

# 'מיגו דהוי' – עיון בסברת 'מתוך' לגוניה

אסף בראון

## מבוא והצגת הסוגיה בסוכה

### עיקר הסוגיה

הברייתא בפרק ראשון של מסכת סוכה קובעת כי בנוגע לסוכה, די שיקיפו אותה שלוש מחיצות, כאשר 'שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח'. על כך מחדש רבא<sup>1</sup> בעמוד הבא של הסוגיה – 'וכן לשבת, מגו דהויא דופן לענין סוכה - הויא דופן לענין שבת'. דהיינו, כשם שהמחיצה הקצרה כשרה להיחשב כדופן לסוכה, כן היא כשירה להיחשב דופן מבוי לענין שבת.<sup>2</sup>

כפי שמתבאר מהמשך הסוגיה, אין הכוונה שכל דופן הכשרה לסוכה כשרה גם לענין מבוי, אלא כי בשבת של סוכות בלבד, דופן הכשרה לסוכה תהיה כשירה גם לעירוב. והוא הדין גם במצב ההפוך – מחיצות הכשירות למבוי, כשירות בשבת של סוכות אף כדפנות לסוכה, על אף שביום חול הם פסולות לסוכה.

הגמרא מחדדת נקודה זו על ידי הבאת קושייתו של אביי, המראה כי 'דופן שבת' לענין מבוי, איננה מוכשרת באותם האופנים שבהם מוכשרת דופן סוכה. מכאן מסיק אביי כי לכאורה 'לא אמרינן מיגו', אולם הגמרא מתרצת כי דופן שבת באמת איננה מוכשרת ב'שבת דעלמא' – דהיינו, שבתות רגילות שאינן בזמן חג הסוכות, אבל ב'שבת דסוכה', אנו אומרים מיגו, כנ"ל.

סברה זו, לפיה מתוך שהדופן כשרה לענין סוכות היא כשרה גם לענין שבת (ולחיפד), צריכה ביאור. מדוע כשרות הדופן לענין אחד, תועיל להכשירה לענין אחר, על אף שברגיל איננה כשירה לאותו ענין? כפי שאבקש להראות – אין מדובר בסברה נקודתית. ישנם מקרים נוספים רבים ברחבי התלמוד ובמפרשים בהם אנו מוצאים סברה מעין זו. על מנת להבחין בין סברה זו ובין טענת 'מיגו' המצויה בדיני טוען ונטען, קראתי לסברה על פי מינוחה בעברית – 'מתוך'. כפי שנראה להלן, הש"ס עצמו נוקט לעיתים בלשון זו.

במאמר זה ברצוני להציג אפוא שלוש גישות שונות להבנת סברת 'מתוך'. לפי הגישה הראשונה, על פי פירושו של הר"ן, והמופיעה כבר בדברי הר"ף גיאת, סברת 'מתוך' נאמרת על מנת להימנע מסתירה הלכתית בין דינים שונים. בהקשר זה, אבקש להראות כי חשוב לדון בשאלה באיזו רמה מתרחשת הסתירה, ובהקשר זה אראה שיטות שונות הרמוזות בדברי האחרונים.

<sup>1</sup> ויש גורסים 'רבה'.

<sup>2</sup> 'לענין שבת אין המקום נחשב רשות היחיד לטלטל בתוכו אלא אם היה מוקף שלוש מחיצות. ומחדש רבה, שבשבת של חג הסוכות נחשבת הסוכה כרשות היחיד, אף שהדופן השלישית שלה אינה אלא טפח, ומותר להכניס ולהוציא ממנה לביתו מדין "מיגו". דכמו שנחשב טפח זה כדופן לענין סוכה, נחשב הוא כדופן שלימה גם לענין שבת לעשותה כרשות היחיד. מתוך ביאור 'חברותא' במקום.

הסברה השנייה שבה אדון תבקש להסביר את דין 'מתוך' באמצעות מעמד החשיבות שמקנים הדינים זה לזה. בתוך סברה זו אראה שיש לחלק, בין סברת 'אחשביה' העוסקת בחשיבות סובייקטיבית שמוקנית על ידי אדם רלוונטי, לבין דין 'חשיבות' אובייקטיבי.

בנוסף, ארצה להציג גישה שלישית, הכוללת בעצמה שלוש תתי גישות שונות המבוססות כולן על צורת חשיבה 'נטורליסטית' – כלומר, הסבר ההיגיון המונח בבסיס סברת 'מתוך' באמצעות האנלוגיה לעולם התופעות הטבעיות וראייתם של הדינים כעצמים פיזיקליים כביכול. כך, גישה נטורליסטית אחת, שניתן לראותה כמונחת בבסיס דברי רבותיו של הר"ן המצוטטים על ידו במסכת נדרים, מסבירה את סברת 'מתוך' על ידי האנלוגיה הפיזיקלית 'לגריה'. סברה זו מוטעמת כאשר היא מוצגת בהקשרה הרחב יותר, ואף פותרת כמה מן הקשיים העולים בשתי הגישות הראשונות. שתי גישות נוספות שניתן למצוא להן תימוכין, אך נראות משכנעות פחות כאשר עוסקים בכלל המקרים שבהם רלוונטית סברת 'מתוך' הן סברת 'התפשטות החלות', הרואה את החלות המושרית על ידי דין אחד כמתפשטת אל הדין השני, וסברת ה'כח העקירה' המתמקדת בטבעם של דינים, כמו עצמים פיזיים, להישאר במצבם הקיים, אלא אם כן יש 'כח' המניע אותם להשתנות.

כאמור, סברת 'מתוך' מופיעה עוד פעמים רבות בש"ס, בראשונים ובאחרונים, באופנים שונים, ומתקשרת למספר עצום של סוגיות. במהלך לימוד הנושא נתקלתי בעוד מקרים רבים מעבר למקרים שתוארתי במאמר, והבקיאים ממני וודאי יוכלו להוסיף עוד כהנה וכהנה. הפניות רבות נמצאות בין השאר באנציקלופדיה תלמודית, בערך 'מיגו דהוי... הוי' (כרך לח). התייחסות לכל המקרים הייתה עלולה לנפח את המאמר לאין שיעור, להעמיס על הקורא, ולהפוך את העבודה על המאמר לפרויקט בלתי נגמר. נקטתי אפוא בגישה של 'לא עליך המלאכה לגמור', ועיינתי כאן רק במקצת הסוגיות הרלוונטיות ביותר לפי עניות דעתי, ו'תן לחכם ויחכם עוד'.

### קושיית הר"ן

בטרם נפנה לסקור את הסברות שיש לומר בפירוש סברת 'מתוך', יש להזכיר קושיה בסיסית על סברה זו, המופיעה בפירוש הר"ן לסוגייתנו, ומתקשרת באופן עמוק גם לסברות השונות בהסבר שורשו של הדין. בפירושו על הר"ף (ג ע"א ד"ה ואמר), מביא הר"ן קושיה על סברת 'מתוך' בזו הלשון:

*ומקשו הכא, אמאי אמרינן מיגו כה"ג לקולא? נימא איפכא לחומרא [...] 'מיגו דלא  
הויא דופן לענין שבת לא הויא דופן לסוכה'!*

כלומר, הקושיה מקבלת את ההנחה כי יש לומר 'מיגו' וללמוד מתחום אחד של דינים למשנהו. השאלה שנשאלת אפוא, היא מדוע ללמוד דווקא 'בכיוון' המסוים של הקולא – להכשיר את הדופן הן לענין שבת והן לענין סוכות, ולא הפוך – לפסול אותה בסוכות משום שהיא פסולה לעירוב ולפסול אותה לעירוב משום שהיא פסולה לסוכה.

ואמנם, מצינו מקומות בהם הש"ס והפוסקים אכן התלבטו לאיזה 'כיוון' יש לומר את המיגו. כך, הגמרא בגיטין (ח ע"ב) מביאה את מחלוקתם של אביי ורבא בנוגע לעבד שהביא את הגט שקיבל מאדונו וכתוב בו 'כל נכסיי קניין לך'. על פי מה שנתבאר קודם לכן בגמרא, עבד שהביא גט שחרור מאדונו קונה את עצמו בגט שחרור זה, אבל עבד שהביא שטר קניין שנתן לו אדונו על נכסיו של האדון אינו קונה על ידי כך את הנכסים, שכן מה שקנה העבד קנה רבו. ברייתא נוספת המובאת בגמרא בסמוך גורסת כי 'עבד שהביא

גיטו, וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך - עצמו קנה, נכסים לא קנה'. שאלת הגמרא נוגעת, אם כן, למקרה המיוחד שבו באותו לשון עצמו נכללו העבד והנכסים.

*איבעיא להו: כל נכסיי קנויין לך, מהו? אמר אביי: מתוך שקנה עצמו קנה נכסים.*

*א"ל רבא: בשלמא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא!*

*הדר אמר אביי: מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו.*

*א"ל רבא: בשלמא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה!*

*אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה - עצמו קנה, נכסים לא קנה.*

בניגוד לסוגיה בסוכה, שם צידד רבא בסברת 'מתוך' ואביי הקשה עליה, כאן מתהפכות היוצרות – אביי סובר כי יש לומר 'מתוך', בעוד שרבא חולק על כך.<sup>3</sup> ואולם, בעמדתו של אביי חלה תמורה. בתחילה היה סבור אביי לומר כי 'מתוך שקנה עצמו קנה נכסים', כלומר, שמתוך שאנו מאמינים לעבד על עצמו, שאין צריך קיום עדים לגבי שחרור עצמו, אנו מאמינים לו גם על הנכסים, וקנה אף אותם ללא קיום העדות. ואולם, לאחר שהקשה עליו רבא מדין 'קיום שטרות דעלמא', חזר בו אביי וקבע כי יש לומר את סברת 'מתוך' באופן ההפוך – 'מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו'. עמדת רבא, על כל פנים, היא כי אין לומר מתוך כלל, וכן הלכה.<sup>4</sup>

השאלה לאיזה כיוון יש לומר את סברת 'מתוך' נתונה עולה גם בסוגיות נוספות. למשל, הגמרא בגיטין (מג ע"ב) שדיון קצר בה ובדברי התוספות שם יובא להלן,<sup>5</sup> וכן הסוגיה בבבא בתרא (קמג ע"ב), שגם היא תידון בקצרה להלן.<sup>6</sup> כמו כן, מופיע הדיון לאיזה כיוון יש לומר את סברת 'מתוך' גם בדברי המפרשים.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> מעניין לציין, כי הדמויות המרכזיות בהרבה מן הסוגיות העוסקות בדין 'מתוך' הן אביי ורבא, על אף שכפי שראינו דעותיהם לאו דווקא עקביות. כפי שראינו, הסוגיה בסוכה (ז ע"ב) נסובא סביב דיון בין אביי לרבא וכך גם הסוגיה בגיטין (ח ע"ב). כמו כן, בסוגיה בעירובין (כד ע"ב) נחלקו אביי ורבא בנוגע לדין 'מתוך' אם אנו אומרים 'ליעביד לחי אפיתחא דשביל של כרמים, דמגו דמהניא לשביל של כרמים - מהני נמי לרחבה', או שיעבדין ליה לחי לפיתחא דמתא, דמגו דמהני ליה לחי למתא - מהני נמי לרחבה'. גם בקידושין (ז ע"ב) לגבי קידושי חצי אשה, בעל המימרא הוא רבא ובתחילה אביי מקשה עליו (אלא שהמשך הדיון הוא בין מר זוטרא לרבינא), וכך גם בעל הספק בתמורה (יא ע"ב) בנוגע ל'תרי מיגוי' הוא רבא. ואף הדיון בשבת עא ע"א בנוגע לדין גרירה הוא בין אביי לרבא.

<sup>4</sup> רמב"ם, הלכות עבדים, פ"ז הלכה ב'. טושי"ע יו"ד רסז, נו.

<sup>5</sup> ליד הערה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

<sup>6</sup> ליד הערה 164.

<sup>7</sup> בדומה למה שנתבאר בסוגיה בגיטין, נשאל תרומת הדשן (בשו"ת, סימן שיח) בנוגע לראובן ששכר את שמעון ואת סוסו של שמעון על מנת שיוליך לו קורות גדולות מן המים לעיר, ועשה זאת במחיר זול המחייב אותו להחזיר אונאה. מכיוון שאין אונאה לעבדים ולקרקעות, מגיע תרומת הדשן למסקנה כי 'אי בתר שכירות שמעון עצמו ניזל, אין כאן דין אונאה דפועל הוא, אי בתר שכירות הסוס ניזל בשכירות בהמה יש דין אונאה'. בשלב זה מעלה תרומת הדשן את האפשרות לומר מיגו, אלא שהוא שולל אותה, משום שהלכה כרבא בסוגיה בגיטין, כמו שנתבאר, ובתוך דבריו הוא מבליע: 'ונראה דלית לן למימר הואיל ושכירות שמעון עצמו ושכירות הסוס שלו נכללין בסך אחד, נימא מיגו דליכא אונאה גבי דהאיך ליכא נמי גבי דהאיך, או איפכא מגו דאיכא לגבי דהאיך איכא נמי לגבי דהאיך, וניזל בתר רובא דאיזה צד הוא רוב מן הסך ניזל בתריה. או ניזל בתר חזקת ממון דיד המוציא על התחתונה, [...] וה"נ נימא הכא הך סברא. וליתא דקיי"ל כרבא לגבי דאביי בפי קמא דגיטין (ח' ע"ב) בעבד

לסיכום, אנו רואים כי הכיוון של סברת 'מתוך' איננו תמיד ברור ומוסכם. הסבר כולל לסברה זו, יצטרך אם כן להסביר גם כיצד להכריע לאיזה כיוון יש לומר אותה.

## קולא מדרבנן

תירוץ שמביא הר"ן לקושייתו בשם 'אחרים', הוא דלא שרינן משום מיגו אלא אסורא דרבנן ולאוקומי אדינא דאורייתא'. כלומר – לפי שיטה זו, סברת 'מתוך' כשלעצמה באמת איננה יכולה להתיר אלא איסור דרבנן, ויש לומר שעיקר כוונת דין זה היא קולא קונקרטית של חכמים שלא להטריח יותר מדי את בעלי הסוכה, אבל באמת אין כלל דין של 'מתוך' בעצם. הר"ן דוחה סברה זו בשתי ידיים ואומר כי 'אין זה כלום', אולם כמה מגדולי רבותינו – הריטב"א<sup>8</sup> ובעקבותיו גם הפרי מגדים<sup>9</sup> – פירשו באופן זה את הסוגיה.

לענייננו על כל פנים, שיטה זו גורסת כי בעצם אין כאן כלל שום סברה מיוחדת ולכן אינני כולל אותה בהסברים השונים לדין 'מתוך', שכן נראה שלפי שיטה זו אין כאן באמת שום 'מתוך', אלא רק קולא של חכמים באיסורי דרבנן. גם אם נקבל את פרשנות זו לסוגיה בסוכה, ישנן כאמור מקומות רבים נוספים שבהם מופיעה סברת 'מתוך' ונראה כי בלתי אפשרי יהיה להסביר את כולם רק כקולות מדרבנן, ואכן – לא ראיתי מי שנוקט בעמדה כזו.

---

שהביא את גיטו וכתב בו נכסי קנויין לך'. הרי שעל אף שהוא מכריע כי אין לומר 'מתוך' כלל, הוא מתלבט אילו היינו אומרים 'מתוך', לאיזה כיוון היינו צריכים לומר אותו, והוא מביא כמה סברות מקומיות בשביל לנסות להכריע בזה: שנלך אחר הרוב, או אחר חזקת ממון. ולכאורה יש להקשות כהמשך לקושיית הר"ן – מה בין הגמרא לסוכות, בה אנו אומרים 'מתוך', לגמרא בגיטין? ומדוע בנידון בגיטין ובנידון של תרומת הדשן אנו מסופקים לאיזה צד יש לומר את סברת 'מתוך', אבל לא בגמרא בסוכות, שם פשוט לנו שיש לומר מיגו להכשיר? (ואכן, האחרונים על הסוגיה בגיטין מקשים כעין קושיה זו על מהלך הסוגיה, וראו בסיכום דבריהם בפירוש 'חברותא' על הגמרא בגיטין ח"ב ע"ב הערה 172).

מקום נוסף שבו נסתפקו רבותינו לאיזה צד יש לומר את סברת 'מתוך' קשור גם הוא לחג הסוכות, ונוגע לשיעור אכילת ארעי ושיעור סעודה שיוצאים בה ידי חובה ביו"ט הראשון של חג. הגמרא במסכת ברכות קבעה כי בסעודות שבת ויום טוב שהן חובה, הדין בברכת המזון הוא כמו בתפילה, שאם שכח לומר את התוספת הקשורה לאותו היום ('ירצה' או 'יעלה ויבוא') הדין הוא שחזור. ואולם, התוספות שם (מט ע"ב ד"ה אי בעי), הקשו על דברי הגמרא הללו, לפיהם כל סעודת יום טוב ושבת היא חובה, מהגמרא בסוכה כז ע"א, שם מבואר כי רק הלילה הראשון של סוכות הוא חובה, שכן אנו לומדים בהיקש מחג המצות לחג הסוכות, אבל כל שאר הסעודות 'אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל'. על כך תירצו התוספות בתחילה כי הגמרא בסוכה עוסקת רק בחובה מצד סוכות, 'אבל בשביל יום טוב צריך לאכול'. אלא שדעתם של תוספות לא נחה בתירוץ זה, והם הוסיפו להקשות: 'ואיית מאי נפקא מינה אם צריך לאכול בשביל יום טוב או בשביל סוכות?'. אלא שבשער המלך (פ"ז מהלכות סוכה הלכה ו') הקשה על קושייתם: 'מאי ק"ל הא משכחת לה שפיר דיוצא ידי חובת י"ט ולא מיחייב לאכול בסוכה דאי בעי לא אכיל אלא כזית או כביצה דמשום י"ט נפיק ידי חובה ובסוכה לא מחייב עד דאכיל יותר מכביצה דבציר מהכי הו"ל אכילת עראי'. תירוץו של שער המלך גורסים כי יש לומר שדינם של חובת הסעודה וחובת האכילה בסוכה שווה הוא. בתחילה הוא רוצה לומר כי ביום טוב אין לאכול מחוץ לסוכה אפילו אכילת ארעי, משום שאכילת ארעי של שבת ויו"ט נחשבת כקבע. ובהמשך הוא חוזר בו מתירוץ זה ואומר באופן הפוך, שיש לומר שכמו שלגבי סוכה אין אכילת קבע אלא ביותר מכביצה, כך גם לעניין סודת שבת ויו"ט, אינו יוצא אלא דווקא ביותר מכביצה, על אף שבסתם שבת ויו"ט די בכביצה מצומצמת. השער המלך מכריע כתירוץו השני, אולם בפירוש הצ"ח בדברי התוספות הללו נראה שסבר כצד הראשון של דברי שער המלך (וראו עוד במהר"ץ חיות שם, ובאפיקי ים חלק ב' סימן א').

<sup>8</sup> בפירושו לסוגיה שם, ד"ה מ"ט, וכן בפירושו בסוכה כז ע"ב ד"ה מ"ט.

<sup>9</sup> אשל אברהם, או"ח תרל, ס"ק ט. ראו גם מה שכתב בפני יהושע ז ע"ב על תוס' ד"ה סיכך. ראו עוד באגרות משה אורח חיים, א, קעט, שם לא ציין לדברי הריטב"א הללו, אך הביא ראיות לדעתו כי המיגו אינו יכול להיות מדרבנן בלבד.

## דיון בסברות השונות

### אינן מחיצה לחצאין'

#### עיקר הסברה

בתגובה לקושייתנו שנתבארה לעיל, מציע הר"ן את התירוץ הבא :

*אלא כך אני אומר : שכיון שהתורה פירשה מחיצותיה של סוכה, ואי אפשר לשבעת ימי סוכה בלא שבת, ודאי לא בא להכשירה לששה ימים בלבד והז' שלה תהא צריכה הכשר יותר, שאין מדרכה של תורה שתתן הכשר שאינו מספיק לכל זמן [...] וכיון שאי אפשר למחיצה שתתיר לחצאין, מיגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת*

הר"ן עונה אם כן על שתי שאלות. ראשית, הוא מסביר מדוע בכלל שנאמר את סברת 'מתוך', והטעם הוא ש'אין מחיצה לחצאין' – מחיצה איננה יכולה בו בזמן גם להיחשב כ'מחיצה' לענין אחד וגם כ'לא-מחיצה' לענין אחר. משום כך, אם המחיצה מועילה עבור סוכות היא מועילה גם עבור שבת, וכך גם הפוך – ייתכן שהיא איננה מועילה עבור סוכות כל עוד איננה מועילה עבור שבת. איך נדע באיזו מהאפשרויות עלינו לבחור? כאן נכנסת לתמונה סברה נוספת – המחיצה שקבעה התורה עבור החג אמורה להספיק לחג כולו, כולל השבת שבתוכו, ולכן מסתבר כי יש להכשיר את המחיצות הן לענין סוכות והן לענין שבת, ולא לפסול בשתייהן.<sup>10</sup> כדברי הר"ן בנוגע ל'אין מחיצה לחצאין' כתב גם הרי"ף גיאת בהלכות סוכה (עמוד קיז).<sup>11</sup>

מטבע הלשון 'אין... לחצאין' נפוצה למדי בחז"ל, אך נראה כי הכוונה בביטוי זה משתנה ממקום למקום ופעמים רבות אין קשר בינה לבין הסברה שאליה התכוון הר"ן. כך למשל, דברי רבי ינאי בגיטין (טו ע"ב) לפיהם 'אין נטילה לחצאין', פירושם הוא שאם נטל מקצת ידו וחזר ונטל את שאר היד, עדיין נחשבות הידיים לטמאות.<sup>12</sup> קצת בדומה לזה, 'אין אשה מתקדשת לחצאין' (קידושין ז ע"ב) ואין שדה נגאל לחצאין (שם, כ ע"ב) הם מושגים שהקשר שלהם לסוגייתנו, אף אם קיים, איננו מובן מאליו.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> ראו בחידושי הגרי"ד למסכת סוכה על סוגיה זו, שחקר אם סברת 'מתוך' משמעה שיהסוכה כשרה בשבת בכל המחיצות הכשרות לשבת' או שיהסוכה כשרה בשבת רק באותן מחיצות השבת הראויות לחלות השם של מחיצות סוכה, וראו שם עוד בנפקא מינות שנתן לחקירה זו. ואמנם, נראה כי לפי סברת הר"ן כי 'אין מחיצה לחצאין' מסתבר הרבה יותר לומר כאפשרות הראשונה, כי כל מחיצה הכשרה לשבת חייבת להיות כשרה אף לסוכה, כי הרי לולא זה יש כאן 'מחיצה לחצאין'. ואולם, לפי סברת ה'גרירה' וסברות אחרות שיתבררו להלן, ניתן לאחוז באפשרות השנייה, וכפי שמצדד שם הגרי"ד עצמו. ואכמ"ל.

<sup>11</sup> וכן כתבו באנציקלופדיה התלמודית בערך 'מיגו דהוי... הוי' (כרך לח).

