



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק ג**
(אלו נערות)

דף לה עמוד א - דף מא עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
אב תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - אלו נערות

מסכת כתובות - פרק ג'

לימוד התורה בגלות - בריבוי מקומות - יצירת התוספות

כל גירוש יהודים ממקום אחר, בונה פריחה במקומות אחרים

במקביל קמות קהילות במרכזים שונים בעולם, איטליה, צרפת, אנגליה וספרד. המרתק הוא שכל אחת מקהילות הללו יצקו דרך לימוד ייחודית משלה.

ידוע כי לאחר גירוש ספרד, אמר הסולטן הטורקי, אשר למעלה ממחצית גולי ספרד הגיעו עד לשם, כי הוא חשב כי מלך ספרד הינו אדם חכם, עד שראה שהוא גירש את האזרחים החכמים שהפריחו לו את המדינה. ובעיניי היה זה לפלא כיצד קמה האימפריה העותומאנית. אולם תנועת היהודים לשם, פתרה לי את החידה.

צרה נוספת שהיתה מאוחר יותר, שהוא הצנזורה, ומניעת הפצת התורה, דווקא סללה שאת הש"ס הדפיסו באיזורים חדשים, ולא רק שהיתה כאן פעולת בעלי הדפוס, אלא כך קמו מרכזים שונים, בפולין, רוסיה והולנד ובלגיה.

ואגב כשנשרף ספר התורה עם אחד מעשרת הרוגי מלכות, שאלוהו מה הוא רואה, וענה אותיות פורחות. ויש לבאר, שלא רק האותיות הנשרפות היו כביכול פורחות ומתנתקות מספר התורה, אלא דווקא האותיות, הן כדוגמת הפרחים, נדדו ויצרו שטחים חדשים של פריחה, פריחה בלימוד.

מה שמכונה ימי הביניים החשוכים, היה עבוד תורת ישראל צמיחה רוחנית, במקביל לשרשרת הצרות

בעוד שאצל אומות העולם נקראה תקופה זו כתקופה החשוכה, הרי הצמיחה הרוחנית בעם ישראל שברה שיאים. וכפי שאמרתי כי מפעל התוספות שהשתרע על מאות שנים, סלל מהפך, לא רק שבמקום שהתלמוד והתוספות יאבדו, אלא אדרבא, בעלי התוספות העניקו אור נפלא, באחת התקופות המסעירות שהיו לעם ישראל, היה בזמן בעלי התוספות.

כך שעם ישראל עובר מהפך, הן באירועים השונים של פרעות וגירושים הן במקומות המגורים, והן ביצירת בתי מדרש. והנה דווקא בתקופה כה מטלטלת, החל ממסעי הצלב, המשך בעלילות הדם, בגירושים השונים, ובאירועים כמו המגפה השחורה, שריפת התלמוד, הרי דווקא בבעיה נמצא הפתרון.

והפתרון הינו הקמת בתי מדרשות עצמאיים מצד אחד, ועם חיבור של הכל יחדיו על ידי מספר עורכים, ואז קם מפעל התוספות, שאין לו אח ורע. לא בכמות החומר שנוצרה, ולא באיכות. ואחת ההוכחות היא שמכל גרעין צומח לאחר מכן

נדודי עם ישראל, ויצירת מרכזי לימוד חדשים, בחלקים חדשים על פני תבל

אחד המהלכים המרתקים ביותר שעברו על עמנו, הוא שלקראת זמן הגלות, שנפתח עם יבנה וחכמיה, יוצאים בני ישראל, מהסנהדרין, בית הדין הגדול המצוי בבית המקדש. ולא בכדי מסירת התורה, המתוארת בתחילת מסכת אבות, הרי המעבר מרבן יוחנן בן זכאי הוא לחמישה תלמידים. גם רבי עקיבא, מעביר בזמן היציאה לגלות, לחמישה תלמידים.

אמרתי, כי זה מסמל את היציאה ממקום מרכזי יחיד לריבוי בתי מדרשות. אפילו התלמוד הבבלי היה אמנם לא במרכז לימודי יחיד, אך כמות הישיבות היו בעיקר סורא ופומבדיתא, וכן נהרדעא, שעל חורבותיה הוקמה ישיבת מחוזא. אבל גם כאן, זה היה באותו איזור של בבל.

מעניין שאף בעולם מחתימת התלמוד ועד גירוש ספרד זה נקרא ימי הביניים

בפרקי אבות אנו רואים, כי עם היות ובתחילה יש את תקופת הזוגות, הרי לבסוף, כשמיגיעים לרבן יוחנן בן זכאי, הרי הוא כבר מוסר לחמישה. ואמרתי כי לקראת הגלות, נדרשים כעת להכין ריבוי כוחות, וריבוי מנהיגים לכל מקום ומקום. בחינה דומה של חמישה תלמידים מתרחשת עם רבי עקיבא, שלמרות המשבר האדיר, הרי עם חמשת תלמידיו מהדרום - עולה ופורחת כל התורה כולה.

אחד הסיפורים המשקפים את בניית הגולה, הינה הסיפור עם ארבעת השבויים. לפני כאלף שנה, אשר יוצקים מרכזי תורה חדשים סביבות הים התיכון, מצרים, תוניסיה, וספרד. הרי הפיזור בעולם השתרע על פני יבשות חדשות, אירופה וצפון אפריקה.

וכל פעם הקב"ה סובב עלינו גזירות וגלויות, שמסתבר שהיו השורש לתחילת פריחה של תורה באיזורים שונים. ולכן זמנם של בעלי התוספות, יש בו מספר אירועים לא פשוטים, דרך מסעות הצלב, דרך שריפת התלמוד. ועם היות ושריפת התלמוד היתה בפאריז, הרי היה צורך לשמר את כל התורה כולה, שהרי אנו נמצאים מאות שנים עוד טרם תחילת עידן הדפסת הגמרא, והתוספות. ונראה כי זה מרתק לראות, כי אכן בבניית התוס' היו שתי תקופות משמעותיות. עצם יצירת התוספות, וכן עריכת התוספות. וגם עורכי התוספות השונים, היו במקומות שונים.

הלבן נמצא גם ברגנסבורד, דרום גרמניה. שאזור אשכנז, הוא בעצם מקורב לשני המקומות גרמניה וצרפת.

תלמידו הראש בורח ומגיע לברצלונה, ספרד. וגם יצא ספר של בעלי התוספות מאנגליה, לונדון, יורק. כאן זו רק בבחינת טעימה, שנועדה על מנת להמחיש, על כמה מקומות שונים השתרעו בעלי התוספות. גם אנגליה גרמה לפרעות וגירושים. וכך במקום להפסיק, הרי בכל מקום נוצרים גם כתבים וגם ריבוי בתי מדרש.

ספרו הידוע של השליחות הגורלית – מעניקה לבני הנוער היכרות מדהימה עם תקופה זו

וכאן זה המקום לראות את המרכזים השונים, שהיו קשורים עם התוס', ולהכיר כי עם היות ומקובל לחשוב על צרפת, הרי למעשה ההיקף הוא רחב בהרבה, לא רק בשלב היצירה, שדרש ממש ריבוי חכמים ושיטת בית מדרש ייחודית, אלא גם עורכים שהיו במקומות שונים. כי בעצם, כיום יוצאים ריבוי תוספות מהבתי מדרש השונים. ולמעשה במצב של רדיפה, זה היה בכלל על גבול הנס, שהתוספות שרדו ועברו את המחסום הנורא.

הסופר המוכשר הרב שלום מאיר הכהן וואלך, מחבר עשרות ספרים, צייר תקופה זו בספר הילדים שליחות גורלית, אשר מחבר הרפתקאה דמיונית, המבוססת על נתונים הסטוריים, של הצלת קבצי התוספות, משריפת התלמוד, בזמנו של רבי יחיאל מפריז. ובכך גרם לריבוי ילדים, להזדהות ולהכיר תקופה מורכבת זו, ועד כמה שימור ועריכת התוס', היו בעצם הצלחה ניסית. ספר זה הפך להיות כה חשוב, עד שזכה להוצאה מחודשת מנוקדת ומאירת עיניים.

ריבוי פירות. כך שההסתכלות אינה רק על מה נוצר, אלא לאיזו פריחה בלימוד גרמו התוספות.

בניגוד לגמרא הבבלית, הרי בעלי התוספות יוצרים בתי מדרש בריבוי מקומות

בהקדמה זו, ברצוני לסקור את ריבוי המקומות השונים, שנבנה בהם מפעל התוס'. לא רק ריבוי ארצות, כמו בעיקר צרפת, גרמניה (אשכנז), פרובנס, ומיעוטם איטליה ואנגליה, אלא שהיה כאן ריבוי מקומות של בתי מדרש. שהשתרעו על ריבוי מקומות וארצות. ובמשך כמאתיים שנה עם מאות תלמידים וכחמישים בעלי תוספות, המוזכרים. כאשר מצד העריכה כבר היו מספר עורכים, ואעפ"כ תמיד ההסתכלות על התוספות הוא בלשון יחיד, כאילו יצאו ממיקשה אחת.

רק כיום, כאשר נוצרים מהדורות מורחבות של הש"ס, הרי אחת מהמשימות שנטלו, זה הבאת כל ריבוי התוספות, כאשר כל הוצאה עושה זאת בסגנון הייחודי שלה. ואדרבא, מאחר וכל אחת בוחרת בדרך משלימה, הרי אנו עומדים בהתפעלות, מההיקף של ריבוי בעלי התוס', בסגנון שונה, ובמקומות שונים, מה שמאפשר לא רק להכיר את המהדורה שנבחרה בגמרות במהדורות המקובלות, אלא האפשרות להסתייע בעריכות שונות. שחלקם היה במרכזי לימוד שונים.

בית מדרש אחד בצפון צרפת - איורא. פריז - של רבינו יחיאל. רבינו פרץ מקורביל, דרומית מזרחית לפריז. רבינו יונה משלמד אצל רבינו שלמה מן ההר, מונטפלייר עיר בדרום צרפת. התוס' רי"ד איטליה. היתה גם עליית כשלוש מאות מבעלי התוספות מאנגליה וצרפת, ואילו בעקבות הלשנה, הרי המהר"ם מרוטנבורג נעצר. ומקום לימודו הוא גרמניה. וכן רי"י



תוספתו מרובה על העיקר - אלו נערות

[דף לה עמוד א]

הינו הגדר של המציאות, שהאשה מתה מהמכה - והוא מה שהפסוק קורא שאם לא נהרגה - לא יהיה אסון. ומאחר ובפרשה יש שני פסוקים הרי הרישא (משפטים כא, כב) מדברת על כך, שלא היה אסון, כלומר, שהמציאות היתה שהאשה לא מתה. "וְכִי־יִצְצוּ אַנְשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אִסּוֹן עָנֹשׁ יַעֲנֹשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים:" וכמו כן, יש גדר של פסק הדין, ואם הורגים את הנוגף, ויש לו משפט מות, הרי יש לנו כאן דין אסון. וזה נלמד מהפסוק השני, שבא לאחרי. "וְאִם־אִסּוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ:"

מאי לאו אסון ממש -

אף על גב דסיפיה דקרא דאם אסון יהיה,
ע"כ היינו דין אסון,
כדכתיב ונתת נפש וגו',
מ"מ לא יהיה אסון,
הוה משמע ליה - אסון ממש.

אי נמי,

אם אסון יהיה,
נמי בעי למימר דהוי אסון ממש,
ודריש ונתת נפש וגו' היינו ממון.

ביאור התוס' למהלך הגמרא, והקשר בפסוקים

התוס' מבארים את שאלת הגמרא, וכי לא ברור לנו שמדובר באסון, הכוונה ממש? ומבארים התוס', שעם היות ומסוף הפסוק המדבר בוודאות על דין אסון, שהרי מדבר על ונתת נפש תחת נפש, כלומר יש לנו פסק דין מוות ברור. הרי מבארים כיצד כך יכולנו לחשוב בתחילה, מכיון שהמשמעות הפשוטה ברישא הוא לא יהיה אסון, יש לפרשו כאסון ממש, כלומר, מציאות של אסון. ומוסיפים התוס' עם פירוש הפוך, שאנו יכולים להבין כי הסיפא "אם אסון תהיה" היא על המיצאות, ולא על דין, כי באמת אין הורגים את הנוגף. ואז תפרש שנפש תחת נפש הוא תשלום ממון.

דרך מילות המפתח הינך מחלק ומבאר את הקושיה, ושני התירוצים, המנוגדים

[התוס' מנתחים את משמעות הפסוקים לעומק. ומציגים מה היה נראה לנו בתחילה, ששני הפסוקים מתארים מציאות אחת, הן ברישא והן בסיפא. ואז עולה השאלה, שנראה כיצד אנו מצליחים לפרש את הגמרא ותשובתה. ולאחר מכן עושים לנו היפוך. שכל בסיס השאלה היתה כי היינו בטוחים שהסיפא דנה בדין אסון, ומחדשים לנו - לא זה אינו דין אסון. ואז מילות המפתח להיפוך הינן "הוה משמע ליה.. ודריש .. היינו ממון" מהפך זאת.]

ומי איכא למאן דאמר חייבי מיתות שוגגין חייבין והא תנא דבי חזקיה וכו' -

וא"ת,

והא אמרינן בפרק הנשרפין (סנהדרין עט: ושם),
'תנא דבי חזקיה - מפקא מדרבי ומפקא מדרבנן',
אלמא פליגי תנאי אתנא דבי חזקיה.

וי"ל,

דלענין ממון אחר,

אית להו לכולהו היקישא דתנא דבי חזקיה,

ולא פליגי עליה,

אלא במאי דקתני בין מתכוין לשאינו מתכוין,

דמשמע בין מתכוין להרוג האשה,

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לגבי חייבי מיתות שוגגין

בעמוד הקודם שבה הגמרא למחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש בביאור משנתנו, שרבי יוחנן פירשה שלא התרו בו ולכן חייב הוא לשלם, וריש לקיש פירשה כרבי מאיר שאדם "לוקה ומשלם"; שאלה הגמרא מדוע חלק ריש לקיש על דברי רבי יוחנן, שהרי הוא העמיד כרבנן. ואילו ריש לקיש לומד, שלא ניתן להעמיד כחכמים. שהרי כיון דאילו אתרו ביה היה פטור מתשלומין לדעת חכמים, כי לא אתרו ביה נמי פטור מן התשלומין, וכפי שלומד ריש לקיש בהמשך הסוגיא מן הכתובים. ואז רבי יוחנן וריש לקיש החלוקים בביאור משנתנו - לטעמייהו, לשיטתם שנחלקו בחייבי מלקיות שוגגין לחכמים, האם הם פטורים מן התשלומים!

איתיביה ריש לקיש המחייב חייבי מיתות שוגגין בממון לרבי יוחנן: והרי כתיב: "וכי יצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון - ענוש יענש [בדמי ולדות]". הרי משמע: אם יהיה אסון - לא יענש בדמי ולדות, דקם ליה בדרבה מיניה.

מאי לאו, וכי אין פירוש מה שאמרה התורה "ולא יהיה אסון" דהיינו שלא יהיה באשה "אסון" ממש, שלא מתה. ואם כן, משמע אם אך מתה האשה, בין שהתרו בנוגף ובין שלא התרו בו, הרי זה לא יענש בדמי ולדות. ואם כן, מלמדנו הכתוב שחייבי מיתות שוגגין - פטורין מן התשלומין, ותיקשי לרבי יוחנן המחייבין!?

ומשנינן: לא כאשר פירשת את הכתוב "ולא יהיה אסון", שלא מתה האשה. אלא פירוש הכתוב, כך הוא: ואם לא יהיה דין אסון על האיש הנוגף, שלא יתחייב הנוגף במיתת בית דין, אם משום שלא מתה האשה, ואם משום שלא התרו בו, אז יענש בדמי ולדות! אבל "אסון ממש" באשה, בלי "דין אסון" באיש - אינו פוטר את דמי הוולדות.

הקדמה, לחילוק בין אסון לדין אסון, ולפסוקים שנאמרו בתורה על כך

כפי שביארנו יש כאן שני גדרים יסודיים, הגדר הראשון

דרכי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה,
לקמן בפירקין (דף לז:),
הוא תנא דלית ליה דתנא דבי חזקיה.

וצריך לומר,
דלתנא דבי חזקיה,
לא יהיה אסון - **היינו אסון ממש,**
וקרא דאם אסון יהיה - **היינו דין אסון,**
כגון שנתכוין לאשה,
דאם לא נתכוין לה,
פטור ממיתה וממון לתנא דבי חזקיה,
א"נ לא קאי קרא דאסון אאשה,
אלא אתברו שנתכוין לו,
ולא איירי קרא,
שנתכוין להרוג את זה והרג את זה,
ובפרק הנשרפין דדייק לר"ש,
דפטר נתכוין להרוג את זה והרג את זה,
היכי מפרש קראי,
הוה מצי למימר כדפרישית,
אלא אליבא דר"א דאמר קראי,
בנתכוין להרוג את זה והרג את זה דייק.

שאלת רבא, וכי יש מי שסובר לאחר דרשת תנא דבי
חזקיה שיש לחייב ממון את חייבי המיתות אף שהיו
שוגגין

נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש לגבי חייבי מיתות שוגגין, שרבי יוחנן מחייבם תשלומים, וריש לקיש הפוטר. ודנו כיצד יש להבין את הפסוק ולא יהיה אסון. הוא פירש אסון ממש, שהאשה לא מתה, ואז לא נהיה אסון. ועל כך ממשיך הפסוק ענוש יענוש, בדמי וולדות. ומכאן למדים שאם היה אסון, הרי יש לנו את הדין של קם ליה בדרכה מיניה. והצד השני לומד אחרת, כי רבי יוחנן הוא המחייב וריש לקיש הוא הפוטר.

על כך תמה רבא, וכי יש מישהו שבכלל סובר שחייבי מיתות השוגגים חייבים ממון? והרי תנא דבי חזקיה למד (אמור כד, כא) **וּמִכָּה בְּהִמָּה יִשְׁלַמְנָה וּמִכָּה אָדָם יוּמַת:** כלומר, יש לנו היקש, וכמו שבבהמה הוא משלם בכל מצב, כך באדם הוא מומת אבל פטור מן התשלומים. שבכל אלו לא תחלוק לחייבו ממון בחלק מהם, אלא לפוטרו ממון בכל האופנים שנוכרו (בין ההורג בשוגג, שלא התחייב מיתה, לבין ההורג במזיד שהתחייב מיתה. בין המתכוין להרוג, ונתחייב מיתה, למי שאין מתכוין להרוג, ולא נתחייב מיתה. ובין ההורג דרך ירידה, לבין ההורג דרך עלייה). הרי שלימדנו תנא דבי חזקיה, כי אף חייבי מיתות שוגגין פטורים הם מן התשלומין. ואם כן, האיך אמר רבי יוחנן שחייבי מיתות שוגגין חייבין בתשלומין?!

מקשים התוס' מסנהדרין שאכן דברי תנא דבי חזקיה לא
נאמרו על דעת מולם

מכאן משמע, דליכא מאן דפליג אתנא דבי חזקיה, וקשה מהא דאמרינן בפרק הנשרפין תנא דבי חזקיה מפקא מדרכי ומפקא מדרבנן.

בין אין מתכוין להורגה,
אלא להרוג את חברו והרגה,
דבכל ענין פטור מדמי האשה,
דלענין ממון אחר - כבר תנא,
דלא תחלוק בין שוגג בין מזיד,
והיינו דמפקא מדרכי ומדרבנן,
דלרבי נתכוין להרוג את זה והרג את זה - חייב ממון,
ולרבנן - חייב מיתה,
ולתנא דבי חזקיה - פטור ממיתה וממון.

אבל קשה לרבינו יצחק,
דבריש הנחנקין (שם פד:), אמרינן,
הניחא למאן דאית ליה דתנא דבי חזקיה,
אבל למאן דלית ליה כו',
משמע - דאיכא תנא דפליג.

ואומר רבינו יצחק,
דהיינו רבי חגא מדרומא,
דאייתי מתניתא בידיה,
כדאמרינן בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה,
(ב"ק מב. ושם),
דשני אנשים כי נתכוונו זה לזה,
אף על פי שיש אסון באשה,
יענוש בדמי ולדות,
אלמא, לית ליה היקישא דבין שוגג למזיד,
והא דקאמר מי איכא למאן דאמר כו',
היינו משום דתנא דבי חזקיה עיקר,
שהיה שונה ברייתות של רבי חייא שהיה אביו,
כדמוכח בסוף פרק הבא על יבמתו (יבמות סה:),
והן עיקר, ומותבינן תיובתא מינייהו.

ולרשב"א נראה,
דמשום הכי קא פריך ליה מתנא דבי חזקיה,
משום דרבי יוחנן מוקי מתניתין (לעיל לב:),
בשלא התרו בו,
וקתני סיפא דחייבי מיתות - פטורין,
א"כ מתניתין סברה,
דחייבי מיתות שוגגין - פטורין,
דאי סיפא מיירי בשהתרו בו,
ליפלוג בחייבי מלקיות גופייהו,
והוה מצי למיפרך ממתניתין,
אלא דלא מצי למיפרך אלא מדיוקא,
ולהכי פריך ליה מתנא דבי חזקיה,

ואמתניתין - סמך,
ולפי זה מצינן למימר,
דמפקא מדרכי ורבנן בכולה מילתא.

ועוד אומר רשב"א,

שור שנגח ד' וה', דתני ר' חגא מדרומא, אנשים שנתכוונו להרוג את זה והרגו את זה, אף על פי שיש אסון באשה - יענשו. אלמא לית ליה הקישא למיפטר בין שוגג למזיד (כלומר, עד כאן ביארנו שאכן יש מי שחולק, ובמה הוא חולק), ומ"מ קאמר הכא שפיר, מי איכא מאן דלית ליה (אלא שאנו מתעלמים מדבריו, וממשיכים לומר, וכי יש מישהו החולק על תני דבי חזקיה. וכעת עוברים לבאר מדוע עם היות ששתייהם הביאו ברייתא, הרי ראוי ללכת לפי הברייתות המדוייקות של רבי חייא), היינו משום דתנא דבי חזקיה - עיקר מהך דר' חגא. דחזקיה - בריה דר' חייא הוה, כדאיתא בשילהי הבא על יבמתו. וברייתא דר' חייא דמותבינן מיניהו תיובתא - הוה מיתנו ליה לחזקיה, ועיקר הם יותר מברייתא דר' חגא.

לא כל הברייתות באותה העוצמה

[התוס' בעוד כמה מקומות שוללים ברייתות שאין עליהם את החותמת של רבי חייא. והכלל הוא "הנך תרי ברייתות דמייתי מעיקרא - לא מיתני בי רבי חייא ורבי אושעיא, ומייתי מהא דמיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא."]

התוס' מבארים כיצד רבי יוחנן אינו חלוק על תנא דבי חזקיה

דפשיטא ליה לתלמודא, דר"י - לא פליג אתנא דבי חזקיה, אמתניתין קא סמיך. דר' יוחנן - אוקי למתני' כשלא התרו בו, וא"כ ע"כ סיפא דחייבי מיתות דאלו שאין להן קנס - נמי בדלא התרו בו. מדלא פליג בחייבי מלקיות גופיהו בין התרו בו בין לא התרו בו - אלמא קסבר חייבי מיתות שוגגין - פטורין, והא דלא פריך ליה ממתני', משום דלא מצי למיפוך אלא מדיוקא (וכפי שכעת פתחנו את הדיוק, ולכן הוא מעדיף להקשות ישירות מדברי תנא דבי חזקיה), ולפי זה מצינא למימר, דהא דסנהדרין מפקא מרבי ומרבנן בכלי מילתיה.

תנא דבי חזקיה מתרצים גם את מהלכו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה

מסכם התוס' רא"ש, ומבאר את הנסיון השלישי לבאר, מי חלוק על תנא דבי חזקיה, שהובא ע"י רשב"א אצלינו. "וא"ת לתנא דבי חזקיה דפטר ממיתה וממון בנתכוון להרוג את זה והרג את זה, היאך יפרש הפסוקים? דלא איפשר ליה לפרש, אם לא רישא - באסון ממש, וסיפא - בדין אסון, דלא יהיה אסון ממש ענוש יענש, דאי בשמתה ולא יהא דין אסון קאמר בשלא התרו בו, א"כ הוי פטור דחייבי מיתות שוגגין פטורין, וסיפא אם אסון יהיה - ע"כ דין אסון שנתכוון לאשה גופה, דלא איפשר לפרש בנתכוון להרוג את זה והרג את זה, דא"כ היכי הוה מפרש ונתת נפש תחת נפש - הא איהו פטר ליה ממיתה וממון, וי"ל דלא הוה מוקים לקרא בנתכוון להרוג את זה והרג את זה כר' אלעזר, דאמר במצות שבמיתה הכתוב מדבר אלא שהרג אותו עצמו, שנתכוון לו ולא קאי אסון אאשה אלא אחבירו, וה"ק ולא יהיה אסון - בחבירו שנתכוון להרוג. ענוש יענש ואם אסון יהיה - שהרגו ונתת נפש תחת נפש ממש."

התוס' מסכמים ועורכים את חשבון תני דבי חזקיה לפי הפסוקים

להבין שיטת חזקיה מפרשים את הפסוקים כלהלן: וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה - לא יהיה אסון (האשה

וזאת משמעות הגמרא בסנהדרין אמר רבא: האי תנא דבי חזקיה: מפקא מדרבי [מוציא מדברי רבי] כלומר: חלוק הוא על רבי המחייב על כל פנים ממון כשנתכוון להרוג את זה והרג את זה, ואילו תנא דבי חזקיה פוטרו באופן זה מממון, ומשום "קם ליה בדרכה מיניה", כי אף שבפועל אינו חייב מיתה, די במה שעשה מעשה שיש בו לחייב מיתה - אם היה מתכוון להורגו - כדי לפוטרו. ומפקא נמי מדרבנן, כלומר: חלוק הוא אף על חכמים, המחייבים מיתה כשנתכוון להרוג את זה והרג את זה, ואילו תנא דבי חזקיה פוטרו ממיתה.

וכפי שהגמרא מפרטת את דברי רבא, שנאמר בתחילה רק ככותרת. והרי מאי "שאינ מתכוין" שאמר תנא דבי חזקיה שהוא פטור מממון: אילימא שאין מתכוין כלל, הרי היינו שוגג. אלא פשיטא "אין מתכוין" שפטר תנא דבי חזקיה ממון היינו בכגון שאין מתכוין לזה אלא לזה - וקתני: אל תחלוק לחייבו ממון כיון שאינו מתכוין, אלא לפוטרו מממון אף שאינו מתכוין, הרי למדנו שהוא פטור מממון, ודלא כרבי. ובהכרח פטור הוא גם ממיתה, ודלא כרבנן, שהרי ואי בר קטלא הוא [אם חייב מיתה הוא] מאי איצטרך למיפטריה ממון, וכי לא ידענו ש"קם ליה בדרכה מיניה"? אלא לאו שמע מינה בדעת תנא דבי חזקיה: לאו בר קטלא הוא, ולא בר ממונא הוא, דלא כרבנן ודלא כרבי.

התוס' מחלקים בגדר של שוגג וממון אחר, ולבין שאינו מתכוון

מתרצים התוס' רא"ש, ומרחיבים את הדברים. "דבין רבי ובין רבנן - מודו בהיקישא דתנא דבי חזקיה, דלא שנא שוגג ולא שנא מזיד - פטור מתשלומין, והא דקאמר מפקא מדרבי ומפקא מדרבנן - היינו הא דתני חזקיה בין מתכוין בין שאין מתכוין, דמשמע בין נתכוון להורגו בין נתכוון להרוג את חבירו והרג - לזה פטור מלשלם דמי הנהרג.

דאי למיפטריה מממון אחר - לא איצטרך, דמבין בשוגג בין במזיד נפקא. והיינו מפקא מרבי, דרבי - סבירא ליה נתכוון להרוג את זה והרג את זה - פטור, ומפרש ונתת נפש תחת נפש - ממון. וא"כ בשאין מתכוין - לא סבר רבי כתנא דבי חזקיה, ומפקא מרבנן, דלרבנן - לא צריך להקיש אין מתכוין למתכוין, דהא ס"ל נתכוון להרוג את זה והרג את זה - חייב מיתה, ופטור מממון, משום דקים ליה בדרכה מיניה, אבל באיך מילתא - סבירא להו לכ"ע כתנא דבי חזקיה."

ממשיכים התוס' ומקשים בשנית מסוגיה נוספת בה זואים שלא הכל מקבלים דבריו

מיהו קשה, דבריש אלו הן הנחנקין אמרינן, הניחא למאן דאית ליה לתנא דבי חזקיה, אלא למאן דלית ליה וכו' - אלמא איכא תנא דלית ליה הקישא דתנא דבי חזקיה. המשנה שם דנה במכה אביו ואמו שהם מהנחנקים. והביאור למי שאין את דרשת תנא דבי חזקיה הוא שההיקש של מכה אדם ובהמה, שהביא מיועד לעניין אחר. מה מכה בהמה לרפואה כגון שהקזו לה דם לצורך רפואה פטור מתשלומין שהרי לא חזיקה, אף מכה אדם [אביו ואמו] לרפואה פטור ממיתה למרות שהוא עושה חבורה.

עונים התוס' מיהו החולק, ושתנא דבי חזקיה שהיה בקי בברייתות של רבי חייא אביו - הוא העיקר

"ונראה, דהיינו מתניתא דאייתי רבי חגא מדרומא, בפרק

והוא תנא דבי חזקיה: מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה - לא חילקת בו בין בשוגג בין במזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון, אף מכה אדם - לא תחלוק בו בין בשוגג בין במזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון!"

רבא מביא את דעת תנא דבי חזקיה, שחייבי מיתות שוגגים - פטורים מתשלומים, בניגוד לדעת רבי יוחנן

ונבאר זאת, הפסוק (אמור כד, כא) וּמִכָּה בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה וּמִכָּה אָדָם יוּמָת: משווה הכתוב בהיקש בין הכאת האדם לבהמה. ומדייק על כך תנא דבי חזקיה, שהכוונה אינה בחומרת העונש אלא מה נכלל בהכאת האדם ומה נכלל בהכאת הבהמה. כי כמו שבבהמה לא חילקת בין שהכאה היתה בשוגג או במזיד, שהרי ריבתה התורה "פצע תחת פצע" לחייב אדם המזיק ממון חבירו בשוגג כמזיד, ובאונס כרצון. השוואה נוסף שלא חילקה התורה היא מתכוון להכותה ולמי שאינו מתכוון, אלא עצם התוצאה שהיתה הכאה. והשוואה שלישיית היא על אופן המכה, בדרך ירידה, כלומר שהמכה היתה כדרך המכים, בהנחתת יד, ולבין בדרך עלייה, בהגבהת היד או שמכת החרב היתה מלמטה למעלה.

ובכל המקרים הללו לא באה ופטרת אותו ממון אל חייבת ממון, כך אין לך אף גורם שאיתו הינך יכול להקל על חייבי מיתה, ולפוטרו בממון. כך יהיה החילוק לטובה אצל האדם. אף מכה אדם, לא תחלוק בו לענין פטורו מתשלומין כשהוא הורג אדם: א. בין ההורג בשוגג, שלא התחייב מיתה, לבין ההורג במזיד שהתחייב מיתה. ב. בין המתכוין להרוג, ונתחייב מיתה, למי שאין מתכוין להרוג, ולא נתחייב מיתה. ג. ובין ההורג דרך ירידה, לבין ההורג דרך עלייה. שבכל אלו לא תחלוק לחייבו ממון בחלק מהם, אלא לפוטרו ממון בכל האופנים שזכרו. הרי שלימדנו תנא דבי חזקיה, כי אף חייבי מיתות שוגגין - פטורים הם מן התשלומין. ואם כן, האיך אמר רבי יוחנן שחייבי מיתות שוגגין - חייבין בתשלומין!?

לא ניתן לחייבו ממון היכן שהיתה שם מיתה

מבארים התוס', כי משמעות הפסוק ולא יהיה אסון (וְכִי-יִנָּצוּ אַנְשִׁים וַנִּגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיִּצְאוּ לְדִיָּה וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עֲנוּשׁ יַעֲנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים:), אם לא יהיה אסון ממש באשה, אז ייענש בדמי ולדות. אבל אם יהיה בה אסון, אף שלא התרו בנוגף, אזי לא יתחייב הנוגף בדמי ולדות. כי חייבי מיתות שוגגין - פטורין מן התשלומין. שזה כל מהות הדין של קם ליה בדרכה מיניה. שלא ישלם דמי ולדות בהדי מיתה.

הסוגיא בבבא קמא מוכיחה ממקום אחר כי לא גם משלמים וגם מזמתים

מקשה הגמרא ויהא אדם ההורג את האדם חייב בכופר, מקל וחומר:

ומה שור שאינו חייב אף בארבעה דברים כשחבל באדם אלא בנוק בלבד, חייב בכופר כשהרג השור את האדם; אדם שהוא חייב בארבעה דברים [צער, ריפוי שבת בושת, מלבד הנזק] כשחבל באדם, אינו דין שיהא חייב בכופר כשהרג את האדם!?

לא מתה) ולכן ענוש יענש (משלם דמי וולדות) כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים.

ואם אסון יהיה (התכוון להרוג את האשה) ונתתה נפש תחת נפש (מיתה שאם התכוון לאדם אחר וטעה והרגה פטור הן ממיתה והן מלשלם על הריגת האשה שלא כרבנן וכלא כרבי)

או שדבי חזקיה מפרשים א"נ לא והרג את זה התכוון להרוג את זה ובטעות הזיק את האשה והפיל את הוולד - חייב לשלם דמי וולדות. אבל התכוון להרוג את חבירו והרגו וגם פגע באשה והרגה - פטור מדמי וולדות ופטור גם מלשלם על הריגת האשה. כלומר, לא קאי קרא דאסון אאשה - ר"ל שנתכוין להרוג תבירו והרג האשה רק שהרג תבירו שנתכוין לו, וכה"ג לא פליגי עליה רבי ורבנן.

אף מכה אדם לא תחלוק בו כו' -

וקרא דלא יהיה אסון,

דאשמעינן,

דלא ישלם דמי ולדות בהדי מיתה.

והא נמי,

דדרשינן בשילהי פרק כיצד הרגל (ב"ק כו.),

עליו ולא על האדם,

דלא תשקול מיניה ממונא,

ותקטליה על הרציחה לחוד,

וקרא דלא תקחו,

דדרשינן מיניה **דלא תשקול ממונא מיניה ונפטריה,**

אצטריכו כולהו,

דלא מצי למילף מהיקישא דתנא דבי חזקיה,

כדפירש בקונטרס לקמן (דף לח.).

דממכה בהמה - **לא מצי למילף פטור ממון,**

דאדרבה חיוב היה לו למילף,

דמכה בהמה - חייב.

להכי איצטדין למכתב כולהו,

והכי ילפינן,

מה מכה בהמה - לא חלקת במה שכתוב בו,

דהיינו חיוב דבכל ענין חייב,

אף מכה אדם,

כל עניני פטור ממון שכתוב בו - לא תחלוק,

בין שוגג בין מזיד ובין דרך עלייה לדרך ירידה,

ושוגג למזיד - היינו ממון אחר בהדי מיתה,

ודרך עלייה וירידה,

בכל ענין לא תשקול ממונא מיניה ונפטריה,

כדאמרינן לקמן,

ומתכוין לשאין מתכוין,

לענין דמי האשה.

הגמרא הביאה שלא לחלוק בפרטי ההכאה, הוקש מכה אדם לפטור מתשלומין, ומכה בהמה, לחייבו בתשלומין. "אמר רבא: ומי איכא למ"ד חייבי מיתות שוגגין חייבים?"

בר"פ אחד דיני ממונות (סנהדרין לג: ושם),
גבי דיני נפשות מחזירין לזכות אבל לא לחובה,
 דאמרינן חייבי מלקיות מנין - אתיא רשע רשע,
 תניא נמי הכי כו',

ור' יהודה נמי דריש ליה בהחובל (ב"ק פו: ושם),
גבי וכן היה ר"י פוטרן,
 פירוש,
 את הסומא מחייבי גליות,
 ומחייבי מלקיות ומחייבי מיתות ב"ד,
 וגמר התם חייבי מיתות ב"ד מרוצח,
 רוצח וחייבי מלקיות - אתיא רשע רשע,
 ורבנן דפליגי עליה התם,
 לאו משום דלית להו רשע רשע,
 אלא משום דמחייבי ליה בחייבי מיתות ב"ד.

וי"ל,

דרבא ור' יוחנן,

אית להו בכ"מ גז"ש דרשע רשע,

בדבר שהוא בגוף המלקות,

אבל הכא - לענין פטור ממון שהוא עם המלקות,

וכן לקמן - לא ילפינן רשע רשע,

וטעמא משום דקרא מוכח,

דרשע כתיב לענין מלקות,

והיה אם בן הכות הרשע.

והא דדריש מכה מכה,

משום דמכה - גבי תשלומין כתיב,

שנאמר מכה בהמה ישלמנה,

ואביי אית ליה גזרה שוה דרשע רשע בכ"מ,

וסוגיא דלקמן כרבא ודלא כאביי,

ואביי מוקי קרא במיתה ומלקות כר"מ,

דלמלקות וממון - לא צריך קרא,

דאתיא רשע רשע.

ואם תאמר,

ר' יוחנן - **אמאי לא דריש מכה מכה,**

הא ברייתא היא בריש החובל (שם פג: ושם).

וי"ל,

דסבר כאידך תנאי דהתם,

דלא דרשי מכה מכה,

אלא ילפי מאידך קראי,

דלאו עין תחת עין ממש.

הגמרא מביאה את לימודו של רבא על שפטר מתשלומים
 את חייבי מלקות וממון

ריש לקיש פוטר מתשלום הממון, לא רק בחייבי כריתות
 וממון, אלא גם בחייבי מלקות וממון. ואומר שבמפורש ריבתה
 התורה, שאלה הגמרא לברר היכן ריבתה התורה, וענו על כך
 שני אמוראים. אביי למד זאת מרשע רשע, ואילו רבא למד

ומתריצים מהפסוק: לכך אין אדם חייב בכופר, משום דאמר
 קרא גבי שור שהרג את האדם: "ונתן [בעל השור] פדיון נפשו,
 ככל אשר יושת עליו", הרי למדנו: "עליו" [על בעל השור
 שהרג] יושת כופר, ולא על האדם שהרג בעצמו את האדם.

התוס' בבבא קמא מדייקים לגבי הפסוק של לא תיקחו

ב"ק בו, א ד"ה ויהא אדם חייב בכופר - "מלא תקחו כופר
 לנפש רוצח - לא נפקא. דההיא דאיצטריך דלא תשקול מיניה
 ממונא - למפטריה, כדאמרינן בפרק אלו נערות (כתובות דף
 לז:): והכא איירי שיהרג וישלם כופר כמו השור. ומדתנא דבי
 חזקיה (שם דף לה.) - לא נפקא, אלא לפטור בשוגג בלא
 מתכוין כמו במזיד במתכוין, שזה כזה. אבל כופר באדם, כל
 זמן דלא אשכחן דפטור בשום מקום - לא מצינן למילף מיניה
 כלל."

**יש להדגיש לא רק מה ניתן ללמוד, אלא מה גם לא ניתן
 ללמוד**

[התוס' מדייקים, שאף שתנא דבי חזקיה עשו היקש,
 הרי בכל זאת יש דברים שלא ניתן ללמוד מהם. ואכן
 מילות המפתח "לא מצי למילף" מופיעות בתוס'
 למעלה משלושים פעמים. כי התוס' באים לעקור
 חשיבה שגויה, שלכאורה הייתי חושב שכן ניתן ללמוד,
 והם מבארים, שאיני יכול ללמוד.]

**הלימוד שלעולם לא ניתן ליקח ממנו ממון על מנת
 לפוטרו**

"והשתא איצטריך הקישא דחזקיה לתלת מילי, שוגג ומזיד
 - לפטור ממון אחר שעמו כמו דמי ולדות, מתכוין ושאין
 מתכוין - לפטור דמי הנהרג, ודרך ירידה ודרך עליה -
 לכדדריש ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה לקמן, לפי
 שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להם,
 שנאמר אם כופר יושת עליו, יכול אף בידי אדם כן, ת"ל מן
 האדם לא יפדה, ס"ד ה"מ דרך עליה דלא ניתנה שגגתו
 לכפרה, אבל דרך ירידה דניתנה שגגתו לכפרה - אימא נישקול
 ממונא מיניה וניפטריה, קמ"ל תנא דבי חזקיה."

רבא אמר אתיא מכה מכה -

תימה,

לרבא - לית ליה הכא גזרה שוה דרשע רשע,

וכן ר' יוחנן,

ולקמן (דף לז.) נמי,

מצרכינן חד קרא - למיתה וממון,

וחד - למלקות וממון,

ולא ילפינן מלקות וממון ממיתה וממון,

בגזרה שוה דרשע רשע,

וסתמא דהש"ס,

דריש ליה בפ"ק דמכות (דף ה:),

גבי אין עדים זוממין נהרגין,

עד שיגמר הדין על פיהן,

דאמרינן חייבי מלקיות מנין - אתיא רשע רשע,

וברייתא נמי איכא,

להעתיק את הדין הנאמר בעניין אחד (חייבי מיתה) לעניין השני (של חייבי מלקיות).

במסכת סנהדרין קיימת ברייתא המעתיקה את הדין של חייבי מיתה לחייבי מלקיות. תנו רבנן: מניין ליוצא מבית דין חייב, ואמר אחד: יש לי ללמד עליו זכות! מניין שמחזירין אותו? - תלמוד לומר [שמות כג] "נקי אל תהרג". שמשמעות הכתוב היא, שאם המתחייב בדין הוא נקי מהחטא, אל תהרגנו, אלא תחזיר אותו ותשמע את לימוד הזכות שיש לאדם זה. חייבי מלקיות מניין? - אתיא גזירה שוה "רשע - רשע".

ומבארים התוס', ויש לומר, דרבא - אית ליה ג"ש, אלא דלהנך מילי - קאמר דלא צריך. תניא נמי הכי: חייבי גליות, מאי? - אתיא גזירה שוה רצח רצח. חייבי מלקות - אתיא גזירה שוה רשע רשע.

בפרק החובל לומד רבי יהודה לפטור את הסומא מחייבי מלקיות מהגזירה שוה רשע רשע, שאנו לוקחים את הפטור של הסומא בחייבי מיתה, ומעבירים פטור זה גם לחייבי מלקיות. ומעירים התוס' כי "ורבנן - לא פליגי, אלא דלא פטרי סומא, אפילו בחייבי גליות".

החילוק הוא כאשר הגזירה שווה הינה בגוף המלקות, ולבין שאינו בגוף המלקות אלא בממון שעמו

על כל פנים הקושיא המשולשת כיצד יכולים לחלוק על גמרות מפורשות. אלא שתמיד הקושיא מכריחה אותנו להבין את הדברים באופן מחודש. וכאן התשובה מחולקת, יש סוגיות שניתן לבאדם. "ההיא דמכות דאמר רבא בעינן כאשר זמם לאו משום דלית ליה רשע רשע אלא משום שאין צריך דמגופיה דקרא שמעינן".

אלא שיש לבאר על אופן הגזירה שווה. "דבין רבא ובין ר' יוחנן - אית להו בכל מקום ג"ש דרשע רשע - בדבר שהוא בגוף המלקות, כגון ההיא דאין נהרגין עד שיגמר הדין, וכגון ההיא דמשלשין במכות וההיא דמחזירין לזכות, אבל הכא - לא הוי בגוף המלקות אלא בממון שעמו, והא לא הוי ג"ש למחצה, דקרא מוכח הכי, דרשע - בגוף המלקות כתיב, והיה אם בן הכות הרשע, אבל מכה מכה - גבי תשלומין כתיב, דכתיב מכה נפש בהמה ישלמנה". ומאחר והסוגיה דלקמן כרבא, תירצו התוס' כי אביי הלך בשיטת רבי מאיר.

ומסיימים התוס' מדוע רבי יוחנן לא דרש מכה מכה, שאם אדם עשה לשני ממון, משלם ואין אומרים עין תחת עין. ומתרצים כי הסיבה שלא דרש מכה מכה, כי הגמרא מביאה שם דרך נוספת ללמוד זאת, כך שהעיקר הוא עצם לימוד הדין, והוא בחר באופן השני.

וכתיב ואיש כי יתן מום וגו' -

אית דגרסי,
וסמין ליה,
ולא מגזרה שוה יליף אלא מסמוכין,
וכן משמע קצת,
מדשביק קרא דמכה בהמה ישלמנה,
ונקיש קרא אחרינא.

זאת ממכה מכה. כלומר דרשת אביי הינה מהגזירה שווה של המילה רשע. והיה אם בן הכות הרשע, הרי "רשע" בחייבי מלקיות. ונאמר "אשר הוא רשע למות". הרי "רשע" בחייבי מיתות בית דין. רבא לעומתו לומד זאת בהיקש של מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, וסמין ליה: ואיש כי יתן מום בעמיתו [כאשר עשה כן יעשה לו].

בתוס' מקשים שדעת רבא ורבי יוחנן לא לדווש גזירה שווה של רשע רשע, בעוד שבכל הש"ס יש בריבוי מקומות את הדרשה

מדייקים התוס' שלושה דיוקים. ראשית, מאחר ורבא חלוק על אביי, משמע שלא דרש את הגזירה שווה של רשע, רשע. דיוק שני, מאחר ורבי יוחנן חלוק על ריש לקיש, משמע שאף הוא אינו סובר כן. ודיוק שלישי, מהמשך הגמרא שהן למיתה וממון והן למלקות וממון נדרשים שני פסוקים. והרי כל הרעיון של גזירה שווה הינו שהכל הופך לעיסה אחת, ואין צורך ללימוד נפרד, אלא מספיקה לנו הגזירה שווה על מנת לחבר ולקחת את הדין המופיע במיתה, שיחול גם בחייבי מלקות וממון.

התוס' רא"ש מרחיב את קושיית התוס', שמה שרבא אינו סובר גזרה שווה הוא לא רק כאן

"משמע הכא, דרבא - לא דריש ג"ש דרשע רשע.

וכן בפ"ק דסנהדרין (י' א') גבי מכות בעשרים ושלושה דאמרינן מ"ט, אמר אביי אתיא רשע רשע מחייבי מיתות, רבא אמר - מלקות תחת מיתה עומדת.

וכן בפ"ק דמכות משלשין בממון ואין משלשין במכות (פי' שלשה עדים שהעידו שלוח פלוני מפלוני מנה והזומו, כל אחד משלם שלישי מנה, אבל לגבי מלקות - לא שייך למימר הכי, אבל כל אחד סופג מלקות) דאמרי' מנא הני מילי? אמר אביי - אתיא רשע רשע, רבא אמר בעינן כאשר זמם וליכא, (פי' דבשלמא גבי ממון - אמרינן מה הפסידוהו מנה - הנה מנה חוזר לו, אבל גבי מלקות, הרי הלקוהו ואין מלקות זה סר מגופו - הילכך צריך להלקות לכל אחד ואחד מלקות שלם מכאשר זמם, ד"א בממון - אין אנו יכולים לומר לכל אחד, אתה גרמת לחייבו ממון זה שהעדת עליו עם חברך,

שהוא יאמר גם חבירי אם היה מעיד עליו לבדו היה מחייבו שבועה, אבל במלקות - יכולים לומר לכל אחד, אתה גרמת המלקות שהעדת עם חברך)".

התוס' מדגימים שלוש סוגיות הגמרא, בהם אנו כן משתמשים בגזירה השווה

במסכת מכות ממשיכה הגמרא לדון בדברי המשנה: תלמוד לומר "נפש בנפש", ללמד שאינן נהרגין עד שיגמר הדין על פיהם. הרי ממקרא זה יש ללמוד רק כשזממו העדים על חייבי מיתות בית דין, אולם כשזממו על חייבי מלקיות, מנין שאין לוקין על זממם עד שיגמר הדין על פיהם? תלמוד לומר גזירה שווה המבוארת [בעמוד הקודם], שלומדים מדין העדים על חייבי מיתות לדין העדים על חייבי מלקיות, "רשע רשע": כשם שבחייבי מיתות - אין העדים הזוממין נהרגין עד שיגמר דינו של הנידון על פיהם, כך בעדות חייבי מלקות - אין לוקין עד שיגמר הדין על פיהם. כלומר הגזירה שווה מאפשרת לנו

לגבי הסמוכין. ומצד שני "מדפריך .. מאי חזית דילפת מ .. נילף מ .. - משמע דגזרה שוה הוא".]

מעניינת גירסת התוס' רא"ש, שמתחיל כי מלכתחילה כך היא הגירסא

הרא"ש בתוספותיו ד"ה וסמך ליה איש כי יתן מום בעמיתו. "ה"ג בספרים, ומשמע - דמסמוכין קא דריש ולא מג"ש קא יליף, אלא מסמוכין. והא דפריך, והא לאו מכה הוא - אלישנא דרבא פריך, דאמר אתיא מכה מכה, וכן משמע דסמוכין קא דריש, מדשביק קרא דמכה בהמה ישלמנה, ונקיט קרא אחרינא ומכה נפש בהמה" כלומר כאן לשונו חותכת, מאטחר והוא לא בא לבאר סברא, שיש גם גירסא אחרת, אלא הוא בא מנקודת מוצא, שאכן כך היא הגירסא.

הגמרא בהחובל לומדת שני לימודים, ומאחר ומביאה לימוד שני בבחינת ואם נפשך לומר, הרי על כך מקשה הגמרא מאי חזית, ומכאן למדים שזו גזירה שווה

"מיהו מדפריך בריש החובל - מאי חזית דילפת ממכה בהמה נילף ממכה אדם, משמע - דגזירה שוה קא דריש. דאי סמוכין - הא מכה אדם - לא סמך ליה, הילכך נראה, דלא גרסינן וסמך ליה.

עדיין יש מקום לבאר כיצד בו זמנית יש כאן גזירה שווה, ואעפ"כ חזר בו

והא דהדר ביה מקרא קמא. י"ל משום דמכה בהמה ישלמנה איצטריך לתנא דבי חזקיה, אי נמי י"ל אידי דאיצטריך לחזור ממכה אדם יומת, ולאיתויי כי יתן מום בעמיתו - הדר ביה נמי ממכה בהמה ישלמנה ומייתי מכה נפש בהמה דסמך ליה, ואפי' אי גרסינן וסמך ליה - מצינן למימר דלהכי נקט וסמך ליה - לאו משום דדריש סמוכין.

הגמרא בסנהדרין מבארת את הלימוד ממכה אדם ומכה בהמה, שניתן ללמודו לא כחזקיה

רבא יכול לא לקבל את דרשת חזקיה, ולדרוש מההיקש עניין אחר. "אלא למאן דלית ליה תנא דבי חזקיה היקישא למה לי? - מה מכה בהמה לרפואה פטור - אף מכה אדם לרפואה - פטור."

[דף לה עמוד ב]

אם אינו ענין להכאה שיש בה שוה פרוטה -

וא"ת,

והא איצטריך להכי,

דמהכא נפקא לן חובל בחברו לתשלומין,

בריש החובל (ב"ק פג: ושם).

וי"ל,

דהן סוגיא כאידך תנאי דהתם,

דמפקי החובל בחברו לתשלומין מקרא אחרינא.

יש לימוד מיוחד אף להכאה שאין בה שווה פרוטה

התורה קישרה הצמדתם של שלושה פסוקים בפרשת אמור. (כד, יז) וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כְּלֵי־נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוֹמָת: (יח) וּמִכָּה

ומיהו מדפריך בריש החובל (שם פג:),

'מאי חזית דילפת ממכה בהמה - נילף ממכה אדם',

משמע דגזרה שוה הוא,

והא דהדר ביה מקרא קמא,

משום דאיצטריך למהדר ממכה אדם,

ולאתויי כי יתן מום בעמיתו,

הדר ביה נמי ממכה בהמה ישלמנה,

ומייתי מכה נפש בהמה דסמך ליה.

אי נמי,

משום דאיצטריך קרא קמא לכדתנא דבי חזקיה,

ולמאן דלית ליה,

נמי איצטריך,

מה מכה בהמה לרפואה - פטור, אף מכה אדם כו',

כדאמרין בריש הנחנקין (סנהדרין פד: ושם).

הגמרא מבררת את דינו של ריש לקיש, הסובר כי התורה

בפירוש ריבתה חייבי מלקות, לפוטרו ממומן כדוגמת

חייבי מיתה, בבחינת קם ליה בדרבה מיניה

הגמרא באה ללמד שני דינים. מצד אחד מגיע רבין מארץ

ישראל ולומד, כי חייבי מיתות שוגגין וממון - הרי הם פטורים

מן הממון, הן לרבי יוחנן והן לריש לקיש. אלא שמחלוקתם

הינה לגבי מי שהתחייב גם מלקות וגם ממון. לשיטת רבי

יוחנן אכן חייב הוא בממון, כלומר לוקה ומשלם, וריש לקיש

חלוק עליו. ואומר כי בפירוש ריבתה התורה חייבי מלקות

כחייבי מיתות.

הגמרא שואלת מהיכן ריבתה ועונה על כך אביי שיש גזירה

שווה. שהרי נאמר: "והיה אם בן הכות הרשע", הרי "רשע"

בחייבי מלקיות. ונאמר "אשר הוא רשע למות". הרי "רשע"

בחייבי מיתות בית דין. ואילו רבא לומד, כי זה עצמו דין

בחייבי מלקות. והוא לומד זאת מהיקש, שהן בחיוב מלקות

נאמר מכה, והן בבהמה בחיוב תשלומין נאמר מכה.

רב פפא מפרש את דברי רבא

אמר ליה רב פפא לרבא: הי "מכה"? כלומר: היכן הוקש

לשון "מכה" האמור בענין מלקות ל"מכה" בהמה? אילימא

בכתוב זה הוקשו, שנאמר: "ומכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם

יומת"? הרי אי אפשר לומר כך. כי: האי קרא, בקטלא [בחייבי

מיתות בית דין] הוא דכתיב, ולא בחייבי מלקיות.

אלא האי "מכה" הוא שהוקש למכה בהמה, דכתיב "מכה

נפש בהמה ישלמנה. נפש תחת נפש."

וסמך ליה: "ואיש כי יתן מום בעמיתו, כאשר עשה -

שהכה את חברו - כן יעשה לו", שילקה על ידי בית דין.

דין האם הלימוד כאן הוא מגזירה שווה או מסמוכין

[אף שיש שתי גירסאות, ומכל גירסא המשמעות של

אופן הלימוד שונה, יש לראות בכל צד מעלה. כלומר,

התוס' לא באו להכריע כאן מהי הגירסא הנכונה, אלא

הראו צד לכל גירסא. ושאינן כאן ראייה ברורה. ולכן אף

מילות המפתח הינן בסגנון כזה. "אית דגרסי .. וכן

משמע קצת, מדשביק קרא .. ונקט קרא אחרינא". שזה

לחשב את הסוגיה לא על פי קו אחד. כי המסקנה שחובל בחבירו אינו מקבל מלקות אלא תשלומים, יכול להילמד בכמה אופנים. וכפי שמעירים התוס' בריש החובל "רבא לטעמיה, דדריש לקמן עין תחת עין ממון מקרא אחרינא."

דלמא בשבת כתיב דבנהמה גופה כו' -

וא"ת,

א"כ - היקשא למה לי.

וי"ל,

דאתיא לבין דרך ירידה לדרך עלייה,

דלא שייך לפלוגי גבי שבת.

הגמרא מקשה על היקשו של תנא דבי חזקיה, כי שוגג ומזיד באדם הם מעולמה של שבת, ואין הדבר בבהמה

בעמוד הקודם ראינו את ההיקש של תנא דבי חזקיה בין מכה אדם ומכה בהמה. הוקשו זה לזה כדי ללמד: מה מכה בהמה לא חילקת לחיוב בין מזיד לשוגג, כך מכה אדם לא תחלוק בו לפטור בין שוגג למזיד - תיקשי:

ממאי ד"מכה בהמה ישלמנה" בהכאה הנעשית ביום חול הוא דכתיב, ובאמת ליכא לאיפלוגי, אין מקום לחלק בחיוב תשלומי הבהמה בין שוגג למזיד, היות ואדם המזיק חייב בכל ענין; ומתוך כך אתה למד שכמו כן לענין פטור ממון במכה אדם, אין לחלק בין שוגג למזיד -

והרי דלמא שמא במכה הנעשית ביום שבת הוא דכתיב "מכה בהמה ישלמנה", דאף בבהמה גופה איכא לאיפלוגי, יש לנו לחלק גם במכה בהמה גופה, בין מי שהזיד באיסור שבת למי ששגג בה, שלא חייבה התורה אלא אם שגג בשבת - ואם תאמר כן, הרי לא תוכל ללמוד, שב"מכה אדם" - לא חילקת, כיון שאף ב"מכה בהמה" חילקת!

התוס' למדו שאמידה כזאת מבטלת את ההיקש, ולכן למדו, כי ההיקש יש בו פריטים נוספים של עלייה וירידה

הקשו התוספות: והרי אם תאמר כן - למה לי ההיקש, וביארו, שקושיית הגמרא היא, דנימא שלא בא ההיקש אלא ללמד פטור אף כשהמית דרך עלייה. ששם מושג עליה וירידה כלל אינו קשור לשבת.

ומה שבא ללמד שבין דרך עלייה שזו מיתה חמורה, כי אין בה גלות, ובין בדרך ירידה שזו מיתה קלה כי יש בה גלות, אם הכה בהמה בשבת בשוגג - משלם, אבל המכה אדם בשבת בשוגג, בין בעלייה ובין בירידה - פטור.

בביאור קושייתו נראה על פי מה שכתב הריטב"א, דקרא דמכה בהמה ישלמנה הוא מיותר להיקשא, והקשו תוס' דא"כ היקשא למה לי? וא"כ הפסוק מיותר (ומזה נכריח שאיירי בחול, דאל"ה הפסוק מיותר).

המהרש"א לומד שהיה יכול לתרץ באופן אחר. דאתיא לדרשא 'מה מכה בהמה לרפואה - פטור, אף אדם כו', וכמו שכתבו התוס' לעיל. בעוד המהר"ם שיף למד "דתנא דבי חזקיה לא מסתבר ליה לאוקמי למכה בהמה לרפואה [כמו

נפש-בהמה ישלמנה נפש תחת נפש: (יט) וא"ש כ"י: תן מום בעמיתו כאשר עשה בן יעשה לו:

בעמוד הקודם רב פפא עונה לרבא, שלא ניתן ללמוד את הגזירה שווה בין שני הפסוקים הראשונים, כי הפסוק הראשון דן בחייבי מיתות בית דין. אלא הוא עונה לרבא שיש ללמוד משני הפסוקים האחרונים. שיש סמיכות של הכאה של בהמה, אשר הוא משלם על כל ממון. מאחר והוא חובל בחבירו, שהוא בר תשלומין ולא מלקות.

וכעת הגמרא לומדת כי אם הצלחנו ללמוד זאת מפסוק רביעי, שנאמר בו עניין של נתינה, שהוא ממון, הניתן ביד, (כ) שָׁכַר תַּחַת שָׁכַר עֵין תַּחַת עֵין שֶׁן תַּחַת שֶׁן פֶּאֶשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם בֵּן יִנָּתֵן בּוֹ: ואז בעצם החידוש שאנו מכפילים את חלק מהפסוק השלישי, "כאשר עשה כן יעשה לו", שיש שתי צורות הכאה, עם שווה פרוטה, ואז הוא משלם ממון, אך יש גם הכאה שאין בה שווה פרוטה. ומכאן נלמד דין חובל, כי הרי הוא נדרש להיענש. ואז משמעות הפסוק הינה כאשר עשה - שהכה את חבירו, כן יעשה לו, שאף הוא מקבל מלקות, במקום בו אינו נדרש לשלם.

הפסוק של איש כי יתן בעמיתו, כאשר עשה כן יעשה לו, נלמד בגמרא אהרת לעניין חובל בחבירו שהוא לתשלומין

מקשים התוס' בהרי בב"ק נלמד את דין הממון לגבי חובל מהפסוק השני והשלישי. "אלא מהכא: מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, וסמיק ליה: ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו, האי לאו מכה הוא! אנן הכאה הכאה קאמרינן, מה הכאה האמורה בבהמה לתשלומין, אף הכאה האמורה באדם לתשלומין." ונמצא כי אין צורך ללמוד את הכאה של שווה פרוטה. ואם כן לא ניתן להעמיד את הפסוק השלישי ואיש כי יתן מום בעמיתו וגו' בהכאה שאינה שווה פרוטה.

