



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מכות - פרק א' (כיצד העדים)

דף ב' עמוד א' - דף ז עמ' א'

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



הרב שגיב הלוי עמית
מנחם אב תשפ"ג אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - מכות א

מפתח עניינים

הספר הראשון שיצא רק עשירי - במקום הסכמה

תגובות ברכה

הקדמה - מעלת לימוד התוספות, וייחודיות הספר, המבאר לא רק את התוכן, אלא מדגים את דרך כתיבת התוספות

הדמיון בין הספר "דרכי התלמוד", לספרי שניתן לקוראו "דרכי התוספות"

הדגמת עניינים על ה"איך" שבתוספות - דיוקים מסגנון ודרך כתיבתם

ביאור התוספות - מכות פרק א - כיצד העדים

הספר הראשון שיצא רק עשירי - במקום הסכמה

מסכת בבא בתרא, שני כרכים על פרק השותפין, ושלושה כרכים על הפרק הלמדני, חוקת הבתים, ועוד כרך על כל מסכת תענית. והחידוש, כי ספר זה, גם בו השתמשו, ולפחות שניים שאני רוצה להזכירם. משכיר הדירה שלי, הינו ראש כולל, שבו למדו מסכת מכות, והדבר היתה לו לתועלת רבה. ויש לי ידיד אשר לומר בישיבה גדולה ספרדית, אשר בחר ללמוד לעצמו כתוספת מסכת זו. אותו בחור אמר לי, כי מאחר והוא כבר בישיבה גדולה, הרי סדר הלימוד שלו יהיה, שתחילה הוא יעמול בכוחות עצמו להבין את התוספות, ורק לאחר מכן הוא יעבור ויבדוק את עצמו. גם בדרך זו שהוא בחר, הוא ראה תועלת עצומה בספר.

יוצא, שבשעה שהינך כותב ספר בנושא חדש, אינך מסוגל להעריך למה אתה נכנס, ובכך שהספר הראשון יוצא רק עשירי, הרי פתאום הינך מבין לאיזו זכות יצירה זכית.

ההקדמה של ספר זה מאלפת, מצד אחד, אך היא סללה ברכה לשורת הקדמות, מצד שני

אחד הדברים, שהיה לי חשוב שיצא לאור, היא ההקדמה המרתקת בספר זה. וגם בעניין זה זכיתי להפתעה רבתי. לא האמנתי כי ניתן יהיה לכתוב גם בכרכים האחרים כזאת הסכמה ייחודית על מפעל התוספות, והנה כבר מוכנים עשרות הקדמות, הן מה שיצא, והן עבור הספרים הבאים. ואנשים מחכים בכליון עיניים לא רק לביאור התוספות עצמו, שיש בו ברכה, כי אם להקדמות הייחודיות, ואף כאן לא נותר לי אלא לומר תודה רבה לבורא עולם. זה זכות לעמול ולבאר תורת התוספות, ועל כל תוספות ותוספות - אני מתפעל מחדש על כך. מאחר ובגיל עשרים, אף לא ידעתי צורת אות רש"י, ולא זכיתי ללמוד אפילו זמן אחד שלם בישיבה.

לא נעצרים - יש כבר כמה כרכים בהכנה

ולסיום - זהו, אז יהודי אומר הדרן, אינו מסיים, אלא ממשיך קדימה, וכבר יש עוד חלקים בהכנה.

קיבלתי מתנה לראות את העתידי

הפסוק אומר וראית את אחורי ופני - לא יראו. ופירש לי רב חשוב, כי ניתן לדרוש זאת, כי האדם רואה רק את כל מה שעבר, אך אינו מסוגל את העתיד. עניתני לו על אתר, כי כשהינך רואה את העבר - עד כמה סייע בידך הקב"ה, אתה יכול להיות בטוח, שכך יהיה גם בעתיד. והנה יורד לדפוס הספר ה-52!! וכפי שבזמנו, לפני 23 שנה, כשיצא הספר הראשון לאור, כתב ידידי הסופר המוכשר בנימין קלוגר, כי מה שהאברך הזה עושה - מכון ספרים שלם לא עושה. וכעת במכתב ברכה לאחד הספרים, הגדרתו נושאת ההפכים תמיד מפתיע. שהרי תמידים כסדרם, ורק לאחר מכן מגיעים המוספים כהלכתם.

מפעל התוספות הינו ייחודי, ואני רואה עד כמה רבים משתמשים בו

ואם בענייני מוספים עסקינן, הרי לא העליתי בדעתי כיצד עתיד להתרום מפעל הביאור שלי על התוספות, שכעת הנני רואה בו כעין שליחות ומפעל חיים. בתחילה הספר הראשון שנכתב היה הפרק הראשון למסכת מכות. ואז אחד הר"מים בישיבת תומכי תמימים אלעד, אחד יחיד ומיוחד, הרב אליעזר זוננפלד, אמר לי, שגיב, תמתין עם חיבור זה, תוציא תחילה על מה שהולך להילמד בישיבה שנה הבאה, ואף עיטר את החיבור הראשון בהסכמתו. וכך הוצאתי שלושה כרכים על מסכת גיטין, שניים על הפרק הראשון, ואחד על מחציתו הראשונה של פרק השולח. המרתק לראות עד כמה השתמשו בזה בישיבות, לא רק באלעד, כי אם בישיבות חב"ד אחרות, וגם ליד בית הכנסת שלנו באלעד יש ישיבה ליטאית, שגם שם השתמשו בו כל העת.

ספר זה זכה כבר, שישתמשו בטיוטה שלו - בלימוד רציף

המשכתי וכתבתי לקראת שנת הלימודים הבאה, עבור



תגובות ברכה

כשמרכיבים את כל הכותרות יחד זה סימפוניה מדהימה. קראתי בינתיים את ההקדמה המאלפת. אני אוהב את השליטה העדכנית שלך בכל מפעלי התוספות המבוארים. שטחיות היא בבחינת בל יראה ובל ימצא אצלך (לעומת כותבים אחרים).

היכולת לצלול לקטע תוספות אקראי בסוגיה שאיני מכיר וליהנות ממנו

גם את הפירוש לתוספות, קראתי וזה פשוט מאיר עיניים ונותן טעם. עצם זה שלקחתי תוספות מקרי, והצלחתי להבין אותן, בלי להיות מונח בסוגיה, כשאני כלל לא לומד את המסכת, ועוד ליהנות, ולקרוא עד הסוף, זה אומר הכל.

הקדמתך על מעלת לימוד התוספות הינה בסיס לתלמיד המתחיל

ר' שגיב, אני מתחיל לקרוא את ההקדמה שלך על המהרש"ל איך הוא לומד את התוספות, וזה נותן לי טעם להבין את הדיוק בתוספות, להסביר לבחורים מה המעלות של התוספות, מה הנקודה של תוספות, זה פשוט לפני שקראתי את הביאורים, כי אני צריך להיכנס לתוך העניין לגמרי, אבל ההקדמה היא מדהימה. היא מראה כי מי שלומד את הגמרא בלא התוספות, בעצם חסר לו בכל הבנת הגמרא. גם מביא אותו כפוסק הלכה, גם שאנו לא פוסקים כמותו, אבל היא כסמכות מאוד גדולה.

הינך אוהז את התלמיד ומלמד אותו כיצד ללמוד את התוספות

הקדמה יפהפייה. אני רואה פה סגנון חדש, פחות אמוציונאלי ויותר אינטלקטואלי, שלא הכרתי בך. חבל שלא זכיתי לכזה ספר בישיבה קטנה. פרט לכך שאתה ממש מסביר היטב את התוס', הרי אתה כאילו אוהז ביד הלומד, ומלמד אותו את הדרך ללמוד את התוס'. כך שמה שאני מקבל תוך כדי הלימוד הוא הרבה מעבר להבנת התוספות שהינך מבאר. זה גם מלמד אותי לשים לב, הן כיצד לפרק את התוספות, והן ריבוי פרטים, שאף אחד בכלל אינו מלמד.

הדרך שהינך מדגים איך מפרקים לגורמים את התוספות, והופכים אותם לציור שלם

המבנה שבנית איך שאתה מבאר את התוספות הוא מאוד טוב, זאת אומרת שאינו פירוש המילה, אלא לקחת את העניין של כל שלב, כפי שפירקת את זה לגורמים. והסברת כל מהלך מה עומד מאחורי המהלך. שאלה ותשובה ושתי ראיות. ה"איך" מאוד חשוב כאן, כי לא רק שיש כאן תרגום סימולטאני מילולי. כי השארת את יכולת הלמידה העצמאית, ולא רק הכנסת הדברים בפה של הלומד.

הכותרות על כל שלב מסייעות לחזור ולהבין מחדש את מלוא התמונה

עצם החלוקה המסודרת, יש בה ברכה, אך בכך שניתן לעבור ולראות את הכותרות המתומצתות, שמסייעות לאחר

התגובות ניתנו על פי בקשת הנותנים ללא ציון שמם ותפקידם

[בקשת המגיבים היתה שלא לפרסמם בשמותם. באופן כזה הם הרגישו יותר פתיחות להתייחס לכל העניינים. ואכן המטרה היתה לדבר על תוכן הספר. כל המגיבים הינם תלמידי חכמים. והם באו מסגנונות שונים, אך שילבתי והבאתי את עצם הדברים כמיקשה אחת].

חובת לימוד הניגלה – ודווקא דרכה ניתן להפיץ גם חסידות

שלחת אלי את הספר תוספתו מרובה על העיקר. שהוא פירוש על התוספות על מסכת מכות פרק א' בדגש על סגנון בנוסף לתוכן. והנה אתה אומר לי, וכי זאת לא מתנה נאה ל"א ניסן, יום הולדתו של הרבי, עד מאה ועשרים. וכדרכך בחיות הינך מוסיף, וכי זה לא עדיף על כל הקונצרטים?! הפתעת אותי, כי הייתי בטוח שזה משהו של חב"ד. תגובתך היתה מדהימה, הרבי לימד אותנו ללמוד בכזה דיוק. וטענת טענה, שניכר ממנה האמת. כי רק מי שידוע ניגלה, יצליח להשפיע אחר כך גם חסידות. וכאלה היו תלמידי הבעל שם טוב.

הרבי דרש לחזור ולשלוח דברים בלמדנות לראש הישיבה הליטאי, ולא רק חסידות

ואכן על מנת לחזק את הטענה, ראוי להביא סיפור, שסיפר הרב הרצל, רבה של נוף הגליל, כי בהיותו בחור, לפני יחידות כתב לרבי שהגיע לביתם ראש ישיבה ליטאית מאנגליה. והרבי שאל אותו, האם דיברו דברי תורה בסעודה? וכאשר אמר לרבי כי חזרו לפניו רעיונות מתורת החסידות, המשיך הרבי ושאל האם דיברו לפניו גם עניינים מתורת הניגלה. הרבי הסביר לו, כי רק כאשר ידברו גם בענייני הניגלה, ניתן יהיה לו לקבל את דברי החסידות ביתר קלות. והרבי הורה לו לכתוב חידוש ופולפול בניגלה, ולשלוח זאת לראש הישיבה באנגליה, תוך שתציין לפניו, כי הוא כותב את הדברים בהמשך לביקורו אצלכם בביתכם בחג החנוכה. וכך דברי החסידות ששמע באותו הזמן יתקבלו אצלו יותר.

כביבליוגרף, ניסיתי לערוך רשימה על חידושי ניגלה של גדולי החסידות, ולא היה לזה סוף

אתה לא משער עד כמה הדברים נכונים. עם היות שאני מתפלל בבית כנסת ליטאי ובני לומדים בישיבות ליטאיות, פעם התחלתי לעשות רשימה ביבליוגרפית של חידושים בניגלה, של גדולי החסידות מתלמידי הבעל שם טוב ואילך, כדי להפריך את הטענה הטיפשית הזאת של הליטאים, שלא למדו ניגלה וכו', אבל ראיתי שהרשימה מתארכת ואין לה סוף, זה פשוט היה מיותר להדפיס את זה.

כשהינך ניגש למשימה – שטחיות הינה ממך והלאה ולגוף הספר. כשאני קורא את זה, אענה לך באותה מטבע לשון, מעולם הקונצרט. זה ממש קונצרט מושלם,

להרוויח בכל תוספות, ורק לאחר מכן הוא יבחר לצלול ולעבור את כל התוספות.

הקדמת דברי הגמרא בעצם מהגימה לתלמיד כיצד לגשת אל התוספות

מה שהינך מקדים בכל פעם את מהלך הגמרא, מאפשר ללומד להיכנס מהגמרא אל התוספות בצורה חלקה, ובפרט באופן בו אתה לא רק מצטט את דברי הגמרא, אלא ממש מבאר תחילה את הסוגיה מהמשנה (היכן שצריך), והבאת הגמרא באופן מוסבר, הנדרש להבנת התוספות. אם היית מתחיל לפרש את התוספות ללא ההקדמה, הדברים לא היו מובנים. וכך זה בעצם צורת הלימוד, ליצאת מהגמרא אל התוספות. ואגב, זה חלק מהמושג החינוכי של "הטרמה", שהינך מקנה כלים, עוד בטרם נכנסים ללמוד את גוף דבריהם של התוספות.

החלוקה בה גם יש מיספור לשלבים, וגם הדגשת מילות מפתח בתוספות - ממש מוצלחת

הדגשת מילות המפתח בשני הכיוונים, שלבי המהלך, וסגנון של תוקף דבריהם. מה שמוכיח כי אינך זורק רעיונות מופשטים ומנותקים, אלא הכל ממש יונק מגוף מילותיהם של התוספות, וגם מקנה לתלמיד לאחר מכן יכולת לעשות זאת בעצמו, באופן טבעי, לאחר שהתרגל איך ללמוד. שהרי כאשר לומדים גמרא עם שוטנשטיין, בהחלט זה מסייע להבין את דברי הגמרא המסויימת. אבל אצלך, הינך מעניק כלים, כך שהמדידה אצלך הינה לא על הבנת התוספות המסויים, אלא כיצד יראה התלמיד לאחר שלמד את כלל המסכת, ורכש כלים, באיזה אופן הוא ייגש כעת ללמוד את התוספות הבא. מה שנקרא טופח על מנת להטפוח.



הקדמה - מעלת לימוד התוספות, וייחודיות הספר, המבאר לא רק את התוכן, אלא מדגים את דרך כתיבת התוספות

כי ללא התוס' - אין זה נחשב ל"לימוד" כלל". (נדפס ב"ימי בראשית" ע' 286)

התוספות הן בחריפות והן בכמות מדאים כי נוצר מפעל חדש, שימאז ימיהם שוב לא קם

אבל אני חושב כי התוספות יצרו מפעל אדיר, שבמידה מסויימת הינו עולה על כל התלמוד. (ולא בכדי מובא בשו"ת הריב"ש סי' שצ"ד על רבינו תם, הכותב בחריזה רבינו יעקב איש תם, אשר כמוהו לא נהיה - מאחר התלמוד נחתם). ועל כן אני נהנה לקרוא לחיבור שיצרתי שתוספתו עוד מרובה על העיקר, והעיקר הוא הגמרא. כי בכך שהשוו את כל הש"ס, ניתחו וחדרו לעומק ההבנה, התעמתו עם פירושי רש"י, וסללו קושיות אפשרויות שלכאורה עולות אצל התלמיד, הרי הם לימדו אותנו כיצד ללמוד כראוי את הגמרא. (רק נתון מספרי מעניין, מזווית שונה, כי כמות מילות התוספות מרובה מכמות המילים של הגמרא, ובמסכתות למדניות זה יותר מפעם וחצי של כמות המילים בגמרא).

מכן, לחזור ולהבין מחדש את מלוא התמונה, מבלי לאבד את הפרטים, שכל שלב במהלך התוספות מקדם אותנו.

זה שהפרדת את נקודות האיך, עם הדגשה, יצר כאן שני חיבורים

מה שקיבלת עצה מדהימה, להדגיש את הכללים של ה"איך". והאופן שהתבצע ע"י פיסקה נפרדת עם פונט שונה, הוא ממש מדוייק. וזה רעיון מעולה ביותר, באשר המטרה של הספר הוא אינו רק ללמוד את תוכן דברי התוספות, אלא גם איך ללמוד. ובפרט שאתה שם דגש על ה"איך", בכל עניין בו הינך נוגע. זה מקנה את העוצמה המיוחדת של הספר, מה שלא קיים במקומות אחרים.

הספר הראשון - הדובדבן שבקצפת הוא מהלך ה"איך"

ברור לך, כי רבים וטובים כבר פירשו את התוכן של מה התוספות אומר, וכפי שציינת בעצמך בהקדמה. אולם מה שעשית בחלק של ה"איך" הוא ממש ה"דובדבן" של הספר. זה דבר מקורי וייחודי, שממש מעניק כלים, הן ללומד והן לר"מים, אשר מקבלים אוצר של כלים, עם הדגמה בשטח. מחכה שהספר יצא, וכבר הנני מזמין אותו במחיר מלא.

הספר השני - גוף לימוד התוספות, תוך יציאה מהגמרא אל דבריהם

בכך שהינך מדגיש זאת בקטעים נפרדים, בעצם יש כאן שני ספרים משלימים. יהיה מי שירצה להישאר בהבנת פשט התוספות, והוא יוכל לדלג את קטעי ה"איך". ויהיה מי שדווקא ירצה ללקט את הדובדבנים, והוא יחפש לראות מה ניתן

מעלת התוספות - מפעל אדירים, שכל הלימוד גמרא בלעדיו חסר

סגנון הלימוד של התוספות הינו שונה בתכלית מסגנונו של רש"י. התוספות הינם פרשן פלפלני מצד אחד, השוואתי מצד שני, ולעתים אף משמשים כפוסקים ומכריעים. אולם, עם היות ורש"י הינו פרשן על הדף, לבאר את פשט הסוגיה, הרי התוספות יצרו עומק חדש בכל לימוד הגמרא. זו קפיצת מדריגה ללמוד את הגמרא עם או ללא התוספות. ניתן לראות כי רש"י העיקר והם רק בבחינת התוספת.

שיטת הרבי על אופן הלימוד לגירסא - ללא תוספות אין זה נחשב כלל ללימוד

ברוך שכיוונתי לדעת הרבי מליובאוויטש, שאמר זאת עוד בחריפות גדולה יותר ומובא בשם ה"חזור", ר' יואל כהן שהרבי אמר לו ביחידות ה' חשוון תשי"א באופן לימוד הגמרא "בלימוד הנגלה לגירסא, אין צורך "גריבלען זיך" [=להיתקע". להתעכב יותר מדין בלימוד, אבל ללמוד עם פירוש התוספות,

והתוספות). שהלומד הראוי והעמקן, לא יעלה על הדעת, שניתן ללמוד כמו שצריך רק גמרא ללא התוספות.

[וכפי שהרבי בעורכו סיום הש"ס י"ט כסלו תשמ"ג, לכל לראש קדימה לביאוריהם של מפרשי הש"ס שנהגו כל ישראל ללמוד את פירושיהם בד בבד עם לימוד הש"ס, כלומר, פירוש רש"י ופירוש התוספות. שאפילו בדבר שאינו חשוב כל כך, הרי מכיוון שנהגו כן בכל תפוצות ישראל לקרוא ללימוד הש"ס בשם גפ"ת, הרי מנהג ישראל - תורה היא.]

המהרש"ל מבאר מיצד התוספות סללו הבנת הש"ס, מול כל הסתירות הפנימיות

ראויים הם דברי המהרש"ל, המגדיר את פירוש התוספות בהקדמתו לחולין להיות מצוטטים. "... לתלמוד אשר אנו עוסקים בו ומימיו אנו שותים, לולי חכמי הצרפתים בעלי התוספות, שעשאוהו ככדור אחד, ועליהם נאמר (חגיגה ג, ב) דברי תורה כדרבנות (ככדור של בנות), והפכוהו וגילגלוהו ממקום למקום שנראה לנו כחידה מבלי פותר ומבלי עיקר; סוגיה זו אומרת בכה, וסוגיה זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר וכל הספקות יתפשו ונתוכן פסקיו יאושרו."

[כדור של בנות - הינו נוטריקון מהמדרש רבה נשא, פרשה יד, ומשמעו כמו שהבנות זורקות את הכדור אחת אל רעותה, והוא משל על התורה, בהיותה עמוקה במאוד, שכל המתנייע בה מוצא בה כל העת טעמים חדשים, והשכל יעוף ממקום למקום ומטעם לטעם].

הלימוד ההשוואתי נוצר, שמלכתחילה היה תלמיד הבקי בכל מסכת

בספר צידה לדרך, מסופר על רבנו תם ובעיקר על רבי יצחק מדנפיר (הר"י הזקן) שהיו יושבים ומלמדים את הגמרא. ולפניהם היו יושבים ששים בעלי התוספות, שמלבד הלימוד המשותף לכולם, היה כל אחד מהם בקי במסכת מיוחדת, שבה היה עוסק באופן מיוחד. כך כשהיה נאמר ענין מסוים, היו בוחנים אותו מכל סוגיות הש"ס האחרות, ועל ידי כך היו הדברים מתלבנים. ויחדיו היו מיישבים את הסתירות שהיו בין סוגיות שונות, ועל ידי כך איחדו את הש"ס.

פרשנים רבים התייחסו לתוספות, ובסגנונות שונים

רבים הם הספרים המפרשים את התוספות, להבין את תוכן דבריהם. בין אם זה המפעל היפה של שערי תוספות, ובין לדוגמא במתיבתא, אשר פירשו את כל התוספות בכל הש"ס, או לדוגמא תוספות המבואר של מכון המאור. רבים ערכו את תמצית התוספות. אבל אם נסתכל עד כמה ספרי האחרונים שהתעמקו בלימוד, הרי התוספות הינו הבסיס לכל עומק הלימוד בעיון.

מפרשי האוצר מבית "אוצר החוכמה" - ממש יצרו יצירת מופת ללומדי התוספות

כאן מגיעה תודה גדולה ועצומה בדורנו על מפעל האדירים של אוצר החוכמה, אשר הביאו את כל מי שמדבר על התוספות. לדוגמא, התוספות הראשון במסכת מכות, חילקו אותו לשבעה חלקים, ועל כל חלק יש עשרות פרשנים במיגוון סוגים !! דבר שמוסיף ביותר בהבנת משמעות דברי התוספות.

לכאורה, כיצד ניתן לומר שהתוספות עוד יותר מהגמרא, שברור לנו כי האמוראים בדרגה גבוהה יותר

באמירה זו על מעלת התוספות, וודאי שאין לבוא ולהשוות בין דור האמוראים, ולמפעל הגמרא, וכפי שהרמב"ם מדגיש, כי חתימת התלמוד ע"י רב אשי היא בדיוק מסירת התורה ארבעים דורות, והיא אשר התקבלה על כלל ישראל. והרי לאחר הגמרא היו עוד סבוראים, ולאחר מכן הגאונים, ולאחר מכן רק הגיעו הראשונים. ואפילו רש"י שהוא מהראשונים, קדם להם. וכידוע כי דור הולך ופוחת.

אולם כמו כן, ניקח את המשנה והגמרא. וודאי שהתנאים בדרגה העולה על האמוראים. ואכן הגמרא אינה יכולה לסתור את המשנה. אולם, מצד שני, היא יכולה להעמיד את המשנה במקרה פרטי מצומצם, שכמעט ואינו קורה. בעוד שהמקרה הרגיל והנפוץ, הדין הוא הפוך. או להעמיד כי משנתנו היא לדעת רק אחד מהתנאים, שהלכה כלל איננה כמותו. ועד אשר חכמי התלמוד ביארו, כי הלומד רק מהמשנה, מכיוון שאין לו את הטעמים, הרי הוא בקלות עלול לטעות, ואף התבטאו בצורה חריפה. ונמצא כי ללא התלמוד, לא היה ניתן להבין כראוי את המשנה. ולכן המפרש הבסיסי של המשנה, הרע"ב (רבי עובדיה מברטנורא), בחר שפירושו יהיה על פי מסקנת הגמרא, בניגוד לרש"י על דף הגמרא, שהוא רק מסייע ללומד, ופעמים רבות יסביר, כי הדבר יוסבר בגמרא.

הגמרא עם רש"י והתוספות הפכו ליחידת לימוד אחת, ולכן נבחרו בהשגחה פרטית להיות בדף אחד

היו לכאורה פרשנים אחרים שיכלו להיות על דף הגמרא. שאולי הם מסבירים טוב יותר. אולם, ההשגחה הראתה, כי כמו שראוי ללמוד גמרא דווקא עם רש"י. (ואכן ראיתי כי היו מאות שנים בו סדר לימוד התורה בספרד ובצפון אפריקה היה הרמב"ן. ויש גם שלמדו את הרשב"א שבכללי לימודו ביד מלאכי, מובא כי פעמים רבות מעתיק תוספות לאו דווקא שממש בדיוק. אולם מאחר ולאחר מכן, גם למד לימוד הגמרא עם התוספות כבש, לאחר שכך נוצר הדף, אף במקומות הללו. אלא שלא ניתן להתעלם מהלימוד בגרמא, תוניס, בה העמיקו את לימוד התוס' בעיון נמרץ כולל דברי המהרש"ל והמהרש"א. עד שזה הפך לחלק מהשיטה הידועה והעמקנית של העיון התוניסאי. וידוע שבנו של שליח חב"ד בתוניס פינסון, אשר רצה ללמוד בישיבה ליד הרבי מליובאוויטש, ענה לו הרבי, כי יש לו את ראש הישיבה הטוב בעולם (הרב מאיר מאוזו), וכל עוד הוא לומד אצלו, אין לו מה להגיע לנוי יורק).

סגנון הלימוד הזה הוכיח בכך עד כמה התוספות הינו חלק בלתי נפרד מדף הגמרא. מצד שני, ידוע כי הלימוד של הגמרא ללא התוספות הוא בדרגת לימוד קלה לאין ערוך, מהלימוד עם התוספות. ולא רק זה, אלא כל הלימוד שהגיע לאחר מכן, נבנה גם על התוספות. וגם מצד ההלכה, וודאי שבשל פירוש התוספות, נתחדשו דינים רבים, וכן ההבנה לגבי הטעמים התחודדה, וכן הדיוקים בין מקרה למקרה.

לא בכדי נוצרו הראשי תיבות גפ"ת - המראים כי לימוד התוספות הוא חלק מלימוד דף גמרא

נמצא, כי לימוד הגמרא עם התוספות, אכן לכל הדעות רק העמיק את עוצמת הגמרא, ואיפשר להבין אותה בעומק חדש. עד שנהיו ראשי תיבות של גפ"ת (גמרא, פירוש רש"י

את החלק של בחינה זו. ואכן בחרתי להכניס זאת בפיסקה נפרדת ובפונט מודגש בסגנון שונה. כך שבעצם הלומד יזכה לשתי הבחינות, וגם הנושא של ה"איך" יועבר לו בהדגשה, דבר שהוא שונה בתכלית מכל סגנונות פירושי התוספות כיום. ועל כך תודתי נתונה לו.

וגם זכיתי על כך לתגובות נלהבות מתלמידי החכמים שעברו על הספר והעירו. ובחרתי להציג את הדברים, מבלי לציין שמות המסייעים והמגיבים. כי כך הם הירשו לעצמם להתבטא בצורה פתוחה יותר.

ואז כאשר מדגימים את ה"איך", עם דגש על סגנון ודרך לימודם של התוספות, הרי נחשף בפנינו מפעל אדירים. ומאחר ולימוד מעמיק דורש זמן, הרי עם היות שנוצר ביטוי של גפ"ת, שמציין שהדרך הבסיסית ללימוד גמרא היא ללמוד ג - גמרא, פ - פירוש רש"י, ת - תוספות, שכך ראוי ללמוד דף גמרא. הרי רבים הלומדים בשל כך את הגמרא מבלעדי פירושם, על מנת להספיק לעבור על ריבוי דפים.

מילות המפתח בתוספות מלמדות אותנו רבות, ויש לשים דגש על כך בלימוד

כל העובר על לימוד התוספות בהעמקה, תוך דגש על סגנונם, מגלה כי אין זה רק בבחינת שאלה ותשובה. ויש לשונות של תימה, קשה, ואף על גב, ואם תאמר, שלכל אחד מהם יש משמעות שונה, המגדיר סגנון שונה של השאלה, בעוצמה שונה, וגם ההמשך יהיה בסגנון אחר.

רק לאחר שהתבוננתי, ראיתי כי יש כאן אוצר מילים מרתק בכל לימוד תורת ההיגיון, הויכוח והניתוח. כל מילה הינה כל כך מדויקת, עד שממש ניתן להגדיר זאת כיצירת שפה עם מילות מפתח. והכוונה בשפה, שסגנון של צירוף מילים מסויים חוזר על עצמו בכל מהלך התוספות בכל מסכתות הגמרא.

זכיתי לכוון לדברי השל"ה, שמורה על חשיבות העיון והדקדוק בתיבות התוספות

ראויים דבריו על דרך העיון בתוספות. "כל דיבור תוספות מתחילה צריך לקרות אותו מתחילה ועד סוף להבינו בהבנה קלה, אחר כך לחזור עליו ולהעמיק בו להבינו כולו בלב ובהסברה טובה ומתוקה, 'כי לא דבר רק הוא' (דברים לב, מז). ואם רק הוא מכם (ירושלמי פאה פ"א ה"א), ואחר כך לחזור ולעיין על הלשון ועל כל תיבה ותיבה, אם אין בו חסר או יתיר או חלוף, ולתקן הכל היטב, ולהיות שגור בפיו, שאם ישאלנו אדם אל יגמגם." ואכן קיימים כללים רבים בלימוד התוספות, שממש מדייקים במילות המפתח, כפי שאכן הדגשתי בחיבורי.

סגנון לימוד הגמרא מאוד מובנה, ואכן גם התוספות פרשן מובנה

למעשה גם הגמרא בנויה עם מילות מפתח, וניתן לראות כיצד כל מילת מפתח מגדירה האם יש כאן שאלה, שאלת בירור השוואה או התקפה. האם יש כאן תשובה רגילה, או דווקא באופן של אוקימתא, בו הגמרא מעמידה את העניין במקרה מסויים. האם יש כאן דחייה או סיוע או מסקנה.

כל מי שלומד גמרא כראוי, בהכרח רואה ומכיר את הדברים. עם היות שהם לא נלמדים בצורה מסודרת, הרי

ולכל אחד מהם מגיעה התודה, אשר זכיתי להיעזר ולהבין את התוספות בצד ההבנה של תוכן הדברים. כאשר היו נקודות שלא הבנתי, או רציתי להעמיק, זה ממש מתנה, שחייבים לציין זאת באופן עצמאי ומפורט. (בשעה שרכשתי את מפרשי האוצר, לא האמנתי עד כמה אשתמש איתם בעתיד). המטרה בספר זה היתה לא להביא את כל מה שנכתב והתפלפלו בתוספות. כי אם להביא בעיקר את הפשט, ולהדגיש את הדרך בה נכתבו בבחינת ה"איך". אולם מפעם לפעם, כן הובאו מטעמים מחלק מהפרשנים.

הלימוד מהגמרא אל התוספות - הקדמת הגמרא בצורה מבוארת

הוספה משמעותית, הינה לא לפתוח בדברי התוספות, אלא להקדים את הגמרא באופן מבואר. ואז התוספות הינם המשך ישיר ללימוד הגמרא. נעזרתי בפירוש חברותא, ולעתים אף העתקתי אותו ככתבו. וכאן המקום לדעת כי ראוי להיעזר בספרי עזר, מה שימקד אותך לאחור מכן, להוסיף, את המתנה לה אתה זוכה מהבורא.

המהר"ל מפראג התלונן כי קופצים ישר אל לימוד התוספות, לפני שקונה גוף התלמוד תחילה

כמה שדיברנו על המעלה של הדפסת התוספות כחלק מדרך הגמרא, הרי המהר"ל יוצא חוצץ, שרצים לקפוץ ללימוד את התוספות תחילה, מבלי שהיסוד של הגמרא הונח אצלם. והדבר הפך למכת מדינה. אולם, פרט לכך שהחיבור נועד להראות כיצד ראוי ללמוד את התוספות. הרי מאחר ותמיד הקדמתי לצאת מהמשנה והגמרא, ודווקא לאחר שהדברים מבוארים, ורק אז המשכתי לבאר את דברי התוספות, מראה כי עם היות והברק בלימוד התוספות אכן כה קוסם, אלא שהמטרה אינה לעלות בסולם ולעסוק בפלפול של הבל, טענתו, אלא לצאת מהגמרא אל התוספות.

כך שההקדמה היא בהכרח שלב הלימוד הראוי, בכל דיבור המתחיל של התוספות. ורק לאחר מכן, ניתן ללמוד את דבריהם. וזה גוף שלם, הם באו כתוספת, סימן שיש חובה להקדים את מה שעליו הובאו דבריהם. מה עוד שדבריו היו לצעירים, אשר דבריו מלאי טעם, שראוי שידעו כמה וכמה מסכתות קודם שיכנסו לחופה, ועתה אין להם מאומה בידם .. והכל בשביל שלימודם תוספות, דבר שהוא הוספה.

הדגש של חיבור זה הינו שילוב לא רק של ה"מה" - התוכן, אלא גם ה"איך" - סגנון שפתם

קיימים גם לא מעט ספרים להבין את דרך ואופן פירושם. אני מטבעי אוהב לא רק להבין את התוכן, בבחינת ה"מה", אלא להבין את ה"איך". התוספות יצרו שפה משלהם, ומאחר ויש כאן צדדי ניתוח ולמדנות נפלאה, הרי יש ריבוי אוצר מילים של מילות מפתח, אשר כאשר מבינים אותם, ודרך פירוש התוספות מרחיבים על כך, הרי הינך לומד להבין את השיטה. מה שמסייע לא רק בהבנת התוכן, אלא מקנה לך כלי למדנות מהמעלה הגבוהה ביותר.

הפרדת חלק ה"איך" בצורה בולטת בחיבור, מסייעת ללמוד זאת בצורה בולטת לחפץ בזה

[לאחר שהצגתי את הטיוטא למשפיע, שבעצמו מלמד גמרא, הוא ביקש ממני למצוא דרך לבדד את זה, ולהדגיש

וכו') ובמשנה (היא הידיעה בחיבורי גדולי הראשונים והאחרונים וכו') וזאת היא שימוש תלמיד חכם. וקרא ושנה ולא שימש תלמיד חכם הרי זה עם הארץ."

בתוספות יש מהלך עשיר ומורכב, ויש לראות את עצם המהלך

נקודה משמעותית שהדגשתי בחיבורי הוא מהלך התוספות ופירוקו לשלבים. בחרתי בחיבורי לציין זאת במספר בכל שלב. לעתים אף בשלב מסויים לא הסתפקתי במספר אחד (כגון 2), אלא בתת מספר (לדוגמא 2.1, 2.2). גם בחרתי להדגיש את מילות המפתח, ולעתים אף לבאר את סגנונם תוך כדי לימוד התוספות הנידון. בחרתי להציג את הגמרא ותוכנה, ולבארה, על מנת לתת רקע ראוי להבנת התוס', ומאידה מקום הוא פותח ודן. ואגב, בהיות התוספות פרשן מקומי, הרי אינו דומה כאשר התוספות בדיבור המתחיל הן בשלב השאלה או התשובה בגמרא. ולכן חשוב להבין על איזה קטע בגמרא הן התוספות המסויים.

הספר מנתח את התוספות בצורה מובנית, מדגיש את דרך הלימוד, וגם את התוכן

מאחר ומעולם לא טרחו להדגיש בכזה אופן את לימוד התוספות, הרי זאת הייתה הזדמנות עבורי הן להתבונן על כך, ולשתף את הלומד, מה שיועיל עבורו לא רק בהבנת התוספות המסויים, אלא יחדו אצלו ככלי להבנת כל התוספות, וכן כלי בדרך הלימוד. יש להדגיש כי אין מטרת הספר ללמד כללים. אולם בכך שאני מדגים זאת על פי ריבוי התוספות, באשר בפרק הראשון של מסכת מכות יש למעלה מחמישים קטעי תוספות, ובכללות המסכת יש מאה ושבעים.

ונמצא כי תוך כדי הלימוד בכל תוספות, על הדרך, ולא תמיד בלימוד הנפרד של הכללים, אלא בהפנמתם, צובר הלומד כלי אחר כלי, ורואה כיצד זה מודגם הלכה למעשה. כי הכללים הינם בעצם חלק בלתי נפרד מהלימוד. ופתאום שהינך שם לב, ואהבתי לדון על כך בסוגריים מרובעות, הרי אתה עומד משתומם על עומק היצירה. מה שמראה עד כמה התוספות מדוייקים לא רק בעצם סברותיהם ודקדוקיהם, וכל דרך לימודם, אלא שגם לשונם היא מדוייקת בתכלית. וראוי ללמוד להכיר, ולשים על כך לב.

לאחר מכן, קיבלתי הערה מחכימה, שממש הקפיעה את עוצמת החיבור. שעלי להדגיש את הכללים הללו באופן נפרד, ובחרתי שתמיד הקטעים הללו יובלטו, לא רק בסוגריים המרובעות, אלא יובאו כפיסקה, בפונט שונה. (עד אשר בטוח אני, שיהיו כאלה שיוכלו לדלג על כך, ולהישאר בהבנת התוס' בלבד. אך כנגדם יהיו כאלה, שדווקא יבחרו רק לעבור תחילה על הקטעים הייחודיים הללו, על מנת לצבור כלי לימוד, בעיקר המלמדים. כי זה דבר ייחודי ביותר).

המטרה אינה (רק) לבאר את התוכן של התוס', כי אם לצייד את הלומד בארגז כלי חשיבה

רק כאשר מדגימים זאת, הרי כל ההתייחסות של הלומד לקטעי תוספות אחרים, מעבר למסכת זו, שאין לו בהם פירוש, כבר תהיה אחרת. ונמצא כי באנו לא לצייד את הלומד בתוכן גוף דברי התוס', דבר שלא יסייע לו כלל, בבואו ללמוד תוספות חדש, אלא עם ארגז כלים ופיתוח דרך החשיבה.

היום התחילו יותר ויותר להקנות זאת לתלמידים. מה שמוכיח שמבנה מהלך הגמרא הינו מאוד מובנה וברור. בהבנת הגמרא, בתוכן נעזרתי גם בפירוש החשוב של הספר חברותא.

ומאחר ובסגנוני אני אוהב את ה"איך", הקשורה בדרך הלימוד של הגמרא, הרי בחלק מהפעמים דיברנו גם על מילות המפתח בגמרא. כל ההרחבה הזאת נועדה, על מנת להראות כי מבחינת מבנה, אין פלא כי התוספות הן תוספת לגמרא, וממש גם הם פרשן מובנה. אלא שפחות מסתכלים על מילות המפתח שמצויות בתוספות.

התוספות דרך שיטת לימודם סוללים כיצד להיות למדן, פרט לתוכן פירושים

ניתן להקשות, מה כל כך חשוב לכתוב כך?! אלא דווקא בהיותי בעל תשובה, אשר לא זכה ללמוד בצורה מסודרת, זה הכריח אותי ליצור ולבנות כלים בדרך הלימוד. מאז חתימת התלמוד, לא קם מפעל שהוא בסגנון הגמרא. ולמעשה התוס' מלמדים אותנו בעקיפין, כיצד ללמוד הן את הגמרא, והן את רש"י. כל הלומד את דרך לימודם של התוספות, בהכרח שהוא הופך להיות למדן, באשר הוא רוכש את הכלים כיצד להקשות, לנתח להשוות.

העיקר אינו מה פסקו התוספות, אלא שהקנו לנו את הבסיס ללימוד עיוני

לכן בכלל לא חשוב האם אנו פוסקים כתוספות, גם במקומות בהם הם הכריעו. פעמים רבות השולחן ערוך לא קיבל את דרכם. (שהרי מתוך שלושת המכריעים רק הרא"ש הינו המשך ישיר לפסקי התוספות. ופעמים רבות מכריע כמותם. ודרך לשונו ניתן להבין אותם, עד אשר אין פלא שאפילו יש חיבור עצמאי של תוספות הרא"ש, המסייע גם בהבנת תוכן דברי התוספות).

אלא העיקר הוא להבין את הדרך, ליבון הדברים לעומקם, ויישוב סתירות מדומות. בכך סללו התוספות את דרך הלימוד בעיון של הגמרא. שכידוע היא קיימת בכל המיגזרים ללא השוואה, ליטאים, חסידים וספרדים.

דרך לימוד התוספות וזכשים את הכלים כיצד לפסוק - עפ"י רבי ישראל סלנטר

רבי ישראל סלנטר, לא רק שהיה אבי תנועת המוסר, אלא היה ממש אחד מארבעת גדולי הלמדנים בדורו (כך שמעתי). וראוי להעתיק דבריו באור ישראל (פרק י"ח). בו רואים את מהות התוספות ככלי לשמש תלמידי חכמים, הבנת יסודות התלמוד בפרט במקומות השונים, שנראים כסותרים. כך שמקום להסתכל מה פסקו תוספות, העיקר הוא לרכוש את דרך הלימוד הראוי מתוך ההעמקה והלימוד בהם.

"לזאת התלמוד אצלינו כמו בחינת מקרא בימי חז"ל ולימוד המקרא אצלינו כמו בחינת א"ב בימי חז"ל. לבוא על ידו ללימוד התלמוד וספרי גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים הוא כמו בחינת משנה בימי חז"ל ... ואחר הבקיאיות הנוראה בתלמוד בבלי וירושלמי וכו' והידיעה בגדולי הפוסקים וכו' וידיעת לימוד התוספות על כולנה, או יבא האדם ללימוד התלמוד, הוא העיון הנכון לשאוב יסודות התלמוד בפרטיו ממקומות המפורזים ולהבין ולהורות כדת. וזה הוא בחינת תורת אמת הנקנה במקרא (היא הבקיאיות בש"ס וירושלמי

כראוי, באופן טבעי יהיה ניתן לטפס במעלות לימוד התורה, בדרך הראויה.

(בשל הערתו החשובה לגבי לימודו של הרב יצחק מקנפנטון, ראוי לדון על כך כיחידה נפרדת בהמשך).

ומאחר ודבריו של הרבי הרש"ב הינם כה יסודיים, הרי מן הראוי להביאם בלשונו בקונטרס עץ חיים (ע' 55)

"לימוד את התוס' על הסוגיא - לאחר שהסוגיא ע"פ פירש"י מבוררת ומסודרת אצלו ונקלטה היטב במוחו.

יראה אם התוס' בפירושו רק מבארים יותר הענין, והוא גם כן על פי שיטת רש"י, רק כשמבארים או מפרטים פרטים בזה, ובוזה הוא קושייתם ותירוץם עד שיוצא בירור הדבר או פרטי הדברים שרצונם לפרט, וצריך לידע מה שנתחדש לו על ידי פירושו. ולפעמים מפרשים בענין אחר, ומבארים מה שלא נחא להו לפי שיטת רש"י ומפרשים לפי שיטתם הם. ולפעמים נוגע חילוק הפירושים בכל הסוגיא ולפעמים רק בפרט א' ממנה.

ולאחר שהסוגיא מבוררת אצלו, לא יקשה לו לידע את הדבר ולא יתבלבל בחילוקי השיטות והפירושים וידע דלפי פירוש רש"י הסוגיא כך וכך ולפי פירוש התוספות כך וכך. ומצוי ושכיח הדבר שמקשים התוס' ממקומות אחרים בש"ס.

ויש לפעמים שנחוץ לעיין הגמרא שמקשים ממנה בכדי לידע היטב קושייתם. וכאשר מפלפלים התוס' בהענין, הן בהסוגיא במקומה וכ"ש אם ממקומות אחרים נחוץ לזה מתינות גדולה ולקשר שכלו (צו טראגען זיך) לידע כוונתם, היינו עצם הסברא שלהם להבין הדבר ואח"כ מה שמקשים על סברא זו ובאים לידי סברא אחרת, או לעומק יותר בסברא זו עצמה.

ואח"כ לחזור גם בן בעל פה בל הפלפול שלהם שיהי' מבורר ומסודר ובקליטה טובה וידע מה שנתחדש בהסוגיא הזאת מהפלפול שלהם."

בהשגחה פרטית, גיליתי עניינים שלמים בהקשר ללימוד התוספות, אשר ערכתי בעבר, וכל זה מובא בהקדמה מאלפת וארוכה פי כמה בחלק השני, על הפרק השני בתוספות.

שיטת לימודו של בעל התניא בתוספות, עוד מנעוריו

הוא הגיד לנכדו רבינו ה"צמח צדק", אשר בהיותו בן תשע כבר היה למתמיד בלימודו והיה חביב עליו במאד לימוד התוספות, עד אשר התחיל ללמוד מסכת אחת שעדיין לא למד התוספות והשכיל ללמוד כמו שלמדו בעלי התוספות. והיה לומד דף אחד במשך לילה של החורף ובסיימו הסוגיא היה לומד התוספות ומצא אשר בכמה דברים במה שהיה בקי (היינו בהמסכתות שהיה בקי בהם) כיוון לקושיות ופסקי התוספות, ובכמה שמצא אשר לא כן הוא ובכ"ז לא עזב דעתו, וזה היה אחר כך יסוד להקונטרס אחרון בהשולחן ערוך.

יש לראות כיצד דייק הרב מרדכי אשכנזי על הלכות תלמוד תורה שולחן ערוך אדמו"ר הזקן לגבי לימוד התוספות. "ולתרץ לעיל בלימוד הטעמים בדרך קצרה כ' ספרי הפוסקים הראשונים כמו הרא"ש ובית יוסף. ולפי זה בלימוד דהדר ליסבר של לדמות דבר לדבר ולהקשות ולתרץ, לכאורה נכלל לימוד ספרי המפרשים הראשונים וכו' כמו פירוש התוספות רשב"א ריטב"א וכו'." (פרק ב' סעיף א הערה 246).

ואפילו שהוא לא מכיר כלל מסויים של מילת מפתח, הרי הוא יעצור וישים לב לכך. שונה הדבר שמישהו יודע כי קיים כאן אוצר, ואז הוא יטרח יעמול יחפש, ויתקיים בו הכלל הידוע בגמרא (מגילה ו'), כי יגעת ומצאת - תאמין.

העיקר הוא לא להיעצר רק בספר, אלא להשתמש בדרכי הלימוד לתוספות הבאים

ביצירת ספר קיימות שתי אפשרויות. ללטש אותו לגמרי, פעם אחר פעם. או להמשיך לספר הבא. אכן את הספר כתבתי לפחות בשני שלבים. כי את הכותרות, וזה לכל הספר, ולאחר מכן הדגשות על סגנון ולשון התוס' בחלקים מהספר, זה נכתב בשלב מאוחר יותר. וכאן אני מגיע למטרה. אפילו אם הדברים אינם מושלמים, ולא התייחסתי בעומק לכל הפרשנות, בטוחני כי בהחלט יש בחיבור זה להעביר מסר, ולהנחיל דבר חשוב ללומדים. וכבר מהתגובות הראשונות שקיבלתי יש לחזק קו זה.

הפרק הבא במסכת מכות הינו עם תוספות יחסית קצרים. אולם כבר שהתחלתי לעבור ולכתוב, אני רואה, כי צברתי נכסים בכל דרך הלימוד של התוספות. כך שאני עצמי עומד נפעם. ורואה עד כמה יש הרבה יש מה ללמוד בדרכי הלימוד.

הרבי הרש"ב מייסד ישיבת תומכי תמימים מנחה כיצד ללמוד תוספות

מדהימה היא שיטת הרבי הרש"ב, כיצד הוא מבאר באריכות כיצד ראוי לגשת ללמוד את התוספות. בכך אנו רואים, שדבריו הינם כהשלמה על דברי המהר"ל שהובאו קודם. אלא שבסגנונו הוא מראה כיצד כן ללמוד את התוספות, ומבלי שהדברים עליהם דיבר המהר"ל יפריעו.

אחת הרעות החולות בלימוד הינה בקשת החידוש וההתגדלות. בחב"ד יצאו חוצץ כנגד כך. אלא החוכמה הינה ללכת עקב בצד אגודל, לידע את הפשט ולא יטעה את עצמו. וודאי שהלימוד בעיון הינו הכרחי, אלא הוא מדגיש כי העיון צריך להיות "בשכל ישר ועיון טוב על פי האמת".

כבר גדולי ישראל כמו השל"ה ורבי יצחק מקנפנטון הנחו כיצד ללמוד תוספות

וכן צריך להיות בלימוד הטוב בדברי התוספות, ועיין מה שכתב השל"ה ב[חלק] תורה שבעל-פה (תיו א) בכלל "תוספות" באופן וסדר לימוד התוספות, ומי שחננו השם יתברך בדעת ובינה יתרה יעיין בספר דרכי הגמרא להר"ר יצחק קאמפאנטון ז"ל וימצא נחת ודרך טובה ללימוד הגמרא ומפרשים. ומקצת דבריו הועתקו בשל"ה (תיב, א- תיג, ב). אמנם דרך הלימוד שלו דורש שכל ישר ודעת חזק ביותר ונקנה ביישוב רב ובמתינות גדולה.

כלומר, העיקר הוא לא לברוח לעולם החידוש והסברא של הלומד עצמו, ברצותו להגיע לאש הזרה כי אני הוא הלומד המחודש, אלא ככל שהינך מדקדק ומדייק להבין היטב את דברי התוספות, הינך רוכש את הבסיס המוצק, כיצד ראוי ללמוד. ומשמיים זיכו אותי לעמול בספר זה. ולתת את הכלים לכך. כך שהינך רואה עד כמה ניתן להוציא תחילה מלימוד התוספות באופן הראוי. וכאשר נבנים כל היסודות הללו

התמונה כולה, ומצד שני מבלי לאבד את הידיעה על כל הפרטים.

ללימוד הניגלה יש סדר – אך עליו לדעת שהעבודה שבלב היא דק על ידי הפנימיות

ללימוד נגלה בעיון רב, לדעת כל סוגיא בכל פרטי סברותי, דבר דבר על אופנו, החל מיסוד-רמוז ההלכה בתורה שבכתב, וכפי שההלכה מופיעה בקיצור נמרץ במשנה, ולאחר מכן כפי שהענין מוסבר באריכות הפלפול בגמרא ומתפרש ברש"י ובשיטות התוספות.

יש להתעמק בסגנון לשונו של הרמב"ם, בחידושי הרשב"א, לדעת כיצד מופיעה ההלכה ב"טור" ו"בית יוסף" ולהתעמק בסגנון לשונו של רבנו הזקן בשולחן.

ולאחר כל זאת צריכים לדעת שכל זה הוא רק גליא שבתורה, ולגליא זו יש פנימיות, והפנימיות היא החיות של הגליא, ואילו ההנחה האמיתית של השגה אלקית היא רק בעבודה שבלב.

(תרגום מליקוטי דיבורים ח"ד ע' - הרי"צ"צ 1577)

הלימוד במראי המקומות שהתוספות מביא – אכן ראוי לעיין

הכוונה "לימוד לעיון" במה שקשור לנגלה, שבכל מקום שמובא ענין בגמרא, בפרש"י ובתוס' וכו' ממקום אחר בש"ס וכיו"ב, יש לפתוח את הספר ואכן לעיין בו, ועי"ז ניתוסף בהבנת העניין וקישורו על אתר. (מדברי הרבי ביחידות נדפס היכל מנחם ח"א ע' רי)

הערה זו נכתבה, כי עד כמה פעמים אנחנו באמת מתעצלים לפתוח את המקור, ופשוט אנחנו סומכים כי התוס' צדקו. אגב מעניין כי מאחר ובזמנם לא היה דפוס, הרי הם שולחים למסכת ולשם הפרק.

ואחר ראיתי הרחבה מעין זאת בשל"ה בכללי התוספות. "חכמים הזהירו במאד לעיין במראה מקום ולחפש מקומות התלמוד שמביאים התוספות, כי עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה), ואל בינתך אל תשען (משלי ג, ה), ומי שאינו עושה כן הוא שוטה וגס רוח. (של"ה כלל תוספות אות תק"ט ותק"י).



הדמיון בין הספר דרכי התלמוד, לספרי שניתן לקוראו דרכי התוספות

להבין שהוא חלק מדרך לימוד כוללת, בדיוק כפי שהוא התייחס לגמרא. הדבר השני הוא שיש תורת היגיון, כך שהבנתי והראיתי זאת, שיש דרכי הוכחה הגיוניים בתוספות, וצריך להשתמש בהם.

הדרישה להוציא מהתלמיד העמקה, ולימוד עצמי

רבי יצחק מקנפנטון העמיד את התלמיד על הגובה, ודרש ממנו, שהוא יעמיק ויחפור, כלומר נתן לו אחריות. (אגב, זה

ביאור אופן לימוד התוספות בסגנון חסידי – הרבי הרי"צ

"דזהו ההתחדשות בההשגה דבינה על נקודת החכמה. נקודת החכמה עם היותה כבר נקודה מצויירת, אבל בכל זה איננה מוגבלת עדיין. ומהאי טעמא נקראת הנקודה דחכמה בשם ברק המבריק, לפי דאינה מוגבלת בקצוות, וכאשר אינה מוגבלת - הרי אינה נתפסת בתפיסה שכלית, שאין בהנקודה עדיין קצוות, אשר בהם ועל ידם יותפס הנקודה.

ורק כאשר ההשגה דבינה תופסת בנקודת החכמה ע"י כח הבינה הכלולה בהפרצוף דחכמה, הנה על ידי זה נעשה קצוות המגבילות את נקודת החכמה, עד שאפשר לא רק לתפוס אותה בלבד, כי אם גם לעיין ולהתעמק בה בהתחלה וסוף שלה. ומכל שכן בההשגה דבינה, דעיקרה בהסדר מסודר דתחלה וסוף, אשר ההתחלה והסוף הוא יסוד ההסברים דהשגה דבינה מה שאינם רק מבארים את ההשגה דבינה אלא שההסברים מביאים תוספת עניינים בגוף ועצם ההשגה היא, והוא על דרך סגנון לימוד התוספות, שמחדש עניינים עיקרים בההשגה של הסוגיא, דיסודי סגנון הלימוד הם מהסדר המסודר בתחילה וסוף" (מאמר זה היום תחילת מעשיך, תש"ד)

הרבי הרי"צ בהוראה לתלמידו, כיצד ללימוד גמרא בעיון ובגירסא

ידידי התלמיד החשוב וו"ח [=והתיק וחסיד] אי"א [=איש ירא אלוקים] מו"ה [=מורינו הרב] ברוך שי' פריז

שלום וברכה במענה על מכתבו מיום א' שבט העבר .. נהינתי לשמוע כי שוקד הוא בלימוד ובטח לימודו הוא בעיון, מען בעדארף קענען גוט לערנען הגיונדיק [=אדם נדרש ללימוד היטב ובהגיון] ולתת ולמסור עצמו על לימוד כזה ולהרגיל עצמו ללימוד בנעימה כמו שלומד ר"מ לפני תלמידיו, כן צריכים ללימוד גם לעצמו, להיות כל הסוגיא כולה מאירה לו בכל סברותי בדיוק עם פרש"י והשקלא וטריא של התוס' עם חידושי הראשונים, ולבד זה ללימוד גמרא למיגרס עם פרש"י ז"ל ואיזה תוס' מלוקטים. (אגרת ב"ש ו' אדר תש"ד)

כלומר, מה שנדרש הוא השילוב המדהים בין החמימות של הלימוד, שהרי בשעה שהוא לומד בנעימה, הרי הוא גם נהנה מעצם הלימוד, ומצד שני שכל זה יהיה באופן של עומק הלימוד בצורה של דבר דבור על אופניו, במתינות ועומק. על מנת שהדבר יהיה מונח אצלו בצורה בהירה, מצד אחד כל

מעלת לימודו בדרכי התלמוד – שהוא סלל דרך

מעלת דרכי הגמרא לרבי יצחק מקנפנטון. הבאתי מאמר של סקירת ספרו ע"י ידידי ר' מנחם ברונפמן. כי בעצם חידושו שהוא יוצר שיטה, איך ללימוד את הגמרא. למעשה גם אצלי נוצרה שיטה, וכל העקרונות של דבריו, באופן טבעי התרחשו בעת כתיבת ספר זה. העיון המירבי בדברי התוספות, מתוך הידיעה הברורה, כי כל מילה מדוייקת ומדוקדקת. ומאחריה יש עומק, שראוי ללימוד לא רק את התוספות המסויים, אלא

הספר מחולק לשני חלקים מובחנים ומשולבים זה בזה. החלק הראשון מציע ללומד להפנים אקסיומות שבלעדיהן לא יוכל להיכנס לעולם התלמוד. בחלק השני נערכה טכניקה פרשנית של התלמוד והנחיות לימודיות שבהן טמון חידוש מתודולוגי רב.

עיקרו של הספר "דרכי התלמוד" אפוא ומטרת חיבורו הם להפוך את ההנחות הלימודיות העיוניות הנהוגות בבתי המדרש לסדרה מפורטת של הוראות שתוכל לשמש כמדריך להוראת דרכי התלמוד וכסטנדרט ליצירת "שפה לימודית" אחידה ללומדי התורה בכל ישיבות ספרד. העובדה שרוב גדולי התורה בספרד בעת ההיא היו תלמידיו והלכו בדרכו, היא שנתנה את הדחיפה ליוזמה להצלחתה היוצאת מן הכלל של השיטה במשך תקופה של קרוב למאתיים שנה.

החיבור כולו מבוסס על שתי הנחות יסוד:

1. ההנחה הראשונה היא כי העיסוק הפרשני בסוגיה חייב למצוא את המפתחות להבנת עומקי הדברים ולחדירה לרבידים פנימיים יותר של הנאמר, באמצעות דיוק מקסימלי במילות הטקסט ובתחבירו, מתוך הנחה כי לא ייתכן שתהיה בטקסט הנלמד אפילו מילה אחת מיותרת. כך, לדוגמה, אם משפט שיכול היה להיכתב בשלוש מילים נכתב בארבע, הרי שבמקרה כזה חייבים אנו למצוא את ההבדל המשתמע מן התוספת ולהבין מדוע נקטו בה דווקא. וכיוצא בהנה.

2. ההנחה השנייה היא, כי כל דברי המפרשים [לרוב הכוונה היא למפרשים שמן "הראשונים"] בסוגיה, בכל שלב משלבי התפתחותה, חכמים גדולים הם וכל מילה ומילה בדבריהם נשקלה בפלט ואין בה פגימה כלשהי.