<sup>12</sup> כפי שפסק בשו"ע (או"ח קסב ס"ג). והסברה היא בדיון זה, כמו בכל הסוגיה בגיטין שם, שאין שני סוגים שונים של חלות מצטרפים ליצירת חלות אחת. ואכמ"ל.

<sup>13</sup> ואולם ראו להלן ליד הערה 91 בנוגע לקידושי אשה לחצאין, ועוד להלן בהערה 178 בנוגע לקניין לחצאין.

*הסוגיות בנדריים ובגיטין*

מקום נוסף בו משתמש הר"ן בסברת 'אין... לחצאין' בסוגיה העוסקת בדין 'מתוך', הוא בפירושו על הגמרא בנדריים (פב ע"ב). הגמרא שם מביאה מחלוקת בין שמואל לבין ר' יוחנן בנוגע ליכולתו של הבעל להפר חצי מהנדר שנדרה אשתו:

*אמר שמואל: נדרה משתי ככרות, באחת מתענה ובאחת אין מתענה, מתוך שהוא מפר למתענה - מפר לשאינו מתענה; ורב אסי אמר ר' יוחנן: מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה.*

הר"ן במקום (ד"ה אמר) מפרש שהמקרה שבו דנה הגמרא הוא 'כגון דאמרה שתי ככרות אלו עלי', כאשר אחת מהככרות הייתה פת נקייה, שעיוני הוא לאישה שלא לאכול ממנה, והשנייה היא פת קיבר, שאין עיוני בהמנעות מאכילתה.<sup>14</sup> כיוון שבעל מפר לאשתו רק דברים שבינו לבינה או שיש בהם ענוי נפש (נדריים פא ע"ב), סובר רב אסי בשם רבי יוחנן כי הבעל יכול להפר רק את הנדר על הכיכר שממנה מתענה האישה. ואולם, שמואל סובר 'דכיון דשתייהן דבר אכילה מפר לשאין מתענה בגררא דמתענה ואפי' הפר סתם כל הנדר מופרי'. רב אסי בשם רבי יוחנן חולק על מסקנה זו, 'משום דלית ליה הך גררא'.

הר"ן מעיר כי זהו פירוש רבותיו, אך 'לא ראיתי לאחד מהם בגררא דשמואל טעם למה'. בהמשך הדברים אני מקווה להטעים מעט את הסברה שבפירושו זה. הר"ן עצמו, על כל פנים מציע פירוש שונה, המקביל לגמרי לאופן שבו פירש את סברת 'מיגו דהוי' בסוכה:

*ונראה בעיני דשמואל ורבי יוחנן בהכי פליגי: משום דקרא כתיב 'ואישה יפרנו', ומפקינן מהאי קרא לקמן (דף פז) דצריך הבעל שיפר כל הנדר, ד'יפרנו' כוליה משמע, ואם הפר מקצתו, אפי' מה שהפר אינו מופר [...] משום הכי קאמר דכיון שנדרה משתי ככרות הרי כנדר אחד, וא"א לו להפר לחצאין ד'יפרנו' כתיב. משום הכי, מתוך שהוא צריך להפר ויכול להפר למתענה משום עיוני נפש, מפר ג"כ לשאין מתענה. דאי אמרת לא מצי מיפר נמצא שאף הפרתו למתענה אינו כלום, וכיון דרחמנא יהיב ליה רשותא להפר נדריים שיש בהן עיוני נפש על כרחיך מפר אף בשאין מתענה דמתענה בשאין מתענה תליא, ואי אמרת לא מצי מפר איכא עיוני נפש.*

כלומר, גם בדין הפרת הבעל לאשתו לא ניתן לומר כי יש 'הפרה' לחצאין. ואולם, בניגוד לסוגיה בסוכה בה נראה כי סברת 'מתוך' היא פשוטה ונלמדת מן ההיגיון, כאן נצרכת גזירת הכתוב בשביל ללמד סברה זו – 'יפרנו', דווקא כל הנדר, ולא מקצתו.<sup>15</sup> כמו בסוגיה בסוכה, גם כאן מוסיף הר"ן אלמנט נוסף למנגנון

---

<sup>14</sup> ראו בפירוש המיוחס לרש"י שם, שכתב בפירושו הראשון שמדובר בשתי ככרות זהות, אלא 'שאם לא תאכל האחת תהא רעיבה ואיכא עיוני ואם תאכל האחת תהא שביעה ושוב אין צריכה לשניה ולית בה בשניה משום עיוני'. בפירושו השני נוקט המיוחס לרש"י כפירושו של הר"ן, שפת אחת נקייה והשניה איננה נקייה, וכותב שלפי פירוש זה 'אפילו הכי מותרת כשמפר למתענה'. כלומר – לפי פירושו של הר"ן ישנו חידוש גדול יותר בסוגיה, משום שלבעל לא אמורה להיות היכולת להתיר את אכילת הפת הנקייה. לפי הפירוש הראשון לעומת זאת, מצד החפצא של הככר יש לבעל כח להתיר כל אחת מן הככרות בשוה, ודוק. וראו גם תוספות כאן שהביאו שני הפירושים זה לצד זה מבלי הלשון 'אפילו הכי' שברש"י.

<sup>15</sup> נראה כי קל לתת הסבר מדוע במחיצה הדבר פשוט מלכתחילה שאין מחיצה לחצאין, בעוד שבנדר נצרכת גזירת הכתוב לשם כך. 'מחיצה' הוא מושג הקיים כשלעצמו והשאלה האם אובייקט מסוים מוגדר כמחיצה או לא היא שאלה שאמורה להיות

סברת 'מתוך', שמטרתו לקבוע את הכיוון של הסברה: בסוכה הייתה זו הסברה לפיה 'אין מדרכה של תורה שתתן הכשר שאינו מספיק לכל זמן' (ומשום כך אנו אומרים מיגו לקולא ולא לחומר), ואילו כאן מה שמקבע את כיוון הסברה היא הידיעה הברורה כי התורה העניקה לבעל את הכח להפר את נדרי עינוי נפש של אשתו בכל מחיר, ולא ייתכן שיהיה נדר שיהיה מופקע מיכולת זו של הבעל (ומשום כך שני הנדרים מופרים, ואנו לא אומרים כי שניהם קיימים).

והר"ן ממשיך ומסביר גם את דעת מי שחולק במקרה זה על דין 'מתוך':

*ורב אסי אמר ר' יוחנן מפר למתענה ואין מפר למה שאין מתענה, דסבירא ליה דנהי  
דיפרנו' אמר רחמנא, דמשמע כוליה ולא פלגיה, היינו לומר שצריך להפר כל הנדר  
שהוא יכול להפר. דיפרנו' דקרא אענוי נפש קאי הילכך כל שהפר כל מה שיש בו עינוי  
נפש בהכי סגי ויפרנו קרינן ביה ומשום הכי מפר למתענה ואין מפר לשאין מתענה.<sup>16</sup>*

נראה אם כן כי לדעת הר"ן, על רוב ההנחות שנתבארו לעיל ועל עיקר דין 'מתוך' מסכימים הן שמואל והן רבי יוחנן, אלא שרבי יוחנן חולק בנוגע ללימוד הספציפי מהמילה 'יפרנו'. לשיטתו, אם הבעל מפר את כל מה שבאפשרותו להפר, אף אם לא הפר את כל הנדר המקורי שנדרה האשה, נחשב הדבר להפרה מלאה. משום כך, ממילא אין כל הכרח בסברת 'מתוך' ואין לומר אותה.<sup>17</sup>

הסבר זה של הר"ן בנוגע למחלוקתם של שמואל ורבי יוחנן הוא אמנם מקומי, אך הוא יכול לשמש אותנו גם כאשר אנו מתמודדים עם קושיות ומחלוקות נוספות הנוגעות לדין 'מתוך': במקומות בהם נחלקו חכמים (מכל תקופה וסגנון) אם אומרים 'מתוך' או לא, אפשר להבין את מחלוקתם כנוגעת להבנת מהות המושגים. האם מדובר באמת במושג אחד, שפסיקה שונה בנוגע אליו תיצור רושם של מעין 'סתירה' פנים הלכתית, או שמא לא. וכן במקום שבו קבעו שאין לומר 'מתוך' יש לומר שחכמים הבינו כי אין המושגים כרוכים זה בזה.

כך, ניתן להחיל את הסברו של הר"ן גם על הסוגיה שנתבארה קודם לכן בגיטין (ח ע"ב), שם נחלקו אביי ורבא אם יש לומר שמתוך שהעבד נאמן על עצמו נאמן הוא גם על הנכסים (או להפך) או שאין לומר כאן 'מתוך'. אביי סובר כי כאשר העבד מעיד שאדונו כתב לו שטר זה, הוא דובר אמת או דבר שקר, ואם נאמן רק לחלק מדבריו יהיה הדבר מעין סתירה פנימית, שכן לא ברור האם אנו מייחסים לדבריו של העבד את ערך האמת 'אמת', או 'שקר'. רבא לעומתו סובר כי אין בעיה לפצל את נאמנותו של העבד. ייתכן כי הסיבה

---

קודמת לדיון ההלכתי (אולם, ראו להלן ליד הערה 20). כך, מבחינה לוגית אובייקט אכן יכול להיות או 'מחיצה' או 'לא-מחיצה', אך לא שניהם. בהפרה, לעומת זאת, אין מניעה הגיונית שהבעל יפר רק את חלקו של הנדר, והגיוני היה לטעון שהתורה הסמיכה אותו לעשות כן, ממש כפי שמוכר יכול למכור רק חלק מרכושו, ונודר יכול לאסור על עצמו רק חלק מנכסיו. נצרכת גזירת הכתוב בשביל ללמד כי כוחו של הבעל מוגבר, והוא יכול להפר רק על ידי ביטול כל לשון הנדר של האישה, ואיננו יכול לבטל רק את מה שברצונו לבטל.

<sup>16</sup> הר"ן שם. ההדגשה שלי.

<sup>17</sup> מעניין לציין שסוגיה זו היא המקום היחיד למיטב ידיעתי בו מופיע בש"ס במפורש הקשר בין סברת 'מתוך' לסברת 'אין... לחצאין', שכן בהמשך הגמרא שם מופיעה הקושיה על שיטת ר' יוחנן מהמשנה בנויר: 'האשה שנדרה בנויר, והיתה שותה יין ומטמאה למתים - הרי זו סופגת את הארבעים; הפר לה בעלה והיא לא ידעה שהפר לה, והיתה שותה יין ומיטמאה למתים - אינה סופגת את הארבעים'. ועל כך מקשה הגמרא: 'ואי אמרת מפר למתענה ואין מפר לשאין מתענה, דלמא מן יין דאית לה צערא הפר לה, מן חרצן ומן זג לא הפר לה, דהא לא אית לה צערא, ותספוג את הארבעים!!'. תירוץ רב יוסף לקושיה הוא כי 'אין נירות לחצאין'. כך, כנגד הוראת ר' יוחנן לפיה 'מפר למתענה ואין מפר לשאין מתענה' עומדות בצד אחד הן סברת 'מתוך' והן הסברה כי 'אין... לחצאין'.

לכך היא שהיא רואה בנאמנות דין פורמלי יותר, הקשור למעין 'כח', ואינו חייב בהכרח להסגיר את מידת האמנתינו האפיסטמולוגית לעבד.<sup>18</sup>

### *'מחיצה לחצאין' בסוגיות נוספות*

לעיל הראנו כי סברת הר"ן מתבססת על כך ש'אין מחיצה לחצאין', כלומר – בזמן נתון, חייבת דופן להיחשב כמחיצה הן לעניין סוכה והן לעניין שבת, או כ'לא-מחיצה' לשני העניינים. ואולם, ר' יוסף ענגיל ב'גיליוני הש"ס' על הסוגיה בסוכה שם, מראה כי לעיתים יכול דבר מסוים להוות מחיצה לעניין אחד אך לא לעניין אחר. כך, בתוספות בבבא מציעא (נג ע"א, ד"ה דנפול מחיצות) מבואר שאם נפלו מקצת מחיצות של ירושלים אסור לטלטל בתוכה בשבת, אך אף על פי כן מועלת המחיצה לעניין אכילת מעשר שני וקדשים קלים. ר' יוסף ענגיל תמיה על כך, 'מדוע לא אמרי' גם שם דמגו דהוי מחיצה לעניין אכילת מעשר וקדשים הוי נמי מחיצה לעניין שבת?!

כמו כן, הוא מפנה לגמרא בחולין (סט ע"א):

*בעי רב חנניא: הוציא עובר את ידו בעזרה, מהו? מגו דהוי מחיצה לגבי קדשים, הוי נמי לגבי דהאי, או דלמא: לגבי דהאי לאו מחיצה היא, דמחיצת עובר אמו היא? אמר ליה אביי: ותבעי לך קדשים קלים בירושלים! קדשים קלים בירושלים מאי טעמא לא קא מיבעיא לך - דמחיצת עובר אמו הוא, הכא נמי: מחיצת עובר אמו הוא.*

הגמרא מגיעה קודם לכן למסקנה כי עובר שהוציא את ידו מחוץ למחיצת הרחם, בין אם החזירה את היד או לא, אין האיבר נותר בשחיטת האם והוא אסור באכילה. לפי הנחה זו, שואל רב חנניא מה הדין בעובר שהוציא את ידו מחוץ למחיצת אימו בעודה עומדת בתוך מחיצות העזרה. לכאורה, גם כאן היה לנו לומר 'מתוך', ובדיוק כפי שמציע רב חנניא – 'מגו דהוי מחיצה לגבי קדשים' הרי היא מחיצה גם לגבי העובר.

ואולם, עמדה זו נדחית מהסוגיה. לשיטתו של אביי, וכן נראה למסקנת הגמרא, מחיצות העיר ירושלים אינם יכולים להיחשב כמחיצות עובר ואין לומר כאן את סברת 'מתוך'.<sup>19</sup> אך מדוע לא? הלא כפי שראינו אנו משתמשים בסברת 'מתוך' במספר סוגיות! בין השאר, אף לגבי המושג מחיצה עצמו קובעת הגמרא בסוכה כי יש להחיל את סברת מתוך!

ר' יוסף ענגיל מסתפק באמירה כי 'וצ"ל דאין לדמות העניינים בזה דיש דשייך ביה סברא דמגו ויש דלא שייך'. על אף שהדבר נראה ככניעה לאי הבהירות בשימוש בסברת 'מתוך', סברתו של הר"ן עשויה לאפשר לנו להבין לפחות את המנגנון שבאמצעותו יש לחלק בין המקרים: כאשר מדובר באותו מושג ממש, כמו בשבת ובסוכה, אזי לא ניתן להפריד בין הדינים ואנו אומרים כי 'אין מחיצה לחצאין', ואומרים 'מתוך'. ואולם, ככל שהמושגים רחוקים זה מזה באופן אינטואיטיבי, כמו מחיצת עובר ומחיצת קדשים, אנו מאפשרים להבדיל ביניהם גם לעניין הדין ולומר כי אפשר שמחיצת העזרה או העיר תהיה מחיצה לעניין קדשים אך לא לעניין העובר.

<sup>18</sup> רבים מהאחרונים חקרו נושאים דומים לזה בהלכות עדות. ראו למשל בתחילת השער השביעי בשערי יושר לר' שמעון שקאפ.

בקובץ הערות סג, ג. ובקובץ שיעורים חלק ב', סימנים ג וד', ובחידושי הגרני"ט, קלו.

<sup>19</sup> לשיטתו של אביי הוא הדין שאין אומרים את סברת 'מתוך' גם לגבי מחיצות העזרה.



ואולם, יש לשים לב כי הסבר זה איננו מגיע ללא מחיר. לפני הקשיים שהעלה ר' יוסף ענגיל ניתן היה לחשוב כי הסיבה שבגינה אנו אומרים 'מתוך' בנוגע למחיצות שבת וסוכה, קשורה לאופי המושגי העצמאי של 'מחיצה', ולא לאופייה ההלכתי. ניתן היה לומר כי לא ייתכן מבחינה לשונית-מושגית שאובייקט מסוים יהיה בעת ובעונה אחת גם 'מחיצה' וגם 'לא-מחיצה', ולכן אנחנו נאלצים לשמור על עקביות בכל תחום הלכתי שיעסוק במושג זה. ואולם, לאחר קושייתו של מהר"י ענגיל אנחנו למידים כי אין זה המצב – מחיצות העזרה או העיר ירושלים הן בפירוש מחיצות לעניינים מסוימים, אך לא לעניינים אחרים. העקביות איננה נדרשת ברמה הלשונית-אובייקטיבית, אלא רק ברמת ההלכתית, שיכולה כעת לבחון תתי קטגוריות של מחיצות (אף שמבחינה לשונית הן בקטגוריה זהה).

כעת, ניתן לפרש את השקלא וטריא בגמרא בשני אופנים העולים בקנה אחד עם הסברו של הר"ן. על פי הפירוש הראשון, אביי הוכיח ממחיצות העיר בנוגע לקדשים קלים כי בלאו הכי אנחנו חייבים להניח שאין כל המחיצות שוות, שכן אבסורד הוא לומר שמחיצות העיר, המקיפות שטח עצום נחשבות כמחיצות הרחם עבור העובר. מכיוון שכבר הותרה הרצועה, מסתבר שאף מחיצות העזרה אינן מחיצות לעניין העובר.<sup>20</sup> פירוש שני, המתיישב היטב בלשון הגמרא כמדומני, יגרוס כי הראיה שהביא אביי ממחיצות העיר איננה מראה רק שיש מחיצות שאינן יכולות לשמש כמחיצות עבור העובר, אלא כי באופן ספציפי 'מחיצות קדשים', אינן שוות ל'מחיצות עובר'. כיוון שבלאו הכי צריך לומר כן מן הסברה, כמו שנתבאר, הרי שאף מחיצות העזרה המקיפות שטח קטן יותר, אינן מועילות כמחיצות עבור העובר, מפני שהן 'מחיצות קדשים' ולא 'מחיצות עובר'.<sup>21</sup>

## רמת הסתירה

מפשט לשון הר"ן והרי"ץ גיאת נראה אפוא שהסתירה שממנה אנו מנסים להימנע על ידי סברת 'מתוך' היא סתירה מושגית – 'אין מחיצה לחצאין', ועל כן לא ייתכן שמחיצה מסוימת תיחשב כמחיצה כשרה לעניין סוכה אך לא לעניין שבת, וכן הפוך. ואולם, הקושיות שהציג ר' יוסף ענגיל מהסוגיה בחולין ומדברי תוספות בבבא מציעא, מכריחות אותנו לעדן את ההגדרות: חייבים לומר כי יכול להיות אובייקט אחד שנחשב בעת ובעונה אחת גם 'מחיצה' לעניינים מסוימים וגם 'לא-מחיצה' לעניינים אחרים, אך לפחות לגבי תת-קטגוריה של המחיצות (שהינה הלכתית, ולא לשונית-מושגית) אנו קובעים כי חייבת להיות

<sup>20</sup> מדברי התוספות והתוספות רא"ש בסוגיה (ד"ה ותיבעי) משמע קצת כפירוש זה.

<sup>21</sup> סברת 'אין... לחצאין' מתקשרת בעקיפין גם לדיון בעניין 'מתנה על מה שכתוב בתורה' ולטעם שהמעשה קיים והתנאי בטל, שאחת הסברות בעניין זה היא שהמתנה אינו יכול להחיל את דין התורה לחצאין, וכגון המקדש אשה על מנת שאין לו עליה שאר כסות ועונה, אינו יכול לעשות כן, מפני ש'אין אישות לחצאין'. ראו בקובץ יסודות וחקירות בערך זה שהביא ארבע סברות, וזהו קצת כעין הסברה האחרונה שהביא, מדברי הרמב"ן. בבא בתרא ק"ב ע"ב ד"ה הרי והמחנה אפרים הלכות ריבית, לו. וראו במגניי שלמה בעיקר הסוגיה בכתובות נו ע"ב ד"ה שהרי שכתב סברה זו במפורש. ועוד כתב לחלק בין שומר ש'לא נחית לשמירה כללי ולכן איננו שומר כלל, לבין מקדש אישה על מנת שאין לו עליה שאר כסות ועונה, ש'אין שייך לומר דלא נעשית אשתו שכיון שאמר הרי את מקודשת אפי' אחר התנאי הרי היא אשתו דאין אישות לחצאין כמבואר שם בהדי' בדברי רש"י וכיון שנעשית אשתו ע"כ אין התנאי כלום משא"כ דלא נעשה שומר כללי. והרי נראה שהחילוק הוא כעין הסברה הנ"ל, לאיזה צד יש לומר את סברת 'מתוך'. וראו שם עוד בדבריו. וראו עוד בעניין זה בראשון לציון מסכת ביצה דף כ עמוד א. ובחידושי ר' אריה לייב מאלקין חלק ב סימן לו בסוף דבריו שם (סעיף ו), שם יצא לחלק בין סברת 'מתוך' לבין הסברה של 'אין קדושה לחצאין', וסובר שדם יכול להיות קדוש לחצאין ושאעפ"כ יחול בו דין 'מתוך', וזהו שלא כדברינו כאן ולא כפשט דברי רבים מן הראשונים כמו שהבאנו.

עקביות בהגדרת המחיצה. תת-קטגוריה הלכתית זו כוללת את מחיצות סוכה ושבט, שהגדרתן חייבת להיות עקבית ולכן אומרים בהן 'מתוך', אך איננה כוללת מחיצות לעניין קדשים המופיעות בחולין ובבבא מציעא.

שינוי נוסף בנוגע בגישתנו לשאלה מאיזו סתירה אנו מנסים להימנע על ידי סברת 'מתוך' מבצע ר' משה פיינשטיין. בתשובה שהוא כותב לחתנו, הרב ניסן ליפא אלפערט (אגרות משה אורח חיים, א, קעט), מזכיר הרב פיינשטיין את קושיית חתנו על דין הגמרא לפיו יש לומר 'מיגו' ממחיצת מבוי למחיצת סוכה:

*הא למאי דמצריכינן שיתיר הלחי ממש נמצא בכרמלית שהוא רק לענין איסור דרבנן  
דמדאורייתא ליכא איסור הוצאה וטלטול אלא ברה"ר ואיך אמרינן מיגו להכשיר  
הסוכה אף כשפסולה מן התורה כמו בלחי פחות מטפח [...] וא"כ לא נמצא מן התורה  
שיתיר לחי לטלטול ואיך אמרינן מיגו להכשיר הסוכה בפסול דאורייתא?*

כיוון שכל ההיתר שמספקת המחיצה אינו מועיל אלא להוציא מכרמלית, שהיא כרה"ר מדרבנן, הרי שמדאורייתא אין כל צורך להגדיר את הלחי כמחיצה. אם כן, טוען הרב פיינשטיין, הרי שמדאורייתא אין כלל סתירה בין גדרי המחיצה, ושוב אין כלל לומר 'מתוך' בשביל להכשיר את הסוכה מן התורה, כי באמת מן התורה אפשר לומר שבין לענין שבת ובין לענין סוכה אין כאן מחיצה כלל.

