

## דוד דנטלסקי

### ביאורים במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע

- א. סברות רבן גמליאל ור' יהושע
  - 1. ניתוח המשניות
  - 2. התוספתא
- ב. הדיון בבבל
  - 1. מבוא
  - 2. משנת "ראוה מדברת" ו"ראוה מעוברת"
  - 3. רוב פסולים ורוב כשרים
  - 4. סיוגים בפסיקת ההלכה הבבלית
  - 5. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין
  - 6. הסבר השיטה הבבלית
- ג. הדיון בארץ ישראל
  - 1. משנת "משארסתני נאנסתי"
  - 2. משנת "מעוברת"
  - 3. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין
- ד. פסיקת רבי יהודה הנשיא
  - 1. סוגיית "שור שחוט"
  - 2. לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל?
  - 3. מסקנות
- ה. סיכום

## א. סברות רבן גמליאל ור' יהושע

### 1. ניתוח המשניות

בפרק הראשון של מסכתנו, אנו מוצאים רצף משניות שבהן מוצגות מחלוקות רבן גמליאל ור' יהושע. המחלוקות עוסקות בדיני טענות האשה מול הבעל או מול בית הדין, ודנות האם האשה נאמנת לטעון טענות על גופה. בקצרה נכנה נושא זה בשם 'טענות האשה על גופה'. המשניות הללו מביאות את פסקם של התנאים במקרים השונים. ייחודן של המשניות הוא בכך, שנראה כי כולן שפה אחת ודברים אחדים, המחלוקת באחת היא המחלוקת בכולן. הגמרא, כפי שעוד נראה, מנסה לחלק בין המחלוקות שבמשניות השונות.

נקדים דינים אחדים:

1. סכום הכתובה של בתולה הוא מנה. סכום הכתובה של אלמנה הוא מאתיים.
2. אשה שנבעלה באונס לאחר האירוסין – מותרת לבעלה, וחייב לשלם לה כתובה כמו שנתחייב לה בזמן הקידושין עצמם.
3. 'מוכת עץ' היא אשה שקרום בתוליה נקרע מחמת מכה. ישנה מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים אם סכום כתובתה מאתיים או מנה.

כך הן המשניות בהן אנו מבקשים לעסוק (משנה, כתובות א, ו-ט)<sup>1</sup>:

- א. הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים. היא אומרת: 'משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך' [מזלך גרם], והלה אומר: 'לא כי אלא עד שלא ארסתיד, והיה מקחי מקח טעות'. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינ, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה.**
- ב. היא אומרת: 'מוכת עץ אני', והוא אומר: 'לא כי אלא דרוסת איש אתי'. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינ, אלא הרי זו בחזקת דרוסת איש, עד שתביא ראיה לדבריה.**
- ג. ראוה מדברת עם אחד בשוק, אמרו לה: 'מה טיבו של זה?' – 'איש פלוני וכהן הוא' [כשר הוא]. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינ, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולמזור, עד שתביא ראיה לדבריה.**

<sup>1</sup> המובא בסוגריים המרובעות, מכאן ולהבא, הוא הסבר משלי לקטעים המצוטטים, אלא אם כן יצוין אחרת.

ד. היתה מעוברת, ואמרו לה: 'מה טיבו של עובר זה?' – 'מאיש פלוני וכהן הוא' [כשר הוא]. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה.**

ההדגשות מציינות את החלקים החוזרים במשניות, ובאמצעותן ניתן לחלק כל אחת מהמשניות לשלושה חלקים:

1. רישא (עד ההדגשה הראשונה): מקרה מסוים הקשור לעניין בעילת האשה.
2. מציעתא (ההדגשה הראשונה): מחלוקת רבן גמליאל ור' אליעזר עם ר' יהושע.<sup>2</sup> יש לשים לב שהמילים בקטע זה של המשנה זהות בכל המשניות.
3. סיפא (מהמילים המסומנות בקו תחתון ועד הסוף): פירוט שיטת ר' יהושע. גם פה, כל המשניות פותחות באותן המלים, "הרי זו בחזקת", ועל פי המקרה משתנית החזקה. מניתוח זה ניתן לראות כי כל המשניות עוסקות בדיוק באותה מחלוקת<sup>3</sup>, ובאותן הסברות ממש. התמיהה בה נעסוק בחיבורנו זה, היא הקושי של הגמרא בהסבריה למחלוקת אלה. מפשט המשניות כפי שאנו הצגנו, ניתן להסיק שהויכוח בין רבן גמליאל ור' יהושע הוא על נאמנות האשה בענייני גופה. רבן גמליאל ור' אליעזר מעניקים נאמנות מיוחדת לאשה בעניינים אלה, בעוד ר' יהושע איננו מבין מדוע יש לאשה זו נאמנות יותר מכל בעל דין אחר, שהרי "לא מפיה אנו חיינן"<sup>4</sup>.

## 2. התוספתא

הוכחה ניצחת לסברה זו אפשר לראות בתוספתא למסכתנו (א, ט)<sup>5</sup>:

היתה **מעוברת**. אמרו לה: 'מה טיבו של עובר זה?' – 'מאיש פלוני וכהן הוא'. רבן גמליאל ור' ליעזר אומרים: נאמנת, **שהיא עדות שהאשה כשירה לה**. ר' יהושע אומר: אינה נאמנת. אמר להן ר' יהושע: אי אתם מודים בשבועה שנשבית לבין הגוים שיש לה עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני שאין נאמנת? אמרו לו: לא, אם אמרת בשבועה שיש לה עדים תאמר בזו שאין לה

<sup>2</sup> לעתים אציג את המחלוקת כמחלוקתם של רבן גמליאל ור' יהושע בלבד, כמו שהשתרש בספרי הראשונים ואילך. אין לעניין שום השלכה הלכתית.

<sup>3</sup> במשנה הפותחת את פרק שני, שגם היא קשורה לעניין, נעסוק לקמן.

<sup>4</sup> ראה בשיטה מקובצת (כתובות יב, ב) את שלל המחלוקות על המשמעות המדויקת של הביטוי. כולן סובבות סביב הרעיון שאין בדברי האשה קריטריון לאמת.

<sup>5</sup> על פי ליברמן, תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 196-197. הביאורים בסוגריים המרובעות, הם ליקוטים מן הביאור שלו שם. בסוגריים העגולות הוספות שלי.

עדים? [לשבויה יש עדים שהיתה בין הגויים, והגויים פרוצים הם, ובודאי באו עליה ופסלוה. אבל למעוברת אין עדים שזנתה עם פרוצים]. אמר להם: וכי מה עדות גדולה מזו שהרי כריסה בין שיניה [כלומר, הרי לשבויה אין עדים שנבעלה ממש, וכאן הרי כריסה בין שיניה ובודאי נבעלה!]. אמרו לו: מפני שגויים חשודין על עריות [ופירש רש"י בגמרא דף יג, ב, ד"ה פרוצים – 'והא ודאי נבעלה' (ואם נבעלה, הרי זה לפסול, גוי). השבויה נמצאת במצב של פריצות בין הגויים ולכן יש לתלות שודאי נאנסה, ואם נאנסה, נאנסה לגוי]. אמר להן: אין אפטרופוס לעריות [יש לתלות שגם זו שנבעלה, זנתה עם פסול. אם נבעלה בזנות, יש לתלות שנבעלה לפסול לה].

במה דברים אמורים? בעדות שבגופה. אבל בולד, הכל מודים שהוא שתוקי.

לכאורה, סוף דו השיח אינו מובן. חכמים טוענים כלפי ר' יהושע שדווקא שבי הוא מצב שיש לחשוש בו, ור' יהושע אינו מכחיש זאת, אלא טוען שמכל מקום גם אצל המעוברת עדיין לא יצאנו מידי ספק, למרות שלא נבעלה בין הגויים. גם חכמים לא מכחישים את עצם מציאות הספק, אך לדעתם אין ספק זה מספיק לאוסרה. נדמה, שכל אחד 'מתבצרי' בעמדתו – חכמים יתירו את המעוברת בכל מצב אך יאסרו שבויה שמצבה חמור יותר, ור' יהושע יאסור את המעוברת בכל מצב, כי די לנו במקרה של בעילה מסופקת על מנת לחשוש לכשרותה, כמו בשבויה.

הבנה זו חושפת בפנינו את יסוד המחלוקת. לפי רבן גמליאל ור' אליעזר, אין זה משנה שיש ספק, הרי זו "עדות שהאשה כשירה לה". רק במצב של שבי שבו יש גם אגן סהדי שנבעלה וגם מצב מסובך בין הגויים נאסור אותה. מנגד, ר' יהושע, לא מאמין כלל לאשה, וכל עוד המצב מסופק, האשה פסולה. ככל הנראה, דברים אלה גרמו לר' יהושע בן לוי להסיק את המסקנה המתבקשת (כתובות יג, ב): "לדברי המכשיר – מכשיר אפילו ברוב פסולין, לדברי הפוסל – פוסל אפילו ברוב כשרים". אמנם, הגמרא בהמשך אותה סוגיה מתקשה בהבנת התוספתא בנקודה זו, ומסבירה אותה בצורה אחרת שיעוד נעמוד עליה בהמשך.

נמצא אפוא שמפשט המשניות ומהתוספתא עולה שמחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר עם ר' יהושע היא על גדרי נאמנות האשה בענייני גופה.

## ב. הדיון בבבל

### 1. מבוא

התלמוד הבבלי (יב, ב) בדיונו על משנתנו<sup>6</sup> פותח בצורה מפתיעה:

<sup>6</sup> היא המשנה שהוצגה לעיל בתחילת המאמר, תחת האות א.

אתמר: 'מנה לי בידך!', והלה אומר: 'איני יודע'. רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב. רב נחמן ור' יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא – ברי עדיף. רב נחמן ור' יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה.

ולכאורה, יש לתמוה: מה שייכת מחלוקת זו למחלוקת המשנה? המשנה מתלבטת אם האשה נאמנת לומר שנאנסה תחת הבעל, וכתובתה מאתיים, או שהבעל נאמן לומר שנאנסה שלא תחתיו, וכתובתה מנה. כיצד מתחברות הסוגיות?

אביי מקשר את המחלוקת, באמצעות הפניה לפסיקת שמואל בסוגייתנו. שמואל פסק כרבן גמליאל שהאשה נאמנת, ואומר אביי אם כן:

הא דרב הונא ורב יהודה – דשמואל היא. דתנן... אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל... אף על גב דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה, אמר רבן גמליאל ברי עדיף.

אביי מקשר את המשנה למחלוקת הידועה על ברי ושמא, האם ברי עדיף או חזקת ממון עדיפה. המחלוקת, שמקורה בבבא קמא (מו, א), היא כזו: אדם בא לחברו וטוען בוודאות ('ברי') שהחפץ שבידו של חברו, שלו. חברו אומר, שייטכן שהצדק עם הראשון, אך הוא אינו יודע ('שמא'). במקרה כזה נחלקו רב יהודה ורב הונא עם ר' יוחנן ור' נחמן.

השוואה זו מכניסה את הגמרא לבעיה. מחד, פוסקת הגמרא כר' נחמן שברי ושמא – לאו ברי עדיף, ומאידך, שמואל פוסק כמו רבן גמליאל, ולכאורה טעמו, משום שברי עדיף. כדי להימנע מהסתירה מסבירה הגמרא שדברי רבן גמליאל לא דומים לדברי רב נחמן. רב נחמן מדבר במקרה בו אין שום חזקה מלבד חזקת ממון, וה'ברי' בא להוציא ממון מחזקתו. במקרה כזה, ודאי שחזקת ממון עדיפה. ברם, מסבירה הגמרא, אם יש 'חזקת גוף' כמו במקרה שלנו, כלומר שהאשה בחזקת בתולה (שהרי כך נולדה), ואנו באים לברר מתי נפגמה החזקה, ו**בניסוף** ישנה טענת ברי מול שמא, ודאי שטענת ברי עדיפה.

נמצא אפוא מסיכום הדיון בתלמוד הבבלי, שהאשה נאמנת משום ש'ברי' וחזקת גוף יחד, 'גובריס' על טענת 'שמא'. ר' יהושע החולק, סובר שמכל מקום חזקת הממון של הבעל חזקה יותר גם כאשר היא עומדת מול נתונים אלה.

לראשונים, כפי שנציג, לא היה נוח מהעמדת הגמרא.

תוס' רי"ד (על אתר) כותב:

... אזיל רבן גמליאל בתר חזקה דגופה ואפיק ממונא מחזקת מריה, הני מילי גבי אשה ובעל, שכבר הבעל מחויב ועומד בכתובת האשה ושאר כתובה בא עליו, והוא בא מספק לפטור את עצמו ממה שהוא מחויב ועומד בו. התם ודאי אמר רבן גמליאל אוקי אתתיה אחזקתה.

תוס' רי"ד מסביר שה'ברי' גובר על חזקת הממון משום שהכתובה שאוחזת האשה בידה מרעת חזקה זו. מאחר שהבעל כבר מחויב לאשה את כתובתה, חזקת הממון שלו גרועה, והאשה נאמנת ב'ברי' בלבד. והתמיהה מתבקשת: היכן כל זה בגמרא?

מסביר תוס' רי"ד:

והוא הדין נמי דהוה מצי רב נחמן למימר: 'עד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם אלא משום דבעל הוה מחויב לה כתובה מעיקרא, ועכשיו הוא בא לפטור עצמו. אבל ב"מנה לי בידך" שלא ידענו שהתחייב לו מקודם לכן אלא עכשיו אנו רוצים לחייבו, לא אמר', וכדכתיבנא לעיל. **אלא חד מתרי טעמי נקט.**

ודאי שאין בדברים אלה די להמעיט מעוצמת השאלה, מה הפריע לתורי"ד בגמרא וגרס לו להסבירה שלא כפשטה?

מפתיע שתורי"ד אינו לבדו. גם המאירי נוקט בשיטה דומה. כך דבריו בפירושו למשנתנו:

... ומכל מקום **אין צורך לאלו אלא לעשותן סעד**. שעיקר הדברים מכוח טענת ברי הוא, שאין טענת שמא טענה אצל טענת ברי. ר' יהושע אומר לא מפיה אנו חיים, לסמוך על דבריה, אלא אוקי ממונא בחזקת מריה.

גם המאירי 'מתעלם' באופן מפתיע מההעמדה שעשתה הגמרא, ומסתפק בהסבר פשוט של טענת 'ברי' מול טענת 'שמא'. מובן שיצטרך המאירי להסביר את היחס בין הפסיקה כרבן גמליאל לפסיקה כרבי יוחנן ורב נחמן.

ראשון נוסף הנוקט בשיטה זו, הוא הריטב"א על אתר (יג, א), שעוקר את טענת ברי משורשה ואומר שאין לה שום נפקא מינה, אלא:

בעי טענת ברי, משום דכי לא טענה הכי הרי היא כמודה שנבעלה באיסור.

אין צורך שהאשה תטען ברי. אלא משום שיש חשש שמא תיחשב שתיקת האשה כהודאה, אנחנו מצריכים טענה זו.

נמצא אפוא שהתוספות רי"ד, המאירי והריטב"א (וראשונים נוספים, אך קצרה היריעה) מסבירים את הגמרא **באופן שונה מהגמרא עצמה**. מסתבר לומר, שלראשונים לא היה נוח עם העמדת הגמרא שחזקת הגוף וטענת 'ברי' יספיקו כדי להוציא ממון מחזקתו. אחרי הכול, חזקת גוף איננה חזקה 'תובעת', אלא רק חזקה לבירור ספק על מנת **להיפטר מתביעה**, ומאחר שכך, מה יועיל צירופה לטענת ה'ברי'?

