

הרב יצחק קופמן

## דברי חכמים בעקבות דברי התורה

### בירור א

הט"ז (שו"ע יו"ד סימן קי"ז ס"ק א וכן חו"מ סימן ב, וראה להלן אות ג על הט"ז או"ח סימן תקפ"ח ס"ק ה) קבע כלל שאין בכח חכמים לאסור דבר המפורש בפסוקי התורה להיתר. בכך הסביר הט"ז את כוונת מאמר חז"ל: "שמעתי שבית דין היו מכין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". הקשה הט"ז וכי היה עולה על דעתנו שחז"ל יתקנו לעבור על דברי התורה? אלא הסביר הט"ז שהכוונה כדבריו שלא אסרו על דבר המפורש בתורה להיתר וזו לדעתו הכוונה "לעבור על דברי תורה". וכבר מפורש הדבר בכס"מ הל' מלכים פ"ג ה"ז. (בבאר אליהו למרן הרב זצ"ל סימן ב אות ו כתב שכוונת המאמר "ולא לעבור על דברי תורה", היא לדין אחר "במה שבית דין עושין שלא כדין תורה, צריך לעיכובא שתייהיה כוונתם לשם שמים", ועיין שם בהוכחותיו שזו כוונת המאמר).

בשתיים יש לדון. ראשית: מהו המקור לקביעה שאין בכח חכמים לגזור על דבר שהתורה התירתו במפורש, האם זו הלכה למשה מסיני, או סברא, או גדר שחכמים גדרו על עצמם? שנית: צריך לברר, הרי בכח חכמים אפילו לבטל מצוה של תורה (בשב ועל תעשה) כגון הגזירה שלא לתקוע בראש השנה כאשר חל בשבת ואם כן קל וחומר שבכוחם לגזור על דבר היתר למרות שהוא הוזכר בתורה להיתר?

א. יש מקום ליתן מענה על שאלות אלה מתוך עיון בדברי התוספות במסכת קידושין (ח, ב ד"ה צדקה).

הגמרא, שם, הביאה את דברי רבי יצחק: "מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר: ולך תהיה צדקה, אם אינו קונה צדקה מנין? מכאן לבעל חוב שקונה משכון". תוספות הקשו שיתכן לומר שהמלווה באמת אינו קונה את המשכון, והסיבה שהוא מתברך על ידי הלווה, היא משום שהיה בידו שלא להחזיר את המשכון? השיב התוספות שאם המלווה לא היה קונה את המשכון אזי היה בברכת הלווה משום ריבית דברים.

תשובת התוספות מפליאה הרי ריבית דברים נאסרה רק מכח חכמים ואם כן מהי ההוכחה שהמלווה קונה את המשכון מן התורה? (להלכה כתב החכמת אדם כלל קל"א סעיף י"א שריבית דברים אסורה מדרבנן. אמנם הברייתא בגמרא ב"מ ע, ב הסתמכה על דרשה מן הפסוק, אולם זו אסמכתא בלבד. הרמב"ם הלכות מלוה ולוה פ"ה הי"ג הביא את הדרשה מן הפסוק, אולם מתוך מיקום ההלכה נראה שאף הוא סובר שריבית דברים אסורה מדרבנן. השווה גם פירוש המשניות לרמב"ם ב"מ פ"ה מ"א מהדורת הגר"י קאפח שליט"א שבמהדורה ראשונה כתב הרמב"ם שריבית דברים היא בכלל אבק ריבית כלומר מדרבנן ובמהדורה אחרונה כתב שריבית הדברים היא בגדר "דברים מגונים בלבד". נוסף עוד שאפילו אם התוספות סובר שריבית דברים אסורה מן התורה, ברור מתוך ההשוואה לריבית כסף, שהכוונה לריבית קצוצה כלומר שהלווה התחייב למלווה לתת לו את ריבית הדברים ולא במקום שהלוה מברך את המלווה בלא כל מחויבות – הוא המקרה שבו דן התוספות).

לכאורה אפשר להסביר את כוונת תוספות על פי דברי הט"ז הנ"ל. כלומר, חכמים לא היו גוזרים על ריבית דברים אם התורה היתה מתירה במפורש את ריבית הדברים, ואם נאמר שבעל חוב אינו קונה את המשכון, אם כן מצינו ריבית דברים בתורה בברכת המלווה. לעומת זאת אם המלווה כן קונה את המשכון, אזי לא מצינו בתורה ריבית דברים. מהעובדה שחכמים כן גזרו על ריבית דברים, ברור שהם הבינו שהמלווה קונה את המשכון.