ובלשונו של רבי יצחק קנפנטון: "תשים במונח במחשבתך כי כל אחד מן המדברים, אחד השואל ואחד המשיב, שהם בעלי שכל... אין בהם נפתל ועיקש... ולכן יש לך לעיין בכל דבריהם ולראות אם הם דברים של טעם... ויש לך להשתדל לקרב דבריהם ולתקנם בעניין שיהיו נאותים ומתקבלים ומתקרבים אצל השכל, ושלא לשאת ולתת עליהם עון אשמה של סברה רעועה או חלושה, כי לא נפל מכל דבריהם ארצה, כי כולם דברי אלקים חיים, ואם ריק הוא - מכם".

דרכי התלמוד נדפס בפעם הראשונה בקושטא בשנת רע"ה (1515) וכן בויניציאה בשנת שכ"ה (1565) במהדורה שלמה יותר. בדפוס מנטובה שני"ג (1593), הספר נקרא 'דרכי הגמרא'. וכן באמסטרדם בשנת תע"א (1711). מהדורה מוערת ומתוקנת יצאה לאור בוויין ע"י הרב אייזק ווייס בשנת תרנ"א (1891). הרב ווייס מתאר אותו כ"ספר שעשה הגאון הרב המובהק החכם הכולל השלם, כמהר"ר יצחק קנפנטון תנצב"ה. להורות התלמידים הדרך ילכו בה בלימוד, וללמדם דעת קדושים חכמי הגמרא והמפרשים".

אף שספר זה מכיל בסך הכול עשרים דף הוא זכה להערכה רבה ולתפוצה רבה. כך, לדוגמה, האדמו"ר החמישי של חב"ד ומייסד ישיבת "תומכי תמימים", כ"ק אדמו"ר הרשב"ב, המליץ לתלמידי הישיבה להגות בספר ולרכוש את דרכיו.

בדומה לכללו הידוע של האדמו"ר מפיאסצנה, בספרו "חובת התלמידים" בו הוא מעביר את שרביט אחריות הלימוד לא למורה, כי אם לתלמיד. בלא מעט חלקים בחיבור יש כאן בבחינת פרשנות עצמאית (הן בתוכן והן בסגנון). הכוונה אינה לבוא מצד קבלו דברי, אלא הדגמה כיצד אני ראיתי ולמדתי. בטוח, שלא הכל מדוייק. אבל העיקר הוא הקניית דרך החשיבה העצמאית.

דרכי התלמוד מתוומם ומעניק שיטה כוללת גם לשאר ספרים ובפרט לתוספות

ברור לכל, ששיטתו לא היתה מצומצמת לגמרא, ובקלות רבים הרחיבו אותה לשאר הראשונים (כמו התוספות), שמפיהם אנו חיים. ומאחר והראיתי, כי סגנון הלימוד של התוספות ממש קרוב לסגנון הגמרא, הרי על אחת כמה וכמה, שניתן להשתמש בעקרונותיו כאן. בספרי "לא סתם ליקוט" בו ערכתי משיחה בודדת של הרבי כחמישים כללים, וה"חזור" הרב יואל כאן נהנה ממנו, הדגמתי כי שיטת הרבי הינה הדיוק. בעצם באים אנו ואומרים, כי מאחר ואנו מתייחסים בכזאת יראה עצומה לדבריהם של התוספות, הרי חובה לראות כי כל קטע וכל מילה חשובה ביותר.

"דרכי התלמוד"

במשך דורות רבים, לא נכתבו ספרים על מתודולוגיה של הוראת התלמוד. מאז, ועד התקופה המודרנית, לא ידוע לנו על ספרים העוסקים בתחום הזה.

ספרו של הר"י קנפנטון - ספר דידקטי פר-אקסלנס - בא כדי למלא פער נוקב: שיטתו שונה משאר מחברי כללים תלמודיים בכך שאינה מלמדת את התלמיד רק כללים ואוצר המילים אלא נותנת לו הדרכה מתודולוגית כדי שיוכל לארגן את הידע המוצג בפניו במטרה לעיין עיון עצמאי בכל קטע תלמודי שהוא. הכנה זו חיונית בהחלט כדי שהלומד יראה במבט כללי - והוא העיקר בלימוד העיוני בתלמוד - את הקטע הנלמד לפני שייגש לעיון הנקודתי.

כדי להגיע לרמה זו, שיטתו מפתחת שלושה מימדים:

1. עיון מרבי בסוגיה כדי להבין כל פרט ופרט של לשונה וסברתה, לחקור כללי הסגנון והלשון (דיוקים, העדרים, חיבורים) ולחפש אחרי הסיבה העמוקה של דבר. לשון אחר: אין להסתפק בפירוש מסוים אם אינו תואם למילים ללא דוחק.

2. שימוש בקונונים ובמושגים מתורת ההיגיון בפרשנות התלמוד.

3. פיתוח היכולת הפרשנית העצמאית של הלומד, לרבות היכולת להבין מה עשוי להיות פירוש נכון בסוגיה ומדוע.

שיטת ר"י קנפנטון משרתת את הלומד לא רק בלימוד המשנה או הגמרא, אלא גם בלימוד רש"י ורמב"ן שחיברו את פירושיהם על פי כללי התורה שבעל פה. לפי מיטב ידיעתנו, הוא הראשון שנתן כללים לעזרה בעיון בדברי הראשונים.



הדגמת עניינים על ה"איך" שבתוספות – דיוקים מסגנון ודרך מתיבתם

כלי משמעותי ביותר הינו האוקימתא, בו אנו מצמצמים ומעמידים כי המקרה היה רק באופן מסויים "דמיירי".

לעתים יש ריבוי קושיות על רש"י, וזה המקום שכביכול אין ברירה ולכך פירש ר"ת. הדרך תמיד היא להציג את דברי רש"י, בתמצית ובסגנון, ורק לאחר מכן להביא את הקשיים, וגם רואים בסגנון השאלות את עוצמתם, קשה טובא, חדא, ועוד, ועוד קשה. ונמצא כי ריבוי השאלות מכריח אותנו לפרוץ להבנה חדשה.

פעמים רבות, מטרת השאלות אינם רק שאלת ברור כי אם ממש התקפה.

יש לראות במילות המפתח של התוספות לא רק את הכללים שמחלקים, כגון ופירש הקונטרס, וקשה, ואם תאמר, ויש לומר, אלא לשים לב למילות ההגיון בתוך התוספות, שהן בעצם תמצית דבריו.

ראוי לאחר כל מה שחילקנו, להישאר עם המפה, של כל השלבים בתוספות, שאלה, תירוץ, הוכחה, סיוע ודחייה. ולקבל ממש מבנה התוספות.

כמו כן שולבו מספר כללים שנכתבו על התוספות מגדולי ישראל.

ההתייחסות על התוספות כפוסק.

אחת ממטרות התוספות היא לזקק הן את דברי רש"י, והן לדייק בגירסאות.

מאחר והדובדבן שבקצפת של הפידוש הינו ה"איך" – ראוי לרכז טעימה משמעותית בתחילת הספר

כפי שביארתי בהקדמת הספר, רבים וטובים פירשו את תוכן דברי התוספות. שהרי בהיותם פרשן ממעלה ראשונה, קיימת חובה ללמוד את דבריהם. ומצד שני, פירוש התוספות הינו מורכב, ונדרש מאמץ וכלים על מנת ללכת שלב אחר שלב, ולהבין את דבריהם. כך שאין פלא שבעניין זה כבר נוצרו ריבוי ספרים טובים, כפי שכתבתי בהקדמה. אולם בספר זה יש שיטה, עם פנים חדשות. וכך מצד אחד יכול הלומד לפגוש את הכללים הללו באופן אקראי בכל תוספות, לפי עניינו. אך העוצמה ניכרת בשעה שהינך מחבר את הדברים, ואז ההיקף יוצר התפעלות מחד, ורצון לאחר מכן להיכנס לגוף הספר, ולהתחקות כיצד הרעיונות הללו יושמו בביאור התוספות הבודד.

דוגמא של טעימות

היות והתוספות הינו פרשן השוואתי המנתח, הרי אחד מהכלים הינו החילוק. בו אנו משווים שני דברים שנראים ממש דומים, ואז מגיעה נקודת ההבדל "דהתם .. אבל הכא". ולעתים על מנת להדגיש את ההבדל נאמר "שאני".

יש גם מצב בו אנו שוללים את השאלה "לא חיישינן כלל".

פעמים רבות לא מספיקה לנו רק הסברא "והא", אלא יש צורך לסיוע ממקור ממש.



ביאור התוספות

מסכת מכות פרק א - כיצד העדים

[דף ב עמוד א]

ולא חשיב יכול להזימה במלקות.

אבל הכא -

שלא כוון,

אלא לשווייה בן גרושה ובן חלוצה,

דליכא כי אם לאו בעלמא,

כיון שלקו -

חשיב שפיר,**עדות שאתה יכול להזימה.****5ועי"ל,****דגבי עדות דבן גרושה וחלוצה -****לא חיישינן כלל** באתה יכול להזימה,

דמהיכא נפקא לן,

דבעינן עדות שאתה יכול להזימה,

מכאשר זמם,

והא מוכח בגמרא -

דכאשר זמם -

לא נכתב לגבי עדות דבן גרושה [וחלוצה],

ולא קאי כלל עליה בשום צד שבעולם**אבל התם,****גבי נערה המאורסה -****ודאי כאשר זמם - קאי נמי עליהן,**

דאם התרו בה,

מיקטלי אינהו בשהוזמו,

ואילו איהי בלא הוזמו

(והתם מיירי בלא התרו,

וכיון דכאשר זמם קאי עלייהו),

לכך בעינן אתה יכול להזימה.

6ויש לדקדק**אמאי לא נקט -**

מעידין אנו באיש פלוני שהוא ממזר כו',

דזה הוה שייך בין בישראל בין בכהנים,

ובן גרושה - לא פסיל **אלא בכהנים.****7ויש ליישב,**

דנקטיה -

משום דקאי אזוממי בת כהן,

כדאיתא בגמרא,

ולכך נקט מידי דשייך בכהונה.

מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים כו' -

ותימה,**כיון דאם הוזמו -**

אינן נעשין בן גרושה וחלוצה,

א"כ גם בשלא יוזמו -

איך יעשה על פיהם בן גרושה [וחלוצה],

דהכי הוא האמת,

ואמאי?!

הא הויא לה עדות,

שאי אתה יכול להזימה,**ואין זה עדות.****12וי"ל****כיון דלוקין -** הוי כאשר זמם,**והוי שפיר - אתה יכול להזימה.****13וקשה,****דא"כ מאי קאמר,**

פרק היו בודקין (סנהדרין דף מא.)

גבי עדי נערה המאורסה,

דאיהי - לא מיקטלא,

דכיון דאינהו - לא מיקטלי,

משום שיכולין לומר,

לאסרה על בעלה באנו,

והויא לה עדות,**שאי אתה יכול להזימה,**

ומאי קאמר,

והא מ"מ לוקין.**14וי"ל****דהתם -**

כיון שבאין לחייבה מיתה,

וזממו להרוג את הנפש -

לא מיקיים כאשר זמם במלקות,

דהא בהדיא כתיב נפש בנפש,

גבי הזמה דעדות נפשות,

של ועשיתם לו כאשר זמם. ובקושיית התוס', רצו ללמוד, שבכל מקום שיש עדות מסוג כזה, הרי החיסרון שאין אתה יכול להזימה, מונע בכלל מלכתחילה את היכולת להעיד.

(ועם היות שהיו שניו לתרץ זאת, שאז אין איום על העדים, הרי יש שלמדו, שמאחר וכך דרשה התורה שערות תהיה מלאה בכל פרטיה, כולל היכולת לקיים את אשר זמם, וללא זה, התורה לא אפשרה לעדות זו להתקיים. ולפי טעם זה ברורים דברי התוס' שאכן כך האמת, שהדיון אינו על עצם דבריהם, אם היו מעידים כראוי, ולא היו באמת מוזמים, אלא שמאחר ויש פיסול בגוף העדות, הרי אף במידה ואין הם מוזמים, ואנו מאמינים להם, לנו כדיינים אין יכולת לקבל עדות זו).

ב' תירוצים, מאחר והם בכל זאת נענשים, נחשב יכול להזימה, ושיצריך העונש להיות ממוקד בו ולא בזרעו

שאלה זו תתורץ בשני אופנים: (וכאן אני חורג מהסדר הרגיל, רק על מנת להראות שיש כאן 2 תירוצים, אך לאחר מכן אחזור למבנה הרגיל של התוס').

האופן הראשון [ויש לומר] (2) עצם זה שהם נענשים, אפילו באופן אחר של מלקות, כבר מביא הרתעה על העדים, ואין היא נכללת בגדר של עדות, שאין אתה יכול להזימה (וזה על הטעם, שהעונש לעדים הזוממים הוא מצד שלא ישקרו). אלא דווקא כאשר מדובר שכל מה שרצו לקלקל הוא כעין שווה ערך למה שהם יקבלו. אכן אם במקום מיתה היינו נותנים רק מלקות, הרי אין זה נקרא שאני מעניש את העדים הזוממים כראוי, אבל כאן, מאחר וכל העונש היה רק לאו, שימנע מהם לעבוד במקדש, הרי עונש מלקות נחשב כן כסביר. (וגם לכך שאין זה גדר עדות, כי חסר כאשר זמם, הרי מאחר ולוקין, כך תרגמה כאן התורה את ה'כאשר זמם', ונמצא כי אין את החיסרון הזה בעדות).

האופן השני [ועוד יש לומר] (5), מאחר ונאמר ועשיתם לו כאשר זמם, ומדייקים דווקא לו ולא לזרעו, מכאן שעל מקרה כזה לא יחול מלכתחילה גדר של ועשיתם לו כאשר זמם, כלומר מאחר ואין כאן שום צורך בהזימה, אין לך מה לבוא ולטעון שאינך יכול להזימה, בדבר שאין צורך לכך. (בניגוד לנערה המאורסה, עליה נכתב הפסוק).

נערה המאורסה, עם היות ומקבלים מלקות, כשרצו רק לאוסרה, זה כן נקרא עדות שאין אתה יכול להזימה

אלא שהתוס' מקשים על התירוץ הראשון (2) בו אמרנו, שמאחר והעדים מקבלים מלקות, הרי זה נקרא עדות שאתה יכול להזימה, ומביאים (3) בקושייתם סתירה מדין דומה בנערה המאורסה, המובא בגמרא בסנהדרין (3). מדובר שם על מקרה בו העדים כן מקבלים מלקות, ועם כל זאת, בניגוד למה שהגדרנו בתירוץנו, הרי שם בגמרא כן נקרא הדבר עדות שאין אתה יכול להזימה. ולכן עדות זו בטילה, ואין עושים דבר לנערה המאורסה. מדובר באופן שהעדים לא התרו בנערה המאורסה, ויכולים לומר, מלכתחילה לא רצינו להורגה, ולכן לא התרינו בה, אלא באנו רק לאוסרה על בעלה. אבל מאחר וגם במקרה כזה שהם מקבלים את המלקות, יש כאן עדות שאתה יכול להזימה, ואם כן עולה השאלה, מדוע אינה נהרגת, והרי יש כאן הזמה מלאה, ושוב לא נוכל לתרץ כדברי הגמרא, שמאחר והם אינם נהרגים, כפי שרצו להורגה, גם

ביאור תוכן המשנה - שעדים זוממים, בעונש שאינם יכולים להיענש בו, מקבלים עונש ארבעים מלקות

המשנה שואלת, כיצד העדים נעשים זוממין? הגמרא הסבירה, כי וודאי שאין השאלה לגבי עצם העדים הזוממים, שעל כך יש משנה מפורשת בהמשך, כי אם המשמעות היא, שהכתוב אומר לגבי העד הזומם, "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". אולם קיימים מקרים, בו לא ניתן להעניש את העד באותו העונש. ובכל זאת הרי נדרש להענישם.

לפי מסקנת הגמרא, ביאור המשנה הוא כך: עדים זוממין, שאי אפשר לענשם בעונש שזממו לחייב את הנידון, ולא ניתן לקיים בהם את דברי הכתוב בעד זומם ", - כיצד יענשו על זממם?

מביאה המשנה דוגמא למקרה שכזה. שאם אמרו העדים הזוממים: מעידין אנו באיש פלוני, כהן, שהוא בן גרושה ובן חלוצה. כלומר, שהם מעידים שאמו של אדם זה התגרשה בפניהם ביום פלוני ובמקום פלוני לפני שנישאה לאביו הכהן. וכיון שהיתה אמו אסורה להנשא לאביו הכהן מחמת היותה גרושה, הרי בנה זה חלל הוא, ופסול לכהונה.

או שהעידו: אשה זו מת בעלה הראשון, ונפלה ליבום לפני אחי בעלה, וחלץ לה יבמה בפנינו ביום פלוני במקום פלוני, ולאחר מכן התעברה אמו החלוצה מאביו הכהן. וכיון שנישאה לכהן כשהיא חלוצה, הרי הבן הזה, שנולד מהנישואין האלו, פסול לכהונה מדרבנן.

ולאחר מכן, הוזמו העדים הללו, לפי שבאו עדים אחרים, והעידו שבאותו היום שמעידים עליו העדים הראשונים שראו את הגירושין או את החליצה של אמו, הם היו עמהם במקום אחר, ולא יכלו לראות את מעשה הגירושין או החליצה.

אין אומרים נעניש את העד הזומם באותו העונש שזממו לעשות לאדם זה, ויעשה זה, העד הזומם, בן גרושה או בן חלוצה, תחתיו. כלומר, שמעתה יהיה העד הזומם פסול לכהונה, כמו שפסול לכהונה בן גרושה או בן חלוצה. אלא, לוקה העד הזומם מלקות ארבעים.

עדות שאי אתה יכול להזימה, מכיוון שלא ניתן להעניש באשר זמם ראוייה היא להיפסל

התוס' (1), פותח בתמיהה רבתי,

[תמימה, כאדם התמה בשל עוצמתה של שאלה זו, שהיא שאלה עצומה וחזקה. ולי נראה, כי שאלה זו, אפילו יותר חזקה מסתם פתיחה של "וקשה", ובוודאי יותר מ"ואם תאמר"].

לכאורה, מלכתחילה לא אפשרית עדות זו. והטעם שאין מקום כלל לעדות זו של המשנה, שמעידים על חברם הכהן שהוא בן גרושה וחלוצה, מאחר ואנו באים לפסול את כל העדות, מכיוון שחסר לנו הכלל הבסיסי, שהעדים לא יכולים להיענש, באותו עניין בו העידו, שהרי אין הם הופכים להיות בעצמם בן גרושה וחלוצה. במידה ויימצאו זוממין.

והחידוש שאין זה פגם צדדי בעדות, שהעונש אינו ראוי, אלא שהפיסול הוא כבר מעצם העדות, כי החיסרון הוא שלא ניתן להזים עדות זו. ומאחר וקיים חיסרון כה גדול בעדות, הרי מלכתחילה ראוי היה לפוסלה. שלא מתקיים בה הכלל

חיישינן כלל.. ולא קאי כלל עליה, בשום צד (שבעולם).
וגם כאן התוס' מסבירים בחילוק, מדוע יש הבדל בין
משנתינו ולבין הנערה המאורסה].

**מאחר והגמרא בחרה שאלה רק על כהנים, ולא על כלל
הציבור, יש להבין מדוע בחרה בכל זאת את השאלה הלא
מועדת**

מעלים התוס' (6) נושא חדש. הרי כל העדות של בן גרושה
משתייך רק לקבוצת הכהנים. ואם כאן מדובר על ישראל,
עבורו אין לכך כל משמעות. וכאן באים התוס' ושואלים
שאלת דיוק, ויש לדקדק. שלמעשה הגמרא יכלה לתת דוגמא
כללית יותר, שתהיה שייכת לכולם, מבלי לדבר רק על מקרה
השייך לקבוצה הקטנה של הכהנים. אלא אם השאלה היתה
שהם מעידים שפלוגי הוא ממזר, הרי זה שייך בין לכהנים
ובין לישראלים. ותמיד עדיף לנו לבחור בדוגמא שהיא רחבה
לכלל המקרים, ולא לצמצם רק בנושא פרטי ומצומצם.

[ובא ננסה להבין את עומק השאלה. של הכוונה ויש
לדקדק. כי עיקר העומק של השאלה אינו הדקדוק,
אלא מילת המפתח העיקרית כאן היא, "אמאי לא נקט".
ובעצם כל לומד, מן הראוי שישאל כזאת שאלה. אלא
מאחר והמשנה לא הביאה דוגמא זו, הרי ברור לנו כי
אכן קיימת סיבה, אלא עלינו לדקדק על מנת למצוא
את הסיבה.

שהרי מאחר ובסברא זה היה יותר הגיוני לשאול כך,
על הממזר הכללי, ואף על פי כן, בחרה הגמרא בשאלה
ה"כביכול" פחות טובה, הרי אנו כעת מזמינים תשובה,
שתראה מדוע בכל זאת התעקשה הגמרא לבחור
בשאלה הפחות טובה, לעניין זה].

**המדד לשאלה איננו טיב השאלה, אלא כפי שלמדה
הגמרא שמדובר בבת כהן, עניין רק של כהנים**

עונים התוס' (7) כי הדבר הגיוני ביותר

[ולכן מילת המפתח אינה ויש לומר, על קושיה
אפשרית. אלא עלינו לתת תירוץ, על מנת שיהיה לנו
ביטחון בדרך המשנה, ולכן הלשון של מילת המפתח
הינה ויש לישב. אכן הדברים ברורים ומיושבים].

מאחר והגמרא תמדה על נוסח שאלת המשנה, שהרי ידוע
כיצד נעשים העדים זוממים, כפי שהמשנה בהמשך תבאר.
ומתוך שאלה זו, ענתה הגמרא, כי משנה זו הינה המשך לדברי
המשנה בסוף מסכת סנהדרין, שכל העדים הזוממים עליהם
לצפות לאותה סוג מיתה עליה העידו, חוץ מזוממי בת כהן,
שהיא כנשואה תיענש בעונש החמור של שריפה, והם עם
היות זוממו עליה, הרי מקבלים רק עונש הקל של חנק, כמו
בועלה.

ולכן, מאחר ומשנתנו היא המשך, הרי יש לנו לבחור
בשאלה הקשורה רק לכהנים. כי זה המדד הקובע כאן.
ומאחר ושאלת הדיוק היתה כה חזקה, הרי ניתן ליישב את
השאלה כראוי.

היא אינה נהרגת. כי לא מפריע לנו שאינם נהרגים, ודי לנו
המה שהם מקבלים מלקות.

[בסיס קושיית התוס' הוא להבין מקרה חדש נוסף
(נערה המאורסה), שבו מתקיימים כל התנאים כמו
בסוגייתנו. שזו עדות שהעדים כן מקבלים מלקות.
ואעפ"כ הגמרא מגדירה אותה כעדות שאין אתה יכול
להזימה. בעוד שבשאלתנו סברנו, כי מאחר והם כן
מקבלים מלקות, זה עצמו מוציא את העדות מגדר של
אי אתה יכול להזימה, ואדרבא, עצם המלקות פותר
את הבעיה].

**יש חילוק תהומי, כאשר בעדות הזוממים רצו להורגם,
ולבין לאו בלבד, שרק אז המלקות הינו עונש סביר**

מבארים התוס' (4) מדוע בכל זאת זה נקרא עדות שאין
אתה יכול להזימה. במחשבתנו חשבנו כי המלקות הינו דבר
המספיק מרתיע, שעם היות שלא מקבלים את אותו העונש,
הרי המלקות נקרא מספיק עניין חמור, שהעדות אינה מקבלת
את הפסילה כעדות שאינך יכול להזימה. ומבארים התוס',
שיש כאן חילוק מהותי. מאחר והעונש שרצו העדים הזוממים
היה ממש מיתה, הרי מילא שמענישים אותם במיתה אחרת,
אבל מלקות אינו שווה ערך לעונש מקביל. מה עוד שנכתב
מפורשות נפש בנפש).

רק כאשר מדובר על מעשה שהוא לאו בעלמא, כגון
לעשותם בן גרושה וחלוצה, ולמנוע מהם עבודה, הרי אז עונש
מלקות הינו מספיק משמעותי, אבל לא בנערה המאורסה. ולכן
שם אנו באמת פוסלים מטעם זה את העדות.

[אחד היסודות המשמעותיים לכך שניסינו להציג
סתירה, הוא החילוק. הבסיס של מילות המפתח הוא
(דהתם.. אבל הכא) מראה תמיהה כיצד בכלל רצית
להשוות שני דברים שהינם שונים בתכלית. המקרה
החיצוני שהבאת (שם) אינו דומה למה שיש בסוגייתנו
(כאן (הכא)].

**תירוץ נוסף לחילוק בין נערה המאורסה, ולגבי בן גרושה
וחלוצה**

התוס' (5) מציגים תירוץ, שמלכתחילה אין כאן מקום
לשאלה כלל. זהו סגנון התירוץ החזק ביותר. רגילים אנו כי
יש שאלה ועליה יש תירוץ. אבל לבוא ולומר שהשאלה בכלל
אינה מתחילה, ואם כן אין לנו צורך להתאמץ ולמצוא תירוץ,
על דבר שלא ראוי בשום אופן לשאלה, הרי הוא עוקר את
כל השאלה, בבחינת קושיה מעיקרא ליתא, הוא התירוץ החזק
ביותר. וכאן יש לנו כלי נוסף של חילוק. החילוק הוא לקחת
דבר שנראה שווה, לפני החילוק, ואילו לאחר החילוק אנו
רואים שיש כאן שני עניינים השונים בתכלית.

כל מה ששאלת לגבי בן גרושה וחלוצה, שזו עדות שאינך
יכול להזימה? הרי במקרה זה אין כל צורך על כך. כי הפסוק
המלמד את גדר עדות שאינך יכול להזימה, כלל אינו קשור
בדין זה.

[גם מילות המפתח של התוספות, הבאות לתאר עד
כמה בכלל לא התחילה השאלה הינן עוצמתיות. (לא

בכוח אמירת האדם, להוציא את עצמו ממצב של שוגג למזיד, מבלי להתייחס למציאות

כל עונש הגלות הוא כידוע רק אם היה שוגג. יש להדגיש, כי מצד אחד קיימת המציאות האמיתית, ומצד שני האדם עצמו בכוח דיבורו יכול להפלייל את עצמו, ולומר שהיה מזיד. וברגע שהוא טוען כי היה מזיד, לכאורה, אין עבורו עונש גלות. כי בעוד שאנו חושבים שגלות הינו עונש חמור, הרי הגלות היא הקלה, שמביאה אותנו לכפרה על מעשה רצח בשוגג שביצע.

מאחר והנדון יכול לומר שעשה במזיד, הרי אין לו עונש גלות, ואיך יכולים לחייבו

התוס' (1), פותחים שזו איננה סתם שאלה מחשבתית, אלא יש בה בהחלט צד מעשי.

[אחד הדברים הגדולים היא לא רק הטענה המבריקה, עם מילת המפתח והא, והרי כיצד הינך אומר כך, שהרי יש לנו את הסברא המדהימה. אלא שיש כאן תימוכין וסיוע ממשי מסוגיה מהגמרא. יש לנו מקור ממשי, שאכן טענה זו היא אכן אמיתית].

ונותנים דוגמא ממי שבאים עדים ומחייבים אותו כי אכל חלב (ח' עם צירה), ועל כן עליו להביא קרבן חטאת. אך ברגע שהוא עצמו אומר כי עשה זאת במזיד, שוב אינו חייב בחטאת. ואם כן לא קיימת מציאות בו העדים מצד עצמם יכולים לחייבו גלות, שהרי זה תלוי גם בו, ולא רק בהם. ומאחר והם בעצמם יכולים לחייב את עצמם, הרי לא ניתן להאשים את העדים, כי הם אלו שיצרו לו את החיוב.

כאשר המציאות מוכיחה, בבחינת רגליים לדבר, אין בכוח טענותיו לגבור על כך

מתרצים התוס' (2) תירוץ נפלא. ובהשגחה פרטית נגענו ביסוד בתחילת הדברים. לא האמירה יוצרת שהוא נעשה מזיד, בשעה שהמציאות שהם רואים שונה לחלוטין. ועל כן התוס' מעמידים כאן את הסוגיה, כגון שיש מצב בו העדים רואים שנשמת הברזל, מה שמראה, שכפי הנראה, הדבר נעשה ללא רצונו וכוונתו, אלא מאליו. וכעת לא יעזור מה שיאמר אחרת, בשעה שהמציאות שראו ממש מכחישה את דבריו, ומובן כי במה שהם מעידים, ראוי לו רק עונש גלות, ולא ניתן לומר, שזה במזיד.

[אחד הכלים החזקים הינו האוקימתא. אחת ממילות המפתח הן דמיירי. כאן מדובר במקרה מיוחד. שהרי במצב בו ראינו במפורש כי זה היה ללא כוונה, אנו שוללים לחלוטין את כוח הדיבור כנגד עדות ברורה. רוב המקרים אין אנו יכולים לדעת מה בליבו של האדם, ולכן בשעה שהוא יטען כי היה זה בכוונה, לא יהיה בכוחנו לשלול זאת. אבל כאשר יש מצב שהוא קרוב לוודאי שלא התכוון. והביטוי רגליים לדבר, היא מילת מפתח לתאר שזה מעבר לסתם סבירות, אלא כמעט ראייה ברורה, אבל מבחינה דינית אנו מסתמכים על כך].

מעידין אנו באיש פלוני שחייב גלות -

וא"ת

היאך הם יכולים לחייבו גלות בעדותן והא יכול לומר מזיד הייתי **כדאמר** גבי אכלת חלב בפ"ק דבבא מציעא (דף ג:).

ווי"ל

דמיירי כשראו בו רגלים לדבר שנשמת הברזל מקתו ואיכא למימר **דלא נתכוון**.

כאבל קשה,

מהא דתנן

פרק אלו הן הגולין (לקמן דף ט. ש.)
דשונא - אינו גולה
לאו כי האי גוונא - דומיא דאוהב גולה
ואמאי אינו גולה
כיון דראו - דהוי רגלים לדבר.

ווי"ל

דשאני שונא
דיש לנו לומר **טפי**,
דבשנאה הכהו.

ועוד י"ל

דמיירי שפיר דליכא רגלים לדבר והשתא ניחא משונא
ומ"מ אוהב גולה,
כגון דשתיק, כשאמרו לו העדים,
בודאי אי הוה אמר לא הרגתיו
יכול לתרץ ולומר,
לא הרגתיו שוגג אלא מזיד
כמו בלא אכלתי חלב
אבל כיון דשתק,
כהודאה דמיא.

כאשר באים לחייב גלות והוזמו, הרי הם אינם מקבלים עונש זהה של גלות, כי אם מלקות

המשנה מביאה שתי דוגמאות, של עדים זוממים אשר לא נענשים באותו עונש שזממו לעשות, ובמקום זה הם מקבלים מלקות. הדוגמה השניה הינו שהם מעידים באיש פלוני שהוא חייב גלות. למשל שראו כי הוא הרג נפש בשוגג, וכמו כל עדות היא מתרחשת במקום ובזמן מסויים. אלא שלאחר מכן באו עדים והזימו כי בזמן הזה ראו אותם כי היו במקום אחר. הרי אין אומרים יגלה זה תחתיו, אלא לוקה ארבעים.

יש להבין האם מציאות היותו שונא גוברת גם בשעה שיש רגליים לדבר שהיתה שגגה?

בעת מקשים התוס' (3) ממציאות של שונא. על שונא אנו תולים לומר כי הרגו בכוונה, מעצם היותו שונא. ולכן אפילו שהורג בשוגג - הגמרא בהמשך תלמד כי השונא אינו גולה. ומה יקרה שראו כי היה כאן ממש מקרה של שוגג, מה שנקרא בשפה הלמדנית "רגליים לדבר". וכי עצם היותו שונא, גובר כנגד מה שהם ממש רואים שהיה זה בשוגג?! שאם בשאר המקרים היה לנו את המקום לסבור כי הרגו במזיד, הרי כאן אין לנו את היכולת לטעון כן.

בתירוצם הראשון, החשש משונא הינו מה גדול, עד שאפילו רגליים לדבר אינן משנות זאת

התוס' (4) מבהירים כי עצם היותו שונא, הוא בסגנון אחר, רגליים לדבר שבכוונה היכזה, גם כאשר לא נשים לב לכך, ומה שאנו רואים כי היה זה כביכול שוגג, אין בכך להגן על מציאות של שונא. שאנו תולים שבכוונה היכזה.

[מילת המפתח כאן הוא "שאני", שיש כאן דין שהוא שונה בתכלית. והנתון הנוסף על היותו שונא, יוצר מציאות חדשה לגמרי. וכאן יש מילת מפתח "טפוי", לא רק שיש לנו לומר, אלא כאן ההוכחה שבשינאה הרגו גוברת].

בתירוצם השני, אכן לא היה כאן רגליים לדבר, ומאחר ושתק, סימן שאין זו מציאות של מזיד

אלא שעדיין מאחר ויש קושי בהבנה זו, סוללים התוס' (5) הבנה חדשה, וגם היא העמדה על מקרה מסויים, שכך מדובר כאן. אכן מדובר שלא היתה כאן מציאות של רגליים לדבר, ולכן לא יקשה עלינו משונא. אלא שאז אנו חוזרים לשאלה שפתחנו בה. וכאן יש תירוץ נפלא. אכן הקושיה במקומה, ואין אנו דוחים אותה. אלא שאנו מעמידים שהיא פשוט לא התרחשה. כלומר, אם היה טוען שעשה זאת במזיד, אכן לא היה זוכה לעונש קל שיש בו כפרה כמו גלות.

אבל כאן מדובר ששתק. והביאור ששתיקה אינה רק אי אמירה, אלא שיש בעצם השתיקה אמירה, שהוא מסכים לכך, שאכן היה זה שוגג. [בכך שהעמדנו כי הוא שתק, הרי בכך הפסיד את זכות הטענה של המזיד. וכאשר אנו מעמידים על מקרה, הרי בציוור זה יש כמה פרטים, הפרט הראשון - אכן מדובר באוהב, וגם הוא שתק (וזה הפרט השני, שהמציאות מורכבת מצירוף של שני הפרטים הללו). ולכן במקרה כזה, אכן יש בכוחם לחייבו גלות, מאחר ושוב אינו יכול לחזור ולטעון לאחר מכן, כי היה מזיד].

כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה -

פ"י הקונטרס שאין להם נס והמלטה.

12.1 דמאי קמ"ל,

פשיטא,

13 ובכתובות **פירש,**

שרוצה לומר מקדימין שלא יענו הדין,

14.1 ווגם זה קשה,

דמאי קמ"ל,

פשיטא.

5.1 לכך פירש ר"י

מקדימין -

הכי פירשו,

ודאי אתה צריך להמיתן במיתה שהמיתו,

אבל ודאי אם אינו יכול,

אפ"ה נמיתם **בכל** מיתה **שנוכל,**

כדתניא -

הכה תכה (ב"מ דף לא:).

16.1 וקשה,

דאמרינן פרק נגמר הדין (סנהדרין דף מה:)

דרוצח וגואל הדם,

הוּו ב' **כתובין הבאין כאחד,**

זוכן קשה,

דבתוספתא (פ"ב דסנהדרין),

תניא

אבל הזוממין -

שאין אתה יכול להמיתן,

במיתה הכתובה בהן

אתה ממיתם **בכל מיתה**

ודריש ליה מן קרא

דובערת הרע מקרבך,

ואמאי,

הוי רוצח וגואל הדם - **ב' כתובין הבאים כאחד.**

17.1 וותירץ ה"ר יוסף

דרוצח וגואל הדם,

הוּו ב' **כתובים הבאין כאחד**

לענין שלא נלמוד שאר מומתין מהם,

להמיתם אף במיתה,

שאינה מד' מיתות ב"ד

אבל מד' מיתות ב"ד

פשיטא נמיתם **ככל** חייבי מיתות.

הרקע בגמרא, שכל הזוממים מקדימין לאותה המיתה,

ולא מיתה קלה יותר

המשנה דנה על מקרה בו העדים הזוממים אינם מקבלים את אותו מעשה שהם עשו לנידון, אלא סופגים מלקות ארבעים. הגמרא התפלאה על שאלת המשנה, כיצד העדים נעשים זוממים? מאחר ויש משנה מפורשת בהמשך המגדירה זאת היטב. ועל כן עונה הגמרא כי משנתנו הינה בהמשך למשנה שבמסכת סנהדרין, האומרת כי כל הזוממים מקדימין לאותה המיתה, ואילו כאן במשנתנו יש דוגמאות שהעונש הוא ארבעים מלקות, ואין מענישים בדומה למה שהם רצו לפעול.

היות והוא לא מצליח, ניתן למנות על ידי בית הדין גואל אחר. אלא שכל המוסיף גורע. ומאחר ובאו שני כתובים ללמד, הרי זה בניגוד לכלל שאין שני כתובים יכולים ללמד את אותו הדין. ואז כל אחד מהם יכול ללמד רק על עצמו, ונמצא כי לא ניתן ללמוד זאת גם על עדים זוממים, שניתן להחליף את סוג המיתה.

הלימוד ובערת הרע מקרבך, אינו יכול להילמד, מצד ב' כתובים הבאים כאחד

עם אותה השאלה מקשים התוס' (7) על התוספתא, הלומדים את הדין שהינך רשאי להמיתו בכל מיתה שהיא מהפסוק 'ובערת הרע מקרבך'. שהרי אותה קושיא נשאלת מחדש (8). שכל מקום שיש ב' כתובים, הם אינם יכולים למקום נוסף.

החידוש שניתן להרוג בכל סוג מיתה, אכן לא נלמד לכאן, אבל בתוך מיתות בית דין ניתן לשנות

ומתרצים התוס' (9), בשם הרב יוסף. בחילוק נפלא, ששם ניתן להמיתו בכל מיתה, כולל מה שאינו מד' מיתות בית דין. אבל כאן זה נושא חדש, שאנו רק בוחרים סוג אחר של מיתת בית דין. ומאחר ואנו מעמידים את הרוצח וגואל הדם בעניין אחר, שוב לא יקשה לכאן. שאכן כן רשאי להורגם במיצה אחרת, ורק מגבילים שתהיה אחת ממיתות בית דין.

זוממי בת כהן ובוועלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת -

בוועלה - **דרשינן** היא ולא בוועלה, וזוממי בת כהן דכתיב לאחיו, **דרשינן** לאחיו ולא לאחותו.

זוא"ת

למה לי דרשא **דלאחיו ולא לאחותו** תיפוק ליה **מהיא**, דנפקא לן **דרשינן** (סנהדרין נא.), את אביה **היא** מחללת, היא - ולא בוועלה, היא - ולא זוממיה.

זוי"ל

הואיל וזוממיה באו לחייבה שריפה **לא יבא לאוקומי מעוטא** דהיא, **אלא** בבוועלה, ולא ממעשינן זוממין (אלא מן אחיו), **אבל כיון** דכתיב אחיו - **דרשינן נמי מהיא** למעושי זוממיה.

זאבל קשה

כיון דכתיב אחיו, אמאי איצטרך למעושי זוממין מהיא.

זוי"ל,

דאי מאחיו

והנקודה היא, שאין הכוונה שרק יענשו במיתה, אלא אפילו סוג המיתה - תהיה בדיוק באותה חומרה מה שרצו לעשות, פרט למקרה פרטי בודד של בת כהן, שהיא בשריפה והם בחנק.

מקשים, שדברי רש"י שיקבל את סוג המיתה, מיותרים מרוב פשיטותם

מביאים התוס' (1) את פירוש רש"י, שאין להם נס והמלטה מאותה המיתה, כלומר, התורה הקפידה לא רק על עצם זה שתהיה מיתה. אלא דווקא את אותה חומרת המיתה, שהם זממו לעשות. ועל זה מקשים התוס' (2), שגם אלמלא דברי רש"י, היה ברור לנו כי כך יהיה. שהרי פסוק מפורש הוא ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. ומה טרח רש"י לומר זאת. ועם היות שהלשון הזה מופיע רק בכתובות, אבל המשמעות הינה גם כאן.

ממשיכים להקשות על פרט נוסף ברש"י, כי גם זה שלא יעכבו הדין, אין בזה כל חידוש

מקשים התוס' (3) גם על דברי רש"י בכתובות, בו הדגש הוא על המילה מקדימים. שלא יענו את הדין, ולא ישתהו בית הדין בהריגתו. ומדגישים התוס' (4) שגם זה קשה, שדבר פשוט הוא שכך ראוי לנהוג, אלא מה הייתי מצפה, שבית הדין יעשו עבירה וישהו את הדין? ונמצא כי יש קושיה כללית על דברי רש"י הן כאן והן בכתובות, לא מצד שאין הדברים נכונים, אלא משום היותם כה פשוטים, שאין צורך לאומרם מרוב פשיטותם.

[מילת המפתח היא צירוף הביטוי, מאי קא משמע לן? - פשיטא!; והכוונה שבעצם זה שהמשנה באה ומספרת לנו, כי כל הזוממין מקדימים לאותה מיתה, מאחר ומילות המשנה קצרות הן, ובבחינת מעט המחזיק את המרובה, לא יעלה על הדעת שהמשנה תכתוב דבר שהוא בבחינת מובן מאליו. ויש לנו כלל ברור, שכל תוספת במשנה, יש לה משמעות של חידוש, ותפקידנו לעמול ולהבין מה התחדש לנו בעקבות דברי המשנה. ומאחר ולשיטת רש"י שהביאו התוספות, לפני שהם חולקים עליו, הן כאן והן בכתובות, הייתי מבצע את הדין שהוא אומר, גם ללא דבריו. סימן שעדיין לא הובן לנו מהו החידוש של המשנה בסנהדרין, שהובאה כאן].

חידוש הר"י - העיקר הוא לא לדחות את העונש, מבלי קשר האם הוא מדוייק

מחדשים התוס' (5) בשם ר"י, מה יקרה כאשר יש לנו סתירה בין כללים. שעם היות וראוי להכות באותה מיתה, הרי העיקר הוא עצם זה שיענישו במהירות (בחינת מקדימים), ולא להתעכב בגלל קושי זה. שהעיקר שבכל מקרה העדים הזוממים הוכו, וזה פחות משנה באיזה עונש.

דווקא מאחר ויש שתי הוכחות הן מגואל הדם והן מרוצח - יוצא שלא ניתן להוכיח

אלא שעל יסוד זה מקשים התוס' (6), שאת הרעיון הזה שאנו יכולים לשנות מהמקור, נלמד הדבר הן מרוצח, שהעיקר שיומת, ולא מקפידים על סוג המיתה. וכן בגואל הדם, שעם

מהפסוק את אביה היא מחללת. היא ולא בועלה. כלומר, העונש שריפה הינו ייחודי לבת הכהן בלבד. בעוד שבועלה מקבל את העונש הרגיל והפשוט של מיתה - חנק, ואילו מה שהעדים הזוממים אינם נענשים כמותה (בשריפה, העונש החמור) אלא רק בחנק (העונש הקל, כבועלה), הוא מדיוק נוסף, שכאן אנו דורשים כאשר זמם לעשות לאחיו, ולאחיו דווקא, ולא לאחותו. (כלומר הדיוק בא למעט).

מדוע נזקקה הגמרא ליצור דיוק חדש מאחיו, בשעה שכבר היה לנו דיוק היא ולא זוממיה?

התוס' (2) מביאים קושיה שלכאורה היה מקום לשאול. ומקשים על מקור הלימוד השני, לגבי זוממיה, שזה לאחיו ולא לאחותו, ועל כן זוממיה מקבלים את מיתת הבועל. שהרי מה צורך לחדש, לאחר שכבר קיימת לנו דרשה אחרת. מהמילה היא, למדים גם שזה היא ולא בועלה. אבל ממשיכים ודורשים מאותה מילה גם היא ולא זוממיה. שרק היא תקבל שריפה, ולא זוממיה יקבלו שריפה, אלא חנק. מאחר וכבר קיימת דרשה זו, במסכת סנהדרין, שהיא ברצף עם הדיוק של היא הראשון, מדוע נדרשים כביכול להמציא את הגלגל וליצור לימוד נוסף. והקושיה היא מאחר וכבר קיים לנו לימוד על הדיוק לגבי זוממיה, שאינם נענשים כמותה, הרי את עצם הדין ומקורו כבר יש לנו.

מאחר ויש לנו את הכלל כאשר זמם, זה היה דוחה את הדרשה לגבי היא, ורק מאחר ויש לאחיו, משאיירים גם היא ולא זוממיה

עונים התוס' (3) תשובה מדהימה. העיקר הוא מה שבאו העדים הזוממים לחייבה במיתת שריפה, וכל המיעוט של היא יכול ללמד אותנו רק שתהיה זו מיתת בועלה, ולא המיתה שלה. ורק לאחר שידענו את הדין מהדרשה של לאחיו, שהיא לגבי זוממיה, חזרו ודרשו זאת גם מהמילה היא. כלומר, עיקר הלימוד לגבי זוממים הוא מהדרשה לאחיו, ורק לאחר מכן הרחיבו את הדרשה של היא, שאכן זה גם על זוממיה.

מה צורך להשאיר את הדרשה על היא, באשר העיקר הוא כבר נלמד מאחיו?

מדגישים התוס' (4) שיש קושי גדול בתשובה זו. שהרי תשובה זו - יש בה עצמה בעיה, ובאופן שזה ממש קשה. באשר התירוץ עצמו מוליד לנו קושיא. לאחר שדרשנו כי העיקר נלמד מאחיו, מה צורך לגמרא בסנהדרין לדייק גם מהיא, שזה הרי מיותר.

כאשר הבועל אינו נידון, היה מקום לסבור שיקבלו את העונש החמור, אלמלא הדרשה הנוספת

מתרצים התוס' (5) בהעמדה מבריקה. כאשר מדייקים לאחיו, הרי זה דווקא כאשר יש לבועל גדר של אדם בוגר, אשר הוא הנידון במקומה. אלא שבמצב בו הנידון קטן, כגון בן תשע ויום, הרי הוא מסוגל לבצע את המעשה, אך אין לו גדר חיוב. וכן בציוור בו העדים אינם מכירים את הבועל, ורק היא נמצאת. באופן כזה לכאורה לדעת התוס' לא ניתן לומר לאחיו, ואז היה מקום לסבור, כי יענשו על פי האשה. אלמלא היה לנו את החידוש המתייחס על היחס בינה ולבין הזוממים, שזה רק היא, אבל לא הזוממים.

הוה אמינא,

דה"מ,

כשהבועל היה נדון -

קרינן ביה לאחיו

אבל אם לא היה נדון על פי עדותו,

כגון שהיה קטן בן ט' שנים ויום אחד,

או שלא הכירו הבועל,

לא קרינן ביה לאחיו,

קמ"ל היא ולא זוממין,

למעוטי זוממין בכל ענין.

16.מתחלה היה ר"י מסופק בהאי מילתא,

ושוב פשטה,

מפרק נגמר הדין (סנהדרין דף מו.)

דקאמר מיתה אחת מעין שתי מיתות,

כגון בת כהן ובועלה,

או בת כהן וזוממי זוממין,

16.1. והשתא למה ליה זוממי זוממין,

תיפוק ליה,

דאיכא שתי מיתות בלא זוממי זוממין,

משום הבועל שהוא בחנק,

6.2. אלא שמע מינה,

דאיירי,

כגון דליכא דין מיתה בבועלה,

כגון שהוא קטן כדפירשתי,

16.3. ואפ"ה -

קאמרי זוממי זוממין בחנק,

אלמא דהוה זוממין בחנק,

אף על פי דליכא דין מיתה בבועל.

הגמרא מביאה את הדיון על זוממי בת כהן שזנתה, שמקבלים עונש השונה ממה שזממו

הגמרא מדגישה, כי עם היות ששאלת המשנה הינה כיצד העדים נעשים זוממים, הרי מאחר והמשנה בהמשך תבאר זאת, הרי בכלל משמעות שאלת המשנה הינה כיצד יש מקרה, בו העדים הזוממים דווקא לא מקבלים כדוגמת מה שרצו לעשות, אלא לוקים ארבעים. ומשנתנו הינה כעין המשך לגמרא בסנהדרין שבה התבאר שעם היות שהעידו על בת כהן שזנתה, שדינה הוא שריפה, הרי הם נענשים בעונש אחר (מיתה מסוג של חנק). ואין הם נענשים בשריפה.

בתחילה אנו מבארים כיצד אכן זוממי בת כהן אינם משמימים למיתת בת הכהן

התוס' (1) מקדימים להבין את מקור הדין. [אחד הכלים הנפלאים הוא לבאר תחילה, לפני שהינך מקשה, מדוע כן הגיעה הגמרא לדין זה]. ועל כך בעצם יש שני דיוקים. הרי לכאורה מעיקר הדין יש להבין כיצד על מעשה אחד של ביאה, קיימים שני עונשים שונים. היא, בת הכהן - בשריפה, והוא - בועלה בחנק. ועונים התוס' שעל כך אנו דורשים

בהאי מילתא .. ושוב פשטה". שכלל זה מראה לנו מלכתחילה את מבנה התוס' העתידי. שיש כאן מקום להסתפק, ולאחר מכן נגיע לפשוט ולהכריע את הסוגיה].

ועוד מדקתני לקמן -

פירש הקונטרס,

דמאי בעי כיצד וכו',
הא קתני לקמן וכו'.

וועוד יש לפרש,

ועוד,

כלומר,

ואם תמצא לומר,

דלשון הזמה הוא,

זה אינו,

דעל כרחך **דין הזמה קאמר** כדקתני,
ולאלומי קושייתא קמייתא.

ביאור המשנה וקושיית הגמרא עליה, הראשונה והשנייה
המשנה פתחה בשאלה כיצד העדים נעשים זוממין? והביאה כדוגמא שהעדים העידו באיש פלוני שהוא בן גרושה וחלוצה, והדין הוא שהוא לוקה ארבעים. אולם הגמרא התפלאה. בתחילה היא שאלה, מאחר והעדים אינם מקבלים כדוגמת מה שהם עשו, הרי דווקא בכך הם אינם נעשים זוממים.

המשיכה הגמרא בביטוי ועוד, ושאלה, שהרי לכאורה, איזו שאלה היא, באשר בהמשך המשנה נותנת דוגמא ברורה כיצד הם נעשים זוממים, ומביאה את ההגדרה הראויה, שהעידו על העדים הללו, שהיו עימם בדיוק באותו זמן במקום אחר, כך שהם בכלל אינם יכולים להיכנס לגדר של עדות. ומכאן מסיקה הגמרא, שאלו שהובאו במשנה אינם זוממים.

[מאחר והתוס' באים לפרש את תחילת לשון השאלה השניה "ועוד מדקתני לקמן", הרי יש להבין את רצף הדברים, כיצד הם נראים לפני פירוש רש"י והתוס'. ואז בעצם נראה מה התחדש לנו].

שיטת רש"י - ועוד, פירושו שאלה נוספת

פותרים התוס' (1) בביאור רש"י על שאלת הגמרא. מה בעצם המשנה שואלת, בשעה שבהמשך יש לה עצמה את התשובה?

[כלומר, מאחר והגמרא פתחה בשאלה, הרי ועוד משמעו שלא רק את זה ניתן לשאול, כי אם זאת הקדמה לשאלה נוספת. בדיוק כפי שביארתי בתחילה, שזה האופן הטבעי להבנת הדברים, שיש כאן שתי שאלות].

שיטת התוס' - ועוד, פירושו חיזוק הקושייה הראשונה, מכיוון אחר

סוללים כעת התוס' (2) הבנה שונה. אם אנחנו למדנו שיש כאן שתי שאלות, הרי מסכמים התוס' את שיטתם, שזה רק

ניתוח המקרה שבו העידו העדים רק על בת הכהן ולא על הבעל, והוזמו - במה יענשו? הגמרא ממנה פשט ר"י
התוס' (6) חוזרים ודנים על ציור בו העדים העידו רק על הבת כהן, האשה, ולא על הבעל. ומביאים כי אכן בדעת ר"י לגבי סוגיה זו היו שני שלבים. בתחילה הוא הסתפק בדין זה, ורק לאחר מכן פשט זאת מהגמרא בסנהדרין. הגמרא למדה שאין דנים ביום אחד שניים שנתחייבו מיתה אחת, שהיא מעין שתי מיתות. והגמרא מביאה דוגמא של המקרה שלנו, בת כהן ובעלה, שעם היות ויש כאן עבירה בודדת, הרי הבעל דינו בחנק ובת כהן דינה בשריפה. מקרה שני מביאה הגמרא, בת כהן וזוממי זוממין. העידו עליה שנים שזינתה, ובאו שנים אחרים והזימו אותם. ובאה כת שלישית, שהיא הזימה את הזוממים. וכעת לאחר הכת השלישית חוזרת הכת הראשונה לתוקפה, וממילא דין בת הכהן בשריפה מחמת עדותם. אך כעת הזוממים (הכת השנייה) רצו לחייב את הכת הראשונה בחנק, כדין הבעל. ועכשיו הכת השנייה שהוזמה, דינם הוא בחנק כפי שזממו. והנה יש לנו דוגמא נוספת של שתי מיתות (שריפה וחנק) הבאות מעבירה אחת.

מדייקים מזה שהגמרא מתאמת להביא את המקרה של זוממי זוממין, ולא מסתפקת בזוממים.

עד כאן הבאת המקור. ועכשיו מגיע הדיוק מהמקור לפשוט את הסוגיה. ויש בזה שלושה שלבים. השלב הראשון (6.1), לדייק מדוע הגמרא בחרה להביא את הדוגמא השנייה, דווקא באופן של זוממין זוממין, הרי לכאורה ניתן היה להגיע לכך רק עם הזוממים הראשונים. שהרי בת הכהן במיתה והזוממים כמו הבעל בחנק, כדין הבעל, והנה יש לנו שתי מיתות.

המקרה ה"מיותר" כביכול, בא להוכיח, מדוע בכל זאת הגמרא התעקשה להביא

השלב השני (6.2) הוא לחלץ שיש כאן אוקימתא מיוחדת. כי המקרה השני הובא רק בגלל שאין כאן בעל בעדות, וכגון שהוא קטן. ונמצא כי כל הבאת המקרה, היתה לא על מנת ללמדנו את עצם הדין של ב' מיתות מעבירה אחת, אלא המטרה היתה רק על מנת לפשוט את הדין של הזמה בו אין בעל בעדות. וזה בעצם יתרץ לנו מה הצורך במקרה שני, עם כזאת התחכמות של שלוש כתות (עדים, זוממים, זוממין זוממים).

יש כאן המרעה ברורה, גם בציור בו הבעל אין לו דין מיתה - הזוממים יקבלו חנק

כעת מגיע השלב השלישי (6.3) בו אנו פושטים וממש מכריעים את הציור בו הבעל קטן, ונמצא שאין כאן בעל שראוי לעדות. או יותר מדויק שאין דין מיתה כאן עבור הבעל. ומאחר והכרענו כי הכת השלישית היתה נענשת בחנק, כאילו יש כאן דין של בעל, שמיתתו בחנק. הרי גם הכת השנייה, שחסר כאן "פועל" בעל, אשר יענש בעונש חנק. הרי אנו הולכים אחר ה"בכוח", שמאחר ואם היה בעל, הרי הוא ראוי לחנק, אין זה משנה לנו כלל, האם הוא קיים, או שאנו יודעים כי כך דינו.

[המילות שנועדו להראות את החידוש הוא "ואפילו הכי .. אלמא". ואפילו הכי בא לרמז לנו כי עם כל מה שחשבת, אכן יש כאן חידוש. ואלמא, הוא שמכאן אנו מוציאים פסק ברור, בפרט שר"י בתחילה היה "מסופק

כשר, הרי אף לאחר עדותן כבר בנו יהיה כשר. ונמצא כי מאחר ואף הוא בא רק לפסול את מי שמעיד עליו, ללא בניו, כן יהיה ניתן, לכאורה, להעניש אותו באופן כזה, שיש רק פיסול בכהונה, ולא להלקותו ארבעים.

מאחר ואשתו נפסלת בביאת המצרי שני - הרי אין בזה ועשיתם רק לו

מתרצים התוס' (2), כי לא הסתכלנו על מלוא התמונה. אם נעיד שהוא מצרי שני, הרי בשעה שיהיה עם אשתו, היא עצמה תיפסל. ואז הדיוק הוא ועשיתם דווקא לו, ולא לאשתו. כלומר, על דרך שמקודם דייקנו עליו מהמילה לו, הרי כאן מי שניזוק בנוסף הינה אשתו, ושוב זה מעבר למילה לו, שצריך להיות ממוקד רק בזה.

דיוק על הכלים בלשונות התוס'

[דיוק התוס' הינו באופן של "מכל מקום", כלומר, עם היות שהצענו דבר שמצליח לנטרל את זרעו, ולא לפוסלו, הרי מכיוון אחר יבוא הפיסול. יש לציין כי בדרך כלל הסגנון הינו ואם תאמר, שהיה לי מקום לשאול שאלה, ועל כך תירצנו שיש על כך תירוץ. אבל כאן הצעת התוס' הראשונית, הינה ממש קושיה חזקה. כי כל מהלך הגמרא היה ממוקד בזרעו. שהוא עיקר המשכיות הכהונה].

[דף ב עמוד ב]

ומה הסוקל אינו נסקל -

פי' הקונטרס,

כשהרגו אין נהרגין -

דין הוא,

דבאו להרוג ולא הרגו - דאין נהרגין.

2. וקשה טובא,

3. חדא,

דה"ל למימד,

כדאמרין לקמן (דף ה:),

הרגו - אין נהרגין

14. ועוד,

מאי פריך,

4.1. שאני הכא,

דגלי קרא בהדיא,

דהבא לסקול ולא סקל דנסקל,

בההוא קרא גופיה,

דחזינן דהסוקל אינו נסקל,

כדכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה,

4.2. אבל לעולם אימא לך,

דאית לך שפיר ק"ו,

דלעיל דלענין חילול,

דהא לא גלי קרא בשום מקום,

דשייך בדבר הזה שיתחלל הזמה.

חיווק לשאלה הראשונה. ואגב, יש מעלה אדירה להוסיף זווית מחדשת על שאלה קיימת, ובכך השאלה מקבלת איכות חדשה.

