**משנת התלמוד – פתיחה למסכתות ללומדי ש"ס**

תוכן

[הקדמה לדיני נזיקין 2](#_Toc20216584)

[הגדרה חלקית בדיני התורה – לב"ק 3](#_Toc20216585)

[לב"מ 4](#_Toc20216586)

[פתיחה לסנהדרין מכות – מקומות שהדין סותר את הטעם 7](#_Toc20216587)

[לזבחים - בדין לשמה בתנאי 8](#_Toc20216588)

[סוגיא דריש חולין כדוגמא לדרכי התלמוד 10](#_Toc20216589)

[פתיחה לערכין 15](#_Toc20216590)

[פתיחה למסכת נדה 17](#_Toc20216591)

# הקדמה לדיני נזיקין

הנה רוב דיני ב"מ וב"ב ב' אוחזין בטלית ושותפין ומכירה וקנינים לא נכתבו בתורה וממילא הוכרעו בסברת החכמים (עי' כסף הקדשים ריש חו"מ: "מ"ש האו"ת שהשליחות להאין סמוכין הוא רק מפני תיקון העולם, מ"מ הרי הרבה פרטי משפטים לא נתפרשו בתוה"ק ונכללו בכלל המצוה לדון כפי הנכון ע"פ המסובב ע"פ עיוני כל דור ודור והסכמותיהם ותיקוניהם").

ויש לדעת מדוע דיני נזיקין נתפרשו בתורה ולא הוכרעו גם לפי שכל האנושי שהרבה משפטים אחרים השאירה תורה לשכל אנושי ואטו כי רוכלא לברר כל הפרטים.

והיה אפ"ל כיון שהם דיני עונש ראתה תורה להגבילם שלא יהיה כמשפט העמים המשחיתים אברי המזיק, ואלו דרך תורתינו הקדושה לא כן רק הם חייבים למחצה כ"א והלכותיו ופטוריו, וכדאמרי' בגמ' דכתבינהו רחמנא להלכותיהם, והיינו פטורים שיש בכאו"א וקולות שיש בהם.

ובכמה דיני נזיקין כמו גרמא והיזק שאינו ניכר ועוד, חזי' דדרך התורה שלא להעניש ולקנוס יותר מדי. וגם בעל חוב למדנו מן התורה שאין לראותו כמשועבד וכגזלן, ואדם לא נמכר בחובו. ומכולן למדנו שיש להקל על מי שנסתבך בממונו, וזו דרך התוה"ק וחז"ל שבאו בעקבותיה, וכך אמרו דשמין בששים להקל על המזיק, ועי' ב"ק מז. וב"ח חו"מ שצא' ג'. והמחסר אבר מחברו אינו משלם לו אלא הפסד מלאכתו כאילו היה עבד כמה נתחסר שוויו, אבל בודאי אין זה כל נזקו והפסדו (מצד החסרון עצמו, לא מענין צער וריפוי שמשלם לחוד).

והנה אסור ממון המזיק א"א ללמוד מהשבת אבדה שהרי שם הוא ברי הזיקא שכבר אבוד ואלו ממון לאו ברי הזיקא, וגם נשתנו דיני השבת אבדה כמו זקן ואינה לפי כבודו. ובזבחים ספ"ג החופר בור עלי' דידי' רמיי' לכסויי' ואינו לא מצוה ולא עשה ואינו דוחה ל"ת ואין לו מקור בתורה, אלא נראה חוץ ממה שאדם המזיק הוי לא תגזול (כמבואר בפי' ה"ר יונה לאבות) שזה ל"ש בבהמה דאפי' הזיקה בהמתו לא עבר בלא תגזול, אבל כיון שאם הזיק משלם, זה מחייב שיש ליזהר מלהתחייב תשלום, שהרי אם צריך לשלם הרי יש במעשיו חסרון השני שאינו מותר לו, וממילא יש לו חיוב לשמור מה שיכול ומה שדרך והוא הזהירות הראוי ואם נזהר אפי' הזיקה אין בו קפידא, אף שצריך לשלם. והיינו שאין ההיזק דממון איסור ממש, אבל ענין השמירה הוא תביעה דהניזקים שאם לא עשה כן יכולים לתבעו. [וחוסר שמירה לבד אינו חיוב שהרי לא גרע ממביא שור סתם לרה"ר דפטור חוץ מהשיך סנה' עו: אלא רק דבר שלו או שיצר המזיק מחייבו בתשלום וממילא בשמירה].

וכל ענין השמירה אינו אלא בדבר שדרך כן, אבל מצינו מה שמותר לעשות וא"צ לשמור ומ"מ בהזיק חייב, כמו אדם דשרי לי' לעלות לגג ומ"מ אם הטילתו רוח חייב, וכן שור מועד דשרי לילך ברחוב כמ"ש ב"ק ו. מה לשור שכן ברשות, ועי' תו' ורשב"א דקרן מקרי ברשות, ולא רק תם דא"כ לא נילף התם אלא ח"נ כשהזיק ברשות (והנה בשור מועד בעי' שמירה מעולה או עכ"פ פחותה כמ"ש נה: ויל"ע מה שייך לילך ברחוב וגם שיהי' שמור דהא כחו רב משל בעליו, ונראה דאימת רבו עליו כל שהולך עמו) והטעם לזה הוא שאין ראוי שישתגעו כל האנשים ובעלי שוורים בשביל נזקים שהם המעוט. ושור מועד אינו ודאי שיגח, שאף שראה א' ולא נגח חוזר לתמותו, הא מועד בד"כ נגח ג' ולא ראה תו (שאין סברא שיגח לעולם) וחישי' שמא יגח אחר שהרבה כ"כ אבל לעולם אינו ודאי. אבל בנחש וכדו' לא אסרו כיון שאין עליו שם מועד, אף שהוא מזיק וגם אין דרך לילך עמו, הכל לפי המקום דכל מקום יש לו החיות הרגילות בו ואין לדבר סוף ולא שעור, ומה שאינו מצוי לא תקנו בו תקנות וחלוקים.

והנה עיקר חיוב ממון המזיק אינו מעיקר דין אדם, דהא הוי גרמא בעלמא [וכן מפורש בתורי"ד נג. בבור] וחייבוהו לפי שהוא רגיל ומצוי, והוי כמו כלי הריגה שהוא ע"י גרמא שאין בו חלוק כל שכן דרכו, והרי דרך הבהמות להזיק, וגרמא שהוא דרך הרי זה פשיעה דנהי שאינו מחויב [עד כדי תשלום] להעלות בדעתו כל התולדות מ"מ דברים הרגילים עליו קיימו, וע"כ לא חייבוהו אלא בעיקרי החיוב ופטרו ברה"ר שהוא גרמא שא"א למנעו אבל אדם ההולך ומזיק כי אורחי' ברה"ר חייב, וכן טמון באש שאינו מן הנראה לעין המדליק פטור דהא גרמא הוא אלא דמה שנגד עיניו הוי פשיעה גמורה וגרמא שאין בה צד פטור, וה"ה כלים בבור שאין דרכם לילך (וכולל טמון שענינו עפ"ר בכלים), סוף דבר הקל הקל פטור דבור קל מאש הקלה משור, וכן ס"ד לפטור תולדות לרש"י והטעם נראה שאינם מצויים כ"כ, וכן ס"ד יז: דחיה תיפטר וה"ט נראה לפי שאין דרכה ברה"ר מצוי, וכן קרן תלושה ס"ד תיפטר וה"ט נמי שאין רגיל. וכן לשמואל בקרקע עולם הזיקתו פטור והטעם כנ"ל שבגרמא לא החמירו כ"כ, [וכן ד: ואימא מבעה זה המים וכ' תו' וקמ"ל דכח שני שהוא גרמא חייב].

ומתני' ארבעה אבות כו' עי' במפרשים שתמהו על לשון מבעה, וכן ל' הבער דבסמוך נקיט לא הרי האש, והנה כל לשון המשנה אינו אלא שיר חרוז כמו שיראה המתבונן וכן המשנה דף ט: וכן אמרו עלה ו: האי תנא ירושלמי דתנא לישנא קלילא וכן כ' בשיטה ב. על ל' מתני' שהוא לשון נופל על לשון, וכן ל' לא הרי דכאן אינו ככל לא הרי שבש"ס כמ"ש תו' ד. וכן כל הני דינים הרמוזים בשיר מפורשים במשניות אח"כ ועי' יג: תני והדר מפרש.

וחלוקת ד' אבות של תורה נראה כיון שיש הרבה פרטים בכל מקרה מזיק ואין לכולהו הכרעה, לכן חלקה התורה לד' שיהיה כל אחד דינו כמו הדומה לו מהני ד', שהרי בלא"ה יש צד שוה לחייב כולהו ואף אם מצד אש פטור טמון הרי חייב מצד דדמי לבור ושם לא פטור, אלא הענין שאמרה תורה שכל שהוא בענין כזה יש בו פטור, וע"כ ה"ה כל הדומה לזה טפי יש בו הפטור, ואין לטעון כי הוא נמי אב אחר וזה סבה להפקיע ממנו הפטור או להוסיף בו פטור, שה"ה האב עצמו הוא נמי אב אחר ואין זה מפקיע פטורו.

וכן מצינו בראשונים במקומות הרבה זה הענין דאזלי' בתר היותר דומה ולא בתר ההגדרות כגון בתו' ו: שדמו כותל ואילן לאש טפי מבור לפי שרוב היזקם בתר דנייחי וזה דומה לבור, וכן בתו' ר"פ ג: אסו"מ שהם דמו טפי לשור וחייבים בכלים, וכן ברא"ש גבי אסו"מ כ' דמדמי' להו לחד [ודחה הדעת השנית ואין לה מי שיאחז בה ונדעהו] וכן ברשב"א ד:, ועוד מקומות הרבה כדלהלן, ובאמת אם הי' עוד אב חמישי שיש בו יותר פטורין או יותר חיובין לא הוו שתקי הגמ' והתורה מלהשמיעינו. ונראה דזה בכלל ספיקא דתולדותיהן כיו"ב דהרי מה שהוא תולדה דאב א' ודאי דינו שוה דיש בנין אב כדילפי' כל אב תולדה דידי' כוותי' ול"צ מקור לזה ואין להסתפק בזה אלא בדבר אמצעי שמא יש תולדה דדמיא לב' ודינה שונה ומסקי' דכל תולדות הוו כיו"ב וליכא עוד דינים מחודשים חוץ מצרורות [והנה בצרורות אמרו ואמאי קרו לה תולדה דרגל ועתו' שם והיינו שאינה רגל בעצמותה אלא דומה טפי לרגל מלקרן, וזה יאמר כי אין עוד זולתה אמצעיים].

וכן רא"ש בסוג' דכותל ואילן ו: כ' שהוו בור לפי שאין כח אחר מעורב בו ואי שהולך ומזיק לא גרע וכ"ש שיש לחייבו, וצ"ע מש"כ לא גרע דמה ענינו לגריעותא וכי סברנו שיהי' גרוע דודאי חומרא הוא, ויל"פ כוונתו לא גרע להיות דומה לאש ולא לבור וע"ז אמר דדמו לבור ואדרבה הוי בור חמור [ומה שהולך קצת לאכפ"ל שטבעו להיות במקום א'].

ובענין הילפו' זמ"ז עתו' ו. ד"ה תאמר בשור שכן ברשות מפרש דאף למ"ד שור זה שו"ר, מצי יליף משן לבור דאף ברשות חייב דאם עמד ברה"ר והתיז לרה"נ חייב, וק' הא לא דמי דס"ס אין רשותו להתיז לשם ואלו בור זה ברשות הוא מניחו ברה"ר, ונראה שאינו אלא גילוי ששיך חיוב נזק לדבר ברשות שהרי ודאי ענין פותקין ביבותיהם הוא רשות מיוחדת ע"מ לשלם שאל"כ מי התירם לחפור בור ברה"ר ועדיף משן ורגל רק מביא שמצינו חיוב אף במה שמקרי ברשות, (ולקושטא דמילתא יל"ע דמנא לן התם דחייב אף ברשות ואם מסברא מאי מיתי להכא, ואפשר דהתם מדיוקא דקרא ובער בשדה אחר מ"מ, ואף מי שיפרש דהוי לא פלוג לא יועיל שס"ס ראוי ללמוד ממנו משום לא פלוג).

ועי' ה: תד"ה כי כתבו דילפי' אסו"מ מאש ובור, וקשיא הא אש אתיא מבור בלחודי' אי לאו דתחלת עשייתו לנזק ונראה דדבר הבא במה הצד אינו חוזר ומלמד שא"כ אין לדבר סוף. ובמכילתא כי יפתח וכי יכרה אם על הכריה הוא חייב על הפתיחה לא כ"ש, וצ"ע לומר שזהו ילפו' דהרי מילתא דאתי' בק"ו טרח וכתב קרא בכמה דוכתי, ועוד דל"ש כאן אין עונשין מן הדין שאינו קל וחמור וב' ענינים שהרי אין הפרש בין הוצאת עפר מן הבור להוצאת כסוי מן הבור, ונראה אם אינו אסמכתא (שהרי קרא לא אייתר כמו שהביאו תו' ב. מפ' הפרה) שהוא גלוי דהיינו שדבר כ"כ ברור ל"ש בו מילתא דאתי' בק"ו ובאמת בו גופי' לא היינו אומרין דהוי עונש מן הדין רק הוא מגלה דהתורה מפרשת כל חיוב וחיוב, ונראה הטעם דחיובים חדשים ראוי להם ליכתב בתורה. ורשב"א ב: כ' היינו בבור שאין לך בו אלא חדושו וצ"ע מה שייך לחלק כן הא ילפי' מבור וחד מיניהו וגם משמע דהוא כלל בכולי' הש"ס דאין עונשין מן הדין כשם שאין מזהירין מן הדין.

# הגדרה חלקית בדיני התורה – לב"ק

חז"ל נתנו לכל אחד ואחד מאבות נזיקין הגדרה שיש בה כמה פרטים. ומסוג כזה של הגדרה עולה ממילא השאלה, מה דינו של מקרה שיש בו רק חלק מהפרטים. כלומר יש בו הגדרה חלקית של הדין. וזו בעצם השאלה של "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו", כיון שהתולדה אינו ממש האב, ואעפ"כ יותר דומה לו מלכל דבר אחר, מה דינו? והמסקנה היא שתולדותיהן כיוצא בהן. ואילו בהמשך המסכת אנו מוצאים מקרים שנלמדים משני אבות נזיקין יחדיו, כגון משור ומאש, או מאש ומשור. ונחלקו שם הראשונים האם שייך שיהיה בהם פטורי שני הצדדים.