אולם לאחר העיון נראה שאין לתרץ כך את התוספות, משום שסוף סוף מנין לחכמים שגזרו על ריבית הדברים, שבעל חוב קונה משכון? ומלשון רבי יצחק משמע שהביא מקור מן התורה ולא רק הוכחה שכך חכמים הבינו את התורה.

אכן נראה להסביר את כוונת התוספות באופן שונה ובעקיפין יתבאר בכך גם דברי הט"ז. כאשר התורה אסרה דברים מסוימים הרי ברור שפעולות הקרובות לאיסור, כלומר שיש חשש שהעושה אותן יבוא לידי עבירה, אזי גם את הפעולות הללו אין לעשות. ואף שאינן אסורות מן התורה, בוודאי שאינן לרוח התורה (ראה "מסילת ישרים" פרק י"א כל שסוף סוף יגיע אליו ויגרום אותו, כבר הוא בכלל האיסור, וראה "מוסר אביך" פרק א, ה). אלא שלעיתים חז"ל לא הסתמכו על שיקול הדעת של כל אדם שלא יעשה את אותן פעולות ואז גזרו חז"ל איסור על פעולות

מסוימות שהעושה אותן עלול לבוא לידי עבירה. נראה אם כן לומר שאם התורה התירה במפורש פעולה מסוימת, הרי זה סימן שהפעולה אינה בניגוד לרוח התורה, כלומר שהתורה אינה חוששת שמא הפעולה תביא את האדם לידי עבירה. וזו כוונת התוספות שאם בעל חוב לא היה קונה משכון, היה משמע מהתורה שהיא מתירה ריבית דברים והרי ריבית דברים עלולה להביא לריבית ממש, (ומסיבה זו אכן גזרו חכמים על ריבית דברים), ומכאן שהמלוה קונה את המשכון מן התורה.

לפי זה הגדר הנ"ל שקבע הט"ז מבוסס על הסברא שהובאה לעיל.

סיוע לדרך זו אפשר להביא מהפני יהושע (קידושין י, ב ד"ה "זו שביאתה מאכילתה") אשר אף הוא קבע שאין לגזור על דבר שהתורה התירה במפורש: "ולא שייך לעשות משמרת למשמרת בדבר שנאמר בתורה בפירוש להיתר". מלשונו: "ולא שייך" נראה כפי שכתב לעיל שהמקור לקביעה אינו מהלכה למשה מסיני אלא זו סברא בכוונת התורה. (גם אין לומר שכוונת הפני יהושע במילים "ולא שייך", לחשש משום מראית עין, כלומר שחכמים לא רצו שיראה כאילו הם עוקרים את דברי התורה).

ב. באשר לשאלה השניה: הרי חכמים גזרו אפילו על מצוות עשה, כגון שלא לתקוע בשופר בשבת?

נלעני"ד שיש הבדל רב. כל מצוה שהתורה צוותה היא דבר הכרחי, אלא שיכול להיות מצב שבני אדם עלולים תוך קיום מצוה אחת לבוא להפר מצוה אחרת, כגון מתוך הרצון לקיים מצות שופר, יבואו לטלטל את השופר בשבת ברשות הרבים או יוציאו את השופר מרשות לרשות. במקרה שכזה ביטלו החכמים את מצות התקיעה בשופר בשבת. (בדומה למצב בו האדם נדרש לקיים שתי מצוות ואי אפשר לקיים שתיהן, שאז מצוה אחת נדחית מפני חברתה).

כאן אין לומר שאם התורה צוותה לתקוע בשופר והמצוה כוללת גם תקיעה בשבת, זהו סימן שאין חשש שקיום המצוה יביא לחילול שבת בטילטול ברשות הרבים, וזאת אין לומר משום שהצווי הוא הכרחי וכללי הן ליום חול, או לבית המקדש ששם לא חששו ולא גזרו. לעומת זאת פעולה שאינה בגדר מצוה ואם כן אין ענין מיוחד לבצעה, אזי אם התורה היתה חוששת שמא תגרור את האדם לידי עבירה במצב כלשהו, בוודאי שלא היתה מוזכרת בתורה במפורש להיתר.

ג. בדרך דומה נראה ליישב את דברי תוספות הרא"ש הניראים לכאורה תמוהים מאד. המשנה במסכת סנהדרין (פ"א מ"ב) כתבה שמלך לא דן ולא דנים אותו. בגמרא (י"ט, א) אמר רב יוסף שהמשנה מתייחסת רק למלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דנים ונידונים, שנאמר בירמיהו (כ"א, י"ב): "בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט" ואם אנו לא דנים אותם גם הם לא יכולים לדון אחרים, והטעם שמלכי ישראל אינם נידונים הוא משום גזירת חכמים בגלל מעשה שהיה בימי ינאי המלך.

