

נחום ברנסון

מקור נאמנות עד אחד באיסורים

ראשי פרקים:

מבוא

- א. מקור מדרשת "או הודע"
1. דרשת הברייתא בסוגיות בכריתות וביבמות
 2. הסוגיא ביבמות ע"פ שיטת התוס' בקידושין
 3. לימוד הברייתא למסקנת הגמרא ביבמות כבכריתות
- ב. מקור מסברא
1. שתי דרכים במקור השני שבהמשך הסוגיא ביבמות
 2. שיטת רש"י ביבמות
- ג. מקורות נוספים?
1. רש"י בחולין ועימותו עם רש"י ביבמות
 2. עיקר שיטת רש"י
 3. שיטת רש"י בגיטין, קשיים ונסיונות ישוב דחיות
 4. ישוב דברי רש"י בגיטין
- ד. מקור מדרשת "וספרה לה"
- מקור הדין ע"פ שיטת התוס'
- ה. סיכום

מבוא

הנושא בו נעסוק הוא "נאמנות עד אחד באיסורים מהתורה - מניין?" לשם כך עלינו לדון בשני מישורים: האחד - מקור הדין בתורה תוך התמקדות בשאלה כיצד הוא נלמד מהתורה, והשני - בירור שיטות ראשונים בסוגיה, חלקם כמדומני באור חדש שאני מקווה שהינו אף אותנטי.

בכמה סוגיות מופיע הכלל שעד אחד נאמן באיסורים. מספר סוגיות אף דנות במקור הדין באופן ישיר או עקיף. אנו נשתדל להציג וללבן את השיטות השונות בראשונים בעניין זה:

א. מקור מדרשת "או הודע"

1. דרשת הברייתא בסוגיות בכריתות וביבמות

הגמרא בכריתות¹ מביאה ברייתא הלומדת מהנאמר בפסוק "או הודע אליו חטאתו"², שניתן לחייב אדם בקורבן על סמך דברי אחרים: ת"ר "או הודע אליו חטאתו" - ולא שיודיעוהו אחרים. יכול אפילו אין מכחישן? ת"ל: "או הודע אליו" - מכל מקום".

הגמרא שם מסיקה מהברייתא ש"במאי עסקינן? ... בחד (בעד אחד) וקתני כי אין מכחישו מהימן". כלומר, עד אחד נאמן בדבריו שאדם עבר איסור לענין לחייבו בקורבן. פשטות הגמרא מורה שנאמנות העד היא הכח הפעיל בחוק. אולם, הגמרא ביבמות³ טוענת שעל אף נכונות הדין אין בכך ראייה מכרעת לענינו, שכן אפשר שיסוד דיני אחר, הוא המוביל לדין והוא "שתיקת בע"ד כהודאה". כנגד זה, דקדוק לשון הגמרא הנ"ל בכריתות: "כי אין מכחישו נאמן", מורה שהבינה, שהשתיקה - שפישרה הודאת בעל דין - אינה הכח הדיני הפועל לחייב, אלא נאמנות העד (מזה שאינו מוכחש). כך שיש כאן לכאורה סוגיות החלוקות האם חיוב הקרבן נובע מכח העד אם לאו⁴. אף פשט הגמרא בקידושין⁵ מורה שלעד כח נאמנות. שם סובר אביי שאפילו לא שתק המואשם אלא אמר "איני יודע", שזו בעליל איננה הודאה, לעד כח נאמנות. אף הרמב"ן (בקידושין), הרשב"א (ביבמות) והראב"ן (סי' סד) פרשו כך את הסוגיא שם.

1 יא ע"ב.

2 ויקרא ד', כג.

3 פז ע"א.

4 תוס' (כריתות יא ע"ב, אמרו לו) אומרים שהעד נאמן זה מדובר כשאומר שאינו יודע אך אם מכחיש אזי אינו נאמן. שהרי פסוק מפורש אומר שהעד איננו נאמן: "לא יקום עד אחד באיש" (דברים יט, טו) ולפי זה רק קם לשבועה כדרשת הגמרא (כתובות פז ע"ב). כאן נאמן רק כשהוא אינו נגד משהו כלומר הוא אינו מוכחש. ע"פ שיטה זו כשאין נתונים אחרים העד נאמן. כך שיש לשיטתם מקור לדין בעל הקף מצומצם לנאמנות עד אחד. וצריך עיון כיצד הם מישבים שמשמע מהגמרא ביבמות אחרת.

5 סה ע"ב - סו ע"א

2. הסוגיא ביבמות ע"פ שיטת התוס' בקידושין

התוס' בקידושין⁶ מסביר שרק בשותק יכול לחייבו קרבן וכי הדין היחידי שפועל כאן הוא שתיקה כהודאה⁷ (או עקרון נוסף ש"הדבר היה בידו לתקנו" המופיע, כידוע, בגמרות אחרות). לעד בפני עצמו אין אמינות⁸. אבל כדיבור מתחיל אחר⁹, מסבירים בדעת רבא שיש אמינות לעד (שתיקת הנתבע עדיין נחוצה כדי לבסס שהעד דובר אמת): "דקסבר רבא, דטעמא דשותק מהימן, לאו משום דשתיקה כהודאה דמיא, אלא משום דאיכא רגליים לדבר מהימני ליה". ע"פ דבריהם, ניתן ללמוד את הגמרא ביבמות מבעד לעיניו של רבא, ולראות את הברייתא כמקור שבו מתגלה לנו עד "כוחני" אשר דרוש גיבוי של שתיקה לביסוס אמינותו. כך שלרבא ע"פ שיטתם יש פרשנות התואמת לברייתא. אך לא זאת בלבד. פרשנותם תואמת אף למהלך הסוגיא ביבמות. הסוגיא שם דוחה את "או הודע אליו" כמקור לעד אחד לעניין אשה¹⁰. בעדות לאשה (להתירה להנשא) שתיקה

6 סה ע"ב, אמר.