ובאמת יש להתבונן מה היה ראוי להכריע במקרים כאלו. בכל התורה כולה, כשהתורה קובעת הגדרה לדין ולמצווה, איך נדון מקרה שבו אין את כל הפרטים, אבל יש חלק מהם. האם יוצאים ידי חובה, או שכאילו לא עשו כלום? האם עובר בלאו, או שהדבר מותר?

ונראה דדרך חז"ל היה בכל דיני התורה, שאם לדין מסויים יש צורה שכוללת כמה פרטים, ונחסר פרט אחד, הרי יהיה דינו כמציאות קלושה וחסרה. כמו שיש חציו עבד וחציו בן חורין, ודיניו בעניני איסורים אם הוא נכרי או ישראל יהיו בדרגת מחצה, דהיינו שחייב לקיים המצוות האלו מפני מחציתו, ואינו יכול להוציא אחרים מפני מחציתו. וכנראה גם אינו יכול להיענש מפני מחצית זו. וכ"כ המנ"ח שיכול להיות גם חצי ישראל וחצי נכרי באותו אופן (וכבר ביארו אחרונים דח"ע וחב"ח אינו חצי בדין א' וחצי בדין ב', אלא לכולו יש דין קלוש משניהם, עי' חת"ס אה"ע קנא' קובץ הערות סי' מו' ועוד). והוא ענין אנדרוגינוס לסוברים בריה בפני עצמה הוא. וכן מצינו בהפרת בעל וארוס, דחשבי' להפרה אחת דמיגז גייז או דקליש, דהיינו שצריכים הפרת שניהם, ואם לא הופר הכל נשאר האיסור, אלא שהוא קלוש. ולכן אסור מן התורה אבל אין לוקין.

וזה ענין כמה דברים שמצאנו שאסורים מן התורה ואין לוקין, משום דמציאותן אינה שלמה ואינם דומים ממש לעיקר האיסור, כמו אבר המדולדל שאינו ניתר בשחיטה, גם אינו אבמה"ח גמור ו"אין בו אלא מצות פרוש" (חולין עד.), דלהר"מ מן התורה צריכים לפרוש כיון שדומה בחד צד לאבמה"ח, אבל אינו מציאות מושלמת כדי להיענש. וכן הוא בזבחים קי דהקומץ והלבונה שניהם נצרכים להתרת המנחה, ולכן אם עשה א' מהם הרי הותר חצי, או חצי מעורב, או באופן דמיקלש קליש.

וכך לענין אבות נזיקין, שהם כאמור מוגדרים ע"י חז"ל בתכונותיהם, כגון קרן שכוונתו להזיק ושמשונה, ואם חסרה תכונה אחת, אפשר ללמוד אותו מדינים אחרים, ובזה יש מקום לומר שלא יהיו בו הדינים המיוחדים של קרן (ונראה דזה ענין צרורות חצי נזק, דדומה בחד צד לרגל וכן צרורות דשן, אבל אינו דומה לכל תכונות שן ורגל דלאו אורחיה, ולכן משלם מחצה). אבל תולדותיהן, כיון שדומה ברוב הדברים לאב, דינו ממש כאב גם לפטורים.

וכעי"ז בתיש הבא על הצביה החשיבוהו בחולין פ. ל"מקצת שה". ודנו אם מתרבה מן הפסוק "שה ואפי' מקצת שה". וכן בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא, הולד אין לו תקנה, שנחשב מעורב משניהם. ובמנחות מז: סובר רבא אליבא דרבי דשחט לשמן ולא זרק הדם קדוש ואינו קדוש, הכוונה קדוש ואינו ניתר, ואמרי' דתופס פדיונו, ומפרשי תו' פסחים יג: דלחמי תודה ששחט עליהן לשמן וזרק שלא לשמן קדוש ואינו קדוש היינו דאי פדה חייל אדמים אבל אינו יוצא לחולין, והרי קדוה"ג אין לו פדיון, וקדו"ד נפדה, ודין זה אמצעי. ועי' רמב"ן יבמות קד: דמבאר הס"ד דחליצה בלא רקיקה היא ג"כ מצב אמצעי דב' דברים מתירים שנעשה א' מהם והוא פלוג' תנאי הנ"ל (והגרי"ז בחי' מנחות תמה דיש לחלק בין ב' מתירים שאף א' לא עושה כלום למתירים שעושים חצי, אבל הדימוי הוא כללי).

ועפ"ז יש לדון דגם דין מגורשת ואינה מגורשת שהזכירו חז"ל כמה פעמים, אין הכוונה לספק גרושין אלא שקבעוהו כמצב אמצעי, בדומה לדין קדוש ואינו קדוש, שהוא מצב ספקי. (ונראה שגם בטבע יש לדון כן במין 'ברווזן' שהוא יונק ומטיל ביצים, וגופו כשל חיה אבל יש לו מקור והוא חי במים, דאף שאין צריכים שהעוף יעופף, כמו תרנגול ובת יענה שאינם מעופפים, ומן הסתם גם פנגוין נקרא עוף ולא חית ים, משום שהצורה הכללית דומה למיני העוף, אבל הברוזן הוא מין אמצעי, ואפשר שדנים אותו כבריה אמצעית ומצב ספקי. שיש בו צד עוף קלוש וצד חית ים קלוש. והנה גם בתנין היה לדון אם יצא מכלל שרץ והוא בגדר חית הים, דמצד טבעו הוא ממשפחת הזוחלים וכמו כל לטאה, ואפשר דמדאפקי' קרא בהתנינים הגדולים, הוציאו מכלל שרץ לכלל חיה. ואף אם הכוונה לתנינים יותר גדולים, מ"מ כיון דקראתו התורה תנין מין בפני עצמו, מהני לכולהו תנינים). ונלע"ד דהוא הדין בענין בעלות של חברה בע"מ, לדונו כבעלות קלושה. ועי' זבחים ו. "כאילו לא כיפר וכיפר".

וה"נ לגבי שם אב ושם בן, פשיטא לרבינו פרץ (בהג' סמ"ק ומובא בב"ח יו"ד קצו') לגבי עיברה באמבטיה, שאף שלא נעשה כדרך כל הארץ, אין מתבטל ממנו שם אב לגמרי, שיותר קרוב שיהיה עליו שם מקצת אב, מלקבוע על ולד שם שאין לו אב. ולכן אין לו היתר באחותו מאביו, אבל אין הכוונה שהוא בנו לכל דבר, ונראה דלרבינו פרץ אסור מן התורה להכות אביו, אבל אינו לוקה, משום שאינו בן גמור לעונשין. וממילא ה"ה לענין יבום נופלת לפניו כדין אח, ולא אכפ"ל שאינו אח גמור, דעד כמה שהוא חייב ביבום הוא ג"כ מותר ואותו חצי שהוא אח הוא מותר לאשת אח הזו (ועי' רשב"א גיטין פג: ולדבריו שמא יצטרך לחלוץ). ועל משקל סוג' דריש ב"ק ניתן לומר דאב כזה אתיא מבינייהו דאב רגיל ודאפוטרופוס, ואין לו הדינים המובהקים של שניהם.

# לב"מ

מעשה בא לפני הדיינים, באדם שנתן סכום דולרים לחברו להשקעה בהיתר עיסקא ובב' ערבים, ובמשך הזמן הוצרך לכסף ולקח ממנו סכום בשקלים השוה לחלק מסכום ההשקעה המקורי, ולאחר מכן החזיר לו.

לימים המקבל פשט את הרגל, והמשקיע תובע את הערבים. והתביעה היא אף על הסכום שלקח והחזיר, באמרו שלא לקח את הכסף כמשיכת ההשקעה אלא כהלואה אחרת, ועשה כן משום שידע שהערבות אינה תופסת על הלואה חדשה, ולכן סיכם עם המקבל שלוקחו בתורת הלואה ורצה להחזיר בהמשך.

והערבים טוענים שבכלל לא חלה ערבותם, כי השטר נכתב אחר מתן מעות, המשקיע דיבר עם אחד מהם אחר המעשה וביקש ממנו לעשות שטר חדש.

יש כאן שתי שאלות, א' האם הלקיחה וההחזרה נחשבים לעסק נפרד מההשקעה, ב' טענת הערבים.

והנה ברור שבטענות הערבים אין ממש, כי אם בשטר אין ראיה שנכתב אחר מתן מעות והוא ביד המלוה, הרי טענה שהוא אחר מתן מעות מכחישה את פשטות השטר ונחשב כמכחיש שטר ואינו נאמן אף במגו דמזוייף. וגם הלשון 'פלוני קיבל' אינה מלמדת דבר כמובן כי א"א לכתוב 'פלוני יקבל',

ועוד נראה שגם אם נעשה השטר תיכף אחר מתן מעות, כיון שההלואה ניתנה על דעת הערבות אין נפ"מ אם הנייר נכתב קודם או אח"כ (עי' בסמ"ע מו' א': "אינן משימין עצמם רשעים דיכולין לומר בהיתר חתמנו דדעתו היה ללות מיד", ובש"ך לט' לח' ומו' נט' דלא חישי' למחזי כשקרא בכה"ג אפי' בב"ד שכתבו וחתמו קיום מראש, ועי' תומים שם כה' שכ' דבב"ד אין לעשות כן דמחזי כשקרא, ובערך ש"י שהשיג עליו שברשב"א כתו' כ מבואר שיכולין), כי ברור שאם הלוה היה אומר שהוא מסרב לכתוב עכשיו שטר היה המלוה דורש חזרה את המעות מיד והיה יכול להוציאם בדין, ועדיין ההלוואה נעשתה על פיו, וא"צ כאן מתן מעות כקנין אלא קיום ההלואה כקנין. (וכן עי' מרדכי ב"ב שמב': על זה סמכו חכמי הקהל לחתום הכתובה קודם הברכה... וגם העדים חותמים קודם הברכה וליכא משום מיחזי כשקרא כיון דעסוקים באותו ענין, מובא בב"י סי' מה').

ומה שהמשקיע ביקש לעשות שטר חדש הוא כדי שיהיה לו הוכחה לכך שיכול לתבוע או ליתר בטחון ואין מזה ראיה שלא עשה בתורת הלואה, ואדרבה, כיון שנראה שהיה מודע לבעיה זה מחזק טענתו שרצה לפתור בעיה זו. וכיון שכתוב בשטר שאין הלוה נאמן לומר פרעתי, גם אינו נאמן לומר שפעולה זו היתה פירעון כשחברו טוען שהיתה הלואה. ועוד נראה דכיון שההשקעה היתה בדולרים והמשיכה בשקלים, הסתמא הוא שמדובר בהלואה, ואף שיכול כמובן לפרוע במטבע אחר, אם היה בא ואומר תן לי שקלים ולא מוסיף כלום, לא היה ראיה שזו משיכת הדולרים, וסתמא היתה הלואה (כשניכרים הדברים שאינו מתנה, ומדובר באדם שנותן שירות).

אמנם לכאורה נראה מדברי שניהם שמודים שבאותו זמן שמשך השקלים עד שהחזיר לו, לא נתן לו המקבל את הריוח החדשי מהעיסקא (וברור שלא היה נותן לו, דלאו בשופטני עסקינן שיתן לו ריוח בלי קרן), ויש מקום לטעון שמדובר בהערמה, שאם הוסכם ביניהם שתמורת הלואה שמלוהו מוותר על חלקו בעיסקא הרי זו רבית קצוצה, ואין מפרשים הלואה באיסור כשאפשר לפרשה בהיתר (ועי' חת"ס אה"ע קד' דסובר שאם קידש בשבת נאמן לומר שכיון לשחוק כיון שהוא אסור, ואולי בקדושין יש סתמא שכיון לשחוק כיון שהכל יודעים שאין מקדשין בשבת משא"כ בה"ת שנולד רבית לא כו"ע בקיאי ולכן אף אם הוא בקי שמא אינו נאמן לומר שהיה שחוק).

ואם תמצי לומר שהיתה כאן עיסקא כנגד עיסקא, אין לך הוכחה גדולה מזו שאין כאן אלא הערמה, שאין אדם עושה עיסקא כנגד עיסקא בלי שום בירור ומיצוי מי מרויח, וגם לא נטען כלל שדברו כך שהרווחים של שניהם יהיו עיסקא כנגד עיסקא, ואינו אלא הערמה להכשיל את הערבים, וכך יכול לעשות כל אדם שלוה ע"י ערבים, לפרש את החזרתו כהלואה, והרי ערבים אלו יהיו לכל העסקים שעושה לעולמי עד. ויש אומדנא שדעת הערבים אינו אלא עד שירצה להחזיר הכסף, ולא שישתמשו בהם לעולם, ובפרט שהמקבל היה מבזבז נכסיו שי"א בסי' קלא' שבטלה הערבות ובפרט בהגיע זמן הפירעון, והרי זה שמעות בידו ובא לפרוע, יכול לכוף את המקבל לעשותו פירעון ולא הלואה, וממילא כך גם הסתמא. שכל שיש לך לפרוע ובאת לפרוע והלה צריך למעותיו, אין דעתו שיעשו בו שוב עיסקא, וכן ממה שביקש שטר חדש ולא הסכימו הערבים לעשות מלמד דעתם.

והסמ"ע קלא' ד' כ' שכשדוחים את זמן הנישואין לוקחים קנין חדש מהערבים, ואמנם נתן שם ב' טעמים אבל בודאי אפשר לומר דקים ליה כטעם ראשון שכשמשתנה דבר הערבות בטלה אפי' בלי תביעת הערבים וכדעת החכ"צ נא', ובפ"ת שם ג' שא"א להוציא בכה"ג (ועי' תשו' בעי חיי פא' שכ' שאינו ברור שיכול לומר קים לי כחולקים על הרמב"ן, כיון שיש כמה ספיקות, וכשיש ספיקות נחלקו הפוסקים אם אומרים קים לי, ואף שהוא עצמו –הכנה"ג- סובר שאומרים, כיון שיש פלוג' א"א לתפוס. אמנם כנראה אזיל שם בשי' רבי' מהרי"ט א' קנא' דבכה"ג ל"ש קים לי, אבל הש"ך בת"כ כב' וכן השבו"י ד' כתבו שיכול לומר קים לי ושכ"מ ברמ"א אה"ע צג', ועי' חזו"א חו"מ י' טו'. ואמנם בערך שי השיג על הפ"ת איך פטר הערב מספק, והרי הנתה"מ בכללי תפיסה כ' דשטר וספק פירעון מוציאין אף בס"ס. וכן פסק הפ"ת עצמו קכט ט' בשם ושב הכהן דבערב וספק פירעון מוציאין. אבל אין זה דומה להכא, דטעם שא"י אם פרעתי חייב, הוא משום שהחיוב רמי עלי' ואין בע"ח נפיק מחיובי' עד שיפרע, משא"כ ערב אם יש צד שיכול לצאת מחיובו, עדיף מלוה, ובסי' קכט' הנדון לא אם יצא מחיובו אלא אם פרע).