לגוף דברי התוס', שאם היית חושב שמשנתנו באה רק לדבר על הלשון והסגנון של העדים הזוממים, הרי על כך באה התוספת, להורות, הרי לא ניתן לומר כך, שהרי המשנה מדברת בסגנון של איזה לשון מעידים. ולכן בעצם מדגישה הגמרא לשיטת התוס', שכל הקושיה אינה באופן העדות, כי אם על עצם העדות, שמקשים על דין ההזמה. ומאחר והמשנה דיברה דווקא על מתי לא מקיימים בהם את דין ההזמה, לקבל את אותו העונש שעליו הם אמרו, ולכן מקבלים מלקות, הרי הגמרא באה ואומרת בשתי קושיות, שהאחת מחזרת את השנייה, על עצם דין ההזמה.

[כידוע, קיימות בגמרא מילות מפתח. וכאן העשירו אותנו התוס' להבין מהי המשמעות של מילת המפתח ועוד, בסוגיה זו. וראינו כי ניתן לפרש יותר מדרך אחת. וכל מקרה הינו לגופו].

בעינן כאשר זמם וליכא -

קשיא

היכא שמעידין שהוא מצרי שני

דאינו באין לפסול זרעו,

כי אם לפסלו,

א"כ נפסול.

נו"ל

דמ"מ אשתו נפסלת,

דפסלה בביאתו,

וכתיב ועשיתם לו כאשר זמם,

לו ולא לאשתו.

מקור הדין במעיד שהוא בן גרושה וחלוצה, שלוקה ארבעים, ואינו נפסל בעצמו לכהונה

הגמרא חקרה מהו מקור הדין במי שמעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים: יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה את הארבעים. [ואגב, שאלת הגמרא מנא הני מילי, משמעותה, שעליך לחזור אלי עם פסוק מהתורה שבכתב, שממנו חל הדין בתורה שבעל פה].

ולמדה זאת בשם רבי יהושע בן לוי, מהפסוק ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. ומדייקים, דווקא לו, אך לא לזרעו. כלומר, מאחר והעונש חייב להיות מדוייק. ואילו במקרה בו חלה עדותן, הרי אף אם העד הזומם היה כהן, ונעניש אותו, שהוא יפסל להיות חלל, כפי שזמם לעשות לאחיו, הרי במקביל העונש גם את זרעו, שיפסל עולמית.

התוס' מקשים מציוור, בו לא נפסול את זרעו עולמית, ואז לא יצטרכו מלקות

מחדשים התוס' (1) רעיון אחר. ניתן מלכתחילה ליצור מציאות שהיא ממוקדת בו ולא בזרעו, כגון שמעידין עליו שהוא מצרי דור שני. ומאחר ודור שלישי של המצרים הינו

קושיות, וגם מלשון התוס', קשה טובא, היא הגדרה איכותית על חומרת השאלות. הרי זה די מכריח לסלול דרך חדשה].

הדגמת ה"איך" לא רק בצד שמכריח לסלול דרך חדשה, אלא כיצד אכן מתרצים

[מאחר ואנו בשלב הדגמת הדרך, ראוי גם לראות את צורת התשובה של התוספות. רבינו תם, הידוע בחריפותו (ראה בהקדמה), הוא אכן זה שפעמים רבות הוא היוצר מהלך חדש. וגם כאן יש שש מילות מפתח, שבעצם מלמדות אותנו כיצד נוצר כאן מהלך חדש. (6) "לכך פירש רבינו תם", "דהכי קאמר" (6.1) - אני הולך לסלול הבנה מחודשת, ואכן את אותו ענין יש לומר זאת בדרך אחרת לגמרי. אותו כלל של הסוקל לא יסקל, עומד לקבל "פירוש" (6.2) חדש לגמרי. הרי כל התוס' נולד מכך שהיה לנו ריבוי קשיים, ולכן כעת מדגימים כיצד הקשיים מתפוגגים. "והשתא" (7), כלומר עכשיו עם המשמעות המחודשת. "דאיכא לאומי קרא" (7.1), שהרי האוקימתא באה ומצמצמת את המקרה. וגם הפסוק ועשיתם כאשר זמם, אשר הוא סלע המחלוקת, המרסק את דברי בר פדא ומביאם לידי גיחוך, לאחר האוקימתא יקבל משמעות חדשה. "ואפילו הכי" (7.2) יקבל כל הקל וחומר הבנה אפשרית].

כלומר יש להדגיש, כי לא ביארנו דבר בתוכן גוף הדברים. וזו ממש הדגמה נפלאה, כיצד רק מלשונות התוספות, והמבנה שלו, זה נותן פתח והבנה, לכל דרך הלימוד של התוספות. ומאחר ובצורה זו או אחרת, יש קווי דמיון לתוספות אחרים. הרי לימוד באופן כזה יוצק ברכה, לכל מי שמתדפק בלימוד שערי התוספות.

הגמרא מנסה למצוא מקור מדוע אינו מקבל כאשר זמם בן גרושה וחלוצה, אלא סופג ארבעים מלקות

על מנת להבין את התוס', יש להקדים ולבאר את מהלך הגמרא. הגמרא ניסתה להביא מקור למשנתנו על המקרה של מי שהעיד על איש פלוני שהוא בן גרושה או חלוצה, שאין הוא נעשה בן גרושה או חלוצה כפי שהוא זמם לעשות, כי אם שהוא לוקה את הארבעים. בתירוץ השני לומדת הגמרא בשם בר פדא האומר, שזה מדין ק"ו, ומה המחלל (שעשה פעולת קלקול ממשית, ולכן הוא החמור, כגון כהן שנשא גרושה, ודינו שהוא עצמו) אינו מתחלל (מכיוון שרק זרעו נהיה חלל, והוא עצמו אינו נהיה חלל, שכן מדייקים בגמרא בסוטה כג, ב, שרק זרעו מתחלל, והוא אינו מתחלל).

לשיטת בר פדא, אם הכהן החמור שחילל אינו מתחלל, כל שכן מי שבא לחלל ולא חילל (העדים) - גם לא יתחלל

(וכעת באים ללימוד הקל וחומר) הבא לחלל (שזה העדים הזוממים) ולא חילל (זאת היתה המציאות, מכיוון שבאו והזימו את העדים הללו, שאכן מאחר והזוממה עדותן, לא נגרם הקלקול מכיוון שהכהן שהעידו עליו לא נהיה מחולל, וכעת יש להבין מה דינם של העדים הראשונים שרק ניסו לקלקל,

ועוד קשה,

דהוה ליה לתרץ,

5.1 דהתם - ודאי לא עבדינן ק"ו,

משום דא"כ,

בטלת תורת עדים זוממין לגמרי,

ולא משכחת לה כאשר זמם,

5.2 אבל לעיל,

דלא בטלת תורת עדים זוממין,

שייך שפיר למיעבד ק"ו.

6 לכן פירש ר"ת,

6.1 דה"ק,

ומה הסוקל אינו נסקל,

6.2 פירוש,

אדם שסוקל חבירו באבנים ומת,

דנדון בסייף ולא בסקילה,

הבא ליסקל ולא נסקל,

עדים שמעידין איש פלוני שמחויב סקילה,

ולא נסקל על ידם,

אינו דין שלא יסקלנו,

והשתא,

לא בטלת לגמרי,

7.1 דאיכא לאוקומי קרא,

דועשיתם כאשר זמם,

כשהן מעידין,

שמחויב שאר מיתות ב"ד שאינו בסקילה,

7.2 ואפ"ה - לא עבדינן האי ק"ו,

דהכי קאמר לו לעיל,

דלא עבדינן ק"ו בכהאי גוונא.

תוספות זה מדגים כיצד מסוללת קושיות יוצאים לדרך הבנה מחודשת

בניגוד לשאר פירושי התוס', בו הנני פותח בביאור הגמרא והתוס', מאחר ויש לנו דוגמא כה יסודית לסגנון תוספות ידוע, בחרתי להדגיש תחילה את מבנה התוספות הזה.

[תוספות זה הינו דוגמא לריבוי קושיות על רש"י, וכעת שיש סוללת קושיות, זה המקום לפרוץ בדרך חדשה, ומכאן מגיעים שרבינו תם מציב פירוש חדש בכך המהלך. לכן התוס' (1) מציג בתחילה את דברי רש"י, ואין זו סתם שאלה, כי אם קשה טובא, שיש כאן ערעור רציני על דברי רש"י (הן מחומרת השאלות והן מכמות השאלות: (2) קשה טובא, (3) חדא, (4) ועוד, (5) ועוד קשה). עד שכביכול לא קיימת דרך אחרת להישאר בהבנה זו, ומתוך כך סוללים דרך חדשה (6) ולכך פירש ר"ת].

[יש להדגיש כי קיימים לא מעט תוספות אשר הולכים בדרך זו, אשר מהווה הקדמה ראויה, שאין באים סתם לומר את דעתך, אלא מאחר ויש ריבוי

מאחר ואנו דורשים כאשר זמם ולא כאשר עשה. נביא את המקרה הקל יותר, שהעד הזומם לא הצליח להרוג, ונאמר מקל וחומר על פי ההיגיון שלך, שוודאי שאינו נענש. אבל זה כל הגדרת העד זומם, שכל העונש הוא רק כאשר אינו מצליח להורגו. וכעת נעבור לציטוט התוס' בהבנת שיטת רש"י.

הבאת שיטת רש"י - פירוש הקל וחומר כפשוטו

התוס' (1) מבאר שיטת רש"י. כי כאשר הרגו ע"י עדותן - הדין הוא שאינם נהרגים. ומתוך קל וחומר, היינו מגיעים ללמוד, שבמקרה הקל יותר, שרק באו זוממו, ועדיין לא הרגו, שאין הם נהרגים. [כלומר, שיטת רש"י היא השיטה כפי שביארנו לעיל, והיא ההבנה הטבעית של דברי רבינא. ורק לאחר ריבוי הקושיות, נצטרך לגבש הבנה שונה בתכלית בדבריו].

הדיקוק במילות המפתח, וקשה טובא, חדא - נועדו להבין אותנו, לתפנית שתגיע

וכעת בעצם זה שהתוס' (2) פותח בהגדרה וקשה טובא, מכין אותנו התוס' שנצפה לקושייה חזקה, או אפילו לריבוי קושיות. ובכך שהוא פותח (3) חדא. הרי מובן לנו כי תהיינה יותר מקושייה אחת. [זאת הסיבה לכך שמאוד צריך להקפיד להתבונן במילות המפתח של התוס', בהיותו פרשן מאוד מסודר במילותיו]. ולמעשה אנו עכשיו בשאלה אחת ארוכה ומורכבת, המסתיימת במה שנפתח לאחר מכן "לכך פירש רבינו תם."

להבין מדוע צמצם רבינא בביטוי של סוקל, ולא באופן הכללי של הורג, ששייך לכל אחת מהמיתות

מבארים התוס' (3) בקושי הראשון, כי בכל מילה הנאמרת קיימת דיוק. ומאחר ורבינא בחר להשתמש דווקא בביטוי המצמצם שהעד ההורג הוא סוקל, בא בשעה שניתן היה להשתמש בביטוי המרחיב הכללי של הורג, בכל אחת ממיתות בית דין, וכפי שאכן נאמר בגמרא בהמשך (ה, ב).

[מילת המפתח כאן היא "דהוה ליה למימר", ולא סתם אלא "כדאמרין לקמן". כלומר, מאחר והיינו מצפים שינקוט בסגנון שונה, לא רק מצד הטעם ההגייוני שציינתי, שהורג הינו ביטוי מרחיב, אלא גם מאחר וזו רגילות הלשון. הרי זה עצמו מקפיץ לנו נקודה להתבוננות, כי עם היות שלכאורה היה צריך לומר אחרת, ואעפ"כ נקט בדווקא לשון זו, סימן שיש לכך משמעות, שתאפשר לנו הבנה עמוקה יותר].

החילוק בין המקרה כאן, יש לו סיבה, לגבי עצם לימוד הקל וחומר, במקום בו אותה סיבה אינה קיימת

ממשיכים התוס' (4) בקושיה שניה. מה מצא מקום לשאול על המקרה הפרטי שבר פדא הביא בדבריו. ומחלקים התוס' בקושייתם שהמקרה הפרטי כאן הוא שונה בתכלית, אך לא עצם השאלה. מסבירים התוס' (4.1) תחילה מדוע כאן יש מקרה פרטי, שלא ניתן להשוואה וללימוד של מה שאנו צריכים. [ומילת המפתח הינה "שאני הכא" - כאן יש בעיה פרטית, שאם נסלק אותה, כן נצליח לשאול. הבעיה אינה בקל וחומר עצמו, רק בגלל שיש כאן פסוק מפורש של ועשיתם

ולא הצליחו) - אינו דין שלא יתחלל (ולכן לשיטתו של בר פדא זה הסיבה שהעדים הראשונים לוקים ארבעים, כי הם לא יכולים להתחלל מקל וחומר, מאותו הכהן שכן הצליח לחלל, ולכן הוא החמור, ואעפ"כ הוא עצמו אינו מתחלל, כל שכן שאלו, שכלל לא הצליחו לגרום תוצאת חילול, שהם קלים, כי כלל לא נפעלה התוצאה, וודאי שדינם בקל וחומר שהם לא מתחללים, אלא רק לוקים את הארבעים).

הגמרא דוחה את הלימוד, ומתוך כך חוזרים לתירוץ הראשון

אלא שאת זה דוחה הגמרא בשם רבינא, ומביאה את דבריו לגיחוק, כי כל מהות הגדר של העד הזומם מנוגד לקל וחומר, שהינך מנסה ללמוד. ובשל כך חוזרת לתירוץ הראשון. וזאת הדחייה: מתקיף לה רבינא: אם כן, בטלת תורת עדים זוממין, ומה הסוקל (עדים זוממים שגרמו בעדותם לתוצאה החמורה שמי שהעידו עליו נסקל, ועם היות שהם בגדר החמור, הרי הם עצמם בגדר של) אינו נסקל (שכן קיים דין של ועשיתם לו כאשר זמם, ולא כאשר עשה). הבא לסקול ולא סקל - אינו דין שלא יסקל!

(כלומר, אם העדים הזוממים לא הצליחו לגרום שמי שהם מעידים עליו יסקל, הרי לכאורה זה מקרה קל יותר, כי התוצאה כאן שלא קרתה תקלה כה גדולה, והייתי לומד באותו הקל וחומר שלך, שאין הם ראויים להיסקל. אבל אם נתבונן על המקרה ה"קל", זה בעצם כל גדרם של העדים הזוממים, שהם נענשים ומקבלים את אותו העונש שהם רצו לגרום לאחר. ועל ידי הקל וחומר שלך, אין כל משמעות לגדרם של העדים הזוממים.

פנינה בסגנון של לשונות הגמרא, מה שמראה כי סגנון הדברים יש לו משמעות כבר בגמרא

[רק לסבר את האוזן, אמנם הלשון של רבינא הינה חריפה, "מתקיף לה רבינא", אך בתחילה חשבתי, שלא דווקא שתמיד לשון זה מורה רק על עוצמת השאלה, כי אם שניתן לתלות זאת בסגנונו של האמורא. ואכן רבינא אומר כך ב35 מקומות בש"ס. אך לאחר שבדקתי בכל הש"ס כולו וראיתי כי יש 570 מקומות שנשנו בסגנון של מתקיף, ויש ריבוי אמוראים שנקטו בסגנון זה, הרי בכל זאת יש משמעות לסוג זה.

ולאחר שדחיתי את מחשבתי הראשונה, רציתי להראות מה המקור לכך. כי זה בניגוד לביטוי מגדף בה, שרק שלושה אמוראים נקטו בו, רבי אבהו, רבי חנינא ור' ירמיה, וסך הכל בכל הש"ס הוזכר 7 פעמים. ואז יש להתבונן שזה אכן ביטוי אישי, ולא דווקא מצד חומרת השאלה. שפרט לשלושה אלו, אף אמורא לא השתמש בלשון זו].

מטרת התוס' להבין את קושיית רבינא על דברי בר פדא - וזה הפשט

כעת נצלול להבין את התוס' עקב בצד אגודל. מטרת התוס' היא לבאר את קושיית רבינא על דברי בר פדא. כי כל הקל וחומר הינו נגד ההיגיון. אם העד הזומם הביא לידי הרג, שבגללו השני נסקל, שזה דבר חמור, ואז הוא אינו נסקל,

מידה הדורשת את הפסוק, תהיה חזקה יותר מפשט של פסוק. אלא עכשיו אנו יוצקים משמעות חדשה לפסוק, וממילא איננו באים לסתור אותו, ואז כן מותר לנו לדרוש את הקל וחומר. **[מילות המפתח "דאיכא לאוקומי קרא" שאנו אכן באים כן לקיים את הפסוק ולא לסתור ולצאת כנגדו].** והמשמעות החדשה הינה שאכן הוא מחוייב בשאר מיתות בית דין, שעונשם אינו בסקילה. שאם היה רוצח בסייף ומיתתו הינה בסייף, הרי גם הם יהיו נידונים בסייף. מצד הקל וחומר.

עם היות שלפי החשבון היה אפשרי ללמוד קל וחומר, בפועל אין אנו עושים זאת

כעת מסיימים התוס' את מסקנתם (7.2) ואפילו הכי, עם שהיה לכאורה מקום לדון קל וחומר. הרי מכל מקום המשנה בחרה להורות שלא דנים קל וחומר זה. מאחר ואם היו הורגים אותו בשריפה בסקילה או בחנק, עדיין היו נידונים בסייף, ולא באותה המיתה שהרגו אותו. ומאחר והמשנה לא ציינה זאת, שהוא חידוש גדול, שאם הוא נכון, היה לה חובה לציין זאת, סימן שהיא אינה חושבת כך. וזאת קושיית רבינו של בר פדא כיצד אמר שאנו כן עושים קל וחומר לגבי המתחלל. (לשון המהרש"א והיכי קאמר לעיל דעבדינן קל וחומר בכהאי גוונא).

[דף ג עמוד א]

באומר עדות שקר העדתי -

1. ושוב הוזהר,

2. ולכאורה משמע,

דכי אמר הכי - משלם חלקו,
דא"כ בקש להפסיד ממון חברו בעדותו,

זולא נראה,

דהא ליתא מאן דמשלם ממון,
אלא א"כ הוזהר,
במקום פלוני עמנו הייתם.

3. לכך יש לפרש,

עדות שקר העדתי,
ושוב הוזהר שניהן,

4. דהשתא יש לפרש,

כדאמר עדות שקר העדתי,
סותר עדותו ולא שייכא ביה תורת הזמה,
כי אם בחבירו,

5. ופריך הא כל כמיניה,

אפי' הוא בעצמו אתי לידי הזמה,
דכיון שהגיד - שוב אינו חוזר ומגיד,

והוי כלא סתר את דבריו,

וא"כ הוו שניהם זוממין,
ומשלמין ממון.

הגמרא מקשה איך ראוי להעמיד את הסוגיה של עד זומם משלם לפי חלקו

בתור הקדמה נביא בתחילה את סוגיית הגמרא. הגמרא מביאה בשם "אמר רב יהודה אמר רב: עד זומם משלם לפי

לו דווקא כאשר זומם, ולא כאשר עשה. כי עם היות שכן קיים קל וחומר, הרי הפסוק המפורש גובר עליו.

וממשיכים התוספות במקרה הכללי (4.2) "אבל לעולם אימא לך" - כלומר אין לי להתפעל שכאן נדחו הדברים, כי כאן אכן יש סיבה של פסוק. אבל אכן הקל וחומר עצמו הינו ראוי. לגבי נושא אחר של חילול, שמאחר ואין על כך כלל פסוק. בניגוד לזמן ולא עשה, שהוא רק כאשר יש מוות. ואילו לגבי החילול הקל, הרי הסברא נשאת בעינה. ועל כן, אכן כן שייך לומר, שהבא לחלל לא יתחלל, כמו מי שחילל בפועל.

הגמרא יכלה לתרץ בחילוק, ויש לנו להבין מדוע לא נקטה כך

מעלים התוס' (5) קושיה נוספת. השאלה היא מדוע הגמרא לא תירצה בחילוק. שהרי הגמרא כן יכלה לומר קל וחומר בעניין חילול. והחילוק משווה שני דברים. שבמקרה שם (5.1) כלומר, המדבר על מי שבא לסקול ולא סקל, אכן לא שייך קל וחומר, מכיוון שלגמרי ביטלת תורת עדים זוממים. אבל במקרה השני הקודם, שהוזכר לעיל (5.2) בחילול, אפילו אם האדם עצמו עשה מעשה, בכך שנשא מישהי שאינה ראויה לו, וזרעו התחלל, ובנו כבר אינו כהן אלא חלל, הרי בכל זאת הוא עצמו אינו מתחלל, ונשאר בכהונתו למרות העבירה. ואם כן, העדים, שעשו עוד פחות מכך, שהרי לא פעלו כלל חילול, קל וחומר שלא יתחללו. וזה הרי אינו מתנגש עם הגדר של עדים זוממים.

רבינו תם יוצק יסוד חדש בדיוק בהבנת מילותיו של רבינו

מתוך כל הקושיות הללו, מביאים התוס' (6) את פירושו הגאוני של רבינו תם. [ובענווה הלשון הינו "לכך פירש רבינו תם", כביכול חוסר ברירה הוא שסלל לו את ההכרח למצוא פירוש חדש]. אלא שהוא אומר תחילה (6.1) דהכי קאמר הוא מצטט את השינוי המדהים שבחר רבינו מהדוגמא שנקט ומה הסוקל אינו נסקל. ומאחר ויוצקים באותם מילים משמעות חדשה אזי הוא מקדים (6.2) "פירוש". אדם הסוקל את חברו ומת, למעשה סקל את חברו, ואילו דינו שהוא נידון בסייף, כדין ההורג את חברו שהוא בסייף, אך לא באותה מיתה ממשית של סקילה. ומכאן אנו אכן כן יכולים ללמוד קל וחומר לגבי העדים הזוממים, המעידים על איש פלוני שמחוייב סקילה ולא נסקל על ידם, אינו דין שלא יסקלנו אלא יהרג בסייף?!

החידוש הגדול, שבפירוש החדש אין אנו עוקרים את הפסוק, ולכן רשאים ללמוד קל וחומר

כעת עוברים התוס' (7) לבאר מה הרווח הגדול בהבנה המחודשת של רבינו תם. וזה אכן סדר הלימוד הראוי. בתחילה אומרים את היסוד ולאחר מכן מבארים כיצד היסוד החדש עונה על כל השאלות והמוקשים שהיה לנו בפירושו של רש"י, מה שהכריח אותנו לצאת לדרך החדשה. [מילת המפתח כאן היא "והשתא", שהיא מילת ההשוואה ביחס לכל מה שהיה לנו קודם]. וכאן היסוד הוא שלא בטלת לגמרי את תורת העדים הזוממים.

ומבארים התוס' (7.1) שהיתרון הגדול בפירושם הוא שהוא אינו יוצא כנגד הפסוק, שהרי כפי שראינו מקודם לא הגיוני בעליל שקל וחומר שהוא רק מצד הסברא, ועם היות שהיא

התוס' מציעים אפשרות שונה להעמיד את דברי רבא, שלא רק אמר שקר העדתי, אלא בנוסף גם הוזהר

התוס' (1.1) מבארים את הגמרא שיש כאן אוקימתא. אין זה רק שאמר עדות שקר העדתי, אלא שבנוסף הוא לאחר אמירת דבריו אלו, הוזהר פעם נוספת. ואז ממשיכים התוס' (1.2) ועורכים את חשבון הסוגיא. ומאחר וזו רק הצעה, הרי הלשון הוא עם מלת המפתח לכאורה. ועל פי הלכאורה הזו, ברגע שחזר והעיד כי עדותו הראשונה הינה שקר, בכך הוא גרם הפסד לחבירו. כי אם רק היה מזוהר, זה לא היה משנה דבר, כי הזמה היא רק על שניים, וכל עוד שלא היתה הזמה על שניהם, הרי הם פטורים מתשלום. אבל ברגע שהוא עצמו מעיד שהוא שיקר, ובכוחו של אדם לחייב את עצמו, בשל הודאתו, הרי כל העדות הוכחשה, ומחדשים לנו, כי בעצם הוא גם גורם חיוב לחבירו. ואת זה עליו כעת לשלם, לא מצד ההודאה שלו על עצמו, אלא בכך שבדיבורו הוא גם גרם חיוב על חבירו.

מאחר ויש חילוק בין הזמה להכחשה, הרי עם היות שהודה ששיקר, אין כאן גדר של הזמה

אלא שהתוס' (2) דוחים את הצעתם. כי מהות הגדרת ההזמה, היא שעדים אחרים לא יתייחסו לגוף דבריו, שזאת הכחשת עדותו, אלא יאמרו כי מלכתחילה לא היית מסוגל בכלל לראות את הדבר, וכל שכן להעיד על כך, באשר באותו זמן היית עימנו. ואם כן אין כאן כלל גדר של הזמה, ולא ניתן לחייבו על כך ממון. (וגם על מנת לזימו, צריך ששניהם יוזמו).

מחמת דחייה זו מנסים התוס' להעמיד אוקימתא שניה

מאחר ונדחתה ההצעה של האוקימתא, הרי התוס' (3) נאלצים לבנות אוקימתא חדשה. [וזאת בדיוק מילות המפתח לכך יש לפרש. שבעצם מקדימות, שאנחנו מקבלים את הדחייה, ומתוך כך אנו סוללים דרך חדשה]. ההצעה החדשה בנויה על שלושה שלבים. השלב הראשון היא מסירת עדותן כצמד. השלב השני היא שרק עד אחד הכחיש את עדותו, באומרו עדות שקר העדתי. השלב השלישי שכעת הוזמו שניהם. שהרי ראינו בהצעתנו כי לא היתה מועילה הזמת עד יחיד. וכעת יש לנו הזמת שניהם מגדר הזמה, ובנוסף הכחשה של העד היחיד.

התוס' מפרשים כיצד החשבון של הסוגיא בהעמדתם השניה

ועכשיו לאחר ההעמדה, מבארים התוס' (4) את משמעות הדברים. [וזאת מילת המפתח, שהשתא יש לפרש. כלומר היש לפרש הראשון הוא עצם הצגת האוקימתא השניה, והמילים השתא יש לפרש, הוא פתיחה לביאור המהלך של הדינים באוקימתא זו]. נערוך את החשבון. לאחר שהוא את עדותו סתר, מצד ההכחשה, לא שייכת בו תורת הזמה. שהיא שייכת רק על עדות שעלולה לגרום הפסד לנידון. אבל מאחר וחברו לא חזר בו, הרי כן שייכת תורת הזמה. ומאחר ושניהם הוזמו, הרי יש כאן עבור חברו תורת הזמה. וכעת ראוי לחבירו כן לשלם את חלקו. ומאחר וגרם באומרו ששיקר לחבירו לשלם את המחצית, לכן ראוי שישלם את חלק חבירו.

חלקו. מבררת הגמרא את המשמעות. "מאי משלם לפי חלקו?" כעת הגמרא מביאה תשובה שהיא לכתחילה דחוייה, ויש כאן שתי אפשרויות שכל אחת מהן נדחית בפני עצמה. והתירוץ המשמעותי יהיו דברי רבא בהמשך.

אם נאמר הצעה ראשונה, שבאנו לומר כיצד ניתן לחלק את הממון בין העדים המזוימים, את זה יש לדחות, שכבר הדבור שנוי במפורש בהמשך.

ואם נאמר אפשרות שניה, שרק עד אחד הוזהר, גם זה אינו יכול להיאמר, כי כל העדות צריכה להיות מוזמת. "אילימא דהאי משלם פלגא והאי משלם פלגא, תנינא: משלשין בממון ואין משלשין במלקות! אלא, כגון דאיתזום חד מינייהו, דמשלם פלגא ידידיה. ומי משלם? והא תניא: אין עד זומם משלם ממון עד שיזומו שניהם!".

[ראוי להבין את כללי הגמרא. יש לחלק בין שאלת ביור, ובין שאלת התקפה. שאלת הגמרא אינה מסתיימת כשאלת ביור, אלא ענה לי בבקשה מה הכוונה למשלם לפי חלקו. אלא שיש כאן שאלת התקפה מלכתחילה, שאיננו מבינים את דברי אמר יהודה אמר רב. שהרי ממה נפשך, בין אם נלך באופן הא' - מייד אנו דוחים, ובין אם נלך בדרך הב' - אף כאן אנו דוחים, ורק כאן מסתיימת השאלה, במילה שניהם, לאחר שדחינו גם את ההצעה הב'].

הגמרא מביאה העמדה שלישית בשם רבא, ודוחה זאת, ועל מהלך זה בא ביאור התוס'

כעת אנו מגיעים לתשובה המשמעותית, שהעד עצמו בא לפסול את דבריו, באומרו שהוא עצמו שיקר. וגם זאת אנו דוחים, כי מאחר והעיד, אין לו את האפשרות לבטל ולחזור מעדותו. אולי יהיה לו חיוב ממוני חדש, אבל לא מצד היכולת לפסול את דבריו.

"אמר רבא: באומר עדות שקר העדתי. כל כמיניה? כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד!"

מתוך דחיית דברי רבא, הגמרא סוללת העמדה רביעית

מתוך כך ממשיכה הגמרא ומוצאת על מה דיבר רב, באופן שאכן על פי דבריו ישלם את חלקו. והמסקנה, שמספר כיצד כבר הוזמו והתחייבו בבית דין אחר. ועם היות שאת חבירו אינו יכול לחייב על פי הודאה זו, הרי בכל זאת הוא יכול לשלם את החלק שלו. "אלא, באומר העדנו והוזמנו בב"ד פלוני. כמאן? דלא כר"ע, דאי כר"ע, הא אמר: אף אינו משלם ע"פ עצמו! אלא, באומר העדנו והוזמנו בב"ד פלוני וחוייבנו ממון, ס"ד אמינא: כיון דלחבריה לא מצי מחייב ליה, איהו נמי לא מחייב, קמ"ל".

[יש להדגיש כי משמעות מילת המפתח אלא בגמרא, שאנו מוחקים את כל ג' ההצעות, וכעת זו התשובה היחידה הנכונה. אולם התוס' כאן מדברים על ההצעה השלישית, בטרם נדחתה. שהרי מטרתנו אינה להבין את הגמרא בלבד, אלא לדייק על איזה חלק בסוגיא מדברים התוס']. עד כאן דברי הגמרא בסוגיא, כהכנה להבין את התוס'.

התוס' מבארים, שאפילו בעמדה זו מגיעה הגמרא ודוחה את דברי רבא

כעת מבארים התוס' (5), שאפילו בהעמדה זו דחתה הגמרא, ושללה את פירושו של רבא בהבנת דברי רב. שהרי העמדנו כי השלב השני העד חזר מדבריו, והודה על כך ששיקר. והרי אין לו זכות לחזור בו ממה שהעיד. אין זו התחייבות חדשה ונוספת, אלא יצירת עדות חדשה, לאחר שהעיד בבית דין בצורה נכונה, ואת זה אסור לו לעשות, כי זה נחשב כהמשך לאותה העדות. ולאחר שמסר את עדותו, שוב אינו יכול להכחיש את דבריו, כי זה נקרא בלשון הגמרא חוזר ומגיד.

וכעת נערוך את חשבון הסוגיה מחדש, לאחר הבנת דחיית הגמרא. בעצם אנו מוחקים את מה שחזר בו, והדין הוא שמי שלא סתר את דבריו. והרי הוא הזום בדיוק כמו העד השני. ולכן שניהם משלמים ממון, בגלל שהזומו. ולאחר שסתרו הבנה זאת בדברי רבא, נאלצת הגמרא לבאר את דברי רב, שעד זומם משלם לפי חלקו באופן אחר.

כיצד שמין -

אותו זכות,

שיש לו לבעל בכתובתה,
דמה שהיא תחתיו,
יותר מאם גרשה,

1.1 לפי שאתה מוצא אותו יפוי כח,

שיש לו לבעל,
במה שהיא תחתיו בב' דרכים,
2האחד - אם ימכור לאחר זכות ספיקו,
שאם מתה יירשנה,
3והשני - הוא יקנה מאשתו זכות ספיקה,
שאם תתאלמן או תתגרש,
שהיא תמכור לו בדמים מועטים.

14ובענין זה,

יפה כח זכותו,

יותר מאם למכור הוא זכות ספיקו,
כיצד,

הרי שהיתה כתובתה ק' מנה,
אם בא למכור זכות ספיקו,
יתן לו הלוקח נ' מנה,

נמצא שזכות הבעל כמה הוא,
במה שהיא תחתיו,
עולה לנ' מנה בדרך זה,

15וכשהיא מוכרת כתובתה,

עולה זכותו ס' מנה,

לפי שאין זכות ספיקה,

שוה כמו זכות ספיקו,

1.5חדא שהוא מוחזק ועומד,

והיא מחסרא גוביינא,

2.15ועוד שהוא אוכל תמיד,

פירות הקרקע המיוחד לכתובתה ולא היא,

3.15ולכך כשהוא מוכר זכות ספיקו בנ' מנה,

האשה מוכרת זכות ספיקה,

הן לבעל הן לאחר במ' מנה,

הרי לך שיקנה מאשתו זכות ספיקה,

שתהא לו כל הכתובה של ק' מנה במ' מנה,

4.5והשתא בדרך זה,

עולה יפוי כח וזכות הבעל,

במה שהיא תחתיו לס' מנה כדפירשתי.

16ולכך מבעי ליה כיצד שמין,

1.6מי אמרינן,

דשמין לאשה,

כמה אדם רוצה ליתן בזכות ספיקה,

דהיינו ארבעים,

וכל השאר דהיינו ס' מנה,

ישלמו שכל השאר מפסידין אותו בעדותו,

שמעידין שגירשה,

שהרי היו מחייבין אותו כל הכתובה,

ולישנא דמתני' משמע הכי,

דקתני אומדין כמה אדם רוצה ליתן,

שאם נתארמלה או נתגרשה,

משמע דשמין באשה,

2.6או דלמא,

הא לא אמרינן לשום באשה,

לחייב העדים לשלם כל הכתובה,

חוץ מזכות ספיקה כדפי',

שמא לא היה נפסד בעדותם כולי האי,

דשמא לא תמכור לו האשה זכות ספיקה,

זולכך אין לנו לשום באשה כדפירשתי,

אלא שמין בבעל,

כמה יתנו לו בזכות ספיקו,

אם ימכורבה,

דהיינו נ' מנה,

וכך ישלמו לו העדים,

שכך מפסידין אותו.

18ושאם נתארמלה או נתגרשה דמתני',

לאו למימר דשמין באשה,

אלא ה"ק,

אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובה זו,

שהיא תלויה בספק,

שאם תתאלמן או תתגרש תגבנה היא,

ואם מתה יירשנה בעלה,

ושמין בית דין זכות ספיקו,

ויתנו לו.

הוא לא יצטרך להוציאה מידי יורשיה, לפי שהוא כבר מוחזק בה. ואילו אם הוא קונה מהאשה, הרי גם אם ימות הבעל בחייה או יגרשנה, יצטרך הקונה לבוא ולהוציא את הקרקע מהבעל או מיורשיו.

ולכן, לדוגמא, אם בשעה שבא הקונה לקנות את הכתובה מידי האשה הוא משלם לה ארבעים אחוזי מכתובתה, הרי לבעל הוא משלם חמישים אחוזי מערך הקרקע המיוחדת לכתובה.

כמו כן בידי הבעל קיימות שתי אפשרויות:

האחת, למכור את הקרקע המיוחדת לכתובתה לאנשים אחרים, ולקבל עבורה מחיר מוזל [כאמור, חמשים אחוזי מערך הקרקע].

והשנית, לרכוש מאשתו את כתובתה לעצמו, ולשלם לה עבורה מחיר מוזל [כאמור ארבעים אחוזי מערך הכתובה].

ולאור זאת, קיימות כמה אפשרויות כיצד לאמוד את הפסד ערך הכתובה שרצו העדים הזוממים לגרום לבעל.

האחת, להעריך את הפסד זכותו של הבעל למכור עתה את הקרקע המיוחדת לכתובתה ואת פירותיה. ולפי זה הם יצטרכו לשלם לו חמישים אחוזי מערך הכתובה, היות שזכות זאת היתה בידו לקבל, והם באו להפסידו.

השנית, להעריך את המחיר שבו מוכנים אנשים לקנות את הכתובה מן האשה. שהרי הבעל עצמו גם הוא מוכן לקנות ממנה את הכתובה במחיר הזה, שהוא כאמור ארבעים אחוזי, ואת המחיר הזה העדים הזוממים לא באו להפסידו, שהרי הוא עצמו היה מוכן לשלמו. ולכן יש לנכות את הארבעים אחוזי הללו מערך הכתובה, ונמצא שהם צריכים לשלם לבעל ששים אחוזי.

אפשרות שלישית, היא לאמוד, בנוסף לאמור, גם את זכות אכילת הבעל בפירות המלוג מנכסי האשה [לפי שזכותו של הבעל לאכול את כל הפירות של נכסי האשה, גם אלו שלא הכניסה לו בנדונייתה, הנקראים "נכסי מלוג"], כי העדים הזוממים זממו גם להפסידו את אכילת הפירות של נכסי מלוג מעתה.

שיטת רב חסדא היא באופן הראשון - שמיין בבעל

אמר רב חסדא: שמיין בבעל.

שומת הנוק היא לפי האפשרות הראשונה, ששמים את הממון שיכול היה הבעל להשיג כעת אם היה מוכר את הקרקע המיוחדת לכתובתה, שאותו ממון היה בידו, ואותו הם באו להפסידו כשחייבוהו לשלם לה עתה את הכתובה. ולפי הדוגמא לעיל, הם באו להפסידו חמישים אחוזי מכתובתה, ואת זה הם ישלמו.

ולא אומרים שישלמו את מלוא הכתובה, שסכום זה רצו להפסידו [בניכוי הסכום של ארבעים אחוזי שהבעל עצמו היה מוכן לשלם לה], דהיינו, ששים אחוזי. כי הרי יתכן שהיום או מחר הוא ימות או יגרשנה, ויפסיד את כל ערך הכתובה, ונמצא שלא הפסידוהו דבר.

ואי אפשר לומר שודאי היה קונה ממנה בעלה את כתובתה בארבעים אחוזי מערכה, ואז היתה כל הכתובה בידו, ונמצא שהפסידוהו ששים אחוזי. היות ואין זה ודאי שהיה בידו לרכוש

הקדמה - מכירת הזכות בכתובה כעת, הן מצד האיש והן מצד האשה

המשנה תיארה מצב, בו באו העדים הזוממים וקבעו בעדותם, שהבעל גירש את אשתו וטרם שילם לה כתובה. מצד אחד, ברור לנו שאין כאן חיוב מלא על תשלום כתובה. כי אדרבא, יתכן שאם היה מגרשה, אכן היה מתחייב הבעל במלוא ערך כתובתה. ומצד שני, אם היא תמות קודם, וודאי שלא היה צריך לתת לה כתובה, ואז באמת היו מחייבים באותו בתשלום, שלא היה צריך ליתן. מצב כזה נקרא בשפה הכלכלית הגרלה. וניתן לקנות מצב כזה, שיש בו שני צדדים. בכיוון ההפוך, שהוא הולך לקבל את הכתובה, במידה והיא תמות לפניו. שהרי זה הערך שרצה לחייב את הבעל. והגמרא ביארה כי יש כאן מחלוקת משולשת של אמוראים, היאך לחשב מהו הסכום שידרש לשלם על הגרלה זו. כי ברור לנו כי הוא קטן מערך הכתובה, ועוד שאנשים נוטים לברוח מהסיכון, ולכן התשלום הוא בערך הנמוך מהסיכוי לקבל את הכסף.

עדים הטוענים שהבעל גירש את אשתו, וטרם שילם לה, מחייבים לתת פחות מסכום הכתובה, ויש כמה אופנים לחשב זאת

שנינו במשנה: אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה.

ומסתפקת הגמרא: כיצד שמיין? כיצד אומדים את הפסד הכתובה שצריכים העדים הזוממים לשלם לבעל?

ספק הגמרא הוא לאור העובדה, שלכתובת אשה יש ערך כספי [עוד לפני הגירושין או המיתה], הן לבעל והן לאשה.

הבעל, יכול למכור לאדם אחר בזול את הקרקע שהוא ייחד לכתובתה, והקונה נוטל על עצמו סיכון, שאם ימות הבעל או יגרש את אשתו, תקבל האשה את הקרקע, והוא יפסיד את כספו. אך מאידך, אם תמות האשה קודם לבעל, תהיה הקרקע שלו, משעה שמכרה לו הבעל.

והקונה את הקרקע מהבעל מרוויח בכך שני דברים: האחד, שקונה את הקרקע בזול. והשני, שהוא זכאי באכילת פירות הקרקע משעה שמכרה לו הבעל.

האשה יכולה למכור את כתובתה בזול, על הצד שאם יגרשנה בעלה או ימות בחייה, אז יזכו הקונים בכתובתה.

כמו כן יכול הבעל עצמו לקנות את כתובת אשתו ממנה. דרך הקונים הנוהגים לרכוש בזול את זכויות הכתובה, לשלם לבעל עבור הקרקע המיוחדת לכתובה, תשלום שהוא גבוה יותר מאשר התשלום שהם משלמים לאשה, כשהם באים לרכוש ממנה את זכויותיה בכתובה.

כי עדיף להם לקנות מהבעל את הקרקע המיוחדת לכתובתה, מאשר לקנות מהאשה את כתובתה, משתי סיבות:

א. הקונה מן הבעל, זוכה מיד באכילת פירות הקרקע המיוחדת לכתובתה, שהרי בינתיים, זכות אכילת הפירות שייכת לבעל והוא יכול למוכרה לאדם אחר.

ואילו הקונה את זכויות הכתובה מהאשה, אין לו שום זכות אכילת פירות.

ב. הקונה מן הבעל, נהיה מיד מוחזק בקרקע, ועל הצד שהוא יזכה בה [אם תמות האשה בחיי הבעל או יגרשנה],

ומאחר ויש גורמים שונים איך לחשב את ערך הכתובה, בעצם ניתן למכור לכל אחד מהם את זכות הספק, אלא שכאן יחדשו לנו התוס' בהמשך, כי שני הספקות שלו או שלה לא יתנו את אותו הסכום, וזו בעצם מהות שאלת הגמרא, מהי הדרך הראויה לשום, כמה הזיקו לו העדים הזוממים. לו זכות בכתובה. כאמור קיימות שתי אפשרויות של מכירה. הבעל המוכר את זכות הספק שלו. כלומר, הוא אכן שומר קרקע עבורה כנגד כתובתה. וכאן קיימים שני מצבים, שהם די שקולים.

מצב בו הבעל מוכר את הספק, מצד שהוא שקול, שכלל לא ניתן לדעת מי ימות תחילה - מוערך במחצית

המצב הראשון (2) בו הוא מוכר את זכות ספיקו. אם הבעל ימות, הרי האשה תירש את אותה הקרקע. אולם אם האשה תמות תחילה, הרי היא אינה מקבלת דבר. ונמצא כי אם הבעל מפריש קרקע כנגד כתובה של מאה מנה, הרי המחיר יהיה חמישים. כי רק כאשר האשה תמות, לא יצטרכו להפריש מקרקע זו לכתובת האשה, והרי היא כבר בידו של הקונה. ומאחר והסיכוי מי ימות קודם הוא שקול, שאין לנחש זאת כלל, הרי ניתן להעריך זאת במחצית הערך. שבעצם לא רק שהקונה מרוויח מחצית מהכתובה, אלא שהוא כבר זוכה ישירות בקרקע, שנועדה לתת ביטחון על המצב בו הוא ימות תחילה. שזה מלוא ערך הכתובה, אך מאחר והסיכוי הוא שווה לכל צד מי ימות תחילה - ניתן להעריך כי זכות ספיקו שווה מחצית.

מחדשים התוס', שבכך שהאשה היא המזומרת, הרי הסכום שתקבל יהיה קטן יותר, ממה שהבעל מכר את הספק

מצד שני (3), גם האשה יכולה לקבל כעת כסף, על הצד שהבעל ימות תחילה או יגרשנה, והיא תזכה בכתובה.

אלא שמעירים התוס' (4), שזכות סיפוקה קטן יותר. בתחילה הם נותנים דוגמא מעשית. שאם הכתובה היא מאה, ובשעה שהבעל מוכר יש כאן שני צדדים שווים, ולכן יקבל חמישים. ואם כן חוזרים שהחשבון הינו שההפרש מצד שהיא תחתיו למחיר המלא של הכתובה, שזה בעצם מה שרצו העדים הזוממים להפסידו שווה חמישים בצורת חישוב זו.

התוס' מבהירים מדוע ממידת ספיקה של האשה יניב הרבה פחות ערך

אלא שכעת מדגימים התוס' (5) את המהלך השני שזה הוא הספק של האשה. בתחילה מסכמים התוס' שהיא תמכור רק בארבעים. ורק לאחר מכן הם מבארים כיצד הגיעו לכך, על מנת להבין מה ההבדל. ולבסוף יחזרו יסכמו. ומציינים שני גורמים.

הגורם הראשון (5.1) שאם האשה תמות, ואז הקונה את הספק של הבעל יכנס לקרקע, מאחר והבעל כבר מוחזק בקרקע, הרי הוא כבר עומד בה, וללא מאמץ הקרקע תעבור אליו. בניגוד לכך, יש לאשה חסרון. בכך שהיא תצטרך לגבות את הקרקע, הרי נכונו לה מאבקים. מה שנקרא שהיא מחוסרת גבייה, דבר שמקטין את הערך.

הגורם השני (5.2) שבינתיים הבעל אוכל את פירות הקרקע האמורה עבורה לכתובה, עד המוות, ונמצא כי בשעה שהאשה מוכרת, מאחר והיא אוכלת לא מיד בעת הגבייה, אלא רק

את הכתובה מידה, כי יתכן שהאשה תסרב למכור לו את כתובתה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

שיטת רב נתן בר אושעיא - שמין באשה

ואילו רב נתן בר אושעיא אמר: שמין באשה.

כיון שבאו להפסיד לבעל את מלוא ערך הכתובה, עליהם לשלם לו את כולה. אלא, כיון שבעל מצידו, היה מוכן לשלם לה כעת ארבעים אחוז מכתובתה, כדי לקנות ממנה את הכתובה ולהפטר מפרעונה בבא הזמן, לכן מנכים להם ערך זה משומת הנזק, שהרי אף בעיני הבעל אינו חשוב הפסד, ומשלמים לו ששים אחוז.

אך לא התבאר בדברי החולקים מה עושים עם האפשרות השלישית, של שומת ההפסד מאכילת הפירות של נכסי מלוג.

שיטה שלישית, רב פפא - שמין באשה, אך באופן אחר, המתחשבת באמילת פירות

אמר רב פפא:

א. יש להכריע במחלוקת זו כרב נתן בר אושעיא, שאמר שמין באשה.

ב. והתשלומין הם רק כפי שהפסידוהו בכתובתה.

דהיינו, שמשלמין כל מה שהיה על הבעל לשלם אם היה חייב כתובה, חוץ מהסכום שהיה הבעל רוצה לשלם לה כדי להפטר מכתובתה, דהיינו שמשלמים לבעל ששים אחוז. אך הם לא משלמים את ערך אכילת נכסי מלוג שלה. כי על אף שגם אותם הפסידוהו בעדותן שגירשה, יכולים העדים לומר שלא ידעו שהביאה עמה האשה נכסי מלוג.

עם היות שבשעה שהבעל מגרש את אשתו הוא משלם לה את מלוא כתובתה, אך יתכן שהיא תמות קודם, ולא ישלם לה כלל, אלא יירש את כתובתה, ולכן הפסידוהו רק חלק מערך הכתובה

וכעת לאחר הביאור הארוך של המחלוקת המשולשת נעבור לתוס'. התוס' (1) מציג את כל המהלך. ונקודת המוצא היא שברור לנו כי העדים הזוממים לא קלקלו לבעל את מלוא ערך הכתובה, כי רק בחלק מהמצבים היה נדרש לשלם את מלוא ערך כתובתה, כגון שגירשה. אך יכול להיות מצב שהיא מתה לפניו, בו לא היה הבעל נדרש לשלם כלל. כלומר בשלב הזה איננו מדברים כלל על ההערכה הכמותית, כמה זה שווה ומהו אופן השומא, אלא על עצם זה שאם לא היה מגרשה, ערך הכתובה הינו נמוך יותר. כלומר שנסכים באופן איכותי, שיש כאן ערך שבכל זאת הפסידוהו, שהוא נמוך יותר ממלוא ערך הכתובה.

כל שאלת הגמרא כיצד שמין, היא מאחר ויש שני אופנים שונים לחישוב הערך

כעת התוס' (1.1) מגדירים שיש כאן שתי אפשרויות חישוב של שומת מכירת הספק. בניגוד למכירה רגילה של חפץ, שאתה יודע בוודאות מה הינך קונה. כאן בעצם יש ספק מה הולך לקרות. ויש זכות למכור כרטיס הגרלה המותנה במצבים. אלא שיש כאן אפשרות למכירת הזכות שלו בכתובה, וכן לאשה יש את הזכות שלה בכתובה.

דהא מפסידין לאשה,
12וי"ל,

דמיירי שמעשה ידיה שהן בידו,
שוין כשאר כסות (ועונה),

3נועד י"ל,

שאומרת גירשתני,

וא"כ מחלה לבעלה אותן (ג') דברים.

14ואף על גב דאמרינן,

האשה שאמרה לבעלה גירשתני - נאמנת,

5ה"מ היכא דליכא עדים,

אבל היכא דאיכא עדים - לא,

6כדאמרינן בכתובות,

פרק האשה שנתארמלה (דף כב:).

**העדוה שהוזמה היתה לחייב את הבעל על כתובה,
שחייב לה**

יש להקדים תחילה את המשנה והתוכן.

עדים זוממין שאמרו: מעידים אנו את איש פלוני, שגירש את אשתו בפנינו ביום פלוני, במקום פלוני. ולא נתן לה כתובתה.

ובעלה אומר: לא גירשתיה, ולא התחייבתי לפרוע לה כתובתה.

ובאו עדים אחרים, והזימום לעדים הראשונים, באומרם "אותו יום, עמנו הייתם במקום אחר".

יש לדון כיצד ישלמו העדים הזוממים על זממתם לחייבו בתשלום הכתובה.

לא בכל מצב היה הבעל מתחייב כתובה, ולכן לא ניתן לחייבו את העדים הזוממים בכתובה מלאה

יש כאן למעשה גדר של הגרלה. אין אנו יודעים מה יהיה העתיד, ויש מצב בו הבעל ממילא ייתן כתובה, כמו למשל שיגירש אותה. אך בו זמנית יכולה להיות מצב בו האשה תמות קודם לכן, וממילא לא יצטרך הבעל לשלם. ובעדות שלהם, הם יוצרים לו כעת כן התחייבות לשלם. ועל מנת להעריך כמה שווה הגרלה זו, על כך דנה המשנה והגמרא. שהרי לאנשים יש נטייה לברוח מסיכון, ונמצא כי מה שישלמו אינו התשלום כפול הסיכוי, כי אם פחות מכך.]

כי לא יתכן לומר שישלמו לבעל את מלוא ערך הכתובה. כי -

והלא, שמא ימות הבעל או יגרשנה בין היום ובין למחר, ועל הצד הזה סופו של הבעל ליתן לה כתובה.

ונמצא שעל הצד הזה, לא הפסידוהו ממון בעדותם, ואי אפשר לחייבם.

חידוש הגמרא היא מכירת הגרלה על חוזה מזה, ולפי כמה שאנשים משלמים על כך

אלא, אומדין בית דין:

כמה אדם רוצה ליתן כעת בכתובתה של זו, לקנותה בול, כי בקנותו את הכתובה הוא נוטל על עצמו סיכון להפסיד כספו -

לאחר שהבעל ימות, הרי יש ערך לכל הפירות הללו שהוא אוכל בזמן זה.

ולכן דמיינו התוס' (5.3) את זכות סיפוקה שהיא לערך רק ארבעים. והדגישו כי ערך זה הוא בין אם האשה מוכרת ישירות לבעל, או אף למישהו אחר. ומסכמים התוס' (5.4) שבעצם גרמו להפסד של ששים. כי היה יכול לקנות בארבעים בלבד את זכותה.

מהות השאלה כיצד שמין, היא מאחר ויש שתי אפשרויות שוות ערך לבחור על אופן השומא

מדגישים התוס' (6) שזאת, בעצם שאלת הגמרא, כיצד אנו מעריכים את מה שהעדים צריכים לשלם. ניש לדייק בלשון התוס', לכך מבעי ליה, כי הגדרת בעיה שיש בה שני צדדים, והיא מזמינה את מילת המפתח או דילמא, בשעה שבא להציג את האפשרות השנייה.]

מביאים התוס' (6.1) את הצד הראשון, דבר שנאמר בלשון מי אמרינן, האם אנו בוחרים ללכת בהבנה שאנו שמין לאשה. ואין זה סתם ניחוש איזה צד לבחור, אלא שיש לכך תימוכין מדיוק לשון המשנה. "ולישנא דמתני' משמע הכי, דקתני אומדין כמה אדם רוצה ליתן, שאם נתארמלה או נתגרשה." ואז החשבון אכן יהיה שהפסידוהו ששים. לאחר שהצידו התוס' את הצד הראשון, מביאים (6.2) שכעת מגיע הצד השני

שישום לפי הבעל. אלא שהתוס' חייבים לומר מדוע הם בוחרים בצד השני דווקא לשום לפי הבעל. ומבארים כי מאחר ואין האשה מחוייבת למכור את כתובתה, לא לבעלה, ולא לאף אחד אחר. הרי הדבר לא תלוי בנו, ולא ניתן להכריח אותה, בעוד שהוא כבעל יכול למכור, ואינו תלוי באף אחד, אם הוא בכלל ירצה למכור.

התוס' מזריעים שיש לשום רק לפי הבעל, כי מאחר והאשה אינה מחוייבת למכור, ומבארים שאין לדייק מהמשנה

מתוך כך נשאר לתוס' שני שלבים. השלב הראשון (7) הוא בגלל הקושי, מגיעים להכרעה, המחייבת אותנו לבחור לשום רק לפי הבעל. אך מאחר ובצד של לשום לפי האשה קיים היה יתרון מלשון המשנה, נאלצים התוס' (8) לחזור ולפרש את דברי המשנה באופן אחר. שהמשנה ביארה את עצם זה שיש מצבים בו היא מקבלת, ויש מצב בו הבעל מרוויח.

אחת התכונות המשמעותיות היא היכולת לחזור בך מפירוש ראשון, ולתת לו בחינה מחודשת

[מילות המפתח "לאו למימר ... והכי קאמר", מבטאות כי יש לנו לשלול את הפירוש הראשון וליצוק הבנה מחודשת באופן ממנו אנו מדייקים מהמשנה.

ובאופן כללי דרך מילות הקישור והשלבים, אנו רואים כיצד התוספות ניגשו לסוגיה שלב אחרי שלב. לזהות את שני הפתרונות של שומא באשה ושומא בבעל, ולראות כי בכל אחד מהם קיים יתרון וחיסרון].

מעידין אנו באיש פלוני שגירש אשתו וכו' -

11וא"ת,

וליחייבו שאר כסות (ועונה),

[אחת הקושיות החלשות ביותר היא קושיית "אף על גב" ולכן יש לשים לב באיזו מילת מפתח משתמשים התוס' בכל קושיה, מאחר ודבר זה שונה]. והקושיה היא שהרי האשה לא נדרשת להביא כלל עדים על אומרה שהיא מגורשת, שיש לה נאמנות בדבר. וממילא גם אם הגיעו עדים, הם לא הפסידו את הבעל כלל, כי בכל מקרה בגלל שבציוור בו גם האשה אומרת גירשתני, היא בוודאי מקבלת כתובה. ונמצא כי מאחר ובלאו הכי היתה מקבלת את הכתובה, הרי העדים לא הוסיפו דבר. ונמצא שהם לא הועילו כלל, ועל כן אינם מחסרים אותו דבר. ולכן לכאורה, לא ניתן לתרץ שהאשה אומרת גירשתני.

כל נאמנות האשה מבוססת על חזקה שאינה משקרת, זה רק שאין גם עדים

מצמצמים התוס' (5) את נאמנות האשה באוקימתא. [לשון נוספת של אוקימתא הינה "הני מילי", כלומר, מדובר שהוא בא לצמצם שמדובר, רק במקרה המסויים. רק באופן הבא]. שהיא טוענת ללא עזרת עדים, או יש לה נאמנות שאין אשה מעזה לשקר בפני בעלה, ולומר לו גירשתני. וכאן טענה זו, אנו מאמינים לה מצד חזקה זו. אבל בשעה שהיא נשענת על העדים, הרי אין כלל את החזקה, איך את עומדת ראש בראש מול בעלך, ומוכנה להמציא שקר שהוא גירש אותה. כזה שקר זה כלל לא שייך. אבל בשעה שיש עדים, הרי לה אין את הפחד לשקר לבעלה. ונמצא כי היא אינה מוסיפה דבר במקרה כזה. ואם אינה מוסיפה דבר, הרי חזרנו למצב שאכן עש לעדים כן כוח בעדותם.

מביאים סיוע לדבריהם שאין נאמנות לאשה בשעה שיש עדים מגמרא מפורשת

מביאים התוס' (6) סיוע לדבריהם, שאכן אין נאמנות לאשה, כשהיא טוענת שנתגרשה אם יש גם עדים. [מילת המפתח "וכדאמרינן" היא שאכן הדבר נאמר במקום נוסף, כך שהדברים עולים מתוקף של סברא בלבד, לכך שזו גמרא מפורשת]. ונמצא שלכן מאחר ובאמירתה שבעלה גירשה, הרי היא מחלה על זכויות שקיימות רק לאשה נשואה. ולכן אין להם צורך לשלם לה כלל. אלא רק צריכים לשלם לבעלה את הכתובה (לפי ההגדרה, שלא תמיד הוא מגיע לכלל נתינת כתובה).

[דף ג עמוד ב]

איכא דאמרי המלוה חבירו (בשטר) לעשר שנים אין שביעית משמסתו -

ואומר ר"ת,

דהלכה כלישנא בתרא,

דה"נ מתניתין מסייע ליה,

וקשיא ללישנא קמא.

ובאזהרות הגיה ר"ת,

זמן עשר (כסף) כי ילונו,

ולא במשפט, בחצי ימיו יעזבנו.

שם בעתיד נתארמלה האשה מבעלה או נתגרשה ממנו, או הלוקח ירוויח, שהוא יגבה את מלוא ערכה של הכתובה, במקומה של האשה.

ואולם, על הצד, אם מתה האשה קודם לבעלה - יירשנה בעלה, ואז יפסיד הקונה את כספו.