7 יש מבעלי התוס' שמשמע מהם שאף שתיקה שאין מוכיחה כלום על הודאה, נחשבת מבחינה דינית הודאה. ע"פ דרכם, העד כ"היכי תימצוי" יוצר אירוע שהינו אף מצב משפטי של שתיקה כהודאה. מכיון שהם מכלילים זאת בדין שתיקה כהודאה, יוצא שאין כאן רכיב של אמינות העד. אף בשיטתם לא מסתבר שגולם שיאמר דבר מה יהיה הדבר נחשב נכון משום שהבעלים לא התיחס לנאמר(באופן ששתיקה אינה מתפרשת כהודאה, כמובן).

8 תוס' יוצר הרמוניה בין הסוגיות ואף בין רכיבי דינים מסוגיות אחרות שלא הזכרנו ע"י הבחנות וחילוקי דינים. (במקרה זה הרחבת כוונת הבריתא בניסוח: "אינו מכחישו"-באמצעות אוקימתא שהנטען שותק ואף זאת דווקא באופן שהשתיקה מתפרשת כהודאה. כן הם עושים אף בנקודה נוספת (בד"ה: "נטמאו טהרותיך", אך אין זה המקום להאריך) ומרובים הנתונים שאינם מפורשים בגמרא ואינם ניכרים בפשט הכתוב הנקרא). גישה זו תופסת את התלמוד כיחידה אחת. היא נובעת, או מתפיסה רעיונית שהאמת היא אחת, או מגישה ספרותית שלפיה לא ייתכן שביחידה ספרותית אחת תהיה סתירה בשורת הסיכום. יש בעניין זה להתלבט אם מצד העורך שלא יתכן שכתב יצירה שבה סתירות פנימיות, או אולי מצד שהתלמוד הוא חוק כתוב שיש לחיות על פיו, וככזה, לא יתכנו בו סתירות. תוס', העיקביים בדרך זו, מוסיפים נתונים ועל גביהם פרשנות סבוכה: אוקימתות, חילוקים ועוד, כדי לישב את הגמרא שם לשיטתם, ולמעשה אנסו את פשט הגמרא ע"מ שדברי הגמרא יהיו מזוקקים ואחידים יותר.

9 סו ע"א ד"ה רבא אמר

10 במהלך כל המאמר אנו נשתמש במינוח "עד אחד בעניין אשה" ומינוחים קרובים לזה, לעד המעיד על מיתת בעלה של אשה כשבקבילותו הוא מתיר אשה המוחזקת כאשת איש להנשא.

אינה מגבה גיבוי כלשהו (בסגנון של "היה עליך לדעת על מות בעלך") לאמינות דברי העד. שכן אין זה המקרה הנורמלי ולכן אין להניח שהגמרא מדברת באופן כזה. אך יותר מזה: היסוד ששתיקה כהודאה, שייך רק בהקשר שהיא מביעה הודאה (כפי שר"י בתוס' מציע שיש ללמוד כך את שתיקה כהודאה), וכאן האשה מעוניינת בעדות המאפשרת לה לא להיקלע לאפשרות של עגינות עולמית ולכן היא תשתוק על מנת שדברי העד יתקבלו על ידי בית הדין¹¹.

3. לימוד הברייתא למסקנת הגמרא ביבמות בכריתות

פתחנו בשיטה התופסת עד אחד כבעל כוח עצמאי, על פי פרשנות של הגמרא בכריתות, בניגוד להסבר הברייתא ע"י הגמרא ביבמות.

ישנה אפשרות לפיה אף הגמרא ביבמות לומדת למסקנה את הברייתא כמדברת על עד אחד שנאמן באיסורים:

בהמשך סוברת הגמרא שעד נאמן כשם שנאמן בדם ובחלב שהם מציאות של ספק. (וכך אף מדייקים ראשוני ספרד מדחיית הגמרא: "מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש והווי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משניים" - "אלמא בכל היכא דלא איתחזק איסורא, אי נמי לא הווי דבר שבערוה, עד אחד נאמן"¹². עד עתה הסברנו כי לפי הגמרא ביבמות מ"או הודע אליו" נלמד רק דין שתיקה כהודאה וממקור אחר נאמנות עד אחד. אך אפשר שבשלב זה, שבו הגמרא מסיקה שעד אחד נאמן על חלב ודם, משמע שאכן קיים ע"א בדין התורה. כיוון שכן, סביר יותר שנפרש שעד אחד היא הנחת יסוד המונחת בבסיס הדרשה באופן עקיף, שיש ללמוד מהפסוק שעד נאמן באיסורים: או שברור מכך שבדם נאמן שכנראה בכל זאת הנהוג מראה מהי ההבנה העתיקה של "הודע אליו".

אף אם נלמד כרש"י, מ"סברא" (כפי שנראה להלן), בעל כורחנו עלינו לגשת לדרישת הפסוק מאותו בסיס, ולהבין כך אף בדרשת הפסוק. שכן הדרשה בנויה על גבי העולם הבסיסי של ההלכה הרואה מסברא הכרח בנאמנות עד אחד.

ב. מקור מסברא

1. שתי דרכים במקור השני שבהמשך הסוגיא ביבמות

שיטה שניה דולה את המקור לנאמנות עד אחד מהמשך הגמרא שראינו ביבמות. הגמרא שם מציעה שעד אחד נאמן להתיר אשה להנשא מ"סברא" כמו בשאר איסורים:

אלא סברא היא, מידי דהוה אחתיכה ספק של חלב... ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן.

11 הסבר זה מניח שהתוס' בקידושין מקבל את דעת ר"י המופיע שם בתוס' ד"ה נטמאו.