ועי' גם רשד"ם תשו' לח' שכ': "שהסברא נותן כך שלא נשתעבד זה כל ימיו בכתב זה לשילך וילוה ויחזור וילוה או שלא ילוה באותו פעם ואחר שנה או שנתיים ילוה זה אין הדעת סובלת כך", ומיירי שם בשטר על סכום גדול ולא לוה עדיין כל הסכום, ואעפ"כ איכא אומדנא שלא היה דעתו לעשות בפעמיים ושלש (ועי' ש"ך קכט' ו' שמביא דברים אלו של רשד"ם וכ' שהוא פשוט).

ונראה שאם היה עושה כן עם בעל גמ"ח (שבזמן הפירעון המקובל אינו מחזיר ההלואה אלא מלוה לבעל הגמ"ח כנגדו, כדי לקיים הערבות להלואה הבאה) היה רמאות גמורה ולא חלה שום ערבות.

ולא הסכימו עמי הרבנים הגאונים, ואמרו שאין לדונו כהערמה אלא שהוצרך כסף למעט זמן ולא רצה לבטל העיסקא.

------

מיהו כתב שם רשד"ם עוד שם (ומביאו כנה"ג הגה"ט ב' והאורים ב' ובאה"ט וכ"כ בנתה"מ חי' א' בסתם) דכיון שיכול הערב לחזור בו יכול תמיד לטעון שמחה בו קודם נתינת מעות ונאמן גם בטענה אחרת מגו שהיה טוען כך, ואילו שלח הערב כתב למלוה שילוהו על אמונתו יכול לטעון קודם שהלוית לו כתבתי לך שאיני רוצה להיות ערב והגיע כתבי אליך. והדברים צע"ג להכחיש שטר הערבות שחתום בו שילוהו על אמונתו מכח שביטל השליחות, והרי כל שטר נכתב ע"י שליחות וכי יכול לטעון נגד השטר שביקש מהכותבים לבטלו. ואמנם רשד"ם מיירי בשולח כתב שילוהו על אמונתו, שברור שנכתב קודם ההלואה ולא בשעת מתן מעות ממש, אבל אין זה כדאי לחלק בדינו, וגם בנתה"מ א' שסותם דין זה ולא כתב כלל מקורו, מפורש דהוא הדין בערבות רגילה. ומיהו אם יטען הערב קים לי כהני ד' פוסקים מפורסמים א"א למנעו (ועמ"ש סי' קכט' סוף סק"ו, ועי' גם רדב"ז סי' תקסז' שמציין לו מהריק"ש שצריך לאימלוכי בערב שוב בזמן מתן מעות, וצ"ע).

אמנם בעיקר הנדון דרמב"ן שמפקפק הב"י וכן בגד"ת א' לא' יג' ומהריט"ץ צד' שאיך אפשר שתימשך הערבות אם היה יכול לגבות בזמנו ולא גבה, ולא התחייב הערב אלא עד הזמן. לכאו' נפ"מ רבתא בכל מי שחותם ערבות להלואה מגמ"ח, ורגילים תמיד הרבה מבעלי הגמ"ח להאריך עוד זמן, ואין פונים ללוה מיד, ורק אחרי שמזכירים כמה פעמים וממתינים, ועד שפונים לערב אורך זמן רב לפעמים, האם יכול הערב לומר שאינו אחראי כיון שלא גבה בזמנו. והלא הנדון בתשו' רמב"ן הוא גם בלי בזבוז נכסים שטוען שאז היה ללוה נכסים ועכשיו אין, אלא שלא נתחייב אלא לזמן מסויים, וכדברי הגד"ת ומהריט"ץ (והרב אדמת קדש סא' הבין דברי הגד"ת ומהריט"ץ בעושה תנאי שאינו מתכוין להיות ערב אלא עד זמן פלוני, ולא נראה מדבריהם כלל, אלא ע"ד הרמב"ן קאו שבשטר היה כתוב זמן, ולכן מובן שאין בדעתו להתחייב אלא עד זמן זה). ואם משום שכך דרך גמחי"ם, הלא אינו דבר מבורר, ויש מהם שמקפידים מאד, ויכול הערב לומר שלא היה דעתו אלא עד זמן מסויים, ויש לו טענה בזה, שהרי יש זמנים שקשה לאדם לקחת עוד התחייבויות כספיות, ויכול לומר באותו זמן היה בידי להעמיס עוד, ועכשיו א"א לי ולא היה דעתי לקחת סיכון נוסף. ולכאו' עד ל' יום ממועד הפירעון, לא גרע מזמן ב"ד, ונחשב אצל בעל הגמ"ח כאילו מזכיר לו, כי יודע זמן הפירעון, ומתזכורת זו ממתין עוד, אבל אם נתארך זמן רב שלא ניסה המלוה לגבות, צ"ע אם הערב יאמר קים לי כהחולקים. וראיתי בכנה"ג הגה"ט ח' בשם מהרש"ך דכיון שקי"ל סתם הלואה ל' יום יכול לכפותו להוציאו מן הערבות אחר ל', ולכאורה היה מקום להסתפק בזה, דהרי בשלמא במסיים זמן י"ל שעל הכתוב ומוסכם היה דעתו, אבל בסתם הלואה נהי שיכול לתבעו תוך ל', מ"מ אינו יכול לטעון שלא היה דעתו אלא שיהיה ל' יום, שהרבה פעמים מתמשך מעבר לל' יום, ואינו דומה לזמן הכתוב שבד"כ אינו מתמשך מעבר לו.

ונראה דגם רמב"ן מודה שאם נעשה ערב להלואה לזמן מסויים, והאריך המלוה באופן בלתי סביר, שאין הערב אחראי, כי לא קאמר הרמב"ן אלא שאם הלוהו לשנה אחת ונעשית שנתיים, זה עדיין טבע העולם, וחלק מן הערבות הוא, אבל אם הלוהו לחודש, והסכים להאריך לו לעשרים שנה, בודאי הוא מקח טעות מצד הערב. ולכאורה אפילו אם יצא מצד החוק שחייב לשלם, כמו שחתם ערבות למשכנתא, ולקראת סוף זמנה שוב מיחזר אותה והפך את הנותר לעוד הלואה לעשרים שנה (או שהוסיף עליו), ועשה באופן שערבות הראשון לא פקעה, ג"כ אינו ערב מצד ההלכה, והערב התחייב לחוב שהולך ופוחת כל תקופת המשכנתא, ואחרי חצי הזמן יורד הסכום, ולא שיעלה פתאום ויתמשך עוד שנים רבות. ואף שיש ערבויות שאמרי' שכיון שחותם במסמך חוקי כוונתו לפי החוק, כמו ערבות לנכרי שהיא על פי היוצא בדיניהם, שעל זה התחייב לפצותו. כאן הנדון הוא במקח טעות, וגם המחייב עצמו בדיניהם, לא התכוין שאם יהיה מקח טעות יהיה נידון על פי דיניהם בהלכות מקח טעות.

עוד היה מעשה במי שלקח הלואה גדולה, ורצה שיחתמו לו ערבות, וחילק להרבה שטרות בכל אחד סכום קטן, והחתים על כ"א ערב. וטענו הערבים שזה מקח טעות כי לא היו חותמים אם ידעו שהלה לוקח הלואות גדולות כ"כ יותר מכדי מה שיש לו להחזיר. וכן שלא ידעו שזה עיסקה וסברו שאינו אלא הלואה (כי בשטר שהחתימם לא פורט ענין הרוחים). וגאון אחד רצה לומר שבאמת הוי מקח טעות, דחזי' שהיה צריך לחלק הלוואתו ולעשות מעשה לשנות, הרי שבלא זה לא היו חותמים. ואמנם יש מי שטען שאין שום ראיה לכך, והלא אפשר שרק ליפות מקחו בא, שיחתמו יותר בקלות, והרי אין להניח שכל פעולה שאדם עושה לשכנע הערב היא הכרחית ומבלעדיה לא היה חותם. אבל יש לומר דסגי שיהיה ספק מקח טעות, דאף שבכל מק"ט לא שייך להוציא מספק, הלא כאן רוצים להוציא מהערב, ויכול הוא לטעון שחתימתו מקח טעות ושלא היה חותם על הלואה גדולה. ומ"מ במקרה המדובר היה באדם שידוע שעושה עסקים גדולים, ומכיון שבלא"ה רכושו ועסקיו חשופים לסיכונים גדולים, ל"ש טענת מק"ט בכה"ג, ורק באדם שידוע שהוא אברך ואין נכסיו בסיכון גדול יכולים לטעון כן, וגם זו טענה גרועה מאד, דאטו אברך א"א שיהיו לו חובות גדולים מאד, והרי אין נפ"מ אם מדובר בהלואה זו או באחרת, ואף אם עכשיו לקח סכום קטן, אבל יש לו כבר חובות גדולים מאד, הערבות באותו הסיכון. ומה שלא ידע שהוא עיסקה, מצד הממונות הרי עיסקא עדיפא ליה שמחצה פיקדון, ומצד הסיכון, אין הכרח שיש קשר בין מהות העיסקה אם הלואה או עיסקה לבין השימוש שעושה בכסף, וגם זו טענה גרועה.

וראיתי במשפט הערב פ"ז הי"ד שכ' "זקף החוב ונעשה כהלואה מחודשת יש להסתפק אם הערב על ההלואה עד עכשיו מתחייב גם אחר זקיפת החוב במלוה", ופירש זקיפת החוב הוא כשנקבע זמן מסויים לפירעון החוב או שחיבר כמה חובות כבסי' סז', ובציון כא' פי' דיסוד הספק דבשו"ת הרשב"א ח"א תתקפט כ' דזקיפת החוב במלוה נחשב כפירעון. ובסי' סו' יח' שע"י זקיפת מלוה נעשה חוב חדש, עכ"ד. והנה הוא טעות גמורה, ואין הנדון בסי' סז' שזוקף מלוה במלוה, אלא הקפת החנות שהוא דמי מקח, שקובע לו זמן והופכם להלואה, ובסי' סו' אין הנדון באותו אדם אלא שזוקף החוב לאדם אחר ונותן החוב לאדם אחר, וכן הרשב"א בתשו' שם מיירי בזוקף החוב לחתנו כנדוניה, וע"ז אמר שחשיב כנתן לו הנדוניה ולאכפ"ל שלא יכול לגבות כי זקיפת החוב על שמו בכתיבת שטר חדש על שמו היא היא המתנה, אא"כ סיכמו שיתן לו רק בעין ולא חובות, כמבואר ברשב"א שם (ומה שמביא הרשב"א מב"מ עא' שלוה מעות מנכרי ברבית וזקפן במלוה, האי זקיפה היינו לרבית כמובן, שלא היתה מלוה עד עתה, ובזה מיירי ג"כ האבנ"ז יו"ד רב' שמביא שם במשפט הערב, וכמבואר בהדיא שם באבנ"ז אות יב', ומש"כ "בקרן שתחילה מלוה היה לו הוי זקיפה", צ"ל כמובן "לא הוי זקיפה"). אבל במי שכבר יש בינו לבין הלוה חוב, ומאריך הזמן, אין כאן שום זקיפת חוב, אלא רק נדון החולקים על הרמב"ן שלא יאריך לו היכן שהערב מתרה בו.

# פתיחה לסנהדרין מכות – מקומות שהדין סותר את הטעם

תמהו אחרונים בדין עדות שאי אתה יכול להזימה, כיון דגם המזימים הראויים צריכים להיות ראויים להזמה, הרי א"א שיהיה ראוי להזים עד אין סוף וממילא שאין העדות האחרונה ראויה להזים, בטלו כל העדיות וגם הראשונה אין יכולים להזימה. אמנם פשוט דמצד טעם הדין אין כאן תימה, דבעי' שידעו העדים המזימים שאם הם באים בעלילה גם הם בכלל אותו העונש, וזה אינו נפגם מחמת שבסוף העולם אין מזימים למזימי המזימים וכו'. ואף שאין בידינו לתת גבול לדבר, כגון אם ידוע שהיו עשרה אנשים בעיר אחת ולא יותר במשך כל אותו היום, אפשר באמת שלא מקרי יכול להזימה, מחמת שכמות המזימים מוגבלת וקרוב הדבר לחשוב עליו. אבל בכה"ג שכוללים כל העולם בודאי אין לבטל הדין מחמת זה.

ואין גדר ההלכה נפגם אם מתבטל באופן שברור לכל שאינו שייך, ומצאנו בכ"מ שתמהו אחרונים כעין זה מחמת גדר ההלכה, כמ"ש רעק"א תשו' קעב' שיהיה אדם אסור באשתו מעוברת למ"ד עובר ירך אמו והו"ל בא על בתו (ותמה עליו בתפא"י תמורה פ"ו). וכן הא דבהמה בחייה לאיברים עומדת ולא יוכל לרכב עליה משום גה"נ, וד' הנמוק"י שייאסר להדליק נר שבת מחמת דאשו משום חציו והוה ליה מחלל שבת בשעת בעירתו. ועי' מט"א שחקר באתרוגים שגדלו מעבר לים אם דרך גדילתם אצלינו הוא להחזיקם מהופכים.

ומצאנו להתוס' חולין צ. שכתבו דגיד הנשה אסור גם בקדשים, אף דאין איסור חל על איסור, דאם לא נימא הכי הרי יהיה גיד הנשה מותר בהם תמיד. והכי אמרי' שבועות כד. דאיסור אבמה"ח חייל על איסור אינו זבוח שאל"כ אינו יכול לחול באופן אחר. וכיוצא בזה אמרי' גם בשמעתין מכות ב' לא אמרי' ק"ו שא"כ ביטלת תורת זוממים. והנה בכל שוחט קדשים בחוץ, כיון ששחט רוב סימן אחד הוה ליה בעל מום, וכיון שפסול להקרבה אינו עובר על קדשים בחוץ (ובשלמא בשוחט בפנים י"ל דזהו מצוותו, אבל בשוחט בחוץ אין מצוה. ואף את"ל דשחיטה ומום באין כא' עכ"פ יש לו להתחייב גם משום מטיל מום בקדשים, ובע"כ דלא חשבינן ליה מום משום שענין המעשה הוא שחיטה, ולאכפ"ל דבאמת קודם מטיל מום, והוא מוליך ומביא הסכין כל היום כולו ורק לערב נתחייב משום שחוטי חוץ. והרי הוא הדין ברוצח שמוליך ומביא הרי עביד לגברא טריפה קודם לכן ושוב אינו מתחייב מדינא על הריגת טריפה. ובאמת כן חזי' להיפך בתו' בכורות לד. ד"ה אילימא ורא"ש שם פ"ה ד' דבכור שחלה וצריך הקזת דם, מותר להקיז אף שעושהו בעל מום בזה, מכיון שאם לא יקיז ימות, חשיב כאילו הוא בעל מום, אע"ג דחולי אינו שום מום. אלא דלא שייך לקבוע שם 'מטיל מום' על מי שמציל חייו של הבכור).

