת זמן משום סימפון ומשנה אחרונה הוסיפה איסור עד חופה משום 'שמא תשקה', וריב"ב הביא רק את טעם 'שמא תשקה' כי זהו הטעם שבסופו של דבר אוסר עד חופה. יותר מכך – אפשר אולי לומר, שבעצם לאחר גזירת המשנה אחרונה איננו צריכים כלל לטעם של סימפון, ודי בטעם של 'שמא תשקה' כדי לגזור על כל ארוסה עד חופה (ולא נאמר בדומה לשיטת רבי משה מנרבונה לעיל, שמשנה אחרונה בנויה על משנה ראשונה), ולכן נקטנו רק את הטעם הזה.

עד כה ביארנו את רש"י בדרך שאינה משנה את ההבנה בדברי עולא עצמו בדף נ"ח, אלא את דעת רב אסי בלבד. לדרך זו ראינו כבר שישנו קושי (כמו שהקשינו על תוסי') – שבגמרא בקידושין משמע בפשט הלשון שטעמו של עולא שייך עד החופה עצמה, ולא

29 דף מ"ח: ד"ה "ונ"ל שהרמב"ם".

30 דף מ"ח: ד"ה "ובספר מגיני שלמה".

נזקקים לטעם סימפון. על כך יש להוסיף ולומר, שמצאנו בכל מקרה דעה אחרת מפורשת. הגמרא בנדירים בפרק עשירי³¹ מזכירה את איסור אכילת תרומה בארוסה, ומביאה את המשנה הראשונה והאחרונה כלשון הגמרות שראינו בכתובות. הר"ן שם³² מתייחס לטעם גזירת המשנה האחרונה ואומר כך: "בית דין שאחריהם אמרו אין אשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה. ומפרשי התם טעמייהו אי משום סימפון, כלומר שמא ימצא בה מום ונמצא מקחו מקח טעות, אי משום שמא תשקה כוס של תרומה לאחיה ולאחותה".

רואים בבירור בר"ן, שמבין שעולא לוקח את טעם השקאה גם למשנה אחרונה, שכן הוא כותב "ומפרשי התם טעמייהו" ומתכוון – כפי שמוכח שם בדבריו – לגמרא בדף נ"ח. כלומר, הוא לא רוצה לומר שזו דעת רב אסי בלבד, כפי שביארו השיטמ"ק וההפלאה, אלא זוהי שיטת עולא בעצמו. יתירה מזאת, במפרש האחר בנדירים³³ על הדף³⁴, הביא על דברי המשנה אחרונה רק את טעם השקאה: "והתם מפי טעמא שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקה את אחותה". ואמנם רע"א³⁵ מקשה עליו מהסוגיה אצלנו בדף נ"ח. ונשאר בצ"ע³⁶.

משמע א"כ שיש בראשונים שיטה חדשה בביאור דברי עולא, וא"כ ייקל גם לצרף את רש"י לשיטתם ולא לדחוק את דבריו בדף מ"ח, כמו שהבאנו עד כה. לדוד ז"ל נאמר, שמה שהובא טעם סימפון (למשנה אחרונה) בשם עולא – אינו להלכה, ומתקבלת רק הלישנה השניה שם שאמרה שרב שמואל בר יהודה הוא בעל המימרא הזאת. כך מבאר הרשב"א³⁷, וכך מבין גם הפני"י²⁸. במילים אחרות – שתי ההבנות החלוקות בדעת רש"י, האם עולא מקבל את טעם סימפון למסקנה או לא, הן שתי הלישנות בגמרא שם בדף נ"ח.

מ"מ כעת צריך להבין כיצד יבאר סו"ס רש"י את דברי הגמרא בדף נ"ח, שאמרה לכאורה בפירוש שעולא כן מקבל את טעם סימפון: "בשלמא לעולא קמייתא שמא ימזגו

31 דף ע"ג:

32 ד"ה "בית דין שאחריהם".

33 ד"ה "ב"ד של אחריהן".

34 שאמנם נדפס תחת הכותרת "רש"י", אך מקובל לומר שאין זה רש"י.

35 בגליון הש"ס במקום.

36 והרש"ש במקום מעיר על רע"א, שפלא שלא שם לב שכך גם שיטת רש"י במ"ח ושיטת הרמב"ם ג"כ, כפי שנראה לקמן. ומוכח לכאורה מכך שרע"א הבין גם את רש"י וגם את הרמב"ם כתוס'.

37 דף נ"ח. ד"ה "בשלמא לעולא".

לה כוס בבית אביה ובתרייתא משום סימפון". מהי כוונת הדברים? הרשב"א³⁷ מביא שתי דרכים לבאר:

א. הגמרא לא באה לומר שאכן עולא חושש לסימפון, אלא רק רצתה להדגיש ששיטת עולא בכל מקרה איננה קשה, כי גם אם יקשה לומר שהמשניות חלקו בשאלה אם לחשוש להשקאה לאחר שהגיע הזמן – עדיין ניתן לומר שמשנה אחרונה חששה לטעם סימפון ולכן החמירה, אך מצד האמת עולא כן יפרש שהמשניות חלקו בגדר הטעם של 'שמא תשקה'.

ב. בשלב זה אמנם רצו לומר שעולא מוכרח לומר שיש גם טעם של סימפון, כי בהו"א לא חשבנו ששייך לומר שחלקו המשניות בתוך השקאה, אך לאחר שתירצו בגמרא את שיטת רב שמואל בר יהודה ואמרו שיסבור שהמשניות חלקו בגדר סימפון – ממילא יש גם מקום לומר שעולא כלל לא חושש לסימפון, וחלקו המשניות בטעם השקאה.

הסבר החתם סופר בסוגיה

החת"ס³⁸ מפרש גם הוא כך את שיטת רש"י (ומזכיר את טעמו הראשון של הרשב"א), ומביא "ראיה ברורה" (כלשונו) לשיטה זו: הגמרא בדף מ"ח: מביאה ברייתא וממנה מקשה על שיטת רב אסי, ושם נאמר כך: "מסר האב לשלוחי הבעל או שמסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל או שהיתה לו חצר בדרך ונכנסה עמו לשום נישואין אע"פ שכתובתה בבית אביה מתה – בעלה יורשה. בד"א – לירושתה, אבל לתרומה אין אשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה". מקשה החת"ס על שיטת התוס': "והא הכא כבר נכנסה עמו לנישואי' ובדקה בדיקת פנים ולא רק בדיקת חוץ. ואפ"ה אינה אוכלת בתרומה. וע"כ משום חשש מזיגה, כיון שעדיין שלוחי האב עמה בדרך".

החת"ס מוכיח א"כ שגם משנה אחרונה חוששת להשקאה, וגם במסירה שייך למסקנה חשש כזה, בגלל שלוחי הבעל הנמצאים עימה, בדומה לפירוש השני שראינו בתוס' לבאר את "איכא בינייהו קבל מסר והלך", בצורה הפוכה מרוב הראשונים. על כך יש להעיר כמה דברים:

38 דף מ"ח: ד"ה "ורב אסי אמר".

ראשית, הגמרא (כפי שרש"י ביארה) הביאה את הברייתא על מנת להקשות הן על רב והן על רב אסי, ולהוכיח את שיטת שמואל שם שאמר שמסירתה אינה מועילה כלל כי אם לעניין ירושתה. לפי החת"ס, יוצא שדעת שמואל למסקנה היא שמסירה לא מועילה לעניין תרומה בגלל שלוחי הבעל, ומה א"כ הכריח את רש"י להעמיד את רב כסובר את טעם סימפון? מדוע ליצור כאן מחלוקת משולשת בין רב, רב אסי ושמואל, אם ניתן לומר שכולם לוקחים את טעם השקאה בלבד, אלא שרב ושמואל חוששים לזה גם לאחר שנמסרה? משמע מרש"י, שהוא סובר ששמואל הולך גם הוא כרב וחושש לסימפון.

נקודה שניה: נגד איזו שיטה בעצם יוצא כאן החת"ס? האם תוס' חלקו לרגע אחד על כך שטעם השקאה נשאר למסקנה? הם רק אמרו שעולא קיבל לפי משנה אחרונה את טעם סימפון **כתוספת**, ואין צורך לומר שעולא חזר בו לגמרי והודה לרב יהודה שאין חשש השקאה. נראה שהחת"ס הבין את תוס' אחרת, ולא מובן לכאורה מה הכריחו להבין כך. ואולי כוונתו רק לומר, שאם במקרה של מסירה אנו חוששים שתשקה את שלוחי הבעל, ודאי שנחשוש גם במקרה של הגעת זמן ולא נסמוך על כך שמייחד לה מקום, כי רואים שכל זמן שלא הגיעה לחיות עם בעלה ממש עדיין חוששים, מה גם שודאי יש יותר מקום לחשוב שתאכיל את בני ביתה מאשר שתאכיל את שלוחי הבעל, שמן הסתם זרים לה לגמרי. וא"כ החת"ס מסכים שתוס' חוששים גם להשקאה למסקנה, אלא שהוא בא להוכיח שיש מקום לחשוש לזה גם אם מייחד לה מקום, ובמילים אחרות – זהו טעמה של משנה אחרונה, ולא טעם סימפון.

פסיקת הרמב"ם

חלקו המפרשים בביאור דעת הרמב"ם ביחס לשיטות שראינו, ונראה את האפשרויות השונות בהקבלה לדעות שהובאו עד כה.

הרמב"ם בהלכות תרומות³⁹ אומר כך: "ישראלית שנשאת לכהן אפילו קטנה בת שלש שנים ויום אחד תאכל בתרומה וחזה ושוק. ודין תורה שתאכל משנתארסה שהרי היא קנינו. אבל אסרו חכמים שתאכל עד שתכנס לחופה גזירה שמא תאכיל תרומה לאביה ולאחיה כשהיא ארוסה בבית אביה". ובהמשך חזר שוב וכתב⁴⁰: "האירוסין כיצד. בת כהן

39 פרק ו' הלכה ג'.

40 שם פרק ח' הלכה ז'.

שנתארסה לישראל אסורה לאכול שהרי יש לו בה קנין. ובת ישראל שנתארסה לכהן לא תאכל עד שתכנס לחופה שמא תאכיל לבני בית אביה כמו שביארנו⁴¹.

א"כ, הרמב"ם מזכיר את טעמו של עולא בלבד – 'שמא תשקה', וכלל לא מביא את טעם סימפון. מה שיטתו בהבנת הסוגיות שראינו?

א) המהר"י קורקוס⁴¹ מעלה קודם כל אפשרות לומר שהרמב"ם נקט לא בדווקא את טעם השקאה, "אלא שנראה שלא חשש רבינו לכותבו (=לטעם סימפון) לפי שזה הטעם הוא יותר נוח ומתקבל למי שאינו מעמיק בתלמוד, וזה דרך רבינו כאשר כתבתי כמה פעמים". להסבר זה הולך הרמב"ם בשיטת תוס', וכפשוט הסוגיה בדף נ"ח (וכפי שראינו – יתכן שרש"י מסכים איתם, ורק חלק בהסבר שיטת רב אסי בדף מ"ח).

ב) בהמשך הוא מוסיף על כך, ואומר שבעצם די בטעמו של עולא גם למשנה אחרונה – עד החופה, וייחוד המקום אינו מועיל (כפי שהבאנו לעיל בשמו). לפ"ז הרמב"ם סובר כרש"י, וכפי שביארו הרשב"א.

ג) השיירי מנחה⁴² מבאר שהרמב"ם סובר כתוס', אלא שהביא את טעמו של עולא רק כדי לומר שאסורה לאכול גם אם בא עליה, כל זמן שלא היתה עדיין חופה, כי אמנם אין עדיין אז את טעם סימפון אך יש חשש לטעמו של עולא⁴³.

ד) ערוך השולחן⁴⁴ הולך בדרך אחרת. הוא מפרש שהרמב"ם נוקט כשיטה השניה בתוס' בדף מ"ח: 'שביארו את הנ"מ של "קבל, מסר והלך" בצורה הפוכה משאר הראשונים; במקרה של מסירה אין כבר חשש סימפון אך יש חשש השקאה, שמא תשקה את שלוחי הבעל. יוצא א"כ שבכל מקרה אסור לה לאכול עד שיגיע זמן הנישואין – מטעם 'שמא תשקה', גם כשיש מסירה, ומשנה אחרונה הוסיפה את טעם סימפון שהוא נ"מ רק לתקופה שבין הגעת הזמן לחופה. ממילא עיקר הטעם של איסור אכילת תרומה בארוסה איננו סימפון אלא השקאה; הטעם הזה שייך ברוב המקרים, וע"כ בחר הרמב"ם להביא אותו.

גם לתירוץ זה הרמב"ם סובר כתוס', ששני הטעמים קיימים למסקנה.

41 שם.

42 בהערות על המנחת חינוך, מצוה ר"פ.

43 בדומה להוכחה שהביא החת"ס מהברייתא בדף מ"ח: בעד שיטת רש"י.

44 ערוך השולחן העתיד, הל' זרעים סי' ע"א סעיפים ח'-ט'.

דין מסירה לפי השיטות השונות

בין כלל הדעות שראינו עד כאן, נוכל למצוא נ"מ במקרה של מסירה, לפי המשנה האחרונה. כלומר – ראינו שבין עולא ורב שמואל בר יהודה (וכן בין יוחנן בן בג בג לרבי יהודה בן בתירה בקידושין) יש נ"מ של "קיבל, מסר והלך", והבאנו שלוש דעות במפרשים האם זהו מקרה אחד, שניים או שלושה, ומ"מ לכו"ע כלול בזה גם המקרה של מסרה לשלוחיו. אלא שלכאורה הגמרא עסקה שם במשנה ראשונה בלבד, וצריך לברר לפי כל שיטה מה יהיה הדין במקרה זה לפי משנה אחרונה:

לתוס' – אין בזה מחלוקת בין עולא לרב שמואל, כי לכו"ע יש עקרונית חשש לסימפון. אלא שאם נמסרה לשלוחיו, חלקו רב ורב אסי האם התבטל חשש זה; רב סובר שיש חשש סימפון מפני שאין אנו סומכים על בדיקות חוץ, ורב אסי מקל.

לתוס' בפירושם השני במ"ח: – לרב שמואל בר יהודה לכאורה מותרת מיד, כי אין שום חשש סימפון ברגע שמוסרה; ברגע שהוא מתחייב במזונות הוא בודקה היטב, ולהשקאה לעולם לא חיישינו. ובדעת עולא חלקו רב ורב אסי: לרב תהיה אסורה אמנם, כי חוששים שתשקה את השלוחים, אך רק עד שיגיע זמן הנישואין ולא עד החופה עצמה, כיון שלהשקאה לא חוששים אלא רק עד שיגיע זמן (משנה ראשונה), ולסימפון אין מה לחשוש כי כבר מסרה. ואילו רב אסי סובר ככל הנראה, שאין מה לחשוש להשקאת השלוחים גם לעולא, ברגע שיוצאת מבית אביה נעלם החשש. להסבר זה יצא לנו שמה שאמרה הגמרא "איכא בנייהו קבל מסר והלך" – הוא רק לשיטת רב, ואילו רב אסי חולק ואומר שבמסירה גם עולא יודה שמוותרת.