מה אם כן, הכריח את חכמי התלמוד הבבלי לקשר את משנתנו למחלוקת סביב ברי ושמא, וממילא להזדקק למיני חזקות וצירופים על מנת להעמיד את המשניות על מכונן?

ועוד עלינו לתמוה: בחלק מהמשניות הדיון סובב סביב ענייני איסורין, כמו למשל במשנת "ראוה מדברת", ומה מועילות טענות הברי והשמא שמביאה הגמרא באיסורין?

עלינו אפוא לעיין ולבדוק, כיצד העמיד הבבלי את משניות פרקנו, ולחפש את מגמתם של האמוראים בפירושם את המשנה.

## 2. משנת "ראוה מדברת" ו"ראוה מעוברת"<sup>7</sup>

עד כה נמנענו מלהיכנס לדיון הראשונים בהסבר המשניות. מבלי לפרט אומר שניתן לחלק את שיטות הראשונים לשתיים, שיטת תוספות ושיטת הריטב"א. אנו נלך לקמן בדרכו של הריטב"א, שהיא לעניות דעתי קרובה יותר לפשט הסוגיה.

נחלקו האמוראים בפירושה של תיבת "מדברת" במשנת "ראוה מדברת" (יג, א):

זעירי אמר: נסתרה, רב אסי אמר: נבעלה. בשלמא לזעירי, היינו דקתני 'מדברת', אלא לרב אסי, מאי 'מדברת'? לישנא מעליא כדכתיב (משלי ל, כ): 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'.

פירושו של זעירי נראה כפשט המשנה. אשה שנסתרה, וטוענת שלא נבעלה או שנבעלה לכשר – הרי היא נאמנת. לרב אסי, ככל הנראה, קשה עם העובדה שר' יהושע פוסל אשה שנסתרה בלבד, שהרי יש לנו בעניין סוטה דינים מפורשים של קינוי, סתירה וטומאה שרק הם אוסרים אותה על בעלה, ומשום כך, מעמיד הוא את המשנה במקרה שהאשה נבעלה ממש.

הגמרא (יג, ב) מביאה את התוספתא שהבאנו לעיל, כדי להביא ראיה כנגד דברי רב אסי. לאחר ציטוט התוספתא<sup>8</sup>, מתלבטת הגמרא בפירושה:

מאי קאמר להו ומאי קמהדרי ליה? הכי קאמרי ליה: השבתנו על המעוברת, מה תשיבנו על המדברת? אמר להם: מדברת היינו שבויה. אמרו לו [ויש לשים לב לחילוף השפה]: שאני שבויה דרוב עכו"ם פרוצים בעריות הם. אמר להם: הא נמי, כיוון דאיסתתר, אין אפוטרופוס לעריות.

מהגמרא עולה כי הודו רבן גמליאל ור' אליעזר לר' יהושע לעניין מעוברת. נחלקו הראשונים מהי הודאה זו. רש"י מפרש שזוהי הודאה גמורה (ד"ה השבתנו): "תשובה גמורה וניצחת". כלומר, על פי רש"י מודים רבן גמליאל ור' אליעזר לדברי ר' יהושע באשה מעוברת, ואכן לא תהיה האשה נאמנת להגיד: "לכשר נבעלתי".

ראשונים אחרים נדחקים מעט בפירוש "השבתנו", ומסבירים שלא הודו רבן גמליאל ור' אליעזר לר' יהושע, ובכך נמנעים מהעמדת משנת "מעוברת" כר' יהושע. הריטב"א (על אתר) והתוספות (ד"ה השבתנו) משתמשים בחזקת "אשה בודקת ומזנה", היינו, שאשה בודקת עם מי היא מזנה, ולא מזנה עם פסולים. חזקה זו נשנתה בדרך אגב בדף יד, א, ומשמע משם שר' יהושע לא מקבל אותה. הריטב"א והתוספות מסבירים, שרבן גמליאל ור' אליעזר הודו לר' יהושע רק לשיטתו שאינו מקבל חזקה זו. אך לשיטתם, עקב חזקה זו, גם מעוברת נאמנת. בדומה, הרשב"א (על אתר) מסביר באותה הצורה, אך משתמש לצורך כך בחזקת הגוף.

<sup>7</sup> ראה משניות ג' וד' לעיל.

<sup>8</sup> שהבאנו לעיל בפרק א, סעיף 2. יש לשים לב לכך שהגמרא מצטטת רק מהמלים: "עדות שהאשה כשירה לה".

לא רק המשפט "השבתנו על המעוברת" אינו ברור, גם המשך הסבר דו השיח על פי הגמרא, איננו מחוור דיו. בתוספתא כפי שראינו, מוזכר רק דיון על "מעוברת", וכיצד מסבירה הגמרא שעבר הדיון למקרה של "מדברת"? **ייתכן** שגרסת התוספתא שהיתה 'בידיה של הגמרא', היתה שונה מעט מהגרסה שבידינו, ואולי אף קטועה בתחילתה. אולי משום כך ציטטה הגמרא את התוספתא רק מהמשפט "עדות שהאשה כשירה לה", ולא הביאה את מקרה "היתה מעוברת" כפי שהוא מפורש בתוספתא. למרבה המזל, גרסת התוספתא כפי שהיתה מול עיני האמוראים תמכה במגמתה הכללית של הגמרא לתאם ולשלב בין דברי התוספתא לדברי המשנה, והגמרא עשתה בהצלחה אוקימתא מרחיקת לכת, ו'הכניסה' גם את משנתנו לדברי התוספתא<sup>9</sup>. אפשרות אחרת, הנראית **סבירה יותר**, היא שהגמרא הכירה את התוספתא ובכל זאת שינתה אותה, כדי שתעלה בקנה אחד עם דרכה של הגמרא בפירוש המשנה.

עוד יש לשים לב, כפי שהערנו, שהגמרא משנה את שפתה לארמית באמצע הסבר התוספתא. הריטב"א (יג, ב, ד"ה השבתנו) שת ליבו לעובדה זו, ומפרש: "ומסתברא, דלאו חסורי מחסרא מתניתא, אלא דתנא קתני עיקר תשובותיהם".

מדוע אפוא מעמידה הגמרא את כל הדיון על אשה "מדברת"? ועוד, הגמרא כאן פושטת שהלכה כזעירי, ואף המשנה, ולא רק התוספתא, עוסקת במקרה של "מדברת" בלבד! לעניות דעתי, ניתן לראות בפרשנות זו של הגמרא מגמה שמטרתה לצמצם את פסיקת ההלכה כרבן גמליאל ור' אליעזר, באמצעות צמצום מחלוקתם עם ר' יהושע בעניין "מעוברת", שבעניינה יש פחות מקום לומר שנאמנת. רבן גמליאל ור' אליעזר, על פי פרשנות זו, נותנים נאמנות לאשה רק במקרה של "מדברת", בו יש שני ספקות, האם נבעלה ולמי נבעלה, ובו סביר יותר שיכשירו, וכאמור הלכה כמותם. כמובן שפירושי זה, מתאים רק לשיטתו של רש"י שהסביר שאכן חזרו בהם רבן גמליאל ור' אליעזר לחלוטין במקרה של "מעוברת".

אך מדוע שתרצה הגמרא לצמצם את שיטתם? מי הוא בעל סתמא דגמרא זו אשר מצמצמת את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, באמצעות אוקימתא בתוספתא? האם זוהי קבוצת אמוראים הפוסקת כמו ר' יהושע, ומטרתה לצמצם את פסיקת ההלכה כרבן גמליאל ור' אליעזר? ואולי לפנינו הגיון בריא שסובר כי ברי של האשה יעזור רק במקרה של ספק ספיקא ולא במקרה של ספק אחד, ובכך תורם לשאלה שהעלינו לעיל, כיצד מועילות טענות 'ברי ושמא' באיסורים?

ראינו אפוא שהבבלי מעמיד את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, בדיני טוען ונטען. 'ברי המתווסף לחזקה מנצח 'שמא', בין בדיני ממונות ובין בדיני איסורין. עוד ראינו, שהראשונים דוחקים את צירוף ה'ברי' וחזקת הגוף, ומסבירים באופן מעט שונה מהגמרא כיצד ברי אצלנו גובר על מוחזקות, בשונה מההלכה המקובלת. לבסוף ראינו, שהגמרא צמצמה את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע רק במקרה של ספק ספיקא, שבשביל להכריע

<sup>9</sup> מגמה נוספת שהיתה לגמרא בתוספתא זו, תבואר בהמשך.



אותו מועילה טענת ה'ברי' של האשה וחזקת גופה, כנגד טענת ה'שמא' של הבעל. אך בספק אחד, כגון אשה מעוברת, מודים רבן גמליאל ור' אליעזר לר' יהושע. נמשיך לעיין בשאר המשניות, ונדון בהשלכותיה של מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, ובעיות שנוצרות על פי הבנתנו אותה עד כה.

### 3. רוב פסולים ורוב כשרים

לאחר הבאת דברי התוספתא ודחיית דעת רב אסי, מבררת הגמרא:

ותיפוק ליה דהתם רוב פסולין אצלה, והכא רוב כשרין אצלה!

רש"י מסביר ששאלת הגמרא היא לר' יהושע, כיצד הוא מדמה את שבויה למקרה שלנו, הרי בשבויה רוב פסולים אצלה, ובמעוברת בה אנו עוסקים, מדובר ברוב כשרים. הריטב"א מסביר שהשאלה היא על רבן גמליאל, מדוע השיב לר' יהושע שבשבויה רוב גויים פרוצים בעריות, הרי היה יכול לענות בפשטות, שבשבויה יש רוב גויים. כך או כך מגיעה הגמרא למסקנה המתבקשת מהדיון בתוספתא:

מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: לדברי המכשיר – מכשיר אפילו ברוב פסולין, לדברי הפוסל – פוסל אפילו ברוב כשרים.

ועלינו לברר, מדוע לא מתחשבים ברוב ובמיעוט? לפי פירושו את הסוגיות והתוספתא, שהנידון בהן הוא פשוט נאמנות האשה, הדברים פשוטים, אך לשיטת הסוגיה בתלמוד הבבלי, שהדיון סובב סביב טענות 'ברי ושמא' לא מובן, מדוע שלא ניקח בחשבון גם את מרכיב הרוב? לקמן נראה, שאכן לא כולם קיבלו בפשטות את קביעתו זו של ר' יהושע בן לוי.

כעת עוברת הגמרא לדון בהשלכות אפשריות. מה יהיה דין הולד של האשה שנתעברה?

אמר רבי יוחנן: לדברי המכשיר בה – מכשיר בבתה, לדברי הפוסל בה – פוסל בבתה; ורבי אלעזר אומר: לדברי המכשיר בה – פוסל בבתה.

אם נמשיך לפרש על פי שיטת רש"י, נגלה שסוגיה זו סותרת את הסוגיה שקדמה לה: אך עתה הגענו למסקנה, שכולם מסכימים במקרה של מעוברת, שאיננה נאמנת ואנו מחזיקים אותה כפסולה. לפי זה, דברי ר' יוחנן ש"המכשיר בה מכשיר בבתה" אינם מובנים, משום שאין תנא "המכשיר בה"<sup>10</sup>.

במבט ראשון, נראה שדברי ר' יוחנן ברורים יותר מדברי ר' אלעזר. מי שמכשיר את האשה מקבל ממילא את ההשלכות הנובעות מכך. בדומה, אף מי שפוסל את האשה מקבל את ההשלכות הנובעות מכך. ומה טעמו של רבי אלעזר?

<sup>10</sup> בעיה זו, שבולטת יותר כאשר הולכים אנו על פי פירושו של רש"י, רומזת לנו שלפנינו סוגיה מוקדמת יותר, אולי ירושלמית, שדיברה על המשנה ללא כל קשר לסוגיית הגמרא שלעיל. אנו עוד נדון בסוגיה ירושלמית זו לקמן, אך עתה נמשיך לדון בסוגיה שלפנינו.

אמר רבה: מאי טעמא דרבי אלעזר? בשלמא איהי אית לה חזקה דכשרות, בתה לית לה חזקה דכשרות.

לכאורה, החילוק מובן. לאם האמנו עקב צירוף של טענת 'ברי' עם חזקת הגוף, אך לבתה אין חזקת הגוף, וטענת ה'ברי' לבדה לא תועיל. אם כך הוא, עלינו שוב לברר את שיטת ר' יוחנן. ברם, אם נשוב ונסתכל על הסוגיה מנקודת מבט של נאמנות האשה בענייני גופה, דברי ר' יוחנן בהירים, שאין לחלק בנאמנות האשה, בינה לבתה.

נמצא אפוא שלא די שסוגיה זו סותרת את סוגיית הגמרא שקדמה לה, אלא גם הסבר הסוגיה אינו מחוור לנו דיו. אלא, נראים הדברים כמו שכתבנו לעיל, שהסוגיה הקודמת רצתה לצמצם את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, כדי שאם נפסוק כמו רבן גמליאל, תהיה הפסיקה בתחום המצומצם ביותר שאפשר. אף אם כעת נראית טענה זו כספקולטיבית, לקמן נראה מימרא מפורשת של הגמרא שטוענת כדברים הללו ממש.

מי הוא המעוניין לצמצם את המחלוקת? ניתן להציע, שישנן שתי מגמות הרוחשות לאורך סוגיות הבבלי והירושלמי: מגמה אחת, היא המגמה הגלויה, המבקשת לפסוק באופן מוחלט כמו רבן גמליאל ור' אליעזר. מגמה שנייה, הסמויה יותר, שנוטה לפסוק דווקא כמו ר' יהושע, אם כי לא על פי כל סייגיו המחמירים. אולי ר' אסי הינו חלק ממגמה זו, ומשום כך רצה להעמיד את המשנה דווקא במחלוקת על "נבעלה", ולא במחלוקת על "נסתרה". אם התנאים חולקים גם ב"נסתרה", קשה יהיה לקבל את שיטתו המחמירה של ר' יהושע, שכל אשה שנסתרה תיאסר על בעלה. אך אם נעמיד את המחלוקת ב"נבעלה" בלבד, כך שב"נסתרה" כולם מודים שנאמנת, אין שום מניעה לפסוק כמו ר' יהושע.

עד כאן, רק רמזנו על מה שהולכים ומגלים אנו בסוגיות, טענותינו אלה ילכו ויתבררו ככל שנעמיק בדיוני הבבלי, וככל שנתרחב ונבדוק את הדברים בתלמוד הירושלמי.

עיון באחרונים יראה לנו עד כמה קשות הקושיות שהצגנו בסוגיה. כך דברי בעל הישב שמעתתא' (ד, ד):

אם נבעלה לנתין ולממזר הוי הולד ממזר והאם נפסלה לכהונה, ואם כן הספק העצמיית ממילא באם ובולד, ופסול הולד לאו מחמת פסול האם בא, אלא כשנבעלה לפסול לנתין ולממזר הולד הולך אחר הפגום שבשניהם והוי ספק עצמיית לבן ולאם. וחזינן דמהני חזקת האם לבת, ואמרינן כיון דהאם בחזקת כשרות שלא נבעלה לפסול לה, מהני חזקת האם להכריע גם לבתה וכשרה לקהל.

כוונת דבריו היא, שמאחר שיש לנו ספק אחד שצריך להשליך על שתי הכרעות, דין האשה ודין הולד, לא ייתכן שההכרעות יסתרו את עצמן, כי זה ייצור סתירה פנימית בהכרעת הספק.