תוספות הרא"ש (שם, ד"ה "ומלכי ישראל") היקשה על החלוקה בדין בין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל, הרי בשעה שנאמר הפסוק עדיין היו מלכי ישראל דנים שהרי עדיין לא ארע המעשה של ינאי המלך! השיב תוספות הרא"ש: "מיהו הא לא קשיא דילמא מסתמא כיון דהקב"ה צוה להם בהדיא לדון לא היו חכמים גוזרין עליהן שלא לדון". כלומר בגלל התקלה שאירעה בשעה שדנו את ינאי המלך החליטו חז"ל שאין לדון את המלכים (וממילא גם המלכים אינם יכולים לדון) אך לא החילו את הגזירה על מלכי בית דוד משום שהם צוו במפורש על ידי הקב"ה לדון. (כעין השאלה והתשובה כתב גם הכס"מ ה' מלכים פ"ג, ה"ז).

לענ"ד יש לברר את דברי תוספות הרא"ש. לעיל הובאו דברי הטי"ז והפני יהושע שחכמים אינם גוזרים על דבר שהוזכר בתורה במפורש להיתר והנימוק הוסבר, אולם תוספות הרא"ש התייחס לצווי של ה', שלדבריו אין חכמים גוזרים שלא לעשותו והרי בכח חכמים לגזור שלא לקיים מצוה מן התורה, כפי שהובא לעיל בענין התקיעה בשופר בשבת?

תוספות הרא"ש הביא ראיה לדבריו ממסכת בבא מציעא (ע, א). שם נכתב שחז"ל גזרו שלא להלוות בריבית לגוי שמא יתקרבו לגוי ויושפעו ממנו. על זה הקשתה הגמרא מהכתוב בתורה: "לנוכרי תשיך". הגמרא תירצה שהגזירה היתה רק על הלוואה לגוי כשהיא יותר מהנצרך ליהודי בכדי לחיות. (יש להעיר שלפי תוספות הרא"ש הגמרא ידעה כבר בתחילה שהאיסור להלוות לנוכרי בריבית הוא מטעם גזירת חכמים).

ההלוואה בריבית לגוי היא מצוה מן התורה (לרמב"ם הלכות מלוה ולוה פרק ה,א, זו מצות עשה) ועם כן חוזרת קושייתנו האם אין בכח חז"ל לגזור על ההמנעות מקיום מצוה?

לענ"ד בדעת תוספות הרא"ש, שאם התורה צוותה לקיים מצוה למרות שקיים חשש שמא הקיום יגרום לתוצאות שליליות, סימן שלדעת

התורה אין להתייחס לחשש, שאם לא כן מדוע צוותה? אולם אם החשש קיים רק במקרים מסוימים, אזי אין ראייה שהתורה לא התייחסה לחשש, אלא שהתורה הסתמכה על הוראה נוספת שלה והיא: "ושמרתם את משמרתיי" עשו משמרת למשמרת.

ביחס לשפיטת המלך, ברור שיש חשש שהמלך ינצל את עוצמתו הכוחנית כדי לאיים על השופטים והדבר עלול לגרום למכשול גדול. אם בכל אופן צוה הקב"ה, הרי אין מקום לגזירת חכמים! ענתה הגמרא שיש שני סוגי מלכים: מלכי בית דוד ומלכי ישראל והחשש מצוי רק אצל מלכי ישראל.

הוא הדין ביחס להלוואה לגוי בריבית. הגמרא הבינה שאם התורה צוותה סימן שאין לחוש שמא הדבר יגרום להשפעת הגוי על היהודי. השיבה הגמרא שיש לחלק בין הלוואה לשם מותרות לבין הלוואה לצורך קיום החיים. צריך לומר שהחלוקה בין יהודי המלוה לגוי בריבית לצורך קיומו של המלווה, לבין ההלוואה שהיא ליהודי המלוה רק לצורך מותרות, חלוקה זו לא נבעה רק מתוך התחשבות במצבו הקשה של המלוה אלא שבסוג הלוואה זה לבדו אין את החשש שתארע תקלה ויושפעו מן הגוי. יתכן והנימוק הוא משום שבמקרה שכזה היהודי טרוד בצורכי קיומו ואינו פנוי לגאווה וכבוד בחינת "וישמך ישרון ויבעט" ואולי במצב שכזה גם הגוי מצידו לא יחפש את קירבת היהודי. (התוספות בבא מציעא ע, ב ד"ה תשיך, כתב: "כיון דאמר רחמנא לנוכרי תשיך, לא היה להם לחכמים לאסור", וכנראה הוא המקור לדברי תוספות הרא"ש הנ"ל).