12 רשב"א קידושין סה ע"ב ד"ה והלה שותק. ולדידי לא מסתבר וכן ברמב"ן.

נחלקו ראשונים, על מה אומרת הגמרא שהוא "סברא": האם על השוואת דין עד באשה לדין עד בשאר איסורים, או על עצם המקור לנאמנות העד באיסורים ככלל. רש"י על אתר רואה בסברא מקור לדין. בשיטתו נדון בסמוך. ראשונים כתוס' 13, תוס' ראש' 14 ותוס' ישנים 15 וחלק מראשוני ספרד, מחפשים מקור ל"עד אחד נאמן באיסורין" ומביאים מקורות אחרים (נאמנות אשה נדה). אין הם משתמשים ב"סברא", אף שהיא מקור שעדיפותו ברורה בכך שהתלמוד מציין אותה כ"מקור" בפירוש. זאת כנראה, משום שהם הבינו את הגמרא כהשוואת הדינים בלבד. בשיטותיהם נתעסק בהמשך.

2. שיטת רש"י ביבמות

רש"י 16 מסביר בגמרא שהמקור לנאמנות עד אחד באיסורים הוא מ"סברא". ולשונו: **דמהימן** - הוא ודאי פשיטא לן דסמכינן עליה, דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חבירו, ואין לך אדם סומך על בני ביתו!

הסבר זה, הינו מה שקרוי במקומות אחרים "סברא דאוריתא" (איזשהו הגיון מחייב, שהתורה מקבלת אותו כמובן מאליו, ולכן אינו צריך לא מקור ולא מסורת). כך אף הבינו התוס' ישנים על הסוגיא בדעת רש"י. שכן, בדבריהם נכרכת הטענה שאין זו סברא מוכרחת כלל, באמירה שהמקור לדין הוא מלימוד מפורש: **"דמהימן** - פירש הקונטרס, דאי לא מהימן לא מצינו איש שיוכל לאכול עם חבירו שמא יאכילנו דבר איסור. ותימה: ומה לנו בזה הדבר? יזהר במה שיאכל!" ונראה לומר, דנפקא לן דמהימן מנדה, דכתיב 'וספרה לה' - לעצמה."

ובראשי פרקים: לרש"י "נפקא" מסברא. הסברא אינה מחוייבת. לכן מציעים הצעה אחרת: "נפקא" מדרשת פסוק. קושיית התו"י היא משמעותית ביותר, שכן אם ההגיון של הסברא אינו מוחלט, חסר עצם המוחלטות כמקור לתוקף או נכונות הסברא מבחינת התורה! ממילא, מניין לנו שיש לה תוקף או שהיא בכלל קיימת? התשובה לכך יכולה להיות טמונה בעקרון שהובא במספר מקומות כביסוס הלכתי 17: "דרכיה דרכי נעם" 18, המלמד ש"משפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברה" 19. אמנם, מקור ניסוח זה הוא מהכתובים, אך נראה מייחס התורה לאדם ככלל מפרשיות

13 בגיטין ב ע"ב.

14 שם.

15 ביבמות.

16 בדף פח ע"א.

17 סוכה לב ע"א, יבמות פז ע"ב

18 משלי ג', יז.

19 שו"ת הרדב"ז ח"ג, סי' אלף נ"ב(תרכז).

רבות, ששלמה המלך דלה דבריו אלו מן התורה עצמה²⁰. מתוך כך הגמרא, ע"פ רש"י, יכולה לקום ולומר: "גישת התורה בעניין זה, היא כזו". לשם בירור שיטת רש"י, יש להתמודד עם קשיים נוספים בשיטתו כשהבולט ביניהם: בסוגיות אחרות, בהם הוזכר עניין עד אחד, במקום הסברא המשמשת מקור (לדעתו בגמרא כאן), בוחר רש"י מקור אחר לנאמנות עד.

ג. מקורות נוספים?

1. רש"י בחולין ועימותו עם רש"י ביבמות

בגמרא בחולין²¹, על הצהרת הגמרא: "עד אחד נאמן באיסורים", כותב רש"י: דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה: "וזבחת מבקרך ומצאנך"²², "ושחט את בן הבקר"²³ ואכלי כהנים על ידו ולא. הזקיקו להעמיד עדים בדבר. ולא הצריכה התורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בי"ד ולעריות דגמרינן "דבר" "דבר" מממון. כאן מביא רש"י שני מקורות לדין: "וזבחת" ו"ושחט".

אמנם, מספר נסיונות ישוב עולים באופן טבעי, אך כפי שנראה קשה לקבלם כד שדחיייתם מתבקשת:

א. אמנם, רש"י - כפי שרואים בשיטתו במקומות רבים, בניגוד לבעלי התוספות - אינו מפחד להסביר שסוגיות הולכות ע"פ תפיסות שונות. זאת בדומה לראשונים הספרדים, אשר משתמשים תכופות בישוב סתירות, בפתרון שיש מחלוקת בין הסוגיות. אעפ"כ, קשה להציע ישוב מעין זה כאן, שכן אין כאן, לכאורה, מניע לרש"י להבין שסוגיות אלו חלוקות.

ב. יש שניסו להוכיח מזה שרש"י מביא שני פסוקים כמלמדים, שאין מדובר בממש לימודים שכן א"כ יש כאן "שני כתובים הבאים כאחד" שכידוע "אינם מלמדים" על הכלל, וכי מקור הלימוד לפיו הוא דיוק מכך שהתורה ציינה במקומות שונים שצריך שני עדים, משמע שבשאר מקומות די באחד. "וזבחת", "ושחט" אינם אלא דוגמאות המראות שסתמה של תורה מתייחס ליחיד.