לאחר שהוא מציע הסבר אחר לגמרי לסברת 'מתוך'<sup>22</sup>, מציין ר' משה פיינשטיין לדברי הר"ן, ובעקבותיהם הוא חוזר בו מפירושו ומפרש שטעם סברת 'מתוך' הוא באמת הסתירה שנוצרת בין הדינים. ואולם, בשביל לתרץ את הקושיה שהציג קודם לכן, כותב הרב פיינשטיין כי הסתירה אותה מנסה סברת 'מתוך' ליישב היא הסתירה בין 'הדינים למעשה', ומשכך,

*אף שהסתירה למעשה נעשה ע"י דיני רבנן מ"מ כיון שעתה נראה סתירה בדין  
הדאורייתא יש דין המיגו להקל.*

יש כאן אם כן, לפי ר' משה פיינשטיין, מקרה קלאסי שבו דיני הדרבנן מצליחים להשפיע בעקיפין על הדין מדאורייתא. כיוון שאסור לנו ליצור סתירה בין הדיניים הפרקטיים למעשה, קביעותיהם של חכמים גוררים אילוצים המשפיעים אף על הדין מדאורייתא.<sup>23</sup> מכל מקום, הסתירה לדידו של הרב פיינשטיין נובעת מרובד המעשי – מכיוון שנראה שיש סתירה בין ההגדרות ההלכתיות, המערכת ההלכתית יוצאת

---

<sup>22</sup> לפיה 'מתוך' הוא מטעם 'אחשביה'. סברה זו תתבאר להלן בפרק 'מעמד של חשיבות'.

<sup>23</sup> ואולם, נראה לענ"ד לדייק מדבר התוספות (ז ע"ב ד"ה סיכך) שלא כדברי הרב פיינשטיין, וזו לשונם שם: 'סיכך ע"ג פסי ביראות כשרה - מיגו דהוי מחיצה לענין שבת ואף על גב דלא התירו אלא לעולי רגלים, ולעולי רגלים לא התירו אלא לבהמתם אבל אדם מטפס ויורד מטפס ועולה כדאמרינן פרק עושין פסין (עירובין כא ע"א) מ"מ כיון דמדאורייתא שרי בכל ענין אמרינן מגו'. הרי שמדבריהם עולה כי על אף שלמעשה פסי ביראות אינם מתירים טלטול אלא לבהמותיהם של עולי רגלים, מכל מקום, כיוון שמדאורייתא מדובר במחיצות המתירות לענין שבת, אנו אומרים כאן 'מתוך' להכשיר סוכה העשויה באופן זה. והנה, הסתירה במקרה זה איננה מעשית, שכן לדינא אין פסי ביראות מועילים כמחיצות לענין שבת, ולכן אדרבה הם היו צריכים להיות פסולים לסוכה, אלא שאנו אומרים 'מתוך' מעיקר הדין מדאורייתא, ולא מתוך הדין המעשי בלבד, ובניגוד לכאורה לדברי הגרי"מ פיינשטיין. ושמוא יש ליישב שבאמת שני דינים יש כאן. שאנחנו נמנעים מסתירה הן ברובד בדאורייתא והן ברובד המעשי, ובנידון של התוספות הסתירה היא ברובד עיקר הדין מהתורה ולכן אמרינן מתוך, אבל גם כשהסתירה היא מעשית אומרים על ידי זה מתוך, וכדברי הרב פיינשטיין. וצ"ע. ומכל מקום יש שחלקו על דברי התוספות האלו. ראו בר"ן על הרי"ף ג ע"א ד"ה וחלקו, ובשו"ע או"ח תרל סעיף ז', וברמ"א שם ובמאמר מרדכי על דברי הרמ"א שם.

להגן על עצמה ומיישרת קו של עקביות. לא מדובר אפוא בתוצאה של הצורך האחדות המושג, אלא בצורך (הקשור בחזקה לשאלה המושגית) להיראות עקביים, כלפי משקיף חיצוני.

### עקרונות דומים

סברת הר"ן, לפיה עיקרו של דין 'מתוך' הוא המנעות מסתירה הנוצרת מתוך הכללים ההלכתיים, מזכירה קשת רחבה של עקרונות הלכתיים המורים לנו כיצד לנהוג במקרה בו מתגלה סתירה פנימית בתוך מושג הלכתי.

#### שני שבילין

סברה דומה אחת, למשל, מופיעה בברייתא של 'שני שבילין' המופיעה מספר פעמים בש"ס (למשל: פסחים י ע"א):

*שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות. רבי יהודה אומר: אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורין, שניהן בבת אחת - טמאין. רבי יוסי אומר: בין כך ובין כך טמאין.*

כלומר, הכלל ההלכתי הידוע, לפיו 'ספק טומאה ברשות הרבים - טהור', נתקל כאן בבעיה: במצבים מסוימים איננו יכולים לפסוק לשני אנשים שהם טהורים, מפני שהדבר יסתור את הידע שלנו - שאחד מהשבילין, ולפיכך גם אחד מהאנשים - טמא. הסתירה לדעת רבי יהודה היא רק כאשר שני האנשים נשאלין בבת אחת. לדעת רבי יוסי, נראה כי הסתירה קיימת בכל אופן, שכן הוראות בית דין צריכות להיות עקביות זו עם זו באופן תמידי, ולכן יש לטמא את שני האנשים. ואולם, הגמרא בפסחים מעמידה את דברי רבי יוסי באופן מסוים:

*אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: בבת אחת - דברי הכל טמאין, בזה אחר זה - דברי הכל טהורין. לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו. רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת, ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה*

כך, לפי העמדה זו, רבי יהודה ורבי יוסי מסכימים לרוב הנחות המוצא החשובות בסוגיה והם לא נחלקו אלא ברמה המדויקת של הקירבה בין ההוראות בשביל שניתן יהיה להחשיבן כסותרות זו את זו, וממילא לקבוע כי יש ליצור פסיקה עקבית.

ואולם, ראו בתוספות בפסחים שם (ד"ה בבת) שכתבו בקצרה על הדין של שני בני אדם שבאו לישאל בבת אחת 'נראה דהיינו מדרבנן דמדאורייתא אפי' בבת אחת טהורים'. בדומה לפירושו של הריטב"א על דין 'מתוך', גם לפי פרשנות זו, אין הסתירה ההלכתית גורמת לשינוי מהותי בדין, אלא היא רק תיקון 'קוסמטי' של דין מדרבנן בשביל להימנע ממצב הנראה אבסורדי (או לכל מטרות אחרות).<sup>24</sup> ואין כאן עוד מקום להאריך.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> אבל ראו ביד דוד שם על דברי התוספות הללו, שכתב שלדעת רש"י צריך לומר ששניהם טמאים מדאורייתא. וכן מפורש ברבב"ד בהשגותיו על הרי"ף שם, ה ע"א מדפי הרי"ף. וראו עוד בשיעורי הרא"ל למסכת טהרות, עמודים 224-220. ועיינו עוד בחמדת יעקב לרבי יעקב בומיאן שכתב על דברי התוספות הללו שעל כרחך יש לפרשם 'דאף אם באו בבת אחת, שטמאים רק

## תּרתי דּסּתרי

### תרי חומרי ותרי קולי דּסּתרי אהדדי

מקרה דומה נוסף המזכיר סברה זו הוא מקרה של שתי קולות או שתי חומרות הסותרות זו את זו. הגמרא במסכת עירובין (ו ע"ב – ז ע"א) מסיקה, לפחות לפי אחת מהלשונויות, כי

*כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי כעין מחלוקת בית שמאי  
ובית הלל - לא ליעבד כי קוליה דמר וכי קוליה דמר, ולא כחומריה דמר וכי חומריה  
דמר. אלא: או כי קוליה דמר וכחומריה עביד, או כקוליה דמר וכחומריה עביד.*

כלומר – בכל מקום בו אנו מוצאים שני תנאים או אמוראים החולקים זה על זה, יש ללכת בעקבות בעקבות הוראתו של חכם אחד, ולא לשלב בין ההוראות השונות. הגמרא שם קובעת שההולך תמיד לפי החכם המקל נקרא 'רשע', בעוד שההולך תמיד לפי דברי המחמיר, ואיננו דבק בהוראותו של אחד מהחכמים, נחשב 'כסיל'.

ואולם בהמשך, לפחות אליבא דרב שיזבי המובא בגמרא שם, מסייגת הגמרא את כלל זה וקובעת:

*כי לא עבדינן כחומרי דבי תרי - היכא דסּתרי אהדדי, כגון שדרה וגולגולת. דתנן:  
השדרה והגולגולת שחסרו, וכמה חסרון בשדרה? בית שמאי אומרים: שתי חוליות,  
ובית הלל אומרים: חוליא אחת. ובגולגולת, בית שמאי אומרים: כמלא מקדח, ובית  
הלל אומרים: כדי שינטל מן החי וימות. ואמר רב יהודה אמר שמואל: וכן לענין  
טריפה. אבל היכא דלא סתרי אהדדי - עבדינן.*

רש"י במקום מסביר כי אנו קובעים שהתופס את חומרות בית הלל ובית שמאי נחשב ככסיל אם בטריפה הוא נוהג כבית הלל ומחשיב גם חסרון של חוליא אחת כחסרון שיש בו די בכדי להגדיר את הבהמה כטריפה, ואילו בטומאת מת הוא נוהג כבית שמאי הסוברים שהאוהל טמא כל עוד לא חסרו שתי חוליות. במקרה כזה, מסביר רש"י, יש כאן סתירה במושג החסרון בגולגולת – 'דהא סתרינן עובדי אהדדי, דהכא הוי חסרון, והכא לא הוי חסרון'. (שם, ד"ה כגון).

ביתר ביאור, יש להסביר כי הן החומרא או הקולא לעניין טהרה והן החומרא או הקולא לעניין טריפה, נובעות מן אותה ההגדרה הראשונית של חסרון בגולגולת. אדם המחמיר בשני הנושאים מראה כי יש לגביו סתירה בהגדרתו את המושג חסרון, ולכן יש להחשיבו ככסיל. מנגנון זה מזכיר את דבריו של הר"ן בנוגע ל'אין מחיצה לחצאין'. הן בשבת והן בסוכה הגדר של כשרות הסוכה או המבוי נובע מהגדרה בסיסית יותר הנוגעת למחיצה.

ואולם, יש לשים לב גם להבדל שבין המקרים. בעוד הגמרא בעירובין דורשת קונסיסטנטיות תמידית, והגדרה אחת עקבית למושג החסרון בגולגולת, הרי שהגמרא בסוכה מודה בכך שמחיצת סוכה איננה שווה

---

מדברנו, אבל מדאורייתא שניהם טהורים משום דמוקמיה להו לכל אחד אחזקת טהרה דמעיקרא, מ"מ זה דוקא לכל אחד בפני עצמו, דהוי שני בני אדם, אבל לשניהם ביחד וכל שכן שנדעו באדם אחד או בתרומה, אזי אפילו מדאורייתא טמא ממאי נפשך! (חמדת יעקב סימן ג', עמ' 23-24).

<sup>25</sup> ראו עוד בראשונים על הסוגיה בפסחים שם ובמשנה למלך הלכות שאר אבות הטומאה יט, א.

למחיצת מבוי בשבת. העקביות הנדרשת היא רק סינכרונית – כאשר שני הגדרים נדרשים לשמש בערבוביא, אך לא בסוכה בימות החול או בשבת שאיננה שבת של סוכות.<sup>26</sup>

### תרתי דסתרי בתפילה ובק"ש

מקרה נוסף של סברת 'תרתי דסתרי' מופיעה בראשונים בתחילת מסכת ברכות,<sup>27</sup> הדנים על פי סברה זו אם אפשר להתפלל מנחה וערבית ביחד בזמן שבין פלג המנחה לצאת הכוכבים. המשנה במסכת ברכות (כו ע"א) מביאה את מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים בנוגע לזמן של תפילות מנחה וערבית.<sup>28</sup> חכמים סוברים כי זמן תפילת מנחה הוא עד הערב ורק לאחר מכן ניתן להתפלל ערבית, בעוד רבי יהודה סובר שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, ולאחר מכן כבר מותר להתפלל ערבית.

בסוף הדיון בהלכה זו, קובעת הגמרא כי 'השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר – עבד, ודעבד כמר – עבד'. כלומר – מכיוון שלא נאמרה הלכה בדבר, שתי העמדות נותרו לגיטימיות ומי שפועל לפי כל אחת מהן יוצא ידי חובתו.

ואולם, מי שמתפלל את שתי התפילות בפרק הזמן שבין פלג המנחה לצאת הכוכבים<sup>29</sup> פועל לכאורה לפי פסיקות סותרות. לדעת חכמים, הסוברים שזמן ערבית הוא מצאת הכוכבים, אין זה זמן ערבית, ולרבי יהודה הסובר שזמן ערבית הוא מפלג המנחה, אין זה זמן מנחה. יש מן הראשונים שכתבו שבנוגע לתפילה מותר לנהוג אפילו שתי קולות הסותרות זו את זו.<sup>30</sup> עם זאת, אחרים פסקו כי אין לנהוג שתי קולות הסותרות זו את זו, ואי אפשר להתפלל גם מנחה וגם ערבית בין פלג המנחה לצאת הכוכבים, אפילו לאחר

---

<sup>26</sup> והנה יש לעיין בעיקר גדר זה של תרתי דסתרי בשדרה וגולגלת שהנוהג כן לקולא נקרא רשע. מדברי חלק מהראשונים נראה כי הם השוו במפורש בין סוגיית שדרה וגולגלת בעירובין לבין סוגיית 'מן דעבד כמר עבד ומאן דעבד כמר עבד' שנאמרה לגבי תפילה (ודנו לגביה גם בנוגע לדינים נוספים, כמבואר בגוף המאמר בסמוך). ראו למשל ברא"ש בתחילת ברכות וברשב"א שם ב ע"א ד"ה וכתבו התוספות. ואולם לכאורה נראה כי ההשוואה איננה גמורה בהכרח, ולא דווקא בחדא מחתא מחתינן להו. כי אף על פי שמהגמרא בעירובין יוצא כי אסור לנהוג בתרתי דסתרי, עדיין לא מוכרח מכאן כי יש כאן סתירה ממשית בגדרים ההלכתיים, ואפשר שהרשעות שיש כאן היא רק ניצול בלתי הוגן של המערכת ההלכתית, אבל לא עבירה ממשית בעלת תוקף. כי הנה יש לעיין במי שאכל בהמה שבשדרה שלה חסרה חוליה אחת, דהיא טריפה אליבא דבית הלל אבל כשירה אליבא דבית שמאי, והלך ונגע אחר כך בנבילה כזו שחסרה לה חוליה אחת בשדרה ועשה טהרות, כשיטת בית הלל המטהרים בכהאי גוונא, אם ניתן להלקותו (בהתעלם מענייני התראה ספק וכו'). יש צד לומר שניתן להלקותו ממאי נפשך, ואולם יש גם צד לומר שאין כאן מלקות, ואפשר שכן משמע מלשון הגמרא שהשוותה באופן מסוים את הרשע לכסיל, דהיינו את מי שמקל בתרתי דסתרי למי שמחמיר בתרתי דסתרי, ונראה לפי זה דהוא יותר דרך מוסר, ואינו חייב מלקות ממש אם נהג כן. והנראה בזה, דהיכא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר (ועל כרחך בנידון כזה עסקינן, דהלא לאחר שנאמרה הלכה כבית הלל הרי הוא לוקה מיד שעבר על דבריהם ולא אכפת לנו כלל מדברי בית שמאי) כל דין בפני עצמו הוא כעין ספק, וכיוון שיש לספק איסור צד שהוא איסור נפרד מאיסור וודאי (ידועים בנידון זה דברי הרוגצ'ובר בהלכות מתנות עניים פ"ד הלכה ט'), ובדומה לזה גם בנידון דין שהוא ספק המותר משום דלא איתמר הלכתא כנ"ל, לא מצטרפים הספיקות ואין להלקות על אף אחד מהם כשהוא בפני עצמו. והדברים קשורים מאוד לרבים מן הדיונים המופיעים בהמשך פרק זה, אך אין כאן עוד מקום להאריך.

<sup>27</sup> למשל בתוספות ב ע"א ד"ה מאימתי, וברא"ש פרק א סימן א.

<sup>28</sup> המשנה מבארת רק את הדין בנוגע למנחה, אולם מהגמרא בהמשך מובן כי זמנה שערבית לפי כל אחת מהשיטות הוא מיד בסיום זמן המנחה.

<sup>29</sup> בפועל, מכיוון שבין השמשות נחשב כספק יום ספק לילה, החמירו שלא להתפלל מנחה אחרי שקיעה ולא ערבית לפני צאת הכוכבים, אבל אינני נכנס כאן לנקודה עדינה זו.

<sup>30</sup> תוספות ברכות ב ע"א בד"ה מאימתי. וראו עוד בפנ"י ובצל"ח שם. ראו ברכות פרק א' סימן א'.

זמן.<sup>31</sup> מכל מקום נראה כי יש במקרה זה דיון ומחלוקות בין הפוסקים בשאלה עד כמה העקביות הנדרשת היא על זמנית, כמו במקרה של שדרה וגולגלת, או עקביות סינכרונית, כמו במקרה של מחיצת סוכה ומחיצת שבת.<sup>32</sup>

דיון דומה קיים בנוגע לזמן קריאת שמע (ובמצוות הזכרת יציאת מצרים<sup>33</sup>), אלא שכאן מתרכז הדיון סביב זמן קריאת שמע של שחרית.<sup>34</sup> מדברי הגמרא בברכות (ח ע"ב) עולה כי לפחות כאשר מדובר במקרה של אונס או שעת הדחק – מותר לקרוא קריאת שמע של ערבית אף לאחר שעלה עמוד השחר.<sup>35</sup> כמו כן, מהגמרא שם ובמקומות אחרים עולה כי בשעת הדחק ניתן לקרוא קריאת שמע של שחרית משעלה עמוד השחר. אם במקרה של תפילה ניתן היה לתלות את הלגיטימיות לנהוג כשתי דעות סותרות בכך שבתפילה הקילו<sup>36</sup> הרי שבנוגע לקריאת שמע יש כאן חידוש גדול יותר.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> שולחן ערוך או"ח רלג סעיף א', וראו עוד בהערה הבאה.

<sup>32</sup> ראו בשולחן ערוך או"ח רלג סעיף א', שפסק שהעקביות צריכה להישמר לאורך זמן, 'ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה, שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה; ואם עושה כר' יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך ליהרר שלא יתפלל מנחה באותה שעה'. אך עם זאת פסק השו"ע שאפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, ויוצא בדיעבד. וכן הסכים שם הרמ"א. ואפשר שדעת ר"ת המובא ברא"ש שם, וכן דעת המאירי שאין תרתי דסתרי מיום ליום, אבל יש תרתי דסתרי באותו היום עצמו. וראו באחרונים על השו"ע שם שהקילו אף משום תפילה בציבור שטורח לקבצם בשנית, להתפלל מנחה וערבית סמוכים זה לזה. וראו עוד באשל אברהם שם, ובתשובות הרמ"ע מפאנו, סימן א'. וראו עוד במאמר 'בענין תרתי דסתרי בזמני תפילה' שכתב הרב חיים היילפרין בקובץ זרע ברך, תרעו-תרעח, שדן 'אם מותר לנהוג לכתחילה בבית המדרש באופן שיתפללו זמני תפילה באופן שיהיה תרתי דסתרי מיום ליום'. ובהמשך דבריו שם כתב להסביר מחלוקת הרא"ש ור"ת שלשיטת הרא"ש שאסור לנהוג באופן של תרתי דסתרי אף מיום ליום היינו משום שחיוב תפילה הוא חיוב תמידי וכנגד תמידים תקנום הוא חיוב אחת וא"כ א"א לעשות תרתי דסתרי מיום ליום, [...] דאי אפשר להורות הוראה של תרתי דסתרי, אבל לשיטת ר"ת והמאירי לעומת זאת, יש חיוב חדש בכל יום, וממילא מהיום למחר זהו שני הוראות ולהוי תרתי דסתרי. וראו עוד בכל המאמר שם. וראו עוד בשיעורים לזכר אבא מרי מאת הגר"ד סולביצ'יק בעמודים נ-נב.

<sup>33</sup> ראו בפירוש תלמידי רבינו יונה על הרי"ף, ברכות א ע"א בד"ה אלא, ובשאגת אריה סימן ח' ובשיעורים לזכר אבא מרי של הגר"ד סולביצ'יק בשיעור השני, באותיות ה-ו.

<sup>34</sup> המפרשים חלוקים בשאלה האם ניתן להחיל את פסק הגמרא בנוגע לזמן תפילת ערבית אף בנוגע לזמן קריאת שמע של ערבית. רוב המפרשים והפוסקים דוחים השוואה זו וסוברים כי זמנה של ערבית מתחיל בצאת הכוכבים, או באחד מהזמנים האחרים המנויים בגמרא בתחילת מסכת ברכות (ראו למשל ברש"י, תוספות ורא"ש בריש מסכת ברכות). לפי מפרשים אלו, לא שייכת שאלת מעמדו הסותר של הזמן לקריאת שמע של ערבית. ואולם רבינו תם המובא בתוספות הראשון בברכות סובר כי ההלכה של 'מאן דעבד כמר עבד ומאן דעבד כמר עבד' נאמרה גם בנוגע לק"ש. הדברים תמוהים לכאורה מסברה, אך כבר פירש השאגת אריה (בסימן ג') כי ר"ת לטעמו, הסובר כי ק"ש דרבנן, וא"כ אין חילוק עקרוני בין תפילה לבין ק"ש.

<sup>35</sup> שורש הדיון בסוגיה זו נסוב על דברי הרי"ף בברכות בדף ב ע"א מדפיו, ובמשיגיו ומפרשיו שם (ויש לי בזה קצת אריכות דברים שאין מקומם כאן ואולי אפרסמם בעז"ה בהזדמנות אחרת). ראו עוד בשו"ת יד אליהו סימן א', ושו"ת זבחי צדק או"ח כט. ראו עוד בגמרא שם ובדף ב' ע"ב מדפי הרי"ף ברי"ף ובבעל המאור שם, ובחידושי הרשב"א ב ע"א ד"ה וכתבו בתוס', את הדיון בנוגע לשאלה האם אף בדיעבד היתר זה הוא רק דווקא בשעת הדחק או שמא בדיעבד יוצא ידי חובת ק"ש זו אף שלא בשעת הדחק.

<sup>36</sup> כן כתבו בתוספות וברא"ש וברשב"א בצוינו בהערות 30 ו-35, ראו בדברי הבי"י בשם הרשב"א באו"ח סימן רל"ג, ובשו"ת תרומת הדשן סימן א', ובשו"ת יד אליהו סימן א'. אך בדבריהם לא מבואר הטעם מדוע דווקא בתפילה הקלו. לכאורה הטעם הפשוט נראה משום שתפילה היא מדרבנן, וכן משמע בדברי השיטה מקובצת לברכות דף ט ע"א ד"ה אמר, אך קשה לפי זה מדוע לא הזכירו זאת כל הראשונים והפוסקים הנ"ל וכתבו רק שבתפילה הקלו, ולא שבדרבנן הקלו. ועוד, שכמדומני שראיתי באחד מן האחרונים שהוכיח דסבירא להו לתוספות שדווקא בתפילה הקלו לעניין זה ולא בשאר מילי דרבנן. ושמא משום שתפילה עיקרה תחנונים, וילואי יתפלל אדם כל היום כולו. וצ"ע.