להשלמת ההסבר צריך לומר שצווי התורה הם ניצחיים לכל דור ולכן אין לומר שתורה צוותה עלינו לקיים מצוה וכשהגיע זמן מסוים בו קיום המצוה עלול לגרום לתקלות אז התורה מצפה שחכמים יעקרו את המצוה לחלוטין באמצעות גזירה קבועה (בשב ואל תעשה), אלא אם כן זו הוראת שעה ארעית שאז יש לחכמים כח לעקור דבר מן התורה גם בקום ועשה.

ד. הט"ו (או"ח סימן תקפ"ח ס"ק ה) כתב כדברי תוספות הרא"ש שאין לחז"ל לבטל לגמרי מצוה מן התורה ולכן אף שחז"ל ביטלו את התקיעה בשופר בראש השנה שחל בשבת, לא ביטלו את התקיעה בראש השנה שחל באמצע השבוע למרות החשש שמא יבואו לתקן כלי שיר. לדעת הט"ו זאת הסיבה שחז"ל לא גזרו שלא למול בשבת, למרות החשש שמא יבואו לטלטל ברשות הרבים. לשון הט"ו מעוררת שאלה. בשו"ע

יו"ד כתב הט"ז: "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר", וכן כתב בשו"ע חו"מ. מאידך בשו"ע או"ח כתב הט"ז: "לא רצו", משמע שהברירה מצויה ביד חז"ל והם מרצונם לא רצו. נראה להסביר את הט"ז שלדעתו דבר הכתוב בתורה במפורש להיתר סימן שאין חשש קבוע לתקלה ולכן חז"ל לא רשאים לאוסרו. אולם ביחס למצוה מן התורה סובר הט"ז שהתורה צוותה למרות שידעה שבעתיד עלול הצווי להביא לתקלה, אלא שהצווי נידרש עד לתקופה היא והתורה הסתמכה על חז"ל שבעת הצורך יגזרו שלא לקיים. לכן חז"ל רשאים לעקור מצוה (בשב ואל תעשה) גם אם הם עוקרים את המצוה לגמרי, אלא שחז"ל לא רצו שיראה כאילו הם עוקרים לגמרי את התורה ולכן אף שגזרו, השתדלו חז"ל להשאיר את קיום המצוה באופן כלשהו.

ה. שו"ת תורת חסד (סימן י"א) דייק מדברי התוספות במקומות רבים בש"ס וכן מדברי ראשונים נוספים ודן האם הם סוברים את העיקרון שקבע הט"ז או חולקים עליו. כגון הריטב"א (הובא בשטמ"ק ב"מ ע, ב) שכתב ביחס לדברי התוספות: "והלשון הזה סתום דהא איכא כמה מילי שהתורה התירה ואסרו חכמים לעשות סייג לתורה". וכן ציין את התוספות בפסחים (ע"ד, א ד"ה כבולעו) שכתב: "גבי פסח לא רצו להחמיר משום דכתיב ראשו על כרעיו".

לדעת התורת חסד אף אם נקבל את סברת הט"ז, הכוונה היא שאין חכמים יכולים לאסור דבר המפורש להיתר ולא דבר היתר שנילמד מדיוק בלשון התורה.

לסיום בירור זה נוסיף שהתורת חסד הוכיח מתוספות (חולין י"ב, א ד"ה פסח) שלא כט"ז. התוספות כתב דלא פריך מבשר תאוה לר"מ משום שנראה דלא חייש ר"מ למיעוטא אלא מדרבנן. הקשה התורת חסד לדעת הט"ז שפיר הוי מצי הגמרא למיפרך מבשר התאוה וציין שכן העיר בשער המלך (הלי יסוה"ת פ"ה). לפי הסברנו בט"ז אפשר לדחות את הקושיא משום שאם התורה לא היתה מתירה את בשר התאוה, היינו טועים בדין וחושבים שהבשר עדיין אסור ולכן אין ראייה מן ההיתר שאין שום חשש לתקלה.

## בירור ב

ו.

חכמים השתדלו שתקנותיהם תהיינה דומות לדיני התורה.

ככלל למדנו: "כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון", (פסחים ל, ב). אלא שלפעמים מצאו חז"ל לנכון לסטות מכלל זה. במקום שחכמים חששו שמא יבואו להקל בגזירתם, הם החמירו יותר מדין תורה, כמאמר הגמרא בעירובין (ע"ז, א): "חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר מדין תורה".