ובאמת הן הן דברי ר' ישמעאל ב"ק כט' שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאתם התורה כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ בפסח, דהיינו שמחמת גדרי הדין באמת א"א לחייבו על בור שאינו אלא גרמא בעלמא, אבל מחמת הטעם עבדי' ליה כאילו ברשותו. והוא הדין בחמץ בפסח שכבר מופקע ממנו. ועי' תפאל"מ סי' שמב' דמכיון שהאונן פטור מכל המצוות הרי הוא פטור ג"כ מדיני אנינות, וכיו"ב רש"ל תשו' ע' למה דחו כתו' ג: אבלות מחמת שמחת נישואין הלא אינו מחוייב בנישואין בשעה שהוא אונן. וכן דנו אחרונים מה הועילו שתופרים ציצית בתכריכי מת הלא אינו כסות יום ואין בו מצוות ציצית.

וכיוצא בזה תמהו על דין לפני עיור, מצד אחד אלפני דלפני לא מפקדינן, ואינו מוזהר שלא להכשיל אדם בעבירת הכשלת אחרים. אך הלא הכשלת אחרים גם היא עברה, ואין כאן לפני דלפני אלא חד לפני. ומאידך גיסא: הרי המכשיל אדם בעברה, הוא מכשיל את מכשילו בלפני עיור שנותן לו האופן להכשילו, וא"כ מכשילו בב' עברות והוא מכשילו בג' וחוזר חלילה לעולם (עמ"ש לעיל ביו"ד קנא' סק"א). ועי' תוספות ברכות לט. אם מזמנים על כוס יין, ויין מחייב בזימון יזמנו לעולם. ובחולין ק. דנו אם כל תערובת איסור אוסרת קליפה, כל קליפה תאסור מאחוריה 'קליפה' עד סוף המאכל כולו (וכיו"ב נדון הרשב"א תשו' קלח' דכל המתאבל מתאבלין עמו יהיה לעולם).

ראיתי כמו"כ למי שתמה איך קיימו מצוות הנחת הארון בקודש הקדשים, והרי היה נס שלא היה מקומו מן המדה. ובחכ"צ סב' תמה דא"א לקיים דין לחם משנה בשלמותו כיון דעומד ליחתך כחתוך דמי. וכן תמהו שא"א להפריש עיסה מן החלה כיון שהחלה ניתנת לכהן הרי היא על מנת לחלק והיא עצמה פטורה מן החלה. וכן כל נטיעה פטורה מן הערלה, כיון שהנוטע שלא על מנת לאכול את הפירות פטור מערלה, ומכיון שהערלה אסורה הרי אינו נוטע על דעת מאכל. ומה מועלת נטילת ידיים, הלא ידים שניות הן, וכיון שנוגע במים מיד נטמאים המים וחוזרים ומטמאים את היד. וכן כל תקנה שלא פשטה בישראל אינה מחייבת, וע"כ מעיקרה למה תפשוט כיון שאינה מחייבת. וכן איך נאמן חכם לומר את ההלכה בשם רבו, הלא אין ע"א נאמן בעניני ממונות. (ועמ"ש עוד ביו"ד סט' יז' בסברת הדרכ"ת דכל דם שבשלו מבליע מתחילה קודם שיש עליו שם מבושל ועדיין אוסר מדאוריתא. וכן שם פד' יב' בד' המנח"י למה נשרפין אפרן מותר הלא מבטל איסור עי"ז דמתירו. וע"ע ביו"ד שסט' מש"כ בקו' הגרי"ז לד' הראב"ד דטומאה בוקעת רק כשאין עוד טומאה עמה והרי כל מת יש בו טומאת עצמות וטומאת גידין וטומאת כזית בשר וכו'. ועי' גם לעיל סי' יא' אות סב' למה בכל כותב בשבת אינו עובר משום צובע).

ויש לדון כיו"ב בסברת רעק"א דאין לכלי חזקת היתר שלא ייאסר, דהרי הכלי אינו נהפך לאיסור רק בלוע בו איסור. ועי' בחו"ד שתמה דמליח כרותח, ולפי זה כשמולחים את הקרבנות הרי דינם כאיברים שצלאן, ואיברים שצלאן פסולים לגבי מזבח. והמרדכי תמה היכי אזלי' בסנהדרין בתר רוב הא הוה ליה קבוע. וכל הכותב שם של ד' אותיות הרי מוחק של של ב' אותיות.

וע"ע בר"ש פרה פ"ח מ"ב, כיון דמי חטאת מטמאים את הנושא, אבל טמא הנושא מטמא את משאו. ועי' בערובין סז: דמי שיש לו דריסת רגל (בשבת זו בלבד) במבוי ולא עירב אוסר, אך באמת אין לו דריסת רגל כיון שכעת אסור לו. ויש מי שתמה דתרומה טמאה אינה יכולה לטמא, שהרי היא עומדת לשריפה וכתותי מיכתת שיעורא, וכן תמהו כיצד עוברים על כזית חמץ, בזמן שחייבים לשרפו ומיכתת שיעורו (עמ"ש בזה לעיל סי' סה' אות נד' ונז'). ובילפותא דכאשר זמם ולא כאשר עשה, תמהו אחרונים דגם כאשר עשה, הרי עדיין "זמם" ועל זה יש לחייבו. ויש מי ששאל היכי שרי לקבור את המת, דהרי אם מקיים מצוות אצלו הוה ליה לועג לרש, וכן שאסור ליטול שכר על קבורתו שכן משתכר באה"נ.

וע"ע בנדה ע: דמתים הקמים בתחיה"מ צריכים טהרה מטומאת מת, אע"ג שהמת לא היה אלא הגוף ולא האדם החי. ובדומה לזה קי"ל דמי חטאת שנפסלו אינם נהיים טהורים, אף שברגע היפסלותם בטלה מהם טומאת מי חטאת, מ"מ השתא חשבינן להו כאילו נגעו במי חטאת, ולכן מטמאים טומאה קלה. ובחזו"א תמה בזה בכמה מקומות, הרי מגע זה נידון לכל היותר כמגע בית הסתרים, ובמכשירין (ד' ח') כתב שבאמת תלוי הדבר במחלוקת של מגע בית הסתרים, בטבול יום (ד' ו') כתב שבמשקין אין דין בית הסתרים (ויש לבאר דין מתים לעתיד לבא), בכלים (לא' א') כתב החזון איש שרגע האחרון של הפסול נחשב כאחד עם הרגע הראשון של ההכשר, ובפרה (יג' ו') רוצה לתרץ באופן אחר קצת, שאין זה מחמת נגיעה אלא מחמת הטומאה חמורה עצמה שנותר ממנה (ועוד כיו"ב בקו' הגר"א טהרות ח' ט' למה ניצוק אינו מחבר לטומאה ע"י שכל טיפה תיעשה תחילה ותטמא חברתה שהוא א' מיח' דבר דכל משקין נעשין תחילה. וכ' בשערי ישר ג' כז' דמגע בין הטיפות אינו ניכר ולכן חשיב בית הסתרים, ובמקד"ד טהרות מד' ג' כ' דבעי' שיעור טופח להטפיח וכל טיפה לא נחשבת טופח להטפיח, ובחזו"א מכשירין ה' י' כ' דלא נתקנה תקנת משקין תחילה אלא במגעין שבזא"ז אבל כאן שבב"א אין עליו שם נגיעות עושות תחילה. הרי כ"א מקדושים כתב על פי דרכו וכולם לדבר אחד נתכוונו. ואעפ"כ יש נפ"מ טובא בהגדרת הדברים, והא קמן דלהחזו"א טבו"י ד' ו' אין דין בה"ס במשקין, ולהשער"י ג' כז' איכא דין זה (ועמ"ש עוד לעיל סי' סד' אות סא' והלאה). ודע, דאף שהאריכו אחרונים הנ"ל לסתור תי' הגר"א לקו' זו דסובר דאה"נ וניצוק עביד תחילה אלא דמתני' מיירי בטבו"י שאינו פוסל, מ"מ כבר כ' כן בחי' הראב"ד לע"ז עב: וברע"ב טבו"י ב' ז').

# לזבחים - בדין לשמה בתנאי

יש לדון האם תנאי פוגם בדין 'לשמה'. כשאדם תולה אמיתת החלטתו בדבר חיצוני, שאינו תלוי ברצונו. ויש להסתפק כן גם בקדשים, כגון פגול שנעשה בתנאי, ואומר אם ירדו גשמים אוכלו חוץ לזמנו.

ובאמת בפיגול יש לדון בלחוד משאר דיני לשמה, דיש מקום להסתפק גם בפיגול על הספק, כגון אולי אוכלו חוץ לזמנו. ושייך לספק המובא בחי' הגרי"ז ריש זבחים, בביאור הדין דסתמא לשמה, אם הוא רק כשלא חושב מחשבה אחרת ואינו אלא סתמות כמו חזקה דמסתמא כך הוא. או שהוא דין חיובי שיש על הקרבן דין לשמה, ורק מחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת. ולכן ילהס"ת כאן אי בעי מחשבה לפסול, וטעמו שחשב דבר המנוגד לחוק הקרבן, ואז בא הנדון אי ספק הוא חלול נמי. או דסתמא הוא לשמו, ואי אומר מגלה דאין זה לשם דיניו, ואז יש מקום לדון אם דרגה דספק הוא לא מפקיע מסתמא או דכבר לא מקרי שקבל על עצמו דינא דאוריתא.

וכיו"ב יש לדון בדין לשמה דס"ת, דשמא ס"ס כיון לשם ס"ת, אלא שאומר אולי לא אעשה בזה ס"ת. ועי' גם פ"ת רעו' א' שכך יש לעשות בשמות שיש ספק אם הם קודש שיחשוב שאם הם קודש שיהיו לשמה (ובחזו"א נר' דפשיטא ליה מסברא דכל שעושה תנאי הוי שלא לשמה). ובדע"ק שם הסתפק אם מועיל תנאי כזה. אבל מסיק דמהני וכ"כ בשל"ה ובמנחת שי פ' ויצא. ומזה ש"מ דתנאי חשיב לשמה. ואמנם בגוונא דא על הצד שלא קידש באמת א"צ קדושה, אבל מ"מ הלשמה בא ע"י תנאי ואינו מבורר לאדם. ולמש"כ דלשמה הוא החלת האיסור, אף דלכאורה לא שייך להחיל איסור בתנאי, כגון לקבל על עצמו שבת בתנאי וכדו', שאני הכא דהתחלת האיסור תלויה ברצון האדם ומעשיו.

ומ"מ כל היכא דאין משפטי התנאים, הרי חשיב על מנת כאילו אמר 'אולי', ומן הסתם לא מהני לענין קבלת תוספת שבת או יוהכ"פ, (הרמב"ן ב"ב קכו: כ' דכל מה שאינו בינו לבין חברו א"צ דיני התנאים, אבל הדע"ק הצריך בקידוש השמות תנאי כפול, וכ' במק"מ דל"ד כפול, ובגד"ה הביא מתו' נזיר יא. עי"ש, ובחזו"א ליקוטים לזרעים ד' ז' מצריך במעשרות משפטי התנאים, ולכאו' גם זה לא כהרמב"ן הנ"ל, ועי' בבה"ל תרומות ד' יח' מביא החולקים על החזו"א), או אפשר דאם תלה בדבר שיכול להתברר, דממתינין לראות מ"מ אם יתקיים התנאי ואגלי מילתא מה היתה כוונתו. ועי' במנחות מט' פלוג' אי עקירה בטעות עקירה או לאו עקירה, והנה לשמה הא לא הויא דס"ס כיון לשם דבר אחר וע"כ צ"ע מ"ט דמ"ד עקירה בטעות לא הויא עקירה וע"כ דעכ"פ בקדשים בעי מחשבה פועלת כדי לחלל.

ועי' בזבחים יג' דאפליגו אי הולכה במקום שא"צ הוי פגול או לאו, ולכאורה אין עיקר הפלוגתא אי הוי עקירה דאם כן לפלגו לענין סמיכה וחציצה א"ו לכו"ע עבודה מקרי, רק למ"ד ל"ה פגול דבר שא"צ אין צריך לחשב בו לשמה ולאכפ"ל דבדבר זה לא קבל על עצמו דיני קרבנות, משא"כ אי הוא דבר הפוסל אין כ"כ סברא לחלק, כדמצינו באומר משיב הרוח בקיץ דמקלקל אף שאין חיוב לומר מוריד הטל, והחולק ס"ל דס"ס הוי עבודה ולהכי הוי פגול. ולפ"ז צריך לדחות הא דעקירה בטעות הוי כמאן דליתא כלל ומתפרש בסתמא דהי' חושב אם לא היה טועה.

והר"מ רפי"ג מפסהמ"ק כ' דכל שחשב לאכלו משתשקע חמה ה"ז פגול ומשמע דבין השמשות ה"ז פסול בודאי (וכן דייק באבן האזל), וא"כ מוכח דכל שלא קבל על עצמו דיני הקרבן ולאכפ"ל בהקרבן ה"ז פגול וא"כ אף שאין זו מחשבה פוסלת מ"מ גלי דלאכפ"ל בדיני הקרבן.

ולפ"ז צריך לפרש הא דהולכה במקום שא"צ ל"ה פגול אף דחלול פוסל מ"מ דבר שאינו מעכב אין מחללין בו דאמרי' דל האי הולכה ויתר כנטול (וילהס"ת בהלך לרוח אחת ואחר שהלך צריך לחזור ממנה אי מקרי אין צורך).

והנה בזבחים יז. פלוג' אי בעלים מפגלים וצ"ע למ"ד בעלים מפגלים מה שייך חסרון בלשמה דהקרבן דהרי הקרבן מוקרב ע"י כהן, וע"כ דפגול ענינו חלול הקרבן ולכן כל מאן דשייך בי' יכול לחללו ואף בעלים.

ולפ"ז צריך לפרש הא דבין השמשות דלעולם ענין הפגול הוא חלול וזמן ידוע שאין אוכלין בו מ"מ הוי חלול משא"כ אם הוא אין יודע הא יש לו צד שלא לחלל הקרבן כלל.

התו' זבחים ד' וב"מ מג: כתבו דפגול רק בדבור והר"מ רפי"ג מפסהמ"ק כ' דאף במחשבה, ויש לתמוה דהא כל דין דמחילי' בהדבר פסול או הכשר או לשנות חל בדבור ולא מצינו בתורה דינים שפוסלים ומקלקלים במחשבה כלל, אלא אם נימא דבעי לשמה הוא מבואר דכל שלא חשב לשמה לא חל הקרבן. ולפ"ז צריך לפרש הא דבעלים מפגלים הוא דדין לשמה איכא אף בבעלים.