ולא ביארה המשנה כיצד מעריכים אומדן זה, ובאלו תשלומי ממון מחייבים את העדים הזוממים מחמת אומדן זה, ונחלקו אמוראים בדבר.

היאך נשיכה התשלום על הפסד האשה מחמת עדותו?

וכעת לדברי התוס'. נעמדים התוס' (1) ושואלים מדוע הגמרא לא דנה לגבי האשה, שהרי מעדותם, שהיא אמנם על הבעל, יש ניוזקת צדדית. [כאן מדובר בשאלת ואם תאמר. ולמעשה החידוש כאן בתוס', שעניינו פרשן על הגמרא. ובעצם התוס' מבארים מדוע מלכתחילה הגמרא לא דיברה על נושא התשלום לאשה. ובכך התוס' מהווים המשך לגמרא, שהם מסבירים את התוצאה, שאכן הגמרא דילגה על נושא זה. אלא שהם עושים זאת בהצגת השאלה האפשרית, שהיא אכן שאלה המתבקשת מאליה, אצל כל מי שמעט מעיין בסוגיה. אך מאחר והתוצאה היא ששאלה זאת לא נשאלה, יש בעצם להבין מדוע. ולאחר שהעלו את השאלה המתבקשת, התוס' אכן מוכיחים מדוע לא נכנסה הגמרא לדבר על כך].

שאלת התוס' היא כיצד דילגו על הנוק שהעדים הזוממים פוגעים לא רק באיש, אלא גם באשה. שברגע שהם אומרים שגרשה, ממילא לא מגיעים לה כל הזכויות של אשה. שהם שארה כסותה ועונתה. [גם על צער שהאשה אינה מקבלת עונה, ניתן לתרגם זאת למשמעות ממונית].

האשה אכן מקבלת מבעלה, אך היא גם נותנת, ויתכן שהערך יהיה שווה

מתרצים התוס' (2), להעמיד במקרה מסויים, שהרי בצד הממוני גם הבעל מרוויח מאשתו, שהוא מקבל את מה שהיא טורחת ומתפרנסת. ואם יהיה מצב שההפסד הזה לרווח - הרי נמצא שלא התחסרה. אמנם תירוץ זה הינו דחוק, כי השאלה עומדת במקומה, שמצב זה שזה בדיוק שווה, אין זה מדוייק. [כל ההגדרה של דמיירי היא לשון אוקימתא, שפירושה צמצום למקרה מיוחד. וכל מצב בו אנו מדברים רק על מקרה מיוחד, יש בכך קושי, שעל רוב המקרים אינו דן]. ולכן התוס' נדרשים לתירוץ נוסף.

כשהאשה אומרת שהתגרשה - וודאי אין ריצונה בכל הג' דברים, שהרי מנתקת את חובו אליה

מתרצים התוס' (3) תירוץ נוסף. שהציוור הוא שהאשה היא זו שבאה לתבוע את בעלה, והיא זו שהביאה עדים על כך שנתגרשה, והם הזומו. לפי הבנה זו, בעצם התביעה על הכתובה, הרי היא מעצמה מוחלת לו את הדברים הללו, שהרי היא עצמה מעוניינת בכתובה, ולא באותם ג' דברים. שג' הדברים הללו הינם מה שבעל נדרש ליתן לאשתו.

בשעה שהאשה אומרת גירשתני, מאחר ונאמנת אין כל צורך בעדים

אלא שהתוס' (4) מקשים על התירוץ השני. בשאלה של אע"ג, שמשמעו שעם היות שזה כך, הרי מעצם זה יש קושיה.

עם היות, שתמיד ניתן להעמיד באוקימתא. הלשון הראשונה של הפיוט היתה בחריזה, כי זמן עשר כי ילונו, וסיים בחצי ימיו יעזבונו. ונמצא כי הוספת ר"ת את המילים ולא במשפט, שיבשו את כל החריזה. וכל זה כי היה חשוב לו, שהאזהרות יכתבו לפי ההלכה. האזהרות של רבינו אליהו הזקן. ועם כי לא תמיד הקפידו בהם על שזה יהיה כפי ההלכה, הרי כאן רבינו תם, רצה שהדברים שהאדם זוכר, הרי שיהיה כפי ההלכה.

פירוש הפיוט זמן עשר כי ילונו, שמלוח לו כסף לזמן של עשר שנים, ולא במשפט - אין זה דין נכון, בחצי ימיו - הכוונה באמצע הזמן (בשביעית) יעזבונו - וישמט החוב, דאין זה דין נכון, אלא לא נשמט החוב, כיוון שההלכה היא כלישנא בתרא.

מבחינת הדיוק בלשונות התוס' ממש רואים כאן מהלך של חמישה שלבים

[לא יאומן, כי ניתן בתוס' כזה קצר לזהות חמישה שלבים. השלב הראשון הוא בחירת הדיבור המתחיל במילת המפתח "אומר ר"ת", יש כאן אמירה, שהיא הכרעה מה הפירוש הראוי משני לשונות הגמרא. ונמצא כי כל מטרת התוס' כאן הוא להכריע כלשון האחרונה. דיוק נוסף, עוד לפני שאנו צוללים לתוכן הדברים, הוא כבר לשים לב על איזה קטע בגמרא בוחרים התוס' לשים את הדיבור המתחיל. שהרי יש לשים לב, כי הדיבור המתחיל של התוספות הוא על הלישנא בתרא, איכא דאמרי, כי הרי רבינו תם בא להכריע כמותה

השלב השני הוא תוכן האמירה "דהלכה" - כי המטרה כאן היא לא לבאר את לשונות הגמרא, כי אם להכריע ממש להלכה.

השלב השלישי (והרביעי) הוא הסיוע. אמרת - מצויין, אבל תוכיח זאת. וכאן יש שתי הוכחות, תחילה (השלב השלישי) הינו הוכחה חיובית, ומילת המפתח "דהכי נמי" שאכן המשנה תומכת ומסייעת דווקא ללשון השניה. וגם הוכחה דרך השלילה, להחליש את הלשון הראשונה "וקשיא".

והשלב החמישי הוא ראייה מכך שרבינו תם עצמו נגע בחרוזי האזהרות, שעם היות והחרוז לכאורה פחות מוצלח, אולם העיקר שרצונו היה שאנשים שזוכרים חרוזים, יזכרו את הגירסא שהיא להלכה. וכאן מילת המפתח היא "הגיה", שהיה מוכרח לשנות את לשון האזהרות, כשיטתו].

המוסר שטרותיו לב"ד -

ופירש הקונט',

דהיינו פרוזבול,

זולא נראה,

דהא במסכת שביעית (פ"י מ"ב),

תני המוסר שטרותיו לב"ד,

המשנה מדברת ברורות, מי יש מקרה של חוב לעשר שנים, משמע שהשביעית אינה משמטת

אומרת המשנה: באו עדים זוממים המקצרים את מועד פירעון החוב, שהם אומרים שהחוב הוא רק לחודש ימים, בעוד הוא אומר, כי החוב הינו לעשר שנים. הרי הדין הוא שמוכרים הגרלה על סכום זה, שבו מקדימים לאדם את החוב של עשר שנים להיום, ונמצא כי זה מה שהם בעצם רצו לחייבו. שהרי אין ויכוח על עצם החוב, כי אם על המתנת הזמן. "מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז, על מנת ליתנן לו מכאן ועד שלשים יום, והוא אומר מכאן ועד עשר שנים - אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז, בין נותנן מכאן ועד ל' יום, בין נותנן מכאן ועד עשר שנים."

לכאורה עולה השאלה, שהרי במהלך עשר שנים אמורה להיות שמיטה. והגמרא מביאה באופן הראשון, בשם אמר רב יהודה בשם שמואל, כי השביעית כן משמטת, אלא שעל כך מקשה רב כהנא מהמשנה, שאם השביעית אכן משמטת, נמצא שכלל אינו חייב לו. ולכן הוא בא לחסרו את כל חובו. ומכאן ראוי לומר, שהסיבה שכאן אין שמיטה, כי מדובר באופן, בו מסר את שטרותיו לבית הדין, שזה בחינת הפרזבול, ושוב בגלל פעולה זו, חזרנו למציאות, בה אין השביעית משמטת אותו.

אך הגמרא מביאה גם את הסוגיה בלשון הפוכה. והיא בעצם מה שנקרא כאן הלישנא בתרא. שאמרת רב יהודה בשם שמואל, הינה שהשביעית אינה משמטת, ואז מבאר רב כהנא את דבריו [שהרי זה הלשון של אמר רב כהנא, שאינו בא לחלוק, ובפרט שהוא בלשון של הבאת סיוע, אף אגן נמי תנינא]. משנתנו הינה כן ראייה לכך, שהרי היא אומרת שאומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין ליתן מכאן ועד ל' יום, ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים. ואז שוב מעמידים, בתירוץ דחוק של רבא, כי כל הדין שאכן השביעית לא השמיטה, היה באופן בו היה מדובר שמסר את שטרותיו לבית הדין, כלומר, ביצע פרוזבול. או שפשוט בעצם המסירה, השביעית אינה עוברת עליו.

הפסיקה הינה הן הוכחה בצד החיובי, והן הקושי בלשון הראשונה

נעמדים התוס' (1) ומכריעים בשם רבינו תם, כלשון השניה של הגמרא. והוכחתו כי המשנה מסייעת לדבריו. ועם היות שהגמרא גם בלשון הביאה אוקימתא שמדובר באופן של פרוזבול, כך שלא תהיה סתירה מהמשנה, אלא שראוי להעמיד מלכתחילה, כפשטות דברי המשנה. מה עוד שהתירוץ עצמו הינו דחוק, ועל דרך דחוי, כי ברגע שיש אוקימתא, הרי העמדה זו הינה צמצום הדברים, ורק כאשר אין ברירה משתמשים בה. שהרי כנגד זה קיימת משנה מפורשת.

רבינו תם מעדיף שבפיוט הדין יהיה נכון, למרות שאז הוא פחות מדויק

מוסיפים התוס' (2), כי בגלל זה שינה רבינו תם בפיוטים את הלשון, על מנת שיהיה מוכח, שאין השביעית משמטת. וכי אין הדבר משפט ראוי, למי שמלוח לעשר שנים, שהכסף יעלם באמצע הזמן. כדי שגם הם יהיו על פי ההלכה. ומכאן אנו רואים, עד כמה חשוב שהלשון הרגיל יהיה לפי ההלכה,

ולכן גם התוקף ההלכתי הוא שונה בתכלית, שהוא ממש מהתורה, כי זאת הדרך האמיתית, שאינו עוקר את השמיטה, אלא פשוט מעביר את שטרותיו האמיתיים לבית הדין.

השילבים בסתירת פירוש אחר, והביאור כיצד בפירוש החדש לא מתקיים הקושי הנזכר

[אחד ממטרות התוס' היה לזקק את הפירוש על הגמרא, כאשר לדעתם היה נראה, כי פירוש רש"י יש בו קושי, ונדרש לסלול דרך חדשה. ואגב אורחא, זה שאנו מבארים רק את התוספות, הרי איננו מחפשים להבין מה רש"י יענה. אבל גדולים וטובים מצאו כמעט תמיד תשובות על כך. והשילבים בתוספות זה, הינם עקרוניים, וחוזרים על עצמם, ולכן חשוב ללמוד אותם.

השלב הראשון מטרתנו אינה להבליט את עצמנו, ולהדגיש מה שיטתנו. אלא רק כביכול מחוסר ברירה, בשל אותו קושי, אנו נאלצים כביכול לסלול מהלך חדש. ולכן חובה להביא את פירוש רש"י תחילה. וברור לנו שאין צורך להביא את פירושו, הקיים על הדף, אלמלא באים לסותרו. וגם אין אנו מעתיקים את דבריו, אלא רק לוקחים את הנקודה, שיש לה משמעות לדברינו. ומילת המפתח "פירש הקונטרס".

השלב השני מתחיל בהכרעה, שבאנו לחלוק על פירושו ומילת המפתח הינה "ולא נראה". ולאחר מכן, הרי ההוכחה מחוייבת. וממילא הצורך הוא בהצגת הקושי, ומילת המפתח כאן הינה - "דהא". שיש סתירה, אם במסכת שביעית מובא שני דברים אחד אחרי השני סימן שהם אינם דבר אחד, כי אם שני דברים "תני .. והדר קתני .. אלמא" ומכאן מחלצים מפורשות, שלא ניתן לומר כרש"י שהם דבר אחד.

השלב השלישי הוא שאנו מחוייבים לסלול פירוש חדש, והוא נאמר בענווה "לכך נראה". וכעת ביארו התוס', כיצד אכן הפרוזבול נשאר מדבריהם, בעוד המוסר שטרות לבית הדין מקבל תוקף של התורה, ואכן הם אינם דבר אחד, ואפילו הדין היוצא מכל אחד מהם הינו שונה.]

ושמואל אומר אין לו עליו אונאה -

ווא"ת,

מי דמי,

הכא -

השביעית ודאי עקר,

אבל התם,

מי יימר דעקר,

כדאמרי' בהזהב (ב"מ דף נא:),

[שמא לא יהא בו אונאה],

זו"ל,

דה"נ מי יימר דעקר,

שמא יפרע לו קודם.

והדר קתני - פרוזבול אינו משמט,

אלמא תרי מילי נינהו,

זלכך נראה,

דתרי מילי נינהו,

ומוסר שטרותיו לב"ד -

מדאורייתא אינו משמט.

מאחר ואדם פרטי אינו יכול לגבות חוב לאחר שביעית, הוא רשאי למנות את בית הדין במקומו

הגמרא דנה על מוסר שטרותיו לבית דין, ופירש רש"י, שכותב פרוזבול בפני בית דין, ובו הוא מוסר להם את כל חובותיו. ומשמסרו החובות לבית דין, יכול הוא לגבות את כל חובותיו, כיון שלא הוא הנוגש, אלא בית הדין, שמסר להם את חובותיו, והוא טובע מכוחם.

ותיקנו חכמים תקנת פרוזבול, שלא תשמט שביעית, כדי שהמלווים ילוו לעניים גם בזמן השמיטה.

וכדתנן: המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין - אין משמיטין.

מקדימים שיטת רש"י שמוסר שטרותיו לבית הדין - זה הפרוזבול

באים התוס' ומבארים (1), כי מה שהבאנו היא דעת רש"י, הלומד כי מסירת השטרות לבית הדין היא הפרוזבול. [כלל ידוע, לפני שהינך חולק על מישוהו, ראוי להביא את דבריו. פעמים רבות בשעה שהתוס' מביאים דרך השונה מרש"י, הרי ההתחלה היא פירש הקונטרס. ומאחר וכל אחד לומד את פירוש רש"י עוד לפני התוספות, הרי זה עצמו דרך ארץ כיצד ראוי לחלוק. וחשוב לציין את מילותיו העדינות של התוס', ועם היות שראיתם במה שהם חלוקים הינה חזקה, הרי הלשון הינו לא נראה, ובהבאת דרכם החדשה, גם כאן הלשון הינה מתונה, לכך נראה].

מאחר ובמשנה מובאים שני עניינים נפרדים של מסירת שטרותיו והפרוזבול - לא ניתן לומר שזה דבר אחד

אולם התוס' מקשים (2) מהמשנה בשביעית, שנאמרו שני עניינים שאינם משמטים, וציין כי הפעולה הראשונה היתה מסירת שטרותיו לבית דין, ואילו הפעולה השנייה היתה פרוזבול. ואם היתה מסירת השטרות פרוזבול, הרי לא ניתן לומר פעמיים אותו דבר. ואם כן הוכחתם היא מצד הסברא הפשוטה ביותר, שמאחר והובאו ברצף, הרי לא ניתן לומר שהפרוזבול הינו מסירת השטרות לבית הדין.

מסירת שטרותיו לבית הדין היא בתוקף מהתורה, בניגוד לפרוזבול

ומדייקים התוס' (3), כי משמע מכך שאלו שני עניינים שונים, ולא כדעת רש"י. ומכאן שאכן אין המוסר שטרותיו לבית הדין משמט, דוה ממש מהתורה, ולא כפרוזבול, שהוא רק תקנת חכמים. כלומר, כבר מצד הקושיה בשלב השני כבר היה ברורה לנו המסקנה. אלא שכאן מחדשים התוס' שלא סתם הם שני עניינים, אלא שלמסירת שטרותיו - יש ממש תוקף מהתורה, בעוד שכל הפרוזבול הוא דבר השונה במהותו,

ולכן החידוש הוא שבאונאה יכול להיות מצב שאכן אין בו אונאה. כלומר, עם היות ונאמר בו תנאי, על מנת שאין לך עלי אונאה, הרי אין באמירה זו לחייב שקיימת כאן אונאה, אלא שהוא רק מפעיל הגנת יתר, אף שבמקרה זה לא היתה אונאה. אבל בשביעית, תמיד כאשר עובר הזמן, הרי ראוי שהשביעית תשמט. ונמצא כי בתנאי שעל מנת שלא תשמט אותי שביעית, תמיד יש כאן עקירה.

התוספות מחזקים את קושייתם, בשעה שאין וודאות שתהיה עקירה, ותומכים זאת ממקור בגמרא, שהדין של אונאה גם משתנה בשעה שאין וודאות

מוכיחים התוספות עד כמה משתנה הדין בשעה שאינו מוכרח מהגמרא בבא מציעא, פרק הזהב.

בתחילה הביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בין רב ושמואל לגבי אונאה. "איתמר, האומר לחבירו: על מנת שאין לך עלי אונאה, רב אמר: יש לו עליו אונאה, ושמואל אמר: אין לו עליו אונאה."

לאחר מכן ניסתה הגמרא לצמצם שכל אחד מהאמוראים סובר כצד אחד המחלוקת תנאים. "לימא רב דאמר כרבי מאיר, ושמואל דאמר כרבי יהודה. דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: דבר שבממון תנאו קיים."

ובשלב השלישי הוכיחה הגמרא שאף שמואל יכול לסבור כשיטת רבי מאיר, אלא שיש חילוק בדבר, האם לבטח יש כאן אונאה. "ושמואל אמר: אנא דאמרי אפילו לרבי מאיר; עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם - אלא דודאי קא עקר, אבל הכא - מי יימר דקא עקר מידי?" כלומר, מה שאמרת שאין עליו אונאה היא אפילו לשיטת רבי מאיר הסובר שהמתנה בדבר שכתוב בתורה - תנאו בטל. ויש כאן חילוק יסודי. ויש לצמצם דבריו היכן שמעצם אמירתו מתרחשת עקירה. מאחר ואינו חייב לעקור, כלומר התנאי לא היה מבורר, ולכן יש תוקף לתנאי.

(ויש להרחיב בפלפול. כלומר, אם אינו סותר את התורה באופן מוחלט, לא חשיב כמתנה על מה שכתוב בתורה. ולכאורה קשה, הרי בסופו של דבר התברר למפרע שנעקר דין תורה, ומה אכפת לן במה שבשעת התנאי לא היה מבורר? והוכיח מכאן הגרי"ז [הובא בברכת שמואל לח - ב] שהטעם ש"מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל", אינו משום שאי אפשר לתנאי לחול נגד דין תורה, אלא משום שאין רשות לפעול תנאי נגד התורה, וכיון שאינו רשאי לעשות תנאי כזה התנאי בטל. ולכן - היכא שאין ודאות שהתנאי יחול נגד דין התורה, מותר לעשותו. והתנאי קיים).

עצם היכולת לפרוע לפני הזמן, היא עצמה יוצרת מצב של אי וודאות, וממילא הדין שאין כאן חיוב מצד עקירת דבר שבוודאות הוא נגד התורה

ועונים התוס' (2), בסגנון של אין הכי נמי = "אכן כן", כלומר, גם בשביעית התנאי לא בהכרח יפקיע את השביעית. [הלשון הכי נמי, באה ועוקרת את הבעיה. וכי הינך חושב שהפיתרון שהצגת קיים רק באונאה, אותו דבר בדיוק אצלית להראות, שקיים גם בשביעית. ומאחר וגם כאן הנני מצליח

הגמרא משווה את החילוק בין מתנה על מה שבתורה בין שביעית ולבין אונאה

לומדת הגמרא בשם שמואל, כי לא מועילה אמירת האדם בתנאי כנגד התורה. "ואמר רב יהודה אמר שמואל: האומר לחבירו ע"מ שלא תשמטני שביעית - שביעית משמטת." מקשה הגמרא, משמע כאן מהגמרא, ובפרט בדעת שמואל, שאין אנו יכולים להעמיד שאומר תנאי שהוא כנגד התורה. שהרי שביעית כן משמטת.

ואילו במקום אחר, של אונאה, שמואל עצמו סובר, כי כן ניתן להתנות, ואכן לא תהיה עליו אונאה. "לימא קסבר שמואל: מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, והא איתמר: האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה - רב אמר: יש לו עליו אונאה, ושמואל אומר: אין לו עליו אונאה!"

עונה על כך הגמרא, שהרי כבר הסברנו מה היתה דעת שמואל, שאכן אינו יכול לומר שאין כאן אונאה או שמיטה, אלא שהוא מלווה רק באופן שמקבל ההלוואה, לא ינצל את הזכות המגיעה לו על פי תורה. שזכותו להלוות, ולומר, עם היות שקיימת שמיטה. הרי בהלוואה זו, היא על דעת שכאן אין אתה רשאי לתבוע את מה שמגיע לך מהתורה. "הא איתמר עלה: אמר רב ענן, לדידי מפרשא ליה מיניה דשמואל: על מנת שאין לך עלי אונאה - אין לו עליו אונאה, על מנת שאין בו אונאה - הרי יש בו אונאה, ה"נ: על מנת שלא תשמטני בשביעית - אין שביעית משמטתו, ע"מ שלא תשמטני שביעית - שביעית משמטתו."

התוס' מעלים קושיה אפשרית, שיש כאן שני ציורים שונים בין שביעית לשמיטה

לומדים התוס' (1), כי יש מקום לכאורה להקשות [שזאת בעצם ההגדרה של שאלת ואם תאמר], שאין להשוות את האונאה משביעית.

שאלת המי דמי? היא שאלת התקפה, להראות שמלכתחילה אינך יכול להשוות מה שקבעת

[כידוע ניתן לחלק את שאלות הגמרא בצורה ברורה לשאלת בירור לעומת התקפה. אחת מצורות ההתקפה זאת שאלת המי דמי, שאיננה שאלה תמימה כמו שאלת הבן התם, שנקרא בירושלמי טיפש, וכל מה שהוא מסוגל לשאול הוא מה זה? אלא זו שאלה חזקה, איך הינך יכול להשוות שני דברים סותרים, והיא מחלוקת לעוד מילות מפתח "מי דמי .. הכא .. אבל התם". שמשמעותה היא כיצד הינך משווה בכלל את שני הדברים. הרעיון הוא שממבט ראשון הרי יש כן השוואה, והראייה שהגמרא אכן השוותה. אולם בקושיית מי דמי, מוצאים את נקודת הפער, בה מוכיחים שיש כאן שני דברים שהם במהותם שונים בתכלית. עד שעולה בדעתך, כיצד בכלל ניסינו להשוות שני דברים כה הפוכים. וההשלמה של המי דמי, הוא הכא, שזה מה שאנו מדברים כעת, ובניגוד לכך אבל התם, שהוא צד ההשוואה, שהוא בעצם כה שונה].

ומביאה על כך הגמרא פרשנות המחלקת, ומבארת את דעת שמואל, כיצד כאן אין לו הונאה, עם היות שמתנה כנגד מה שכתוב בתורה. הלשון הראויה הינה על מנת שאין לך עלי אונאה - ואז אכן הדין הינו שאין לו עליו אונאה, על מנת שאין בו אונאה - הרי יש בו אונאה. וכעת נעמדים התוספות על הלשון השני, ומבארים זאת.

על מנת להבין את התוס', אנו צריכים להמשך הגמרא, המשווה את אותו הרעיון לגבי שביעית. "הכי נמי: על מנת שלא תשמטני בשביעית - אין שביעית משמטתו, ע"מ שלא תשמטני שביעית - שביעית משמטתו."

הקדמת פירוש רש"י בחילוק בין הלשונות מבסיס לחלוק עליו

התוס' (1) הבאים לחלוק על רש"י מביאים תחילה את תמצית פירושו. כאשר הלשון עלי, הרי אינו יכול לתבוע ממנו את האונאה, ואם יתברר שאכן המציאות שיש לטובתך תביעת אונאה, שמכרתי לך במחיר מעבר לשווי האמיתי באופן למעלה מששית שוויו, הרי התנאי הוא שעליך מלכתחילה למחול לי. כי אכן יש לך זכות בכסף, אלא שגם הינך רשאי לוותר על הממון הזה. שכל התנאים שנאמרו בתורה לגבי הלוואה ומכירה נאמרו לטובת חברו. ולכן יש לו את הבחירה לוותר על הזכויות המגיעות לו.

לעומת זאת, אם הוא אומר לו שאין כאן אונאה, הרי הוא מדבר על המציאות. והחידוש הוא שאם יתברר כי יש אונאה, הרי המקח יתבטל. כי מאחר ואין בכוחו לבטל את מציאות האונאה, שכך אמרה התורה, הרי כשרוצה למכור ללא אונאה - ממילא לא יתקיים המקח. כי מאחר ואמר לו בוודאות שאין בו אונאה, הרי הוא כיוחש לו, ומאחר ושיקר לו, הרי קיימת לו את הזכות לחזור בו, בטענה הצודקת שזה מקח טעות. שהרי התנה לשנות את דיני התורה, וזה אינו ביכולתו. [הב"ח הוסיף לאחר כחש את המלה "לו", כי העיקר כאן אינו רק על עצם השקר, אלא שהמקח טעות נוצר לא מצד שהוא משקר לעצמו, כנגד דברי התורה, כי אם בדו שיח בו הוא משקר לחברו].

בדברי רש"י קיים קושי בהשוואה לשביעית, שאינה קשורה למשפטי התנאי בממון

לפני שהינך מביא פירוש חדש, עליך לבאר תחילה מה טעם נאלץ הינך לבחור בפירוש חדש, ומה רושי קיים בפירוש הקודם של רש"י. ואכן מקשים התוס' (2) על השוואת הגמרא לגדר שביעית. מה שלא הואיל התנאי בממון הינו מכיוון שיש מקח טעות, וממילא התנאי אינו חל, בשעה שהמציאות הינה הפוך ממה שאמר. אבל בלשון בו השביעית משמטת אין כלל גדר זה. והתנאי בטל לא מגדר אמירתו. ונמצא כי עיקר הקושיה היא כיצד השוותה הגמרא את שני המקרים. והתוס' בתירוץ יצטרכו לבאר כיצד שני המקרים כן ניתנים להשוואה, ומדברים במישור אחד.

הצגת הבנה מחודשת לגדר האונאה עפ"י הרשב"ם - דגש על צד הלאו והאיסור

התוס' (3) מציגים את פירושו של הרשב"ם. אם מקודם דברי רש"י היו על היחס בינו ולבין חברו, שמאחר ובכל זאת יש כאן אונאה, הרי נוצר שקר ביניהם, ולכן זה גורר את

להראות שיוויון, הרי כל קושייתך שיש כאן הבדל מהותי - נעקרת].

וכעת מבארים התוס', כיצד זה אכן יכול לחול. ומבארים שיש ציור, בו לא תתרחש עקירה. והציור הוא כי אם הוא ישלם לו לפני הזמן, שוב לא תהיה כאן עקירת שביעית. אמנם הוא הביא לעצמו הגנה על כל העשר שנים, אלא שהגנה זו לא תחול, אם יחזיר את החוב, קודם שתיכנס השביעית. ונמצא כי באמירת התנאי, מצד אמירתו, אין כאן בהכרח שהוא עוקר את השביעית, כי רק בחלוף הזמן נעקרת השביעית, ולא מצד אמירתו, אם הצורך לכך לא ימומש. והיכולת לפדות קודם זמנו הינה יכולת קיימת.

על מנת שאין בו אונאה הרי יש בו אונאה -

ופי' הקונטרס,

על מנת כו',

כלומר אני מביחך מאונאה שאין בו, והרי יש בו אונאה, **דהויא** מקח טעות, שכחש.

ולא נראה,

דהיכי מדמה,

ה"נ על מנת שלא תשמטני שביעית - שביעית משמטת, **והתם לא שייך טעמא** דמקח טעות.

זולכך פי' רשב"ם,

ע"מ שאין בו אונאה,

משמע,

שלא יחול איסור לאו,

דלא תונו על המקח,

וע"כ הוא חל,

שאין יכול לבטל מאותה אונאה,

ע"מ שאין לך עלי אונאה,

כלומר שלא תתבע לי האונאה,

אלא תמחול לי - תנאו קיים,

וה"נ על מנת שלא תשמט שביעית,

כלומר שלא יחול איסור שביעית,

אם אקח ממך אחר השמטה,

שביעית משמטתו,

והשתא ניחא שהן שוין.

הקדמת גדר האונאה בגמרא, ובאיזה לשון שמואל סובר שיש אונאה

הגמרא דנה האם יכול אדם להתנות כנגד התורה. ומביאה את דעת שמואל, שכל המתנה על מה שכתוב בתורה, תנאו בטל. אולם על כך מקשים מגדר אונאה, בו מצינו מחלוקת אמוראים שהאומר לאומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה - רב אומר: יש לו עליו אונאה, ושמואל אומר: אין לו עליו אונאה!

[דף ד עמוד א]

אמר רב יהודה אמר רב חבית מלאה מים -**וכך גיר' הקונטרס,****וקאמר** לא עלתה לו טבילה,**משום** מים שאובין,**ולא נראה,****דהא** מדשוי להו השקה,

כמחוברים לטהרם מטומאה,

הוא הדין לענין טבילה נמי,**נועד,****דאמרינן** בביצה (דף יח: ושם),

מטבילין כלי על גבי מימיו לטהרו,

והיכי סלקא ליה טבילה לגו מנא,

הא המים שבתוכו שאובין,

ולא מיערבי,

ובהשקה בעלמא עדיף להו,

אלא ודאי נעשין מחוברין,

גם לענין טבילה.

לכך נראה,**דגרסינן** במילתיה דרב יהודה,

חבית מלאה יין,

ולכך לא עלתה לו טבילה,

דמי הים - קוו וקיימי,

ושמא עדיין הוא צבור ועומד במקומו,

ואיסור ניכר ושובל ביין,

אבל נהרא בעלמא - לא,**ודאי** מתערב במים,

ואז לא היה בעין ועלתה לו טבילה,

ומיירי

ביין לבן,

שאינו משנה מראית המים,

דאי ביין אדום,

ניחזי אם שינה מראית המים אם לא.

הרקע מהגמרא בדין חבית מלאה מים שנפלה לים הגדול

הגמרא מביאה בשם אמר רב יהודה אמר רב: חבית מלאה מים, שנפלה תכולת המים לים הגדול, אדם טמא הטובל שם במקום שנפלו מימי החבית - לא עלתה לו טבילה!

והטעם לכך הוא משום דחיישינן לשלשה לוגין מים שאובין מהחבית שלא יהיו במקום אחד.

ואף שלא נפסל הים כולו, חיישינן שמא בא ראשו ורובו במים שאובין במקום נפילת מימי החבית, ונפסל האדם הטובל בהם לאכילת תרומה.

ביטול המיקח, כלומר, הדגש הינו בצד הממוני של הסוגיה. ואילו הרשב"ם סולל כאן דרך חדשה. [ואף כאן מדגיש הבי"ח שמה שאינו יכול לבטל הוא דווקא את הלאו, שהוא מוסיף מילה זו]. האומר רוצה שהדין של איסור הלאו של לא תונג, הוא זה שלא יחול. כלומר, הדין הינו כלפי שמיא. ומאחר ויש כאן אונאה, הרי עם היות שהאונה יש לה ערך ממוני, הרי יש כאן גם גדר איסורי של הלאו, ואף זה אינו בידו לבטל. ועל כן, מה שהועיל מקודם הלשון שאין לך עלי אונאה, הרי הוא ממקד רק בגדר הממוני, שמאחר והאונאה קיימת, ואינו בא לומר שהאיסור לא חל, אלא שתנאו היא בקשת המחילה - ועל כן תנאו קיים.

ביאור גדר השביעית מושווה עם המכירה, בעניין האיסורי

ממילא, כעת נותר לבאר את גדר הלשון של השביעית. גם כאן הדגש הינו על צד האיסור. ובמה שאומר על מנת שלא תשמט שביעית, הוא שהוא רוצה לבטל, שלא יחול האיסור שביעית אם אקח ממך אחר השמיטה, ואכן מאחר ותנאי זה אינו בידו, הדין הוא ששביעית משמטתו. וממילא זו הוכחה, ששני הצדדים שהושוו בגמרא מדברים בגדר ה"איסורי", ועל כן היה ניתן להשוות ביניהם.

[אגב, יש לבאר את הצד שכן מועיל בשביעית. והיות ושם הדגש שאתה לא תשמט אותי בשביעית, הרי הוא מודה שהזכות קיימת לשמיטה, אלא שהוא בוחר לא לנצל זכות זו. ורק כאשר אומר לשון שאינה מציאותית, הרי הוא כמתנה תנאי על מנת לעלות לרקיע, שתנאי זה מלכתחילה אינו אפשרי. וממילא מפיל הדבר את כל גדרי התנאי. אלא שהוא מודה שיש כאן חוב, ואינו חולק על המציאות, אלא לאחר שקיים חוב ממוני, הרי כבר כאן נכנסים כל משפטי התנאים].

מהלך התוספות דרך מילות המפתח

[בסיס התוספות הינו השוואה מגדר אונאה לגדר שביעית. ומהלך התוספות הינו קלאסי לגבי הבאת פירוש רש"י, קושי, וסלילת פירוש חדש.

בתחילה הובא פירוש רש"י "פירש הקונטרס" וכידוע מביאים אותו תחילה, על מנת להראות שיש בזה קושי, ונדרשים להבנה אחרת. "על מנת .. דהויא (מקח טעות)". אלא שכאן באה הסתירה. "ולא נראה, דהיכי מדמה" (הכוונה שביעית לאונאה). "והתם לא שייך טעמא". וכעת מגיעה תשובת התוספות.

"ולכך פירש רשב"ם" כפי שהדגשנו, כי מאחר וכביכול אין ברירה, נאלצים לצקת פרשנות חדשה. "משמע .. כלומר .. אלא" זה הצד הראשון של האונאה, שעם היות והאונאה קיימת, הרי זה צד איסורי, שהוא ממש נגד התורה. אלא אנו עוברים לצד הממוני, שעם היות ויש לו זיכוי משמיים, הרי הוא רשאי למחול על כך. ומחילה של הסכום לזכותו היא כבר בהחלטת האדם עצמו, ולכך הוא רשאי, ואז אם הוא מחל, אין זה שהוא אונה אותו, מאחר ומחל לו את תביעת האונאה. וכעת מגיע הפירוש על השביעית. "והכי נמי .. כלומר .. והשתא ניחא שהן שוין".]

שהטבילה אינה עולה. באשר בהיות היין עם צבע בולט, ועל כן מלכתחילה כל גדר ההשקה המטהרת הוא רק במים.

שינוי קטן של גירסא - והנה הקושיות נופלות והכל מסתדר, אלא שנדרשת גם אוקימתא

[מחלוקות רבות נפתרות על ידי שינוי גירסה. אלא שמובן שצריך לבאר מה החיסרון בגירסה האחת, ומה היתרון בגירסא האחרת, שכל הקושיות, יורדות מאליהם.

יש לשים לב, שכבר בתחילה לא היה הדגש על פירוש רש"י כי אם "וכך גירסת הקונטרס". וגם בפיתרון הודגש עניין הגירסה "לכך נראה דגרסינן", וגופא בגירסא היה צריך להדגיש את ההעמדה "דמיירי", כי רק ביין לבן תיפתר הקושיא, ואם בכוח תרצה יין אדום - נוכיח לך שזה לא מסתדר].

ומובן החילוק בנהר, שמיד הוא מערבב את היין, בהיות המים שם בתנועה. אלא שהתוס' יחזרו ויציגו מאוחר יותר (5) כי כאן מדובר ביין שאין בו את בעיית הצבע, שיש בה להקל, בשעה שאנו רואים כי אפילו בים הוא התערבב. וכאן ההיתר הוא מצד שהשקה מועילה רק במים, וללא קשר לצבע. כי עדיין יש לנו לחשוש, שמא הוא צבור ועומד במקומו, ואינו ניכר, ונמצא שהוא טובל ביין ולא במים.

התוס' מעמידים שזו לא סתם חבית יין, אלא דזוקא לבן, וללא צבע

לכן מחוייבים התוס' (5) להעמיד שמדובר ביין לבן. שמראה המים אינו משתנה. כי הכל מבוסס על חשש ולא על המציאות. ואילו כאשר היין הוא אדום, הרי המציאות מסירה את כל החשש.

מילת מפתח קטנה "דאי" - שמראה שיש לשלול מקרה שאינו כמו שהעמדנו

[התוס' מיד מדגישים, שאין לך לומר יין אדום, במילת המפתח דאי, ובכך מסלקים קושיא אפשרית, שאם בכוח תרצה לומר יין אדום - ביכולתנו לראות האם המים השתנו, ואז ההשקה תועיל או לא].

תניא נמי הכי חבית מלאה יין -

ווגם רש"י,

לא גריס הכא מים,

כי אם יין,

זדאם לא כן,

מאי קאמר,

וכן ככר של תרומה שנפל לשם טמא,

והא [אפי'] בעינייהו ולא נתערבו,

מ"מ אינה מקבלת טומאה (וטהרה),

[דטהרו] בהשקה,

דהרי הם מחוברין למקוה,

זוהכי תנן בביצה (דף יח:),

מטבילין כלי ע"ג מימיו לטהרו.

לפי שגזרו חכמים על רחיצה בשלשה לוגים מים שאובים [בין בטבילה ובין בשפיכה על ראשו וגופן] שיפסלו את האדם הטהור מלאכול בתרומה, מפני שהיו רוחצין במים שאובין אחר הטבילה, וחששו חכמים שיטעו אנשים, ויעשו עיקר את הרחיצה במים שאובין, ולא יטבלו במקוה עצמה.

ודוקא בנפלו המים לים הגדול לא יטבול שם, משום דחיישינן שמא נשארו המים במקום אחד, משום דקאי וקיימא, שעומדים המים השאובים במקומם ואינם מתערבים מיד במי הים, לפי שאין בים זרימה ותנועה רבה.

אבל אם נפלו המים לנהרא בעלמא, לא חיישינן שמא נשארו המים השאובים עומדים במקום אחד, מפני שהנהר זורם, ומערבן במי הנהר.

מבארים גירסת רש"י במים, וטעם שלא עלתה טבילה, שאלו מים שאובים

מאחר והתוס' (1) באים לחלוק על שיטת רש"י וגירסתו, הרי הם מביאים תחילה את גירסתו וטעמו. מדובר על מציאות של חבית מים, והטעם שהטבילה אינה מועלת הינו בשל מים שאובים. וכפי שביארנו בהקדמת הגמרא.

המים עם היותם שאובים הינם בהשקה - והטבילה כן עולה

התוס' (2) מבארים מדוע לא נראית להם גירסתו. כעת לפני שמציעים התוס' את גירסתם, הם בתחילה מקשים על מנת לערער את גירסת רש"י. [שאמנם הכותרת הכללית היא ולא נראה, אבל על מנת לבסס מדוע זה אינו נראה, חייבים להציג את הקשיים בפירותו, לפני שסוללים מהלך חדש].

הקושיה הראשונה היא קשורה בגדרי השקה. השקה הינה לשון נשיקה, חיבור (נשק זה השורש של המילה השקה). רוב המקוואות בימינו הינם מים שאובים, אשר התחברו לבור טהור. על המים הטהורים חל גדר המקוה, בהיותם מחוברים. וכמו שהם יכולים לטהר, הרי כל שכן טבילה תועיל כאן, כי בעצם עלינו לראות כי המים מהחבית, עם היותם במקורם שאובין, הרי מאחר והתחברו למי הים, נשתנה דינם ונעשו המים המחברים למקוה כדין מקוה. והיאך רש"י אומר שלא עלתה לו טבילה?

בהטבלת כלי הממולא מים - חייבים לומר, שמי הכלי השאובים יש בהם גדר השקה

מאחר ומדובר בשינוי גירסא, דבר שהוא משמעותי, הרי ראוי לחזק את הקושיות. ואכן התוס' (3) מוסיפים ראייה נוספת. הברייתא במסכת ביצה דנה על מציאות בה מטבילים את הכלי עם היותו מלא במים, והדין שהוא נטהר. ולכאורה היה מקום לחשוש, כי הרי המים לא חדרו לדופן הפנימי של הכלי, כי הכלי הרי ממולא במים שאובים. ועל כן מאחר והדין ידוע, חייבים אנו לומר, כי המים השאובים הפכו להיות כדין המקוה, מגדר של השקה, בהיותם מחוברים למי המקוה. וכמו כן לגבי הטבילה.

רק ביין אין את גדר ההשקה המטהרת - וממילא שם קיים החשש

ומשום כך התוס' (4) מציעים את גירסתם, שהחבית היתה מלאה ביין, ומבארים מדוע היין משנה את המציאות

רק מספק, שהרי יש גם לומר שנע ממקומו, ונפל הככר למי הים.

ולכך קא משמע לן התנא בתוספתא, שאף במקום חזקת טהרה, חיישינן שהיין עומד במקומו, והככר טמא מספק.

התוס' מוכיחים משילוב שתי ההוכחות של הטבילה עם הככר של התרומה

הוכחת התוס' (2), שאם נגרוס כאן גם כן מים, הרי היה הדין של הככר משתנה. שכל החשש שלנו הינו על חוסר תנועה, ואם מדובר במים היינו אומרים אז מה? שהמים יש בהם השקה למי הים, שיש להם גדר של מקווה. ונמצא כי אף שהטבילה לא הועילה לאדם להיטהר, אבל אין בכוחו לטמא את המים, שהרי המים הינם טהורים, וממילא גם הככר של התרומה. ולכן חייבים אנו כאן לגרוס, כי כאן מדובר ביין.

כל הגדר של השקה בין המים בכלי למים במקווה הינו רק במים ולא ביין

מדייקים התוס' (3), כי כל הגדר של הטבלת כלי המלא במים, שעם היות שאין מגע ישיר בין המקווה לתוך הכלי, אלא חייבים אנו לומר, כי מאחר ויש השקה, הרי המים קיבלו דין מקווה, ולכן הכלי נטהר גם מבפנים. אלא שזה עצמה הוכחה, שיש לצמצם חידוש זה רק לגבי מים. אבל מאחר וביין זה לא הופך ליחידה אחת, לכן הובאה הסוגיה עם ככר התרומה שהיא נטמאה. שהיין עומד במקומו ויש לו דין נפרד, בעוד שהים הגדול נשאר עם דין שונה, ועל כן מאחר ונטמא היין ממגע הטובל, יש לנו לחוש כי הככר אף הוא נטמא מהיין העומד במקומו וטמא, מה שלא היה קורה אם היו אלה מים, כפי שביארנו.

לוקין ומשלמין שלא השם המביאן לידי מכות מביאן לידי תשלומין - ופי'

מקרא **דמביאן לידי מכות**, **דהיינו** מלא תענה, **אינו מביאן לידי תשלומין**, **אלא** מקרא ועשיתם לו כאשר זמם, **ומש"ה** לוקה ומשלם משמע, דאי ליכא אלא חד קרא, אינו לוקה ומשלם.

זקשה,

הא אמרינן, בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף צא. ושם), החוסם פי פרה לדוש בה, לוקה ומשלם, אף על גב דליכא אלא חד לאו דלא תחסום.

זלכך פירש ה"ר מאיר מבורגוני,

דה"ק,

שלא השם המביאן לידי מכות, אינו צריך להביאן לידי תשלומין,

הרקע מהגמרא - הברייתא באה להוכיח על דברי רב

לאחר שהביא הגמרא את דברי אמר רב יהודה אמר רב: חבית מלאה מים, שנפלה תכולת המים לים הגדול, אדם טמא הטובל שם במקום שנפלו מימי החבית - לא עלתה לו טבילה! (וכפי שביארנו בתוס' הקודם, מים זו גירסת רש"י, בעוד התוס' גורסים כבר כאן מים, ממשיכה ומביאה הגמרא הוכחה מברייתא (תוספתא). תניא נמי הכי, שמשקים שנפלו לים, חוששים להם שמא נשארו במקום אחד ולא התערבו במי הים.

דתניא בתוספתא [מקואות ה ה]: חבית מלאה יין שנפלה לים הגדול, הטובל שם - לא עלתה לו טבילה.

וטעמו של דבר, כי שמא היין שהיה בחבית, עדיין עומד שם במקום אחד, ולא התערב עדיין במי הים, ונמצא שהוא טבל ביין, ולא במים, ולא עלתה לו טבילה.

מוכיחים כי אפילו רש"י היה חייב לקבל כאן את המציאות של יין

מדייקים התוס' (1), שאף אם במקרה הקודם היה חילוק האם זה יין (כדברינו) או מים (כשיטת רש"י), הרי כאן באופן חד משמעי גם רש"י יודה שכאן מדובר ביין, ולא במים.

על מנת להוכיח גירסא, מספיק להראות כי הגירסא שאינה נכונה היא ממש מגוחכת

[מאחר ובענייני גירסאות עסקינן, הרי כדי להוכיח "לא גריס הכא" אנו מביאים את הדברים לידי גיחוך. "דאם לא כן - מאי קאמר", מה עוד די שגם בנוסף לרווחא דמילתא להוסיף הוכחה ממשנה מפורשת "והכי תנן".]

ביאור הגמרא על הצורך להביא שתי הוכחות הן לגבי האדם שלא עלתה לו טבילה, והן לגבי הככר שנטמא

להבנת הוכחת התוס' יש לחזור להמשך דברי הגמרא. שלאחר התוספתא ממשיכה הגמרא בציר נוסף. וכן כבר של תרומה שנפל שם למקום היין, שטבל בו האדם הטמא, ולא נטהר, טמא הככר, משום שחוששים שמא היין עדיין עומד במקומו, ונטמא על ידי האדם הטמא שטבל בו, וחזר היין וטימא את ככר התרומה.

ומוכח מכל הברייתא הזאת, שדנים את היין שנפל לים כאילו הוא עומד לחוד במקומו.

מדייקת הגמרא מה הצורך להביא שני מקרים? שהרי בשניהם אנו סוברים, כי המים במקומם, ולכן לא רק שאנו מטמאים את האדם, אלא באותה הסברא, אנו חוששים שלאחר טבילת הטמא נטמא התרומה.

ומבאר הגמרא, שהוצרך התנא להשמיענו זאת, כי -

מהו דתימא, התם, בטבילת אדם במקום נפילת היין, סברא היא שאינו נטהר, כי אמרינן אוקי גברא אחזקיה, וכיון שהיה טמא ודאי, ואילו טבילתו היא ספק טבילה, מאחר שיש לחוש שמא היין במקומו עומד, לכן לא עלתה לו טבילה.

אבל הכא, בככר תרומה שנפלה אחרי טבילתו למקום נפילת היין, לא נטמא את הככר מספק, לפי שיש לומר אוקי לככר התרומה אחזקה שהיתה טהורה, ומקום נפילת היין טמא

לידי מכות [לא תענה ברעך עד שקר], מביאן לידי תשלומין. כי עליהם הוא מתחייב מהמקרא "ועשייתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו".

מאחר והתוס' חולקים על פירוש רש"י הם מציגים ומבארים את שיטתו תחילה

התוס' (1) יוצקים משמעות חדשה בדברים, ולכן מקדימים תחילה את פירוש רש"י. שזה כלל נפלא, שאם ברצונך לחלוק על דברי קודמך, ראוי תחילה להציגם, כפי שאתה מבין אותם. עונש המלקות מגיע ממקור אחד בתורה, שהוא הפסוק לא תענה ברעך עד שקר.

כלומר, מאחר והם עשו איסור, על מה שהם עברו על האיסור הם מקבלים מלקות. ואילו גדר התשלומים נלמד מכך שרצו (זממו) לחסרו ממון, ומאחר והתורה כתבה על זה חיוב נוסף, ועשיתם לו כאשר זמם, לכן יש כאן שני עונשים נפרדים. כעת מדייקים התוס', את המסקנה המתבקשת מדבריו, לא רק על מה שכאן נאמר, אלא יוצקים מדבריו כלל גם למקרה הפוך. שאכן מדברייך נשמע, כי אם אין אלא פסוק אחד, לא ניתן שגם ילקה וגם ישלם.

לאחר שייצקו את היסוד שעלה מדבריו, התוס' מביאים מקרה שסותר את כללו

כעת התוס' (2) מקשים על יסודו של רש"י. לשיטתך מקרה בו הדין שיש שני עונשים בו זמנית על מעשה אחד, הוא רק מצד הטעם שיש שני פסוקים שונים, שכל אחד מחייב את סוג העונש השונה. לשם כך אביא לך מקרה, בו עם היות ויש שני עונשים, אך שניהם נלמדים מפסוק יחיד. ברגע שאצליח להביא אפילו מקרה אחד בו הכלל אינו מתקיים, סימן שהכלל אינו נכון. ואם הכלל אינו נכון, הרי עלינו למצוא הבנה חדשה בשיטת רבי מאיר.

המקרה הינו בפרק השוכר את הפועלים, שאחד שכר פרה על מנת לרוש בה, וחסם את פיה. וגם כאן העונש הינו כפול. מצד אחד הוא לוקה, על שעבר על הלאו של לא תחסום שור בדישו. אך מצד שני, באותו מעשה הוא גם חיסר את בעל הפרה, בכך שלא האכיל את הפרה בשעת הדישה, ועל הפסד ממוני זה הוא גם משלם. אלא שגם הצד הממוני מגיע מאותו הפסוק ומאותו היסוד של לא תחסום שור בדישו. ולשיטתך רש"י, שאתה דורש לכל סוג חיוב פסוק שונה, אינו מובן מדוע הדין הברור הינו שהוא נענש בשני העונשים, גם לוקה וגם משלם.

ביאור מהלך התוס' בהוכחתו, מחולקת לשלבים

לאחר שראינו שדרכו של רש"י נחסמה (היסוד שלכל איסור חובה פסוק נפרד, נסתר ממקרה של החסימה), עלינו ליצוק הבנה חדשה - יסוד חדש בכל גדר החיוב למלקות ולממון. ועל פיו לבאר את הדין כאן בשיטת רבי מאיר (3). להביא עליה ראייה שהדברים אכן יש להם יסוד מוצק (4), וכן להוכיח ממקרה שלישי נוסף, שהשיטה של הביאור החדש היא אכן נכונה (5). ולאחר מכן להראות כיצד עם ההבנה החדשה, אנו מצליחים לבאר גם את המקרה שבו ראינו עם היסוד שסותרנו, כי הפעם אנחנו מצליחים עם היסוד החדש לבאר זאת (6).

דתשלומין לא בעו אזהרה, דאי בעו אזהרה - ודאי לא לקי,

דלא למלקות אתא,

כי אם לתשלומין,

4כדאמרינן (לקמן דף יג:),

לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד,

אין לוקין עליו,

אלא לא בעו אזהרה,

5דליכא אזהרה בשן ועין,

וכתיב שלם שלם בלא אזהרה,

הלכך לא תענה למלקות אתא.

16וכן בהך דלא תחסום,

ע"כ דאזהרה דלא תחסום,

לא אתיא אלא למלקות,

דתשלומין ממילא נפקא,

דכיון דאינו רשאי לחסום,

דין הוא שישלם,

מה שראויה לאכול באותה שעה,

7דליכא למימר,

דאזהרה -

אתא לממון ולא למלקות,

דאם כן,

לכתוב קרא בלשון עשה,

האכל שור בדישו,

ושמענא שפיר,

דאם לא האכיל חייב,

אלא ע"כ,

אזהרה - כי אתא,

למלקות אתא.

ביאור שיטת רבי מאיר במשנה, העדים הזוממים גם לוקים וגם משלמים

נקדים את לשון המשנה, המציגה כאן מחלוקת בין רבי מאיר ולחכמים: "מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז, ונמצאו זוממין - לוקין ומשלמין, שלא השם המביאן לידי מכות מביאן לידי תשלומין, דברי ר' מאיר; וחכ"א: כל המשלם אינו לוקה.

ונבאר את דברי רבי מאיר, עליהם נסובים התוס', עפ"י שיטת רש"י. עדים שאמרו: מעידין אנו באיש פלוני, שחייב לחבירו מאתים זוז, ונמצאו זוממין - הדין לשיטת רבי מאיר הוא, שהם נענשים עונש כפול. ומבאר המשנה כיצד הם על מעשה אחד יכולים לקבל שני עונשים, שהרי דעת חכמים כפי שראינו שיכול לקבל רק עונש יחיד. ומבאר המשנה את דבריו, שמה שהעדים לוקין טעמו הינו על שעברו בלאו "לא תענה ברעך עד שקר", ואילו העונש השני של משלמין ממון זוממו להפסידו מאתים זוז. כיון שלא השם, המקרא, המביאן

ראשית, להביא את מה שאיננו רוצים, אחרי שצינו מראש את מטרת דברינו "דליכא למימר". כלומר מה אנו באין לשלול.

ולאחר מכן להראות מה הקושי שנוצר בכך, שאם בכל זאת תרצה לבחור בזה, תהיה בעיה, וזה ע"י צמד מילות המפתח "דאם כן".

ולסכם שיש לשלול זאת, ומחוייבים אנו לפרש אחרת. "אלא על כורחך".

ונמצא כי מאחר ויש כאן שלושה שלבים, הרי מילות המפתח כוללות את כולם. "דליכא למימר .. דאם כן .. אלא על כורחך".

[דף ד עמוד ב]

בשלמא לרבנן כתיב כדי רשעתו כו' -

והאי רשע,

רוצה לומר ממון,

כדמוכח בכתובות (דף לב: ושם).

נאלא ר' מאיר מאי טעמא,

פירוש,

הא כתיב כדי רשעתו,

דמשמע,

משום רשעה אחת אתה מחייבו וכו'.

וא"ת,

ומאי פריך,

והא בכתובות,

מוקי האי קרא ללוקין ולמיתה,

וי"ל,

דכל זה מן הפירכא,

אלא לר' מאיר,

הוה ליה למדרש ולומר רשעתו,

שאין אתה מחייבו משום שתי רשעיות,

ולא ללוקין ולמיתה.

הגמרא מוכיחה כשיטת חכמים, שיש לחייבו רק עונש יחיד, ומתפלאת על שיטת רבי מאיר

ראינו בהקדמת התוס' הקודם את המשנה, בה הוצגה מחלוקת רבי מאיר, הסובר כי על עדות שקר גם לוקה וגם משלם, וחכמים האומרים כי כל הלוקה אינו משלם, ונמצא שיש רק עונש מלקות. מדייקת על כך הגמרא בהבנת שיטותיהם.

הוינן בה: בשלמא לרבנן, שאמרו ברישא, אין העדים לוקים ומשלמים, יש להם מקור לכך. היות ויכדי רשעתו כתיב, ולמדנו מכאן כי רק משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.

ולכן אין העדים נענשים בשני עונשים.

התוס' קובעים יסוד חדש - מנתקים את הצורך לאזהרה עבור תשלומים

התוס' (3) בשם רבי מאיר מבורגוני פירש את דברי רבי מאיר באופן אחר. הרעיון הינו מדהים, עד עכשיו (בשיטת רש"י) קשרנו, כי על מנת שיהיה עונש חייב להיות פסוק שיהיה אזהרה. ולכן כאשר היו אלו הם שני עונשים הרי נדרשנו לשני פסוקים. ואילו הוא מחדש, כי עבור תשלומים אין כל צורך בפסוק כאזהרה. ולא שנסבור כי הלאו בא רק לתשלומים, ואז לא היינו לוקים עליו, כי אם להיפך. הפסוק מופנה אך ורק לבחינת האיסור, ועל כן הוא לוקה עליו.

לאו המופנה רק על עניין מיתת בית דין - לא היה לוקה, ולכן אם מופנה לתשלום - גם אינו לוקה

התוס' (4) מביאים הוכחה, כי אם היה הלאו בא רק לתשלומים, לא היה לוקה. מציור בו הלאו בא לאזהרה בעניין אחר, כגון מיתת בית דין, ומאחר והלאו מופנה לעניין מיתת הבית דין לא היה לוקה. ולכן אנו חייבים כדברינו, כי הלאו אינו בא על תשלומים אלא רק על המלקות, ומה שהוא משלם, כי כלל אין צורך בלאו מיוחד על כך.

אין צורך לפסוק, על מנת ללמוד את החיוב תשלום בשן ועין

ראיית התוס' (5) שיש צורך לשלם אף בלא אזהרה היא משן ועין, שנאמר בהם שלם ישלם, כלומר, אף שאין פסוק לאזהרה, ועם כל זאת יש חיוב ממוני. וכאילו יש כאן שני עניינים נפרדים. ולכן הלאו של לא תענה, כאן במשנתנו בא רק לחייב מלקות. והתשלומים הוא מאליו שהוא נדרש לשלם. כי ברור לנו כי הוא חיסר את השני, ולא שצריכים לסברא כה פשוטה פסוק.

(עם היות שחכמים למדו כי עין תחת עין פירושו ממון, זה אינו בא על מנת ליצור כאן חיוב ממוני, אלא רק לסלק, שהחיוב שהוא כה ברור, לא יהיה בעקירת איבר כנגד, אלא בממון. כלומר, הלימוד לא בא ליצור כאן חיוב, אלא החיוב הידוע, שברור שהוא נדרש לשלמו כבר מסברא, רק שלא נטעה איך הוא משיב לו).

הלאו של לא תחסום, בא רק למלקות, ומאחר והתחייב, ממילא נדרש גם לשלם

וכעת חוזרים אנו לבאר איך בלא תחסום (6), שיש רק לאו אחד, ובכל זאת גם לוקה וגם משלם. כל האזהרה מופנית אך ורק על המלקות. חובת התשלום הינה מסברא, כי מאחר והוא מונע מפרת חברו את הזכות הממונית שיש לפרה באכילתה, הרי חובה עליו לשלם את מה שקלקל.

מדייקים התוס' (7), ואם היה הלאו בא ללמדנו על חובת התשלום, הוא היה צריך להיות מנוסח בצורה חיובית, בבחינת עשה. כגון האכל שור בדישו. ואז היינו מבינים, שאם לא האכיל הוא נדרש לשלם. אלא מאחר ונכתב בלשון של לא, הרי זו גישה איסורית, ואם כן הוא בא למלקות.