זאת ועוד: מרן הראי"ה זצ"ל חידש שבמקום שחז"ל חששו שמא תקנתם תיחשב במשך הזמן בטעות כאילו היא ממש מן התורה, אזי במקרה שכזה, חז"ל עשו היכר בכך שפרט מסוים בתקנתם יחרוג מהדמיון לדיני התורה. ב"מצות ראייה" (סימן תרפ"ח סעיף א) כתב הרב זצ"ל על פי הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ב, ט) שמכלל "בל תוסיף" הוא שלא יקבעו חכמים דבריהם כשל תורה, "ולכן ראו חכמים לעשות היכר במצוה דדבריהם שיהיה ניכר שאינו מן התורה". לדעתו זו הסיבה שכאשר חז"ל תיקנו את פורים הם קבעו שלא בכל המקומות יחגגו באותה העת, אלא חלק יחגגו ביום י"ד וחלק ביום ט"ו וזה יהיה ההיכר, משום שחלוקה שכזו אינה נמצאת בשום מועד מן התורה. אומנם כאשר חז"ל באו לקבוע את קנה המידה לחלוקה בין המקומות, הם בחרו בקנה מידה כעין דאורייתא, בענין גאולת קרקעות, היינו בין ערים המוקפות חומה לערים שאין מוקפות. (נראה שבחנוכה לא היה חשש שיראה כחג מן התורה משום שנמשך שמונה ימים ובכך שונה ממועדי התורה. כאן טמונה תשובה נוספת לשאלת הבית יוסף: מדוע נקבעו שמונה ימים הרי נס השמן היה רק שבעה ימים? התשובה היא שהיום השמיני נקבע לשם היכר).

ז. נלענ"ד לבאר את דברי התוספות שיובאו להלן, לאור דברי הרב זצ"ל.

במסכת קידושין (ג, א) הביאה הגמרא דרשה הקובעת שדין אתרוג כירק לענין מעשר "מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו". בגמרא (ראש השנה י"ב) הובא הפסוק שהוא המקור לדרשה. התוספות בקידושין (ג, א ד"ה "מה ירק") היקשו הרי מעשר ירק הוא מדרבנן ואם כן איך עושים בנזן אב מדבר שהוא דרבנן? תירץ ר"י שהדרשה מן הפסוק היא לענין שביעית, ששם הדין נוהג מן התורה גם בירקות, ומדרשת הפסוק אנו למדים שיש הבדל בין פירות לבין ירקות לענין הקביעה מה נחשב שגדל בשביעית ומה לא, ומסתבר לחז"ל שדין האתרוג כדין

האילנות, כיון שדין האתרוג זהה לאילן לענין ערלה ורבעי. כאשר חז"ל תיקנו את המעשר בירקות, הם תיקנו כעין דאורייתא ושמרו על ההבחנה בפרטי הדין בין אילנות ובין ירקות. אולם לענין מעשר חז"ל הישוו את דין האתרוג דוקא לירק ולא לאילן. כלשון התוספות: "ומכל מקום לענין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הואיל וגדל על כל מים".

דברי התוספות לכאורה תמוהים מאד, מדוע לא הושאר האתרוג בין האילנות, אומנם האתרוג דומה לירקות בכך שהוא זקוק להשקאת אדם ואינו יכול להסתפק במי הגשמים, אולם הרי לענין דין התורה בשביעית, הרי לא התחשבו בעובדה זו ומדוע כן להתחשב בכך לענין מעשר? לכן נלעני"ד לבאר את דברי התוספות על פי העיקרון שכתב הראי"ה זצ"ל, כלומר שחכמים רצו לעשות היכר במעשר דרבנן, כדי שלא יטעו לחשוב שהוא מן התורה. לכן חז"ל כאשר תיקנו את דין מעשר דרבנן בירקות ופירות הפטורים מן התורה, שינו בפרט אחד מהדמיון למעשר התורה, האתרוג ניבחר לשמש כהיכר משום דימיונו לירק בכך שהוא זקוק להשקאה בידי אדם.