ואמנם, הרא"ש עצמו, ששקל לומר בנוגע למנחה וערבית כי אפשר לנהוג אפילו שתי קולות הסותרות זו את זו,<sup>38</sup> כותב כי בנוגע לקריאת שמע אין לעשות כן. על לשון הברייתא ר"ש בן יוחי פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם עמוד השחר' הוא כותב:

*ונראה לפי שרוצה להשמיענו שקורא אדם ק"ש שתי פעמים סמוכין זה לזה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. ולהכי הוצרך לומר באותו של ערבית קודם שיעלה עמוד השחר דאם אירעו אונס שלא היה יכול לקרות בלילה וגם צריך להחזיק בדרך ואינו יכול לקרות בזמנו לא מסתברא שיקרא של ערבית ושל שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אף על פי שיכול לקרות של ערבית לבדה אחר שיעלה עמוד השחר.*

כלומר, על אף שכל אחת מהקריאות יכולה להיעשות בזמן שבין עלות השחר להנף החמה, מכל מקום אין אדם יכול לקרוא את שתיהן בפרק זמן זה, ונראה שהסברה היא משום שהם שני מעשים הסותרים זה את זה.<sup>39</sup>

השולחן ערוך פסק כדברי הרא"ש,<sup>40</sup> אולם יש מן האחרונים החולקים ומביאים ראיות מדברי הראשונים לכך שבשעת הדחק ניתן אף לומר את שתי הקריאות-שמע בזמן שבין עלות השחר להנף החמה.<sup>41</sup> בהסבר דבריהם נראה לומר כי באמירת קריאת שמע פעמיים בזמן שבין עלות השחר להנף החמה אין בהכרח סתירה, שכן זמן קריאת שמע של ערבית הוא בשעה שבני אדם שוכבים, ואילו זמן ק"ש של שחרית הוא בזמן שבני אדם קמים, ואפשר שיבני אדם' לעניין זה הוא לאו דוקא רוב בני אדם, אלא גם מיעוט המצוי באופן שיהיה מצוי מספיק שלא תבטל דעתו אצל כל אדם.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> משום שק"ש היא מדאורייתא לרוב הדעות, וכעין זה נראה מהשיטה מקובצת לברכות דף ט ע"א ד"ה אמר ומדברי הרמ"ע מפאנו בשו"ת שלו, סימן א.

<sup>38</sup> רא"ש על מסכת ברכות, פרק א סימן א. המסקנה מדברי הרא"ש שם אינה ברורה לגמרי.

<sup>39</sup> וראו במחצית השקל או"ח נח ס"ק ו ובשלטי גיבורים שם בס"ק ז, ובחידושי הגרי"ש אלישיב לברכות ב ע"א ושם בדף ח ע"ב שגם כן כתבו הסברה ד'תרתית דסתרי' בהסבר דעת הרא"ש.

<sup>40</sup> או"ח נח סעיף ה'.

<sup>41</sup> ראו באלה רבה ס"ק ט שהביא מדברי התוספות והרשב"א שחולקים על הרא"ש, וראו גם בבניאר הגר"א שם.

<sup>42</sup> וכן כתבו האחרונים, דמה שהתירו לו לקרות של ערבית הוא משום שמקצת אנשים ישנים באותה השעה (ראו למשל במשנ"ב נח ס"ק יט) וכן אפשר שמה שהתירו לו לקרוא של שחרית הוא משום שמקצת אנשים קמים באותה שעה (ראו למשל במשנ"ב נח ס"ק כ) מכל מקום, לפי כל זה אין בהכרח סתירה בין ק"ש שחרית לק"ש ערבית. וראו קצת כעין זה בשלטי הגיבורים, סימן נח ס"ק ז ובמחצית השקל ס"ק ו. וראו גם סברות דומות לזה במה שכתב הדברי ירמיהו בהלכות קריאת שמע פרק א הלכה יב, וברשימות שיעורים של הגרי"ד סולובייצ'יק לברכות ב ע"א.

שוב ראיתי שכן מפורש בדברי הרא"ה בסוגיין, המסביר מדוע הן ק"ש של ערבית והן ק"ש של שחרית יכולות להיאמר בפרק הזמן שבין עמוד השחר להנף החמה ואין בכך משום תרתי דסתרי': 'ולא תיקשי לך היכי אפשר למיפק בחד שעתא בשל יום ובשל לילה, דמשום לישנא דקרא הוא, דלאו תליא מילתא בזמן לילה ויום אלא בשכיבה וקימה, וכיון דהאי שעתא תרויהו איתנהו בה, ודאי עולה לכאן ולכאן. וגם לענין תפלה מצינו כן לקמן בפלוגתא דר' יהודה ורבנן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, ושניהם מתפללין בשעה אחת וזה יוצא בשל ערבית וזה יוצא בשל מנחה, ואף על גב דהתם משום דהיא דרבנן אקילו בה, מכל מקום מצינו שעה אחת עולה לכאן ולכאן.' הרא"ה מודע אפוא הן לקושיית 'תרתית דסתרי' שניתן להערים על דבריו והן לחולשת ראייתו מתפילה, שאיננה אלא מדרבנן, מכל מקום הוא קובע כי זמן נתון יכול 'לעלות לכאן ולכאן' ואין בזה משום תרתי דסתרי'. אלא שיש לשים לב כי בדבריו מתייחס הרא"ה לשני אנשים שונים המתפללים, וה'תרתית דסתרי' אינו נוגע לכל אחד מהם בפני עצמו, אלא 'תרתית דסתרי' כללי של המערכת ההלכתית. ההוה אמינא היא אם כן כי יש כאן 'תרתית דסתרי' על אף שמדובר בשני אנשים שונים, והרא"ה משמיע לנו שאין הדבר כן, אבל לא הובררה דעתו בנוגע לאדם אחד המתפלל את שתי התפילות באותו פרק זמן. לפי זה גם מובנית ראייתו מתפילה, שכן על אף שתפילה היא מדרבנן, הרי מכל מקום אנו רואים כי

מכל מקום, לכאורה העקביות הנדרשת לפי הרא"ש היא רק בנוגע לאותו אדם ולאותה יממה, אבל נראה כי לשיטתו אפשר לקרוא ביום אחד ק"ש של ערבית אחר עלות השחר, וביום שאחריו ק"ש של שחרית לפני הנץ. אבל האחרונים דנו בעניין זה.<sup>43</sup> ועוד דנו אם יכול לקרוא קודם את של שחרית ואחר כך את של ערבית.<sup>44</sup>

### שבת הסותרת את ראש חודש

מקום נוסף שבו עולה סברת 'תרתית דסתרי' הוא כאשר ראש חודש יוצא במוצאי שבת. במקרה כזה, אם נמשכה סעודת שלישית עד לאחר השבת, צריך לכאורה לומר הן 'רצה', מפני שהסעודה התחילה בשבת, והן

מבחינת ההגדרות ההלכתיות שעה אחת עולה לכאן ולכאן, ואם כן יש בזה ראייה שההלכה מכירה באופן מערכתי בחפיפה בין זמנים לעניין יציאה ידי חובה במצוות התלויות בזמנים אלו.

<sup>43</sup> וקבעו שדווקא באקראי בעלמא כגון פעם בחודש יכול לעשות כן, אבל לא יותר מכך (המשנ"ב בסימן נח ס"ק יט בשם הב"ח והאליה רבה והמגן גיבורים), ומכל מקום בשעת הדחק יוצא דמאי הוי ליה למיעבד (משנ"ב שם). וראו עוד בשו"ת עונג יו"ט סימן יד. הנראה מדברים אלו הוא שלכתחילה יש להימנע מלקרוא ק"ש של ערבית לאחר עלות השחר יותר מפעם בחודש מפני שאז יש כאן 'מחזי כסתירה', אבל באמת אין זה חסרון בעיקר הדין, ולכן פעם בחודש מותר, ואין ק"ש זו מבטלת כל הק"ש שחרית שקרא ומגלה דעתו שהוא מחשיב זמן זה ללילה, או משהו מעין זה (ראו את הדיון בהערה הבאה), ולכן גם בשעת הדחק מותר, 'דמאי הוי לי למיעבד'.

<sup>44</sup> הרב אלישיב, בהערותיו למסכת ברכות (ח ע"ב) כתב: 'אם שכח וקרא ק"ש של שחרית אחר עלות השחר, וזכר שלא קרא ק"ש של ערבית, נראה שלכו"ע הוי תרתית דסתרי אם יקרא אח"כ ק"ש של ערבית, כיון שכבר עשאו לזמן קימה'. וכן כתב בחידושי לברכות ב"ד ע"א בד"ה אמנם. וכדבריו משמע קצת גם מהדיון במחצית השקל בסימן נח ס"ק ו. אולם לענ"ד במה שכתב שיש בזה סתירה 'שכבר עשאו לזמן קימה' לכאורה אינו מובן – אטו בטר דידיה אזלינן? הלא זמן ק"ש נקבע על פי מנהג בני אדם וגבי דידיה אמרינן 'בטלה דעתו אצל כל אדם'. הגע בעצמך – אטו מי שקם אחר זמן ק"ש יוכל לומר שזהו זמן קימה שלו? ואמנם ראיתי למי מהאחרונים שרצה לומר כן (ראו במשכנות יעקב עד ובשולחן הטהור נח, ד) אבל לא הודו לו חבריו, ופשט לשון כל הפוסקים לא מורה כן. ובברכות יג ע"ב: 'אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: בפסוקא קמא - צערן, טפי - לא תצערן', ומבואר בחלק מן המפרשים שם שדרו היה מעיר אותו משנתו שלא יעבור זמן ק"ש, ואכמ"ל. ושוב ראיתי שגם הרמב"ן במלחמות (ב ע"א מדפי הרי"ף) כתב שהטעם שהותר לקרוא ק"ש של ערבית אחרי עה"ש הוא משום שכתוב 'בשכבך' והיינו בשכבך דידך, 'וכיון דאיכא אינשי דגנו ואיהו נמי לא קרא עדיין מצי קרי עד הנץ החמה ומכאן ואילך ליכא דגני', ומשמע גם כן שהדבר תלוי באדם עצמו שעבורו זהו זמן שכיבה.

וליישב לשון הרמב"ן והגרי"ש אלישיב ודברי הרא"ש באופן כללי נראה לומר לענ"ד שהם סוברים שזמן שבני אדם שוכבים בו וזמן שבני אדם קמים בו היינו רוב בני אדם, ואם כן באמת יש כאן סתירה. ועוד אפשר לומר, ותתיישב גם לשונו של הרב אלישיב 'שכבר עשאו לזמן קימה', דאף על פי שאין האדם קובע לגמרי את זמן ק"ש עבור עצמו, ואם קם מאוחר משלוש שעות בטלה דעתו אצל כל אדם, מכל מקום, כל זמן שלא בטלה דעתו אנו הולכים על פי הזמן דידיה. וכמו בקבלת שבת שאם קיבל כבר שבת יש הסוברים שאינו יכול להתפלל מנחה (ראו במקורות המצוינים בהערה 51), מפני שלדידו כבר שבת, כעין זה יש לומר גם כאן, שעל ידי שאמר ק"ש של שחרית נעשה על ידי זה 'זמן קימה' אצלו, ואינו יכול להתלות בכך שיש בני אדם השוכבים.

(אבל לשון הרמב"ן מכל מקום קשה, כי משמע שהיינו דווקא משום שהוא עוד לא קרא, ואם כן הזמן תלוי לכאורה בזמן השכיבה של האדם, אלא בזמן הקריאה שלו, שאם לא קרא עדיין ק"ש של ערבית עדיין נחשב לגביו הזמן כזמן שכיבה. ואינו מובן מאי איריא מה שעוד לא קרא להחשיב הדבר כזמן שכיבה, והלא הרמב"ן עצמו מטעים דבריו משום דאיכא דגני בההיא שעתא, ולא משום דאיכא דלא קרא ק"ש של ערבית בההיא שעתא. ואם נאמר שעיקר כוונתו היא שהותר לו לקרוא משום שעוד לא ישן יצא מזה נפ"מ גדולה, דמה שהותר לקרוא ק"ש של ערבית אחרת עה"ש בשעת הדחק היינו דווקא אם עוד לא ישן אבל אם ישן לא, וזה לא מצינו באף פוסק ואין זה משמעות לשון הרמב"ן, וצ"ע).

<sup>45</sup> לעיסוק נרחב יותר בסוגיית תרתית דסתרי בהקשר של זמני תפילה וקריאת שמע, ראו בשו"ת באר משה (יורשליםסקי) סימן נ', ובספר 'חמדת יעקב' לרבי יעקב בומיאן בסימן ג'. וראו עוד במקורות המצוינים לעיל בהערה 34.



'יעלה ויבוא', אם כזית מהסעודה נאכל כבר בתוך זמן ראש חודש. ואולם, ברור כי שבת וראש חודש נופלים בתאריכים שונים, ולפיכך אמירת שתי התוספות באותה ברכה היא לכאורה 'תרתני דסתרי', ולפיכך יש להימנע ממנה.

ה'עולת תמידי' על אורח חיים (סימן קפח סעיף ה) היטיב לסכם את השיטות בעניין זה: יש הסוברים (הב"ח) שיש להזכיר רק 'רצה' משום שיש ללכת אחר הזמן שבו התחילה הסעודה,<sup>46</sup> בעוד אחרים סוברים (השל"ה) שיש להזכיר רק 'יעלה ויבוא' מכיוון שר"ח לפנינו ומחדש נכנס חיובו יותר מן שבת שכבר יצא, אלא שאצל בני הסעודה עדיין נמשך השבת. העולת תמיד מציין כי שני הטעמים נשמעים מסתברים, ולפיכך הוא מפשר בין השיטות:

*וני"ל להכריע דאם נמשך הסעודה סמוך לצאת היום שנוכל לומר שעדיין הוא תוספת שבת כגון בתוך שעה ורביע סמוך להתחלת הלילה, אז נראה דיאמר של שבת ולא של ראש חדש דעדיין הוא מתוספת שבת, אבל אם נמשך בתוך הלילה יותר משיעור הזה ודאי דמסתברא לכאורה דיאמר של ראש חדש שהוא לפנינו ומחדש נכנס ולא של שבת שכבר יצא, והכי מסתברא להכריע.*

וראו עוד במשנה ברורה שם (ס"ק לג) ושאר אחרונים. אם ננקוט כאן בניסוח של סברת הר"ן נאמר כי מכיוון שיש כאן סתירה הרי שאנו אומרים 'מתוך' – מתוך שאומר 'רצה' אינו יכול לומר 'יעלה ויבוא' או הפוך, והרי אנו רק מסופקים 'בכיוון' של ה'מתוך', כפי שראינו כבר בכמה מקרים. ואולם, להלן אני משתדל להסביר מדוע אף אחד מהאחרונים שראיתי לא נוקט כאן בלשון 'מתוך'.<sup>47</sup> מכל מקום, יש שכתבו שאין זה כלל 'תרתני דסתרי' ויכול לומר גם 'רצה' וגם 'יעלה ויבוא' ללא חשש.<sup>48</sup>

#### תרתני דסתרי במצת חלה

היו שהזכירו במפורש את הסברה של 'תרתני דסתרי' על מנת להסביר דין 'מתוך', כמו המהרי"ט אלגאזי בפירושו על הלכות חלה לרמב"ן (דף לא ע"א). הרמב"ם פסק בנוגע לעיסה המעורבת מאורז (שאיננו מין דגן) ומחיתין, כי האורז נגרר אחר החיתין והעיסה חייבת בחלה ויוצאין בה ידי חובת מצה. המהרי"ט שם יוצא לחדש כי על אף שאין זה מפורש בדבריו, דעת הרמב"ם היא כי אינו יוצא ידי חובה אלא אם נעשתה המצה מתוך שיעור חמישה קבין, שהוא שיעור החייב בחלה, וכן הוא מפרש את דבריו רבן גמליאל בירושלמי, הסובר שאינו חייב אלא אם כן יש בה כשיעור, ולדעת מהרי"ט ב'שיעור' הכוונה היא לשיעור חלה.

---

<sup>46</sup> ואולם יש להדגיש כי גם הב"ח מודה שביום חול, אם נאכל כזית בתוך זמן של ראש חודש יש להזכיר יעלה ויבוא אף אם החלה הסעודה לפני כניסתו של ראש חודש. רק כאשר יש 'תרתני דסתרי' סובר הב"ח שעדיף ללכת אחר עיקר הסעודה ולומר רצה, כיוון שאי אפשר לומר את שתי התוספות כמו שנתבאר.

<sup>47</sup> להלן ליד הערה 49.

<sup>48</sup> נראה כי יש בזה שתי סברות מרכזיות באחרונים. מדברי הטי"ז והמגן גיבורים נראה כי לא חששו כאן לתרתני דסתרי כלל, והסיבה ככל הנראה היא משום שבאמת מצד התאריך יכול להיות תאריך של ראש חודש, ועם זאת שיהיה קדוש בקדושת השבת משום הדין של תוספת שבת, וכבר חקרו בזה האחרונים (ראו בספר עיון בלומדות, סימן א'). מנגד, מדברי שו"ע הרב בסעיף יז והבגדי ישע כאן נראה שהסיבה שאין כאן תרתני דסתרי היא משום שהוא מזכיר קודם 'רצה' ורק לאחר מכן 'יעלה ויבוא', ולכן עד רצה הוא כביכול בתוך השבת, ולאחר מכן הוא בתוך ראש חודש.

על אף שהכסף משנה כבר העלה אפשרות זו ודחה אותה מכל וכל, המהרי"ט מצדד כי זוהי דעת הרמב"ם, והוא מנמק את דבריו כך:

*ולפי מה שאנו מוכרחים לומר בעד רבינו [...] שפיר י"ל דשיעור דרישא ודסיפא שוין  
הם, והיינו כדי שיעור חלה, דכל שחייב בחלה יוצא י"ח מצה, ואם יש בו שיעור חלה,  
דבהכי חייבת בחלה וחשיבא כל העיסה טבל גמור והאוכל ממנה כזית חייב מיתה,  
ממילא הוא הדין דיוצא י"ח מצה בכזית ממנה, דאם תאמר דאינו יוצא י"ח בכזית  
ממנה הוא תרתי דסתרן אהדדי. דלענין חייב טבל חשיב הכלח טים ולענין מצה לא  
נחשוב האורז כחטים ממש.*

ונראה אפוא שהוא תולה את סברת 'מתוך' בסברת 'תרתי דסתרין'.<sup>49</sup>

ואולם, מלבד אזכור זה של המהרי"ט אלגאזי את הביטוי 'תרתי דסתרין' על מנת להסביר את דין 'מתוך', הרי שלא מצאתי מקום נוסף שבו הוזכרו הביטויים בסמיכות זה לזה. יתרה מכך, בכל אחד מהמקרים שראינו לעיל – חומרות וקולות הסותרות זו את זו, זמנים סותרים בתפילה ובק"ש והזכרות סותרות של שבת ור"ח בברכת המזון – לא מצאתי מי שיסביר את המנגנון של דינים אלו באמצעות סברת 'מתוך', על אף שהדבר לכאורה מתבקש. לא ראינו כי 'מתוך' שנהג אדם בקולא מסוימת אסור לא לנהוג בקולא אחרת או מתוך שיש לומר רצה אין לומר יעלה ויבוא או הפוך.

נראה, כי החילוק בין מקרים אלו לבין מקרים שבהם אנו אומרים את סברת 'מתוך' הוא שבסברת 'מתוך' אנחנו קובעים את ההלכה להיות שווה בשני הדינים שאותם אנו משווים – מתוך שהדבר הוא דופן לסוכה הוא דופן אף לשבת, או מתוך שיוצאים ידי חובה בכזית מהעיסה למצה חייבים בה אף בחלה. לעומת זאת, בסברת תרתי, היחס בין הדינים הוא הפוך – בגלל שנהג אדם בקולא מסוימת, אסור לו לנהוג בקולא אחרת, ובגלל שאנו אומרים רצה בברכת המזון, איננו יכולים לומר יעלה ויבוא.

והנה, לפי סברת הר"ן התולה את דין 'מתוך' במגמה ההלכתית ליישב סתירה לוגית בין ענפיה, ההבדל בין המקרים הוא חיצוני וחסר משמעות. לעומת זאת, לפי סברת הגרירה שתתבאר להלן,<sup>50</sup> נראה כי ניתן להסביר בצורה עמוקה יותר את הבדל זה.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> וראו עוד בשו"ת מהרי"א סימן קכ, ובשו"ת מהרש"ם חלק ו' סימן פח, שהביא דבריו. וכן נראה בספר הרי בשמים מסכת ראש השנה דף כח עמוד א, ד"ה ונפלעני"ד, וברשימות שיעורי הרי"ד סולביצ'יק ליבמות לג ע"ב, בדברי התוספות בד"ה אמר, ובזכר ישעיהו על הלכות מתנות עניים, ב, יט, ובאבני נזר או"ח נא בסעיף ז'. ואולם, באבני נזר (או"ח תמד סעיף ט' בהערה), נראה שהבחין בין סברת 'מתוך' לסברת 'תרתי דסתרין' (זו לשונו שם: 'והכא אי אפשר לומר קלוטה בתחילת ארבע להחמיר שיתחייב משום מעביר כיון דבתוך ארבע אמות לא אמרינן קלוטה להקל והוי תרתי דסתרין. רק היכי דחייב על הוצאה משום קלוטה חייב נמי משום מעביר משום מיגו') וראו גם בעמק המלך הלכות גירושין פרק ט הלכה כ, שגם משמע שהוא מחלק בין הדברים. וראו עוד במשאת המלך סימן רי.

<sup>50</sup> ליד הערה 78.