את הכלל שמשלם ממון אף שנאמר עין תחת עין, ניתן ללמוד בכמה אופנים

עונים התוס', שאין להקשות מהגמרא בהחובל, מכיון שיש שם גם לימוד נוסף. דסבר כאידך תנאי דהתם, דלא דרשי מכה מכה, אלא ילפי מאידך קראי, דלאו עין תחת עין ממש. כלומר שאם חבל בבהמה משלם הדמים בעל כורחו של ניזק. שאין ממתין אבר האדם בשביל אבר הבהמה, אף מכה אדם לתשלומין, בעל כרחך של נחבל שלא ישלם לו אלא דמים. וליכא למימר דליליף ממכה אדם ולמיתה, דהא כבר דחינהו לעיל, מההוא דלא תקחו כופר לנפש רוצח וכו'.

ניתן לחשב את הסוגיא לא רק כדעה שהקשינו עליה, בפרט כשיש דעה אחרת, הלומדת את אותו לימוד ממקור אחר

[לפעמים אנו מקשים ממקור בגמרא. אלא שעל אותו עניין יש בגמרא יותר מדעה אחת. ואמנם השאלה היתה על קו של תנא מסויים, בדעה האחת, הרי יש לנו מילות מפתח "כאידך תנאי", שהוא הדעה האחרת. למען האמת יש מקרים מועטים בלשון זו, אבל למאן דאמר, או למ"ד בר"ת, יש אלפי התייחסויות, כיצד ראוי

ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, היכי דמי? אי דלא אתרו ביה, מכה אדם - אמאי יומת? אלא פשיטא דאתרו ביה, ואי בשבת, מכה בהמה ישלמנה? אלא לאו בחול."

קושיית התוס' היא בדרך אפשר, שלכאורה הייתי יכול להקשות ולחלק עם גורם נוסף, ודוחים זאת התוס', שלא ניתן לחלק כשמשוים שני דברים, והאחד ברור שלא ניתן לחלק בו

התוס' בקושייתם מנסים להוסיף גורם נוסף. וההוספה הינה הן בחול והן בשבת. לגבי חול, ניתן לחלק ולומר, שהיתה כאן הכאה כפולה, גם של אדם וגם של בהמה, אך ההתראה היא היתה חלקית, ולא התרו בו על האדם. ואז מציאות כזאת שוב עוקרת את ההיקש. או שבשבת היה צורך להתרות בו לעניין שני דברים, בהמה ושבת והתרו בו רק לעניין הבהמה אך לא לעניין השבת.

ועונים התוס', שלא ניתן להוסיף גורם באדם, מאחר ובבהמה מלכתחילה לא מדבר הכתוב על שוגג או מזיד. ולכן לא ניתן להמציא באדם מציאות של חילוק. או שאם הינך רוצה לדבר בהתראה של האדם, הרי בשעה שהינך מתרה בבהמה, אינך יכול לחלק בשני מרכיבים, אלא בכל העניינים, גם אם אדם עימה וגם אם שבת כאן, ההתראה היא על כלל הפרטים.

לא תמיד ניתן לחלק, כנגד הפשיט הפשוט, ובפרט כשיש שני צדדים בהיקש, לא ניתן לחלק בכוח רק לצד האחד ומתוך כך להקשות

[התוס' מציגים ניסיון של אמירה נוספת "נמי מצינן למימר" ותשובתה בצידה "מכל מקום ילפינן שפיר" לא חלקת .. אף .. לא תחלוק בו" או בתירוץ השני "איירי באתרו ביה .. נמי איירי בכל עניין דאתרו ביה". כלומר, הרצון כאן לחלק הוא כנגד ההגיון, שמסתמא מדבר בכל עניין.]

מתניתין כמאן מוקי לה -

תימה,

תיקשי ליה לרב פפא גופיה, דאיהו סבר לעיל (דף לד): כרבה,

דאמר היתה פרה גנובה לו כו'.

ועוד קשה,

דלישני כעולא,

דמאי דפירש בקונטרס,

דאי סבר כריש לקיש,

דחייבי מלקיות שוגגין - פטורין,

כ"ש דפליג אדעולא.

זה אינו נראה,

דלמא בממון אחר סבר כריש לקיש,

אבל בממון דבההוא מילתא גופיה,

משלם ממון ומיפטר ממלקות,

מג"ש דתחת תחת.

שהביאו תוס' לעיל סוף ע"א ד"ה וכתוב] ואפשר דיליף רפואה מקרא אחרונא:

קושיא על היקש ניתן לומר על פרט, אבל לא באופן שהוא עוקר את כלל ההיקש

[הכלל של קושיא על היקש היא בפרטים. כי אם היא עוקרת לחלוטין את ההיקש, הרי אנו מגיעים לפירכא חזקה על כלל השאלה, כי אז "היקישא למה לי", וכפי שמופיע עוד מספר פעמים בתוספות.]

אלא לאו בחול -

וא"ת,

בחול - נמי מצינן למימר,

דבהדי דמחייה לבהמה הרג את האדם,

ולא אתרו ביה משום אדם,

ואפילו בשבת - **נמי מצינן למימר,**

דאתרו ביה משום בהמה,

ולא אתרו בו משום שבת.

וי"ל,

דמ"מ ילפינן שפיר,

דמה מכה בהמה - לא חלקת,

בין שוגג בהכאתה למזיד בהכאתה,

אף אדם - לא תחלוק בו,

בין מזיד בהכאתו לשוגג בהכאתו.

א"נ,

הואיל ומכה אדם - איירי באתרו ביה,

מכה בהמה - **נמי איירי בכל ענין דאתרו ביה,**

ולהכי - לא מצי איירי בשבת,

ולא בהרג אדם עמה.

הלימוד של הגמרא שחייבים לומר כי ההיקש היה בחול ולא בשבת

הגמרא לומדת שלכאורה ניתן לומר שמדובר בשבת, אלא שאז נופל כל ההיקש, שהרי מושג השוגג ומזיד אינו שייך בבהמה בשבת, אלא רק לגבי האדם. ודחתה הגמרא את הנסיון להעמיד זאת בשבת. ומבררת הגמרא באיזה אופן ניתן לומר את ההיקש, שאם אנו מדברים בשבת, הרי חייבים להתרות באדם. ואם כן הצד האחד של האדם, הן במכה אדם יומת, חייבים להעמידו בשבת רק באופן שהתרו בו. אלא אם כך, מאחר ובהיקש אנו דנים, הרי גם את המכה בהמה בשבת היתה בו התראה, ואז לא ניתן לומר ישלמנה, כי מאחר ועשה זאת בשבת במזיד - הרי הוא מחוייב מיתה, ופטור מהתשלומים מדין קם ליה בדרכה מיניה. ולכן חייבים אנו לומר שלא ניתן לנסות ולומר שזה היה בשבת, אלא ביום חול דיבר הכתוב.

"א"ל רב חייא לרבא: ולתנא דבי חזקיה, דאמר מכה אדם ומכה בהמה, ממאי דבחול כתיב, וליכא לאיפלוגי? דלמא בשבת כתיב, דבהמה גופה איכא לאיפלוגי? לא ס"ד, דכתיב:

שכאשר הוא פיתה את אחותו הבוגרת - אין כאן ממון, ומאחר ואינו משלם ממון, מאחר והתרו בו - הרי הוא לוקה. ואילו כאן המשנה עוסקת באחותו שהיא נערה בתולה, שהוא משלם ואינו לוקה.

רבי יוחנן עם היותו והוא מעמיד כרבנן, אלא שהם סוברים שבמקום בו יש ממון ומלקות, כשהתרו בו, הרי הוא לוקה ואינו משלם ממון. ולכן הוא יעמיד במכות, שמדובר שאמנם יש חיוב ממון, כגון באחותו נערה בתולה, אלא שלוקה ואינו משלם. ואילו בפרקנו, מדובר שלא התרו בו, ועל כן אין מלקות וממילא משלם, על פי הכלל של חייבי מלקויות שוגגין - משלם, ורק על בתו אינו משלם, כי חייבי מיתות שוגגין פטורים מתשלום.

השיטה השלישית הינה של ריש לקיש. שמעמיד את המשנה כרבי מאיר, הסובר שלוקה ומשלם. והמשנה כאן מדברת רק על הצד הממוני, ובבתו אינו משלם, כי הוא מחוייב מיתה. והוא מעמיד שבמכות הוא כרבנן, שאם התרו בו הוא לוקה ואינו משלם.

שיטת רש"י שמי שסובר כריש לקיש וודאי שיחלוק על עולא

רש"י מפרש, שאם רבה אומר כרבי יוחנן, שרבנן סוברים 'חייבי מלקויות שוגגין - חייב', הוא יכול להעמיד את המשניות כאן כרבנן, כשלא התרו בו ומשלם ואינו לוקה, ועל 'בתו' - לא משלם, כי 'חייבי מיתות שוגגין - פטור'. אבל אם רבה סובר כריש לקיש, ש'חייבי מלקויות שוגגין - פטור', הוא לא יוכל להעמיד את משנתנו כרבנן, כי ממה נפשך. אם התרו בו - לוקה ולא משלם, ואם לא התרו בו - פטור מלשלם. ואם כאמור רבה סובר כריש לקיש 'חייבי מלקויות שוגגין - פטור', רבה בודאי חולק על עולא, שאומר שרבנן סוברים 'כל היכא דאיכא ממונא ומלקות, התרו בו 'ממונא משלם - מילקא לא לקי' וכ"ש שמשלם כשלא התרו. וכאמור מניחים כעת שרבה סובר כריש לקיש, שרבנן סוברים כשלא התרו בו אינו משלם. נמצא שרבה לא יכול להעמיד את המשניות כאן כרבנן. לא לרבי יוחנן ולא לר"ל ולא לעולא אלא כרבי מאיר, וקשה, שאם כרבי מאיר למה אינו משלם ב'בתו', הרי לר"מ מת ומשלם.

התוס' מבארים יסוד, שיש שני סוגי ממון, במעשה אחד או בשני מעשים

מדייקים התוס', שמכיוון שאנו למדים מגזירה שווה של חובל, נאמר שעלינו להשוות זאת באופן הדומה לחובל, שמשלם ממון, מכיוון שאנו עוסקים בדבר שבו זמנית יש בו גם ממון וגם מלקות. ואז אומרים אנו כי מאחר ורבה סובר, שכל גדר הקנס חידוש הוא, הרי אין לך בו אלא חידוש, ורק במקום בו אין אלו שני עניינים נפרשים בפעולה אחת, שם הוא אכן לוקה, אבל בממון שהוא כנגד מלקות - הרי הוא משלם, וכדוגמת חובל.

ואז הוא מצמצם את הכלל של חייבי מלקויות שוגגין פטורים רק כשהממון נובע ממעשה שלא הוא מחייבו מלקות. והרי כאן כשאנס את אחותו הנערה, כאן רבה כבר לא יסבור כריש לקיש, אלא שהוא כן יכול להעמיד את המשנה כאן כרבנן, ובדעת עולא שישלם ולא ילקה, אף ששני החיובים

ונראה דרב פפא אפילו סבר כר"ל,

מצי לשנויי כדעולא כדפרישית,

אבל לאביי פריך שפיר,

דלית ליה דעולא,

דהא מוקי לעיל תחת לדורשא אחרינא,

ולהכי קשיא ליה,

אי ס"ל כר"ל - מתניתין כמאן מוקי לה.

הגמרא מתקשה בדעת רבה, שלומד כי אצל רבי מאיר הוא גם נהרג וגם משלם

הגמרא מביאה את שאלות של רב פפא לאביי. שהרי רבה העמיד את שיטת רבי מאיר, כי דעתו שלוקה ומשלם, שוללת את הדין של קם ליה בדרבה מיניה. וחידוש הוא שחידשה התורה בקנס, אף על גב דמיקטיל - משלם. ומקשה על כך הגמרא שאם ינסה להעמיד את המשנה שלנו כרבי מאיר, יקשה עליו סוף המשנה, הבא על בתו פטור מקנס. והרי לא היה צריך להיות פטור, מכיוון שלשיטת רבי מאיר שאין דין של קם ליה בדרבה מיניה, לא היה צריך להיות פטור מהקנס.

דברי רב פפא עצמו בעניין פרה

רב פפא פסק לעיל, כי אם היתה לו פרה גנובה, ביום חול, ומתוך כך התחייב על הקרן, אלא שטבחה בשבת, ואז מחוייב הוא על הד' וה', הרי מאחר והגניבה היתה קודם, הרי הוא מחוייב על תשלומי ד' וה', אף על פי שנהרג הוא על כך שהיה זה בשבת. וטעמו כי הוא סובר כרבה, שחידוש הוא שחידשה התורה בקנס שעם היותו והוא נהרג - הרי הוא משלם.

מקשים התוס' על רבא, עד שהינך מקשה על רבה - קושי זה הוא גם על עצמך

נמצא כי רב פפא הולך בשיטת רבה, שמבאר כך את רבי מאיר. ואם כן כל הקושיה שהוא מקשה אי כרבי מאיר, זה בעצם קושיא על עצמו, שהוא עצמו סובר כרבה בעניין זה.

קושיה חזקה מאחר שניתן לסובב את השאלה בחזרה עליו

[תימה כידוע הינה שאלה חזקה בבחינת תימהון. והקושי הוא עד שאתה מסובב את הקושיה על רבה, הרי במקום אחר ראינו כי אתה בעצמך סובר כרבה. ונמצא שאין לך יכולת להקשות על אחר, בשעה שלך עצמך קיים קושי זה. ונשתמש במילות מפתח דומות מתוספות אחר, שבאריכות שלהן מדגימות זאת בצורה יפה. "דאדפריך ליה אביי לרבה ממתניתין .. תקשי ליה לנפשיה דאביי גופיה מודה".]

התוס' חלוקים על רש"י ועושים חשבון חדש בכל הסוגיה - שיטת שלושת האמוראים

הגמרא העלתה את הקושיא, שמשנתנו מחייבת קנס על אחותו, בעוד שהמשנה במכות חייבה מלקות. וכאן יש שתי שיטות להעמיד את המשניות, כרבנן או כרבי מאיר. עולא ורבי יוחנן סוברים להעמיד את המשניות כרבנן, שבכל מקום בו יש ממון ומלקות, כשהתרו בו - הרי הוא משלם ממון ואינו לוקה. ושיטת עולא הינה אלא שהמשנה במכות מדברת

בן הקנה, כי כאן המשנה אומרת שגם באחותו שהיא חייבי כריתות משלם קנס, ואילו הוא סובר שבחייבי כריתות הרי הוא פטור מתשלומים, ונמצא שלא ניתן להעמיד את המשנה כשיטתו.

מדדיקים מה טעם השווה רבי נחוניא בן הקנה את שבת ליום כיפורים ולא ליום טוב

מדדיקים התוס', כי בכך שרבי נחוניא בן הקנה בחר להשוות את יום הכיפורים לשבת ולא יום טוב, ניתן לדייק שהוא משלם וגם לוקה. כי אם היה משווה ליו"ט, שבו המלקות פוטר מתשלומים, הייתי לומד בקל וחומר ליום הכיפורים שהוא חמור ממנו, שיש בו גם מלקות וגם כרת, שהוא פוטר מהתשלומים.

ומאחר ושתי השיטות העיקריות הינן או כרבי מאיר או כרבנן, כי להעמיד כיחיד זה קשה, לכן יש למצוא תירוץ גם מדוע לא ניתן להעמיד כרבי יצחק. ומאחר ורבי יצחק סובר, כי חייבי כריתות כלל אינם לוקים, לכן אם היה אומר רבי נחוניא בן הקנה שיו"ט כשבת, לא היינו מצליחים ללמוד את יום הכיפורים וכרת ממנו. אלא היינו אומרים כי בכרת הוא יצטרך לשלם. והרי כל שיטת רבי יצחק, שכל הפטור ביום טוב הוא רק מצד המלקות.

התוס' מדדיקים מה הוא סובר, ומה כלל אינו יכול לסבור, ומביאים ראיה על כך

[הכלל "אלא ודאי סבירא ליה", מורכב משני עניינים, כפי שאנו מוצאים פעמים רבות בתוס'. המילת מפתח "אלא", שבאה לשלול מהלך אחד, כלומר הצד השלילי. ומילות המפתח ודאי ס"ל, או "ודאי סבירא ליה", שמדגישות את צד החיוב מה כן. וכאן התוס' מציג מה הוא סובר ומה לא ניתן לו לומר. ונמצא כי הכלל מכיל את שני המרכיבים. וסיימו התוס', שהעדיף מאחר ולא נקט כרבנן את שיטת רבי מאיר, וממילא לא יהיה עליו את קושיית הממזרת, שיש רק על רבי יצחק, וכהמשך הגמרא.]

אי כרבי יצחק קשיא ממזרת -

לא הוצרך לומר - 'אי כרבנן',
דלדיהו - קשיא ממזרת ואחותו.

ולא מצי למימר נמי, דמתניתין כרבי עקיבא,

דסבר עדים זוממין - קנסא,

ואית ליה - לוקה ומשלם,

ולית ליה - מת ומשלם,

דלרבי עקיבא מצינן למימר,

דלא גמר עדים זוממין ממוציא ש"ר,

אף על גב דהוי קנסא מקנסא,

כדפרישית לעיל (דף לב. ד"ה דאין),

ואית ליה שפיר כרבנן,

דלוקה ואינו משלם.

קיימים, וכשלא התרו בו, ממילא אין חיוב מלקות, ובוודאי שישלם.

רב פפא יכול להעמיד כעולא, בניגוד לאביי - לכן הוא יכול להקשות עליו

מדדיקים התוס', שרב פפא יוכל להשתמש ביסוד של ההבדל בין ממון כמו כאן שהוא נובע מאותו המעשה שחייבו מלקות, שאז הוא אכן חייב. אבל אביי לא יוכל לומר סברא זו, כי אביי דחה את שיטת עולא, שישלם ממון אף בשעה ששני העונשים מוטלים עליו. ואילו הוא סובר שיקבל מלקות, כרבנן ואומר שרבה רבו סובר כך. ולכן לא יוכל להעמיד את המשנה כרבנן, שהיאך ישלם, אלא רק רבי מאיר שאומר שהמלקות לא מונעות את התשלום, כי לשיטתו, אכן שניהם מתרחשים, הוא אכן לוקה, אבל רק משלם. אבל רבנן אומרים שרק עונש אחד יקבל וגופא באותו העונש - המלקות גובר, כי אינו סובר כעולא.

אי כר' נחוניא קשיא אחותו -

לא מצי למימר,

קשיא ממזרת ואחותו,

דע"כ כר"מ ס"ל.

מדנקט יום הכפורים כשבת,

וה"ל למימר,

יום טוב כשבת וכ"ש יום הכפורים,

אלא ודאי ס"ל,

או כר"מ דאמר לוקה ומשלם,

או כרבי יצחק דאמר אין מלקות בחייבי כריתות,

הלכך לא נקט יום טוב,

דמיניה לא הוה שמעינן יוה"כ,

שאין בו מלקות,

וכיון דלא הוי כרבנן,

לא מוקמי ליה כרבי יצחק, אלא כר"מ,

ולא תיקשי ממזרת.

שיטת רבי נחוניא בן הקנה - אינה יכולה להתאים כאן למשנה

שיטת רבי נחוניא בן הקנה התבארה לעיל (ל, א), כי כרת מבחינתו הינה כעין מיתה. ולכן הכלל של קים ליה בדרבה מיניה, הוא לא רק כמו שכולם שזה רק במיתה ממשית, אלא גם בכרת, שהיא מיתה רוחנית. ולכן מי שמדליק גדיש בשבת - הרי הוא היה מתחייב גם מיתה וגם תשלומים על הנוק, אלמלא בא הכלל שאינו יכול אלא לקבל עונש יחיד, ולכן פטרו אותו מתשלומים. ואילו בא ומחדש רבי נחוניא בן הקנה, כי גם יום הכיפורים, דינו כשבת, שמאחר ומתחייב בנפשו (שהרי כרת הוא עונש לנפש) - ומתחייב מיתה.

הגמרא הביאה את קושיית רב פפא לאביי. שעם היות ורבה סובר בדעת רבי מאיר במשנה שהוא גם לוקה וגם משלם, הרי זה רק כאן הוא אינו נפטר מהתשלום. ושאלה כיצד רבה יעמיד את המשנה, ודחתה שלא ניתן להעמיד כרבי נחוניא

רע, שעדים זוממים פטורים מהקנס, מכדי רשעתו, שהינך מחייבו רק ברשעה, עונש אחד.

מאן תנא דפליג עליה דרבי נחוניא אי ר' מאיר אי רבי יצחק -

תימה,

דלריש לקיש - בהדיא פליג ר"מ ארבי נחוניא,
דהא - מוקים מתניתין כר"מ,
וקתני, דיש קנס בחייבי כריתות.

וי"ל,

דידע שפיר דר"מ פליג עליה,
אלא דק"ל,

דרבנן - לא מצינן למימר דפליגי עליה,
אבל לרבי יוחנן - אתי שפיר.

התוס' חלוקים על פירוש רש"י, שהרי לא ניתן לומר, כי
לא ידע רב מתנא, כי רבי מאיר חלק על נחוניא בן הקנה

רב מתנא מקשה לאביי בסברתו של ריש לקיש. שריש לקיש
נותן כוח לפטור בשוגג לא רק את חייבי מיתה אלא גם את
חייבי המלקות. מי הוא התנא אשר חלוק על נחוניא בן הקנה,
אשר פטר את חייבי הכריתות מהתשלומים. ורש"י מבאר כי
התשובה של אביי היתה רבי מאיר או רבי יצחק. אלא
שהתוס' חלוקים על כך. שהרי רב מתנא ידע שריש לקיש
לומד בדעת רבי מאיר שסובר שהוא לוקה ומשלם. ומכאן
ברור שהוא חלוק על נחוניא בן הקנה. שהרי במשנתנו יש
קנס בחייבי כריתות, כגון אחרות.

התוס' עורכים את חשבון הסוגיא, הן לריש לקיש, שרק
עליו שאל רב מתנא, והן על רבי יוחנן, ומבארים מדוע
לא שאל עליו

עונים התוס', אכן את זה ידע רב מתנא, אלא ששאלתו
לאביי היתה אחרת. ואז הם עורכים חישוב כפול, מה בדיוק
היתה שאלתו ומדוע היא נשאלה לדעת ריש לקיש, ומדוע
היא לא נשאלה לדעת רבי יוחנן החלוק עליו. כלומר, הקושיא,
עם היותה קושיא חזקה בבחינת קושיית תימה, הרי בתשובה
היא הופכת להיות נקודת המוצא. רבי מאיר מחייב קנס אף
במקום כרת.

אלא שהשאלה לא היה על רבי מאיר, אלא על רבנן
החלוקים במשנה על רבי מאיר, וסוברים כי אינו לוקה ומשלם.
וכאן השאלה היא על רבנן. שהרי איך שנעמיד את המשנה
יהיה קושי. אם התרו בו, הרי לשיטתם לוקה ואינו משלם,
והמשנה מדברת גם על כריתות. ואם המשנה עוסקת בשלא
התרו - הרי הוא פטור מהתשלום מכיוון אחר, שחייבי
מלקיות שוגגין הינם פטורים.

וכעת עוברים לראות את החשבון של רבי יוחנן. מאחר
ורבי יוחנן יעמיד את המשנה בדעת חכמים ובאופן שלא התרו
בו, ולכן הוא משלם ואינו לוקה. ומאחר והמשנה היא כדעת
חכמים, הרי במשנה נאמר גם על אחרות שיש לה חיוב כרת,
והוא כן משלם עליה קנס, בניגוד לשיטת רבי נחוניא בן הקנה.

הגמרא דנה בשיטת רבה, כיצד יכול הוא להעמיד את
המשנה, ולפי מי אינו יכול

אמר ליה רב פפא לאביי: לרבה, דאמר לעיל בדעת רבי
מאיר: חידוש הוא שחידשה תורה בקנס, ולכן אף על גב
דמיקטיל - הרי הוא משלם, ואינו נפטר משום "קם ליה דרבה
מיניה" - מתניתין - משנתנו, ששנינו בה: אלו נערו שיש
להן קנס, הבא על אחרות - כמאן מוקים לה רבה, ולא תיקשי
הא "אין לוקה ומשלם", וכקושיית הגמרא בתחילת הסוגיא
לעיל לב א!?

ואי יתרץ רבה את משנתנו שהיא סוברת כרבי יצחק, הסובר
שחייבי כריתות - אין לוקין, וחולקת על המשנה במכות
המחייבת מלקות באחרות, ולכן כשבא על חייבי כריתות
כאחרות, הרי הוא משלם קנס - הרי עדיין קשיא הרישא של
משנתנו, ששנינו בה: הבא על הממזרת - הרי הוא משלם
קנס. בממזרת - הכל מודים שיש מלקות, ותיקשי: והא "אין
לוקה ומשלם"!

התוס' לא רק שנעמדים על מה שלא הובא אלא מבאים
את הטעם אף לדעה מרכזית שלא הובאה

מאחר והגמרא הביאה ארבע אפשרויות שרבה אינו יכול
להעמיד את המשנה, בשאלת רב פפא לאביי. לא כרבי מאיר,
לא כרבי נחוניא בן הקנה, לא כרבי יצחק, וגם לא כריש לקיש.
ומכאן עולה מאליה השאלה, מדוע אין הוא מביא כלל את
דעת רבנן? ושולל גם אותה?

ועל כך עונים התוס', שלאחר שכאן הגמרא הביאה כי
לרבי נחוניא בן הקנה קשה אחרות, ולרבי יצחק קשה ממזרת,
הרי לרבנן קשה לא רק ממזרת, אלא גם אחרות, וממילא זו
הסיבה שאפילו ההצעה לא הועלתה, מכיוון שלאחר שנאמר
את הקשיים הללו, מלכתחילה לא היה מקום להביא את דעת
רבנן.

הדיוק על מה שלא הובא, בין בשימוש הלשון שלא הוצרך
לומר או בסגנון של ולא מצי למימר

[כידוע התוס' מדייקים לא רק על מה שנאמר, אלא
גם על מה שלא הובא. ומאחר ודעת רבנן היא
העיקרית, ובשעה שאנו באים לשלול את הדעות
הפרטיות, לכאורה היה צריך להביאם, אלא מכיוון שיש
קושי כפול בדעת רבה, מלכתחילה לא היה צורך
להביאם. ואכן מילות המפתח "לא הוצרך לומר"
מופיעות בתוס' קרוב לעשר פעמים, ומעל חמישים
פעם נאמר הבסיס של "לא הוצרך" ובצמוד לפעלים
הבאים: לומר, לפרש, לכתוב, להזכיר, לפסוק, להביא,
לתרץ.

ומה ששוללים התוס' אמירה נוספת של רבי עקיבא,
שגם הוא תנא מרכזי מופיע במילות המפתח המופיעות
קרוב למאה וחמישים פעמים "לא מצי למימר" או
בראשי תיבות לא מ"ל.]

רבי עקיבא סובר מרבנן, וממילא לא ניתן להביאו

ומה עוד שעם היות וגם עדים זוממים הוא קנס, וגם כאן
במשנתנו יש קנס, אבל יתכן שרבי עקיבא יסבור במוציא שם

לשלם. אבל דמפותה, הוא על תחלת הדבור שפתה אותה, אבל גמר המעשה - אין ראוי לפרוע, שהרי מדעתה עבד, הלכך - קרי לה פיתוי.

הזהירות בשינוי גירסא מחמת סברא, והעמדת הגירסא המקורית על ידי סברא עדיפה

[אחד הדברים המשמעותיים ביותר שקיימו התוס' הוא דיוק בגירסאות. והנסיון לשנותם, מצד סברא "משום". ואכן הפתיחה של "אית דגרס" או גרסי מופיע למעלה מעשרים פעמים בתוס'. וכנגד זה לא רק שקיימו את הגירסא, אלא הביאו סברא נגדית "משום", ועוד הבליטו שהסברא השניה הינה משמעותית יותר.

בתוס' הרא"ש כאן הבליטו יותר, שאין זה סתם גירסא שונה, אלא ממש מחיקה. "יש מוחקין קנס וגורסין לא אונס ולא פיתוי, משום דפיתוי נמי קנס הוא, ונראה דאין צריך למוחקו, דשייך למיקרי לאונס קנס טפי מפתוי, משום דאונס שותה בעציצו."]

הממאנת אין לה לא קנס -

פירש בקונטרס,

לפי שהיא בחזקת בעולה.

וקשה לר"י,

דא"כ היכי דייק לקמן,

הא קטנה בעלמא אית לה,

דלמא ה"ק,

הממאנת - אין לה קנס,

אם בא עליה כשהיא נערה,

הא נערה בעלמא - אית לה,

ומיהו אין להקשות,

אמאי נקט ממאנת,

ה"ל למינקט כל אשה שניסת ונתגרשה,

דהא איכא למ"ד לקמן (דף לח.),

דאפילו אם נתארסה ונתגרשה - אין לה קנס.

ונראה לר"י,

דה"פ אין לה לא קנס ולא פיתוי,

אם אנסה בעלה,

או פיתה אותה כשהיתה תחתיו קודם מיאון,

אף על גב דכשמיאנה,

איגלאי מילתא שלא היתה אשתו,

והשתא דייק שפיר לקמן,

הא קטנה בעלמא אית לה.

אבל קשה לר"י,

מהא דקאמר בסמוך,

וכ"ת כולה ר"מ היא,

ובממאנת - סבר לה כרבי יהודה,

והשתא,

ולכן התוס' יבארו כי מה שהגמרא ממשיכה "אי רבי מאיר אי רבי יצחק", אינה חלק מהתשובה של אביי, אלא המשך לשאלתו, שאכן הם חלוקים על רבי נחוניא בן הקנה, ואז השאלה האם גם רבנן חלוקים.

שני שלבים בתירוץ, אכן הוא ידע את הקושי, ואעפ"כ יש כאן שינוי הסתכלות

[הכלל שהקושיא הופכת להיות בסיס לעבור לקושי אחר שהיה לו. ונביא דוגמא מתוס' אחר "לא אישתמיטתיה האי טעמא, אלא דקשיא ליה". ואגב מילות המפתח שמסייעות לנו להפך הינן "דידע שפיר" אכן מצויות בעוד מספר מקומות בתוספות. והדגש הוא לא ה"דידע שפיר אלא החולקיה המשלימה. "דידע שפיר .. אלא" או "דידע שפיר .. ומכל מקום", "ודאי דידע שפיר .. אבל".]

לא קנס ולא פיתוי -

אית דגרס, לא אונס,

משום דפיתוי - נמי קנס הוא.

ואמר ר"י,

דגרסין ליה,

דשייך למיקרי לאונס קנס, טפי מלפיתוי,

משום דאונס - שותה בעציצו (לקמן דף לט.).

התוס' מציגים סברא של גירסא אחרת וטעמם בשינוי הגירסה הנוכחית

הגמרא מביאה ברייתא "ת"ר: עריות, ושניות לעריות - אין להן לא קנס ולא פיתוי." המשנה בהמשך דנה על החילוקים בין האונס למפתה. ושניהם נותנים קנס. ועל כן בתחילה התוס' הביאה גירסא האומרת כי שניהם משלמים קנס, ונמצא כי גם יש מרכיב של קנס בפיתוי, ומחמת קושי זה שינו את הגירסא לא אונס ולא פיתוי.

מאחר ובאונס תמיד משלם את התשלומים, הרי יש בו קנס עוד יותר מפיתוי, ובוודאי שאין ראוי למחוק את הגירסא

עונים התוס', שיש לקיים את הגירסא של לא קנס ולא פיתוי, כי האונס קנסו אותו להיות עימה בכל מצב, ואפילו היא בעלת מומים. אין להקשות דמה ענין שותה בעציצו לענין חמשים כסף דקנס, וי"ל דהכי אמרינן, דאונס אף על פי ששותה בעציצו - אפילו הכי משלם קנס, שזה גדר תשלומים, אבל פתוי - אם שותה בעציצו אין משלם קנס, ולפי שקנס האונס חמור, דלעולם איתיה, לכך שייך לקרותו קנס טפי מפתוי.

יש להתבונן בגוף המעשה וצורתו על מנת להבין מתי נקרא הדבר קנס או פיתוי

ובשיטה מקובצת מביא "כיון דאנסה - ראוי לקנסו, ולהכי קרי ליה קנס. אבל לגבי מפותה, כיון דמדעתה עבד - אין ראוי לקנסו, ולהכי לא קרי לה אלא פיתוי. ועוד, דקנס אנוסה - הוא על הפעולה עצמה שעשה דאנסה, ולהכי מחייבי ליה

לא ניתן לומר כי רבי מאיר סובר כרבי יהודה, כאשר העמדנו שמדובר שהבעילה היתה בנערותה, שאיבדה את יכולתה למאן

וקשה, מהא דאמרי' לקמן, וכי תימא כולה ר' מאיר היא, ובממאנת - סבר לה כר' יהודה, וצ"ל לפי מה שפירשתי, דאין לה קנס ולא פיתוי בביאה שבא עליה כשהיא נערה, וקשה, א"כ היכי קאמר סבר לה כר' יהודה אי סבר לה כר' יהודה - אפי' ר' יהודה מודה כשבעל (לאחר שהביאה שתי שערות, ושם המציאות היתה שהיה לה ילד, שבנה היה מורכב על כתפה) - דאינה ממאנת, כדאיתא בנדה בפרק בא סימן.

מתרצים התוס' שמקרה זה שהיה לא לשם קידושין, אף רבי יהודה אינה מודה בו

וי"ל דמיירי שפירש בהדיא, שאינו בועל לשם קידושין. כלומר, לפי האוקימתא שהברייתא כר"מ שאין קנס לקטנה, מדובר שבעלה אנסה או פיתתה אחר שראתה שתי שערות בנערותה, ואח"כ מיאנה. והברייתא מחדשת, שאין לה קנס ומדובר שהבעל הצהיר שבא עליה לשם זנות או אף שלא הצהיר, כי ביאת אונס ופיתוי - מן מסתם אינה לשם קידושין.

ולא פיתוי -

קשה לרשב"א,
אמאי נקט פיתוי,
למאי דמוקי לה בסמוך בנערה,
הא כל נערה מפותה - אין לה קנס דמחלה,
אפילו נערה שאינה ממאנת.

ויש לומר,
דנקט אין לה פיתוי,
אגב דנקט באידך.

הצגת הקושי, אין מה לתלות את הפיתוי בקשר למיאון, ותירוצו בשל הרצף הלשוני

תימה, אמאי נקט פיתוי (לגבי הממאנת), אפילו קטנה בעלמא שהיא יתומה - אין לה פיתוי לפי שמוחלת, כדאמרי' לעיל ביתומה ומפותה, וכי תימא דהכא מיירי בקטנה דלאו בת מחילה היא לא היא דהא לקמן מוקמינן לה בנערה, וי"ל דאידי דנקט באידך פיתוי, נקט נמי הכא פיתוי.

רצף הלשון גובר וגורם שלפעמים ממשוך הלשון גם במקום בו מבחינת הדברים אינו נכון

[אחד הדגשים שיש הוא הלשון, ואז יש מקרים בו הלשון ממש הפוכה מהדין. ואז התשובה היא אכן, מה שאתה מקשה נכון, אלא יש דגש גדול במבנה הסגנון. ומאחר שלפעמים יש רצף דברים, הרי הלשון ממשיכה גם במקום בה אינה צריכה להיות, ואז זה נקרא אגב. כלומר, מאחר ובכל החלקים נאמר ולא פיתוי, הרי זה המשיך גם לכאן. ומילות המפתח הינן "אגב דנקט", המופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוספות "דאגב או ואגב דנקט".]

כיון דאיירי שבא עליה בעלה כשהיא נערה, שוב אינה יכולה למאן,

דמודה רבי יהודה כשבעל,
כדאמר בפרק בא סימן (נדה נב. ושם).

ותירץ ר"י,
דמיירי כשפירש בהדיא,
שאינו בועל לשם קידושין.

ועוד,
דפיתוי ואונס - לאו לשם קידושין הוא,
דבהיא - לא מודה רבי יהודה.

טעמו של רש"י מדוע הממאנת אין לה קנס, שמאחר ונישאת כבר אינה בתולה

הגמרא שנתה בברייתא, כי הממאנת, שהיא יתומה קטנה, שהשיאנה אמה ואחיה נישואין דרבנן, והיא יוצאת ממנו אף בלא גט, אלא על ידי מיאון בנישואיו בעלמא - אין לה לא קנס ולא פיתוי, אם תיבעל לאחר שמיאנה, והביאו התוס' את טעמו של רש"י, שהרי בחוקת בעולה היא, מאחר שניסת לאיש.

הקושי הוא ממה שהגמרא מעמידה בהמשך את הברייתא

התוס' מקשים משאלת הגמרא בהמשך על ברייתא זו. שהרי כל גדר המיאון הוא רק בהיותה קטנה. ואם הדגשת שרק הממאנת אין לה קנס, הרי מכאן תדייק שקטנה בעלמא, שלא נישאה ולא מיאנה יש לה קנס. ומתוך קושי זה לומד ר"י שהיה צריך לשנות אחרת. שכל מה שאין קנס לממאנת, הוא אם בא עליה כשהיא נערה, אבל נערה בעלמא - וודאי שיש לה קנס.

ומדייקים התוס' ששנה לנו דווקא את הממאנת, מאחר ולא היה יכול לכלול ולהרחיב על כל אשה שנישאת ונתגרשה, כי אפילו מי שהתארסה בלבד ונתגרשה - כבר אין לה קנס.

אכן יש לבאר את כל המהלך בצורה שונה בתכלית

מתוך כך מפרשים זאת באופן אחר. שהמציאות היתה, שהוא או אנס או פיתה אותה, בשעה שהיתה תחתיו ורק לאחר מכן מיאנה, וכעת התגלה הדבר שלא היתה מעולם אשתו. וזמן זה הוא אכן בהיותה קטנה, ולכן באמת הגמרא הביאה השוואה לקטנה בעלמא.

קושייה על דיוק מסתדרת בפירוש מחודש המבאר הכל, ממבט שונה לחלוטין

[הקושייה הינה אם כן היאך דייק לקמן. כלומר, כיצד יכולה הגמרא בהמשך לדייק מהברייתא אופן מסויים. והתשובה היא גם בסגנון של דיוק "והשתא דייק שפיר", ומילות המפתח "דייק שפיר" נאמרו בתוס' כשלושים פעמים. כלומר על יד הפרשנות המחודשת, והכי פירושו, ויש כאן העמדה מחודשת, שהמעשה היה עוד בהיותה קטנה, עם היות והיא עדיין כביכול אשתו. ובמציאות החדשה שהובהרה, אבן דברי הגמרא יכולים להסתדר.]

[דף לו עמוד א]

ולא ניתן לקיים בה ולו תהיה לאשה - הרי היא אסורה עליו, מטעם אחר, שאין לו בה הויה.

בדעת האיכא דאמרי - מעמידה הגמרא רבי שמעון בן מנסיא

מביאה הגמרא דרך נוספת להעמיד את הברייתא. שאז בעריות הנני כולל גם חייבי מיתות בית דין וגם חייבי כריתות, ובשניות חייבי לאוין, שהוא פחות ממנו. ואעפ"כ מאחר ואינן ראויות לו לקיימן סובר רבי שמעון בן מנסיא, שגם בהן אין לו קנס.

ממש מרתק לדאות כיצד ריבוי החלקים בתוס', כל אחד מהם עם מילות מפתח שונות ומשלימות

[אחד הכללים החשובים הוא לדעת כמו מי ניתן לומר את הדברים. והיא התשובה על "מני?". וכאן התוס' מבצעים מהלך לבאר אופנים אחרים שניתן להעמיד, או לא ניתן להעמיד.

ויש לנתח את אופן התירוץ. ממצב בו הם שוללים את הנסיון להעמיד כרבי נחוניא "לא הוי מצי למימר" (שיש גם כדוגמתו עוד בתוס'), הרי הם עוברים לשלול דבר שכן היה ניתן לומר "והא דלא קאמר - הא מני? - רבי עקיבא" (ועשרות רבות יש את מילות המפתח הללו "והא דלא קאמר", מדוע לא אמר באופן מסויים). סימן שכן היה ניתן להעמיד כך.

וכאן יש שני תירוצים מכיוונים משלימים "אלא דניחא ליה לאוקמי" (שיש כדוגמתו למעלה מעשרים פעמים בתוס'). שתמיד כדאי לא לדחוק כדעת יחיד. ולבסוף התירוץ הוא שרצה להצמידו לשמעון אחר "קאמר נמי באיכא דאמרי .. דהוי בר פלוגתיה". וההתייחסות להיותו "בר פלוגתיה" אף היא מופיעה עשרות פעמים בתוס'.

עד שירבה השחור כו' -

אית דלא גרסי על הלבן,

משום דאמרינן,

בפרק בא סימן (נדה דף נב. ושם),

לא שירבה ממש,

אלא, כדי שיהו שתי שערות שוכבות.

ונראה כמו שירבה שחור,

ועל הלבן - משמע יותר מן הלבן.

ור"ח פירש,

על הלבן,

שהשערות סמוך לבשר הם שחורים,

ובראשם לבנים.

ביאור הברייתא עד מתי נחשבת הבת קטנה, אף שגדלה לעניין יכולתה למאן

ראינו בברייתא המביאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. והתניא: עד מתי הבת ממאנת? עד שתביא שתי שערות. אבל

[אבל חייבי לאוין יש להן קנס ומני שמעון התימני היא -

לא הוה מצי למימר,

מני רבי נחוניא היא,

לדידיה - לא הוה קרי להו שניות,

שהרי משהו חייבי כריתות לחייבי מיתות ב"ד.

והא דלא קאמר,

הא מני רבי עקיבא,

ועריות - חייבי מיתות,

ושניות - חייבי כריתות וחייבי לאוין,

אלא דניחא ליה לאוקמי,

אפילו כרבנן דאמרי קידושין תופסין.

ועוד,

משום דקאמר בלישנא קמא,

מני שמעון התימני היא,

קאמר נמי באיכא דאמרי,

מני רבי שמעון בן מנסיא היא,

דהוי בר פלוגתיה דשמעון התימני].

הגמרא מעמידה את הברייתא בשיטת רבי שמעון התימני

הגמרא בעמוד הקודם הביאה ברייתא "ת"ר: עריות, ושניות לעריות - אין להן לא קנס ולא פיתוי". כלומר, לא קנס של אונס, ולא קנס של פיתוי. ומבררת הגמרא "מאי עריות ומאי שניות לעריות? אילימא עריות - עריות ממש, שניות - מדברי סופרים, כיון דמדאורייתא חזיא ליה, אמאי אין להן קנס? אלא עריות - חייבי מיתות בית דין, שניות - חייבי כריתות, אבל חייבי לאוין יש להן קנס, ומני? שמעון התימני היא."

הדעות השונות ביחס למי אין לו קנס - ולפי מה אנו מעמידים את הברייתא ובשיטת מי

לעיל (כט, ב) בתחילת הפרק דנה הגמרא בדין קנס, בנשים האסורות לו, ואין אני קורא בהן "ולו תהיה לאשה": דעת שמעון התימני: לא מיעטה התורה מן הקנס, אלא אותן נשים שאין לו בהן הויה [קידושין], היות ואמרה תורה "ולו תהיה לאשה". דעת רבי שמעון בן מנסיא: כל אשה שאין ראוי הוא לקיימה ולקיים בה "ולו תהיה לאשה", הרי היא ממועטת מחיוב קנס כשבא עליה. דעת משנתנו: הן מי שבא על חייבי לאוין שקדושין תופסין לו בהן, והן מי שבא על חייבי כריתות שאין קדושין תופסין לו בהן, הרי הוא חייב בקנס.

כלומר, הגמרא מבהירה, שלא ניתן להעמיד כפי שנשמע הפשט של עריות כפשוטו, ושניות שהן מדברי סופרים, שהרי לגבי השניות ראויות הן לו מהתורה, ולכן יחול הקנס. אלא חייבים אנו לומר, שהעריות מדובר בחייבי מיתות בית דין, ואז הפטור יהיה מטעם קם ליה בדרבה מיניה. ואילו השניות הן חייבי כריתות, ושיטת רבי שמעון התימני הינה שמאחר

היא למאן אף שתבגר, דוחה הגמרא שלא ניתן לומר כך, היות ורב יהודה אמר רב, כפי שאכן כאן מדגישים התוס', מתייחס למשנה בהמשך זו ששנינו במשנה [לקמן מ ב] שהקטנה אין לה קנס - דברי רבי מאיר היא. אבל חכמים אומרים: יש לקטנה קנס. ואם איתא כדבריך, שרבי יהודה סובר כרבי מאיר שקטנה אין לה קנס - הרי "זו דברי רבי מאיר ורבי יהודה" - מיבעי ליה לרב לומר!

הגמרא עצמה מכריעה שהמשנה בהמשך היא בשיטת רבי מאיר

ההוכחה שמנה זו הינה בשיטת רבי מאיר כפי שהגמרא אומרת, הינה שהגמרא מביאה ראיה לדבריה. "שהיה ר"מ אומר: כל מקום שיש מכר (כלומר: כל בת שאביה יכול למוכרה לאמה עבריה, דהיינו כשהיא קטנה) - אין קנס, וכל מקום שיש קנס (כלומר נערה, שוב לא יוכל אביה למוכרה) - אין מכר";

אף שהלשון הינו זו - חייבים לומר כי דבריו נאמרו על המשנה בהמשך

[התוס' יכולים לדון כאן ולהסתמך "אמתניתין דלקמן", וכפי שמופיע בעוד כמה מקומות בתוס'. והחידוש כאן הוא למרות שהוא מדבר במילת היחס "זו", שנשמעת כסוגיה המדוברת כאן, הרי הגמרא במפורש מביאה את דברי אמר רב יהודה אמר רב, על המשנה בהמשך.]

ואם איתא זו דברי ר"מ ורבי יהודה מיבעי ליה -

ואף על גב דרבי יונתן ורבי יאשיה, סבירא להו כר"מ,
 בס"פ ד' מיתות (סנהדרין סו: ושם),
 לפירוש ר"ת דפירש,
 עד שיהיו שניהם שוין במיתה אחת,
 ואפילו לפ"ה דמפרש בני עונשין,
 מ"מ ר' יאשיה - כרבי מאיר סבירא ליה,
 דלית ליה הא דדרשי רבנן לקמן (דף מ:),
 'כאן נערה' כו',
 דהא פטר קטנה מאורסה,
מ"מ לא קאמר,
'זו דברי ר"מ ור' יאשיה',
דלא פריך הכא,
 'זו דברי ר"מ ורבי יהודה מיבעי ליה',
אלא משום דרבי יהודה בר פלוגתיה דר"מ,
והוי בכלל חכמים דפליגי עליה,
 ולהכי אם איתא דלא פליג,
 ה"ל למימר 'זו דברי ר"מ ורבי יהודה'.
 אבל קשה,
דה"ל למימר הא מני - ר' יאשיה היא,
ובממאנת - סבר לה כרבי יהודה.

משתגדל, בהבאת שתי שערות, שוב אינה ממאנת, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: אם עדיין לא בא עליה בעלה לאחר שגדלה, יכולה היא למאן, עד שירבה השער השחור. שיהיה ריבוי שערות שחורות באותו מקום. ואולם, די בשתי שערות שוכבות, שיראה הדבר כמו "שירבה השחור".

התוס' באים לקיים ולבאר חיזוק גם לגירסא של ירבה השחור, וללא על הלבן

התוס' מבארים, כי ניתן לגרוס אף ללא המילים על הלבן, עם היות וירבה הוא בדרך כלל מילת השוואה. שהרי במשנה בנדה התבארה מחלוקתם: "תינוקת שהביאה שתי שערות - אינה יכולה למאן, רבי יהודה אומר: עד שירבה השחור." ולאחר מכן הגמרא ביארה את דעת רבי יהודה "אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: לא שירבה השחור ממש, אלא כדי שיהיו שתי שערות שוכבות, ונראות כמי שירבה השחור על הלבן."

העיקרון שזה כעין מראה שחור, מראה את יכולת הריבוי אף שכלל אין לבן

[ההסתכלות על מילות המפתח, מוכיחות לנו עד כמה העקרונות חוזרים. וכאן מילות המפתח הינן "לא(ו) .. ממש אלא" המופיעות למעלה מעשרים פעמים. וכאשר זה רק "ממש אלא" מגיעים קרוב לחמישים פעמים. וכאן הרעיון שלא דווקא שאנו מחפשים באמת שערות שחורות, אלא שהוא כאן כעין כדוגמת. כי אפילו השערות אינן בצבע השחור, הרי הן נראות כמו ההסתכלות של ריבוי השחור.]

התוס' מבארים שני אופנים לבאר שבכל זאת ניתן להשאיר את הגירסא שירבה השחור על הלבן

האופן הפשוט הינו שהריבוי הינו האחד ביחס לשני. שהרי זה לא סתם ריבוי אלא עם מילת היחס על. ואז הפשט הינו יותר מן הלבן. ואילו רבינו חננאל מפרש פירוש ייחודי, הוא נכנס לעומק המציאות, שהשערה עצמה בנויה משני חלקים, שחור, שהוא סמוך לבשר, והלבן בקצהו. ונמצא כאשר השערות מתארכות, היא כבר הופכת להיות גדולה יותר, שהשערות אינן רק כעין פלומה לבנה. אלא שהארכות מורה כי השערות כבר נמצאות זמן רב יותר, וממילא הרי היא כבר גדולה. כלומר, לא רק שצריך להבין את פשט המציאות כיצד רבינו חננאל מסביר, אלא גם מה יש בהסבר זה המוכיח שהיא כבר בוגרת.

זו דברי ר"מ -

אמתניתין דלקמן (דף מ:),
 דכל מקום שיש מכר - אין קנס,
קאמר לה רב יהודה.

מה שאנו מעמידים שזו היא דברי רבי מאיר - הוא על המשנה שהקטנה אין לה קנס

הגמרא שנתה ברייתא "הממאנת - אין לה לא קנס ולא פיתוי." והגמרא ביארה, כי לשיטת רבי מאיר רק הקטנה אינה ממאנת, אבל אם תנסה לומר כי רבי יהודה סובר שיכולה

ליה בחנק - לא הוּו שוין במיתה אחת, דהוא - בחנק, והיא אם היתה בת עונשין - היתה בסקילה.

זהו תכלית וכונת פירושו של ר"ת, אף שאין זה לשונו, והשתא לפירוש ר"ת פשיטא, דעל כורחך צריך לומר, דרבי יאשיה - כרבי מאיר סבירא ליה, דעכ"פ - פוטר בא על קטנה המאורסה מסקילה, דהשתא אי מחייבת ליה בחנק - לא הוּו שוין במיתה אחת, כדפרישית. אבל אי ס"ל כרבנן דס"ל דהוּו בסקילה - לא היה פוטר מכלום.

מדוייקים התוס', מדוע לא הזכירו גם את שיטת רבי יאשיה

אין מטרת הגמרא לציין את שיטת כל הסוברים כרבי מאיר, אלא רק מאחר והיה לנו לתלות שרבי יהודה שחלוק עליו בדרך כלל, כנראה אינו סובר כמותו, שהרי יש שיטת רבנן. ולכן אם לא היה חלוק עליו, היה על הגמרא לציין שזו שיטת רבי מאיר ורבי יהודה, בשל החידוש שבדבר. אמנם אם רבי יאשיה סובר שצד אחד כרבי מאיר וצד שני כרבי יהודה, כן היה צורך לשנות אותו עם רבי מאיר.

יש להבחין ולדייק בכל פירכא וללמוד ממנה עניינים נוספים

[ניתן לצייר ולבאר מה מטרת הפירכא. ומילות המפתח הינן "דלא פריך הכא .. אלא". כי המילה אלא, הבאה תמיד לשלול, משמעותה הינה, שרק כאשר יש סיבה לצרף את רבי יהודה, אז מצרפים, בזו דברי רבי מאיר, ואם באים ואומרים זו דברי רבי מאיר ורבי יהודה, וזה עצמו שורש התשובה מדוע לא נזקקים להוסיף את דברי רבי יאשיה, לא מצד שאין הוא מקבל את שיטת רבי מאיר, אלא שאין צורך, וכל מה שהקשו לאחר מכן, הוא רק לענות שכאן אכן יש צורך].

וליתני קטנה קשיא -

אף על גב דהוי תני קטנה דאין לה קנס, מ"מ תני נמי אילונית, דה"א דוקא קטנה, שיש לה נערות - אין לה קנס.

ותימה לר"י,

אמאי לא משני דאגב אורחיה קמ"ל,

דעד מתי הבת ממאנת,

עד שתביא שתי שערות.

יש חידוש וצורך לשנות איילונית עם היות ושנה לנו קטנה, כי באיילונית יש בחינה כמו קטנה ויש בחינה נוספת

מקשים התוס', קושי שמלכתחילה ידוע כי ניתן לבארו (קושיית אף-על-גב). הברייתא מצינת שני מצבים שאין בהם קנס ולא פיתוי. בתחילה היה זו הממאנת, שרצינו לכלול בו את הקטנה, ולאחר מכן האיילונית. דין האיילונית יש בו דמיון לקטנה, מכיוון שמאחר ולא נהיית נשית, כי אין לה סימני אישה - ישר היא קופצת לגדר איילונית. ומבארים התוס',

דין הגמרא כיצד לבאר את הברייתא, ומסקנתה שהיא אינה לפי שיטה של תנא אחד

כלל ידוע הוא שרבי מאיר ורבי יהודה חלוקים בריבוי סוגיות. ויש כמה דינים שכל אחד נאמר משם אחד, ויש לראות מתי הם נאמרו רק בשיטת אחד, אף שהשני מסכים לו. דין אחד הוא זמן המיאון. רבי מאיר לומד עד שתביא שתי שערות, ואילו רבי יהודה יכולה למאן אף לאחר שגדלה, עד שירבה השיער השחור. המשנה האומרת שלקטנה אין קנס - אומר רב יהודה משמן של רב, שזו דברי רבי מאיר (בניגוד לחכמים). ואם כעת לשיטתך גם רבי יהודה סובר כך, היה נדרש לומר "זו דברי רבי מאיר ורבי יהודה".

ומתוך קושיה זו מבארים את הברייתא, שאינה לשיטת אחד מהם לגמרי, אלא היא תנא ששנה ברייתא זו, סבר לה כרבי מאיר בחדא, שהקטנה אין לה קנס, ולכן אף האיילונית אין לה קנס. ופליג עליה דרבי מאיר בחדא, במה שהוא סובר שאין האשה ממאנת אלא בקטנותה, אלא כרבי יהודה סבירא ליה, שהיא ממאנת אף בגדלותה, ולכן דוקא משום שהיא ממאנת אין לה קנס.

דין ראשון המופיע בסוף הפרק הוא הדיוק כאשר נערה כתוב בכתוב מלא או חסר

על מנת לבאר את התוס' יש להקדים תחילה. את הפלוגתא דר"מ ורבנן. דרבי מאיר אית ליה גבי נערה המאורסה - נערה ולא קטנה, ורבנן סבירא ליה, הואיל וכתוב נער בלא ה' - אפילו קטנה במשמע, כמו שדרשו במסכת זו לקמן דף מ' ע"ב.

דין שני המופיע במסכת סנהדרין, לגבי חיוב נערה המאורסה

המשנה שם אומרת "הבא על נערה המאורסה - אינו חייב עד שתהא נערה, בתולה, מאורסה, והיא בבית אביה". ודייקו בגמרא "אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי מאיר, אבל חכמים אומרים: נערה המאורסה - אפילו קטנה במשמע." ומסיפה הגמרא שם ושואלת בדעת רבי מאיר "בעא מיניה רבי יעקב בר אדא מרב: בא על הקטנה מאורסה, לרבי מאיר מהו? לגמרי ממעיט ליה (מכל עונש מיתה, שהיא אינה בת עונשין) או מסקילה ממעיט ליה (וכן נהרג עליה בחנק ככל דין אשת איש?) - אמר ליה: מסתברא, מסקילה ממעט ליה."

וכאן מוצאים אנו מחלוקת תנאים, שכל אחד מהם מדייק מפסוק אחר. נאמר: [דברים כב כב] "ומתו גם שניהם האיש השוכב עם האשה". ואינם נענשים אלא עד שיהו שניהן שוין, בכך ששניהם נענשים - דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: "ומת האיש אשר שכב עמה לבדו", משמע, כי יתכן שרק הוא יומת לבדו, אף שהיא אינה מתה!

ביאור שיטת רבי יאשיה בסנהדרין על פי המהר"ם כאן

ראינו כי "ומתו גם שניהם" - עד שיהיו שניהם שוין - דברי רבי יאשיה. ונבאר את מחלוקת רש"י ור"ת על פי המהר"ם אצלנו. "ופרש"י עד שיהיו שניהם שוים - בני עונשים (כלומר, עצם זה שאינה בת פטור, בגללה היותה קטנה). ור"ת הקשה שם על פרש"י, ופירש, עד שיהיו שניהם שוים - רוצה לומר במיתה אחת, ולכך הוא פטור לגמרי, דהא על כורחך בסקילה - לא מחייבת ליה, דהא נערה כתיב ולא קטנה. ואי מחייבת

שברשות המוכר נטרפה,
והא דמפרש רב אשי למתניתין,
דהמדיר דהיו בה מומין ועודה בבית אביה,
על האב להביא ראיה,
רישא - מנה לאבא בידך,
סיפא - מנה לי בידך,
לא מטעם דברי ושמא - ברי עדיך,
כדמשמע לפום ריהטא,
דא"כ הוה קשה,
דהיכי טענינן לה הכא;
אלא כדפירש התם בקונטרס,
רישא - מנה לאבא בידך,
דלגבי האב לא מהני חזקת הגוף דבתו,
דהכתובה באירוסין - היא של אב,
סיפא - מנה לי בידך,
דלגבי דידה - מהני חזקת הגוף דידה.

וכן צריך לפרש,
דאי מטעם ברי קאמר התם,
אמאי קאמר דעודה בבית אביה,
על האב להביא ראיה,
דמשנתארסה נולדו בה מומין,
אמאי צריך להביא ראיה,
כיון דאמר ברי לי,
דבכל ענין - משמע דצריך להביא ראיה,
אפילו אב אמר ברי לי.

ולר"י נראה לפרש,
הכא - דאין להן טענת בתולים,
לפי שבחזקת מוכת עץ היא,
ואף על גב דכולהו - נמי חבוטי מחבטן,
מ"מ שאר נשים - יש להן טענת בתולים,
מדלא קאמרי שהן מוכת עץ,
אבל הנך חרשת ושוטה,
דלא מצי אמרי בחזקת מוכת עץ נשאות,
וכן נראה דברוב ספרים ל"ג לעיל בברייתא,
אלא החרשת והשוטה והאילונית - יש להן קנס,
ותו לא,
ואין כתוב ברוב ספרים,
ויש להן טענת בתולים.

ולפר"י - **פריך שפיר,**
דמדקאמר יש להן קנס,
אלמא לא חשבינן להו בחזקת מוכת עץ,
אבל לפירוש הקונטרס,
מאי קפריך,
הכא נמי - **בחזקת בתולות חשבינן להו,**
דהא אמרינן, **השתא דמשנתארסה - נאנסה.**

שלכאורה היה מקום להקשות, מה צורך היה לשנות גם את האיילוניות, שהרי היא נחשבת בדיוק כמו הקטנה.

ועונים התוס' שהייתי יכול לסבור כי האיילוניות אינה כמו קטנה, מאחר והחידוש בקטנה הוא שלמרות שעתיד להיות לה גיל נערות - הרי מאחר וכעת היא קטנה - אין לה קנס. אבל איילוניות שמעולם לא תגיע לזמן חיוב של קנס, הייתי יכול לסבור שמאחר ולעולם אין לה דין נערות, כן יש לה קנס ופיתוי, ולכן חידשה הגמרא והסיפה מפורשות גם את האיילוניות לאחר הקטנה.

התוס' מחלישים את הקשיא של הגמרא

התוס' מביאים קושיית ר"י, שהובאה בתוס' הרא"ש בצורה ברורה. שאין כאן כוונה שיש כאן קושיא, אלא כל העניין בא להחליש את הקשיא של הגמרא "לא קשה כולי האי, דמצי למימר דאגב אורחיה קמ"ל, עד מתי הבת ממאנת - עד שתביא שתי שערות."