ביאורים במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע

אך הדברים אינם כה פשוטים כך כותב הפרי חדש<sup>11</sup> (קונטרס אחרון, יורה דעה קי. מובא בשב שמעתא ד, ג):

... וכבר כתבתי בחבורי בפנים, בסעיף קטן כג (יורה דעה קי, ה), שזו היא טעות גמורה ביד הט"ז... וכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר מה שנמכר כבר ופירש, ולאסור מה שנשאר ממנו בחנות שעדין לא פירש ומקרי קבוע. וכל שיעורי חכמים כך הם, ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו.

לדעת הפרי חדש, אין כל רבותא בכך שממעשה אחד יוצאים שני פסקים סותרים, הרי "כל שיעורי חכמים כך הם"! וכך הם דברי ר' אלעזר אצלנו, האם כשרה כי יש לה חזקת הגוף, אך הדבר לא יועיל לבתה שתיפסל.

גם האפיקי ים נזקק לסוגייתנו, והוא מחדש שישנן שתי חזקות (חלק א יג, ה):

והנה בפנויה שזינתה... נראה לי לחדש דיש לנו בזה שתי חזקות להכשירה. חזקה, חזקת כשרות שלה לכהונה עד היום ועלינו להעמידה על חזקתה זו. וחזקה זו היא ככל רוב חזקות שבש"ס שאינה מבררת... ועוד יש לנו בזה חזקת צדקת שבודאי לא עבדה איסורא לזנות עם פסול לה ולעבור אדאורייתא, וכל ישראל עומדים בחזקת כשרים... והיא מבררת לנו את עצם הספק.

האפיקי ים ממציא חזקה חדשה, "חזקת צדקת", שישנה לכל ישראל, ואומרת שאדם לא רוצה לעבור על דאורייתא. חזקה זו, בניגוד לחזקת כשרות, הינה חזקה מבררת. על פי זה הוא מסביר את מחלוקת ר' יוחנן ור' אלעזר (שם, סעיף ז):

ונראה להסביר בזה טעם מחלוקתן דר' יוחנן ור' אלעזר. דר' יוחנן סבירא ליה דאיכא בזה להאם חזקת צדקת... ואם כן ממילא דגם הבת היא כשרה לכהונה, כיוון דיצאנו על ידי החזקה מכלל ספק... מה שאין כן ר' אלעזר סבירא ליה דכיוון דבודאי זינתה ועבדה איסורא אף דהוא איסור דרבנן, מכל מקום על ידי איסור דרבנן גם כן אבדה חזקת צדקת שלה.

לדעת ר' יוחנן, יש לאם חזקה מבררת. ממילא, היא ביררה את המציאות לחלוטין, והמציאות היא שהאם לא נבעלה לפסול, ומשום כך אף בתה כשרה. אך לר' אלעזר, איבדה האשה את חזקת הצדקת שלה, ונשארה לה רק חזקת כשרות. חזקה זו איננה מבררת, אלא

<sup>11</sup> הפרי חדש עוסק בשאלה שהעסיקה אחרונים רבים, ומסוגייתנו ניתן לפשוט אותה. מדובר בבהמות שנשחטו ונתערבו, ונמצאו בני מעיים של אחת מהן טרפה, ולא נודע של מי מהן. קודם שנולד הספק, חצי בהמה נמכרה בחזקת כשרות, ונחלקו אם להתיר או לאסור את הבהמה. השב שמעתא פסק להתיר, מפני שלדעתו אי אפשר להכריע שני דינים סותרים, או שכל הבהמה מותרת או שכולה אסורה. אם תאמר, כמו שעולה מהחזקות, שהחלק שבחנות אסור כי "כל קבוע כמחצה על מחצה", והחלק שיצא מותר כי "כל דפריש מרובא פריש", תצא סתירה, שהרי הבהמה האחת היא או טרפה או כשרה (ועיין עוד בט"ז, יורה דעה קי, סעיף קטן ה, ובדברי נקודות הכסף שם).

היא חזקת הנהגה. במקרה כזה, מעמידים את האשה על חזקתה, אך בתה נטולת החזקה תהיה פסולה.

והנה, ראינו כיצד הגענו מדיון פשוט על המשנה, לדיונים סביב "חזקת צדקת" ובירור והנהגה, שנובעים כולם מהעמדת הבבלי את הסוגיות בטענות 'ברי' ו'שמא', ומקשים עלינו כל התקדמות פשוטה ומרווחת. ושוב נתמה, מדוע נאלצו אמוראי בבל להגיע לסברות אלה?

#### 4. סיוגים בפסיקת ההלכה הבבלי

גם פסיקת ההלכה המסכמת את הסוגיות עד כה, מפתיעה (יד, א):

האמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! הלכה כרבן גמליאל, ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה.

הנה, לא רק אנחנו נתקשינו בדבריו של ר' יהושע בן לוי ("לדברי המכשיר, מכשיר אפילו ברוב פסולין..."), גם שמואל, אשר משמו נאמרה ההלכה כרבן גמליאל, לא קיבל את דבריו כפי שהציג אותם ר' יהושע בן לוי. ויש להבין, מדוע שמואל מתנסח כך, הוא היה יכול לומר שאין הלכה כרבן גמליאל עד שיהיה מצב של רוב כשרים, שמתווסף לטענת ה'ברי' ולחזקת הגוף של האשה.

עוד יש לתת את הדעת לקביעה המופיעה בהמשך הגמרא:

הלכך, לרבן גמליאל אלים ליה ברי, דאפילו בחד ספיקא נמי מכשיר.

כזכור, לעיל ראינו שעל פי שיטת רש"י, רבן גמליאל דווקא מודה לר' יהושע בחד ספיקא, שהאשה אינה נאמנת והיא בחזקת שנבעלה לנתין ולממזר. דייקנו שם, שרק בספק ספיקא של "ראוה מדברת" יכשיר רבן גמליאל, ומה השתנה כאן?

ניתן להציע, שסוגיות אלה סותרות הן. ואמנם, הסוגיה לעיל ודאי לא פסקה כמו הסוגיה שלנו, אך מכל מקום בסוגייתנו מוצאים אנו התקרבות מסוימת בין הסוגיות. שמואל בתחילה פסק כרבן גמליאל באופן גורף, גם בספק אחד וגם ברוב פסולים. הסוגיה שלנו חולקת, ופוסקת כמותו רק במקרה של רוב כשרים, אך בסופה של סוגייתנו אנו רואים נסיגה מסוימת מהעמדה הנחרצת שראינו בתחילתה, ונצטרך לברר את סיבות נסיגה זו.

ראינו אפוא את העמדת המשניות בבבלי, בצורת 'ברי ושמא'. הצגנו את הסוגיות העוסקות בנושא, וראינו שהאמוראים בתלמוד הבבלי נדחקים מעט בדברי התנאים, במשנה ובתוספתא. עוד ראינו, שאף הראשונים ניסו להימנע מדיון בהעמדה הבבלי למשנה, והסבירו את הסוגיות בצורה מעט שונה.

ראינו גם את הבעיות שהציבו הסוגיות לאחרונים, שנאלצו להמציא חזקות וחילוקים כדי ליישב את השיטות. הסקנו עד כה, שקיים חוסר אחידות בהכרעה הבבלי: סוגיות סותרות, סייגים, אמוראים היוצאים, כביכול, נגד הכרעת שמואל (רב אסי, לעיל). בסוגיה לקמן, אחרונה בטרם נעבור לתלמוד הירושלמי, נחדד עוד את הדברים.

## 5. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין

נמשיך ונעסוק במשנה נוספת הקשורה לענייננו (יד, ב) :

אמר ר' יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין, ונאנסה. אמר רבי יוחנן בן נורי: אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה [כשרים], הרי זו תינשא לכהונה.

במבט ראשון, נראה כי אין כל קשר בין משנה זו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. אין טענות, אין דיונים. מקרה קלאסי של הליכה אחר הרוב, ולא ברור מדוע הוא נמצא ברצף המשניות. אולם הגמרא אומרת:

אמר ליה רבא לרב נחמן: ר' יוחנן בן נורי דאמר כמאן? אי כרבן גמליאל, אפילו ברוב פסולין נמי מכשר! אי כרבי יהושע, אפילו ברוב כשרים נמי פסיל!

ומקשים כל הראשונים, מדוע אי אפשר לומר שמשנתנו כרבן גמליאל? כך לדוגמא הרשב"א (יד, ב – ד"ה אמר ליה רבא):

איכא למידק, דילמא רבן גמליאל היא? דעד כאן לא אכשר רבן גמליאל ברוב פסולין אלא במזנה לרצונה, דאיכא למימר בדקה וזינתה, וכי אמרה ברי מהימנא. אבל הכא דנאנסה ברוב פסולין ודאי פסולה... ויש מקשים עוד, אמאי לא אוקמה כרבן גמליאל וכשאינה טוענת בריא, דבשמא לא מכשר רבן גמליאל אלא ברוב כשרין!

אכן דברי רבא אינם ברורים לי. מדוע קישר משנה זו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע? אמנם, קוטעת משנה זו את רצף המשניות של מחלוקתם, אך מכל מקום היא שונה לחלוטין מכל מה שדיברו עליו בבבלי עד כה.

הגמרא עושה אוקימתא למשנה:

אמר רב יהודה אמר רב: בקרונות של ציפורי היה מעשה. וכדרכי אמי, דאמר רבי אמי: והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם. וכדרי' ינאי, דאמר ר' ינאי: נבעלת בקרונות כשרה לכהונה. בקרונות סלקא דעתך? אלא נבעלת בשעת קרונות כשרה לכהונה.

התינוקת נאנסה בשעת קרונות, שהיא שעה בה ישנם שני רובים: רוב העיר הסמוכה למעיין ורוב סיעת הקרונות שעברה שם. הראשונים התלבטו במה עזר תירוץ זה. האם העמדנו את המשנה כמו רבן גמליאל, והוא מכשיר ב'תרי רובי' אף בלי טענה, או שמא העמדנו כמו ר' יהושע, המודה לרבן גמליאל במקרה של 'תרי רובי'?

תוס' (ד"ה כמאן) מציעים שני הסברים. הראשון ביניהם:

ויש לומר דהכי פירושו: כמאן – אי כרבן גמליאל, ובטוענת ברי ובלא ראוה שנאנסה דאיכא מגו, 'אפילו ברוב פסולים נמי מכשר'. ואיירי נמי כשראוה מדברת, דאי לא ראוה מדברת, מאי פריך: 'אי כרבי יהושע אפילו ברוב

כשרים נמי פסולי? ומשני: 'אמר רב, בקרונות של צפורי היה מעשה' – פירוש, לעולם דלא טענה ברי. ור' יוחנן בן נורי בתרוייהו, היכא דלא טענה ברי, לכולי עלמא בעינן תרי רובי. והא דלא קאמר בשינויא: 'לעולם דלא טענה ברי', משום דבאתקפתא לא קאמר: 'אי בטוענת ברי'.

כלומר, רבא חשב בשלב הראשון שמדובר פה בתינוקת שטוענת ברי, ולכן החזיר אותנו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. מובן שלא ברור מדוע רבא חשב כך. למסקנה, אין התינוקת טוענת ברי, ובכל מקרה, כנראה משום גזירה כפי שנראה לקמן, הצריכו תרי רובי ולא די ברוב אחד. אם כן, למסקנה אין כל קשר בין משנה זו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. עוד מתרץ תוספות:

אי נמי, נוכל לפרש דשינויא נמי איירי בברי ודאיכא מגו, ולא תקשי הלכתא אהלכתא, דדוקא דיעבד פסיק שמואל כרבן גמליאל, כדאמר לעיל: 'ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין'. אף על גב דלעיל משמע דברוב אחד שרי לכתחלה, רב חייא בר אשי [שלקמן פוסק את המשנה להלכה] סבר דלכתחלה בעינן תרי רובי, ומתניתין קתני: 'הרי זו תנשא' – דמשמע לכתחלה.

על פי הסבר זה של תוספות, מצמצמת סוגייתנו עוד יותר את פסיקת שמואל. לא די ברוב אחד כדי לפסוק לכתחילה כרבן גמליאל, אלא יש צורך בשני רובים. ונדגיש, בכל מקרה שאינו כזה, הלכה כר' יהושע!

גם הרמב"ן במלחמות (טו, ב בדפי הרי"ף), מתלבט בהוא אמינא של רבא:

סתמא בשאינה טוענת משמע, דתינוקת הוות ואנוסה הוות... מעיקרא, מפני שלא היה עולה על דעת להכשירה אלא מהכשרו של רבן גמליאל, אמרו: 'אי כרבן גמליאל, אי כר' יהושע', ולא נחית למידק בטענה זידה כלום. ואית ליה לדחוקה בשטוענת, דומיא דמלתייה, אלא מקשינן דעדיפא, אפילו ברוב פסולין נמי [היינו, אם נעמיד בטוענת, אז אפילו ברוב פסולין צריכה להיות כשרה]. והשתא מתוקמא הכשרה משום תרי רובי, בפשטא בשאינה טוענת.

כלומר, פשט המשנה הוא שאינה טוענת, אלא שבמחשבה ראשונה ביקשנו להכשירה על פי דעת רבן גמליאל, ולמסקנה אמרנו שבאמת הוא לא נצרך. על פי הסבר הרמב"ן מתעוררת תמיהה על רבא: האם הדרך היחידה להכשיר אשה היא כרבן גמליאל? האם לא ניתן להעלות על הדעת כלל, דבר הרבה יותר פשוט – הליכה אחר הרוב? כיצד זה שרבא "לא נחית למידק"?

הדברים מתבהרים מעט יותר בפירושו של הרשב"א:

ומסתבר לי דהכי פירושו: 'אמר ליה רבא לרב נחמן, רבי יוחנן בן נורי דאמר כמאן? אי כרבן גמליאל, אפילו ברוב פסולין נמי מכשרי, דעל כרחין, אי אכשר לה כרבן גמליאל, בדטענה 'לכשר נבעלתי' הוא, דאי בדלא טענה, רוב כשרין מאי מהני? דהא לרבן גמליאל לעולם קיל ליה שמא, ולא מכשר ביה

כלל. והשתא הוה סלקא דעתך נמי, דלר' יהושע כי היכי דלא מכשר בחד רובא, לא מכשר נמי בתרי רובי, דחד רובא ותרי רובי כהדדי נינהו.

לרבא היה ברור אפוא שלא ניתן להעמיד את המשנה כאחד התנאים. **רבן גמליאל לא יכשיר** כי לדעתו חוסר טענה הרי הוא כטענת שמא, שבה לעולם רבן גמליאל אינו מכשיר. **ר' יהושע לא יכשיר** כי לשיטתו תמיד "לא מפיה אנו חיים", ונדאי כשאינה טוענת.

אמנם, דברים אלה מתיישבים בלשון הגמרא, אך קשה להבין את הסברה שמאחוריהם. מדוע רבן גמליאל לא הולך אחר הרוב? האם זה משום שהתינוקת אינה טוענת? הרי היא אינה טוענת שמא, שאז היה אפשר לומר שיש לה ריעותא כלשהי בטענה. היא סך הכול תינוקת שאינה יודעת דבר על אנסה, ומדוע שנמנע ממנה את עקרון הרוב שיכריע לטובתה? כך שעדיין לא מצאנו הסבר המניח את הדעת לדברי רבא.

נמצא מכל מה שראינו עד כה, כי קשה לעמוד על פשט סוגייתנו. ההוא אמינא של רבא לא מובנת מספיק, והאוקימתא שפותרת את הבעיה הינה מקרה נדיר ביותר. אם נפרש כתוספות, שהסוגיה אינה כרבן גמליאל ואינה כר' יהושע, יקשה לנו אף יותר: מדוע היתה צריכה הגמרא לכל אריכות הדברים היתרה הזו? אפילו אם נפרש שהסוגיה היא כרבן גמליאל, יצא לנו שיש פה צמצום רב של מחלוקתו עם ר' יהושע. נראה לומר, שאף בסוגיה זו ניתן להבחין במגמה לפסוק כמו ר' יהושע, באמצעות צמצום דעתו של רבן גמליאל.