ובפ' תמיד נשחט אפליגו אי מחשבין מעבודה לעבודה והנה בחושב לזרוק לא לשמו הרי מחלל ממש דרוצה לפסול זה הקרבן, וע"כ צריך לפרש דמצד הלשמה דשחיטה אין חסרון דס"ס שחט לשם קיום דיני הקרבן אלא דחושב דבזריקה יהיה לא לשמה וזה אין חסרון בלשמה דשחיטה אלא דין הפוסל הקרבן. ולפ"ז צ"ל דהא דינא פוסל אף במחשבה דמ"מ הוא סניף לדינין דלשמה אלא דענינו בחיוב ולא בשלילה.

וערשב"א חולין יב. משם ה"ר יונה דכל מידי דאיתי' בשליחות יכול גדול לעמוד על גביו כמו כתיבת גט דאין ענין בכתיבת עצמו מועיל מחשבת אחר, משא"כ בשחיטה דהוא מעשה שדינו באדם העושה אם רוצה לאכול או להקריב הבהמה וכן חליצה ותלוי רק בעושה ולא בבעל הבהמה, וחליצה נמי הוא דין בעושה וליתא בשליחות. ולפי זה הוא הדין במילה לא שייך אחר עומד על גביו שיועיל לכוונה.

ונראה דהא דמצינו שליחות בשחיטה כמו בק"פ דכ"א מחויב לשחוט וכהנים שלוחין. הוא כמו אדם השולח לשחוט לו לחולין, דהשוחט מקיים המצוה בשחיטה רק היה חיוב על האדם להתעסק בקרבנו ושלח להכהן ול"ה כמו צדקה דהמשלח מקיים המצוה, וכונת ה"ר יונה איתי' בשליחות ר"ל בענין שהמצוה עצמה מתייחסת למשלח אז יועיל כונתו, ואע"פ שכשפירש ענין שחיטה לא הזכיר מענין שליחות מ"מ בריש דבריו כתב שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה ע"ג מדעת העושה ומדין שליחות עכ"ל. וע"כ צ"ל דדבר שהוא דין בגופו ל"ש שליחות שבכ"מ רק הדין בתר גוף השליח ולא המשלח כמו שחיטה וא"א לומר שהדין שהאדם ידאג שתישחט הבהמה כמו שמתפרש וכתב שידאג שיכתב, וכגון במעקה כששולח אחר לעשות המעקה המשלח מברך עי' מחנ"א שלוחין ושותפין יא' ואלו בשחיטה הברכה על השוחט עצמו רק מצות ק"פ להמשלח.

# סוגיא דריש חולין כדוגמא לדרכי התלמוד

דרך חכמינו היה שייחדו ברוב המסכתות סוגיא ראשונה לעסוק בענין שנראה צדדי, כדרכי הסידור והסגנון, ומאריכים בו כמה דפים. ואין דרכם לדקדק כל כך במשניות אחרות שבהמשך המסכת, ונראה כאילו פותחים ומרחיבים פעם אחת כדי למשכינו ללימוד המסכת, ושממנו נלמד להבין הדברים הבאים בקצרה ובדרך אגב. ואילו הוה דייקינן כולי האי היה אפשר לעשות כן על כל משנה ומשנה.[[1]](#footnote-1)

מעיון בסוגיא דריש חולין, כדוגמא, ניתן לראות שכוונת חכמים להרחיב את הראש ואת הלב, להתלמד להעמיק בדברי התנא שהם לא רק נוסח של תנא מסויים אלא גם התושבע"פ עצמה כפי שעוברת מדור לדור. וכנודע לפעמים דרשו חז"ל דברי התנאים כדרך שדורשים את המקראות ואף בריבוי ומיעוט.[[2]](#footnote-2)

וגם כאן נראה כיצד חז"ל חיברו את ההלכה שבע"פ, עם המשנה שבכתב, בדרך של דרשא. וגם הדברים הבאים בדרך של קושיא ותירוץ, אינם בהכרח קושיא מכרחת שאין דרך לישבה, אלא כמו מבא מן הדברים אל מה שנדרש בהם, וכמו צוהר לעולם החיבורים הרעיוניים בדרך לימוד חכמים. ומבלי להבין זאת יקשה לעקוב אחרי מהלך הדברים.

ונפתח בסיכום השוט מסוגיא זו:

תני' ב א: הכל שוחטין (דמשמע לכתחלה)

ושחיטתן כשרה (דמשמע דיעבד)

חוץ מחש"ו

וכולן באחרים רואין אותם כשר.

ונתקשו בגמ' בשתי שאלות:

**א** מה לכתחלה ומה דיעבד?

(ובנדון "הכל" לכתחלה מקשי' דמצינו "הכל" דיעבד כמו תמורה ונדר ואמרי' איכא הכי והכי, וכאן לכתחלה, מדנכפל).

**ב** מאי "וכולן" דסיפא?

ובגמ' ו' אוקימתות:

**א** רב"ע: לכתחלה: לרבויי טמא בחולין. דיעבד: טמא בקדשים אם נזהר. וכולן: אם ראוהו שנזהר כשר.

(שחיטה בטמא היינו ע"י סכין ארוכה שלא יגע, ט"מ אע"ג דחרב כחלל שחט בקנה שאמק"ט, או בשרץ).

**ב** אביי: לכתחלה: אף כותי וישראל רואה. דיעבד: בישראל יוצא ונכנס ונבדק אח"ז, מאי וכולן? קשיא.

**ג** רבא: לכתחלה: אף כותי וישראל יוצא ונכנס. דיעבד: כותי לבדו ונבדק אח"ז, מאי וכולן? קשיא.

**ד** ר' אשי: לכתחלה: אף מומר לתיאבון ובדקו סכינו. דיעבד: בבדקו אחר ששחט, מאי וכולן? קשיא.

**ה** רבינא: לכתחלה: אף שאינו רגיל אם נבחן בהלכות. דיעבד בבחנו אחר ששחט, וכולן, בראוהו כשר.

**ו** א"ד: לכתחלה, אף שא"י הלכות אם רגיל. דיעבד: במעיד עצמו שהכשיר, וכולן, בראוהו שהכשיר.

ומקשי' קו' לכל אוקימתא והיא טעם שלא אמרוה אחריני:

א תי' דרב"ע: הכל חולקין: למ"ד הכא (במס' חולין) עיקר דין טמא בחולין עטה"ק, י"ל אפכא, דבזבחים עיקר, ולמ"ד התם עיקר י"ל חולין עטה"ק לאו כקדש דמו.

**ב תי' אביי: רבא חולק.** דבחשש יי"נ מועיל יוצא ונכנס לכתחלה. **ר' אשי חולק**. דכותי כגוי, (ופלוג' תנאי בכל מה שלא כתוב בתורה אבל החזיקו בו כותים).

**ג תי' רבא: אביי חולק.** דביי"נ מועיל רק משום דלא נגע עדיין. **ר"א כנ"ל ב.**

ד תי' רב אשי: רבא: רק אמר לטעמי' דאביי. הכל: לא סבירא להו הא הלכתא.

**ה תי' רבינא הכל חולקין:** די"לרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן.

**ו הכל חולקין:** די"ל לא חישי' שלא יהיה רגיל בשחיטה.

זוהי הצעת הסוגיא, פרוש לשון המשנה ו' פרושים, ודחיותיהם בצדם.

כלפי חוץ נראים הדברים כמו משא ומתן לביאור הדברים, כמו, לדוגמא, ויכוח שיש בין הפוסקים שכל אחד מפרש דברי השו"ע ורוצה להוכיח פירושו ולשלול הפירוש המנוגד. ומכל פירוש יש נפ"מ .

אבל אם נעקוב אחרי דברי הראשונים בזה, נגלה כי התייחסו לזה באופן אחר לגמרי, ולא התקשו כלל במקרה שהדברים אינם מוכרחים ואינם מדוייקים ואף לא משקפים את השיקולים שמאחורי הקביעות. וממילא גם היחס לנפ"מ ולהוצאת דברים מתוך דיוקים כמו למה לא העמידו באופן מסויים, או למה לא הקשו כך וכך, שונה מאד.

להלן דוגמאות:

1 מ"ש קו' **א'** דנדר הוא דיעבד **לאו דוקא** דהוא תלוי בב' לישנות בנדרים וסתמו כאחת, (תוס').

2 מ"ש שם ראי' מנדר ותמורה **אינו קשה** ונקט לי' לברורי מילתא (ריטב"א)

3 ממ"ש שם בתשו' ראיה הנ"ל נלמד שלא הבין המקשה דברי המתרץ כלל עד סוף הפלפול, (רשב"א), (וריטב"א כ' ע"ז ניחא לי' לאהדורי' אף לפום שיטתי' **וכן דרך תלמוד**).

4 מ"ש אוקימתא **א** דשוחט בקנה, לרש"י זבחים צח: **לאו דוקא** דהא לא שייך במוקדשין שחיטה בקנה.

5 מ"ש שם דחרב כחלל **לאו דוקא** דבלא"ה נמי מטמא (רש"י).

6 מ"ש שם במוקדשין, **לאו דוקא** כהפשטות בבהמ"ק אלא בבמה, (י"מ בתוס').

7 מ"ש שם שמא יגע בבשר, **לאו דוקא** אלא שמא יגע לאחר פרכוס (תוס').

8 מ"ש שם סכין ארוכה **לאו דוקא** סכין אלא מוקמי' בקנה או צור (תי' א' בגמ').

9 מ"ש שם דאם נזהר היינו באומר ברי, ואח"ז "באומר ברי לי סגי", **לאו דוקא** ברי אלא אפי' שתק, (תו' נדה ה:)

10 מ"ש אוקימתא ב "ונבדק", **לאו דוקא** דהיינו אם אפשר אבל אם א"א לבדוק נמי כשר, (ע"פ תוס').

11 מ"ש אוקימתא **ב ג ד** וכולן קשיא היינו דלא חשו להא קושיא אלא **לאו דוקא** וכולן (תו' ג: וריטב"א).

12 מ"ש אוקימתא **ה** דוכולן מתפרש בראוהו וליתי' קמן, **לאו דוקא** דה"ה איתי' קמן ולא ידע (תוס').

13 מ"ש אוקימתא **ה** דליכא רוב מומחין, אע"ג **דלקמן אי' לא כן**, רבינא פליג אשו"ט דהתם (ע"פ תוס').

14 מ"ש דחיה א למ"ד הכא עיקר **לאו דוקא** מיתי לי' דבלא"ה לא ס"ל כקדש דמו, (תוס').

15 מ"ש דחיה **ב** דל' "אין צריך" משמע לכתחלה, **לאו דוקא** מזה דייק אלא מרישא דייק (תוס').

16 מ"ש דחיה **ב** דפלוג' במה שלא כ' אבל החזיקו מוכח גטין י. **לאו דוקא** דה"ה כ' ולא החזיקו, ( תוס')

17 מ"ש שם דחיה ג ראי' מי"נ, מביא בתחלה ראיה **אף שאינה מכרחת** ויכל להביא קודם השניה שהיא קודמת במסכת ומכרחת, (ע"פ תוס').

18 מ"ש דחיה **ד** דרבא לא אמר אלא לטעמא דאביי **לאו דוקא** דהוא גופי' אמרו לקמן יז. (תוס')

19 מ"ש דחיה **ד** שהגמ' מביא תי' רבא אמר כו' לישב הסוג' הוא **לאו דוקא** שהרי אמר לטעמי' דאביי אבל אין סובר כן (גמ' סוף הסוגיא).

20 מ"ש אח"ז בגמ' להק' סיפא דבריתא לאביי **לאו דוקא** לאביי וה"ה דמצי למירמי מתני' גופה (ריטב"א).

ועוד כמה דברים יש לדקדק בסוגיא כמו:

21 מ"ש קו' א' דצריך לאוקמי בקנה מצי לאוקמי בסכין שי"ל קת.

22 מ"ש שם רבא דייק מסיפא, ק' אי באמת הלשון דוקא ומהכא מקורו מ"ט לא הק' לאביי מזה אלא ממתני' אחרת.

23 מ"ש שם להביא מנדר אינו דומה כלל דשם הוא חסרון כללי בנדר אבל כאן הוא חסרון פרטי בשחיטה זו שמדבר ממנה.

מובן לרואה, שאין מדובר כאן בצירוף מקרים. וריבוי הדברים שאינם מתאימים למושכל ראשון שהיינו מצפים, הוא מפני שהסוגיא הזו מרכזת בתוכה סוג מסויים של משא ומתן.

וכבר כתב שם הריטב"א: "נקט לי' תלמודא לברורי מלתא משום דבעי למימר מסקנה" וברשב"א: "ניחא לי' לאהדורי אף לפום שיטתי' להגדיל ולהאדיר ולברר המשניות אגב אורחי' וכן דרך תלמוד".

נראה אכן שמלאכת בירור המשניות, בצורה הזו של סוגיות הסידור והפתיחה, לא באה להוכיח הוכחות או להשתמש בנימוקים רציפים, אלא להגדיל תורה ולהאדיר, לחבר את התושבע"פ עם הטקסט של המשנה. ולכן משתמשים בקושיא גם אם אינה מכריחה, כדי שתהיה כבסיס וחיבור בין המשנה לבין מה שנדרש ממנה.[[3]](#footnote-3)

אמנם ריכוז השיטה הזו הוא בסוגיא כדוגמת זו, אבל מצאנו הרבה מקומות בתלמוד שמשקפים את הגישה הזו, וכדברי מהר"י קפנטון שאין להתעכב על דברי מקשן. כי מטרת הקושיא הרבה פעמים היא להביא לתשובה.

וסיבה נוספת לתופעות האלו (שנעמוד עליהם בסמוך), היא שהתלמוד מלוקט ממימרות שנאמרו במשך דורות רבים ומקומות רבים, ומלאכת החכמים היתה להתאים את ההלכות יחדיו, ובמקום שהיתה מחלוקת ביררו ובדקו כמי ההלכה. אבל את הקושיות והמו"מ לא תמיד התאימו יחדיו, ולכן לפעמים הקושיה היא לדעת יחיד, או לפי דברים שנאמרו ע"י יחיד, ואינם מתאימים למהלך הכללי. ואעפ"כ לא שינו וליטשו את כל הדברים לשיטה אחת, והלומדים ידעו שהרבה פעמים אין להתעכב על דברי מקשן, גם מהטעעם דלעיל, שהמטרה היתה להביא למסקנה.