יש להקשות גם על מה שלא נאמר, שלכאורה התירוץ המסויים היה כאן מתבקש מאליו

[אחד הכללים שמביאים התוס' הוא קושי על תירוץ שלא נאמר. ואכן מילות המפתח "אמאי לא משני" מופיעות קרוב למאה פעמים בתוס'. כלומר, היה יכול להיאמר כאן תירוץ המתבקש.

שהרי כל הקושיה היא על מה שהובאה הברייתא בלשון ממאנת, והיינו יכולים לומר ישירות שמדובר בקטנה. יכלה הגמרא לענות, כי מה שהזכיר ממאנת ולא קטנה, הוא על מנת למדנו את הדין שהבת יכולה למאן אף לאחר שהיא קטנה, עד שתביא שתי שערות. ותירוץ של "אגב אורחיה קמ"ל" מופיע למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

החרשת והשוטה כו' אין להן טענת בתולים -

פירש בקונטרס,
דאי הוה פקחת לטעון -
הוה טענה, משאירסתני נאנסתי.

וקשה לר"י,
דהיכי **טענינן לה הכי מספק לאפוקי** ממונא,
כיון דאיהי - לא טענה,
דחזקת גופה - איתרעי,
דהוי שור שחוט לפניך,
אבל חזקת ממון - לא איתרע.

ומיהו,
מביא ר"י ראיה לפירוש הקונטרס,
דאמר בפרק המדיר (לקמן עו: ושם),
לא הוגלד פי המכה,
המוציא מחבירו עליו הראיה,
ומפרש,
דאפילו לא יהיב שבח דמי,
על הטבח להביא ראיה,

- ברי עדיף. ואי משום דמוקמינן לה אחזקתה - הא איתרע חזקתה, דהרי שור שחוט לפניך (פירוש, שהרי לא מצא לה בתולים), אבל חזקה דממון - לא איתרע, הוה ליה למימר אוקי ממונא בחזקת מריה. (שהרי על מנת להוציא ממון נדרשת ראייה ברורה, ולא ניתן להוציא רק על פי ספק, וכאן אין לה ראייה, אלא רק היא יכולה לטעון וליצוק משמעות, שאמנם היא בעולה, אלא שהדבר התרחש קודם, אבל זו טענת התגוננות, שמסייעת להחזיק, ולא טענת התקפה של המוציא מחבירו. ובפרט שחזקתו כלל לא הורעה).

המטרה היא בירור האמת ולא לחלוק על רש"י, עוברת כחוט השני לכל מהלך התוס'

[כעת יביא ר"י ראייה אף לשיטת הקונטרס, עליה הקשה. ובכך אנו רואים כי האמת והשלום אהבו. ומטרת הניתוח אינו נצחנות, אני צודק, אלא לנתח את הדבר מכל היבטיו. ובמשך כל התוס' יהיה ניתוח משותף לשני הפרשנים.

ומילות המפתח במהלך התוס'. "פירש בקונטרס .. וקשה לר"י .. ומיהו מביא ר"י ראייה לפירוש הקונטרס .. ולר"י נראה לפרש .. ולפר"י פריך שפיר .. אבל לפירוש הקונטרס מאי פריך. .. ורשב"א הקשה לפר"י." והתוספות אף נשארים בקושי האחרון.]

למרות קושיית ר"י על רש"י הוא מביא ראייה ממקום אחד לטובת רש"י

בפרק המדיר, המשנה דנה לגבי המומין שיש בארוסה, ומי נדרש להביא ראייה. ומבארה רב אשי. רב אשי אמר: לעולם כל המשנה כרבן גמליאל, שחזקת הגוף עדיפא להוציא ממון. ואם כן קשה מדוע ברישא על האב להביא ראייה, הלא חזקת הגוף מסייעתו?

אלא - רישא, על האב להביא ראייה, כיון שהאשה עדיין לא נכנסה לרשות הבעל, והרי היא עדיין ברשות אביה, אם כן תביעתה היא - "מנה לאבא בידך" [חייב אתה מנה לאבין], ואפילו שחזקת גופה מסייעת לה, מכל מקום אין חזקת גוף הבת מועילה לאב. וכלפי האב אין זו חזקת הגוף, אלא חזקת רגילה. ובזה מודה רבן גמליאל שחזקה רגילה, שאין בה את העדיפות של חזקת הגוף, אינה יכולה להוציא ממון. ומאידך בסיפא, שכבר נכנסה לרשות הבעל ויצאה מרשות אביה, וכעת תובעת - "מנה לי בידך", אזי מועילה חזקת הגוף שלה להוציא מהבעל ממון.

ומובאת שם סוגיה נוספת, אם הוגלד פי המכה, בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה נטרפה. ואם היה המכר יום או יומים לפני השחיטה - בידוע שהמקח טעות. אך אם לא הוגלד פי המכה, ספק הוא, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

ומשמע, דאי יהיב טבח דמי, בעי לאיתויי ראייה ומפיק [אם שילם הטבח, עליו להביא ראייה כדי להוציא את הממון מהמוכר], ואפילו שיש ספק על עצם הגעת הממון ליד המוכר, וחזקת מרא קמא מסייעת לטבח. אמנם הגמרא מביאה את הפסק של רמי בר יחזקאל משמו של שמואל, כל שנולד ספק ברשותו עליו הראיה. ומבארת לגבי סוגיית הטבח, ומשמע, דאי דלא יהיב טבח דמי, בעל בהמה בעי לאיתויי ראייה ומפיק [על בעל הבהמה להביא ראייה כדי להוציא ממון מהטבח]. ואמאי, הלא ספיקא ברשות טבח איתיליד, שנמצאת טריפה

ורשב"א הקשה לפר"י,

דאמאי לא משני,

הא דקתני אין להן טענת בתולים - כר"מ,

דאמר בפ"ק (לעיל יג.),

מוכת עץ,

בין הכיר בה בין לא הכיר בה - מאתים,

והא דקתני יש להן טענת בתולים - כרבנן,

דאמרי כתובתן מנה.

וכי תימא,

משום דקתני חרשת דומיא דאיילונית,

הא ע"כ איילונית גופה - לא הפסידה כתובתה לגמרי,

דהא רב ששת,

דמשני הא ר"ג הא רבי יהושע,

סבירא ליה בפ"ק (דף יא:),

כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה,

יש לה כתובה מנה.

ראינו סתירה בשתי ברייתות לעניין דינן של החרשת והשוטה, ותירצו כי זה תלוי במחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע

התוס' ידונו בהבנת שיטת רבן גמליאל בחרשת ושוטה. מקשה הגמרא מסתירת שתי ברייתות. בברייתא הראשונה נאמר החרשת, והשוטה, והבוגרת, ומוכת עץ - אין להן טענת בתולים, הסומא ואיילונית - יש להן טענת בתולים, (וכנגד זה יש ברייתא שניה שממנה משמע שיש להן טענת בתולין). סומכוס אומר משום ר"מ: סומא אין לה טענת בתולים! (הגמרא מתרצת בחילוק בין האמוראים) אמר רב ששת, לא קשיא: הא - רבן גמליאל, והא ר' יהושע. (וכאן דנים התוס' על שיטת רבן גמליאל, בברייתא השניה, שהוא סובר בפרק הראשון (יב, ב) שכל אשה שלא נמצאו לה בתולים ואמרה "משאירסתני נאנסתי" הרי היא נאמנת. ולכן אף השוטה והחרשת, היות ואין הן יודעות לטעון, הרי אנו טוענים עבורן שכך היה, ולכן אינן מפסידות את כתובתן).

אימר דשמעת ליה לרבן גמליאל - היכא דקא טענה איהי, היכא דלא קא טענה איהי מי שמעת ליה? אין, כיון דאמר ר"ג: מהימנא, כגון זו פתח פיך לאלם הוא. (כלומר, מביאים הוכחה, כיצד אנו יכולים לטעון עבורה, ומביא פסוק מגדר של פתח פיך לאלם. כלומר, הטענה עומדת וקיימת, ורק יש צורך להסיר את אי יכולתה לטעון).

התוס' מבארים משמו של רש"י, כי אנו יכולים לטעון עבורה

פרש"י אי הוה פקחת לטעון - הוה טענה, משארסתני נאנסתי. (והיתה נאמנת בטענה זו, ולא היתה מפסדת כתובתה) והשתא - אגן טענינן לה.

התוס' מקשים בשם ר"י, שגם חזקת גופה התקלקלה, וגם אין לו ערעור בחזקת הממון, ונטען בעבורה דק מספק על הוצאת ממון שנדרשת בו ראייה ברורה?

וקשה, היכי טענינן לה הכי מספק לאפוקי ממונא כיון דאיהי לא טענה עד כאן לא קאמר ר"ג לעיל אלא משום דברי ושמא

קושיית רשב"א על מהלכו של ר"י, שהיה ניתן לתרץ, שהסתירה בין הברייתות, שהאחת היא של רבי מאיר והשניה כרבנן

לכאורה היה ניתן לומר, כי כל החילוק נובע כמה מקבלת מוכת אץ, לרבי מאיר כתובתה מאתיים, ממש כמו בתולה. וממילא מאחר וסובר שגם אם לא הכיר בה - כך כתובתה, הרי אין כל תועלת בטענת הבתולים, שממילא היא מקבלת מאתיים. ואילו מאחר ורבנן סוברים שאכן מוכת עץ מקבלת פחות ורק מאה, הרי לכן זקוקה היא לטענת הבתולים, על מנת שכן תקבל מאתיים.

והתוס' דוחים תשובה אפשרית, מאחר והכל הוקשו יחדיו באותה הברייתא, כולל חרשת ושוטה שהוקשו לאיילונית, שבעלה יכול לפסול כליל את כתובתה, הרי לפי רב ששת, האיילונית עצמה אינה מפסידה לחלוטין, אלא רק מקבלת מאתיים, והקושיא נשאר.

[דף לו עמוד ב]

אי דקא טעין טענת דמים ה"נ כו' -

כך גרס בקונטרס, **ור"ח גריס איפכא**, כמו שהיה כתוב בספרים, אי דקא טעין טענת פתח פתוח ה"נ כו', ולעיל בפ"ק (דף ט. ד"ה האמר), פירשתי קצת.

קשה לפירוש ר"ח, דמפרש דמוכת עץ - אין לה דמים, אבל פתחה נעול, **אם כן בחנם דחק לשנויי**,

הא ר"ג והא רבי יהושע, **דה"מ לשנויי**, הא - דקא טעין פתח פתוח, הא - דקא טעין טענת דמים.

ושמא לית ליה חזקה, דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, ולא מהימן בפתח פתוח להפסידה כתובתה, אף על גב דקאמר, אי דקא טעין פתח פתוח, הכי נמי דמשמע דנאמן, **שמא היינו לאוסרה עליו**, **אבל ברייתא דלעיל** משמע, דיש להן טענת בתולים, **לענין כתובה דומיא דקנס**.

הגמרא הביאה את שיטת רב, שמאחר וכל לילה ראשון הוא דם בתולים - סימן שאף לבוגרת יש טענת בתולין שנינו בברייתא שהובאה בסמוך: והבוגרת - אין לה טענת בתולים: אלא שהקשינו על כך: והאמר רב: בוגרת שנישאת,

אחר הקניין? ומשנינן - לעולם על הטבח להביא ראיה. והברייתא עוסקת במקרה דיהיב טבח דמי, ולכן נקטה לשון "המוציא". ואם תאמר - מאי פסקא? מדוע נקט התנא בפשטות שהטבח הוא המוציא, הלא שייך מקרה שיהיה הוא המחזיק, כגון אם לא שילם למוכר? ומשנינן - סתמא דמילתא, כמה דלא יהיב איניש זוזי לא יהיב איניש חיותא [דרך העולם, שאין המוכר נותן את הבהמה לפני ששילם לו הלוקח].

ועכשיו נבאר את מהלך התוס', התחלנו עם הסברא הראשונה של המוציא מחבירו עליו הראיה, והדין שמאחר ובדרך כלל הטרופה היתה אצל בעל הבהמה, ואעפ"כ על הטבח להביא ראיה שנטרפה אצל המוכר, אף שלא הספיק לשלם בפועל, ואפילו שבדרך כלל לא מעבירים את הסחורה הבהמה לפני התשלום בפועל. ואז ההשוואה לביאורו של רב אשי היא הבנת המציאות, היכן יש חזקת הגוף, ולא מצד מציאות של טענות אפילו ברי ושמא, ואפילו אינו מוחזק.

ומאחר וזו ההבנה, הרי מה שקובע לגבי המומין של הבת, אין אנו מתייחסים אפילו יטען האב ברי, כי אם המציאות והיכן היא מצויה, ואם עדיין היא בבית אביה, אכן על האב להביא ראיה, ולא תועיל לו טענת ואמירת הברי.

המציאות של טענת בתולים ומוכת עץ שונה היא מבחינת המציאות בין חרשת ושוטה ולגבי אשה אחרת

וביאר התוס' רא"ש כאן את מה שהובא בתוס' בשם ר"י: "הא דאין להן טענת בתולים - משום דבחזקת מוכת עץ הוא נושא אותה. ואף על גב דכולהו - נמי חבוטי מיחבטן, מיהו חרשת ושוטה - מיחבטא טפי, ואין להן דעת להראות, אפילו כמו סומא, ואפילו אין דרכה לחבוטי, אלא כשאר נשים - ניחא, דשאר נשים נישאות בחזקת בתולות, מדלא קאמרי שהן מוכת עץ, אבל הנך דלא מצו אמרי - בחזקת מוכת עץ נישאות, הילכך לר"ג דאי טענה מוכת עץ אני - מהימנא, הילכך הכא נמי - מחזקינן לה בחזקת מוכת עץ."

התוס' מנתחים את מה שהגמרא פורכת, לשני הפירושים "וניחא להך פירושא, משום דברוב ספרים לא גרסינן בהיא דלעיל, אלא החרשת והשוטה והאיילונית יש להן קנס ותו לא, ולא גרסינן ויש להן טענת בתולים. ולהך פירושא פריך שפיר דמדקאמר יש להן קנס - אלמא לא חשבינן לה מוכת עץ, והכא חשבינן לה מוכת עץ, אבל לפרש"י מאי פריך הכא נמי בחזקת בתולה חשבינן לה, דהא אמרי' דהשתא היא דנבעלה משנתארסה."

ביאור ההבדל בין ר"י לרש"י, והקושיא שנובעת מכך

ר"י מבין את הסתירה בין הברייתות, שבראשונה - נאמר שחרשת ושוטה יש להן קנס, משמע שהן בחזקת בתולות ולא בחזקת מוכות עץ שפתחן פתוח. שא"כ האנס והמפתה יוכלו לפטור את עצמם מקנס בטענת 'המוציא מחבירו עליו הראיה', שאם חזקתן פתח פתוח - עליהן להוכיח שזו מחמת מכה ולא מבעילה קודמת, ובברייתא השניה נאמר שחרשת ושוטה - אין להן טענת בתולים, כי הנושאן מניח שפתחן פתוח שלא כברייתא הראשונה.

אבל לרש"י שאומר שאין להן טענת בתולים, כי 'טענינן' - אין סתירה בברייתות. כי הראשונה - יש להן 'קנס' משום שחזקתן בתולות ולא מוכות עץ, וגם השניה סוברת כך, כי נאמר שם שיש להן טענת בתולים.

**ורבי מאיר אית ליה בפ"ק (דף יג.),
דמוכת עץ,
בין הכיר בה, בין לא הכיר בה - מאתים.**

ונראה לר"י,

דה"פ,

כולהו רואות ומראות לאמן,

וידעות שהן מוכת עץ,

שאמותיהן מגידות להן,

ולהכי [כשהוא אומר לא מצאתי לבתך בתולים,

והיא אומרת בתולה הייתי,

אין לנו לתלות במוכת עץ,

שא"כ היתה אומרת - מוכת עץ אני],

וכי לא אמרה מוכת עץ אני,

יש לה טענת בתולים,

אבל סומא - תלינן שהיא מוכת עץ,

אף על גב דלא אמרה,

דאינה יודעת,

לפי שאינה רואה ואינה מראה לאמה,

ואין אמה מגדת לה.

**החילוק בין שאר נשים, שרואות שנחבטו בקרקע
ושבתולותיהן נשרו, ומצליחות להבין זאת דרך שישאלות
את אימן, ולבין סומא שלא רק שאינה מבינה את
המצואות, אלא בכלל אינה מכירה בה**

עוד שנינו בברייתא שהובאה לעיל: סומכוס אומר משום
רבי מאיר: סומא אין לה טענת בתולים:

ומפרשינן: מאי טעמא דסומכוס? אמר רבי זירא: מפני
שהסומא נחבטת בנפילתה על גבי קרקע, ונושרים בתוליה,
וכדמפרש ואזיל. ומקשינן: והרי כולהו נשים נמי חבוטי
מיהבטי [אף שאר נשים נחבטות], ומה בין סומא לשאר נשים?!

ומפרשינן: חילוק יש בין שאר הנשים שאף הן נחבטות
לסומא: כי כולהו נשים, רואות דם כשבתוליהן נושרים על
ידי החבטה, ומראות הן לאמן, המסבירות להן שבתוליהן
נשרו, ונמצא שאם אכן נשרו בתוליה מודעת היא לכך, והיה
עליה להודיע על כך לבעלה, וכשלא הודיעה סמך הוא שלא
נשרו בתוליה, וכיון שאכן נשרו, מקח טעות הוא.

אבל זו הסומא, אינה רואה את הדם כשנושרים בתוליה,
ואינה מראה אותו לאמה. ונמצא, שאף אם נשרו הבתולים,
אין היא מודעת לכך, ולא היה לה להודיעו, והוא עצמו,
בחזקת אשה שהושרו בתוליה נשאה.

התוס' מביאים תחילה את פירושו דר"י

שיש כאן חמישה שלבים. בשלב הראשון הן רואות. בשלב
השני הן מראות לאימן. בשלב השלישי - האמהות פוסקות
עליהן שאינם בתולות, כלומר שכל מי שיבוא עליהן עלול
לחשוש כי בעולות הן. והשלב הרביעי שמאחר והיא יודעת
שזו המציאות עליה להודיע לארוס. השלב החמישי - מה
הדין כאשר למרות שידעה את המציאות ולא אמרה לארוס.
ואם לא הודיעתו - הטעתו, ואז זה מיקח טעות.

נותנין לה כל לילה הראשון, שכל בעילות שבועל באותו לילה
וראתה בהן דם, תולים אנו אותן בדם בתולים, ואין היא
טמאה.

הרי מבואר שאף הבוגרת יש לה דם בתולים, ולכן אם לא
מצא לה בתולים מן הדין הוא שיפסידנה כתובתה, שהרי הוא
כנס אותה בחזקת בתולה, ואילו היא נמצאת בתולה, ומקח
טעות הוא?!

עונה הגמרא, אכן יש שתי סוגי טענות. אי דקא טעין בעלה
של הבוגרת טענת דמים, שלא מצא לה דם בתולים, הכי נמי,
אכן נאמן הוא להפסידה כתובתה, כי אף הבוגרת לא כלו
דמיה.

אבל הכא - בברייתא ששנינו בה בוגרת שאין לה טענת
בתולים - במאי עסקינן, דקטעין הבעל טענת "פתח פתוח
מצאתי". אולם אצל בוגרת אין זו טענה, כי היות ואין רחמה
צר כבתחילה דומה הוא לו כאילו פתחה פתוח. והרי אין לו
ראיות, אלא על פי עצמו הוא אומר, והוא טועה אצל בוגרת.

התוס' מביאים, כי רבינו חננאל גורס הפוך, ומקשים עליו

מעירים התוס', כי רבינו חננאל גרס הפוך, כלומר לשיטתו
הטענה שיכולה להיאמר הינה רק טענת פתח פתוח, אבל יש
בוגרת שכלו דמיה. ועל עניין זה כבר התבאר בפרק ראשון.
ומקשים על פירושו. כי יש להסתכל לא רק על הגירסא, אלא
על כל רצף הסוגיא. ואם לטענת רבינו חננאל, מוכת עץ אין
לה טענת דמים, הרי עד שרב ששת ביאר לעיל, שיש לחלק בין
בדעת רבן גמליאל או רבי יהושע, היה יכול לחלק בין
הטענות.

**עצם היכולת לתרץ אחרת, מה שלא בוצע - מעיד כי
ההבנה שהתבארה אינה נמונה**

[מילות המפתח "הוה מצי לשנויי" או בר"ת ה"מ
לשנויי עם תחיליות מגיע לכמאה וחמישים פעם.
כלומר, עצם זה שהיה יכול לתרץ אחרת - זה עצמו
ראייה, לדוגמא אצלינו, כי עצם היכולת לתרץ בחילוק
מורה, כי לא ניתן לגרוס כרבינו חננאל.]

**יש כוח גדול יותר בטענת דמים, שהרי מביא ראייה,
ובפתח פתוח, עם שמסייע לו שטרח בסעודה, לכל היותר
סייע לאוסרה על עצמו**

טענת דמים הינה טענה מבוררת, שהרי הסדין נשאר לבן.
ואפילו שהוא טורח בסעודה - אינו יכול לשלול את כתובתה,
רק בשל טענת פתח פתוח, למרות החזקה. אלא כל נאמנותו
היא רק לגבי עצמו, לאוסרה עליו. אבל בברייתא לעיל מאחר
והשוו כתובה וקנס - הרי זה לענין הפסד כתובה על טענת
דמים.

כולהו רואות ומראות לאמן -

פירש הקונטרס,

ופוסקות עליהן שהן בעולות,

ואם לא הודיעתו - הטעתו.

וקשה לפירושו,

דהא אליבא דר"מ קיימינן,

ארוסה, ואף הביאם לבית הדין, והעידו על כך, ופסק בית הדין עליה שהיא סוטה וצריכה לצאת מבעלה.

וקא סלקא דעתין שביוצאת משום שם רע כזאת עוסקת משנתנו, שאם אנס אותה אדם או פיתה אותה, אחר שיצאה מבעלה בעקבות השם הרע, אין לה קנס היות שבעולה היא. ולפיכך תמהה הגמרא: הרי היוצאת משום שם רע - בת סקילה היא כדין נערה המאורסה שזינתה, ופשיטא שאינה בת קנס, שהרי ודאי הוא שנבעלה, עד שאנו מוציאים אותה לסקילה על כך!?

ואכן מקשים התוס', מאחר והיא בעולה וודאי - ברור לנו שאינה בת קנס.

התוס' מעמידים אפשרות אחרת לפרש כיצד מתרחש השם רע, ודוחים זאת

אבל אין לפרש, היוצאה משום שם רע, כגון המאנס ומפתה את הארוסה, שעתה היא יוצאת מתחת בעלה משום שם רע, ופריך בת סקילה היא, והואיל ואיכא עונש סקילה, פשיטא דלא שייך בה קנס, ולא איצטריך ליה למיתני, דהא קתני במתניתין הבא על בתו. ולעיל קתני בברייתא עריות, דהיינו חיובי מיתות ב"ד. כלומר, מאחר וחלק זה כבר נשנה קודם, לכן יש להעמיד שמדובר באופן שהתפרש תחילה.

מאשר קיים לימוד טבעי, הרי יש להדגיש זאת, שלא תטעה בכך

[מילות המפתח "אבל אין לפרש" מופיעות קרוב למאה פעמים בתוס'. כי חלק ממהלך התוס' הוא לבאר טעות שהם ראו שהיה לכאורה מקום ליפול בו, ומלכתחילה הם מובילים, מה נכון, ומה לא נכון, ומדוע. פעמים רבות, דווקא נראה ליצור מהלך שלם וללמוד כאן טעם אחר על כך שאין כאן קנס, ומבארים התוס' מדוע יש לדחות, ואת הטעם למסקנה, שבמקרה הזה גם את מה שהם שללו זה קיים, יש לדחות. "הואיל .. פשיטא .. דהא".]

ואלו שאין להם קנס הגירות והשבויה כו' -

אף על גב דמדאורייתא,
שבויה - לא הוא בחזקת בעולה,
כדאמרינן בכל דוכתי דבשבויה - הקילו.

מ"מ אין לה קנס,
דמשום גזירה שלא תנשא לכהן,
עשאוה כבעולה לכל דבריה.

דעת תנא קמא במשנה, כי השבויה נחשבת כבעולה, ולכן אין לה קנס, כשהיא נאנסת

המשנה מונה מספר נשים, שאינו נחשבות לבתולות, וממילא אינן זוכות בקנס. ואלו שאין להן קנס:

א. נשים שבחזקת בעולות הן: הבא על הגירות, ועל השבויה, ועל השפחה, שדרכן להיבעל בגיותן ובעבדותן, או על ידי השבאים - שנפדו, ושנתגירו, ושנשתחררו כשהן

מקשים התוס', מאחר ואנו בשיטת רבי מאיר - הרי במוכת עץ - אין גדר של הטעיה על גובה הכתובה

וקשה, דהא אליבא דר' מאיר - קיימינן. ור' מאיר הוא דאמר לעיל, בפ"ק דמוכת עץ בין הכיר בה, בין לא הכיר בה - מאתים.

מאחר ומראה לאימה, הרי אינה יכולה לומר בתולה אני, אלא היתה אומרת מוכת עץ אני

ונראה דהכי פירושו, כולן רואות ומראות לאמן ויודעות שהן מוכת עץ, שאמן מגידות להן, וכשטוענת בתולה הייתי - לא תלינן במוכת עץ, שא"כ היתה אומרת מוכת עץ הייתי, אבל סומא - תלינן אף על פי שאינה אומרת, לפי שאינה יודעת אם היא מוכת עץ.

דהכי פירושו - הוא ליצוק הסבר חדש והבנה מחודשת בנתונים שנאמרו

[פשוט לא יאומן עד כמה מילות המפתח "דהכי פירושו" או בראשי תיבות דה"פ מופיעות בתוס'. בצורה הפתוחה כחמישים, ובראשי תיבות עוד כמאה חמישים, כלומר כמאתיים פעם (וכאשר מסתכלים בצורה של ה"פ או בצורה הפתוחה הכי פירושו, עם או בלי אות תחילית מגיעים קרוב לשש מאות פעם). וכאן המשמעות היא, שיש ליצוק לזה משמעות מחודשת.

ונמצא כי ההטעיה היא לא מכך שלא אמרה, כפי שחשבנו בתחילה שלא הודיעתו, אלא שהיא מסרה לו מידע לא נכון. ומאחר והיה עליה לדעת שהיא מוכת עץ - הרי היא לא סתם שתקה והעלימה ממנו, אלא ממש שיקרה, ולכן זאת הטעיה. כי היה עליה לדעת במפורש. ואילו את מוכת העץ, מאחר ולא היה עליה לדעת, הרי מלכתחילה אנו מתייחסים עליה כמוכת עץ, וממילא הרי כתובתה מאתיים, ולכן אין כאן כל גדר של הטעיה, שהרי אין לה אפשרות לדעת].

היוצאת משום שם רע בת סקילה היא -

ופשיטא דלאו בת קנס היא,
דהא בעולה ודאי היא.

אבל אין לפרש,
הואיל ויש חיוב סקילה לבא עליה,
פשיטא דאין לה קנס,
דקם ליה בדרבה מיניה,
דהא קתני במתניתין הבא על בתו,
ולעיל נמי קתני עריות בברייתא.

גדרה של היוצאת משום שם רע - וקושיית הגמרא מה היה מקום לחדש כאן, שאין לה קנס

עוד שנינו בברייתא: והיוצאת משום שם רע, אין לה לא קנס ולא פיתוי: סתם יוצאת משום שם רע, היא האשה שהוציא עליה בעלה שם שלא מצא לה בתולים, ואף אומר שחקר על הדבר, ומצא עדים שהעידו עליה שזינתה בעודה

רבי דוסא, דתניא: כהנת, או אשת כהן, שהיתה שבויה, הרי היא אוכלת בתרומה, ואין חוששין לביאת שבאי נכרי, הפוסלה מן התרומה, דברי רבי דוסא. אמר פירש רבי דוסא את טעמו: וכי מה עשה לה ערבי הלז בהיותה בידו בשביותה?! וכי מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה?! כלומר: אין לנו לחוש שינהגו בהן הפקר לאונסן בבעילה, אלא משחקים הם עמהן.

נקט מקרה פרטי לפי שיש בו ייחודיות לעומת כל הכלל, ואדרבא הייחודיות שלו מחזקת את הכלל כולו

[מילות המפתח הינן "נקט .. לפי" המופיעות עשרות פעמים בתוספות. כלומר, מאחר ויש לנו כלל, מה טעם יש לנו לקחת מקרה פרטי, שממילא כלול בכלל. ויש כאן בזה שתי צורות הסתכלות. הצורה האחרת, כפי שמבארים התוס', שעם היות וקיים כלל, הרי מקרה זה הוא מייצג במיוחד, עד כמה הערביים, בעלי זנות.

ועל כן יש להבין מדוע בכל זאת ננקטה הדוגמא הפרטית הזו. נקט ערבי, לפי שהם שטופים בזימה, כדאמר בקדושין עשרה קבין זימה ירדו לעולם, תשעה נטלו ערביים. ויש אופן נוסף, שיש כאן גדר הלכתי, בביאור דבריהם: שאפילו ערבי שהוא שטוף בזימה - אינו חשוד על האונס וכל שכן בני אומה אחרת.]

משום דמעיד בה לא ישאנה -

קס"ד,

הפודה את השבויה - ישאנה,

בלא עדות קאמר.

יש להתקשות שאם אף ללא עדות יישאנה, עכשיו שהוא מעיד - לא יישאנה

ראינו כי רבי יהודה סובר, כי השבויה - בקדושה עומדת. אלא שהקשתה הגמרא על דבריו מברייתא, שכהן הפודה את השבויה - יישאנה, אף ללא עדות, אבל כשהוא עצמו מעיד בה שהיא כשירה ולא נבעלה - אזי הדין מתהפך, שלא יישאנה. ומפרשת תחילה הגמרא את הברייתא: הא גופה קשיא!

אמרת: כהן הפודה את השבויה הרי זה ישאנה, ואינו צריך להעיד.

והדר ואילו לאחר מכן ממשיך התנא, ואומר: ואם מעיד בה, בנוסף על הפדיון, לא ישאנה. וכי משום דמעיד בה שהיא כשירה, לא ישאנה?! הא לא קשיא, ולעולם שבויה אינה כשירה לכהונה אלא אם כן יש מי שמעיד בה שהיא כשירה. ומה ששנינו בברייתא שאם "מעיד בה, לא ישאנה", לא מדובר בעדותו של הפודה בעצמו, אלא הכי קאמר:

כהן הפודה את השבויה, ומעיד בה, הוא עצמו, שהיא כשירה, הרי זה ישאנה, אף שנמצא כי לצורך עצמו הוא מעיד, שהתכוון לשאתה.

שהיות והוציא ממון כדי לפדותה, יודע הוא בבירור שהיא לא נבעלה, היות ואם היא כן נבעלה, הוא לא היה מוציא את ממנו על חינם, שהרי פדה אותה כדי לשאתה בכשרות.

יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד. כיון שהיו ראויות לביאה, בחזקת הפקר הן, שנבעלו, ושוב אין להן קנס.

גדרה של שאלת אע"ג, שמלכתחילה כבר בשלב השאלה יודע שתהיה תשובה

[יש כאן שני כלים חשובים. האחד שהוא מופיע הרבה מעל חמש מאות פעם. והוא שאלת "אע"ג .. מ"מ", או בהרחבה "אף על גב .. מכל מקום", שאכן אנו יודעים שקיים קושי אמיתי, אלא שמלכתחילה תשובתו בצידו. שהרי זה קושי קיים וברור, שחובה להתייחס אליו. שברור לנו כי שבויה, מהתורה אינה נחשבת כבעולה.

ואדרבא, מביאים על כך ראייה לחיזוק צד הקושי, שהרי דבר ברור הוא, "כדאמרין" ולא סתם, אלא "בכל דוכתי", שבשבויה הקילו, והסיבה שיכלו חכמים להקל, שבסך הכל העמידו את דינה על דין תורה. ולכן נדרש לבאר מדוע כאן אין לה קנס?]

המעניין שאותה שאלה הוצגה בצורה שונה בתוס' הרא"ש (וכן בתוס' שאנץ), ועל כן הוצגה כקושיה חזקה, תימה, ולא רק אע"ג

תימה, דבכל דוכתא אמרינן, בשבויה - הקילו, משום דמדאורייתא חשבינן לה כבתולה, אלא חומרא בעלמא הוא שאסורה לכהן, וכיון דמדאורייתא אינה בחזקת בעולה - אמאי אין לה קנס?

הגזירה הינה למדות שעל פי דין אין הדבר כך

[הכלי השני מתייחס לתשובה. כי כאן יש את גידרה של הגזירה. ואכן מילות המפתח "משום גזירה" מופיעות למעלה מחמישים פעמים בתוס' (לעתים זה גזרה בכתיב חסר). גזירה הוא לבצע הנהגה שאינה כהלכה, אלא שאנו עושים הרחקה זו כי אנו חוששים מתוצאה לא רצויה. כי אם נלך על פי תורה, ושאינה בחזקת בעולה, עלולים שכהן יישא אותה. ומשום כך החשיבוה כבעולה, ואז הוא לא יישא אותה. ואין כאן גזירה לגזירה, אלא שמאחר והחשיבוה כבעולה - ממילא אין לה קנס.]

וכי מה עשה לה ערבי זה -

נקט ערבי,

לפי שהם שטופים בזימה,

כדאמר בקדושין (דף מט:),

'עשרה קבין זימה ירדו לעולם,

ט' - נטלו ערביים.'

הגמרא מביאה את דברי רבי דוסא, הסובר בשיטת רבי יהודה, שהשבויה אינה מוחזקת כבעולה

אמר רבי יוחנן: רבי יהודה שבמשנתנו, ורבי דוסא - אמרו דבר אחד, שאין חוששין לשבויה שמא נבעלה. ומפרשת הגמרא: רבי יהודה - הא דאמון במשנתנו: שבויה שנפדית הרי היא בקדושתה.

שיטת רבה הוא מטעם שלא יהיה החוטא נשכר, ממה שאנחנו החמרנו על השבוייה

אמר רבה: דלמא לא היא כאשר אמרת, שרבי יהודה ורבי דוסא הם שיטה אחת. כי יש לומר:

עד כאן לא קאמר רבי יהודה הכא, שאין אנו מחזיקים את השבוייה בחזקת בעולה, אלא לגבי זה שלא יהא חוטא שבא עליה באונס או פיתוי משנשתחררה - נשכר, בכך שלא יצטרך לשלם את הקנס. שהרי לדעת הכל אין בשבוייה חשש גמור של בעילה, וכל מה שאנו דנים לפוטרו מן הקנס הוא משום גזירה שלא תנשא לכהן, ולפיכך יש לומר: כדי שלא יהא חוטא נשכר - לא גזרו, אבל אם היה זה ספק או ודאי דאורייתא, לא שייכת סברא זו.

יש לצמצם את קושיית הגמרא רק על אמורא אחד, לא על השני

[אחד הכללים המופיעים פעמים רבות בתוס' שהוא אינו מקשה לדעת כולם, אלא רק לדעת רבי פלוני. ויש כאן בעצם שתי הגדרות, שאנו אומרים על דעת מי הוא כן מקשה, ועל דעת מי הוא אינו מקשה].

החילוק בהבנת דעת רבי יהודה - ממילא יוצרת שהקושי מהברייתא היא רק לשיטת רבי יוחנן המרחיב את היתרו של רבי יהודה

הברייתא אומרת, הכי קאמר: הפודה את השבוייה ומעיד בה - ישאנה, מעיד בה כדי - לא ישאנה; ועל כך הקשתה הגמרא מ"מ קשיא לר' יהודה! ומאחר וכל סברתו היא רק שלא יהיה החוטא נשכר, כלומר, שהיא בתולה רק לעניין התשלום, ומאחר ורבה סובר, שבעניין זה אנו כן מחזיקים אותה כבעולה, ואכן אינו יכול להינשא. ונמצא כי לפי שיטתו אין קושי בברייתא, אלא רק לשיטת רבי יוחנן הסובר, כי רבי יהודה לדעתו היא בחזקת בתולה בכל העניינים.

[דף לז עמוד א]

וסבר רבי יהודה בקדושתה קיימא והתניא הגיורת כו' -

קשה,
השתא דמדמה גיורת לשבוייה,
א"כ תיקשי ליה מתניתין גופה,
דרבי יהודה - לא משהו גיורת לשבוייה,
 דתנן רבי יהודה אומר,
 שבוייה שנפדית - הרי היא בקדושתה,
 משמע דבהנך - מודה לתנא קמא.

ואמר ר"י,
דמתניתין - אתי ליה שפיר,
 דמודה בגיורת שאין לה קנס,
ודאי היא בחזקת בעולה שנבעלה,
בעוד שלא היה דעתה להתגייר,
 ואפילו אם היה דעתה להתגייר,

אבל אם לא פדה אותה, והוא מעיד בה כדי, בלבד, שמעיד עליה שהיא כשירה, הרי זה לא ישאנה, כי חיישינן שמא עיניו נתן בה, ובשקר הוא מעיד. רבי יהודה אומר: בין כך - שהעיד בה הנושא ולא פדאה, ובין כך - שהוא עצמו פדה אותה לא ישאנה. כי לעולם חיישינן שמא עיניו נתן בה, ואין עדותו עדות.

מבארים התוס', שבעצם הפדייה - הרי זה כאילו הוא מעיד

קס"ד דהפודה את השבוייה ישאנה בלא שום עדות, משום דכיון דפדאה ונושא אותה - מסתמא יודע דטהורה היא, והוה ליה כאילו מעיד בה שהיא טהורה, ולהכי פריך שפיר:

יש לנתח כל פעולה - האם היא מוסיפה או גורעת, הן כשהיא מצד עצמה לבדה, והן שהיא באה בשיתוף

וניתן גם לומר, שהתוס' באו לבאר את פירוש רש"י ולא לחלוק עליו ומתפרש כך. דלכאורה תקשי לשון הברייתא הפודה - ישאנה, מעיד - לא ישאנה. דלכאורה הרי מה שהוא פדה אותה - הוי למעליותא, דכיון דלא שדי זווי בכדי, וממילא דהוי סברא שיהא נאמן, וכדמסיק בגמ'. ובמה שהוא מעיד עליו להתירה - הרי דהוי סברא שלא להאמינו, וכדקיי"ל דלפעמים נחשב כנוגע על ידי מה שהוא מעיד, וגבי פדייה - אפילו אם פודה בהדיא לשם כך אין בזה גריעותא בנאמנותו. ואיך נכתב הדבר כל דהפודה ישאנה והמעיד לא ישאנה? והרי נשמע מזה דגם הפדייה היא סברא לפסול, אלא דהתנא מקיל בו.

ולכך ניחא לפרש דפודה בסתמא ואין שם עדות - מותר לישאנה ע"י מעשה הפדייה שלו, דחשיב כעדות משום דלא שדי זווי, אבל מעיד וגם הוא פדאה לא ישאנה - מפני שהעדות מגרעה את נאמנותו, וע"ז הוא דפריך משום דמעיד בה לא ישאנה? והיינו דכיון דפדייה מתרת, אין סברא דמה שהוסיף להעיד יגרע את כחו. וזהו נמי ולשון התוס' קס"ד בלא עדות - היינו דא"צ לעדות בכה"ג.

החובה להבין דברים שנאמרו בעניין אחד, לגבי עניין שני - מה היתה דעתו, שעל כך היתה הקושיא

[הכלל של קס"ד מופיע עשרות פעמים בדברי התוס'. שיש פעמים שאנו מחשבים את הסוגיה, כיצד היתה דעת אומר הדברים, לעניין נתון שאינו מוזכר. וזה בעצם הדיון שהבאנו על כך לעיל ביאור מרתק, שהרי שונה הדבר בין הפרדת פדייה עדות בפני עצמם או שהם במשותף].

מכל מקום קשיא -

אליבא דרבי יוחנן פריך,
 וכן כל הנך פירכי דלקמן.

אבל לרבה דאמר,
 דטעמא דרבי יהודה שלא יהא חוטא נשכר,
לא קשיא מידי.

ועונים התוס' בביאור מהלך הגמרא, כיצד אכן כן ניתן להשוותו, ואז יש מקום לשאלה שהגמרא הקשתה.

ומדייקים התוס', שיש כאן גדר חדש, לא סתם גיורת, אלא גיורת העתידה להתגייר. ואז ההשוואה היא שאף היא כעין שבויה. שמאחר והיא חיה בין הגויים הפרוצים, עליה לשמר את נפשה, רק מכך שרוצה להתגייר. ושם החמרת עליה שהיא צריכה להמתין שלושה חודשים, כלומר, כפי הנראה היא כן נבעלה. ומצד שני, השבויה מצויה ממש אצל השבאים הגויים, ומסורה בידם, הרי כיצד היקלת בה, שכל שכן שהיה לנו לסבור שהיא נבעלה.]

רבי יהודה אומר דיה שעתה -

פירש הקונטרס,

כיון דליכא מעת לעת,

מפקידה לפקידה - **נמי לא גזור רבנן,**

ורבי יוסי דקאמר ומטמאה מעת לעת,

לאו דוקא מעת לעת,

אלא כלומר,

בתורת מעת לעת - מטמאה משנתגיירה.

גדר הטומאה באשה רגילה

על מנת להבין את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, יש להקדים ולהבין את המושגים. ישנם שלושה שלבים מיציאת הדם, רחם, פרוזדור וראייה. אשה מבנות ישראל טומאת הנידה חלה מעת שיצא הדם ממקור דמיה (הרחם). אלא שלוקח לנו זמן עד שאנו יודעים שהיא נטמאת, וכשאנו רואים שיצא הדם. לכן מאחר והיא כבר בפועל מטמאת לפני שראתה - גזרו חכמים, שהיא מטמאת כבר מעת לעת קודם שראתה, את כל הטהרות שנגעה בהן.

לעומת זאת, כאשר מבצעת האשה בדיקה, הרי היא מכניסה את העד פנימה, וכבר בשעת הבדיקה היא יודעת האם היא אכן נטמאה. בדיקה זו נקראת פקידה אחרונה. וזה מה שכל הנשים נטמאות באחד משני הזמנים או מעת לעת (בלא שהיתה בדיקה) או מפקידה לפקידה (שעד הפקידה האחרונה יש לנו הוכחה שאז לא היתה טמאה). לעומת זאת, הגויות אינן מטמאות בטומאת נידה, כי רק קדוש יכול להיטמא, ואנו מחשיבים את הדם שלהם כדם בהמה בעלמא.

המחלוקת לגבי גיורת - ממתי היא נטמאת - ביאור הצד של רבי יהודה

הברייתא לומדת כי יש מחלוקת תנאים לגבי גיורת: "הגיורת שנתגיירה וראתה דם, ר' יהודה אומר: דיה שעתה, ר' יוסי אומר: הרי היא ככל הנשים, ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה." הגיורת יש בה בעצם מצב ביניים, כל הגזירה של מעת לעת - הוא שמא היה לה כבר דם שנטמאה, ולכן גזרו חכמים אחרונה. אבל מאחר והתגיירה, ובו ביום ראתה, אפילו המציאות היא שהיה לה כבר דם מאתמול, הרי מבחינה דינית - דם זה שיצא - לא היה טמא, שהרי אז לא היתה יהודיה.

משהיתה בת שלש שנים ויום אחד,

מ"מ לא מנטרא נפשה,

כיון דאינה ראויה להתעבר,

אבל מהך מקשה,

דצריכה להמתין שלשה חדשים,

אף על גב דדעתה לאיגורי ומנטרא נפשה,

אפילו הכי קאמר,

צריכה להמתין ג' חדשים,

דאי אפשר לשמור עצמה מן העובדי כוכבים,

כ"ש שבויה שהיא מסורה בידם.

דעת רבי יהודה במשנה, שהשבויה שנפדיה בקדושתה, ומחלוקת האמוראים על טעמו

המשנה מביאה את מחלוקת ת"ר ורבי יהודה. לשיטת ת"ר יש להכניס לרשימת הנשים שבחזקת בעולות את הגיורת, השבויה והשפחה, שהגויים דרכן להיבעל, ועבדא בהפקירא נוחא ליה, וכפי הנראה יש להניח כי השבאים אף הם בעלו את השבויות. ואילו רבי יהודה חולק וסובר, כי שבויה שנפדיה, אף שהיתה גדולה בשבי - הרי היא בקדושתה.

הגמרא דנה בדברי רבי יוחנן האומר כי שיטת רבי יהודה כאן שהשבויה בקדושתה, ושיטת רבי דוסא שכהנת או אשת כהן שהיתה שבויה - אוכלת בתרומה. ואילו רבה סבר, שכאן במשנה הטעם שלא אסרו אותה על מנת שלא יהיה החוטא, שבא עליה באונס ופיתוי לאחר שהשתחררה נשכר, ולא יצטרך לשלם את הקנס.

הגמרא דנה על השוואה בין דין הגיורת והשבויה

הגמרא מביאה את דברי רב פפא בר שמואל שהביא סתירה לרב יוסף. כיצד הינך אומר שהשבויה בקדושתה קיימא. והרי דעת רבי יהודה בגיורת שנתגיירה וראתה דם, שדיה שעתה, ואין אנו מחשיבים דם שיצא ממנה קודם, שהייתה גויה, שאינו מטמא, כי דם נדותה נחשב כדם בהמה. אמנם רבי יהודה סובר שצריכה להמתין בנישואיה שלושה חודשים, על מנת להבדיל בין זרע שנזרעה בקדושה, לזרע שלא בקדושה. ומקשים שאם כן הגיורת אינה בחזקת בתולה, בעוד שהשבויה כן? ועונה לו רב יוסף, כי הגיורת אינה משמרת נפשה, בעוד השבויה כן משמרת נפשה.

מקשים התוס' קושיה חזקה, מי כל השוואת הגמרא בדעת רבי יהודה, לכאורה הפוכה מדעתו הברורה במשנה

התוס' מקשים על עצם ההשוואה. הרי כבר במשנה בדעת רבי יהודה מחולק דין השבויה והגיורת. שמאחר וחלק רק על השבויה, משמע בפשטות, שהוא סובר כמו תנא קמא לגבי הגיורת, שהיא כפי הנראה בעולה.

התוס' עונים ממקום שלא הובא, אלא מסברא לחלק בין גיורת, ובין מי שהיה בדעתה להתגייר

[מילות המפתח "אבל מהך קשה" מדגישות את מהלך התוס'. שהרי התוס' התקשו מעצם ההשוואה של שבויה וגיורת, בדעת רבי יהודה, שברורה דעתו במשנה שלא ניתן להשוותו, וכפי שהגמרא כן השוותה.]

לכאורה איך יכולה להיות מציאות של שומרת עצמה בקטנה

הקשו התוספות, הרי שנינו במשנתנו שרבי יהודה מתיר בשבויה שנשתחררה יתירה על בת שלש שנים ועדיין קטנה היא, ומה שייך בקטנה מינטרא נפשה!? ותירצו, קטנה לגמרי - אינה מוסרת את עצמה לביאה. וכשהיא גדלה קצת, ומוסרת את עצמה לביאה, כבר יש בה דעת לשמור את עצמה.

החילוק הוא אחד מהכלים החזקים לתירוץ - יש שתי סוגי קטנה

[הרעיון של חילוק שלא כל הקטנות דין אחד להן. ויש כאן יסוד נוסף, להבין כי החילוק אינו סתם המצאה, אלא זו אכן המציאות, שיש שני שלבים בקטנה. כשהיא קטנה יותר מדאי - אינה מוסרת עצמה לביאה, וממילא היא נשארת בתולה. וכשהיא גדולה קצת - אז יודעת לשמור עצמה. ואם כן גם בשלב המאור היא נשארת בתולה, ולכל שלב מתאימה הסיבה השומרת על היותה בתולה אף כשהיא קטנה.]

צריכות להמתין שלשה חדשים דברי ר' יהודה -

משמע,

דאפילו בקטנה שאינה ראויה להתעבר, קאמר רבי יהודה דצריכה להמתין, מדקאמר יתירות מבנות ג' ויום אחד, דגזר קטנה אטו גדולה.

וקשה לר"י ולרבינו תם, דתניא בהחולץ (יבמות דף מב: ושם), הרי שהיתה רדופה לילך לבית אביה, **או קטנה כו', צריכה להמתין ג' חדשים - דברי ר"מ, רבי יהודה מתיר ליארס ולינשא מיד, אלמא לא גזר רבי יהודה קטנה אטו גדולה.**

וכ"ת,

דוקא בגיורת ומשוחררת ושבויה - גזר ספי, כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה, לשנזרע שלא בקדושה,

זה אין נראה,

דהא לרבא דמפרש התם לעיל,

שעם דצריכות להמתין,

גזירה שמא ישא אחותו מאביו,

וייבם אשת אחיו מן אמו כו',

ספי אית לן למיגזר בקטנה בת ישראל,

דשייך בה כל הנהו דמפרש התם,

אבל בגיורת ושבויה ומשוחררת,

לא שייך שמא ישא אחותו מאביו.

ואפילו נאמר שלאחר שטבלה נעקר הדם, הרי כל גדר טומאה למפרע הוא רק מדרבנן, ובמקום שלא שייך לגזור מעת לעת שלם - לא גוזרים כלל, ובמקרה כזה, אף לא מתייחסים מפקידה לפקידה - וכך סובר רבי יהודה, דיה שעתה, כלומר, מזמן שהיא תראה.

ומבארים התוס', כי מה שהבאנו מרש"י, שבעצם שתי הגזירות של מעת לעת ומפקידה לפקידה - היא בחינה אחת. כי היכן שיש בעיה של למפרע, יש ביכות הפקידה להציל את האשה, אבל היכן שמעולם לא היתה בעיה של למפרע - גם איננו מתייחסים לזמן הפקידה האחרונה.

מאחר והמציאות אינה מעת לעת - הרי יש כאן רק גדר הלכתי בדוגמת תורת מעת לעת

[מילות המפתח "לאו דוקא .. אלא" מופיעות כמאה וחמישים פעם בתוס'. ומילות המפתח "אלא .. בתורת" מופיעות למעלה מעשר פעמים. שהרי כיצד ניתן לומר מעת לעת, והרי המציאות שאין לנו זמן כזה שיכלה להיטמא, דהרי אם היתה גויה, ולא קיימת מציאות של טומאה, אפילו יצא הדם אז. ואם כן עולה השאלה, מכיוון דליכא מעת לעת [מ"ט] קאמר ר' יוסי מטמאה מעת לעת, וי"ל דלא דווקא [מעת לעת], אלא כלומר בתורת מעת לעת מטמאה [משנתגיירה]. כלומר, שאנו מחמירים בה, מכיוון שלא היתה פקידה להצילה.]

שבויה מנטרא נפשה -

וא"ת,

והא בקטנה,

נמי מיירי דלא מנטרא נפשה,

דהא אינה יודעת לשמור עצמה,

וקאמר ר"י דבקדושתה קיימא,

דקתני במתניתין,

יתירה מבת ג' שנים ויום אחד.

וי"ל,

דקטנה לגמרי - אינה מוסרת עצמה לביאה,

וכשהיא מוסרת עצמה לביאה,

קצת היא בת דעת,

ויודעת לשמור עצמה.

השבויה שהיא ישראלית משמרת את עצמה, ועל כן היא בתולה, ומתוך כך אכן לשיטת רבי יהודה, אינה צריכה היכר

הגמרא ציינה לגבי הגיורת מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, כמה זמן נדרש להמתין. והמתנה היא על מנת שיהיה היכר, שלא היתה כבר מעוברת. כלומר, הסתירה על רבי יהודה הינה כיצד אמרת שהשבויה היא בתולה, וכאן אתה אומר שהגיורת צריכה המתנה. ואלו דברי הגמרא בעניין הגיורת: "וצריכה להמתין ג' חדשים, דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד! א"ל: גיורת אשבויה קא רמית? גיורת - לא מנטרא נפשה, שבויה - מנטרא נפשה.

דמיירי בגדולה, אבל בקטנה - מודה". כי לאחר ההעמדה, יודה רבי יהודה בקטנה.

ומסיימים התוס' את סיכום חשבון הסוגיא. שבעצם יש לנו מספר גורמים, גיורת, בת ישראל, קטנה או בזנות או בנישואין. ובחלק מהדברים שמדברים בצורה כללית, כמו גיורת, יש לנו אפשרות שרבי מאיר יודה בגיורת קטנה.

אי הכי מ"ט דר' יוסי -

תימה לר"י,

דמשמע,

דמשום דאוקימנא בראוה שנבעלה,

הוא דקשיא ליה - מאי טעמא,

בלאו הכי נמי תיקשי ליה ברייתא דרבי יוסי,

דמייתי לקמן דאנוסה ומפותה,

ולפי הסוגיא נראה,

דזה המקשה עצמו הוא דמייתי לה.

ומיהו י"ס דגרסי בסמוך,

אמר לו אביי,

בשלמא גיורת כיון דדעתה לאיגורי כו'.

ולפי גירסא זו - אתי שפיר,

שזה המקשה - לא ידע ברייתא דמייתי לקמן,

דאביי הוא דמייתי לה,

וכן הוא גירסא בשילהי ד' אחין (ג"ז שם).

קושייה נוספת של רב פפא בר שמואל מסתירה לעניין שבוייה

מביאה הגמרא סתירה נוספת שמקשה רב פפא בר שמואל על רב יוסף. "ורמי שבוייה אשבויה; דתניא: הגיורת, והשבוייה, והשפחה, שנפדו ושנתגייירו ושנשחררו יתירות על בנות ג' שנים ויום אחד - צריכות להמתין ג' חדשים, דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד! אשתיק." (כלומר, הסתירה שבמשנתנו אמר כי השבויה - בקדושתה קיימא, ואילו כאן בברייתא סובר שיש לחשוש לה). א"ל: מידי שמיע לך בהא? אמר ליה, הכי אמר רב ששת: שראוה שנבעלה. א"ה, מאי טעמא דר' יוסי? כלומר, אם מעמידים אנו כרב ששת שראוה שנבעלה, הרי אנו סותרים את כל טעמו של רבי יוסי, שהיינו סוברים שאינו חושש לבעילתן. אבל לאחר העמדת רב ששת, ודאי שהיה צריך שתהיה המתנה לצורך הבחנה.

מקשים התוס', שהקושי על רבי יוסי קיים אף ללא העמדת הברייתא בראוה נבעלה

ר"ל אע"פ דלא נוקי ברייתא זו בראוה שנבעלה, מ"מ ברייתא דאנוסה ומפותה - מיירי ע"כ בראוה שנבעלה, ותיקשי מ"ט דר"י.

הקושיא על רבי יוסי התבקשה מעצם הפסק של רבי יוסי, ולא רק מהאוקימתא 'שראוה' שהרי רב יוסף המקשה עצמו ציטט את רבי יוסי מברייתא אחרת, בשעה שאומר בשלמה לרבה, ובברייתא זו מובאים האנוסה והמפותה. ומכיון שרב יוסף (מה שנקרא בתוס' "זה המקשה", הכיר ברייתא זו, שרבי יוסי מתיר אנוסה ומפותה בלי המתנה, הרי רב יוסף היה כבר

שלא ישא אחרתו מאביו, וטעם זה כן קיים בקטנה, וכלל אינו קיים בגיורת ושבוייה משוחררת.

מקשים התוס' שסברת שמואל הפוכה מסברת רבי יהודה

הגמרא ביבמות מביאה את שיטת שמואל לעניין המתנה של שלושה חדשים, לפני הנישואים החדשים, על מנת להבדיל בין זרע הבעל הראשון לשני. אלא שמוסיף שזה חוץ מגיורת ומשוחררת קטנה, אבל קטנה בת ישראל - צריכה להמתין ג' חדשים. והעמידה הגמרא שמדובר שנבעלו בזנות, ודווקא עליהם גזרו קטנה משום גדולה. והטעם שלא גזר בגיורת קטנה, משום שאין זה מקרה שכיח. וגם שאין גזרים גזירה לגזירה. שהרי בגיורת קטנה - לא שייך למגור אטו גיורת גדולה. דגדולה גופה כיון דדעתה לאיגורי - מינטרא נפשה, כדאמר לקמן, ולא אסירא אלא אטו בת ישראל.

ומקשים התוס' כאן וביבמות, שסברתו של שמואל הפוכה מסברת רבי יהודה " דסברת שמואל - הפוכה מדר' יהודה. דהא בברייתא דרדופה - לא גזר ר"י בקטנה בת ישראל, אפילו בנישואין. ובגיורת - גזר אפילו בקטנה, כדקתני יתירות על בנות ג', ושמואל - איפכא. דבקטנה בת ישראל - גזר, ובגיורת - לא גזר."

מעלים התוס' קושי נוסף על סברת שמואל, שבגיורת אינו לפי אף תנא

שיטת שמואל שלא גזר על גיורת קטנה, הינה לכאורה לא כפי אף תנא. שהרי רבי יהודן גזר אף בגדולה, ואילו רבי יוסי אינו גזר כלל, אף לא בגדולה.

לאחר שהובאה דעה שניתן להעמיד את העניין, הרי ממילא ניתן להעמיד כי מה שאמר רבי יהודה, הוא דווקא באופן הזה

[התוס' מביאים דעה של העמדה. דמוקי שראוה שנבעלה. כלומר כל הסוגיה היא רק במקרה המיוחד הזה. ואז מילות המפתח, שיש למעלה מעשר פעמים בתוספות, דמצינן "למימר דדוקא", והמשמעות, לאחר שצמצמת את הנושא על מה מדובר, האם יש לצמצם את דברי רבי יהודה אף הוא. ומאחר והינך מצמצם את דברי רבי יהודה, כלל לא יהיה קושי משמואל עליו].

הכנסת גורם חדש שהיא מתהפכת, מוציאה שהדין אינו קשור לגזירות

מדייקים התוס', שברגע שיש את הסברא שהיא מתהפכת, הרי אינה מתעברת כלל, ואז אפילו בגדולה אין בעיה, וכל הגזירה שלנו נובעת מהשוואת ודימוי הקטנה אל הגדולה. אבל אם בבסיס של הגדולה אין בעיה, כל שכן גם בקטנה אין מה לגזור.

שינוי הגירסא ביבמות ובתוספתא עוקר מלכתחילה את הקושי, שיהיה מובן אשר בגדולה דוקא אסר רבי יהודה, אבל בקטנה - שרי

אחד מכלי ההשוואה הוא הגירסא, ואם מלכתחילה הנוסח בדעת רבי יהודה, יהיה רק על גדולות, שיכולות ללדת, אך לא הקטנות. לא תהיה סתירה גם ברדופה, כי מעולם לא היתה גזירה על הקטנות. ולשון התוס' מדויק, "ולפי זה ניחא

הבנת שיטת רבה בדברי רבי יהודה משנה

אלא שכעת בא רבה ואומר דעה שונה. וכפי שהקדמנו מאחר ואין הוא מוצג כדעה חותכת מול רבי יוחנן, בהקדמת איתמר, אלא כל הלשון הינה "אמר רבה: דלמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה הכא - אלא שלא היא חוטא נשכר, אבל התם כרבנן סבירא ליה; אי נמי, עד כאן לא קאמר ר' דוסא התם - אלא בתרומה דרבנן, אבל קנס דאורייתא - כרבנן סבירא ליה."

ויש כאן שתי החלשות בדעתו, ההחלשה הראשונה שהיא אמירת ואולי לאו דווקא, ובמילות הגמרא "דילמא לא היא", וכן החלשה שניה מעצם זה שהוא מציג אי נמי, שבא יותר להציג אפשרות אחרת. הקדמה זו נזקקת על מנת לבאר את מהלך התוס' בסופו.

בברייתא האומרת שדאווה שנבעלה - לא ניתן להעמיד כרבי יוחנן

בהמשך מובאת דעת רב ששת המעמיד את הברייתא בראוה שנבעלה. אין ספק שדבר זה מהווה סתירה לדברי רבי יוחנן, שאומר שהיא בקדושתה. אכן לפי מה שרבה הביא טעם אחר, שאפילו אם נבעלה, אנו רוצים לקנוס את הבעול, על מנת שתחשב כבתולה ויצטרך לשלם את הקנס, ולא היא חוטא נשכר - לא קשה עליו כלל העמדה זו. אמנם התוס' מעירים, שאין זו דעתו החותכת של רבה, אלא רק אמר דבריו בסגנון של דלמא לא היא. ולפי הבנה זו, אין להוכיח שהוא מדבר רק על טעמו של רבי יוחנן.