לרבי משה מנרבונה – ע"פ דברינו ברשב"א לעיל, יתכן שלעולא תהיה מותרת מרגע המסירה, שכן כיון שאין חשש 'שמא תשקה' – גם לא גזרו משום סימפון, הטעמים בנויים בהכרח זה על גב זה. יתכן לומר גם שבנקודה זו חלקו רב ורב אסי – רב אסי סובר שהטעמים בנויים זה על זה, ורב חולק ואומר שאלו שתי גזירות נפרדות ולכן אוסר. אפשרות אחרת – גם רב מודה שלא היה מקום לגזור משום סימפון אם לא היינו גוזרים קודם משום השקאה, אך מ"מ אומר שלאחר שכבר גזרו עד חופה – לא בודקים בכל מקרה לגופו האם יש חשש לסימפון או לא, אלא תמיד חוששים. ורב שמואל בר יהודה יאסור עד חופה.

לרש"י (כפי שביארו הרשב"א) – עולא סובר הרי שאין כלל חשש סימפון, גם למשנה אחרונה, ורב אסי סובר כמוהו וע"כ מתיר במסירה. ונבאר שמשנה אחרונה החמירה וגזרה עד חופה כיון שייחוד מקום אינו מועיל, אך מ"מ מסירה כן מועילה ואין חשש שתאכיל לשלוחים. ואילו רב שמואל – אוסר עד חופה, ורב כשיטתו.

ששים ריבוא כתנאי לרשות הרבים

הרב אליעזר מאיר

הגמרא במסכת שבת¹ מביאה את התוספתא² המפרטת לנו את ארבע רשויות השבת, תנאיהן ודיניהן:

"תנו רבנן ד' רשויות לשבת: רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י, חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד'... זו היא רה"י גמורה. ואיזו היא רה"ר, סרטיא (רש"י: מסילה שהולכין בה מעיר לעיר) ופלטיא (רש"י: רחבה של עיר ששם מתקבצין לסחורה) גדולה ומבואות (רש"י: של עיר, רחבים י"ו אמה) המפולשין (רש"י: משני ראשיהן לפלטיא) זו היא רה"ר גמורה. אין מוציאין מרה"י זו לרה"ר זו ואין מכניסין מרה"ר זו לרה"י זו, ואם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל. אבל ים ובקעה ואיסטווינית והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י...".

אם כן, התוספתא מנתה ברה"ר רק את סרטיא ופלטיא ומבואות המפולשין.

שואלת הגמרא³: "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר", ומדוע לא מנתה התוספתא את המדבר?

עונה אב"י: "לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה". מסביר רש"י, שבזמן שישראל היו שרויין במדבר – היה המדבר מקום הילוך לרבים ונחשב רה"ר, אבל בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדבריות לא שכיחי – ולכן לא הוי רה"ר.

אמנם יש לעיין בהסבר פשוט זה. נראה שצריך לומר, שדברי הברייתא "והמדבר" כווננו רק למדבר סיני, שבו שהה עם ישראל, אבל שאר המדברות, גם אז, לא היה להם דין רה"ר, דלא נראה לומר שכיון שישראל היו שרויין במדבר סיני – כל המדברות קיבלו חשיבות של מקום שנוהגים להלך בו. ואם כן צריך עיון גדול – מה הצורך של הברייתא לספר לנו "הסתוריה", דין מדבר סיני בעבר, כשאין לכך כל השלכה להווה? הרי אין פה

1 דף ו'.

2 שבת פרק א'.

3 שם:

חידוש גדר של רה"ר אלא רק מאורע מקומי – שבני ישראל היו שרויין במדבר ולכן היה שם דין רה"ר, ומה אכפת לן היום מכך?

תוס' כתבו: "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

והסביר **השפת אמת** בכוונת התוס', דאין ששים ריבוא מהווה תנאי בכל רה"ר, דודאי שבסרטיא ופלטיא אין צורך בכך, אלא רק מדבר – מקום שבדרך כלל אינו עומד להילוך הרבים ובמקרה נתאספו שם אנשים – זקוק הוא לששים ריבוא ע"מ שיחשב כרה"ר.

אמנם, ההסבר הפשוט בדעת תוס' הוא, וכן הבינו בו הפוסקים, שתוס' מצריך ששים ריבוא כתנאי בכל רה"ר – ובלא זה אין זו רה"ר. בכך לא קשה הקושיה שהקשינו על רש"י, דודאי הברייתא באה להשמיענו דין ולא סיפור היסטורי, וא"כ לומדים מהמשכן לא רק את תנאי ט"ז אמה ועוד גדרים שונים בהוצאה והכנסה, אלא גם את גדר רה"ר כמכילה ששים ריבוא (אמנם גם תוס' כתבו "משמע קצת", ואפשר שגם להם לא היו הדברים מוחלטים).

כשיטה זו, שתנאי לרה"ר הוא הימצאות ששים ריבוא, כתב **רש"י** בעירובין⁴: "משמע רחב שש עשרה אמה ועיר שמצויין בה ששים ריבוא..."⁵, וכן כתב שם בדף נ"ט. במשנה, וכן ביארו **התוס'** שם בדף נ"ט.⁵ ובשבת ס"ד:⁶ והוזכרה שיטה זו במפרשים בשם **התרומה**, **הבה"ג** ועוד ראשונים⁷ (ונראה שרש"י למד זאת מדגלי מדבר, אע"פ שבפשט הגמרא אצלנו בדף ו': לא כתב כן, דאיני מכיר מקור אחר לדין זה).

נציין עוד, שברוב הראשונים שהצריכו ששים ריבוא, משמע שיש צורך שיהיו **בעיר** ששים ריבוא, כלומר שרשות הרבים תעמוד לרשותם ולשימושם של ששים ריבוא, ואין הכוונה שיעברו בה בפועל ששים ריבוא; וכן היה במדבר, שבמחנה היו ששים ריבוא וממילא רה"ר שבתוכו עמדה לשימושם. אמנם יש לעיין בלשון **בעל התרומה**⁸, שכתב

4 דף ו'. ד"ה "ר"ה".

5 ד"ה "עיר של יחיד".

6 ד"ה "רבי ענני".

7 ובתורה שלמה (במילואים לח"א של פרשת יתרו) הביא רשימה ארוכה של ראשונים הסוברים כן.

8 מובא בר"ן על הרי"ף בשבת כ"ו. בדפי הרי"ף.

"...לפי שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה משום דבעינן שיהו המבואות מפולשין ורחבים שש עשרה אמה ושיהו ששים רבוא עוברים שם בכל יום", ובפשט לשונו הוסיף ב' תנאים על דברי הראשונים: א. שיעברו שם ששים רבוא, בעוד שלשאר הראשונים בעינן רק שיהא עומד לשימוש ואין צורך שאי פעם יעברו שם כל ששים רבוא. וכדברי בעל התרומה משמע גם בתוס' שבת ס"ד: , שמצריך "ס' רבוא בוקעים בו", ומשמע שצריך שיעברו דרכו ששים רבוא ולא די שיעמוד לשימוש של ששים רבוא; ב. עוד הוסיף וכתב "בכל יום", וקשה להלום את דבריו כפשוטם, דמנין לנו צורך זה, והרי בדגלי מדבר – שהם המקור לדיני רה"ר – לא היתה מציאות כזו!?

הרמב"ן⁹, **הר"ן**¹⁰ וכן **הרשב"א** בתשובה¹¹ חלקו על שיטה זו, וכתבו שכיון שתנאי זה לא נזכר בשום מקום בבבלי ובירושלמי – אין צורך בששים רבוא ע"מ להיחשב רה"ר.

לשיטת הראשונים המצריכים ששים רבוא צע"ג מדוע רבנן ביטלו מצוות דאורייתא (שופר ולולב) ודרבנן (מגילה), מחשש שמא יעביר ד"א ברה"ר, רשות שבעצם אינה מצויה כ"כ? ועי' בתורה שלמה שמביא ג' הערות של המ"ב כאן, ובשלישית אומר בשם שו"ת בית אפרים שבימי הפוסקים הראשונים היו מצויות עיירות גדולות שהיו בהן ס' רבוא. ועי"ש שמביא הסבר נוסף.

מחלוקת זו חשובה מאוד למעשה, שהרי לשיטת הראשונים לפיה צריך ששים רבוא – לא מצויה כלל רה"ר, ואפשר לערב את הכרמלית שבעיר ולהתיר בה את הטלטול, ההוצאה וההכנסה אליה וממנה; אמנם לראשונים דס"ל שאין צריך ששים רבוא – א"כ רחובות העיר במקרים רבים הם רה"ר, וא"כ אין אפשרות לערבים.

9 בשבת נ"ז. ובעירובין נ"ט.

10 על הר"ף אצלנו כ"ו. בדפי הר"ף.

11 ח"א ס' תשכ"ב.

הלכה

הרמב"ם¹² כותב: "איזו היא רה"ר מדברות¹³ ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן. ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה", ולא הזכיר כלל תנאי זה של ששים ריבוא, וברורה דעתו כשיטת הרמב"ן והרשב"א שא"צ בכך.

לעומת זאת, הטור כתב¹⁴: "ורשות הרבים הוא רחובות ושווקים הרחבים שש עשרה אמה [על שש עשרה אמה] ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו", ואם כן פסק הטור דבעינן ששים ריבוא, ומשמע גם דכתב כדברי בעל התרומה – שצריך שיעברו בו ששים ריבוא ולא די שיעמוד לשימושם.

ופוסק המחבר¹⁵: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה; ואפילו יש להם חומה, אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים. ויש אומרים, שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים".

מרן מביא כאן בסתם את דעת הרמב"ם ובי"א את דעת הטור, וקיי"ל דסתם וי"א הלכה כסתם, ופסק א"כ שאין צורך בתנאי זה.

אמנם יש להסתפק בדעתו, שכן כשפוסק¹⁶ במה מותר לצאת לחצר שאינה מעורבת, כתב ש"האידינא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין... ויש שלימדו עליהם זכות... שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, והשתא דלית לן רשות הרבים גמור הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית..."; משמע שאין לנו רה"ר, וזה ודאי בגלל התנאי של ששים ריבוא. וכ"כ הרמ"א בסוף סי' שמ"ו – דכל רשויות שלנו הן כרמלית, עיי"ש.

הט"ז¹⁷ מביא את הסוברים כשיטה א' ואת הסוברים כשיטה ב', ומסכם שבפי העולם מורגל שאין לנו רשות הרבים, כדעת הי"א, והמחמיר יחמיר לעצמו ואין בידו למחות ביד המקילין.

12 הלכות שבת פרק י"ד הלכה א'.

13 עי' במ"מ ובכס"מ.

14 בס' שמ"ה סע' ז'.

15 סי' שמ"ה סע' ז'.

16 בס' ש"ג סע' י"ח.

17 סי' שמ"ה ס"ק ו'.

המ"א¹⁸ כתב דהמשאת בנימין והמהרש"ל פסקו אמנם לחומרא, אך דעת רוב הפוסקים להקל, וכותב שכן פסק בשו"ע סי' ש"ג סעי' י"ח "ובכמה דוכתי". וא"כ קשה, כיצד כאן פסק כרמב"ם ואילו בסי' ש"ג פסק כטור?

מסביר הפמ"ג באשל אברהם, שאצלנו – בסימן שמ"ה – אין זה "סתם וי"א הלכה כסתם", דכלל זה נאמר רק כשהסתם סותר להדיא את הי"א, אבל אצלנו הסתם לא מתייחס כלל לתנאי המוזכר ביי"א, ולכן המחבר – שפסק להדיא בסימן ש"ג כטור להקל – אינו נסתר מדבריו אצלנו.

אמנם מחצית השקל כאן, על המ"א, כתב שודאי שהמחבר פסק כרמב"ם, דסתם וי"א הלכה כסתם, ולכן כתב בתחילה בסימן ש"ג שאין למחות ביד הנשים רק משום 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין'; אמנם אח"כ הביא דעת המלמדים זכות, וכל זה דאף דהבין כרמב"ם – המנהג כדעת הי"א להקל.

ובמ"ב¹⁹ מסיק שהמחבר פסק להחמיר כרמב"ם, והוסיף ד"אין בנו כח למחות ביד הסומכין על דעה זו (=דעת הי"א) דדעה זו ג"כ לא דעת יחידאה היא... וכל בעל נפש יחמיר לעצמו". ובבה"ל²⁰ האריך לבאר את ב' השיטות ונוטה להחמיר כדעה הראשונה.

18 שם ס"ק ז'.

19 שם ס"ק כ"ג.

20 שם ד"ה "שאינ ששים רבוא".

יציאת כהן ממרכז הארץ לאילת

הרב יעקב לנור

הקדמה

בהמשך לבירור מעמדה ההלכתי של אילת ביחס לארץ ישראל, עלינו לברר האם יש מקום לאסור על הכהנים לצאת לאילת. במאמרנו הראשון¹ עסקנו בדעתו של הילקוט יוסף, שאסר על כל אדם מישראל לצאת לאילת כדין חו"ל – א"כ הוא לצורך מצוה, ונטינו בענייננו לחלוק על דעתו ולא לייחס דין חו"ל למקום שהוא ודאי בתוך גבולות ההבטחה שהבטיח ה' לאברהם אבינו. הוספנו להדגיש, שיש מקום גדול לומר שאילת היא גם בתוך תחום עולי מצרים, עקב כיבוש שלמה את המקום, ולכן נטינו לומר שסתם ישראל יכול לצאת לאילת ללא כל חשש יציאה לחו"ל. הבעיה מחמירה אצל הכהנים, שהרי חז"ל גזרו טומאה על ארץ העמים², ובכל יציאה של כהן לחו"ל, בנוסף לדין הרגיל של יציאה לחו"ל, יש להחמיר עליו שלא יטמא עצמו. לכן ברצוננו לבדוק האם ישנתה הדין ביחס לכהן, או שמא גם הוא יכול לבוא לאילת ללא פקפוק?

דין טומאת ארץ העמים

הגמרא בשבת² מביאה שחכמים גזרו טומאה על ארץ העמים, ומסביר שם רש"י שזה מפני חשש טומאה, שיש שם ספק קברות מפני שהנכרים מתרשלים בקבורת מתייהם וקוברים אותם בכל מקום בלא לעשות ציון, ויש להסתפק שמא ישנו מת הקבור שם. חשש נוסף קיים – שמא גם חרשו קבר, והתפזרו עצמות כשעורה על פני כל הארץ, וכיון שנכרי מטמא במגע ובמשא ויש חשש שיגעו בו, לכן גזרו בכל חו"ל. לאחר מכן הוסיפו חכמים³ וגזרו באושא על "גושא" (=גוש עפר מארץ העמים) כטומאת ודאי, ולכן נטמא טומאת שבעה כבכל טומאת מת. כמו כן גזרו חכמים על אוויר ארץ העמים, וכיון שיצא ראשו ורובו לאוויר ארץ העמים נטמא גם אם לא נגע בעפרה. דין זה חמור מסתם טומאת אוהל, ששם אם היה דבר חוצץ בינו לבין העפר (כגון שנכנס בשידה תיבה ומגדל) – טהור, ואילו

1 "ומדברך נאזה" חוברת ב', עמ' 113-135.

2 שבת דף י"ד:

3 שם דף ט"ו:

כאן – עדיין טמא. חומרת גזירת טומאה זו נובעת מהצורך למנוע יציאה מארץ ישראל לחו"ל, כדברי התוס' בנזיר⁴.