סדר ההוכחה שלא ניתן לומר, כי אזהרה באה בענייני ממון, ומכריחים שזה בא למלקות

[אחת הדרכים הנפוצות לשלול דבר היא בשלושה שלבים.

התוס' מתקיפים את רבי מאיר, כיצד יתמודד עם הוכחה חכמים מהפסוק כדי רשעתו

עוברים התוס' לבאר את שיטת רבי מאיר (3). שהרי הוא גם יצטרך להתמודד עם טענתם של חכמים, המבססים את דבריהם על הפסוק כדי רשעתו, כלומר, שעם היות וכבר התחייב משני פסוקים שונים, הרי בגלל פסוק זה אינך יכול לחייבו בשניהם. כלומר, חייבים אנו לומר, כי רבי מאיר חייב להתייחס לכך, וכל החידוש יהיה באופן בו הוא מתייחס. וכפי שממשיכים התוס' ומבארים בהמשך.

ביאור הכלי של קושיית בשלמה, שהיא ממש התקפה

[יש להדגיש כי שאלת הגמרא בנויה על שני שלבים, בשלמה, כלומר, מבין אני את הצד האחד של חכמים, ומנמקים מדוע כל כך ברורה היא דעתם, שהרי מדייקים כדי רשעתו, לשון יחיד.

והחלק השני של הקושיא היא הצד השני, עליו אנו מקשים, כיצד רבי מאיר יתמודד מול הוכחה כה ברורה. כלומר, השאלה אינה שאלת בירור מהי דעתו של רבי מאיר, כי אם התקפה על דבריו. כיצד רבי מאיר הינך מחזיק עדיין בדבריך, לאחר הוכחה כה מוחצת של חכמים. שהרי רבי מאיר הסביר את דעתו כבר במשנה, שהיא מטעם שלא השם המביא לידי מכות מביא לידי תשלומין.

ומאחר וקושיית בשלמה בנויה באופן זה, הרי כאן לא באנו רק להבין מדוע חכמים סוברים שרק משלמים ולא לוקין, אלא מה רבי מאיר יהיה מסוגל לענות].

מאחר ורבי מאיר לומד כבר על פסוק זה דרשה אחרת, מה יש להקשות עליו

מביאים התוס' הצעה לפיתרון אפשרי (4). וכדרכנו זו הצעה שעתיד להיות לה פירכא, אלא שיש להבין מהי ההצעה ומהי הפירכא, כלומר, מדוע לא ניתן לומר כן. ההצעה היא שמהפסוק הזה לומדים עניין אחר. שלא ניתן לחייב אותו שני עניינים אחרים, גם מלקות וגם מיתה. שהרי יכולת להלקות תחילה ולאחר מכן גם להמית. ועל כך מדייקים שיש רק רשעה אחת שניתן להענישו, רק במיתה. ואם כן, יכול בשקט רבי מאיר לומר, אני לומד מהפסוק 'כדי רשעתו' דרשה אחרת. ולכן איני לומד כחכמים כאן, שזה בא למעט מלקות ותשלומים.

התוס' ביסוד מדהים, שההתקפה על רבי מאיר כבר חשבה מראש על תשובתך, ואעפ"כ שיללה זאת

דוחים התוס' (5) הצעה זו בסברא מדהימה, זה לא שיש לי תשובה על ההתקפה שהתקפתי את רבי מאיר, אלא זה עצמו חלק מהשאלה. מדוע בחרת רבי מאיר לדרוש את הפסוק כדי רשעתו על לוקין ולמיתה, הרבה יותר הגיוני לדרוש זאת למלקות ולממון. כלומר, המקשן כבר ידע מלכתחילה את התשובה האפשרית הזאת, ובעיניו היא אינה טובה, כי הוא הבין שהרבה יותר הגיוני לדרוש כדי רשעתו, כפי שחכמים הציעו, למלקות ולממון.

אלא רבי מאיר, שאמר לוקה ומשלם - מאי טעמיה? והרי אף על גב שחייבי ממון ומלקות נלמדים משני פסוקים, יש לנו לפוטרו מאחד העונשים, משום דכתיב "כדי רשעתו"! כלומר, כיצד רבי מאיר יכול ללכת כנגד פסוק מפורש?!

יש לדייק שהעונש הינו דווקא ממון, עם היות ורשעתו נאמרה בלשון סתומה

מדייקים התוס' (1), עם היות ונאמר במשנה לגבי חכמים הכלל של כל המשלם אינו לוקה, כלומר שמחייבים אותו רק ממון ולא תשלום, אבל עצם הדיון של הגמרא דן על כך שאין אנו מחייבים אותו אלא משום רשעה אחת. ועולה השאלה, שהרי לכאורה היתה סברא ללמוד שילקה ולא ישלם, ומהיכן בחרנו כי הרשעה שהוא מתחייב היא ממון ולא מלקות?

ולכן באים התוס' ומדגישים, כי מדובר על ממון, שהוא דווקא משלם.

[מילת המפתח "והאי", בא על מנת לפרש תחילה מהו גדרו של הרשעה המסויימת עליה אנו מדברים, ולאחר מכן מגיעה מילת המפתח הנוספת רוצה לומר, שעניינה לפרש את הגדר של הרשעה].

הגמרא בכתובות מוכיחה כי מדובר דווקא על עונש ממון ולא על מלקות

ומביאים התוס' (2) את ההוכחה ממסכת כתובות המצטטת את דברי חכמים כאן, ומדייקים שלכאורה היינו יכולים לומר הפוך, שילקה ולא ישלם. "וחכמים אומרים: כל המשלם אינו לוקה; ונימא: כל הלוקה אינו משלם! א"ר אילעא: בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין. היכן ריבתה תורה? מכדי כתיב: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, יד ביד למה לי? דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו? ממון."

ונרחיב ביאורו. כי: מכדי כתיב, הרי כבר כתוב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ומלמד הכתוב לחייב את העדים הזוממים בכל מה שבאו לחייב את הנדון -

ואם כן זה שאמר הכתוב באותה פרשה: "ולא תחוס עיניך, נפש בנפש, יד ביד", שפירושו, לפי פשוטו, שעדים אשר זממו לחייב אדם בדין חובל בחבירו על ידי שהעידו עליו, שקטע את ידו של חבירו, ונתחייב החובל לקטוע את ידו שלו, יתחייבו אף הם בקטיעת היד -

למה לי, למה הוצרך הכתוב עוד לאומר?!

אלא מלמד הכתוב: כל החובל בחבירו, משלם דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו ממון, ואף עדים שזממו על אדם והעידו שהוא חבל בחבירו יתחייבו אף הם ממון, וישלמוהו גם כאשר התרו בהם למלקות.

ההבדל כאשר ההוכחה הינה מסברא או מפסוק

[ומאחר וההוכחה במסכת כתובות בנויה על דיוק מהפסוק, הרי זו אינה סתם סברא, אלא הוכחה מוחצת, ועל כן בחרו התוס' במילת המפתח וכדמוכח. שאין זה סתם שכך מובא במקום אחר, אלא שיש כאן הכרעה ברורה].

נכתבה בגמרא, ובכך התוספות מבארים, מלכתחילה, מה התשובה, וכאילו אם היה התלמוד שואל אותה, מאחר וזו התשובה, ולכן לא נדרשה הגמרא לומר כן.]

מבארים התוס' - אדרבא, גם מוציא שם רע נלמד מהפסוק של בן הכות הרשע

עונים התוס' (2), כי כל המקור של הלימוד של המלקות במוציא שם רע הוא עצמו דווקא נלמד מהפסוק והיה אם בן הכות הרשע. ואם כן וודאי שלא ניתן ללמוד ממוציא שם רע, שכל כולו נשען על והיה אם בן הכות. וכפי שכעת התוס' מבארים את אופן הלימוד.

סדר הלימוד מוכיח, כי המקור לכל המלקות הינו פסוק זה, ואין לימוד עצמי ממוציא שם רע, שאף הוא נשען עליו

הוכחת התוס' (3) היא מהלימוד בפרק נערה שנתפתתה. כל לימודו של מוציא שם רע הוא מגזירה שווה של ויסרו, שקיים הן במוציא שם רע והן בבן סורר ומורה. ובן סורר ומורה עצמו נלמד מ'והיה אם בן הכות הרשע'. ורק מאחר ובן סורר ומורה התחייב במלקות, יכולנו ללמוד זאת לגבי מוציא שם רע.

סבר לה כר"ע דאמר עדים זוממין קנסא הוא -

ופי',

ולהכי יליף ליה ממוציא שם רע,

ורבנן סברי ממונא הוא,

ולהכי לא ילפינן ליה ממוציא שם רע,

משמע דלר"מ אינו לוקה ומשלם,

אלא גבי קנס,

אבל גבי ממון - לא.

זקשה,

דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף צא. ושם),

תניא,

החוסם פי פרה ודש בה,

לוקה ומשלם,

ד' קבין לפרה וג' קבין לחמור,

ומוקי לה כר' מאיר,

דאית ליה לוקה ומשלם,

והתם - ממון הוא.

זועוד,

דאמרינן בפ' אלו נערו (כתובות דף לד: ושם),

ר"מ לוקה ומשלם אית ליה,

מת ומשלם - לית ליה,

משמע בכל ענין.

יוכן קשה מדרבנן,

דע"כ לא פליגי רבנן עליה דרבי מאיר,

המורכבות של שאלה, אשר כבר בעצם השאלה באה ושוללת תשובה שנראית כאפשרית

[וכאן אנו נפגשים בעוד מילות מפתח של התוס', דכל זה מן הפירכא. כך שמלכתחילה לא תוכל לענות את מה שענית, אלא עם היות שתאמר כן, אנו כבר בשאלתנו מכירים את תשובתך ושוללים אותה].

גמר ממוציא שם רע -

ווא"ת,

לילפו נמי עדים זוממין ממוציא שם רע,

דאע"פ דהאי - לאו שאין בו מעשה,

ולמה לי,

והיה אם בן הכות הרשע.

זויש לומר,

דמוציא שם רע גופיה,

לא ידענא דלקי,

אלא מוהיה אם בן הכות הרשע,

זכדקאמר בפ' נערה שנתפתתה (כתובות דף מו.),

למדנו יסרו מויסרו,

ויסרו מבן [ובן מבן,

והיה] אם בן הכות הרשע.

התוס' מקשים, שהיה ללמוד את דין העדים הזוממים ממוציא שם רע, שגם בו אין בו מעשה

הגמרא מבארת את שיטת רבי מאיר במשנה שקיימת מציאות שיהיה עונש כפול, גם לוקה וגם משלם ממוציא שם רע. בו הוא גם לוקה, עם היות שלא עשה מעשה כלל, אלא רק דיבור בעלמא, וגם משלם. מביאים התוס' (1) שאלה שהיתה יכולה (לכאורה) להישאל. שהרי מאחר וגם עדים זוממים הוא דבר שאין בו מעשה, שהרי כל החידוש של היותם זוממים הוא כל עוד אחיך קיים, ונמצא כי עדיין הוא לא נענש. ומאחר ויש דמיון בין שני המקרים של עדים זוממים ומוציא שם רע, מדוע למדנו זאת מפסוק אחר של והיה אם בן הכות הרשע. שהוא פסוק המדבר על מעשה.

משמעויות מילות המפתח "ואם תאמר .. ויש לומר"

[לגבי משמעויות ואם תאמר, מגדיר השל"ה בכללי התוספות, שהינה שאלה שאם יעלה בלבבך להקשות כך, אל תאמר כן, שעתידיים לשלול אותה, כי יש לומר כך.

אך לי יש להוסיף, שזו שאלה ראויה. לא מצד שאין לה תשובה, אלא אדרבא מאחר והיא שאלה טבעית, אשר ריבוי תלמידים רגילים לחשוב כך. אלא שהתוספות כבר מראש בנו את התשובה, על מנת שאתה כתלמיד לא תישאר רק בקטע הקושיא, ולא תדע להישמר ממנה.

לעתים זו שאלה שבעצם יש כאן שאלה סמויה, שהרי הגמרא בנויה על ריבוי קושיות, ומדוע באמת לא

המשנה דנה האם העדים רק לוקים (שיטת חכמים) או גם משלמים (שיטת רבי מאיר)

המשנה (ד, א) הביאה את מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים. רבי מאיר סובר כי העדים הזוממים גם לוקים וגם משלמים, מאחר ולכל עונש יש פסוק אחר. ואילו חכמים חולקים, וקובעים שכל הלוקה אינו משלם, שהרי מחייבים אדם רק על רשעה אחת, ולא על שתי רשעיות. ומדייקים זאת ממה שנאמר כדי רשעתו.

הגמרא מוכיחה, שעם היות ושיטת חכמים מוסברת, שיטת רבי מאיר שנלמד שעדים זוממים עונשים קנס

הגמרא (ד, ב) מקבלת את דברי חכמים, שיש להם מקור שהינך מחייבו רק על רשעה אחת ולא על שתיים, אבל עם היות שלרבי מאיר קיים פסוק נפרד לכל סוג עונש, אבל עם כל זאת, מה יעשה עם הוכחת חכמים? ומה המקור לדבריו.

עונה הגמרא בשם עולא, כי ר' מאיר לומד זאת ממוציא שם רע. שם יש מלקות הנלמדות ומיסרו אותו, וכן מבואר מזה הקנס שהוא נדרש לשלם. ונמצא כי יש לו דוגמא על מקרה בו הוא גם לוקה וגם משלם. דוחה הגמרא, כי תשלום הממון שם הוא מקרה צדדי, שהרי אין כאן חיוב כנגד מה שחיסר ממנו, אלא זהו קנס. ולכן לא ניתן ללמוד ממנו על שאר תשלומים.

עונה הגמרא כי יש לומר, סבר לה רבי מאיר כרבי עקיבא, דאמר: עדים זוממין המשלמים ממון מדין "כאשר זמם" - קנסא הוא, ולא תשלום על נזק ממוני, לפי שעדיין לא הפסידוהו בעדותם ממון בפועל, אלא רק זממו להפסידו.

וכיון שהתשלום של עדים זוממים קנס הוא, אפשר ללמוד אותו מהקנס של מוציא שם רע, שמשלם ולוקה. שהרי אין במוציא שם רע חידוש יותר מעדים זוממים, לפי ששניהם משלמים קנס ולא ממון.

התוס' מבהירים, כי רק בקנס סובר רבי מאיר שלוקה וגם משלם

מדייקים התוס' (1), שאם כן, לאחר שהעמדנו כי מה שרבי מאיר לומד ממוציא שם רע, הרי באשר ענייני ממון הוא כן יודה לחכמים. ורק מאחר וחכמים סוברים כי עדים זוממים הוא ממון ואינו קנס, לכן אינו לוקה וגם משלם. כי אין ללמוד זאת כדוגמת המוציא שם רע. זה היסוד שהתוס' מוציאיים כאן. יש לציין, שזאת נקודת המוצא של התוס' בהבנת דברי רבי מאיר. אולם לאחר מכן יגיעו התוס' להבנה שונה אף אצל רבי מאיר.

קושיה ראשונה על היסוד, שרבי מאיר סובר כי בממון אינו לוקה וגם משלם

כעת פותחים התוס' (2) בסוללת קושיות על הבנה זו, שלרבי מאיר במצבים של ממון, לא יוכל לפסוק שהוא גם לוקה וגם משלם. הראייה הראשונה היא בפרק השוכר את הפועלים. מודבר על מי שחוסם את הפה של הפרה ודש בה, שהוא גם לוקה וגם משלם. הגמרא העמידה זאת כשיטת רבי מאיר, שהרי הוא זה שסובר שיכול להיות מצב בו הוא גם לוקה וגם משלם. והנה לפי מה שניסינו להעמיד בשיטתו - הרי כאן מדובר שהתשלום הינו על ממון.

אלא משום דסבירא להו,

דעדים זוממין - ממונא הוא,
ולכך לא מצי יליף ממוציא שם רע,
אבל בקנס מודו,
דילפינן לוקה ומשלם ממוציא שם רע.

15**ובפרק** אלו נערות (שם דף לב.),

גבי קנס פריך,

הא קי"ל דאינו לוקה ומשלם,

פירוש,

כרבנן דר"מ,

אלמא פליגי רבנן אפילו גבי קנס.

16**וי"ל,**

דודאי בין לר"מ בין לרבנן,

ליכא חילוק בין ממון לקנס,

לענין דין דלוקה ומשלם,

דהא מכדי רשעתו ילפינן ליה,

וכדי רשעתו כתיב גבי עדים זוממין,

זהלכך לר' מאיר,

דסבר עדים זוממין - קנסא הוא,

ושפיר ילפינן להו ממוציא שם רע,

למימרא דלוקין ומשלמין,

א"כ כדי רשעתו דנכתב גבי דידיהו,

דממעט שתי רשעיות,

ליכא לאוקומה במלקות וממון,

וצריכי לאוקומי במיתה ומלקות,

כדאיתא בפרק אלו נערות,

א"כ ודאי אמר ר"מ בכל דוכתי,

דלוקה ומשלם אף לגבי ממון,

דמהיכא תיתי למעוטי,

8**אבל לרבנן,**

דסבירא להו דעדים זוממין - ממונא הוא,

לכך לא ילפינן ממוציא שם רע,

דלוקה ומשלם,

והלכך דרשינן מקרא,

מכדי רשעתו במספר,

למעוטי שתי רשעיות במלקות וממון,

דאינו לוקה ומשלם,

מעתה יאמרו רבנן בכל מקום,

אף גבי קנס,

דאינו לוקה ומשלם מכדי רשעתו,

דהא משמע שפיר,

דאתי למעוטי כל ב' רשעיות,

בין ממון בין קנס.

שלא יהיה גם משלם וגם לוקה, כי הוא על אותו פסוק למד שהוא ממעט מיתה עם מלקות.

הדגמה עד כמה כל קטע בתוספות, הוא בנוי בפני עצמו עם מהלך שלם של מבנה וסברא

[התוספות עצמו הינו מורכב. אבל כאן רציתי להדגיש כי עומק סגנונם של התוספות נשמר אפילו בכל חלק בנפרד של ההוכחה. ונדגים את מילות המפתח גופא בהוכחת הביאור של הבנת שיטת רבי מאיר.

(הלכך לר' מאיר, דסבר .. ושפיר ילפינן להו .. למימרא .. א"כ .. ליכא לאוקומה .. וצריכי לאוקומי .. כדאיתא בפרק .. א"כ ודאי אמר ר"מ .. דמהיכא תיתי). כלומר יש כאן מבנה מסודר העומד בפני עצמו, רק בשלב זה. מה שמוכיח כי יש להתבונן כי אפילו כל שלב הוא בנוי כתוספות שלם בפני עצמו.]

שיטת רבנן - המיעוט מכדי רשעתו אינו קשור כלל בממון או קנס, אלא לעניין מלקות וממון

באופן דומה מבארים התוס' (8) את שיטת רבנן. שהרי עדים זוממים הוא ממון, ולכן לא נילמד כלל ממוציא שם רע, שהוא קנס. ומאחר והפסוק כדי רשעתו תמיד בא רק למיעוט לוקה ומשלם, הרי גם בנושאים אחרים של קנס, עדיין המיעוט הינו רק לשני עניינים הללו.

הא לא קשיא ר' יהודה לא סבר לה כר"ע -

1 ודאמר עדים זוממין - קנסא הוא,

2 משמע הכא דלר"ע,

דאית ליה דעדים זוממין - קנסא,

לית ליה,

לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו,

דלא מצי יליף מהאי דינא.

3 וקשה,

דהא ר"ע אמר (לקמן דף כא:),

המקיים כלאים בכרם - לוקה,

4 ופירש בערוך,

דהיינו שמניח אותו בסוף שדהו,

כשמצאה זרועה,

דהוי - לאו שאין בו מעשה.

5 ולכן נראה,

דהמקיים כלאים בכרם,

היינו - שעשה גדר סביב הכלאים.

הגמרא בתחילה הביאה את דברי עולא ללמוד ממוציא שם רע לעניין שיטת רבי מאיר בעדים זוממים

המשנה הביאה את דעת רבי מאיר, שבמציאות של עדים זוממים, הדין הינו של גם לוקה וגם משלם. חכמים חלקו על דבריו, ופסקו שכל המשלם אינו לוקה, כולל גם בעדים

הבאת שיטת רבי מאיר באופן כללי - מוכיחה כי דבריו נאמרו גם לגבי ממון שלוקה ומשלם

קושיא נוספת סוללים התוס' (3) מהגמרא בכתובות, המביאה את הכלל של רבי מאיר לוקה ומשלם יש לדעתו, ומבלי שהיא מפרטת ומצמצמת מתי זה מדובר. ומאחר ודעה זו מובאת בסתם, משמע כי כלל זה הוא בתוקף הן לגבי קנס והן לגבי ממון. שאם לא כן, לא היתה הגמרא צריכה להשאיר את כללו של רבי מאיר, מבלי להדגיש באוקימתא, נוסח במה דברים אמורים. ומכאן סימן ששיטתו נאמרה לא רק לגבי קנס, אלא גם לגבי ממון.

כמו שהבנתם בתחילה, כי רבי מאיר יודה לרבנן בממון, כך הם מעמידים שרבנן יודו לו בקנס

כעת עוברים התוס' (4) לדון בשיטת רבנן. אם העמדנו כי נקודת המחלוקת היא ההתייחסות לעדים זוממים, האם זה קנס (כרבי מאיר, הסובר כרבי עקיבא) או ממון (רבנן). נמצא כי רבנן כן מקבלים את דברי רבי מאיר לגבי קנס. שהרי הלימוד ממוציא שם רע הוא על מנת שבכל מקום שזה קנס - הוא לוקה ומשלם, בדיוק כמו שיש במוציא שם רע. וכל הדיון כאן לגבי עדים זוממין, שאינם לוקים וגם משלמים, כי זה בגדר ממון.

וזה היסוד שהוציאו התוס', בדומה למה שהוציאו לגבי רבי מאיר, שהוא בממון יודה לחכמים. אך לפני שהתוס' קבעו יסוד זה, הם מבארים שיש קושי בהבנה זו. והכוונה שבעצם התוס' סוללים הכנה להבנה מחודשת בכל הסוגיה, הן בשיטת רבי מאיר, והן בשיטת רבנן.

אלא שהתוס' שוללים זאת, ונמצא כי כעת גם ההבנה לשני הצדדים מוקשית

מביאים התוס' (5) קושיה על הבנתם הראשונית בדברי רבנן. שאם אכן חכמים כן יודו לרבי מאיר בקנס, אם כן מדוע במסכת כתובות נאמר לגבי קנס, שאנו הולכים בשיטת חכמים החולקים על רבי מאיר, ומאחר ושם מדובר על מוציא שם רע, שזה ברור שזה קנס, ואעפ"כ חכמים חולקים, ואינם סוברים שהוא גם לוקה וגם משלם.

התוס' מחדשים יסוד חדש, ועל פיו מבארים שיטת רבי מאיר וחכמים

לאחר שאנו נמצאים ב"שוקת שבורה" הן לגבי הבנתנו את שיטת רבי מאיר, והן לשיטת רבנן, מחוייבים אנו למצוא חשיבה מחודשת. ואכן סוללים התוס' (6) יסוד חדש, כי העיקר אינו קשור לגבי קנס או ממון. וכל אחד עיקבי בשיטתו, האם גם לוקה ומשלם, או שלוקה ואינו משלם, מהלימוד של כדי רשעתו, שדן רק לגבי עדים זוממין, וכלל לא מתייחס האם יש כאן קנס או לא. וכעת לאחר שנקטו התוס' את היסוד, הם עוברים לבאר כל שיטה בפני עצמה.

לרבי מאיר אין כל פסוק שממעט מלקות וממון, שהוא לומד מפסוק זה למעט עניין אחר (מיתה ומלקות)

מחדשים התוס' (7), שגם רבי מאיר נדרש למעט רשעה אחת ולא שתי רשעויות, אלא במוציא שם רע הוא ממעט שלא יהיה גם מיתה וגם מלקות. כי הרי הוא סובר שגם משלמים וגם לוקים. ונמצא כי אין לרבי מאיר את הפסוק

וזאת הסיבה, שהוא יכול ללמוד את הדין של לאו שאין בו מעשה מהצד השווה של מוציא שם רע ועדים זוממים.

מסקנת ביניים – לשיטת רבי עקיבא לא ניתן ללמוד שלוקין על לאו דאין בו מעשה

מדויקים התוס' (2), שאם כן, מאחר ורבי עקיבא סובר כן, הרי כל הלימוד לגבי לאו שאין בו מעשה שלוקין עליו, הוא אינו יכול ללמוד, מכיוון שגם מוציא שם רע וגם עדים זוממים, בשניהם יש את החומרא המיוחדת של הקנס, ולכן לא יוכל דין נותר, להילמד מהם. (בניגוד לרבי יהודה, שמאחר ואינו סובר שעדים זוממים הוא קנס, כי אם ממון, ולכן יועיל הצד השווה שבהם, כי הקנס הוא רק לגבי מוציא שם רע, אך לא לגבי עדים זוממים).

[יש לדייק כי זו מסקנת ביניים, ואכן היא נכתבת בסגנון "משמע הכא". כלומר, לפי מה שעד עכשיו הסברנו, כך ראוי להסיק בדעת רבי עקיבא. הרעיון של מסקנת ביניים הינו, שלאחר מכן נקשה על כך, ונצא להבנה חדשה].

סתירה מקיום כלאיים, שעם היות שזה מוגדר כלאו שאין בו מעשה, ולשיטת רבי עקיבא העונש הוא מלקות

הקשו התוס' (3) על מסקנה זו. שהרי רבי עקיבא לומד שעל קיום כלאים הוא לוקה. וביארו את קושייתם (4) שהרי לדעת הערוך, האיסור שם הוא בגדר של לאו שאין בו מעשה. שהרי השדה כבר היתה זרועה. וכל מה שהוא עשה, הוא בדיוק אינו עשייה כי אם הוא נענש על חוסר העשייה. בכך שאיפשר את המצב של כלאיים, בכך שלא שינה זאת. אבל המצב עצמו נוצר לא מצג עשייתו, ולכן הערוך הגדירו כלאו שאין בו מעשה.

הבנת מציאות שונה בקיום הכלאיים, מוציאה את זה ממוציאות של לאו שאין בו מעשה, וממילא אין קושיה

מתוך קושייה זאת, מציירים התוס' (5) תיאור שונה לקיום הכלאיים. מדובר שהוא כן עשה מעשה, בכך שהוא עשה גדר סביב הכלאיים. וממילא יצאנו מהגדר של לאו שאין בו מעשה, שהרי יש כאן מעשה. ולא תהיה כל קושיה על רבי עקיבא.

[כלומר, כאן אנו נשארם במסקנת הביניים. וכל החידוש היה להבין באופן מחודש מה התרחש בקיום הכלאיים. ולאחר שיצאנו ממצב של לאו שאין בו מעשה, וממילא הקושיה הוסרה].

בשל קושיא בשיטת רבי עקיבא מפרשים את הכלל המקיים כלאיים בכרם לוקה, לא כשיטת הערוך

[כבר ביארנו כי יש להבין היטב את המציאות, מה המקרה, ורק כך ניתן לפסוק את הדין. על כן כל שינוי במציאות, מסוגל לשנות כליל את הדין. כאן התוספות, מאחר ומתוך הגמרא הבינו את דעת רבי עקיבא, הקשו על דבריו ממקום אחר. אלא שהקושי נבע ממה שפירש בערוך ומילת המפתח הינה "דהיינו", דבר המבטא משמעות הלכתית לגבי לאו שאין בו מעשה. אלא מחמת הקושיה עולות מילות המפתח "לכך נראה ..

זוממים. ומאחר ובאו לחסרו ממון, הרי מאחר וזהו לאו הניתן לתשלומים, ישלמו ובכך יתקנו את מעשיהם, ואין כאן מלקות בנוסף, מעצם היותם עדים זוממים. וחכמים תמכו יתדותם מהפסוק כדי רשעתו, שהינך מחייבו רק משום רשעה אחת ולא שתיים.

הגמרא ניסתה להבין את דעת רבי מאיר, מאחר ושיטת חכמים הינה ממש נלמדת מפסוק. ההצעה הראשונה לטעם לדבריו נאמרה בשם עולא שרבי מאיר למד זאת ממוציא שם רע, שהוא גם לוקה וגם משלם. חכמים ענו על כך, שלא ניתן ללמוד ממוציא שם רע, בהיותו קנס. ואז העמידו את שיטת רבי מאיר, הסובר כי גם עדים זוממים הינו קנס, שהרי עדיין לא הפסידוהו ממון בפועל, וממילא כן ניתן ללמוד ממוציא שם רע.

הצעה חדשה, כל המהלך של עולא ללמוד ממוציא שם רע, נאמרה לגבי נותר

כעת סללה הגמרא שיש כאלה הרוצים ללמוד את דברי עולא בכלל לעניין אחר. דין קרבן פסח יש בו גדר של לאו תעשה, הניתן לתקנו על ידי עשה. מצד אחד אסור להותיר נותר, שנאמר לא תותירו ממנו עד בוקר, אך מצד שני ניתן לתקן זאת, והנותר ממנו באש תשרופו. ומאחר ותיקנו זאת, הרי לא לוקים על מה שעבר בתחילה. וניסחו בזה כלל של לאו הניתק לעשה, שאין לוקים עליו. וזו שיטת רבי יהודה. לעומתו רבי יעקב דרך אחרת עמו, והוא מגדיר את עצם האיסור עצמו, כלאו שאין בו מעשה, שהרי אינו עושה דבר, הוא פשוט לא אכל וממילא נשאר נותר. וכעת, אם רבי יהודה חולק על רבי יעקב, ובחר ללמוד על נותר מגדר של לאו הניתק לעשה, וכי הוא יסבור, שבלאו שאין בו מעשה כן לוקים עליו, מהיכן לו? ואז הביאו את שיטת עולא, שזה נלמד ממוציא שם רע. כי איסור זה אינו מגיע מעולם המעשה, אלא הוא דיבור בלבד.

ניתן ללמוד מהיסוד של לאו שאין בו מעשה, מהצד השווה של עדים זוממים ומוציא שם רע, כי רבי יהודה סובר לא מרבי עקיבא

ובגלל החומרא שיש במוציא שם רע שהוא גם לוקה וגם משלם, ולכן לא ניתן ללמוד ממנו לגבי שאר דברים. וחידש ריש לקיש ששיטת רבי יהודה שלוקים על לאו שאין בו מעשה, נלמדת מעדים זוממים, שגם כאן זה דיבור ולא מעשה, ובכל זאת לוקים עליו. ואם תקשה שיש גם כאן חומרה מיוחדת, שעדים זוממים אינם נצרכים להתראה, אזי יהיה ניתן ללמוד מהצירוף של הצד השווה, שיש גם במוציא שם רע וגם מעדים זוממים, ששניהם זה לאו שאין בו מעשה, ולוקין עליהם. וכאן אם תקשה ששניהם קנס, ולכן לא ניתן ללמוד, אענה לך כי רבי יהודה אינו סובר כרבי עקיבא לגבי עדים זוממים שהם קנס. ולכן כן ניתן ללמוד מהצד השווה בהם.

רבי עקיבא הסובר בעניין עדים זוממים, שהינם קנס, חלוק עם רבי יהודה

עד כאן הבנת הגמרא הנדרשת לכניסה אל התוספות. שאכן פותחים (1) ומבארים, שדברי רבי יהודה, שאינו סובר כרבי עקיבא הינם בעניין עדים זוממים. כי רק רבי עקיבא סובר שהתשלום זה קנס. ואילו הוא, רבי יהודה, סובר שזה ממון.

על מנת לסתור את הצד השווה שבהם, צריך חומרה ששייכת בשניהם, ולא חומרה פרטית

מקשים התוס' (2) שאלה חזקה ביותר, ממש תימהון, כיצד הינך בא לערער את הצד השווה בחומרה, שהיא אינה קשורה כלל לצד השווה, אלא תמיד יש חומרא לבל דבר בפני עצמו. ולכן מגיע הלימוד של הצד השווה, כי בצירוף שני העניינים לא יהיה קושי. זה כל מהות הלימוד של הצד השווה, מכיוון שתמיד היה לך מקום להקשות מצד אחד. ולכן מצרפים את שניהם. אולם, אכן אם יש תכונה מיוחדת שקיימת בשניהם, כמו שמקודם הקשו על קנס, הרי אז שייך להקשות גם על הצד השווה.

תירוץ ראשון - אכן יש צד השווה בחומרנו, שבשניהם יש גדר משונה של חומרה

מתרצים התוס' (3) בשם ר"י, כי התכונה שאין צורך בהתראה, היא תכונה ממש משונה ביותר, וגם שהם לוקים ומשלמים במוציא שם רע, הרי זה גדר שונה בתכלית. ולכן מגיעה הקושיה שללא ללמוד מהם. ונמצא כי ר"י מצא כן צד משותף, בהיותם משונים ביותר. ולכן הלשון היא על "הם", שבזה קיים צד חמור משותף אצל שניהם. כעת לא משנה מה סוג היותו כה משונה, אלא עצם זה ששני אלו משקפים במהותם מקרה צדדי ביותר.

עצם זה שיש דיבור בלבד - הרי זו חומרה המשותפת לצד השווה בהם

מתרצים התוס' (4) תירוץ נוסף. [וגם כאן מנסים למצוא צד חמור שהינו משותף, כי אכן הקושיה הינה עוצמתית, שלא יעלה על הדעת להקשות ממה שיש חומרה שאינה משותפת לשניהם, כי אתה מנסה לערער רק מה שכעת שניהם צועדים ביחד]. כי הדבר החמור בהם, שעם היותו זה היה דיבור בלבד, והעונשים שהתורה בחרה הינם חמורים מעבר לכל קנה מידה, עם היותו ולא יצאה תוצאה מעשית. בעוד שבנותר, הרי הלאו כבר יצרה תוצאה מעשית שהקרבת נפסל, כך שאין ללמוד בנוסף, שגם יהיה כאן מלקות.

הירושלמי מראה כי דיבור בלבד - אכן נחשב דבר של חומרה

מביאים התוס' (5) ראייה לדבריהם מהירושלמי. שהירושלמי מקשה לגבי מוציא שם רע, ואז אומרים שיש בו חומרה שהוא דיבור, ומכיוון שהוא רק דיבור ואעפ"כ הוא לוקה ומשלם, הרי אנו רואים שזה בעצם סוג של חומרה.

אצל רבי יהודה עדים זוממים זה דיבור שמונבל למעשה, ולכן אינו רק בחינה של דיבור

לא נותר לתוס' אלא לבאר את שיטת רבי יהודה, שאינו מקבל קושיה של צד חומרה. וכעת מבארים התוס' (6), מדוע לא קשה לו מהירושלמי, שסובר שדיבור בלבד הינו חומרה. והחידוש הוא שעדים זוממים אינם רק דיבור. אלא כל הדין נגמר על סמך דיבורם. ואלמלא שהזימו אותם, הרי היה נסגר מעשה ממשי על פיהם. ואז כעת יכול רבי יהודה ללמוד משניהם, כי אין חומרתם שווה.

היינו", כלומר המקרה של מקיים כלאיים בכרם, יש לו ציור באופן שונה].

אלא מה להצד השווה שבהם שיש בהן צד חמור

10 זה - אין צריך התראה,
זה - לוקה ומשלם.

12ותימה,

דהא אין זה פירכא שוה.

13ופירש ר"י,

דפריך,

שכן הם משונים ביותר משאר מלקיות,
שאינן צריך התראה,
מה שאין כן בשאר מלקיות.

14ועוד יש לומר,

שכן יש בהם צד חמור,

שהן לוקין על דיבורם,

שלא עוו אלא במוציא פיהם,

15דהכי נמי פריך בירושלמי לעיל,

גבי ההיא דגמרינן ממוציא שם רע,

ופריך מה למוציא שם רע,

שכן דיבור הוא.

16ור' יהודה סבר,

צד חמור לא פריך לפי דירושלמי,

דעדים זוממין -

בדיבורן איתעביד מעשה.

התוס' במשפט סיכום, מבארים מה הצד החמור בכל אחד מהצד השווה

ראה את ההקדמה הארוכה לגמרא בתוס' הקודם. על כל פנים ראינו כי רצינו ללמוד לגבי לאו שאין בו מעשה, כדוגמת הנותר, שלוקין עליו, מהצד השווה של מוציא שם רע ועדים זוממים, שבכל אחד מהם יש לאו שאין בו מעשה, ובשניהם לוקין. וכעת הגמרא ניסתה למצוא משהו משותף בצד השווה, שהוא עצמו יגרום לכך שהם בעצם מקרה מיוחד, כך שלא ניתן ללמוד ממנו לגבי נותר. הניסיון הוא שבכל אחד מהם יש צד חמור, כלומר מקרה פרטי. בעדים זוממים נענשים אף בלא התראה, ובמוציא שם רע גם לוקין וגם משלמים. [אמנם רבי יהודה הלימוד מכיוון שאין לשניהם חומרה משותפת, הוא אינו מקבל זאת, כי לא חומרתם היא הגורמת בהם את הדין].

התוס' (1) אכן סיכמו את קושיית הגמרא, וביארו מה הצד החמור. זה (הראשון) הוא עדים זוממים, שהחמור שבו שאין בו התראה, וזה (השני) הוא מוציא שם רע, שחומרתו היא שגם לוקה וגם משלם, ואין בו את הכלל של משום רשעה אחת הינך מחייבו.

ראוי לעשות תמצית מכל דברי התוספות ללא מילות הקישור - ואז מתקבלת הבנה נפלאה

[עם היות שאנו התעכבנו רק על מילות הקישור של מבנה הסוגיה. הרי פעמים רבות שווה רק לשאוב את כל המהלך הנפלא בסגנונם. ואדגים זאת כאן. ונראה כי ראוי לפתח מיומנות זאת ללומד.

"זה .. וזה .. ותימה, דהא אין זה פירכא שוה, שכן הם משונים ביותר משאר מלקיות, שאין צריך התראה, שכן יש בהם צד חמור." ואיני נכנס למחצית השנייה לגבי הדיון הפרטי על דיבור.]

ורבנן האי לא תענה מאי עבדי ליה -

1 דהא דקאמר לעיל,

גבי לא תענה, משום דהוי לאו שאין בו מעשה,

2היינו -

אי לאו קרא דוהצדיקו,

אבל בתר דגלי לן קרא,

דוהצדיקו דשייך ביה מלקות,

יש לנו לומר דלקי מלא תענה.

13 ואם תאמר,

דלא לילקי,

משום דהוי - לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד,

ואין לוקין עליו,

והכא -

האי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד,

עדות נפשות,

4מיהו יש לומר,

דעדיפא משני,

דלגבי מלקות גופיה,

איצטריך לאזהרה כדפרישית.

5אבל לעיל,

גבי מאתים זוז,

6קשה,

למה לי כדי רשעתו לומר דלא לקי,

תיפוק ליה דלא תענה,

הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד,

ואין לוקין עליו,

7וכי תימא,

לגבי אזהרת ממון, דנפקא מינה,

לא חשיב,

לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד,

8זה אינו,

דהא אמרינן,

בפרק מי שהחשיך (שבת דף קנד. ושם),

דמחמר בשבת דלא לקי,

משום דנפיק,

מלא תעשה מלאכה אתה ובהמתך,

9והוא -

הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד,

במלאכת גופו,

אף על גב דבמחמר **גופיה,**

ליכא שום צד דמיתת ב"ד,

10מכל מקום,

חשיב ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין,

כיון דלאו דידיה אתיא נמי למיתת ב"ד,

11והכא -

נמי לא שנא.

12ווי"ל,

דשאני הכא -

דגלי קרא,

כדאמר רחמנא,

והיה אם בן הכות הרשע,

מכלל דלקי משום לא תענה,

דלא ענש אלא א"כ הזהיר.

13אבל מ"מ קשה לעיל,

(ד' ב:;) דפריך ותיפוק ליה מלא תענה,

ולמה לי,

והיה אם בן הכות הרשע,

לישני,

אי לאו דגלי קרא,

הוה אמינא דלא לקי,

משום דלא תענה,

לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד כדפרישית.

14ווי"ל,

דעדיפא מיניה משני,

15וועוד יש לומר,

דפריך לר"מ,

דנפקא ליה אזהרה לעדים זוממין,

מולא יוסיפו לעשות.

הגמרא מקשה לרבנן, שהמלקות רק על הפסוק כאשר זמם, ומתעלמים מלא תענה ברעך עד שקר

הגמרא מקשה על שיטת חכמים, שפסקו בעדים זוממים, שזממו להלקות רק ארבעים, והם לומדים זאת מכאשר זמם. שלא היו מסוגלים להיכנס לגדר עדות כלל. אלא שהגמרא מקשה ורבנן - האי (הפסוק) "לא תענה ברעך עד שקר" - מאי דרשי ביה? שהרי מאחר ויש כאן גם לאו של עדות שקר, שהיא מצד התוכן. שבוודאי שמאחר ולא יכלו להעיד, הרי הם האומרים כך וכך ראינו - עצם התוכן הינו שקרי. ולכאורה היה מקום להענישם במלקות נוספות.

מאחר ותירוץ הגמרא שלא תענה בא כאזהרה עבור כאשר זמם עדיף, לכן לא תירצה כהצעה שהובאה

עונים התוס' (4) שאכן זה תירוץ אפשרי. אלא שהסיבה שהגמרא לא השתמשה בו, היא מאחר והיה לה תירוץ עדיף. שהטעם לכך שאינו לוקה שמונים, הן מכאשר זמם והן מהלאו של לא תענה, מאחר והלאו של לא תענה הוא עצמו רק אזהרה לכאשר זמם, ואינו בא ללמד בפני עצמו חיוב נוסף של ארבעים.

אמנם, בדיון על ממון, כן ניתן להשתמש בתירוץ של לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין, במקום התירוץ של כדי רשעתו

אלא שכעת מעלים התוס' (5) כי בסוגיה הקודמת, שבו העדים רק זממו לגבי ממון, שהעידו לחייבו מאתיים זוו, היה כן מקום להקשות. והקושיה היא (6). מדוע נזקקו חכמים ללמוד שלא ילקה מכדי רשעתו, שאינו לוקה וגם משלם, אלא מלכתחילה יכלו לצמצם כי כל הלאו של לא תענה הינו אכן לאו שניתן לאזהרת בית דין, שאין לוקים עליו.

בציור שאין בו מיתה, לכאורה שוב כבר לא ניתן לקוראו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין

אמנם מאחר וחזרנו לדון בסוגיה של ממון ולא בסוגיה של נפשות מעלים התוס' (7) קושיה אפשרית. [ומאחר וזה לשון של וכי תימא, אין פלא שמייד מגיעה הדחייה של (8) - וזה אינו]. אלא שכאן לכאורה עולה מאליה השאלה, שהרי מאחר ואין פה צורך באזהרת מיתה, שוב לא ניתן להחשיב את הלאו תענה כלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

מסוגיית מחמר אנו רואים כי על מנת להיחשב ללאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, די אפילו במקרה צדדי שיש בו מיתה, וכן לעדים זוממים

ואכן כפי שאמרנו, דוחים התוס' (8) ולומדים שזה אינו. די לנו במקרה בודד, שבו הלאו מזהיר על מיתה, ואז אין לוקין עליו. ומוכיחים זאת מסוגיה בשבת לגבי מחמר. שאין לוקים עליו. האיסור הינו מהפסוק לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך, ומדגישים התוס' (9) שלא זו - נחשב כלאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין, כי אם עושה בגופו מלאכה, הרי הוא חייב מיתת בית דין. עם היות ובפעולת המחמר מצד עצמה, אין שום צד של מיתת בית דין.

וכך מתחדש (10) שמכל מקום, עם היות ואפילו ברוב המקרים מחמר אין בו מיתת בית דין, ועם כל זאת נמצא כי עדיין התואר של לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין נשאר, ולכן אינו לוקה. ואם כן מגיעים התוס' (11) למסקנה. שאף לגבי עדים זוממים, אין הבדל, ואפילו שכעת הם מעידים רק על מאתיים זוו שזה ממון, הרי מאחר ובמקרה והעדות היתה על נפשות, יש בה גדר של מיתה, עדיין הלאו נקרא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שדינו שאין לוקים עליו.

מאחר והפסוק עצמו מעיד שראוי מלקות, הרי לא תענה משמש לאזהרה, ולא כלימוד עם לאו

מתרצים התוס' (12) כי כאן יש מקרה פרטי. מצד אחד אמנם זה כן נקרא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, אך מצד שני, אכן כן לוקין עליו. שהרי הפסוק עצמו מעיד על כך, באומרו 'והיה בן הכות הרשע' - כלומר מלקות. וכל מה

אכן הגמרא עונה, כי פסוק זה משמש כאזהרה על הלאו של עדים זוממים. שהרי אין עונשים בלאו שמוזהרים. ונמצא כי נדרשת גם אזהרה בנוסף ללאו עצמו.

כבר בתחילת המסכת דחתה הגמרא כי לא תענה הינו לאו שאין בו מעשה, וממילא גם לא למדים ממנו על מלקות

מעירים התוס' (1) הבנה נפלאה בדברי הגמרא בתחילת המסכת (ב, ב). שהרי הגמרא הקשתה, שאין צורך ברמז לעדים זוממין מן התורה, שהרי יש את הפסוק של לא תענה. ועל כך דחתה הגמרא, מצד שהוא לאו שאין בו מעשה, ויש לנו את הכלל, שכל לאו שאין בו מעשה הדין הוא שאין לוקין עליו. ומאחר ודחינו בצורה כה חד משמעית שאין לוקין עליו, כיצד הינך בא ושואל כאן, מדוע לוקין רק על כאשר זמם, ולא גם על לא תענה ברעך עד שקר? ועל זה פותחים התוס', בסגנון של דהא דקאמר לעיל, כלומר, הגמרא בהחלט יודעת מה שהתבאר לפני שני דפים, אלא מיד אבאר לך מדוע למרות הדברים הלכאורה כה ברורים, לא ניתן להקשות מהם.

מאחר שלמדנו מהפסוק והצדיקו עונש מלקות - שוב יש מקום ללמוד זאת גם מלא תענה

מבארים התוס' (2) הבנה חדשה בכל ההתייחסות ללא תענה. אכן הגמרא בתחילת המסכת (ב,ב) חיפשה רמז לעדים זוממין שלוקין שיהיה דווקא מן התורה מנין? ועל כך הביאה פסוק. דכתיב: והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע.

ממשיכה הגמרא ומנתחת פסוק זה. מה הקשר בין שלושת חלקי הפסוק? וכי משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע? אלא, מבארת הגמרא הבנה חדשה בכל פסוק זה, שלאחר הבנה זו, נראה שהוא ממש רמז על עדים זוממים.

התיאור של העדים הזוממים מדובר במקרה בו באו עדים שהרשיעו את הצדיק, וכעת באים ומוכיחים העדים הסותרים את העדים הזוממים, ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להני רשעים - ואז אנו מגיעים לכך שהעדים הזוממים ראויים למלקות. והיה אם בן הכות הרשע. עד כאן תוכן הגמרא.

וכעת התוס' מדייקים, כי מאחר ולמדנו מהפסוק והצדיקו כי העדים הזוממים ראויים לעונש מלקות. כעת מתחדש לנו מהפסוק לא תענה, כי הוא אכן ראוי למלקות. ואין אנו אומרים כי בגלל היותו לאו שאינו בו מעשה, הוא אינו מלמד, אלא משילוב והצדיקו, הוא כן חוזר ללמד.

מאחר ולא תענה הינו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, כשמדובר בעדות נפשות - ממילא אין לוקין עליו

מעלים התוס' (3) קושיה אפשרית. שהרי הלשון ואם תאמר, היא קושיה שכפי הנראה עתידה להידחות. אולם, בכל זאת צריך להתמודד איתה ולדחותה. קיים גדר של לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. הדין הוא שאין לוקין עליו. ואם כן מאחר ובשעה שהעדים הזוממים מעידים עדות נפשות, זממו להרוג את הנפש, הרי מכיוון שעתידים הם ליהרג על כך, הרי הלאו רק בא כאזהרה על מיתת בית הדין שהם עתידים לקבל, וברור שאין כאן בנוסף גם מלקות. וחזרנו לכך, שהלאו של לא תענה נכנס לגדר אחר של לאו שניתן לאזהרה למיתת בית דין, ולא נחשב ללאו שניתן ללמוד ממנו דין מלקות.

דמיירי מכאשר זמם דממון, ודאי לא בעי אזהרה.

הגמרא מבררת את דעת רבי מאיר, מהיכן הוא לומד אזהרה לעדים הזוממים

לכל לאו צריך גם אזהרה. הגמרא למדה בשם חכמים, כי האיסור של הלאו כאשר זמם, הוא המביא מלקות. בעוד שהפסוק לא תענה ברעך עד שקר, הוא האזהרה. כי בפעולת ההזממה יש שני מרכיבים. עצם זה שכלל לא היו באירוע, ואעפ"כ הם ממציאים סיפור, שכלל לא יכלו לראות ולהעיד עליו. ואז מגיעים העדים הכשרים, אשר מגלים כי הם לא היו בכלל מסוגלים להגיע לידי עדות זאת, בהיותם באותו זמן במקום אחר.

אך בעצם יש כאן גם מרכיב של שקר, וחכמים לומדים שאין זה איסור נוסף, כי אם האזהרה ל"כאשר זמם". לאחר שהגמרא ביררה מהיכן למדו חכמים את האזהרה, הרי היא כדרכה מפנה את השאלה לצד השני רבי מאיר. מאחר והוא כן משתמש עם הפסוק לא תענה ברעך עד שקר כאיסור נוסף. עד אשר הם גם לוקים וגם משלמים. אבל גם הוא נדרש לאזהרה. ואם כן אנו בדיבור המתחיל הזה בנקודה בו הגמרא שואלת את רבי מאיר, מהיכן בתורה הוא לומד את האזהרה.

לאחר שלמדנו כי הלאו של לא תענה עניינו הוא אזהרה, לא היינו צריכים בסוגיה של חיוב מאתיים זוו, ללימוד של כדי רשעתו

מקשים התוס' (1) קושיא אפשרית, שהיה ניתן לשאול על דברי חכמים. בתחילת הסוגיה דובר על מקרה בו העדים הזוממים באו לחייב את הנידון מאתיים זוו. למדו חכמים שאינם לוקים וגם משלמים, עם היות ויש שני פסוקים. לשם כך חילצו את הלימוד מהפסוק כדי רשעתו, שניתן לחייבו רק על רשעה אחת, ולא על שתי רשעויות. ולכן עם היות שיש שני פסוקים, הרי בא הכלל הזה, ואומר, שלמרות שהיה לכאורה כן מקום להענישו בכפליים, אלמלא כלל זה, הרי הוא אינו לוקה פעמיים.

וכאן שואלים התוס', הרי הוכחתם כי אחד הפסוקים בא בכלל לאזהרה, ולכן אינו פנוי ללמוד ממנו עונש בפני עצמו. ואם כן מדוע נזקקתם ללמוד מכדי רשעתו, שהרי מלכתחילה לא התחילה השאלה.

[לכאורה התוס' מבחינת המבנה של מילות המפתח נראה פשוט ביותר, ואם תאמר .. ויש לומר. אלא שבעצם שאלת ה"ואם תאמר", יוצרת אצלנו מחסום בהבנה. וכעת אנו צריכים לחזור ולהבין את הכל באופן עמוק יותר. ואז אנו מקבלים הבנה חדשה בכל הגדר של אזהרת עדים זוממין].

מחלקים התוס' כי הצורך באזהרה הוא דווקא על עונש גופני, כגון מלקות

עונים התוס' (2) בחילוק מבריק.

[החילוק מראה כי בעצם יש לנו כאן שתי סוגיות, שנראו מלכתחילה ממש אותו דבר, רק לאחר החילוק יש לנו הבנה, כי יש כאן שתי סוגיות שונות בתכלית.

שלוקים כאן, הוא מאחר ויש לנו אזהרה, והאזהרה היא מהפסוק לא תענה. ולכן על מנת להוכיח כי אין לוקים עליו, היינו חייבים ללימוד של כדי רשעתו.

חוזרים התוס' לתחילת המסכת ומקשים בצורך ללימוד מלא תענה

אלא שעדיין קשה לתוס' (13), לגבי תחילת המסכת, על עצם שאלת הגמרא, שהיה יכול להיות נלמד מלא תענה, ולכן אין צורך בלימוד של והיה אם בן הכות. כי למעשה לא ניתן לשאול שאלה זו, מאחר ולא תענה הינו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

מתרצים שתי אפשרויות, או שאכן הגמרא ענתה תירוץ עדיף, או שכל הקושיה הינה רק לשיטת רבי מאיר

על כך עונים התוס' (14) שאכן זאת תשובה היכולה להיאמר, רק שהגמרא דוחה זאת בתירוץ עדיף, שזהו לאו שאין בו מעשה. ומגישים התוס' (15) תירוץ נוסף. שמקשים לרבי מאיר, שהוא בכלל לומד את האזהרה של עדים זוממים שבאו להרוג, מפסוק של ולא יוסיפו לעשות. ועל כן לשיטתו הוא בכלל אינו לאו הבא להזהיר על מיתת בית דין. ומתפנה עבורו היכולת ללמוד ממנו שניתן לקבל מלקות, אך ללא הפסוק של והיה אם בן הכות. ונמצא כי הקושיה הינה רק לפי רבי מאיר. ונמצא כי קושיית הגמרא שנלמד זאת מלא תענה היא רק לשיטתו.

לא כל דבר אינו נכון, אולם ניתן לתרץ באופן עדיף

[בתוס' זה קיימים פעמיים שני מרכיבים דומים: "דעדיפא משני", וכן "דעדיפא מיני משני". ומאחר והם די ייחודיים הדגשתי אותם בצד ה"איך". ויש לציין כי ביטוי הכולל "עדיפא" ביחד עם "משני", כולל עם מילות קישור, מופיע 5 פעמים בכל התוספות. ושניים מהם בתוס' זה.]

לאזהרה לעדים זוממים -

וואם תאמר,

לעיל -

גבי מעידים,

שחייב מאתיים זוו,

לימא האי שעמא לרבנן,

למה ליה למימר,

מכדי רשעתו נפקא.

וויש לומר,

דהכי קאמר,

לאזהרת עדים זוממין,

שמעידין באיש פלוני שחייב מלקות,

דלא הוי לקי מכאשר זמם,

אי לאו הזהיר,

דלא ענש - עונש הגוף,

אלא אם כן הזהיר,

צאבל לעיל,

מה שמכריח אותנו להבין טוב יותר את גדרה של האזהרה].

הצורך באזהרה הוא דווקא בעונש גופני, כגון מלקות, אם לא מיתה. ולכן כאשר דובר בסוגיה של מלקות, שם היה אכן צורך לאזהרה. ולכן לא ניתן להשתמש באזהרה זו פעמיים גם לצורך הענשה.

מאחר ועל ממון לא נדרשת אזהרה, שוב הפסוק לא תענה חוזר לתחייה, אלמלא כדי רשעתו

וכאן מדייקים התוס' (3) שעולה נקודת החילוק.

[וזו הלשון אבל לעיל, שכאן זה בעצם עניין אחר לגמרי].

מדובר רק על עונש ממון. ועל כן אין צורך באזהרה. וממילא הלאו של לא תענה, יכול לגרום למלקות, בנוסף לממון המתחייב מכאשר זמם, שהרי רק רצו לחסרו ממון, אלמלא הכלל של כדי רשעתו, שלא ניתן לשיטת חכמים לחייבו מעבר לעונש כפול. ולאחר שחייבתו ממון כראוי, אינך יכול בנוסף גם לחייבו מלקות.

[דף ה עמוד א]

אין העדים נעשים זוממין עד שיזימו עצמן -

ופי',

עצמן של עדים,

שיאמרו להם,

אתם במקום פלוני עמנו הייתם.

זולא,

שיזומו שיאמרו,

ההורג או הנהרג היה עמנו.

הקדמת המשנה לסוגיה - יש חילוק בין הזמה להכחשה

יש לנו חילוק בין הזמה להכחשה. הכחשה היא שאנו מוכיחים על תוכן הדברים שאמרו העדים, שהוא אינו נכון. ואילו הזמה היא שאנו שוללים את עצם יכולתם של העדים להעיד, בהיותם בזמן האירוע במקום אחר, ולכן עוד לפני שאנו דנים על תוכן העדות, הרי אנו שוללים את עצם יכולתם להעיד. ורק מצב זה נקרא עדים זוממים. המשנה תבאר את הכלל, ולאחר מכן תתן דוגמא.

אין העדים נעשים זוממין לבטל עדותם בתורת ודאי, לחיובם ב"כאשר זמם" - עד שיזומו העדים הזוממים את העדים הזוממים עצמן!

שתהיה ההזמה בהם עצמם, ולא שיכחישום בעדות בענין התובע והנתבע, או בענין ההורג וההרוג.

אין העדים נעשים זוממין לבטל עדותם בתורת ודאי, לחיובם ב"כאשר זמם" - עד שיזומו העדים הזוממים את העדים הזוממים עצמן!

שתהיה ההזמה בהם עצמם, ולא שיכחישום בעדות בענין התובע והנתבע, או בענין ההורג וההרוג.

דוגמת המשנה מה זה הכחשה, שאינה נקראת הזמה

ומבארת המשנה: כיצד היא ההזמה בעדים עצמם, וכיצד היא ההכחשה בעדותם?

אם אמרו העדים הראשונים, הזוממים: מעידין אנו באיש פלוני שהרג את הנפש, בזמן מסויים במקום מסוים.

ואמרו להם העדים השניים: היאך אתם מעידין על אדם זה שראיתם אותו הורג את הנפש בזמן ההוא במקום ההוא? והרי זה לא יתכן שראיתם אותו עושה כך באותה שעה, שהרי נהרג זה, או ההורג זה - היה עמנו כל אותו היום שלפי עדותכם אירע בו המעשה, במקום פלוני! ואותו מקום הוא רחוק מהמקום שלדבריכם ראיתם בו את המעשה, ולא יכולתם לראות את המעשה הזה במקום שאמרתם.

ובהכרח, שעדותכם עליו בשקר יסודה!

זאת היא הכחשת העדות אך לא הזמת העדים עצמם, ולכן - אין אלו העדים הראשונים, נחשבים עדים זוממין, כי רק עדותם הוכחשה, ולא הזומו הם עצמם, והרי זה נידון כשתי כתות המכחישות זו את זו, שיש להסתפק מה היא האמת.