אמנם, עדיין לא יצאנו ידי חובת סוגיה זו. נעיין בשיטות ראשונים נוספות. רש"י (ד"ה אמר ליה) מבאר את האוקימתא של רבא:

לעולם כר' יהושע – והכא משום דאיכא תרי רובי לכשרות אכשרה.

רש"י סובר שסוגייתנו אינה להלכה, אלא באה רק להסביר מדוע ר' יהושע לא חולק במקרה של התינוקת ולא פוסל אותה מספק. צריך להבין לשיטתו, מדוע הגמרא מאריכה כל כך לדון בסוגיה זו, אם היא לשיטת ר' יהושע שנדחה מהלכה?

בעל המאור (ה, א בדפי הרי"ף) מבאר את שיטת רש"י:

והרב רבי שלמה ז"ל כתב בפירוש דר' יוסי כר' יהושע סבירא ליה. ושמעין מינה דרבן גמליאל בחדא מכשר – או בדטענה איהי אפילו ברוב פסולין, או ברוב כשרין ואף על גב דלא טענה ולא מידי.

זו אכן, בפשטות, שיטת רש"י. לרבן גמליאל, אף במקרה שלא טענה הולכים אחר הרוב, כמובן. הדבר גם מדויק מהמשנה, שלא מזכירה כלל את טענת האשה ואף קוראת לה "תינוקת", ומשמע מזה שאינה יודעת לטעון כלל, ואין להתחשב במה שתטען. נמצא אפוא כאמור, שלפי פירוש זה כל הסוגיה אינה להלכה.

אלא שהריטב"א (יד, ב) מסביר אחרת את רש"י:

ונראה שהוא ז"ל [רש"י], סבור דדוקא לר' יהושע מתכשר בתרי רובי משום דהוא מכשיר בעלמא בתרי ספיקי, אבל רבן גמליאל, כי היכי דלא חשיבי ליה תרתי ספיקי טפי מחד ספיקא [כפי שאמרנו בדף יד, א ש"קיל ליה שמא,

דאפילו בחד ספיקא לא מכשרי<sup>12</sup>, הכי נמי לא עדיפי תרי רובי טפי מחד רובא.

הריטב"א מתקשה בשאלה מדוע יועילו תרי רובי, ומתרץ שאכן הם לא יועילו כלל וכלל לשיטת רבן גמליאל. כל הסוגיה היא אליבא דר' יהושע, ורק לחומרא אנחנו פוסקים לשיטתו, שאפילו תרי רובי לא יועילו והתינוקת אסורה. על פי שיטה זו יוצא, שרק במקרה שהאשה טוענת 'ברי', היא תהיה נאמנת. בכל מקרה אחר נפסול אותה.

ריבוי דעות הראשונים בסוגיה וגודל המרחק ביניהן, מבליטים את התלבטותם הגדולה בפירושה. אם נאמר שהסוגיה כרבן גמליאל, הרי צמצמנו את שיטתו מאוד. אם נאמר שהסוגיה כר' יהושע, יצא לנו שכל הסוגיה אינה להלכה, ואף יותר מזה, יצא שרבן גמליאל אינו מקבל את הכלל של "כל דפריש מרובא פריש", שהרי גזרו גזירה שאשה לעולם לא תהיה כשרה, אלא אם כן טענה ברי.

הרמב"ן במלחמות (שם) מאריך להקשות על בעל המאור:

ומה שכתב עוד... אי ר' יהושע היא, הוה לן לפרושה ולמימר: "לעולם ר' יהושע היא"...

**קושיה ראשונה:** מדוע ההעמדה כר' יהושע, אינה כתובה בגמרא בפירוש. לכאורה, קושיה זו אינה קשה על הרמב"ן, שכפי שראינו לעיל מפרש את הגמרא לכולי עלמא<sup>12</sup>.

ממשיך הרמב"ן:

עוד יש לי להקשות... אי סלקא דעתך מתניתין ר' יהושע היא, היכי אקשינן בגמרא: [בהמשך הציטוט שהבאתי לעיל] 'ומי בעינן תרי רובי? וכי עד השתא, לא שמעינן ליה לר' יהושע דלא אזיל ביוחסין בתר חד רובא? והוא ודאי פשיטא דר' יהושע אפילו ברוב כשרין נמי פוסל!... אלא שמע מינה מתניתין אפילו לרבן גמליאל.

**קושיה שנייה:** מדוע מקשים בהמשך הגמרא "ומי בעינן תרי רובי"? הא ודאי לר' יהושע יש צורך בשני רובים, שהרי בכל מקרה אחר הוא פוסל את האשה<sup>13</sup>!

<sup>12</sup> אמנם הרשב"א טוען שקושיה זו קשה, גם על הרמב"ן עצמו:

"ואפילו לפי פירושו של רבינו נ"ר, ליקשי הוא גופיה לנפשיה. כיון דעד השתא הוה משמע לן בטוענת, השתא דמוקי לה בשותקת, הוה ליה לפרושי בהדיא!"

כלומר, גם לפי פירושו של הרמב"ן, היתה צריכה הגמרא לתת רמז כלשהו שההוא אמינא של רבא נדחית, ומדובר פה לכולי עלמא.

<sup>13</sup> גם קושיה זו מחזיר הרשב"א לרמב"ן:

"ופירש הוא נ"ר... ולדידי קשיא לי, דאכתי לא אנח לן שפיר הא דאקשינן 'ומי בעינן תרי רובי', דודאי קושיא אליבא דפירוקא דפרקין הוא דאקשינן לה, ואנן אליבא דכולי עלמא מוקמינן ליה להאי מעשה, והילכך כי אקשינן 'ומי בעינן תרי רובי', כאילו אמרו 'ומי בעינן, בין לרבן גמליאל בין לר' יהושע'. ובדאי לר' יהושע בחד רובא לא מכשרינן."



עוד מקשה הרמב"ן:

ועוד, כמה הוא רחוק לומר דכולה סוגיין דלא כהלכתא, ור' ינאי ור' דימי וזעירי ור' חנינא כולהו כר' יהושע סבירא ליה.

**קושיה שלישית:** כיצד זה שכל כך הרבה אמוראים פוסקים כמו ר' יהושע? מדוע האריכה הגמרא כל כך הרבה בסוגיה שכלל אינה להלכה? על קושיה זו נדבר בהמשך. ממשך הרמב"ן ומקשה:

ומה שאמר בעל המאור ז"ל דרבן גמליאל בחדא מכשר, או בדטענה איהי אפילו ברוב פסולין, או ברוב כשרין אף על גב דלא טענה איהי ולא מידי, זה שיבוש לפי דעתי... דתניא לעיל 'רבן גמליאל ור' אליעזר אומרים נאמנתי ואוקמא ברוב כשרין, אלמא נאמנת היא, ואם שותקת פסולה לכהונה... אלא ודאי דברי הבאי הם, ואין להם על מה שיסמוכו.

**קושיה רביעית:** מה שכתב בעל המאור, שלרבן גמליאל מספיק חד רובא בלי טענה, אינו נכון, שהרי למדנו בגמרא כי "בלא טענה קיל ליה שמא"<sup>14</sup>.

נדון בקושייתו השלישית של הרמב"ן<sup>15</sup> על פירושו של בעל המאור: כיצד כל כך הרבה אמוראים מתווכחים ודנים שלא להלכה? מדוע מאריכה הסוגיה בשיטה דחוויה?

לשאלה זו אפשר לתת שתי תשובות דומות. הרעיון המרכזי של שתיהן הוא מה שכתבתי לעיל: אין תמימות דעים בפסיקה כמו רבן גמליאל. לעיל ראינו כי שמואל עצמו צמצם את שיטת רבן גמליאל, ואמר שלא לעשות כמותו אלא ברוב כשרים<sup>16</sup>. כמו כן ראינו, שרב אסי רצה לצמצם את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, כך שתהיה רק באשה שנבעלה. הצענו שאולי הוא רצה לפסוק כמו ר' יהושע, ומשום כך היה צריך לצמצם קלות את מחלוקתו עם רבן גמליאל, אחרת היתה שיטת ר' יהושע קיצונית למדי ולא ניתנת לפסיקה.

---

הרשב"א מסביר שאף לשיטת הרמב"ן קשה, שהרי למסקנה העמדנו את המשנה כדברי הכול. ואם כן, קושיית הגמרא היא גם על ר' יהושע וגם על רבן גמליאל. יוצא מכאן, שהגמרא הקשתה את קושייתה גם על ר' יהושע, והרי הרמב"ן הסביר שאין צורך להקשות על ר' יהושע, משום שפשוט שלשיתו לא מספיק רוב אחד.

<sup>14</sup> גם עם קושיה זו מתמודד הרשב"א, וטוען שהיא קשה אף לרמב"ן, שהרי הוא העמיד את המשנה ככולי עלמא, וממילא אף כרבן גמליאל, ואם "לרבן גמליאל ודאי בחד רובא ובדלא טענה לא מכשר", כיצד מועמדת המשנה לשיטתו?

<sup>15</sup> שהרי עם כל הקושיות האחרות התמודד הרשב"א.

<sup>16</sup> ראה בשיטה מקובצת (כתובות יד, ב) שמביא את דברי הר"י מייגאש, שמסביר על פי סוגיה זו ששמואל עצמו סובר שאין הלכה כרבן גמליאל אלא בתרי רובי: "ואי קשיא לך האי הלכתא אהאי הלכתא דאמרינן 'הלכתא כרבן גמליאל', וקיימא לן דרבן גמליאל מכשיר אפילו ברוב פסולין אצלה. הא אמרינן לעיל דכי אמרינן הלכה כרבן גמליאל ומכשרין אפילו ברוב פסולין, הני מילי דיעבד. אבל לכתחילה לא מכשרין לה עד דאיכא רוב כשרין... ומוקימינן לה להאי דאמרינן לעיל: 'ואת לא תעביד עובדא לכתחילה עד דאיכא רוב כשרין אצלה', דווקא בדאיכא תרי רובי". כלומר, שהצמצום שעשה שמואל לעיל, כוון לצמצם את דברי רבן גמליאל, שהלכה כמותו רק בתרי רובי.

גם בסוגיה שלנו אנו רואים מגמה מעין זו. אם הסוגיה כרבן גמליאל, הרי יש פה צמצום גדול של שיטתו, לפי אותן שיטות המעמידות ב'טוענת' וב'תרי רובי'. אם כר' יהושע, הרי יש פה חבל אמוראים (ארץ ישראלים!) שפוסקים כמותו.

אכן, לשיטת התוספות בתירוצו הראשון ולשיטת הרמב"ן ניחא, כי לפי הסברם הסוגיה אינה רלוונטית למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, ועוסקת במקרה שבו אין טענה. אבל אם כך הוא, נקבל מבנה סוגיה מסורבל לחלוטין. ראשית, אין שום פשר לכך שנחמיר כל כך ביוחסין, ולא נלך בהם סתם אחר הרוב. שנית, אם עושים זאת, אין שום סיבה להאריך בדבר כל כך. הגמרא יכולה להציג את הגזירה, ותו לא. על כן, התשובה הראשונה לשאלת הרמב"ן, היא שיש כאן מגמה אמוראית לפסוק כר' יהושע.

## 6. הסבר השיטה הבבלית

ניתן אולי להציע הסבר נוסף (והוא התשובה השנייה לשאלתנו). לעיל התקשינו בהבנת מחשבתו הראשונית של רבא בתחילת הסוגיה, ולא נחה דעתנו אף אחר הסברי הראשונים. לעניות דעתי ניתן לומר שרבא פסק לחלוטין כמו רבן גמליאל. מנגד, הוא ידע שקיימת מגמה שמקורה ככל הנראה ארץ ישראלי (האמוראים בסוגייתנו ורב אסי לעיל), לפסוק דווקא כמו ר' יהושע. משום כך החליט לברר כמו איזה תנא משנתנו.

מסתבר, שההוא אמינא של רבא היתה כמו שכתב הרשב"א. רבא בכוונה תחילה השווה את ה'שמא' לחוסר הטענה של האשה, כדי שיוכל להפקיע את המשנה מחזקת רבן גמליאל. אם התינוקות לא טוענת דבר, לא ניתן להעמיד את המשנה כרבן גמליאל. לכן, לא חזרה בה הגמרא מההוא אמינא של רבא. אדרבה, כל ההוא אמינא שלו נועדה רק בשביל התירוץ. כל ההשוואה נועדה רק כדי להציג בפנינו חבל אמוראים המעמידים את המשנה שלנו בצורה מסוימת, שעל פי שיטת רבא על כרחך ר' יהושע היא, ועל ידי זה לבטל את דברי כולם במחי יד.

לעניות דעתי, מבקש רבא להראות לנו, עד כמה דחוק הסברם במשנה של האמוראים שפסקו כר' יהושע. אלה היו צריכים להעמיד את המשנה בתרי רובי כדי שתתאים לשיטתם, אך רבא ודעימיה שפוסקים כמו רבן גמליאל, לא צריכים את כל זה. לשיטתם, כמו שכתב בעל המאור, אין זה משנה אם היא טוענת ברי או שיש רוב כשרים, מספיק אחד מהם כדי להכשיר את התינוקות.

המחלוקות מחריפות בפסיקת ההלכה. אלו דברי הגמרא שם בסוף העמוד :

רב חייא בר אשי אמר רב: הלכה כר' יוסי.

רב חנן בר רבא אמר רב: הוראת שעה היתה.

ופירש רש"י (ד"ה הוראת שעה):

הך דר' יוחנן בן נורי צורך שעה היתה... אבל לדורות תרי רובי בעינן.

לפי שיטת רש"י, פשט המשנה אינו כמו האוקימתא של רב יהודה. במשנה מדובר ברוב אחד. כשאומר רב חנן שהוראת שעה היתה, הוא לא מסכים שבמשנה מדובר על שני רובים, אך מסכים שלהלכה אכן יש צורך בהם. במילים אחרות הוא טוען ששיטת ר' יהושע היא רק בתרי רובי, אבל אין להעמיד כך את המשנה, כי זה מעט דחוק. לכן יש לומר שפסק המשנה הוא הוראת שעה, ולמסקנה באמת צריך תרי רובי וכו' יהושע. נמצא אפוא שיש לנו אמורא נוסף הפוסק כר' יהושע.

ומהי דעת רב חייא בר אשי? הגמרא מקשה על דבריו, ולא ברור בדיוק על מה הקושיה:

מתניב רב ירמיה: וליוחסין לא בעינן תרי רובי?

נמשיך בגמרא, וננסה להבין את שיטת רש"י. אחר שמקשה ר' ירמיה ומוכיח שליוחסין בעינן תרי רובי, אומרת הגמרא:

אישטמתייה הא דאמר רב יהודה אמר רב: 'בקרונות של ציפורי היה מעשה'.  
ולרב חנן בר רבא, דאמר: 'הוראת שעה היתה' – קשיא! מאן דמתני הא לא מתני הא.

על "אישטמתייה" מפרש רש"י (ד"ה אישתמטייה): "לר' ירמיה". כלומר קושיית הגמרא היא על רב חייא, ומסבירה הגמרא שאכן צריך תרי רובי. אף רב חייא שפסק כמו ר' יוסי, התכוון לפסוק כמו **האוקימתא** בדברי ר' יוסי שצריך תרי רובי, אך את זה ר' ירמיה לא ידע. אם כן, גם רב חייא התכוון לפסוק בסופו של דבר, כמו ר' יהושע, שבעינן תרי רובי.