אך אין זה נראה נכון בכוונת רש"י. משמע בדברי רש"י, שהפסוקים שהוא מביא מהווים ראיה חיובית לנאמנות היחיד בתורה, ולא שזה אך פועל יוצא מכך שהתורה כתבה במקומות אחרים שצריך שני עדים, ומכאן שבשאר מקומות אין צריך. אף אין קושי לוגי בשימוש בשני מקורות אלו יחדיו כמלמדים, שכן יש קום להבחין

20 יש לדון האם זו סברא הקודמת לתורה או היונקת את כוחה מ"קריאה פשוטה בתורה". כל זה כמובן ע"פ תפיסה שדברי כתובים אינם מקור ראשוני לתפיסה.

21 י ע"ב

22 דברים י"ב, כא.

23 ויקרא א, ה

בין נאמנות העד בבשר חולין לנאמנותו בבשר קרבן.

יוצא ששני הלימודים נצרכים וכן מלמדים וא"כ ראוי לנסות ולהבין את רש"י כפשטות לשונו.

ג. קשה לומר שיש בדברי רש"י דרשה של הכתוב:

1. ככל הנראה אין מקור תלמודי לדברי רש"י. לטעון שרש"י דרש דרשה בעצמו הינה טענה נועזת, כיוון שאין לכאורה דבר בסוגיא שדורש להסביר מנין הדין, וודאי יהיה חריג ביותר בדרכו בגמרא לדלות מקור מדיליה. במיוחד לשיטתו ביבמות, ש"סברא" היא מקור לדין, כך שיש לו מקור מן המוכן, מנין לו שבסוגיא זו יחשבו האמוראים אחרת?

2. אף בהתייחסות לדרשה עצמה, קשה ביותר להבין שכוונת רש"י היא דרישת הכתוב. שכן במקרים שרש"י מעלה, התורה אינה מחווה דעה אם צריך שני עדים אם לאו; ומדוע לא לחשוב, אם כן, שהעקרון של שני עדים לא יורחב לגבי כל שאר המקרים, במיוחד אחר שהורחב לגבי ממון הקל? שמא באמת יש צורך שהאוכל יראה את השחיטה או ששני עדים יעידו לו על כשרותה! זה אמנם פחות נוח, ואנחנו רגילים אחרת בהלכה הנהוגה, אך ניתן לחיות אף תחת תנאים של דת כזו, וכפי שהקשו זאת התוס' ישנים שכבר הזכרנו?

3. יש לערער על הבנה פשטנית, שרש"י ראה ב"ושחט" 24 וב"זבחת" 25 מילים שדרישתם היא "די באחד שישחט", ועל יסוד נאמנותו "כל זכר בכהנים יאכלנו" 26. אמנם פסוק זה מדבר באשם ו"ושחט" בעולה אך בקריאת קובץ פרשיות הקרבנות רואים כיצד הפרשיות סומכות זו על זו ללמד את סדרי ההקרבה: אף שלא הוזכרה שחיטה - פשוט שהיא ישנה ובדומה לאופן השחיטה בפרשיות בהם היא הוזכרה. בפשט הפסוקים אין משמעות "זבחת" הוראה שהדבר יעשה ביחיד שכן בהקשר הפרשה נאמרו הדברים לכל ישראל והפניה היא אליהם ככלל ובמשמעות "אם תרצה לאכול אתה צריך לזבוח", בלא להיכנס לכל הפרטים. אף פרשיות סמוכות לאותה פרשה, שההלכה דורשת בהן שני עדים²⁷, כתובות בלשון יחיד.

אף "ושחט את בן הבקר" אינו מקור פשוט ללמד שהכהנים אוכלים על סמך שחיטה זו, שכן הפסוק מדבר בקרבן עולה, שכידוע אינו נאכל כלל (אף שישנם פסוקים אחרים, שמהם ניתן להסיק שעל סמך שחיטתו של אחד הותר לכל הכהנים לאכול בלא הגבלות של

24 ויקרא א, ה.

25 דברים י"ב, ב, כא.

26 ויקרא ז', ו.

27 פרשיות נביא שקר, מסית ועיר הנידחת.

הצרכת עדים).²⁸

2. עיקר שיטת רש"י

נראה, כי שורש הענין טמון בכך שרש"י אינו רואה במקורות אלה לימודים רגילים: אין מדובר כאן בלימוד באופיו הרגיל, הבנוי על דיוק ממלה, אלא מקור אינטואטיבי שלאמיתו אינו יכול לעמוד במבחן ביקורת דקדקנית ויכול לשמש כראיה מתוות כיוון ומאששת בלבד. זו ראייה שאינה יכולה לשמש מקור כיון שניתן לדחותה, ולכן לא ניסתה הגמרא להביא ראיות אלה. כל מה שניתן להסיק מהן הוא, שהרושם הנוצר בקריאה רחבה בתורה הוא, שאין צורך בשני עדים אלא במקומות ספציפיים שצויין בהם העניין. אי לכך הראייה צריכה לסברא כדי להיות ראייה חזקה. רש"י מביא דוקא את מה שזיהינו כ"אישוש בלבד" כראיה לטאמנות עד אחד, מתוך ההבנה שהסובר כן בגמרא אומר זאת על סמך התרשמות מפשטי המקראות, וכפי שהדבר פשוט אף בגמרא ביבמות בתחילתה, וזאת אף לפני הידיעה שמקור הדין הוא מסברא.

נותר להתלבט בדעת רש"י, ב"שאלת הביצה והתרגולת": יתכן לומר שעניין זה שקראנו לו "קריאה פשוטה בתורה", הינו רמיזה של התורה לאמינות בסיסית של היחיד ביחס לכשרות מאכלים (מעין מורה דרך שאינו מגיע לסוף הדרך ואומר: "כיון שהגענו עד הלום התורה מכוונת אותנו לומר סברא שכעין הרושם מדבריה עד כה"). כלומר, הפסוקים הם מעין מקור לסברא, אך לא מקור מלא. מאידך גיסא, ניתן לומר שהתרשמות זו היא אישוש, יד ורגל, למקור האמיתי, הסברא. דהיינו, ה"קריאה הפשוטה" היא כעין שילוט על עקבותיה של הסברא, ובמילים אחרות: ראייה לסברא.