ביאור המשנה לדוגמא ממשית של הזמנה ראוייה

אבל, אם אמרו להם העדים השניים לראשונים: היאך אתם מעידין שכך ראיתם בזמן פלוני במקום פלוני, והרי לא יכולתם לראות מעשה זה שהרי אתם הייתם עמנו כל אותו היום במקום פלוני אחר, שהוא רחוק מהמקום שהיה בו המעשה, לדבריכם, ולא הייתם יכולים לראותו באותו היום באותו מקום -

הרי אלו, העדים הראשונים, נעשים עדים זוממין, ונהרגין הראשונים, הזוממים, על פיהם של השניים, הזוממים. והאמינה התורה לעדים הזוממים ולא למוזמים, כיון שהמוזמים מעידים על גופם של הראשונים, שהיו במקום אחר. ואין הראשונים נאמנים להכחישם.

ביאור התוס' - ההזמה היא על גוף העדים, עצם היותו עדי, עוד לפני תוכן עדותו

מדייקים התוס' (1) מה פירוש מילות המשנה, עצמן, כלומר עד שיזימו את עצמן. ומשמעו הוא שהם מעידים על שהעדים באותו יום, בכלל היו במקום אחר ורחוק, כך שכלל אין אפשרות להם לראות כזה דבר. ואז העצמן הולך על מציאותם, שאין גופם בכלל מסוגל להעיד. מעניין שההזמה היא על כך שהם היו ביחד עם העדים באותו מקום. (ולא שראו אותם מצולמים וכיוצא בזה, אלא על עצם זה ששניהם היו במקום המרוחק בזמן בו הם טוענים כי היו במקום בו התרחש המעשה.

התוס' שוללים שכאשר ההורג או הנהרג היה עימהם, משמעו שהעדים הללו שיקרו - זאת לא הזמה

עיקר מה שמחדשים התוס' אינו על מה כן המשמעות, כי אם מה לא מועיל על מנת להיקרא זוממים. כי עד עתה דבריהם הינם ממש כמו הפשט של רש"י. והחלק השני שמבארים התוס' ובאים לשלול הוא (2) שיבואו העדים להעיד כי ההורג או ההורג היה עימהם. ואז המשמעות הינה, כי מאחר והם יודעים כי לא על ידי העדים הללו הוא נהרג, סימן שתוכן עדותם אינו נכון.

הרי באו להרוג אדם שדינו הוא מוות, והרי בהיותו ראוי למוות, הרי הוא נחשב כמת, בבחינת "גברא קטילא", והיה לנו מקום לומר שאינם חייבים. ועל כך דוחה הגמרא ואומרת שמכיון דבעידנא דקא מסהדי על המעשה [שלדבריהם היה ביום ראשון] - גברא, הרוצח, שבאמת הרג עוד קודם לכן - עדיין לאו בר קטילא הוא. היות וכל עוד לא העידו עליו בבית דין על מה שבאמת הרג ביום ששי שלפניו, הוא עדיין אינו חייב מיתה.

ולכן, העדים הזוממין בעדותם, אילו היא היתה מתקבלת ולא מוזמת, היו מחייבים מיתה לאדם שעדיין לא היה מחוייב מיתה, ונמצא שזממו להמית אדם שאינו חייב עדיין מיתה בית דין.

התוס' באים לשלול את טעמו של רש"י שאינו נקרא גברא קטילא שבהודאתו ייפטר כליל ממוות

נעמדים התוס' לבאר את הטעם לכך שאינו נקרא גברא קטילא, ועל כן ראוי להרוג אותם על היותם עדים זוממים, שרצו לחייבו מיתה שלא כראוי. ומהו הטעם שבשעה שהעידו אינו נקרא גברא קטילא.

ובתחילה (1) מביאם התוס' את טעמו של רש"י. שהיה יכול להודות, וע"י הודאתו היה נפטר ממיתה. ואם לשיטת רש"י, מאחר וטרם היה דיון בבית הדין, שיעידו עליו, אין הוא נחשב גברא קטילא, מאחר והיה ביכולתו שלא לקבל עונש מוות, כיצד אתם אומרים שהוא כבר גברא קטילא.

להבנה מגוחכת זו, שללת לחלוטין כל מיתות בית דין, שבהודאה לעולם לא יחוייב

דוחים התוס' סברא זו (2), ושוללים שלא נראה. שזה דבר מגוחך שאדם על ידי הודאתו שרצח, הוא פוטר את עצמו. כי על ידי כך סילקת עונש מוות. כי בכל מקום בו היה ראוי לחייבו במיתת בית דין, היה מודה ונפטר, וזה דבר שכלל לא יעלה על הדעת. כי אם כך לא תצליח לחייב בכל מיתות הבית דין. ודבר זה הינו היפך הסברא.

גברא קטילא הוא רק לאחר שהתחייב בדין, ורק טרם נהרג, ואילו כאן שמא לא יהיה דיון

מתוך כך מבארים התוס' (3) את דברי הגמרא. שהרי ברור לנו הדין שאין הוא נקרא גברא קטילא, וכל מה שהם חלוקים על רש"י הוא רק בהבנת הטעם. ומה באמת יוצר את חיובו, הרי זו עדות העדים על כך שאכן רצח. מעשה הרצח מצד עצמו, הרי אינו מחייבו דבר. כי רק פסיקת בית הדין היא היוצרת עליו את חיוב המיתה.

והרי על מנת שבית הדין יפסוק יש שני שלבים, שבכלל העדים יגיעו, ושיצליחו במתן עדותם. וכל עוד שהדבר לא התבצע, אמנם ראוי הוא לידון ולהתחייב מיתה, אבל גברא קטילא, הוא רק לאחר שכבר נפסק עליו דין מיתה, אלא שהוא רק מחוסר ההוצאה להורג. ואילו בשלב הזה הרוצח לא מתקרב למצב בו הוא מחוייב מיתה.

מאחר ואמרנו כי העדים נהרגים, וודאי לא יגיע למצב שכבר התחייב

אחד השיטות הוא ללכת על שני הקצוות. מקודם למדו התוס' על כך שכלל לא הגיעו עדים, ואף אם הגיעו לא

ולזאת הכוונה היא הכחשת גוף העדות, ואילו אנו נדרשים להכחיש את עצם גופם של העדים, על מנת שזה יוגדר כעדים זוממים.

מאחר והדברים לכאורה הינם ברורים מאליהם, התחבטו הפרשנים אם מטרת התוס' רק היתה לשלול את דעת הגאונים המובאת ברבינו חננאל.

אמירת "פירוש" יש בו בעיקר את הצד של השלילה, לחלוק על פירוש אחר

[באופן טבעי כשאנו שומעים פירוש, צצה המחשבה שבאים לבאר לנו מה ביאור הסוגיה. אולם כאן בעצם מילות המפתח הינן צמד "פירוש .. ולא". כלומר, העיקר הוא דווקא הלא, ומאחר ויש כזה "לא" גדול, כביכול נאלצים ולהקדים מה בכל זאת ה"כן".]

דבעידנא דאסהידו עדים לאו בר קטילא הוא

11"ה,
משום דאי הוה מודה - מיפטר.

12"ה,
זוה לא מצינו,
דאם כן - כל חייבי מיתות בית דין,
יכול להודות ולפטור עצמו.

13"ה,
לאו בר קטילא הוא,
פירוש קודם שנגמר דינו הוא,
דשמא לא יבואו עדים,
ואם יבואו עדים,
לא יהא עדותן קיים,

14"ה,
שאסור להורגו עד שיגמר דינו,
וכשנגמר דינו,
כבר ודאי בר חיובא הוא,
הואיל וכבר באו עדים ונתקבל עדותו,
וההורגו פטור.

הבאת הגמרא השוללת היות הרוצח גברא קטילא, שהרי רצח קודם עדותו

הגמרא מביאה בשם רבא מקרה בו שני העדים באים ומעידים על כך שביום אחד בשבת (יום ראשון) פלוני הרג את הנפש. אלא שבאים שני עדים אחרים ואומרים, כי מאחר והיו איתם ביום ראשון, לא יכלו להעיד עדות זו. ואכן היה רצח, אלא שהוא התרחש ביום ששי. אם כן החשבון הוא שבשעה שהם באו להעיד, כבר היה ראוי למיתה על מעשהו. כעת הגמרא מבארת כי הדין הוא ששני העדים הללו שהעידו על יום ראשון, מאחר והם זוממין, הרי הם נהרגים.

ובאה הגמרא לשלול סברא, שמאחר והרצח כבר אירע קודם, הרי הרוצח כבר היה ראוי למיתה, ואם כן, לכאורה

כעת הדיון הינו על תשלום ממון, שיש בו גם מרכיב של קנס. מחדש רבא. והוסיף רבא ואמר: וכן לענין תשלומי קנס! שהמודה בקנס נפטר מתשלומים. ולכן גם בהם יש חילוק בין עדות על המעשה עצמו, לבין עדות שכבר נגמר דינו. והציוור הוא שאם באו שנים ואמרו: בחד בשבתא גנב פלוני בהמה מחברו, וטבח ומכר אותה, והרי הוא חייב בתשלומי כפל על הגניבה, ובתשלומי ארבעה וחמשה [כולל הכפל] על הטביחה או על המכירה.

ציוור שחייבים בעדותם, שהגיעו טרם חייב בית הדין, הן לגבי ממון והן לגבי קנס - יוצר מציאות של מחוייב ממון (וקנס), וכאן הם יצרו לגבי את החיוב בעדותם

ובאו שנים ואמרו: בחד בשבתא עמנו הייתם. ולא עוד, אלא אפילו אמרו שהמעשה כבר היה בערב שבת, שאז הוא גנב וטבח ומכר, בכל זאת נחשבים העדים הראשונים כעדים זוממין ומשלמין, כיון דבעידנא דקא מסהדי - עדיין גברא, לאו בר תשלומין הוא.

לפי שעדיין לא חייבוהו בית דין בקנס, ויכול הוא להודות בקנס ולהפטר, ועל ידי עדותם הוא נפסד.

עדות לאחר שכבר נגמר דינו - אינה משנה דבר, ולכן הם פטורים, גם ממון וגם מהקנס

אבל אם באו שנים ביום שלישי, ואמרו: בחד בשבתא גנב וטבח ומכר, וכבר נגמר דינו, וחייבוהו בית דין בתשלומי קנס. ובאו שנים ואמרו, בחד בשבתא עמנו הייתם, אלא שהמעשה וגמר הדין היו כבר בערב שבת, שאז הוא גנב וטבח ומכר, ונגמר דינו.

לא זמן האידועים קובע, כי אם שהמפתח הוא האם כבר נגמר דינו והיותו מחוייב ממון

ולא עוד, אלא אפילו אמרו: בחד בשבתא גנב וטבח ומכר, ורק בתרי בשבתא נגמר דינו, בכל זאת, העדים הראשונים אין משלמין, כיון דבעידנא דקא מסהדי עליו ביום שלישי, כבר גברא בר תשלומין הוא, שכבר חייבוהו בית דין בתשלומי הקנס כבר ביום שני, ולא הפסידוהו כלום.

ואף להודות ולהפטר, כבר אינו יכול, אחר שחייבוהו בית דין.

התוס' מחדשים יסוד אדיר, בממון נקרא בר חיובא, עוד ללא מעשה הבית דין

התוס' פותחים (1) שיש חילוק תהומי לגבי דיני ממונות. מאחר ועדותן (ביום שני) היתה לאחר מעשה הגניבה (בערב שבת), הרי עם היות שטענו שהגניבה היתה ביום ראשון, ויש עדים המזימים זאת, נחשב הדבר, שבכוח כבר הגנב (שגנב לפני עדותם) - חייב תשלום, למרות שטרם היה דיון, ובוודאי שלא היה חיוב ע"י בית הדין, מה שהוא הפוך מדיני נפשות שראינו קודם, שכל עוד שלא היה חיוב של בית הדין, הרי אינו נקרא גברא קטילא, שמא לא נגיע לכלל חיוב.

לא ניתן להשוות לנפשות, שאינו נקרא בר קטילא עד הרשעת בית הדין

ומציגים התוס' (2) את מסקנתם ההלכתית, שהעדים הללו, עם היותם זוממים, אינו מחוייבים תשלום ממון. שהגנב כבר

הצליחו להעיד כראוי, וממילא לא הגיע לכלל חיוב. כעת הכיוון ההפוך, שאכן הם העידו, ויתירה מזו, אף בית הדין פסק לחייבו, והוא רק מחוסר הוצאה להורג. ואם כן יתירה מזו אומרים התוס' (4), אם נאמר כדבריו שהוא כבר התחייב ונקרא גברא קטילא, הרי הוא נחשב עד כדי כך כמת, שאכן מי שהורג אותו פטור. ואיך אמרנו כי העדים הראשונים נהרגים!?

הבאת הפירוש הראשון למצב בלתי אפשרי, מכריח לפתור ולחלץ דרך חדשה.

[כבר נתקלנו בהבאת פירוש רש"י, הבאת הקושי עליו, ומתוך כך נדרשים להבנה חדשה, ורבים התוספותים הללו. אלא כאן נסתכל בסגנון, כי הקושיא היא הבאת הדברים לידי גיחוך, בהבנה הקודמת, ומתוך כך יוצקים הבנה חדשה. "דזה לא מצינו, דאם כן .. ונראה לפרש .. פירוש .. דשמא". וכפי שהתבאר בגוף פירוש הדברים על צד התוכן. ויש להדגיש, כי קושיא אינה בעיה. אלא היא בעצם דווקא המפתח למציאת ההבנה הנכונה.]

וכן לענין קנס -

ואבל ודאי,

לענין ממון - לא,

דכשמעידין דבחד בשבת גנב,

ובאו שנים ואמרו,

דבערב שבת גנב ובחד בשבת עמנו הייתם,

12 ודאי אין משלמין ממון,

דבהיא שעתא דמסהדי,

גנבא בר חיובא.

3אף על גב דלגבי נפשות,

לא תדמנו לבר חיובא.

4דכל כמה דלא נגמר דינו,

(נמי הוי בר חיובא,

משום שאינו ספק כל כך,

עדות) **בממון,**

[הוי] קרוב לודאי,

שיבואו עדים ויעידו.

5אבל בעדות נפשות,

דבעינן דרישה וחקירה,

אז ודאי אמרינן,

דקודם שנגמר דינו,

לאו הוי בר חיובא.

השאלה המדוברת על עדות עם הזמה, בנוגע לחיוב ממון, החילוק הוא גמירת דינו

אם בתוס' הקודם דנו לגבי השאלה של גברא קטילא, זאת אומרת הדיון היה כל גמר דינו להוצאה להורג על רצח. ואילו

במקום פלוני אחר, שהוא רחוק מהמקום שהיה בו המעשה, לדברייכם, ולא הייתם יכולים לראותו באותו היום באותו מקום -

הרי אלו, העדים הראשונים, נעשים עדים זוממין, ונהרגין הראשונים, הזוממים, על פיהם של השניים, המזימים. והאמינה התורה לעדים המזימים ולא למזוממים, כיון שהמזימים מעידים על גופם של הראשונים, שהיו במקום אחר. ואין הראשונים נאמנים להכחישם.

מציאות בה הכת השניה, מזימה את כל העדים פעם אחר פעם

וממשיכה המשנה ואומרת: אפילו אם אחר שהעידו השניים, המזימים, והזימו את הראשונים, באו עוד שני עדים אחרים, והעידו כעדות הראשונים.

ובאו שוב שני העדים המזימים הראשונים, והזימום, גם לעדי הכת השניה, הרי אלו נאמנים להזים גם אותם.

ואפילו שוב באו אחרים, עדי כת שלישית, והעידו כמו הראשונה, וגם אותם חזרו שני העדים המזימים הראשונים, והזימום.

אפילו היו מאה כתות עדים שהעידו כעדות הכת הראשונה, וכת אחת של מזימין הזימה את כולם בטענה שכולם היו עמם בזמן זה במקום אחר - כולם יהרגו על פי עדות שני המזימים.

שיטת רבי יהודה שכת זו אינה יכולה לחזור ולפסול את כולם, ואינו נהרג - על פי המזימים

רבי יהודה אומר: כת המזימין הזאת - "איסטטית" היא זו! והיינו, מלשון סוטה היא מהדרך הנכונה.

כי בהכרח, שהתייעצו העדים המזימים ביניהם, והחליטו להזים את כל העדים שיבואו להעיד על המעשה הזה.

ולכן אינו נהרג [אינה נהרגת] על פיהם של המזימים אלא רק עדי הכת הראשונה בלבד.

ובגמרא יבואר למה לא נבטל את עדותם גם לגבי הכת הראשונה.

התוס' מבארים את גדר הלשון איסטטית

שנינו במשנה: רבי יהודה אומר איסטטית היא זו. מבארים התוס' (1) משמעות אחרת למילה איסטטית. שהרי אין ויכוח על דעתו של רבי יהודה, אלא רק להבנת הלשון. הרי"ף - רבי יצחק אלפסי, ולכן נקרא רב אלפס, מבאר שם זה על דמיון הגמרא לסטים, צבע. והלשון הוא, וכי יש כאן קדירה של צבע, שכל אחד ואחד נצבע? ומשמעות הדבר, שלא יעלה על הדעת שכל העדים היו עם כת זו. שהרי על מנת להזים הם אומרים שהיו עימם. וכאמור, מבחינת הדין התוס' אינם חולקים, אלא רק הביאו הרחבה למשמעות. והציוור עם הצבע הוא כדרך משל לתוצאת דבריהם, אם לא שכרבי יהודה שאיננו מאפשרים לכת זו להתבטא. והכוונה שהצבע הינו תכלת.

וביארו שהתוס' ביארו זאת רק כאן. מאחר ולכת הראשונה שהזימו אנו כן חושבים שדבריהם היו נכונים. ורק לאחר שזה מתחיל לקרוא שוב ושוב, אז אנו חוששים, שהיא באה לצבוע

נקרא מחוייב ממון. ואם כן אין כל תועלת במעשיהם. ומאחר שאינם מסוגלים להזיק לו, גם אם עדותן היתה אמת, ולא היו זוממים. הרי ועשיתם לו כאשר זמם. והם לא היו מחייבים אותו כלל.

היסוד שכמעט בוודאות הוא יתחייב - גורר שכבר כעת יש לו דין של בר חיובא

מעירים התוס' (3) שאין לדמות זאת לדיני נפשות. ומעירים (4) כי קיים חילוק לגבי ממון, שהסיכוי הינו ממש גבוה שיימצאו עדים, ואכן יצליחו להעיד.

המציאות בה כבר משלב הגניבה, אנו רואים כי הוא כבר חייב, כי כל התהליכים עתידיים אכן להתמש, ללא כל הפרעה (בניגוד לנפשות)

[ולכן בגלל זאת, אנו רואים כאילו כבר בפועל הוא בעל חיוב. כי אנו הולכים אחר החשיבה של ב"כוח", ומאחר והסיכוי שזה לא יקרה אפסי, הרי אנו מחשיבים זאת מבחינה "דינית" לבר חיובא, כבר מעצם גניבתו, ואיננו מחכים לתוצאה הכמעט טבעית, שיורשע בבית הדין.

וכאן בעצם החילוק נובע מההשוואה בין הבעיה המיוחדת של עדות נפשות, שמכיוון שיש דרישה וחקירה, הרי אפילו אם יגיעו העדים, הרי רוב הסיכויים הוא שלא תתמש עדותן, בעוד אצל עדי הממון, יש שני יסודות המבטיחים שהעדויות תמומש. וזה לשון התוספות "הווי קרוב לוודאי, שיבואו עדים ויעידו" בניגוד לחקירה החריפה בממונות, שיש חילוק עצום בין הגעת העדים ל"קודם שנגמר דינו", שהמרחק הוא תהומי.]

מבארים מדוע כנגד זאת אינו נקרא בר קטילא עד שייגמר דינו

על מנת לבאר את החילוק, לאחר בירורם מדוע בממונות נקרא בר חיובא קודם, מבארים התוס' (5), כי בנפשות, התהליך כלל אינו מובטח, שהרי יש כאן דרישה וחקירה, מה שמקטין את סיכוי ההרשעה. ולכן רק לאחר שנגמר דינו, אנו מבינים כי וודאי עדיין יש להמתין, כי זה חידוש שייגמר דינו לחיוב. ולא ניתן להתייחס אליו בתור בר חיוב, רק מעצם הסיפור, ללא מעשה בית הדין.

[דף ה עמוד ב]

איסטטית היא -

וברב אלפס פי',

לשון סטים (שבת דף פט:).

המשנה מבארת כי מאחר והכת השניה מזימה את גוף העדים מאמינים לה

אבל, אם אמרו להם העדים השניים לראשונים: היאך אתם מעדיין שכך ראייתם בזמן פלוני במקום פלוני, והרי לא יכולתם לראות מעשה זה שהרי אתם הייתם עמנו כל אותו היום

דכתיב בעדים זוממין,
3.2. כצמו כן כתיב ממון בעדים זוממין,
 דכתיב יד ליד - לא ינקה,
 דמפקי מיניה, (כתובות דף לב:), דממונא - משלמין,
ודרשינן מיניה - עד שיגמר הדין.

**המשנה מוציאה מדעת הצדוקים שרק לאחר שנהרג
 בגלל מה שיזממו הוא נענש**

המשנה מדייקת להוציא מדעת הצדוקין, שיש כאן שני דינים. מצד אחד, נאמר וכאשר זמם לעשות לאחיו, משמע שאחיו קיים, ולא שממש נהרג בשם דברי העדים הזוממים. אולם מצד שני, באים הצדוקים ומקשים מהפסוק נפש תחת נפש, ועל כך עונים להם חכמים, שאין זה משעה שקיבלו את עדותן, אלא רק לאחר שהיה כבר גמר הדין והוא התחייב על פיהם.

**הגמרא לומדת כי לא רק שהעונש הוא דווקא שאחיו
 קיים, אלא אף אם נהרג, שזב העדים הזוממים לא נהרגים**

מדייקת הגמרא כי, אם הרגו, אין העדים זוממין נהרגים, ורק אם לא הרגו. ולא ניתן לומר כאן קל וחומר, כי לא ניתן להעניש על פי קל וחומר. ובלשון הגמרא, שאין עונשין מן הדין. הלימוד הוא שיש איסור מיוחד של אחותו שהיא רק בת אביו, ואיסור נוסף על אחותו שהיא רק בת אמו. לכאורה כעת היינו יכולים ללמוד על אחותו שהיא גם מאביו וגם מאמו, בקל וחומר, אלא מחדשים לנו שלא, על אחותו זו יש פסוק נוסף, מה שמוכיח, שאלמלא הפסוק, שנאלצנו רק ממנו ללמוד, לא היינו יכולים ללמוד מקל וחומר. ומדייקים שאפילו על האזהרה, ולא רק הענישה, היה צורך בפסוק נפרד למי שהיא גם בת אביו וגם בת אמו.

ממשיכה הגמרא ומחפשת מקור לא רק לעונשים חמורים של מיתות בית דין, אלא על חיובי מלקות ע"י העדים הזוממים, ולומדת זאת מגזירה שווה של רשע רשע.

גמר הדין הוא היוצר את חיוב המלקות לעדים הזוממים
 מבארים התוס' (1), כי מטרת הגמרא הינה מהיכן למדים אנו שאין לוקים העדים עד שיגמר דינם, בדיוק כמו עם חייבי מיתות בית דין.

[הראייה שלנו הלמדנית היא "בכוח", כלומר, שהלמדן אינו מסתכל על המציאות, כי אם שיש מציאות דינית. ומרגע שהדין הוכרע, הרי הנידון נחשב כדוגמת מת. ולכן יש כאן דבר והיפוכו. מצד אחד הוא חייב לגרום למיתה, ומצד שני אחיו קיים. וזה מה שהגישה של ה"בכוח" נותנת לנו. הכרעת הדין מראה כי הוא בכוח כבר הרוג. אך הראייה של ה"בפועל" נותנת לנו, כי עדיין ניתן להרוג את העדים, שזה מתרחש דווקא כאשר אחיו קיים].

**מיד עולה השאלה [הלא נמונה], מה ההבדל בדיני ממונות,
 שישם לא מחכים לגמר הדין**

אלא שכעת מקשים התוס' (2) מדוע הדבר אינו נלמד כך, לא רק לגבי מיתות בית דין, ולא רק לגבי מלקות, כפי שהתוס'

על דרך משל את כל העולם. וכאילו שאם אנו שומעים להם, מאחר ואין דם האדם חשוב אצלה, עכשיו יצבעו את כל הארץ בדם.

**התוספות בהכרעתם חשובים אף בבואם לחלוק על הרי"ף,
 והתייחסות איך להתחשב בדבריהם להלכה**

[עם היות שכאן מובא הרי"ף כסיוע וכפירוש נוסף, הרי זאת הזדמנות לבאר את היחס מבחינת הכרעה בין התוספות והרי"ף. ועם היות שהבית יוסף הסתמך על ג' עמודי הוראה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש (אשר הוא כעין תמצית התוספות). ראוי להביא את ההסתכלות האשכנזית, שדקדקה יותר אחר התוספות. "רבי משה איסרלש (הרמ"א) - "אינהו [=בעלי התוספות] הוו בקיאים בספרים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, וכיון דפליגי עליו (על הרי"ף). ודאי טעמא רבה אית להו. (שו"ת הרמ"א סימן כ"ה.)"

מצד שני יש להדגיש "אין דרך תוספות שלנו לפסוק הלכה, כי אם לפרש שמעתא בדרך שקלא וטריא, וכך קיבלנו מרבותינו." (יד מלאכי) וכמו כן לגבי רש"י. "כלל גדול בדיניו שרש"י ז"ל מפרש הוא לא פוסק, ויותר יש לסמוך על בעלי הפסק. (שו"ת הרדב"ז וכ"כ מרן בב"י). אלא שבחיד"א מבאר הדברים "ולי ההדיוט נראה פשוט שהא דכתבו מרן והרדב"ז, לאו משום שום צד חסרון כל דהו ח"ו, דמי לנו גדול על ישראל ועל רבנן כרש"י, אך כונתם דדבריו - לאו להלכה למעשה נאמרו, כמו הרי"ף והרמב"ם ודכוותיהו דחיברו החיבורים הלכה למעשה. אך רש"י לא נחית, אלא לפרש ולא להלכה למעשה." וגם הפוסקים הספרדים מודים, שכאשר רש"י כותב דבריו דרך פסק, יתד היא שלא תמוט. וכל הסברות הללו הינם בדיוק באופן דומה לתוס'. שהרי אפילו הבית יוסף, לא בחר בהם כלל כעמוד הוראה, אלא את הרא"ש, שהוא אכן פוסק, עם היות שנטה אחר דבריהם, אלא שלאחר מכן בחר, איך להכריע על דרך פסק.]

חייבי מלקיות מנין -

ופי',

מנין דאין לוקין,

עד שיגמר הדין על פיהם.

12וא"ת,

ואמאי לא בעי נמי כן,

חייבי ממון מנין,

דאין משלמין ממון,

עד שיגמר דינו על פיהם.

13ווי"ל,

1.3דכמו דבדיני נפשות,

דרשינן - עד שיגמר דינו,

מקרא דנפש בנפש,

יגיעו למיתה ממשית. "שהרי הצדוקין אומרים: עד שיהרג, שנאמר: נפש תחת נפש".

מביאה המשנה את עומק טעמים של החכמים. שהרי ממבט ראשון מובן טעמים של הצדוקין, שהרי משמעות הכתוב נפש תחת נפש, שמאחר והוא גרם למיתה ממשית, הרי הוא נענש במיתה כנגד זה.

דברי חכמים מתחלקים לשניים. בתחילה הם מבארים את שיטתם, ולאחר מכן מבארים מדוע לא ניתן להבין כדברי הצדוקים. התורה הוסיפה בדין העדים הזוממים מילה, שלא סתם זמם, אלא דווקא לאחיו. וכאן הרעיון הוא, שאחיו קיים בשעה שמענישים בעונש מלקות. "אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, והרי אחיו קיים";

חכמים יוצקים פירושי חדש בהבנת הפסוק נפש תחת נפש - בכוח לאחר גמר הדין הוא נקרא מת

כעת מתמודדים חכמים עם ראייתם של הצדוקים. לכאורה, היה לנו מקום לסבור, כי עצם זה שכבר העידו בבית הדין, זו עצמה סיבה לחייב את העדים הזוממים, ואין צורך להגיע לפסק. אולם, מהפסוק נפש תחת נפש, אנו רואים כי הנידון כבר היה ראוי להיהרג. וזה מתרחש רק לאחר גמר דין ממש. "ואם כן, למה נאמר נפש תחת נפש? יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו? תלמוד לומר: נפש תחת נפש, הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין".

הגמרא מקשה מהיכן המקור, שבמלקות יצטרפו להגיע תחילה לגמר דין

אלא שהגמרא תשאל, שאם הלימוד הוא מנפש תחת נפש, היה לי מקום ללמוד, שהדרישה של גמר הדין הינה רק לגבי מוות. ועל שואלת הגמרא, מהיכן נלמד, שגם אצל חייבי מלקות נדרש גמר דין, ורק לאחר מכן יתחייבו העדים הזוממים אף הם במלקות?

הדין למקור לא רק לחייבי מיתה, אלא גם לחייבי מלקות

עונה הגמרא לגבי המקור מהתורה לחייב עדים זוממים בנושא מלקות. תלמוד לומר גזירה שוה המבוארת [בעמוד הקודם*], שלומדים מדין העדים על חייבי מיתות לדין העדים על חייבי מלקות, "רשע רשע":

[*נאמר "רשע" בחייבי מלקות, [בספר דברים כה] "אם בן הכות הרשע".

ונאמר "רשע" בחייבי מיתות בית דין, [במדבר לה] "אשר הוא רשע למות".

ולומדים בגזירה שוה "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.

הדין להוכיח לא רק לחייבי מלקות, אלא גם לחייבי גלויות

חייבי גלויות, מניין? עדיין אין לנו מקור לעדים זוממים, החייבים מלקות, שאינם לוקים אלא רק אם נגמר הדין על פיהם?

דן על כך, אלא גם לגבי סוג דין אחר של ממונות. שאם אנו יוצאים, באותו צורת חשיבה, לכאורה כך צריך להיות שחייבי ממון בעדים זוממים, יהיה שהתשלום יהיה רק לאחר גמר הדין.

[מה שהדגשתי בכותרת הלא נכונה, היא כי מרבית שאלות האם תאמר, היא בעצם קושייה שברוב המקרים עתידה להידחות. אלא שהיא שאלה כה טבעית, ולכן היא חלק מהלימוד. ולבסוף יגיע המענה ביש לומר].

כרגיל התירוץ הינו בחילוק, ומאחר וכל גדר (ממון או נפשות) נלמד דווקא מהמקור שלו

התוס' (3) אכן מתרצים, שיש השוואה, וגם בסופו של דבר הדין של תשלום הממון יהיה רק לאחר שיגמר דינם. בהשוואה אנו רואים כי הצלע הראשונה בדיני נפשות (3.1), הוא מהפסוק נפש תחת נפש. ודורשים עד שיגמר הדין. כך גם בצלע השנייה של הממון (3.2) יש לימוד מסודר של יד ליד לא ינקה, שגם כאן הדין זהה. ורק לאחר גמר הדין יתחייבו בתשלום הממון.

[ונמצא, כי מצד אחד מצינו חילוק בין ממון לנפשות, אך מצד שני כן הגענו לאותה התוצאה].

חייבי גלויות מנין -

ופירוש,

מנין דאין לוקין עד שיגמר דינו?

זוקשיא,

דהא כשהעידו אחייבי גלויות,

הרי הן חייבי מלקות,

וחייבי מלקות -

כבר גמרנו מרשע רשע,

זופ"ה,

דמהיא - לא ילפינן,

אלא עדים הזוממין,

שהרשעו הנדון ללקות או למיתה,

דהאי קרא דרשע רשע **בנידונין** כתיב,

אבל כשהרשעו הנדון לגלות -

לא גמרינן.

ביאור גדר המשנה, על דברי חכמים שזמם הוא רק לאחר גמר דין

על מנת להבין את דברי הגמרא יש להקדים את דין המשנה. הדין המפורש, שעל מנת יחול גדר של עדים זוממים נדרש תנאי הכרחי, שיהיה גמר דין בו נפסק שיש להרוג על פיהם את הנידון. בעצם כאן יש את גישת חכמים, שמאחר וראוי הוא למיתה, שהרי נפסק דינו, הרי לעניינים רבים הוא כבר נקרא גברא קטילא, שהוא נחשב כאדם מת. "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין".

חידוש המשנה חכמים שוללים דעת הצדוקים, שדורשים מיתה ממשית

דין זה בא לשלול את שיטת הצדוקים, שלא מסתפקים בכך, אלא דורשים שעל פיהם של עדי השקר הזוממים הללו,

יותר מן הג' דכתיבי בקרא,
אבל טפי מארבעה - לא.

זו"ל,

**כיון שכת אחת - מזמת שתי כתות,
הוא הדין מאה.**

לאחר שיש ב' עדים השוללים את המזימים, הרי זו איכות ולכן הכמות לא משנה, אפילו יש מאה בהתחלה ראשית צריך להקדים דברי המשנה, שמדו מה כוחם של ב' עדים, שהוא אפילו כמו מאה עדים, זאת אומרת שזה עניין של איכות ולא סתם עניין כמות.

נאמר בתורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת" [דברים יז].

והפסוק אומר דרשני, שהרי אם מתקיימת העדות בשנים, כל שכן שמתקיימת בשלשה.

ואם כן, למה פרט הכתוב "שלשה עדים"?

אלא אמר הכתוב גם שלשה, כדי להקיש שלשה לשנים - ללמד, מה שלשה מזימין את השנים, שהרי הם מרובים מהראשונים, אף שנים יוזמו את השלשה.

ומנין ששנים מזימין אפילו מאה עדים?

תלמוד לומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים". והרי היה מספיק לומר "על פי שנים או שלשה עדים", ולשם מה חזר ואמר הכתוב "עדים" גם לגבי שנים וגם לגבי שלשה? אלא בא הכתוב לרבות אפילו מאה עדים.

ועוד דרש רבי עקיבא מהיקש שנים לשלשה, שבא ללמדנו: מה שנים, נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותן בטלה, כיון שנשאר רק עד אחד, אף אם באו שלשה עדים, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותן בטלה.

לכאורה היה מקום לדייק בנוסף גם מהמילה עדים

מקשים התוס' (1), שמאחר ובפסוק הלשון הוא רק ב' או ג' עדים, היה לי מקום לסבור, ולצמצם כי מאחר וקיים דין של חלק מהעדים בעדות הינו קרוב או פסול, הרי העדות הינה בטילה. ומחדשים כי מאחר ואפילו כאשר נוציא את העד הפסול, ועדיין ישארו כאן ב' עדים - הרי העדות תהיה בטילה. רצו התוס' להגביל דין זה, שכל היכולת לפעול שהעדות תהיה בטילה היא רק עד ארבעה, שזה יותאם לפי הפסוק. ולמעלה מד' - העדות לא תיפסל.

יש מבארים, כי במשנה יש שתי קושיות הראשונה כיצד הם מצליחים להזים חמישה, והחשוב הוא באופן הבא. כת של שנים מזימה שני עדים. אולם מאחר ונאמר שנים או שלושה, היא מצליחה בעקבות ריבוי זה עם היותה רק שנים להזים שלושה. ואם כן, הריבוי הנוסף של עדים, יגרום לה שתוכל להזים אפילו ארבעה, אך לא חמישה. וכאילו כל תוספת - הינה כמותית, המעלה את יכולת הכת הראשונה להזים רק בעוד אחד. והשאלה השניה בתוס', הוא מדוע הקרוב והפסול מסוגלים לקלקל כת של מאה. ואף כאן, אנו הולכים בצורה כמותית ולמדים, שלכל היותר תבטל עד כת של ארבעה. שלושה כשרים ופסול או קרוב.

כי אין הם כמו עדים זוממים שבאו לחייב מלקות, שלמדנו עתה בגזירה שוה של "רשע רשע" מחייבי מיתות שאין לוקים עד שיגמר הדין על פיהם. לפי שעדים זוממים שרצו לחייב גלות אין הם לוקין מדין "כאשר זמם" אלא לוקים על עבירת "לא תענה", ועל מלקות אלו אין גזירה שוה מ"רשע רשע", שהיא גזירה שוה רק לגבי העונש של "כאשר זמם", שהוא עונש על זוממו העדים כנגד הנידונין, ואינו מלמד על מלקות של "לא תענה", הנלמדות לעיל מחיוב מיוחד של "והצדיקו".

התוס' פותחים ומבארים את שאלת הגמרא בעניין גלויות

מבארים התוס' (1) שבשאלת הגמרא חייבי גלויות מניין? שהפירוש הוא שהעונש מלקות לעדים הזוממים, גם כאן הוא רק לאחר גמר דינם.

התוס' מתקשים על עצם שאלת הגמרא על גלויות, שהרי עונשם הוא מלקות, ועל כך כבר נלמד

אלא שכאן באים התוס' (2) ומקשים על עצם שאלת הגמרא. שהרי מאחר והעונש על חיוב גלות אינו גלות נגדית, כח אם מלקות. והרי הגמרא כבר דנה על חייבי מלקיות. ומדוע יש בכלל מקום להבדיל ולשאול על חייבי גלויות בנפרד, שהרי מאחר ודינם הינו מלקות, וכבר מצאה הגמרא את התשובה למקור של חייבי מלקיות, שלוקים רק לאחר שנגמר דינם של מי שהעידו עליו. שחיובו הוא מגזירה שווה של רשע רשע. והגזירה שווה הוא לקשר זאת לחייבי מיתה, שהלימוד על כך הוא מנפש תחת נפש.

על פי רש"י מתבאר שיש חילוק בין חייבי מלקיות, שזה הולך רק על הנידון, ומה שהעדים הזוממים נענשים מלקות, אינם הופך אותם לנושאי תואר זה

עונים התוס' (3), שעל כן רש"י האריך וביאר שאלה זאת. שהגזירה שווה רשע רשע דנה רק לגבי הנידונים, שהם חייבים להיות מורשעים או במיתה או במלקות. ואילו כאן הנידון לא התחייב לא במיתה ולא במלקות, כי אם בגלות. ועונש המלקות הוא בכלל על העדים, ולא על הנידון. ועל כן באמת לא ניתן ללמוד מהגזירה שווה רשע רשע. מכיון שאינה דנה לגבי העדים, ולכן בעצם נאלצת הגמרא למצוא מקור חדש לדין זה של חייבי הגלויות.

[כל שאלת התוס' לא באה לשלול את דברי הגמרא, כי אם למצוא הבנה, מדוע כאן נדרש מקור נוסף, למרות שחייבי גלויות מקבלים עונש מלקות. והביאור הוא, שהם כלל אינם נקראים חייבי מלקות העדים, שהרי חייבי מלקות, שעל כך דנה הגמרא קודם, הוא רק בעניין הנידון].

**אף השנים מזימין הג', ומנין אפי' הן מאה?
ת"ל עדים -**

ותימה,

אימא דעדים אתא,

אפילו לארבעה ונמצא אחד קרוב או פסול,

כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול,
עדותן בטלה לגמרי,
ומעתה אינה מועלת לכלום,
הלכך בשלשה -
נמי כולם בטלים לגמרי,
אבל בדיני ממונות,
 דבשנים נמי,
 כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול,
השני אינו בטל לגמרי,
דחייב לו שבועה,
לכך [שלשה] נמי,
נמצא אחד מהן קרוב או פסול,
תתקיים העדות בשאר עדים.

**דעת רבי יוסי לצמצם את הגדר של והצילו העדה
 דווקא בדיני נפשות**

נקדים את המשך דברי המשנה: "אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדות כלם בטלה - כשהעידו בדיני נפשות, שנאמר בהם "והצילו העדה", ולכך משתדלים למצוא סיבה לפוטרו.

אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר העדים.

ואילו רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות, בכלם עדות כל העדים בטלה.

ואימתי בטלה כל העדות בדיני נפשות כשנפסלה מקצת העדות? -

רק בזמן שהתרו כל העדים, כולל העד הקרוב או הפסול, בהן, בנידונים שהעידו עליהם - היות והיתה התראה של כולם, נחשב הדבר שהשתתפו כל העדים המעידים בעדות אחת, החל משעת הראיה.

[כל זאת, לרבי. אך לרבי יוסי, נפסלים גם בלא התרו בהם, כמבואר בגמרא].

אבל בזמן שלא התרו בהן העד הקרוב או הפסול, לא בטלה עדות כולם, על ידי פיסולו של אחד מהם, כיון שלא התכוון הקרוב או הפסול שלא התרה, להיות גם הוא עד במעשה שהוא רואה.

כי אם לא נאמר כך, מה יעשו, כיצד יעידו שני אחים שראו עם עד נוסף, באחד שהרג את הנפש? והרי אם נאמר שהעד הפסול מצטרף לעדות אפילו אם לא התרה, נפסלו כולם בראיתם ביחד, ולא יוכל אחד מהאחים להצטרף עם העד הנוסף להעיד. וזה לא מסתבר!

אלא, בהכרח, אם עד פסול לא מתרה בעושה העבירה, הוא אינו מצטרף בעת הראיה לעדות, ולכן יכול אחד משני האחים להצטרף עם העד הנוסף, ולהעיד על המעשה.

**שלב ראשון הבאת רש"י בשפתם, תוך דיוק שיודגש
 הבנתם האחרת**

מדויקים התוס' (1), ומביאים כדרכם את תמצית התוכן של רש"י בלשונם. שהרי באים להציג דעה אחרת. שמאחר והמטרה היא להקל בדיני נפשות, הרי אנו פוסלים את כל

**מעצם זה שביכולת הכת להזים שתי כתות, הרי המזונה
 שתיים היא רק לדוגמא - אך למעשה ללא הגבלה**

עונים התוס' (2), כי כוחה כל הכת להזים אינו מוגבל במספרים, מצד הכמות, כפי שחשבנו, אלא היא יכולה להזים אף שתי כתות, דבר שאינו בגדר ההיגיון המיספרי, לכן כוחה בבחינה איכותית כמו מאה, ואין אפשרות להגביל. כי אין אנו הולכים בשיטת רבי יהודה הסובר שכת זו הינה איסטטית. ויש מי שהעיר, כי בדיינים שייך רוב, מאחר וכולם חושבים לכוון אל האמת, ואילו כאן בכלל ראינו כי כת ראשונה היו ממש שקרנים, ולכן כל החשבון אינו לפי הרוב.

**מכללי התוספות לבאר את החילוק של ויש לומר, כאשר
 הוא לאחד ואם תאמר או לאחד תימה**

[נביא כאן מכללי התוספות. ואמנם נכלול כאן את הפתיחה הרגילה לויש לומר, שהיא ואם תאמר. ואת החילוק בין מה שנאמר כן את ה"ויש לומר" לאחר תימה.

"וא"ת. וי"ל. תימה. - "כל 'ואם תאמר', 'ויש לומר', הכי פירושו: אם תאמר בלבבך להקשות כך, אל תאמר כן, כי יש לומר כך. אבל כשאומרים 'תימה' - היא תמיהה קיימת על הרוב, ועל צד המיעוט תמצא בתוספות 'תימה', 'ויש לומר'. ואפשר שהאי 'ויש לומר' יש לו איזה פירכא מצד אחר, אף על פי שהוא תירוץ טוב לקושיא זו, אבל הוא מופרך מצד אחר. ודרך ראשי ישיבות בכמה פנים לפרש ענין 'תימה' 'ויש לומר'. וכל לפול הוא טוב, רק צריך ליזהר שיהיו הדברים הנאמרים הן בנין הן סתירה, כולם אמיתיים. (של"ה כלל תוספות אות תקי"א)."]

[דף ו עמוד א]

**אמר רבי יוסי במה דברים אמורים בדיני
 נפשות -**

ופי' הקונטרס,

משום דכתיב 'והצילו העדה',

דמצוה לבטל העדות בקל,

כדי להציל הנפש.

ווקשה לפירושו,

12א"כ,

דיני ממונות נילף מינייהו,

דהא כתיב משפט אחד יהיה לכם,

12עוד,

דבדיני ממונות נמי כתיב,

ע"פ שנים או ע"פ שלשה ונקיש ג' לב'.

לכך פירש ר"י,

דבדיני נפשות -

שייך שפיר למילף משנים דעדותן בטלה,

משום דמה שנים,

העדות כולה, ובכך נציל את הנפש הנאשמת. כי אנו יוצרים תנאים נוחים לבטל את העדות.

קיים סדר ברור - הבאת פירוש רש"י, ריבוי הקושיות, ומתוך כך, נדרש לבחור דרך שאין בה את הקשיים הללו
[על מנת למצוא דרך חדשה, ראוי בתחילה להביא, כי מאחר וקיים קושי בפירושו, וכאן הקושי הוא כפול, הרי אנו כביכול נאלצים למצוא דרך חדשה, ולאחר מכן להראות, כי על הדרך החדשה שבחרנו, לא יהיו את אותם הקשיים, הקיימים על פירוש רש"י.]

יכולת בחירת מילות המפתח מצד המצית פירוש התוספות - ממקדת אותנו בהבנה

[נקודה משמעותית נוספת, היא היכולת לשלוף מתוך התוס' את תמצית הפירוש. וכאן נראה לי כי מה שחידשו התוספות בניגוד לרש"י הוא שיש חילוק מהותי בין דיני נפשות לדיני ממונות, ולכן לא ניתן ללמוד אחד מתוך השני. "בדיני נפשות - עדותן בטלה לגמרי, ומעתה אינה מועלת לכלום .. אבל בדיני ממונות, השני אינו בטל לגמרי, דחייב לו שבועה."]

הצגת הקושיות שיש על שיטה זו

ואומרים התוס' (2) כי הקושי הוא מדוע אין אנו מקישים, שהרי (2.1) נאמר משפט אחד יהיה לכם, וכיצד ניתן ליצור שני דינים שונים. ועוד (2.2) הפסוק שממנו למדים את החידוש, שאנו רוצים לצמצם ולהעמידו רק בדיני נפשות, הוא עצמו נאמר גם בדיני ממונות.

החילוק המהותי בין עדות שנפסלת בדיני ממונות ונפשות

ומבארים בשם ר"י (3), כי כאשר נפסלים חלק מהעדים, הרי בדיני נפשות - אין כאן עדות כלל. אבל כאשר אנו מחלישים דיני ממונות, הרי גם האחד שנשאר יש לו תוקף, שהרי הנאשם נדרש להישבע כנגד דבריו. ולכן מאחר ובבסיס העדויות יש מהות שונה בין עדות ממון לעדות נפשות, גם דינים אחרים שונים לגביהם. וכאשר היו שלושה, ונפסל אחד מהם, הרי כמו שהשארנו כוח לעד היחיד בממונות, כל שכן שנשאיר לשנים, ותהיה זו עדות מלאה, שהרי יש כאן שניים.

אמר רבא והוא שהעידו כולם בתוך כדי דיבור

1.1 [פ"ה],

2. **וובהא** קאמרה מתניתין,

דמאה כשנים,

3. **ואבל** אם העידו השנים,

ולאחר זמן העידו האחרים,

הרי הן שתי כתי עדים לכל דבר,

4. **משמע דקאי,**

אף לענין קרוב או פסול.

2. **וקשה,**

דהא משמע בסמוך,

לענין דין דקרוב או פסול, אינו תלוי בהעדאה בתוך כדי דיבור, אלא בראיית מעשה גמרה עדותן, אף כי העידו אחר, תוך כדי דיבור, דקאמר הרוג יציל.

1. **לכך נראה,**

2. **דלא קאי רק -**

אדין דעדים זוממין,

דקאמר עד שיזומו כולם,

3. **ובהא קאמר דוקא,**

כי העידו כולם,

בתוך כדי דיבור,

דזה הוי עדות אחד,

ובענין עד שיזומו כולם,

4. **אבל,**

העידו מקצתן בתוך כדי דיבור,

ומקצתן אחר כדי דיבור,

א"כ הוי שתי כתות,

ולא בעינן עד שיזומו כולם,

5. **אבל לענין,**

נמצא אחד קרוב או פסול,

אף אם נמצא מהני,

שהעידו לאחר כדי דיבור,

עדותן בטלה.

14. **וא"ת,**

מאי שנא?

1. **ויש לומר,**

שנא ושנא,

2. **דדוקא,**

גבי נמצא,

אחד מהן קרוב או פסול,

חשיב כחד עדות,

כשהעידו לאחר כדי דיבור,

משום שהם אומרים אמת,

וא"כ עדותן התחיל מראייה שלהם,

וראייה שלהם,

היתה בבת אחת עם העדים,

3. **אבל,**

בעדים זוממין,

שאינן אומרים אמת,

אם כן לא בא עדותן,

אלא כשיעידו בבית דין,

וכיון דלא העידו בבת אחת,

רק לאחר כדי דיבור,

לא חשבינן כחד עדות,

כן נראה למשי"ח.

אמירת שלום עליך רבי, כי אם שיש ציור שונה, המוגדר ולאחר זמן. כלומר. ריבוי הזמן אינו רק שהכמות של תוך כדי דיבור מעט התארכה, אלא שיש ממש פער רציני, ומאחר ואנו רואים מצד הזומם פער כה גדול בין קבוצה לקבוצה - הרי הדין שיש כאן ממש שתי עדויות נפרדות לחלוטין. ועם היות שכל המאה באו להעיד באותו נושא, הרי הפער הזה ממש מחלק אותם לשתי כתות נפרדות.

מדייקים התוס' (1.4) שהפרדת המאה לשתי כתות באה להקל במקרה שבתוך המאה היו קרוב או פסול. ללא דבריו של רבא, היינו מחברים את כל המאה כעדות אחת, גם אם היה הפסק משמעותי של לאחר זמן, כי כולם באו להעיד על עניין אחד.

אלא למדים התוס' שיש כאן חידוש בגדר ההלכתי מתוך דברי רש"י, הדגש הוא שמאחר וזה ניכר שהיה לאחר זמן, הרי אין הם נחשבים כעדות אחת, כך גם לגבי עדות קרוב או פסול, על מנת שיצטרפו, לבטל העדות. ונמצא שאנו מקילים שהעדות תישאר, כיוון שכאשר נוצר פער משמעותי בזמן, לא נחשב לנו כי הקרובים העידו בעניין אחד, וממילא לא תיפסל עדותן. [וזה החידוש בלשון התוס' משמע דקאי, משמעו שהלימוד ההלכתי מתוך ביאורו של רש"י, יש לו גדר חידוש גם במישור ההלכתי].

מקשים, כי הדיוק ההלכתי שלמדנו מדברי רש"י, הוא ממש כנגד המשך הגמרא, שהרוג יציל

מקשים התוס' (2), שיש ממש קושי לבאר כך את הדברים. כי יש להתבונן בגדר של קרוב או פסול, בניגוד לגדר אמירה תוך כדי דיבור. שהינה מסירת העדות, ורק כאשר מוסרים יחדיו, הרי הם נחשבים ככת לצורך להתחבר. בניגוד לכך, קרוב או פסול הינו דין הקשור לזמן ראיית העדות, וכאן כבר נגמרה העדות במילואה, לגבי עניין של קרוב ופסול. ואין לזה כלל קשר, למה שימסרו לאחר מכן את העדות, אפילו לאחר זמן, כי החיבור ביניהם כלל אינו נדרש מצד מסירת העדות, אלא העניין כבר נסגר קודם לכן, בכך שהקרובים (לדוגמא, וכן הפסולים) ראו את המקרה יחדיו. [ומעירים התוס', כי כך משמע בסמוך לכך לגבי מה שנאמר הרוג יציל, והמציאות אצל ההרוג, שפיסולו הוא מחמת מה שראה, ובוודאי שאינו מסוגל לבוא לבית הדין. ומאחר והוא נחשב כפסול, הרי זמן פיסולו נוצר אך ורק בשעת הראייה].

בכך שמשמעותם את דברי רבא רק על עדים זוממים ולא על קרוב ופסול, השאלה מסתלקת מאליה

ומתוך קושיה זו, סוללים להם התוס' הבנה חדשה (3.1) [והנה שוב חוזרת מילת המפתח בתוס' לכך נראה, בכל מקום בו נדרשת הבנה שונה וחדשה]. אחד הכלים הלמדניים ביותר לפתור בעיה היא החילוק. לעתים אנו מבינים רק באופן אחד, ומתוך כך באה ההתקפה. החילוק בא להציג שיש כאן בעצם שני מקרים שונים. [אם כי הוא מיד מזמין לאחריו את השאלה מאי שנא? כלומר מדוע בחרת לחלק באופן כזה, בו לכל צד החילוק שלך הדין הוא שונה, וכפי שהתוס' עצמם יתקיפו בהמשך (4)].

אלא תחילה נבאר מהם שני הצדדים, ומה הדין השונה בכל אחד מהם. הצד האחד (3.2) היא לגבי עדים זוממים, ומצמצמים התוס' (3.3) כי רק בכך מדבר רבא, כי מאחר והם

רבא מצמצם את הכלל של העידו כולם, שהם נחשבים כעדות אחת דווקא אם העידו תוך כדי דיבור

נפתח בדברי הגמרא, המבארת את דינו של רבא, המצמצם את דברי המשנה שהעידו כולם, דווקא תוך כדי דיבור, ואנו מסלקים קושיה אפשרית, כיצד מאה עדים, יכולים להיות תוך כדי דיבור שהוא זמן קצר ביותר, ומבארים, כי צריך שכל העדויות יאמרו יחדיו, על מנת שלא ייראו כיותר מעדות אחת.

"שנינו במשנה: אין העדים נעשים זוממין עד שיוזמו כלם ואפילו מאה, ואם נמצא אחד העדים קרוב או פסול, עדות כולם בטלה, ואפילו הם מאה.

אמר רבא: והוא, שהעידו כלם בתוך כדי דיבור.

אבל אם היה הפסק בין עדות העדים יותר מכך, נעשו כשתי כיתות עדים נפרדות, ואין צריך להזים את כלם, אלא כל כת ניוזמית בפני עצמה. וכן אין נפסלים כולם על ידי פסול של עד אחד.

מאחר ולא ניתן לומר שכל המאה עדים ביחד העידו תוך כדי דיבור של חברו - למדה הגמרא שזה ביחס לעדות קודמו

וכעת הניחה הגמרא, שכוונת רבא היא לומר, שתוך שיעור מן של "כדי דיבור" אחד העידו כל מאה העדים. ועל כך יש לתמוה:

אמר ליה תמה רב אחא מדיפתי לרבינא:

מכדי, הרי, "תוך כדי דיבור" - היכי דמי? -

הרי שיעור הזמן הזה הוא כדי שאילת תלמיד לרב ["שלום עליך רבי"]. ואילו מאה עדים - טובא הו, משך עדותם הוא הרבה מעבר לזמן הקצר הזה, וכיצד מצינו שיאמרו כלם עדותם בתוך כדי דיבור?! ובשאלתו התכוון שאם נחבר את כל המאה עדים, וודאי שזה לא יכול להיות בזמן הקצר של תוך כדי דיבור.

אמר ליה רבינא לרב אחא מדיפתי: כוונת רבא היא שונה, והיא לומר, שאין עדותם מצטרפת לעדות אחת, אלא כאשר העידו כל חד וחד מהעדים, בזה אחר זה, ללא הפסק בין העדות של האחד לעדות של השני, בתוך כדי דיבור של סיום דברי חברו. ובכך מצטרפים כולם להיות עדות אחת. ולא התכוון רבא לומר שצריכים כולם להעיד בתוך שיעור מן של "כדי דיבור" אחד.

לפני שהתוס' חולקים על רש"י, הם מביאים את תמצית דבריו, ומבהירים מה החידוש ההלכתי הנלמד מהם

בכך שהתוס' (1.1) פותחין ופירש הקונטרס, כבר למדנו שהם באים לחלוק עליו. התוס' ניגשים לכך בדרך הבאה. בתחילה (1.2) הם מביאים בשפתם את דברי רש"י, כי רק כאשר יש את המציאות של תוך כדי דיבור, הם נחשבים שכל המאה נחשבים כשניים, משמעותו, שהם גדר של עדות אחת. בהמשך (1.3) הם מדגישים את דיוקו של רש"י, לא להבין מה כן אמר רבא, אלא את איזה מקרה הוא בא לשלול. לא רק שאין אפילו הפסק קצר ביותר בין עדות לעדות, רק בזמן של

3]ועיין תוס' יבמות כה. ד"ה הוא וכו' באריכות].

המשנה דנה על שגם כאשר יש שלושה עדים ויש בהם קרוב או פסול, ונחלקו בה

נבאר את מהלך הגמרא תחילה, ומאחר וכל הדין קשור במשנה, נבאר זאת.

שנינו במשנה: רבי עקיבא אומר: לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו, ולעשות דינו כיוצא באלו.

ואם כן ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה.

ומה שנים, נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה.

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר.

רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות.

ואימתי, בזמן שהתרו בהן.

עד כאן דברי המשנה.

דין מה גדרו של ההרוג לגבי מתן עדות כנגד הורגו? האם יציל את הורגו?!

ומשמע לגמרא ש"אימתי, בזמן שהתרו בהן", הם דברי רבי. אבל רבי יוסי פוסל את כולם, גם אם לא התרו הקרוב או הפסול ולא התכוונו לעדות.

אמר תמה ליה רב פפא לאביי: אלא מעתה, לרבי יוסי, החולק על רבי, ופוסל את כולם אף אם לא התרו כל העדים בנדון, ואינו מצריך שיתכוונו כלם להעיד, לדבריו יקשה:

הרוג, הרואה את רציחתו, יציל את הורגו, כדין עד פסול הנמצא בין עדים כשרים.

שהרי ההרוג קרוב לעצמו, ומכח קרבתו לעצמו הוא פסול לעדות. וכיון שגם הוא רואה את מעשה הריגתו, אם כן, תמיד תפסל כל עדות על רוצח, מדין "עדות שבטלה מקצתה, בטלה כולה"!

הטעם שנפסל בעדותו - הנרצח קרוב לעצמו, בהיותו הבעל דין התובע, בבחינת דמי אחיך זועקים

התוס' מבארים שני טעמים מדוע ההרוג יכול להציל את עצמו. הטעם הראשון (1) הוא בהיותו קרוב לבעל הדין, שהוא קרוב לעצמו. משמעות הדבר שבכך שרצח אותו, הרי קול דמי אחיך זועקים אלי מן האדמה. שההרוג תובע את הרוצח על מעשהו. אין זה רק איסור שהרוצח עבר כלפי שמיא, אלא שהנרצח עצמו הוא כאן הופך להיות התובע את דמו. ולא בגלל שיש לו הנאה מעצם התביעה.