ח. נחלקו תנאים האם דנים דברי סופרים מדיני התורה. כלומר, מכיון שחז"ל תקנו את גזירותיהם באופן הדומה לתורה, אז במקרה שנפל ספק בפרט מתקנת חז"ל, האם נוכל לפשוט את הספק מתוך השוואה לדין התורה או שלא ניתן לפשוט. ההלכה היא כרבי אליעזר שאין ללמוד מדין התורה (תוספתא טבול יום פרק א, רמב"ם הלכות אבות הטומאות ז, ו). נראה לעני"ד שלמרות שכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, בכל אופן הטעם של ההלכה שלא ללמוד מדין התורה על תקנת חכמים, הוא כפי שהובא לעיל מטעם שלפעמים חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר מדין תורה, או מהטעם שהובא לעיל, שחז"ל עשו היכר בתקנתם כדי שלא יטעו לראות בתקנת חכמים כאילו היא מן התורה.

ט. תוספות במסכת קידושין (י, ב ד"ה "זו ... בתרומה") כתבו: "והרר"ם פירש דה"ק, מה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה מן התורה, כספה מאכילתה אפילו מדרבנן, זו שביאתה מאכילתה מן התורה, אינו דין שכספה מאכילתה אפילו מדרבנן". כלומר התנא הסיק מדין התורה על גזירת חכמים.

נלעני"ד שאין לדבר סתירה מההלכה שהוזכרה לעיל, שאין למדים מדין תורה על דין חכמים, משום שבמקרה דנן אין את הסברא שעלולים



לחשוב שהגזירה היא מן התורה. גם אין את הצורך לעשות חיזוק לתקנת חז"ל, משום שעל סמך ההשוואה של התנא הוא הסיק שחז"ל כלל לא גזרו על הארוסה להמנע מאכילתה תרומה.

### בירור ג

י.

"אם כן נתת דברך לשעורין": האם נאמר ביחס לדברי חכמים או אפילו ביחס לדיני התורה?

תוספות (קידושין י"א, א ד"ה שכן אשה) הקשו על פירוש רש"י בדעת בית שמאי, ממנו משמע שבמקרים מסוימים (כגון אשה שלא ראתה כמה כסף היא קיבלה לשם תחולת הקידושין) אין שיעור קבוע לשיעור המיזערי של כסף הקידושין, ולכן בכל מקרה של אשה עשירה, כפי התייחסותה אל הכסף, כך יהיה שיעור הכסף המיזערי של הקידושין. על זה הקשו תוספות: אם כן נתת דברך לשעורין?

קושית התוספות טעונה בירור. אומנם חכמים קבעו בתקנותיהם שיעור אחד לכולם, אולם התוספות עוסק בדין תורה (שיעור כסף הקידושין) ומניין שהתורה אינה נותנת דבריה לשיעורין? ראייה לקושיא על התוספות אפשר להביא מהשיעור של איסור השתיה ביום הכיפורים שהוא כמלוא לוגמיו של האדם השותה ושיעור זה משתנה מאדם לאדם!

להלן מספר מקומות שהוזכר בהם שאין נתינת דברים לשיעורין:

1. משנה שביעית (ב, א) ביחס לאיסור חכמים שלא לחרוש בפרק זמן לפני שנת השמיטה.

2. גמרא שבת (ל"ה, ב) ביחס לתקנת חכמים לתקוע לפני כניסת השבת.

3. גמרא מגילה (י"ח, ב) מהי השהייה המהווה הפסק בקריאת המגילה. קריאת המגילה אינה חובה מן התורה (אם כי היא מדברי קבלה-עיין שו"ת בנין שלמה סימן נח). מסתבר שקביעה מה נחשב כשהייה באמצע קריאת המגילה היא מדרבנן (השווה להלן 6).

4. גמרא גיטין (י"ד, א) ביחס לקנין "מעמד שלושתם" שתוקן על ידי חכמים.

5. גמרא בבא בתרא (כ"ט, א) דין חזקת שלוש שנים – דין שחכמים קבעו על סמך התנהגות בני אדם. גם אם היה זה דין תורה נראה שאין

ללמוד ממנו למקומות אחרים, כגון כסף הקידושין, משום שכל דין החזקה – מטרתו לפתור את הספק של מי הקרקע ואם אצל כל אחד יהיה שיעור שונה, לא הועלנו מאומה.

6. גמרא חולין (ט, א, ל"ב, א) מהו משך השהייה באמצע השחיטה הפוסלת את השחיטה. נראה לעני"ד, שאף אם פסול השהייה הוא מן התורה, התורה מסרה לחכמים את הסמכות להעריך מהו משך הזמן הפוסל את השחיטה ולכן בגמרא הובאו הצעות שונות להגדרת משך הזמן וההצעות לא הסתמכו על דרשות מן התורה. (השווה דין חול המועד שלפי ראשונים רבים הוא מן התורה והתורה מסרה לשיקול דעת חכמים אילו מלאכות לאסור ואילו להתיר – ראה בית יוסף או"ח סימן תקי"ל ובמשנה ברורה, שם ס"ק א. אין להביא ראיה מדברי רב זירא, ראש השנה י"ג, א: "כל מידות חכמים כן הוא. ארבעים סאה הוא טובל. ארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול" וגו', משום שלדעת ערוך השלחן, יו"ד סימן ר"א ס"ק ו, הכוונה להלכה למשה מסיני שנמסרה לנו על ידי חכמים).