<sup>51</sup> למקורות נוספים בנושא סברת 'תרתי דסתרין' בהלכה, ראו עוד את הדיון בטי"ז או"ח סימן תר סק"ב בנוגע לתקיעה בשופר ברי"ה שחל יום שני שלו להיות ביום שישי, לאחר שכבר קיבלו עליהם הציבור את השבת, אם הוא נחשב הדבר לתרתי דסתרין או לא. וכן דנו רבים מהאחרונים לענין תפילת מנחה של חול לאחר שכבר קיבל עליו (או קיבלו הציבור) את השבת. ראו את דברי השו"ע או"ח רסג סעיף טו ובנושאי הכלים שם, ובמגן אברהם רלו ס"ק ג ובמחצית השקל שם, ובשו"ת ארץ צבי (פרומר) סימן ס', ובשו"ת אגרות משה או"ח ג סימן לז, ובשו"ת משנה אחרונה סימן רסא סעיף כו ובדברי האחרונים שהביא שם. וראו עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ט סימן סו, בענין תרתי דסתרין לענין זמן קריאת מגילה, כשבן כפר שקרא כבר מגילה במקומו ביד

## תרתית דסתרית בבין השמשות

הדין בעירוב הוא כי העירוב צריך להיקנות מבעוד יום, טרם כניסת השבת, אך הוא מקבל את תוקפו רק אם הוא מתקיים לפחות שעה אחת בתוך השבת.<sup>52</sup> לפי זה, כיוון שמדובר בתקנת חכמים, בבין השמשות שהוא ספק יום וספק לילה ניתן להקל כך שאם הניחו את העירוב בין השמשות ניתן להחשיבו כיום ולומר שהעירוב הונח קודם שבת, ואם אבד העירוב או נשרף בתוך בין השמשות קודם שנכנס הלילה ניתן להחשיב את בין השמשות כלילה ולומר שהעירוב התקיים כבר בזמן שבו נכנסה שבת.<sup>53</sup>

קביעה זו מעלה מספר שאלות מעניינות בהקשר לסוגיית 'תרתית דסתרית' ולמקורות והסברות שנתבארו עד כה: האם אדם צריך להיות עקבי באופן שבו הוא מחשיב את בין השמשות, ואם פעם אחת אבד עירובו קודם חשיכה ונמצא שהחשיב את בין השמשות ליום שוב אינו יכול להניח את העירוב בבין השמשות ולהחשיבו כלילה, כמו שכתבו חלק מהפוסקים לעניין תפילה?<sup>54</sup> ואולי אין צריך עקביות לאורך כל השבתות, אבל על כל פנים צריך שבאותו בין השמשות עצמו לא יסתור עצמו, שאם הניח את העירוב בבין השמשות ואבד קודם שחשכה, אין עירובו עירוב מפני שממה נפשך – אם בין השמשות נחשב כיום הרי שלא התקיים העירוב במהלך השבת, ואם בין השמשות הוא כלילה, הרי שלא נקנה העירוב מבעוד יום, ואם יסמוך על העירוב הרי זה כתרתי דסתרית.<sup>55</sup> עוד יש להסתפק, אם אבד עירובו של אדם בין השמשות והוא רוצה לסמוך על עירוב זה אם רשאי שוב לעשות מלאכה מדרבנן במקום מצוה. שכן על אף שבמקרה הרגיל התירו חכמים לעשות מלאכה מדרבנן בבין השמשות במקום מצוה, הרי שכאן על ידי שיעשה כן, הוא יחשיב המפורש את בין השמשות כלאחר חשיכה. וצריך עיון בכל זה.

דיון מפורש בשאלות אלו לא מצאתי.<sup>56</sup> ואולם, הגמרא מביאה בשני מקומות<sup>57</sup> את פסיקתו של רבא הקובע כי אם 'אמרו לו שנים צא וערב עלינו, לאחד עירב עליו מבעוד יום ולאחד עירב עליו בין השמשות, זה שעירב עליו מבעוד יום נאכל עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות נאכל עירובו משתחשך - שניהם קנו עירוב.' נראה מכאן דאף שאותו השליח עצמו עשה את שני העירובין, אין לחוש כאן ל'תרתית דסתרית' במה שלגבי האחד נחשבים בין השמשות כיום ולגבי האחר כלילה. ואולם, נחלקו המפרשים האם

---

רוצה להוציא ידי חובה בן כרך, בזמן שכבר מחוייב בקריאת מגילה של מוקפין. וראו עוד את הדיון בטורי אבן למסכת ראש השנה, כ"ט ע"א, בנוגע לסתירה בטומטום אם אנו רואים אותו כגבר או כאישה. ובודאי יש עוד מקורות ודינים רבים העושים שימוש בסברה זו, אך אין כאן מקום להאריך בזה.

<sup>52</sup> ראו למשל ברמב"ם הלכות עירובין א, כא.

<sup>53</sup> ראו ברמב"ם שם ובהלכה כב שם ובגמרא בעירובין המובאת להלן וברש"י ובמפרשים שם.

<sup>54</sup> לעיל הערה 29 ולידה.

<sup>55</sup> ראו שוב את הדיון בדומה בנוגע לתפילה, לעיל בהערה 31 ובסמוך לה.

<sup>56</sup> ואולם בנוגע לשאלה הראשונה: מסתימת הפוסקים וכן מהמימרא של רבא המובאת בסמוך נראה כי דווקא אם הונחה הכר לפני בין השמשות או שנתקיימה לאחר בין השמשות אפשר לסמוך עליה, אבל לא אם הונחה ואבדה בבין השמשות, ולפי זה אין להחשיב את בין השמשות גם כיום וגם כלילה, ולכאורה הדברים סותרים את מה שהתירו מקצת הפוסקים לעשות כן בתפילה, ויש לחלק בדוחק ואכמ"ל. בנוגע לשאלה השנייה: נראה לעניות דעתי מסתימת לשון הפוסקים כי אין כל בעיה לסמוך על הקולא שבבין השמשות באופן לא עקבי לאורך שבתות שונות, ולכאורה הדברים עומדים בסתירה למה שכתבו חלק מן הפוסקים בנוגע לתפילה ששם יש לנהוג באופן עקבי. ואם מצינו שבעירובין הקילו (דהיינו בעירובי חצירות, ראו להלן) הרי גם בתפילה הקילו. ויש לומר שאין דומות הקולות זו לזו, ודוחק. בנוגע לשאלה השלישית אפשר לדון לכאן ולכאן אולם מלשון השו"ע בסימן רמב נראה דכלל לא גזרו חכמים על שבות בבין השמשות ואם כן אין זה תלוי כלל באדם לכאורה ובאופן שבו הוא מחשיב את הזמן שבין השמשות, אלא שלא גזרו כלל על זמן זה, ולכן נראה לכאורה להכריע הספק להקל (ומן הסתם היו מהאחרונים שהתייחסו לשאלות אלו, אבל אני לא מצאתי).

<sup>57</sup> שבת לד ע"א ועירובין עו ע"א.

נאמרו דברי רבא הללו בעירובי תחומין או בעירובי חצרות,<sup>58</sup> ואפשר שטעם מי שאומר שאין פסקו של רבא נוהג בעירובי תחומין הוא משום שלא הקילו בתרתי דסתרי כעין זה אלא בעירובי חצרות, אבל בעירובי תחומין החמורים מהם – לא.<sup>59 60</sup>

### הקשיים בסברת 'אין מחיצה לחצאין'

כמה מהאחרונים ראו בתירוץ הר"ן דוחק.<sup>61</sup> כך למשל מאריך הפני יהושע להקשות על דברי הר"ן:

*והוצרכתי לפרש כן משום דנראה לי דוחק גדול לומר דשרינן איסורי דאורייתא דשבת וסוכה משום מיגו דמאי חזית למימר לקולא נימא לחומרא איפכא כמו שהקשה הר"ן ז"ל ומה שתירץ בזה דכיון שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים אין לנו לומר שיהא אסור לטלטל בה בשבת דאם כן אינה ראויה לשבעה כו' ע"ש, נראה לי דוחק גדול דאטו סתם מצות סוכה שציותה התורה היינו שיעשנה ברשות הרבים ממש? [...]*

והוא מוסיף על קושיה זו עוד קושיות רבות.

קושי נוסף בסברת 'אין מחיצה לחצאין' נעוץ לדעתי בקושייתו של הר"ן בנוגע לכיוון של סברת 'מתוך' ובתשובה המקומית בלבד שהוא מציע עבור קושייה זו. לפי הר"ן, בכל פעם שאנו אומרים את סברת 'מתוך' יש לתת סיבה מקומית לשאלה מדוע אנו אומרים אותה דווקא לכיוון ספציפי מסוים ולא לכיוון השני. לפי סברה זו, נראה כי סביר יותר היה לו הגמרא הייתה מסבירה בעצמה מדוע אנו אומרים את דין 'מתוך' דווקא לכיוון זה ולא לכיוון ההפוך. יתרה מזאת – לעיתים, כמו בסוגיה שראינו בנדריס, עצם הצורך לומר את סברת 'מתוך' איננו מובן מאליו והוא תוצאה של גזירת הכתוב ('יפרנו', שמשמע דווקא את כל הנדר). במקרים כאלו שוב היינו מצפים כי הגמרא עצמה תסביר מדוע לולא דין 'מתוך' מתקבלת סתירה הלכתית המצריכה פתרון על ידי 'מתוך'. לולא הסבר זה העיקר נראה חסר מן הספר.

ואולם, דרך שונה להתמודד עם קושיית הכיוון הוצעה על ידי ר' יוסף ענגיל, בסימן הראשון לספרו 'ציונים לתורה'.

---

<sup>58</sup> ראו למשל בתוספות בשבת בד"ה שניהם וחידושי הרמב"ן והרשב"א שם.

<sup>59</sup> ראו את לשון התוספות בעירובין עו ע"א שכתבו 'ונראה כפירוש רבינו חננאל דרבא איירי בעירובי חצירות אבל בעירובי תחומין דחמירי לא קני'. ואפשר שמשום חומרה זו אף שמקלים לסמוך על העירוב בסתם בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, מכל מקום אין אנו מתירים לסמוך על ספק באופן של תרתי דסתרי כזה. ואולם לגופו של עניין צריך לי עיון סברה זו וכן עיקר דברי הגמרא שהשמיעה רבותא במימרא זו דרבא, דמה בכך שהיה שליח אחד שהניח לשניהם את העירוב, הרי עדיין אפשר לומר כי מבחינת שניהם יש כאן ספק, ואין אדם אחד שנאמר לגביו שהוא נוהג בתרתי דסתרי. ונראה שצריך שעל ידי השליח נעשו כשנים שבאו לישאל בבת אחת בסוגיה דשני שבילים, אלא שלפי זה יש לומר דכי היכי דפליגי רבי יהודה ורבי יוסי התם, ליפלו נמי הכא, ויש ליישב. וראו עוד בשו"ת נודע ביהודה חלק א', יו"ד, סימן ס"ה ד"ה ובעירובין, ובמה שהשיב על דבריו בפירוש פני שלמה על מסכת עירובין לו ע"א. ובערוך השולחן או"ח מח סעיף ב', ובשו"ת אחיעזר ח"ב יו"ד סימן ב.

<sup>60</sup> מקור נוסף הנראה רלוונטי בעקיפין לסוגיה הוא דברי הגמרא בשבת לה ע"ב המחייבת חטאת את מי שעשה מלאכה בין השמשות שבין ערב שבת לשבת ובבין השמשות שבין שבת למוצאי שבת. וראו מה שהעיר על זה שם בגיליון השי"ס מהירושלמי וכן את דברי הפני משה ומראה הפנים על הירושלמי שם.

<sup>61</sup> הפני יהושע המובא בסמוך מקשה על הר"ן ודוחה את פירושו. הגרי"מ פיינשטיין (באגרות משה אורח חיים, א, קעט) כותב כי דברי הר"ן הם דוחק, וכך גם האבני צדק, אורח חיים, קג.

ונראה דמיגו שייך רק בחיוב, דאמרינן דמיגו שיש לו שם דופן לסוכה יש לו שם דופן גם לשבת, אבל בשלילה לא שייך מיגו, לומר דמיגו דאין לו שם דופן לשבת גם לסוכה יסתלק ממנו שם זה. דמה שהוא נעדר שם דופן זה אין בכחו לגרור שום דבר אחריו. שרק מציאות השם יוכל לגרור ולעשות מיגו, אבל לא שלילת והעדר השם שהרי ההעדר איננו דבר נמצא כלל. ומה יהיה הגרור והעושה את המיגו.<sup>62</sup>

את התשתית הרעיונית לאינטואיציה זו מוצא ר' יוסף ענגיל בדברי המהר"ל (חידושי גור אריה על שבת, לב ע"א, ד"ה ואפילו): 'שהמציאות מכריע ההעדר, ולפיכך אפילו יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף ויחננו ויאמר פדעהו וגו'.' על דרך זו, מסביר ר' יוסף ענגיל, 'יש לנו לומר במגו, דכשיש סתירה בדבר ויש לדון המגו להויה ולהעדר אז יותר יש לנו לדונו להויה כי המציאות מכריע את ההעדר, ובאתי רק להעיר.'

ישנו פיתוי רב באימוץ סברה זו של ר' יוסף ענגיל כמענה לקושיית הר"ן. בניגוד לתירוציו המקומיים של הר"ן בסוכה ובנדריים, סברה זו נותנת מענה אחיד ורובסטי לשאלת הר"ן וקובעת כי עלינו תמיד להכריע לצד ה'חיוב' ולא לצד ה'שלילה' וההיעדר. ואולם, סוד קסמה של סברה זו הוא גם מקור חולשתה. בהמשך הסימן מקשה הרב ענגיל על סברת עצמו מכמה וכמה סוגיות. בין השאר הוא מביא את הגמרא בגיטין שהובאה לעיל בהם לפי אחת הלישנות סובר אביי כי 'מתוך שלא קנה נכסים לא קנה את עצמו'. מסוגיה זו וממקורות נוספים,<sup>63</sup> עולה לכאורה כי ייתכן לומר מיגו גם שלא לצד ההעדר. עם זאת, ניתן לדגול בגישת ביניים, לפיה יש להתחשב במספר שיקולים כאשר אנחנו באים להכריע לאיזה צד יש לומר את ה'מתוך'.<sup>64</sup> בין יתר השיקולים מצוי גם השיקול של ר' יוסף ענגיל, לפיו אנחנו מעדיפים לומר את ה'מתוך' לצד החיוב, אך אין זה השיקול היחיד ולעיתים שיקולים אחרים גוברים עליו.<sup>65</sup>

קושי נוסף בסברת הר"ן, אף אם הוא קשה לניסוח מדויק, הוא תמונת העולם ה'סטטית' המתקבלת מסברתו של הר"ן. לפי הר"ן, קיימת סתירה הלכתית, ואנחנו צריכים למצוא דרך לתקן את הדינים על מנת להימנע ממנה. זאת, לעומת תמונת העולם הדינמית המשתמעת מהלשון 'מתוך' או 'מגו', המתארת תהליך דינמי המגיע 'מתוך' דין אחד לדין האחר.

נראה כי קשיים אלו, לצד קשיים טקסטואליים ואחרים שעליהם הצביע הפני יהושע, הוא שהניע מפרשים שונים לנטות מסברת הר"ן, ולחפש מקורות ויסודות אחרים לסברת 'מתוך'. להלן נראה כי כמה מסברות

<sup>62</sup> ר' יוסף ענגיל, ציונים לתורה, סימן א'.

<sup>63</sup> ראו בציונים לתורה שם, ולעיל בהערה 7.

<sup>64</sup> וכפי שראינו לעיל (הערה 7) בדברי תרומת הדשן ושער המלך, שהעלו מספר שיקולים לכאן ולכאן בנוגע לשאלת הכיוון של סברת 'מתוך'.

<sup>65</sup> יש להעיר, כי סברה זו של ר' יוסף ענגיל הפוכה במידת מה ממה שראינו לעיל בדברי הרב משה פיינשטיין. בעוד הרב פיינשטיין, כפי שראינו, טען שדין 'מתוך' נועד לפתור רק סתירות המתרחשות 'למעשה', בפן פרקטי ביותר, הרי שר' יוסף ענגיל סובר כי דין 'מתוך' נאמר במושגיה האונטולוגיים המופשטים של המצווה, כמו 'שלילה' והיעדר. ייתכן באמת, כי במחלוקת אחרונים זו נחלקו כבר הראשונים. ראו בדברי הרב פיינשטיין את דברי הראב"ה שהובאו ברא"ש וכן את המחלוקת בין השו"ע לרמ"א, אם על מנת לומר את דין 'מתוך' צריך מחיצות שיתירו ממש או רק שיש להם כח להתיר. והנה, על אף שהר"ם פיינשטיין רוצה לדחוק גם את ראב"ה והשו"ע כמותו, אפשר שבוה באמת נסתפק הראב"ה וזוהי מחלוקת השו"ע והרמ"א. כי לפי סברת הרב משה פיינשטיין באמת לא מסתבר לומר 'מתוך' כאשר המחיצות לא מתירות בפועל, אבל לפי סברת ר' יוסף ענגיל, שפיר אפשר לומר כן, ואין אנו מתחשבים כלל בשאלה האם בפועל מותר לטלטל במקום או לא, אלא רק אם יש כאן 'שם מחיצה' או לא. וכך יש להסביר את פסק השו"ע ואת דברי ראב"ה, שסוברים הם שדין 'מתוך' נאמר בעקבות סתירה מושגית, ולא מעשית, וכסברת ר' יוסף ענגיל.

אלו תואמות יותר את פשט לשון הסוגיה, ועשויות לתת מענה כולל לשאלה לאיזה צד יש לדרוש את הסברה.

## מעמד של חשיבות

### עיקר הסברה

מדברי המנחת חינוך נראה לכאורה כי הוא הבין באופן שונה לחלוטין את יסוד סברת 'מתוך'. בתחילת מצוה טו, העוסקת באיסור להוציא את בשר הפסח מחוץ לחומות העיר, מחדש המנחת חינוך סברת 'מתוך' משלו. לשיטתו, אם חל פסח בשבת, ואדם הוציא מביתו כזית של בשר הפסח והניחו בירושלים (אחר שנפרצו בה פרצות, שאז היא נחשבת בוודאי רשות הרבים), או שעקר את הבשר מביתו ולא הניחו עד חוץ לחומת ירושלים, הרי שהוא מתחייב על הוצאת שבת על אף שלא הוציא אלא כזית ושיעור הוצאת שבת אינו אלא בכגורגרת.

המנחת חינוך מסביר את הטעם לדבריו:

*כיון דחשיב הוצאה ללאו זה דהוצאת בשר הפסח, הכא נמי נחשב לענין הוצאת שבת [...] כיון דעובר בלאו בהוצאה חשוב נמי לענין שבת. כמו שמצינו במסכת סוכה מיגו דהוי דופן לשבת או לסוכה הוי דופן לחבירו וכ"פ מצינו סברי' זו דאחשביה.*

המנחת חינוך מכיר אפוא בדמיון הבולט בין חידושו שלו לבין סברת 'מתוך' המופיעה בסוגיה בסוכה, והוא אכן סובר כי הטעם לשתי הסברות אחד הוא – 'אחשביה'. כלומר – כשירותו של החפץ לעניין אחד (להתחייב עליו בלאו של הוצאת הפסח) מחשיבה אותו גם לעניין האחר (להתחייב עליו לעניין הוצאת שבת).<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> ואולם, מדברי המנחת חינוך במקום אחר (שכה, אות ט) נראה שקיבל את סברתו של הר"ן, ופירש את הסוגיה בסוכה לפי דבריו, ולא שאומרים 'מתוך' בגלל חשיבות, אלא משום שאין מחיצה לחצאין. ודבריו לכאורה סותרים זה את זה וצ"ע. ומכל מקום אביא כאן את דבריו משום שיש להם שייכות לענייננו. המנחת חינוך דן שם אם אדם יוצא ידי חובת ישיבת סוכה במבוי גזול בשבת שבתוך החג. בתחילה רוצה המנחת חינוך לומר שכמו שאנו אומרים 'דמגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה [...] חזינן דאף דגזיה"כ הוא דזה לא הוי דופן לסוכה מ"מ אי אפשר שתתיר לחצאין וכיון דמתיר לשבת מתיר לסוכה [...] הכא נמי, נהי דהתורה פסלה דופן הגזול והוי ליה כאלו אינו דופן מ"מ כאן דלענין שבת הוי רה"י אפי' בדפנות גזולים הוי דופן לענין סוכה'. ואולם, לאחר מכן חוזר בו המנחת חינוך: 'שוב ראיתי שזה טעות דבאמת מיגו אמרינן לשווי' דופן אף דלא הוי דופן בשום ענין כיון דלענין שבת הוי דופן א"א לומר דלענין סוכה לא ליהוי דופן מחמת מיגו אבל לא אמרינן לשווי' לאיש הזה דופן דבאמת האי הוי דופן גמור לענין שבת וגם לענין סוכה דהנגזל יוצא בה ואם הנגזל מוחל להגזול גם הוא יוצא בה ולומר מגו דהוי דופן לאיש ידוע דהיינו להנגזל יהי' דופן גם להגזול זה לא מצינו דלא מצינו מיגו רק לשווי' דופן דבר שאינו דופן אבל לשווי' דופן לאיש ידוע שאינו אצלו דופן ל"ש זה. אך לכאורה גם זה צריך טעם למה לא גם בכה"ג כיון דלהגזול הוי דופן לענין שבת הוי אצלו ג"כ דופן לענין סוכה. אך הטעם פשוט דמגו לא אמרי' רק מה שיש חסרון בדפנות כיון דהתורה אגמרי' דין דפנות בסוכה ובשבת אמרי' **המגו אבל מה שהחסרון אינו בדפנות לבד אלא גם בהסכך וגם בהקרקע של סוכה ל"ש מיגו וכי אם יש איזה פסול בסכך יאמרו מיגו דהוי רה"י לשבת בודאי אינו כי הפסול אינו מחמת הדפנות ה"נ אף דהפסול עתה מחמת הדפנות מ"מ לא מחמת הדפנות לבד רק פסול זה שייך גם בסכך ובקרקע של הסוכה כמש"ל לא שייך מיגו בכה"ג נהי דהוי דפנות מ"מ לא גרע מאם גזל קרקע חבירו או סכך חבירו אף דהוי רה"י לשבת מ"מ פסולה בסוכה דל"ש מיגו כי הפסול אינו מחמת הדופן ה"נ אף דהפסול בדופן**

## סברת החשיבות בסוגיות נוספות

בן דורו הצעיר של המנחת חינוך, הרב יצחק יהודה שלמקיש, נוקט בדרך דומה. בספר השו"ת שלו בית יצחק (אורח חיים סימן פח) הוא מחדש כי בנוגע לשתי הלחם ולחם הפנים, אף על פי שאינם קרויים לחם לדיניהם עד שיקרום כל הפנים, נחשבים כלחמים כשרים בשבת. זאת משום שלעניין החזרת הלחם לתנור בשבת מותר להחזיר את הלחם לתנור (מן התורה) משעה שקרמו פנים המדובקים, ולכן 'כיון דלענין שבת הוי לחם הוה לחם לענין לחם הפנים וכמו דאמרינן מיגו דהוי דופן לסוכה'.<sup>67</sup>

ואולם, הבית יצחק מקשה על דברי עצמו מסוגיה במסכת שבת (צא ע"א), שם מבואר כי רבא הסתפק בעניין דומה האם יש לומר את סברת 'מתוך'. רבא שם שואל את רב נחמן בנוגע למי שזרק בשבת כזית תרומה לתוך בית טמא, ונפל כזית זה על אוכל שהיה כבר בבית אך לא היה בו כביצה (שהוא שיעור טומאת אוכלין), והכזית השלימו לכביצה.