בהצעתנו זו שה"קריאה פשוטה בתורה" מהווה אישוש לסברא, מקור הסברא הוא בעקרון שהזכרנו לעיל ש"דרכיה דרכי נעם", ומה שצריך לומר נקבע ע"פ מה שראוי לאמר - מה שהוא "נעם", ובמקרה זה הראוי למערכת חברתית בריאה הבנוייה על אמון הדדי. לעומת זאת ע"פ התפיסה הראשונה, ש"הקריאה הפשוטה" מובילה בעצמה לסברא, מדובר בסברא מקומית, בעניין נאמנות היחיד, היונקת את כוחה ישירות מהכתוב המכוון.

בין אם נאמר כך ובין אם כך, נראה שהרמב"ן הבין ברש"י כדרכנו. הרמב"ן בחולין מביא את רש"י מחולין ומיבמות בכפיפה אחת דבר המעיד לכאורה, שעל אף שרש"י בוודאי כותב באופן שונה בשני המקומות, אין הדברים שונים בתכלית, כך שניתן להביאם בכפיפה אחת. וז"ל הרמב"ן על הגמ' בחולין²⁹:

פרש"י (בחולין) דכל אחד ואחד האמינתו תורה: "וזבחת מבקרך", "ושחט את בן הבקר" ואכלו הכהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר... וכן

28 אף שיש לומר שמסמיכות פרשיות הקרבנות יש לדמות זה לזה בעניינים שלא פורטו, וכך נוכל ללמוד באשם הנאכל (ויקרא ז, א-ז). אין זה לימוד מוצק, ללמוד משחיטה שלא במקום אכילה לשחיטה במקום אכילה שכן אפשר שכשנאכל נצריך שני עדים.

שמעתי שיש בירושלמי במס' כלאיים: שאם אי אתה אומר כן אין לך מתאכסן אצל חברו וכן פרש"י (ביבמות) בפרק האשה רבה...

המשמעות המדוקדקת של "וכן" היא זיהוי בין שני הפירושים. אמנם, אפשר לכאורה לפרש את הרמב"ן אחרת ולומר שראה בפירושים השונים רק כיוונים דומים, ולא שראה בהם פירוש אחדותי ש"חזי לאיצטרופי", כפי שהסברנו, אך בכך אנו מנציחים בעיה שהזכרנו על רש"י וממילא על הבנת הרמב"ן בו: מדוע רש"י פנה בחולין בדרך שונה.

3. שיטת רש"י בגיטין, קשיים ונסיונות ישוב דחיות

רש"י על הגמ' בגיטין³⁰ מביא לכאורה מקור אחר לנאמנות עד אחד באיסורים: "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב".

על פי הבנה פשטנית זו - שיש כאן מקור לדין, רש"י מוקשה: מנין לו שעד אחד אכן נאמן באותם דינים שהוא מונה? ישנם ישובים לקושי זה אותם נציג, אך הם עצמם מוקשים לענ"ד. ישוב מקובל לדבריו אלו בישיבות הוא, שהלכות אלה הינם דברים שבמנהג לעשותם וככאלו ודאי שיש מקור לכך. אין רש"י מתכוון שזהו מקור לדין אלא ראיה שהדין קיים. כך הבין רבינו קרשקש על גיטין³¹ ברש"י וז"ל: "פרש"י: נפקא לן שהרי כל אחד ואחד האמינתו תורה על שחיטתו ועל ניקור הברש, שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם מתאכסן אצל חברו".

במילים אחרות: המקור הוא הסברא, מכאן שהתורה האמינה לאדם על שחיטה וניקור, משמע: עד אחד, ככלל, נאמן משפטית. הקושי בתשובה כזו הוא: ראשית, לשון רש"י מורה שאין ביסוס דבריו "מנהג שבכל יום" שכן הוא בכל זאת תולה דבריו ב"תורה" ומשמע שביסוסו הוא מהתורה, כלומר המקורות ולא מהחיים. ניתן אמנם לטעון, שהמקור הוא מכך שהתורה לא כתבה שצריך שני עדים במקומות אלה, וההנחה הפשוטה ממילא היא שדי באחד. אך לפי פרשנות זו יש בדברי רש"י אלו קושי רציני במהלך הגמרא: בפשטות, מקרים אלו שרש"י בחר בהם, תלויים במעשה. ככאלה הם הינם ב"ידו", וא"כ כיצד יכול רש"י לטעון על סמכם שיש ללמוד מהם שעד נאמן באיסורים לומר על חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן אם היא של חלב או שומן? הלוא בפשטות לא מדובר על חתיכה בבעלות העד, או שניתן לו לפעול בה ברצון הבעלים.

30 ב ע"ב.

31 המודפס כחידושי הריטב"א, ע"א נאמן באיסור.

אפילו נאמר שנאמנות העד היא כשהחתיכה בבעלותו, "בידו" אפשר לטעון בדבר שיש לאדם - או לפחות היתה לאדם - אפשרות לתקנו. זה מתקיים רק בחתיכה שהכשרתה היא ע"י שחיטה, או ע"י הפרדה - כשמדובר בתערובת של איסור והיתר. לפי זה, הנחת הגמרא שיהיה נאמן להעיד שהחתיכה היא של חלב או של שומן קשה ביותר, שכן זה מקרה ש"אינו ממין הטענה" שהרי מדובר בזיהוי מצב החתיכה כשאפשר שזו חתיכה שלא היתה בה אפשרות להיות היתר.