יש להתחקות ולהבין לא רק מה התירוץ, אלא על שיטת מי הוא נאמר

[אחד הכללים החשובים ביותר בהבנת זרימת סדר הסוגיה הוא לדעת לקשר על מה (או על דברי מי) נאמרו דברים הללו. וכפי שראינו בתוס' אחר "אליבא ד.. משני, דלדידיה - לא קשיא מידי, וכן מצינו בכמה מקומות." וכאן ההדגשה של מילות המפתח הינה "אליבא דרבי יוחנן משני, דלדידיה, דמפרש טעמא .. לא קשיא מידי."]

אשה מזנה מתהפכת -**ומהשתא - לא קשה אנוסה ומפותה,**

ומיהו,

יוצאה בשן ועין,**מודה רבי יוסי דצריכה להמתין,**

דאותה למה תתהפך.

להבין כיצד מתיר רבי יוסי כשראוה שנבעלה להתחתן ללא כל המתנה

בברייתא "הגיוורת, והשבוייה, והשפחה, שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו יתירות על בנות ג' שנים ויום אחד - צריכות להמתין ג' חדשים, דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מידי!" העמידה הגמרא בשם רב ששת שהיה זה מאחר וראוה שנבעלה.

צריך להקשות על רבי יוסי, קודם שרבה העמיד את הברייתא לעיל ב'שראווה'.

אמנם כאשר אנו הולכים לפי הגירסא במסכת יבמות אין כל קושי

במסכת יבמות לאחר מה שרבה מתרץ את אותה התשובה לרב יוסף, "אמר רבה: מ"ט דרבי יוסי? קסבר: אשה מזנה משמשת במוך, כדי שלא תתעבר." הרי כאן אין אומרים בשלמא, שאז המשמעות הינה שרב יוסף ממשיך עימו את הדיון, אלא א"ל אביי: בשלמא גיורת כו'. ואז לא היה יכול רב יוסף לתרץ בתחילה, מאחר ואינו מכיר את הברייתא שאביי הביא.

יש להתמקד ולהבין מה בדיוק המקשה ידע וסבר, ומה לא ידע

[אחד הכללים המעניינים עליו דנים התוס' הוא להתמקד במקשן, ולהתבונן מה בדיוק ידע וסבר. ויש על כך מספר התייחסויות מעניינות בתוספות בכלל הש"ס. "וגם המקשה לא הקשה דליתני התם כי הכא כיון דידע .. אלא פריך", "והמתרץ - לא הבין קושייתו, והיה סבור שהמקשה - לא ידע", "שמא המקשה, לא שמיע ליה הברייתא", וכן שהמקשה לא הבין יפה טעמו, או שהמקשה לא אסיק אדעתיה, או שהמקשה לא עלה בדעתו להעמיד.]

וכאן התוס' מביאים שני שלבים בתחילה הם מעמידים שלפי הסוגיא נראה שהמקשה עצמו הביאה, ולפי גירסא אחרת, שהמקשה לא ידע את הברייתא שהובאה בהמשך על ידי אביי.]

אמר רבה קסבר רבי יוסי כו' -

אליבא דרבי יוחנן משני,

דלדידיה,**דמפרש טעמא דרבי יהודה שלא היא חוטא נשכר,****לא קשיא מידי.****[ומיהו רבה - לא קאמר אלא דלמא].****ביאור שיטת רבי יוחנן בהבנת דברי רבי יהודה במשנה**

הבנת תוס' זה - מצריכה הבנה מלאה של כל מהלך הסוגיה. במשנה למדנו "רבי יהודה אומר: שבוייה שנפדית - הרי היא בקדושתה אף על פי שגדולה." בהבנת טעם זה מצינו שתי דעות. אלא שאם היתה כאן מחלוקת אמוראים, היתה הגמרא אומרת בלשון איתמר, שהיא מילת הפתיחה להקדמה שהולכת להגיע מחלוקת אמוראים. אלא שעם היות ונשנו כאן שתי דעות, הרי הן לא נשנו באופן שיויוני. הובאה שיטת רבי יוחנן כתירוץ יחיד. "א"ר יוחנן: רבי יהודה ורבי דוסא אמרו דבר אחד. רבי יהודה, הא דאמרן. רבי דוסא, דתניא: שבוייה אוכלת בתרומה, דברי ר' דוסא, אמר רבי דוסא: וכי מה עשה לה ערבי הלז? וכי מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה?" כלומר, בא רבי יוחנן ומצדיק את המציאות שהיא נשארה בקדושתה, כלומר, לא נבעלה.

אדם, כלל אין בכלל מקום לתשלומים. ולכן העמידו במפותה, שאז אמנם לא הורגים אותו, אלא שהוא משלם קנס.

אמנם מאחר ובא על בתו הנערה, הרי הקנס הוא שלו עצמו, שיכול לקדשה. ומה שהמשנה פוטרת אותו מדי של קם ליה בדרכה מיניה, הוא רק בצירור שאכן בא עליה כשהיתה נערה, ומאחר ובגרה עד שבאו לבית הדין, רק אז בית הדין פוסק את הקנס לה. וכעת שיש לו שני חיובים קנס עבודה ומיתה על מעשהו, הרי בא העונש החמור ופוטרת אותו מתשלום הממון, הקנס.

החובה להעמיד היא בשל השלב הראשון של סברתך

[אחד הכלים הבסיסיים, הינו ההעמדה. ואכן מילות המפתח "צריך לאוקמה (או לאוקמי או לאוקומי)" מצויות למעלה מששים פעמים בתוספות. אלא שכאן התוס' מדברים לא רק על שלב אחד של העמדה, אלא שיש כאן שני שלבים.

מאחר והעמדת תחילה את המשנה בסנהדרין במפותה, לכן כתוצאה מכך, על מנת שאכן יהיה מניעת התשלום קנס, הינך מחוייב להעמיד זאת שהיו כאן שני שלבים, ויש הפרדה בין הזמן של הביאה שאכן היה בנערותה, ולזמן פסיקת בית הדין, שהיה כבר בבגרותה.]

ועל בת אשתו -

הוה מצי למיתני אשת אביו וכלתו,
דהא חשיב נמי עריות דעל ידי קדושין,
אלא תנא ושייר.

מאחר ואם יתחתן עם אשת אביו תהיה אסורה עליו -
לכאורה יכל לשנותה גם כאן

המשנה ציינה כמה מקרים בהם הבא על נערה אינו מתחייב בקנס. ובאים התוס' ומציעים צקרים נוספים אפשריים. דהוה מצי למיתני אשת אביו וכלתו, דהא חשיב נמי עריות דע"י קדושין, אלא תנא ושייר.

ובשטמ"ק כאן תירץ, דלא חשיב אלא בתולות שלא נתארו, לאשמועינן דאפ"ה אין להם קנס, מפני שמתחייב בנפשו, משא"כ אשת אביו וכלתו, ע"כ מיירי שנתארו. וכתב שם דהתוס' לשיטתם, הוכרחו לתרץ תנא ושייר, דפי' מש"כ במתניתין בתו - היינו בנתארו, וכמ"ד קנסה לעצמה.

הטעם מדוע לא נקט דוגמה אפשרית נוספת במשנה,
מכיוון שמלכתחילה לא דאג לשנות את כל הדוגמאות

[כלי נוסף שהוא בנוי על צמד, הינו אפשרות ההרחבה האפשרית בדוגמא נוספת במשנה, והטעם מדוע לא שנה אותה, שאחד מהם, שמלכתחילה לא טרח לציין את כל המקרים, עם היותם נכונים ועומדים בתנאי המשנה. אלא אין קושי למה לא נשנה גם מקרה זה, כיוון שיש עוד כמה מקרים שיכל לשנותם, ובחר לא לצייןם במשנה. ומילות המפתח לכך הן "הוה מצי למתני .. תנא ושייר".]

וממילא יש קושי על דברי רבי יוסי, היאך מתירה להינשא מיידית, והרי אנו נזקקים לזמן שלושה חודשים של אבחנה. התרצן רבה, צריך לתרץ, שבו זמנית עם היות והיא נבעלה, אך מצד שני, ודאי שלא נתעברה.

ובתחילה רבה מתרץ שהשתמשה במוך באותו מקום, או שמדובר שהוא שואב את הזרע לאחר מעשה או שמונע את כניסת הזרע שנתנה אותו שם לפני הבעילה. אלא שהקשתה הגמרא, כיצד מי שנאנסה או פתתה חשבה על כך מראש. אלא העמיד רבה בצירור של אמצעי מניעה אחר, והוא שמתהפכת לאחר מעשה. ומאחר ותקפו אותה, הרי היא כעת יודעת שאינה רוצה להתעבר, ועל כן היא מיד מתהפכת, כדרכן של הנשים המזונות, אשר מעוניינות שלא יגיעו למצב של עיבור.

יש לראות את מעלת התירוץ החדש באנוסה ומפותה,
ושעדיין לא מצליחה לתרץ ביוצאה בשן ועין

מדייקים התוס', כי התירוץ החדש בו עבר רבה ממשמשת במוך למתהפכת, אכן מסייע לענות על הסיבה שרבי יוסי מתיר אף לאנוסה ולמפותה להתחתן מיד, ומבלי להמתין ג' חודשים, כדי שיוכר ממי הילד. אבל שפחנה שיצאה עקב מכה פתאומית, בשן ועין, לא היתה יכולה להעלות על דעתה בשעת התשמיש האחרון, שהיא צריכה לשמור על עצמה, כמו שפחה שאדונה רק אמר לה על כוונתו לשחררה. ולכן גם להתהפך לא היתה יכולה. וזה תלוי, האם אנו אומרים שלשפחה לא איכפת להתעבר, ואז גם רבי יוסי ידרוש כאן את ההמתנה שלושה חודשים, או למי שיסבור שאף היא אינה רוצה להתעבר, אין מקום לקושיית התוספות.

וכעת, ומהשתא - כשיש כאן תירוץ עדי, - הרי מועיל הדבר לסלק קושי

[מאחר וכאן יש שני תירוצים שונים, הרי על מנת לציין כי יש עדיפות בתירוץ החדש, משתמשים במילות המפתח "והשתא לא קשה", שמופיעות כעשר פעמים בתוס'. ואכן כפי שביארנו, התירוץ הועיל על אנוסה ומפותה. אמנם כפי שביארו התוס', אין זה תירוץ לכל המצבים, ויוצאה בשן ועין, לא תועיל לה ההתהפכות. שהרי כלל לא העלתה בדעתה שצריכה היא לנקוט כך.]

הבא על בתו -

למאי דמוקי מתניתין,

בפרק בן סורר (סנהדרין דף עג: ושם) במפותה,

צריך לאוקמה,

בשבא עליה ובגרה,

כדפרישית לעיל.

האופן בו נדרשים אנו לפרש את המשנה, על מנת שלא יתחייב האב קנס

המשנה לעיל ציינה רשימה שאין לו בהן קנס. הָבָא עַל בְּתוּלָהּ - אין לָהֶן קֶנֶס, מִפְּנֵי שֶׁמִּתְחַבֵּב בְּנַפְשׁוֹ, שֶׁמִּיתָו בְּיָדֵי בֵּית דִּין. אם לא היינו מעמידים במפותה - היה היתר להציל את הנאנסת בעריות בנפשו של האנס. והיכן שיש מיתה בידי

התוס' מביאים גמרא בב"ק אשר סוברת להיפך, את שני הדינים היא למדת ממקורות אחרים

הגמרא בפרק החובל לומדת: "והאי לא תקחו כופר לנפש רוצח למעוטי ראשי אברים הוא דאתא? האי מבעי ליה: דאמר רחמנא לא תעביד ביה תרתני, לא תשקול מיניה ממון ותקטליה! האי מכדי רשעתו נפקא, רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו שתי רשעיות.", והרי כאן למדנו כי הדין של מניעת מיתה וממון נלמד מולא יהיה אסון, בעוד שהדין של מלקות וממון נלמד מכדי רשעתו.

אכן הטעות היא שם, וכפי שאצלנו בתחילה טעו

עונים התוס' שהטעות היא כבר בב"ק, וכפי שטעה כאן בתחילת הסוגיה. והרעיון שיש אכן בשני המקרים את הדין של קים ליה בדרכה מיניה. אלא שבמיתה ברור לנו מי המשמעותי, ואילו בממון או מלקות נחלקו על הפרט, אך לא על עצם העיקרון. ולכן לסימנא הוא שאכן יכול הדבר להילמד גם מכדי רשעתו, לשון יחיד. וגם אין דרך הגמרא ללמוד מאיזה פסוק, שהרי בכל מקאה ההווה אמינא תידחה.

[דף לז עמוד ב]

וחדא במיתה ומלקות -

ורבנן - מלקות וממון ומיתה ומלקות,
תרוייהו נפקי מכדי רשעתו,
דמשמע,

אם נתחייב בהדי מלקות מיתה או ממון,
משום רשעה אחת אתה מחייבו.

ואף על גב דסמיך ליה,

ארבעים יכנו לא יוסיף,

מ"מ אין לנו לומר דילקה ולא ימות,

כמו שלוקה ואינו משלם,

דאתגורי איתגור,

כדפריך בהנשרפים (סנהדרין דף פא. ושם).

ואף על גב דגבי ממון ומלקות,

אמרינן דנדון בממון - אפילו ממון קולא,

התם - משום דחס רחמנא אנחבל.

לימודם של חכמים ורבי מאיר על הצורך בשני הפסוקים

הגמרא בעמוד הקודם הביאה את הלימוד של רבנן על הצורך בשני הפסוקים, מזה שלמדנו במשנה וְכָל הַמִּתְחַיֵּב בְּנִפְשׁוֹ - אֵין מְשַׁלֵּם מְמוֹן, שְׁנֵאֲמַר (שמות כא) וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן עָנֹשׁ יַעֲנֶשׁ: וּבְנוֹסָף כְּדִי רִשְׁעָתוֹ - מִשׁוּם רִשְׁעָה אַחַת אַתָּה מַחְיִיבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות! ותירצו כי פסוק אחד דן על מיתה וממון והפסוק השני דן על מלקות וממון, וביארו שבכל אחד מהם יש צד חמור, במיתה החומרה הינה נטילת נשמה. ואם היינו למדים רק מלקות וממון, היינו מבינים כי רק במיתה יש דין של קים ליה בדרכה מיניה, אך הוא כן יכול גם ללקות וגם לשלם. ואכן כך סובר רבי מאיר. ועל כן הגמרא שואלת אותו למה הצורך בשני הפסוקים. ועונה

חדא במלקות וממון -

לעיל פירשתי,

למה לא יליף רשע רשע.

תימה,

דברישי החובל (ב"ק דף פג:), פריך,

הא מבעי ליה קרא דלא תקחו כופר,

דלא תשקול מיניה ממון ותקטליה,

ומשני ההוא מכדי רשעתו נפקא,

הוה ליה למימר,

ההוא מלא יהיה אסון נפקא,

דכדי רשעתו - אתא למלקות וממון.

וי"ל,

דהתם טעי,

כי היכי דטעי הכא מעיקרא,

לומר דמכדי רשעתו נפקא מיתה וממון,

[והא דלא פריך האי במלקות וממון כתיב,

לא חש להקשות,

משום דהוי מצי לשנויי,

מלא יהיה אסון נפקא].

אי נמי,

לסימנא בעלמא נקטיה התם.

הגמרא מביאה את הדין של קים ליה בדרכה מיניה

שנינו במשנה: וכל המתחייב בנפשו אינו משלם ממון, שנאמר "ולא יהיה אסון - ענוש יענש". ותמדה הגמרא: וכי הא - דין "קם ליה בדרכה מיניה" - מהכא, ממקרא זה הוא דנפקא? והרי מהתם נפקא, ממקרא אחר הוא נלמד: שנאמר: "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו". מלמד הכתוב שאמר "כדי רשעתו" בלשון יחיד: משום רשעה אחת בלבד אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות! ומשנינן: חדא קרא - "ולא יהיה אסון" - מדבר במיתה וממון, שימות ולא ישלם. וחדא קרא - "כדי רשעתו" - מדבר במלקות וממון, שאינו לוקה ומשלם.

לכאורה ניתן ללמוד דין גזירה שווה רשע רשע מאיסור מיתה ומלקות, ולעיל ביארו זאת התוס'

התוס' עונים על שאלה שהיתה יכולה להישאל. היה מקום להקשות למה לנו 'כדי רשעתו' ללמד שאינו משלם ולוקה, כשניתן ללמוד זאת בגזירה שווה. בחייבי מיתות נאמר 'אשר הוא רשע למות' ובמלקות 'והיה אם בן הכות הרשע'. מה חייב מיתה - אינו משלם, גם חייב מלקות - אינו משלם. תוס' מיישבים זאת לעיל לה א ד"ה 'רבא אמר' שהגזירה שווה 'רשע רשע' באה לדרוש חיוב או פטור של מלקות, כגון: עדים - לא לוקים עד שייגמר דין הנאשם. או שאלת אם סומא לוקה, משא"כ בעניינים שנלווים למלקות כגון חיוב ממון.

הגמרא שלשיטתו ברור כי פסוק אחד דן על מיתה וממון. ואילו השני על מלקות וממון.

התוס' כביכול ממשיכים את הגמרא, ודנים בשאלה המשך המתבקשת

התוס' מיד באופן טבעי עושים מה שהגמרא לכאורה, היתה צריכה לעשות. לחזור ולדון מהיכן ילמדו רבנן את שני הדינים של רבי מאיר, מלקות וממון וכן מלקות ומיתה. ועונים התוס', ששניהם נלמדי מהפסוק כדי רשעתו, שהוא מתחייב רק בעונש אחד. וכאן אם נתחייב מלקות, ויש עונש נוסף מלקות או מיתה, בכל מקרה תחייבו רק עונש יחיד, וכמובן החמור.

לא יעלה על הדעת שילקה בעונש הקל ולא ימות בעונש החמור, שעונש נוסף לא בא לגרום לו רווח

מרחיבים התוס' בשאלת אף-על-גב, שהיא שאלה שברור לנו שיש לה תשובה, אלא רק אנחנו מנסים להבין. כלומר אין להקשות שנלמד מהסמיכות של ארבעים יכנו, שהוא העונש העיקרי והוא חייב ללקות, אף שנפטור אותו ממיתה, בדוגמת שלוקה ואינו משלם, וכי הוא ירוויח מכך, על מנת להיפטור ממיתה החמורה? ומביאים על כך ראייה מדרשה במסכת סנהדרין. שעצם שאלת הגמרא וכי תבוא מיתה נוספת שהיא קלה יותר, אלא ברור שאין לו להרוויח מהעונש הנוסף.

בצד של האע"ג – אכן מדובר על שאלה עם הגיון, אבל בהסתכלות המוללת, ההגיון של התמונה כולה הוא בדיוק הפוך

[עם היות וסמיק ליה - הוא ראייה חיובית, הרי אין בכוח מעלת הסמיכות להוביל אותנו לידי מצב מגוחך, בבחינת אתגורי איתגור, בתמיהה רבתי. והיות הדבר כה פשוט, השתמשו התוס' בכלל של "ואע"ג .. מכל מקום". שאכן יש מעלה בצד של האף על גב, של הסמיכות, אלא שמכל מקום זה אינו יכול להביא למצב שלא יעלה על הדעת שיקבל את העונש הקל לאין ערוך].

כאשר חובל בחבירו, מה שנידון במלקות הכלל, אמנם עבורו הוא רווח, אבל כאן מרוויח לפחות הנחבל בפיצוי כספי

ומסיימים התוס', שעם היות וידוע כי עבורו המלקות חמור יותר, הרי יש כיוון הפוך, שלמרות שעבורו אכן הממון הוא עונש קל יותר, אבל כשחבל בחבירו עדיף לנחבל שישלם, והוא יקבל כסף. ומזווית ראייה זו, נוצר החילוק - שאני התם משום דחס רחמנא אהפסד ממונו של חבירו. ולא בא הדבר לשלול את הכלל הרגיל שמלקות חמור יותר.

לא תשקול ממונא מיניה ותיפטרה מגלות -

קשה לרשב"א,

דל"ל קרא,

מתנא דבי חזקיה נפקא,

דלא חילקת בין שוגג למזיד,

וכי היכי דבמזיד,

לא תשקול מיניה ממונא ותפטריה מקטלא,

אף שוגג,

לא תשקול מיניה ממונא ותפטריה מגלות.

ואומר ר"י,

דלא שייך לאקושי שוגג למזיד כי האי גוונא,

כיון שאין פדיון שניהם שוה,

דפדיון של מזיד - לפוטרו ממיתה,

ופדיון של שוגג - לפוטרו מגלות.

הגמרא מביאה שני פסוקים על אי לקיחת כופר ומביאה דרשה על הצורך בשניהם

מדייקת הגמרא על שני פסוקים סמוכים בפרשת מסעי, מה התחדש בכל אחד מהם. יתירה מזו עצם הדין של איסור לקיחת ממון בקם ליה בדרכה מיניה, כבר למדנו מפסוק שהובא במשנה. וְכַל הַמִּתְחַיֵּב בְּנִפְשׁוֹ - אֵין מְשַׁלֵּם מְמוֹן, שְׁנֵאמַר (שמות כא) וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן - עֲנוֹשׁ יַעֲנֶשׁ:

ומדייקים כי לא ניתן לפטור לא את עונש המיתה החמור שנעשה על ידי רצח במזיד, וגם רצח בשוגג שחייבו גלות, לא ניתן לפדותו בממון.

"ולא תקחו כופר לנפש רוצח - למה ליי דאמר רחמנא: לא תשקול ממונא מיניה ותפטריה מקטלא. לא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו - למה ליי דאמר רחמנא: לא תשקול ממונא מיניה ותפטריה מן גלות. ותרי קראי למה ליי חד בשוגג, וחד במזיד; וצריכי, דאי אשמעינן מזיד, משום דחמיר איסוריה, אבל שוגג דלא חמיר איסוריה - אימא לא; ואי אשמעינן שוגג, משום דליכא איבוד נשמה, אבל מזיד דאיכא איבוד נשמה - אימא לא, צריכא."

מקשים התוס', שימאחר ולא ניתן לחלק בין שוגג ומזיד, אם כן בשביל מה נדרשים שני פסוקים

בדף הבא מובאת דרשתו של תנא דברי חזקיה, שלא ניתן לחלק בין שוגג למזיד. "דתנא דבי חזקיה: מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה - לא חלקת בו בין שוגג למזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון, אף מכה אדם - לא תחלוך בו בין שוגג למזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון!"

מדייקים התוס', ואם כן אף כאן, מאחר שהכלל הוא שאינך יכול לפוטרו מעונש על ידי ממון, הרי הפסוק האחד נלמד במזיד, בו הוא מתחייב מיתה, והפסוק השני, אשר דן על שוגג, בו הוא מתחייב גלות.

למה לי קרא - מתנא דברי חזקיה נפקא, לימוד בדרך הסברא מייתר את הצורך בדרשת הגמרא

[הלימוד בתורה הינו מפסוקים. אלא לעתים הגמרא עצמה אומרת שהדבר יכול להילמד באופן אחר, ואם כן הייתי יכול ללמוד זאת כאן מהרחבת הלימוד של תנא דבי חזקיה.

ומילות המפתח הינן "ל"ל קרא" או בהרחבה, ופתיחת ראשי התיבות - "למה לי קרא" המופיעות מעל מאה פעמים בתוס', וכפי שהערנו שהדבר כבר הינו כלל

אלא רק בהריגת ההורג - למה לי לומר זאת? והרי כבר למדנו דין זה מ"ולא תקחו כופר לנפש רוצח!"?

מחדשת הגמרא שזה בא ללמדנו על מקרה שההורג נמצא רק לאחר שהקריבו את העגלה ערופה

ומחדשת הגמרא שלומדים כאן דין נוסף: מבעי ליה לכתוב "ולארץ לא יכופר לדם", בפרשת עגלה ערופה, לכדתניא: מנין שאם נתערפה העגלה על חלל שנמצא קרוב לעיר ולא נודע מי הכהו, ואחר כך נמצא ההורג, מנין שאין פוטרין אותו מחיוב המיתה שהוא חייב בה, ואין אומרים: כיון שעגלה מכפרת על הספק כבר נתכפר הרוצח בעוד היה הדבר בספק, אלא מחייבים אותו מיתה כדין כל רוצח? שנאמר: "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה - כי אם בדם שופכו".

מקשים התוס', כיצד רש"י לא בחר את דרשת הגמרא, אלא למד דין זה מפסוק אחר

התוס' נעמדים על כך שרש"י לומד דין זה שלא כמו הגמרא. אלא מהפסוק (שופטים כא, ט) וְאַתָּה תִּבְעַר הַדָּם הַנֶּקִי מִקְרָבָּךְ כִּי־תַעֲשֶׂה הַיֵּשֶׁר בְּעֵינֶיךָ ה' : ופירש רש"י - מגיד שאם נמצא ההורג אחר שנתערפה העגלה הרי זה יהרג, והוא הישר בעיני ה': ועל כן אומרים שלא עיין כאן.

נסיון מעניין לבאר מדוע רש"י בחר בפסוק האחר

(ויש מי שענה על כך תשובה מעניינת "הנה המבין דרך רש"י ז"ל שדרכו תמיד לתפוס אותה דרשה הקרובה לפשוטו של מקרא, על כן נקיט הך דרשה על הפסוק הנכתב בפרשת עגלה ערופה, דמסתברא יותר. והגמרא דכאן, דפריך על פסוק דלארץ לא יכופר למה לי? והוצרך לאוקמי על דרשה זו, פריך על זה באמת ואחה תבער למה לי? דמשמע דמסברא הי' נראה לאוקמי הך דרשה על פסוק דאתה תבער, רק כיון דדרשת לי' מארץ לא יכופר, אם כן שוב ואתה תבער למה לי?").

לסובר שחנק קל, ניתן להעמיד כדברי רש"י בפירושו לחומש

הגמרא כאן לומדת מהפסוק ואתה תבער, דין אחר, להקיש שופכי דמים לעגלה ערופה. "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך למה לי? מיעבי ליה לכדתניא: מנין למומתים בסייף שהוא מן הצואר? ת"ל: ואתה תבער הדם הנקי מקרבך, הוקשו כל שופכי דמים לעגלה ערופה, מה להלן מן הצואר, אף שופכי דמים מן הצואר.."

ומבארים התוס', שהבנה זו הינה לפי האומר במסכת סנהדרין, כי חנק הוא חמור, שהוא נזקק ללימוד מפסוק זה. אבל למי שסובר שחנק הוא קל, הרי פסוק זה הינו מיותר, ועל כן ניתן ללמוד ממנו לדין של נערפה העגלה ולאחר מכן נמצא ההורג, שאין פוטרין אותו, ובכך לקיים את פירוש רש"י.

הגמרא בסנהדרין לומדת ומקשה על מה שנאמר לעיל שהמקור להריגת רוצח בסייף הוא ממה שנאמר בהורג עבדו נקום ינקם, ומשמעות הנקמה היא סוף כנאמר חרב נוקמת: אשכחן אדון דקטל עבדא שהוא חייב מיתה בסייף על הריגתו, אבל אם הרג בר חורין, מנא לן שאף הוא מיתתו בסייף?

ותמדה הגמרא על הקושיה: וכי לאו קל וחומר הוא? הרי אם מצינו שההורג עבד חייב מיתה בסייף, כל שכן ההורג בן

בגמרא, וכפי שדייקנו שאכן התוס' משמשים כהרחבת דרך הלימוד של הגמרא. כי מה שניתן להגיע מכוח הסברא כוחו הוא כדוגמת הפסוקים. והרי כל התורה כולה נלמדת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן].

תירוצו של ר"י אף הוא מלמדנו כללים נוספים - לא בכל מקום ניתן לבצע היקש

אף שכוחו של ההיקש הוא רב. הרי ההיקש הינו לשון נשיקה, חיבור - הקשה. ומעירים התוס', שמאחר והעונש של כל אחד מהם שונה בתכלית, האחד מיתה והשני גלות, הרי עם היות ושניהם רצח, ובשניהם הנני רוצה לפוטרם על ידי תשלום ממון. אבל הם שני עניינים כה נפרדים, שאין אני יכול להדביק אותם יחדיו.

ומבאר זאת התוס' רא"ש "דלא שייך לאקושי שוגג למזיד בכי האי גונא. דאין פדיון של זה כפדיון של זה. דפדיון של מזיד - לפוטרו ממיתה, ופדיון של שוגג - מגלות, ולא דמי להך דלקמן, דשניהם איירי במזיד ולפוטרו ממיתה. וכן הקישא דשוגג למזיד - לפוטרו מממון שעמו, דומיא דמזיד".

ואח"כ נמצא ההורג -

בפירוש החומש פ"ה הך דרשה, מואתה תבער דם הנקי, ולא עיין כאן.

ומיהו יש לקיים פירושו,

דהך סוגיא דשמעתא, דמוקמינן ואתה תבער, להקיש שופכי דמים לעגלה ערופה, אתיא, כמאן דאמר חנק חמור, כדמוכח בפרק ד' מיתות (שם דף נב:), דלמאן דאמר חנק קל, יליף סייף ברוצח מנקום ינקם, הלכך לדידיה אייתר ואתה תבער, לנערפה העגלה ואח"כ נמצא ההורג.

וקרא דולארץ לא יכופר,

דרשינן ליה לכדבא,

בפרק בתרא דכריתות (דף כו.),

דמייתין עגלה ערופה,

אף על פי שעבר יוה"כ עליה.

לכאורה בשני פסוקים נאמר שלא ניתן לשלם ולהיפטר מעונש המוות של הרוצח

לומדת הגמרא, מאחר שביארנו את הכתוב (מסעי לה, לא) "וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר־הוּא רָשָׁע לְמוֹת פְּיֻמוֹת יוֹמָת:" שהוא בא לומר שלא ניטול כופר, כדי לפוטרו מן המיתה, תיקשי מה שנאמר בפרשת עגלה ערופה [שמביאים אותה כאשר נמצא אדם הרוג ליד העיר, ולא ידוע מי הכהו] - "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה, כי אם בדם שופכו", ומשמעות הפסוק היא, שלא יכופר הדם שנשפך בנתינת ממון

דין העגלה ערופה נלמד במסכת סוטה. והדין עצמו הוא נלמד מגזירה שווה של חטאת העוף. וממילא העריפה מתבצעת אף שם מול העורף.

הגזירה שווה גוברת על נסיון לדייק מהפסוק

[התוס' כאן משווים שתי צורות לימוד. מצד אחד המשמעות של הפסוק. "דמשמע עורף ממש". אך כנגד זה הגזירה שווה יש לה רוח רב יותר. כי בגזירה שווה, הרי כאילו נאמר כאן מקרה רחב יותר, ואנו ממש מעתיקים את הדינים מהצד האחד אל הצד השני. ונמצא כי משמע הוא רק דיוק, ואילו כאן בגזירה שווה, "גמר" - הרי זה חזק יותר.]

הוקשו שופכי דמים כו' -

הוה מצי למימר,

הניחא למ"ד - חנק חמור,

אלא למ"ד - חנק קל כו'.

הגמרא מביאה את הלימוד של השוואת אופן המיתה בסייף לעגלה ערופה, מהיקש

לכדתניא: מנין למומתים בסייף, כגון רוצח, שחיוב מיתתו הוא בסייף, שהוא מומת בחיתוך בסייף מן הצואר? תלמוד לומר בפרשת עגלה ערופה: "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך". הוקשו כל שופכי דמים הנענשים במיתת סייף לדין עגלה ערופה

כפי שראינו בסנהדרין - הרי הסוגיה של היקש הפסוקים מתבארת היטב רק לסוברים כי חנק חמור

והבאנו לשון התוס' רא"ש כאן. "אליבא דמ"ד בפרק ד' מיתות חנק קל. דאמרי' התם בגמ', דמצות הנהרגין - היו מתיזין את ראשו וכו' ופריך ואימא דעביד גיסטרא וכו'. אשכחן דקטל עבדא, בן חורין מנלך? ק"ו! הוא קטל עבדא בסייף, בן חורין בחנק - הניחא למ"ד חנק קל, אלא למ"ד חנק חמור - מאי איבא למימר? נפקא ליה מדתניא ואתה תבער הדם הנקי מקרבך - הוקשו שופכי דמים לעגלה ערופה, א"כ למ"ד חנק קל - לא צריך ליה לקרא דואתה תבער הדם לאקושי שופכי דמים לעגלה ערופה."

אכן ההיקש נכון, אבל יש צורך בו רק לסובר שחנק חמור

[קרוב למאה פעמים נאמר בתוס' תירוץ שהיה יכול להיאמר או "הוי מצי למימר" או בראשי תיבות "ה"מ למימר". וגם יש לנו כלל ידוע, המופיע עשרות פעמים, ומעל חמישים פעם, כאשר ניתן להעמיד את הדברים רק לפי אחת השיטות "הניחא למ"ד" או "הניחא למאן דאמר". ויש עוד מספר פעמים שהלשון היא על כל המכלול "הניחא למ"ד .. אלא למ"ד".]

ברור לו מיתה יפה -

ומהאי טעמא,

לא הוה שמעינן מן הצואר,

חורין מיתתו בסייף. וכי יתכן לומר שאם קטל עבדא תהיה מיתת הארון בסייף, ואם הרג אדם את חבירו שהוא בר חורין יענש רק בחנק?

ומבארת הגמרא שקושיא זו הינה רק למי שסובר שחנק קל, ועל כן מי שסובר שחנק חמור, ילמד דין זה מהפסוק ואתה תבער, להקיש כל שופכי דמים לעגלה ערופה.

התוס' יש להם קושיא סמויה, ומבארים על ידי דרשה מגמרא מכריתות

"וא"ת א"כ קרא דלארץ לא יכופר מאי עביד ליה" שהרי מאן דאמר כי חנק קל, הרי הפסוק השני הוא נהפך להיות מיותר, כשם שאין יו"כ מכפר על קהל ישראל בהריגה שהרוצח לא ניכר. במקרה שהרוצח ניכר - שום דבר לא מכפר אלא הריגת הרוצח. ודין זה לומד רבא מהפסוק ולארץ לא יכופר.

התוס' משתדלים לקיים גירסא או פירוש עם היות ויש בו קושי

[התוס' עושים כל מאמץ על מנת לקיים פירוש או גירסא. ואכן מילות המפתח "יש לקיים" מופיעות מספר פעמים. ובפרט גירסא של רש"י, שלמרות הקושי, עדיין מוצאים דרך בה כן ניתן להעמיד כדבריו.]

מה להלן בקופיץ וממול עורף -

וא"ת,

ממול עורף מנלן,

והא וערפו כתיב,

דמשמע עורף ממש.

ויש לומר,

דבפרק עגלה ערופה (סוטה דף מו:),

גמר עריפה עריפה מחטאת העוף.

הגמרא שואלת אם באים אנו ללמוד את דינים המומתים מעגלה ערופה, שנלמד אף את כל פרטי הדינים של המיתה

הגמרא הביאה ברייתא אשר דייקה, בתחילה שאלה מהיכן למדים אנו כי המומתים בסייף שהמתתן הינה מן הצואר? ולמדה זאת בהיקש לכל שופכי דמים הנענשים במיתת סייף, שהוא כעין דין עגלה ערופה, שאף היא היתה נשחטת מן הצואר.

אלא הקשתה הגמרא, אם כן אשווה אותה לעוד דין נוסף המתרחש בעגלה הערופה, שהכלי שהיו הורגים בה הינו בקופיץ - גרון, ומיקום המכה הינה ממול העורף. (וממול עורף, מאחורי הפנים, דכתיב "וערפו" לשון עורף, מול הרואה את העורף, דהיינו אחורי צואר שרואין את העורף, ועורף הוא קטרי"ל שכנגד הפנים דכתיב [ירמיה לב] "ויפנו אלי עורף ולא פנים", אלמא עורף להדי פנים. רש"י סנהדרין נב ב.).

מאחר ונאמר עורף היה לי מקום לסבור מהעורף ממש, ועונים שנלמד מגזירה שווה מחטאת העוף בסוטה

מקשים התוס', ומאחר ונאמר ערפו - היה לנו לומר עורף ממש, ומדיכין הוא לומד ממול העורף? ומביאים התוס', כי

דאם יתחב סכין בלבנו, הוי נמי מיתה יפה.

הלימוד משני הפסוקים בפרשת עגלה ערופה אינו רק על עצם העונש מוות, אלא על האופן והטעם כיצד הוא מתבצע

בפרשת כעגלה ערופה נאמר: "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה - כי אם בדם שופכו". אולם בסופה נאמר פסוק נוסף "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך", שמשמעותו היא שיש לדון במיתה את הרוצח גם אם נערפה העגלה, מקשה הגמרא למה לי לומר זאת? והרי כבר למדנו דין זה מ"ולארץ לא יכופר"?

ומדייקים מכך דין חדש, על אופן המיתה: מיבעי ליה לכתוב "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך", לכרתניא: מנין למומתים בסייף, כגון רוצח, שחייב מיתתו הוא בסייף, שהוא מומת בחיתוך בסייף מן הצואר? תלמוד לומר בפרשת עגלה ערופה: "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך". הוקשו כל שופכי דמים הנענשים במיתה בסייף לדין עגלה ערופה - מה להלן, בעגלה ערופה, מן הצואר היו עורפין אותה, אף שופכי דמים מן הצואר ממתים אותם.

והוינן בה: אי מה להלן, בעגלה ערופה, בקופיץ [גרזן] וממול עורף, [בצואר האחורי למטה מן העורף] היו עורפים, אף כאן במיתה בסייף בקופיץ וממול עורף, ולא בסכין ומצד הסימנים? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב, אמר קרא: "ואהבת לרעך כמוך", ברור לו מיתה יפה! וחיתוך בסכין, מיתה יפה היא לו לעומת חיתוך בגרזן. וכשחותרים את הסימנים הרי הוא מת מהר, ומיתה יפה היא זו.

מדייקים התוס', כי טעמו של רבה בר אבוב, אינו מלמדנו לגבי מיקום המיתה

מדייקים בתוס' הרא"ש, כי זו ממש מיתה יפה, אף בליבו, ואם כן יש שני לימודים סכין מול גרזן, ומיקום דחיפת הסכין. "ומהאי טעמא לא שמעינן דמן הצואר, שאם יתקע סכין בלבו - היינו מיתה יפה."

הלימוד של המיתה מהצואר הוא לימוד נפרד ונידון מהשוואה לעגלה ערופה, בניגוד לטעם הכללי של בודר לו מיתה יפה

[בתוס' זה יש שני פרטי לימוד מעניינים, המסקנה שצריכה להישמע. והמקור שממנו לא היינו יכולים להסיק מסקנה זאת. "ומהאי טעמא" - המקור שמילות מפתח אלו מופיעות קרוב לשלוש מאות פעמים בתוס'. והמסקנה - "לא הוה שמעינן" - שמילות מפתח הללו הינן מופיעות בתוס' כארבעים פעמים. (אלא כאן המקור יכול להיות "מסיפא", "מהתם" "מהכא" "אי לאו דכתב" "דמשום .." או כמו המקרה שלנו "ומהאי טעמא").]

לפי שמצינו מומתים בידי שמים -

**דכתיב וגם בעליו יומת,
דע"כ - לא בידי אדם קאמר,**

דכתיב מות יומת המכה רוצח הוא וגו',
על רציחתו אתה הורגו כו',
אלא ודאי בידי שמים.

**ואף על גב דדרשינן מיניה,
בפ"ק דסנהדרין (דף טו. ושם),
כמיתת בעלים כך מיתת השור,
היינו מדכתיב יומת ולא כתיב ימות.**

**וכ"ת כולה להכי הוא דאתא,
אם כן ליכתוב השור יסקל כבעלים ולשתוק,
אי נמי וגם כבעליו יומת,
הלכך - שמע מינה תרתי.**

**הגמרא מחלקת כי לא ניתן לשלם כופר ולפדות את עצמו
אף במומתים בידי שמים, על הריגת נפש על ידי שורו**

קיימים שני סוגי מוות, ישירות על ידי האדם - שזה מה שנקרא רוצח, והריגה על ידי השור המועד. (משפטים כא, כט) ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה, השור יסקל וגם בעליו יומת:

מדייקת הגמרא בצורך של הפסוק (בחקותי כו, כט) פל-תקום אשך יחרם מן-האדם לא יפדה מות יומת: שאם אדם יחרם, כלומר, כבר קיבל עונש מיתה, הרי לא ניתן לפדותו, לשלם תשלום ממוני, על מנת שלא יומת. אלא שנאחר ולמדנו דין זה כבר (מסעי לה, לא) ולא-תקחו כפר לנפש רצח אשר-הוא קשע למות ביימות יומת: לכן הלימוד מפסוק על החרם שאדם הראוי למיתה, נחשב חסר ערך, וכאילו הוא מת, ואם אמר אדם ערכו עלי, הרי אין לו ערך כלל.

ודיוק נוסף יש על אמירת כל, שהיא באה לרבות את דרשתו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: לפי שמצינו ל"מומתים בידי שמים" - כגון שור שהרג את הנפש, שאמרה תורה "וגם בעליו יומת" - שנותנין המומתים ממון ומתכפר להן, שנאמר בשור שהרג את הנפש "וגם בעליו יומת. אם [דהיינו, אך לא יומת בעליו ממש, אלא] כופר יושת עליו". - יכול אף המומתים בידי אדם כן, שיתנו כופר ויפטרו? תלמוד לומר: "חרם מן האדם - דהיינו אדם שנתחייב חרם - לא יפדה."

מדייקים התוס' על אופן הלימוד

דכתיב (כשהשור הרג אדם) וגם בעליו יומת, דע"כ - לאו בידי אדם קאמר, דכתיב מות יומת המכה - רוצח הוא. על רציחתו - אתה הורגו, ואי אתה הורגו על רציחת שורו. אלא ודאי בידי שמים קאמר, יכול אף חייבי מיתות ב"ד יפדו בממון - ת"ל חרם מן האדם, אדם שמחוייב חרם - לא יפדה.

**אופן הלימוד הוא דעל כורחך אין אנו יכולים ללמוד,
שבהריגת נפש על ידי שור יתחייב האדם עונש מוות**

[דרך הלמידה הינה במילות המפתח "דע"כ" המצויות בתוס' למעלה ממאתיים פעמים. שמידה זו באה לשלול לנו מה שסברנו תחילה ובצורה חד משמעית. היית סובר שמאחר ונאמר יומת, הרי פשטות הלשון הינה מיתה כפשוטו.

מילות המפתח "היכי בעי למילך" מצויות בעוד כמה וכמה תוס'. ובפעמים נוספות "היכי בעי למיפשוט/למימר/להוכיח/למדרש" זה מגיע לכשלושים פעמים. והחידוש הוא שהקושיא היא על עצם הרצון ללמוד משני עניינים כה שונים.

עצם ההיקש בדבר אחד, הראה שכן יש צד שבו הם שווים

עונים התוס' ישנים, בשם המהר"ם, כי מאחר והיינו יכולים בכלל להקיש, ואפילו ללמוד כי נדרשים כ"ג דיינים בבית דין. היה מקום לסבור, שהנושא הוא מיתת הבעלים, ואז ההשוואה הינה בין על ידי אדם ובין על ידי שור.

מיתות קלות שניתן שגגתן לכפרה מנין -

פירש בקונטרס,
כגון עבודת כוכבים ושבת וגילוי עריות,
שניתן שגגתן **לכפרה ע"י קרבן**,
וכן רוצח ניתנה שגגתו **לכפרה ע"י גלות**.

וקשה,
דא"כ **למסקנא אמאי איצטריך**,
חרם וכל חרם ולא תקחו - **ג' קראי**,
בלא תקחו כופר ובחרם - **סגי**,
דחד - לדרך עלייה, **וחד** - לדרך ירידה,
שניתן שגגתו לכפרה,
דהיינו מיתות קלות לפ"ה.

לכך נראה,
דמיתות קלות - לא חשיב, **אלא הנהו**,
שניתן שגגתן **לכפרה ע"י ממון או ע"י קרבן**,
אבל רוצח - **לא ניתן** שגגתו לכפרה **ע"י ממון**,
אלא על ידי גלות,
וה"פ דברייטא,

אין לי אלא מיתות חמורות,
שלא ניתן שגגתן לכפרה **ע"י קרבן**,
דהיינו כל מיתות שאין בהן כרת,
כגון מסית ומדיח ונביא השקר וזקן ממרא,
ומכה אביו ואמו ומקלל אביו ואמו,
וגונב נפש,

ומגדף אליבא דרבנן, דאמרי בכריתות (דף ג:),

דאין מביא קרבן על שגגתו,
דכתיב **לעושה** בשגגה, פרט למגדף **שאין בו מעשה**,
ורוצח ומיתות קלות,
כגון עבודת כוכבים ושבת ועריות,
דיש בהן כרת ומביא קרבן על שגגתו,
ופריך,

ולא ממילא שמעת מינה, מלא תקחו כופר,
ומהתם - שמעינן כל מיתות חמורות,
ולמה לי קרא למיתות חמורות,

מדדייקים התוס', שמאחר ונאמר ברצח אדם, לא סתם מות יומת, אלא מות יומת כי רוצח הוא, שבא הדבר למעט שרק ברוצח אדם הינך ממית אותו כפשוטו, אך חובה לומר (דעל כרחך) שאין הדבר מתרחש בהריגה על ידי שור. ומילות המפתח הללו כשהן נכתבות שלא בראשי תיבות אלא "דעל כרחך", הרי הן מופיעות עוד קרוב למאה פעמים בתוס'.

הדיון של כמיתת הבעלים כך מיתת השור, לא בא אלא ללמדנו את הדין ששור הנסקל נידון בכ"ג דיינים, כמיתת האדם

התוס' בקושיית אע"ג מבארים, כי הדרשה המשווה את מיתת הבעלים לשור מדברת על יומת, שהיא לשון פעולה, בניגוד לימות, שעניינו הוא מצב. ואם תנסה בכוח ללמוד כי מדובר במיתה כפשוטה מדרשה זו, הרי אז התורה היתה צריכה להיכתב בסגנון של השור יסקל וגם בעליו, ותו לא, ומבלי לכתוב יומת, אלא לישתוק. והיינו מבינים כי מדובר על עונש מוות כפשוטו.

ולכן הלשון יומת באה ללמדנו שני עניינים. גם שאין האדם מומת אלא זו מיתה בידי שמים. וגם את הדין השני, ששור הנסקל נידון בבית דין של עשרים ושלושה, בדומה למציאות של דיון על מיתת אדם.

"אף על גב דדרשינן בפ"ק דסנהדרין מוגם בעליו יומת - כמיתת בעלים כך מיתת השור (פי' מה מיתת בעלים בעשרים ושלוש, אף מיתת השור כן) היינו מדכתיב יומת ולא כתיב ימות, וכי תימא כוליה קרא להכי הוא דאתא - א"כ ליכתוב השור יסקל וגם בעליו. מדכתיב יומת - ש"מ תרתי."

יכול אף בידי אדם כן -

יש תימה,
דהיכי בעי למילך,
מיתה בידי אדם ממיתה בידי שמים.

[ותירץ מהר"ם,
כיון דאיתקש מיתת שור למיתת בעלים,
נקיש נמי מיתת בעלים **בידי אדם**,
למיתת בעלים **שעל ידי שור**].

הגמרא לומדת, כי רק שור שהרג ובעליו מתחייב במיתה ידי שמיים יכול לשלם כופר ולהיפטור

שנינו ברייתא: רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להן, שנאמר: אם כופר יושת עליו, יכול אף בידי אדם כן? ת"ל: חרם מן האדם - לא יפדה; ואין לי אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שגגתן לכפרה, מיתות קלות שניתנה שגגתן לכפרה, מניין? ת"ל: כל חרם.

הרצון ללמוד מיתה בידי אדם ממיתה בידי שמים - הוא מלכתחילה תמוה

[התוס' תמהים על עצם ההווה אמינא, הכיצד רצה ללמוד מיתה בידי אדם ממיתה בידי שמיים. ואכן

כל שאלת התוס' יכולה להיות, רק לאחר הבאת המסקנה
 [דיוק שאלת התוס' הינה מהמסקנה. ועוד מוסיפים התוס' בקושייתם ואומרים כי בעצם דרך ירידה הוא כמו מיתות קלות, שהרי לשיטת רש"י הגלות הינה צורה של כפרה. ואז הקושי על הצורך בשלושה לימודים, ומאחר ולמסקנה הראינו כי יש כאן רק שני מקרים, היה ניתן ללמוד זאת רק משני פסוקים. ומילת המפתח "מסקנא" יש בה מאות רבות של פעמים. כי עם היות ואנו דנים כעת במקרה השני בו דייקנו על כל חרם, הרי כל שאלת התוספות שלא נצטרך ללימוד זה, נובעת רק מהסתכלות כוללת לאחר המסקנה.]

התוס' מחדשים, כי גלות הינה מיתה חמורה, והצורך בג' ראיות - הוא כי המיתות החמורות נחלקו לשניים

מבארים התוס' שני עקרונות. העקרון הראשון - שגלות אינה נקראת מיתות קלות, אלא רק מה שניתנה כפרתן או לממון או לקרבן, ובכך דוחים התוס' את שיטת רש"י, ושוללים שגלות הינה מיתה קלה.

אלא מאחר והיה עקרון זה, הרי על מנת לבאר את הברייתא, שהיא למסקנה, חידשו התוס' שיש ב' סוגי מיתות חמורות. האחת שכלל אין בהן קרבן. ועונים כי על החמורות יש שני פסוקים אחד לעלייה, דאינה ניתנת לכפרה כלל, ואחד לירידה, שניתנה כפרתו לגלות. שמאחר ולא ניתנה לממון או קרבן - הרי אף היא שייכת לחמורה. וכעת יש לנו את הצורך בכל שלושת הפסוקים.

לכאורה, במיתות קלות מלכתחילה אין חיזוק, אשר נצטרך בו כפרה

מקשים התוס', כי הרי במיתות הקלות - כלל לא שייך דמי ניזק. ויש להבין מה משמעות הכופר, תשלום ממוני על החיזוק או כפרה לעצמו לנפשו. ומתרצים, כי לשיטת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, מתרחשים שני הדברים יחדיו, התשלום אינו על הנזק, אלא על תיקון העבירה של עצמו, ולכן כן ניתן להשוות לשבת. ועם היות ושם התשלום אינו דמי הניזק. וביארו בתוס' הראש".

"אמאי איצטריך קרא לחייבי מיתות דבשוגג קרבן, כגון ע"ז ועריות ושבת. דהיכי תיסק אדעתין למיגמר מכופר, למ"ד כופרא דמי ניזק, דבהנהו לא שייך דמי ניזק, וכי תימא היכא דלא שייך דמי ניזק - משלם דמי מוּזיק, אכתי תימא. הניחא למ"ד כופרא - כפרה (פירוש, ניחא למימר ונתן פדיון נפשו), אלא למ"ד כופרא - ממונא, מאי איכא למימר, וי"ל דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה לטעמיה, דאמר בפרק הפרה ונתן פדיון נפשו - דמי מוּזיק, וסבירא ליה כופרא - כפרה."

[דף לח עמוד א]

הני מילי היכא דהרגו דרך עלייה דלא ניתן שגגתו לכפרה -

פירוש,

לכפרה בידי אדם,

אבל למיתות קלות,
 ודאי צריך קרא,
 ומשני, **דאיצטריך תרי קראי למיתות חמורות,**
 חד לדרך עלייה,
שלא ניתן שגגתו לכפרה כלל,
 וחד לדרך ירידה,
שניתן שגגתו לכפרה על ידי גלות.

קשה לרשב"א,
 דמאי איצטריך קרא לחייבי מיתות קלות,
 כגון עבודת כוכבים ושבת ועריות,
דמה שייך שם כופר,
למ"ד כופר - היינו דמי ניזק,
 ותירץ,
 דרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה,
לטעמיה,
 דאמר בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מ.),
ונתן פדיון נפשו - דמי מוּזיק.

הגמרא מבארת את הצורך לומר שאף במיתות קלות אינו יכול ליתן ממון ולהיפטר

מביאה הגמרא ברייתא: "רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להן, שנאמר: אם כופר יושת עליו, יכול אף בידי אדם כן? ת"ל: חרם מן האדם - לא יפדה; ואין לי אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שגגתן לכפרה, מיתות קלות שניתנה שגגתן לכפרה (שעם היות ויש בהן חיוב כרת אם לא התרו בהן למיתה. הרי כאשר היו שוגג, התשלום הוא בקורבן חטאת, וכי מדוע שכאן לא ניתן יהיה לפוטרו על ידי תשלום ממון). מניין? ת"ל: כל חרם."

רש"י מביא שתי צורות כפרה במקרה שגגה, על ידי קרבן וגלות

התוס' מביאים את פירוש רש"י על מנת להקשות עליו. ויש כאן שתי דוגמאות של כפרה, האחת היא על ידי קרבן, וכדוגמת שבת, שמי ששגג ועבר - הרי כפרתו בהבאת חטאת. אלא שהוא מוסיף צורת כפרה נוספת של הרוצח, שבשגגתו יש כפרה על ידי גלות.

התוס' מדייקים ממסקנת הגמרא שנדרשו שלוש הוכחות על מנת שלא ניתן יהיה לפוטרו בתשלום ממון

הפסוק בחקותי כו, כט פֶּל־חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן־הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת: יש בו שני מרכיבים. המרכיב האחד ללמדנו שרק על מיתת ממון, כלומר שורו שהרג אדם הוא יכול לפדות בקנס. אבל לא שהאדם עצמו עשה כן. והדגש הינו על חרם מן האדם. המרכיב השני הוא מילת הריבוי כל. "כל חרם". והיא באה לרבות מיתות קלות שניתנה שגגתן לכפרה. ואילו הגמרא מביאה לנו מפסוק נוסף מרכיב שלישי (מסעי לה, לב) וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנוֹס אֶל־עֵיר מִקְלָטוֹ וגו'. ומסיקה הגמרא שהוא נועד על מנת ללמדנו על המקרה החמור של דרך עליה, וכל אפשרות הגלות הינה רק בדרך ירידה.

התוספות פתחו במילה "פירוש", מאחר וכאן הם מביאים חשיבה מחוץ לקופסא

[המילה פירוש, באה להורות כי לא כפי שהינך חושב, במושגים של קל יותר או חמור יותר, אלא כאן הדיון הינו מכיוון שונה לחלוטין, יכולת הכפרה על ידי אדם. שהרי נתינת ממון היא סוג של הצעה, כיצד האדם יכול לבצע מעשה על מנת להתכפר. בין אם על ידי גלות, קרבן או ממון. ולכן כוונת מילת המפתח "פירוש" הבאה בתחילה, לאותת לנו, כי עלינו לשים לב על מהלך, שאלמלא התוס' לא היינו חושבים כך לבאר.]

אבל סימא את עינו והרגו בדבר אחר אימא נשקול מיניה ממונא ונקטליה -

כך גרס ר"ח,

דמ'לא יהיה אסון' - לא נפקא לן,

אלא סימא את עינו והרגו בה,

כי התם,

שבהכאה אחת - הרג את האשה וגם הולדות,

אבל סימא את עינו,

והרגו בדבר אחר בבת אחת - לא,

להכי - איצטריך 'כל חרם' למיפטריה.

קשה לרשב"א,

דהא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה,

לא דריש קרא להכי,

דלא נשקול מיניה ממונא ונקטליה,

אלא שלא יתן ממון ונפטריה.

ושמא 'אילו לא נאמר' - קאמר,

כדאשכחן,

ריש פרק נגמר הדין (סנהדרין דף מג. ושם),

ובכמה דוכתי.

ולרשב"א נראה,

דהכא - מסיק אליבא דתנא דבי חזקיה,

אבל לרבי ישמעאל,

ודאי לית ליה הא דתנא דבי חזקיה;

והא דאמר בריש הנחנקין (שם דף פד: ושם),

הניחא למאן דאית ליה דתנא דבי חזקיה,

אלא למאן דלית ליה - היקישא למה לי,

תנא דלית ליה דבי חזקיה - היינו רבי ישמעאל,

ובסמוך דקאמר,

ולרבה דאמר חידוש הוא שחידשה תורה בקנס כו',

סבר לה כת"ק, דרבי חנניא בן עקביא,

הוה מצי למימר - ס"ל כרבי ישמעאל.

אף על גב דדרך עלייה,

קיל טפי מדרך ירידה,

כדמוכח בפרק אלו הן הגולין (מכות דף ט. ושם),

גבי גר תושב גולה ע"י גר תושב,

כל חומרי דשמעתין - לא תלי,

אלא במה שלא ניתן לכפרה,

דאינו מקפיד הש"ס,

במה שסקילה ושריפה חמורין מהרג וחנק.

דרשת רמי בר חמא על הצורך בשני הפסוקים הבאים ללמד שלא ניתן לשלם כופר ולהיפטר מהעונש

הגמרא מביאה שני פסוקים, אשר לכאורה מלמדים את אותו העניין. שלא ניתן ליתן ממון על מנת להתכפר. מצד אחד (בחקתי כו, כט) פֶּל־חָרֶם אֲשֶׁר יִחָרֶם מִן־הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת: הבא ללמדנו כי גם חייבי מיתות קלות, שניתנה שגגתן לכפרה, דהיינו אותם שיש בהם חיוב כרת [כשלא התרו בהם למיתה], ובאלו יש חיוב חטאת כששגגו, מנין שאינו יכול ליתן ממון כדי להתכפר ולהיפטר ממיתות אלו? ומצד שני (מסעי לה, לא) וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֵצַח אֲשֶׁר־הוּא רִשָׁע לְמוֹת בְּיַמּוֹת יוֹמָת:

ומבאר רמי בר חמא ששני הפסוקים צריכים, כי היתה לנו מחשבה לפטור במצב מסויים. סלקא דעתך אמינא: הני מילי - שאין נותן כופר נפש ונפטר - היכא דהרגו "דרך עלייה", כאשר מעלה את ידו כלפי מעלה, היות שלא ניתנה שגגתו לכפרה, לפי שההרג "דרך עלייה" אינו גולה, שנאמר "ויפל עליו [דרך נפילה], וימות", ולא בדרך עליה. אבל אם הרגו "דרך ירידה", דניתנה שגגתו לכפרה על ידי גלות, אימא, הייתי אומר, שנישקול ממונא מיניה, וניפטריה מעונש מיתה.

קא משמע לן הכתוב "כל חרם אשר יחרם מן האדם, לא יפדה". מלמד ריבוי הכתוב "כל חרם", שאף חייבי מיתות שניתנה שגגתן לכפרה, אין מועילה להם נתינת כופר נפש כדי להיפטר מחיוב המיתה.

הדיון אינו על חוסר כפרה בשל חומרת העבירה, אלא אי היכולת לכפר דווקא בגלל שזה קל יותר

מדייקים התוס', כי דרך עלייה, אין בו כפרה, אף אם היה שוגג. כי רק בדרך ירידה קיימת גלות. ולפי מסקנה זו לכאורה עלייה היא החמורה, ואילו במכות אנו רואים להיפך, שהירידה היא החמורה. כי העליה היא קרובה לאונס, ולכן אינו נדרש לגלות. ונמצא כי יש דיון נפרד על חומרת עבירות שבגלל חומרתן אין להם כלל כפרה, וכאן המציאות היא הפוכה, שדווקא בגלל היותן קרובות לאונס, אין אפשרות לכפר על ידי מעשה אדם, וכמו שילך לגלות או יקריב קרבן.

התוס' במכות מבהירים, כי אכן דרך עלייה במהותה הינה קלה יותר מירידה

"דלית ליה האי טעמא דדרך עלייה - לאו משום דלא סגי ליה בגלות (וכאילו הירידה קל יותר, והראייה שניתן לישראל בכפרה, דסגי ליה בגלות), אלא משום דקיל הוא ביותר מירידה, דהוי אנוס ביותר, והלכך - לא מצי אמרת דחמור ביותר מירידה."

לימוד בשיטת אילו לא נאמר, והבאת ראיה ממספר מקומות

[קיים לנו סוג לימוד שנקרא "אילו לא נאמר", שרק מאחר ויש פסוק מפורש או לומדים זאת באופן מהפסוק, ואלמלא כן, היינו יכולים ללמוד זאת או מקל וחומר, או מגזירה שווה, או מיעוט.

ומאחר ולימוד זה מצד אחד הוא קיים, אך מצד שני הוא יחסית לא בשימוש, לכן מחזקים התוס' את סברא זו, אף שהיא נאמרת בהקדמת מילה מחלישה של שמא. והחיזוק הוא לא רק כדאשכחן, אלא גם ובכמה דוכתי.