*מאי, מדמצטרף לענין טומאה - מיחייב נמי לענין שבת, או דילמא: כל לענין שבת - כגרוגרת בעינן?*

ומקשה הבית יצחק – מדוע בשבת נסתפק רבא אם אומרים אנו את סברת 'מתוך', בעוד שהוא עצמו סובר שיש לאמרה בנוגע למחיצות שבת ומחיצות סוכה, כמבואר בסוגיה בסוכה!<sup>68</sup> על מנת לתרץ קושיה זו נוקט הבית יצחק בדרכו של המנחת חינוך:

*וני"ל דבאמת כל ענין מיגו הוא משום אחשבי' הואיל דחשוב להא חשיב להא*

והוא מוסיף לבאר: הרי שיטת רבי שמעון היא כי אדם חייב מלקות אף אם אכל כלשהו ממאכל של איסור, וילא אמרו כזית אלא לקרבן'. הריטב"א מסביר כי את עמדה זו באמצעות סברת 'אחשביה': כאשר האדם מזיד ויודע שמדובר באיסור, הרי בדיעה זו הוא מחשיב את המאכל אף אם אין בו שיעור כזית, ולכן לוקה, בעוד שכאשר הוא שוגג אין לומר סברה זו, ולכן בנוגע לקרבן מודה רבי שמעון כי השיעור לחיוב הוא כזית. על פי היגיון זה מבקש הבית יצחק להסביר את שאלתו של רבא בסוגיה בשבת:

*ומעתה בשבת בעי לענין שוגג דלמזיד אין נ"מ דבשבת בלא"ה פטור ממלקות ולמיתה  
י"ל דל"א מיגו וע"כ בשוגג ולכן מיבעי' לי' דאולי ל"ש אחשבי' או מ"מ אמרינן מיגו  
משא"כ מיגו דהוי דופן לענין שבת דיודע שהוא שבת ושייך אחשבי' בודאי אמרינן  
מיגו באופן דבנ"ד בודאי אמרינן מיגו דהוה אפי' לענין ש"ה שיתקדש בתנור הוה אפי'  
לענין שבת ודו"ק היטב:*

---

מ"מ כיון דהאי אינו מחמת דופן דלנגזל עצמו ראוי א"כ ל"ש מיגו כה"ג וז"פ מאוד. כך המנחת חינוך קובע כי את סברת 'מתוך' יש לומר רק על מנת להתגבר על חסרון ב"שם דופן' של המחיצה, ובהתאם למה שביארנו גם אנו בדעת הר"ן לעיל. ובאמת על פי ההיגיון שהתווה הר"ן עצמו, קל לראות כי פסילת מבוי גזול לשיבת סוכה, אף אם הוא מוכשר לענין שבת, איננה יוצרת כל סתירה.

<sup>67</sup> שם, באות יא. וראו גם בדבריו שם באות ה' שכתב להסתפק שמא יש לומר באופן הפוך – 'או שנאמר להיפך דאף דבכל לחם מותר להחזיר בשבת מדאורי' כשהוקרם פני' המדובקין בש"ה אסור דכיון דלש"ה לא מיקרי עדיין לחם וכשיאפהו יהי' אפי' לענין שבת'. ואם כן יש לצרפו למקרים שנמנו לעיל בהערה 7.

<sup>68</sup> קושיה זו מופיעה גם בדברי האבני צדק, או"ח קג. ראו שם. ואולם, יש הגורסים בסוגיה בסוכה 'רבה' (ראו לעיל הערה 1).

הבית יצחק נוקט כאן במהלך מפולפל. בשביל ליישב את דברי רבא זה עם זה, הוא מעמיד את שאלתו של רבא בשבת רק כאשר הזורק הוא שוגג, וגורס כי זוהי עיקר השאלה – אם שייך לומר את סברת 'מתוך', כלומר – אחשביה, כאשר האדם הוא שוגג.

ואולם, דבריו של הבית יצחק נראים רחוקים מהפשט – הגמרא בשבת לא ביארה כי הספק הוא רק בשוגג ולא הזכירה כלל את דברי ר' שמעון. כמו כן, סברתו של הריטב"א בנוגע לדברי ר' שמעון היא מחודשת ונראה כי רוב הראשונים, שלא פירשו כן, חלקו עליה.<sup>69</sup> זאת ועוד, היכן מצינו שלא אמרינן מיגו למיתה? אם אמרינן 'מתוך' אף לדינים מדאורייתא ולא רק לדיני דרבנן (כסברת הריטב"א בפירושו לסוכה), מדוע נחלק בתוך דיני דאורייתא? ועוד, שהרי לפי סברת הריטב"א בזה בדיוק נחלקו ר' שמעון וחכמים, שר' שמעון סובר שאומרים שאנו אומרים אחשביה בשוגג, וחכמים חולקים וסוברים שאין אחשביה בשוגג, ואם כן לפי דבריו יוצא שרבא נסתפק כאן אם הלכה כר' שמעון או לא, וזה אינו מסתבר כלל.

מכל מקום, הסבר זה, הגורס כי אנו אומרים את דין 'מתוך' בסוגיה בשבת משום החשיבות שמקנה דין אחד למשנהו, מצוי כבר בדברי הראשונים על הסוגיה. כך למשל פירש רש"י את שאלת רבא:

*מדחשיב הך זריקה לענין טומאה חשיב נמי לענין שבת, כאלו הוא כגרוגרת ומיחייב, או לא.*

וראו עוד בפירוש המיוחס לר"ן שם (ד"ה ואמאי), בפירוש שהביא משם הרא"ה שתלה גם הוא את העניין במפורש בחשיבות. ואולם, להלן אבקש להראות כי אין להוכיח מכאן שראשונים אלו חושבים שדין 'מתוך' מוסבר לעולם על ידי חשיבות, וסביר יותר כי זהו פירושם הנקודתי לדין שנאמר בסוגיה בשבת.

מכל מקום, הקשר בין דין 'מתוך' לבין 'חשיבות' מופיע במקומות נוספים. ראו בגמרא בברכות (מג ע"א), שעל דברי המשנה לפיה אם הסבו האנשים שאכלו יחדיו אחד יכול לברך לכולם, הביאה מחלוקת בין רב לרבי יוחנן. לפי הלשון השנייה שבגמרא, נחלקו רב ורבי יוחנן אם דין זה נכון רק אם הסבו באכילת פת, 'דמהניא ליה הסבה', אבל לא ביין (שאינו חשוב דיו בשביל להחשיב את המסיבים כאוכלים יחדיו באכילה קבועה), כדברי רב, או שמא כדברי רבי יוחנן, הסובר כי גם ליין מועילה הסיבה, ואף אם הסיבו על יין – אחד מברך לכולם.

על לשון זו מקשה הגמרא מסופה של ברייתא, הקובעת כי אורחים שהביאו להם יין בסוף הסעודה והיו שותים אותה בהסבה – אחד מברך לכולם. וקשה, שהרי לדברי רב לא הייתה צריכה להועיל ההסבה ביין! תירוץ הגמרא הוא: 'שאני התם, דמגו דקא מהניא ליה הסבה לפת, מהניא ליה הסבה ליין'. כלומר, מכיוון שהאורחים כבר הסיבו קודם לכן על הפת, מתוך שהועילה ההסבה לעניין זה להחשיבם כבני חבורה אחת (שאחד מברך לכולם) מועילה היא גם ליין להחשיבם כקבועים יחד וכבני חבורה אחת.

במפרשים שם (למשל בתוספות הרא"ש ובפני יהושע) כתבו שעיקר הסוגיה מתבססת על החשיבות שיש ללחם ויין לקבוע עליהם סעודה. אם כן, משתמע כי זוהי גם הסברה של דין 'מתוך' שנאמר בסוגיה זו – מתוך שיש חשיבות בפת, שעל ידי חשיבות זו נחשבת הסעודה לקבועה, יש גם חשיבות ליין, ומספיקה החשיבות משניהם יחד כדי לחייב (או לאפשר, ראו בפני יהושע) שאחד יברך לכולם.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> ראו למשל בתוספות שם בד"ה ולא אמרו, וכן משמע מפירוש רש"י.

<sup>70</sup> וראו עוד בפסחים מו ע"א בנוגע לפסח שאיסורו חשוב מצטרף וברש"י שם בד"ה פסח – דאיסור חמץ מחשבו, ועושהו חשוב, הואיל וכזית הוזכר להיחשב לענין איסור חמץ, דלא בטיל לגבי עריבה כדתניא רישא - השתא לענין טומאה נמי לא בטיל לגבי



## 'חשיבות אובייקטיבית' לעומת 'אחשביה'

אחרי שהוכיח גם הוא בדרך פלפול, כי סברת 'מתוך' נתונה למחלוקת בין אמוראים (כאשר רבה סובר שאין לומר סברה זו), משיג היד סופר (סימן נט) על דברי הבית יצחק וכותב בעניין זה סברה המתייחסת גם היא לאלמנט ה'חשיבות', אך שונה במפורש מזו שהציגו המנחת חינוך והבית יצחק:

*אך הם שני דברים חלוקים, דאפי' מאן דלא ס"ל אחשביה מ"מ ס"ל סברת מיגו,  
דאחשביה הוא משום דאצלו חשוב והוא האדם מחשיבו ועל זה פליגי רבנן אבל מיגו  
הוא עניין אחר ואינו מטעם אחשביה, אלא מטעם שהדבר עצמו חשוב, וכמו דאמרינן  
מיגו דהוי דופן לעניין שבת דהיינו דחשוב דופן, ולכן חשיב נמי דופן לעניין סוכה  
וסברת מיגו ס"ל נמי לרבנן.*

כך, בניגוד ל'בית יצחק' שתלה את דין 'מתוך' בדין 'אחשביה' הסובייקטיבי, וכפי שהשתמע גם מהמנחת חינוך, היד סופר גורס כי החשיבות הנוספת על ידי דין 'מתוך' היא חשיבות אובייקטיבית. אין היא קשורה לאדם מסוים שעבורו נעשה המעשה או החפץ חשוב יותר, אלא שבאופן אמיתי נוספה חשיבות בחפץ או במעשה, ועל ידי כך בטל החיסרון שלו.

משהו בדברי היד סופר מסתבר יותר מבחינת לשון הגמרא, שדיברה על סברת 'מתוך' במנותק מכל גורם סובייקטיבי, אך רב הדומה על השונה בין שתי הגישות – הן גישת 'אחשביה' והן גישת ה'חשיבות' מסבירים כי על ידי סברת 'מתוך' אנו מקנים איזה יתרון כללי וחסר ייחוד לאחד מהדינים ועל ידי כך מפצים על ה'חיסרון' שלו ומקנים לו מעמד הלכתי כלשהו.

## חשיבות וסברת הר"ן

מכל מקום, בגוף קושייתו של הבית יצחק יש לעיין – מה יענו הר"ן וסיעתו ביישוב דבריו הסותרים לכאורה של רבא? ויתרה מכך – מה הסברה, אליבא דהר"ן, לומר 'מתוך' בנידון של הסוגיה בשבת? וכעין זה הקשה הרב שטיינמן על הסוגיה שם (שבת צא ע"א ד"ה זרק):

*צריך טעם הצד שיועיל להצטרף מדמהני להצטרף לשיעור טומאה, ולמה מה דמצטרף  
לטומאה הוא סיבה שיצטרף גם לשבת. ומה דמצינו מיגו דמהני דופן לסוכה מהני  
לשבת (בסוכה דף ז' א'), שם לכל הפחות הוי מחיצה, אבל כאן הא זה שני דברים  
שונים. [...] ובפרט לפימש"כ הרשב"ם ב"ב נ"ה ע"ב דפחות מכשיעור אינו מלאכת  
מחשבת, א"כ איך מה שזה שיעור לטומאה סיבה שזה יהי' מלאכת מחשבת לגבי  
שבת.<sup>71</sup>*

---

עריבה, ומצטרף להשלים לכביצה, ואף על גב דאין מקפיד עליו, ומטמא את אחרים. וראו עוד כעין סברה זו של חשיבות בגמרא בבכורות י ע"א – 'הואיל ואיסורו חישובי'. ואכמ"ל.

<sup>71</sup> ואולם, אם ננקוט כסברת האחרונים לפיה 'מתוך' הוא מטעם חשיבות, ונאמר כסברת הרב אשר וייס לפיה 'מלאכת מחשבת' הינה מלשון חשיבות (ראו למשל כאן: <https://www.torahbase.org/743/>) יתיישבו הדברים כפתור ופרח לפי פירוש זה של

ואולם, מעיון בדברי הר"ן בסוגיה בשבת שם (ד"ה מאי), נראה כי הוא עצמו סבר שיעקר שאלתו של רבא נובעת באמת מעניין החשיבות שמוסיפה הטומאה לחפץ, שבגינה יש להחשיב את השיעור אף לעניין שבת:

*פי' כיון דמהניא זריקה זו והיא חשובה דאיטמיא האי תרומה בזריקה זו ואהניא דאיתוסף בה איסורא לגבי כהן האוכלה וחייב זה וחייב שבת באין כאחד.*

והקושיה נראית ברורה – הלא הר"ן עצמו הוא בעל הגישה התולה את סברת 'מתוך' ב'אין מחיצה לחצאין'!

נראה אם כן כי יש לתרץ את שתי הקושיות כאחת – לשיטת הר"ן אין הסוגיה בשבת קשורה כלל לדין 'מתוך', ואכן אין סימן לשוני לכל קשר כזה בלשון הסוגיות. לכן גם אין כל סתירה בדברי רבא – בסוכה חידש לנו רבא את הדין של 'מתוך', ואילו בשבת הוא הסתפק בנוגע לפרטי דין אחשביה.

יתרה מכך, מתוך המשך דבריו של הר"ן נראה כי הוא עצמו התלבט בשאלה שהיא כעין מה שנחלקו בו הבית יצחק והיד סופר, האם הסברה המסוימת שיש לומר בשאלתו של רבא בשבת שם נוגעת לחשיבות סובייקטיבית או אובייקטיבית. הר"ן שם מסתפק האם האוכל שזרק חייב להיות לפחות בשיעור כזית, או שהוא יכול להיות גם פחות מכך. בסוף דבריו הוא מסביר את האפשרות הראשונה:

*ומ"מ אפשר דדוקא כזית דהוא שיעורא דחשיב והילכך חשיב בהדי צירוף ואף על גב דלעיל מחייב' במוציא אפי' חטה אחת התם משום דאחשבי' במחשבתו אבל הכא דמשום צירוף בעלמא דוקא בכזית דהוא שיעורא דחשיב [...] כך היא שיטתו של הרא"ה ז"ל.*

לפי שיטתו של הרא"ה, דווקא אם זרק כזית תרומה שהצטרף לכביצה יש סיבה לחייבו, ולא אם זרק שיעור פחות מכך. על אף שבנוגע לדין מצניע (צ ע"ב) אמרו בגמרא שאדם חייב אפילו בכלשהו, מכיוון שחשב להצניעה ובכך הראה את חשיבותה ('דהא אחשביה', לשון רש"י שם), הרי יש לחלק בין המקרים: החיוב על דין מצניע הוא רק משום 'אחשביה' הסובייקטיבי, בעוד שבזרק תרומה לתוך בית טמא, שאנו באים לחייבו משום סברת 'מתוך' מדובר ב'צירוף בעלמא'; כלומר, מנגנון אובייקטיבי, 'דהוא שיעורא דחשיב', מצד עצמו. וכדברי היד סופר.

### קשיים בסברת החשיבות

מעבר לקשיים פורמליים בנוגע לסברת החשיבות, כמו העובדה שהיא מופיעה לראשונה כהסבר גורף לדין 'מתוך' במפורש רק בכתבי האחרונים, נראה כי סברה זו עומדת בפני קשיים ענייניים נוספים.<sup>72</sup>

---

הרשב"ם, כי יש לומר דאדרבה, החשיבות הנוספת על ידי שיש כאן שיעור לטומאה מפצה על היעדר החשיבות שגורם החסרון בשיעור, ודוק. (ולעני"ד רבים מן הראשונים והאחרונים חולקים מפורשות על פירוש זה של הרב אשר וייס למושג 'מלאכת מחשבת', ואכמ"ל).

<sup>72</sup> הרב משה פיינשטיין מביא את קושיית הר"ן כראייה לכך שהר"ן לא נקט בסברת אחשביה, וממילא כהוכחה נגדה. ואולם, לאמיתו של דבר, ניתן לומר כי כל הראשונים שלא הקשו את קושיית הר"ן, באמת סוברים את סברת אחשביה. קצת בדומה לזה, האבני צדק שהובא לעיל (באוי"ח, סימן קג) הסובר כי שיטת הר"ן היא שאין אומרים את סברת 'מתוך' אלא בעניין סוכה,

כפי שראינו, בבואם לתרץ מדוע גמרות מסוימות השתמשו בסברת 'מתוך' ואחרות לא (או לפחות הסתפקו האם יש להשתמש בה) תירצו זאת הבית יצחק והיד סופר, כל אחד בדרגו שלו, באמצעות יצירה מפולפלת של מחלוקת בין תנאים או אמוראים. כך, הסוגיות אכן סותרות לדעתם של אחרונים אלו, אלא שיש לתרץ שכל אחת מהסוגיות נוקטת שיטה תנאית או אמוראית אחרת, וזה נראה דחוק מעט.<sup>73</sup>

מעבר לכך, נראה כי יש מקום לומר את סברות החשיבות רק במקום שיש חלות של איסור או של מצוה בחפצא מצד עצמו, אלא שיש לו גרעון הקשור לחשיבות. כמו בשיעורי שבת ואכילה, שהחפצא מצד עצמו הוא איסור גמור, אלא שיש לו את החסרון שהוא פחות מכשיעור, או שהאכילה מצד עצמה היא אכילת איסור אלא שיש לה החסרון של 'אינו כדרכה'. במקרים כאלו יש סברה לומר שמכיוון שפחות מכשיעור וישלא כדרכו הם חסרונות מצד חוסר החשיבות, ניתן לפצות על חסרון זה על ידי מנגנון חשיבות מקביל. ואולם, בכמה מן המקרים שראינו אין הפסול בא כלל מחמת חסרון בחשיבות. כך למשל בסוגיה בנדרי – הסיבה שאין הבעל יכול להפר את הנדר על הכיכר שאין האשה מתענה בו הוא משום שאינו בגדר נדרי עינוי נפש. מה יועיל אפוא שנדר זה יקבל 'חשיבות' על ידי כריכתו בנדר אחר שיש בו עינוי נפש, ובכלל – איזו חשיבות יש כאן? במקרים של חצי שיעור ואכילה שלא כדרכה מובן בסברה כי על ידי השיעור בדין האחר, או החיוב בעניין אחר, נוספת 'חשיבות' כלשהי לדין, אך במקרה של הגמרא בנדרי אין זה מובן כלל. ובאופן דומה גם לגבי הסוגיה בגיטין – איזו חשיבות נוספת לעדותו של העבד כאשר הוא מעיד לא רק על הנכסים אלא גם על עצמו? וכיצד עשויה חשיבות זה לשפר את נאמנותו של העבד?

משום כך נראה לומר כי גם האחרונים הסוברים כי דין 'מתוך' הוא משום חשיבות, או 'אחשביה', אינם סוברים זאת אלא לגבי סך מצומצם של מקרים, אבל גם הם מודים כי בסוגיות כמו נאמנות העבד בגיטין,

---

דייק כי רוב הראשונים חולקים על הר"ן בזה. כמו כן, באופן דומה לזה אצרה לטעון להלן בנוגע לסברת ה'גרירה' (ליד הערה 80).

<sup>73</sup> לכאורה ניתן היה לומר כי הפלפול הוירטואוזי של האחרונים הנ"ל הוא תוצר של דרך לימודם וסגנון כתיבתם, ולא דווקא מעיד על היותה של הסברה דחוקה או בלתי מתיישבת עם הפשט. ואולם, במקרה זה נראה שהפלפולים והצורך ליישב את הסוגיות באמצעות אוקימתות ו'לשיטתו' הוא תוצר ישיר של עצם סברת 'החשיבות'. לפי סברת הר"ן קל לראות כיצד אמורה להיראות חלוקה בין מקרים בהם אנו אומרים 'מתוך' לבין מקרים שבהם איננו אומרים כן. אנו אומרים 'מתוך' רק כאשר אנו נתקלים בסתירה, ולכן אם אנו רוצים להסביר מדוע אין לומר 'מתוך' יש להסביר מדוע אין כאן סתירה. כך עשה הר"ן עצמו בסוגיה בנדרי כאשר הוא הסביר מדוע יש אמוראים שאינם סוברים שם 'מתוך' (כי לשיטתם יש ללמוד מ'פרנו' שעל הבעל להתיר את כל הנדר שהוא יכול להתיר, ולא דווקא את כל הנדר שנדרה האישה) וכך ראינו שצריך לתרץ גם את קושיותיו של ר' יוסף ענגיל מהגמרא בחולין ומהתוספות ב"בא מציעא. לפי השיטות הרואות את סברת 'מתוך' כתוצאה של החשיבות של הדינים, לעומת זאת, לא ברור כיצד ניתן לתרץ מקרים שבהם איננו אומרים 'מתוך'. סברת 'אחשביה' הסובייקטיבית יכולה לטעון שמדובר במקרים שבהם האדם אכן נתן פחות חשיבות לדבר, ובכך להפוך את הדיון לפסיכולוגיסטי, אך בלאו הכי גישת ה'אחשביה' הסובייקטיבית מוקשה ביותר, וכפי שהקשה היד סופר עצמו. ואם ננקוט כי החשיבות צריכה להיות אובייקטיבית כדברי היד סופר – האם כאשר איננו אומרים 'מתוך' מדובר בהכרח בדינים פחות 'חשובים'? וגם אם תימצא לומר שכן הרי יצא לפי זה שברגע שאנו אומרים 'מתוך' על דין אחד, למשל – מחיצות שבת, אנחנו חייבים להגיד ממנו 'מתוך' לכל דין אחר: לא רק בנוגע למחיצות סוכה, אלא גם בנוגע למחיצות העיר שנפרצה (בניגוד לדברי תוספות ב"בא מציעא) וגם בנוגע למחיצות עובר (בניגוד לסתימת הגמרא וכל המפרשים והפוסקים). בקצרה, סברת החשיבות לוקחת בחשבון רק את תכונותיו של דין אחד, אך לא מתייחסת לקשר שבין הדינים. המנגנון אותו היא מציעה צריך להיות עיוור להקשר שבו נוצרה החשיבות, ודבר זה לא מסתבר בנוגע לסברת 'מתוך'.