י"א. התוספות הביאו ראיה לכך שאין קובעים דבר לשיעורין, מסוגיות גיטין ובבא בתרא שהובאו לעיל, וכאמור בסוגיות שם משמע שעסקו בדין דרבנן ואילו בסוגיות קידושין עסקו בדין תורה ולפיכך צריך להבין את קושיית התוספות?

תוספות הרא"ש (בקידושין י"א, א ד"ה אלא מעתה) הקשה אף הוא כקושיית התוספות על רש"י: "אם כן נתת דבריך לשיעורים? ותירץ "דהאי לא חשיב לשיעורים כיון דבדינר כולם שוות, דאינן מתקדשות בלילה או על ידי שליח בפחות מדינר". כוונתו: שבמקרה שהאשה אינה רואה את כסף הקידושין, אזי אומנם לכל אשה יש שיעור אחר לכסף קידושיה, אולם יש להם מכנה משותף והוא שבפחות מדינר אף אחת לא תוכל להתקדש. לכאורה הדברים תמוהים מאד משום שלמרות אותו מכנה משותף, הרי בפועל לכל אשה יש שיעור שונה ואם כן נתת דבריך לשיעורין?

לעני"ד בדעת תוספות הרא"ש שמכיון שאנו עוסקים בדין תורה, יכולה להיות נתינה לשיעורים וקושייתו על רש"י לא היתה מעצם הדין אלא מלשון המשנה. אם לכל אשה יש שיעור שונה, כיצד כתבה המשנה בהכלל שהאשה מתקדשת בדינר? על כך תירץ תוספות הרא"ש שהמשנה לא באה ללמד מהו השיעור שהאשה מתקדשת בו, אלא מהו השיעור שפחות ממנו

לא חלים הקידושין וכאן באה ההכללה: בדינר, משום שבפחות מדינר לדעת בית שמאי אף אשה לא תוכל להתקדש.

עתה נראה שגם קושיית התוספות על רש"י לא היתה אלא מלשון המשנה, וכך סרה מאליה הקושיא על דברי התוספות.

נוסיף שהרשב"א (קידושין י"א, א ד"ה וכללא), משמע שסובר כנ"ל, שהשאלה: "נתת דבר"ך לשיעורין" היא על המשנה מדוע כתבה בהכללה כאשר הדין אינו אחיד לכל אשה. וז"ל הרשב"א בענין השיעור המיזערי לדין מודה במקצת: "וא"ת דכסף כל דהו וכל דחשיב להו לאינשי קאמר, כדאמרינן לקמן גבי פרוטה, א"כ נתת דבר"ך לשיעורין, דבמקומות שחשוב להן מטבע כסף פחות ממעה, תהיה ג"כ הטענה שנים מהן, ומתניי דהטענה שתי כסף דהינו מעין כללא לכל המקומות". אולם הריטב"א (קידושין י"א ד"ה גמרא מ"ט דב"ש) נראה לכאורה שסובר שגם התורה אינה נותנת דבריה לשיעורים ודלא כפי שנכתב לעיל. הריטב"א כתב לענין כסף הקידושין: "א"כ נתת דבר"ך לשיעורין ועוד אמאי קתני מתניתין בדינר, שהרי אין לדבר קיצבא אלא כל חדא וחדא תצא לפי קפדנותא". נראה לחקור מהו הטעם שאין נתינת דברים לשיעורים: א. האם הטעם הוא משום שהדין צריך להיות אחיד וקבוע אצל כל אחד. ב. או שהטעם הוא שאם הדין ניתן לשיעורים אזי הדבר מונע את האפשרות להכריע בדינם של בני אדם רבים. נפקא מינא לחקירה תהיה כשהדין תלוי רק בדברים מוחלטים כגון מלוא לוגמיו של כל אדם. לפי אפשרות א: הדין אינו אחיד והדבר נחשב כנתינה לשיעורים. ואילו לפי אפשרות ב: ניתן להגיע אצל כל אדם להגדרה מוחלטת ולכן אין זה בגדר נתינה לשיעורים.