במסכת סנהדרין יש דוגמא ללימוד על פי הכלל "אילו לא נאמר"

ודנה הגמרא: והא האי תנא של הברייתא דלעיל "נאמר" קאמר הוא למד מגזירה שוה את הדין של הוצאת המקל מחוץ לשלש מחנות, ואיך יכול רב פפא לחלוק על התנא ולומר שהוא נלמד מעצם הפסוק?

ומתרצת הגמרא: אילו לא נאמר, קאמר התנא. והכי קאמר: אילו לא נאמר קרא גם אם לא היינו יכולים ללמוד ממשמעות הכתוב עצמו שצריך להוציא את המקל חוץ לשלש מחנות הייתי אומר שכך הוא הדין מגזירה שוה מפרים הנשרפין, עכשיו שנאמר קרא, גזירה שוה לא צריך.

הבנת שיטת רשב"א, שאכן יש כאן מהלכים שונים של תנא דברי חזקיה ורבי ישמעאל

מסכמים התוס', בשם רשב"א, שאכן חלוק הוא רבי ישמעאל, ולפי שיטתו אכן "כל חרם הינו מיותר, כלומר פנוי לדרשה אחרת. ואכן הגמרא לימדת בסנהדרין בתחילת פרק הנחנקין, כי רבי ישמעאל חלוק הוא על תנא דבי חזקיה.

ולגבי מה שנאמר כאן משמו של רבה. חידוש הוא שחידשה תורה בקנס, הילכך נראה דרב אשי אסיק הכי לתרץ קראי אליבא דחזקיה, אבל לר' ישמעאל לית ליה תנא דבי חזקיה, והיינו דאמרי' באלו הן הנחנקין הניחא למאן דאית ליה תנא דבי חזקיה אלא למאן דלית ליה תנא דבי חזקיה הקישא למה לי היינו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה. ומעירים התוס', שעם היות והגמרא נותנת תירוץ לשיטת רבה שסבר כתנא קמא דרבי חנניא בן עקביא, הרי יכל באותה מידה לתרץ שהוא יכול לסבור כרבי ישמעאל החלוק על תנא דבי חזקיה.

הא נמי מאידך תנא דבי חזקיה נפקא -

לאו מההיא דרשה גופה קאמר דנפקא לן,

דהא ההיא דרשה - לא שייכא כלל,

לסימא את עינו והרגו בדבר אחר,

אלא הכי דייק,

דכי הכי דדרשינן ולא עין ונפש תחת עין,

ה"נ דרשינן נפש תחת נפש,

ולא עין ונפש תחת נפש,

וסימא את עינו והרגו בד"א,

הבנת המציאות האם במכה אחת התרחש גם לסמא עינו וגם להורגו, או שהיה זה בשתי מכות נפרדות

דבר ראשון הוא הבנת המציאות. אופן ראשון הוא - שבמכה אחת גרם לשני העניינים גם סימא את עינו, ועל כך היה לו חיוב ממון בבחינת עין תחת עין, שזה ממון. וגם באותה המכה הרגו, ואז החיוב היה עליו של מיתה. ואז הייתי אומר, שמאחר ובאותה פעולה נוצרו שני החיובים, יש מקום לומר קם ליה בדבריה מיניה, ולחייבו מיתה וללא ממון.

האופן השני - שהיו כאן שתי מכות, באחת הוא סימא את עינו ובמכה אחרת הרגו. ואז היה לי מקום לסבור, שלא ניתן לחבר את העונשים ולפטור אותו מממון, מאחר והיו כאן שתי פעולות שונות. ואכן גירסת רבינו חננאל הינה, שגם נשקול ממנו ממון וגם נהרגהו.

יש לדייק מה כל פסוק בא ללמדנו, ועל איזה מקרה הוא דן

מבארים התוס', כי יש לנו להתבונן במקרה עליו נאמר ולא יהיה אסון, ששם זה היה במכה אחת שהרג גם את האשה, וגם ממכה זו היתה הריגת הוולדות. ולכן הפסוק האומר ולא יהיה אסון, בא ללמדנו את הדין של קם ליה בדבריה מיניה. ואילו כאשר היו שתי פעולות, שסימא את עינו וגם הרגו בדבר אחר, הפטור מתשלום הממון מגיע מהפסוק וכל חרם - לא תפדה.

מקשה הרשב"א, כי לעיל דרש רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, במיוון ממש הפוך

בעמוד קודם הובאה ברייתא, "רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להן, שנאמר: אם כופר יושת עליו, יכול אף בידי אדם כן? ת"ל: חרם מן האדם - לא יפדה." כלומר, כל עניינו של התשלום הוא שהוא בא על מנת להיפטר ממיתה, כלומר במקום, או בסגנון של "או". והחידוש שמנסים על ידי הממון להיפטר מהמיתה. ובוודאי שלא נהרגנו "וגם" נשקול ממנו ממון.

הנסיון לתרץ עפ"י הכלל של אילו לא נאמר

רצונו לומר, שאם לא היה נאמר ההיקש של תנא דבי חזקיה, הייתי דורש את הפסוק שבקרא כל חרם, שלא ייקח ממון ויפטור אותו. כלומר, שהממון אינו יכול לעמוד כעונש במקום המיתה. וכך היינו עונים לרמי בר חמא, שאם לא היה ההיקש, הרי אז היינו יכולים ללמוד מכל חרם, שלא ניתן להציל את עונש המוות במקרה של רצח במזיד דרך ירידה על ידי תשלום.

והעניין התבאר בשיטה מקובצת: "פי' אלו לא נאמר היקשא דתנא דבי חזקיה - הייתי דורשו מכל חרם. עכשיו שנאמר היקשא דתני דבי חזקיה - תו לא צריך כל חרם להכי, אלא דלא נשקול ממוןא מיניה ונקטליה. והכי אמרינן בריש פרק נגמר הדין וכולה שקלא וטריא דתלמודא, היינו לאצרוכי קרא דכל חרם, דלא להוי מייתר, ולא אתא לתרוצי עלה דדברי דרבי ישמעאל. דרבי ישמעאל אילו לא נאמר קאמר, וכדכתיבנא."

נוספים לדין "קם ליה בדרכה מיניה" ומשמע בין מת באותה מכה ובין מת שלא מאותה מכה.

מדייקים התוס' ביאור על דברי רבא

מדייקים התוס', שדברי תנא דבי חזקיה הללו "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין, כלל אינם מלמדים לגבי המקרה של סימא את עינו והרגו בדבר אחר. ואם כן, הדיוק הוא שמאחר ויש כאן נפש, הרי היא בלבד העיקר, שיש כאן מוות, וכל המקרה של העין אינו משנה כלל לעצם המיתה. אלא רק כמו איכות, שזה מגביר את הכאב, אבל מבחינת הדין אינו מעלה ואינו מוריד.

מדוע לא ניתן ללמוד זאת מדיוק בתנא דבי חזקיה הראשון

הדרשה הראשונה של דבי חזקיה הוא "דתנא דבי חזקיה: כתוב בתורה "מכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם [לא ישלם ממון אלא] יומת" - הקישה התורה את מכה אדם - לפטור אותו מתשלומין - ואת מכה בהמה, לחייבו בתשלומין. ומקשים שלה לא נאמר, שלא לחלק על אופן המיתה, בין אם זה סימא והרג ולבין הרגה בדבר אחר.

ועונים על כך, התוס', כי כל החילוק הוא רק על אופן סוג המכה האחת, כמו מזיד או שוגג, מתכווין או לא, דרך ירידה או דרך עלייה, אבל כל זאת הוא שיש כאן רק הכאה יחידה. ונמצא שלא ניתן ללמוד מתנא דבי חזקיה הראשון.

היכולת לדייק מהבנה פשוטה כי כך משמע ליה

[כאן הלימוד הוא מסברא, "משמע ליה", ומעניין כי מילות המפתח הללו מופיעות כארבע מאות פעמים בתוס'. שאנו יכולים ללמוד אף מדבר שאינו נאמר מפורשות. וכאן לדוגמא מאחר והמילה היא מכה בהמה ומכה אדם - הרי אופן ההכאה היא ללא התחכמויות, אלא רק מכה אחת.]

התוס' רצו לפטור את התשלום לעין אם היה במצב של רודף

הרי לכאורה כשהאחר רודף אחריו, הרי הוא פטור מכל ענישה, שזה בבחינת הגנה עצמית להציל את חייו שלו. ואפילו רק סימא את עינו בלבד - הוא היה פטור. וכל שכן שגם סימא את עינו וגם הרגו, שיהיה פטור. ועונים התוס', שיש חילוק בגדר רודף. ואם הוא יכול להציל את הסכנה ממנו, בכך שפוגע לא בו ממש, אלא רק באחד מאבריו, הרי אין לו היתר הריגה.

אמר רב אשי איצטריך כו' -

תימה,

דמשמע,

דאם הרגו וקרע שיראין דידיה - **דמחייב,**

דליכא למיפטריה,

לא מקרא - דלא יהיה אסון,

ולא מקרא - דנפש תחת נפש,

דהא הוי ממון ונפש תחת ממון ונפש,

ולעיל (דף ל:) **פטר רב אשי,**

לא חשיב עין ונפש אלא נפש גרידא,

דמה שסימא את עינו בשעת הריגה,

לא חשיב כלום,

דבלאו הכי היה מת,

אלא שהמיתו בצער מרובה.

וא"ת,

הא מילתא,

נמי מתנא דבי חזקיה **דלעיל נפקא,**

דמה מכה בהמה - **לא חלקת,**

בין סימא את עינה והרגה בה,

להורגה בד"א כו'.

וי"ל,

דמכה אדם ומכה בהמה,

משמע ליה **בהכאה אחת.**

וא"ת,

סימא את עינו והרגו בד"א,

תיפוק ליה,

דפטור מדמי עין - אפילו לא הרג,

דבשעה שסימא את עינו,

היה רודף, וניתן להצילו בנפשו.

וי"ל,

דמיירי **בשיכול להצילו באחד מאיבריו,**

שלא ניתן להצילו בנפשו.

הלימוד על שסימא את עינו והרגו בדבר אחר, ובכל זאת פטור מהתשלום

היה לנו סלקא דעתך, כי המיתה פוטרת את הממון, רק בשעה שבמעשה אחד גם סימא את עינו וגם הרגו. ואז עצם מיתתו פוטרת מתשלום דמי העין לירשיו. אבל כאשר היו אלו הן שתי פעולות שונות, שמצד אחד סימא את עינו ואכן התחייב ממון, בגלל עין תחת עין, שעניינו ממון. אבל הוא הרג אותו במכה אחרת. והיינו אומרים שנשקול ממנו ממון, ועונה הגמרא, שלא כך, אלא הדבר, אלא איצטריך - אחד משני הפסוקים הללו [או "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה", או "ולא תקחו כופר לנפש רוצח"], שהוא מיותר, כדי ללמד שאומרים "קם ליה בדרכה מיניה" אף בשני מעשים שנעשו בעת ובעונה אחת.

אמר ליה רבא לרמי בר חמא: למה צריכים אנו מקרא מיותר ללמד על כך שיש דין קם ליה בדרכה מיניה גם בשני מעשים חלוקים, והרי הא - כשהרגו וסימא את עינו במעשה אחד - נמי, מאידך תנא דבי חזקיה נפקא!?

דתנא דבי חזקיה: "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין, מלמד הכתוב שפטור הוא מממון העין כיון דנתחייב בנפש. ומאחר שלמדנו מ"תנא דבי חזקיה" שאם סימא את עינו והרגו בה לא ישלם את העין, שוב יש לנו ללמוד מ"ולא יהיה אסון" שאפילו בשני מעשים אינו משלם, ואין אנו צריכים לפסוקים

הרג העוברים). גם איני יכול לפוטרו מנפש תחת נפש, שהוא קשור בממון ונפש ולא קנס ונפש.

וקושיית התוס' הינה מסתירה, כי לעיל אותו רב אשי במקרה של שני גופים, שבתור זר אכל תרומה, והתחייב מיתה בידי שמיים, ומצד שני קרע שיראין של חבירו, שאף הם שני גופים, שם הוא פטר.

עונים התוס', שניתן ללמוד מכיוון אחר, של ההיקש של תנא דבי חזקיה הראשון

מתרצים התוס', שאכן כל הקושי שלך הוא אי יכולת ללמוד מהפסוק וכל חרם? יש לומר, דלפי האמת נפקי כונתו מתנא דבי חזקיה הראשון שיש לנו היקש הן לחיוב והן לפטור. ומטרת ההיקש הוא להראות כי אין לך לחלק בכוח על כל מקרה חדש, אלא אדרבא לאחד. דמה מכה בהמה - לא חלקת בין סימא עינה והרגה, ובין הרגה וקרע שיראין דחייב. אף מכה אדם - לא תחלוק בין סימא עינו והרגו ובין הרגו וקרע שיראין דפטור.

הביטוי ולפי האמת, משמע שאמנם שונה הדבר

[הרעיון דלפי האמת, הוא שאע"פ שהצגנו, כי יש בעיה בכך שאין לנו את הפסוק של כל חרם לפטור, הרי אנו הולכים לפי הקושיא שלך. אלא שניתן ללמוד זאת באופן אחר, מתנא דבי חזקיה הראשון. ואכן מילות המפתח "לפי האמת" הן מופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוס'. כלומר, ביטוי זה יוצר לנו היפוך בהבנה. שעם היות וחשבנו דבר מסויים בתחילה, הרי לפי האמת אין לך מה לסבור כן.]

כדרכם של התוס', להציע ללמוד בכוח מכל חרם

מציעים התוס', ואם תאמר, ואכן מדוע שלא ננסה ללמוד מכל חרם לגבי המקרה המיוחד של הורג חבירו וקרע שיראין. ועונים, כי כל משמעות הפסוק דן במקרה עם גוף אחד, שהממון בא מחמת אותה החבלה שגרמה למיתה.

סלקא דעתך אמינא חידוש הוא קמ"ל -

אף על גב דבמתניתין,

מייתי קרא ד'לא יהיה אסון',

והכא מפיך קנס מ'כל חרם',

היינו משום דכיל מתניתין,

כל חייבי מיתות,

דקתני 'וכל המתחייב בנפשו' כו'.

אי נמי,

מתניתין אתיא,

כתנא קמא דרבי חנניא בן עקביא.

המשנה לומדת מפסוק לא יהיה אסון, ואילו רב אשי לומד מכל חרם

המשנה (לו, ב) לומדת את הכלל של המתחייב בנפשו אין לו קנס מהפסוק ואם לא יהיה אסון. "הבא על בתו, על בת בתו, על בת בנו, על בת אשתו, על בת בנה, על בת בתה -

זר שאכל תרומה משלו, וקרע שיראין של חבירו.

וי"ל,

דלפי האמת - נפקי כולהו מתנא דבי חזקיה,
וה"פ,

והא נמי מאידך תנא דבי חזקיה נפקא,

כלומר, ע"כ - **לא איצטריך כל חרם להכי,**

אלא כולה נפקא לן מתנא דבי חזקיה דפטור,

דאי הוה צריך קרא למפטריה בלא כל חרם,

הוה פטרינן ליה מאידך תנא דבי חזקיה.

וא"ת,

ולישני דאיצטריך כל חרם,

להרג חבירו וקרע שיראין.

וי"ל,

דכל חרם לא יפדה,

משמע ליה,

בממון שבא **על ידי אותה** חבלה,

שהמיתה **באה על ידה.**

אנחנו רואים כי יש שני מקרים. שהרגו וסימא את עינו האם זה במעשה אחד או בשני מעשים, ולכן אנו מחפשים פסוק לכל מקרה שונה

אלא שמחדשת הגמרא, כי יש אמרה משם תנא דבי חזקיה "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין, מלמד הכתוב שפטור הוא מממון העין כיון דנתחייב בנפש. ומאחר שלמדנו מ"תנא דבי חזקיה" שאם סימא את עינו והרגו בה - לא ישלם את דמי ממון העין, שוב יש לנו ללמוד מ"ולא יהיה אסון" שאפילו בשני מעשים - אינו משלם, ואין אנו צריכים לפסוקים נוספים לדין "קם ליה בדרכה מיניה" ומשמע בין מת באותה מכה ובין מת שלא מאותה מכה.

רב אשי מקשה שלכאורה היה צורך גם לממון וגם למיתה, ולא הייתי יכול ללמוד מאחד המקרים

אלא אמר רב אשי: שהיה צורך ללמוד שני פסוקים, אחד לקנס והשני לממון עם המיתה. והצורך ללמוד עם שניהם, כי לא כמו שחשבת שהעיקר הוא מיתת הבית דין, ולא משנה לי מה מתווסף קנס או ממון, הריני לגלות לך, כי היה לי מקום לסבור כי הקנס הוא יותר חמור. שחידוש הוא שחידשה תורה בקנס, על עצם מהותו, והייתי סובר שזה אף כשיש מיתה.

מקשים התוס' על מקרה חדש לשיטה זו שיש סתירה למקרה כביכול זהה שישם רב אשי עצמו פטר

החשבון שלנו הוא ש"וכל חרם" תפוס ללמדנו שחייב מיתה אינו משלם קנס. המקרה הוא - אם הרגו בידו האחת, ובידו השנייה קרע את השיראין שלו, שזה נזק ממון. וכעת עורכים התוס' את החשבון. הייתי אומר שנדרש לשלם, שמדובר בשני גופים. כי הפסוק ולא יהיה אסון - דן על מכה אחת בגוף אחד של האשה, שיש בה גם מיתה (הרג אותה) וגם קנס (על

[דף לח עמוד ב]

[אימא בתולה לג"ש -

ולא נמעט בעולה כדמשמע בסמוך.

נראה דר"ע דריש ג"ש מקרא דלגופיה,
דהיינו בתולה קמייתא דקנס ודמפתה,
אבל הבתולות - **דריש לכתובת בתולות,**
ולא שיך למידרשיה לג"ש,

ולא לשום רבוי,
ואייתר נער נערה הנערה וה' דהבתולות,
חד לחייבי לאוין ועשה,
או חד לחייבי לאוין וכריתות.

ואיכא ג' רבויין,

ה' דהבתולות ונער נערה הנערה,

חד - לכדאביי,

וחד - לחייבי עשה,

וחד - לחייבי לאוין וכריתות,

דאי איכא לר"ע - **חד לגופיה בלא ג"ש,**

א"כ נמעוט בעולה מההוא דלגופיה.

ואף על גב דבקנס - ליכא אלא חד בתולה דלגופיה,

מגזירה שוה דמפתה - ניליף בתולה ולא בעולה,

כי היכי דיליף מפתה מאונס,

לענין נערה **דלא כתיב במפתה**], (ת"י כ"י).

מחלוקת תנאים על נערה המאורסה שנתגרשה - רבי יוסי הגלילי, אין לה קנס, ורבי עקיבא שהקנס לה, ולא לאביה

ראינו במשנה מחלוקת בין רבי יוסי הגלילי הלומד שמאחר והתורה הן בפרשת אונס והן בפרשת מפתה ציינה במפורש אשר לא אורסה. הרי אפילו במקרה וכעת אינה ארוסה, אלא התארסה ונתגרשה - שוב אין לה קנס. בניגוד לכך סובר רבי עקיבא, כי כל הכלל של לא אורסה הוא רק כי אביה אינו מקבל את הקנס, אלא היא, ואפילו היא נתארסה בעבר, וכעת הינה גרושה.

הגמרא דנה מהיכן לומד רבי עקיבא את דינו

מעיקר הדין היה נכון שקנס יהיה ניתן לאביה, אשר זכאי בכסף קידושיה בהיותה נערה, ואפילו נתארסה ונתגרשה. ונמצא כי הדין של "אשר לא אורסה מופנה, כלומר מיותר הוא על מנת ללמוד ממנו גזירה שווה, שהרי הוא בשתי הפרשיות של אונס ומפתה. ומקשים שהייתי יכול ללמוד במקום שאשר אורסה הוא המופנה ואילו בתולה בא למעט בעולה, שאם נבעלה - זה מה שמבטל את הקנס. ומציעה הגמרא לימוד אחר לגמרי. הבתולה היא הבאה לגזירה שווה, ללמוד אותנו אף על הבעולה. והגמרא דנה ומגיעה למסקנה כי בעולה משתנה גופה, והוא שינוי גדול בהרבה מאירוסין, וכעת כשהיא נבעלת אין פגמה כה גדול, וזה מה שפוטר מן הקנס. ואז אינו בחשבון הייתור, שנועד ללמוד ממנו דין נוסף.

אין להן קנס, מפני שמתחייב בנפשו, שמתנתן בידי בית דין, וכל המתחייב בנפשו - אין משלם ממון, שנאמר: ואם לא יהיה אסון - ענוש יענש."

לעומת זאת, מחדש לנו רב אשי, מדוע היה צורך ללמוד מאחד משני הפסוקים של "לא תקחו כופר" או "כל חרם" לחדש לנו כי הוא פטור מקנס במידה ויש לו מיתה. וכאן הגמרא מבארת שאנו מחלישים את הפטור במיתה, ומחזקים את חיוב הקנס. אלא שהיתה לנו סברא לומר, כי הקנס הוא בבחינת גזירת מלך, "חידוש הוא שחידשה תורה בקנס", ולכן היה מקום לסבור כי אף שהוא נהרג, ועדיין ישלם. וכעת שיש לנו את אחד מהפסוקים הללו - הרי חיזקת את המיתה כגורם הפוטר.

ואכן התוס' מקשים בשאלת אע"ג שזהו קושי, שידוע מראש שניתן ליישבו, אלא יש לבאר מהיכן. שלכאורה רב אשי בחר בפסוק השונה מהמשנה. ולשיטתו היה על המשנה להביא את הפסוק וכל חרם.

הטעם למה שהמשנה בחרה לא יהיה אסון, שהוא לימוד כללי על עצם מיתת בית דין, בין קנס ובין ממון

תירוץ ראשון, שהפסוק שהובא הינו על מקרה אחר, שהרי המשנה דנה בכל המתחייבים בנפשם מיתת בית דין ולא משנה אם יש לו חיוב ממון או קנס. וכך מתרץ הריטב"א בתירוץ הראשון "ואם תאמר, ולרב אשי כיון דמתני' במיתה וקנס מיירי, האי קרא דולא תקחו כופר הוה ליה לאתווי במתני', ולא קרא דלא יהיה אסון, דמיירי במיתה וממון, ויש לומר, דבמתני' ה"ק כל המתחייב בעלמא מיתת ב"ד - פטור מממון, כדנפקא לן מלא יהיה אסון, ומינה דמייתר לן אידך קרא למיתה וקנס."

ומעניין התירוץ השני של הריטב"א "א"נ והוא הנכון, דאורחא דתנא הוא, דכיון דקושטא הוא, ואיכא קראי - לא קפיד, ונקיט קרא במקום קרא אחרינא." כלומר, המעניין בתירוץ זה שמלכתחילה אין מקום לשאלה. כי מאחר והתנא יכול לא להקפיד, ולהביא פסוק כל שהו, הרי הינך עוקר את הקושיא של הדיוק.

על שאלת קושי של אע"ג חייבת להיות צלע שניה המבארת מדוע יש לסלק את הקושי

[מאחר ושאלת אע"ג הינה שאלה של קושי שיביא לאחר מכן פתרון, הרי כמו שקיים הצמד "אע"ג .. מכל מקום" כך קיים צמד נוסף, "אע"ג .. היינו משום" המופיע כשלושים פעמים בתוס'. ואם הקושי היה מדוע בחרה המשנה פסוק אחד, ולא את הפסוק שחשבנו, הרי מבארים התוס', שיש לכך סיבה, שהמשנה היא אכן דנה בעניין רחב יותר.]

הלימוד של מכל חרם הוא מיועד ללימוד אחר, וממילא לא היה יכול להביאו במשנה

תירוץ שני, התנא של המשנה סובר כת"ק של רבי חנניא בן עקיבא, שלומד מ'כל חרם' שהיוצא ליהרג ואמר אחד 'ערכו עלי' - לא אמר כלום, ולא לומד ממנו הפטור מתשלום קנס במקרה שחייב מיתה.

כָּל־יָמָיו: וּפְרֵשֶׁת מִפְתָּה (משפטים כב, טו-טז) וְכִי־יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֲרָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מִדֶּרַךְ יִמְהַרְנֶה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם־מֵאֵן יִמְאֵן אָבִיהָ לְתַתָּה לּוֹ בְּסֹף יִשְׁקַל כְּמִהַר הַבְּתוּלָת:

ומקשים התוס', שעד שהינך מנסה ללמוד בתולה לגזירה שווה, שכאילו מדובר במילה מיותרת, שמתפנית לדרשה. תאמר שכל אחת מהן נועדה עבור עצמה. ובפרט שאם אינך בא לחדש וללמוד שאינה עבור הפסוק, מהיכן הינך לומד זאת, שהרי אין אדם דן גזירה שווה מעצמו, אלא היא קבלה מסיני וצריך לקבלה מרבו. ולכן המקשן בשאלתו הוא חדשן, ומהיכן הלימוד. ומכאן נובעת שאלת התוס', שניתן להקשות על דבריו.

הגאונות של התוס' לדייק משאלה שלא נשאלה

התוס' מדייקים לא ממה ששאלה הגמרא, אלא ממה שהגמרא לא שאלה. שאם אכן לפי הסברא שלך קיימת קושיה זו, מדוע באמת הגמרא בוחרת בשאלה אחרת, ולא את השאלה שהינך מציע. ואדרבא, מכך שהגמרא מציעה ואולי להיפך. אלא חייבים אנו לומר, שאכן מסתרת לנו הידיעה, שוודאי יש כאן גזירה שווה, רק איננו יודעים מהי. וכפי שהבהיר בתוס' הרא"ש. "ונראה דתלמודא - קים ליה דחד מיניהו לג"ש, ללמוד זה מזה לענין שקלים וחמשים, כי המקראות סתומים. ולא נתקבלו התיבות - הילכך פריך ואימא איפכא."

ביאור הסוגיא מסנהדרין עליהם בניימ תירוץ התוס' כאן

יש ללמוד את הנכתב בסנהדרין לגבי נביא השקר שמלכתחילה לא נידון בבית דין של עשרים ושלושה, אלא בפני בית דין של שבעים ואחד. "לא את נביא השקר - מנהני מילי? - אמר רבי יוסי ברבי חנינא: אתיא הזדה, הזדה מזקן ממרא (בנביא שקר נאמר [דברים יח]: "אך הנביא אשר יזיד לדבר בשמי", ובזקן ממרא נאמר: [דברים יז]: "והאיש אשר יעשה בזדון". כלומר הגזירה שווה מחברת את שני המקרים ביחד, וממילא עובר הדין של הזקן ממרא אל נביא השקר), מה להלן בשבעים ואחד - אף כאן בשבעים ואחד.

(מקשה הגמרא, והרי הלימוד הוא לגבי הריגת הזקן ממרא שהוא בעשרים ושלושה) והא הזדה כי כתיבא - בקטלא הוא דכתיבא, וקטלא בעשרין ותלתא הוא!

(צחודש ריש לקיש שיש כאן בכלל גזירה שווה אחרת. לפי שבמיתת נביא שקר נאמר "איש יזיד לדבר דבר", וגם בהמראת זקן נאמר "ועשית על פי הדבר". מה המראת זקן, הוא כנגד הוראה של שבעים ואחד, כך מיתת נביא שקר היא בשבעים ואחד.) אלא אמר ריש לקיש: גמר דבר דבר מהמראתו. (ממשיכה הגמרא ומקשה, מדוע איני לומד את הגזירה שווה של הזדה, אלא דווקא של דבר. ועונים על כך, שרק גזירה זו היא למד) ולהדר זקן ממרא ולגמר הזדה הזדה מנביא השקר! - דבר דבר - גמיר, הזדה הזדה - לא גמיר."

מקום נוסף בו ידעו מי יש קשר בין פרשיות, רק לא ידעו כיצד הקישור המדוייק

מדייקים התוס' כיצד היה יכול לשאול רבי יוסי בר חנינא בתחלה את הגזירה שווה הלא נכונה. והבאנו את לשון התוס' רא"ש. "והשתא ר' יוסי בר חנינא, דאמר מתחלה הזדה הזדה, וכי מסברת עצמו בעי למידן ג"ש? אלא ודאי הוה קים ליה

התוס' עורכים את חשבונו של רבי עקיבא

אם אני לוקח את הבתולה בחשבון הגזירה שווה, הרי המילה בתולה לא נועדה למעט בעולה. ומבארים בסוף כיצד ניתן ללמוד את הדין של ולא בעולה.

וכעת עורכים התוס' ישנים את החשבון המדוקדק. הבתולות - על עצם הכתובה מהתורה. וגם נער אחד הוא לגופה.

אחד הניתוחים החוזרים בתוספות, הוא האופן בו אנו סוברים ודורשים

[מילת המפתח "לגופיה" חוזרת מעל מאה פעמים בתוס'. אלא שיש פעמים בה אנו אומרים אצטריך - ואז לא ניתן לפנות את המילה בפסוק להשוואה וללמוד דין חדש. ויש מקרים בו לא איצטריך לגופיה אלא לאשמועינן. ובהמשך הפרק מבהירים את הכלל "דלית לן למימר דלדיוקא אתא, כל זמן דנוכל לומר דלגופיה אתא.]"

אימא בתולה לג"ש -

תימה,

דתיקשי ליה דאימא תרוייהו לגופייהו ולא לג"ש.

ונראה דהש"ס קים ליה,

דחד מינייהו לגזירה שוה,

הואיל והמקראות סתומים לענין שקלים וחמשים,

הלכך פריך - ואימא איפכא,

ולא פריך - ואימא תרוייהו לגופייהו.

וכי האי גוונא איכא,

פ"ק דסנהדרין (דף טז.),

דאמר ולא את נביא השקר,

אלא בב"ד של ע' ואחד,

מה"מ,

א"ר יוסי בר חנינא אתיא הזדה הזדה מזקן ממרא,

ופריך הא הזדה כי כתיב בקטלא הוא דכתיב,

וקטלא בכ"ג,

אלא אמר ריש לקיש גמר דבר דבר מהמראתו,

והשתא היכי הוה בעי למילף ולמימר,

רבי יוסי ברבי חנינא דאתיא הזדה הזדה,

אלא דהוה קים ליה דאיכא ג"ש,

ולא הוה ידע במאי,

וקאמר מסברא דאתיא הזדה הזדה.

לכאורה היה מקום לומר, שהמילה בתולה נועדה כל אחת לדין שלה אונס או מפותה

יש שתי פרשיות אשר נראה שניתן להצמידן, מאחר והן מדברות בעניינים קרובים, אונס ומפתה. פרשת אונס (כי תצא, כב, כח-כט) כִּי־יִמְצָא אִישׁ נֶעֱרַ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֲרָשָׁה וּתְפָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה לְאָבִי הַנֶּעֱרַר חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלֹא־תְהִיָּה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא־יִוָּכַל שְׁלָחָה

יוצא מידי פשוטו לגמרי, ולכן סובר התנא דמשנתנו אליבא דרבי עקיבא, שבהכרח בא הכתוב לומר שהקנס הוא לעצמה. אלא לרבי עקיבא דברייתא תיקשי, וכי אתיא גזירה שוה ומפקא מפשטיה לגמרי, וכי אפשר להוציא את המקרא מפשוטו לגמרי, ולומר שאין הפרש כלל בין נערה המאורסה לזו אשר לא אורשה!?

התוס' מקשים, בכך שמביאים מקרה בו, לכאורה, נעקר הפסוק מפשוטו עוד יותר מכאן

לשון התוס' כאן בקושיא הינה חריפה, שהגזירה שווה אינה אמת, שהרי תושב ושכיר כן אוכלים בפסח. ועוקרים את הפסוק מהפשט עוד יותר מכאן. וכפי שמדגיש זאת המהר"ם שיף. "דהכא - רק הדיוק שקר. והתם - פשטא דקרא דשכיר ותושב ישראלים - אוכלים. דלא קניי רבי לגופיה, והוי ישראל גמור:"

ולפני שנבאר, נביא את לשון התוס' רא"ש. "וא"ת, והא בריש פרק הערל אשכחן כי האי גונא, דיליף התם דערל - אסור בתרומה מפסח בג"ש דתושב תושב. דכתיב בפסח - תושב ושכיר לא יאכל בו, ומופנה לאגמורי אתרומה (פי' ללמד עליו שערל אסור בתרומה) דתושב ושכיר ישראל - אוכלין בפסח ומפקינן קרא ממשמעותיה."

וקשה, הפסוק 'תושב ושכיר - לא יאכל בו' אוסר עליהם במפורש לאכול קרבן פסח. ומתוך זה שהופכים את הפסוק לגז"ש, יוצא שתושב ושכיר - חייבים בפסח, הפוך ממה שנאמר במפורש. וזו עקירה קיצונית יותר, ממה שר"ע עושה בברייתא כאן. כי משמעות הפיסקה 'ואשר לא ארשה' היא שיש קנס ב'נתארסה ונתגרשה', והקנס - שייך לה. ור"ע הופך את הפיסקה לגז"ש, ומשאיר את הקנס לאב. וזו עקירה פחותה מעקירת אמירה מפורשת של פסוק

מתרצים התוס' בשם רבינו תם, שהכוונה שם על גוי, וממילא הפסוק לא נעקר מהפשט

ונביא בתחילה את לשון התוס' רא"ש כאן בתירוץ. "וי"ל דתושב ושכיר דהתם - רוצה לומר גוי, ולא מפקינן קרא מפשטיה. ומופנה הוא לגזירה שוה. דמכל בן נכר לא יאכל בו - נפקא."

'תושב ושכיר לא יאכל בו' מתכוון לערלים, ומשום כך - לא אוכלים. וזה הרי נכון שאינם אוכלים, ונמצא כי לא עקרנו את הפסוק מהאמת. אבל מכיון שכבר כתוב בשמות יב, מח 'וכל ערל - לא יאכל בו', נמצא ש'תושב ושכיר - לא יאכל בו' מיותר, ומופיע ליצור גזירה שווה לתרומה, ללמד שאסור לכהן ערל לאכול תרומה.

השאלה על השימוש בהוכחה שאינה אמת, הינו רק בשלב הקושיא

[מילות המפתח "אף על פי שאינו אמת" הן על הגזירה שווה כיצד השתמש בה, הן רק לשלב של ההווא אמינא בקושיא, ובתירוץ מתבארי לנו, שהיה מדובר באופן אחר, ושהוא כן אמת. בדומה לכך יש מקום אחר בתוס' "ואם תאמר אמאי עביד קל וחומר שאינו אמת", ושם מתרצים אכן במסקנה דורשים אנו שהשור אוכל במחובר, ומה שהוא העדיף קל וחומר

דנביא השקר וזקן ממרא - גמירי מהדדי, אלא שלא נתקבלו התיבות".

אף שאין הוכחה ברורה, הרי ניתן כן להראות הדגמה ממקום אחר, כעין זה

[התוס' יכולים להביא הוכחה ממקרה שהוא דומה. ומעניין כי מילות המפתח "וכי האי גזונא איכא", הרי מופיע למעלה מעשרים פעמים. הוכחה זו לא נועדה להראות הוכחה, אלא להדגים מציאות של סברא כזאת במקום אחר בש"ס. ושאכן השתמשו בה.]

מי אתיא גזרה שוה ומפקא ליה מפשטיה לגמרי -

דדיק 'הא אורסה' - הוי שקר.

וקשה,

דבריש הערל (יבמות דף ע.)

יליף דערל - אסור בתרומה,

מגזירה שוה 'דתושב ושכיר' מפסח,

וכתיב 'תושב ושכיר - לא יאכל בו' גבי פסח,

משום גזירה שוה,

אף על פי שאינו אמת,

דהא תושב ושכיר - אוכלין בפסח,

כדאמרינן התם דלא קני ליה רביה,

ומפקינן קרא מפשטיה טפי מהכא.

ואומר ר"ת,

דהוא תושב ושכיר - מיירי בגוים,

ולהכי - לא יאכל,

ומוכח - דלאו תושב ישראל קאמר,

דהא לא קני ליה רביה,

אלא ודאי בערל,

ומשום הפנאה - כתביה.

הגמרא מקשה על הבנת רבי עקיבא בברייתא, כיצד הגזירה שווה ממש עוקרת את הפשט של הפסוק

כאן שבה הגמרא לברייתא שהובאה לעיל, שלרבי עקיבא הבא על נערה המאורסה שנתגרשה - יש לה קנס וקנסה לאביה; ותמדה: קשיא דרבי עקיבא דברייתא, אדרבי עקיבא של משנתנו, שאמר: אכן יש לה קנס, אבל קנסה לעצמה! ומתרצים: תרי תנאי, ואליבא דרבי עקיבא. תנאים הם שנחלקו בדעתו של רבי עקיבא כיצד היא שיטתו.

אלא שעם כל תירוץ זה, עדיין קשה ביותר. אכן הגזירה שווה אינה עוקרת את פשט הפסוק לגמרי בהבנה של המשנה, אבל לא ניתן לומר אשר לא אורסה, וכאילו לא קרה כאן דבר, כי כאשר הינך מבטלו כליל.

מבארים התוס' משמעות קושיית הגמרא שזה דיוק של שקר: בשלמא רבי עקיבא דמתניתין, הסובר שיש לה קנס לעצמה, היינו טעמא, משום דלא אתיא גזירה שוה ומפקא ליה לקרא מפשטיה לגמרי, אי אפשר שיהא "אשר לא אורשה"

לכאורה יש תועלת בלימוד של הגזירה שווה

תמהו התוס' מה בכך שמקרא זה מיותר, והרי כל קושיית הגמרא היתה: איך אפשר שייעקר מקרא מפשוטו לגמרי, וכיון שפשוטו של מקרא אמת הוא, שהוא נפטר מממון כשהיא ארוסה, אף שאינו נצרך, שפיר דמי, ואדרבה אם אינו נצרך ללמד דין זה כי הוא פשוט, הרי הגזירה שוה עדיפא יותר, כיון ד"אשר לא אורשה" מופנה הוא שאינו נצרך לעצמו!?

היה על הכתוב לנקוט ולבחור במילים שלא ניפול לשינוי בהבנה

עונים התוס' (רא"ש), "דהכי פירושו, ארוסה - בת סקילה היא, ואין בה שום חידוש. ואמאי נקט לישנא דאיכא למיטעי ולומר 'אשר לא אורסה' - הא אורסה לעצמה כרבי עקיבא דמתניתין? דהכי נחא טפי, דנימא דאיצטריך קרא לגופיה, מדנימא לגופיה - לא איצטריך ומופנה לג"ש, הוה ליה למינקט לישנא דליכא למיטעי 'אשר לא אורסה', דמשמע, הא ארוסה - אין לה. ולהכי לא איצטריך ויהא מופנה לג"ש, ומשני, סד"א הואיל וחידוש הוא, כלומר, אפילו כי דרשת נמי למעוטי ארוסה, לגופיה - איצטריך, מ"מ דרשינן מיניה ג"ש דמופנה מצד אחד כדפרישית."

הדיוק במילות הפסוק, מונעות חששי של הבנה מוטעית [התוס' מדייקים מדוע שינה הכתוב, ולא כתב לכתחילה 'אשר לא אורסה' מפורשות. כי מאחר ובחר לכתוב אשר לא אורסה - עלולים אנו להגיע לידי טעות. וכך מפרשים התוס' את הקושיא מדוע שינה הכתוב. ומילות המפתח "איכא למיטעי" אכן מופיעות בעוד מקומות בתוס'.

ומבארים התוס' את שני הצדדים. צד אחד, אכן כל החידוש הוא גזירה שווה, ולכן היה צריך לכתוב אשר לא ארוסה מפורשות. וצד שני שנלמד ממנו כן איזה דין. ואז יש כאן מטרה לשינוי לתפקיד כפול, אשר דורשים ממנו לגזירה שווה, ובו זמנית משאירים את הפשט שאינו נעקר.]

לאבי הנערה ולא לאבי מתה -

וא"ת, דבפרק נערה לקמן (דף מה:), גבי סרחה ולבסוף בגרה תידון בסקילה, דרשינן הנערה - שהיתה כבר.

ויש לומר,

דהתם - מענינא דקרא,

והכא - מענינא דקרא,

והתם - ודאי אתיא לחייבה,

דאי לפוטרה - לשתוק קרא מיניה,

ואנא ידענא, דלא הויא בסקילה, דלאו נערה היא,

והכא - לחיובא, דקנס - לא אצטריך,

דמסברא - מיחייב אשעת ביאה,

ואי אפשר לפוטרו בולא כלום,

הלכך - אתא לפוטרו.

זה, הינו מאכילה בשעת מלאכה. וכל ההשוואה הוא על עצם השאלה שגם שם היה נראה לנו בתחילה, שהקל וחומר לא היה אמת.]

ארוסה בת סקילה היא -

וא"ת,

מאי קשיא ליה,

הא השתא - לא נפקי קרא ממשמעותיה,

ואי לא איצטריך לגופיה,

כ"ש דניחא טפי דג"ש מופנה.

ואומר ר"י,

דהכי פירושו,

ארוסה בת סקילה היא,

וכיון דלא איצטריך למידי אלא לגזירה שוה,

הוה ליה למכתב אשר לא ארוסה בהדיא,

ואמאי שני למכתב אשר לא אורסה,

דאיכא למטעי ולמימר הא אורסה לעצמה,

דבשלמא אי הוה בארוסה שום חידוש,

הוה אתי שפיר במה ששינה הלשון,

דאמרינן האי דשנה וכתב אורסה,

למדוש לגזירה שוה,

ואתא פשטיה לחידושא,

אבל השתא - למה לי.

הלימוד של גזירה שווה מהמילים אשר לא אורסה

כתוב הן בפרשת אונס והן בפרשת מפתה: "אשר לא אורסה". ואם היא התארסה, אף שנתגרשה מובאת מחלוקת תנאים לדינה. רבי יוסי הגלילי הלומד בפשוטו, שמאחר והתארסה - שוב אין לה קנס. ואילו רבי עקיבא לומד, שכאן יש חידוש, הקנס אינו לאביה, אלא עבורה. לימודו הוא מכך שלגבי עניין כסף הקידושין, מאחר ואביה זכאי בכסף קידושי הנערה, ואף שמתארסת ומתגרשת, כעת יהיה רשאי בה, הרי המיעוט של "אשר לא אורסה" בא רק לגזירה שווה, שוה נאמר בשתי הפרשות, ואז הגזירה שווה מלמדת אותנו דינים שכתובים רק במקום אחד (אונס) אל המקום השני (מפתה). והכוונה לגובה הקנס שהוא חמישים שקלים.

מהלך הגמרא, ותשובת רב נחמן בר יצחק, שמתייחסים שהיא לא ארוסה

מקשה הגמרא, מילא רבי עקיבא במשנה, הסובר שקנסה לעצמה, לא באה הגזירה שווה ועוקרת את פשט הפסוק, ואכן מקבלת היא קנס. אולם לשיטת רבי עקיבא בברייתא, וכי באה הגזירה שווה לעקור ולומר כי אין כל הפרש בין נערה המאורסה למי שלא נתארסה? ועונה הגמרא בשם רב נחמן בר יצחק, שתקרא בפסוק אשר לא ארוסה, כי אם היתה כעת ארוסה, הרי היא כאשת איש שהוא חייב עליה מיתה. ועל כך תמדה הגמרא, והרי כבר יודעים אנו כי ארוסה הינה בת סקילה, ואת הדין שאדם החייב מיתה אינה משלם קנס, כבר למדנו מזולא יהיה אסון'.

תוס' הרא"ש הוסיף לאחר שתירץ כתוס' כיצד דרשת הפסוק הועילה

"והכא לחיובא לקנס - לא איצטריך דהא נתחייב משעת ביאה, מאי אמרת (וכי באת לומר שאלמלא הפסוק היה חייב ובא הפסוק לפוטרו?) דאיצטריך למיכתב למדרש הנערה, שהיתה כבר, לומר דקנסה לאביה. דלא נימא כיון דאישתני גופה - יהא קנסה לעצמה. ממילא לא הוה אמרי' הכי, כיון דבוגרת - אין לה קנס, וכבר זכה בקנס אביה משעת נערו (כלומר תוס' הרא"ש מדייק שמאחר ואין כל צורך בדרשה זו לומר שכעת היא הזוכה בקנס, הרי יש לדחות זאת כי כעת מצד ההווה היא בוגרת ולא מגיע לה קנס, ומצד מעשה הביאה העבר - אז היתה ברשות אביה). הילכך דרשין ליה לפטורא למעט מתה (שאינו חייב לה כלל) ובוגרת (שהקנס לעצמה) דאי לאו קרא - לא הוה אמרינן, אם בגרה - קנסה לעצמה."

הדייק מהפסוקים

[מילות המפתח "מעניינא דקרא" מצויות בעוד מס' פעמים בתוס'. אלא שמתוך מאות פעמים בהם מופיע קרא בתוס', המעניין הן סגנונות של מילות הקישור למילה "דקרא". ויש ללמוד דווקא ממילות הקישור הנוספות מתקשרות לקרא. "פשטיה דקרא, קרא סתמא כתיב, לישנא דקרא, דסברא הוא דקרא .. מיירי, דקרא משמע, מייתורא דקרא, טעמא דקרא." והמשותף שבכולן שאין חקבל את הדברים ומבלי לירד לעומק דברי הכתוב.]

יש בגר בקבר ודבנה הוי -

וא"ת,

היכי מצי למימר שתהא מורשת קנס לבנה,

הא אין אדם מוריש קנס לבניו,

כדאמרינן ריש פרק נערה לקמן (דף מב:),

ובסמוך נמי,

אמר יש בגר בקבר ופקע אב,

ואי אדם מוריש קנס,

כי יש בגר בקבר - נמי לא פקע אב,

ויהא לו מתורת ירושה.

ומיהו,

ההיא דבסמוך - יש לדחות,

דנפקא מינה אם היא חייבת לאחרים,

דאם יש בגר בקבר פקע אב,

אף על גב דאדם מוריש קנס דנוטלין בעלי חובות,

אבל אם אין בגר בקבר,

אין נוטלין בעלי חובות כלום,

דלא פקע אב,

והקנס הוא שלו ולא שלה.

ויש לומר,

דהכא ה"מ לאקשוויי,

והא אין מורשת קנס לבנה,

אלא דעדיפא מיניה פריך.

אביי מדייק מהפסוק, כי הקנס חייב להינתן למי שעדיין היה

אמר אביי: בא עליה, ומתה קודם שנגמר דינו לשלם את הקנס, הרי זה פטור מן הקנס.

שנאמר: "ונתן לאבי הנערה", ומשמע, שהנערה - היא חיה, ולא לאבי מתה.

ומבאר הגמרא: מלתא דפשיטא ליה לאביי שאם מתה הנערה הרי הוא פטור מן הקנס, דבר זה מיבעיא ליה לרבא [נסתפק בו רבא, לפי פירושו של מר בר רב אשי בספיקו, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא].

מאחר ואנו מסתכלים על המציאות הנוכחית, רוצים לפוטרו, שהרי כעת היא מתה, מקשים ממקום בו מחייבים למרות שהמציאות השתנתה

התוס' מעלים קושיה אפשרית. שהרי כל מה שאביי פוטר, במקרה וכעת אין למי לתת, הוא כי אנו מסתכלים על שינוי במציאות הנוכחית, לזמן בו התרחשו הדברים. אם הנערה היתה - וודאי שהיה מחוייב ליתן לה קנס על מעשה עימה בעבר. אלא שמאחר ואינה קיימת, הרי לשיטת אביי - שינוי המציאות בא לפטור.

ועל כך מביאים התוס' מקרה הפוך, לכאורה. כעת היא כבר בוגרת, והיאך הינן רוצה להוציא בוגרת לסקילה על דין של נערה המאורסה, והרי כעת היא כבר יצאה ממציאות זו? ועל כך עונים, מהלשון הנערה, אנו מכלילים גם את העבר, שהרי היתה כבר נערה. נכון שכעת היא בוגרת, אבל אנו כן מתחשבים עם זמן העבר, והוא הקובע לנו. ואם כן מדוע שכאן נפטור את הבועל, שהרי ניתן לחייבו על העבר.

הגמרא בכתובות בפרק נערה, מביאה את דברי שילא "סרחה ולבסוף בגרה - תידון בחנק." ובהמשך האמר ליה רבי יוחנן לתנא ששנה לפניו את אותה הברייתא ששנה שילא, שיש לתקנה, שאין לגרוס בה אם באו עדים בבית אביה תידון בחנק, אלא תני: תידון בסקילה. ושמא תאמר: ואמאי תידון בסקילה? הרי "נערה המאורסה" אמר רחמנא, והא, בוגרת היא! תשובתך: אמר רב אילעא: אמר קרא: "והוציאו את הנערה", ומזה שלא כתוב "והוציאוה", משמע, אף הנערה שהיתה כבר, אף שעתה אינה נערה אלא בוגרת, בכל זאת יש להוציאה לסקילה.

הלימוד הינו לפי הקשר של הדברים, ולא מהדייק המילולי של דרשת "הנערה"

מלמדים אותנו התוס', שלא מדייקים רק מהמילה עצמה, כי אם לומדים זאת מההקשר. שהרי במקרה שלנו, ברור לנו כי עשה הבועל מעשה שהתחייב עליו בשעת הביאה. ומה שמוסיף הכתוב את המילה הנערה, ולא אומר ונתן לאביה, הוא הוספה שבאה לחדש ולומר, שאעפ"כ שלא ניתן לפוטרו, הרי הוא נועד לפטור אותו. ואילו כאשר המציאות שכעת באים אנו להוציאה לסקילה, ידוע לכל שהיא כבר בוגרת, ואינה נערה. ואם לא היה מובא בפסוק, היינו פוטרם אותה, ומכאן למדים אנו שבא הפסוק לחייבה.

ויתכן לומר, שכאשר דנים עליה - הרי מסתבר לדון על שעת ההעמדה בדין. אבל כשדנים על חיובו של האנס, הרי הוא לא השתנה בשעת ההעמדה בדין, ולכן אז אנו הולכים לפי שעת מעשה הביאה.

**דאי קרינן ביה וטבחו כולו באיסורא - חייב,
אף על גב דלא עמד בדין,
דאדם מוריש קנס לבניו,**

דאי בעמד בדין,
לא מחייב קנס,
דשלו הוא טובח ומוכר.

ותירץ ר"י,

דמיירי דעמד בדין ואמרו חייב אתה ליתן לו,
דאם הוא טובח אחרי כן - חייב,
כדאמרינן בהגוזל (שם דף קו: ושם).

ור"י הלבן תירץ,

דההיא דפרק נערה,

איירי לענין קרבן שבועה,

והכי פירושא דסוגיא דהתם,
מודינא לך לענין קרבן שבועה,
דרחמנא פטריה מוכחש בעמיתו בפקדון,
וכי קאמינא דממון הוי,
להורישו לבניו,

שאם יתבעוהו לאחר מיתת אביהו,

קנס שהיה חייב לאביהו,

שהעמידו בדין ונתחייב וכפר ונשבע והודה,

הואיל וכשנפל ליורשין - כבר היה ממון,

שכבר עמד בדין,

ולא היה יכול להודות ולהפטר,

א"כ הוי דומיא דפקדון דקרא,

ומחייב קרבן שבועה;

איתביה, ר"ש אומר כו' דאחין הוא,
ופירוש,

שאם אינו לאחין,

איך מתחייב הכופר קרבן שבועה על טענותם,

והא לאו בעל דברים דידהו הוא,

אלא ש"מ דאחין הוא,

ומסיק, כי קאמר רבה,

דממון הוא להורישו לבניו,

בשאר קנסות לענין חיוב קרבן שבועה,

ומסיק דאצטריך,

וכחש לעמדה בדין ובגרה ואחר כך מתה,

דמינה קא ירית;

מכל מקום,

עיקרו קנס - מיקרי לגבי דידה ודידיה,

ולא דמי לשאר קנסות דמוריש לבניו,

דלגבי בניו - לא הוה קנס כלל.

ומיהו לשון להורישו לבניו,

לא משמע כפירוש זה.

ור"י מוקי הך בעיא דהכא,

בבושת ופגם דממונא הוי,

ויכולה להוריש,

ואף על גב דתנן בריש נערה (שם מא:),

לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב,

הרי הן של עצמה,

ואבושת ופגם נמי קאי,

מדקתני הרי הן,

משמע דאין יכול להוריש בושת ופגם.

ואומר ר"י,

דלענין זה ודאי איתקוש בושת ופגם לקנס,

דכתיב תחת אשר ענה,

מכלל דאיכא בושת ופגם,

דלמי שזה ניתן - זה ניתן,

אבל למילי אחריני - לא איתקוש,

דהא בושת ופגם - משלם ע"פ עצמו,

וקנס - אינו משלם ע"פ עצמו.

אבל הקשה ריב"ם,

דאמרינן במרובה (ב"ק דף עא: ושם),

א"ל חמשה בקר אמר רחמנא,

ולא חמשה חצאי בקר,

איתביה גנב משל אביו וטבח ומכר,

ואח"כ מת אביו משלם תשלומי ד' וה',

והא הכא - **כיון דמת אביו,**

זכה ליה במנתא דידיה,

וקתני דמשלם תשלומי ד' וה',

ומשני הב"ע שעמד בדין,

משמע דאי לאו משום,

דחמשה בקר ולא חמשה חצאי בקר,

הוה אתי ליה שפיר,

ולא הוה צריך לאוקומי בשעמד בדין,

אלמא דאדם מוריש קנס לבניו.

ומיהו יש לדחות,

דה"מ **למימר וליטעמיק.**

אבל קשה,

דמסיק, לצפרא א"ל,

חמשה בקר אמר רחמנא, ואפילו חמשה חצאי בקר,

א"ל, מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא,

פירוש,

דקתני גנב משל אביו ומת,

ואח"כ טבח ומכר - פטור,

א"ל, רישא קרינן ביה - וטבחו כולו באיסורא,

סיפא לא קרינן - וטבחו כולו באיסורא,

משמע,

ביאורו של ר"י ששאלת רבא היתה על בושית ופגם והקושי על כך

חמישים הכסף הוא קנס על מעשה השכיבה, ואפילו אם נאמר שלא ניתן להוריש קנס, הרי את הבושת והפגם שנקראים ממון - כן ניתן להוריש. אלא שהמשנה בתחילת הפרק הבא אומר, לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב - הרי הן של עצמה. ונמצא שהאב אינו מצליח להוריש את הזכות של בושית ופגם. שאם היה יכול להוריש הרי בניו היו זוכים ולא היא.

יש לצמצם את השוואת הקנס והבושת והפגם, שלא הוקשו בכל העניינים

עונה על כך ר"י: "דוקא לגבי גביית האב - משוינן להו לקנס, משום דאיתקש לקנס. דכתיב ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף, ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה. ודרשינן מהאי קרא, מכלל דאיכא בשת ופגם. ולענין גביית אבי הנערה איתקיש, דבמקום שזה לאב, זה - נמי לאב (ולכן כשפקעה זכות האב מהקנס, וזכותה היא בו, ממילא זוכה היא גם בבושת ובפגם). אבל למילי אחריני (כגון להורישו לבנה) - לא איתקוש, תדע, דהא משלם בשת ופגם על פי עצמו, וקנס - אינו משלם על פי עצמו." (ונמצא, כי מה שהאב אינו מוריש את הבושת והפגם, אינו מצד שאין בהם גדר ירושה, אלא משום שהוא עצמו איבד אותם. כי בושית ופגם של בוגרת אכן נקראים ממון, באשר משקפים הם את ערך הנוק, ודינם כשאר נכסיה וזכותה להורישם. אבל לבושת ופגם שכאן ניתנות לאב, יש גדר של כעין קנס, ואותם כבר אינו יכול להורישם).

קושיית הריב"ם ממרובה, שאלמלא הדרשה חמישה בקר ולא חמישה חצאים - יש כן ירושת קנס לבניו

הגמרא בפרק מרובה מביאה "בעא מיניה רבא מרב נחמן: גב שור של שני שותפין וטבחו, והודה לאחד מהן (וממילא נפטר מתשלומי ד' וה' לאותו השותף), מהו? חמשה בקר אמר רחמנא - ולא חמשה חצאי בקר, או דלמא חמשה בקר אמר רחמנא - ואפילו חמשה חצאי בקר? א"ל: חמשה בקר אמר רחמנא - ולא חמשה חצאי בקר. איתבייה: גב משל אביו וטבח ומכר, ואח"כ מת אביו - משלם תשלומי ארבעה וחמשה; והא הכא כיון דמת אביו, כמו שקדם והודה לאחד מהן דמי, וקתני: משלם תשלומי ארבעה וחמשה! (חלק מהקנס מגיע לו, בתור יורש, ונמצא שאין תשלומי ד' וה' שלמים). א"ל: הכא במאי עסקינן - כגון שעמד אביו בדין." (בחיי אביו, לאחר שטבח ומכר, אבל בסיפא מדובר שטבח לאחר מות אביו, וממילא לא עמד האב בדין, שאלמלא הטעם של חצאי בקר - היה פטור).

משמע שאילו הדרשה הבן-הגב היה חייב לשלם לאחיו את חלקו אחר מות אביהם, אפילו בלא העמדה לדין, כי הם ירשו זכות האב ב-ד' ו-ה'. מכאן, שאדם מוריש קנס לבניו, בניגוד למה שאמרנו לעיל. אמנם רבא שבחר ללמוד אחרת, לא היה חייב לקבל את העמדתו של רב נחמן.

מקשים התוס' מהמשך הסוגיה במרובה

ממשיכה הגמרא "לצפרא א"ל: חמשה בקר אמר רחמנא - ואפי' חמשה חצאי בקר, והאי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא. ואלא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?"

[ועיין תוספות בבא קמא עב. ד"ה סיפא].

כאשר מתה בשעה שהיתה צריכה לקבל ממון - כיצד עובר הממון

הגמרא מבארת את שני צדדי הבעיה של רבא. דבעי רבא: נערה שנבעלה ולא הספיק האב להעמיד את הבעול בדין עד שמתה, והגיע זמן בגרותה (שהוא ששה חודשים לאחר מכן) בהיותה בקבר; ואילו היתה חיה - היה הקנס לעצמה, היות ולא עמדה בדין עד שבגרה, ואולם אם הגיע זמן בגרותה בקבר מסתפק רבא: האם יש "בגר" בקבר, או אין "בגר" בקבר?

ומבארת הגמרא את הספק: זה פשיטא ליה לרבא, שאם מתה הנערה קודם העמדה בדין, לא פקע חיוב הקנס, ואולם יש להסתפק: האם יש בגר בקבר, ונמצא שהקנס צריך להיות לעצמה, ומאחר שמתה, הרי שהקנס דבנה הוי [של בנה הוא, שהוא יורשה]. או דלמא אין בגר בקבר, ואם כן דאביה הוי, של אביה הוא הקנס, ככל שאר הנערות שאביהן מקבל את תשלום הקנס, ולא הן עצמן?

כלומר, במילים אחרות, האם היא יכולה לקבל דין של בוגרת, כאשר היא כבר מתה, אלא מצויה בקבר. והמשמעות שאם המיתה לא מפריעה לה, והיא יכולה להתבגר, אף שבחיה לעולם לא התבגרה.

מקשים התוס', על שאין מלל משהו שניתן להעביר בירושה

מבואר בתוס' ובראשונים, דאי אפשר להוריש קנס. ונראה בביאור דבריהם, דרק זכות ממונית יכול הוא להוריש לבניו. ובכל חוב - הוא זכות ממונית גם בלי פסק ב"ד. אבל בקנס, כל זמן שלא היתה תביעה לבי"ד - אין על זה תואר "זכות ממונית", ולכן אי אפשר לו להורישו לבניו.

אכן ירושת הבן שונה היא, דיש לחלק בין ירושת בן לשאר יורשים, דבן עדיף משום דעומד במקום אביו. ולכן י"ל דאף דבשאר יורשים - אין ירושה בקנס, ומשום דקנס קודם העמדה בדין, ליכא עדיין חוב ולא הוי ממון להוריש, אבל בן דעומד במקום אביו - שייך אף בקנס, דאותו כח התביעה שהיה לאב - יש גם לבן. והכוונה שהבן הוא עומד במקום האב, וכאילו ממשיכו, והירושה אינה מעשה נתינה ופעולה של העברת רשות, אלא כאילו לא היה כאן כלל שינוי.