ומה מקשה הגמרא על רב חנן? מפרש רש"י (ד"ה קשיא), שההוא אמינא היתה שרב חנן מפרש את המשנה **לפי** האוקימתא של רב יהודה אמר רב. היינו, אחר שגילינו מדברי רב חייא שהיתה אוקימתא במשנה, מקשה הגמרא: אם כן, מדוע רב חנן אמר שאוקימתא זו רק הוראת שעה היתה? ומתרצת הגמרא (שוב על פי רש"י (ד"ה מאן)), שרב חנן לא סובר כאוקימתא של רב יהודה במשנה, אלא שלדעתו יש להסבירה על פי פשטה, ולהוסיף שהפסק בה היה הוראת שעה בלבד, אך לדורות צריך שני רובים. נמצא אפוא על פי שיטת רש"י, שכל האמוראים שבסוגיה – ר' ירמיה, רב, רב חייא בר אשי ורב חנן בר רבא, פוסקים **הלכה למעשה** כמו ר' יהושע.

נעיר שגם הרמב"ן במלחמות, מקבל את פירוש רש"י: "אבל פירוש רש"י ז"ל הוא הנכון...". שיטת בעל המאור שונה במקצת. הרי"ף פסק כר' יוסי, דבעינן תרי רובי, ומקשה על זה בעל המאור:

נראה לי שאין לסמוך עליו. חדא, דהא פליג עליה רב חנן בר רבא, דאמר:  
'הוראת שעה היתה', **למימרא דבעלמא לא בעי תרי רובי**.

בגלל שבעל המאור מעמיד את כל הסוגיה כר' יהושע, הוא פוסק כמו ההסבר הפשוט בדעת רבן גמליאל שמספיק רק רוב אחד, כמו שפסק שמואל לעיל, שהרי כל הסוגיה המצריכה 'תרי רובי' לא נפסקת, כיוון שהיא אליבא דר' יהושע. לכן הוא מקשה על הרי"ף שפוסק כמו ר' יוסי ומצריך תרי רובי. מכל מקום, רואים מדבריו שהוא סובר שדברי רב חנן בר רבא "הוראת שעה היתה" הינם על גוף האוקימתא, ומשמעותם כי אמנם היתה הוראת שעה

להחמיר, אבל בעלמא, באמת לא בעינן תרי רובי. לשיטתו, חולקים רב חנן בר רבא ורב חייא בר אשי אם לפסוק כ' יהושע, ואז המשנה תתבאר על פי האוקימתא של רב יהודה (שיטת רב חייא בר אשי), או לפסוק כרבן גמליאל, והמשנה תתבאר כהוראת שעה (שיטת רב חנן בר רבא).

מי היו אמוראים אלו?<sup>17</sup>

**רב חנן בר רבא** היה אמורא בבלי מהדור השני, תלמידו של רב ומוסר דברים בשמו.

**רב חייא בר אשי** גם הוא היה אמורא בבלי מהדור השני, ותלמידו של רב. אמנם היה גם תלמידו של **זעירי**, ולכן מצויות בתלמוד הירושלמי הלכות רבות שמסר רב חייא בר אשי, משמו.

שניהם – רב חנן בר רבא ורב חייא בר אשי, ישבו מדי פעם גם אצל **שמואל**.

מי הם שאר האמוראים שמשתתפים בדיון בסוגייתנו? ראשית, **זעירי** אף הוא אמורא בבלי מהדור השני. בצעירותו עלה לארץ ישראל, והיה תלמידו של ר' יוחנן. כאמור, היה גם רבו של רב חייא בר אשי. בנוסף, פגשנו בסוגיה את ר' ינאי, אמורא ארץ ישראלי מהדור הראשון. תלמידו, לא אחר מאשר ר' **אמי** שגם אותו פגשנו, הוא אמורא ארץ ישראלי מהדור השני. רבו המובהק של ר' אמי היה ר' יוחנן, שהיה אף רבו המובהק של זעירי.

נבחן את השתלשלות הדורות. יש לנו שלושה אמוראים גדולים מהדור הראשון: רב, שמואל ור' ינאי. רב למד עם ר' ינאי ור' יוחנן בבגרותו בארץ ישראל. מסתבר שהוא חלק עמם את ההשפעה על הדורות הבאים, זעירי ור' אמי. בנוסף, תלמידם של רב ושמואל הוא רב חייא בר אשי. שמואל חי בבבל. הנהגותיו ושיטותיו הן כולן בצביון בבלי.

אם נקבל את שיטת בעל המאור, נראה לעניות דעתי, דבר מעניין מאוד. **שמואל** הבבלי פוסק כמו רבן גמליאל. אליו מצטרף **רב חנן בר רבא**, שטוען שמשנת ר' יוסי היא רק הוראת שעה, ובעצם בעלמא לא בעינן תרי רובי. גם הוא אפוא בבלי, פוסק כמו רבן גמליאל, ובנוסף, מנסה לעגן את שיטתו בדברי רב. מנגד, יש לנו אמוראים ארץ ישראליים (ר' ינאי, זעירי ור' אמי) הפוסקים כדברי ר' יהושע. מצטרף אליהם רב חייא בר אשי, שאף שהוא בבלי, אשר קיבל את תורתו מארץ ישראל. אף הוא מנסה לעגן את שיטתו בשיטת רב.

ניתן אפוא לעניות דעתי, להציע שלפנינו מחלוקת פסיקה בין ארץ ישראל לבבל. כנראה בדורות של רב ושמואל, מחלוקת זו היתה קיצונית. שמואל פסק כמו רבן גמליאל, ר' ינאי כר' יהושע. בנוגע לרב, הדברים אינם חתוכים דיים, ומסתבר שלא עברה משמו מסורת פסיקה חד משמעית. מה שגרם למחלוקת בין תלמידיו. אמנם רב חייא קיבל גם משמואל, אך הוא מגן על 'גירסתא דינקותא' שלמד בארץ ישראל, מפי זעירי.

אם כנים דברינו, לא קשה כלל קושיית הרמב"ן. הסוגיה הינה ודאי אליבא דר' יהושע משום שכל האמוראים פסקו כן. בנוסף, אפשר לפתור את ההוא אמינא של רבא, כמו שכתבנו לעיל.

<sup>17</sup> הדברים לקמן מבוססים על 'אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים' בהוצאת מרגליות.

קושיה נוספת שנפתרת לנו על פי הבנה זו, היא הסתירה בין הסוגיות שראינו לעיל במשנת "ראוה מדברת". הסתירה מבטאת בדיוק את מה שהצגנו, ויכוח פסיקתי, האם לפסוק כמו רבן גמליאל או כמו ר' יהושע.

אפשר לומר, שזה גם מה שעמד ביסוד מחלוקת זעירי ורב אסי במשנת "ראוה מדברת". זעירי טען שפוסקים כמו ר' יהושע 'בלי פשרות', אפילו אם שיטתו שגם אשה שנסתרה אסורה. רב אסי טען כנגדו שזו פסיקה מרחיקת לכת, ואם ברצוננו לפסוק כמו ר' יהושע עלינו לצמצם את דבריו ל"נבעלה" בלבד.

נסכם את שראינו עד כה: למדנו את סוגיות הבבלי במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. ראינו את הפרשנויות השונות בהם הועמדו המשניות, ואת קשיי הראשונים לכלכל את הבנת הבבלי. ניסינו להצביע על מגמות סותרות בפסיקה הבבלי, מגמות שיגיעו לשיאן במשנה האחרונה שבה נדון לקמן, והיא המשנה הפותחת את פרק שני. עדיין נותר לנו לברר מדוע העמיד הבבלי את המשניות על בסיס טענות 'ברי ושמא', העמדה שהקשתה רבות על הראשונים והאחרונים, כמו שראינו.

אמנם, בטרם נמשיך בלימודנו את שיטת התלמוד הבבלי, נעבור לדיון התלמוד הירושלמי, כדי לראות האם אנו מצליחים להציג את מסקנותינו גם שם. ננסה לברר כיצד הבינו אמוראי התלמוד הירושלמי את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, והאם הם חולקים על אמוראי התלמוד הבבלי או מסכימים עמם. לבסוף נחזור, כאמור, ללימוד המשנה הפותחת את פרק שני. נקביל בין ההבנה הבבלי לירושלמית, וננסה להסיק מסקנות סופיות.

## ג. הדיון בארץ ישראל

### 1. משנת "משארסתני נאנסתי"

לעומת הבבלי אשר בדיונו על המשנה קשרה לטענות 'ברי ושמא', הירושלמי דן ביחס בין המשנה לסוגיית "פתח פתוח". כך היא סוגיית "פתח פתוח" בבבלי (ה, ב-ט, א):

אמר ר' אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי, נאמן לאוסרה [את אשתו] עליו.  
[הבבלי דן במימרא זו:] ואמאי? ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון!

כיצד הבעל נאמן לאוסרה, הרי שני ספקות לפנינו: ספק אם נבעלה תחתיו, ואף אם נבעלה תחתיו שמא היה זה באונס, ואינה נאסרת. ומתוצאת הגמרא:

לא צריכא, באשת כהן. ואיבעית אימא, באשת ישראל, וכגון דקביל בה אבוה קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד.

הגמרא מעמידה את המקרה במצב של ספק אחד. אם האשה היא אשת כהן אין זה משנה אם נבעלה באונס או ברצון, היא בכל מקרה תיאסר עליו. נמצא שרק ספק אחד לפנינו, האם נבעלה תחתיו, ומחמת ספק זה יש לבעל נאמנות לאוסרה עליו<sup>18</sup>.

אף במקרה השני שהבלי מציע מדובר על ספק אחד. אם אביה קיבל את קידושיה כשהיא היתה פחותה מבת שלוש, ודאי הוא, אם פתחה פתוח, שנבעלה תחתיו, מאחר שידוע לחכמים שבתוליה של פחותה מבת שלוש חוזרים. נמצא שרק ספק אחד לפנינו, האם נבעלה באונס או ברצון.

הירושלמי (א, א) מנגד, לא מצמצם את המקרה, ומסביר שמדובר פה בכל המקרים, ואף על פי כן הבעל נאמן משום ש"קול יוצא לאנוסה". לכן בטל ספק האנוסה, והספק היחיד שנותר הוא "ספק תחתיו ספק אינו תחתיו".

כאמור, בדיון על משנתנו מעלים אמוראי ארץ ישראל את שאלת היחס לסוגיית "פתח פתוח" (א, ו):

רבי ירמיה בעי: מעתה אין טענת בתולים, לא כרבן גמליאל וכרבי אליעזר,  
אלא כרבי יהושע!

מאחר שסוברים רבן גמליאל ור' אליעזר שנאמנת האשה לומר "משארסתני נאנסתי", נמצא שאין סוגיית "פתח פתוח" מועמדת לשיטתם, שהרי שם דווקא הבעל נאמן. עונה הגמרא:

חזר ואמר, יש טענת בתולים כרבן גמליאל וכו' אליעזר בשותקת, ואפילו  
תימא במדברת, באומרת: 'מצא ואיבד'.

כלומר, הבעל יהיה נאמן גם לפי רבן גמליאל ור' אליעזר באחד משני מקרים. או שהאשה שותקת, או שהאשה טוענת שהיו לה בתולים, כלומר מכחישתו. ממשך הירושלמי ומקשה: ואולי באמת תהיה נאמנת, גם שלא במקרים אלו? ומתריך:

לית יכיל [אין אתה יכול], דאמר רבי אילא בשם רבי לעזר: מצא פתח פתוח  
אסור לקיימה משום ספק סוטה. הכא איתמר נאמנת, והכא איתמר אינה  
נאמנת! תמן שניהן מודין כשהפתח פתוח.

מפרשי הירושלמי התקשו להבין תירוץ זה. מהו החילוק בין גמרת "פתח פתוח" לגמרתנו, הגורמת לר' ירמיה לחלק את שני החילוקים שחילק. נציין שאף הראשונים השתמשו בסוגיה ירושלמית זו, כדי להסביר את סוגיית "פתח פתוח" בבבלי. כך לשון הריטב"א על סוגיית "פתח פתוח" בבבלי (ט, א – ד"ה והביאו ראייה):

<sup>18</sup> יש לעיין מדוע הבעל נאמן. בבבלי לכאורה, נובעת הנאמנות מדין "שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" – כך מסביר רש"י (ד"ה נאמן). אבל אם כן, קשה, הרי 'שוויה אנפשיה' זו הטלת איסור עצמית, ומאי שנא לעניין איסורין ספק או ספק ספיקא? בירושלמי (כתובות א, א; שם א, ו) משמע שיש נאמנות ממשית לבעל, משום 'ספק סוטה'. הבעל נאמן ליצור ספק מדאורייתא שכזה, וספיקא דאורייתא לחומרא (שם א, א): "ספק פתוחה מדבר תורה להחמיר". למסקנה, בבבלי נראה שזו נאמנות מיוחדת, מחזקת רבא ש"אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". וראה עוד להלן.

והא דקאמר ר' אלעזר שהוא נאמן, דוקא כשהיא **שותקת**, **אי נמי מדברת ומכחישתו** לומר 'בתולה שלימה נבעלתי', וכיון דברי וברי, הוא נאמן, אבל במדברת ואינה מכחישתו, אלא שאומרת 'משארסתני נאנסתי' או 'מוכת עץ אני', אינה נאסרת עליו אפילו בחדא ספיקא, דכיון דאיהי ברי ואיהו ספק ומסייע לה חזקה דגופה, ברי עם חזקה דגופא עדיף משמא דידיה, וכן נראה מן הירושלמי [ומביא בסוף דבריו את הירושלמי לעיל].

נעייין היטב בטעמים שבעזרתם מסביר הריטב"א את החילוק. הריטב"א ממשיך את המתודה הרווחת בבבלי, ומשתמש גם כן במושגי 'ברי ושמא'. אם שותקת האשה, או מכחישתו ואומרת שלא היה הפתח פתוח, זהו מקרה של 'ברי וברי', והבעל יהיה נאמן. אך אם תטען האשה טענה מגוף טענת הבעל – "מדברת ואינה מכחישתו", תהפוך טענת הבעל לטענת שמא מול טענת האשה, ובצירוף עם חזקת הגוף שלה, תהיה האשה נאמנת, כמו שלמדנו בדף יב, ב.

נראה שאין זה פשוט לכלכל בהסבר זה את לשון הירושלמי: "תמן שניהם מודים שהפתח פתוח", הצריכים לכאורה, לבטא בקצרה את יסוד ההבדל בין הסוגיות. הריטב"א מתייחס לכך וכותב:

**תמן** – כלומר במשנתנו, לפיכך היא נאמנת דאיהו שמא ואיהי ברי. **הכא אין** שניהם מודים שהפתח פתוח<sup>19</sup>, לפיכך הוא נאמן דברי הוא.

הריטב"א מדקדק מהמלים "מודים כשהפתח פתוח", שעל כורחך מדובר ב'ברי ושמא', כי מהיכן יודע הבעל מדוע פתחה פתוח? אך במקרה של "אין שניהם מודים", האשה מכחישת את הבעל וטוענת שלא היה הפתח פתוח, וזהו ברי לעומת ברי, ולכן דווקא הבעל נאמן. הפני משה על אתר מבאר בצורה דומה:

תמן – כלומר במשנתנו. שניהן מודין שהפתח פתוח – שמודה לדבריו שפתח פתוח מצא, אלא! [!] שהיא טוענת ברי: 'משארסתני נאנסתי', וטענתו אינה אלא שמא, ולפיכך ברי שלה עדיף. ואף על גב דקיימא לן בעלמא, ברי ושמא לא עדיף ברי, שאני הכא דאיכא חזקה דגופה... אבל במכחישתו ב'פתח פתוח' ואומרת: 'בתולה שלימה נבעלתי', אי נמי בשותקת, איהו נאמן. כיוון שטענתו ברי שפתח פתוח מצא, ועל כהאי גוונא אמרינן לעיל 'חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה'.