רש"י ללא ספק היה מודע לנקודה זו שאינה רק צועקת, אלא אף הוא עצמו מעורר

אותה:

כשהגמרא מערערת על האמירה שעד אחד נאמן באיסורים באומרה: "ואולי לא יהיה נאמן באיתחזק איסורא"? מגיב רש"י ואומר:

"**הכא איתחזק** - בהך איתתא איסור אשת איש (ולכן לא יהיה נאמן במקרה זה). ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות דהתם בידו לתקנו, לפיכך נאמן להעיד עליהן (כלומר, ביחס לדוגמאות-מקורות שהזכרנו בהתחלה אין זו דחיה, אך במקום אחר הגמרא דוחה שאין הם איתחזק איסורא גיל כיון שהם 'בידו' וזוהי הסיבה לנאמנות באותם מקרים)."

ודבריו תמוהים ביותר: מנין לה לגמרא, על סמך מקרים שהינם ב"ידו", שיהיה נאמן לומר מה גידרה של חתיכה, שאיננה נחשבת "דבר שבידו"?

יתר על כן: נראה מהגמרא, שהיא טוענת ש"אין ללמוד מנאמנות העד למקרה ש"איתחזק איסורא" וכיון שכך הראיה אינה ראייה". ותמוה, שהרי לפי רש"י הראיה היא דווקא ממקרים שהינם בחזקת איסור; ועל אף דברי רש"י, שהגמרא במקום אחר דוחה את הלימוד מהם למיקרים אחרים שיש בהם חזקת איסור, הגמרא כאן טוענת שאין ראייה משום שהם אינם בחזקת איסור. ומדוע רש"י, שלשיטתו ישנה סוגיא³² שאומרת מקור לעד אחד מסברא, לא משתמש בו כמקור?

כן קשה, מדוע לא הביא דוגמאות שאינם בחזקת איסור (כל הדוגמאות הם של דברים האסורים כל עוד לא נעשה בהם מעשה תיקון)? הרי משמע שהגמרא לא חשבה בשלב זה על כך שיש חשיבות לכך שיש חזקת איסור?

4. ישוב דברי רש"י בגיטין

ארבעה תירוצים עלו בידו:

א. ראשית ניתן לומר ש"בידו" בחזקת איסור אינו - כנראה בקריאה ראשונית בגמרא - דבר המגביר את נאמנות העד באופן ישיר, אלא עיקרון המתמודד ומעקר את חזקת האיסור. הטעם בדבר הוא שהשינוי בחזקה נתון בידו. הרי שיש להתייחס לחזקה כתלויה בו, ולהגדיר את מצב הנדון ע"פ הפריזמה שלו, ולא כמצב אובייקטיבי שאין להניח כי

השתנה אלא א"כ נודע לנו באופן מוחלט כלומר "גלוי עיניים", או בשני עדים או בחזקה, האיכוולנטים ע"פ התורה לידיעה וודאית. לפי זה, אף דבר שהתחזק איסורו אך הינו בידו, נמצא במצב הדורש זיהוי בלבד. לפי זה, הדוגמאות שרש"י הביא הם מגוונות וכוללות מצבים שאינם "איתחזק איסורא" במלא מובן המילה (כיוון שהן בידו).

ע"פ יסוד זה ניתן לישב קושי חמור בדברי התוספות:
התוס' בגיטין מקשים על רש"י בזה הלשון:

"פי' הקונטרס "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד על הפרשת תרומה ושחיטה וניקור הגיד וחלב". ולא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה, דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם".

בסוף אותו דיבור לומדים התוספות עד אחד מנדה. ומקשים: "הרי הנידה היא בחזקת איסור אז מדוע לא פושטים, אם זה המקור לעד אחד, שהעד נאמן אף כנגד חזקת איסור?" ולמרבה הפלא, מיישבים:

"י"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול".

וקשה: כיון שבידה לטבול, הרי זה דבר ש"בידו", וכיצד ניתן ללמוד מכאן שעד נאמן כשלא בידו אף כשלא התחזק איסור? הרי לדבריהם "בידו" יוצר מערכת חוקים אחרת?!

ע"פ דברינו בעיה זו מיושבת. זה שדבר הוא בידו אינו מגביר את נאמנות העד וכוחו רב לו, אלא רק כנגד ה"חזקת איסור"³³.

33 מו"ר הרב עולמי למד אחרת בתוס'. שכן יש ג' ראיות לכך שתוס' הבין אחרת את היתרון כשהדבר בידו של העד:

1. בתחילת הדיבור שאותו הסברנו, תוס' מקשה על רש"י שהביא מקרים שהינם בידו, ע"מ ללמוד מהם שעד נאמן באיסורים. אם דברינו בתוס' נכונים שה"בידו" מערער את מוחלטות החזקה, כך שאינו גורם המגביר את נאמנות העד, מה מפריע לתוס' שרש"י הביא מיקרים אלו ללמוד מהם? במילים אחרות: הם מבינים ש"בידו" מועיל גם כשאין חזקה ולכן איך אפשר ללמוד ממצבים שהם בידו על מצבים שאינם כאלה?.
2. תוס' טוענים, שבמצבים מסויימים עד נאמן, בתנאי שהדבר היה בעבר בידו. זה שדבר היה פעם בידו אינו גורם לכך שמצב הדבר הוא נזיל ופתוח לשינויים. משמע שה"בידו" עניינו שליטה בחפץ שהופכת העד ל"בעל דבר", ל"זה שידוע" באופן הטוב והמקצועי ביותר. אין נראה שמשמעות "בידו" כאן היא כהבנתנו לעיל.
3. על מנת לאסור את המותר, תוס' מצריכים שהדבר יהיה בידו אפילו כשאין מדובר בדבר שבחזקת איסור. יוצא, אם כן, שהצורך ב"בידו" לא בא להתמודד עם חזקת