ויש גם להבין מאיזה זכות באים בעלי החוב, לגבות מהקנס. ונראה, דירוש - יורש גם החובות, רק כשאינו כסף למוריש - אינו צריך לשלם מכסף ידידה, אבל בכסף שמקבל מדין ירושה - יש לו לשלם החוב. וכיון שהאב מקבל הכסף מדין ירושה יש לו לפרוע בזה חובות בתו.

מתרצים התוס', שאכן הגמרא יכלה להקשות כן, אך העדיפה להקשות על עצם המציאות

הדיון האם האדם מוריש קנס לבניו, הוא דיון שמתרחש רק לאחר שקיימת כזאת מציאות, ואז אנו דנים האם יש להעביר ולהוריש את הקנס. אבל במקום להתייחס לפרטי הדינים שאין כזה דין, עדיף היה לגמרא להקשות על שבכלל אין מציאות כזו. וכי אפשר שתתעבר כשהיא קטנה או נערה, כשהיא עדיין בת קנס, ותלד כשהיא נערה!? והרי כשהיא קטנה אינה יכולה להתעבר ולילד ולד של קיימא.

אביי עונה לרבה, מדברי רבי שמעון, שאם אחר שאביה תבעו, ואכן בית הדין חייבו. ורק היה מחוסר את משיכת הכסף המגיע ב"פועל", הרי הנערה זכאית בו. וכאן הקושי על רבה, אשר לומד כי היה זה כבר ב"כוח" ממון, הרי חלוק הוא על רבי שמעון, כי לדבריו הרי זה שייך לאחים.

ומבארים כאן התוס', שכל מה שיכול הכופר להישבע הוא רק מאחר והוא בעל דינם, בעל דברים דידהו. ועל כך אנו מכריעים, כי יש לחלק זאת עם שאר ממונות, אבל לא כאן במקרה של הבת. והגמרא מביאה כי סוגיה זו עמדה בספק עד שהתמנה רב יוסף במקומו לראש ישיבה. כי מאחר וכאן בנערה מדובר ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה, חמישים כסף, דווקא מדעת נתינה. ולכן הוא צמצם את דברי רבה רק לשאר קנסות. אלא שמיד עולה השאלה, והרי רבה פטר זאת מהפסוק של וכחש.

ועל כן העמידו רבא שאכן יש צורך בוכחש למקרה פרטי, לענין קנס של אונס ומפתה להשוותו לשאר קנסות לפטרו מוכחש' משום שעיקר הכסף נובע מ'קנס' במקרה שעמדה בדין ובגרה, שלר"ש הכסף שייך לה, ואם מתה - אביה יורשה, והכסף כבר נעשה 'ממון' גמור אף שלא הגיע לידיה, כי לגביה אין זה שונה משאר קנסות, שבשעת העמדה בדין הופכים ל'ממון', והרי כאן לא היה ניתן ללמוד זאת מ'ונתן' אלא דוקא מוכחש' ומשום דעיקר הכסף שקיבל האב דרך ירושת הבת הוא מ'קנס'.

אמנם מסכמים התוס', שהלשון "להורישו לבניו", אינו מתיישב עם שיטת ר"י הלבן.

התוס' בב"ק סיכמו את שיטת ר"י הלבן

חשיבות ההשוואה הוא כי במלים אחרות הדברים מתבארים שם היטב. "ור"י הלבן מפרש, דבכל קנס - אדם מוריש לבניו. וההיא דפרק נערה (שם) - לענין קרבן שבועה איירי, כמו שמוכח תחילת הסוגיא, דלענין קרבן שבועה שאל אביי לרבה, ועל זה השיבו כי קאמינא ממון הוי - לרבי שמעון להתחייב עליו קרבן שבועה להורישו לבניו, שאם מת ותבעוהו אחר מיתת אביהם קנס שהיית חייב לאבינו והעמידך בדין ונתחייבת לו בדין וכפר ונשבע ואחר כך הודה, הואיל ואגלאי מילתא, דבשעת שנפל ליד היורשים, כבר היה ממון אצל אביהם, שהרי כבר עמד עליו בדין ונתחייב לו, ולא היה יכול להודות ולהפטר מהן, אם כן לגבי דידהו - אין עקרו קנס, וה"ל דומיא דפקדון דקרא ומתחייב עליה קרבן שבועה.

אבל אם לא עמד בדין, אף על פי שהיורש יורשו, מכל מקום אין דומיא דפקדון, ולא מחייב בטענתו קרבן שבועה, אפי' העמידוהו בדין ונתחייב להו בדין, ואחר כך עתה כשתבעוהו כפר ונשבע והודה, שהרי עיקרו קנס.

והוא דאמר בתר הכי דאיצטריך קרא וכיחש לעמדה בדין ובגרה ואחר כך מתה, דהתם כי קא ירית - מינה קא ירית, מכל מקום אין דומיא דפקדון, אף על פי שע"י ירושה בא ליד האב, עכשיו הואיל ותחילתו קנס לגבי דידה ודידיה, אפי' מתה אחר שבגרה - עיקרו קנס מיקרי לגבי האב, ולא מתחייב קרבן שבועה."

אמר ליה רב נחמן לרבא: כך הוא החילוק: רישא - שבשעת טביחה היתה כל הבהמה גנובה בידו - הרי הוא חייב משום דקרינא ביה: "וטבח" כולו באיסורא [כל מעשה הטביחה היתה בדבר גנוב ואסור]. ואף שבשעת חיוב התשלום - דהיינו בשעת העמדה בדין - אין אנו יכולים לחייבו בכל התשלום, שהרי הוא עצמו יורש חלק ממנו, לא איכפת לן בזה, כי "חמשה בקר ישלם" אמר רחמנא, ואפילו "חמשה חצאי בקר ישלם".

אבל סיפא - שכבר בשעת טביחה היה חלק קנוי לו - הרי הוא פטור משום דלא קרינא ביה "וטבח" כולו באיסורא, כלומר: היות ואמרה התורה: "וטבח" ולא "וטבח", משמע, שתהיה טביחה שלימה באיסור.

ועל כך מגיע כעת דיוק התוס', משמע שמה שגורם לחיוב אינו עצם ההעמדה בדין, אלא האם כולו או לא כולו באיסור. עולה שרב נחמן חזר בו מן האוקימתא, שהרישא עוסקת 'כשעמד אביו בדין', והרישא פוסקת כפשוטה, שמשלם קנס לאחריו, כי הטביחה היתה כולה באיסור, משום שהשור היה שייך לאביהם, מכאן שמשלם לאחריו אחר מות האב, משום שאביהם הוריש זכות גביית הקנס לבניו.

אלא שעדיין ניתן לומר שלא מחמת הורשה, אלא מצד פסיקת בית הדין

ניתן לתרץ, בשם ר"י, שרב נחמן לא חזר בו לגמרי, מהאוקימתא 'כשעמד אביו בדין', ועדיין סובר שאביו תבע את בנו לדין. והרישא גנב משל אביו וטבח ומכר ואח"כ מת אביו משלם תשלומי ד' ו ה', עוסקת כשבי"ד פסק: 'חייב אתה ליתן לאביך', ולא אמרו 'צא תן לאביך', כי אם היו אומרים 'צא תן לאביך' היה הופך את השור מחפץ גנוב ביד גנב ל'פקדון' ביד שומר. שאם ה'שומר' ימכור או יטבח את השור הוא יהיה 'גזלן', שאינו משלם ד' ו ה'.

אלא הרישא עוסקת כשבי"ד פסק 'חייב אתה ליתן לאביך' כך שהשור נשאר חפץ 'גנוב' והבן גנב וחייב ד' ו ה', אבל מכיון שבי"ד מצא אותו חייב, נמצא שזה שמשלם לאחריו ד' ו ה' - אינו משום שאביהם הוריש להם זכות גביית הקנס, אלא מכח צו של בי"ד.

שיטת ר"י הלבן

ר"י הלבן סובר שאכן אדם כן מוריש קנס לבניו. והירושה קיימת לבניו עוד לפי ההעמדה בדין. אלא אנו מצמצמים את כל החיוב רק למקרה של קרבן שבועה, ובאופן שאביהם כבר נתחייב בדין. רבה השיב 'כי קאמינא ממון הוי' אם מת האב, ואח"כ תבעו הבנים לשלם קנס שהיית חייב לאבינו שתבע אותך, ובי"ד פסק שאתה חייב' והוא כפר בשבועה ואח"כ הודה - הרי מאחר שהתגלה שלמפרע בפטירת האב הם ירשו 'ממון' שנפסק לאביהם בדין, וכעת הנתבע לא היה יכול להודות ולהיות פטור, כי הכסף אינו 'קנס' נמצא שמבחינת הבנים הכסף לא היה קנס אלא הגיע אליהם כ'ממון' שדומה ל'פקדון' בפסוק, ולפיכך חייב האנס קרבן שבועה, היות שכפר בפניהם בשבועה. אבל אם אביהם לא היה מעמידו לדין בחייו, נמצא שהבנים ירשו 'קנס' שאינו דומה ל'פקדון' ולא חייב הכופר קרבן שבועה.

הגמרא תמהה מיצד הגענו למסקנה שהקטנה התעברה, והיא ילדה בהיותה בת קנס, שהרי אינה יכולה לילד

תמדה הגמרא על הנפקא מינה שנתבארה בספיקו של רבא, שאם יש בגר בקבר "דבנה הוי": ומי מעברא, וכי אפשר שתתעבר כשהיא קטנה או נערה, כשהיא עדיין בת קנס, ותלד כשהיא נערה!?

והרי כשהיא קטנה אינה יכולה להתעבר ולילד ולד של קיימא, כי:

והתני רב ביבי ברייתא קמיה [בפני] דרב נחמן: שלש נשים משמשות במוך, מותר להן לשמש במוך באותו מקום, ועל ידי כן נמנע עיבורן, ואף שהן משחיתות זרע, שהוא דבר האסור בשאר נשים, אלו מותרות משום סכנתן או סכנת העובר. ואלו הן: א. קטנה; ב. מעוברת; ג. ומניקה.

והטעם שמותר להן לשמש במוך: א. קטנה משמשת במוך, כי שמא תתעבר, ואם תתעבר, ודאי תמות היא ועובריה. ב. מעוברת משמשת במוך, כי שמא תתעבר שנית, ותעשה עובריה הראשון כמו סנדל, כלומר: שמא ידחוק העובר השני את הראשון, ותיפחת צורת העובר הראשון. ג. מניקה משמשת במוך, כי שמא תתעבר וייעכר חלבה ושוב אינו טוב לתינוק, ותיאלץ לגמול את בנה מלהניקו, וימות היונק.

לשיטת רש"י רשאיית שלוש הנשים הללו לשמש במוך, ואינן משחיתות זרע

התוס' הביאו תחילה את פירוש רש"י, ולמדנו ממנו שני דברים, אחד הוא עצם המציאות, שעל ידי נתינת מוך - נוצרת השחתת זרע. וכן שלגבי שלוש הנשים הללו - אין דין של איסור, בניגוד לשאר הנשים.

ביאור ר"ת - מלכתחילה אין כאן מציאות של השחתת זרע עם קטנה ואיילונית

קטנה ואיילונית אינן בנות בנים. ונמצא כי המשמש עמהן - אין בו משום השחתת זרע, דרך תשמיש בכך. כלומר, יש לנו שתי צורות הסתכלות, על התוצאה ועל אופן התשמיש. כאשר שמים לכתחילה משהו שהוא חוסם, הרי לא מאפשרים להגיע לידי פרייה ורבייה. ואופן כזה נקרא השחתת זרע. ואילו מאחר והוא מקיים תשמיש בצורה שאין בה מניעות, אלא שהתוצאה היא שאינה מתעברת, בגלל שהיא קטנה או איילונית - הרי אין בכך השחתת זרע מצידו. הוא זרע, והאדמה לא הצמיחה.

ונמצא כי לשיטת ר"ת אין כאן כלל מעשה השחתה. ולכן הוא מצייר שנתנית המוך היא לאחר המעשה, וזה עצה בעבורן, שלא יתעברו, ואופן כזה של שימוש במוך הינו שהמוך שואב את הזרע לאחר התשמיש, ובכך הוא מסייע להן להימנע מתוצאת עיבור. ומאחר ולא מנעה מהגבר את התשמיש בצורה הראויה - לא היה כאן צד איסור.

ביאור ר"י כשיטת רש"י שהמוך הוא במעיה, ואז אכן יש מציאות שהוא משמש על עצים ואבנים, מבלי יכולת לעבר אותה

הגמרא בתחילת נידה דנה על מי משמשת במוך, שכל השאלה היא האם המוך הצליח למנוע מהדם שבתוך הרחם לצאת ולטמא אותה, ושיש דיון האם הוא מוך דחוק, שממש

כאשר אחד מבעלי התוס' מפרש את הגמרא באופן מחודש - הרי הוא רשאי לסלול מהלך עם פירוש שונה והפוך מקודמו

[כל שיטת ר"י הלבן בנויה על העמדה. וכאן מילות המפתח "והכי פירוש", או "דהכי פירושא" "והכי פירושה" וכן "והכי פירוש" מופיעים מעל מאתיים פעמים בתוס'. וע"ד בראשי תיבות זה קרוב לחמש מאות פעמים "דה"פ, או ה"פ או וה"פ". במרבית המקומות הם פתיחה על הביאור הישיר של גוף הסוגיה, כי ההבנה המחודשת היא הנותנת לנו את המשמעות לסלול שיטה עצמאית ומסודרת].

[דף לט עמוד א]

שלש נשים משמשות במוך -

פירש בקונטרס,
מותרות לשמש במוך,
אף על גב דשאר נשים,
אסורות משום השחתת זרע.

ואין נראה לר"ת,
דהא קטנה ואילונית - מותר לשמש בהדיהו,
ולא הוי השחתת זרע,
כיון שהוא דרך תשמיש.

ומפרש ר"ת,
משמשות - **צריכות לשמש במוך אחר תשמיש,**
ועצה טובה קמ"ל.

ולר"י **נראה לקיים פירוש הקונטרס,**
דבריש נדה (דף ג.) משמע,
שהמוך הוא במעיה כל שעה,
והוי כמשמש על האבנים ועל העצים,
ולא דמי למשמש קטנה ואילונית.

ועוד,
אפילו היתה נותנת מוך אחר תשמיש - אסורה,
דאף על פי שאינה מצווה על פריה ורבייה,
מ"מ - אסורה היא להשחית זרע,
כדמשמע בנדה (דף יג.),

דתנן כל היד המרבה לבדוק,
בנשים - משובחת, באנשים - תיקצץ,
ומפרש בגמרא,
משום דנשים - לאו בנות הרגשה נינהו,
משמע דאם היו בנות הרגשה - הוּו אסירי.
ויש לדחות,
דלאו בנות איסור הרגשה נינהו, קאמר.

הלשון של שמואל " אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים!" הינו מדוייק, מכיוון שמילת היחס הינה אלא ממשיכה הגמרא לדון, ולהציע חשש אחר, שהיא התעברה בתחילת נערותה וילדה בנערותה, הרי מציאות כזאת סותרת את דברי שמואל, שזמן המערות הוא ששה חודשים, ולא ניתן לילד בזמן כה קצר. וכעת שואלת הגמרא על דברי שמואל, ואולי נאמר שדברי שמואל לא באו אלא לתת הגבלה שלכל הפחות יש ששה חודשים. הרי את זה שוללת הגמרא, כי לשון אלא משמעו הוא כך ולא אחרת.

הוכחת התוס' שרש"י דוחה גירסא ארוכה, ומשמע כי במילה אלא, כבר ברור שזה לא יותר משישה חודשים

בקידושין רש"י ד"ה וכי תימא בציר הוא דליכא הא טפי איכא הא אלא בלבד קאמר - לא גרס. דמהיכא תיסק אדעתין למימר הכי, מי קאמר אין בין נערות לבגרות פחות משישה חדשים. שהרי אינו משווה בין שניים או שלושה דינים חלוקים, אלא רק מגדיר זמן ברור. ולכן המילה אלא באה לומר הגדרה סופית וברורה.

יש לדייק גם ממקור אחר המדגיש, כי במפורש כך לא צריך לגרוס, או שפשוט שאינו גורס כך

[התוס' מדייקים גם מכך שמקור אחר לא גרס ליה. ומילות המפתח יכולות להיות במספר אופנים או כמו כאן בראשית תיבות ל"ג ליה. או "לא גרס ליה". וזה יכול להיות הן על רש"י רבינו חננאל, רבינו תם, ריב"ן, תוספתא, ברוב ספרים "לא גרסינן ליה", או אפילו בגמרא. ועניין זה מופיע עשרות פעמים בתוס'.]

בא עליה ונתארסה מהו -

לרבי עקיבא דמתניתין - קא מיבעיא ליה,

דאמר נתארסה ונתגרשה - קנסה לעצמה,

דמי אמרינן,

כיון שיצאה מרשות האב לענין קנס,

יהא קנסה לעצמה,

או דלמא,

כיון דלענין שאר מילי - לא נפקא מרשות האב,

יהא קנסה לאביה,

אבל לרבי עקיבא דברייתא,

פשיטא דקנסה לאביה,

ולרבי יוסי הגלילי,

נהי דאמר אין לה קנס,

נמי, לא מיבעיא ליה,

דהא דאין לה קנס,

לאו משום מיפק מרשותא דאב היא,

אלא גזירת הכתוב הוא דאין לה קנס,

ולא נפקא באירוסין כלל מרשות אביה,

דאב זכאי בקדושה ובמעשה ידיה,

אף על גב דנתארסה.

כמו פקק המונע את יציאת הדם. אלא שמכאן אנו רואים כי המוך מצוי בתוך מעיה, קודם התשמיש. ואז מצד הגבר, מדמים זאת למשמש על האבנים ועל העצים, שמוכן שאינו יכול לגרום להם לילד. כלומר, היא אכן מנעה ממנו את יכולת ההולדה.

האם קיים גדר איסור מצד האשה לתת את המוך לאחר התשמיש

יש כאן שאלה מעניינת. האשה אינה מצווה על פריה ורביה, אבל המשנה אומרת כי בדיקות שהאשה עושה, על מנת לוודא שלא נטמאה קודם המעשה - הרי זה משובח. והבדיקה אינה משפיעה על עוון לאשה, בניגוד לאיש, שעצם הבדיקה, האם נטמא בקרי, גורמת להוציא ממנו שכבת זרע לבטלה, שהוא איסור חמור. ואין לומר שאם היו מרגישות היו אסורות, אלא כיון דלאו בנות איסור הרגשה ניהו - אפילו הוו מרגישות, הפעולה של הבדיקה הינה ראויה.

הכא נמי אם היתה נותנת המוך לאחר תשמיש לא היה בו צד איסור, אבל בשמעתא קמייתא דכל היד מוכיח שנותנת המוך קודם תשמיש. ואז הדיון הוא מה גדרו של האיסור. עם היות והיא אינה מצווה על מעשה פריה ורביה - אין בה איסור השחתת זרע, אבל אם נאמר שהאיסור הוא שיש כאן כעין רציחה שמונעים עיבור - הרי גם האשה אסורה בו.

התוס' יכולים להביא את משמעות פידוש הגמרא, ומתוך קושי שמעלים לבאר את הגמרא במהלך אחר

[מילות המפתח "ומפרש בגמרא משום" מופיעות עשר פעמים בתוס'. וכאן אנו רואים שהתוס' דנים על דברי הגמרא. ומדייקים, שאם כך, הרי אם היו מרגישות, היה מקום לאסור. ולכן פירשו התוס' הבנה אחרת בגמרא, שאפילו היו מזריעות באותו מקום - לא היה נוצר איסור מכך, ולכן הותר להם לבדוק.]

וכי תימא בציר הוא כו' והא בלבד קאמר -

בקונטרס (בקדושין דף עט.) ל"ג ליה,

דבלאו בלבד, **משמע - טפי לא.**

הגמרא דנה בביאור מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר, לעניין המציאות של הולדה של קטנה ושימוש במוך

מבארת הגמרא את ההיתר להשתמש במוך, דווקא בהיותה קטנה ולא נערה. שיש חשש בזמן זה שמא תתעבר ותמות. פחות מכאן אינה מתעברת כלל. ויתר על כן, אף שתתעבר - לא תמות מכך. ואילו חכמים אומרים שמן השמיים ירחמו שלא יאונה לה כל רע. ולכן היא יכולה לשמש כדרכה, כלומר, אין חשש סכנה. "ואיזוהי קטנה? מבת אחת עשרה שנה ויום אחד עד שנים עשרה שנה ויום אחד, פחות מיכן ויתר על כן - משמשת כדרכה והולכת, דברי ר"מ; וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו - משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, משום שנאמר: שומר פתאים ה'!"

ספק, והמילה דילמא תמיד לפני הצגת האפשרות השניה. "דמי אמרינן .. או דלמא". אלא שכאן יש לנו התייחסות משולשת. ונמצא כי התוס' כאן מדקדקים, לא רק על עצם השאלה, אלא ביחס למי היא נשאלה.

רבי עקיבא כפי שדעתו במשנה, שאכן עליו שואלים, או רבי עקיבא של הברייתא, שהתוס' דוחים "אבל .. פשיטא", כלומר שאין כלל כאן שאלה, ורבי יוסי הגלילי, מבארים התוס' שגם כאן אין מקום לשאלה, אף שנאמר שאין לה קנס.

ואז עולה השאלה, שמאחר וכל השאלה הינה רק לגבי רבי עקיבא, עולה השאלה מדוע הגמרא לא ציינה זאת בפירושו. ועל כך עונים התוס', שמאחר וההלכה כמותו כנגד יחיד אחר, הרי עדיף היה לנקוט לשון סתמית, וכמו שההלכה היא לשון מכריעה וסתמית.]

הואיל ונישואין מוציאים מרשות אב -

פירש בקונטרס,

דילפינן מהפרת נדרים,

ואף על גב דקי"ל,

דמונא מאיסורא - לא ילפינן,

ה"מ - לאוקמה ברשות אב,

הוא דלא ילפינן ממונא מאיסורא,

אבל לאפוקי מרשות אב,

ילפינן שפיר מהפרת נדרים,

דבסברא מועטת - יש להוציאה מרשות אב.

ור"י ב"ר אברהם פירש,

כיון דגלי לן קרא,

דלאוקמה ברשות אב,

איסורא וממונא - שוין,

ה"ה לאפוקה.

[ור"י מפרש,

דנישואין - מוציאים מרשות אב,

מדדרשינן איש אמו ואביו תיראו,

איש - סיפק כו',

אשה - אין סיפק בידה לעשות,

ולא נהירא,

דמעשה ידיה - אינו לבעל מן התורה].

היחס בין יציאה להשארותה ברשות האב - שקל יותר להוציאה

אמנם הכלל הוא שנישואין מוציאים מרשות האב, היינו לענין הפרת נדרים, אף על גב דלענין לאוקומי ברשות האב - אמרי' בשמעתין דלא ילפינן ממונא מאיסורא, אבל לאפוקי מרשות האב ילפינן שפיר מהפרת נדרים, דמסתבר טפי להיות יוצאה מרשות האב ממה שתהא ברשותו.

והא דקא בעי לה סתם, ולא קאמר לרבי עקיבא בהדיא מהו, משום דהלכה כרבי עקיבא מחבירו.

הגמרא מכריעה את הבעיה, שאירוסין אינו משימנה את מעמד הבת, ואינה יוצאת מרשות אביה

הגמרא מביאה שאלה ששאל רבא את אביי "בעי מיניה רבא מאביי: בא עליה ונתארסה, מהו?" ובהמשך מביאה הגמרא כי למעשה אירוסין אינם גורמים לשינוי במעמדה הקודם. כי התם בנשואין, אכן מן המקרא הוא למד, וכך ילפינן: הואיל ובגרות מוציאה מרשות אב, שמשבגרה שוב אין לאביה שום רשות בה. ונישואין אף הן מוציאים מרשות אב. מה בגרות אם בא עליה כשהיא נערה ובגרה קודם העמדה בדין, הרי הקנס לעצמה, שהרי אמרה תורה: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה", ומלמד הכתוב שתהא נערה בשעת נתינה, אז יתן את הקנס לאביה. אף נישואין אם בא עליה קודם שנשאת ונשאת קודם העמדה בדין, הרי הקנס לעצמה.

אלא אירוסין, מי קא מפקי מרשותא דאב לגמרי, וכי מוציאים האירוסין מרשות האב לגמרי עד שנדמה אירוסין לבגרות! והרי אף שמוציאים האירוסין במקצת מרשות האב לענין הפרת נדרים, שלא יפר לבדו כמו שהיפר עד אירוסיה, מכל מקום אף לאחר אירוסין עדיין היא ברשותו קצת, דהא תנן: נערה המאורסה אביה ובעלה כאחד מפירין לה נדריה. ומאחר שאין האירוסין דומין למקרא שנאמר בבגרות, שוב אין לנו לומר מן הסברא שיוציאו האירוסין מרשות האב לאחר שבא עליה.

התוס' מדייקים כי כל השאלה הינה רק לדעת רבי עקיבא כמו שסבר במשנה

התוס' מדייקים, כי השאלה הינה דווקא לרבי עקיבא כפי דעתו במשנה. שאמר נתארסה ונתגרשה הקנס לעצמה. ועל כן אנו שואלים במקרה הזה. צד אחד הוא מאחר ויצאה מרשות האב לענין קנס, גם כאן יהיה הקנס לעצמה, או לצד השני שבשאר העניינים לא יצאה מרשות האב, יהיה הקנס לאביה. ואילו מעירים התוס', לדעת רבי עקיבא בברייתא, אין כל שאלה, אלא שזה הולך לאביה. כי בקל וחומר, אם גם בשאלה שגם נתארסה וגם נתגרשה ואעפ"כ הקנס לאביה, כל שכן שרק עם אירוסין לבד, וודאי שיהיה רק לאביה.

התוס' מבארים מדוע לא ניתן לומר שהשאלה הינה גם לשיטת רבי יוסי הגלילי

מדייקים התוס', כי החקירה לא מופנית לר"י הגלילי, שנתארסה אין קנס לא לאביה ולא לה. כי הבסיס לפסקו, אינו מידת יציאת ארוסה מרשות אביה, שלדעתו לא יוצאת כלל מרשותו - זו גזירת הכתוב 'אשר לא ארשה', שאין קנס לארוסה - בין שנתארסה ואח"כ נאנסה, בין נאנסה ואח"כ נתארסה.

יש לדייק לא רק על גוף שאלת הגמרא, אלא על מי היא מתייחסת, ומדוע לא נאמר זאת בגוף השאלה

[הלשון מהו - משמעו כן הוא כמו הגדרת "איבעיא להו?". וכדרכה של בעיה, שיש בה שני צדדי

אף שבוגרת ונישואין שווים לעניין שיצאו מרשות האב שאינו זוכה בממונם, הרי עיקר לימוד הקנס הוא מבוגרת [הכלל של "צריך למילך" מופיע עוד פעמים נוספות בתוס'. וכאן כל השאלה, הינה שלכאורה הייתי יכול ללמוד ישירות ללא הישענות על בוגרת. ומחדשים לנו, כי מאחר והנתינה היא לאבי הנערה, ולא לבוגרת, הרי הוא שורש הלימוד לעניין הקנס. ואז בנושא זה לומדים גם לנשואה.]

צער דמאי -

קשה לר"י,
דמאי קא מיבעיא ליה,
וכי לא ידע הש"ס,
 שיש צער גדול לבתולה בביאה ראשונה,
 וכמה קטנות חולות מזה.

וכ"ת,

דמאותו צער - פשיטא ליה להש"ס דפטור,
שהרי סופה להצטער בכך תחת בעלה,

והא איכא כמה תנאי בהכונס (ב"ק דף נט. ושם),
 דלא חיישי לכחש גופנא,
פירוש, דבר שסופו להיות כן.

ונראה לר"י,

דצער בעילה, משום תאות תשמיש,
 אינו בא בשעת תשמיש,
אלא אחר כך,
 וכל צער החבלה דמחייב,
 היינו אותו צער הבא לו בשעת חבלה,
אבל מה שבא לו אחר כך - מיפטר,
דגרמא בעלמא הוא,
 הלכך בעי - צער דמאי.

ורשב"א מפרש,

דפשיטא דצער של בתולים - ליכא למימר,
דע"כ תנא דמתניתין - חייש לכחש גופנא,
 מדמפתה - פטור.

התוס' נעמדים על עצם שאלת הגמרא, מהו הצער

למדנו במשנה, כי האונס מוסיף תשלום של הצער, מה שהמפתה אינו משלם, והגמרא שאלה מה צער מדובר כאן. אמנם הגמרא תברר שלושה פתרונות לשאלה מהו צער זה, האם זה חבטה בקרקע או פיסוק רגליים או השרת הבתולים. אלא שכאן התוס' אינם עסוקים בבירור התשובה, אלא על עצם השאלה.

נציג את השאלה והמהלך עפ"י שו"ת הרא"ש כלל ק"א סימן ב

והא דאיבעיא לך, צער וחובל שמשלם - אם הוא צער דהכאה בלבד או צער דמכה עד שתתפא. בדבר זה נשא ונתן

יש מקרים שאינם שווים, ומספיק לנו תירוץ קל על מנת שיקרה הדבר

[אף שהביטוי "סברא מועטת" לא קיים באופן זהה, הרי עם המילה מועטת ובעניין זומה מופיע בתוספות במקום אחר "דבעלילה מועטת - יש לנו להקל על היתומים, שלא להוציא ממון מהם." וכן בכיוון ההפוך " ולבסוף חזר בו, שאין נראה לו סברא, דבשביל חששא מועטת כזו - יפקיעו רבנן קידושין." כלומר, כאשר יש פעולה מועטת, הרי זה תלוי למה רוצים להגיע, ולפעמים מועיל הדבר ולפעמים אינו מועיל.]

לעומת זאת מביאים התוס' כלל הפוך, ששני הצדדים שווים

התורה משווה ממונא ואיסורא לגבי זכות האב בבתו הנערה. (גדרים מציאתה ומעשה ידיה וכו') ובאותה מידה כשזכות האב פגה באחד מהם, כגון אינה מפר עור גדריה - מפסיקה גם זכותו לקבל קנסותיה.

מעשה ידיה מפסיקים להיות לאביה, אלא הם עוברים לבעלה, עכ"פ מדרבנן

עוד יש לומר, דלענין ממון - נמי אשכחן דמוציאין מרשות אב. דאמרינן בפ"ק דקדושין (ל' ב') איש אמו ואביו תיראו. כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים, א"כ מה ת"ל איש? איש - סיפק בידו לעשות, אשה - אין סיפק בידה לעשות. פירוש, שצריכה לעבוד את בעלה. אלמא דכשנישאת - עוברת לבעלה, ואינה יכולה לעשות עוד מעשה ידיה לאביה. ואפילו אם מעשה ידיה אינם לבעלה מהתורה, אבל עצם זה שאינה חייבת לטרוח ומעשה ידיה יהיו לאביה - זה כן מוסכם.

מה בוגרת בא עליה ובגרה לעצמה -

פירוש,

דהא מצינו בוגרת,

שיוצאה מרשות אב לענין ממון.

וקשה,

דה"נ נישואין - מוציאין מרשות אב לענין ממון,
ואמאי צריך למילף מבוגרת.

ונראה,

דבא עליה ובגרה לעצמה,

נפקא לן מונתן לאבי הנערה,

דדרשינן לאבי הנערה ולא לאבי בוגרת.

הגמרא ניסתה לפשוט להיכן הולך הקנס מבוגרת

הנה בהווה אמינא, הוי סברי דמסברא ידעינן, דכל שאין לאב זכות בה - מכאן ולהבא שוב אין לו בה זכות תביעה, וממילא אינו יכול להעמידה בדין, וקנסה לעצמה. ולפי זה הקשו, דסברא זו עצמה איתא גם בנשואה. ותירצו, דמעצמינו לא היינו יודעים סברא זו, דכל שאין לאב זכות עליה מכאן ולהבא - אבד לו זכות תביעה על תביעה דלמפרע, אלא קרא אתי להשמיעינו סברא זו, וממילא ידיענן דאיתא לסברא זו גם בנשואה.

רבינו יצחק סובר, שמבחינה ממונית מתחשבים רק בצער הבא בשעת החבלה

ולעולם אימא לך, צער של חובל מצינא למימר כל הצער שיהיה לו עד שיתרפא. ועתה יראה לומר אף על פי שר"ש = רבינו שמשון = דחה ראיית רבינו יצחק, מ"מ סברת ר' יצחק היתה נוטה לומר כן, משום דצער דבתר הכי - דמי לגרמא בנזקין, מידי דהוה אבושת שכל ימיו הוא מתבייש כשמזכירין לו הבושת שנתבייש באותה שעה, אעפ"כ אין שמין - אלא בושת של אותה שעה.

החילוק בשעת האירוע, ולאחר מכן משנים כליל את כל ההתייחסות, ושיש כאן בעצם שני אירועים נפרדים, אף שהם באו ממעשה אחד

[אחד הכלים החזקים בלמדנות הינו החילוק. מה שנראה לנו כדבר אחד, הופך לשניים, עם שני מרכיבים. וכאן החילוק קשור עם מושג הזמן. והמשמעות של לפני ואחר כך, מראה שיש כאן שני גדרים נפרדים, בשעת האירוע ואחר כך. ואין זה סתם משחק מילים בעלמא, אלא מדובר בשתי מהויות שונות בתכלית, ולכן גם דיניהם ההלכתיים שונים, בין חייב למטור].

[דף לט עמוד ב]

אי הכי מפותה נמי -

יש לה צער פיסוק רגלים כמו אנוסה, ואמאי קאמר, אין דומה נבעלת באונס לנבעלת ברצון.

ואמר מורי הרב דודי ז"ל, דאמתניתא - לא ה"מ למיפוך, אמאי אונס - חייב, כיון שסופה להצטער בכך תחת בעלה, דהא אפילו בעולה מצטערת בכך, ואף על גב דבא עליה עתה, סופה - נמי להצטער, ולא תרויח כלום.

[קצת נראה,

דאמתניתין פריך,

אמאי מפותה - פטור].

יש להבין מה ההבדל בין המפותה לאנוסה, שאינה מקבלת צער, והרי אם מדובר על צער פישוק הרגליים - גם היא מצטערת

המשנה ביארה במה נדרש האונס להוסיף תשלום צער "המפתה נותן שלשה דברים, והאונס ארבעה. המפתה נותן בשת ופגם וקנס. מוסיף עליו אונס, שנותן את הצער." ביררה הגמרא על מה הצער, ולאחר שדחתה תירוץ ראשון, הביאה הגמרא תירוץ שני "אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב: צער של פיסוק הרגלים, וכן הוא אומר: ותפשקי את רגליך

רבינו שמשון וכתב, כי רבינו יצחק מדקדק, דצער - הוא צער של שעת חבלה ולא מה שמצטער אח"כ.

מההיא דכתובות פרק אלו נערות (לט), דתנן האונס - נותן את הצער, ובעי בגמרא צער דמאי, ותימא מאי בעי? דבר פשוט הוא דהבתולה מצטערת הרבה בביאה ראשונה בהסרת בתוליה, ודחיק לשנויי התם צער של פיסוק הרגלים. וקאמר נמי התם מפותות אין להם צער ורוב קטנות חולות מביאה ראשונה, ועל כן פירש, דאינו משלם מה שמצטערת אח"כ, ולפיכך אינו יכול לומר צער של הסרת בתולים, שאינה מרגשת באותו צער מחמת הנאת הביאה, ולאחר הביאה היא מרגשת הצער אבל בשעת ביאה - לא. כדאמרינן התם, פקחות שבהם אומרות, מפותה - אין לה צער, היינו צער של שעת ביאה, כדקאמר מיא חמימי ארישא דקרחא.

סוגיית הגמרא על כחש גפנא - התחשבות ממה שהולך להיות בעתיד

התוס' מקשים, מה הגמרא בכלל שואלת, והרי דבר ידוע הוא לכל, כי יש צער מביאה ראשונה

ראינו ברייתא במסכת בבא קמא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: במה דברים אמורים שמעריכים את הנזק ביחס לכל הכרם, בזמן שאכלה לולבי גפנים, כשעדיין לא פרחו הענבים [והאשכולות קטנים מדי, שכל גרגיר ייקרא פרי, והוא שלב לפני סמדר], ויחורי תאנים, לפני פריחת התאנים. אבל אם אכלה פנים בתאנה או בוסר בענבים, שכבר גדלו והגיעו לגודל של פול הלבן [והוא שלב אחרי סמדר, ותיכף תדון הגמרא מה דין הסמדר עצמו], אז מעריכים את שווי הפרי עצמו שאכלה, ורואין אותן כאילו הן ענבים בשלות לגמרי שעומדות ליבצר, ולפי זה הוא משלם.

והגמרא ביארה בהמשך, בשם רבינא, שגם אם אכלה סמדר (שהפריח נשר, וניתן לראות כל גרגיר בפני עצמו), מתחשבים כאילו זה פרי גמור. ומבואר כי יש מחלוקת שם לעניין כחש גופנא, שמשמעות הכחש גופנא הינה, האם צריך להפחית מהתשלום את הריחוק של הניזוק, מכך שהענבים שנאכלו היו מכחישים את עצי הגפנים, ויונקים מהם את הלחלוחית, אילו היו נשארים עד הבציר. ומבאר אביי על פי הברייתא מכאן כי נושא הכחש גופנא הינו דבר שבמחלוקת, כמו רבי יהושע שאינו חושש להפחתת סכום זה. וגם כאן בכך האונס אנס אותה, הרי אין עליו לשלם את דמי הביאה הראשונה, כי ממילא צער זה בהכרח יגיע אליה עם בעלה.

וממשיך בשו"ת הרא"ש לבאר את הקושיא, שהרי ניתן לומר שאין אנו חוששים לכחש גופנא

ורבינו שמשון דחה אותה ראייה שהביא רבינו יצחק מכתובות, דלא מצי למימר התם צער דאחר הביאה, משום דההוא תנא דכתובות - חייש לכחש גופנא, מדקתני שהאונס נותן הצער ומפתה - פטור. ומדפוטר מפתה אלמא חייש לכחש גופנא, מה שסופה להצטער תחת בעלה. [הילכך גבי אונס נמי אין משלם צער שאחר הביאה - משום דסופה להצטער תחת בעלה] לכך הוא דוחק למצוא צער דמאי.

אבוח: משל דמפותה - שהיא מדעתה נבעלת - למה הדבר דומה? לאדם שאמר לחבירו: קרע שיראין שלי והפטר מלשלם את הנזק, ואף זו שמדעתה נבעלה - הרי מחלה לו.

למרות שיש דינים ברורים ושינויים כשאומרת על מנת לפטור או לא - כאן הוא אכן נפטר

מדייקים התוס', שעם היות ולא אמרה לו על מנת לפטור, אכן היא פטורה. ועומק יש בפירושו. שיש שלושה דינים נפרדים. הדין הראשון הוא בנוקי הגוף. שאם אומר לו על נזק גופו לדוגמא, סמא עיני על מנת שאתה פטור - הרי הוא חייב, שהדבר ידוע שאין אדם רוצה בכך. הדין השני הוא על נזקי ממון באומר על מנת שאתה פטור - הרי קרע את כסותי והוסיף על מנת - אכן הוא פטור. ואם לא אמר על מנת - הרי הוא חייב, כי אז אנו אומרים שכפי הנראה לא התחייב לפטור.

וכאן החידוש הוא שעם היות וגם מדובר בצער הגוף, ועם היות ולא אמרה על מנת, הרי זה כדברים שבלב כל אדם, שברור לנו לחלוטין, כי היא מעוניינת בכך, דצער בעילה בשעת ביאה - ליכא, דאינה מרגשת מחמת הנאת התשמיש. כי בעצם הצער מתגמד, והיא עסוקה בהנאתה, וממילא כאילו אינו קיים, ועל כן היא מוחלת לגמרי, אף שאינה אומרת על מנת.

הבנת המציאות - מהפכת את הדין

[כאן התוס' מלמדים אותנו כלל בהבנת המציאות, וממילא לאחר שהמציאות מובנת אחרת, גם דיני הנזק משתנים. בשלב השאלה, היה כאן צער (כגון פיסוק רגליים), ועליו היה מגיע תשלום. בשלב הבנת התוס', הרי הנאת הבעילה ממש מוחקת את הצער לחלוטין, וכאילו אין כאן צער. ורק מאחר וזו היא המציאות האמיתית - ממילא גם מבחינה ממונית ודינית - היא מוחלת לגמרי, וכאילו נמחק לחלוטין, שהצער כאן נעלם, וכאילו אפילו אין על מה לחול.]

[לכשיוציא אשתו היא -

אפילו פיתה לשם אישות,

מ"מ פריך 'אשתו היא',

כיון דאינה צריכה גט].

הגמרא תמהה על לשון המשנה שנאמר על מפותה, שהתשלומים יהיו רק לאחר שיוציא

שנינו במשנה: האונס נותן מיד את הקנס, והמפתה לכשיוציא: ותמהה הגמרא על לשון המשנה "המפתה לכשיוציא": וכי אשתו היא כבר, שצריכה היא לצאת ממנו?

קיים חילוק בין התוס' הישנים שהקידושין כלל לא תופסים, ולבין התוס' לקמן, מאחר והכל תלוי בהסכמת האב

מדייקים שהתוס' ישנים, שאפילו כשהוא פיתה אותה - הרי התכוון שמעשה הפיתוי יהיה לשם אישות. הרי המעשה כלל אינו תופס, והראייה, שאינה צריכה גט. וכאן מדובר הרי

לכל עובר. שהרי אמר הנביא דרך גנות: ותפשי את רגליך לכל עובר, כי מרוב זנותה לא היתה חוששת לצער והיתה מפסקת רגליה לכל עובר. אלא שמנסה הגמרא לדחות, והרי המשנה אמרה כי מפותה אינה מקבלת תשלום צער, והרי לכאורה, גם היא מצטערת על פעולה זו, בדיוק כמו האנוסה.

אם המפותה יש לה צער גדול בפיסוק רגלים כמו אנוסה - מדוע חילקו חכמים בין נבעלת ברצון לאונס

מקשים התוס', לעיל תירץ אבוח דשמואל, שהתשלום צער, שיש רק לאנוסה, הינו צער החבטה על גבי קרקע, בשעה שאנוסה. ודחתה הגמרא כי לא על צער זה מדברת המשנה, מברייתא החלוקה על המשנה. "והתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון לחלוק על משנתנו: אף אונס אינו משלם את הצער, מפני שסופה להצטער תחת בעלה. אמרו לו חכמים: אינו דומה נבעלת באונס - שיש לה צער, לנבעלת ברצון - על ידי בעלה, שאין לה צער! ומאחר ולא על צער זה יכלו חכמים לומר, שאינו דומה אותו הצער, הרי וודאי שהבעל אינו חובטה על גבי קרקע.

אבל מקשים התוס', כי מאחר וחכמים קבעו כלל זה, שאינו דומה מתוך אונס לרצון, ואילו בביאור שלנו נקודת ההנחה שצער פיסוק הרגליים אכן שווה. כלומר, כאן הקושיא הינה על הברייתא, שהביאה דברי חכמים, כי אם היא מפותה, הרי זה ברצון כמו נשואה.

עיקר התוס', וההבדל לתוס' הישנים, הוא להבין על מה נסובה קושיית הגמרא

[אחד היסודות המשמעותיים היא על מה נסובים הדברים. כאן הגמרא מקשה, אי הכי - מפותה נמי. אלא שיש שתי אפשרויות להקשות, על הברייתא, וכפי שביארנו, וכפי שממשיך מורי הרב לפרש, שזה לא על המשנה, ואז הכוונה שהמשנה ציינה הבדל בין האונס למפתה, ואם כאן מדובר באופן שאינו מוסיף על צערה, אלא חייבים אנו לומר שאינו דומה כאשר זה מגיע מצד אינוס או מצד רצון. והאופן השני הוא כפי שהתוס' ישנים ביארו, כי הקושיא כן הולכת על המשנה. אבל אז הקושיא היא על מה פטרת במפותה, והרי גם לה יש צער פיסוק רגליים.]

קרע שיראין שלי והפטר -

ואף על גב דלא אמרה על מנת לפטור, איכא למימר,

דמחמת הנאת בעילה - מחלה לגמרי.

הגמרא מביאה משל למפותה, שמאחר והדבר ברצון - אפילו כשיש צער - היא מוחלת על כך

הגמרא ביררה על צער האנוסה, וניסתה להעמיד שזה על פיסוק רגליים. וביארה, כי המפותה שמדעתה נבעלת, הרי אין לה צער. ומאחר והקשינו כי גם למפותה יש בדיוק את אותו צער של פיסוק הרגלים הביאו משל, שבגלל תאוות התשמיש, הרי התאוה היא כה גדולה, ועל הצער הזה היא מוחלת, כי התוצאה הסופית שהיא ברווח. "אמר רב נחמן אמר רבה בר

זמן מועד תשלומי המפתה מתחלק, והקנס משולם לא מיידית

שנינו במשנה, כי האונס נותן מיד, בעוד שהמפתה לכשיוציא. ותמהה הגמרא, והרי היא או אביה יכולים למאן, וכלל לא בטו שיהיה נשוי לה. ומתוך כך דקדק אביי, שהמפתה נותן את הקנס, לכשלא יכנוס. והביאו ברייתא התומכת בדבריו, שעם היות ותשלום הקנס הוא או, הרי את הבושת והפגם הוא נותן מיידית, בין אם יכנוס ובין אם לאו.

היינו לעניין - מודה כאן כי ההיקש אכן קיים בצד העקרוני הכללי, אך לא בכל הפרטים

[כבר ראינו כי אחת הדרכים בלמדנות, הוא לפרק דבר שנראה כמקשה אחת. לכאורה סברתנו היתה שמאחר ויש כאן היקש, בתשלומי המפתה, בין הקנס לבושת והפגם, הרי ברור היה לנו כי גם זמן התשלום הוא בבת אחת.

וכאן מילות המפתח הינן "היינו לענין", שמופיעות בתוס' קרוב לחמישים פעמים. ומבארים, כי זה רק עבור מקבל התשלום. שהרי אם היה אומר מעצמו כי פיתה, היה נפטר לחלוטין מהקנס, מה שמוכיח שאין זה מקשה אחת בכל הפרטים. מובא במשנה (מא, א) האומר פתיתי את בתו של פלוני, משלם בשת ופגם על פי עצמו, ואינו משלם קנס].

אין לי אלא אביה היא עצמה מנין כו' -

תימה לר"י,

במאי מיירי,

אי בקטנה או בנערה,

היאך היא יכולה למאן,

כיון שהאב רוצה,

והוא יכול לקדשה בעל כרחה למי שירצה,

וה"ה לזה,

ואי בשאין לה אב או שבגרה אחר כך,

מה צריך קרא,

תיפוק ליה שיכולה לעכב שלא יהא חוטא נשכר,

כדקאמר אביי בסמוך וכן אביה,

אמאי צריך קרא לאביי.

ואומר ר"י,

דנהי שאינה יכולה לעכב על אביה,

שלא יקדשנה לו,

מ"מ מועיל מיאונה,

לענין שישלם קנס וכן במיאון אביה,

והא דתניא הכא המפתה לכשלא יכנוס,

צריך לפרש לכשלא יכנוס מדעתה.

ומיהו קשה,

דהכא דרשינן מאם מאן ימאן,

בנערה, שאינה יכולה להתקדש מדעת עצמה, בהיותה תחת אביה, אשר הוא זכאי בקידושיה. ואם היתה מציאות שהאב לא התרצה בקידושיה - הרי אינה יכולה להתקדש מצד עצמה, ולכן ההוכחה שכל מעשה הקידושין לכתחילה בטל, ולכן אף גט אינה צריכה.

כי לקמן התוס' בד"ה מפתה מציירים מקרה בו הוא כן נדרש לתת גט, כי שם מדובר שנתרצה האב. ואז אפילו שהתרצות האב הינה לאחר המעשה, הרי זה גורם שמה שהפיתוי היה לשם אישות - תפסו הקידושין. ואז נעמיד, שמצד אחד, היא מצד עצמה לבדה - אינה יכולה להתקדש, אבל מצד שני, לאחר שהיא עשתה את המעשה מצידה, הפעולה תלויה וכן מועילה, אם האב יתרצה.

מאחר והאב לא נתרצה בקידושיה - הרי מלכתחילה לא חלו הקידושין, ולכן מקשה הגמרא וכי אשתו היא? שהתשלום יהיה רק לאחר פעולת הגירושין?

לאחר הביאור, יש להבין את מהלך התוס' הישנים. המשנה אומרת שהתשלום של המפתה הוא לאחר שיוציא, כלומר, שהיא כן התקדשה, ורק לאחר פעולה נוספת של הוצאה - הרי אז ישלם את חובו, כפי ששנינו במשנה - המפתה נותן בשת ופגם וקנס. ומאחר וראינו כי אינה צריכה גט, הרי זה סימן שלא היה כאן מעשה הוצאה, ועל כך באמת מקשה הגמרא, כי כדי להוציא, משמע שהיא כבר אשתו. ואם אינה צריכה גט, משמע שהקידושין לא חלו, וכפי שהעמדנו שהאב לא נתרצה במעשהו.

התוס' מבארים, כי אפילו אם נדחוק למקרה צדדי, עדיין קושיית הגמרא תקיפה

[מילות המפתח של התוס' הינן "אפילו .. מכל מקום פריך .. כיון". ברור לנו כי מעשה הפיתוי אינו מעשה אישות. וממילא היא אינה אשתו, ולפיכך בפשטות מובנת קושיית הגמרא כיצד המפתה ישלם רק לאחר שיוציא, והרי במעשה הפיתוי כלל לא נוצרה אישות.

אלא שהתוס' דנים על מקרה שהגמרא לא ציינה, ומעמידים שאפילו נדחוק ונאמר כי היה כאן מעשה פיתוי מיוחד, שכלל לשם אישות, עדיין קושיית הגמרא "אשתו היא" יש לה תוקף, שהרי אנו מעמידים כי אפילו במקרה דחקנו, מאחר והאב לא נתרצה, והיא אינה יכולה להתקדש מעצמה וללא רצונו, ניתן לקיים את קושיית הגמרא. כלומר, התוס' מתייחסים, אף למקרה שלא הוזכר בגמרא, ושלא ניתן לדחוק להעמיד.]

בושת ופגם נותן מיד -

אף על גב דאיתקש לקנס,

היינו לענין שניתן זה, למי שזה ניתן,

אבל יש מקומות שפטור מקנס לגמרי,

וחייב בבושת ופגם.

המפתה, בין היא ובין אביה - יכולין לעכב שלא ישאנה לאשה.

ומקשה הגמרא על הברייתא: בשלמא מפותה יכולים בין היא ובין אביה לעכב - משום דכתיב בפרשת מפותה: "אם מאן ימאן אביה לתתה לו", הרי שהאב יכול לעכב. ואין לי אלא אביה שהוא יכול לעכב, היא עצמה - מנין שהיא יכולה לעכב? תלמוד לומר: "אם מאן ימאן", ומלת "מאן" ריבוי הוא ללמד: מיאון מכל מקום, דהיינו כל מיאון השייך בענין ואפילו על ידי הבת.

אלא אונס שאף כאן אתה אומר שבין היא ובין אביה יכולים לעכב, תיקשי: בשלמא איהי [הבת] יכולה לעכב, משום דכתיב: "ולו תהיה לאשה", ומשמע שהיא מהוה את עצמה מדעתה ולא בעל כרחיה. אלא אביה של הנאנסת מנלן שהוא יכול לעכב? אמר אביי: שלא יהא חוטא זה שאנסה נשכר, שהרי קודם שאנסה - לא היה יכול לשאת את הבת ללא אביה.

התוס' מתמיהים באיזה אופן מדובר, ומיצד יכולה היא לעכב

וכדרכנו להשתמש בתוס' רא"ש אשר פותח את הדברים: "תימה, במאי מיירי? אי בקטנה - היאך יכולה לעכב, הואיל והאב רוצה, והא יכול לקבל קידושיה בעל כרחיה ולקדשה לכל מי שירצה, ומאי שנא לזה, ואי בשאין לה אב או שבגרה אחרי כן - מאי צריך להאי קרא דאם מאן ימאן? תיפוק לי שהיא יכולה לעכב, שלא יהא חוטא נשכר, כדאמר אביי בסמוך. ואפילו רבא - אית ליה הכא האי טעמא, דלא יהא חוטא נשכר, כיון דלא משלם קנס אם ישאנה."

התוס' עונים, שרק על למנוע את עצם הנישואין אינה יכולה, אבל המיאון יגרום שייתן קנס

ומתרצים כצד הראשון, "דמיירי בנערה וקטנה. והא דאיצטריך לרבווי מקרא - היינו לענין שמשלם קנס כשהיא ממאנת, אף על פי שנישאת לו, וכי האי גונא פרשיי בפ"ב דקידושין."

התוס' משנים את משמעות הברייתא והופכים אותה על ידי הוספת מילה משמעותית

[התוס' מסלקים את הקושי של הקושיא שהברייתא מבארת שלא יכנוס, בכך שהם מוסיפים מילה אחת והכל משתנה. וכמו שהגמרא מביאה רבות את מילות המפתח "אלא אימא", הרי כאן התוס' משתמשים בכלי דומה "צריך לפרש", שהוא הסבר כיצד אנו יכולים להישאר עם הנוסח של הברייתא, שאינו כונס, ועם הקושי של מציאות בה היא כן נישאת.]

התוס' מיישבים קושי, של לימוד אחר מפסוק זה, והעיקרון הוא הכפלה, שניתן לדייק גם וגם

מעניין שהתוס' רא"ש ביאר חלק זה בתוס' בדיבור עצמאי, וכן בתוס' נאמר ומיהו קשה, ואילו התוס' רא"ש הקטינו את הקושי, אלא שזה רק כקושיא העולה מאליה. "ואת", והא לקמן בפ' נערה מרבינן יתומה לקנס מאם מאן ימאן (כלומר, לכאורה, הפסוק תפוס לדרשה אחרת), וי"ל דא"כ לכתוב

מ"מ שהיא יכולה לעכב,

ובפרק נערה (לקמן מד): דרשינן מינה, לרבות יתומה לקנס.

וי"ל,

דליכתוב או מאן מאן או ימאן ימאן,

מאי מאן ימאן,

ש"מ תרתי,

ובכנה"ג אמרינן במרובה (ב"ק דף סה. ושם),

גבי אם המצא תמצא,

ובהחובל (שם דף פה.) **גבי ורפא ירפא.**

ועוד נראה,

דלאו מיתורא דקרא דריש לה התם,

דאם כן,

מאי פריך מינה לרבי יוסי בר' חנינא,

דפטר מוציא שם רע על היתומה,

דשאני מפתה דרבי קרא,

אלא כן הוא עיקר,

כמו שפירש בקונטרס לקמן,

דלאו מריבוי דריש,

אלא ה"פ לרבות יתומה לקנס,

דרשינן שיש קנס כשהיא מעכבת.

והוא הדין דה"מ למימר,

לרבות בוגרת לקנס כשהיא מעכבת,

דדוקא בבוגרת או ביתומה יש קנס בעיכוב שלהן,

אבל כל זמן שלא בגרה - תלוי באב,

והשתא דייק התם שפיר,

דשמעינן דסבר האי תנא,

שיש קנס ביתומה,

ולא ממעטינן ליה,

מדכתיב לאבי הנערה,

אף על גב דליכא ריבוי ליתומה כדפירשת,

דאיכא לאוקמי קרא לבוגרת.

האשה יכולה בהיותה מפותה לעכב, וכשיטת אביי

שנינו במשנה: האונס נותן מיד את הקנס, והמפתה לכשיצא: אלא תמדה הגמרא על לשון המשנה "והמפתה לכשיצא": וכי אשתו היא כבר, שצריכה היא לצאת ממנו? ומתוך כך ביאר אביי, שהתשלום הוא אם נמנעת ממנו האפשרות לכנוס. אמר אביי: אימא כך תשנה: והמפתה - נותן קנס לכשלא יכנוס, כשימאנו היא או אביה, או שימאן המפתה עצמו.

ומביאה הגמרא ברייתא כשיטתו, שוודאי שאת תשלום הקנס הוא נותן רק בשעת ההחלטה שלא יכנוס. תניא נמי הכי כפירושו של אביי: דתניא: אף על פי שאמרו: המפתה נותן את הקנס לכשלא יכנוס, בכל זאת את הבושת והפגם - הרי הוא נותן מיד בין יכנוס ובין לא יכנוס. ואחד האונס ואחד

הוכחת הגמרא הן לאביי והן לרבא, שבאונס יכולים גם היא וגם אביה לעכב

הברייתא ציינה כי אחד האונס ואחד המפתה - בין היא ובין אביה יכולין לעכב. ועוברת הגמרא להקשות על כך, מילא אכן במפותה, ברור לי הדין שיכולים כל אחד מהם לעכב, שהרי על האב נאמר מפורשות, בפסוק "אם מאן ימאן אביה לתתה לך", והגמרא מדייקת מריבוי "אם מאן ימאן" שאף היא הבת יכולה למאן.

וכעת עוברת הגמרא לדון באונס. שם המקרה הפוך, הפסוק דן בה "ולו תהיה לאשה", שהדבר תלוי בדעתה ובהסכמתה, ובכל מקום בו הינך יכול להסכים, כך אתה יכול לטרב. וכעת שאלה הגמרא על אביה, ועל כך ענו האמוראים בשני אופנים, אביי למד זאת מסברא, שאם האב היה יכול לעכב במקרה רגיל, שלא יוצר לנו מצב מגוחך, בו החוטא האונס, מרוויח שהוא לא רק אונס את הבת, אלא כביכול אף מכריח את האב לתתה לו. ורבא למד זאת מקל וחומר, שהרי מפותה הוא החטא הקל, שהמעשה היה בהסכמתה, ולא עבר על דעת אביה, ועדיין היא יכולה לעכב, וגם האב יכול, הרי באונס שעבר הן על דעתה, שהיה זה כנגד רצונה, והן על דעת אביה, כל שכן וקל וחומר שיוכלו לעכב.

מקשים התוס', מדוע לא ילמדו אף לעניין זה אחד מהשני (מפותה ואונס)

בהמשך מקשה הגמרא מדוע אינם נלמדים אף כאן אחד מהשני, שהרי הגמרא מבהירה, כי נלמדו כן פרשיות אונס ומפותה בכמה עניינים. אמר הקשה ליה רבא מפרוקיא לרב אשי: מכדי מיגמר גמרי מהדדי, הרי אונס ומפותה נלמדים האחד מן השני לענין שיעור הקנס שיהא חמשים, וטיב הקנס שיהא בשקלים. והתוס' מקשים שגם בעניין זה של היכולת לעכב, שיילמדו אחד מהשני.

אין כאן היקש בכל הדברים, אלא יש עניינים בהם שזווים, ויש עניינים בהם חלוקים כמרומוז בסברא זו עצמה, בעניין ההכרח לשאת, מצד המפותה או האנס

גם כאן התוס' רא"ש חילק את התוס' לכמה דיבור המתחיל. "וא"ת מכדי אונס ומפתה מיגמר גמרי מהדדי, להא מילתא - נמי ניגמרו מהדדי, כדפריך בסמוך, י"ל דלית לן למיגמר להאי מילתא, כיון שמצינו שהם חלוקים בדבר זה, דאונס - שותה בעציצו, ומפתה - אינו שותה בעציצו. ועוד מדכתב רחמנא שהיא יכולה למאן - משמע מיעוט, אבל לא אביה, דאי לאו הכי - נישתוק קרא מיניה, וניגמרו מהדדי."

לכאורה עולה השאלה על הטעם שהתורה כתבה מפורשות באונס, ולו תהיה לאשה, והרי ניתן ללמוד זאת אף ללא הפסוק, וכפי שאביי ורבא כל אחד למד בדרבו

"וא"ת א"כ מיאון דידה נמי נילף בהאי ק"ו ולמה לי למדרשיה מלו תהיה לאשה, וי"ל אי לא דרשינן ליה מולו תהיה לאשה - לא הוה ילפינן כלל ק"ו, דכיון דאונס שותה בעציצו - הוה אמינא גזירת הכתוב היא שאין אחד מהם יכול לעכב כדאמר אביי בסמוך, אבל השתא דכתיב ולו תהיה לאשה, דגלי קרא שהיא יכולה למאן, מעתה ילפינן שפיר אביה למיאון, דומיא דידה בק"ו ממפתה."