מסתבר שגם אם נאמר שבדין תורה אפשר לתת דבר לשיעורים, הכוונה רק מבחינת אפשרות א של החקירה, אולם אם לא נוכל לקבוע להרבה בני אדם מהי הגדרתם ההלכתית, אזי מסתבר שגם ביחס לדין תורה נאמר שאין נתינה לשיעורים. הריטב"א כנראה סובר שכאשר הגדרת כסף קידושין תלויה בגורמים נפשיים ורגשיים, כלומר התייחסות כל אשה אל ערך הכסף, אזי לא ניתן להגיע לקביעה ברורה וחד-משמעית, ולכן שאל: נתת דבר"ך לשיעוריו?!

יתכן שזו גם דעתו של התוספות (שקושייתו על רש"י הובאה לעיל). לפי זה זכינו להבין מדוע התוספות הביא ראיות מהסוגיות בגיטין ובבא בתרא ולא משאר הסוגיות שהובאו לעיל. הסיבה היא משום שרק שם הדין מותנה בגורמים סוביקטיביים. בסוגיא בגיטין: שיעור ההנאה שיש

ללוח מתוך הערכתו את קפדנות המלווה. ובסוגית בבא בתרא: הערכת הקפדנות של כל אדם כאשר הוא רואה זר היושב בשדהו. לכן במקרים אלו אין נותנים דבר לשיעורין אפילו בדין תורה, ואילו שאר הסוגיות שהוזכר בהם שאין נתינה לשיעורין, שם הדין מותנה בדברים הניתנים לקביעה מוחלטת, כגון משך הזמן הדרוש לחכם להגיע (מסכת חולין). במקרים אלו רק ביחס לתקנת חכמים אומרים שאין נתינת דבר לשיעורין.

לסיום בירור זה נעיר שבגמרא מו"ק (ג, ב) מצוטט רבי שמעון: "אם כן נתנה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידו". לכאורה משמע שגם ביחס לדיני התורה חל הכלל שאין נתינה לשיעורין, אולם מהמשך הגמרא ברור שהכוונה לתקנת חכמים ואכן במשנה (שביעית פ"ב, מ"א) שהיא המקור לציטוט, הנוסח הוא: "נתת תורת כל אחד ואחד בידו" והכוונה לתקנת חכמים וכפי שניכתב לעיל.

### בירור ד

י"ב

בית שמאי סוברים שהאשה מתקדשת בדינר – לפי רבא (קידושין י"ב, א) הטעם הוא כדי שלא תהיינה בנות ישראל כהפקר. האם אפשר לומר שזהו דין תורה?

רש"י (ד"ה כהפקר) סובר שזו תקנת חכמים והם הפקיעו את קידושין התורה. לעומת זאת הריטב"א לא קיבל פירוש זה (בספר המקנה הסביר את נימוקו), ולדעת הריטב"א הכוונה היא לדין תורה, וז"ל: "דאפילו מדאורייתא אוקמיה רחמנא אדינר, שהקפידה על בנות ישראל שלא יהיו כהפקר".

יש להבין לשיטה זו מהו המקור מן התורה. ברור שאין הכוונה להלכה למשה מסיני וגם לא לדרשה מן הפסוק אלא להבנת חכמים את רוח התורה. השאלה היא כיצד יש לזה תוקף דאורייתא?

לעני"ד נראה להסביר שהתורה לימדתנו שהאשה נקנית בכסף ואולם לא כתבה מהו שיעור הכסף, אלא סמכה על חז"ל שידעו לכוון לשיעור שאליו התכוונה התורה. בדרך כלל היו חז"ל קובעים את השיעור המיזערי משום תפסת מרובה לא תפסת אלא תפסת מועט (ראש השנה ד, ב). כלומר אין אפשרות לקבוע שיעור מירבי, כי לא נדע היכן הגבול ולכן אנו מניחים שהכוונה לשיעור המיזערי. אולם במקום שהתורה השאירה

לחז"ל את החובה להעריך מהי כוונתה בשיעור הכסף, ומאידך אם מסתבר שאם האשה תתקדש בפרוטה, הדבר עלול לגרום לתוצאות שליליות הנוגדות את רוח התורה, אזי בודאי שהתורה נתנה לחכמים את הסמכות לקבוע שהשיעור המיזערי של כסף הקידושין יהיה דינר. לקביעת חכמים במקרה זה יש תוקף דאורייתא. לדעת הריטב"א הנ"ל ניתן גם לומר שבית הלל הסוברים שאשה כן מתקדשת בפרוטה, אינם חולקים על סמכות חכמים הנ"ל, אלא שהם סבורים שאין לחוש שכתוצאה מקידושין בפרוטה תהיינה בנות ישראל כהפקר.