הרמב"ם מביא דין זה הלכה למעשה בהלכות טומאת מת⁵. המל"מ שם דן על טעם הדין שמטמא האוויר בחו"ל, שהרי זה אוהל, ויש מחלוקת בגמרא בעניין אוהל. בגמרא ביבמות⁶ מובאת דעת רשב"י האומר: "עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל, שנא': 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם' – אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם". רבנן חולקים על רשב"י וסוברים שגם קברי עכו"ם מטמאין באוהל. בתוס' בשבת⁷ משמע שהלכה כרבנן, ולכן אויר ארץ העמים מטמא מצד קברי עכו"ם המצויים שם לרוב ובצורה לא מסודרת. אך י"א שהלכה כרשב"י, ומה שחו"ל מטמא הוא מצד גזירה מיוחדת למנוע יציאת ישראל לחו"ל, כדלעיל. מסיק המל"מ, שעל כורחך יש לומר כדעה השניה, שהרי כך משמע בגמרא בנזיר (דף נ"ד:). – ששאלת הגמרא ביחס לארץ העמים, האם גזרו עליה משום אווירה או משום עפרה? ומסבירים שם התוס'⁸, שהספק הוא האם גזרו מצד איסור יציאה לחו"ל, ואז גזרו על אווירה, או מצד 'גושא', דהיינו חשש מתי מבול או רוב מישראל שנהרגו בחו"ל (והכוונה היא שיש מקומות שרבים מישראל קבורים שם ואולי לא מסומנים קבריהם, וממילא כיון שזה קבוע שם – אינו בטל), ולכן גזרו רק על עפרה; וכיון שלמסקנה גזרו גם על אווירה – יוצא שהחשש העיקרי הוא היציאה לחו"ל.

כמו כן רואים אנו שהרמב"ם⁹ פוסק בפירוש כרשב"י, שאין טומאת גוי מטמאת באוהל, ולכן צ"ל שהטומאה בחו"ל היא או משום הגוש שטמא במגע ומשא או משום האוויר מצד עצם הגזירה (של עצם היציאה). יש נ"מ בין אוהל לבין אווירה במקרה שנכנס שלא בכל גופו; שמצד גזירת אוהל כותב הראש יוסף בשבת¹⁰ שאם הכניס ידו – טמאה, אך משום גזירת אוויר גזרו רבנן רק אם נכנס ראשו ורובו. לכן דייקו חז"ל בדבריהם ואמרו, שבחו"ל טמא משום אווירה ולא הזכירו משום אוהל. וכותב הראש יוסף, שהסיבה לכך היא שהאיסור בחו"ל הוא משום יציאה לחו"ל ולכן על אוהל לא גזרו, ואם הכניס ידו לחו"ל לא נטמאה, בניגוד לאוהל.

4 דף נ"ד: ד"ה "ארץ העמים".

5 פרק י"א, הלכות א'-ב'.

6 דף ס"א.

7 דף ט"ו: ד"ה "ואאורא לתלות".

8 ד"ה "ארץ העמים".

9 שם פרק א', הלכה י"ג.

10 דף ט"ו: ד"ה "אלר".

גבולות הארץ ביחס לטומאה

אחר ידיעת עיקר הדין וטעמו, יש לבדוק מה דין אי"י בגבולותיה השונים (גבול עולי מצרים, גבולות ההבטחה וכו') בעניין זה; האם גם שם גזרו מחשש שהגויים התרשלו בקבורת מתייהם כבחוו"ל, או שמצטרף החשש של איסור יציאה לחוו"ל, וכאן הוא לא קיים. הרמב"ם כותב¹¹: "סוריא עפרה טמא כחוצה לארץ, ואוירה טהור, לא גזרו על אוירה". מקור דברי הרמב"ם הוא בגמרא בגיטיין¹², האומרת "הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים", ומסבירה שמותר להחתים עכו"ם בשבת על שטר קנייה, למרות שחז"ל גזרו על אמירה לעכו"ם – "משום ישוב אי"י לא גזרו רבנן". יוצא שעם כל זה שיש קדושה במקום ומתקיימת שם מצות יישוב אי"י למ"ד "כיבוש יחיד שמיה כיבוש" – גזרו על טומאת גוש, אך על טומאת אוויר לא גזרו. 'טומאת אוירא' – הסברנו לעיל שהיא באה למנוע יציאה לחוו"ל, וא"כ משמע שמצד עצם עניין יציאה לחוו"ל אין חשש בסוריא, ולהיפך, מצוה לקנות קרקעות (כדי "לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה". רש"י שם¹³), אך לעניין עפרה – עפרה טמא; נראה שיש שם חשש של עכו"ם קבורים וא"א לדעת היכן.

הרמב"ם ממשיך את ההלכה לעיל ואומר: "לפיכך אם היתה סמוכה לארץ ישראל שפה בשפה ולא היה מפסיק ביניהן לא ארץ העמים ולא בית הקברות ולא בית הפרס, הרי זה יכול להכנס לה בטהרה בשידה תיבה ומגדל, והוא שלא יגע בגושה. **וכן ארץ העמים הסמוכה לארץ ישראל** ואין ביניהן מקום טמא הרי זו נבדקת וטהורה". המקור לדבריו הוא מהמשנה באהלות¹⁴, שכותבת: "הקונה שדה בסוריא סמוכה לארץ ישראל, אם יכול להכנס לה בטהרה – טהורה, וחייבת במעשרות ובשביעית, ואם אינו יכול להכנס לה בטהרה – טמאה, וחייבת במעשרות ובשביעית", ומסביר הרע"ב: "אם יכול להכנס לה בטהרה" – היינו שאין שטח של ארץ העמים מפסיק בין אותה שדה לא"י. כותב שם הרמב"ם בפירוש המשניות ע"פ התוספתא, שמספיק תלם אחד של הפרש, והיינו טפח, והוא מפסיק וגורם שלא תהיה טהורה כא"י.

מדגיש שם הרע"ב, ש"אפילו אגושא דידה לא גזרו כיון שהיא של ישראל", אך ברגע שיש הפסק אזי גם סוריא מקבלת דין חוו"ל וגזרו על גושה. ומובא שם בחידושי מהר"ח, שאם השדה בבעלות עכו"ם, אף שאין מפסיקים שאר ארץ העמים ולא קבורות

11 שם הלכה ו'.

12 דף ח'.

13 ד"ה "משום ישוב".

14 פרק י"ח, משנה ז'.

בין א"י לשדה עכו"ם, בכל זאת טמאה. המשנה למלך מבין, שדעת הרמב"ם היא שגם כשאין הפרש בין השדה בסוריא לא"י יכול להיכנס רק בשידה תיבה ומגדל, כי בכל מצב עדיין חשש הטומאה בגושה קיים, ולכן כותב בפירוש "והוא שלא יגע בגושה", שלא כהבנת הרע"ב דלעיל (הסובר כשיטת הר"ש משאנץ). יוצא לפי הרמב"ם, שגם אם יש בעלות ישראל על קרקע בסוריא עדיין טמא, כיון שלדעתו בכל מקרה גושה טמא.

בעניין ארץ העמים הסמוכה לא"י, כותב הרמב"ם שצריכה בדיקה, ואם בדקה ונמצאה טהורה – שאין שם קברים ועצמות וכדו' – טהורה. כותב על כך המשנה למלך, שההבדל בין סוריא לארץ העמים הינו שבסוריא יכול להיכנס עם שידה תיבה ומגדל בלא בדיקה, כיון שלא גזרו על אווירה, ולעומת זאת בחו"ל אינו יכול להיכנס בשידה תיבה ומגדל. אמנם, בשדה חו"ל הסמוכה לא"י יכול לבדוק אם אין שם טמאה. השינוי בשדה הסמוכה לא"י הוא בגלל שאז ממשיך את קדושת הארץ ולא גזרו רבנן. בסוריא, שמעלתה העצמית גבוהה יותר, לא גזרו על אווירה, אך עפרה טמא עדיין, ומסתמא תועיל לה בדיקה כחו"ל הסמוכה לא"י כדי להתיר להיכנס ולדרוך גם על עפרה.

דין גבולות עולי מצרים

המשנה למלך מוסיף כלל חשוב לענייננו: כל מה שחו"ל דיברו על ארץ העמים הכוונה היא לכל חו"ל, אך בא"י אין הבדל בין גבולות בבל לגבולות עולי מצרים, וגם גבולות עולי מצרים נכללים בגדר א"י לעניין זה. הוא מוכיח זאת מכך שמובא ברמב"ם בהלכות תרומות¹⁵, שכל גבולות עולי מצרים טהורים משום ארץ העמים, ומה שמחוץ להם יש בו טמאה. הרמב"ם מביא לדוגמא את הדרך שבין עכו לכזיב, שמזרחית לה זוהי ארץ העמים ובחזקת טמאה, וממערב לדרך בחזקת טהרה. משמע מכאן, שגבולות ההבטחה אינם בכלל הטהרה של א"י, שהרי גם הצד שממזרח לדרך כלול בגבולות ההבטחה ובכל זאת הם בכלל ארץ העמים. יוצא שגבולות עולי מצרים הינם בכלל הטהרה.

לעומת זאת, כותב המל"מ, בחו"ל גם בערים בהן כולם ישראל – יש טמאה, ובא"י אף בעיירות שכולם גויים – טהור, כמובא במשנה במקוואות¹⁶: "ארץ ישראל טהורה". אמנם מביא בעל תפארת ישראל ע"פ התוספתא, שגזרו במדוריהם (=בתי מגוריהם) טמאה אף בא"י, כדברי המשנה באהלות¹⁴, ומסביר שדבר זה הוא מפני שהם

15 פרק א', הלכה ז'.

16 פרק ח', משנה א'.

קוברים בבתיהם נפלים. ואף אם רואים שאותו אדם חי ללא אישה, פרוצים הגויים בעריות וצריך ביתו בדיקה.

המל"מ אומר, שקשה על הסברו מדברי הרמב"ם¹⁷, שכותב לגבי דין חלה: "אין חייבין בחלה מן התורה אלא בארץ ישראל בלבד". וממשיך שישנם שלושה דינים לחלה בשלוש ארצות, ולגבי דין עולי מצרים כותב: "כל הארץ שהחזיקו בה עולי בבל עד כזיב מפרישין בה חלה אחת כשיעור והיא נאכלת לכהנים. ושאר ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ולא החזיקו בה עולי בבל שהיא מכזיב ועד אמנה מפרישין בה שתי חלות האחת נשרפת והאחת נאכלת. ומפני מה מפרישין בה שתי חלות? **מפני שהחלה ראשונה טמאה שהרי לא נתקדשה אותה הארץ בימי עזרא**", ומסביר שם המהר"י קורקוס, שטומאת החלה בגבולות עולי מצרים, נחשבת כטומאת ארץ העמים¹⁸. יוצא א"כ שזה נגד הבנתנו ע"פ המל"מ, שא"י בגבולות עולי מצרים לא נטמאה. מאידך, כבר הזכרנו את הרמב"ם בהלכות תרומות¹⁵, שלכאורה סותר את דבריו בהלכות ביכורים (בעניין חלה), שהרי לדבריו שם לכאורה גבולות עולי מצרים טהורים. המל"מ נשאר בצ"ע.

אכן מצאנו בתשובות המהר"י ט¹⁹, שכותב בעניין העיר עזה שנחשבת כחול"ל גמור וטמאה בטומאת ארץ העמים. אמנם כותב שיתכן לומר שטומאתה מצד מדורות עכו"ם²⁰, כיון שדווקא א"י שהחזיקו בה בדקה. המהר"י ט מוכיח את הדבר מהגמרא בעירובין²¹, שם מובא כי יוסף הכהן הלך אחר רבו לצידן, ולמרות שצידן היא חלק מא"י – אומרת הגמרא שנטמא ונחשב כחול"ל (אמנם התיירו שם לצורך לימוד תורה); רואים א"כ שזה כחול"ל! ומסיק משם, שכל א"י שלא נכבשה ע"י עולי בבל נחשבת כסוריא, שגזרו עליה משום עפרה ולא משום אווירה.

הכפתור ופרח²² מסביר את הסיבה לכך שהארץ שאינה בגבולות עזרא טמאה, ואומר שכשגלו ישראל מעל אדמתם עם חורבן הבית הראשון נטמאה כל הארץ, כיון "שהיתה משכן הגוים, ומדור הגוים טמא... לפיכך כשעלה עזרא מה שכבש חזר לטהרתו, ומה שלא כבש נשאר בטומאתו. **אבל שם ועיקר ארץ ישראל לא נפל ממנה אף במה שלא כבש עזרא**, ולזה אמרו שקדושה ראשונה בטלה ועמדה הטומאה במקומה". יוצא מכאן

17 הל' ביכורים פרק ה', הלכה ה'.

18 וכ"כ בפירוש רע"ב על חלה פרק ד', משנה ח'.

19 ח"א סי' מ"ז.

20 עי' בהרחבה לקמן.

21 דף מ"ז:

22 פרק ט"ו.

יסוד חשוב – שמעלת הארץ לא בטלה עם הגלות, ומי"מ הטומאה בא"י אינה קשורה בהכרח לדין חו"ל אלא לעניין 'טכני', שכיון שלא בדקו מקום זה והיו גרים בו גויים, ומדורי גויים טמאים, לכן גזרו שם טומאה.

במקום אחר מביא הכפתור ופרח²³ את התוספתא באהלות²⁴: "עיירות המובלעות בארץ ישראל כגון סוסיתא וחברותיה, אשקלון וחברותיה, אף על פי שפטורות מן המעשרות ומן השביעית אין בהם משום ארץ העמים". ומבאר הכו"פ, שסוסיתא ואשקלון וכדו' לא נתקדשו בקדושה שניה אך אין בהן משום טומאת ארץ העמים, ומה שכתוב על הרצועה מעכו לכזיב שמחוץ לה נחשב כארץ העמים – אין זה אלא כמדורות הגויים, אך לא דין עצמי של חו"ל.

התוס' בחולין²⁵ פירשו, שהסיבה שהחלה טמאה במקומות שבתוך גבולות א"י ומחוץ לגבול עזרא היא, שהם היו סמוכים לחו"ל ולא ידעו לשמור על החלות בחזקת טהרה; לכן הפרישו כדין חו"ל ב' חלות, אך השינוי היה שהחלה הראשונה היתה דאורייתא כדין חלת א"י והשניה הפרישו מדרבנן כדין חו"ל שלא תשתכח תורת חלה. משמע שהתוס' סוברים שאין גזירה של טומאה עצמית במקום, אלא מצד התנהגות האנשים שם, שלא ידעו לשמור החלה בטהרה, טימאו את החלה.

החזו"א באהלות²⁶ מכריע כדעת הרמב"ם נגד התוס', וכותב שמה שלא נכבש בידי עזרא נחשב כטומאת ארץ העמים ולכן צריך להפריש ב' חלות. ומוכיח דבריו מכך שנאמר על אשקלון שהיא נחשבת כמובלעת, למרות שנכבשה ע"י עולי מצרים.

מאידך, ערוך השולחן העתיד²⁷ מביא את הסתירה ברמב"ם, וכותב שעיקר הדין הוא כפי מה שנכתב בהלכות תרומות¹⁵, שאין טומאה בכיבוש עולי מצרים, ומה שבהלכות ביכורים²⁸ חשב לטומאת ארץ העמים במקום שלא נכלל בכיבוש עולי בבל, הוא בגלל חומרת דין חלה. ומציין שכך משמע במקומות נוספים²⁹.

23 פרק י'.

24 פרק י"ח, הלכה א'.

25 דף ק"ד. ד"ה "חלת חוצה לארץ".

26 סי' כ"ה ס"ק ה'.

27 הלכות טומאת מת פכ"ד סעיפים ג'ד'.

28 פרק ה', הלכה ה'.