או הפרת נדר שאינו עינוי נפש בנדרים, אין יסוד סברת 'מתוך' מטעם 'חשיבות', אלא מטעם אחר. אם כן, אין סברת 'חשיבות' ממצה את כל הסוגיות ושומה עלינו להשתמש בסברה אחרת בנוסף עליה.<sup>74</sup>

### סברת הר"ן לעומת סברות החשיבות

ייתכן כי שסברת החשיבות איננה באמת נבדלת כל כך מסברת הר"ן של 'אין מחיצה לחצאין' כפי שנראה ממבט ראשון. כיוון זה משתמע מדברי ר' יצחק אלחנן ספקטור בשו"ת באר יצחק (אורח חיים, יד). בענף ד' של תשובה ארוכה ויטודית זו, תמה הרב ספקטור 'איך התירה התורה לעשות בכל צרכי גבוה ע"י אחד בשבת'. הנחתו של הרב ספקטור בשאלה זו היא המסקנה שהגיע אליה לפיה שנים שעשו מלאכה פטורים עליה בשבת, אך חייבים בכל שאר מצות התורה (הן איסורים והן מצוות). לפי זה, מקשה הרב ספקטור, ניתן היה לעשות את המצוות שחייבים לעשות בשבת – כמו עבודה במקדש – על ידי שניים. בצורה כזו היו יוצאים ידי חובת ההקרבה, שכשרה בשניים שעשאוה, מבלי לחלל שבת, שפטורים עליה בשניים שעשאוה. במהלך הענף הבא של התשובה, מציע הרב ספקטור כי:

*שנים שעשו בשבת דאף דפטורין, מחמת דהתורה גזרה דכל אחד לא מקרי רק מסייע ומלאכתן לא חשיבא והוי כמו מלאכת עראי גבי שבת, אינו רק בדבר הרשות, בזה אמרה התורה דעשייתן לא חשיבא, משא"כ במצוה שמחוייב לעשות דכיון דרחמנא אחשבה וגם בב' העושים להמצוה נחשבת עשייתן לקיום המצוה, וכיון דאחשביה רחמנא הוי ממילא ביה חשיבות גם לענין דיהא שם מלאכה עליו להתחייב משום איסור שבת.*

כלומר, על אף ששנים שעשו מלאכה פטורים עליה בשבת בדרך כלל, הרי שזה הוא רק בדבר הרשות, שם גזרה התורה שאין די חשיבות בעשייה של כל אחד מהאנשים בנפרד על מנת לחייבו. ואולם, בדבר מצווה, מכיוון שהתורה עצמה החשיבה מעשה זה אף כאשר שנים עושים אותו יחדיו, הרי המעשה נחשב גם לעניין חיוב שבת.

מהסבר זה נראה בבירור, כי הרב ספקטור נקט בסברת החשיבות שהתבארה לעיל, ובפרט כמו שהבין היד סופר – סברת 'מתוך' מבוססת על החשיבות האובייקטיבית שיש במעשה, ולא 'אחשביה' פרטי וסובייקטיבי. מכל מקום, בהמשך הדברים כותב הרב ספקטור כך:

*משום דאי נימא דמקרי כל א' רק מסייע אי"כ לא נעשה המצוה על ידיהם וזהו תרתי דסתרי.*

---

<sup>74</sup> בנוגע לסוגיה בסוכה יש לעיין. במקרה של 'שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח' שכשר לסוכה ואינו כשר למבוי אך כשר בשבת מיגו דהוי דופן לעניין סוכה יש אמנם לומר כי באמת חסר כאן בשיעור מחיצה ולכן תועיל החשיבות מכשרות הסוכה להחשיב את המחיצה ככשרה אף לעניין שבת. אבל באמת בגמרא שם הובאו מקרים נוספים, כמו פסי ביראות, שאין בהן אפילו מחיצה אחת כשירה, ופרוץ מרובה על העומד שכשר לסוכה אבל לא לשבת, וכן ריבוי פתחים שאין בהם צורת הפתח הכשר בסוכה ואינו כשר בשבת. ובכל המקרים הללו קצת דוחק לומר שהם משום שיעור ותועיל בהם החשיבות, ואם כן צ"ע על השיטה של 'אחשביה' בעיקר הסוגיה בסוכה.

מכאן נראה כי הרב ספקטור מצדד בסברת הר"ן, לפיה אנו אומרים 'מתוך' כי לולא כן הרי זה תרתי דסתרי, שאנו מחשיבים את האדם כמקריב את הזבח לעניין קדשים, אבל כאילו לא הקריב את הזבח לעניין שבת.<sup>75</sup> נראה מדבריו, כי באמת הא בהא תליא – הסיבה שבגינה החשיבות מועילה מדין אחד לדין השני היא משום דבלאו הכי הרי זה תרתי דסתרי. ביתר ביאור, המנגנון של סברת החשיבות עובד לפי שיטה זו פחות או יותר כך: אנו אומרים את סברת 'מתוך' כאשר יש שני הדינים מצריכים חשיבות. במקרה זה, המעשה או החפץ לא יכול בעת ובעונה אחת להיות גם חשוב וגם לא חשוב, ולכן אנו אומרים שמתוך כך שהוא חשוב לעניין אחד הרי הוא חשוב גם לעניין השני. לפי זה, הרי שיש כאן שילוב בין סברת החשיבות של האחרונים לסברת 'אין מחיצה לחצאין' שראינו בהסבר הראשונים לסוגיה בסוכה. ויש לעיין האם יתר האחרונים שהובאו לעיל מסכימים גם הם לשילוב סברת החשיבות עם סברת ה'תרתי דסתרי' או לא.<sup>76</sup>

### תירוץ קושיית הר"ן וסברת ר' יוסף ענגיל

כזכור, ראינו לעיל את קושיית הר"ן – מהו הקריטריון שבאמצעותו נקבע 'לאיזה כיוון' יש לומר את סברת 'מתוך'? האם מתוך שהמחיצה כשירה לעניין שבת היא תוכשר גם לעניין סוכה, או שמא ההיפך, ומתוך שהיא פסולה לעניין סוכה תיפסל גם לעניין שבת?

לפי סברת החשיבות, נראה שהשאלה כלל לא מתחילה. נראה פשוט כי אם אנו נוקטים שדין 'מתוך' נאמר בשל בחשיבות, יש לומר כי חשיבות זו תועיל להכשיר את המחיצה, ולא לפסול אותה. נראה שדברי ר' יוסף ענגיל שהובאו לעיל,<sup>77</sup> לפיהם 'מיגו שייך רק בחיוב' אבל לא 'לצד השלילה וההיעדר' מתאימים היטב לאינטואיציה זו.

אם לחי של מבוי שאורכה פחות מטפח, שאיננה כשרה בדרך כלל כמחיצה לסוכה, מקבלת חשיבות מתוקף היותה כשירה למבוי, הרי שמסתבר כי חשיבות זו תועיל לה להפוך אותה למחיצה כשרה אף לסוכה, ולא שפסלותה תגרום לגרוע ממנה את שם המחיצה לעניין מבוי, שהרי אין כל חשיבות בפסול של המחיצה אלא רק בשם 'מחיצה כשירה'.

ואולם, כפי שצינו, ר' יוסף ענגיל מקשה על סברת עצמו מכמה וכמה סוגיות מהן עולה שניתן לומר 'מתוך' גם 'לצד ההיעדר'. סוגיות אלו מצטרפות לקושיות שמנינו לעיל בנוגע לסברת החשיבות. כאמור, נראה שיטה הרואה בחשיבות מקור לדין 'מתוך' איננה יכולה להסביר את מכלול המקורות. ואכן, נראה כי

---

<sup>75</sup> אע"פ שיש לתמוה קצת מה סתירה יש כאן, הלא מכיוון ששניים שעשאוה בשבת לא הותר אלא מטעם גזירת הכתוב, שפיר יש לומר שנחשב הדבר ששניים הקריבו את הזבח, אלא שלעניין שבת אנו פוטרים בכהאי גוונא ולעניין מצוות הקרבת הקרבן יצא ידי חובה. ויש ליישב, ואכמ"ל.

<sup>76</sup> היד סופר שהובא לעיל מביא בהמשך דבריו את דברי הר"ן בסוגיה בסוכה, ומתעמת עם פירוש האבני צדק שהבין כי לדע הר"ן 'מתוך' הוא דין ספציפי בסוכה. היד סופר סובר כי 'מתוך' הוא דין כללי בכל התורה, ועם זאת הוא לא רואה כל סתירה בין סברתו שלו לבין סברת הר"ן בנוגע ליאין מחיצה לחצאין, ואפשר שהוא הבין בדומה לבית יצחק, שאין סתירה בין שני ההסברים. עם זאת, מדברי הגרי"מ פיינשטיין (אגרות משה אורח חיים, א, קעט) שחלקם הובאו לעיל, נראה בבירור כי הוא סובר שיש כאן הסברים שונים המוציאים זה את זה, וכן הציגו את הדברים באנציקלופדיה התלמודית בערך 'מיגו דהוי... הוי (כרך לח).

<sup>77</sup> לידה הערה 63.

לפחות רוב המקורות אליהם מציין ר' יוסף ענגיל, אינם יכולים להיות מוסברים על ידי אחת מסברות החשיבות, וצריך לומר בהם סברה דומה לזו של הר"ן, וכפי שביארנו לעיל.

## סברות 'נטורליסטיות'

### גרירה

#### *עיקר הסברה*

כפי שראינו לעיל,<sup>78</sup> בסוגיה של אישה שנדרה משתי ככרות שבאחת היא מתענה ובשנייה איננה מתענה, סובר שמואל כי מתוך שהבעל מפר את הנדר על הככר שממנה היא מתענה הוא מפר גם את הנדר על הככר שממנה איננה מתענה. הר"ן הביא לכך את פירשו רבותיו, לפיו 'כיון דשתיהן דבר אכילה מפר לשאין מתענה בגררא דמתענה'.<sup>79</sup> הר"ן עצמו הקשה על הפירוש ששמע מרבותיו על הסוגיה בנדרים וכתב כי הוא 'לא ראה לאחד מהם' טעם בנוגע להסבר זה. ואולם, מסתבר שרבותיו של הר"ן ראו בעצם התיאור של 'גרירה' תיאור מספיק להבנת טעמה של הסוגיה. כמו כן, המפרשים שלא טרחו לציין את הטעם לדין המופיע בסוגיה בנדרים, או לזה המופיע בסוגיה בסוכה, סברו, מן הסתם, כי עצם התיאור של הגמרא לפיו 'מתוך' דין אחד מתקיים גם הדין השני, הוא תיאור מספיק.<sup>80</sup>

ואולם – כיצד תיאור המנגנון של 'מתוך' בלשון 'גרירה' עוזר לנו להבין מדוע שישפיע הדין בסוכה על הדין בשבת, או הפרת חלק מהשבועה על הפרת החלק האחר? כמה למדנים וחוקרים מהדורות האחרונים עמדו על הקירבה הלא-מובנית-מאליה בין חוקי התורה וההלכה לבין חוקי הטבע, אותה כינה השופט זילברג 'נטורליסטיקה' משפטית. שמץ מתופעה מעניינת זו, אומר זילברג, מצויה בכל שיטות המשפט, אך היא מתבלטת ביתר שאת בתחומי המשפט העברי.

*כוונתי להעברת חוקי טבע לחללה של הספירה המשפטית, כלומר : להחלתם של חוקי הטבע על המאורעות המתרחשים בעולם המשפט.*

*את השינויים החלים בעולם השמפט – כמו : חילופי בעלים [...] הטלת שיעבוד, יצירת אפותיקי וכדומה – רואים לא כמשהו דמיוני, מופשט, אלא כמאורעות של ממש בעולם המציאות, ולכן מחילים עליהם, כביכול, את החוקים הפועלים בחיי המציאות.*  
[...]

---

<sup>78</sup> ליד הערה 14.

<sup>79</sup> סברת הגרירה אכן מופיעה בדבריהם של ראשונים נוספים על הסוגיה שם. למשל בנימוקי יוסף (דף כה ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה בעא): 'אם נדרה משתי ככרות קא מיבעיא ליה מי אמרינן דבגרירת אותו שמתענה מפר נמי לאותו שאינו מתענה כיון דתרווייהו חד נדרא הוו יפרנו קרינא ביה דלקמן [דף פז ב] ילפינן מהאי קרא דצריך הבעל שיפר כל הנדר ואם הפר מקצתו אפילו מה שהפר אינו מופר או דילמא דיפרנו דקרא אעינוי נפש קאי לומר שצריך להפר כל הנדר שהוא יכול להפר ולפיכך למתענה דוקא הוא דמפר דיפרנו דקרא הכי הוא מפר למתענה וכו' ואפילו הפר לאין מתענה בפ"י אינו מופר כך פירשו ז"ל. וכן ברשב"א שם פב ע"ב ד"ה נדרה מוזכרת לשון 'גרירה' אגב אורחא. וראו עוד בחת"ס שם במה שכתב בסוף הדיבור.

<sup>80</sup> מכל מקום, בפירוש הסוגיה בנדרים, אין צורך לומר שכל הראשונים הסכימו עם רבותיו של הר"ן בנוגע לסברת הגרירה או כל סברה נטורליסטית אחרת. לפי פירוש התוספות והרא"ש הגורסים כי ההתרה תלויה בניסוח של הבעל אפשר כי יש לפרש את הסוגיה באופן שונה לגמרי שאינו נוגע למחלוקת הר"ן ורבותיו. הדבר תלוי קצת במה שכתבתי להלן בנוגע לסוגיית 'את וחמור', וראו גם עוד בפירוש רש"י לסוגיה בנדרים שם, ואין להאריך.

*היחס המשפטי של פעולה ותוצאה [...] נתפס בקטגוריות של קזואליות [סיבתיות]*

*פיסית ומוחלים עליו חוקי הטבע החולשים על אנרגיה, סיבה ומסובב.*<sup>81</sup>

נראה לי אפוא כי זה ההסבר שיש לאמץ גם בנוגע להסבר ה'גרירה' המוזכר בשמם של רבותיו של הר"ן. אין כאן רק תיאור, או משל, אלא זהו ההסבר עצמו לאופן פעולתו של דין 'מתוך', המתאר השפעה של דין אחד דין אחר. האנלוגיה לתופעה הטבעית של גרירה, הופכת כאן אפוא למנגנון ההסבר עצמו.

במקרה של הסוגיה בנדריים, נדמיין את שני חלקי הנדר כשני חלקיו של כלי הקשורים זה לזה. את פעולת הנדר מצידה האשה ניתן לתאר בתור הנחתם של שני החלקים של הנדר על גבי שולחן. הקשר בין שני החלקים נעשה באמצעות הלשון שבה השתמשה האשה, שכללה את האיסור על שני הכיכרות באותו הנדר. הפרת הבעל היא הפלתו של אחד מהחלקים אל הרצפה. נכון שאין בכוחו של הבעל להפיל את אחד החלקים משום שמדובר בנדר שאינו עוסק בדברים שבינו לבינה, אך בכל זאת – יש בכוחו של הבעל להפיל את החלק השני, והחלקים הרי קשורים ביניהם. החלק שבכוחו של הבעל להפיל 'גורר' אם כן את החלק השני וכך שניהם נופלים ארצה ומופרים. כך, הפרתו של הבעל פועלת לא רק על החלק שבינו לבינה של הנדר אלא אף על החלק השני.

באופן דומה יש להבין גם את יתר דברי הראשונים בסוגיה. מצד אחד, הם דנים בעומק הקשר בין שני הכלים – מתי הקשר מספיק חזק על מנת שהפלת הכלי האחד תגרור בהכרח את הפלת הכלי השני. מצד שני, הם גם מראים מדוע ממילא הבעל 'כמעט' יכול להפיל את הכלי השני בלאו הכי, ובכך מספיקה עוד 'דחיפה קלה' על מנת שהכלי יפול.<sup>82</sup>

#### *גרירה בקורבנות חטאת*

סביר להניח שכאשר פירשו רבותיו של הר"ן כי הסוגיה בנדריים מבוססת על 'גרירה', לא רק הדימוי הפיזיקלי-נטורליסטי היה בדעתם, אלא גם דיון הלכתי (שהוא עצמו כמובן עושה שימוש בדימוי הנטורליסטי) המופיע בגמרא בשבת (ע"ב):

*אמר רבא: קצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות, וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות, ונדע לו על קצירה וטחינה של שגגת שבת וזדון מלאכות, וחזר ונדע לו על קצירה ועל טחינה של זדון שבת ושגגת מלאכות, קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה.*

כלומר, הגמרא משתמשת במונח 'גרירה' על מנת לתאר את המנגנון ההלכתי הקובע את דינו של מי שחילל שבת בשתי מלאכות שונות, פעם בשגגת שבת וזדון מלאכות ופעם בזדון שבת ושגגת מלאכות ולאחר מכן

---

<sup>81</sup> משה זילברג: 'באין כאחד', ירושלים: תשמו. 166. ראו עוד אצל שי עקביא וזנר: חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס, ירושלים: תשע"ו, 98.

<sup>82</sup> ראו להלן בסמוך, וראו סברה דומה בדברי מהר"ם שיק על קידושין טז ע"ב בד"ה ק"ו, ובד"ה תוס' ד"ה מה לסימנים. מלבד רבותיו של הר"ן, כמה אחרונים נוספים קשרו בפירוש בין סברת 'מתוך' לסברת ה'גרירה'. ראו למשל את דברי ר' שמעון שקופ בספר 'זכרון אש תמיד', דף תפז: שגדר קנין אגב הוא דהוי כגוף אחד, וכיון שבמכירה העיקר ממילא אין צריך קניין אחר על המטלטלין והטפל נגרר ובטל לגבי העיקר, וזהו שכתב הרשב"ם דמיגו דחייל השעבוד אמקרקעי חייל נמי השעבוד אמטלטלי. פירוש, כיוון שהמטלטלין אין צריכין קניין דהם ממילא נגררים אחר העיקר, לכן ממילא יש להם דין העיקר'. וראו עוד במשאת המלך בסימן תנו.

נודע לו על החילול שבת שעשה בשגגת שבת. במקרה כזה, קובעת הגמרא, 'קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה', והוא יוצא ידי חובתו בהבאה של קרבן חטאת אחד בלבד (עיינו שם בסוגיה ביתר פירוט).<sup>83</sup>

כמו כן, ממשיכה הגמרא, מי שאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, ונדע לו על הראשון וחזר ואכל כזית חלב בטרם נודע לו שאכל את השני. אם הביא חטאת על הכזית חלב הראשון או השלישי – מתכפר גם השני עמהם מדין גרירה, שהרי נאכל איתם באותו העלם. וכן, לפי היגיון זה - הביא חטאת על הכזית חלב האמצעי נתכפרו כולם, מפני שכולם היו באותו ההעלם של כזית זה.<sup>84</sup>

אכן, המושג 'גרירה' מופיע באופן מפורש עוד מספר סוגיות נוספות, שלחלקן נראה שיש קשר לסברת 'מתוך'. ואולם, אין כאן המקום לדון בכל אחת מהסוגיות בפירוט (וראו בהערה<sup>85</sup>).

---

<sup>83</sup> ואולם, ראו ברש"י שם שפירש: 'קצירה גוררת קצירה - כמשפט דשני זיתי חלב בהעלם אחד הן, וטחינה שעם קצירה ראשונה - היינו משום גרירה, דאף על גב דעיקר קרבן לאו משום קצירה דבהדה אתא, הואיל ואיכפר ליה בהדי קצירה בתרייתא - גררה לטחינה שעמה בהדה, שהרי שתיהן היו תלויות בקרבן אחד, ואין כפרה לזו בלא זו'. ומשמע קצת כפירוש הר"ן, שהמנגנון המאחד בין שני הדינים הוא משום דבלאו הכי הרי זה כרתתי דסתרי, וכמו שכתב רש"י ש'אין כפרה לזו בלא זו'. אולם מהמשך פירושו בנוגע ל'גרירה לגרירה' נראה מוכח כי גרירה היא דבר כשלעצמו ואינו מטעם 'תרתתי דסתרי', וכפי שאני מטעים להלן שההתלבטות אם לומר 'גרירה לגרירה' או 'תרי מיגוי' שייכת דווקא בסברת ה'גרירה', ולא בסברת הר"ן. אלא שיתכן שיש לשלב בין סברת הר"ן לסברת רבותיו שאנו אומרים 'גרירה', וכפי שאטען להלן. וראו גם בתוספות שם בד"ה גרירה, ובספר 'שבת של מי' על דברי התוספות הללו.

<sup>84</sup> ואולם, במקרה הראשון בו הביא קרבן על אחד משני הזיתים הקיצוניים (הראשון או השלישי) נחלקו אב"י ורבא אם כיפר לגמרי על כל זיתי החלב שאכל, או שכיפר רק על השני, אבל לא על הכזית הקיצוני הנוסף. לשיטת רבא אין הכזית הקיצוני הנוסף מתכפר משום שלא נאכלו שניהם בהעלם אחד, ואין כאן גרירה, ואילו אב"י סובר שאף במקרה זה כיפר על כולם, שהשני שמתכפר עם כל אחד מהם גורר עמו גם את האחר. להלכה נחלקו הראשונים: רש"י ואחרים סוברים שרבא חזר בו והודה לאב"י, שכן בקצירה וטחינה רבא בעצמו הוא בעל המימרא לפיה יש גרירה, בעוד הרמב"ם ואחרים סוברים כי לא הודה רבא לאב"י, אלא שיש לחלק בין גרירה שנאמרה בחלב לבין הגרירה שנאמרה בשבת (וראו עוד במאירי על הסוגיה שם שהביא את השיטות בזה). ובהסבר החילוק, כתבו הראשונים שכשנדע לו על הקצירה של זדון שבת ושגגת מלאכות והביא קרבן סובר רבא שגוררת כפרה זו גם את הקצירה של שגגת שבת וכן את הטחינה שעמה מתורת גרירה, מפני שיש לדון את שתיהן כמעשה אחד, מפני ששתיהן באו מחמת השגגה שלא ידע שהיום שבת. לעומת זאת, מי שאכל שני זיתי חלב שהיתה ביניהם ידיעה, אין כאן שגגה אחת שתחבר בין המעשים, ואף על פי שכאשר הביא קרבן על השני יכולים שניהם להתכפר באותו הקרבן, הרי זה משום שכל אחד נחשב באותה השגגה של הכזית השני, אבל אין הראשון באותו המעשה של השלישי. (ראו עוד במאירי שם, ובאנציקלופדיה התלמודית בערך 'גרירה', כרך ו). את חילוק זה ניתן להבין הן במונחיו של הר"ן של דיבר על סתירה בין המושגים (וראו בהערה הקודמת) והן לפי הדימוי הנטורליסטי של גרירה, המצריכה קשר חזק בין המושגים על מנת שהאחד יגרור אחריו את השני.

<sup>85</sup> ראו בירושלמי פסחים, פרק ז הלכה ו'. ובעניין החיטים הגוררים את האורז לעניין חיוב חלה ויצאה ידי חובה במצה ראו במקורות שהובאו לעיל בהערה 82. וברמב"ן שם נראה שפירש שהגרירה היא מטעם מציאותי – שבפועל כאשר מערבים חיטה ואורז החיטה גוררת את האורז עמה להחמיץ את כל העיסה. וראו שם במהרי"ט אלגאזי. אבל בחידושי ר' חיים על הרמב"ם, פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה ה' כתב שהגרירה היא הלכתית-משפטית לעניין 'דין לחם', שהחיטה גוררת את האורז להיחשב כלחם. וראו בגיליונות החזון איש שם בהערותו הראשונה שהשיג על דבריו מדעת הרמב"ן. וראו עוד ביד המלך על הלכה זו שכתב שהגרירה היא בטעם, 'דטעם הדגן גורר עמו גם את האורז'. וראו עוד הזכרות של סברת הגרירה באופן הנראה קשור לדין 'מתוך' בתפארת ירושלים על מסכת זבחים, פרק ג' משנה ה'. ובשו"ת אורח משפט, או"ח קנב.