וכך כאשר אנו שטים על פני ים התלמוד, בעזרת רבותינו בעלי התוס' נמצא שתמיד קובעים הם שכך דרך התלמוד:

הרבה פעמים שואלים פשיטא, ומיישבים הב"ע וכו' שיש איזה חידוש. ולפעמים עושים צריכותא למה הוצרכה הכפילות, אבל לפעמים, כאשר אין צריכותא, אומרים שיש כפילות, ואין בכך תימה. עי' תוס' בכורות ט. "ניחא לי' לפרש כל גווני ואע"ג דלא צריכי כלל",[[4]](#footnote-4) ולפעמים מצינו בבא שהיא פשיטא מכל פשוט בלי שום הנחה מוקדמת כמו ב"ב פד: "מכר בחזקת יפות ונמצאו יפות שניהם אינם יכולים לחזור בהם" ואין בזה שום חדוש ואעפ"כ לא שאלו בגמ' לאתויי מאי. ובערובין עג: "ערבו בחצרות ונשתתפו במבוי מותרין כאן וכאן" והוא פשיטא ועיקר דין ערוב.

יש מקומות שאנו למדים מתוך הקושיא, מה היא ההנחה הפשוטה, אבל לפעמים אין זה נכון לדקדק בזה. כך למשל ברש"י שבת קד. הק' היאך הגמ' שם ס"ל בפשטות דמנצפ"ך בסתומין, ואלו במגלה מקשי' מיני' קושיא כאלו מדובר בפתוחות? ותי' "אין זו קושיא שכן דרך הש"ס מהפך הסברא כאן כדי שיקשה ובמק"א מהפכו לפי הקושיא ואי הוה בעי התם לתרוצי כו' הוה מתרץ לה". דהיינו שאין בזה החלט לגמ' ומ"מ לפי צורך השו"ט עשו מזה במק"א קו' ובמק"א קו' לצד השני משום שרצו להשמיע התרוצים, וכן התוס' תמורה כג: "דרך הש"ס להפך קושיתו בכל ענין פעמים ככה פעמים ככה". ("אין להקשות קושיות הגמרא אהדדי דהמקשן אמר לעולם הפוך", ש"י נתיב הקושיא)

וכן בשאלה מדוע לא הקשו עוד, כותבים התוס' שיכל לאקשויי עוד רק לא רצה להאריך (ב"ק מא:) ודרך התלמוד מתרץ קו' זו אע"פ שיש עוד להקשות (גיטין כח.) . מקשה אע"ג דכבר לא קשיא שמא ימצא עוד תרוץ (שבת מג.) ולקוטב השני כתבו: "פעמים יכול להביא רבותא רק לא רצה להאריך", (ב"מ עח:) או כתבו שלא רצו לברר תשובתם ודחו עצמם מן השואלים (תו' יבמות עח:) ופעמים היה צורך וענין בישוב להורות כל הצדדים ואז מצינו שכתבו: אמוראים דרכם לתרץ לפי אחרים אע"ג דלדידיה לא ס"ל (גיטין סא:). זמנין דייק וזמנין לא דייק ואי הוה דייק הוה משכח פירכא (שבת קלא:) ודרך הגמרא לא חייש לשנויי אלא קו' אחרונה (כתובות צה.) וג"ז הכל שאין הש"ס מקשה כל מה שיוכל בכל מקום אלא לפי מה שרוצה להשמיעינו, ובתשב"ץ ח"ב סז': אורחא דתלמודא לאשמעי' מילתא דרך קו' ותי' אע"ג דעיקר קו' ל"ק כלל[[5]](#footnote-5). וכן: אי אפשר שטעו בזה ודאי כולהו מידע ידעי ודרך הגמרא לברר דרך קושיה ותירוץ (רשב"א ב"מ פח.). ועי' תלמיד הרשב"א כתו' פז: סבר רמב"ח וכו' אמר רבא ב' תשובות בדבר וכו', רבא טעי בלישני' (דרמב"ח) וכו' טובא איכא סבר וסברוה דקיימי, והא דלא חש תלמודא לגלויי הא דרמי וכו', דמשום דרבא טעי בה לא קפיד תלמודא לאהדוריה.

ומש"כ מהר"י קפנטון דאין להתעכב על דברי מקשן, מומחש בב"ק מד: "ר' יעקב משלם חצי נזק ר' יעקב מאי עבידתי' אלא אימא ר' יעקב אומר משלם חצי נזק", ואין כאן קו' אלא הגהה דרך שו"ט[[6]](#footnote-6), ובתמורה ה: ס"ד שיהיה מותר לישבע אבל ילקה, ובב"ק ד: ואימא מבעה זה האש אע"פ דמתני' קאמרה לא הרי המבעה כהרי האש, ובחולין פג: אי בקדשי מזבח ה"נ דיכסה אע"ג דפשוט שלא היו מכסים דם כל קרבן, ובחולין ט. ס"ד דשהיה באמצע השחיטה כשר שעור כדי שילך לשאול לחכם, ובב"ב קט. ס"ד דאחי האב קודמים לאב בירושה. ובפסחים לו: אוציא חטין ושעורין (שלא יוכלו לעשות מהן מצה, וכבר עמדו ע"ז תוס' אלא שלשונם משובש, ור' דוד כ' "קושיא בעלמא היא").

לפעמים מוצאים אנו כללים הנראים סותרים: דרך הש"ס מה שיכול לדקדק מרישא מדקדק (שבת לט: ערובין טז.) דרך הש"ס אע"ג דמצי לאתויי רישא דקתני בהדיא מביא סיפא ומדקדק ממנה (שבת מו:), ובאמת אין סתירה בין שני הכללים האלו, שכשמיירי במשנה שלנו מוציא כל חדוש שיוכל מיד מתחלת המשנה אבל כשמביא משנה אחרת רוצה לאשמועי' איך להוכיח ממנה אע"ג שהדין ידוע מרישא, ויותר מזה כתבו בסוכה כח: אע"ג דמתני' קתני בהדיא דרך הש"ס להקשות ולתרץ כן, וכן כתבו: דרך הש"ס להקשות מסברא אף דממה דמירי היה יכול להקשות (ערובין טז.) וזה לאשמועי' הסברא, עוד כתבו דאפילו שלא סבר זה הטעם מ"מ שאל לדעת מה ישיב (ערובין לח.) והוא לברר גם הצד השני, וכתבו: נקט טעם שאינו עיקר (סוכה כד.) ודרך התלמוד פעמים לא מקשה כי האי מאי איריא ופעמים מקשה (יבמות פד.) וג"ז תלוי אם יש מה לחדש מזה, וכמ"ש פסחים קב: דרך הש"ס להקשות ממקום שמוצא לתרץ בפשיטות, ודרך הש"ס אף שנדע הדבר מכ"ש מ"מ שונה כל הענין (יבמות נ. וכ"מ ריש גטין וריש בכורות). לאו אתקפתא מעליתא היא (רשב"ם ב"ב נה.) וג"ז הוא הוא דרך השו"ט לקשר הדברים לכל הצדדים, ובכתובות עא. אע"ג דכבר אצרכינהו דרך הש"ס שעושה ב' צריכותות לב' אמוראים כשיש לו, ודרך הש"ס אף שיכל לתרץ תי' טוב לא תי' בתחלה כדי שיוכל להקשות מעוד בריתא (כתובות קב: וספר הישר סי' נו') דרך הש"ס להק' כעין קו' ראשונה ולתרץ כעין תי' ראשון ובלבד שישמיעינו חדוש (נזיר ה:) דרך הש"ס אע"פ שיודע שתי' יכול ליפרך ממק"א אינו חושש ומתרץ רק מה שהק' לו' (גטין כח. וכ"ה בשו"ת רדב"ז ח"ו ב' אלפים קצו) וכ"ז לאשמועי' כל הצדדים, וכן שהקו' אינו ק' רק בא להשמיעינו דרך קו' ותי' (סוכה ט. ושו"ת רשב"א ח"ד סי' מג') והתשב"ץ ח"ד טור ג' סי' לה': דרך התלמוד לעשות כן לרוחא דמלתא על צד הויכוח, לא הי' צריך להך צריכותא כו' (יבמות כג.) כיון דלא משכחת צריכותא בהני לא חש לדקדק (זבחים יז.) כיון דמשכחת צריכותא עביד כאלו תניא בבריתא בהדיא (שבת ח:) [וכן מצינו מותר ולא יהיה מותר רק מצד הזה (פ"ב דבכורים וריש שבת)]. וברשב"א ב"מ סא. וצריכא כו' המ"ל לעבור עליו בב' לאוין אלא כיון שמוצא צריכותא אומרו. מתרץ דברי ר"י בכל ענין שיכול לתרץ אע"ג דר"י עצמו ודאי אינו סובר מה שמתרץ (תו' נדה ס.)

ולפעמים בחיבור דברי הקדמונים, יוצא שמתייחס אליהם דבר שלא אמרו להדיא, כמו בב"מ כא שהקשו וכמה א"ר יצחק כו' וכ' התוס' שר' יצחק עצמו שאל והיינו שאין זה שאלה חדשה אלא בנויה על דברי ר' יצחק רק שרצו לעשות זה בשאלה על המשנה ותשובה וכאלו עוד הרבה, וכן דרכו להקשות גם מדבר שאין הלכה (כתובות כא:) י"מ שכ' זה הש"ס בשם רבא אף שהוא לא אמרו רק הקשה (נזיר י:) וכמ"ש התוס' דרך הש"ס שאינו מביא עיקר הדרשא (שבת קכח.) וכן לא מדייק כשיביא פסוק (שם) וכן מזכיר הש"ס דבר באגב אע"פ שאינו נכון (יבמות טז. ומכות פ"ג דמנו גרושה וחלוצה בלוקין וחלוצה דרבנן עי' ריטב"א ורעק"א חולין ד. שהיה מי כתיבי שהיה שיגרא נקט דכתיב ובמשמרת הבית ש"א הביא ירושלמי מגלה חש"ו אין כשרין לקרוא המגלה לאו דוקא דחרש כשר, עי' רבינו דוד פסחים כח: "חייב במצה ובמרור אשיגרת לישן לפי שרגילות בכל מקום מצה ומרור (ובאמת ממרור פטור) וכן הרבה בתלמוד לשונות שאינם מדוקדקים בשביל ההרגל" ועי' רשב"א ב"ק ו. דמ"ש שם ד' דברים לאו דוקא אלא ג' וב"ק יא: בתוס' מקצתה אטו כולה לאו דוקא אלא אטו רובא ובתוס' ב"ק נג: לענין כופר לאו דוקא דבכופר פטור, ועי' תורת הבית הארוך ש"ב כי מ"ש אסור היינו אף בדיעבד ומשום רישא נקט ועי' שעה"ת בד"ה כ: שכ' הרא"ה דאכל פוטיתא לוקה היינו שרץ אחר כעין פוטיתא אבל פוטיתא עצמה נטל"פ, ובבכורות יד. קדשי בדה"ב אסורים בגיזה ועבודה ועבודה ודאי אגב נקט דהא במעילה קיימו ומה שייך עבודה וגזה היינו כשהצמר שלו, ובפסחים ע: חגיגת יד' נאכלת יום ולילה אבל באמת ביום יש אסור לאכלה ודוקא בלילה נאכלת [דהוקשה לפסח]. ועי' ר"ש פ"א ממעשרות אהא דמכות יט. אכל תאנה של טבל לוקה כו' דמעשר תאנים דרבנן ותאנה לאו דוקא. וכן גבי הא דפרה יא ג דבלה של תרומה כו' דבלה לאו דוקא אלא סימנא בעלמא. וכן: נקטו תאנים וענבים אע"פ שאין הדין נוהג אלא בענבים לפי שרגילין להזכירן יחד (רשב"א ב"מ פח:). וכן אמרו דרך הש"ס שאין מקפיד למנות כסדר (ע"ז ג.) ועתו' חולין עח: דרך הש"ס שעושה כאלו קים לי' ממקום אחר. [ובפסחים פז. אמרו על ארבעה נביאים אין לך נביא שלא קיפח ד' מלכים וכ' מהרש"א דלאו דוקא כל הארבעה אלא עמוס לא]. "כתב הר"ן, דהאי משנה שנויה שלא בדקדוק, **וכן הרבה כיוצא בזה**, דהא בעינן תנאי קודם למעשה, והכא מעשה קודם לתנאי הוא" (יש"ש גטין ז יב). רמב"ן נדה סד. נקט ג' פעמים אבל לאו דוקא והכוונה ד' פעמים. ובר"ש ריש טהרות דתנן בעי הערב שמש ולאו דוקא כי לא בעי הערב שמש. ובאו"ז ה' מילה צו' ב' הא דיבמות עא: אביו ואמו חבושין, אמו לאו דוקא דאמו פטורה.

ובערובין עג. בעו מיני' כרבים דמו או כיחידים דמו כו' ועי' רשב"א דאין כאן שום ספק והדבר ברור ממתני' דלקמן ואינו אלא כעין הקדמה לספק השני שרצו לשאול. ועי' רמב"ן נדה סו' דהרבה פעמים אמרו לית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא, ובאמת אינו חולק אלא שבא להשמיע עיקר גדול.

דרך התלמוד לאקשויי על שמואל אע"פ דלרב נמי קשיא (קדושין עט.) שונה הרהוט בפיו פעמים מקדים מעשה פעמים מנין (קדושין ד.) פעמים משנה נקראת בריתא (רא"ש ב"ק עה:) וגם במשניות נתנו כללים כאלו ואמרו: דרך התנא לכפול דבריו (פסחים כא:) אין דרך התנא לדקדק בלשונו (יבמות עא.) סכום קטן לא קתני אע"פ שהוא מעכב (ריטב"א ב"ב קמד.), ודרך הש"ס דבעי בלשון שפושט בסוף (כתו' עח.) עוד כתבו התוס' סנהדרין סה. "בריש כריתות משני שנויא אחרינא ודרך הש"ס בכמה מקומות כן כדאשכחן פ"ק דחולין כב. ובמנחות פג. משני שנויא אחרינא ובזבחים צח. משני הנך ב' שנויי", וסוגיא סומכת על חברתה, ועתו' נזיר מט: כן דרך הש"ס שמקצר במקום א' ומאריך במק"א, ובערובין כ: ב' לישני בהבעי' ומייתי ת"ש לפשוט הבעי' אליבא דהלישנא הראשונה רק בתר שכבר מנו שני הלישנות והת"ש הקודמים שעליהם, וכ' הרשב"א שמצינו עוד כוותא בתלמוד, וכל זה משום שהדברים המועתקים נאמרו לפעמים על דברי חכם מסויים או בבמ"ד מסויים ולא כהסדר שהם לפנינו. ובהרבה מקומות כ' התוס' והראשונים שיש סוגיות מחולפות או הפוכות, ובעוד הרבה מקומות כך מוכח בגמ' וגם הראשונים לא העירו מזה. עי' למשל בערובין עח. מקשה שמואל על רב אמאי לא ידע הא דאצטבא כו' ובאמת לפנינו לעיל בסמוך עז: דין אצטבא הוא מימרא דר' ביבי בר אביי, וע"כ סדור הסוג' דעח. הוא כדבר פשוט שהוא גם מימרא קדומה ואולי בריתא. וערשב"א ערובין צח: דאורחא דתלמודא לפרש כאלו הוא רק במסקנה אע"ג דגם בס"ד ידענו כן.[[7]](#footnote-7)

וראה בשו"ת באר יצחק חלק או"ח סימן טו: "וידוע דדרך הש"ס להקשות ג"כ על מאן דס"ל אף שלא אליבא דהילכתא, וכמש"כ הש"ך בחו"מ (סי' מ"ב ס"ק א') על קושית הגמ' בגיטין (ד' י"א) דפריך והא בעינן כתב שאינו יכול לזייף, אף דקיי"ל דלא בעינן כתב שאינו יכול לזייף, עכ"ז מקשה הש"ס למ"ד דס"ל דבעי, וע' ש"ך שם שהביא כן בשם כמה מראשונים שכ"כ בכמה דוכתי, וכמש"כ הש"א (בסי' נ"א), ה"ה י"ל על קושית הש"ס בסוכה וכו', וג"ז אפ"ל דהמקשה הי' ס"ל הכי ולכן לא אמר "ולמאן דאמר הכי קשיא" והגמ' הכניס קושיתו מ"מ כיון שהוא ק' לאיזה מ"ד אפי' שאינו הלכה, ובריטב"א יבמות פד כתוב: "והא דנקיט לה הכא סתם אורחא דתלמודא היא למיפרך אליבא דחדא סברא אפילו דלא הוי הלכתא עכ"ל, ועי' שו"ת חכ"צ סי' סב' אורחא דתלמודא לפלפל בדבר אחד אף שהוא ברור במקום אחר, והיינו שמי שאמר פלפול זה אמר הדברים כפשיטא או כספיקא והגמ' שהביאה דבריו כיון שהם נכונים מצד עצמם והכרחם או ספיקם אבל לא כל המשמע מהם להלכה, או שהגמ' עצמה אמרה ולא דברה אלא דרך השו"ט לא דרך הלכה.