29 בירושלמי חלה פ"ד ה"ד מוכח כן, וכן בתוס' בחולין (דף ק"ד). שהבאנו לעיל, ובתוס' בבכורות כ"ז: ד"ה "וכי הזאה".

גם מהמל"מ שהזכרנו לעיל משמע, שסובר – למרות הצ"ע – שא"י גם בגבולות עולי מצרים אינה בגזירת הטומאה ואינה נחשבת כארץ העמים. וכך מכריע ערוך השולחן העתיד, בניגוד לחזו"א דלעיל.

מדורי עכו"ם

הרמב"ם כותב³⁰: "מקום ששכנו בו גוים בארץ ישראל הרי זה מטמא כארץ העמים עד שיבדק שמא קברו בו נפלים". ומדייק המל"מ, שלמקום זה יש ממש דין של חו"ל, וא"כ גם אוויר המדורות יהיה אסור. כך גם מדויק בלשון הרמב"ם, שלא כותב סתם 'טמא', אלא מדגיש "מטמא **כארץ העמים**".

ומוסיף שם הרמב"ם³¹: "מדור העמים שחרב הרי הוא בטומאתו עד שיבדק". הראב"ד מעיר על דבריו ואומר שהם סותרים משנה מפורשת, שהרי מובא באהלות³²: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: עיר גוים שחרבה, אין בה משום מדור גוים", ומסביר שם הרמב"ם עצמו, שמדובר במקום **בא"י** שהחזיקו בו גויים ונחרב, ואין בו חשש טומאה כי בעלי החיים יחפרו בו וימצאו מה שיש שם. וא"כ לא ברורה הכרעת הרמב"ם, שהרי שם רואים שהעיר טהורה. הראב"ד כותב, שאולי יש לחלק בין עיר שחרבה לבין מדור.

אמנם, מוסיף שם הרמב"ם³³ הדגשה חשובה. בתוספתא³⁴ מובא: "מדור העמים אע"פ שחרב ה"ז טמא **ואין מדור העמים** ובית הפרס **בחו"ל**", ומסביר הרמב"ם: "לפי שחוצה לארץ נפרדה בטומאתה בגזירה דרבנן", היינו כיון שבחו"ל יש גזירה כללית של טומאה – אין זה משנה אם זה בתוך מדור העכו"ם או לא ואם זה חרב או לא, בכל מקרה יש שם גזירת טומאה.

מדברי התוספתא הנ"ל מתרץ הכס"מ את שאלת הראב"ד, וכותב שרבנן חלקו על דברי רשב"ג, וזו הדעה המובאת בדברי התוספתא: "מדור העמים אע"פ שחרב ה"ז טמא". הרמב"ם א"כ אינו סובר כרשב"ג אלא כחכמים, שגם מדור שחרב ייבדק, ומשמע

30 הל' טומאת מת פרק י"א, הלכה ז'.

31 הלכה ט'.

32 פרק י"ח משנה ט'.

33 בפיהמ"ש שם.

34 פרק י"ח, הלכה ו'.

ע"פ דברי התוספתא שזה דווקא בא"י ואילו בחו"ל לא גזרו. ומציין שיש מקומות שלא פסקה סתם משנה כרשב"ג למרות שבד"כ כן פוסקים כך.

מעיר הגר"י אברמסקי זצ"ל בביאורו לתוספתא³⁵, שדברי הרמב"ם נוגדים לכאורה את הכס"מ שם³⁶; שכותב שם³¹ הרמב"ם את ההלכה שמדור העמים נשאר טמא אע"פ שחרב, ושואל הכס"מ מה שייך להוסיף בחו"ל גזרה על מדורי עכו"ם, והרי כל המקום טמא? ועונה בשם הר"ש, שהחידוש הוא שגם בא"י צריך להיזהר בעיר שחרבה (כך הסברנו לעיל בכוונת הרמב"ם). הכס"מ מביא תירוץ נוסף בשם הר"י קורקוס, שזו נ"מ לערים המובלעות בא"י. שהרי פוסק הרמב"ם³⁷: "עירות המובלעות בארץ ישראל, כגון סיסית וחברותיה אשקלון וחברותיה, אע"פ שפטורות מן המעשרות ומן השביעית אין בהן משום ארץ העמים", ובערים אלה יש לדון על הערים החרבות. בשאר ערים – משמע לדבריו שאין חשש טומאה ואפילו בערים החרבות בא"י, בניגוד לר"ש שלדעתו בכל א"י יש חשש טומאה בערים החרבות. מ"מ מדברי הר"י קורקוס רואים שרק בערים מובלעות יש דין של ערים שנחרבו ולא בשאר א"י, ואם הרמב"ם פוסק כרבנן אזי למרות שחו"ל נפרדה בטומאתה, מ"מ בניגוד לרשב"ג גם על ערים חרבות בא"י גוזרים טומאה.

המל"מ³⁸ שואל גם הוא את שאלת הכס"מ – מה נ"מ במה שכותב שאין דין מדור העמים בחו"ל, והרי חו"ל כולה טמאה? הוא דוחה את תירוץ הכס"מ ע"פ המהר"י קורקוס, שזו נ"מ לעירות המובלעות כגון אשקלון שאין בהן מדור העמים, וכותב שמוכח בתוספתא שיש באשקלון דין מדור העמים; שמובא שם³⁹ ששאלו את רבי פנחס בן יאיר האם לנהוג באשקלון מנהג ארץ העמים, והשיב: רק כשישה הנוכרי מ' יום, דהיינו שאין חשש ארץ העמים אלא מדור העמים. וא"כ תהיה בעיה בדברי התוספתא עצמה, שמחד ראינו כאן (בדברי רפ"י) שבאשקלון – שהיא מובלעת – יש דין מדור, ומאידך רצינו לומר, שהחידוש שאין דין מדור העמים בחו"ל שייך באשקלון וחברותיה! לכן מסיק המל"מ, שזו נ"מ רק לכהנים, שהיתה הו"א לומר שכהן שבחו"ל יקפיד לא לגור במדורי הגויים מחשש שאולי שם הטומאה יותר ודאית, קמ"ל שדווקא בא"י גזרו, משום תרומות ומעשרות דאורייתא, ובאשקלון משום שקרובה לא"י, אבל בחו"ל לא גזרו. הסברו של המל"מ

35 בספר חזון יחזקאל, באורים בתוספתא אהלות.

36 על הלכה י"א.

37 הלכה י"ב.

38 על הלכה י"א.

39 שם הלכה י'.

תואם לדברי הרמב"ם³⁰, שכותב: "מקום ששכנו בו גוים בארץ ישראל הרי זה מטמא כארץ העמים עד שיבדק שמא קברו בו נפלים".

כותב המל"מ⁴⁰, שלשית הרמב"ם יש למדורות דין גמור של ארץ העמים, כולל באוויר המדורות. בכך הוא מסביר איך אומרים שקבר מטמא, שהרי לדעת רשב"י נפסק להלכה שאין קבר גוי מטמא באוהל אלא רק במגע ומשא. אומר המל"מ⁴¹, שלפי הרמב"ם יש דין מיוחד, שכמו שגזרו על חו"ל שמטמא גם באווירו כך גם גזרו על מדור של גויים וחוששים לאווירו (המל"מ מביא את דעת רש"י, החולק וסובר שלפי רשב"י מת גוי מטמא במגע ומשא ולא משום אוהל ולכן גזרו על מדור עכו"ם, ולדעת התוס' אין הלכה כרשב"י אלא כרבנן החולקים עליו ואומרים שיש טומאת אוהל בגוי. אך לדעת הרמב"ם, כאמור, זו גזירה עצמית).

יש לציין את דעת הרב זצ"ל בדעת כהן⁴², האומר על דברי הרמב"ם כאן, שלשיטתו – שגזרו בחו"ל על הגוש והאוויר אבל לא על אוהל ארץ העמים כאמור לעיל – גם במדורות אין איסור מצד האוהל אלא רק באוויר המדור כגזירה עצמית.

כיבוש רבים

יש להוסיף סברא בעניין הדין באילת ע"פ דברי התשב"ץ⁴³, שכותב בעניין עבר הירדן, שעל אף שקדושתה פחותה לעניין השכינה השורה בה, ביחס לנבואה, לקבורה בה ולמצוות התלויות בארץ – מ"מ לעניין הטומאה לא גזרו עליה טומאה; ועל אף שסוריא, שנכבשה בכיבוש יחיד, גזרו על עפרה ולא על אווירה כדלעיל – מ"מ עבר הירדן, שנכבשה כיבוש רבים, לא נכללה בגזירת ארץ העמים. לכן המוציא עבדו לעבר הירדן לא יצא לחירות, לעומת סוריא ששם יצא לחירות, וכך נאמר לעניין גיטין שנחשבת כא"י, וכך גם לעניין דין טומאה, שלא גזרו טומאה על עבר הירדן.

בעניין אילת הזכרנו במאמרנו הראשון¹ שיש לכאורה להחשיבה ככיבוש רבים מכח כיבושו של שלמה, ולכן גם פה לעניין טומאה לפי סברתו אין גזירת חז"ל של טומאת ארץ העמים קיימת בה.

40 שם הלכה ז'.

41 וכן כתב התו"ט על פרק י"ח, משנה ז'.

42 סי' ר"א.

43 ח"ג סי' ר'. הזכרנו סברא זו במאמרנו הראשון, "מדברך נאוה" חוברת ב' עמ' 126.

מדבר עזה (סיני)

הציץ אליעזר⁴⁴ דן על דין עזה ומוכיח שעזה גם היא נכללת בקדושת הארץ, ומראה שפשוט הדבר שעזה נכללת בא"י שהרי אומרת הגמרא בשבת⁴⁵: "אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אסי: מפני מה עופות שבבבל שמנים [משל א"י]. רש"י? א"ל: כלך למדבר עזה ואראך שמנים מהן", ואומר רש"י שם⁴⁶ שמדבר עזה הוא מארץ ישראל. אומר הצי"א, שמה שנקטו זאת כדבר פשוט – שמדבר עזה (משמע מזרחה מעזה) נחשב כארץ ישראל – הוא על סמך זה שכבשוה עולי מצרים, כמו שכתוב בתחילת ספר שופטים⁴⁷: "וילכד יהודה את עזה ואת גבולה", ומשמע שגם שאר האיזור נכבש ע"י עולי מצרים. וכותב המהרש"א בח"א על הגמרא שם: "...דמדבר עזה גם שהיא ג"כ מא"י... שהיא מארץ פלשתים **מכלל א"י**". וכותב הצי"א, שמצא כדברים אלו בדברי הגריב"ץ בקונטרס "גדר ישוב א"י", שכותב הגריב"ץ ש"ארץ פלשתים לענין קדושה ומצוות יישובה ודירתה לא נגרע ערכה משאר כיבוש ראשון, כי כבשוה ישראל עולי מצרים מידם... ואולי גם בכיבוש שני נלכד קצתה". וחולק שם הגריב"ץ על המהרי"ט⁴⁸ שהזכרנו לעיל שסובר שעזה כחול"ל, וכותב שם: "ועזה וחברותיה א"י גמורה היא בלי ספק וכל מצות התלויות בארץ נוהגות בה, וז"ש בתורה 'וממדבר עד הנהרי'⁴⁹ **מדבר סתם של תורה הוא המדבר הגדול שהלכו בו ב"י ארבעים שנה** שהוא לדרומה מזרחה של א"י".

יוצא מדברי הגריב"ץ, שכל המדבר נכלל בקדושת א"י, כדברי הכוזרי⁵⁰ שכותב שסיני נחשבת כמדבר א"י⁵¹, וממילא יוצא שהפסוק "ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים..."⁴⁹ נחשב לא רק לגבולות העתיד אלא גם כהדרכה מעשית בימינו לענין קדושת א"י, וממילא אין באיזור זה טומאת ארץ העמים.

אמנם מקשה הצי"א מדברי הספרי⁵²: "מן המדבר – ואין המדבר גבולכם, אם כבשתם אף המדבר גבולכם", רואים שאין "וממדבר" נחשב כגבול, וממילא אין הוכחה

44 ח"ז סי' מ"ח, פרק י"ב.

45 דף קמ"ה:

46 ד"ה "למדבר עזה".

47 א', י"ח.

48 הוזכר במאמר ראשון "מדברך נאווה" חוברת ב' עמ' 124.

49 שמות כ"ג, ל"א.

50 מאמר שני, אות י"ד.

51 וכך הורה מרן הרב צבי יהודה קוק זצ"ל לרה"מ מנחם בגין ע"ה, שאין למסור מאדמת סיני לידי המצרים כי ק"ל כדברי הריה"ל שגם זה נחשב כא"י.

52 סוף פרשת עקב.

לגבי מדברה של עזה, שהרי כשכתוב בתורה 'מ' הכוונה היא 'עד ולא עד בכלל' (אא"כ כמובן כבשוהו אח"כ, אך זה דיון אחר). מבאר הצי"א, שהיתה לכוזרי ולגריב"ץ גירסה אחרת בספרי, וראייתם היתה מהגמרא הנ"ל בשבת, ולכן מסכם: "שרצועת עזה בכלל ארץ ישראל תיחשב בכל הנוגע לקדושת הארץ ומצוות ההתנחלות בה עם כל הקשור והכרוך בזה". ממילא כך גם לגבי עניין הטומאה, כאמור בתחילת דבריו, ולכאורה ניתן להסיק שה"ה באילת – הן מצד דברי הכוזרי והגריב"ץ והן מצד כיבושו של שלמה – שהחשיבה כא"י.

חשש קברות בארץ ישראל

המשנת יוסף כותב⁵³ שיש לדון על כלל א"י, מדוע לא נגזר בכולה מחשש המתים שמתו כל זמן הגלות (ואולי זו אכן הסברא של האומרים שגבולות עולי מצרים הם טמאים, שהרי אחרי גלות בבל לא טהרום). אומר המשנת יוסף שלא כך, אלא בגלות בבל החשש הוא משום המתים שהיו קבורים במדוריהם, אבל על כל חלק מעפרה לא חששו, שהרי ברור שבשבעים שנה לא מילאו הגויים את כל עפר א"י במתים עד כדי חשש שבכל מקום יהיה שם קבר, וגם במדוריהם החשש הוא משום נפלים ולא משום מתים. כך גם אחר חורבן שני, שהרי בי"ד שבאושא גזרו אחרי החורבן, ובכל זאת גזרו רק על חו"ל ולא על עפר א"י שגרו שם גויים. הסיבה לכך היא שהמציאות בא"י אינה כמציאות בחו"ל; בא"י הארץ היתה חרבה והיו מקומות מסוימים בהם גרו וידעו מקומות הקברים, ולכן החשש היה רק במדור ולא מעבר לכך. אמנם לענ"ד יש כאן מקום גדול לומר שעיקר החשש בגזירת חו"ל הוא מצד חו"ל, כאמור לעיל, ולכן לא התייחסו לחשש בא"י, למרות שהיה מקום לגזור לפחות במקומות מסוימים.

הערה נוספת שדן בה בעל המשנת יוסף⁵⁴ היא על הגמרא בחגיגה⁵⁵: "...אמר ריש לקיש: מפני שרצועה של כותים מפסקת ביניהן (=בין יהודה לגליל)", וכותב שם רש"י⁵⁶: "רצועה – של ארץ העמים מפסקת בין גליל ליהודה וירושלים... לפי שגזרו חכמים טומאה על ארץ העמים, (ולכן ממילא) אפילו (יין) של חברים שמגליל אינו בא לנסכים". התוס'

53 ח"ב עמ' קל"ג, הערה מ"ג.