מאחר והרוצח הזיק לו, הרי הוא שונאו, ומטעם זה נפסל לעדות

התוס' (2) מוסיפים בטעם נוסף לפיסול של ההרוג, שבהיותו שונא לרוצח, הוא נפסל לעדות. אלא שיש שהקשו על כך, שיש לסמוך על עדותו אע"פ שהוא שונאו, כיוון שהעדויות אמת, ולכן אין לנו לחשוש שהוא משקר, בגלל שהוא שונאו.

מעידים תוך כדי דיבור, הם מתחברים להיות עדות אחת, ועל מנת להזים אותם, צריכים להזים את כולם. ומדגישים בתוס' (3.4), וחייבים לומר שאילו כאשר היה אצל חלק אחר כדי דיבור, שוב אינם מצטרפים להיות כת אחת. והנה כאן מגיע החילוק. שהתוס' (3.5) מבודדים את הגדר של קרוב ופסול. שהרי כל מה שהיה קשה לתוס' הוא לעניין קרוב או פסול, שהחלה עדותן כבר בעת ראייתם, הרי זה עצמו מחבר אותם. ואפילו חלק מהעדים יהיו לאחר כדי דיבור, כי לא הדיבור הוא זה שמחבר אותם, דרך האמירה, אלא הראייה חיברה אותם לכולם. וכל הקושי היה מאחר והתוס' בהבנתם את רש"י, שכלל את שני הנושאים השונים בעניין אחד, למרות שיש חילוק יסודי בדינם.

השאלה העולה, כיצד הינך זכאי להפריד ולומר כי רבא מדבר רק על צד אחד (עדים זוממים), ולא על קרוב או פסול?

וכפי שהבטחנו, כי ההמשך הטבעי של התוס' הוא (4) כי מאלה עולה השאלה, לא מצד שיש לה כוח אמיתי, אלא שעצם החילוק מחייב אותנו להבין [זאת הרי חלק מהגדרת מילת המפתח ואם תאמר]. באיזה זכות הינך מחלק ומפריד, ובסגנונם, מאי שנא?

מאחר והעדים הזוממים לא היו בכלל במקום האידוע, לא האידוע שקרה הוא המחבר, ולכן דינם שונה

מבארים התוס' (5.1) בשם מורינו שיחי' (משי"ח) מדוע יש כאן באמת חילוק.

[ובלשון הזהב שלהם, להצדקת החילוק, שנא ושנא. ועוד איך שיש כאן הבדל תהומי. עיקר דרכם של התוספות שהוא פרשן משווה. החילוק הוא השוואה בין שני גורמים, שמלכתחילה נראים ממש שווים, אולם לאחר מכן מבארים כי הם ממש שונים. ועל ידי מציאת נקודת השינוי].

הצד הראשון (5.2) מאחר והקרוב והפסול אומרים אמת בעדותן, הרי מה שמחבר אותם הוא זמן הראייה, שאכן כך התרחש, ולא זמן הדיבור. ואילו הצד השני (5.3) [וכאן מגיע האבל הגדול, שבא לחלק] יש כאן בכלל שקר. וממילא אינם קשורים למעשה כלל, שהרי לא היו יכולים בכלל לראות את האירוע, שזאת הרי כל הגדרת היותם עדים זוממים, שבזמן האירוע הם היו עימנו במקום אחר. אלא איך בכל זאת כת השקרנים הללו מתחברים. זה הרי בבית הדין, בשעה שהם מוסרים יחדיו את עדותם. ואז חלק מהדוברים הינם כשרים, וחלקם הוא עדים זוממים. וכאשר הם מגיעים לאחר דיבור, כקבוצה נפרדת, שוב אינם מחוברים. ולכן אין כבר צורך להזים גם את הכת השניה, על מנת להזים את הכת הראשונה. כי אכן רק השקרנים, הזוממים, העידו בפני עצמם.

אלא מעתה הרוג יציל -

ופירוש,

שהוא בעל דין.

2אי נמי,

מפני שהוא שונא,

ושונא פסול לעדות.

ולחכי פריך יציל הנרבע,
אפילו יש עדים הרבה בדבר,
 ולא מפני ששונאו,
 כיון שהוא לרצונו,
אלא מפני שהוא קרוב לעצמו.

14 וקשה,

דבמסכת סנהדרין (שם) אמרינן,
 פלוני רבעני לרצוני,
 הוא ואחר מצטרפין להרגו.

15 וי"ל,

דהני מילי,

כי ליכא סהדותא מעלמא,
 דרבעו לרצונו,

וליכא סהדותא,

אלא מהוא עצמו ואחר,

ולכך פלגינן לדיבוריה,

דלגבי דידיה - לא מהימנין ליה,

דקרוב הוא אצל עצמו,

אבל הכא -

דאיכא עדים,

שנרבע לרצונו,

ומעדותן נקרא רשע,

ופסול לעדות,

ואין אנו צריכין לעדותו כלל.

16 וועוד אמר הר' יוסף בכור שור,

דפריך הכי,

נרבע **שהוא קרוב לרובע** - יציל,

וכן הרוג **שהוא קרוב להורג** - יציל.

**מי שנרבע, בהיותו עד פסול, עלול להציל את הרובע
 שפעל בו עבירה, אם ראה אותו**

הגמרא דנה על פיסולם של העדים. וכעת הביאה מקרה קיצון, בו עם היותו עד פסול, הרי הוא יכול להציל את בעל העבירה. אחת הדוגמאות היא הנרבע. באשר כל אדם הנרבע על ידי אדם אחר - יציל את הרובע אותו ממיתה, היות שהנרבע לרצונו רשע הוא, ופסול לעדות [ועיין בתוספות], וכיון שהנרבע ראה עם שאר העדים את הרובע, נמצא שהוא עד קרוב ופסול המשתתף בראייה, ופוסל בכך את כל העדות!

מחדשים טעם אחר לפיסולו של הנרבע - בהיותו שונא לרובעו

התוס' (1) מציגים טעם שונה, של פיסולו של הנרבע לאונסו, והטעם הוא מגדר של שונא, כי הוא שונא את מי שרבע אותו. וכאן מעמידים שמדובר שהוא רבע אותו נגד רצונו, כלומר במילה אחרת, לאונסו. ואז הוא הקורבן בפעולה זו, שעברה עליו התעללות. (בניגוד לכך שהפעולה היתה לא רק מתוך הסכמה, אלא מתוך רצון, שאז הוא שותף לפשע.

ופירשו, שהחשש הוא שהרגו בלא התראה, והשנאה גורמת לו כן לשקר ולומר שהרגו כן עם התראה. או שהרגו עם כלי שאין בו להמית ושוב הוא משקר. המהרש"ל העמיד באחת מתשובותיו, ששונא גמור הרוצה להתנקם כן נחשב כנוגע בדבר. כי אנו פוסקים שהוא כן יכול להעיד, אם לא שהוא שונאו ביותר.

ניתן גם לצייר מקרה בו ההרוג טריפה, שמבחינה דינית נחשב כמת, ועל כן אינו רשאי להעיד

מוסיפים התוס' בסוגריים מרובעות (3) הפניה לתוס' אחר. ובתוס' ביבמות נותנים טעם נוסף, בהיותו טריפה, כלומר, זה אדם שאינו בגדר חי. הוא יכול לנשום וללכת ולדבר, אך מבחינה דינית הוא נחשב כמת. והרי מת אינו יכול להעיד. כלומר, יש כאן העמדה על סוג מיוחד, שהוא כעת בבחינת טריפה, והיא סיבה עצמאית, לא מעצם היותו הרוג, ולכן לא ציינו זאת כאחד משני התירוצים העיקריים.

הנאה מכללי התוספות המדייקים גם הם בכל מילות המפתח

[בתוספות זה הכללים הינם פשוטים שני תירוצים "פירוש .. אי נמי". ובחתי להביא מספרי הכללים על תוספות המדייקים בשתי מילות המפתח. "פירוש - כשכותבים התוספות בתחילת דבריהם "פירוש" עדיף טפי לומר שבאו לאפוקי מפירוש אחר, מאשר לומר שבאו ליישב איזה קושיא. (ר"ש גארמיזאן בחידושו לקידושין מהדו"ב לדף ב ע"ב תוד"ה ליתני שלשה). "אי נמי - ידוע שכל אי נמי אשר התוספות מביאין הוא מפני דוחק שיש בתירוץ הראשון או להרויח איזה ריוח מביאין התירוץ השני. ולמוהר"י קולון שכתב (בשאלה ע"ב) שבתוספות הפירוש הראשון עיקר, אין בדברי כלום (שארית יוסף - בן וירגא נתיב המשנה כלל ט"ז)."

אך נביא כאן עניין נוסף "סדר התירוצים - כשכותבים התוס' ב' תירוצים הוא מפני שהוקשה להם בתירוץ הראשון. (מהריק"ש לב"ק דף ח' ע"ב תוד"ה דינא, שהביא שם ג' הרגשים שהרגישו בתירוץ הראשון)."]

נרבע יציל -

1 מפני,

שהוא שונא של רובעו בעל אונסו.

2 ולא נראה,

דהא מוכח פ"ק דסנהדרין (דף ט: ושם), דנרבע לאנסו כשר לעדות.

3 ויש ליישב,

דמנרבע לרצונו פריך,

דבהכי איירי קרא,

דכתיב ומתו גם שניהם,

דהיינו ברצון,

הם קרובים של הפוגע בהם, ולכן נפסלו לעדות, שהרי בקרוב יש פיסול אפילו בין משה לאהרן, בבחינת גזירת הכתוב, ללא כל קשר האם העדות הינה אמת או שקר.

היכי אמרינן להו -

וקאי אדיני ממונות.

בשלמא אדיני נפשות -

לא קשה,

היכי אמרינן כו',

דניחזי אנן,

אם התרו בו הקרוב ופסול אם לאו.

צאלא פריך בדיני ממונות,

דליכא התראה.

מחלוקת רבי יוסי ורבי בסוגיית נמצא אחד קרוב או פסול, האם נאמר בדיני ממונות או גם נפשות

שנינו במשנה: אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר.

רבי אומר: אחד דיני נפשות ואחד דיני ממונות [נמצא אחד קרוב או פסול, עדות כולם בטלה].

ואימתי, בזמן שהתרו בהן [שאו יודעים אנו שהם נתכוונו להעיד].

אבל בזמן שלא התרו בהן [שלא התכוונו להעיד, הם אינם מצטרפים, ולא נפסלת כל העדות, כי אחרת] - מה יעשו שני אחים שראו באחד שהרג את הנפש.

הגמרא שואלת בדעת רבי, כיצד אומרים לעדים, האם באו להעיד?

והוינן בה: לפי רבי, שפוסל את כולם רק כשהתכוונו להעיד, אם כן, כשבאים לבדוק את העדים הקרובים או הפסולים בדיני נפשות, אם אכן התכוונו להעיד, שאז תפסל כל העדות [ואם אכן התכוונו להעיד, אז אפילו לא התרו בו הם מצטרפים] -

היכי אמרינן להו? כיצד אנו שואלים אותם כדי לדעת אם נתכוונו מתחילה להעיד?

אמר רבא, הכי אמרינן להו, כך שואלים את הקרובים או הפסולים:

האם בשעת ראיית המעשה, למיחזי אתיתו, נוכחתם שם כדי לראות סתם את המעשה, או לאסהודי אתיתו, נוכחתם שם בכוונה שתוכלו להעיד על כך בבית דין.

אי אמרי העדים הפסולים או הקרובים שלאסהודי אתו, הרי כיון שנמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדות כל העדים בטלה.

אבל אי אמרי שלמיחזי אתו, הרי אף שכעת הם באים להעיד, אינם פוסלים את השאר, והעדו מתקיימת בשאר העדים, מפני הסברא שנאמרה במשנה: "מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש".

גמרא מפורשת שיכול להעיד בצירוף - מוכיחה שלא ניתן לומר שאינו יכול להעיד

אלא שהתוס' (2) דוחים העמדה זו, מאחר ובגמרא בסנהדרין מובא בשם רב יוסף, כי הנרבע לאונסו מצטרף עם אחר להעיד על רובעו על מנת להורגו. כלומר, שהרי הוא כשר לעדות. [מאחר וההעמדה היתה מגדר סברא, הרי הביטוי ולא נראה, הינו ביטוי חריף, שממש לא ניתן לומר כן, כנגד גמרא מפורשת].

מתוך קושיה זו מעמידים התוס', שרק כשרבעו לרצונו, אינו יכול להעיד, מטעם קרוב לעצמו

ומתוך כך סוללים התוס' (3) העמדה אחרת, שכאן מדובר ברבעו לרצונו. שהרי מדובר מהפסוק ומתו גם שניהם, שאם רבעו כנגד רצונו, הרי יש לנו כאן פושע וקורבן, ואילו כאשר זה לרצונו, הרי שוב אינו שונאו, כי הוא עצמו חפץ בכך, ואז נוקקים לטעם של קרוב לעצמו. והמהר"ם מגיה כי הפיסול מאחר והוא רשע ובכך פסול לעדות.

גם העמדה זו נתקלת בקיר של גמרא מפורשת, המתירה לו להעיד

מקשים התוס' (4), שאם הוא קרובו, כיצד יש לנו גם כאן גמרא מפורשת שאפילו בנרבע לרצונו, הדין שהוא ואחר מצטרפים להעיד ולפסלו. ונמצא כי ההעמדה הזאת לא סייעה לנו דבר. ולכן זה ממש קשה מה שהעמדנו, שהוא כנגד גמרא מפורשת.

כשאין ברירה להזדקק לעדותו - אנו חוצים את דבריו, ומקבלים רק שהיה כאן מעשה רביעה

ולכן מתרצים (5), ומעמידים [הני מילין], באופן שאין עדות אחרת, המוכיחה שהוא נרבע לרצונו. וממילא איננו סומכים על הנרבע בעניין זה, אלא אנו רק סומכים על דבריו לעניין עצם המעשה. וכל העדות הינה הוא ועד נוסף. ואז מגדר של פלגינן לדיבוריה, כלומר, אנו חולקים את עדותו לשני דברים שהוא מעיד. שאין אנו מאמינים לו על עדותו כנגד עצמו, אלא רק על העובדה שרבעו אותו, אך לא שהוא פוגע בעצמו בעדותו, ואומר, שהוא אכן רצה בכך.

הצד השני של התוס' [אבל הכא] היאך כאן אנו לא מקבלים את דבריו - הרי גם כאן יש העמדה בציור המשלים. ורק כאשר קיימת עדות אחרת של מספר עדים, הרי שוב אין אנו צריכים לעדותו. ואדרבא, הוא נפסל מגדר של רשע, בכך שרבע לרצונו.

מהלך חדש ועצמאי - בכלל מדובר שיש קירבה, בין הרובע והנרבע, וזה עצמו פוסל את עדותו

סוללים התוס' בשם הרב יוסף בכור שור (6) מהלך אחר,

[ועוד אמר, שמשמעו בלי קשר שהצליחו התוס' לענות על קושייתם עד עתה, קיימת עוד אפשרות לבאר. דבר זה מראה, כי בדרך כלל הגישה הלמדנית הינה מתכנסת ומציאת פיתרון יחיד. ואילו כאן מראים התוספות ראייה של הרחבה].

שהפיסול אינו לא מצד האמת, האם אכן זה קרה ואנו נדרשים להאמין לו או לא, אלא מצד שהן הנרבע והן ההרוג

הגמרא, היכא אמרינן להו? לאחים. ופירושו השאלה "איך אמרינן להו?", שאכן כאן בדיני ממונות לא ניתן לידע את כוונתם.

לאסהודי אתיתו -

וקשה,

דאם כן - לא יהרג אדם לעולם,
דהקרובים יבואו ויאמרו לאסהודי אתינן.

2.ופירש רבינו חיים כהן,

דאמרינן לעדים כשרים,

לאסהודי עם הפסולין אתיתו,

או למיחזי אתיתו בלא הפסולין,

ואי אמרי הכשרים,

למיחזי אתינו בלא הפסולים,

אז לא הוי עדותן בטלה,

אפילו אם נמצא אחד מהן קרוב או פסול,

אבל אי אמרי,

לאסהודי אתינו עם הפסולין -

הוי עדותן בטילה.

3.ומכל מקום תימה קצת,

היאך יהיו גם העדים כשרים,

נאמנים לומר לאסהודי אתינן,

כדי לבטל העדות,

הווי ליה כחוזר ומגיד,

כיון שכבר העידו.

14.וי"ל,

דסברא,

דכיון דבאין לבית דין עם הכשרים עכשיו,

נראין הדברים,

שמתחלה כולו לאסהודי קא אתו,

דהוכיח סופן על תחלתן.

שאלת הגמרא - כיצד מבררים מול העדים האם באו להעיד?

בתחילה נחזור על דברי הגמרא. הגמרא שאלה לגבי העדים שיש בהם קרוב או פסול, על מנת לוודא האם הם היו סתם ניצבים, שבמקרה ראו את מה שהתרחש, או שהם היו עדים פעילים, שאכן התכוונו להעיד, ואם זה כך, הרי הם פוסלים את כל קבוצתם. היכי אמרינן להו? כיצד אנו שואלים אותם כדי לדעת אם נתכוונו מתחילה להעיד?

שאלת רבא המפורשת "האם באתם להעיד?", כלומר אנו מעביירים את פתרון הקושי שלנו לדברי העדים

אמר רבא, הכי אמרינן להו, כך שואלים את הקרובים או הפסולים:

האם בשעת ראיית המעשה, למיחזי אתיתו, נוכחתם שם כדי לראות סתם את המעשה, או לאסהודי אתיתו, נוכחתם שם בכוונה שתוכלו להעיד על כך בבית דין.

בשלב הראשון התוס' מביאים הכרעה ברורה - מדובר בדיני ממונות

מדייקים התוס' (1) ומעמידים כי כל השאלה של היכי אמרינן להו, מדברת רק בדיני ממונות. כלומר, התוס' בתחילה מכריעים את הדברים, ורק לאחר מכן מביאים את הוכחתם.

התוספות מכריעים שמדובר בדיני ממונות, ולאחר מכן מוכיחים מדוע לא ניתן לומר שזה על דיני נפשות

[וזו הלשון קאי - שפירושו היא הכרעה, רק על זה מדובר. ואכן מטרת התוספות היא לשלול הבנה שגויה שמדובר בדיני נפשות. ואז הם מוכיחים מדוע לא ניתן לומר זאת בדיני נפשות, וחוזרים ומבטלים מחשבה זאת במילת המפתח "אלא", שתמיד בגמרא באה על מנת לשלול את כל המהלך האחרון שהוצע, ולפתוח מה כן הנכון].

בשלב השני התוס' מוכיחים, כי לא ניתן לומר שמדובר בדיני נפשות

הוכחת התוס' (2) היא על דרך השלילה, כלומר, בוא וננסה להעמיד כדברייך בדיני נפשות, ונראה כי הדבר בלתי אפשרי. כי פשוט אנחנו בעצמנו יכולים לברר בדיני נפשות ולשואלם האם היתה התראה מצידכם. ומעצם התשובה לידע האם האחים נכנסו לגדר של עדים, או שפשוט היו במקום. והנקודה היא מכיוון שעל מנת שיש חיוב להתרות תחילה. כלומר העדות בדיני נפשות אינה בנויה רק על הראייה של העובדות כיצד התרחשו, בבחינת מה קרה, אלא נדרשת מעורבות מהעדים, שהם ממש מחוייבים להתרות תחילה. ורק אלו אשר ממש התרו מוכח שהם באו להעיד. ודבר זה הוא ביכולתנו לברר מול הקרובים והפסולים האם התרו, ואם לא, ברור לנו שלא באו על מנת להעיד.

שימוש התוספות בשני השלבים "בשלמא" - הצעה, ושלילתה - "אלא"

[יש לבאר כי שאלת בשלמא אינה עומדת בפני עצמה, אלא שיש כאן צמד מילות מפתח, וכפי שנבאר, והן "בשלמא .. אלא". העיקרון של בשלמא, שאנו בוחרים צד אחד, ומוכיחים כי בו אין בעיה, ולאחר מכן אנו מבינים כי הדבר לא אפשרי, ואז אנו מגיעים להכרעה מתוך כך, שאנו חוזרים מדברינו, בצד הראשון, וזה הלשון אלא, הבאה לבטל את הנאמר תחילה.

ולכן בעצם ברגע שאמרנו אלא, אנו עוברים לשלב ההוכחה, שכאן מיספרנו אותו כשלב השלישי. יש לציין כי החקירה נבנית על פי השונות בין דיני נפשות וממונות לעניין הבדיקה האם באו להעיד. והנקודה של ההכרעה מובאת בשלב השלישי כטעם, שרק בדיני ממונות אין התראה, ולכן לא ניתן להפריד ולדעת האם באמת באו להעיד או סתם היו צופים במקרה במקום].

בשלב השלישי מביאים התוס' מה הטעם בהכרעתם הראשונה, שזה בדיני ממונות

אבל מדייקים התוס' (3), כי מאחר ובדיני ממונות אין התראה, שוב לא נוכל לשאול אותם, ולכן על כך שואלת

כמו שנוח לנו, אלא לומר שבאו להעיד עם כולם, ובכך נקבל את התוצאה שבטלה העדות כולה.

[הלשון "ומכל מקום תימה קצת", פירושו שאכן יש קושי בפירושו של רבינו חיים כהן, אלא שהיא שאלה שאינה חזקה. ובעצם אנו אכן שואלים, אך מלכתחילה על ידי מילות המפתח הללו, אנו מבינים לא רק שיש כאן שאלה, אלא שתהיה תשובה די פשוטה לאותה השאלה. וזו הסיבה שכל כך חשוב לשים לב כי אין כאן רק את צמד המילים שאלה או תשובה, אלא מיד אנו רואים כי השאלה הראשונה הוכתרה בתואר קשה, עד אשר ניזקקנו לפירושו המבריק של רבינו חיים כהן, על מנת לצאת מהבעיה הקשה שהוצגה. ועם היות שיש גם קושי על פירושו, אלא שיש לענות על שאלה קלה, שעלולה לצאת מפירושו, אך אין לך מה לדאוג, מכיוון שאין זה קושי חזק ואמיתי].

כל יכולת העדים הכשרים לומר שבאו להעיד אינו מחמת שחזרו ואמרו, אלא עצם המציאות שכולם הגיעו ביחד להעיד

ומתרצים התוס' (4), כי למעשה היכולת שלנו לפסול את העדות, לא נובע מדבריהם, שהם כעת באים ואומרים שבאו להעיד עם כולם. אלא כאן יש סברא, שהדברים נראים מעצמם. ומאחר וכל הקושי שלך היה על זה שהם אמרו והם ביטלו, הרי באים לומר, כי המציאות שכולם הגיעו להעיד כולל הקרובים והפסולים, היא הנותנת כוח לדבריהם, ולא כי הם אלו שבחרו לומר זאת, על מנת לפסול את דבריהם הראשונים, ובכך לא יחוייב הנידון. הוא מחמת שבאו כולם יחדיו להעיד. אבל אנו כן יכולים לשאול את הכשרים, שבאו רק להעיד ללא הפסולים.

[וגם כאן ניתן לראות עד כמה מילות הקישור, מוסיפים תבלין לכל הדברים במהלך הבנת דברי התוס'].

שמואל אומר הלכה כרבי יוסי -

1.1 וקשה,

היאך מצינו ידינו ורגלינו,

כשנותנין גט,

שיש במעמד קרובים,

והיה לנו לומר,

דעות הכשרים בטל,

1.2 והאי - דומיא דדיני נפשות,

דשרינן אשת איש שיש בה מיתת בית דין,

1.3 וטעם דפרישית לעיל,

גבי עדות נפשות,

שייך נמי בגט,

2 וגם לרבי - נמי קשה,

שפעמים יתכוין אחד מן הקרובים להעיד.

3 ולכן נראה לר"י,

דגם לר' יוסי לא אמרו דעותן בטלה,

אי אמרי העדים הפסולים או הקרובים שלאסהודי אתו, הרי כיון שנמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדות כל העדים בטלה.

אבל אי אמרי שלמיחזי אתו, הרי אף שכעת הם באים להעיד, אינם פוסלים את השאר, והעדויות מתקיימת בשאר העדים, מפני הסברא שנאמרה במשנה: "מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש".

בשעה שהעברת את ההכרעה לעדים - הרי הם תמיד יכולים להציל את הנידון

באים התוס' (1) ומגדירים שיש קושי עצום בהעברת השאלה לעדים. שואלים באופן שאנו מביאים את השאלה למצב קיצון של גיחוך. שאם ישאלו את הקרובים, הרי הם תמיד יכולים להציל את הנתבע, בכך שיאמרו שבאו להעיד.

ונמצא כי על ידי שאלה זו, נגיע למצב שלעולם לא יהרג אדם, שהוא היפך מהות העדות. כי מה שהיו כאן קרובים, הוא בעצם מקרה שקרה, שגם בקהל שראה, היו קרובים, ומטרתנו הינה לנפות את הבעיה, ולראות, כיצד בכל זאת העדות תתקבל ולא תיפסל, ולא על מנת להיתקל בבעיה, הלא אמיתית, כי בעצם ברור לנו, כי היה אשם, ואנו רוצים כן לחייב אותו, אלא שיהיה בגדרי ההלכה.

[לכן בחרו התוס' את מילת המפתח קשה. כי זו שאלה חריפה ביותר. שהיא כמעט על גבול הוכחה על דרך השלילה, שמצב בו תמיד העדים יכולים להציל, מונעת מאיתנו בית הדין, לטפל בנידון, רק בגלל שהקרוב בחר לומר, שבא להעיד, דבר שלא דווקא אכן ברור לנו. ובפרט שמאחר והוא קרוב לנידון, הרי יש לו תועלת לומר דבר זה, מה שעוד יותר מקטין את הידיעה שהם דברי אמת].

התשובה, שבכלל מבודדים את השאלה דווקא לכשרים

מתוך כך הולכים התוס' (2) ברעיון המבריק של היפוך. ומשמו של רבינו חיים כהן, הם לומדים שהשאלה בכלל מופנית לכשרים, וסגנון השאלה הוא האם באתם להעיד עם הפסולים, שאז אכן עדותם פסולה, או שבאו מלכתחילה לראות מבלעדיהם, שאין זו ראייה מקרית ששניהם היו בה, אלא שכל מה שבאו בכוונה תחילה להעיד, הוא באופן שהם אינם מעוניינים בפסולים, ובעת ראייתם כבר ניפו אותם. שאז אנו מצליחים לנפות את הקרובים והפסולים, ועדות הכשרים קיימת.

[והלשון "פירש", לגבי רבינו חיים כהן, היא מאחר והוא יצק פירוש חדש, והבנה חדשה, וכפי שהדגשנו, שהוא ממש יצק כאן היפוך בכל הבנת המקרה].

שאלה על הזכות לחזור ולשאול את העדים שאלה נוספת, שעלולה להביא ניגוד שאסור לעדים לחזור מדבריהם

אלא שמתקשים התוס' (3), האם אין בשאלה זו, לגבי העדים הכשרים, בחינה של כעין עדות חוזרת, בשעה שקיים הכלל, שאינו חוזר ומגיד. וכאילו אנו אומרים שעדותם נסתיימה, ושוב אין אנו יכולים לפתוח אותה. ואם כן כיצד אנו יכולים בכלל לשואלם. ובפרט שהם יכולים לענות לא

היאך מצינו ידינו ורגלינו, מראה, כי זו ממש קושיה משמעותית. וממבט ראשון זאת נראית קושיה שלא ניתן לפותרה. כי מאחר ויש קרובים, הרי זה לא רק שהם עצמם אינם ראויים להעיד, אלא שגם עדות הכשרים נפסלת, ואם כך לשיטה זו, כיצד ניתן בכלל לערוך גט, מבלי שיפסל.

התוס' (1.2) מסלקים לנו שאלה סמויה, העולה מאליה. שהרי רבי יוסי, ששמואל פוסק כמותו, פוסל רק בעדות נפשות. ולכן מבארים התוס' שגם גט יש נחשב ממש כדיני נפשות. אלא שהתוס' כלל אינם מעלים את השאלה הסמויה, ומלכתחילה מסבירים כי ראוי להתייחס לגט, שהוא בדוגמת דיני נפשות [דומיא דיני נפשות], באשר הוא נועד לשחרר אשת איש. שאם הגט פסול, הרי יש כאן מיתת בית דין. באשר הוא עם אשת איש, שהיא חושבת בטעות שהיא כבר השתחררה בגט, ואינה יודעת שהגט נפסל. ואם נאמר, כי הקרובים פוסלים אותו, הרי זה מצב משמעותי. והיו התוס' חייבים לבאר כי בעצם הגט יש בו מרכיב של נפשות, שהרי רבי יוסי דיבר את דבריו רק כדיני נפשות. ועם היות שהוא הקל לגבי ממונות, אבל בנפשות הוא החמיר, שעצם נוכחות הקרוב או הפסול פוסלת, אפילו מבלי שהתכוון להעיד. וזה הרי מה שקורא פעמים רבות בגט.

התוס' (1.3) מביאים הוכחה נוספת שאכן הגט דומה לדיני נפשות הוא החילוק הבסיסי בין דיני ממונות, שאפילו האחד נפסל, עדיין העד השני יש לו כוח לחייבו שבועה. ואילו בגט, אין כלל כוח לעד השני, וזה בדיוק כמו שמתרחש בדיני נפשות. והרי רק רבי יוסי כל כך מפריד בין דיני נפשות ודיני ממונות.

הקושי לשיטת רבי, שמספיק שהקרוב יתכוון להעיד, ובכך הגט יפסל

ממשיכים התוס' ומקשים (2), והפעם לשיטת רבי, שלא ניתן למנוע מצב בו אחד מהקרובים ירצה להעיד, וממילא יפסל הגט. והרי גט הוא נושא שחייבים לשמור, שלא תהיה בו תקלה.

בגלל הקושיות הללו מחדש ר"י כי הזמן הקובע לפסילה אינו עצם הראייה, אלא זמן מתן העדות

מתוך כך, מחדשים התוס' (3) בשם ר"י, הבנה מחודשת בדעתו של רבי יוסי. המעמד הקובע האם העדים יהיו פסולים, ועדותן תתבטל, אינו בזמן הראייה, כי אם רק בזמן עדותן בבית הדין.

[יש להעיר, כי הסגנון של מילות המפתח ולכן נראה לר"י (או בתוס' אחרים לר"ת), מובא פעמים רבות שבגלל סדרת קושיות קשות, נאלצים לצאת בדרך חדשה. כלומר, תמיד לאחר המילים הללו יגיע פיתרון מקורי, בבחינת לצאת מהקופסא. וכמו כאן, שהיה טבעי לנו כי העדות הינה בשעה שראה, הרי זה כבר ב"כוח" פועל עליו להיות עד, שהרי רשאי להעיד. ואילו כאן החשיבה, שרק כאשר העיד ב"פועל" זה מה שמגדיר אותו כעד].

אלא דוקא באותן שמעידים בפני ב"ד, אבל בשביל ראייה לחודה - לא.

14וא"ת,

א"כ מאי פריך הרוג יציל,

והא אינו הולך להעיד בבית דין.

15ואומר הר"י,

דודאי מתחלה היה סבור הש"ס,

לרבי יוסי,

כי נמי אינן באין להעיד בב"ד עדותן בטלה,

16ומשני,

במקיימי דבר הכתוב מדבר,

כלומר כשבאין לקיים הדבר בבית דין,

אמר רבי יוסי,

נמצא אחד מהן קרוב או פסול דעותן בטלה.

17ואם תאמר,

א"כ מאי פריך לעיל,

מה יעשו שני אחין וכו',

והלא אין שום חששא,

אם לא יבאו להעיד בבית דין כדפירשתי,

18ויש לומר,

משום דפעמים שלא ידע זה בזה,

ויעיד האחד,

אף על פי שכבר העיד אחיו בב"ד,

ואפילו אירע לאחר כדי דיבור,

מכל מקום עדותן בטלה,

משום דמקשינן שלשה לשנים,

נמצא קרוב או פסול בזה אחר זה,

אף על פי דלענין הזמה,

בעינן תוך כדי דיבור.

מחלוקת אמוראים כמו מי לפסוק לגבי פיסולו של קרוב או פסול כחלק מהעדות

[המילה איתמר, היא הקדמה למחלוקת אמוראים. ואכן יש כאן מחלוקת אמוראים, כמו מי מהתנאים ראוי לפסוק].

איתמר, אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי -

א. קרוב או פסול, פוסל את כל העדות רק בדיני נפשות.

ב. הוא פוסל אפילו אם לא התכוון להעיד.

ואילו רב נחמן אומר: הלכה כרבי -

א. קרוב או פסול, פוסל בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות.

ב. אך פוסל רק אם העד הפסול התכוון להעיד.

לשיטת רבי יוסי, יש קושיה הזקה כיצד הקרובים בגט אינם פוסלים אותו

מקשים התוס' (1.1), לגבי נתינת גט, ומעמידים בשאלתם, את הציור שיש קרובים בעת נתינת הגט. [מילות המפתח

[דף ו עמוד ב]

היו שנים רואים אותו מחלון זה ושנים מחלון זה וכו' -

וולא גרסינן במתני',
אחד בחלון זה וכו'.

ציור המשנה, מכל חלון קיימת עדות מלאה, ומאחר וחלק מהעדים מחלון זה רואה חלק מהעדים מהחלון האחר - הגדרתם היא עדות אחת

ראוי להקדים ולהבין מהו הציור המובא במשנה.

היו שנים מהעדים, שבאו להעיד על אדם שהרג את הנפש, רואין אותו מחלון זה, ושנים רואין אותו מחלון זה.

ואחד היה מתרה בו ברוצח, והיה המתרה עומד באמצע, בעומדו בין שתי כיתות העדים - הרי בזמן שמקצתן של כתות העדים משני צידי האדם המתרה, רואין אלו את אלו, מצטרפין כל העדים לעדות אחת, ואפילו אלו שלא ראו את האחרים [תוס'], והרי אלו עדות אחת.

מאחר והתוס' מטרטם היא לשלול גירסא שגויה, יש להבין תחילה את הציור שנשנה במשנתנו. ובציור המשנה, יש לנו שני חלונות, ובכל חלון קיימת עדות מלאה של שניים, וקיים גורם שלישי, שהוא בעצם מקשר את החבילה, ואפילו מתרה בו, הרי מאחר ורק הוא רואה בו זמנית, את העדים משני החלונות. הרי עדיין נמצא כי כל העדות תלויה בו. אלא רק כאשר קיימים כאלה מהעדים עצמם שרואים אלו את אלו. ורק זה בעצם הופך את כולם ליחידה אחת, ואין צורך שכולם יראו את כולם.

התוס' באים לשלול מציאות שהמשנה סברה, שיהיה בה רק עד יחיד יהיה בכלל חלון, ואף אינם רואים זה את זה

התוס' (1) באים לשלול גירסא אחרת, בה בכל חלון יש עד יחיד. יש להדגיש כי כל שינוי בגירסא בעצם יוצר מציאות חדשה, ואם גם במציאות החדשה נשאר אותו הדין - הרי זה חידוש. באים התוס' ומוכיחים, כי לא יתכן מבחינה דינית לגרוס כפי הגירסא השגויה המוצעת, אותה הם באים לשלול.

הוכחת התוס', שהציור בו יש רק עד אחד בכל חלון, נקראת עדות המיוחדת, ועליה נאמר במפורש הגמרא. שבאה להוסיף בציור שונה על המשנה, ולכן לא ניתן לומר, שהמשנה סברה רק עד אחד בכל חלון.

וזה ביאור הגמרא.

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מנין ל"עדות מיוחדת", כאשר עד אחד רואה מחלון זה, והעד השני רואה מחלון אחר, ולא ראו העדים אחד את רעהו, שהיא פסולה בדיני נפשות, ואין הורגין על פיה.

אלא שברוצח, כונסין אותו לכיפה ומת [סנהדרין פא], היות שעדותן אמת היא, אך מיתתו אינה מסורה לבית דין [רש"י שם].

שנאמר [דברים יז] "לא יומת על פי עד אחד".

מיצד רצתה הגמרא ללמוד מההרוג, שכלל אינו הולך לבית דין, והיאך יעיד

כעת התוס' (4) מסלקים ניסיון לשאלה

[ואם תאמר, שמשמעו אכן זו נראית כקושיא, אך מיד יגיע הפיתרון, בבחינת ויש לומר, שמסלק את העוקץ משאלה זו].

שהרי השאלה, מפריעה במהלך זה, בו ר"י מבאר את שיטת רבי יוסי. שהרי ההרוג אינו הולך להעיד בבית הדין, ובכל זאת הגמרא למדה כי הוא יכול להוכיח, ובו רק יש את אפשרות של זמן העדות. וכל הדין חוזר לזמן הראייה.

עונים, כי כל זה הוא רק בשלב הראשוני של מחשבת הגמרא, אך לא למסקנה

מבארים התוס' בשם ר"י (5), כי אכן כך סבר הש"ס בדעתו של רבי יוסי. אולם ממשיכים התוס' (6), כי הש"ס למד בהמשך, שמדובר רק במקיימי דבר. שבאים לקיים את הדבר בבית הדין, ולכן הזמן הקובע אינו הראייה, אלא קיום הדבר בבית הדין.

[יש לדייק דוודאי מתחילה היה סבור הש"ס, בעצם אנו עושים חילוק בזמנים, בין שלב ההווא אמינא, מה שבתחילה סבר הש"ס ולבין שלב המסקנה. ואכן יש מקום לשאלה זו, אלא שאנו מצמצמים שזה רק בשלב של מה שחשבה הגמרא בתחילה. אולם מאחר והגמרא עצמה חזרה בה, הרי ממילא כבר אין מקום לשאלה].

אם התידוץ שהעיקר הוא זמן נתינת העדות, מה היה לנו לחשוש כל הזמן מכך

מעצם התידוץ שואלים התוס' (7), שיש מקום לשאול שאלה, הראויה להידחות.

[שאלת ואם תאמר, שעליה יענו, ויש לומר. ורציתי להדגיש כי הסיבה להביא את השאלה, כי אכן באופן ברור, ראויה שאלה זו לעלות בעקבות מה שתירצנו. שמאליה היא עולה. אלא שאנו דוחים, לאחר מכן, כי אין מקום לקושיא זו].

שלבדברך מדוע בכלל חששה הגמרא לשני אחרים, שבמקרה ראו. והרי הם לא יגיעו לבית הדין, ומה אם כן הפריע כל כך לגמרא, שהרי למדנו כי רק במקיימי דבר העניין נחתם. ואם לא יבואו האחים לבית הדין, אין כלל ממה לחשוש.

חוסר ידיעה שאחיו העיד, עלולה לגרום ששניהם העידו, והעדות תיפסל

עונים התוס' (8), וכפי שהבטחנו שעל שאלת ואם תאמר, עונים ויש לומר. כלומר, זו אינה שאלה ממשית, רק עליכם לדעת, שאם היית סובר שיש כאן קושי, הרי הוא כלל אינו קיים. ותירוצם, שאם היה ציור של שני אחים, הרי בטעות כל אחד עלול להעיד לחוד, כי פשוט הוא לא ידע שגם אחיו היה וכבר העיד. ואז תיפסל העדות, שלא כראוי. כי אנו מצרפים אותם, אף שהיה זמן המפסיק בין שתי העדויות.

ודרשינן: מאי "עד אחד"?

אילימא כוונת הפסוק לומר שאין הורגים על סמך עדותו של עד אחד בלבד? -

הרי כבר מרישא של הפסוק שמעינן לה, שאין ממייתים על סמך עדותו של עד אחד, דכתיב "על פי שנים עדים יומת המת!"

אלא, מאי "לא יומת על פי עד אחד" -

כשהיו שני עדים, אלא שראו את העדות "אחד - אחד". שראו כל אחד בנפרד, ולא הצטרפו בראייתם להיות כת עדים אחת, ולכן הם נחשבים כל אחד לעד אחד, ואין הורגים על סמך עדות של "עד אחד", גם אם שמעו בית הדין שתי עדויות כאלה!

תניא נמי הכי: "לא יומת על פי עד אחד" - למה נאמר? אחרי שכבר אמר הכתוב שדוקא על פי שנים עדים יומת המת

אלא בא הכתוב הזה, להביא, שאם היו שנים עדים שראו אותן, את הרוצח, אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, ואין העדים רואין זה את זה - שאין הם מצטרפין לעדות אחת של כת אחת של שני עדים, אלא כל אחד מהעדים נחשב לעד אחד, ואין עדותם מצטרפת לחייב מיתה את הרוצח.

למעשה ההוכחה הינה מאחר ואם זו היתה כוונת המשנה, מיד היתה הגמרא פותחת מנא הני מילי? ומחפשת מקור מהתורה לדברים. אלא מאחר ודברי הגירסא של עדות מיוחדת נאמרו בפני עצמם, לכן רק לאחר שנאמרו שואלת הגמרא את המקור לעדות מיוחדת.

התוספות לקחו אחריות על בחירת הגירסאות הנכונות

[נמצא כי היסוד שהתבאר כאן, שהתוס' בין השאר מדייקים בגירסאות הנכונות, כולל אף על דברי המשנה. וכידוע ידיעת הגירסא הנכונה יש לה משמעות יסודית בלימוד. ונראה כי עיקר החידוש אינו רק לציין מה היתה גירסתם, אלא החידוש הינו בלשולל גירסא לא נכונה. ועל כן מילת המפתח הינה דווקא השלילה "ולא גרסינן".]

ואחד מתרה באמצע -

ותימה,

ואמאי הוצרך לומר,

ואחד מתרה שאין מן העדים.

זו יש מפרשים,

דנקטיה משום רישא,

דקתני רואין אלו את אלו,

ומסתמא היינו ע"י המתרה,

שאומר לעדים לאלו ואלו,

ראו את המעשה הרע שזה עשה.

זונראה למשי"ח,

דנקטיה לאפוקי מדרבי יוסי,

דאמר בסיפא,

אינו חייב,

עד שיהו פי שנים עדים מתרין בו.

לכאורה קיים במשנה פרט שהוא מיותר, שגם בלעדיו הדין היה יכול להישאר

גם התוס' הזה מודקדק בלשון המשנה. "היו שנים מהעדים, שבאו להעיד על אדם שהרג את הנפש, רואין אותו מחלון זה, ושנים רואין אותו מחלון זה." וכעת מדקדקים התוס' מדוע המשנה כעת מקפידה לציין גם את הפרט הבא, שיש כאן למעשה שלוש חלוקות, הכת האחת מצד האחד, הכת השנייה מהצד השני, וכקבוצה שלישית, מכיוון שאינו שייך לאף אחת מהקבוצות, זה המתרה, שהוא באמצע, שהדגש אינו רק על המיקום הפיזי, בו היה עומד, אלא על היותו לא שייך לאף אחת מהקבוצות.

ואחד היה מתרה בו ברוצח, והיה המתרה עומד באמצע, בעומדו בין שתי כיתות העדים. ורק הוא זה אשר יוצר את היותם בבחינת עדות אחת, לעניין ההלכתי, שאם יזום רק אחד מהם, אין בכך לעקור את את העדות הכוללת.

"הרי בזמן שמקצתן של כתות העדים משני צידי האדם המתרה, רואין אלו את אלו, מצטרפין כל העדים לעדות אחת, ואפילו אלו שלא ראו את האחרים [תוס'], והרי אלו עדות אחת.

ואין נהרגין עדי כת אחת עד שיוזמו כל העדים בשתי הכתות."

הבנת קושיית התוס' - האם היא רק לשיטת משי"ח או גם לשיטת היש מפרשים

התוס' (1) מציגים את הצגת העובדה שהמתרה אינו שייך לאף קבוצה כשאלה חזקה ביותר, כשאלת תימהו. שהינה שאלה חזקה על המציאות. באחד התוס' הבאים (ד"ה הוא והן) מוצגות שתי שיטות. שיטת היש מפרשים, ושיטת מורי שיח"י (משי"ח). שיטת היש מפרשים הינה שאפילו אם הם שתי עדויות, צריך שיהיה קשר עין בינם ולבין המתרה, בעוד משי"ח חולק. ואם כן, מאחר והוא חולק, הרי אין צורך במתרה, ואז קושיית התוס' היא מצומצמת רק על פי שיטתו (וכך לומד אכן המהרש"א). אך גם יתכן לצייר שבכל כת אחד מהם המתרה, ואין צורך לחמישי מתרה.

החמישי המתרה, שהוא מחוץ לעדויות הוא זה שגורם ששתי המתות ייווצרו

התוס' (2) מבארים, כי היה לנו מקום לטעות. שהרי הגורם השלישי שהוא מתרה, היה יכול לחבר את שתי הקבוצות, בכך שיאמר להם, ראו את המעשה הנורא שהנידון עושה. וכך היה לנו מקום לסבור על פי הביטוי רואים אלו את אלו, כי הוא זה המחבר אותם. כלומר, בדבריהם הם אינם מתייחסים לגדר ההלכתי בצורך של האדם הנוסף, אלא פשוט שכך אכן היתה המציאות. ואכן היו יכולים להיות בציור המינימאלי בו בכל קבוצה יש עד ומתרה, אלא שהחמישי שהגיע לכאן, אינו בא לדייק את גדרי ההלכה, אלא שזה טבעם של אנשים, וכך נוצרה העדות.

זוכן שאם נמצא אחת מהן זוממת, אין נהרגין עד שיזומו כולם, ובטלין נמי עדות כולם, בהזמה אחת מהן, ההזמה הוי - כנמצא אחד מהן קרוב או פסול.

הגדרת עדות אחת, היא שמספיק לפסול אחד מהעדים, שכל העדות תיפסל

המשנה ביארה את הציור של היו שנים רואין אותו מחלון זה, ושנים רואין אותו מחלון זה, ואחד מתרה בו באמצע, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו - הרי אלו עדות אחת. מאחר ולציור זה קיים גדר הלכתי של עדות אחת, הרי מבארים התוס' (1), שהדין הנובע מכך שמספיק עבורנו לפסול אחד מהם, בהיותו קרוב או פסול, על מנת לפסול את כל חברי הקבוצה, שאין הם נהרגים על סמך עדותן.

יש להשוות את גדר ההזמה לגדר הפסילה, שאין צריך להזים את כולם על מנת לפסול את הקבוצה

ממשיכים התוס' (2) ומבארים, כי דין זה הוא אף לגבי הזמה. שמאחר והם הופכים להיות קבוצה, מספיק לנו להזים את אחד מחבריה, על מנת לפסול את העדות כולה.

דרך שתי מילות המפתח "שאם .. וכן" - מתבארים לנו שני דינים משלימים באופן הפיסול מצד היותם כת

[נראה לי שעיקר חידושם של התוספות טמונה במילת המפתח "וכן", שלכאורה הדבר הפשוט הינו עצם זה שמעידים ביחד, הרי כל החברים הינם מיקשה, ולכן די לנו בקרוב או פסול יחיד על מנת לפסול את הכת, וכלל זה למדנו ממילת המפתח הראשונה "שאם". אלא עיקר החידוש הוא הכלל השני שבא התוספות להוסיף, והוא ה"וכן", שגם כאן יש בחינת איחוד, ואין צורך להזים את כולם].

הוא והן נהרגים -

1 והן נהרגים, אף על פישלא הוזמו כת שניה, כיון שהוזמו הן, הוא נהרג, משום כת שניה, דלא בטלה עדות כת שניה בהזמת הראשונה, כיון דהוי שתי עדיות.

2.1 יש מפרשים,

שצריך שתהא כל כת וכת, רואה המתרה או המתרה רואה אותן, אז מצטרף המתרה לזו ולזו,

2.2 דאם לא כן,

אין המתרה מצטרף עמהן, ולא יהרג על פיהם,

המסקנה שזה בא לשלול הבנה לא נכונה, שנדרש פי שנים עדים מתרים

מתרצים התוס' (3) בשם מורי שיח', פירוש חדש, שזה בא לשלול, כי זה בא לומר, שאין זה כמי שסבר בדברי רבי יוסי בסיפא, שצריכים שיהיו לפחות פיהם של שניים מהעדים המתרים. ואילו כאן אנו אומרים אחרת, שההתראה יכולה להיות על ידי מישהו מקבוצה שלישית, שאינו שייך כלל לאף אחת מקבוצות העדים.

יש להתבונן לא רק שאלה ותשובה, אלא דרך מילות המפתח הינך רואה את המהלך

[גם כאן פרט לראיה החיצונית של קושית תימה, ושני תירוצים "ויש מפרשים .. ונראה למשי"ח", יש לראות את העומק של הדברים. השאלה הינה "ואמאי הוצרך לומר", וכעת נדרשים לבאר את הסיבה. תירוץ ראשון "ונקטיה משום רישא .. דקתני .. ומסתמא .. שאומר לעדים .. ראו". וגם התירוץ השני שצריך לבאר את הטעם גם פותח "דנקטיה" אלא שכאן זה לא מהסיבה החיובית, אלא מהסיבה השלילית, לשלול "לאפוקי מרבי יוסי". כי יש ברכה גדולה דרך מילות המפתח של התוכן, לתמצת את מהלך התוספות].

שמקצתן רואין אלו את אלו -

ומצטרפין יחד,

אף אותם שאין רואים.

הבהרת אופן היכולת להצטרף, האם נדרש כאן שכולם יראו זה את זה

כידוע, הלכה מתחלקת לשלוש. ציור המקרה, הדין והטעם. התוס' באו להבהיר מה בדיוק בציור המשנה נכלל בדין שהחבורה מצטרפת לקבוצה אחת (כת). והחיבור לכת אחת, הרי יש לו השפעה לגבי הדין, שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, הרי העדות הופכת לעדות אחת, שהיא נפסלת (וכפי שהתוס' מבארים בתוס' הבא).

אלא כאן מדייקים התוס' (1) להרחיב את הכת, שלא רק שתי הכתות שראו, ולא רק אלו שראו ביחד, אלא מאחר והיו כאן שתי קבוצות, שהתחברו דרך גורם משותף, הרי מאחר ואפילו חלק מכל קבוצה ראה, הרי לא נדרש שכל אחד בקבוצה יתחבר. ומחדשים, שגם במקרה בו לא ראו כולם, הרי הדין הוא שכולם מצטרפים ביחד. ולכן די לנו שמקצתן רואים אלו את אלו, על מנת ליצור חיבור.

עיקר החידוש מתבטא דרך המילה אף, שכולל מי שלא היית מצפה לכך

[עיקר מילת המפתח כאן הוא לא גוף הפירוש מצטרפין יחד, אלא "אף". דזהו מהות חידוש התוספות, היכולת לצרף מעבר דרך הראייה הישירה].

הרי אלו עדות אחת -

ושאם נמצא אחד מהן קרוב או פסול, עדות כולם בטלה.

כת אחת מהן. הדין הוא שהן הנידון, והן חברי הכת שהוזמה נהרגין.

הבנת הטעם מדוע גם הכת הראשונה שהוזמה וגם הנידון נהרגים

התוס' (1) מבארים את הטעם לדין. מאחר ויש הפרדה מוחלטת בין שתי הכיתות, הרי אין זה משנה לנו מה קורה עם הכת השניה. ולכן מאחר וחברי הכת הראשונה הוזמו - די בכך על מנת להורגן. ומצד שני הנידון גם הוא נהרג, שעדיין קיימת כת שניה, שלא הוזמה, שהיא כן מעידה עדות כנגדו. וכפי שביארנו, הרי הכת השניה אף היא עומדת בפני עצמה.

[בעצם ההפרדה הרי יש כאן שני אירועים שונים. מה שהעדים הוזמו אינו מעיד על עצם הדבר האם הוא נכון או לא, אלא רק שהם כלל אינם ראויים להעיד, ובכך לעניין הנידון הם פשוט יצאו מהמשחק. והיות וזוממים אינו קשור מה תהיה לאחר מכן התוצאה. שאפילו אם זה יהיה אמת, הרי די לנו שהם אינם ראויים להעיד, על מנת להענישם, מבלי קשר לתוכן דבריהם].

הצגת הציור באופן שונה - יש מפרשים - בו המתרה מחובר, ואינו עומד בפני עצמו

התוס' (2) מביאים את הציור באופן שונה (דעת היש מפרשים). ונחלק זאת בארבעה שלבים.

בשלב הראשון (2.1) מוגדר ציור המקרה, לפי היש מפרשים. לטענתם קיימת התייחסות ברורה לא רק לכל כת בפני עצמה, כי אם שגם המתרה, חייב שיהיה לו קשר לכל אחת מהכיתות. ובכך הוא הופך להיות מקושר אליהן. ולזה יכול להיות באחד משני אופנים, או שהכת רואה אותו, או שהוא רואה את הכת.

בשלב השני (2.2) מביאים התוס' הוכחה לשיטתם בדרך השלילה (שהיא חזקה ביותר). שהרי על מנת להרוג את מי שרואים, חייבים להיות שני תנאים, גם מתרה וגם קבוצה (כת). ורק כאשר המתרה רואה אותם, הרי יש חיבור בין הכת לקבוצה. שבשעה שאין צירוף של שני תנאים, לא ניתן להרוג את מי שמתרים ומעידים עליו. ורק כאשר העדים רואים זה את זה - אז הם מצטרפים לכת. בשלב השלישי והרביעי של היש אומרים, מבארים (לכאורה) דבר והיפוכו. מצד אחד אומרים התוס' (2.3) כי כאשר יש עדות של הכת המחייבת, הרי המתרה עימהם. אך מצד שני, עם היות שהמתרה נמצא מחובר עם כל אחת מהכיתות מדגישים התוס' (2.4), שעדיין הם נקראות שתי כתות נפרדות, מכיוון שאין כת אחת רואה את השניה.

התוס' מקשים מסברא על דעת היש מפרשים, שזה ממש הפוך

לאחר שהבאנו את הדעה השניה של היש מפרשים, מקשים התוס' (3.1) בשם רבם עליה. (משי"ח = מורי שיחיה).

[הקושיא הינה מצד סברא. ומילת המפתח אדרבא, מורה כי יש לסבור בדיוק הפוך. וכאשר באים אנו להוכיח הפוך, הרי יש כאן שלושה שלבים, השלב הראשון הינו לבאר מה הדעה שהינן רוצה לומר. השלב

דלעולם אינו נהרג, אא"כ המתרה מעדות שבאין לחייבו, **2.3 והוא דקתני נמי** נמצא אחת מהן זוממת, שהוזם גם המתרה עמהם, דהא מעדותן הוא כדפרישית, **2.4 ומ"מ** הוו השתי כתות שתי עדיות, כיון שאין כת זו רואה את זו.

1.3 וקשה למשי"ח,

מאי קאמר,

2.3 דאדרבה - לא מיתוקמא מתני',

אלא כשאין רואין המתרה,

וכן אין המתרה רואה אותן,

3.3 דאי רואין המתרה או המתרה רואה אותם,

הוו השתי כתות **עדות אחת,**

אף על פי שאין רואין זה את זה,

דהמתרה **מצרפן,**

כדקתני רישא,

בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו,

3.4 אלמא -

לא בעינן שיהא כל השנים שמכאן,

רואין את אלו מכאן,

אלא בחד סגי.

14 וועוד קשה לפי,

דצריך שיהא המתרה מעדותן,

הא אמרינן בגמ',

מתרה שאמרו -

אפילו מפי עצמו, **אפילו** מפי שד,

ואז ודאי לא הוי המתרה **מעדותן כלל.**

5 לכן נראה,

דודאי מיירי, כשאין רואין המתרה,

ולא המתרה רואה אותם,

אלא שמעו המתרה שמתרה כן,

ובכן סגי,

דהא קיימינן לרבנן,

דפליגי ארבי יוסי דבסמוך,

ולא בעו פי שנים עדים מתרין בו,

כמו רבי יוסי.

התוס' ידונו מה הקשר בין הכת למתרה, ומביאים על כך שתי דעות.

בדעה הראשונה בתחילה אין התייחסות המכריחה סוג של קשר בין הכתות למתרה.

הציור המדובר הוא שיש כאן ב' כיתות, שמאחר ואין האחת רואה את השניה, הרי הן ב' כיתות נפרדות, שכל עדות עומדת בפני עצמה. וכעת הציור המדובר הוא שהוזמה רק

שלישי נוסף, וכל דיון המשנה היא כיצד הם נשארים שתי עדויות נפרדות, ומתי הם מתחברים.

הגמרא פותחת לבאר את המשנה, בהגדרת העדות המיוחדת

אלא שמה שהגמרא פותחת בדבריה למשנה היא בשם רב (אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב), מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה? מצד אחד היא מביאה את הפסוק שנאמר לא יומת על פי עד אחד. ומצד שני, מבארת שלא יעלה על הדעת לסבור כי אכן מדובר על פי עד אחד. שהרי יש לנו פסוק ברור כי על פי שנים עדים. ומתוך כך היא מבארת כי מדובר אכן על שני עדים, אלא שמלכתחילה לא היה כאן חיבור של עדות אחת עם שני עדים, אלא באופן של כעין טיפוף, אחד אחד. ומביאה ברייתא התומכת בדבריה. שאפילו היתה ראייה בו זמנית אלא כל אחד ראה מחלון אחר, מאחר ואין הם רואים אחד את השני אינם מצטרפים לעדות. ואפילו מוסיפה הברייתא, כי אם הצירוף היה כביכול על ידי חלון יחיד, אלא שכל אחד ראה בנפרד, בבחינת דה אחר זה - אין הם מצטרפים.

התוס' נוקטים הכלל, שלפני החידוש ראוי לפרש, ולהגדיר מהי אכן העדות המיוחדת

התוס' (1) בלשונם החותכת מביאים תחילה את הגדרת העדות המיוחדת, בה הם מבארים מהי גדרה של העדות המיוחדת. שכל אחד מהעדים רואה מחלון אחר. (וכפי שהברייתא הובאה בתחילה). [אחד היסודות של התוס', מה שאנו רואים בצורה נפלאה, שאפילו הם חלוקים בדעת רש"י, היא לבאר בשפתם הם את העניין, שכל זה הוא רק הקדמה לחידוש מה שהם כעת עומדים להציג, ולבאר זאת בפנים חדשות].