והדברים אינם מחוורים דיים. ראשית, יש להבחין במלת "אלא" שנקט. לדעתו, במשנה שניהם מודים שהפתח פתוח, **אלא** שעסקינן בברי ושמא. כלומר, דברי הירושלמי, "תמן שניהם מודין", אינם עיקר החילוק. עיקר החילוק הוא העובדה שעדיין שונות טענותיהם, והיא טוענת ברי והוא – שמא. ברור שבפירוש כזה, העיקר חסר מן הספר.

<sup>19</sup> לפנינו, המשפט האחרון אינו מופיע בירושלמי, ונראה שזו הוספה של הריטב"א עצמו לביאור.

מנגד, נאמנותו של הבעל ב"מכחישתו" כיוון שטוען ברי, היא דבר שמוסיף הפני משה בלי שנאמר בירושלמי. זאת ועוד, הוא מוסיף חזקה שיש לבעל, שאף היא אינה מופיעה כלל בגמרא: "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה", ש"על כהאי גוונא אמרינן לעיל". היכן לעיל? איני יודע. הדבר אינו מופיע, עד כמה שידי משגת לבדוק, בפירוש הפני משה בסוגיית "פתח פתוח", ולא כל שכן שאין מופיעה חזקה זו בסוגיות הירושלמי.

חזקת "אין אדם טורח בסעודה ומפסידה" היא חזקה בבליית מובהקת. מקורה הוא האמורא רבא, המציג אותה שלוש פעמים בתלמוד הבבלי בהקשרים שונים. פעם אחת בסוגיה שלנו (כתובות י, א), לעניין נאמנות הבעל בטענת "פתח פתוח". פעם שנייה ביבמות (קז, א), שבה מוצגת מחלוקת בית שמאי ובית הלל על מיאון של נשים. פעם שלישית מופיעה חזקה זו בקידושין (מה, ב). שם מדברת הסוגיה על גדרי קידושי האב את בתו הקטנה.

ראינו אפוא שפירושים של הריטב"א והפני משה, מקרב את סוגיית הירושלמי למושגי הבבלי, אך קשה להעמיד את הסברם בפשט לשון הירושלמי. ננסה להציע הסבר אחר בסוגיה.

המלים "תמן שניהן מודין כשהפתח פתוח", מגדירות את המקרה שבו אנו עוסקים. כאשר שניהם מודים שפתחה פתוח, עוסקים אנו בדיני טענות על גופה של האשה, כמו שהגדרנו בתחילת מאמרנו. בדינים אלה שייכת מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. לעומת זאת, אם האשה שותקת או מכחישה את הבעל, כמו שהעמיד ר' ירמיה, הרי אין זה דיון בדיני טענות על גופה של האשה, אלא בדיני טוען ונטען.

אם האשה שותקת, ודאי לא שייכת כל נאמנות לטענת האשה, שהרי היא אינה טוענת דבר. אם היא מכחישה את טענתו, הרי זה כאילו טוענת 'לא היו דברים מעולם'. מקרים אלה אינם יכולים להיכנס להגדרה של דיני טענות על גוף האשה, שהרי האשה מסרבת לדון בטענת הבעל, אלא פשוט עומדת מנגד. במקרה כזה, אומר הירושלמי שמאמינים לבעל והאשה היא 'ספק סוטה', משום "ספיקא דאורייתא לחומרא". אכן, אומר הירושלמי במפורש (כתובות א, ח): "מאי כדון? [פני משה: מאי טעמא דנאמנות?] משום עדות שהאשה כשירה לה".

על פי מה שכתבנו, מבואר גם למה לא שייך להעמיד את המקרה בספק ספיקא. מרגע שאנו מפקיעים את עצמנו מדיני טענות על גוף האשה, וחוזרים לדיני טוען ונטען, אין לנו כל דרך להכריע בספק זה. הדרך היחידה להכריע, היא להשתמש בכללי ספקות: "ספיקא דאורייתא לחומרא", מה שאין כן ספק ספיקא, שהוא לקולא.

לכאורה, יש פה אוקימתא של הירושלמי, שהרי דברי רבן גמליאל ור' יהושע הם לכל עניין ואף לעניין טענה שאותה האשה מכחישה לגמרי, כי מכל מקום בגופה עסקינן. מניין לנו אוקימתא זו שעל פיה מחלק הירושלמי?



## 2. משנת "מעוברת"

הירושלמי מחלק לשניים את משנת "מדברת" ו"מעוברת" שראינו בבבלי. אנחנו נעסוק רק בדיון על הסיפא של המשנה, בקשר לאשה שנראתה מעוברת.

כזכור, ראינו בבבלי את מחלוקת ר' יוחנן ור' אלעזר, בעניין ולד אותה אשה. בירושלמי, מובאת מחלוקת זו, מיד בתחילת הגמרא על משנה זו. על משנת "ראוה מדברת" מובא רק ההסבר של ר' אשי (לא בשמו, אלא כסתמא דגמרא), שמדובר בנבעלת. ניכר אפוא חיסרון, בדיון הירושלמי על דין התוספתא. הדבר מוכיח את ההשערה שהעלינו קודם, שדיון זה הוא בבלי, והסוגיה שלאחר מכן מקורה ירושלמי. אמרנו, שמטרת הדיון היא צמצום דעת ר' יהושע, והסברנו שיש צורך לצמצם את סברתו, כדי שנוכל לפסוק כמוהו.

עוד הצענו, שאולי דווקא הפוסקים כמו רבן גמליאל, הם אלו שהביאו את הדיון שם. דבר זה יתאים למה שהצענו לעיל, שיש מסורות ירושלמיות הפוסקות כמו ר' יהושע, ומסורות בבליות הפוסקות כמו רבן גמליאל. אפשר לומר, שדווקא הבבלים הפוסקים כמו רבן גמליאל, רצו לאזן את דבריו, כדי שלא יסתרו לגמרי את פסיקת רבותיהם מישראל כר' יהושע. באופן זה, צמצמו אף את דעת רבן גמליאל בעניין רוב ותרי רובי.

דבר נוסף שחשוב לציין במשנה זו (הדברים מובאים בירושלמי אחר משנת "ראוה מדברת") הוא טעמו של ר' יהושע. אומר הירושלמי (א, פ):

אפילו במקום שרוב כשירין היא המחלוקת. סבר ר' יהושע, הזנות רצה אחר הפסולים.

הירושלמי מפרש אפוא ממש כמו שאמרנו לעיל. ר' יהושע לא מאמין כלל לאשה, משום ש"הזנות רצה אחר הפסולים". אשה שזינתה, מסתמא זינתה עם פסול. לכן אף ברוב כשרים איננו יכולים להכשיר אותה.

לעיל התלבטנו מדוע חולקים רבן גמליאל ור' יהושע אף ברוב כשרים או ברוב פסולים. הרי חזקת הגוף אינה חזקה כרוב. אף כוח הברי מול השמא אינו חזק כרוב, במיוחד עקב העובדה שבעלמא לא אמרינן "ברי ושמא ברי עדיף"! בירושלמי הדבר ברור. מאחר ש"הזנות רצה אחר הפסולים", לעולם אי אפשר להיות בטוחים שהאשה לא זינתה עם פסול. אף ברוב כשרים ייתכן מאוד שהאשה זינתה דווקא עם פסול, שהרי דרכם לזנות. וזהו אולי טעמו של ר' יהושע במחלוקתו עם רבן גמליאל.

ודאי, אין זה אומר שאכן בכך נחלקו ר' יהושע ורבן גמליאל. ייתכן כי זוהי אוקימתא ירושלמית, וטעמו של ר' יהושע הוא שאיננו מאמינים כלל לאשה, "דמאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני", אך ברוב ייתכן שאינם חולקים. אך מכל מקום אין הדבר משנה את הנקודה המרכזית בענייננו, שהירושלמי מבין שהדיון של רבן גמליאל ור' יהושע סובב סביב נאמנות, ולכן שייך לומר ש"הזנות רצה אחר הפסולים", כי דבר כזה מבטא את חוסר הנאמנות של האשה, ובזה חלוקים ר' יהושע ורבן גמליאל.

### 3. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין

הירושלמי (שם) מביא אף הוא את מימרת רב יהודה. אך פה מגלים אנו דבר מפתיע. הגרסה הירושלמית היא זו: "רב יהודה בשם רב כהן: קרונה של ציפורין הוה עובדא". לא קרונות ולא סיעות. מאי קרונה? אומר התלמוד הבבלי, מסכת מגילה (ה, א-ב):

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, רחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז, ובקש לעקור תשעה באב, ולא הודו לו.

מבואר אפוא שקרונה של ציפורי הינו בפשטות שם המעיין שבו נבעלה התינוקת. המשך הסוגיה בירושלמי מבאר מדוע זה חשוב בדיונו. הגמרא שואלת מספר שאלות, והראשונה שבהן, היא האם המעשה היה בתוך ציפורי, או מחוצה לה? אך אין זה מענייננו כרגע. אנו נסב את תשומת ליבנו לדבר אחר שאומרת הגמרא (שם):

רבי חנינה בשם רבי ינאי [ר' ינאי הבבלי]: מודה ר' יהושע באנוסה. רבי חזקיה, רבי אבהו בשם ר' יוחנן: מודה ר' יהושע באנוסה.

בניגוד לדברי רבא בבבלי, המסתפק כמו מי המשנה, לירושלמי אין בדבר ספק כלל. אמנם "הזנות רצה אחר הפסולין", אך במקרה של אנוסה אף ר' יהושע מודה שאין לומר כן. היא הרי לא זינתה, ואין ביכולתנו לדעת מי הוא האנס. כיוון שאי אפשר לומר שדווקא פסול ביצע את הבעילה, אף ר' יהושע מודה שהאשה כשרה, ומשנתנו לדברי הכול.

על משנה זו, שהיא לדברי הכול, אומר חייא בר אשי בירושלמי (שם): "הלכה כרבי יוסי שאמר משם ר' יוחנן בן נורי". מוכחים מכאן דברי בעל המאור, שרב חייא בר אשי פסק בפשטות את משנתנו. בנוסף, לשיטתו של בעל המאור, ודאי שאף רבן גמליאל יסכים למשנה זו, שהרי יש בה רוב אחד, וזה מספיק.

נסכם את הדיון החלקי שערכנו בירושלמי. ראינו שהירושלמי מבין את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, בעניין נאמנות האשה. טעמו של ר' יהושע הוא ש"הזנות רצה אחר הפסולים", ומשום כך אף ברוב כשרים אינה נאמנת. בנוסף, ראינו שמשנת התינוקת לפי חכמי ארץ ישראל, הינה לכולי עלמא. כאן אין זה ויכוח על נאמנות אלא על המציאות, ולכן יש ללכת כאן פשוט אחר הרוב.

ראינו לעיל, שהרמב"ן ניסה להסביר בצורה דומה את הסוגיה בבבלי, ולומר שמשנת התינוקת היא לדברי הכול. אלא שהירושלמי אינו תומך בשיטת הרמב"ן. הירושלמי הגיע למסקנתו תוך שלוש שורות קצרות, וקשה לומר כפי שמפרש הרמב"ן, שהבבלי התכוון לאותה מסקנה, אך פרש את המהלך עד למסקנה זו, על פני עמוד שלם. בנוסף, כפי שראינו בירושלמי, אין כל זכר לעניין יתרי רובי, שלא כמו בבבלי.

על כורחנו עלינו לומר, כי סוגיית הבבלי רצתה להעביר לנו מסר כלשהו, והנראה בעיני כתבתי.

## ד. פסיקת ר' יהודה הנשיא

### 1. סוגיית "שור שחוט"

נחזור עתה לבבלי ונלמד את המשנה הראשונה בפרק ב, שבה אולי מוצאים אנו פסיקה של ר' יהודה הנשיא בענייננו. כך היא המשנה:

האשה שנתארמלה או שנתגרשה. היא אומרת: 'בתולה נשאתני!', והוא אומר: 'לא כי, אלא אלמנה נשאתיך'. אם יש לה עדים שיצאת בהינומה וראשה פרוע, כתובתה מאתים. ר' יוחנן בן ברוקא אומר: אף חילוק קליות ראייה. ומודה רבי יהושע באומר לחברו: 'שדה זו של אביך היתה, ולקחתיה הימנו', שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר: 'לקחתיה הימנו', אינו נאמן.

פירוש הרישא: המשנה עוסקת בדיני טוען ונטען לעניין סכום הכתובה. אשה שנתגרשה או נתאלמנה, וטענה "נישאתי בתולה וכתובתי מאתיים", והבעל מכחישה, אם אין לה עדים **הבעל נאמן**. את הסיפא של המשנה, "ומודה ר' יהושע", נסביר לקמן באמצעות הגמרא.

הסוגיה הירושלמית על הרישא של המשנה, דנה בעניינים שאינם נוגעים לדיוננו. על הסיפא המובאת בירושלמי כסוגיה נפרדת, אומרת הגמרא כך (ב, ב):

מודי ר' יהושע. ואין פליגי? בקדמיתא.

הדברים סתומים לגמרי. את **השאלה** אפשר להבין: אמרנו "ומודה ר' יהושע", ומבררת הגמרא היכן הוא מודה, ועל מי הוא נחלק. **התשובה** פחות ברורה: "בקדמיתא". על כרחנו נצטרך לומר שהכוונה ב"בקדמיתא" היא לפרק א, והיינו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע שם. אך כמובן נצטרך להבין, איך קשור מקרה זה של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" שבפרק ב, למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע?

מפרשי הירושלמי מפרשים משפט זה, על פי הסוגיה הבבלית. אנו ננסה לעמוד על העניין, ולפיכך נפנה לסוגיה בבבלי, שמגלה לנו טפח אך כנראה מסתירה טפחיים.

### 2. לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל?

כך הסוגיה בבבלי (כתובות טז, א):

טעמא דאיכא עדים, הא ליכא עדים בעל מהימן. לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל? דאי רבן גמליאל, הא אמר איהי מהימנא!

הגמרא תמהה על כך שנראה שמשנתנו חולקת על רבן גמליאל. לכאורה, מה התמיהה? וכי לא מצאנו משניות החלוקות על רבן גמליאל? ואולי משנתנו כר' יהושע? נזכור **שאלה ראשונה** לפנינו, ונמשיך בגמרא:

אפילו תימא רבן גמליאל, עד כאן לא קאמר רבן גמליאל אלא ב'ברי ושמא', אבל הכא ב'ברי וברי' לא אמר. ודקארי לה מאי קארי לה? הא 'ברי וברי' הוא! כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי 'ברי ושמא' דמי.

הגמרא מתרצת, שמשנתנו היא אף לדעת רבן גמליאל. כאשר נתן רבן גמליאל נאמנות לאשה על פני הבעל, עשה זאת היכן שהיתה טענתה 'ברי' וטענת הבעל 'שמא', אך כאן שניהם טוענים 'ברי' ואין לאשה עוד יתרון.

תשובת הגמרא כה פשוטה, עד כי עתה עלינו לברר מה היתה מחשבתו הראשונית של המקשן. לעניות דעתי, הגמרא נותנת לבירור זה תירוץ מעט דחוק: מאחר שיש לנו חזקה שרוב נשים בתולות נישאות, היתה לנו הוא אמינא שאולי חזקה זאת וטענת ה'ברי' של האשה, ירעו את טענת הבעל, עד כי טענתו תיחשב כ'שמא'. טענת ה'ברי' שלו, תתמעט אל מול חזקת הרוב של האשה.