54 שם בעמ' קכ"ה, הערה ל"ז.

55 דף כ"ה.

56 ד"ה "רצועה".

שם⁵⁷ מקשים, שרואים שהיו מביאים אפר פרה לגליל! ועונים, שהיה שביל צר שדרכו היו מביאים, אך נשארו בצ"ע איך עלו לרגל מהגליל, שהרי הפסיקה הרצועה והיה צריך להזות ג' וז' כדין ארץ העמים. המשנת יוסף מדייק מהתוס', שזה לא עניין של טומאת ארץ העמים אלא מצד גזירה על יישובי כותים אחרי שקלקלו מעשיהם. אמנם המל"מ אומר שזו גזירת מדור עכו"ם, כמו שאמר גם לגבי גבולות עולי מצרים; אך רש"י אומר שזו ארץ העמים, והשאלה היא האם כוונתו ארץ העמים ממש, מה ששמע בפשוטו, או שגם כוונתו היא שזה כארץ העמים מצד גזירת הכותים. מ"מ נשאלת השאלה – איך בימינו מותר לכהן לנסוע דרך אותה רצועה מיהודה לגליל?

המשנת יוסף רצה לדון, שכיון שאין כמעט כותים שם בזמננו יתכן וניתן להתיר את המעבר שם. ואומר, שאולי ניתן להתיר על סמך הסברא שכיון שבטל טעם התקנה בטלה התקנה. ואמנם אומרים חז"ל, שכל דבר שבמניין צריך מניין אחד להתירו, אך מצאנו גזירות שבטלו כיון שבטל הטעם, כגון מים מגולים שכבר בשו"ע נאמר שבמקום שלא מצויים נחשים מותר, וכן מים אחרונים לפוסקים רבים כשאין חשש מלח סדומית מותר. ומצטט את דברי החת"ס⁵⁸ על העניין, שאומר ע"פ תשובת הרא"ש⁵⁹, כי במקום "שטעם התקנה מפורסמת וגלוי וידוע לכל... בטל הטעם בטלה התקנה ממילא", ומוסיף שם שלפ"ז אם טעם הגזירה מפורש בדברי חז"ל – זה נחשב כתקנה שתוקנה לזמן ידוע. עפ"ז גם כאן, כיון שגזרו משום הכותים והכותים עברו – בטלה הטומאה. מאידך, הרי החשש הוא שהם קוברים נפליהם בצורה לא מסודרת וקבריהם מפוזרים בכל מיני מקומות, אך כותב המשנת יוסף, שכיון שאין הגבולות של המקום ברורים – בטלה רצועה זו ברוב א"י שנחשבת טהורה.

הג"ר שמואל הלוי ואזנר שליט"א כתב לבעמ"ס משנת יוסף הרה"ג יוסף ליברמן שליט"א⁶⁰, ואמר שטומאה זו קלה; שכשם שהתירו חז"ל לכהן לצאת לחו"ל לצורך מצוה, כגון נשיאת אישה או לימוד תורה וכדו', ולא גזרו את גזירת איסור היציאה של כהן לחו"ל במקום מצוה, כך גם כאן התירו ללכת לגליל במקום מצוה או במקום כבוד הבריות, ואולי במציאות של יישוב א"י לא גזרו את גזירתם.

57 ד"ה "שרצועה של כותים".

58 בחידושו לביצה דף ה', מהדורא תניינא.

59 כלל שני אות ח'.

60 התשובה מובאת במשנת יוסף שם, עמ' קל"ה.

גם בלא סברא זו אומר הרב ואזנר שאין צריך לדין 'בטל הטעם בטלה התקנה', אלא ניתן לומר ע"פ הרמב"ם (כהסבר הכפתור ופרח, המל"מ ועוד בדבריו) שכל האיסור בתוך א"י הוא גזירה משום גזירת מדור שקברו נפליהם, אך לא חוששים מצד המתים הקבורים, וממילא ברגע שחרב המקום של הגויים אין חשש והגזירה בטלה, כדברינו לעיל.

ומוכיח הרב ואזנר ע"פ הראב"ד שהזכרנו לעיל, שאין חוששים למדור עכו"ם בעיר שחרבה. כל החשש הוא רק בבית פרטי, אך בעיר – החיות הוציאו את כל הנפלים. והחילוק בין בית לבין עיר הוא שבבית לא סומכים על חיות, ובעיר – כשהיא ביישובה – אין חיות, ולכן פחות סביר שהן אכלו את השאריות, אך בעיר חרבה החיות מצויות ולכן אין חשש טומאה. אמנם הבנה זו אינה כתירוץ הכס"מ שהזכרנו לעיל, שכן לטענתו רבנן חולקים על רשב"ג והלכה כמותם, וממילא גם מדור שחרב צריך בדיקה, ואילו לפי דבריו של הרב ואזנר הלכה כרשב"ג בעיר חרבה, ובבית פרטי הדין שונה.

ומוסיף, שאפילו לרש"י – שכותב⁶¹ ארץ העמים כפשטו – צ"ל שלא נחשבת רצועה זו כחו"ל ממש כיון שהיא בתוך התחום של קדושת א"י, וכמו שאמרו קולות בעניין חו"ל הסמוך לא"י כדלעיל ודין עיירות מובלעות – כך בנידון דידן הגזירה היתה כל עוד הכותים עליה, אך כשעזבו אין הגזירה קיימת ואין צורך להגיע לדין 'בטל הטעם בטלה הגזירה'.

ממילא יתכן להרחיב סברא זו לגבי כל גבולות עולי מצרים, שברגע שיושבים שם יהודים והערים מיושבות – יתכן שגם לדעת מי שסובר שגזירת חז"ל קיימת שלא יצאו כהנים לשם, היום התקנה בטלה, וא"כ אם גם אילת היא בתוך תחום עולי מצרים (עי' מאמרנו הראשון⁶²) גם כאן יתבטל איסור יציאת הכהנים אליה.

טומאה לאחר כיבוש בימינו

יש להוסיף לזה את דברי הרב זצ"ל בעניין⁶³. הרב נשאל בעניין ההלכה ברמב"ם⁶³:
 "וייראה לי שאם כבש מלך ישראל ארץ מצרים על פי בית דין, שהיא מותרת" – האם היא כא"י לכל דבר? והאם דווקא מלך, או גם שופט בישראל? ומביא גם את המשך דברי

61 הנ"ל, חגיגה דף כ"ה. ד"ה "רצועה".

62 משפט כהן, סי' קמ"ה.

63 הל' מלכים פרק ה', הלכה ח'.

הרמב"ם שם: "...ולא הזהירה תורה אלא לשוב לה יחידים, או לשכון בה והיא ביד גוים מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות".

וכותב שם הרב בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל: "אבל כיון שכבשה מלך ישראל ע"פ ביי"ד, בדין כיבוש רבים, אחר שכבש את א"י, שהיא מתקדשת בקדושת הארץ, ה"ה (=הרי היא) **יוצאת מטומאתה**, וסגולת הקדושה של הארץ ומצות הישיבה בה אז מגינה ומצילה מן החטא". ומוסיף הרב זצ"ל ומביא בהמשך את דברי הרמב"ם בהלכות תרומות⁶⁴, שקדושת א"י היא "הארצות שכובש אותן מלך ישראל [או שופט]⁶⁵ או נביא מדעת רוב ישראל", ושם לא הוצרך ביי"ד, ומסביר הרב ששם מדובר על "האופנים, שארץ ישראל **המושבעת לאבותינו** היא מתקדשת בהם, והמלחמה וכיבוש את ארץ ישראל נקראת מלחמת מצוה... ומלחמת מצוה א"צ עליה רשות ביי"ד", ומספיק שיהיה דעת רוב בישראל.

אילת, שהיא מושבעת לאבותינו – "ושתי גבלך מים סוף..."⁴⁹ – ונכבשה בימינו במלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר וכיבוש הארץ, ע"פ דברי הרב אין צריך רשות ביי"ד ויכולים ישראל לכבוש, ובייחוד לפי הדגשתו בהמשך ששופט יש לו בעניין זה דין מלך, וממילא בכיבוש זה **יוצאת הארץ מטומאתה**. ואמנם מפשטות דברי הרב משמע, שלא עוסק בטומאת הארץ לעניין כהנים, אלא בטומאת ארץ מצרים במובן המופשט שלה, אך לכאורה לפי כל האמור לעיל – ברגע שיש לזה דין א"י עם הכיבוש, קשה להגדיר שיש לה טומאת ארץ העמים, וגם גזירה זו פוקעת בדיוק כטומאת מצרים עצמה, ויתכן שזוהי אפילו משמעות דבריו.

לסיכום

בשו"ע נפסק⁶⁶: "כל ארץ העמים אסור לכהן ליטמא בהן". אמנם מביא שם באר הגולה⁶⁷ הערה בשם הרש"ל: "פי' בזמן שא"י היה בטהרה היה אסור לכהן לילך מא"י לח"ל", וכך מביאים השו"ע⁶⁸ והט"ז⁶⁹. ומביא שם בחידושי רע"א שלא נהגו להזהר:

64 פרק א', הלכה ב'.

65 העתקנו הדברים כפי שהובאו ברמב"ם מהדו' שבתי פרנקל. במהדו' הישנה לא הוזכר שופט, ומשום כך עלתה השאלה ביחס לדין השופט.

66 ביו"ד סי' שס"ט, סע' א'.

67 ס"ק ד'.

68 ס"ק ב'.

69 ס"ק ד'.

א. "מפני הפרנסה"; ב. "מפני שכולנו טמאי מתים" ואין ממילא משמעות להקפדה זו. אך הפתחי תשובה⁷⁰ מביא את דברי השבויי החולק מכל וכל ואומר: "הלואי שיהא כל שמעתין ברירין כדבר זה, דדין ארץ העמים נוהג בינינו אף בזה"ז דלא כדעת אחרונים שנמשכו בזה אחר דברי המהרש"ל". בסי' שע"ב⁷¹ בשו"ע נפסק, שאפשר להקל לצאת לארץ העמים לצורך תורה או נשיאת אישה וכדו'.

לכן נראה ע"פ כל הנ"ל, שמחד יש ספק בפוסקים האם צריך להקפיד על כך היום, ומאידך אם נאמר שאילת נכללת בתוך גבולות עולי מצרים כדברי הצי"א⁷² – יש מקום לומר שבגבולות עולי מצרים לא גזרו טומאה, לפי התוס', ויש המסבירים כך גם בדעת הרמב"ם, ובמיוחד שכיום באיזור זה אין מציאות של מדורי נכרים, ומעולם לא גרו בתנאי המדבר של אילת אנשים רבים שיש לחשוש לקברותיהם. נוסף את דעת הצי"א על מדבר עזה, שלמעשה יוצא ע"פ סברא זו שגם אילת טהורה, שהרי היא בגבולות הפסוק "יושתי גבלך מים סוף עד ים פלשתים וממדבר ועד הנהר"⁴⁹, וכן ע"פ הכוזרי⁵⁰ הנזכר לעיל. בתוספת לדין שהזכרנו לעיל, שגם חו"ל המחובר לא"י ברצף וללא הפסק – אין בו טומאת אוויר והמקום בחזקת שאין בו קברים.

ובצירוף דברי הרב זצ"ל דלעיל במשפט כהן על כיבוש הארץ במלחמת מצוה כדהיום, והרב ליברמן שבטל הטעם בא"י, וע"פ דברי הרב ואזנר שהותר מצד מצות יישוב א"י או מטעם הרמב"ם שלא גוזרים בא"י רק מצד מדור שבטל – היה נראה בפשטות להתיר לכהנים.

לענ"ד יש להביא סברה נוספת: כל עיקר גזירתם של חז"ל היתה משום יישוב הארץ, וכך לגבי אווירה של חו"ל כדברי התוס' בנזיר⁴, וא"כ בטומאת גוש ראינו שגבולות עולי בבל היו טהורים למרות הגלות, ובייחוד שאחר הגלות הארוכה שעברנו, גם גבולות עולי בבל טמאים לכאורה. ואמנם הזכרנו את דעת הרש"ל, שדין איסור יציאה לחו"ל הוא רק כשא"י היתה בטהרה וממילא אין כל חשש ביציאה לחו"ל, אך אם נסבור שא"י טהורה – מדוע נחלק בין גבולות עולי בבל לעולי מצרים? הבנה זו הרי נובעת מכך שבא"י לא חששו כל כך לקברי עכו"ם, וודאי שבמקומות שלא היו ערי עכו"ם באופן קבוע – יש פחות חשש לגושה, ואם יש חשש זה רק למדור ואילו ברגע שהמדור לא קיים אין כל חשש.

70 ס"ק ה'.

71 סע' א'.

72 הזכרנו במאמרנו הראשון באריכות.

והוסיף לי הרב דניאל מילר שליט"א סברא נוספת, והיא שלא מצאנו בהלכה גדר של איסור מגורי כהן בחו"ל, בניגוד לבית הקברות – שהיינו אומרים לכהן לצאת גם אם כבר נטמא שם. הסיבה לכך היא, שכל עיקר הדין הוא מצד יישוב א"י, וכמו שבגדר מצות יישוב הארץ מי שגר בחו"ל מצוה עליו לעלות אך אינו עובר על איסור, בניגוד למי שיוצא מהארץ שעובר על איסור ביציאתו⁷³, כך גם כהן – עדיף שיגור בא"י, ואינו עובר על איסור כשגר בחו"ל, אך אם יוצא מהארץ מוסיף על עצמו טומאה. רואים שכל עניין המצוה הוא מצד יישוב הארץ, וכיון שביררנו שיש מצות יישוב הארץ באילת – ממילא גם אין איסור הגעת כהנים אליה.

מכל האמור לעיל היה נראה, שמשום הרחבת ההתיישבות בא"י, חיזוקה וביסוסה, שבין היתר תלויים במגורי כהנים גם באילת וגם בביקורי כל ישראל באילת, כולל כהנים – שודאי גם לדעות שיש בזה צד איסור – היו חז"ל מתירים זאת, כדברי המשנת יוסף, שבטל הטעם בטלה הגזירה.

כמובן, למעשה – כיון שלא מצאתי תשובות של גדולי ישראל על כך באופן מפורש, יש להעלות את הסוגיה על שולחנם של מלכים ומאן מלכי רבנן, וככל אשר יורו נעשה.

73 הל' מלכים פרק ה', הלכה ט'.

"כביתו במדבר"¹

לדמותו של יואב בן צרויה²

מוטי סימפסון

לפני מותו, מוסר דוד המלך לבנו שלמה צוואה המורכבת משני חלקים. החלק הראשון מדבר בפירוט על חובת ההליכה בדרכי ה' ומצוותיו, שהיא הסגולה והנוסחה למלכות ישראלית יציבה ושלימה. החלק השני כולל בתוכו שלושה ציוויים: הריגת יואב בן צרויה, הריגת שמעי בן גרא ותגמול ברזילי הגלעדי. חלק זה עוסק במה שעלול להיראות לעין שטחית כ'חיסול חשבונות', ובודאי איננו כזה, כי אם המשכו הישיר של החלק הראשון³ – גם הוא מטרתו ביסוס הממלכה ומלכותו של שלמה⁴.