חידוש התוס', שעדות מיוחדת הוא עניין השונה לחלוטין מהצירוף של המשנה

וכפי שהקדמנו, שהפירוש אינו רק מהי העדות המיוחדת, כי אם שהתוס' (2) באים להשוות גדר זה עם המשנה. שמאחר ונאמר בגמרא, היה לנו מקום לטעות, כי זה בא להשלים את המשנה. [בפרט כפי שהדגשנו, כי הגמרא פתחה לדבר על עניין העדות המיוחדת. ומאחר ומטרת הגמרא היא לבאר את עומק המשנה וסברותיה] ועל כן שוללים התוס' הבנה שגויה זו. ואומרים, שמאחר ומשנתנו מדברת על ציור שונה לחלוטין, הרי יש בו שתי כתות. ואילו עדות המיוחדת דינה ככת יחידה. ולכן זה עניין נוסף, העומד בפני עצמו. [אלא שמתוך המקרה השונה מהמשנה נצליח להבין ריבוי גדרים. שלגבי ממונות, היא כן נחשבת עדות כשירה, ומה חשיבות המתרה המצרף אותם, שעם היות והוא לא ראה, כמו שההרוג בעצמו מתרה ברצח שלא להרגו. אבל הדגשת התוס', שעם כל החשיבות של הבאת דינה של העדות המיוחדת, ראוי להבהיר כי יש לה מציאות שונה לחלוטין מהמשנה].

אחת ממטרות התוספות אינה לפרש, שיש מספר שיטות, אלא לשלול פירוש מוטעה

[כבר ציינו כי במילת המפתח "פירוש", דייקו כי הדבר בא לשלול פירוש אחר. וכאן התוספות באים

השני הוא לשלול את הפירוש שלך, והשלב השלישי הוא להביא סימוכין לדבריך].

התוס' פותחים בשלב הראשון (3.2) אדרבא, משנתנו היא שאין העדים רואים את המתרה, ומצד שני גם המתרה אינו רואה אותם. ממשיכים התוס' (3.3) ושוללים את החשיבה שהצגת.

[מילת המפתח הינה "ואי", שמשמעותה, ולו יצויר שנאמר כדבריך - הרי נגיע לידי אבסורד].

הרצון לחבר דרך המתרה, מחזיר אותם למצב שהם נחשבים רק ככיתה אחת, מאחר והוא מצרף אותן יחד. התוס' מביאים את ההוכחה לקושייתם, מזה שנאמר בתחילת המשנה, שבמקרה ומקצתן רואים אלו את אלו, זה כבר מחבר אותם לכת אחת. ומכאן (3.4) הם מסיקים בקושייתם להיפך, שמספיק עד אחד מכת זו שרואה את הכת השניה, והעדים אינם רואים את המתרה.

כשהמתרה הוא שד, הרי וודאי שאינו חלק מהעדות

מוסיפים התוס' (4) קושיה נוספת על הדעה של היש מפרשים, הלומדים כי המתרה חייב להיות חלק מעדותן. שהרי מפורש בגמרא, שהמתרה יכול להיות אפילו שד, ואז וודאי שאינו כחלק מעדותן, וכן על פי עצמו (וכגון שאומר שהוא יודע שדין עובר עבירה שכזו הינו כך וכך).

מסיקים התוס' שהחיבור אינו ע"י ראייה כי אם על ידי שמיעה

מחמת סוללת קושיות הללו, סוללים התוס' (5) דרך חדשה.

[ולא רק שיש את הביטוי הידוע והקבוע ולכך נראה, אלא כאן הוא מקבל משנה תוקף, לאחר כל ריבוי השאלות החזקות. והביטוי מלמד על עוצמת הוודאות בדרך החדשה. לכן נראה שוודאי מיירי. שמשמעותו שהתוס' ממש שללו את הדעה הראשונה].

והכתות עדים אכן שומעין את המתרה, האומר לנידון, שלא יעבור עבירה זו, שדינה הוא באופן המסויים. ודי בכך, שהרי אנו פוסקים להלכה בשיטת רבנו, ולא בשיטת רבי יוסי (הסובר שהנידון צריך להיות מותרה דווקא ע"י העדים). וכן שאין צורך פי שניים עדים המתרים בו.

לעדות מיוחדת שהוא פסול -

ופירוש,

אחד מחלון זה ואחד מחלון זה.

זומילתא באפי נפשה היא,

ולא קאי אמתני', ולא מיירי בהכי.

המשנה דנה על שני חלונות, אך בכל חלון ראו שני עדים, ושיש חיבור דרך מתרה

על מנת להבין את עומק התוס' ראוי להביא את בתחילה את דברי המשנה הדנה על ציור בו היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואים אותו מחלון זה. המשנה אכן דנה גם לגבי ואחד מתרה בו באמצע, שהוא כפי הנראה לגבי אדם

אלא, מאי "לא יומת על פי עד אחד"?

כשהיו שני עדים, אלא שראו את העדות "אחד - אחד". שראו כל אחד בנפרד, ולא הצטרפו בראייתם להיות כת עדים אחת, ולכן הם נחשבים כל אחד לעד אחד, ואין הורגים על סמך עדות של "עד אחד", גם אם שמעו בית הדין שתי עדויות כאלה!

דברי הברייתא הובאו על מנת לחדש את הדין של רואים אחד אחרי השני

תניא נמי הכי: "לא יומת על פי עד אחד" - למה נאמר? אחרי שכבר אמר הכתוב שדוקא על פי שנים עדים יומת המת

אלא בא הכתוב הזה, להביא, שאם היו שנים עדים שראו אותו, את הרוצח, אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, ואין העדים רואין זה את זה - שאין הם מצטרפין לעדות אחת של כת אחת של שני עדים, אלא כל אחד מהעדים נחשב לעד אחד, ואין עדותם מצטרפת לחייב מיתה את הרוצח.

ולא עוד, אלא אפילו אם היו שנים עדים שראו בזה אחר זה מחלון אחד - אין מצטרפין!

אמר (תמה) ליה רב פפא לאביי: משמע מלשון הברייתא, שיש חידוש בפסילת שני עדים שראו בחלון אחד בזה אחד זה, שעל כך אמר התנא "ולא עוד", שהיה פשוט לו יותר לתנא הדין הקודם, לפסול את צירוף העדות של שנים שראו כל אחד מחלון אחר, באותה שעה.

ולכאורה הסברא הפוכה!

שהרי השתא, ומה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, דהאי עד קא חזי כולו מעשה והאי עד קא חזי כולו מעשה, בכל זאת אמרת שניהם לא מצטרפי לעדות אחת.

אם כן, כשראו מחלון אחד בזה אחר זה, דהאי עד קא חזי, ראה רק פלגא דמעשה, חלק מהמעשה ולא את כולו, והאי עד קא חזי, ראה לאחוריו רק פלגא דמעשה שנעשה אחר החלק הראשון -

מיבעיא, וכי יש צורך לומר שאינם מצטרפים?!

והרי אין עדות של שניהם על ראיית כל המעשה, אלא כל אחד מעיד על חלק מהמעשה, ופשוט יותר לפסול שנים שראו בזה אחר זה אפילו מחלון אחד, מלפסול שנים שראו בזמן אחד משני חלונות!

החידוש בראו אחד אחר השני, הוא בציוד בו היה מעשה ארוך, וממילא כל אחד ראה מעשה שלם, ועדיין לא מצטרפים

אמר ענה ליה אביי לרב פפא: לא נצרכא החידוש בברייתא זו אלא לעדים שרואים בזה אחר זה מחלון אחד, אדם שבוכל את הערוה, כיון שהוא מעשה אחד שנמשך זמן, ורואים כל אחד מעשה שלם הראוי לחייב מיתה. והיה טעם לצרפן מפני שראו מחלון אחד, ועל כך אמר התנא שאף בזה לא מצטרפים.

בירוד מטרת הבאת הברייתא - האם רק להוכיח מהפסוק או לעיקר הדין

בברייתא יש שתי מטרות. מצד אחד, יש את עצם הדין, לפסול עדות המיוחדת. ומצד שני, טעם הדין, שהברייתא

לסלק טעות הגיונית, שחלק מהלומדים עלולים לטעות בה, שזה בא כהמשך ופירוש למשנה. ולכן הם מדגישים, שזה אינו. וההדגשה הינה הן בלשון החיובי. "ומילתא באפי נפה היא", והן בביאור השלילי "ולא קאי אמתניתין".

תניא נמי הכי וכו' -

1.1 מיייתי תניא נמי הכי,

דמלא יומת על פי עד אחד נפקא,

1.2 דאילו,

עיקרא דמילתא שמענו ממתניתין,

1.3 דנהי,

דמתניתין לא איירי,

באחד מחלון זה,

1.4 מ"מ,

מדאשמעינן בשתי כתות,

דחשבינן שתי עדיות,

כשאין רואין אלו את אלו,

מינה שמעינן דה"ה בכת אחת.

2.1 ממכל מקום,

נראה יותר לפרש,

דעיקר מילתא מיייתי,

2.2 דאי ממתניתין,

הוה אמינא דוקא בשתי כתות,

דכל חדא חשיב עדות באפי נפשה,

אבל בכת אחת מצטרפי שפיר,

2.3 וכן נראה,

דיותר דוחק לומר,

דלא מיייתי תניא נמי הכי רק הפסוק,

כיון דליכא מאן דפליג עליה,

כן נראה למשי"ח.

נקדים תחילה את מהלך הגמרא, המבוארת כולל הברייתא, שעליה יהיה הנידון של התוס'.

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מנין ל"עדות מיוחדת", כאשר עד אחד רואה מחלון זה, והעד השני רואה מחלון אחר, ולא ראו העדים אחד את רעהו, שהיא פסולה בדיני נפשות, ואין הורגין על פיה.

אלא שברוצח, כונסין אותו לכיפה ומת [סנהדרין פא], היות שעדותן אמת היא, אך מיתתו אינה מסורה לבית דין [רש"י שם].

שנאמר [דברים יז] "לא יומת על פי עד אחד".

ודרשינן: מאי "עד אחד"?

אילימא כוונת הפסוק לומר שאין הורגים על סמך עדותו של עד אחד בלבד? -

הרי כבר מרישא של הפסוק שמעינן לה, שאין ממיתים על סמך עדותו של עד אחד, דכתיב "על פי שנים עדים יומת המת"!

אמר רבא אם הן רואין את המתרה או המתרה וכו' -

ומכאן מייתי המפרש ראיה,

במתניתין גבי סיפא,

דקתני הרי אלו שתי עדיות,

דמכל מקום מיירי,

שהן רואין המתרה כדפרישית.

ולאו מילתא היא,

דהכא -

אעדות מיוחדת דברייתא קאי,

דקתני אחד מחלון זה וכו',

שאינ מצטרפין,

ועלה קאמר,

דאם העד מכאן [והעד מכאן] רואין המתרה,

או המתרה רואה אותן,

מצטרפין להיות עדות אחת,

גבי העד שמכאן והעד שמכאן,

אף על פי שאין רואין אלו את אלו,

דהמתרה מצרפין,

כמו מקצתן רואין אלו את אלו דמתניתין,

נותדע,

דאעדות מיוחדת דברייתא קאי,

דאי אמתניתין קאי,

דקתני הרי אלו שתי עדיות כדפירשתי,

אם כן הוה ליה למימר,

ואם לאו -

אין מצטרפין,

שהו עיקר החידוש.

דברי רבא שנאמרים בהמשך לסוגיית הגמרא על עדות המיוחדת

[אחד הדברים שראוי להכיר אלה הם כללי הגמרא. כאשר הלשון הוא אמר רבא, הרי משמעו שהוא בא לבאר את דברי קודמו, בניגוד לכלל בו רבא אמר, ששמו קודם לאמר, שאז פירושו שהוא בא לומר דעה סותרת].

לאחר שהגמרא דנה בעדות המיוחדת, בו כל עד אחד רואה בנפרד מחלון אחר, הרי מאחר ונאמר על פי שנים עדים יקום דבר - אין לנו עדות. ובא רבא ואומר, שאם היו רואין את המתרה או המתרה רואה אותם - הדין שהוא שהם מצטרפים להיות עדות אחת. כלומר, בכוחו של המתרה ליצור בין שני העדים הבודדים חיבור, ואז הם כבר שני עדים, וממילא הם כת כשרה. ורבא מדגיש כי החיבור מתבצע על ידי ראיה.

מוסיפה לימוד והוכחה מפסוק. וכאן הולך להיות מהלך מלא, אשר ידון בשאלה זו, מהי אכן מטרת הברייתא.

בשלב הראשון של התוס' (1.1), נראה כי המתרה העיקרית להבאת הברייתא הוא העניין השני, על הוספת טעם לפסילת עדות המיוחדת.

בשלב השני (1.2) מוכיחים התוס', כי אכן את עצם הדין של פסילת העדות המיוחדת, אין צורך מהברייתא, שהרי יכולנו ללמוד זאת כבר מדיוק מהמשנה עצמה. מדייקים התוס' (1.3), שאכן אמנם אין המשנה דנה בציור המסויים והישיר, של אחד בחלון זה, ולכן אין זה עיקר הדין של העדות המיוחדת. אבל מעירים התוס' (1.4), שכן ניתן ללמוד זאת מדיוק. שכל מהות המשנה היא שמאחר ואין רואים אלו את אלו, אינם מצטרפים לעדות אחת. ומכאן מגיעים למסקנה, שגם שמצטרפים אחד בכל צד של חלון, הרי אין הם מצטרפים לעדות אחד, וממילא אין לנו שני עדים, ולכן העדות המיוחדת אינה מועילה.

הוכחת התוס' דווקא כדעה השניה, שהברייתא לא באה לצורך הפסוק, אלא לעיקר הדין

עם כל זאת שהראו התוס', שעיקר הדין יכול להילמד מהמשנה. וממילא יוצא שהברייתא מיותרת לעניין זה, ואז נשאר שמטרת הבאתה היא רק לצורך הבאת הפסוק. כעת (2.1) סוללים התוס' מהלך חדש, שאנחנו כן חוזרים ולומדים שמטרת הברייתא הינה כן לצורך הוכחת עיקר הדין.

והחידוש הוא, לא כמו שחשבנו, להשוות את העדות המיוחדת לדין המשנה. כי אם שיש דרך אחרת להסתכל. וכעת למדים התוס' (2.2), שמהמשנה לא ניתן להקיש, כי יש חילוק. באשר במשנה כל כת אינה זקוקה לכת השניה. אבל בעדות המיוחדת שכל צד הוא רק אחד, ייתכן שכן יוכלו להצטרף (ולא כמו שחשבנו בתחילה).

מביאים התוס' (2.3) סיוע לדבריהם. כי מאחר ואף אחד אינו חולק על הפסוק, וגם לא על עצם הדין, שלכן יש לנו לטרוח ולהביא הוכחה מפסוק. ונמצא כי אין צורך לחזקו בברייתא. וממילא מטרת הברייתא חוזרת להיות על עצם הדין מהברייתא. ומסיימים כי כך נראה למורי שיחיה (משי"ח).

[נראה כי גם הדעה השנייה בתוס' זה מתלבשת היטב עם התוס' הקודם, שכל גדר העדות המיוחדת הוא עניין בפני עצמו].

בכל מהלך הוכחה העדיפה, יש צד אחד של החלשת הפירוש השני, וצד שני של חיזוק הפירוש המועדף, ולפעמים את שתי היסודות גם יחד

[אנו רואים את לשון התוס', המעדיף את הפירוש השני. "מכל מקום נראה יותר לפרש". וכדי להעדיף, נדרש להראות חולשה בפירוש הראשון ("דאי ממתניתין הוה אמינא דווקא"), וחוזקה בפירוש השני (וכן נראה), אלא שבגוף ההוכחה החיובית הוא מביא עוד החלשת הפירוש הראשון ("דיותר דוחק לומר, דלא מייתי") ושוב מסיימים בחיזוק לשיטה השניה, כי ברור שעל הפסוק אין מי שיחלוק. ("כיוון").]

נוכח על דרך השלילה, שהדבר אינו אפשרי (אם כן הווה ליה למימר). שהרי ללא עניין זה - העיקר חסר מן הספר (שזהו עיקר החידוש).

אלא עיקר ההתייחסות למשנה היתה צריכה לכלול, את מה שללא המתרה הם אינם מצטרפים. ומאחר ורובא כלל לא דיבר על כך, הרי זו עוד הוכחה נוספת, שלא יכול להיות שדבריו נאמרו, כדברי הסובר שהם על המשנה. אלא מלכתחילה על העדות המיוחדת.

או מתרה רואה אותן מצטרפין -

ופירוש,

על פיהם נהרג,
דלא חשיבא עדות מיוחדת.

וואם תאמר,

והיכי מהימני ליה למתרה,
לומר שראה אותן להרוג את זה,

דבשלמא,

כשרואין המתרה,
הרי הן שנים,

אבל,

מתרה רואה אותן,
קשיא.

זויש לומר,

דמיירי

שיש עדים,
שמעידין שהמתרה רואה אותן,

אך,

לא ראו המעשה אותן העדים.

המתרה אכן מצרפן להיות עדות אחת, בשעה שהוא גם רואה את העדים

הגמרא הביאה בשם רבא, שאם המתרה רואה אותן - הדין הוא שמצטרפין לעדות. ואכן כך פוסק הרמב"ם (עדות ד, א) כי עדי נפשות צריכין שיהיו שניהם רואים את העושה עבירה כאחד. היתה זה המתרה בו רואה העדים והעדים רואין אותו, אף על פי שאין רואין זה את זה - המתרה מצרפן.

המתרה היוצר חיבור בין העדים - מוציא אותם ממציאיות של עדות מיוחדת

מבארים התוס' (1) כי מאחר והן מצטרפין על ידי המתרה, אין כאן עדות המיוחדת אשר נפסלת בדיני נפשות. שהרי כאשר עד אחד רואה מחלון זה, והעד השני רואה מחלון אחר, ולא ראו העדים אחד את רעהו, שהיא פסולה בדיני נפשות, ואין הורגין על פיה. והחידוש בדברי רבא, שיש כאן צירוף, ונמצא שיש כאן שני עדים, ולא קיים החשש שלא יומת על פי עד אחד בלבד.

[אגב כאשר התוספות מלכתחילה מציגים עם מילת המפתח "פירוש", סימן שבאופן עקיף, הם באים לשלול

התוס' מקדימים להביא את דעת היש מפרשים, לפני שידחו אותה

[אחד הכללים הראויים במחלוקת, הוא להקדים ולהביא את הדעה החולקת עליך, ורק לאחר מכן, להבהיר מהו הקושי, או הקשיים שיש בה. ורק לאחר מכן להבהיר מהי הדרך הרצויה].

והנה כאן כהרגלם, מקדימים התוס' (1) ומביאים את גישת ה"יש מפרשים" (כך הגיה הב"ח), שהובאה לעיל. (בד"ה הוא והן).

[אחד הכללים בלימוד הגמרא הוא להבין ולקשר בהתייחסות למה הן נאמרו. וכאן מהלך התוס' הוא לחלוק בדיוק על הנושא הזה, ולבאר כי דברי רבא נאמרו, כפי שמעצמי ביארתי לעיל, דווקא על דברי העדות המיוחדת, ולא כדברי היש מפרשים בתוס' הוא והן].

היש מפרשים למדו, שדברי רבא נאמרו על הסיפא של המשנה. המשנה למדה שכאשר אין הכתות רואות אלו את אלו - הרי אן שתי עדויות. מדגישים היש מפרשים, שכם היות שאינן רואים אלו את אלו, אבל בכל מקרה מדובר שהן רואות את המתרה. שמשמעו שללא ראייתן את המתרה, לא היו יכולות להתרות כלל. שיטתם מבוססת שדברי רבא נאמרו על סוף המשנה, שבאינן רואים אלו את אלו, הרי אלו הן שתי עדויות. וללא חיבור של המתרה, אפילו העדים אינם יכולים להעיד כלל, אף לא בתור כת עצמאית.

לא ניתן להוכיח כדברי היש מפרשים, מכיוון שדברי רבא בכלל נאמרו על העדות המיוחדת בגמרא

דוחים התוס' (2) בצורה חותכת, בביטוי חריף, ולא מילתא היא. מאחר והתוס' לומדים, שדברי רבא כלל לא נאמרו על סוף המשנה, אלא כל דבריו הינם לגבי העדות המיוחדת. שאם העדים מהחלונות השונים רואים אותו, (העד מכאן ובנוסף גם העד מכאן) את המתרה, או שהוא רואה אותם, הרי זו הדרך היחידה שהדבר ייחשב כעדות. (וכל זאת למרות שאין הם רואים ישירות אחד את השני. כי החידוש של רבא, שהמתרה מצרפם, ובכך העדות המיוחדת חוזרת להיות כדוגמת המשנה, שדיברה על מצב בו העדים (לפחות מקצתן) ראו אלו את אלו באופן ישיר. וכאן מחדש רבא, כשר אפילו הדבר נפעל ע"י גורם שלישי, גורם ביניים, המתרה - הרי זה נחשב חיבור, ויש להם יכולת שעדותם תיחשב.

העניין המרכזי, אם נכריח שימתייחס למשנה - שאם לאו הדין הוא שאינם מצטרפים - ומאחר וחסר, מוכיח שאינו שייך לסוף המשנה

לאחר שהתוס' שללו את הרעיון הראשון, רק מצד שדברי רבא נאמרו לגבי עניין אחר, מביאים התוס' (3) ראייה ישירה לדבריהם

[מילת המפתח היא "תדע", כלומר, הרי לך הוכחה מפורשת].

כי העובדה שהעדים כשרים להעיד אינה באה לחדש דבר. [וכאן מלמדים אותנו התוס' עוד דרך בהבנת לוגיקה של דיון. בא ננסה אפילו לילך כדברך, ("דאי"), ואז

דעד אחד - **מועיל לממון**,
דלשבועה מיהא איתיה.

החילוק בעדות מיוחדת בין דיני נפשות לממונות

הגמרא מחלקת לגבי עדות המיוחדת בין דיני ממונות ולדיני נפשות. בדיני נפשות נפסלת עדות זו, ובדיני ממונות היא כשירה. ויש להבין את כל גדר הלימוד. ומדוע לא ניתן להקיש מהאחד לשני.

תחילה נביא את המקור מהגמרא. אמר רב נחמן: "עדות מיוחדת" כשירה בדיני ממונות.

שאם ראו שני עדים את המעשה משני חלונות, ולא ראו איש את רעהו, מצטרפים להעיד ככת אחת.

ומקורו מדכתיב "לא יומת על פי עד אחד". ומשמע, שדוקא בדיני נפשות ["יומת"] הוא דאין כשירה בו עדות מיוחדת, אבל בדיני ממונות, כשירה. כלומר כל דיוקן של רב נחמן שמאחר והלימוד לפסול את העדות המיוחדת הוא מפסוק הדין בענייני נפשות, שיש לצמצם זאת רק לדיני נפשות. כלומר, מסקנת הגמרא בשלב זה שיכול להיות מצב, בו יהיו שני דינים נפרדים לדיני נפשות ולדיני ממונות.

קושיית רבי אברהם מאורליאנש - מאחר ונאמר משפט אחד יהיה לכם, לא ניתן שני דינים נפרדים לממונות ולנפשות

התוס' (1) בשם רבינו אברהם מאורליאנש מקשים. מהפסוק לא יומתו אבות על בנים, אנו לומדים בדיני נפשות שקרובים פסולים לעדות. אולם קיים פסוק נוסף, הקושר את הדין הזה, שנאמר רק בדיני נפשות, שהרי מדובר במוות, שגם בדיני ממונות הקרובים נפסלים, שהרי נאמר משפט אחד יהיה לכם. כעת עולה מאליה השאלה, מדוע בעדות מיוחדת לא נלמד בדיוק באותו האופן, ונפסול עדות מיוחדת אף בדיני ממונות. [כלומר השאלה אינה רק על עצם הסברא, אלא שיש כאן פסוק ממשי, של משפט אחד יהיה לכם].

כאן יש לימוד מיוחד מהפסוק של עד אחד שיש חילוק בין ממונות לנפשות

עונים התוס' (2), כי הפסוק לא יומת על פי עד אחד, שעליו מבוסס הדין של עדות המיוחדת, מדבר רק בדיני נפשות. אכן עד אחד אינו מצליח להשפיע כלל בדיני נפשות. אך בניגוד לכך, בעדות של ממונות יש לעד האחד כוח. אמנם לא להוציא ממון, אך כן הוא יודקק להישבע מולו. ונמצא כי לכן לא ניתן להקיש. כי העדות מצד העדים בעד אחד אינה שווה כלל בין דיני נפשות לממונות.

[כלומר, התוס' לא באו לשלול את לימוד הגמרא, כי אם בכך שסתרנו את קושייתו של רבינו אברהם מאורליאנש, לא רק שהצלחנו לשמור על דבריו של רב נחמן, כי אם שהצלחנו להבין את השורש, שמלכתחילה יש כאן פסוק המדבר אך ורק בדיני נפשות. ומכך הבנו טוב יותר את טעם הגמרא].

התוספות אינו רק שאלה ותשובה, כי אם דרך מילות המפתח הינך מבין את עומק ותמצית דבריהם

[בתוספות הזה ניתן להדגים שתי רמות של מילות המפתח. מצד אחד הבחינה הפשוטה והחיצונית של

פירוש אחר. וכך ראיתי בספרים שליקטו על כללי התוספות. והמעמיקים מנסים גם להבין מה באו לשלול.]

אם כל ההסתמכות הינה רק על המתרה, המוציאם מעדות מיוחדת - חזרנו לעד יחיד

כעת סוללים התוס' (2) שאלה אפשרית, אשר עומדת להידחות

[שמילת המפתח הינה "ואם תאמר". אופן הצגת השאלה היא בסגנון של בשלמא, כלומר את הציור עם המתרה הנני יכול לבנות באחד משני אופנים. ואכן כאשר אבנה זאת באופן המסויים - על כך אין לי שאלות]

שהרי כאשר הם רואים את המתרה, הרי הם שניים, אבל כאן עיקר העדות לכאורה היא על המתרה, שהוא המצרף אותם. ומדוע שנאמין לו בהיותו עד יחיד.

[וכאן מסיימים התוס' בלשון קשיא, שאכן מציאות כזאת אינה הגיונית].

הכוח של המתרה מגיע משני עדים שהם המעידים כי המתרה ראה את העדים

ומתוך שאלה זו מעמידים התוס' את הציור באופן חדש, שעליו אכן לא תהיה קושיה זו. (3). קיימים עוד שני עדים, שאינם קשורים כלל למעשה, שאכן אינן רואים אותו, ולכן אינן קשורים לגוף העניין. אלא כל מה שהם מעידים הוא רק על המתרה, שאכן הוא רואה את שני העדים המעידים. ועל ידי העמדה זו, מקבל המתרה כוח של שניים, וניתן להאמין לו, וממילא מסולקת הקושיא. ולפי הבנה זו, הרי בציור בו לא קיימת מציאות זו, אכן לא ניתן להאמין למתרה הבודד.

[כלומר, מאחר ואכן הקושיא עומדת במקומה, חייבים להעמיד שמדובר במקרה שיש בו עוד מרכיב, שהוא המסלק את הקושי, וזה השימוש באוקימתא, ובלשון דמיירי, כלומר, יש כאן ציור מסויים חדש].

בדיני נפשות הוא דלא כשירה הא בדיני ממונות כשירה -

והקשה רבינו אברהם מאורליינ"ש,

דהא קרובים,

נפקא לן (סנהדרין כז): דפסולין,

מלא יומתו אבות על בנים,

ודיני ממונות - גמרינן מיניה (שם כח.),

דכתיב משפט אחד יהיה לכם,

א"כ ה"נ,

נילף ממונות מנפשות,

להך מילתא דעדות מיוחדת.

זונראה,

דעל כרחך,

האי קרא,

לאו בדיני ממונות קאי,

הוא זה שאמור לפרוע את התשלום. ונמצא כי מי שאמור לקלקל את ההלוואה, שתסתיים בכך שתושב, הוא אחד מהשלושה, מלווה לוהה וערב. ואכן בפסקי התוס', גורס שאיסור קרובים על העדים הוא לגבי כל השלישייה.

מדיוק ניתן להלץ הלכה למעשה, אך יש להתבונן בפרטיה
[ואכן מלת המפתח "מכאן" - באה להורות, שמהמקרה הזה, מכאן - נלמד לא רק סברא, אלא ממש זה נכנס לגדר הלכה למעשה. אך ראה הביאור בהמשך, מה בדיוק הגדר, ומי הראוי לשים לב לכך, כי זה רק בלשון של יש להיזהר].

יש לדקדק בלשון התוס', שרק אמרו שיש להיזהר, כלומר, שאין כאן איסור. ורצו לחלק, כי קיימים סוגים שונים של הערבים, האם הם מעידים על שלב ההלוואה, ורק אומרים כי הן מכירים את המלווה והלווה, או שהם באו גם להעיד על מעשה השבת ההלוואה. ויש עוד שבגלל שתמהו על כך שמה התוס' בא להוסיף על גמרא כה מפורשת, שזה רק מעין הנהגה הראויה לדיינים, שכלל לא מעלים לחקור את הקשר לערב, שראוי להם לעשות כן. או שלמלווה עצמו, שהוא אינו מחוייב מבחינת הדיינים, ולכן ראוי לו לשים לב על כך, כי לדיינים יש כן חובה.

דקדוק נוסף שראוי, שהגמרא מביאה אם אין ללווה, ואילו התוס' גורסים, שהלווה הוא שחטר ואיננו, וכדרכם של לוויים מפוקפקים, ש"בולעת" אותם האדמה. ואז יאלץ המלווה לפנות אל הלווה.

דלמא במקום סייף נקב הוה -

וקשה לר"ת,

דאמרינן פ"ק דחולין (דף יא: ושם),

ומפיק ליה מקרא,

דלא חיישינן להא,

דאזלינן בתר רובא.

ואומר ר"ת,

דודאי לא חיישינן,

אלא היה שואל להם,

(כדי) **שאם** (יכחישו זה את זה או) אמרו דלא ידעינן,

יבטל העדות,

מידי דהוה אסייף וארירן,

דאי דלא שיילינן - חייב,

וזה אומר בסייף וזה אומר בארירן,

אין זה נכון.

צאף על גב דבסייף וארירן כו',

אמרו אין אנו יודעין,

הרי זה נכון,

זה גרוע,

הואיל ובהרוג גופיה אין יודעים.

14ומיהו טעם זה אינו מיושב,

ומאיזה טעם הוא זה,

שאלה ותשובה. "הקשה .. ונראה". אך ניתן גם לקרוא את התוספות עם משפטי המפתח שמתמצתים את עומק התשובה, והוא בעצם הפנים של תוכן התוספות. שלב השאלה הוא מאחר ויש לימוד במקום אחד המשווה דיני ממונות לנפשות, ואנו בקושייתנו רוצים לקחת זאת למקום אחר "דהא .. נפקא לך" ואם כן מאליה עולה השאלה "הכי נמי נילף ממונות מנפשות". ואז מגיעה התשובה, כי כאן יש מהות חלוקה לחלוטין בין הממונות לנפשות, וממילא לא ניתן ללמוד זאת. "ונראה דעל כורחך, האי קרא - לאו בדיני ממונות קאי". כלומר, על ידי קריאה רק של המשפטים הללו, אנו מבינים את עומק התוספות, ואכן כך זה סיכומו. ולטעמי ראוי תמיד להסתכל ברמה היותר פנימית.]

[דף ז עמוד א]

אי ליתיה ללוה לאו בתר ערבא אזיל -

ומכאן,

דיש ליהור בעדי ממון,

שלא יהו קרובים - לא ללוה ולא לערב.

האם קרבתו של הערב פוסלת את העדות? דיון הגמרא

ממבט ראשון נראה, כי הערב אינו קשר למלוה והלווה. ולכן בתחילה סברה הגמרא, כי מי שמעיד על ההלוואה, יכול להיות מקרוביו. וכל גדר הפיסול בקרבת העדים הוא לגבי המלווה והלווה. אלא שביארה הגמרא, שעלינו להסתכל במבט עם עומק. ההלוואה אינה נגמרת בין הלווה והמלווה במעשה נתינת התשלום, כי אם שעיקר ההלוואה הוא השבת הכסף. והאדם החשוב ביותר שיגרום להשבת ההלוואה הוא הערב, כך שנמצא כי יש להקפיד גם על הקרובים לערב, כי בפנימיות, הוא מהות ועיקר ההלוואה. ונביא את לשון הגמרא וביאורה.

אומרת הגמרא: אילעא וטוביה היו שני עדים על הלוואה. ושניהם, קריביה קרובי משפחה דערבא, של הערב להלוואה הוה.

סבר רב פפא למימר, שאינם נפסלים משום קרובה לבעל דין, כיון שלגבי התובע והנתבע, שהם הלווה והמלווה - רחיקי נינהו.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: הרי גם הערב הוא בעל דבר, כיון דאי לית ליה ללוה ממון לפרוע החוב, וכי לאו בתר ערבא אזיל מלוה לתובעו את פרעון החוב!?

וכיון שהערב הוא בעל דבר בהלוואה זו, אין קרוביו כשרים להעיד עליה.

חידוש התוס' הוא להביא את דברי הגמרא להלכה, ואכן תמהו האחרונים מהו חידושים

התוס' (1) מורידים דין זה למעשה, ולפסוק הלכה, כי אכן יש לקבל את הבנת הגמרא, ולהקפיד שהעדים לא יהיו קרובים לא של המלווה (כך גורסים) ולא של הערב. כי אחד משניהם

החשש שלא יהרגו כלל, גורמת לסנהדרין להקשות על העדויות בדיני נפשות

על מנת להיכנס לעומק הבנת התוס', ראוי כאן במיוחד להבין היטב את דברי המשנה והגמרא.

המשנה מבארת כיצד הסנהדרין, בפועל לא היו יוצאים הרוגים ממנה. כי הדיינים היו הולכים עד הקצה בשאלותיהם על מנת להציל את ההורג. והגמרא תבאר באיזה אופן היו שואלים. אך מצד שני, הפיתרון בחיים אינו בהליכה עד הקצה, כי אם היו מבצעים זאת בצורה שברור שלא יקרה לו דבר, הרי כל ההרתעה מבית הדין נמחקת.

סנהדרין ההורגת אחת בשבוע, שבע שנים, נקראת "חובלנית".

שהיא מחבלת העולם, שהרי היו צריכים להיות מתונים בדין, ולמצא זכות בדיני נפשות.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה.

והגמרא דנה בכונתו, האם אפילו כשהורגת אחת לשבעים שנה היא נקראת, לדעתו, חבלנית, או שהוא אומר להיפך, שאם הורגת אחת לשבעים שנה זו היא שאינה נקראת חבלנית.

רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין בזמן שדנו בה דיני נפשות, לא היה נהרג אדם מעולם. לפי שהיינו בודקים את העדים בשאלות שלא ידעו להשיב. כמבואר בגמרא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היו עושים כך, אף הם היו מרבין שופכי דמים בישראל, שלא ירתעו מהעונש בבית דין.

ומרחיבה הגמרא: שנינו במשנה: סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ.

והוינן בה: מנא הני מילי?

דתנו רבנן: "והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם" [במדבר לה כט].

[רש"י על התורה שם, הביא שהספרי דורש כך מסוף הפסוק הזה, דכתיב "בכל מושבותיכם".]

למדנו לסנהדרין שנוהגת בכל המושבות, בארץ ובחוצה לארץ.

ומקשינן: אם כן, שמכאן למדנו שנוהגת סנהדרין גם בחוצה לארץ, מה תלמוד לומר בפרשת שופטים [ספר דברים פרק טז] "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", ששמע בשעריך בלבד, דהיינו בשערי העיירות שבארץ ישראל, ולא בשערי העריות שבחוצה לארץ, שאינם "שערי עריך"?

בא הכתוב הזה ללמד, כי ב"שעריך", בארץ ישראל בלבד, אתה משים בתי דינים בכל פלך ופלך, מחוז ומחוז, ובכל עיר ועיר.

ואילו בחוצה לארץ אתה חייב להושיב בתי דינים רק בכל פלך ופלך, ואי אתה חייב להיות מושיב בתי דינים בכל עיר ועיר.

שנינו במשנה: סנהדרין ההורגת אחת בשבוע, נקראת חובלנית.

דאם לא נשאל להם - יהא חייב, ואם נשאל ואמרו אין אנו יודעין - יהיה פטור.

15 וראיה שהביא מסייף וארירן,

אין הנדון דומה לראיה,

דהתם -

כל כמה דלא שיילינן להו,

אין לבדות מהלב שיכחישו זה את זה,

אבל -

כשמכחישין בהדיא,

דומה שקר,

שדבר זה אדם רגיל לעלות בדעתו,

במה הרגו,

טפי מכליו שחורים או מכליו לבנים.

6אבל דבר שפירש ר"ת,

בלא טעם הוא,

שכשאין שואלים להם,

ואין אנו יודעים,

אם טריפה הוא או שלם נהרג - חייב,

ובשביל שנשאל להם,

ואמרו אין אנו יודעים - יהיה פטור.

7לכן נראה,

דהא דקאמר לא נהרג אדם מעולם,

לאו דוקא,

אלא רוב פעמים לא היה נהרג,

שעל ידי שהוא מרבה בבדיקות,

אי אפשר שלא יכחיש אחד מהם חבירו.

8אבל אין לומר,

דר' עקיבא **לטעמיה,**

דחייש למיעוטא גבי חלב - פוטר (בכורות כ:),

דהא לא מצינו שום תנא,

דחייש למיעוטא טפי מרבי מאיר,

ואפ"ה - מודה,

היכא דלא אפשר,

דלא חיישינן למיעוטא,

בפ"ק דחולין (דף יא:),

והכא - היינו דלא אפשר.

9מיהו י"ל,

דאיכא למיקם עלה דמילתא,

כגון שהיה קרום של מוח מגולה,

וראו שהיה שלם,

ובא זה ונקבו והרגו.

כבר בניית השאלה יש בה ג' הוכחות, ואכן היא קושייה חזקה

[בביאור האיך, בתחילה נדבר גם על המבנה הפנימי של חלק מהשלבים, ובסוף הסתכלות כוללת, כי זה חובה לקבל מבט על כל מהלך התוספות, בפרט שהוא ארוך ומורכב. אולם כבר שלב השאלה הינו בנוי לתלפיות, ואין פלא שהיא פותחת במילת המפתח "קשה". ויש בו שלושה שלבים משמעותיים. השאלה שלך (אולי היה נקב עוד קודם דקירת הסייף, ואז היה זה טריפה, כלומר הרגת אדם שהוא הרוג, הינה עקרה מתוכן, שהרי מלכתחילה אין חוששים לזה כלל.

בשלב הראשון מקור השאלה הינה גמרא מפורשת, שמשמע הפוך. "דאמרינן" השני עוצמת ההוכחה בגמרא, אין זו סתם סברא, כי אם היא מוכחת מהפסוק. "ומפיק ליה מקרא" והשלישי, שאין זה רק פסוק, בבחינת גזירת הכתוב, אלא גם יש בו טעם וסברא בדבר, כלומר שילוב מנצח. "דאזלינן".]

מטרת השאלה לא נועדה על חשי הטריפה, אלא שזאת הזדמנות לעדים להכחיש אחד את השני

עונים התוס' (2), כי עם היות שמצד עצמנו אין צורך בשאלה, כי אנחנו מצד עצמו אכן לא חוששים כלל להיותו טריפה באותו מקום. כלומר, אנו אכן מקבלים את הקושייה של רבינו תם. ומשום כך אנו מבארים את מטרת השאלה מכיוון חדש.

והוא שלא שהשאלה נועדה כפי קושייתך לידע את המידע, אלא שמטרת השאלה לא באה על מנת לדעת האם היה אכן טריפה באותו מקום בו נהרג. אלא שיש כאן בחינה אחרת לגמרי. שהיא בכלל קשורה בתגובת העדים לשאלה.

והרי העדים יכולים לקלקל בשני אופנים. למשל אם נשאל לגבי באיזה כלי הוא נהרג, וכל אחד מהם יציין כלי אחר, הרי הם סותרים איש את עדות חברו, בדבר שהוא כה משמעותי, שבעצם הם מתארים מעשה שונה. כי אין זה משנה כלל במה הרגו, ואם לא היינו שואלים, הרי העדות היתה מתקבלת והנדון היה נהרג. אבל כן משנה לנו, שבדבר שהם חייבים לדעת, ואז כל אחד מהם אומר דבר שונה, שאז העדות כן נפסלת. ומאחר ולנו לא חשובה השאלה, אם היו אומרים שאינם יודעים, אין בכך קלקול.

התשובה הראשונית מבריקה, אני מקבל את דבריך לחלוטין, ובכלל הולך לכיוון אחר

[גם תשובת רבינו תם הינה מבריקה. במילים פשוטות הינה נכון, אז מה, ובכלל יש לזה מטרה אחרת. ואוכיח לך מדוגמא בעניין אחר. ומילות המפתח הינן "דודאי לא חיישינן" (אכן הנני מקבל את דבריך). ואף על פי כן "אלא .. שאם", ואוכיח לך ממקום אחר "מידי". ועם היות שיש לך מקום להקשות על הדוגמא שלי "אף על גב" (שכידוע שהיא שאלה לא חזקה), הרי בכל זאת יש מקום לחקירתם.]

רבי אלעזר בן עזריה אומר אחד לשבעים שנה.

איבעיא להו: רבי אלעזר בן עזריה, שאמר "אחת לשבעים שנה", האם כוונתו שסנהדרין ההורגת אפילו פעם אחת לשבעים שנה נקראת "חבלנית", וכמו פעם אחת לשבוע אליבא דרבנן.

או דלמא שפעם אחת בשבעים שנה אורח ארעא הוא, כך היא דרך העולם, שיהרגו ולא ימצאו זכות, ורק ההורגת בפחות מכן הוא שנקראת חבלנית.

ומסקינן: תיקו.

אחת מהשאלות המתוחכמות הינה שמא אדם הרוג, שהיה טריפה, ולא יכלו לבדוק שמא היה לו נקב בדיוק במקום שפגע הסייף

שנינו במשנה: רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו וכו'.

והוינן בה: היכי הווי עבדי, כיצד הם היו פוטרם את הנידון אף שהעידו עליו עדים שהרג?

רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרווייהו, שהיו שואלים את העדים ראיתם אם אדם שהוא טריפה הרג הרוצח, או אדם שלם הוא הרג?

דהיינו, האם בדקתם את הנרצח אחר מותו אם היה שלם, כי שמא היה "טריפה", שהיו בו דברים הגורמים לאדם שלא יחיה יותר משנה, ואין חייבין על הריגתו מיתה.

אמר רב אשי: אפילו אם תמצא לומר שיענו העדים אכן בדקוהו לאחר מיתה, לראות אם אינו טריפה, ומצאוהו כי אדם שלם ובריא הוה, שמעידים שבדקוהו מכל סיבות הטריפה, עדיין חששו מלהורגו, כי דילמא באותו מקום שהכהו הרוצח בסייף - נקב הוה!

דהיינו, שמא הנקב שעושה את האדם "טריפה" היה באותו מקום שבו פגע הרוצח בנרצח בסייף, ואי אפשר עתה לדעת אם במקום הזה לא היה נקב שעושה את האדם טריפה.

ולכן לא שייך לעולם להרוג רוצח שרצח בסייף.

שאלת התוס' מנפצת את כל העוקץ משאלת הגמרא, שעל מקרה קיצוני כזה אין אנו חוששים

שואלים התוס' (1) קושייה חזקה בשם רבינו תם. שהרי למדנו במפורש, שאנו מצידנו איננו חוששים, שמא היה נקב בדיוק במקום בו היה הסייף. ומביאים שם הוכחה, שאנו הולכים אחר הרוב. ואם אנו עצמנו איננו חוששים לכך, מה טעם יש בשאלה. כוחה של השאלה הינו משולש. הא' - עצם זה שהגמרא בחולין אומרת זאת מפורשות, שאין לחוש לזה. הב' - הגמרא לימדת זאת לא מסברא, אלא ממש מפסוק. והג' - הגמרא מסבירה את דבריה מילתא בטעמא, שאנו הולכים אחר הרוב. ובוודאי שאין לנו להידחק למצב כה קיצוני והווי. ולמעשה, יש כאן שתי גישות. מצד אחד, מתוך הרצון הקיצוני, שאף אחד לא יהרג, הרי אנו כן נכנסים למקרים קיצוניים כאלה, בעוד שהגמרא בחולין כלל איננה חוששת לכך. ועם פתיחה כזאת של קושייה של רבינו תם, שנאמר שהיא קשה, ואין זה סתם ואם תאמר, אלא שאנו כעת נדרשים להתמודד עם קושי אמיתי.

המכונים בדיקות. אבל לא עצם התשובה הבודדת היא המשמעותית לנו. אלא מה שאנו מחפשים על ידי ריבוי הבדיקות להגיע למצב של סתירה. ונמצא שכאשר ההכחשה מצויה, עם היותה בפרט שאינו משמעותי מצד עצמו, אבל לאחר שכן שמו לב, וכן אמרו, הרי זה עצמו פועל כי מצאנו סתירה ממשית בדבריהם, והיא הגורמת לבטל את העדות.

רבי עקיבא לא יוכל לומר שאין סומכים על הרוב, ובכך לבטל את האפשרות לדון רוצח

התוס' (8) באים לשלול סברא מוטעה. לדון על כך שאנו סומכים על הרוב ולכן איננו נדרשים לשאול. ואולי רבי עקיבא החושש למיעוט, כן ירצה לשאול. כי הוא בעצמו במקום שלא ניתן לברר, לא מצריך זאת. ומביאים ראיה מרבי מאיר, שהוא ראש המקילים בכך שהוא מחשיב את המיעוט וחושש לו, ועם כל זאת הוא יודע, שלא ניתן להסתמך על המיעוט גם במצב קיצוני. [וכאן הוא מקרה קיצוני, כי החשש למיעוט, המחיר שלו יהיה כה מוגזם, שלא נצליח לעולם לדון רוצח למיתתו. ואז כמו שראש החוששים למיעוט, הבין כי במצב שאי אפשר, אכן לא מחשיבים את המיעוט, כך לא ניתן לטעות ולהעמיס בדעת רבי עקיבא, כי הוא מחשיב את המיעוט ביותר].

ניתן לצייר מקרה קיצוני, שדאו ממש כי אינו טריפה, ואז דאו כיצד הרגו, ואז יש לנו בירור לשאלה

אמנם התוס' (9) מביאים כיצד ניתן כן לחייב בנושא שממש לא ניתן לדעת האם היה נקוב או לא. ומציירים ציור באופן שראו במפורש, שהיה קרום, כלומר, שהיה שלם. ולאחר מכן ביצע שתי פעולות. בראשונה הוא קלקל, שפתח את הקרום, וניקב, באופן שאין כאן הריגה, אלא שכעת דינו שהוא טריפה. ולאחר מכן הרגו. ונמצא שהוא הורג מישהו שהוא בדינו כבר הרוג. [נראה לומר, כי עם היותו והתוס' אכן ציירו מקרה ברור, שכן ניתן לדעת, הרי עצם ציור המקרה הצדדי הזה מוכיח, כי רק בו ניתן לדעת, אבל בשאר המקרים - לא].

הצגת תמונה כוללת של כל שלבי התוספות לפי מילות המפתח

[הפעם נציג את כל המהלך כיחידה אחת. פתחנו בקושיה "וקשה לרבינו תם", ענינו תשובה ראשונה "ואומר רבינו תם", ולאחר מכן הבאנו סיוע כדוגמא כעין זה "מידי" וסתרנו אותה כליל "וראיה שהביא - אין הנידון דומה לראיה .. דהתם .. אבל". לאחר מכן חזרנו לטעם הראשון וגם אותו סתרנו "אבל דבר שפירש ר"ת - בלא טעם הוא". ומתוך כך סללנו דרך חדשה "לכן נראה". ולבסוף התעסקנו עם שאלה צדדית, שדחינו אותה "אבל אין לומר" והיינו מוכנים לקבל זאת במקרה צדדי. "מיהו יש לומר, דאיכא למיקם עליה דמילתא, כגון". ונמצא, כי אחד הדברים, שהנני מדגיש את מילות המפתח, מאפשר לנו לבצע לאחר מכן חזרה ממעוף הציפור, להבין את מלוא המבנה המורכב.]

בדבר עקרוני, אין העד יכול לומר איני יודע, ולכן קל יותר על ידי השאלה לקלקל את עדותו

ממשיכים התוס' ומדייקים (3), אבל רוצה רבינו תם לומר, כי היות וכאן מדובר בעניין עקרוני, שממש בעניינו של ההרוג אין כאן ידיעה. הרי גם אי הידיעה בדבר שהיה חייב לשים אליו את הלב, יגרום לתקלה, ופסילת העדות. וזה הקלקול השני שיכול להיות. שלא רק מחלוקת וסתירה בין העדים, אלא כאן לא יכולה להיות הימנעות וחוסר ידיעה. אלא מאחר ועליהם לתת תשובה ברורה, חוסר ידיעה היה פוסל את העדות.

לזכות מישהו רק בגלל אי ידיעה של עדים - היא טענה לא סבירה

מקשים התוס' (4) על דברי ר"ת. שלא יעלה על הדעת, שכבר הם חייבים, ורק מתוך אי ידיעה וחוסר תשובה, הרי הוא מזוכה, כי נפסלו. [אחת השיטות בהיגיון הוא להביא את הטיעון לידי מצב מגוחך. והמצב בו מישהו שהוא באמת חייב, ורק בגלל אי יכולתם של העדים לענות, בחוסר ידיעה, הרי זה מה שיפטור את מי שממש אשם, זה דבר שכלל לא יעלה על הדעת בסברא].

קיים חילוק במה שיש סתירה, ומה כלל אינו משנה אם אינו יודע

התוס' מתייחסים (5) לדוגמא שהביא רבינו תם. כאשר בנושא העיקרי ביותר, של במה הרגו יש ויכוח, הרי זה שיש כאן סתירה, ממש מקלקל את העדות. כי אדם אכן רגיל לבדוק באיזה אופן הרגו. ואין זו סתם שאלה צדדית האם היו לו כלים (בגדים) לבנים או שחורים, שאין דרכו של אדם לשים לב על כך. אבל ללא ידיעה בכך, אפילו בהיותו עניין מרכזי, אכן זה לא אמור לקלקל דבר.

כי בכך שבנושא שהעד מחווה דעה, והוא גם עניין מרכזי כמו הכלי שהרגו, הרי ברור לנו כי סתירה משמעותה פסילת העדות. ואילו פרט של הבגדים, הרי מאחר ולא מוטל על העד לשים לב, הרי זה נקרא בדיקה, שהיא קלה מחקירה, שהיא על המהות של הרצח. ומאחר וטעו בבדיקה, כגון צבע הבגדים, או שלא זכרו, הרי דבר זה אינו מעלה ואינו מוריד. ומה שהם רצו להכריע על נקב במקום הסייף, הרי זה ממש דומה לגדר של הבגדים הלבנים או השחורים, שזה פרט כה טפל, עד שמלכתחילה לא העלו על דעתם לשים לב לפרט זה, בשעה שהם ראו את האירוע. [כלומר הצגת שני האירועים נועדה להראות, עד כמה המקרה של נקב בסייף הוא מתקרב לגדר של פרט חסר ערך].

הרבה יותר משמעותי סתירה, מאשר אי ידיעה אם טריפה או שלם נהרג

ומסכמים התוס' (6), שממש אין לקבל כאן את דברי ר"ת, שאי ידיעה תשנה את הדין של העדות בנושא זה.

ממשיכים התוס' (7) ומפרשים, שעם היות שעל שתיקה - העדות אינה מתבטלת, אולם ריבוי השאלות מסוגל להביא שבמקום אחד ממש יחלקו זה על זה, והעדות תיפסל. [כלומר, עם היות שאין העדים מחוייבים לענות על הדברים הטפלים,

כמכחול בשפופרת -**ותימה,**

עובד ע"ז ומחלל שבת,

מאי איכא למימר,**דהתם,**

לא מצינו למיפסריה

והא היכי קאמר,

לא היה אדם נהרג.

זו"ל**דמ"מ -****קאמר שפיר,**

לא היה אדם נהרג,

משום דלא שכיחי כולי האי,

כי אם ברוצח ועריות.

זעוד י"ל**דאיכא למימר,**

ראיתם שמחלל אינו טריפה,

דאם הוא טריפה -

א"כ אם תזימן,

לא יהיו חייבין מיתה,

משום דמצו למימר,

גברא קטילא בעינן למיקטל,

והויא ליה -**עדות שאי אתה יכול להזימה.**

דאמר שמואל: דין עדות במנאפים - משיראו כמנאפים!

די בכך שיראו העדים שנוהגים כדרך תשמיש כדי לחייב את הבוועל והנבעלת, ואינם צריכים להעיד שראו כמכחול בשפופרת.

מדוע לא מציינים כלל את גדר חילול שבת ועבודה זרה

שואלים התוס' (1) שאלת תימהון. הרי בדבריהם אמרו אמירה כוללת, שלא היה אדם נהרג, ואילו הגמרא מציינת רק שני עניינים, רצח ועריות, כך שבהנושא של חילול שבת ועבודה זרה, אין דרך לפסול את העדויות.

לעולם הכוונה בדברים המשמעותיים והנפוצים המגיעים לבית הדין

עונים התוס' (2), כי עם היות שאין כאן סגירה הרמטית לכל המצבים, אבל שני העניינים המרכזיים של רצח ועריות, כן נכללים. כלומר, מטרת שאלותיהם, הוא לטפל במקרים המשמעותיים, שאכן על ידי שאלותיהם הם עלולים למנוע כל עדות. [ורמזו, כי אכן ב' הדברות בלוח השני שהן כנגד אדם לחבירו אכן פותחות בלא תרצח ובלא תנאף. ועוד רמזו, כי אלו הם סוג הדינים הבאים לבירור הבית דין ביותר].

אם היו הולכים לפוסלו על היותו טריפה, זאת עדות שאין אתה יכול להזימה

תירוץ נוסף אומרים התוס' (3). שאם הוא טריפה, יכלו לומר, שמלכתחילה יכלו לומר, שרצו להרוג אדם מת, שמאחר ויש לו טריפה, הרי הוא נקרא אדם מת. וכזאת עדות, לא ניתן להזים אותה. ומאחר ואין אנו מסוגלים להזים אותה, העדות מלכתחילה נפסלת. ואם כן אכן בשאלה של האם מחלל השבת היה טריפה, שוב נוכל להגיע, שבכל מצב פוסלים את העדות, וחזרנו שזה בכל המקרים.

לכאורה התירוץ השני אכן כולל ממש את כל המקרים. ונראה לי, לחדש, כי עם היות שהוא כולל, הרי עיקר הפרטים הינם על הרוצח והעריות, ולכן נקטו רק בהם, ושזה אכן מתחבר טוב יותר לדברי הגמרא, שבחרה לציין רק את המקרים הללו.

ביאור מהלך התוספות בדרך ה"איך", שאלת סתירה, ושתי תשובות שונות לחלוטין

[התוספות פותחים בשאלת תימהון "תימה", מצד אחד אתה מדבר שהיו מצליחים על ידי שאלותיהם לסתור כל עדות, והדוגמאות באו רק משני עניינים, וכדי לסתור, מספיקה לי דוגמת נגד אחת, וכאן הם מביאים שתי דוגמאות (שבת ועבודה זרה), ומילת המפתח הינה "מאי איכא למימר". ומחזקים את שאלתם בתי הדוגמאות הללו "דהתם", ומאחר ויש בהם בעיה, השאלה היא בתוקף, כי היא מהווה סתירה לכלל שאמרו שעל ידי שאלותיהם, כלל לא היה נהרג, ומילת המפתח הינה "והא היכי קאמר", כי הבאנו סתירה לדבריהם.

אך אחרי שאלה כה טובה באות שתי תשובות, בסגנון שונה לחלוטין. התשובה הראשונה הינה

אופן השאלות שהיו מצליחים לסתור עדות גם בבוועל ערוזה

הגמרא מביאה את אלו שהיו יודעים לשאול ריבוי שאלות, ולפסול כל עדות (רבי יוחנן ורבי אלעזר). שראינו כיצד נהגו ברוצח בסיף. וכעת עוברים לגדר אחר.

ועדיין תמהינן: הרי פטור זה הוא רק במיתה שחייבים ורוצחים.

אך בבוועל את הערוה שחייב מיתת בית דין, היכי הו עבדי, כיצד היו עושים לפוטרו מן המיתה?

ומבארין: אביי ורבא, דאמרי תרווייהו:

שואלים היו את העדים: האם ראיתם שהוא בועל את הערוה כמי שמכניס מכחול בשפופרת?

משל הוא לדרך ניאוף. וכיון שאין העדים מסתכלים בכך, היה הבוועל נפטר מעונש המיתה.

ומקשינן: אם כן, ורבנן שלדעתם כן היו הורגים את הבא על הערוה היכי דיינו?

על איזה עדות סומכים להורגו, והרי אין העדים רואים את העבירה בדקדוק.

ומתרצינן: כשמואל -

התירוצים, אך אנסה להתייחס לכך. לדוגמא, ניתן לומר, כי הסביר הינו מספיק, ועל כן הוא התירוץ הראשון, אך מאחר ונשאר השאלה, חייבים להביא תירוץ נוסף, עד שלא יהיה לה מקום כלל. אך מאחר וזו שאלה חמקמקה, לא רצו להעמיד אותה כתירוץ העיקרי.

ועוד ניתן להסתמך על התוספות הקודם, שהעמיד את היסוד "דהא דקאמר לא נהרג אדם מעולם .. לאו דווקא .. אלא רוב פעמים", וכך גם התחילה קושיית התוספות הקודם, שהגמרא עצמה אומרת שאין חוששים למציאות שהיה נקב במקום הסייף, כי אנחנו הולכים אחר הרוב. ותירוץ זה סיפק את הגמרא.

מעשית. רצח וניאוף הינן שני המקרים המרכזיים, ועיקר המקרים קשורים בהם. ומבחינתנו זה מספיק. ובמילות המפתח "דמכל מקום קאמר שפיר .. משום שלא שכיחי כוליה האי". ונמצא כי מאחר והמקרים הללו הינם עיקר העדויות - לא באנו לומר על סגירה מושלמת, אלא הכוונה היא באופן מעשי.

התשובה השניה, חוזרת לקו שנדרשת סגירה הרמטית, ולשם כך מספיקה שאלה מכשילה, אשר תצליח להגן בכל המקרים, כולל שבת ועבודה זרה. וכאן מילות המפתח הינם "דאיכא למימר .. והויא ליה עדות, שאי אתה יכול להזימה".

איני נכנס בניתוח מדוע בחרו התוספות כך את סדר