הגמרא מסתפקת בכך, אף שלכאורה לפי תשובתה, היא היתה יכולה להקשות על ר' יהושע בן לוי, שטען שהמכשיר, מכשיר אפילו ברוב פסולים: על פי מה שראינו עתה אין דבריו כה פשוטים, שהרי איך תעמוד טענת 'ברי' של האשה מול רוב פסולים? אולי תהפוך טענתה ל'שמא', ויהיה לנו 'שמא' שלה ו'שמא' של הבעל? אך הגמרא אינה שואלת שאלה זו. מדוע? הנה הגענו לשאלתנו השנייה.

עד הקטע הזה, פירוש הגמרא 'פחות או יותר' מוסכם. מכאן ואילך, מוצאים אנו שיטות רבות בראשונים. כך המשך הגמרא (טז, א):

הכי נמי מסתברא, מדקתני 'ומודה ר' יהושע'. אי אמרת בשלמא, איירי רבן גמליאל במודה, שפיר. אלא אי אמרת לא איירי רבן גמליאל במודה, ר' יהושע למאן מודה? מי סברת ר' יהושע אהאי פירקין קאי? אמגו קאי, ואפירקין קמא קאי.

נתחיל מסוף הציטוט. תשובה זו של הגמרא, "ואפירקין קמא קאי", היא לכאורה מה שאמרו בירושלמי "בקדמיתא", ומשמעות "ומודה ר' יהושע" – במה שחלק עליו בפרק ראשון. על פי הבבלי, מוסבר החיבור בין פרק ראשון לפרק זה (פרק ב). פרק ראשון דיבר ב'ברי ושמא', ופרק זה עוסק ב'ברי וברי'. הודאת ר' יהושע מחברת בין שניהם, ומיד נראה כיצד. ממשיכה הגמרא:

אהייא? [באיזה עניין בפרק ראשון נחלק ר' יהושע, שכעת הוא מודה בו?] אילימא אהא... [בשלב זה, בודקת הגמרא את המשניות של מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע בפרק ראשון מהסוף להתחלה, כדי לראות אם הודאת ר' יהושע אצלנו, שייכת שם. לגמרא לא נוח עם אף אחת ממשניות אלו, עד שמגיעה למשנה הראשונה של המחלוקת, בדף יב, ב] אלא אהא: 'הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים... ר' יהושע אומר: לא מפיה אנחנו חייני'<sup>20</sup>,

<sup>20</sup> המשנה מופיעה במלואה לעיל, בפרק א סעיף 1.

[ומוסיפה הגמרא הסבר לדברים:] דמגו דאי בעיא אמרה: 'מוכת עץ אני תחתיך', דלא קא פסלה נפשה מכהונה, וקאמרה: 'נאנסתי', דקא פסלה נפשה מכהונה. משום הכי קאמר רבן גמליאל דמהימנא, וקאמר ר' יהושע לרבן גמליאל: בהאי מגו דהכא מודינא לך, בההוא מגו דהתם פלגינא עילווד.

נסביר את הדברים. לכאורה, חוזרת בה הגמרא מכל הסוגיות דלעיל. מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע היא שונה ממה שחשבנו. האשה שטוענת "נאנסתי", יכולה לטעון במקום זה "מוכת עץ אני", שזו טענה עדיפה משום שעל ידי כך לא תיאסר לכהונה. לפיכך יש לה מיגו, שהרי טענה את הטענה הפחות טובה, ולכן, ולא בגלל טענות ברי ושמא(!), אומר רבן גמליאל שהיא נאמנת. ר' יהושע לא מקבל מיגו זה, ומשום כך לא מאמין לה.

ברם, הדברים טעונים בירור. ראשית, לר' יהושע ודאי אין זה מיגו, שהרי לשיטתו אף טענת "מוכת עץ אני" ולא רק טענת "נאנסתי", לא היתה מתקבלת מול טענת הבעל. שנית, גם לרבן גמליאל הסובר שטענת "נאנסתי" אכן קבילה מיגו טענת "מוכת עץ אני", קשה מאוד לקרוא למצב כזה בשם 'מיגו'. 'מיגו' אומר, שהייתי יכול לטעון טענה אחרת, שהיתה קבילה יותר, ומאחר שטענתי טענה גרועה יותר, הקבילה פחות, האמינו לי בה, ללא קשר לתועלות הנוספות העולות מן הטענה הראשונה על פני השנייה. ברור שלא נקבל את טענתו של מלווה התובע ללא שטר חמש מאות שקל, במיגו שהיה יכול לתבוע אלף שקל. כשם שטענת חמש מאות השקלים אינה קבילה ללא שטר, כך גם טענת האלף, ולכן אין בתועלת המשנית שלה ליצור 'מיגו'. מעין זה, אף אצלנו אין כשרותה של האשה לכהונה מעלה או מורידה לגבי קבילות טענתה. טענת "נאנסתי" קבילה בדיוק כטענת "מוכת עץ אני", ולכן לא תועיל ליצור 'מיגו'.

השאלה רק מתחדדת אם נבין את המיגו כמו שהציע ר' אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים (כרך ב, כתובות ג, ד). על פי הסברו, ה'מיגו' הינו 'זכות הטענה'. כלומר, עמדה לרשותי טענה אחרת, טובה יותר, שהיתה מתקבלת ובאמצעותה הייתי מנצח. למרות שלא השתמשתי בה, בית דין נותנים לטענתי הנוכחית כוח כאילו הייתי טוען את הטענה האחרת, הטובה יותר, ונותנים לי יתרון על חברי לדיון. הקהילות יעקב (בבא מציעא ג) מסביר עובדה זו בכך, שבאמצעות הזכות לטעון את הטענה הטובה, בעל הטענה הופך ל'מוחזק' בממון, כי כבר יש לו זכות אליו, ובעל דינו שנהיה המוציא, עליו הראייה.

אם נסביר את ה'מיגו' בצורה זו, ודאי שלא שייך בענייננו שום 'מיגו'. שהרי לטענת המיגו של האשה ("מוכת עץ אני"), אין כלל זכות יתרה לנצח במשפט. הטענה הזו שקולה לכל טענה אחרת שתטען, והרווח הצדדי שתקבל ממנה במקרה של נישואין לכהן, איננו כלל מעניין בית דין, ואינו נותן לה זכות לנצח במשפט.

התוספות (יג, א – ד"ה רב אסי) כותבים: "ויש לומר דהתם לא הוי מגו גמור... ולא קרי ליה מגו אלא לפי שהיא טענה מעולה ביותר". הדוחק בפירושה מורגש. נסמן את כל זה כשאלה **שלישית**. נמשיך בגמרא:

מכדי האי מגו והאי מגו. מאי שנא האי מגו מהאי מגו? הכא 'אין שור שחוט לפניך', התם 'הרי שור שחוט לפניך'.

נחלקו הראשונים בפירוש גמרא זו. נציג את פירוש הריטב"א:

אך יש לפרש דהא דנקטינן 'שור שחוט לפניך' ו'אין שור שחוט', משל בעלמא הוא, והכי קאמר: דהכא גבי שדה יש 'שור שחוט' ששחיתנו ברורה ועומד בחזקת היתר, דמגו דיליה מגו גמור, דאילו אמר 'שלי היתה מעולם' היה נאמן לדברי הכל, הילכך כי אמר 'של אביך היתה ולקחתיה הימנו' ראוי הוא שיהא נאמן, דמגו דאורייתא הוא וסברא נמי הוא כדאמרינן לקמן בפירקין (כב, א). אבל התם, גבי 'לא מצא לה בתולים' אין לנו 'שור שחוט', כלומר שאין לנו שום טענה ברורה להאמינה אליבא דרבי יהושע ואין לה שום מגו ברור, דאפילו כי טענה 'מוכת עץ אני תחתיך' לא מהימנינן לה.

ומגו דאמרינן התם, היינו מגו כל דהוא שהיא טענה יותר מתוקנת ויפה, אבל מכל מקום אינה יוצאת מחזקת ריעותא שהיא בה, והוה ליה כבהמה דכל זמן שלא נשחטה עומדת בחזקת איסור. וכן פירשו בתוספות, וכן פירש הרמב"ן ז"ל, **דהאי ליטנא צחות בעלמא הוא** והכי קאמר: דהכא יש מגו ברור והתם אין מגו ברור...

על פי פירושו של הריטב"א, עונה הגמרא למה שהקשינו לעיל. גם היא מודעת לעובדה שה'מיגו' של פרק ראשון לאו מיגו גמור הוא, וזה מה שנקרא 'אין שור שחוט', כלומר, אין שום טענה ברורה. בביטוי 'שור שחוט' הכוונה לטענה ברורה, ו'משל בעלמא הוא' ו'צחות בעלמא'.

ברם, עדיין יקשה לנו כל עניין ה'מיגו'. רבן גמליאל ור' יהושע חולקים גם במקום בו טוענת "מוכת עץ אני" ושם הרי אין לה 'מיגו', ומדוע אומר רבן גמליאל שהיא נאמנת? אם את המשנה הראשונה הסברנו באמצעות 'מיגו', מה נענה במשנה השנייה? בנוסף, אם כל המחלוקת שלהם היא על 'מיגו', הרי ביטלנו את כל סוגיות הגמרא, ונצטרך לומר שודאי "ברי ושמא לאו ברי עדיף", כמו שאנו אומרים תמיד, ורק במקרה של 'מיגו' נאמנת האשה.

בשביל להתקרב לתשובה, נפנה שוב אל בעל המאור. גרסת בעל המאור בחידושו על הרי"ף (טז, א בדפי הרי"ף), שונה מהגרסה שלנו:

'אי אמרת בשלמא איירי בה' – פירוש, **איירי בה ר' יהושע** ולא דברי הכל היא – 'היינו דקתני מודה, אלא אי אמרת לא איירי בה' – אלא דברי הכל היא – 'מאי מודה?' – כלומר, מאן תנא דקתני 'מודה ר' יהושע'? הא אמרת רישא דברי הכל היא וליכא מאן דפליג. ולא גרסינן א'איירי בה רבן גמליאל', ופירוש משובש הוא.

בעל המאור מציע הסבר אחר בסוגיה. ניחא, אמרת הגמרא, אם ר' יהושע שונה את משנתנו, שייך לשנות בסופה "ומודה", שאף על גב שסובר כמו שכתב במשנה, הוא מודה במקרה מסוים. אלא, אם המשנה דברי הכל היא, למי מודה? בדקדוקי סופרים (כתובות, עמי

קא<sup>21</sup> מובאת גרסה הדומה לזו של בעל המאור: "... איירי בה, הינו דקתני מודה, אילא יאמר לא איירי בה, מאי מודה?". וכתב שם (הערה 19): "גירסא זו קרובה לנוסחת הרז"ה [בעה"מ]... ולפירוש זה, הראיה למקשן שמשנתנו אליבא דר' יהושע היא, ולא כרבן גמליאל..".

מה תורת לנו גרסה זו? אולי באמצעותה אפשר לענות על כל הקושיות שהקשינו לעיל, ולחבר את כל המאמר למקשה אחת.

### 3. מסקנות

נעיין בגמרא ביבמות (מב, ב):

מחלוקת ואחר כך 'סתם', הלכה כ'סתם'.

ההיגיון בכלל זה ידוע. רבי יהודה הנשיא הזכיר מחלוקת במשנה, וטעמו לדבר זה מבואר במסכת עדויות (א, ה-ה)<sup>22</sup>. ברם, בנוסף הוא גם פסק הלכה. לכן, כל משנה שסתם אותה לאחר הזכרת המחלוקת כתנא אחד מתוך החולקים, ודאי שהכריע כמוהו.

כעת נבין יותר את משמעות דברי הגמרא: "לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל". כוונת הגמרא היא לשאול: 'האם ייתכן שרבי פסק הלכה שלא כרבן גמליאל?', כלומר, ההפך ממה שאנחנו פסקנו? דבר כזה הרי לא ייתכן! משום כך, הגמרא מסבירה כיצד המשנה מתיישבת עם שיטת רבן גמליאל. הסבר הגמרא הינו פשוט למדי, ולא צריך לפני ולפנים. מה שמוביל לשאלת הגמרא הבאה: "ודקארי לה, מאי קארי לה?".

מתוך בדיקת מקורות נוספים, שבהם מופיעה השאלה "לימא תנן סתמא דלא כ..."<sup>23</sup>, ניתן להסיק שבכל פעם שמופיעה שאלה כזו, מגמתה אחת: כיוון שהתשובה לשאלה זו חיובית, ייוצר מצב שאינו נוח – סתמא דמתניתין אינה מסתדרת אליבא דשיטה שנפסקה להלכה, כך שסתם משנה אינה להלכה. במצב כזה, תעשה הגמרא כל אוקימתא שביכולתה לעשות, על מנת להעמיד את סתם המשנה כהלכה. כך הוא הדבר אף בסוגייתנו. אמנם, עלינו לתת את הדעת לכך, שבסוגייתנו בשונה ממקומות אחרים האוקימתא מסתברת מאוד, עד כי כל מהלך הסוגיות של פרק ראשון מוביל אליה. אין זה רק בבבלי, אלא גם בירושלמי ראינו שבמקרה שבו האשה מכחישה את הבעל לחלוטין, הבעל נאמן.

<sup>21</sup> הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, בעריכת הרב משה הרשלר, ירושלים תשלב.

<sup>22</sup> "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. אמר רבי יהודה, אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה? שאם יאמר האדם 'כך אני מקובל', יאמר לו 'כדברי איש פלוני שמעת'".

<sup>23</sup> כך הוא למשל, ברכות כה, ב; שבת לט, ב; וכן מקורות נוספים.

נעיר עוד הערה אחת, ונציע את פתרון כל הסוגיות.

על המשפט "דקארי לה מאי קארי לה", אומר הר' חיים בנבנישתי<sup>24</sup>:

יודקארי ליה מאי קארי ליה – לשון קושיא היא, ועניינו לתת סברא למקשה שהקשה דבר פשוט, וכי לא ידע דלאו כלום היא? ובה"ע [אולי בעל העיטור?] כתב, שיש אומרים **שהוא מתוספתא רבנן סבוראי**.

כל הנתונים לפנינו, וכעת נראה מהן המסקנות הנובעות מהם.

שאלנו במהלך כל הסוגיות, מדוע העמידה הגמרא את המשניות בדיון על 'ברי' ושמא? כן שאלנו על הירושלמי, מדוע הכריע שבמקרה שהאשה מפקיעה את עצמה מהדיון אינה נאמנת? הרי אחרי הכול, זו "עדות שהאשה כשירה לה". אך עלינו לשים לב היטב. אם מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע נסובה על נאמנות האשה, **הרי שמשנתנו** (דהיינו המשנה הראשונה בפרק ב) **היא כר' יהושע**, ואם כן, כיצד פסק שמואל כרבן גמליאל?! במילים אחרות, הצגנו בפסקה זו את שאלת הראי של תמיהת הגמרא: "לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל".

על פי זה יוצא, שדווקא משנה זו (שאינה בפרק א, במוקד מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע), היא **מוקד** הדיון של הבבלי והירושלמי. משנה זו הכריחה הן את אמוראי בבלי, והן את אמוראי ארץ ישראל, להעמיד את **מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע** באופן כזה **שמשנה זו** תסתדר אף לדעת רבן גמליאל. העמדת ה'ברי' ושמא' הבבליית היא לא **לכתחילה**, אלא לאחר שראו את המשנה הזו, היו צריכים להעמיד **למפרע** את כל המשניות שלפני כן, בצורה שתסתדר עם משנה זו.