ב. התוספות רא"ש, כתוספות. מקשה על שרש"י מביא ראיותיו מתרומה ושחיטה, שבהם שייך ה"בידו". לעומת זאת, טוען תוס' הרא"ש שניקור גיד וחלב, שצ"י רש"י, הוא ראיה טובה לכך שעד אחד נאמן באיסורין. זאת כיוון שבניגוד להבנה שלנו ברש"י - שמכיון שביד האדם לנקר את החלב או הגיד הרי שזה בידו ולכך נאמן - טוען הרא"ש שאין זה נחשב "בידו" וטעמו עימו: הפרשת התרומה מתירה את כל הכרי לאכילה - חלק לכהן וחלק לבעלים. השחיטה מתירה לאכילה את כל המותר באכילה. לעומת זאת, ניקור גיד או חלב מתיר רק את הבשר, אך לא את הגיד או החלב עצמם. כך שיש כאן רכיב בבשר שאין בידו לתקנו. וזה לשונו:

מניקור גיד וחלב מיתי שפיר ראה, דאין זה בידו לתקן כשאומר גיד זה של היתר ושומן זה של היתר, דאם הוא גיד הנשה אין בידו לתקן שיעשה היתר וכן חלב שיעשה שומן.

ובהמשך:

ילפינן שפיר מנדה ניקור גיד וחלב, אע"ג דאין בידו לתקן הגיד של איסור שיהיה היתר, מ"מ לא איתחזק איסורא בגיד זה³⁴.

נראה מדבריו שהוא קורא את מהלך הסוגיא באופן אחר: עד אחד נאמן במקרים שאינם איתחזק איסורא, וכן באיתחזק איסורא כשהדבר בידו, כידוע מהסוגיא ביבמות. מתוך הבנה זו מקשה הגמרא שאין מכאן מקור לעניננו, בו איתחזק איסורא בלבד. נראה, א"כ, שכך הוא מבין ומיישב את רש"י, רק שסובר שרש"י הוסיף נתונים שמיותרים למהלך הגמרא.

יוצא שלפי הרא"ש, אין צורך להבין, לא בו ולא ברש"י, את תפקיד ה"בידו" כפי שהצגנו בישב א. ובאמת משמע ברא"ש בכמה מקומות³⁵, ש"בידו" יוצר תוספת נאמנות, כך שהרא"ש הוא לשיטתו.

ג. גירסת רש"י המודפס היא: "על...ועל... ועל ניקור הגיד והחלב" - פישרו הוא ניקור חלב מתוך חתיכה (ה"על" שבלשון רש"י תוחם כל מיקרה ומקרה).

האיסור בדווקא! אלא שכמדומני שאפשר, בכל אופן, לקיים את הסברנו בתוס'. יש להסביר שתפיסתם הבסיסית היא שדבר שהיה בידו **מקליש את רמת העדות הנדרשת** ולא מעלה את רמת הנאמנות כפי שהבננו בתחילה. לפי זה ברור מדוע אי אפשר להביא ראיה ממקרים בהם קיים ה"בידו" למקרים אחרים ובאותו זמן לומר שה"בידו" מתמודד עם הדבר ורמת העדות הנדרשת בו ולא שמעצים את העד. שכרינו בדרכנו הוא ישוב הקושי בתוס'. בכל אופן, הרב עולמי מצא שהמהרי"ק (בתשובה ע"ב) מסביר שכוונת התוס' ביחס לנידה היא באמת כפי שיישבנו, אלא שאין זו דעת תוס' ביחס לעיקרון ה"בידו" התלמודי המופיע בשאר מקומות ובכלל זה תפיסתם בתחילת התוס'. בכל אופן, אין בראיות בדעת התוס' דחיית ההסבר בדעת רש"י.

34 מסתבר מאוד שגם התוס' שהבאנו, ולא הקשו על ניקור גיד וחלב סברו כתוס' רא"ש.

35 לדוגמה: פסקי הרא"ש על גיטין נד.

לעומת זאת, גירסת רש"י המובאת בתוס' הינה: "על-הפרשת ת' ושחיטה וניקור הגיד וחלב" - פשוטו ש"ניקור" מתייחס רק לגיד, (כיון שגיד נכתב כמידע וחלב כלא מידע) ולפי זה פשוטות 'עדות על "חלב"', ע"פ ההקשר, היא עדות על חתיכה שהיא חלב ולא ניקור חלב. יוצא, שלפי גרסת התוס' יש בדברי רש"י דוגמה לעדות באיסורים שלא קיים בו "בידו". שכן לקבוע אם חתיכה נתונה היא חלב או שומן לא תלוי ב'. כיוון שכך ניתן להסביר את מהלך הגמרא באותו אופן שהסברנו ברא"ש: אחרי הצגת מכלול מקרים שבהם עד נאמן, אומרת הגמרא "כל זה נכון לגבי דוגמאות אלו בלבד" ומפרטת את מקרה "החלב". ומסביר רש"י שבמקום אחר הגמרא מסבירה מדוע שאר המקרים שמועיל בהם עד אחד שונים מהמקרה הנדון בגמרא בגיטין.

ד. אופן נוסף לישוב את רש"י, הוא ע"פ הבנתנו ברש"י בסוגיות הקודמות. אנו טעננו כי קריאה פשוטה בתורה, מותרת רושם שאין צורך במערכת העדות, לשם נאמנות בפעולות ומידע בעלי השלכות איסוריות. התרשמות אינה מצרכת להכנס לפרטים והיא אינה צריכה להיות מוכחת כהבנה מוכרחת. לכן, אין קושי להתרשם שככלל נראה שעד אחד מועיל באיסורים, ולראות זאת כנקודת המוצא הפשוטה. כשבאים לערער על מוכרחותה, חייבים להגיע לביסוס מוצק יותר והוא - כשלא נמצא דיוק מוכרח - הסברא.