הציווי הראשון מבין השלושה שנועדו לחזק ולבסס את מלכות שלמה, הוא ענישת יואב בן צרויה שר צבא דוד: "וְגַם אֶתְּהָ יַדְעֶתָ אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה לִי יוֹאָב בֶּן-צְרוּיָה, אֲשֶׁר עָשָׂה לְשֵׁנֵי-שָׂרֵי צְבָאוֹת יִשְׂרָאֵל לְאַבְנֵר בֶּן-נֵר וְלַעֲמִשָּׂא בֶן-יֵתֵר וְנִיהַרְגֶם, וְנִשְׂסֶם דָּמֵי-מַלְחָמָה בְּשָׁלֹם, וַיִּתֵּן דָּמֵי מַלְחָמָה בְּחֶגְרָתוֹ אֲשֶׁר בְּמִתְנָיו, וּבְנִינְעָלוֹ אֲשֶׁר בְּרַגְלָיו. וְעָשִׂיתָ כְּחֻמְתֶּךָ, וְלֹא-תוֹרַד שִׁיבְתוּ בְּשָׁלֹם וְשָׁלוֹם"⁵. מפשט הדברים משמע שדוד כועס על יואב בעקבות הריגת אבנר בן נר – שר צבא שאול, ועמשא בן יתר – שר צבא יהודה (אבשלום, ולאחר מכן דוד). דוד גוזר על יואב מיתה⁶ בעקבות שני מאורעות אלה, ומטיל על שלמה בנו להוציא אל הפועל את העונש.

1 מלכים א' ב', ל"ד.

2 המאמר וכל ענייניו התבררו אצלי תוך כדי לימוד ספר שמואל עם תלמידותיי היקרות בת"ת "אורות ישראל" אילת, ה'תשס"ה. "מכל מלמדי השכלתי, ומתלמידי יותר מכולם". ב"ה שזכיתי.

3 הוא פותח ב-ו' החיבור: "וְגַם אֶתְּהָ יַדְעֶתָ..." (מלכים א' ב', ה').

4 ראה לדבר: אחרי ששלמה משלים את האחרונה שבין שלוש המטלות – הריגת שמעי בן גרא – כותב הנביא: "והממלכה נכונה בידי שלמה" (מלכים א' ב', מ"ו). מכאן, שמעשים אלו היו השלמה להוראה ללכת בדרכי ה', שהיא הבסיס ליציבות הממלכה.

5 מלכים א' ב', ה'-ו'.

6 "ולא תורד שיבתו – רצה לומר... וראה שלא ירד לקבר בשלום במיתת עצמו" (מצודת דוד שם, ו').

ציווי זה של דוד לבנו מעורר תמיהות רבות בעיון ראשוני:

א. משמע מהכתובים, שדוד רוצה להעניש את יואב על רציחות שלכאורה ביצע.

מדוע, אם כן, נמנע הוא עצמו מלדון את יואב כרוצח ולהענישו?

ב. דוד משתמש בביטוי "אשר עשה לי", המייחס להאשמות נימה אישית.

הפרשנים⁷ מסבירים על דרך הפשט, שמעשי ההרג של יואב השפיעו ישירות על דוד המלך, בכך שעוררו את זעם העם עליו, בחושבם שיואב פעל בפקודת מלכו, או בכך שפגעו בתוכניותיו של דוד הקשורות לעמשא ואבנר. אולם ישנם פרשנים⁸ המעמיקים ומסבירים שדוד רומז על הריגת אבשלום בנו בידי יואב, ומוסיף זאת לרשימת ההאשמות. על פי זה, לא ברור מדוע לא אומר זאת דוד במפורש, כמו שמנה ופירש את הריגת אבנר ועמשא.

ג. הפירוש השני מובא ברש"י, ונראה שתום משהו: "שהראה הספר ששלח דוד

ביד אוריה". פירוש זה קצת לא ברור – האם על כך שיואב גילה את סודו של דוד בהריגת אוריה החיתי הוא ראוי למיתה? מקור הפירוש הוא במדרש⁹: "...מה עשה לו: את מוצא בשעה שכתב דוד ליואב¹⁰ 'הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחריו ונָקָה ומת', ועשה כן ונהרג. נתקבצו כל ראשי החיילים על יואב להרגו, שהיה (אוריה החיתי) ראש הגיבורים... הראה להם יואב את הכתב. לפיכך כתיב 'את אשר עשה לי יואב בן צרויה'". הדבר נראה כעת עוד פחות ברור; יואב נהג כהלכה לחלוטין! הוא מילא את ציווי המלך, וכדי להינצל מזעם העם נתלה באילן גבוה – איגרת המלך. יתכן שהיה עליו להשתדל יותר לשמור על סודו של המלך, אך להתחייב עונש מוות בשל כך?! הכיצד?! ומדוע מצטט רש"י רק את המילים הספציפיות הללו, שמשמעותן שיואב נהג לחלוטין לא כשורה? זה מוציא את המשפט מהקשרו המקורי במדרש, שלמעשה איננו כה חמור, לכאורה? ושוב – מדוע לא הזכיר דוד את מעשהו זה של יואב בן צרויה בפירוש? אולי בגלל שבאמת איננו כה חמור ואיננו מצדיק עונש מוות? אז מהי, אם כן, תביעתו וטענתו של דוד המלך? מה כ"כ חשוב לרמוז עליה דווקא כאן בין שלושת ציוויי הצוואה?

7 מצודת דוד, רד"ק.

8 רד"ק, מלב"ם.

9 תנחומא מסעי י"ב, במדבר רבה כ"ג.

10 שמואל ב' י"א, ט"ו.

הריגת אבנר ועמשא

יואב לא היה רוצח מהיר חימה וחסר רחמים, חס וחלילה. יואב היה מגדולי דורו. "את מוצא שיואב היה ראש סנהדרין, שנאמר: 'ואלה שמות הגבורים אשר לדוד ישב בְּשִׁבְתָּ תַחֲכַמְנִי (ראש השלש)'¹¹ – זה יואב"¹². יואב לא היה קם והורג את אבנר ועמשא על פי איזושהי גחמה פרטית; אם בכל זאת הרגם יואב, הרי שהיו שיקולים אמיתיים מאחורי מעשים אלו.

בעיון ראשוני במפרשים ובמדרשים נראה כי שתי ההריגות, של אבנר בן נר ושל עמשא, היו מוצדקות לחלוטין מצד הדין.

אבנר בן נר היה שר צבא ישראל הראשון – שר הצבא של שאול מלך ישראל משיח ה'. הוא יצא ולחם את מלחמות ישראל בתקופת שאול, והמשיך לארגן ולנהל את מלכות בית שאול אחרי מותו. הוא העביר את איש בִּשְׁת בן שאול למחניים, והמליכו על כל ישראל. הוא נאבק על המשכיותה של שושלת שאול במשך כשנתיים – תקופת מלכות איש בִּשְׁת – עד שהתעמת עם איש בִּשְׁת ונשבע "להעביר הממלכה מבית שאול, ולהקים את כסא דוד על ישראל ועל יהודה מדן ועד באר שבע"¹³. הוא פונה אל דוד ומציע לכרות עמו ברית. שיקוליו של אבנר אינם רלוונטיים כ"כ לדיונו; מה שמשנה הוא, שדוד מחליט לכרות עמו ברית. אבנר מחזר אחרי זקני ישראל ובנימין ומטה לבם אחרי דוד, ודוד מזמין אותו לירושלים, שם הוא עורך לכבודו משתה – דוד מקבל את אבנר בכבוד ובאמון מוחלט.

אחרי שאבנר עוזב את חברון, מגיע יואב מהמלחמה. הוא שומע על כריתת הברית בין דוד לאבנר, פונה אל דוד ומוכיחו: "מה עשית... ידעת את אבנר בן נר כי לפתותך בא, ולדעת את מוצְאָךְ ואת מוצְאָךְ..."¹⁴. יואב איננו מאמין כלל באבנר.

ללא ידיעת דוד, שולח יואב מלאכים אל אבנר ומשיבו חברונה. חז"ל דורשים כאן דרשה שאינה משתמעת לשתי פנים¹⁵: "וויטהו יואב אל תוך השער לדבר אתו בְּשָׁלִי, [ויכהו שם החֲמֹשׁ וימת בדם עשהאל אחיו]"¹⁶ – שדנו דין סנהדרין. א"ל: מ"ט קטלתיה לעשאל? (אמר לו): עשאל רודף היה! (אמר לו): היה לך להצילו באחד מאיבריו! (אמר

11 שם כ"ג, ח'.

12 תנחומא דברים ג'.

13 שמואל ב' ג', י'.

14 שם, כ"ה.

15 סנהדרין דף מ"ט.

16 שמואל ב' ג', כ"ז.

לו): לא יכילי ליה. (אמר לו): השתא בדופן חמישית כוונת ליה, באחד מאיבריו לא יכלת ליה?!". פשט הפסוקים מלמדנו, שיואב הרג את אבנר כעונש על מות עשהאל אחיו, וחז"ל מעמיקים ומבארים שדנו בדין סנהדרין כרוצח. מהשילוב של טענת יואב כלפי אבנר בפני דוד, והנימוק שמואב לאחר מכן שהרגו כרוצח, נראה בבירור, שיואב הרג את אבנר מכיון שלא האמין בתום כוונותיו כלפי מלך ישראל, וההצדקה ההלכתית להריגה היתה רציחת עשהאל אחיו. א"כ ההריגה היתה על דרך דין הסנהדרין, כפי שהיו הם דנים ע"פ התורה. יותר מכך – שלמה המלך, שדן את יואב לפני מותו, הודה לו על פסק דינו זה ולא סתר אותו.

אצל עמשא הדבר מאוד דומה. דוד מחליט אחרי מות אבשלום למנות את עמשא, שהיה שר צבאו של אבשלום, לשר צבא ישראל במקום יואב¹⁷. הוא מצווה את עמשא לגייס את כל ישראל כדי לעצור את מרד שבע בן בכרי, ולשוב עמם תוך שלושה ימים. עמשא יוצא לדרך ולא שב אחרי שלושת הימים¹⁸, ובמקומו יוצאים אבישי ויואב בראש החיילים שנמצאו עם דוד המלך. בדרך הם פוגשים את עמשא בחזרתו, שם יואב תופסו והורגו בעורמה. גם כאן חז"ל מעמיקים את נקודת המבט שלנו, ומסבירים לנו שיואב הרגו כמורד במלכות¹⁵; יואב, שראה את עמשא מתעכב בעזרה למלך דוד, מבין מכך שנאמנותו של עמשא איננה לדוד והוא מנסה להזיק למלך, הוא רואה בו מורד במלכות והורג אותו כדין מורד.

שתי ההריגות האלו נראות מוצדקות מאוד מצידו של יואב. ליואב ברור בשני המקרים, שצרה גדולה עלולה להתרגש על המלך בעקבות השותפויות שניסה ליצור. הוא הורג את אבנר ואת עמשא, כאשר בשתי הפעמים השיקולים הינם הלכתיים 'נקיים' – זה כרוצח הנידון בסנהדרין וזה כמורד במלכות.

למרות הנראה לעינינו, ולמרות המשתמע מחז"ל – שהכל נעשה על פי דין – דוד לא מקבל את הדברים; הוא מקלל את יואב קללה נמרצת בעקבות הריגת אבנר¹⁹, ודורש את נקמת דמיו של עמשא בצוואתו לשלמה.

מכאן נראה בבירור שהויכוח איננו הלכתי-טכני, אלא עמוק הרבה יותר במהותו, אך עדיין קשה לאבחן ולהגדיר במדויק מהי טענת דוד המלך.

17 שם י"ט, י"ד.

18 שם כ', ה'ו'.

19 שם ג', כ"ט.

הריגת אבשלום

ההאשמה על הריגת אבשלום נאמרת, כמו שראינו, ברמז – "אשר עשה לי". העובדה שההאשמה לא נאמרת במפורש מעידה לנו כאלף עדים, שזו האשמה שאינה מצדיקה תביעת עונש מוות; היינו, היא אינה מוצקה כמו תביעות העונש על הריגת אבנר ועמשא, ובכל זאת דוד מזכיר אותה. ממאורע זה, המבליט שישנו הבדל מהותי בין מעשיו ומניעיו של דוד לבין אלה של יואב, אפשר לנסות וללמוד על יסוד אותו הבדל שביניהם.

אבשלום – בנו השלישי של דוד – מרד באביו והשתלט בערמה על כסא מלכות ישראל. לפני צאת דוד ונאמניו למלחמה מול אבשלום וצבאו, ציווה דוד לעיני כל ישראל את מפקדי צבאו – יואב בן צוריה, אבישי אחיו ואיתי הגיתי – וביקש: "לאט לי לנער לאבשלום"²⁰ ("אם יקרא לפניכם במלחמה – חמלו עליו"²¹).

יואב, ששומע את הציווי, לא ציית. יותר מכך – למרות שהתרה בו האיש המגיד, שדוד ציווה לשמור על הנער אבשלום, הוא התעקש, ובעצמו הלך והרג את אבשלום²².

אין ספק שלהיטותו של יואב להרוג את אבשלום בניגוד לציוויו של דוד המלך מעוררת תמיהה גדולה. אך גדולה יותר, לטעמי, היא התמיהה על עצם ציוויו ובקשתו של דוד – "לאט לי לנער לאבשלום". ראשית, הלשון אינה ברורה – האם זו הוראה ברורה ומוחלטת לא לפגוע בנער או שמא בקשה? הביטוי "לאט לי" לא מבהיר את העניין. ושנית, מדוע לא לפגוע בו, והרי הוא מורד במלכות!?

פרשנים אחדים²³ מסבירים, שהבקשה היתה בקשת רחמים של אב על בנו; כך גם נראה מן האבל בו שוקע המלך אחרי הריגת בנו²⁴, ומן הביטוי עליו חוזר המלך מספר פעמים בזעקה – "בני אבשלום". אחרים²⁵ מעמיקים ומסבירים שדוד תלה בעצמו את

20 שם י"ח, ה'.

21 רש"י שם.

22 שמואל ב' י"ח, י"ד. בפרקי דרבי אליעזר (פרק נ"ג) הוסיפו חז"ל והראו את "להיטותו" של יואב להרוג את אבשלום: "רבי אליעזר אומר: בא וראה ישרותו ותומתו של אותו האיש (המודיע על לכידת אבשלום בענפי האלה), שאמר ליואב: אם תתן אלף כסף, איני עובר על מצות המלך אשר צוה, שנאמר: "ולו אנכי שוקל על כפי אלף כסף...". אמר לו (יואב): בבקשה ממך הראיני אותו המקום שאבשלום תלוי בו, ולא קבל עליו. התחיל כורע ומשתחוה (!)... ולקח אותו בזרועו והראה לו (את המקום שאבשלום תלוי בו)".

23 רד"ק, מצודות.

24 שמואל ב' י"ט, א'-ה'.

25 רלב"ג, מלבי"ם.

מעשי אבשלום, והסבירים כעונש על מעשה בת-שבע. הסברים אלו עדיין משאירים אותנו מעט קצרי הבנה; האם עונשו של אבשלום, המגיע לו ע"פ דין תורה, צריך להיות קל יותר בגלל היותו בן המלך, או בגלל שמעשיו קשורים לעונש דוד? הוא הרי בחר לעשות זאת מרצונו הוא!

גם אם כן נסתפק בהסברים אלו, עדיין לא מובן מדוע כה חרה אף דוד ביואב עד שדרש את מותו, והרי יואב נהג כדין והרג את מי שמרד במלך!

נראה לי, שעלינו לנסות ולברר תחילה, מה הסתתר מאחורי בקשת דוד המלך על בנו.