אמנם, אין כל זה מוכרח. ראינו לעיל שהיתה מסורת אמוראית מוקדמת, ואולי גם ארץ ישראלית, לפסוק דווקא כמו ר' יהושע. הסיבה לפסיקה כמותו פשוטה: זהו פשטה של המשנה הסתמית הפותחת את פרק שני.

בהסבר שניתן כאן, אין צורך להידחק בחילוק שראינו בראש המאמר, בו 'ברי' עם חזקת הגוף מנצח 'שמא'. כזכור, הראינו שם שלראשונים לא נוח עם חילוק זה, שכל מטרתו היתה העמדת פסקו של שמואל בצורה יציבה, ועם זאת השארת הפסיקה כמו רבן גמליאל.

על פי ההסבר שניתן כאן, גם מובנות הסוגיות. הדוחק של העמדת אביי והזרם שפסק כמו ר' יהושע, גרמו לצמצום דעת רבן גמליאל. מנגד, הזרם הבבלי, שרצה לחזק את דעת שמואל, צמצם את שיטת כל אמוראי ארץ ישראל, כמו שראינו למשל בסוגיית "תינוקות", שבה רבא, על פי שיטת בעל המאור, רש"י והרשב"א, דחה את כל השיטה הפוסקת כמו ר' יהושע, ובכך חיזק את דעת שמואל ואת הפוסקים כרבן גמליאל.

הסוגיה האחרונה שעסקנו בה, מתבארת גם כן על פי הסבר זה. כאמור, הגמרא היתה חייבת לתמוה האם יש לנו 'סתמא' דלא כרבן גמליאל, ותירצה את שתירצה. לאחר מספר

<sup>24</sup> בעל 'כנסת הגדולה', ב'קיצור כללי התלמוד' שלו, חיבור שנכתב סביב 'מבוא התלמוד' של ר' שמואל הנגיד.



שנים למדו את הגמרא הסבוראים, ממש כמו שאנו לומדים היום מתחילתה והלאה. הם ראו את חילוק ה'ברי ושמא', ולפיכך התירוץ שהציעה הגמרא למשנה בריש פרק ב היה פשוט להם ביותר. הוא אחרי הכול, החילוק שליווה אותנו לאורך כל הדרך.

לדידם נכתבו הסוגיות במהלך רציף, וכולן מובילות לאוקימתא שעושה הגמרא במשנה. הם לא חשבו כפי שאנו הסברנו, שהגמרא התחילה להיכתב מפרק שני וסוגיות פרק ראשון נגזרו ממשנת פרק שני. לאור כל זאת שאלו: "ודקארי לה מאי קארי לה?" כלומר, כיצד העלה המקשן על דעתו הסבר אחר, הנוגד את כל מהלך הסוגיות עד כה.

כעת, אנחנו יכולים להבין בצורה עמוקה יותר גם את רעיון ה'ברי ושמא' הבבלי. המחלוקת בין רבן גמליאל לר' יהושע היא על נאמנות האשה.

**הירושלמי** עושה למשנת פרק ב, הקשה על מהלך פרק א, אוקימתא קלה, וטוען שיש מקרים שבהם אף רבן גמליאל מודה. מקרים אלו, הם מקרים שאינם עוסקים מפורשות בגוף האשה. לדוגמא, אם היא שותקת או מכחישה ב'לא היו הדברים מעולם', הרי היא כאומרת: "אין זו טענה על גופי", ולכן לא נותן לה רבן גמליאל את נאמנותה המיוחדת. אמנם, לי נראה שלא כאוקימתת הירושלמי, שגם במקרה כזה יכשיר רבן גמליאל.

**הבבלי** משדרג חילוק זה של הירושלמי: במקרה, על פי חילוק הירושלמי יוצא, שכשהאשה נאמנת (עקב נאמנותה המיוחדת על גופה), אלו מקרים של 'ברי ושמא'. מנגד, כשהאשה לא נאמנת (עקב כך שאין הדיון על גופה), אלו מקרים של 'ברי וברי'. הבעל טוען ריעותא לאשה, והיא טוענת שכלל אין לה הריעותא הזו.

**הירושלמי** הסביר, שכשהיא טוענת שאין לה ריעותא זו, הרי היא כטוענת שלא על גופה כלל, ואין לה נאמנות מיוחדת. האשה תידון על פי עקרונות 'טוען ונטען' הרגילים. אך **הבבלי** לא יכול לקבל חילוק כמו 'דיון על גוף האשה' מול 'דיון בטוען ונטען', שהרי זהו חילוק הפכפך. לפיכך הוא משווה את כל המקרים בהם האשה נאמנת, וראה זה פלא, הצד השווה שבניהם שכולם 'ברי ושמא'. אחרי כן הוא משווה את כל המקרים שבהם האשה איננה נאמנת, וגם פה פלא, כולם 'ברי וברי'.

עקב כך, מחלק הבבלי את חילוקו המשפטי-קונקרטי, כחילוק בין 'ברי וברי' ל'ברי ושמא'. דא עקא, שכבר יש לנו דיון על 'ברי ושמא' במקום אחר<sup>25</sup>, ודיון זה סותר את הדיון פה. אם היה חילוק הבבלי מופשט, כמו שראינו בירושלמי, לא היה כל קשר בין ה'ברי ושמא' של "מנה לי בידך" (שבמקום האחר) לבין הטענות שכאן. אך אם מתעלמים מן החלק המופשט, ומתייחסים, כמו שעשה הבבלי, רק למונחים המשפטיים, הרי אלו אותם מונחים, ואם כן נוצרת סתירה.

פתרון הסתירה הוא חזקת הכשרות. כך גם שומרים על חילוק הירושלמי, וגם מוסיפים פרמטר, שבשלו סוגיה זו וסוגיית "מנה לי בידך" יסתדרו. לכן, היה כל כך חשוב לבבלי עם **תחילת** הסוגיה לפתור סתירה זו, שהרי חילוק ה'ברי ושמא' הוא יסוד הדיון הבבלי.

<sup>25</sup> כפי שהובא בתחילת פרק ב סעיף 1.

## ה. סיכום

לסיכום המאמר נסקור בקצרה את סוגיות הגמרא שלמדנו, נראה כיצד נפתרות התמיהות שהעלינו במהלך המאמר, ובנוסף נדגיש שוב כמה נקודות יסוד, שאיתן אפשר לפענח את הצופן הגלום במחלוקות אלה.

נתחיל מהמשנה הראשונה. ראינו שהגמרא העמידה את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע ב'ברי ושמא', ושאלנו מדוע, שהרי לכאורה מפשט התוספתא עולה, שיש פה ויכוח על נאמנות האשה? הוספנו, שהעמדת הגמרא דחוקה, שהרי בשביל לחלק בין 'ברי ושמא' כשברי עדיף, ובין 'ברי ושמא' כשלאו ברי עדיף, היתה צריכה הגמרא להוסיף את חזקת הגוף של האשה! הראינו שלראשונים לא היה נוח עם העמדה זו של הגמרא.

על פי מה שכתבנו מתחורר שכל הראשונים צדקו. תירוץ הגמרא אכן דחוק, אך הוא נבע מרצונה של הגמרא שהמשנה הסתמית שפותחת את פרק ב, תסתדר לדעת רבן גמליאל. את מקור ה'ברי ושמא' מצאנו בירושלמי בסגנון שונה, וראינו את הפרשנות הירושלמית בה מוצגים הדברים. הצענו, שהבבלי כנראה שאב משם את הרעיון, אך תהליך ההמרה ממושגי הירושלמי המופשטים, למושגים בבליים קונקרטיים 'התנגש' עם מושגים קיימים, ומשום כך נתוספה חזקת הגוף של האשה.

בהמשך, הצגנו את העמדת הגמרא לתוספתא שאותה פירשנו בראש המאמר. הגמרא, כפי שראינו, ציטטה את גרסתה של התוספתא בצורה חלקית, כפי שאולי היתה ב'ידיה', או שכך עשתה בכוונת מכוון. גרסה חלקית זו לתוספתא, סייעה לגמרא להעמידה גם ב"מדברת" וגם ב"מעוברת". ראינו את שיטת רש"י, שאכן רבן גמליאל ור' אליעזר הודו לר' יהושע ב"מעוברת", שלא מקבלים את טענת האשה. מיד לאחר מכן, ראינו את מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר בעניין ולד האשה, מחלוקת שלכאורה סותרת את הסוגיה שלעיל מינה, שהרי רבן גמליאל הודה ב"מעוברת" שלא מקבלים את טענת האשה.

הצענו שישנם בבבלי שני זרמים מתנגדים. מסורת אחת שפסקה כמו רבן גמליאל, ומסורת שנייה שפסקה כמו ר' יהושע (אולי בגלל המשנה בריש פרק ב). שני הזרמים, כנראה ניסו לצמצם את המחלוקת, כל אחד מטעמו הוא: או כדי שפסיקה כמו ר' יהושע לא תהיה קיצונית כל כך, כמו שראינו בשיטת רב אסי, או כדי שיהיה אפשר לפסוק כמו רבן גמליאל, מבלי להתנגש לחלוטין עם דעת ר' יהושע. הרעיון האחרון אף מסביר את הצמצום של שמואל לדינו: למרות שהלכה כרבן גמליאל – "את לא תעביד עובדא" עד שיהיו רוב כשרים.

ההסבר שהסברנו להעמדת הבבלי, הבהיר גם את טעם מחלוקתם של ר' יוחנן ור' אלעזר האם "המכשיר בה מכשיר בבתה", שבו התלבטו האחרונים. ראינו שעל פי הסבר הבבלי, דווקא דברי ר' יוחנן פחות נהירים, ברם אם נסביר שהמחלוקת המקורית היא על נאמנות האשה, דברי רבי יוחנן פשוטים לגמרי, ונדאי ש"המכשיר בה מכשיר בבתה". כעת, דווקא דברי רבי אלעזר קשים יותר. נצטרך להסביר שדינו נובע ככל הנראה מסברה, שלמרות שנתן רבן גמליאל כוח לאשה להיות נאמנת בעדות עצמה, לא מתפשט כוח זה גם לעדות על אחרים. זו "עדות שהאשה כשירה לה", עדות על גופה ולא עדות על אחר.

סוגיה נוספת שראינו, היא סוגיית התינוקות. הראשונים התקשו מאוד בסוגיה זו, ולפי כל אחת מהשיטות אפשר לראות נטייה מסוימת. אם נאמר שהגמרא מסבירה את המשנה של התינוקות כרבן גמליאל, ומעמידה אותה בתרי רובי, יש לומר שזה המשך צמצום דעת רבן גמליאל כמו שראינו בשיטת שמואל. נטיית לבי אומרת, שרבה הוא מהיסודות הבבליים היציבים, ובסוגיה זו רצה לרכז את כל הדעות הפוסקות כמו ר' יהושע, ולדחות אותן. ראינו שזו שיטת כמה ראשונים: רש"י, בעל המאור והרשב"א.

על פי שיטת בעל המאור המשכנו לומר, שגם בפסיקת ההלכה שראינו בסוף הסוגיה, יש לנו מחלוקת אם להשאיר את המשנה על כנה, או להעמיד אותה בתרי רובי, העמדה שבעצם רומזת שיש לפסוק כמו ר' יהושע. בשל האמוראים המשתתפים בסוגיה, ביקשנו להציע שיש פה מחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל. שורשי המחלוקת הזו כנראה ישנים מאוד, ולכן רואים רק את הדיה מעל דפי הגמרא. כנראה מחלוקת זו מקורה בתקופת רב ושמואל, ואולי אף הם עצמם נחלקו בה.

ראינו שתי מסורות סותרות מבית רב, והצענו שבכך נעוץ שורש מחלוקת הפסיקה. שמואל הציג את העמדה הבבליית, ור' ינאי, אולי, את העמדה הארץ ישראלית. רב 'באמצע', ולכן יש ממנו מסורות סותרות.

הקריאה הפשוטה של הגמרא, וההבנה של כל הראשונים והאחרונים שהפסיקה היא ודאי כרבן גמליאל, אף על פי שהסבר הסוגיה של התינוקות לשיטת רבן גמליאל משמעו **שפוסקים כמו ר' יהושע** מלבד במקרה של תרי רובי, מוכיחות את הצלחת רבא בעקירת שיטת ר' יהושע משורשה. מקום נוסף בו אנו רואים את הצלחת רבא, הוא בסוגיה של ריש פרק ב. שאלת הסבוראים, "דקארי לה מאי קארי לה?", מוכיחה שלא העלו כלל על דעתם אפשרות אחרת.

הניסיון הדחוק של העמדת הגמרא שם, במקום לקבל את ההוא אמינא ולפסוק כמו ר' יהושע, מעיד גם הוא על השרשת הפסיקה כמו רבן גמליאל. משום מה, לא נמנע כל לומד סוגיה מלומר שהפסיקה היא כמו רבן גמליאל, אף על פי שהגמרא לפי שיטות רבות פוסקת בעצם כמו ר' יהושע, ומעמידה את רבן גמליאל רק במקום דחוק של תרי רובי. הדברים הנגלים, דברי שמואל שאמר "הלכה כרבן גמליאל", מנעו ראייה עמוקה ונכונה הרבה יותר של מהלך המחלוקת.

על הסוגיה הפותחת את פרק ב שאלנו כמה שאלות. **ראשית**, מדוע הגמרא שאלה: "לימא סתמא", שתאמר: "אכן סתמא כר' יהושע!" על זה ענינו בקצרה, והערנו שהגמרא מתקשה בעניין זה במספר מקומות, ובכל אחד מהם כוונתה להעמיד את הפסיקה המקובלת על כנה. **בנוסף**, ראינו שהגמרא שאלה "דקארי לה", הסתפקה בהעמדתה הוא אמינא דחוקה של המקשן. גם זה מובן, עקב כך שאוקימתא זו של ה'ברי ושמא' היתה מושרשת בדעת הסבוראים, עד שלא יכלו להעלות על דעתם יסוד אחר למחלוקת. **שלישית**, ראינו את המיגו הדחוק שהגמרא העמידה כמחלק בין רבן גמליאל לר' יהושע. דבר זה, גם הוא לא נועד אלא כדי שהגמרא תחזור בה מההוא אמינא שהמשנה מסתדרת לשיטת ר' יהושע: "בשלמא אי איירי בה – פירוש איירי בה ר' יהושע!" (דברי בעל המאור), ותסביר את

המשנה כרבן גמליאל. דקדוק נוסף שאפשר לדקדק הוא מדברי ר' יהושע, "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", בהתאמה ל"לא מפיה אנו חייין"<sup>26</sup>.

דבר זה מחזק את העובדה, שהודאת ר' יהושע היתה בהתאם למחלוקתו עם רבן גמליאל, וכל המשנה היא כר' יהושע. כך המשנה מובנת בצורה נפלאה: "האשה שנארמלה או שנתגרשה...". כל זה דברי ר' יהושע שהלכה כמותו, "ומודה ר' יהושע", היינו לרבן גמליאל עמו נחלק קודם, שאף על פי שבאשה לא מפיה אנחנו חיים, במקרה של בעל השדה – "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

אפשר כמובן להתווכח עם הסבר זה, אך יתרונו בכך שהוא פושט את הבעיות שנוצרו במהלך הסוגיות, הן לראשונים הן לאחרונים. הראשונים והאחרונים היו צריכים לעשות חילוקים רבים בשביל למצוא פתרונות. על פי מה שכתבנו, מספיקים שני עקרונות יסוד בלבד:

1. הבנת הצורך בהעמדת הגמרא.
2. ראיית שני הזרמים הנחלקים לאורך הסוגיות: הזרם שפסק כמו רבן גמליאל, והזרם שפסק כמו ר' יהושע.

---

<sup>26</sup> כך שמעתי מהרב צבי הבר.