וגם סיום השו"ט הרבה פעמים הוא כפי סברת ודעת האמוראים לא רק ההכרח הכתוב, כמ"ש: דרך הש"ס שאומר תיובתא אף שיכול ליישבו רק ס"ל אינו עיקר (סנהדרין פ:) וכן הוא בענין קשיא דמאי דמסקו בקשיא משם דלא ס"ל כמ"ש (בס' קשות מיושב משם הקדמונים) ועי' גינת ורדים א"ח כלל א "דרך התלמוד לקבל תרוצים דחוקים כדי להשוות בין חכמים דלא לפלגו אהדדי", ועי' במלחמות ה' פסחים קא' דכמה פעמים מביאים תניא כוותי' ואינו כוותי' ממש.

הרי עיקר הסמיכה היא על המקום אליו מנווטים החכמים את הסוגיא, ולא על כל שלב ושלב של קושיא. אלא להיפך, אם החכמים דוחים ומשאירים בקשיא, זה מפני שידעו שאינו מחוור, ואם הם מיישבים ומבארים עם המשנה, משום שידעו שהוא מחוור. והשו"ט לפעמים אינו אלא מה שמשתמשים בו כדי ליישב ולבאר את המסקנה שידעו שהיא נכונה.

# פתיחה לערכין

ידועה השאלה, מה חדשה התורה בדיני הערכין, הרי הדבר נכלל בנדר הקדש, שנודר לתת להקדש את ערכו. וכי כל פרשת ערכין באה רק להודיע כמה ערכו של אדם בשקלים?

והחזו"א (ערכין סי' כט') רוצה לבאר ענין זה, ומתחילה כותב שענין ערך בלה"ק הוא ערך כבוד הדבר ומציאותו, ולא ערך נגד חליפין ודמים. וזה מה שחדשה תורה שהאומר 'ערכי עלי' מתפרש מושג זה בדמים. אבל אחרי חידוש זה בדרכי הלשון, דינו כנדר. וכן ננתחדש בו גם דין הישג יד, שעל דעת זה נודר.

אמנם לא ניחא לחזו"א בזה, וכותב: "לפי האמור מצות הערכין אינו אלא כענין מצות בן סורר למ"ד לא היה ולא עתיד להיות שאינו אלא למצות לימוד הפרשה וחוקותיה, ואם ידור נדרו ככל האמור בה יתן ככל הכתוב בפרשה, ודוחק".

ובאמת אין הדמיון נראה כ"כ קשה. הרי התורה משמיעה דרך מיוחדת לנדור, שקשורה בערך האדם, וכנראה יש ענין בזה שאדם נודר ערך שלו או של מי שחשוב לו, כמו האשה שהיתה מעלה ערך בנה בזהב למקדש. וגם הודיעתנו הסכום הראוי, וגם התנתה דין הישג יד. ומה בכך שיהיה בזה דין נדר הרגיל, ואין זה דומה לבן סורר ומורה אם לא היה ולא עתיד להיות.

אמנם המעיין בהלכות ערכין יראה שבאמת יש יחוד בדין הערכין.

והנה בדין האומר מנה זה לבדק הבית ונגנבו או נאבדו, נחלקו אמוראים בחולין קלט. רבי יוחנן אמר חייב באחריותן עד שיבואו לידי גזבר וריש לקיש אמר כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה דכתיב לה' הארץ ומלואה. לר"ל, למרות שבחוב לאדם הוא בודאי חייב, זה משום שהאדם מפסיד את הממון ביאוש, אבל הקדש היכן שהוא שייך להקדש ולכן לא נפסד ההקדש. ומבואר שם בסוגיא דאפילו באמר 'הרי עלי לבדק הבית', ולא רק באומר 'הרי זה לבדק הבית', כיון שלא מחוסר הקרבה, פטור אם נאבד.

אבל לענין ערכין אמרי' התם: אמר רב המנונא הכל מודים בערכין, אף על גב דאמר עלי לא מיחייב, מאי טעמא דלא מיתמר ליה בלא עלי, היכי לימא לימא ערכי, אמאן? לימא ערך פלוני, אמאן? ובגמ' שם דוחים דעה זו.

אבל יש לדקדק בסלקא דעתין שאין דרך להתחייב ערכין בלי שאומר 'עלי', מדוע זה צריך לשנות את היחס בין 'עלי' ל'הרי זו', כי לכאורה אם הערכין נאמרים רק בדרך של 'עלי' זה משום שענינם הוא רק חיוב על הגברא. ולא שמחמת 'אונס' שא"א לאמרם בדרך אחרת יהיה דינם כ'הרי זו'?

ורבא שם מתקיף את דברי רב המנונא שיכול לומר "הריני בערך פלוני", ואינו מובן, מנין שבאמת אמירה זו מועילה? ואיפה מצאנו התחייבות בלשון 'הריני'? ואם אומר 'הריני בהקדשת בהמה' מנין שתקדש? וביותר קשה, למה לא העלו את האפשרות הפשוטה שאומר 'הרי זו לערך פלוני'?

ובאמת המסקנה שם היא ששינו דברי רב המנונא, ע"פ בריתא מפורשת: "ונתן את הערכך וגו' חולין עד שיבאו לידי גזבר", ולכן מסקי' אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב המנונא הכל מודים בערכין דאע"ג דלא אמר עלי מיחייב דכתיב ונתן את הערכך חולין הן בידך עד שיבאו לידי גזבר.

אבל תמוה, הרי אמרי' סנהדרין טו. במתפיס מטלטלין לערכין ופרש"י דאמר ערכי עלי והפריש מטלטלין אלמא מהניא הפרשה, וכאן מיתינן בריתא ערוכה וגם ילפי' מקרא דחולין הם בידו ולא תועיל לו הפרשה.

ואכן צ"ב מה שייך לומר חולין הן בידך, הרי הוא מייחד ומפריש שיהיו הקדש, וכי גרוע מאם לא היה אומר ערכי עלי כלל, ועוד דהיה לבריתא לאשמועיננן, דאחר שהפרישם יכול להשתמש בהם ולא חל כלום שהוא יותר חדוש ממה שאינו חייב באחריותם.

ובאמת הנחת השאלה הראשונה, דהאומר ערכי עלי יהיה חייב מדין נדר להקדש. אינה מובנת מאליה. דאפשר לומר שהאומר מעות עלי אינ חייב לתת. ורק באומר הרי עלי עולה, דעצם תיבת עולה הוא דבר המובא למקדש ומיוחד למקדש, ובאומר הרי עלי עולה כאומר הרי עלי להביא דבר הנקרב במקדש, אבל באומר מעות עלי הא אין בזה שום יחס להקדש וכן באומר ערכי עלי וערכי אינו אלא מדת מעות וכמות של כסף.

והנראה מכל זה דבאמת כל הנדון הנזכר בגמ' אינו אלא לענין חיוב אחריות ומ"ש חולין הם אינו אלא באור הדרשא והלימוד אבל אינו חולין גמור כיון שהפרישו שיביאו להקדש, אלא דבערכין ההפרשה מותנית במה שיגיע לגזבר, והטעם דכל הקדש הוא חוב שהתחייב האדם וממילא כשמפריש פורע החוב וא"צ אלא להביאו, אבל בערכין הוא מכניס עצמו לחיוב נמצא דהא באומר מעות עלי אינו חייב כלום כמש"נ, ובאומר ערכי עלי חייב דמכניס עצמו לחיוב ידוע וקבוע "חיוב ערך" ובחיוב הקבוע הדין להביאו לידי הגזבר, דהכי כתיב בקרא ונתן כו' דחיוב קבוע הוא חשוב יותר מחיוב שיצר בעצמו וממילא מחויב יותר [וגם ראוי יותר].

ולפ"ז י"ל דהפרשה לערכין מהניא, לענין שהוא חייב להביא להקדש, ושאם הביאו הוי קדוש למפרע, אלא דעדיין חייב באחריותו כל זמן שלא הביאו, כי כך הוא חיוב הערכין שהוא צריך להביאו ויש בו בחינה של חיוב על הגברא. ולכן סברו מתחילה בשם רב המנונא ד'עלי' שאומר בערכין אינו להשוות ל'הרי עלי עולה' אלא רק להיכנס בחיוב על הגברא של פרשת ערכין. ולכן רבא פשיטא ליה ד'הריני בערך' מתאים להכניס עצמו לחיוב זה של ערך, ואולי סברוה בשם רב המנונא לא קבלו הדבר כי הוא חדוש, ומ"מ עיקר פירכתם מבריתא מפורשת.

וכיסוד זה דשייך הפרשה שיתברר למפרע אם היא קדושה, מבוארים דברי הרמב"ן בחולין קלט. דתרנגולת שמרדה יצאה מקדושתה, וכותב דבאמר 'הרי עלי' והפריש, מתחייב אחרת ע"י פקיעת הקדושה. וצ"ע אם היתה של הקדש ומרדה מהקדש, הוא איך מתחייב? ואם נחשבת שלו, איך נחשבת של הקדש. ועוד בנגנבה יהיה מותר להגנב להשתמש, שהחיוב יקפוץ להבעלים? ולמש"כ נראה דהפרשה זו בתנאי שיבא לידי הקדש וכערכין.

ועי' רש"י חולין ב. דערכין לא מתאמר אלא בהרי עלי, והוא כלשון סברוה דרב המנונא מעיקרא. ותמה עליו בשטמ"ק: "פי' בקונטרס אבל ערכין לא מיתאמר אלא בהרי עלי וקשה דאשכחנא לה כגון שאמר הריני בערכין ממעות שלפני ע"מ שלא אתחייב באחריותה", והיינו כקושיית רבא על רב המנונא, דתועיל אמירת הריני בערכין.

אמנם י"ל, דהאמירה דהריני בערכין ענינה כמו שנת' לעיל, שמכניס עצמו לחיוב גברא דערכין, ואינו דומה ל'אתן' שמועיל מדין נדר, ולכן אינו יכול להתנות עליו תנאים. שאין ערכין בלי אחריות, ועיקר מצות הערכין היא להביא ליד גזבר, ולכן לא שייך בזה כלל תנאי, ואם התנה אינו בכלל ערכין, ולא משכח"ל ערכין בחיוב אחריות וכדברי רש"י. ואפשר לבאר דיש בערכין משום כופר נפש, ואינו דומה לסתם הקדש שנותן משלו. ולכן מוטל על הגברא.

ובחזו"א שם כ' כעי"ז, אלא שכ' "אם לא שילם עובר בעשה של הערכין, ואינו עובר בלאו דבל יחל, דהוי כהתנה שלא יהא נתפש בנדר". ולדברינו הלשון 'ערכי עלי' אין בה משום נדר.

# פתיחה למסכת נדה

בריש נדה נחלקו ב"ש וב"ה לענין טומאת טהרות אי נדה דיה שעתה, ודנו בסוג' שם מצד חזקה ומצד תרתי לריעותא.

ובהמשך הסוגיא מבואר דלאשה נדה יש דין ספק טומאה. דהלכה היא דספק טומאה ברה"ר טהור וברה"י טמא. ודין ספק טומאה נלמד מסוטה, דלמרות שהיא ספק כיון שנסתרה טמאה.

אמנם צריך לבאר הלימוד, דהרי סוטה אינה נטמאת כלל, אלא נאסרת לבעלה, והדין דספק טומאה הוא רק בטומאה כפשוטו. ועוד הרי קי"ל דסוטה אסורה משום דיש רגליים לדבר.

ובאמת בשמעתין ג. אמרו לדעת ר"ש דשאני סוטה שיש רגלים לדבר לכן אין ללמוד ממנה. וגם בדעת רבנן אמרו לגבי רה"ר דבסוטה משום סתירה הוא וברה"ר ליכא סתירה, אבל במקוה אין הפרש היכן חסר.

הרי נראה שסתרו בסוגיין כל הלימוד מסוטה, דהתם הענין תלוי בסתירה שהיא הרגלים לדבר ולא ברה"ר ולא ברה"י.

ועי' רעק"א ג. דתמיה טובא על התוס' שכתבו דיש ללמוד לטהר ברה"ר גם היכא דאיכא חזקת טומאה, מהיכא דמטהרינן בלא שום חזקת טהרה כגון ההיא דתינוק וכו'. דס"ס מנא לן הא דמטהרינן ברה"ר גם בלא שום חזקת טהרה הא זה לא כתיב בקרא.

ובאמת הרמב"ם נתן טעם לטהרה ברה"ר כבן עזאי דנלמד מטומאה הותרה בציבור, אף שבגמ' ג. נזכר דגם רה"ר ילפי' מסוטה.

והנה הרא"ש ג. כ' בתחלת דבריו, דהל"מ שנאמר בספק טומאה, לאו דוקא מסיני דהא ילפי' לה מק"ו מסוטה, ומסיק ק"ו מסוטה ק"ו פריכא היא משום שיש לפרוך מנזקי ממון שלא עשו בהם ספק כודאי. ואמנם כאן בא לכלל השאלה המפורסמת, דבממונות ל"ש ספק כודאי, דהא יש ספק לב' הכיוונים של התובע והנתבע, ולאיזה ודאי נפשוט.