רחמנא או מאן מאן או ימאן ימאן מדכתיב מאן ימאן - ש"מ תרתי. כדאמרי' במרובה א"כ לכתוב רחמנא המצא המצא או תמצא תמצא וכן בפ' החובל ליכתוב רחמנא ורפא ורפא או ירפא ורפא."

הבאת ההוכחה היא על ידי הבאת ראיה, שבעין זה כבר נאמר במקום אחר

[התוס' מבארים, כי בעצם יש כאן שני סוגי ריבוי, האחד שימוש כפול באותה מילה, והשני בחירת שתי מילים, ולכן ניתן ללמוד את שני הדינים. אלא שיש ליצוק לסברא כזאת הוכחה ממקורות נוספים, ואכן הם מביאים מגמרות אחרות, ומשתמשים במילות המפתח "ובכהאי גוונא אמרינן" או בראשי תיבות כמו כאן, שיש על כך עשרות פעמים שמוזב בתוס'].

התוס' מבארים כי ניתן ללמוד את הכל לא מהריבוי כפי שהקשו

כלומר, עם היו והעיכוב אינו בא מצד המפתה, הרי אפילו שהאב הוא המעכב, או הבת כגון שהיא יתומה שאינה ברשות אביה או בוגרת, עדיין הריבוי הוא בכלל על מציאות הקנס, אף במצב זה. ומצד שני ניתן גם לסבור, שיש בכוח הסירוב אכן גם למנוע את הקידושין, שעם היות והמעשה היה בקטנותה, אלא שבינתיים בגרה, או אביה נפטר, הרי כן יהיה תועלת בסירוב בצד האיסורי לעצם הנישואין, אך בצד הממוני הוא כן יצטרך לשלם את הקנס.

אלא אונס בשלמא איהי כו' -

תימה,

כיון דאונס ומפתה מיגמר גמרי מהדדי,

להא מילתא - נמי ליגמרו מהדדי,

כדפריך בסמוך,

ומאי קאמר אלא אביה מנלן.

וי"ל,

דלהאי מילתא - לא גמרינן מהדדי,

דהא מפתה - יכול לעכב, ואונס - שותה בעציצו,

וה"ה ה"נ אין אביה יכול לעכב,

וה"נ קאמר אביי בסמוך,

ורבא - לא מסתבר ליה למימר הכי,

כיון דאיכא ק"ו.

וא"ת,

ואיהי גבי אונס - אמאי איצטריך למיכתב,

נילף לאביי מסברא - שלא יהא חוטא נשכר,

ולרבא מק"ו.

ויש לומר,

דלו תהיה לאשה - אינו מיותר,

[דאיצטריך לעשה ולדרשות דלעיל, מהר"ם,

א"נ אביי ורבא לא הוו משנו הכי,

אלא בתר דגלי קרא בהדיא].

הכלי של ואפילו, בא להראות שהדין לא ישתנה, גם כאשר יהיה שינוי במקרה אף שנראה משימעותי

[אחד הכלים הלמדניים הוא הוספת גורם חדש, אשר הוא משנה כליל את המושג הראשוני. אינו דומה מפתה למפתה לשם אישות. וכלל זה של ואפילו בין מלא ובין חסר ואפי' - מופיע אלפי פעמים בתוס', כי שינוי רגישות הוא המפתח לניתוח הנכון. ונמצא כי המטרה שלנו היא לא רק לדעת את הדין מה הגמרא אמרה, אלא להבין שגם שינוי זה, עם היות והוא נראה לנו מהותי - אינו משנה את הדין. אלא היא צריכה גט].

טעמא מאי תקינו לה רבנן כתובה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה -

אף על גב,
דבתולה - יש לה כתובה מן התורה,
זאת - בעולה היא.

ומיהו תימה,
דקא פסיק ותני,
דבכל ענין - אין לה כתובה,
אפילו בא עליה שלא כדרכה,
ובתולה גמורה היא,
ויש לה כתובה מן התורה,
דהא אם בא עליה שני,
יש לה קנס,
ולא הוי טעמא,
שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

תימה לר"י,
כיון דטעמא שלא תהא קלה בעיניו להוציאה,
אלמנה - אמאי תקינו לה רבנן כתובה,
לא היה להם לתקן אלא לגרושה בלבד.

ואומר ר"י,
דמתוך שהוצרכו לתקן בגרושה,
שלא תהא קלה בעיניו להוציאה,
תקינו נמי לאלמנה משום חינא,
ומיהו לכתחילה לא היו מתקנים משום חינא.

קשה לרשב"א,
הא דתניא בהחובל (ב"ק דף פט: ושם),
וכן היא שחבלה בבעלה - **לא הפסידה כתובתה,**
ופריך אמאי - תזבין לכתובתה בסובת הנאה,
ותיתיב ליה בהאי חבלה,
ומשני, הא מני - רבי מאיר היא,
דאמר אסור לאדם שישהא את אשתו,
בלא כתובה אפילו שעה אחת,
והשתא **כיון דטעמא,**
שלא תהא קלה בעיניו להוציאה,

סדרי הדרשות יכול להגיע רק לאחר שיש פסוק

[התוס' במכות נותן דוגמא נוספת מה מועיל שהפסוק האחד מגלה לנו משהו, ואז חוזרים ולמדים סברות ומשנים דברים. כלומר, כמו שכאן רק לאחר הפסוק "ולו תהיה לאשה" מגיעות הדרשות של אביי ורבא, הרי גם שם בתחילה אמרנו שלא ניתן ללמוד מהלאו של לא תענה, שהרי הוא לאו קלוש, שאין בו מעשה, וכאן מגיע פסוק נוסף, שלא בא ללמד את עצם הדין, של השייכות לעונש זה, אלא את זה שיש חיוב מפסוק אחר, נלמד רק לאחר הימצאותו של הפסוק של והצדיקו. "אבל בטר דגלי לן קרא דוהצדיקו דשייך ביה מלקות יש לנו לומר דלקי מלא תענה".]

מפתה דאיהו מצי מעכב -

ואפילו פיתה לשם אישות,
יכול הוא לגרשה.

מחלוקת אמוראים לגבי ההבדל בין מפתה ואונס

אמר אביי: שלא יהא חוטא זה שאנסה נשכר, שהרי קודם שאנסה - לא היה יכול לשאת את הבת, ללא אביה. רבא אמר: עיכוב האב באונס בקל וחומר הוא נלמד ממפתה: ומה מפתה, החוטא הקל, שהרי לא עבר אלא על דעת אביה בלבד ולא על דעת האשה, שהרי בהסכמתה בא עליה, ובכל זאת בין היא ובין אביה - יכולין לעכב בעדו מלישא אותה. אונס, שהוא חוטא גדול יותר, שהרי עבר על דעת אביה וגם על דעת עצמה, לא כל שכן שיוכלו היא ואביה לעכב בעדו מלישאנה.

ומבאר הגמרא: רבא לא אמר כאביי, שביאר את הטעם בעיכוב אבי הנאנסת, שהוא משום שלא יהא חוטא נשכר; משום שרבא סובר: כיון דקא משלם החוטא קנס לאו "חוטא נשכר" הוא. אביי לא אמר כרבא שביאר את הטעם בעיכוב אבי הנאנסת משום קל וחומר ממפותה; משום שלדעתו יש לפרוך: מפתה דאיהו הבועל עצמו, מצי מעכב שאינו חייב לשאתה, לכן אביה - נמי מצי מעכב. אבל אונס דאיהו עצמו לא מצי מעכב, אביה נמי יש לומר דלא מצי מעכב, ורק משום ש"לא יהא חוטא נשכר" לכן הוא מעכב.

במקרה שהפיתוי היה לשם נישואין, היתה לנו סברא,
שכאן כבר הוא אינו רשאי להתחרט

התוס' מציירים סגנון שונה לגמרי של פיתוי, שכל מה שהוא פיתה, היה על מנת להישאר עימה, ולהינשא לה. ויש כאן חידוש, שלא רק שהיא מסכימה, אלא אף אביה הסכים לאחר פיתוייה שתינשא, שאז היא מקודשת לו למפרע על ידי ביאת פיתויו, שהרי הסרנו את המניעה, ועם כל זאת מחדשים לנו, שעדיין הוא יכול לגרשה. אף שהיתה ההסכמה הן על ידה והן על ידי אביה.

ומה שהתוס' ישנים לעיל אמרו שאינה צריכה גט, הוא באופן שלא היתה הסכמה על ידי שניהם. וכך העמידו הקובץ שיעורים והחת"ם סופר יישוב לסתירה.

אחד יהיה כאן אונס, ומצד שני עדיין תהיה בתולה, וכגון שבא עליה שלא כדרכה. וכעת כשיבוא שני, הרי היא תקבל קנס, ולא יאמרו שמאחר ובתולה היא, ושלא תהא קלה בעיניו להוציאה, שתהיה לה כתובה.

ובלשון התוס' רא"ש "ומיהו תימה, דקא פסיק ותני אין לה עליו כלום, לא שנא אנסה כדרכה ולא שנא אנסה שלא כדרכה. ובשלא כדרכה בתולה גמורה היא - אפילו לענין קנס, וכל שכן לענין כתובה."

שאלה נוספת הוא על הצורך לתקן כתובה באלמנה, שהרי כלל אינו קשור להוצאה

כאשר אדם בא לגרש את אשתו, הרי הכתובה משמשת כמחסום. שאם הינך רוצה להשתחרר ממנה, עליך לשלם לה כתובה. ובשפתם הגדירו זאת, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ואם כן מי שהיא התאלמנה, מדוע תקבל כתובה. שהרי כבר אין כאן בעל שיגרשה. ומאחר ומדובר בתקנת חכמים, הרי הם יכלו לברור את תקנתם רק לגבי גרושה.

מתוך שתיקנו חכמים בגרושה, תיקנו לאלמנה גם, אלא מטעם אחר, שימצד עצמו לא היו מתקנים

עונה על כך ר"י, אכן יש גם טעם נוסף, שהוא דואג לאלמנה על מנת שיקפצו עליה, ומשום שיהיה לה חן בעיני מי שירצה להתחתן עימה. אלא שמלכתחילה מאחר וזה לא הטעם העיקרי, ולא היו מתקנים כך עבור אלמנה. הרי כל תקנתם נוצרה, שמאחר ומלכתחילה עבור גרושות תיקנו כתובה מטעם שלא תהא נוחה בעיניו לגרשה, כמו כן תיקנו גם לאלמנה, אף שזה מטעם אחר.

יש לצלול ולהבין מספר עניינים משלימים בענייני תקנות חכמים: טעם באיזה מקרה, אגב המקרה האחר, עוצמת הטעם ועוד

[מילת המפתח "תקינה" היא השורש לתקנות חכמים. ומאחר ובאו חכמים וביוזמתם יצרו תקנה, הרי יש צורך להבין את הטעם. ובפרט כאן שבאלמנה הטעם אינו מועיל, הרי מתגלה כלל חשוב. אכן קיים טעם נוסף. אלא שהטעם הנוסף לא בא לשלול את הטעם העיקרי כאן, אלא שיש כאן שני יסודות עליהם מדברים התוס'.

היסוד הראשון הוא ההשוואה "דמתוך שהוצרכו לתקן (למקרה הראשון, בגרושה) .. תקינו נמי (למקרה השני, אלמנה)". היסוד השני הוא שהטעם למקרה השני הוא חלש יותר, ורק מאחר והמקרה הראשון הוא העיקרי והחשוב, הרי אגב גררא תיקנו. "ומיהו לכתחילה לא היו מתקנים".]

הטעם שאשה לא יכולה היא להיות ללא כתובה, מונע ממידתה במקרה בו חבלה אף בבעלה

הגמרא בפרק החובל מביאה, כי פגיעת האשה הינה רעה, שאינה צריכה לשלם על כך, אף שמדובר שהיא עצמה חבלה בבעלה, לא תפסיד את כתובתה. מציעה הגמרא פתרון, שמאחר ויש לה זכות בכתובה, הרי היא יכולה למכור את הכתובה בחייה, שיש כאן כעין הימור לקונה, שהוא מקבל אותה רק אם הבעל ימות תחילה, ועוד שיש סיכון, אבל בפועל

תזבין כתובתה על מנת שאם תתאלמן,

אבל אם יגרשנה,

יהא לה כתובה,

דהתם - לא שייך משום חינא.

ואומר ר"י,

כיון דבשאר נשים שייך חינא,

אף על גב דבזאת - לא שייך,

לא פלוג רבנן,

ואסור להשהותה בלא כתובה לר"מ.

וא"ת,

ואמאי תני הכא יצא כסף קנסה בכתובתה,

ליתני מת - אין לה עליו כלום,

דהא לא תקינו רבנן לאלמנה אלא משום גרושה,

והכא מכח גרושה,

אין לתקן לזאת,

דהא לא מצי לגרשה.

ואומר ר"י,

דה"נ כיון דשייך בה חינא כמו בשאר אלמנות,

אין לנו לשנותה משאר אלמנות,

להכי איצטריך טעמא,

דיצא כסף קנסה בכתובתה,

ולא חשו במה דאין לה כתובה.

ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה ברבי יוסי, האם אנוסה ראויה לכתובה, ומאיזה טעם

הגמרא מביאה בברייתא, שעם היות והאונס נותן מיד את הקנס ולאביה, הרי שהוא יוציא אותה - לא יתן לה כלום בנוסף. תמדה הגמרא הרי מדובר באונס, שאינו יכול להוציא מיוזמתו. ומשנה הגמרא ומדייקת בברייתא, אף שהאשה תבחר לצאת - לא יהיה חייב לה דבר. שאנו מחשיבים את הקנס בבחינת הכתובה שלה, ולכן אפילו שמת אינה מקבלת. ואילו רבי יוסי ברבי יהודה אומר כי יש לה כתובה מנה.

מדייקת הגמרא למצוא את טעם מחלוקתם. שרבנן סוברים, כי כל מטרת הכתובה לא נועדה אלא שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ואילו כאן אין צורך בטעם זה, שהרי מנוע הוא להוציאה, שהרי הוא שותה בעצמו. אלא שרבי יוסי ברבי יהודה צולל לעומק הדברים, שאכן הוא אמנם לא יוכל מיוזמתו להוציאה, אבל יכול הוא לצער אותה, ולהוציא לה את הנשמה, עד שהיא מעצמה תרצה לצאת. ונמצא כי "בכוח", הוא הגורם להוציאה, ולכן יש לחייבו כתובה.

דווקא מאחר ונאמר באופן כללי מבלי לחלק על סוג האונס, ניתן לדייק שהטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה - אינו הטעם האמיתי לכתובה

מעירים התוס', כיצד אנו בכלל נכנסים למה שחכמים תיקנו, והרי מהתורה יש חיוב כתובה לבתולה, לשיטת ר"ת. ומעירים, כי כאן היא כבר בעולה. אלא מכאן צצה מיד קושיית תימהון, והרי ניתן לקיים את שני הדברים, שמצד

הצעת התוס' הינה ללמוד את אותה הדרשה גם בפרשה השנייה

מקשים התוס'. שלכאורה עולה השאלה, אני אקח את הלימוד שלך מהמילה לו, ואלמד אותה בפרשה האחרת. שהרי אם שתי הפרשיות הוקשו גם בפרשת האונס יש את המילה לו. ומה שדרשנו בפרשת המפתה (משפטים כב, טו) .. מִהָרַבּ יִמְהַרְרֶנָּה לֹא לְאִשָּׁה: והמשמעות של לו, שהדבר תלוי בו, והוא גם יכול לטרב. הרי גם בפרשת האונס (כי תצא כב, כט) .. וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לְאִיּוֹכַל שְׁלָחָה כָּל-יָמָיו: ואז בקושייתם מציעים התוס' התייחסות כפולה. יש לצמצם שלא יוכל לשלחה, רק במידה וכבר נשאה, ואילו מאחר ונאמר גם לו, שמשמע מדעתו - הרי יש לי לתלות שלא הספיק לשאתה. ואז יהיה הדבר תלוי בו.

אם הדבר תלוי בדעתו, כיצד פעולת הנישואין גורמת לכך שיטלו ממנו את דעתו?

בתירוץ הראשון הולכים התוס' על פי סברא. על מנת שהפסוקים יסתדרו לך, בניית שרק אם נשאת אותה - אינך יכול לגרשה בכל חייך. כלומר, על הצד שנשאת אותה - הינך אנוס, שמשמעותו שאין מתחשבים בדעתך. ואם כן זה נגד הסברא, שעד שלא נשאת אותה - אתה יכול לא להיכנס למצב זה, ולא להינשא, ואתה השולט ומחליט. ואילו כאשר נישאת - הרי מושג הגירושין נלקח ממך. והרי דבר זה מנוגד לכל סברא.

יש להבין מהפסוקים מתי מדובר על האיש ומתי על האשה, אף שבשניהם מצויה המילה לו

ועי"ל, משום דולו תהיה לאשה - אאיתתא קאי, שהיא מהווה עצמה לו - הילכך לו תהיה מדעתה משמע. אבל ימהרנה לו - אגברא קאי, הילכך לו - מדעתו משמע.

סברא מזל דיוק, כל תירוץ, ביאר באופן מסויים

[שני התירוצים בנויים על שני צדדים שונים ומשלימים, שעוברים כחוט השני בכל דרך הלמדנות. התירוץ הראשון בנוי על סברא, או יותר נכון כאן, לשלול את העניין על פי סברא ואכן מילות המפתח "דאין סברא" מופיעות שבעים פעם בתוספות.

ואילו הדיוק הלשוני "קאי" מופיע בריבוי פעמים. והתירוץ כאן בנוי שלא ניתן לדרוש עליו את שתי הדרשות, כי הדיוק הלשוני על צד אחד מורה שזה על הבעל ואילו הצד השני על האשה].

ניתני עשה ונדחה לא תעשה -

לאו אנמצא בה דבר ערוה פריך,

דהא אית בה לאו ועשה,

כדאמרינן בפ"ק דיבמות (דף יא: ושם),

לא יוכל בעלה וגו',

לרבות סוטה שנסתרה והיינו לאו,

ודרשינן (סוטה דף כז:),

ונשמאה ונשמאה, חד - לבעל, וחד - לבועל;

אלא אשאינה ראויה לקהל פריך.

היא יכולה לממש את הכתובה לשווה כסף, שממנו היא יכולה לכאורה לשלם על הנוק.

ועונה שם הגמרא, כי לשיטת רבי מאיר אסור לבעל לקיים את אשתו בלא כתובה, ואפילו לא לשעה אחת. וההצעה היא למכור את הכתובה לבעלה, שרק אם תתאלמן לא תקבל את הכתובה, אבל אם יגרשנה - הרי היא כן תקבל כתובה, ובכסף הזה היא יכולה לתת לבעלה, וגם שהכתובה נמצאת אצלו. וכאן בהיותה אלמנה, הכל יודעים שמה שלא קיבלה את כתובתה, הרי זה מצד החבלה. אלא שדחו זאת, מגדר של לא פלוג, שחייבים ליתן גם לכל אלמנה, וכלל זה גובר.

הבנת הגדר של יצא כסף קנסה בכתובה

אכן חכמינו תיקנו לה כתובה. אלא שבאו רבנן ובגלל שלא שייך בה הטעם שלא תהא קלה להוציאה, שהרי המחוייב הוא להשאירה לכל חייו. ולכאורה מאחר וכל תקנת הכתובה לאלמנה באה מגדר הגרושה, וכאן לא ניתן לגרשה, הייתי אומר שלא תקבל כלל כתובה על אלמנותה. אלא שעל כך עונים, תיקנו לה כתובה משום חינא, כדין אלמנה, אם האנס ימות, והקנס מקביל לכתובתה. ונמצא שהיא כמו כל שאר הנשים האלמנות, אלא שהתשלום הוא מצד הקנס.

[דף מ עמוד א]

מהר ימהרנה לו מדעתו -

וא"ת,

ולו תהיה לאשה,

נידרוש נמי - לו מדעתו,

והא דכתיב לא יוכל לשלחה,

היינו היכא דכבר נשאה.

וי"ל,

דאין סברא שיהיה מדעתו,

כיון שאם נשאה - לא יוכל לשלחה.

[ועוד,

ולו תהיה - קאי אאשה,

ולהכי בעינן מדעתה,

אבל מהר ימהרנה - קאי אגברא].

הגמרא מבררת מה ניתן ללמוד מפתה ואונס? ויותר מדוייק מה לא ניתן

שינוי במשנה: אונס - שותה בעציצו, והמפתה אם רצה להוציא - מוציא: אמר הקשה ליה רבא מפרזקיא לרב אשי: מכדי מיגמר גמרי מהדדי, הרי אונס ומפתה נלמדים האחד מן השני לענין שיעור הקנס שיהא חמשים, וטיב הקנס שיהא בשקלים. ואם כן, להא מילתא נמי, אף לענין זה של חיוב הבעל לשאתה ואפילו בעל כרחו ליגמרו מהדדי, נלמד את המפתה מן האונס, דכשם שהאונס חייב לשאתה כך גם המפתה! ומשינן: כי אמר קרא גבי מפתה: מהר ימהרנה לו לאשה, "לוי" משמע מדעתו, שאם לא ירצה - לא יכנסנה.

המשנה אומרת באונס כי קיים הבדל בין אם יש בה מומים ולבין מצב שמבחינה דינית – אינו ראוי לשאתה

לומדת המשנה לגבי האונס, שהביטוי לגביו שהוא שותה בעציצו: (ה) פִּיֶּצֶד שׁוֹתֶה בְּעִצִּיצוֹ, אָפְלוּ הִיא חֲגֹרֶת, אָפְלוּ הִיא סוּמָא, וְאָפְלוּ הִיטָה מִכַּת שְׁחִין. נִמְצָא בָּהּ דְּבַר עֲרֹה, או שְׁאִינָה רְאוּיָה לְבוֹא בְּיִשְׂרָאֵל, אִינוּ רְשָׁאֵי לְקִימָה, שְׁנֶאֱמַר, (דברים כב) וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה, אִשָּׁה הָרְאוּיָה לוֹ: הַקְּשָׁה רַב כְּהֵנָּה לִפְנֵי רַב זְבִיד מְנַהֲרֵדְעָא, נִיתִי עֲשֵׂה "ולו תהיה לאשה" ונדרחה לא תעשה "של" לא יבוא ממזר בקהל ה". כי בשעה שמתנגשים עשה ולא תעשה, יוצא הלא תעשה מפריע לו לקיום העשה, ואז העשה גובר.

מדויקים התוס', כי הקושיה היא רק על החלק השני שבמשנה, שאינה ראויה לבוא בישראל, ולא שנמצא בה דבר ערוזה

לאו אנמצא בה ערות דבר קאי (פירוש, שלאחר שאנסה וכנסה זנתה, אז יש לו להוציאנה) דההיא אית בה לאו ועשה, כדאיתא בפ"ק דיבמות לא יוכל בעלה וגו' אחרי אשר הוטמאה, לרבות סוטה שנסתרה לאוקומי עליו בלאו, ודרשינן נמי ונטמאה ונטמאה חד לבעל וחד לבועל - הרי לאו ועשה, אלא פריך אינה ראויה לקיימה.

מקשים התוס', שלכאורה, אם אינה ראויה לו, מלכתחילה אין כאן בכלל עשה

וא"ת מאי פריך וליתי עשה ולידחי לא תעשה, הא מתני' קרא קאמר, ולו תהיה לאשה - אשה הראויה לו. ובשאינה ראויה - ליכא עשה כלל, ואי מפרש ולו תהיה לאשה - מדעתה, א"כ ליתיה לעשה כלל, כדקא משני, ומאי קא פריך.

מפרשים התוס', כי הגמרא מציעה שאפילו ללא הלימוד של המסקנה, היה ניתן ללמוד כי העשה דוחה את הלא תעשה, אלא חוזרת בה הגמרא מכך, מאחר והיא מבינה כי דחיית העשה הוא רק באופן הדומה לצרעת

י"ל, דלעולם ס"ד דפירושא דמתניתין - הוי כדמסקינן, דלו תהיה לאשה - מדעתה משמע. ואי אמרה לא בעינא - ליה לא איתיה לעשה כלל, הילכך - לא דחי, והשתא פריך - מכל ממקום ניתי עשה ונרדחי לא תעשה, אף על גב דאי אמרה לא בעינא - ליתיה לעשה, מיהו כי אמרה בעינא - לידחי, דלא מסיק אדעתיה, דאין עשה דוחה את לא תעשה אלא כגון מילה בצרעת.

שהרי עונה לו רב זביד, שיש לצמצם את אופן הדחייה, רק בצורה זו. אמר לי רב זביד מנהרדעא: היכא אמרינן ניתי עשה ונידחי לא תעשה, כגון מילה בצרעת, שאם היתה לו צרעת על ערלתו ואסור הוא בלאו להסירה שנאמר "השמר בנגע הצרעת", הרי העשה של המילה דוחה את הלא תעשה -

ומשום דלא אפשר לקיומיה לעשה מבלי לעבור על הלאו. אבל הכא - אין העשה דוחה את הלא תעשה, שהרי אי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל [אם אומרת היא שאינה רוצה שישאנה, וכי יש עשה לשאתה]?! וכיון שכן מלמדין אותה לומר "איני רוצה!"

וא"ת,

ומאי פריך וליתי עשה ולידחי ל"ת,

הא דריש מקרא בהדיא במשנה,

דבעינן אשה הראויה לו,

ולמאי דמשני דלא חשיב עשה,

קשה,

דמאי איצטריך קרא,

למעוטי שאינה ראויה לו.

וי"ל,

דלאו מיתורא דקרא מפיק ליה במתניתין,

אלא דולו תהיה לאשה - משמע מדעתה,

ולהכי ממעט אשה שאינה ראויה לו,

דהא אי אמרה - לא בעינא ליה,

מי איתא לעשה כלל,

הלכך לא חשיב עשה ולא דחי לא תעשה,

ומ"מ ס"ד דפריך השתא,

היכא דאמרה בעינא ליה,

ליתי עשה ולידחי ל"ת,

ומסיק דאפילו אמרה בעינא ליה,

לא חשיב עשה, דלא דמי למילה בצרעת.

אי נמי,

מיתורא דקרא דריש,

ופריך דליתי עשה וידחה ל"ת,

ויתורא דקרא - נוקי לחייבי כריתות,

דאי לאו קרא,

הוה שרינן אפילו חייבי כריתות,

דהואיל ואיתרבו לקנס לעיל בריש פירקין,

איתרבו נמי לנישואין,

דקראי משתמעו שפיר,

דהיכא דאיכא קנס - איכא נמי נישואין.

אי נמי יש לומר,

דהכי פריך,

ניתי עשה ונידחי לא תעשה,

וכי תימא שאני הכא דגלי קרא,

א"כ ניגמר מהכא בכל דוכתא דלא דחי,

ומשני, דלא חשיב עשה,

ומ"מ איצטריך קרא,

דאי לאו קרא,

הוה חשבינן ליה דלא אפשר לקיים שניהם,

וחשיב עשה - דעיקר מצוה היא לישא,

כי היכי דאמרינן בפרק ב' דיבמות (דף כא.),

דחליצה במקום יבום לאו כלום הוא.

והא דאמרינן בפרק התכלת (מנחות דף מ. ושם),
 כל המטיל תכלת בסדין בירושלים,
 אינו אלא מן המתמיהין,
 ומפרש בגמרא **גזירה משום קלא אילן**,
 ופריך לא יהיה אלא לבן,
 ומשני - **אפשר במינו**,
 כדריש לקיש דאמר כל מקום שאתה כו',
התם - ודאי כיון דליכא תכלת,
אלא הכל לבן,
מצות לבן - אפשר לקיים במינו.

וא"ת,
 והא אמר התם לעיל,
 חוטי צמר - פוטרין בשל פשתן,
 ושל פשתן - פוטרין בשל צמר,
ואמאי פוטרין,
והא אפשר לקיים שניהם דלבן אפשר במינו.

ואומר ר"ת,
 דכל ד' חוטין לבן - ודאי אסור, דאפשר במינו,
 אבל התם קאמר,
 דשני חוטי צמר לבן פוטרין בשל פשתן,
דמגו דתכלת פטרה,
שכבר נעשה כלאים ע"י תכלת שבו,
לבן של צמר - נמי פטר,
 ומגו דשני חוטי לבן של צמר - פוטרין בשל פשתן,
שני חוטי לבן של פשתן נמי - פוטרין בשל צמר,
אף על גב דלא נעשה התם כלאים ע"י תכלת שבו.

וצריך עיון,
אם שני חוטי לבן של פשתן,
ושני חוטי לבן של צמר,
מותר לתת בטלית של צמר או בטלית של פשתן,
 דשמא לא הותרו שני חוטי לבן,
 אלא דווקא במקום תכלת,
 אבל שלא במקום תכלת - לא,
 או דלמא - לא שנא,
 דהא שני חוטי לבן של פשתן - פוטרין בשל צמר,
 אף על גב דהתם - תכלת לא מעלה ולא מוריד,
 דע"י אותו תכלת לא נעשה אכתי כלאים.

ואין להקשות,
 אי שרו שני חוטי לבן בכלאים,
 אפילו אין תכלת עמהן,
אמאי מטיל תכלת בסדין בירושלים,
אינו אלא מן המתמיהין,
 ישילו עמו שני חוטי לבן של פשתן,
 דאפילו הוי ההוא תכלת קלא אילן או לבן גמור - שרי,

תירוץ נוסף מתרצים התוס', כי היה מקום להקל בחייבי
לאווין בניגוד לחייבי כריתות

אי נמי י"ל, דהכי פריך, בחייבי לאווין - הוה לן למימר
 דלידחו, ונוקי קרא דולו תהיה, דמשמע הראויה לו - בחייבי
 כריתות דוקא, דסד"א שמותר לנושאם, הואיל ואיתרבו לקנס
 מהבתולות ומהנערה - אימא איתרבו נמי לנישואין, דמקרא
 משתמע היכא דאיכא קנס - איכא נישואין, אבל חייבי לאווין
 - אימא דנידחו, דאתי עשה ודחי לא תעשה.

תירוץ נוסף, שאלמלא נכתב הפסוק, היינו סוברים כי
העיקר הוא הנישואין, ומאחר ולא יוכל לקיים שניהם -
כן ידחה העשה

תירוץ נוסף למדים התוס', שיש להחשיב יותר את הלא
 תעשה, שהוא עיקר המצווה, ובדוגמת ייבום, שהיא חשובה
 יותר מהחליצה, שעיקר המטרה היא כן לשאת. עד שהגמרא
 ביבמות לומדת, בדעת ריש לקיש, שהרי לפיו, כל מקום
 שאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה, וכאן אפשר
 לקיים שניהם, בחליצה! אלא שכאן חליצה אינה נחשבת
 בכלל אפשרות. ולכן שם העשה דוחה את הלא תעשה.

הדיוק הוא לא על התשובה של הגמרא, אלא על עצם
השאלה

[התוס' מדייקים כבר על עצם השאלה, מדוע היה
 כן מקום לשואלה ועל מה בכלל לא נשאלה השאלה.
 כי לאחר התירוץ היה נראה שבכלל לא היה מקום
 לשאול, אלא שדרך התוס' מתגלית לנו בחינה אחרת,
 של כמה סיבות שלמרות זאת כן היה ראוי לשאול.]

כגון מילה בצרעת -

אומר ר"ת,
דלסימנא בעלמא נקטיה,
 דהא בקוצץ בהרתו - **איכא עשה ולא תעשה,**
 כדאמרינן בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת דף קלב:),
 ללשון אחד הכתוב בספרים,
ומהתם - לא ילפינן בעלמא,
דליתי עשה ודחי לא תעשה ועשה,
דמה למילה, שכן נכרתו עליה י"ג בריתות,
אלא עיקר מילתא מכלאים בציצית.

וא"ת,
 והא כלאים בציצית - **אפשר לקיים שניהם,**
 שיעשה **בטלית צמר** - חוטין של צמר.

ואומר ר"י,
דבטלית של פשתן - אי אפשר לקיים שניהם,
 דלא אפשר לקיים מצות תכלת,
 אלא ע"י כלאים, דתכלת - **עמרא הוא,**
וזה - אין לנו לומר,
 שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן,
משום דאפשר בשל צמר,
דאין זה חשוב אפשר.

אלא שר"ת מכניס יסוד חדש שיש במילה, מכיוון שנכרתו עליה י"ג בריתות, ואז העשה והלא תעשה אינם שווים, וזו עצמה היתה סיבה לנצח את הלא תעשה, ולכן ההוכחה שעשה דוחה את לא תעשה חייבת להיות נלמדת דווקא מציצית וכלאים, ששני המרכיבים שווים הם, ואעפ"כ העשה גובר על הלא תעשה.

בעוצמת לימוד הכלל - יש עיקר וגם יש שזה לסימן בלבד

[מילות המפתח "סימנא בעלמא" מופיעות כשלושים פעמים בתוס', ובריבוי פעמים מופיע השורש נקט בסמוך. כלומר, כאן המטרה הוא שאעפ"כ שיש מציאות של עשה ולא תעשה במילה כנגד הצרעת, הרי עם היות ושזה הנכון, הרי מילות המפתח "עיקר מילתא", שאף ביטוי זה מופיע קרוב לעשרים פעמים, בא להורות מהיכן מגיע עיקר הלימוד לעניין זה.]

לא ניתן להגביל את הציצית רק לצמר, שזה אינו נחשב שניתן לקיים המצווה באופן אחר

מקשים התוס', והרי ניתן לקיים מצוות ציצית מבלי להתנגש עם כלאים, באופן שגם החוטאים יהיו של צמר. ועונים על כך, שאם היתה הציצית פשתן - אז לא היה ניתן לקיים את המצווה, שהרי התכלת הינו צמר. וכאשר אנו מגבילים את הציצית לצמר בלבד, הרי זה אינו חשוב כאפשר. ועל כן זה נכנס להגדרה "אלא אפשר לקיומיה לעשה". ולכן עיקר הלימוד הוא מציצית וכלאים.

התוס' שוללים מראש נסיון לומר, שעצם האפשרות לפתרון עקיף הפותר, ומבארים מדוע דוחים זאת

[כאן התוס' נוקטים כדרכם, כלי המורכב מצירוף של מספר מילות מפתח. "וזה אין לנו לומר.. משום דאפשר .. דאין זה חשוב אפשר". כלומר, היה לנו מקום לסברא להקל בתירוץ המסויים, אלא שלא ניתן לומר כך. והתוס' פותחים בכלל המסקנה שאין לנו לומר, לאחר מכן מובא הנסיון מה לומר, שהוא הצד המתיר, והטעם של הדחייה, שלא נחשב כאן הדבר לגדר המתיר.

ועם היות שבחלק מהמרכיבים הם מופיעים בתוס' קרוב לעשרים פעמים, הרי וודאי שהשילוב הוא רק כאן. אבל למדנו עד כמה התוס' אכן בריבוי מקומות משתמש במספר אבני בניין. וכלי זה משמעותי ביחס להמשך התוס', שדנין מתי נקרא דבר מסויים אפשר, ומתי לא.]

דוגמא נוספת של אפשר במינו עם הטלת חוטי פשתן לבנים במקום תכלת

הגמרא במנחות דנה לגבי הטלת ציצית בסדין פשתן העשוי ללבישה. ועם היות וההלכה כבית הלל שמחייבין הקשתה הגמרא: "א"ר אליעזר ב"ר צדוק: והלא כל המטיל תכלת בירושלים - אינו אלא מן המתמיהין! אמר רבי: א"כ, למה אסרוהו?" וענתה הגמרא בהמשך "גזירה משום קלא אילן." אלא לכאורה עונה הגמרא שניתן להעמיד שחוטי הפשתן יהיו לבנים. "ולא יהא אלא לבן! כיון דאפשר במינן לא; כדריש

דאינא למיגזר,

שמא יטילו עמו שני חוטי לבן של צמר, ויסברו שאותן שני חוטי הצבועין הן תכלת, ויהיו כל ד' חוטי לבן של צמר.

הגמרא דנה על המשנה, והקשתה מדוע לא יגבור העשה ולו תהיה לאשה גם כשאינה ראויה לו

המשנה למדה כי "האונס - שותה בעציצו.. כיצד שותה בעציצו? אפילו היא חיגרת, אפילו היא סומא, ואפילו היא מוכת שחין. נמצא בה דבר ערוה, או שאינה ראויה לבא בישראל - אינו רשאי לקיימה, שנאמר: ולו תהיה לאשה, אשה הראויה לו". הגמרא הקשתה על הדין של שותה בעציצו. שהרי עם היות ונאמר לא תעשה, של לא יבוא ממזר בקהל ה', הרי מצד שני יש כאן עשה, ולו תהיה לאשה. ומספר רב כהנא כיצד שאל את רב זביד מנהרדעא שאלה זו.

במילה בצרעת - שלא ניתן לקיים את העשה בלי שיעבור העשה גובר

והוא ביאר את גדר של עשה הדוחה את הלא תעשה. ונתן על כך דוגמא מצרעת מול המילה, שאם יש לו צרעת במקום העורלה, ואינו יכול לקיים את המילה, ואעפ"כ שיש לו לא תעשה "השמר בנגע הצרעת" ואינו יכול להסיר. נמצא כי הלאו מונע לחלוטין את מצוות העשה, ובמקרה כזה גובר העשה, כי אין בכוח הלא תעשה לבטל את העשה.

כל גדר העשה באנוסה אינו ברור, שהרי יכולה היא לומר שכלל אינה רוצה להינשא לו

ואילו כאן אמנם יש לו חיוב לקחת את מי שאנס אותה. שזו לכאורה מצוות עשה, הרי במקרה בו תאמר שאינה רוצה, לא מתחיל כאן העשה. ומאחר והעשה כאן מוחלש, בכך שב"כוח" יכול הוא להתבטל, הרי כאן הלא תעשה שהוא ברור - יגבור.

ר"ת לומד, כי עיקר ההוכחה שהעשה גובר על לא תעשה אינו מצרעת ומילה, אלא מציצית וכלאים

הגמרא בשבת לומדת, כי המילה דוחה את איסור קציצת הצרעת בכל הזמנים, כלומר אף כשהמילה אינה בזמנה. בניגוד ליום טוב אשר דוחה את המילה רק כשהיא בזמנה. וביארה הגמרא את המקור לכך מברייתא דתנו רבנן: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", אף על פי שיש שם במקום המילה בהרת - יקוץ. ומה אני מקיים ציווי התורה "השמר בנגע הצרעת"? בשאר מקומות שבגופו, חוץ ממילה.

או אינו כן, ונימא אפילו מילה בכלל האיסור? ומה אני מקיים "ימול בשר ערלתו" - בזמן שאין בה, במקום המילה, בהרת. תלמוד לומר: "בשר". ואף על פי שיש שם בהרת.

ובהמשך הדברים נלמדים דווקא מציצית וכלאים, כי לא ניתן שתהיה מצוות כלאים באה ומבטלת כליל את מצוות ציצית. "אלא אמר רב אשי: היכא אמרינן דאתי עשה דחי לא תעשה - כגון מילה בצרעת (שהכוונה שהצרעת היא באותו מקום המונע את האפשרות לבצע מצוות מילה), אי נמי ציצית וכלאים, דבעידנא דמתעקר לאו - קא מוקים עשה."

**דאי אמר - לא בעינא לכיבוד,
מי איתא לעשה כלל.**

וי"ל,

דהתם - מ"מ מיד כשזוה אב,
הוי עשה לעשות מצותו.

ול"נ,

דהכא - גבי דידה ליכא עשה,
דהא אי בעיא אמרה,

לא בעינא ליה,

הלכך אין לה לעבור בלאו משום עשה דידיה,

דהיא - מוזהרת כמותו,

והשוה הכתוב אשה לאיש,

כדאמרין ביש מותרות (יבמות דף פד:), ת"י כ"י].

**הגמרא ביארה, כי מאחר והאשה יכולה לומר שאינה רוצה
להינשא לאונס - לא חלה עליו המצוות עשה של ולו
תהיה לאשה**

המשנה הביאה כי האונס שותה בעציצו, כלומר הוא חייב
לשאתה. אולם המשנה מסיימת, שאם לא היה יכול - אינו
נושאה. "נמצא בה דבר ערוה, או שאינה ראויה לבא בישראל
- אינו רשאי לקיימה, שנאמר: ולו תהיה לאשה, אשה הראויה
לו."

הגמרא הביאה את הקושיא הבאה. אמר רב כהנא:
אמריתא לשמעתא [אמרתי את השמועה - הקושיא הבאה]
קמיה דרב זביד מנהרדעא: למה אם אין היא ראויה לבוא
בישראל וכגון ממזרת אינו צריך לכונסה, והרי נתי עשה ד"ולו
תהיה לאשה" ונדחה לא תעשה ד"לא יבוא ממזר בקהל ה"י"?
וענה לו כי כלל זה נאמר רק כאשר בא הלא תעשה ומונע
את העשה. כדוגמת הצרעת במקום המילה, שאינו יכול לקיים
המילה מבלי שיצטרך לקוץ את הצרעת, כשזה במקום
העורלה.

ואילו כאן העשה ולו תהיה לאשה יכול להתקיים רק אם
היא תרצה. ובשעה שאומרת מפורשות שאינה רוצה - אין
כאן כל עשה, ואז אין צורך לעבור על הלא תעשה. ועל כן
אפילו מחנכים אותה לומר כן.

**הרי לכאורה רעיון זה שבו היא אומרת שאין רצונה
להינשא, יכול לתרץ בכיבוד אב, שיכול הוא לא לרצות
זאת**

מקשים התוס' מברייתא ביבמות. "דתניא: יכול יהא כבוד
אב ואם דוחה שבת? ת"ל: איש אמו ואביו תיראו ואת
שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי." מנתחים התוס'
ישנים, כי הגמרא הביאה קושי, ותירצה זאת בפסוק, שמאחר
ויש פסוק מפורש, שאומר שאינו יכול לבצע מצווה עשה של
כבוד האב, ועל ידי כך לחלל שבת. אלא שמקשים התוס',
מדוע נזקקה הברייתא לפסוק, והרי אם האב לא היה רוצה,
מלכתחילה לא היה כל התנגשות לקיים את רצון האב, אם
זה יגרום לחילול שבת.

לקיש, דאמר ריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא
תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם - מוטב, ואם לאו -
יבוא עשה וידחה את לא תעשה."

ונמצא, כי גם כאן הציעה הגמרא פתרון חלקי בלבד, שעם
היות ויהיה אפשרות בבגד פשתן, הרי זה רק בחוטי ציצית
לבנים של פשתן. ומאחר והדרך הוא ללבוש בגדי פשתן,
ונמצא כי זה העיקרי, הרי הדבר שהוא יכול להתגמש, בדרך
אפשר הוא לקחת ציצית של פשתן. וזה מה שאמרו התוס'
שאפשר לקיים במינו.

**האופן של שני חוטי הלבן של צמר הפוטרים בפשתן
מאחר ויש גם תכלת, מסייע גם לחדש דין**

מעלים התוס' קושיא אפשרית. על פי מה שנאמר בברייתא.
"דאמר רחבה אמר רב יהודה: חוטי צמר - פוטרין בשל פשתן,
ושל פשתן - פוטרין בשל צמר." וניתן עם שני חוטין של לבן
שהם צמר לפטור את התכלת, אף שמדובר בפשתן. והשאלה
מדוע לא ישתמשו בחוטי פשתן לבנים. ואז לא תהיה בעיה
כלל.

ועונים על כך התוס', שאם היו רק חוטי לבן, אכן היינו
צריכים להשתמש בפשתן, אבל מאחר שהתכלת של הצמר
פטרה, ניתן גם להשלים זאת על ידי צמר של חוטי לבן.
ומאחר וכך הוא שחוטי הלבן של הצמר פוטרין, הרי כמו כן
להיפך, אף שכאן אין את הטעם הזה, אלא רק מצד המיגו.

**התוס' מבארים מדוע אסרו בירושלים, למרות שמוותר
מעיקר הדין**

באמת שני חוטי פשתן לבנים עם שני חוטי צמר לבנים -
מותרים. אבל בירושלים חששו, שמא יטיל בבגד פשתן שני
חוטים של צמר לבן יחד עם שני חוטים לא של תכלת, שזו
מצוה מן המובחר, אבל ייתכן שרמאים צבעו בקלא אילן,
ולמעשה יש שני חוטים של צמר לבן יחד עם עוד שני חוטים
של צמר הצבועים בקלא אילן, שדינם כחוטים לבנים. ונמצא
שיש ארבעה חוטים של צמר לבן בבגד פשתן והלאו - לא
נדחה.

**הגזירה מונעת מצב שעלולים לבצע, ולכן אוסרים את מה
שמלכתחילה מותר**

[התירוץ האחרון הוא שבדבר עצמו אמנם אין איסור,
אלא עלולים להגיע למצב של טעות. ומניעת דבר
המותר הוא רק מצד גזירה, שמא ימשך למצב האסור.
ואכן המילות מפתח "איכא למיגזר", או "דאיכא למגזר",
מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'.]

[אי אמרה לא בעינא מי איתיה לעשה כלל -

הקשה הר"ר עזרא,

אמאי איצטריך קרא בפ"ק דיבמות (דף ה:),

דאין עשה דכיבוד דוחה שבת,

הא ליכא עשה,

שעמא דהויא נמי יתומה,
הא אינה יתומה - אפילו מפתה חייב,
דקנסה לאביה.

וי"ל,

דלית לן למימר דלדיוקא אתא,
 כל זמן דנוכל לומר - **דלגופיה אתא.**

כל לימוד המשנה בא להודיענו כי נערה שנתארסה ונתגרשה, הרי היא כיתומה שיש לה קנס, ולעצמה

המשנה דנה על יתומה, שהקנס הוא לעצמה, כי אין לה אב. ואפילו שנתארסה ונתגרשה, והרי היא בתולה. רבי אלעזר מחלק בין אונס, שזה נגד רצונה, ולכן הוא חייב בקנס, אבל לעומתו המפתה, מכיוון שהיה זה מדעתה - הרי הוא פטור.

הגמרא מביאה את דעת רבי יוחנן, שאמר זאת בדעת רבי רבי עקיבא. רבי עקיבא לעיל אמר במשנה על נערה שנתארסה ונתגרשה, שקנסה לעצמה. וכל מקום שזה לעצמה, הרי זה תלוי בה, ולכן על פיתוי אינו חייב.

והגמרא מבארת כיצד הגיעו למסקנה זאת. שהרי משנתנו לכשעצמה אינה מובנת, שהרי פשוט היה לנו שהמפתה פטור. אלא היא באה ללמד כי יש להשוות בין נערה שנתארסה ונתגרשה, שדינה הוא כיתומה, שמרגע שהיא תארסה, יצאה מרשות האב, כמו היתומה.

מעלה מיוחדת יש ללמוד לגופו של עניין, ורק כשאין ברירה ניתן לדייק לעניין אחר

[התוס' מלמדים אותנו כללי הבנה בסיסיים בהבנת מהלך המשנה והגמרא. כי בסברא יש לנו אפשרות תמיד לנקוט סברא הפוכה "אדרבא". ומתוך שאנו עוד יכולים לומר כאן דיוק.

וכל משמעות הדיוק הוא ללמוד ממה שנאמר על עניין של מה שלא נאמר. ואז היינו יכולים ללמוד כי כל מטרת הזכרת היתומה בא ללמדנו דווקא על המקרה ההפוך שאינה יתומה. ואין לנו ללמוד שנתארסה ונתגרשה, הרי היא בדוגמת יתומה, שקנסה לעצמה.

אלא שמבארים התוס' כלל חשוב, שכל מקום שאנו יכולים לומר שזה נאמר על גוף הדבר עצמו, הרי זה עדיף מלומר שהוא בא על עניין אחר.]

אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה -

שלא כדרכה - ה"ל למינקט ברישא.
 אלא כן דרך הש"ס,
 שאינו חושש.

כדנקט לעיל (דף לה.),

בתנא דבי חזקיה בין מתכוין לשאין מתכוין,
דה"ל למינקט שאין מתכוין ברישא,
 כדקתני בין שוגג למזיד,

הצורך בפסוק, הוא שמאחר והאב ביקש, עומדת וקיימת מצוות הכיבוד, ורק הפסוק המונע חילול שבת יבטל עשה זה

עונים על כך התוס', שברגע שכבר ביקש האב, קיים עשה לעשות מצוותו, ולכן אלמלא הפסוק, היתה לי שברא, שהעשה של כיבוד האב ידחה את הלא תעשה של השבת.

מאחר ואף היא תיאסר להיות נשואה למישהו שאינו ראוי, ולא אין כל חיוב להינשא - הרי כל מצוות העשה נעלמת

יש לפרש, כי מה שאנו אומרים שזה תלוי רק בה, הרי מבחינתו אין ביכולתו לומר זאת. ולכן עונים התוס', שאם היא אסורה עליו, הרי גם היא שותפה באזהרה. וממילא העשה שיש אצלו לא יכול לגבור על הלא תעשה שיש לה. ולכן באמירתה שאינה רוצה, לה אין כל מצווה להינשא, ונשאר רק המרכיב של הלא תעשה, שגם עליה יש את החיוב. כי בעניין איסורים השווה הכתוב אנשים לנשים. "דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם - השווה הכתוב אשה לאיש, לכל עונשין שבתורה!". כי בדרך כלל מסתפקים באמירת איש, והדגש של התוספת אשה בפסוק בא ללמדנו את ההשוואה.

עצם היכולת של דאי אמרה - הרי הוא כבר ראוי להתייחסות כאילו אכן אמרה זאת

[אחד הכלים המשמעותיים בנייתו נקרא איום. אנו מביאים התייחסות על עצם היכולת לבצע דבר מסויים. וכאן האיום הוא לחיוב. עצם יכולתה לומר שאינה רוצה - הוא עצמו בעל משקל. ואכן מילות המפתח "דאי אמר" או "דאי אמרה" מופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוס'. כי מאחר וכל מצוות העשה של אשה או כיבוד תלוי בהם, הרי זאת אומרת שהמפתח ניתן בידם.]

הכי גרסינן ממאי מדקתני האונס חייב והמפתה פטור יתומה פשיטא אלא הא קמ"ל כו' -

כלומר,

מדקתני 'האונס חייב והמפתה פטור',

ש"מ דיש לה קנס וקנסה לעצמה,

דאי משום יתומה - נקט מפתה פטור,

פשיטא דפטור,

דהא מחלה,

אלא ע"כ לא נקט מפתה פטור,

אלא משום נערה שנתארסה ונתגרשה,

ולא נקט יתומה במתניתין,

אלא ליתן טעם אמאי מפתה פטור,

והלא קנסה לאביה,

ואשמעינן, דהרי היא כיתומה שקנסה לעצמה.

וא"ת,

ומנלן הא,

אדרבה, אימא דנקט יתומה למידק,

אלא כן דרך הש"ס, במקום שצריך לשנות הן ולא.

ממבט ראשון, דברי רבי זירא נאמרים בהיפוך סדר הזמן
הגמרא מביאה את דברי רבי זירא " א"ר זירא: אילו באו עליה שנים, אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה, יאמרו: בעל שלימה - חמשים, בעל פגומה - חמשים!" והרי סדר הפעולות מדובר שבתחילה בא עליה שלא כדרכה, והרי הוא בעל מישהי שלימה. ולאחר מכן אף שנבעלה תחילה רק שלא כדרכה - הרי היא כבר פגומה, ואעפ"כ משלם אף הוא בדיוק אותו קנס של חמשים, מה שמוכיח שאינו קשור לבושת. אולם סדר דברי רבי זירא, באופן שנכתבו הינם בדיוק הפוכים ממה שהתרחש. ועל כן מעירים התוס', שהיה לו לנקוט בדברי רבי זירא תחילה שלא כדרכה, כפי סדר הזמן שהמאורעות התרחשו. ועל כך מתרצים, שהגמרא אינה מדקדקת בכך, ולש"ס זה לא משמעותי.

התוס' מוכיחים ממקום אחר, כי אכן הש"ס אינו מקפיד בכך

התוס' מעירים לראייה, כי לעיל בפרק (לה, א) בתנא דבי חזקיה יש פעמיים בו נאמר שוגג, שמשמעו ללא כוונה, ומזיד שמשמעו בכוונה, והייתי מצפה, שמאחר ובצלע הראשונה הוא אומר קודם שוגג היה בצלע השניה צריך לומר תחילה שאינו מתכוון, ואילו בש"ס מביא זאת בסדר שנראה לי לא הגיוני. ומעירים התוס', שבמקום בו לכתחילה מובאים שני הצדדים, אין קפידה בש"ס לדיוק זה.

לא כל מה שנראה לנו כמחייב, בהכרח מחייב את דרך הש"ס

[אחד הדברים החשובים בתורה הוא הסדר, ופעמים רבות אנו מקפידים על סדר הזמנים. אולם מגלים לנו התוס', שלש"ס יש דרך אחרת, ומאחר ושני הדברים מובאים, אין לו כל חובה לשנותם בסדר המסויים, כי לש"ס יש את הסדר שלו.]

ומילות המפתח "כן דרך הש"ס" מופיעות למעלה מעשרים פעם בתוס'. וכשאנו מרחיבים לדרך הש"ס, אנו מגיעים למעלה משלושים, כי בחלק מהמקרים הלשון מובאת בדרך השלילה ואין דרך הש"ס.]

יאמרו בעל שלימה חמשים -

פירוש,

הראשון, שבא עליה שלא כדרכה,

דמחייב קנס אפילו שלא כדרכה,

כדאמרינן בפ"ק דקידושין (דף ט:),

באו עליה 'ועדיין היא בתולה כו',

פירוש,

שלא כדרכה,

וקאמר 'מודה רבי לענין קנס - זכולו משלמי'.

ובפרק הבא על יבמות (דף נט. ושם),

גבי ולו תהיה לאשה,

באשה הראויה לו,
פרט לאלמנה לכ"ג כו',
ופריך היכי דמי,
אילימא כדרכה,
תיפוק ליה, דהויא לה בעולה,
אלא לאו שלא כדרכה.

והכא - הוה מצי למינקט,

שבאו עליה ב' שלא כדרכה,

וכן בפרק בן סורר (סנהדרין עג:),

דמוקי ההיא דאלו נערות שיש להן קנס,

כגון שבא עליה שלא כדרכה,

וחזר ובא עליה כדרכה,

הוה מצי למינקט,

וחזר ובא עליה שלא כדרכה.

ומה שקשה על פירוש הקונטרס דהתם,
פירשנו בהבא על יבמות (יבמות דף נט.),
ובפרק קמא דקידושין (דף ט:).

הוכחת הגמרא שתשלום הקנס הוא רק על עצם המעשה, ובנוסף ישלם בושת ופגם

המשנה מציינת את החילוק בין בשת ופגם, שאינו תשלום קצוב מהתורה, אלא יש בו חילוק בכל מקרה לפי גופו, ולבין קנס שהינו תשלום קצוב של חמישים סלעים, השווה בכל אדם. ומאחר ומרכיב הבושת והפגם אינם שווים, הרי זה עצמו הוכחה שהחמישים סלעים אינם כוללים חלק זה.

ומביאה הגמרא (מ, ב) הוכחה על כך. ומצייר רבי זירא ציור של שניים, האחד שבעל אשה רק כדרכה, והשני שבעל אשה פעמיים, בתחילה שלא כדרכה ובשנית כדרכה. הרי הראשון בעל אשה שלימה, והתעריף הינו חמישים, וגם השני עם היותו ובעל פגומה, שכבר נבעלה תחילה שלא כדרכה - גם הוא נדרש לשלם רק חמישים קנס. ואם נאמר שהבושת והפגם נכללים בקנס - יוצא מצב מגוחך, שתשלומם שווה. ואם כן ברור לנו כי הבושת של האשה שונה, ולכן תשלום הקנס הוא ללא הבושת והפגם.

מבארים התוס' כי הראשון, אף שבא עליה רק שלא כדרכה - בכל זאת משלם את קנס החמישים

מדייקים התוס' מגמרא בקידושין, כי עם היות שלעניין עונש, חכמים אומרים שכולם נידונים בסקילה, ואילו רבי סובר כי רק הראשון בסקילה, וכל השאר דינם כבא על הבעולה שהם בחנק, הרי לא כן הדבר לעניין הקנס הממוני. אשר לגביו מודה רבי לענין קנס, דעשרה אנשים שבאו על בתולה שלא כדרכה, דין כל אחד מהם הוא כדין הבא על הבתולה, וכולהו משלמי, וכולם משלמים קנס של חמישים סלעים.

הכתוב ממעט את האשה לכהן גדול האונס, אף שבא עליה שלא כדרכה, ושוב אינה ראויה להיות לו לאשה, שאינה בעולה, אך קנס הוא משלם

הגמרא ביבמות דנה באופן הפיסול לכהונה. "אמר רב יהודה אמר רב: נבעלה שלא כדרכה - פסולה לכהונה. מתיב

היינו בתר דקים לן הכא, דהוי הכל לאביה.

הגמרא מביאה הוכחה נוספת מי החמישים כסף קנס אינם כוללים את הבושת והפגם

רבא אמר מקור אחר שאין הבושת והפגם בכלל חמשים הכסף: משום דאמר קרא: "ונתן האישי השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף", ולכך אמרה התורה "השוכב עמה" כדי ללמד: עבור הנאת שכיבה בלבד הוא משלם חמשים, מכלל דאיכא עוד תשלום שלא עבור הנאת שכיבה, והיינו הבושת והפגם, שאינם משתלמים עבור הנאת השכיבה אלא כשאר חובלים.

מוסיפה הגמרא ושואלת שאלה נוספת בענין הבושת והפגם: מנין שהבושת והפגם ניתן אף הוא לאביה, ואימא: לדידה, ושמא לבת הוא נותן את אלו? עונה הגמרא: כי אמר קרא בענין הפרת נדרים שהאב מיפר: "בנעוריה בית אביה", ומשמע שבימי נעוריה בבית אביה היא אף לענין שכל שבח נעוריה הוא לאביה, ובכלל שבח נעורים אף הבושת והפגם.

החידוש של הנתנה לאב הוא עניין הנוסף מעבר להיקש של בושת ופגם ביחס לקנס

מעירים התוס', כי כבר לעיל ביארו כי יש להקיש את הבושת והפגם לקנס, בעניין שאותו אחד מקבל את כולם. הרי מסבירים התוס' כי המקור הוא מכאן, שהכל ניתן לאביה. ואלמלא זה היינו יכולים להקיש אותם לעניין אחר. דהיינו, דוקא בתר דידעינן שהם לאב - מקשינן להו לכל דינא. אבל משום ההיא הקישא - לא מפקינן מינה למיתבינהו לאב.

סדר הוא עניין מרכזי, אלא שיש סדר זמן ויש סדר חשיבות

[מילות המפתח "היינו בתר" נועדו להבהיר את סדר הלימוד בין הסוגיות. ואין זה רק ביטוי של סדר הזמן, אלא סדר החשיבות, שהעיקר הינו הידיעה שהכל לאביה, וממילא נלמד לאחר מכן מתקיים ההיקש של בושת ופגם.]

מסתברא דאביה הוי דאי בעי כו' -

וא"ת,
אמאי לא קאמר דאביה הוי,
מדקא יהיב מפתה,
כדאמר לקמן בריש נערה (דף מב.).
וי"ל,
דלמא לא יהיב מפתה דקראי,
דאביי ורבא - באונס כתיבי.

תשלום החמישים כסף, יש לברר עבור מה ניתן למי ניתן, ומאיזה טעם נלמד הדבר

הכתוב מדבר על הקנס שהשוכב צריך ליתן חמישים כסף, ויש כאן שלושה עניינים שנדרשים לברר, העניין הראשון הוא מה נכלל בקנס זה, התשלום על עצם השכיבה, או גם הבושת

רבא: ולו תהיה לאשה - באשה הראויה לו, פרט לאלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט; היכי דמי? אלימא בכדרכה, מאי איריא משום אלמנה? תיפוק ליה משום דהויא לה בעולה! אלא לאו שלא כדרכה. ומכאן מדייקים התוס', שרבי זירא היה יכול אף לתת דוגמא שבאו עליה שנים שלא כדרכה. שהרי יצרכו לשלם את הקנס, ובשווה, אף שמבחינת הפגם שונה הדבר.