"מלך בְּיָפוֹ תחזינה עיניך"²⁶

בתחילת סיפור המרד מתאר הנביא את דמותו ותוארו של אבשלום²⁷:
 "וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד, מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום". תיאור יופי בתורה הינו פריבילגיה די נדירה, המופיעה לרוב אצל אישים מאוד יסודיים במהלך ההסתוריה הישראלית: האימהות, בת שבע – אם שלמה, ואסתר – מן העבר הנשי, ולעומתן – שאול, דוד ואבשלום בעזרת הגברים. התורה לא זקוקה לתיאורי היופי כדי להעצים את הסיפורת המקראית, היופי המקראי איננו מבטא משהו חיצוני, אלא הוא בא לבאר את גדולתו של מושא התיאור – "חכמת אדם תאיר פניו"²⁸; התורה מתארת את היופי האידיאלי שמהווה ביטוי וגילוי ליופיה של הנשמה.

"...שבאמת כל היופי שבעולמים הוא רק התגלות מצערה מיפיה של הנשמה, שהיופי החיצוני הוא רק גורם, שיוצא מן הכח אל הפועל, מן הסתום אל הגילוי, יפיה הנהדר של נשמת האדם, הנחצבת ממקור התפארת"²⁹.

התורה משתמשת בתיאור היופי כדי לתאר לנו הופעת נשמה מיוחדת וכוללת. הופעה זו תלויה כמובן במעשיו של האדם – היאפשר את הגילוי העצום או יחנוק אותו.

תיאורי תואר, דמות ויופי המיוחסים לדמויות גבריות בתורה, באים לבטא בד"כ כוחות מלכות בולטים, "מלך בְּיָפוֹ תחזינה עיניך"²⁶. כך מצאנו אצל שאול המלך – "משכמו

26 ישעיהו ל"ג, י"ז.

27 שמואל ב' י"ד, כ"ה.

28 קהלת ח', א'.

29 שמונה קבצים ח', סע' נ"ה.

ומעלה גבה מכל העם³⁰; אצל דוד המלך – "והוא אדמוני עם יפה עינים וטוב ראיי"³¹; [על דרך השלילה – אצל אליאב אחי דוד, שחשב שמואל להמליכו כשראהו, וה' אמר לו "אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו... כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב"³²]], וכך אנו מוצאים באבשלום. "ת"ר חמשה נבראו מעין דוגמא של מעלה וכולן לקו בהן, שמשון בכחו שאול בצוארו **אבשלום בשערו** צדקיה בעיניו אסא ברגליו"³³. השוואת שערו של אבשלום, שהיה עיקר יופיו, ל"מעין דוגמא של מעלה", מלמדתנו, שבאבשלום היו טמונים כוחות אדירים, כוחות מלכות גדולים מאוד, שרק בעזרתם הצליח כ"כ בתוכניתו להטות אליו את לב העם ולהשתלט על כס המלכות. אכן, כמו שמשמע מהנאמר, אצל אבשלום – מעשיו גרמו; אבשלום השחית את כוחותיו האדירים בהריסת שלטון דוד ומלכותו, והפך כוחות חיים אדירים לכוחות הרס.

כ'לב באיברים'

דוד הוא מלך ישראל, אבי אבות מלכי בית דוד ומלך המשיח – גדול המלכים. עניינו של מלך בכלל, ובעם ישראל בפרט, הוא יצירת גוף לאומי כללי המורכב מכל פרטי האומה, המסודרים לפי כוחותיהם – כל אחד במקומו המתאים לו. מלך נמדד ביכולתו לזהות את הכוחות הספציפיים שבכל פרט ופרט באומה ולסדרם במקומם המתאים באופן שיווצר אורגניזם אחד אדיר, שמתפתח מתוך מגוון הכוחות שבו, ולא מדכא אותם. כאמור, דבר זה נכון בכל אומה, ובודאי – ולהבדיל אלף אלפי הבדלות – באומה הישראלית. מלך אידיאלי בישראל הוא אדם בעל נשמה מרכזית, שבכוחה לאחד את כל האומה, מתוך שכל נטיות החיים וכשרונותיהם כלולים בו; הוא מזהה את הכוחות הפרטיים בכל אחת ואחת מהנפשות הישראליות, ומסדרן באופן שיבטאו את הביטוי העליון של כנסת ישראל במציאות, הוא פועל באומה כלב באיברים. זו היתה ענקיותו של דוד המלך.

הרב טאו³⁴ מאריך להסביר עניין זה, ומתמקד מתוך כך בדוד המלך ויחסו לבניו. הרב מסביר, שדוד זיהה בשלושת בניו הסוררים – אמנון, אבשלום ואדוניה – את הכוחות הנשמתיים המיוחדים להם, וראה שכוחות אלה עשויים להיות גורמים מהותיים

30 שמואל א' ט', ב'.

31 שם ט"ז, י"ב.

32 שם, ז' – תודה ליוחאי קפלן שהפנה את תשומת לבי למקור זה.

33 סוטה דף י'.

34 לאמונת עתנו ב', "הישר כדוד", פרקים ט'-י"א.

ומרכזיים בבניין הממלכה הישראלית המתפתחת. לכן, הוא "לא עצבו" ³⁵ מעולם. הוא ניסה לתת להם להגיע בעצמם, במהלך של תשובה, למקומם האמיתי והבריא בתוך האומה, שממנו יגדלו ויצמיחו ישועה ותועלת עצומה לעם. שלושתם סרחו, ובכל זאת המשיך דוד המלך לתת בהם אמון, הוא בראייתו המלכותית-ממלכתית ראה לעומקם וזיהה את תוכנם האמיתי שעוד לא נגלה. מכאן נבעה בקשתו "לאט לי לנער לאבשלום"; זוהי בקשה המתייחסת "לי" – לדוד כמלך ישראל, שהוא בעל תפיסה מעמיקה בנפשות הישראליות הפרטיות, ואיננה עומדת במבחן הראייה החיצונית של מי שאיננו מלך. דוד המלך זיהה וראה באבשלום את יפיותו, מעבר למעטה השיער שגידל, וידע מה טמון בו באמת. ומסיבה זאת, נראה לי, דוד המלך משתמש במונח "נער", כאומר שמעשיו של אבשלום נובעים מ"נערותו" – חוסר בשלותו וחוסר הבנתו לגבי הדרך הנכונה בה יביא את הכוחות האדירים שבו לביטויים האמיתיים והמלא במסגרת מלכות דוד. דוד קיווה והאמין שזה עניין של זמן ובגרות, ובבוא העת יהיה אבשלום חלק מרכזי ובונה בתוך מארג המלכות של בית דוד – ולא דווקא כמלך.

נקודת ראייה פרטית מול תפיסה ממלכתית

וזאת היתה טעותו של יואב. יואב בן צרויה היה כל כולו קודש קדשים לעם ישראל ולהגנתו, כשהדבר היסודי והמרכזי בעניין זה הוא השמירה על מלך ישראל ומלכות ישראל – לב האומה הישראלית. יואב זיהה בעיני הלוחם והמגן שבו סכנה ברורה ומיידית למלך ישראל – אבשלום. יואב כבר נתן בעבר אמון באבשלום, ואפילו ניסה לעזור לו ³⁶, וזה השיב לו מנה אחת אפיים, וכבר אז זיהה יואב באבשלום את הבוגדנות והתכנות שבו. אחרי שהמרד כבר בוצע ודוד המלך נושל, זמנית, מכיסאו – יואב הגיע למסקנה הדי-מתבקשת, שאבשלום הוא גורם מתסיס שחובה להרסו – מורד במלכות, שאם יישאר בחיים, הוא עתיד לחזור ולמרוד ולחזור ולהרוס, ולכן לא היסס לרגע לפני שהרג את אבשלום. יואב שכח דבר אחד מרכזי – אין עיניו כעיני דוד מלך ישראל, ואין ראייתו – רחבה ככל שתהיה – מסוגלת לחדור לעומק הנפש הישראלית כראיית דוד מלך ישראל. בזה טעה יואב. הוא חשב שדוד איננו רואה נכוחה את אופיו האמיתי של אבשלום, ושהוא

³⁵ "ולא עצבו אביו מימיו" – מל"א א', ו'.

³⁶ שמואל ב' י"ד.

טועה בכך שרצה להעניק לאבשלום הזדמנות נוספת; הוא חלק על דעת מלכו, ופסק דין כפי הנראה לו לנכון למראית עיניו הוא.

לעניין זה רמז דוד באומרו "אשר עשה לי"; לא היתה כאן מרידה במלך מצד יואב, ודאי שלא מכוונת. יואב הרג את אבשלום מתוך דאגה עמוקה לשלום מלכו, ונהג ע"פ דין, וע"כ דוד לא מזכיר זאת במפורש בצוואתו לשלמה בנו. דוד משתמש במילה "לי" בהתאמה לבקשה שביקש "לאט לי לנער אבשלום"; כמו ששם הבקשה נבעה מהיותו מלך בעל ראייה ממלכתית מעמיקה ומדויקת, ומתוך כך אמר "לי", והדגיש את עובדת היותו הוא – מלך ישראל – המבקש, כך כאן ההאשמה היא פגיעה במלך – פגיעה בנפש שהיתה יכולה להיות אושיה מרכזית במלכות דוד ובפיתוח עם ישראל וממלכתו בארצו. **על יואב היה לדעת את מקומו וסגולתו לעומת מלכו, ולפעול בהתאם לכך.**

ממילא, באנו לראייה בהירה יותר אודות חטא יואב בהריגת אבנר ועמשא.

בשתי התקופות הללו ראה דוד כערך עליון את השבת האחדות באומה כולה. בזמן אבנר, העם היה עדיין בתהליך הסתגלות למלכות אחת תחת שלטון דוד, אחרי שבע שנים של מלכות מפוצלת. בזמן עמשא ג"כ היה המצב דומה – מרד אבשלום חשף, שהעם עוד לא הפנים לחלוטין את מוחלטות וסופיות מלכות דוד. אחרי המרד, כשהעם בא לקראת דוד להחזירו לירושלים, מתגלה הקרע במלוא עוצמתו, כשבע בן בכרי מכריז "אין לנו חלק בדוד, ולא נחלה לנו בבן ישי"³⁷. דוד מודע להכרח להחזיר את לב העם אליו – בתקופה זו כמו בתקופת אבנר, וזאת מכיון שאין מלך מולך אם אין לב העם עליו להמליכו. בשני האישים – אבנר ועמשא – דוד הבין את חשיבות היותם לציודו, ואכן שניהם השיבו את לב העם אליו, עד שיואב הרגם. בשני המקרים יואב התערב בהחלטותיו של דוד המלך שהתקבלו מתוך שיקול דעת מלכותי-ממלכתי, ופגע במגמה אותה ניסה דוד המלך ליצור, ועל כך כעסו הגדול של דוד. מסיבה זו, את ההאשמות על הריגת אבנר ועמשא הוא מטיח ביואב בצורה גלויה, מה שלא עשה על אודות אבשלום – שנהרג כדין. לעומת אבשלום ובניגוד לו, אבנר ועמשא לא הוגדרו מורדים במלכות בעקבות מעשיהם: אבנר היה שר צבא שאול, שהיה משיח ה' כדוד, ונשאר שר צבא בן שאול מתוך שיקול דעת תורני-הלכתי³⁸. עמשא מונה בידי מי שהיה מלך ישראל – אבשלום – לשר צבאו³⁹,

37 שמואל ב' כ', א'.

38 "מקרא היה דורש, שעתידין שני מלכים לעמוד מבנימין, שאמר לו הקב"ה ליעקב: ומלכים מחלצין יצאו, וכבר נולדו כל בניו חוץ מבנימין" (רש"י על שמואל ב' ב', ח').

39 שמואל ב' י"ז, כ"ה.

והוא לא היה יוזם המרד ומנהיגו. כיון שכך, לא היתה שום סיבה הלכתית-דינית נראית לעין להורגם. יואב לא סמך על שניהם, כאמור, ופחד שהם יחתרו תחת מלכו, ולכן מצא צידוקים הלכתיים להרגם – את אבנר כרוצח עשהאל, ואת עמשא כמורד במלכות, על שהתעכב במילוי ציווי דוד לאיסוף הצבא. לכן מאשים דוד בגלוי את יואב על הריגת שני אישים אלו; לא מתוך כך שיואב רצח אותם ללא הצדקה ובדם קר, ח"ו, אלא מתוך אותו הדבר אליו התכוון באומרו "לי", ברומזו על דבר אבשלום – התערבות בשיקול הדעת הממלכתי של מלך ישראל, ופגיעה בתהליך ביסוס מלכות ישראל. מעשיו של יואב היו פגיעה חמורה בהעמדת מלכות ישראל על כנה.

דוד לא ראה בכך הצדקה להריגת יואב, ולכן לא הרגו בעצמו. יואב לא מרד בו, ההיפך הוא הנכון – יואב פעל מתוך שיקולי הגנה ושמירה על מלך ישראל. אלא שדוד ידע, שיואב עלול – מתוך נטייתו זו של לקיחת אחריות היכן שהוא לא מיועד ועשוי לשאתה – לעשות זאת גם לשלמה הרך בשנים⁴⁰ ולפגוע במלכותו. לכן, דוד מזכיר עניין זה של הריגת אבשלום בצוואתו – זה עניין עקרוני ובסיסי לשמירת יציבות מלכות שלמה, אך עושה זאת רק ברמז – אין במעשה זה מצד עצמו עילה להרוג את יואב, שפעל מצד הדין.

"צדקים וטבים ממנו"⁴¹ – אכין ורקין

אחרי כל האמור, אפשר לנסות ולהסביר את דברי רש"י הנראים סתומים למדי.

רש"י, כאמור בהתחלה, מסביר את הביטוי "לי": "שהראה הספר ששלח דוד ביד אוריה"; במדרש זה, שהבאנו בהרחבה לעיל, חז"ל – בניגוד לנראה בעין שטחית – מותחים ביקורת גלויה מאוד על יואב. הביקורת איננה על מסירת סודו של דוד המלך, זו איננה עילה לביקורת כה נוקבת מפי דוד בצוואתו לפני מותו. הביקורת מתייחסת בדיוק למה שהסברנו מקודם.

המדרש מתאר את דביקותו המלאה של יואב בן צרויה בהוראה שקיבל מדוד המלך לשלוח את אוריה החיתי אל פני המלחמה ולוודא שיהרג. אינני יודע כמה מהסיפור המלא ידע יואב, אך מה שברור הוא, שהוא לא היסס לבצע את הפקודה, וכשלוחמי דוד

40 מלכים א' ג', ז' – עיי' ברש"י על המקום.

41 מלכים א' ב', ל"ב.

התנפלו עליו בחמת זעם, מיהר לגבות עצמו במסמך חתום בידי המלך המורה לו לבצע מה שעשה.