אבל יותר נראה דבאמת אם היה ברור שהוא מסיני לא היו צריכים לסמוך לו ק"ו פריכא, אלא הוא הלכה מקובלת שנשנית במשניות הקדומות, ובגמ' מצאו לו לימוד מסוטה, אבל אין הק"ו באמת מספיק, וגם אין דין סוטה ספק טומאה כלל, אלא שהלכה זו נזכרת דרך אגב בפרשת סוטה, דכתיב ונסתרה והיא נטמאה, ומשמע מלשון זה דסתירה גורמת טומאה, ומזה נלמד כלל גדול בתורה דסתירה גורמת טומאה, אבל באמת אין כלל זה שייך כלל לא לסוטה ולא לדין סוטה.

וביאור הכלל הוא דהטומאה בשונה משאר דיני התורה אינה איזה איסור, וספיקה אינו ספק איסור, אלא היא כעין מציאות שהוא מצב שנקבע לפי דיני התורה. ואינו דומה קביעת שם איסור על דבר לקביעת שם מצב מסויים על דבר, דבספק איסור לעולם האיסור עומד וקאי האם יש כאן דבר שאסרה תורה או לאו, אבל טומאה הוא דבר לעצמו ותלוי בהתיחסות אליו.

דוגמא לדבר, אפשר לקבוע דינים איך לנהוג עם בני אדם, ואפשר גם לקבוע מצב לספק בהם, אבל אי אפשר לקבוע שאדם פלוני הוא "ספק אוהב" את חברו, או שהוא "ספק שונא", ואף אדם לא יכול להרגיש "ספק כעס", או שמציאות מסויימת היא "ספק מעוררת אצלו דחיה", וכן כל כיו"ב. וגם דחיית האשה מן הנישואין בעקבות הבגידה, היא מציאות, דכאשר נסתרת למרות הקינוי, היא נדחית בעיניו ונחשבת אצלו כודאי סוטה. וכאשר אינה נסתרת ואין עליה רגלים לדבר, היא בעיניו כשרה ואהובה.

והנה בדין רה"ר יליף לה בן עזאי מטומאה שהותרה בציבור, ויל"פ ענינו שכל דבר שאין אחריות הצבור עליו א"א שיגרום טומאה, שא"כ אין לדבר סוף, לפיכך כל דבר שלא הוכרה טומאתו טהור כשאין אחריותו על היחיד. אבל כשאחריותו על היחיד אפכא הוא דכל שנסתר עם הטומאה הרי גם הוא בבחינת טמא, כמו דבר שנתעלם מן העין ונתגלה והסיחו ממנו הדעת, שנמאס מעצם זה שנסתר עם הספק.

והוא ענין יש בו דעת לישאל דהוא בבחינת אחריות הבנ"א והרבים, וכן מבואר בתוהרא"ש ב. דספק ראוי להיגלות ברה"ר יותר מחמת הרבים וכן דיש בו דעת לישאל ראוי הוא להתברר, וזה טעם החילוק בין רה"י לרה"ר. (כ' התו' ב. דבר שאין בו דעת לישאל לא גמרי' מסוטה אלא גמרי' לטהר מר' גידל, וק"ק דבסוטה כח' משמע דכן גמרי' לה מסוטה ואיכא צריכותא, ואולי אינו לימוד גמור אלא דומה לענין סוטה, אך מקורו בהא דר' גידל).

ובגמ' אמרו סתירה ברה"ר ליכא, היינו שאין להחמיר חומרא דרה"י, אבל אין זה טעם להקל, וגם מאי ס"ד לחלק כן הא בכל ספק טומאה הא ל"ש לומר דסתירה ברה"ר ליכא. וי"ל כמש"נ דהדברים תלויים זב"ז דכיון שאין סתירה יש בזה טעם להקל, אא"כ איכא חזקה ומה לי חסר ברה"ר כו'.

אך נחלקו הראשונים האם באמת יש חדוש בדין רה"ר לקולא, והתוס' ד"ה והלל כתבו דמטהרי' גם בלא חזקת טהרה וילפי' מסוטה היכא דליכא חזקת טהרה, וגם כאן ק' קו' רעק"א מנ"ל דבכה"ג מותר, והעיקר הוא ההלכה. אמנם רבנן דחו להא דר"ש שמיקל בטהרות דמקוה משום תרתי לריעותא, ולא הסתפקו לומר דאין חזקת טהרה, וי"ל דעדיפא קאמרו.

ואם יש חדוש בקולת רה"ר, או כטעם בן עזאי דירושלמי, היה מקום לומר דיהיה טהור ברה"ר אף נגד חזקת טומאה, ואין להביא ראי' להא דלא ילפו רבנן לסוף טומאה משום דיש חזקה דטומאה, דהתם דבר שלעולם יש בו חזקה ע"כ אינו דומה ללמוד ממנו, אבל בתחלת טומאה כיון שדומה ילפי' לכל ענין.

ועי' תו' ב. כ' דלא ילפי' מסוטה אלא מה שיכול להיות, ומהרש"א חולין ט. תמה אם לא ילפי' למה מטמאין, ותי' דרה"ר קילא משום טעמא דבן עזאי כו', אבל אין זה מיישב דבר, דהרי טעם הקולא ברה"ר מובן, והתמיה היה על רה"י למה החמירו בה בענין שאין ללמוד מסוטה, אבל פשוט דילפי' האיסור בתנאי שלא יהיה סותר שא"א לאסור ודאי דבר הסותר. גם בלא זה יש לבאר ד' התוס' דכיון שמעיד שא' מהם נטמא הוי כשני שבילים שנשאלו בב"א ואפי' בלא רה"י.

כתבו התוס' דלא ילפי' למפרע מסוטה, ואפשר לפרש הדבר לפמש"כ דענין סוטה וספק טומאה הוא סתירה, והסתירה היא המטמאת, אבל למפרע ל"ש סתירה. ועי' בתוהרא"ש דדוקא למפרע שלא היה יכול להתברר בזמנו כלל כמו אשה, משא"כ נגע באחד וכדו' שרק התרשלו להסתכל, ויל"פ שגם ע"ז יש שם סתירה כיון שהיה להם לדעת שזו סתירה.

1. סוג' דריש קדושין כתבו הראשונים שהיא מסבוראי, אבל נראה הכוונה שהסבוראים הם שהעלו על הכתב, כי סוג לימוד כזה היה רווח בהרבה מקומות לאותם שהיו דקדקנים, והסבוראים הלכו בדרך האמוראים והעלו על הכתב פתיחתא גם למסכת קדושין, כמו שראו שהאמוראים עצמם עשו בפסחים סוג' מפורטת לביאור מלת 'אור', וכיו"ב. ומן הסתם היה בזה טעם למשוך הלימוד אל המסכת, ויש מהסוגיות האלו שהן יותר עיוניות כמו בב"ק אם תולדותיהם כיו"ב, שמתחיל מפירוש המלה ויש בו גם ענין הלכתי (אם כי אחר הפלפול שם מתבאר שכמעט ואין נפ"מ). ובסוג' דריש חולין אכן חזי' שכל גדולי האמוראים כל אחד אמר בבית מדרשו דרך בזה. [↑](#footnote-ref-1)
2. בכל דוכתא אמרינן לאתויי מאי, וראה פסחים נו: כלל אמרו בפיאה: כל שהוא אוכל, ונשמר, וגידולו מן הארץ, ולקיטתו כאחת, ומכניסו לקיום - חייב בפיאה. כל שהוא אוכל - פרט לספיחי סטיס וקוצה. ונשמר - פרט להפקר, וגידולו מן הארץ - פרט לכמהין ופטריות, ולקיטתן כאחת - פרט לתאנים, ומכניסו לקיום - פרט לירק. [↑](#footnote-ref-2)
3. כפי שעשו בדרשות: "וזאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה, וכי הארץ נופלת והלא כתיב והארץ לעולם עומדת" (ויק"ר כג ו). וברור שלא היה צד שהפלת הגורל הוא שהארץ תפול לאיזה מקום, ושיש לטרוח להביא מקרא מקהלת להבין שאין זה הכוונה. אלא מדובר בשאלה רטורית שמטרתה לחבר את הדרשא עם הפסוק. [↑](#footnote-ref-3)
4. וגם כשדרשו ריבויי המשניות: כ' הריטב"א שבועות מט. "זה הכלל סימנא בעלמא הוא כמו במסכת מגלה ולאו לאתויי מידי". [↑](#footnote-ref-4)
5. ועי' ע"ז סז: מדקדקים מדקאמר ר"ל נטל"פ שאמרו אלמא לי' לא ס"ל ובאמת בהרבה מקומות אינו כן והוא הלשון המורגל עי' כלים כח גע"ג שאמרו כו' דברי ר' שמעון וודאי אית לי' ובערובין א ג הקורה שאמרו ומ"ו לחיים שאמרו ובכלים יז הרמון שאמרו כו' דברי ר"מ וודאי אית לי' דין רמון, אלא שהכא הכי קים להו. [↑](#footnote-ref-5)
6. מהרי אירגאס כתב שיש בזה סוד, אבל הנושא כאן הוא הבנת גמ' בדרך הנגלה. [↑](#footnote-ref-6)
7. ועוד יותר מזה בחולין צ. פלוגתא דאמוראי אי מעלין גיד ואמרו עלה כתנאי והביאו כמה בריתות שהוא פלוג' תנאי, ולבתר כל זה מייתי א"ר הונא כו' שהוא א' משני הצדדין לעיל ופרכי' עלה מיתיבי כו' ומשני', והנה ר' הונא לא הזכיר כלל שהוא פוסק במח' התנאים והאמוראים שהיתה לעיל והקושיות עליו לא הקשו לעיל, וע"כ שהם ב' סוגיות דלא קאו אהדדי, ועוד יש בע"ז סח. אבע"ל בדעת ר' יוחנן ומסקי' עלה תיקו, ומהמשך השו"ט בדברי אמוראי בתראי שם ע"ב נפשט האי בעיא ממתני' וודאי הוא מב' בתי מדרש ואירע שלא נתפרש, וכל הסוגיא שם מחולקת לחלקים שאינם תומים, [וכן בסז. קאמר ר' יוחנן מפורש כצד א' בבעי' זו כמ"ש התוס, וכן דברי ר"י שם נעשה כמי שהשביח כו' הוא פלוג' בדף שאח"ז ולא נתפרש שם כלל וגם דברי עולא סותרים עם הסתמא דגמרא דלעיל מיני' בהבנת פלוג' דר"מ ור"ש כמ"ש התוס', וכן שם סח: קאמר מכלל דאכא מ"ד דאית לי' נטל"פ אסור כו' ולעיל סח. אי' בהדיא הכי הלכתא דנטל"פ מותר אלמא ידעו דהוא פלוג', ומזה נראה דכל הסוג' דשם היא מכמה סוגיות דלא ידעי מהדדי, וע"ע בע"ז נג. ונדה כה. דקאמר תיקו ובתר הכא אכא פשיטותא לבעיא ופשוט שהוא מב' בתי מדרש, ועי' חולין קכד. פלוג' דכמה אמוראי אי מימרא דר' יוחנן קאי ארישא או אסיפא ולעיל קכב: אמאן אילימא ארישא כו' ומסתפקי' כאלו לא נאמרו בזה שמועות, ועי' ערובין ל. מקשי' אאמוראי מרשב"א כדבר פשוט כאלו הוא הסכמה והלכה ואח"ז אבע"ל מי פליגי רבנן עלי' וא"כ לא הוה ק' כלום.

   ואף באותו הסוגיא יש חלוקי דורות, עי' ערובין לד: שני ר' חסדא רישא רבנן וסיפא רבי רבינא אמר כולה רבי היא דהותרו אסורי דרבנן בה"ש כו' והכי קי"ל כרבינא דבתראה ובנה מסתמות זו דסתמו כרבינא רא"ש וטוא"ח תט ב הוכחה גם לדינים אחרים, והנה בהמשך העמוד שם סוג' שלמה דדיינא באסורי דרבנן היכי הותרו ונראה דלא ידעו כלל מתי' דרבינא דמתני' כרבי דמתיר וכן במשנה הבאה בעמוד זה פלפלו שוב באסורי דרבנן היכי עבדו להו כו' והאריכו מאד ולא זכרו כלל דדלמא רבי היא ועתו' סוף העמוד, והפשוט אף ששני סוגיות ערוכות לא ידעו כלל מדברי רבינא מ"מ ודאי הלכה כוותי' ומקרי זה דסתמא דגמרא כוותי' דזה פשוט דהאמוראים הראשונים ידעו רק תי' של רמב"ח ועפ"ז פלפלו מה שפלפלו ואחר שנתחדש תי' של רבינא בתחלת המשנה פשוט דהלכה כבתראי ולא שינה רבינא כל השו"ט שהיה מקובל מעולם רק קבע דבריו בתחלה פ"א ודי בזה, והיה באפשר שרבנן סבוראי יוסיפו בסוף שני הסוגיות שאחריו והשתא דאתי' לדרבינא א"צ אלא שכאן לא כתבו כן.

   ועי' עוד ב"ק פ. ר' יוחנן אמר כו' במתניתא תנא כו' ודברי ר' יוחנן בזה היפך דברי הבריתא וכנר' בריתא לא שמיעא לי' ובמקומות אחרים מקשי' ומשני' או בדחויא או דאומרים דלא שמיע"ל או דאמרי' תיובתא אבל הכא כדקבעו דברי ר' יוחנן בשמי' דגמרא לא נודע בריתא זו בבי מדרשא או כיו"ב. ובערובין ע. בעי מיני' אביי מרבה כו' איתיבי' כו' ומפלפלי' פלפול גדול עמוד שלם בכל זה וכתבו התוס' דאשתמיט מינייהו בריתא המובאת לעיל כו: דנחלקו בדבר זה עצמו ר' אליעזר ורבנן, וגם מסדרי התלמוד לא רמזו מזה כלום. וכן סח. ברשב"א דאביי דקאמר כו' לא שמיעא לי' פלוג' דב"ש וב"ה במתני' דטהרות. ובפסחים טו: "שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רב ירמיה מתניתין נמי איכא הפסד דעצים אמר ליה ההוא סבא להפ"מ חששו להפסד מועט לא חששו". ואלו לקמי' כ: על אותה קו' עצמה "ש"ה דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתניתין נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי להפ"מ חששו להפ"מ ל"ח ומנא תימרא דלהפ"מ ל"ח דתניא כו'", הרי שבמדרש אחד הוא קושית ר' ירמיה ותי' ההוא סבא ובמדרש אחר הוא קו' רבא ותי' אביי וגם מביא לו ראי' מבריתא. [↑](#footnote-ref-7)