בנערוז שיש להן קנס מובא שבא עליה שלא כדרכה, וניתן היה גם לתרין שבא עליה פעמיים שלא כדרכה

הגמרא בסנהדרין מביאה את תירוץ של רב חסדא. על מקרה בו יש קנס ואין בו איסור מיתה. אלא, אמר רב חסדא: המשנה מדברת, כגון שכבר בא עליה הוא, האח, או איש אחר שלא כדרכה [שלא באותו מקום] וכבר נפגמה, וחזר ובא עליה האח כדרכה. ועל ביאה זו - השניה - משלם קנס, הואיל ואינו חייב מיתה עליה, כיון שכבר נפגמה. כלומר, אם עשה שתי בעילות ושתייהן הן "כדרכה", אינו משלם "קנס" על השניה, כיון שאינה בתולה משעת ביאה הראשונה, אבל היות והראשונה היתה "שלא כדרכה", ועדיין היא בתולה - משלם קנס על השניה שהיא כדרכה.

ועל כך מעירים התוס', שגם היה יכול ליתן דוגמא, שבפעם השניה שוב בא עליה שלא כדרכה, שיש בו תשלום קנס בלבד.

התוס' ביבמות חלקו על רש"י בשיטתו בסנהדרין, שהקנס הוא רק על השרת בתולים

"ופירש בקונטרס, דאין משלם קנס עד גמר ביאה שיש שם השרת בתולים. ומפרש ר"ת וריב"א דודאי משלם קנס אהעראה ואשלא כדרכה, אף על גב דאין משיר בתולים, והתם דוקא קאמר דלא משלם עד גמר ביאה, משום דמעיקרא קם ליה בדרבה מיניה, דניתן להצילה בנפשו."

היכולת להרחיב במקרה שלא נאמר מפורשות בגמרא

[התוס' מוסיפים לגמרא עשרות רבות מקרים נוספים שהיו יכולים להיכנס. ומילות מפתח הינן "ד) הוה (או הוי) מצי למ(י)נקט". או "ה"מ למינקט". כלומר, נכון שהדוגמא שהגמרא הביאה היא נכונה, אבל ניתן לחדש גם עם הדוגמא המובאת.

שהרי על מנת להסביר כאן את החילוק הרי אכן הדוגמא ההגיונית להסבר היא כדרכה בהשוואה לכדרכה תחילה ולאחר מכן שלא כדרכה. ונכון שגם מקרה שבמקרה השני בא פעמיים שלא כדרכה הוא נכנס לאותו לימוד. אבל לא סתם הגמרא לא בחרה להביאו. אולם התוס' רצו להדגיש כי אף מקרה כזה יכול היה להיאמר.]

[דף מ עמוד ב]

ואימא לדידה -

אף על גב דפרישית לעיל (דף לח:),
דבושת ופגם - הוקשו לקנס,
וניתן למי שקנס ניתן,

כדאמרינן בפרק קמא דקדושין (דף ד. ושם),
ולא מקדושין,

דמעלמא - קאתו לה,

ומתרוייהו - נמי לא,

דחבלה דגופה - שאני.

תימה,

**דהכא - לא קים לן בושת ופגם דהוי לאביה,
אלא מכח שיכול לקדשה למנוול ומוכה שחין,**

ואם כן היכי בעי למימר,

בריש קדושין (דף ג:),

גבי קדושי כסף,

מנא לן דמיקדשה בכסף וקידושין דאביה הן,

וכי תימא נילף מבושת ופגם,

הא בושת ופגם גופיה,

לא קים לן, אלא מכח שיכול לקדשה.

ואומר ר"י,

דאורחיה דהש"ס דבעי לדחויי,

אפילו קים לן, דבושת ופגם הוי דאביה,

ממקום אחר.

א"נ,

התם - בעי למילף,

קדושי נערה מבושת ופגם של קטנה,

ומקדושי קטנה - הוה יליף להו,

אי לאו דהוה אמינא,

הני מילי קטנה - דלית לה יד,

ונערה - אית לה יד,

כדאמרינן התם לעיל,

ולהכי קאמר,

וכי תימא נילף מבושת ופגם דקטנה,

אף על גב דלהכי אית לה יד,

כדאמרינן בהחובל (ב"ק דף פז:),

יעשה לה סגולה,

ואפ"ה - הוי דאביה,

ה"נ - קדושי נערה.

ואם היינו מפרשים,

דלא קאי אקדושין,

הא דקאמר ונילף מבושת ופגם,

אלא אמעשה ידיה דאייתי התם לעיל,

הוה אתי שפיר,

אבל - לא משמע הכי.

ועוד,

דא"כ הכא נמי ה"ל לאסוקי,

וכ"ת נילף מבושת ופגם,

והפגם. והעניין השני הוא למי ניתן כסף זה. והעניין השלישי הוא מהיכן נלמד הדבר. והעניין הרביעי הם שווים הדברים באונס ובמפתה.

מובא בפרשת אונס: (כי תצא כב, כח) כִּי־יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָה בְּתוֹלָה אֲשֶׁר לֹא־אֲרָשָׁה וּתְפַשֶּׁה וְשָׁכַב עִמָּה וְנִמְצָאוּ: (כט) וְנִתְּן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה לְאָבִי הַנַּעֲרָה חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ־תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא־ יוּכַל שְׁלַחָהּ כָּל־יְמֵיו:

אביי מדייק מהפסוק "תחת אשר עינה" ללמדנו שחמישים הללו הינם רק על עצם העינוי בגוף המעשה. ואילו הברשת והפגם אלו תשלומים על עצם התוצאה, בדוגמא לנוק, שהפחית מערכה הממוני.

רבא לעומת זאת לומד, מדיוק בחלק אחר מהפסוק "השוכב עמה", שמדובר על הנאת שכיבה. הגמרא ממשיכה ושואלת, ואולי נאמר שהחמישים כסף הינם עבורה? ופותרת בדיון על נדרים, שהאב רשאי להפר נדריה כל עוד היא נערה. ואולי ניתן ללמוד מכאן גם לעניין הקנס שהוא גם לאביה. ועונה על כך הגמרא, שיש לנו לשלול את שני הלימודים מהפסוק, אלא שיש לנו סברא, שהרי האב היה יכול לפגום בה ולביישה, ולמוסרה למנוול ומוכה שחין, לקדשה בביאה. ומאחר ובא הבעל והפסיד את האב ממון זה, הרי סימן שהתשלום שייך לאב.

מקור הלימוד של תשלום המפותה לאב

מקשים התוס', והרי שנינו בפרק הבא "נערה שנתפתה - בושתה ופגמה וקנסה של אביה". עונה הגמרא כי החידוש במפתה, שהוא נותנו לאביה. ואמנם הקשתה על כך הגמרא, כי אם היה נותנו לה, הרי ברשותה ובהסכמתה המלאה עשה את המעשה. ולכן מאחר וזה כה פשוט, לא ניתן לומר, שבאה המשנה וחידשה שזה של אביה.

הרצון להשוות אנוסה ממפותה קיים, אך לא מוכח גם בפסוקים

ושאלת התוס', שמאחר ובכל מקום משווים אנו את המפותה לאנוסה, ורק תמיד מוצאים פרט קטן אחד בהם הם שונים, הרי כן ניתן ללמוד מהמפתה בעניין זה, שיהיה עבור האב, גם באונס. ונמצא כי לא נחלקו שהקנס לאביה, אלא רק נחלקו מה המקור לכך. דיוק בפסוק סברא או ממפותה. מתרצים התוס', שאפילו נאמר כדבריך לעניין המפתה, הרי כאן הפסוקים של אביי ורבא דנים באונס. ואין כל הכרח שניתן ללמוד לעניין מפתה.

התוס' מעלים שאלה מתבקשת, ללמוד ממפותה

[התוס' הרי רוצים בשאלתם להשוות את האונס עם המפתה, ושאלת הסברא הינא בדרך האפשר, "דאמאי לא קאמר". מילות מפתח הללו מופיעים כמאה פעמים בתוס'. והתשובה הינה שהרי הלימוד באונס היה לשיטת אביי ורבא מדיוק בפסוק, ומנין לנו להוכיח את תשלום המפתה לאב מהפסוקים?]

דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין -

וממעשה ידיה -

ליכא למילף, דהא מיתזנא מיניה,

סברה חזקה לומר, שכאן אביה לא יקבל, כי מדובר בחבלה הקשורה בגופה, מה שהסברה היתה נותנת שהם רק שלה.

התוס' מקשים שאלת תימהון, שהרי יש לנו גלגל טובב, מי מלמד על מה

את שאלת התוס' כאן נציג בסגנון התוס' בקידושין. מי כאן המקור למה? "תימה, היכי בעי למימר נילף קידושין מבושת ופגם? הא בושתי ופגם גופה - לא ידעינן שהן לאב אלא מקידושין?" ומאחר וזו שאלת סברה חזקה ביותר, בחרו התוס' לאומרה בסגנון של שאלת תימה, שהדבר תמוה ביותר.

ניתן לפרק את המעגל, שנילמד שבושתי האב לאביה - לא בגלל יכולתו לקדשה

התוס' מפרקים את השאלה, כי אפילו נלמד את הדין של בושתי ופגם שהוא של אביה ממקום אחר, ולא מצד שהתורה זיכתה את אביה לקדשה, הרי עדיין עצם השאלה על ההוכחה שהאב יכול לקדש את בתו עדיין קיימת. כלומר, הש"ס שואל בקידושין בעיקר על עצם זכות הקידושין והמקור על בושתי ופגם הוא רק דיון צדדי.

התוס' מחלקים, שיש כאן שני דיונים של נערה וקטנה, שכל אחד מהם דינו אחר

קטנה - אינה יכולה לקבל קידושה, מאחר ואין לה יד. ולכן כאשר באים אנו ללמוד על קידושי נערה, איננו יכולים ללמוד מבושתי ופגם של הקטנה. אמנם מחדשים לנו, כי לקטנה יש דרגה מסויימת בה לוקחים את תשלום החבלה, ועושים לה סגולה, כגון דקל שניתן לאכול ממנו את פירותיו כעת, וגוף העץ נשאר, וממילא לא תהיה סכנה שהם יעלמו מהשקעה שאינה נכונה. וכאן מגיע החידוש, עם זה שהשימוש הוא גם עבורה, הרי אביה הוא שזוכה בהם. ומכאן למדים לקידושי נערה, שגם בהם האב זוכה. כי כל מעלת הקטנה כאן שונה והיא רק לגבי הסימנים שבהם יוצאה מהאדון, אך לא לגרע את כוח האב בנערה.

התוס' דוחים נסיון לתרץ את הסוגיה במהלך אחר

מציעים התוס' אפשרות, לומר שהדיון מלכתחילה לא היה על דמי הקידושין לאב, אלא על זכויותיו במעשה ידיה. ועם היות שהקושי שלנו היה נפתר, אבל זו הרי איננה המשמעות.

התוס' יכולים להציע פירוש נוסף, ולבאר את המעלה והגירעון שבו, עד כדי דחייה

[כאשר באים להעלות פירוש, שלבסוף הוא יידחה, יש לדון בו, להבין מה טוב בו, ואפילו אם יש בו קושי, אשר דוחה לחלוטין. ואכן מילות המפתח "אם היינו מפרשים" הוא בסגנון של הצעה העומדת להידחות. שעם היות שאז היה פותר לנו את הבעיה "הוה אתי שפיר", הרי מגיעה מילת הקסם "אבל", השוללת ומבטלת זאת כליל, שהרי לא משמע הכי.

ודרך נוספת לשלילה היא ההוכחה בדרך השלילה, בה אנו מקבלים את הצעתך ומביאים אותה לידי מבוי סתום. "דאם כן - הכא נמי הוה ליה לאסוקי" ומאחר ולא עשה כך, סימן שלא זאת הסיבה.]

כיון דאמעשה ידיה קאי, וכן לקמן בפרק נערה (דף מו:).

מקור לימוד הדין של תשלום על בושתי ופגם בנוסף לקנס החמישים כסף

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים על המקור של עצם תשלום בושתי ופגם בנוסף לקנס. הדיוק בפסוק הוא על לשון יתר. כבר הפסוק הקודם מבאר, כי מדובר על מעשה האונס. אביי דן על סוף הפסוק תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה - שזה בא לדייק כי התשלום הוא רק על העינוי, ובנוסף קיים גם תשלום נוסף של בושתי ופגם. ואילו רבא מדייק מהרישא וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לְאָבִי הַנֶּעֱרָה חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וכי מה היה לו להוסיף השוכב עימה, אלא זה בא לגלות לנו כי גובה הקנס הינו רק על הנאת השכיבה.

מקור הדין שהבושתי והפגם ניתן לאב, ולא לנערה

אלא שממילא עולה השאלה, מדוע דווקא התשלום הנוסף הינו לאב. בתחילה מנסה הגמרא ללמוד, כי מהפסוק בנעוריה בית אביה, שהאב בגיל הנעורים עדיין מפר נדרים, וממילא כל שבח נעוריה, כולל הבושתי והפגם הוא לאביה. אלא שהגמרא דוחה, שדין זה הינו רק בהפרת נדרים, ולא ניתן ללמוד ממון מאיסור (הנדרים). ומתוך כך מבארים את הדין דאמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת בקטנותה ונעירותה הוא לאביה? שנאמר: "וכי ימכור איש את בתו לאמה", ולכך הוקשה בתו לאמה כדי ללמד: מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה. ולכן לא יכולנו ללמוד זאת מנדרים.

משנה הגמרא, את הטעם והמקור לכך, כי כל זה הינו מסברה, שהרי מאחר ויכולת השאת הבת לאב הוא למי שירצה, כולל מנוול ומוכה שחין, הרי נמצא כי הבעל הפסיד מהאב את היכולת למסור את בתו, אף למי שמבייש ופוגם אותה, לכן ממון זה שייך לבעל. שהרי היתה באפשרות האב אף הוא לפוגמה ולביישה, ולקבל את כסף הקידושין, וכעת הבעל הפסיד את הממון הזה מהאב.

התוס' שוללים לימוד שהבושתי והפגם לאביה, לא ממעשה ידיה, ולא מקידושין, ולא משניהם

מדייקים התוס', שלא ניתן לומר שכמו שמעשה ידיה לאביה, כך הבושתי והפגם. כי מעשה ידיה היא נותנת לו לא מצד שהיא נערה, אלא תמורת מה שהאב זן ומכלכל אותה. שהרי גמרא היא בתחילת קידושין. "ואיצטריך למכתב קידושיה לאביה, ואיצטריך למכתב מעשה ידיה לאביה; דאי כתב רחמנא קידושיה לאביה, הוה אמינא משום דלא טרחא בהו, אבל מעשה ידיה דקא טרחא בהו - אימא דידה הוו; ואי אשמעינן מעשה ידיה, דקא מתונא מיניה, אבל קידושיה דמעלמא קאתי לה (והיתה סברה לומר, שאין דעתו של האב על הזדמנות חד פעמית זו). אימא דידה הוו, צריכא.

אלא שהתוס' ממשיכים ומקשים, שלכאורה, היה לנו מקום ללמוד זאת בצד השווה שבהן, ששניהם באים על ידי הבת והם של אב, אף אני אביא בושתי ופגם. אלא כנגד זה, יש

מלכים כלל אינה עולה בחשבון. שאין אדם רגיל להשיא לעבדו בת מלכים.

העדפת דוגמא הסבירה בהתרחשותה, אף שאותו עניין מצוי גם בשאר מקרים

[מילות המפתח "אורחא דמילתא נקט" אכן מופיעות כארבעים פעמים בתוס'. והדגש כאן הוא שהדוגמא שנקטה הגמרא כאן הינה ההבדל בין ערך בתולה ובעולה בהשאת שפחה לעבד. פגם זה הרי מתרחש גם אצל בת מלכים. והתוס' נעמדים מדוע בכל זאת בחרה הגמרא לצמצם ולנקוט בדוגמא זו, בשעה שהכלל הרבה יותר רחב. וענתה הגמרא, כי בחרו דוגמא מעשית המתרחשת במציאות.

ואכן התוס' במקומות אחרים מציינים חילוק עוד רחוק יותר, "הוא הדין איפכא", אפילו מקרה ההפוך מהדוגמא, גם הוא נכנס לדין, ואעפ"כ הסיבה שנקטו דוגמא זו, שהשתמשו במקרה המציאותי והרגיל. ומושג זה גם נאמר בלשון אחרת. "ה"ה אם לאחד מבני העיר אלא לרווחא דמילתא נקט כדמוכח לקמן לא דברו חכמים אלא בהוה".]

הא לאו הכי ה"א אפילו קטנה והכתיב אם אמת היה וכו' -

תימה לר"י,

מה בכך אם קרא איירי בבת עונשין,

מ"מ **מצינו למימר דה"ה קטנה,**

דהא בא על **קטנה מאורסה,**

הוי בסקילה לרבנן,

בפרק ד' מיתות (סנהדרין דף סו:),

אף על גב **דההיא פרשה** דנערה המאורסה,

בבת עונשין כתיבא,

[כדכתיב ואת הנערה -

על דבר אשר לא צעקה].

ותירץ,

דהתם - משום דמסקינן בסמוך,

כאן נערה,

הא כל מקום שנאמר נער -

אפילו קטנה במשמע,

הלכך מחייבין ליה התם,

וכולהו עריות - ילפי מינה.

אי נמי,

דוקא במוציא שם רע,

סברא הוא לומר,

דלא מחייב קנס ומלקות אלא בגדולה,

כיון דקרא איירי בבת עונשין.

ולא בעלמא משום דמוציא שם רע על הקטנה,

סברא הוא דפטור,

כמה אדם רוצה ליתן כו' להשיא לעבדו -

תימה,

דמה שומא היא זו,

וכי אשה חשובה ממשפחה גדולה,

אינה נפסדת בפגמה,

אלא שוה שפחה הניסת לעבד.

וי"ל,

דכל אשה שמין לפי מה שהיא בענין זה,

כמה אדם רוצה ליתן,

בין בתולה לבעולה,

להשיא לעבדו אשה כזאת הנפגמת,

והא דנקט שפחה,

אורחא דמלתא נקט,

דאין דרך להשיא לעבדו בת מלכים.

הגמרא בירדה כיצד שומת הפגם, בבדיקה כמה אדם רוצה להשיא שפחה לעבדו

המשנה ציינה את הערכת תשלום הפגם: "רואין אותה כאלו היא שפחה נמפרת, פמה היתה יפה וכמה היא יפה". מבררת הגמרא כיצד יש לבצע הערכה באופן מעשי. עונה הגמרא אמר אבוב דשמואל: אומדין כמה אדם רוצה ליתן בין שפחה בתולה לשפחה בעולה לשמשו, והיינו, שעל הבעל לשלם את הפרש המחיר בין שפחה בתולה לבעולה כשהיא נקנית כדי שתשמשנו.

תמזהה הגמרא: שפחה בעולה לשמשו! וכי מאי נפקא ליה מינה, מה איכפת לו לקונה שפחה כדי לשמשו אם בתולה היא השפחה או בעולה היא! אלא כך שמין את הפגם: אומדין כמה אדם רוצה ליתן בין שפחה בעולה לשפחה שאינה בעולה כשהוא קונה אותה כדי להשיאה לעבדו.

ועדיין תמזהה הגמרא: ולעבדו נמי מאי נפקא ליה מינה, מה איכפת לו לאדון אם בתולה היא השפחה או בעולה היא, והרי כל עיקר קנייתו אותה היא כדי שיהיו לו ולדות ממנה, וכך יפה הבעולה כמו הבתולה! ומפרשת הגמרא: אין אנו דנין על קניית שפחה להשיאה לעבד בעלמא שכל מטרת האדון בקנייתו הוא כדי להרבות לו ולדות שיהיו עבדיו - אלא בעבד שיש לו לרבו קורת רוח הימנו היות וזהיר הוא בעבודתו, ורוצה האדון יותר בשפחה בתולה כדי להנאותו ולהטעים לו טעם בתולה.

מבארים התוס', מאחר ואף אשה חשובה ממשפחה גדולה נפסדת, מדוע השומא צויינה דווקא בדוגמת השפחה לעבד

נעמדים התוס', מדוע נאמרה השומא בצורה כזאת. והרי גם אשה רגילה, ואפילו אשה חשובה ממשפחה גדולה, יש בדיוק את אותו ההפרש בהערכת השומא שלה, בין היא בתולה ובין היא בעולה. ועונים התוס', אכן הינך צודק בשאלתך, אלא מאחר ומדובר רק להשיא לעבד, הרי כל האפשרויות הינן בין שפחה בעולה או שפחה בתולה, ובת

רב אדא בר אהבה (אחר דורות) בדברי ריש לקיש, בניגוד לרב שימי בר אשי שמשכתוב 'נערה' מלא במוציא שם רע, וכתוב 'נער' חסר במקומות אחרים, 'נערה' - ממעטת קטנה, ו'נערך' - מרבה קטנה. ורק אחר לימוד זה, גם הבא על קטנה - נסקל, שנאמר שם כב כב 'כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו שניהם וגו'

תירוץ שני - הקנס קשור רק במקום בו יש גם ענישה
 "דדוקא במוציא שם רע אמרינן הכי. דסברא היא קצת, דאית לן למימר דלא חייבתו תורה קנס ומלקות, אלא היכא דעונשו מרובה, כגון מוציא שם רע על בת עונשין. אבל היכא שאינה בת עונשין - אימא דלא חייבתו תורה, הואיל וקרא מיירי בבת עונשין, אבל הבא על נערה המאורסה חייבתו תורה על העבירה שעשה עבירתו גדולה בקטנה כמו בגדולה."

התוס' שוללים נסיון נוסף לתרץ

מדייקים התוס' שלא ניתן לתלות את הקנס כי רק בבת עונשין בא להורגה. כי בתחילת סנהדרין מובא כי הכל חוששין ללעז. ונמצא כי עצם הלעז הוא הגורם, וגם במקרה שלא הביא עדים על הזנות, אלא רק בא להפסיד כתובתה, ולא מחמת המיתה.

גם יש לדון על תירוץ שהיה מקום להביאו, אך אינו נכון
 [התוס' כדרכם, לא רק שבאים ומציגים מספר תירוצים, אלא שגם עסוקים בניפוי תירוץ אפשרי, שמסתמא נאמר בבית המדרש על השאלה, וגם עליו הם דנים ומבארים מדוע לא ניתן לומר זאת. ומעל שלושים פעמים מובא בתוס' מילות המפתח "אבל אין לומר".]

[דף מא עמוד א]

וליתני אנסתי -

דהוי חדוש טפי - דפטור, אף על גב דמודה שעשה פריצות.

המשנה מחלקת בין חיוב ממון, שאדם המודה מתחייב על כך, ובניגוד לקנס, שבשעה שמודה הינו פטור

המודה ואומר: פתייתי את בתו של פלוני הרי זה משלם בושת ופגם בלבד על פי עצמו, כי הודאת בעל דין בחיוב ממון כמאה עדים דמי. ואולם אין משלם את הקנס ואף על פי שהודה, כי "המודה בקנס פטור", שכך אמרה תורה בענין קנס: אשר ירשיעון אלהים [בית דין], ודרשינן: פרט למרשיע את עצמו.

כאשר באים אנו לומר את החידוש שלמדות הודאתו הוא פטור, ראוי להביא את המקרה שיש בו יותר חידוש

מקשה הגמרא, מדוע המשנה משתמשת על מנת להדגים את הפטור במודה בקנס עם פיתיתי, והרי היא יכולה להביא מקרה חזק יותר, שיש בו חידוש והוא אנסתי. באשר האנס עצמו מודה בבית דין, שעשה מעשה חמור יותר ממפתה, ומאחר והוא מודה בעניין כה חמור של פריצות, הרי עם היות

דפיתוי קטנה - אונס הוא,

והוי כמוציא שם רע על הנערה שנאנסה, דלא מחייב.

אבל אין לומר,

דמסתבר ליה דדוקא בבת עונשין - מחייב ליה,

משום שבא להורגה,

דבפרק קמא דסנהדרין (דף ח:),

בשמעתא דחוששין ללעז,

משמע,

דלאו משום דקא גרים לה קטלא - מיחייב.

הגמרא מקשה על דברי ריש לקיש, הלומד כי מוציא שם רע אינו על קטנה מדיוק שנכתב הנערה מלא, והרי דבר זה - כבר נלמד שלא עונשים כלל קטנה

ריש לקיש לומד, כי המוציא שם רע על אשתו הקטנה, הרי זה פטור מתשלום קנס, שנאמר בפרשת מוציא שם רע: "וענשו אותו מאה כסף וגו' ונתנו לאבי הנערה", "נערה" מלא דיבר הכתוב, ומלמד: נערה ולא קטנה.

מתקיף לה רב אדא בר אהבה על דברי ריש לקיש בענין מוציא שם רע: כי מדברי ריש לקיש יש ללמוד, דטעמא דכתב רחמנא "נערה" מלא - אנו יודעים שאינו חייב על הקטנה, הא לאו הכי אלא היה נכתב "נער" חסר - הוה אמינא: אפילו על הקטנה הוא חייב. ועד שהינן מדייק על דיוק הכתיבה נערה חסר או מלא - הרי ניתן ללמוד זאת מגוף התוכן, ואין אנו זקוקים ללימוד מדיוק. והא כתיב בפרשת מוציא שם רע: "ואם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו בתולים לנערה, והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה" - וקטנה הרי לאו בת עונשין היא, וממילא משמע שלא דיברה כל הפרשה אלא בנערה ולא בקטנה! ואם כן לא היה צריך הכתוב לכתוב "נערה" מלא, כדי למעט את הקטנה!?

מקשים התוס', שאפילו שנכתבה הפרשה בגדולה בת עונשין, עדיין היינו יכולים לרבות קטנה, אלמלא דיוק הפסוק

התוס' מביאים מקרה נוסף, ממסכת סנהדרין, בו הכתוב מדבר לגבי הבא על הנערה המאורסה, שדן על בת עונשים, הרי עם כל זאת חכמים יכלו לרבות שגם קטנה היא בת סקילה.

וזה לשון התוס' רא"ש: "וא"ת דילמא אף על גב דלענין עונשין - קטנה פטורה, לענין קנס - מיהא הבעל חייב. כדאמרי' גבי בא על הקטנה המאורסה, שהוא נסקל אליבא דרבנן בפ' ד' מיתות, אף על גב דנערה המאורסה בבת עונשין כתיבא, לא ממעטינן מינה - אלא עונש דידה."

תירוץ ראשון - מהו מקור הדיוק

"דהתם היינו טעמא, משום דדרשינן מהכא נערה מלא, ללמדך כל מקום שנאמר נער חסר - אפי' קטנה משמע, הילכך מחייבינן ליה התם, אף על גב דלענין עונש דידה - נערה דוקא אהני, דכתיב חסר לחייבו אף על פי שהיא קטנה."

ובמילים אחרות, רבי יונתן שדרש שבועלה נסקל אף שהיא פטורה משום קטנות, למד זאת רק משום שסבר כפי שהסביר

ואז עונה הגמרא, כי משנתנו סוברת שאעפ"כ הרי הוא נאמן, ולוקחים ממנו בושת ופגם. ואילו הברייתא, חולקת על כך. דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אף בושת ופגם - אינו משלם על פי עצמו, כי לא כל הימנו שיפגום בתו של פלוני, להוציא עליה לעז מונה בעיר. והטעם לכך שכל נאמנותו היא רק כאשר מדובר על חיוב עצמו מבלי שהוא חב ומזיק לאחרים. שמאחר ואין ביכולתו להזיק לאחרים על פי דיבורו, הרי גם בחלק האמירה על חיובו אין אנו מאמינים לו כלל.

קיים חילוק יסודי האם הוא מודה או נתבע - ועל פי זה מתבאר החילוק האם חייב או פטור

הגמרא בפרק הבא, נערה שנתפתה מביאה חילוק, בין אם עמדה בדין קודם שמת האב, ובין אם עמדה לאחר שמת האב, איצטריכא ליה לתנא להשמיענו, והיא פלוגתא דרבי שמעון ורבנן במשנה זו. כי מאחר והאב תובעו תחילה, הרי סימן שאין האב חושש בפגיעה בשמה הטוב, ונמצא כי בעצם האב באמירתו הוא שיצר את הנוק בשמה הטוב, ואז אפילו לשיטת רבי שמעון אינו יכול לפטור את עצמו, שלא ניתן לחייב אותו, שהרי באמירתו הוא מזיק, כי ההיזק כבר קיים מעצם תביעת האב.

והתוס' פשוט על ידי חילוק זה, מבארים את השוני, ולא שנמציא שיש כאן שני תאים לשיטתו, שזה תירוץ רחוק, הנאמר רק באין ברירה.

אמנם אם נעמיד שרבי שמעון מדבר על המשנה בשבועות, בה נאמר שהוא מחוייב גם על בושת ופגם, שבא להקל עליו ולמרות שבאו אמר שאינו משלם על פי עצמו, מעצם הודאתו, הרי אז באמת יש לנו שתי דעות שונות.

יש לדייק כשימובאת ברייתא, האם היא נאמרת למשנה כאן מעליה, או בכלל על משנה ממקום אחר

[כל הדיון הוא על מה אמר רבי שמעון בן יהודה את דבריו. ומילות המפתח הן "דאי קאי .. אמתניתין דהכא .. ומיהו אי קאי אמתניתין דשבועות". כלומר, כל השאלה מתחילה על מה המימרא משמו נאמרה, ולפי זה גם ההבנה, וכפי שניתחנו].

בבת גרים - יורד המצב של חוסר נאמנותו, מאחר והוא מחייב אותה

כל הפטור הוא שאין בכוחו לבייש אותה, אבל בבת גרים לא ניתן לתלות שהיא מתביישת, ולכן ההעדפה היא שהיא רוצה את התשלום, כי אנו מבטלים את ההיזק.

האומר גנבתי כו' -

מוציא ש"ר ויוצא בשן ועין - **דלא תנא**, איכא למימר - **דאתיא בזה הכלל**.

המשנה מציינת הודאות שהוא מתחייב עליהן באמירתו, וקנסות שאף שמודה - אינו מחייב את עצמו

המשנה מציינת כלל ידוע, שאם אדם מודה בחיוב ממון - הרי הוא חייב לשלמו, מצד הודאת בעל דין, כמאה עדים דמי. שבעצם הודאתו הוא פועל על עצמו חיוב. שונה הדבר

ואנו מאמינים לדבריו, מצד גזירת הכתוב, הרי הוא פטור מקנס.

המושג טפי - בא להורות את החידוש

[מאחר והתוס' סוקרים את כל המקרים, ומשווים, לכן החידוש הוא בהשוואה של טפי, שראוי להביא את המקרה שיש בו חידוש גדול ככל האפשרי].

רבי שמעון בן יהודה אומר אף בושת ופגם אינו משלם ע"פ עצמו -

אומר ר"י, דאי קאי ר"ש בן יהודה אמתניתין דהכא, הא דמשמע בריש נערה לקמן (דף מב.), דלר"ש אי דקא תבע בושת ופגם, **מחייב ליה קרבן שבועה**, היינו **משום דהתם תבעו האב תחלה**, **ואין שייך לומר**, **לאו כל הימנו כו' כדקאמר הכא**.

ואין צריך לומר, דתרי תנאי אליבא דרבי שמעון. **ומיהו אי קאי ר' שמעון אמתניתין דשבועות**, דמיייתי לקמן בריש נערה (ג"ז שם), **ע"כ תרי תנאי אליבא דר' שמעון**.

ועוד אומר רשב"א, דההיא דלקמן **איכא לאוקמי בבת גרים**, **וניחא לה לדידה ולאביה**, **דליכא למימר**, דלמא איכא חד במדינת הים **דלא ניחא ליה**.

משנתנו אינה בשיטת רבי שמעון בן יהודה, שאינו משלם בהודאת עצמו בושת ופגם

ביארה לנו המשנה, על פי הכלל שאדם המודה בממון - מחייב את עצמו (מדין הודאת בעל דין, כמאה עדים דמי), אך לא בקנס (שהרי המודה בקנס - פטור), וסיימה המשנה בכלל. זה הכלל: כל המשלם יתר על מה שהזיק - אינו משלם ע"פ עצמו (כלומר כשמודה על גניבה טביחה ומכירה, הרי יכול להתחייב רק על הקרן, אבל הכפל ותשלומי הארבעה וחמישה, שהיותם קנס, אינו יכול לחייב את עצמו מכוח אמירתו).

ועל כן מובן תחילת המשנה, כי אם אומר פיתיתי את בתו של פלוני, אכן משלם רק בושת ופגם. אלא שהגמרא שאלה, ולכאורה הייתה המשנה יכולה לתת דוגמא חזקה יותר של אנסתי. עונה הגמרא, שלא כדעת המקשן, הסובר שיש חידוש גדול יותר באנסתי, אלא באומרו אנסתי, הרי הוא אמנם עשה מעשה חמור יותר, אולם הנערה לא שיתפה פעולה ועשתה זאת נגד רצונה. אבל יש חידוש בפיתיתי, שהרי אם יאמינו לו בית הדין, ואכן יחייבוהו בתשלומים, הרי הוא פוגם את הנערה, ומוציא עליה שם שהיא מונה בעיר.

משלם יותר ממה שהזיק, כשהמזיק שוה יותר מן הניזוק, וי"ל דלא שייך למימר הכא יותר ממה שהזיק דהא כופרא כפרה הוא ואינו נותן אלא פדיון נפשו ואינו קנס.

למרות שהתוצאה שמשלם מעל לערך שהזיק - אין על כך דין תשלום, אלא שזה פדיון נפשו

[הכלל "לא חשיב" מופיע מאות פעמים. והרעיון הוא לא להסתכל לפי הגדרתו הפשוטה כאן, אלא לפי חשיבות העניין, כיצד ראוי להחשיב ולחשב כאן את גובה התשלום.]

לא נצרכא אלא לפחת נבילה -

אף על גב דלאו ידיה שקיל,
מ"מ כיון דזכי ליה רחמנא חצי נזק,
חשבינן ליה בתשלומין מה שפחתה הנבילה,
והכא - לא שייך למימר,
קרנא דתורך קבירא ביה,
כדאמרינן בהמניח בסופו (ב"ק דף לד.),
דהתם - ודאי שלא נהרג השור,
שייך לומר הכי,
דאין לו למכור שורו בשביל כן,
שסבור שישביח,
אבל הכא -
מיד כשנהרג - יש לו למוכרו,
שידוע שתפחת הנבילה ותסריח.

מחלוקת האמוראים בעניין פלגא ניזקא האם הוא ממון או קנס

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לגבי סוג התשלום של פלגא ניזקא, האם מדובר שזה ממון, כלומר חוב אמיתי שעליו לשלמו בגלל אחריותו של הבעלים על ההזיק, שהרי ידוע שהשור עתיד להזיק, והתשלום הוא כנגד מה שפשע בכך שלא שמרו כראוי, ולמעשה ראוי היה שישלם את מלוא ההזיק, ומה שהוא משלם רק מחצית, הוא מכיוון שהתורה חסה עליו כל עוד לא ייעדו את השור, וזו אכן דעת רב פפא.

הצד השני לומד שזה קנס. מצד האמת השוורים שמורים הם, אלא שבאה התורה והחמירה על הבעלים על מנת שיגבירו את שמירתם. וזו דעת רב הונא בריה דרב יהושע. אחת המשמעויות לחילוק, הוא שכאשר מודה בקנס - הוא פטור.

הגמרא דנה בראיות למחלוקתם, ורוצה להוכיח כשיטתו של רב פפא, שפלגא ניזקא הוא ממון

שנינו במשנה בב"ק הניזוק והמזיק משתתפים בתשלומין של הנזק, כלומר: אין המזיק מקבל את כל ערך נזקו, וכאילו משתתף הוא בתשלומין.

בשלמא למאן דאמר [רב פפא]: פלגא ניזקא ממונא, היינו דשייך ניזוק בתשלומין, שהרי מפסיד חצי מערך ממון שמן הדין היה ראוי להשתלם מן המזיק. אלא למאן דאמר [רב הונא בריה דרב יהושע]: פלגא ניזקא קנסא, ומן הדין היה

אם מדובר על קנס. שהרי מודה בקנס - פטור. ונלמד מאשר ירשיעון א-להים (בית דין) ולמעט מי שמרשיע את עצמו. המשנה נותנת מספר רב של דוגמאות. וכגון המודה ואומר גנבתי, ונמצא שהוא חייב קרן וכפל, הרי זה משלם את הקרן בלבד על פי עצמו שהוא חייב ממון - ואולם אין משלם תשלומי כפל על הגניבה שהודה, ולא תשלומי ארבעה וחמשה על טביחה ומכירה שאף הן קנס.

התוס' דנים על מקרים שיעם היות ולא נשנו מפורשות, אולם יכולים הם להיות נלמדים על פי הכלל של המשנה

[אחת השאלות שעולות תמיד הוא לא על מה שהמשנה אמרה ומנתה, אלא על מה שלא מנתה. ואכן התוס' מקשים על עוד שני מקרים של קנס, שלא נמנו. ומילות המפתח "דלא תנא" מופיעות קרוב לארבעים פעמים. חלקן כקושיא "והא דלא תנא" (וחלקן כתירוץ). כי כאשר מוציא שם רע התשלום קבוע, ולא נמדד לפי בושתה, שזה הגדרת הקנס.

וכאן מועלה תירוץ אפשרי "דאתיא בזה הכלל". שמופיע כעשר פעמים. שהתוס' באו לומר, שאם תמצא עוד מקרה שמשלם ע"פ עצמו, אז זה הכלל - יבוא לרבות אף אותו. וה"ז הכלל ילמדך לב' הצדדים, בין לרבות אלו שמשלמין ע"פ עצמן, ובין לרבות אלו שאין משלמין ע"פ עצמן. שהרי המשנה השתמשה כאן מפורשות ב"זה הכלל": זה הכלל: כל המשלם יתר על מה שהזיק - אינו משלם ע"פ עצמו.]

זה הכלל כל המשלם יותר על מה שהזיק כו' -

ואפילו למ"ד,
בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה (ב"ק דף מ.),
דכופר - היינו דמי המזיק,
לא חשיב יותר ממה שהזיק,
אף על פי שפעמים שוה מזיק יותר מניזק,
דפדיון נפשו הוא נותן.

הכלל של המשנה, הוא שכאשר משלם יותר מאשר הזיק הוא קנס - ואינו מתחייב בהודאתו, ומקרה חריג שמעלים התוס'

המשנה ציינה כלל שאינו מתחייב על פי עצמו בקנס, שתשלומו הוא יותר ממה שהיה צריך לשלם. אלא שכאן הביאור אינו על גובה התשלום, ויש מקרה בו הוא יוכל להתחייב גם אם גובה התשלום מעבר למה שהזיק, ומבארים התוס' כיצד. ויש להביא דוגמא מעניינת, כי עם היות ובאושא הגבילו את גובה הצדקה שלא יעלה על חומש, מצאו חכמים שאם נותן להצלת נפשו, יוכל לתת יותר.

לשיטת מי שמשלם לפי דמי מזיק - הרי זה כפרה, ולכן אף שהתשלום מעבר למה שהזיק - אין זה נקרא קנס, אלא כפרה

התוס' רא"ש הציג את דברי התוס' בצורה של שאלה ותשובה, וביארם. "וא"ת למ"ד כופר - דמי מזיק, והלא פעמים

אינו משלם את פחת הנבילה משעת הנזק ועד העמדתה בדין. אלא שהגמרא תמדה, שכבר לפני אותה המשנה בבא קמא בה שנינו "הניזק והמזיק בתשלומין" - כבר שנינו: "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". ותנינא בברייתא לפרש את לשון המשנה: "לשלם תשלומי נזק" ולא שנה התנא: משלם את הנזק - שהוא מלמד שהבעלים של הנבילה דהיינו הניזק מטפלין בנבילה ומוכרים אותה כי שלהם היא ולא של המזיק, והוא אינו חייב אלא את ההפרש שבין בהמה חיה לנבילה, ואם פחתו דמיה לאחר הנזק אין המזיק נושא בהפסד זה! (והגמרא מפרשת מה צורך לשנות זאת פעמיים).

התוס' מדייקים את הדין שהבעלים מטפלים בנבילה, מחלק אחר במשנה בב"ק

מעירים התוס', ומפרשים שונה מרש"י, שאת ביאורו הבאנו לעיל בגוף דברי הגמרא. שדיוק זה אכן כבר הופיע בב"ק, אלא בעניין אחר. ולא רק הדיוק עצמו כי אם מאיזה פסוק נלמד הדבר, כולל שהובאו שלושה אמוראים שפירשו זאת. "חבתי בנזקו לא קתני אלא בתשלומי נזק, תנינא להא דתנו רבנן: תשלומי נזק - מלמד, שהבעלים מטפלין בנבילה. מנא הני מילי? אמר ר' אמי, דאמר קרא: מכה נפש בהמה ישלמנה, אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה. רב כהנא אמר, מהכא: אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם, עד טרפה ישלם, טרפה עצמה לא ישלם. חזקיה אמר, מהכא: והמת יהיה לו, לניזק."

יש להעיר (עיין מתניתין מסכת בב"ק ט, לתוס' - ההוכחה מרישא דמתניתין, דתנן חבתי בתשלומי נזקו ולא קתני חבתי בנזקו. לרש"י - ההוכחה מסיפא דמתניתין, דתנא משלם תשלומי נזק ולא קתני משלם את הנזק. ועיי"ש בגמרא אמצע י: ומשמע כתוספות, וכן רש"י שם אמצע טו. בד"ה הא תנא, מפרש כמו תוספות אצלינו עיין מהרש"ל).

אחד הדברים החשובים בלימוד הוא הדיוק, וההשוואה בין מה שחשבנו שיאמר חבתי בנזקו, ותחת זאת נאמר תשלומי נזקו, ומדיוקים מחלצים גם דין חדש

[אחד הדברים החשובים הוא הדיוק והבנת הלשון, ובפרט לגבי המשנה, שמילותיה קצרות ומדויקות. הכלל "דלא קתני אלא" אכן מופיע בתוס' עוד למעלה מעשרה פעמים. ואכן הגמרא מדייקת זאת בב"ק. והתוס' הביאו שזה אכן דיוק הגמרא שם, הנוגע לענייננו כאן.]

אי משום חצי כופר לאו שיורא הוא וכו' -

לאו פירכא היא - אלא שינויא הוא,

דלא תיקשי למ"ד פלגא ניזקא ממונא,

מאי שייר דשייר חצי כופר,

ומשני - לא שייר כלום,

וחצי כופר - לאו שיורא הוא.

וכן איכא בניזיד,

בפרק ג' מינים (דף לח: ושם),

גבי אי משום לא יחל - לאו שיורא הוא.

שלא יטול כלום, תיקשי: האיך קורא התנא לזה שהניזק משתתף בתשלומין, והרי: השתא דלאו דידיה קא שקיל [הרי אף מה שהניזק מקבל, שלא בדין הוא מקבל ואת של חברו המזיק הוא נוטל], וכי בתשלומין איתיה [וכי שייך לומר שהוא משתתף בתשלומין במה שאינו נוטל כערך כל נזקו]!?

מתרצת הגמרא: מה ששנינו "הניזק והמזיק בתשלומין", אין הכוונה לחצי הנזק שמפסיד הניזק, אלא שבאותו חצי נזק שזיכתה לו התורה, אין הוא מקבל את כולו וכאילו משתתף הוא בתשלומין - ולא נצרכא אלא לפחת דמיה של הנבילה משעת הנזק ועד שעת העמדה בדין, שהמזיק אינו משלם רק את ההפרש שבין ערך הנבילה בשעת הנזק לערכה קודם הנזק, אבל את פחת דמיה עד שעת העמדה בדין - אין המזיק משלם, והניזק - הוא שנושא בהפסד זה, ונמצא שכאילו הניזק משתתף בתשלומין.

התוס' מחלקים בין נגיחה שרק גרמה למכה, ולבין מצב של מיתה, ביחס להתנהגות עם מכירת השור

ולא מצי למימר למזיק, קרנא דתורך קבירא ביה, כדאמרי' בשילהי המניח, גבי כחש כשעת העמדה בדין. (שם מדובר על שור שהיה שווה מאתיים בעת הנגיחה, והשור הנוגח היה שווה גם מאתיים, וכעת הוא שווה מאה וחמישים, כלומר הזיקו בחמישים. אלא שהציוור שערך השור דווקא עלה לארבע מאות, וטענתו שאלמלא הנגיחה היה השור שווה שמונה מאות, שכך אמדוהו הרופאים, שהנגיחה לא היתה רק אירוע חד פעמי, אלא שכאילו הקרן קבורה בשורי, וכל העת יש כאן פעולה נמשכת, של הפרעת הגדילה. המונעת ממנו את ההתפתחות המצופה.

דהתם - ודאי שייך למימר הכי, משום דלא נהרג השור אלא הוכחש מחמת המכה, ואין לו למכור את שורו בשביל כך, שסבור שיתרפא ויבריא. אבל הכא - שמת השור, היה לו למכרו מיד, שיודע שתפסד הנבילה ותסריח. (כלומר, מאחר ומרגע המכה, הכיוון של ערך השור הוא רק בצניחה, וודאי שלא ניתן לומר טענה זו).

שליטת טענה אפשרית, שכאן אינה יכול להיאמר, בניגוד למקום אחר שהשתמשו בה

[התוס' מנתחים לא רק טענה הנאמרת, אלא מניעת טענה שבמקום אחר היתה יכולה להיאמר. ויש לבאר מה החילוק, שאינה יכולה להיאמר. ומילות המפתח "לא שייך למימר" מעל למאה פעמים בתוס'. כולל "דלא שייך למימר" וכו'.]

תנינא תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלים בנבילה כו' -

הכי דייקא לה בבבא קמא (דף י:),

חבתי בנזקו - לא קתני, אלא בתשלומי נזקו כו'.

מאחר וכבר נאמר כי הבעלים מטפלים בבהמה, תמדה הגמרא מה צורך לגמרא לחזור ולהוכיח זאת כאן

המשנה בבבא קמא אמרה שניזק והמזיק בתשלומין. ורצתה כאן הגמרא להעמיד שהדיון הינו לגבי פחת נבילה. שהמזיק

חיוב מלקות נוסף שייר התנא עד שאתה אומר ששייר מלקות על "מכל אשר יעשה מגפן היין", שהרי אין דרך התנא לשייר דבר אחד, אלא רק כמה דברים. כי אם נשאר רק דבר אחד בלבד, היה התנא טורח ואומר, ולא היה מקצר בדבריו ומשמטו!?

ומפרשינו: שייר התנא גם את המלקות על "לא יחל דברו", שכל העובר על נזירותו, הוא עובר גם על "לא יחל דברו" כשאר הנדרים. ומבאר הגמרא, שמכל מקום אין הוכחה ממה ששייר התנא "לא יחל דברו" שלוקין על לאו ד"מכל אשר יעשה מגפן היין". ואף שלכאורה היה לנו לתמוה, שאם תמצי לומר כרבא, שאינו לוקה על לאו זה, אם כן מה עוד שייר התנא ששייר "לא יחל דברו" - כי אי משום האי - "לא יחל דברו" - לאו ששירא הוא [אין זה ששירא], היות וכי קתני [איזה מלקות שונה התנא], מידי דלא איתיה בדוכתא אחריתי [לאו שאינו שייך במקומות אחרין אלא בנזיר]. אבל "לא יחל דברו", הרי איתיה גם בנדרים ולא בנזירות בלבד.

וכפי שהתוס' שם מקשרים זאת לסוגייתנו כאן. דקאמר הכי משום דלא תקשי לרבא מאי ששירא דהאי ששירא, דששירא בל יחל, אומר הגמ' כן. ובסוכה בסוף החליל גבי תקיעות, שאומרים התוס' (סוכה נד, ב) "תימה וכי יעמידנה כר' יהודה, כדי שיקשה לר'".

[דף מא עמוד ב]

הא מני רבי יוסי הגלילי היא דאמר תם משלם חצי כופר -

ולכא ששירא,
דאי משום דמועד - משלם כופר שלם,
ותם אינו משלם אלא חצי כופר,
הא - לאו ששירא הוא,
דהא תנן, תם - משלם חצי נזק,
ומועד - נזק שלם וכופר בכלל.

וא"ת,
אכתי ליתני,
דמועד אף כשהוא בסקילה - משלם כופר,
ותם כשהוא בסקילה - אינו משלם כופר כלל,
דהביאהו לב"ד וישלם לך,
דהוא עצמו אינו משתלם אלא מגופו,
כדאמרינן,
בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מא: ושם).

וי"ל,
דהך - **נמי לא הוי ששירא,**
דהוי בכלל הא דקתני,
תם מגופו, ומועד מן העלייה.

ומיהו תימה,
דלא אשכחן בהדיא בשום מקום,
שהיה אומר ר' יוסי הגלילי,

וכן בפרק החליל (סוכה דף נד. ושם),
וההוא דהתם - מגומגם טפי.

חלק הגמרא שמשמעותו משותפת לרש"י ולתוספות, שדחינו את הראייה שניסינו להעמיד, בכך שאמרנו תנא ושייר, ושייר חצי כופר

הגמרא הביאה ראייה נוספת כדברי רב פפא, שחצי נזק הוא ממון. שנינו (ב"ק טז, ב) מה בין תם למועד? שהתם משלם חצי נזק ורק מגופו של השור המזיק, ואם אין שוה השור כחצי מערך הנזק הרי הניזק מפסיד, ומועד משלם נזק שלם, ומשלם אותו מן העלייה [כלומר: מכיסו] של המזיק. מקשה הגמרא, כי לא בחרו לציין חילוק נוסף, שהתם - אינו משלם מפי עצמו, ואילו המועד כן משלם מפי עצמו. אלא מכך שחילוק זה לא נאמר, מדייקים כי דברי רב פפא נכונים, שלדבריו התם משלם על פי עצמו שזה ממון, ולכן המשנה לא ציינה חילוק זה.

על כך עונה הגמרא, זה שהתנא לא ציין זאת, אינו בא לומר שהוא לא סובר כך, אלא תנא ושייר, כלומר, כמו ששייר דין זה, כך והשיר הוא חצי כופר. (שהמועד משלם כופר כשהרג את האדם, ואילו התם אינו משלם אפילו חצי כופר - כדינו בשאר נזיקין - כשהרג את האדם.) ובכך משמיטים את הראייה.

הבנת דברי הגמרא "אי משום חצי כופר - לאו ששירא הוא" לרש"י ולתוס'

[אחד הדברים המשמעותיים בלימוד הגמרא הוא היכולת לפרק כל חלק בגמרא, ולהגדיר מהו. וכאן יש שתי הסתכלויות נוגדות, בעוד רש"י מגדיר זאת כפירכא, כלומר שהוא מבטל את התירוץ תנא ושייר, אלא אומר לאו ששירא הוא. באים התוס' ואומרים שאין זה פירכא, אלא דווקא ששירא, כלומר תירוץ. ואכן הכלל של "לאו פירכא היא" מופיע כחמישים פעמים בתוס'.

ובתוס' הרא"ש מציג את שני הצדדים, הצד הראשון כפי שחשבנו בתימה, כלומר הם מקשים. והצד השני כיצד שהם מפרשים. "תימה דדחיק לאוקומי כר' יוסי הגלילי לאקשוויי למ"ד פלגא ניזקא קנסא, וי"ל דלא אתא למימר, אלא דלא תיקשי למ"ד פלגא ניזקא ממונא מאי ששירא, דהאי ששירא דלדידה - לא ששירא, אלא חצי כופר."

שהרי מה שאנו עושים לאחר מכן אוקימתא שמדובר בשיטת רבי יוסי הגלילי אינו מוכרח. ורק העמדה זו היא היוצרת את השאלה, אלא מלכתחילה יכולים לומר שזה בשיטת רבנן, ולא יהיה כל קושי. ולכך פירשו כי אינו קושיה אלא תירוץ.]

התוס' תומכים את שיטתם משתי סוגיות ממסכת נזיר, וממסכת סוכה

וכי האי גוונא בנזיר בפרק ג' מינין גבי ששירא בין הבינין. שאומרת הגמרא. ומקשינן: מאי ששירא, דהאי ששירא וכי איזה

מעירים התוס', כי הכופר הוא חלק מהתשלום של הנוק השלם, וממילא אין כאן שיור

ההבדל בין מועד שמשלם כופר שלם לבין תם שמשלם חצי כופר, כבר כלול במה שכתוב שם שמועד - משלם נוק שלם, ותם - חצי נוק. ומכיון שהבדל זה מובא במשנה ואינו שוירא, אין קושיא על מאן דאמר פלגא ניזקא ממונא (התוס' הקודם לעיל ד"ה 'אי משום').

עדיין יש להקשות על שיור אחר, אפילו לאחר תירוצו של ההעמדה בשיטת רבי יוסי הגלילי

התוס' אומרים שעם היות והוא תרץ שמשנתנו הינה של רבי יוסי הגלילי, עדיין לתרצן יש שיור. שהמועד שנסקל - משלם כופר (שהרי מועד מן העליה), ואילו תם שנסקל, וגופו אינו שווה דבר, יכולים הבעלים לומר לניזק - לך לבית הדין ויתנו לך את הנבילה. (כלומר, מאחר והגוף יצא מרשותנו, אין לך מה לדרוש תשלום). כי כל מה שאמר רבי יוסי הגלילי שהתם משלם כופר, הוא רק כאשר אינו בסקילה, וכמו שאין שני עדים. מאחר ותם, דלא כתיב בהדיא, - לא מצי למילף אלא מניזקין, וניזקין גופייהו מגופו.

אלא מבארים התוס', שעדיין אין לזה תוקף של שיור, כי הדבר נלמד כבר מתוך הכלל של תם מגופו והמועד מן העלייה.

מבארים התוס', שעם היות ולא מצאנו מקום בו רבי יוסי הגלילי ממעט חצי כופר מ'זבעל השור נקי', הרי משמע לדעתו, כי אמנם הדין הינו שבעל השור התם מחוייב, רק שאין מהיכן לגבות זאת בפועל, שהרי גופו בסקילה.

אמנם היחיד שסובר שתם פטור מחצי כופר הוא רבי אליעזר, ולשיטתו אכן יש שיור. והוא חלוק על רבה, שרק כשאין השור בסקילה מועד משלם ותם אינו משלם.

ומה שהעמידו את המשנה כרבי יוסי הגלילי ולא כרבי עקיבא, הרי זה מצד אחר, מכיוון שהוא סובר שהשלושים של עבד כן נחשבים שיור.

ריבוי קשיים מכריח מאליו פריצת דרך של הבנה חדשה, וגם אותה אומרים בצניעות רק "נראה דהכי פירושו"

[לאחר שהתוס' מקשים מספר פעמים, הרי אחד הכלים לסלילת פירוש חדש הם מילות המפתח "נראה דה"פ", שמצויות למעלה מעשרים פעמים בתוס'. ולעתים מודגש תחילה במילות קישור המדגישות. לכך/לכן נראה דה"פ, או ע"כ נראה דה"פ או והיה נראה דה"פ. או בפתחת הראשי תיבות "אלא נראה דהכי פירושו", שכל מילות היחס הללו באו כהקדמה לקראת מהלך והבנה מחודשת.]

ואי תפס כו' -

פר"ת,

דדוקא אי תפס את המזיק עצמו -

אבל דבר אחר - לא,

דלענין מזיק עצמו -

הקילו חכמים שיכול לתופסו,

דתם - משלם חצי כופר,

ואי משום דדריש רבי יוסי הגלילי,

בפרק שור שנגח ד' וה' (ג"ז שם),

נקי מדמי ולדות,

ולא דריש נקי מחצי כופר,

מכלל דסבר דחייב,

ודלמא, לעולם סבר דפטור,

וטעמא משום דפטור מחצי כופר,

לא איצטריך קרא,

דכשהשור בסקילה - לא שייך כופר,

דהביאהו לב"ד וישלם לך,

וכשאין השור בסקילה כגון על פי עד אחד,

או על פי הבעלים - פטור מדרבה,

דאמר התם (דף מג.),

שור שהמית בן חורין שלא בכוונה - פטור,

שנאמר השור יסקל, וגם בעליו יומת,

בזמן שהשור בסקילה בעלים משלמין כופר כו'.

ונראה דה"פ,

הא מני - ר' יוסי הגלילי היא,

דאמר תם - משלם חצי כופר,

פירוש,

דלא ממעט חצי כופר מנקי,

ולאו דוקא משלם קאמר,

אלא היה משלם, אם היה לו ממה להשתלם.

ולשום תנא - לא הוה חצי כופר שיור,

כי אם לרבי אליעזר,

דדריש - נקי מחצי כופר,

ולית ליה דרבה,

וכשאין השור בסקילה,

מועד משלם ותם אינו משלם.

והא דנקט רבי יוסי הגלילי טפי מרבי עקיבא,

דדריש, נקי - מדמי עבד,

דלדידיה נהי דחצי כופר - לא הוי שיור,

דמי עבד - הוי שיור.

הגמרא סברה, כי אם נעמיד שהמשנה שהובאה הינה בשיטת רבי יוסי הגלילי, הרי חצי כופר אינו שיעור

הגמרא הביאה ראיה לשיטת רב פפא שפלגא ניזקא - קנסא. "ת"ש: מה בין תם למועד? שהתם משלם חצי נוק מגופו, ומועד משלם נוק שלם מן העלייה; ולא קתני: שהתם אינו משלם ע"פ עצמו, ומועד משלם ע"פ עצמו! תנא ושייר. מאי שייר דהאי שייר? שייר חצי כופר. אי משום חצי כופר לאו שוירא הוא, הא מני ר' יוסי הגלילי היא, דאמר: תם משלם חצי כופר."

התוס' מצמצמים את ההיתר למזיק עצמו, ומבארים מדוע אסרו לתפוס פריטים אחרים מרכושו

אמנם מדייקים התוס', שאם נתיר לו לתפוס רכוש כרצונו, עד שהוא משלם, הרי זו צורה של פסק דין, והרי נאסר עלינו לעשות כן בבבל (ומה שכתבו התוס' שזה דוחק, הרי שומא כן יכלו לשום בעבורו, ועל כן תוס' הרא"ש דרך אחרת עימו, שהוא מתיר לתפוס ושישומו לו ויחזיר את המותר). אלא בדוגמת שור תם, שבדרך כלל גובים מגופו, הרי כעין זה עשו עם שאר המזיקים, כגון הכלב והחתול, שהקלו לתופסם, כי מאחר וזה משונה, הרי זה כדוגמת קנס. ובתוס' הרא"ש מבהיר כי אין לדחוק ולומר כי זה דווקא בשעת הנזק, כי הוא עצמו מתיר לתפוס גם רכוש, ושיחזיר אם לקח יתר על המידה).

גם לגבי היתר תפיסה - יש כאן תקנת חכמים מסודרת, מה רשאי לתפוס, מתי ואיך

[מאחר ואין דיני קנס בבבל, הרי בכל דבר שהוא משונה, והתשלום הוא מגדר קנס - אינו יכול לגבות. אולם, מאחר ויש כאן צד של ספק, הרי התפיסה כן מועילה, אלא שבכל דבר שאין זה בגדר דין, הרי עם היות ויש כאן הקלה, הרי יש לשער כמה ומה בדיוק שהקלו חכמים שרשאי לתפוס. ורצו להרחיק ככל האפשר שלא יראה הדבר שיש כאן הערכה של ערך הנזק, דבר שמזכיר צורת דין הנידון בבית דין.]

דאל"כ יתפוס כל אשר לו,
ולא נפיק מיניה,
דאין דנין דיני קנסות,
ואם נוציא המותר ונשאר כדי נזק,
הרי אנו דנין דיני קנסות,
ודוחק.

הגמרא למדה כי פלגא נזק הינו קנס, ועל כן לא דנים זאת בבבל

מסכמת הגמרא, והשתא דאמרת, ועכשיו שנתבאר, כי ההלכה היא כרב פפא, דפלגא ניזקא - קנסא:

אם כן האי כלבא דאכל אימרי [כלב שחנק כבשים חיים ואכלם] ושונרא דאכיל תרנגולי [חתול שאכל תרנגולים, כלומר: שהרגם ואכלם] רברבי [גדולים] - הנזקים האלו אצלם משונה הוא, וכיון שמשונה הוא הרי הם תולדה של "קרן" תמה, ומשלמים הם חצי נזק בלבד וקנסא הוא - ולכן לא מגבינן לנזקים אלו בבבל, שאין דנין דיני קנסות בבבל. ולא אמרו כן אלא כשאכלו כבשים ותרנגולים גדולים.

אבל אם אכל הכלב או החתול כבשים ותרנגולים זוטרי [קטנים] אורחיה הוא, ותולדה של "שן" הם, ומגבינן להו בבבל, שדיני ממונות הם הנידונים אף בבבל. ואפילו בגדולים, אי תפס הניזק - לא מפקינן מיניה [אין מוציאים ממנו].