ד. מקור מדרשת "וספרה לה"

מקור הדין ע"פ שיטת התוס'

התוס' הביאו מקור לנאמנות ע"א מהגמרא בכתובות³⁶, שלומדת מהנאמר לגבי נדה "וספרה לה", שהאשה נאמנת עלינו על כך. על אף שהגמרא אינה מצביעה על הדרשה כמקור כללי לעד אחד באיסורים, ואף לא מרמזת שהאשה מתפקדת כ"עד אחד", הבנתם בסוגיא ביבמות הזקיקתם לכך. הגמרא שם, חיפשה מקור לעד אחד בעדות אשה, ולפי קריאת התוס' אומרת הגמרא ש"על פי סברא יש להקיש מנאמנות עד באיסורים לנאמנות לעניין המעמד האישותי של האשה". תוס' מעלים שאלה מתבקשת והיא, מניין לה לגמרא ההנחה הפשוטה שבשאר איסורים נאמן עד אחד, ומוצאים לה פתרון כלשהו בדרשה שבכתובות. ישנם מספר קשיים בדרך זו:

חסרה הצהרה של הגמרא שתקדים זה נכון לגבי כלל האיסורים, שכן יש צדדים לומר שזה דין יחודי ולא מאפיין וככזה - לא מלמד. הלימוד הוא מכך שאשה נאמנת לומר לבעלה כי הסתיימה תקופת נידתה: "וספרה לה" - לעצמה.

ישנם מספר טענות המבדילות מקרה זה משאר מצבי איסור.

א. מעשה איסור של אחר המסתמך על דיבורה, מהווה אף איסור לגביה, שכן בביאתה שניהם כאחד עוברים על איסור ביאת נדה, כך שיש כאן מקדם הרתעה מיוחד היוצר ביקורת לאמינות ואפשר שהתורה מלמדת על היתר פרטי בלבד.

- ג. טומאת הנדה תלויה בתחושה של אירוע פיזיולוגי. שאי אפשר להבחין בו ותלוי ב"הרגשה" של האשה. אמנם מדובר באירוע אובייקטיבי אך הוא פנימי, ורק האשה יכולה להיות מודעת לו.
- ג. המידע של ראיית דם או אי ראייתו דורש פיקוח ללא הפסק של שני עדים. פיקוח כגון זה רק ממלכת הדבורים יכולים להרשות לעצמם.
- בהעלאת קושיות אלו פוסעים אנו בעקבות הרמב"ן שדוחה את התוס' משלש סיבות אחרות:
- ד. נידה יוצאת דופן בכך שבה "מתוך שנאמנת על עצמה נאמנת גם לבעלה אבל בשגור עדויות מניין ליה?"³⁷ כלומר, אמינותה ביחס לאחרים היא על יסוד שהתורה הכריזה עליה כאמינה לגבי עצמה.
- ה. "אי נמי התם אי אפשר שתביא עדים לפסיקת זיבתה ונידתה ולספירתה ולטבילתה לפיכך האמינותה תורה, ואין למדין ממנה לשאָר עדויות כלל שאין דנין אפשר משאי אפשר" (רמב"ן, גיטין ד"ה עד). כלומר, לדרוש עדים על כל אחד משלבי הטהרה הינה דרישה בלתי סבירה להלך חיים נורמלי.
- ו. יש להבחין בין נידה, שחזקתה שמשנתה מצבה, לבין חזקה שאין הכרח שתשתנה כלל. שכן אפשר שהתורה תיתן נאמנות לעד רק במצבים ששינוי המצב טמון בהם בטבע. ובלשון הרמב"ן³⁸: "ועוד, התם לטבילה קיימא, ואע"פ שהיום נדה, למחר פוכקת ומונה וטובלת. אבל באשת איש שמא לא תצא מאיסורא לעולם".

נראה שסברת הראשונים שתמכו במקור זה, היא הנחה שיש לדין עד אחד מקור מהתורה. הנחה זו נובעת מהגמרא ביבמות, שנראה שפשוט לה שהדין קיים ואינה מעלה כלל את שאלת מקורו, לעומת עדות בעניין אשה אם מת בעלה לה מחפשת הגמרא מקור. באופן הפשוט הבינו שסיבת ההבדל היא שיש לזה מקור פשוט. אמנם כשבאים ללמוד דרשה, וניתן לדרוש באופן מרחיב ואפשר באופן מצמצם אזי יש ללמוד את הדרשה המצומצמת ביותר. אולם, אם יש מסורת ברורה שהלימוד הוא רחב יותר אין בכך כל פגם, אף שאי אפשר לשחזר מדוע הבנתו היא באופן הרחב יותר.

ה. לסיכום:

- ניסינו להציג מקורות ודרכים בעלי אופיים שונים ללימוד הדין.
- הבאנו מקור של דרשה קובנציונלית שיש שמצאו בו מקור מספק דיו.
 - הבאנו אף מקור שבנוי על הגיון אקסטרני מהתורה הבנוי על הנחה שהתורה לוקחת כנתון יסודי הגיון בסיסי הקודם לכתוב - "הסברא" כשבשילוב עימה הצגנו שיטה הקוראת בתורה מבעד למשקפיים של הסברא והראנו שיסוד הסברא בענייננו יוצאת מנגינת הפסוקים.
 - סיימנו במקור שיש ראשונים שמציעים שהגמרא ראתה בו מקור אף שהגמרא לא מאשרת זאת.

37 רמב"ן, גיטין ד"ה עד

38 ביבמות.