שלמה, בהסברו לבניהו בן יהוידע את הנימוק והדחיפות שבהריגת יואב, משתמש בביטוי "אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו"⁴¹. הגמרא¹⁵ מביאה הסבר מעניין ומאיר לקביעה שהם צדיקים וטובים מיואב: "והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו, טובים – שהיו דורשין אכין ורקין והוא לא דרש, צדיקים – שהן בפה ולא עשו והוא באיגרת עשה". גמרא זו מספרת לנו שבחם של אבנר ועמשא, ואומרת ששניהם נצטוו לבצע משהו ולא קיימו אותו בדרשם "אכין ורקין". מהם אותם "אכין ורקין" שנדרשו? מסבירה הגמרא¹⁵: "כתיב⁴²: 'כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת'. יכול אפילו לדברי תורה? תלמוד לומר: 'רק חזק ואמץ'". ומהם המעשים שנצטוו ולא עשו? לגבי עמשא מפרטת הגמרא¹⁵: "...כתיב: 'ויאמר המלך לעמשא הזעק לי את איש יהודה שלשת ימים וגוי וילך עמשא להזעיק את יהודה ויחר וגו'⁴³. אמר ליה (שלמה): עמשא אכין ורקין דרש, אשכחינהו דפתיח להו במסכתא ("שמצאן שהיו עסוקין במסכת ולא רצה לבטלן... שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו" – רש"י); אמר: כתיב 'כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת', יכול אפילו לדברי תורה? תלמוד לומר: 'רק חזק ואמץ'". אודות אבנר מסביר המדרש⁴⁴: "'ויאמר המלך לרצים הנצבים עליו⁴⁵ לפגוע בהם, ולא שמעו לו. זה שאמר הכתוב: 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'⁴⁶ – זה אבנר, שלא הניחו לפגוע בכהנים, שנאמר⁴⁵: 'ולא אבו עבדי המלך...'. את החלטתו זו קיבל אבנר על סמך דרישת "אכין ורקין". גמרא זו ומדרש זה טומנים בחובם אמירה מופלאה ונוקבת עד תהום.

אבנר ועמשא לימדו אותנו פרק בציות להוראת מלך. הם חידשו את מדרש ההלכה הקובע, שהמילה "רק" ממעטת מהדין "כל איש אשר ימרה את פיך... יומת", את מי שממרה את פי המלך, כדי לא לעבור על דברי תורה. הם דרשו "אכין ורקין". ובכן מה, יואב שלא דרש "אכין ורקין" ראוי לגנאי?! ראש הסנהדרין של אותו הדור מגיע לקביעה ההלכתית, שאין לערער על ציווי המלך במקרה פרטי – למרות גבוליותו ההלכתית – והוא

42 יהושע א', י"ח.

43 שמואל ב' כ', ד'-ה'.

44 מדרש תהלים מזמור נ"ב.

45 שמואל א' כ"ב, י"ז.

46 קהלת ח', ה'.

נדרש לגנאי?! על מה ולמה? ברור שיואב לא התעלם בהפגנתיות מהלכה זו אלא שקל והכריע לצד אחר!

הביקורת שמטיח שלמה ביואב איננה על פסק נקודתי זה בו החליט לא לדרוש "אכין ורקין"; שלמה, כאמור, מעלה אל מול פני יואב האשמה חמורה. יואב הרשה לעצמו לדון דין בעניין אבנר ועמשא ולהרגם, בהניחו שדוד המלך טועה בשיקול דעתו, והוא איננו רואה את הסכנה הנשקפת לו מאישים אלה. יואב לא לקח בחשבון, שאת מה שדוד המלך רואה משם – מגובה נשמתו התמציתית הכוללת ומכנסת בתוכה את כל כוחות האומה, הוא – יואב – לא מסוגל לראות מכאן. הוא התערב במהלך, שנוצר מתוך ראייה ממלכתית מקיפה וכוללת, שינה אותו והזיק למלך ולבניין המלכות. שלמה מציג ליואב את הדרך ה**יחידה** הנכונה והמותרת הלכתית, להתערבות בשיקולי מלך. לכן הוא רומז על מעשה שאול וכהני ה', שבו הרשו לעצמם עמשא ואבנר להתערב בשיקולי מלכות, למרות קוצר וקוטן ראייתם היחסית, וזאת על סמך דרישת ה"אכין ורקין". שלמה פונה ליואב בתביעה, ומאשים אותו על כך שבמקרה אחד ויחיד בו כן היה עליו להתערב בהחלטתו של דוד המלך, וכן לדרוש "אכין ורקין" – מעשה אוריה החיתי, ולסכל בכך את עצת המלך – הוא לא עשה זאת. להיפך! הוא הסתמך על הוראת המלך כציווי שאסור בשום פנים ואופן שלא לקיימו, ובאי-עשייה זו לא מנע מהמלך את המעשה היחיד המוזכר בנביא כביקורת על דוד המלך. לעומת זאת, הוא התערב בעניין אבנר ועמשא, כאשר שם לא היה לו שום כלי ונימוק מחשבתי או הלכתי בעזרתו יכול לבקר את החלטת המלך ולבטלה, ובכך הזיק למלך ישראל ולמלכותו. הדבר בולט אפילו יותר בדיון ההלכתי-דיני שמקיים שלמה עם יואב בדונו אותו למוות, ושם מנסה יואב להצדיק את החלטותיו¹⁵: "מאי טעמא קטלתיה לעמשא? אמר ליה (יואב): עמשא מורד במלכות הוה, דכתיב: 'ויאמר המלך לעמשא הזעק לי את איש יהודה שלשת ימים וגו' וילך עמשא להזעיק את יהודה ויחר וגו'⁴³. אמר ליה (שלמה): עמשא אכין ורקין דרש, אשכחינהו דפתיה להו במסכתא ('שמצאן שהיו עסוקין במסכת ולא רצה לבטלך... שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו' – רש"י); אמר: כתיב 'כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוו יומת', יכול אפילו לדברי תורה? תלמוד לומר: 'רק חזק ואמץ'". יואב הורג את עמשא **בגלל** שדרש "אכין ורקין", ושלמה מתפלפל איתו להסביר דבר זה, מכיון שזה עומק הביקורת הטמונה באמירת שלמה. על סמך הבדל זה קובע שלמה, שאבנר ועמשא היו "טבִּים ממנו".

לכך מביא רש"י רק את הציטוט הנ"ל מדברי המדרש. ציטוט זה מבטא את המסר הנושם מהמדרש, הביקורת המוטחת ביואב על כך שבמקום בו נדרש ממנו אי

ציות להוראת המלך – לא עשה זאת, והיכן שהיה צריך להבין את מקומו אל מול תפיסת המלכות של דוד – לא הבין, ופעל שלא כשורה.

”מה לי ולכם בני צרויה”

דוד מטיח באבישי בן צרויה משפט כותרת זה פעמיים (!). בשתי הפעמים דרש אבישי את מותו של שמעי בן גרא, שקילל וביזה את דוד המלך בבורחו מפני אבשלום – פעם בעת הבריחה עצמה⁴⁷, ופעם כשהחזירו העם, ובראשם שמעי, את דוד⁴⁸. המשפט הזה מקומם במבט ראשון ושטחי. בני צרויה היו צמודים לדוד בכל נדודיו וגלגוליו – לטוב ולרע: אבישי ירד איתו לתוך מעגל הלוחמים של שאול המלך בגבעת החכילה⁴⁹; עשהאל מסר את נפשו מתוך הרצון להרוג את אבנר בן נר, ולסיים בכך את ההתנגדות שנתרה למלכותו של דוד על כלל ישראל⁵⁰; יואב נלחם את כל מלחמותיו של דוד המלך, ועסק כל חייו בהגנה על בית דוד. אם כן מה אומר פה דוד? האם כל כך בקלות נשכח הכל? האין לך, דוד מלך ישראל, שום עניין ושום קשר עם בני צרויה הנאמנים לך עד טיפת דמם האחרונה?

דוד ייחס את הביזוי הנורא הזה, והפגיעה שפגע שמעי בכבודו, למהלך העונש על מעשה בת שבע. דוד, בהבנתו את חומרת מעשהו מתוך תפיסתו הממלכתית-מלכותית המקיפה, העמיק והבין את סיבת בוא המרד⁵¹, ואת סיבת המרורים וההשפלות שהיו מנת חלקו. הוא ראה את ההכרח שבכל הדברים הללו, על מנת שיוכל לחזור להיות מלך ישראל מתוקן ומוכן וללא רבב⁵², אחר – ולמרות – מעשה בת שבע. אבישי, כמובן, לא יכול לראות את התמונה בשלמותה ובעומקה כמו דוד מלך ישראל, והדם בעורקיו רתח כשראה את הפגיעה הנוראית במלך ישראל ובמלכות ישראל – ”למה יקלל הכלב המת הזה את אדני המלך”⁵³, ודרש את מות שמעי. דוד המלך פונה אליו בשתי הפעמים ומעמידו על מקומו. דוד לא שוכח את עברם המשותף ולא מזלזל בשום אופן בבני צרויה הנאמנים, אלא שהוא

47 שמואל ב' ט"ז, י'.

48 שם י"ט, כ"ג.

49 שמואל א' כ"ו.

50 שמואל ב' ב'.

51 כאמור, חלק מהמפרשים מסבירים שדוד תלה את מעשי אבשלום בחטאו הוא, וע"כ ביקש עליו רחמים.

52 שמואל ב' ט"ז, י"ב.

53 שם, ט'.

עונה לאבישי בלשון חריפה ומבהיר את ההבדל בין נקודות המבט של שניהם – ההבדל בין ראייתו של מלך ישראל הבאה מתוך כלליות וממלכתיות, לבין מבטו של לוחם גדול המוסר נפשו אמנם למען עם ישראל ומלכו, אך הוא עדיין איש פרטי. "מה ליי" – כמלך ישראל, "ולכם בני צרויה" – כאנשים פרטיים, גדולים וחשובים ככל שתהיו; אין מקומכם מקומי, ואין ראייתכם כראייתי. גישתו של יואב בן צרויה מתגלה גם אצל אחיו אבישי, אך אמנם בצורה פחות בולטת ומזיקה לדוד המלך.

ממילא, משפט זה – "מה לי ולכם בני צרויה", מבטא את גישתם של בני צרויה, ובייחוד של יואב, שיש להם יד ורגל בהבנת הנהגת עם ישראל מתוך אחריותם להגנת העם ומלכו, הבנה שהיתה מוטעית ביסודה. באומרו משפט זה, מקפל דוד את כל העימותים העתידיים עם יואב, ומבהיר לנו את חטאו של זה כלפי מלכו, עליו לא יוכל דוד לעבור בשתיקה.

"ויקבר בביתו במדבר"¹

בימי חלדי טרם עומדי על דעתי, החלטתי להרחיב דעתי וידיעותי בני"ך. ישבתי ולמדתי את ספרי הנביאים על סדרם לבדי – עם המפרשים, כמובן. כשלמדתי את ספר שמואל ועיינתי בסיפורי גבורתו של יואב, התפתח אצלי רגש דו-כיווני כלפיו. בתחילה, גבורתו, תעוזתו ומסירות נפשו למען עם ישראל מילאו אותי הערצה; בהמשך, כשהתחלתי לומד ורואה את העימותים בינו לבין דוד, ואת העוינות (כך הבנתי זאת) שחש כלפיו דוד, התחלתי ממש לחוש כלפיו רגשות קשים שגבלו בתיעוב, רחמנא לצלן. לא הבנתי – איך הוא מעז ללכת כנגד רצונו ומעשיו של דוד מלכנו נעים זמירות ישראל! מאוד הזדהיתי עם הקללות שהטיח בו דוד אחרי הריגת אבנר, ועם המשפט הקשה (כפי שנראה לי אז) "מה לי ולכם בני צרויה". לא יכולתי שלא... לשמוח, כשדוד ציווה על שלמה לסגור את החשבון עם יואב.

עד שנתקלתי במשפט האחרון בו מדבר הנביא על יואב בן צרויה: "ויעל בניהו בן יהוידע ויפגע בו וימתהו, ויקבר בביתו במדבר"¹. לא הבנתי – בית במדבר?! ליואב שר הצבא?! הלא ודאי שהוא התגורר בירושלים ליד מלך ישראל! עיון ברש"י הראה דבר מופלא. רש"י לא הסביר כמו אבן עזרא, שהיה ליואב ומשפחתו בית גם באיזור המדבר, ושם העדיפו לקבורו, אלא במפתיע התחמק מהסבר הפשט, והביא ישר מדרש: "שהיתה ביתו הפקר כמדבר לעניים". הפירוש מבוסס על הגמרא¹⁵: "ויקבר בביתו במדבר" – אטו

ביתו מדבר הוא? אמר רב יהודה אמר רב: כמדבר – מה מדבר מופקר לכל אף ביתו של יואב מופקר לכל. דבר אחר: כמדבר – מה מדבר מנוקה מגזל ועריות אף ביתו של יואב מנוקה מגזל ועריות". מדרש נוסף מרחיב ואומר⁵⁴: "רבי פנחס ורבי ירמיה בשם רבי חייא בר אבא: וכי במדבר היה ביתו של יואב? אלא כיון שמת, נעשו ישראל כמדבר". קראתי, ונאלמתי דום. רש"י גדול הפרשנים לא עוזב כ"כ מהר את הפשט לטובת דרש⁵⁵. במקום כזה, בו הפשט יכול להיות מוסבר בצורה פשוטה וחלקה, רוצה רש"י, לדעתי, להוביל אותנו לראות את הכתוב ברובד עמוק יותר, המתבקש בכתוב זה, ולכן מפנה אותנו למדרש. פתאום הבנתי את קוצר ראייתי את דמותו של יואב, כפי שנשקפה לעיני בגובהן הכל כך נמוך.

בעת מותו של יואב מדגיש לנו הנביא דבר אחד. יואב בן צרויה שר צבא ישראל, שם עצמו וביתו כהפקר כלפי עם ישראל. הדברים ברורים לעין בסיפורי מלחמותיו, אך נכונים בכל רובד מחייו – כלפי עניי עם ישראל, כלפי החברה הישראלית ברובד הפרטי, וכלפי החברה הישראלית כולה. כל מעשיו וחייו של יואב בן צרויה נבעו מתוך מגמה זו – ביטול החיים הפרטיים לעומת המגמה הכללית של עם ישראל. גם שגיאותיו של יואב בן צרויה נבעו מעניין זה – יואב בן צרויה לקח על עצמו את האחריות העצומה, לדאוג למלכות ישראל כל עוד נשמה באפו. הוא לקח החלטות קשות וגורליות, כשהוא מודע לכך שהוא דוחק רגליו למקום בו אינן שייכות – שיקול הדעת המלכותי של דוד, וזאת מתוך המחשבה שאסור לו לתת לאיזושהי סכנה להתקרב למלך ישראל. הוא היה מודע לתוצאות העלולות לצאת מתוך מעשיו אלו, אך הוא לא היסס. ואכן, מעשיו אלו הביאו עליו את סופו המר. יואב ינק את כל כוחו ועוצמתו מהמשפט הנפלא שאמר לאחיו אבישי בעת מצור ומצוק, כשחיי שניהם וחיי כל חיילי דוד המלך עומדים על הכף⁵⁶: "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו, וה' יעשה הטוב בעינינו".

כשראיתי והבנתי דבר זה, הכיתי על חטא, וזעקתי בקשת סליחה כלפי יואב. או אז ידעתי שעלי לברר את כל עניין מהלך הדברים שבין יואב לדוד המלך לעומקו, ולהבינו לאור דמותו האדירה של יואב בן צרויה כפי שהצטיירה לי אז. וזהו מאמר זה, המוגש כאן

54 מדרש שמואל פרשה כ"ה, ג'.

55 "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ושאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא" (רש"י, בראשית ג', ח').

56 שמואל ב' י', ב.

– בקשת מחילה מיואב שר צבא דוד, ושיר הלל למפקד צבא ישראל בימי מלכות דוד נעים
זמירות ישראל, שר צבא המתאים למלכו ; ולימוד לעילוי נשמתו.
יהי רצון ויהיו דברי התורה שהתלבנו כאן להצלחת כל שרי צבאות ישראל
ומפקדיהם – מוסרי נפשם וחייהם למען העם – לדורותיהם. אמן.