הדוגמה השלישית אותה מביא זילברג להמחשת החשיבה הנטרוליסטית במשפט העברי היא הכלל 'אין איסור חל על איסור'. מכלל ידוע זה מחריגה הגמרא, בין השאר, את 'איסור מוסיף' – איסור החל גם על אנשים נוספים או שאוסר דברים נוספים על האדם.<sup>86</sup> וכך כותב זילברג על עניין זה:

*טעמו של דבר הוא מאוד 'נאטרוליסטי': משיירד האיסור הראשון ותפס – הרי הוא חופף עליו, כאילו, מכל עבריו, ושוב אין לו, לאיסור 'הצעיר' יותר, מקום לתפוס בו, אלא אם כן הוא איסור 'מוסיף', הנאחז, כאילו, באותה נקודה, שבה אין דריסת רגל לאיסור הראשון.<sup>87</sup>*

ואמנם, מעבר לאיסור מוסיף, קובעת הגמרא כי איסור חל על איסור גם ב'איסור כוללי', כלומר איסור החל על אנשים אחרים או על חפצים אחרים וגם על האדם האסור או החפץ האסור עצמו. אכן נראה כי טעם נטרוליסטי דומה ניתן לומר גם לגבי מקרה זה – כאשר איסור חדש כולל עמו אנשים או חפצים נוספים, הרי שהוא קונה כבר אחיזה במקום שאין לאיסור הראשון דריסת רגל. משכך, יכול הוא לחזור ולחול אף על האיסור הראשון.

בטעם הדבר שאיסור חל על איסור באיסור מוסיף כותבת הגמרא, כי הוא 'מיגו דאיתוסף איסור לגבי גבוה איתוסף ביה לגבי הדיוטי'<sup>88</sup>, ובדומה לזה באיסור כולל כותבת הגמרא מתוך שחל האיסור הנוסף על ההיתר חל גם על האיסור.<sup>89</sup>

ניתן לשלב, אם כן, בין דברי הגמרא הללו לבין הסברה שכתב השופט זילברג, לפיה באיסור מוסיף יש מקום לאיסור החדש לחול וכן הוא 'מתפשט' כביכול גם אל מחוזות האיסור הישן יותר, שעליו, ברגיל לא היה יכול לחול. לפי זה יש לנו כאן סברה חדשה, שניתן לכנות כסברת ה'התפשטות' לדין 'מתוך'.

ואמנם, ישנן סוגיות מפורשות העוסקות בהתפשטותה של חלות. במהלך דיון הגמרא בחולין (קלה ע"א), קובעת הגמרא כי בקדשי מזבח, בניגוד לקדשי בדק הבית, אם אדם הקדיש את בהמתו 'חוץ מגיזה וכחשיה', כלומר – חוץ ממה שתשביח בגופה ובצמר, הבהמה בכל זאת קדושה, שכן 'פשטה קדושה בכולה'. את קביעה זו מנמקת הגמרא על פי דבריה של המשנה בתמורה (י ע"א):

*דאמר ר' יוסי: והלא במוקדשין האומר רגלה של זו עולה - כולה עולה, ואפי' לר"מ דאמר אין כולה עולה, הני מילי דאקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל הקדיש דבר שהנשמה תלויה בו - קדשה.*

<sup>86</sup> החריג הנוסף הוא 'איסור כוללי', ואדון בזה להלן. עם זאת, זילברג לא מתייחס לחריג של איסור כולל, אלא הולך בעקבות הרמב"ם, שכורך ככל הנראה את איסור מוסיף וכולל זה בזה וכלל את שניהם תחת הקטגוריה של 'איסור מוסיף'. הרמב"ם גם מציין כי אם 'היו שני האיסורין באין כאחת' גם אז איסור יכול לחול על איסור (איסורי ביאה, יז, ח).

<sup>87</sup> משה זילברג: 'באין כאחד' (לעיל הערה 81) 166. ראו עוד אצל ווזנר, 'חשיבה משפטית בשיבות ליטא' (לעיל הערה 81), 104. לדיון מפורט בשאלה האם אכן יש כאן ביטוי לנטרוליסטיקה משפטית או לא, ראו במאמרו של הרב אברהם סתיו, 'אין איסור חל על איסור', בתוך: אסיף, ב, תשעה. הרב סתיו משתמש שם, בעקבות סילמן, בטרמינולוגיה של 'ריאליזם', הקרוב במשמעותו לגישה הנטרוליסטית שמבטא זילברג, לעומת 'נומינליזם'.

<sup>88</sup> כריתות יד ע"א

<sup>89</sup> ראו למשל ביבמות לב ע"ב, ובניסוחו של היד סופר, חלק ב', נט.

כלומר, הן ר' יוסי והן ר' מאיר מסכימים על העיקרון לפיו הקדושה מתפשטת בכל הבהמה, והשאלה היא רק מהו התנאי המספיק להתפשטותה – האם היא מתפשטת גם מהקדשת איבר סתמי, או דווקא אם הקדיש איבר שהנשמה תלויה בו. כפי שנראה להלן,<sup>90</sup> במקום אחר בש"ס הגמרא מתייחסת להתפשטות זו בפירוש בלשון 'מיגוי' (תמורה יא ע"ב). ניתן אם כן לומר כי יש מן מקור משמעותי התומך בסברת ההתפשטות כמנגנון המסביר את דין 'מתוך'.

### *קידושי אשה*

מקרה דומה נמצא בסוגיית הגמרא במסכת קידושין (ז ע"א), שם אנו מוצאים את הסברה לפיה הקדושה מתפשטת בכל האובייקט לא רק בנוגע לבהמה אלא אף בנוגע לקידושי אשה. הגמרא שם מביאה את דינו של רבא, לפיו האומר 'התקדשי לי לחציי' - מקודשת, בעוד שהאומר 'חצייך מקודשת לי' - אינה מקודשת. על הדין השני מקשה מר זוטרא:

*וניפשטו לה קידושי בכולה! מי לא תניא: האומר רגלה של זו עולה - תהא כולה עולה?  
ואפי' למ"ד אין כולה עולה, ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל  
מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו - הויא כולה עולה!*

כשם שהקדושה מתפשטת בבהמה, גורסת הגמרא, כך גם היה על חלות הקידושין להתפשט מחציה של האשה לכולה, בניגוד לדברי רבא הגורס כי ב'חצייך מקודשת לי' אין האשה מקודשת.<sup>91</sup> הגמרא מתרצת כי אין המקרים דומים; בעוד הבהמה היא לחלוטין פסיבית במעשה ההקדשה, ולכן יכולה הקדושה להתפשט בכולה, באישה יש 'דעת אחרת', ולכן אין זה דומה אלא למקרה אחר, שאליו התייחס רבי יוחנן: 'בהמה של שני שותפין, הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדישה - קדושה ואינה קריבה, ועושה תמורה, ותמורתה כיוצא בה.' גם כאן אפוא צריך הדין להיות שאין האשה מקודשת, וכדברי רבא.

השוואת הגמרא בין פסקו של רבא לדברי רבי יוחנן, מבהירה כי הסיבה שבגינה פסק רבא שאין האישה מקודשת היא לא משום שאנו אומרים שמתוך שחציה של האישה אינו מקודש אזי כך גם החצי השני אינו מקודש. 'כיוון' סברת 'מתוך' הוא ברור אפוא במקרה זה, והוא תמיד מן החולין אל הקדושה. הקדושה, שהיא דבר ממשי וחיובי, היא זו שמתפשטת אל החולין, בעוד החולין עצמו, שהם רק 'לא-קדושה', אינם מתפשטים אל הקדושה. הסיבה שבגינה אין האשה מקודשת לפי רבא היא שונה אפוא – מכיוון שיש באשה 'דעת אחרת', הקדושה אינה יכולה להתקדש, והאומר 'חצייך מקודשת לי' קידש באמת רק חצי אישה. מכיוון שמצב כזה אינו אפשרי – אין משמעות לקידושין של חצי אישה – הרי שהקידושין בטלים לחלוטין. ואולם, במקום מקביל שבו יש היתכנות למצב כזה, כמו בשותף בבהמה שהקדיש את חלקו, הרי שחצי מהבהמה אכן קדושה, בעוד החצי השני נותר חולין.

ואולם, הגמרא בגיטין (מג ע"ב) מביאה מחלוקת בין רב יוסף בר חמא לרבי זירא, שניהם משמו של רב נחמן, בנוגע לחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן, ולאחר מכן השתחררה, והתקדשה לשמעון.

<sup>90</sup> ליד הערה 131.

<sup>91</sup> ואולם, ראו שם ברש"י בד"ה נפשטו שכתב 'דהא מקודשת בלשון הקדשה קאמר לה'. ואם כן נשמע שהשוואה ממוקדת בלשון הבעל, ולא בחלות הקידושין. ולכאורה משמע שדווקא אם אמר לה בלשון קידושין יש הוה אמינא שיתפשטו הקידושין בכל האשה, כמו בקדושת בהמה, אבל לא אם קידשה בלשון אחרת, ויש לפלפל בזה. וראו בתוספות ובתוספות הרא"ש בד"ה ונפשטו ובפני"י על דברי התוספות הללו.

רב יוסף בר חמא מוסר משמו של רב נחמן כי במקרה הזה פקעו קידושו של ראובן, והאשה מקודשת לשמעון, בעוד שרבי זירא סובר כי גמרו קידושי של ראובן, וקידושו של שמעון בטלים.

על בסיס ההשוואה בין קידושי אשה להקדשת בהמה מקשים תוספות במקום (ד"ה גמרו) מסתירת הסוגיות: מהסוגיה בקידושין עולה כי דווקא אם חזר המקדיש והקדיש את בהמתו הבהמה קדושה, אבל אם לא הקדיש הרי היא נותרת קדושה לחצאין. לעומת זאת, בגמרא בגיטין נראה כי הקידושין חלים לגמרי, או שאינם חלים כלל, אך בכל אופן אינם נשארים במצב הביניים של קדושה לחצאין. תוספות מתרצים:

*שאני התם דאפשר שתראה ויהיו חציה דמיה הקדש וחציה חולין, אבל הכא דאי אפשר שתהא חציה מקודשת, ד'כי יקח איש אשה' כתיב, לא חצי אשה, מסתבר למימר או גמרי או פקעי.*

המצב של בהמה הקדושה לחצאין הוא מצב אפשרי אפוא, ולכן יש תוקף לדברי השותף שהקדיש את חלקו. קידושי אשה לחצאין, לעומת זאת, הם בלתי אפשריים לפי תוספות,<sup>92</sup> ולכן עלינו להחליט האם האשה כולה מקודשת (הקידושין 'גמרי') או שהיא לגמרי איננה מקודשת (הקידושין 'פקעי'). רב יוסף, לפי הסבר זה, סובר בפשטות כמו רבא בסוגיה בקידושין – שאין תוקף כלל לקידושי חצי אשה. לפי רבי זירא, נצטרך לחלק בין המקרים: דברי רבא לפיהם הקידושין בטלים, הם רק במקרה שהייתה כל האישה ראויה לקידושין, ולכן לקידושי חצייה של האשה במקרה זה לא הייתה כל משמעות, בעוד שהמקדש חציה שפחה וחציה בת חורין שקידש את כל החלק שראוי לקידושין על ידו, ולפיכך יש למעשהו תוקף והקידושין רק מחכים להיגמר עם שחרור חציה השני של האישה.<sup>93</sup>

על כל פנים, מדברי תוספות נראה כי הם נוקטים כאן כגישתו של הר"ן שנתבארה בתחילת המאמר – הדבר שמניע אותנו לומר את סברת 'מתוך' הוא רצוננו להימנע מסתירה הלכתית. כיוון שמלשון הכתוב אנחנו לומדים כי 'חצי אשה' אינה יכולה להיות מקודשת, אנו חייבים להכריע האם הקידושין יחולו על כולה, או שלא יחולו כלל. בנוגע לקדושת חצי בהמה, לעומת זאת, ישנו מצב שבו אנו מאפשרים קדושה לחצאין, ולכן אין הקדושה צריכה להתפשט לשאר הבהמה, ואין אנו אומרים 'מתוך'.<sup>94</sup>

דיון זה חושף אותנו לאבחנה אפשרית מעניינת בין הסברות שהעלנו עד כה לדין 'מתוך'. בעוד שסברת הר"ן – 'אין... לחצאין' נועדה לספק לנו קריטריונים מספיקים והכרחיים שבהם יש לנו לומר את סברת 'מתוך'. סברת ההתפשטות, וכך גם שאר הסברות ה'נטורליסטיות', מספקות לנו את המנגנון המשפטי (והמעין-פיזיקלי) לאופן שבו תהליך זה קורה. כך, במצבים מסוימים לפחות, יכולות שתי הסברות להתקיים במקביל, וכפי שמשמע מדברי התוספות הנ"ל: הסיבה שגורמת לנו לומר 'מתוך' בקידושי חציה שפחה וחציה בת חורין (דהיינו שהקידושין יחולו לגמרי או שלא יחולו כלל, שהוא 'מתוך' לאחד משני הצדדים האפשריים) היא משום שאין קידושין לחצי אשה, ובדומה לסברת 'אין מחיצה לחצאין'. ואולם,

<sup>92</sup> על פי דרשת הגמרא המופיעה בקידושין ז ע"א.

<sup>93</sup> ראו ברמב"ם אישות ד, טז, שמשווה זאת לקידושי קטנה שבגרה, וראו עוד את הדיון שם בהשגת הראב"ד ובמפרשים, ואכמ"ל.

<sup>94</sup> אבל ראו עוד את התירוץ השני של התוספות שם, ואת מה שכתב במשאת המלך סימן שנח בשם הגרי"ז, ובהמשך הדברים שם.

מהשוואתם של תוספות את דברי הגמרא בגיטין לגמרא בקידושין, אנו לומדים כי האופן שבו מתבצע דין 'מתוך' למעשה, הוא על ידי התפשטות החלות בכל האובייקט.<sup>95</sup>

את עיקרה של סברת ההתפשטות ניתן למצוא דווקא בדיונים הקשורים ל'קדושה'.<sup>96</sup> עם זאת, היו שהרחיבו את עיקרון זה גם לחלויות אחרות.<sup>97</sup> מכל מקום, נראה כי סברה שהיא 'כעין' סברת ההתפשטות, אף אם איננה גורסת התפשטות של ממש, יכולה להיאמר באופן עקרוני גם מעבר לעולם הקדושה, וכדבריו של השופט זילברג שהובאו לעיל בנוגע לסוגיית 'איסור חל על איסור'.<sup>98</sup> כפי שהזכרנו במהלך הדברים, 'כיוונה' של סברה זו ברור, ההתפשטות היא תמיד מכיוון הקדושה אל החולין, שבמהותם הם רק 'לא-קודש'. הדבר מתאים בבסיסו לסברתו של ר' יוסף ענגיל שהובאה לעיל,<sup>99</sup> לפי סברת 'מתוך' נאמרת תמיד לצד החיוב.

### פסיביות ו'כח העקירה'

#### *פסיביות פרקטית*

סוגיה נוספת המשתמשת במפורש בלשון 'מגו' נמצאת במסכת בבא מציעא (לט ע"ב). במהלך הסוגיה, העוסקת בהעמדת אפוטרופוס ליתומים, מספרת הגמרא על אשה (סבתא) שהיו לה שלוש בנות. היא ובתה נשבו, ולאחר מכן נפטרה בת נוספת והותירה אחריה קטן. אביי הסתפק מה לעשות במקרה זה. מצד אחד, לא ניתן להעמיד את הנכסים ביד האחות, שמא מתה הסבתא, ואין מורידין קרוב לנכסי קטן'. כמו כן, אין להעמיד את הנכסים ביד הקטן, שכן 'דלמא לא שכיבא סבתא, ואין מורידין קטן לנכסי שבוני!'. פתרונו של

---

<sup>95</sup> וראו עוד דוגמא לסברת ההתפשטות בדברי הגמרא במעילה (ו ע"ב): 'אתמר, אמר ר' יוחנן: כי אמר ר"ע זריקה מועלת ליוצא - שיצא מקצתו, אבל יוצא כולו - לא אמר ר"ע'. ותוספות במקום (ד"ה כל) מסבירים את דברי ר' יוחנן: 'דמגו דמהני זריקה להאי דגואי אהני נמי להאי דבראי'. וגם כאן נראה לומר כי הסברה היא משום 'התפשטות' שכן מדובר בקדשים ובקדושה המתפשטת באותו האובייקט עצמו.

<sup>96</sup> ראו בקובץ שיעורים על קידושין מב, שגם כתב כן. וקצת משמע כך באמת מפירוש רש"י ותוספות שם דהתפשטות הקידושין הוא דווקא משום שנקט בלשון קדושה, ראו עוד באחרונים שהובאו לעיל (הערה 91).

<sup>97</sup> כמו דברי השופט זילברג שהובאו לעיל בנוגע ל'איסור חל על איסור'. מעבר לכך, ראו בנתיבות המשפט (ק"ה, ח) שכתב לחלק בין הסוגיה בב"מ ח ע"א שהקשה ממנה הש"ך, ששניים שהגביהו מציאה קנו משום 'מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה', ושם הרי אינו יכול לזכות בחצי של חבירו מבלי שזוכה לעצמו, לבין מי שתופס לחבירו חוב אף שהוא אינו נושה בבעל החוב אלא חצי: 'דדוקא במקום שאם לא יזכה בהגבהה זו לחברו גם הוא בחלקו לא יזכה, משו"ה אמרינן שפיר מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, אבל בתופס לבעל חוב אף אם לא יזכה לחבירו, מכל מקום הוא יזכה במה שתפס כנגד חלקו, ומכל שכן בזווי דכמאן דפליגי דמי, ולא פשטה זכותו בחלק חבירו כלל, לא אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה!'. וראו עוד בספר ימי שלמה (הלכות זכיה ומתנה יב, יג) בנוגע לשדה שנמכרה ונמצאה מקצת ממנה גזולה, שלפי דברי הרשב"א בתשובה קנה מחצה – 'אבל ההיא דנמצאת מקצתו גזולה דמאותה שעה פשט הקנין בכלו אף על גב דאחר כך נמצאת מקצתו גזולה אינו מפקיע הקנין ממקצתו האחר שהוא שלו ומחצה מיהא קנה'.

<sup>98</sup> ניתן להרחיב עוד הרבה בנוגע לסברת 'פשטה קדושה בכלה', באופן הקשור בעקיפין לסוגייתנו. בעיקר יש לחקור א) האם ההתפשטות היא רק באובייקט החומרי או גם באופן איכותי, ב) אם ההתפשטות מתרחשת רק בבת אחת בזמן ההקדשה או יכולה להתרחש גם לאחר מכן. ראו בעניין זה בגרי"ז על זבחים יב ע"ב, במשאת המלך סימן שנח, ובקהילות יעקב על קידושין סימנים יא-יג.

<sup>99</sup> ליד הערה 62.

אביי הוא לתת חצי מהנכסים לאחות,<sup>100</sup> ועל החצי השני להעמיד אפטרופוס של הקטן. לרבה היה פתרון אחר:

*רבה אמר: מו דמוקמינן אפטרופא לפלגא - מוקמינן ליה אפטרופא לאידך פלגא.*

כלומר – מתוך שאנו מעמידים אפטרופוס לחצי מהנכסים, שאמור להגיע לידי הקטן, אנו מעמידים אפטרופוס גם עבור החצי ששייך לאחות. הגמרא מוסיפה ומשתמשת בעיקרון דומה גם בקביעת הדין לאחר שנוקקו לחלק את הרכוש מחדש, כאשר שמעו שנפטרה אותה סבתא.

את פשט דברי הגמרא כאן נראה שיש להבין באופן מאוד פרקטי – אין אנו ממנים אפטרופוס לנכסים שיכולים להינתן לאדם בוגר,<sup>101</sup> ואולם, כיוון שכבר מינינו אפטרופוס לחלק מן הנכסים שניתנו לקטן, אין זו טרחה לתת לאפטרופוס זה את הסמכויות לנהל גם את יתר הנכסים.

נראה כי סברה דומה עומדת גם בבסיס דברי הגמרא בבבא מציעא (נה ע"ב):

*אמר רב קטינא: אם הוזקקו בית דין לשוה פרוטה – גומרין אפילו לפחות משוה פרוטה. תחילת הדין - בעינן פרוטה, גמר הדין - לא בעינן פרוטה.*

כלומר, אם התחילו בית דין לדון בתביעה שהחלה בשווי של יותר משווה פרוטה, הרי הם גומרים את הדין אף אם בסופו של הדין הוא עוסק בפחות משווה פרוטה. גם כאן נראה כי עיקרה של הסברה הוא טכני – כיוון שהתחיל בית הדין לדון בנוגע לשוה פרוטה, הרי שהוא גומר את הדין אפילו לגבי ממון שהוא פחות משווה פרוטה.

סוגיה נוספת שבה נראה כי ניתן לומר את סברה זו נמצאת בהוריות (ו ע"א), שם דנה הגמרא האם הדין 'חטאת שמתו בעליה במיתה' שייך גם לגבי ציבור או לא. הגמרא רוצה להביא ראיה שאין הדין שייך בציבור, אלא אדרבה, החטאת מכפרת גם על המתים, מהפסוק 'כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' (דברים כא, ח), ומכאן אומרת הגמרא – 'ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, מדכתיב אשר פדית'. אלא שהגמרא מקשה ואומרת שאין ללמוד מכך אלא שחטאת שמתו בעליה מכפרת על המתים כאשר היא נועדה לכפר גם על החיים וגם על המתים, משום 'מגו דמכפרה אחיים מכפרה נמי אמתים', אבל כאשר אין אנשים חיים שעליהם היא ראויה לכפר – לא.

גם כאן ניתן לומר כעין סברת הגמרא בבבא מציעא: הסיבה שבגינה 'חטאת שמתו בעליה במיתה' היא משום שאין ראוי להביא את החטאת להקרבה, כי אין החטאת מכפרת על המתים, וגזירת הכתוב היא שבמקרה כזה – תמות. ואולם, ברגע שיש לנו סיבה טובה מספיק להקריב את החטאת, משום האנשים החיים שעליהם היא מכפרת – שפיר יש לומר שתקרב, וממילא היא פועלת את פעולתה גם על המתים.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> לחצי מהנכסים אפשר להוריד אותה ממה נפשך – אם הסבתא בחיים, הרי שמורידים קרוב לנכסי שובי, ואם הסבתא מתה הרי היא יורשת חצי מהנכסים (ביחד עם האחות השנייה) והרי שחצי זה שייך לה.

<sup>101</sup> הגמרא בבבא מציעא שם קובעת כי 'אפטרופא לדיקנני לא מוקמינן', כלומר – אין אנו מעמידים אפטרופוס לאנשים בוגרים. והסביר רש"י שם: 'אין בית דין טורחין לבקש אפטרופוס לאנשים גדולים שנתמלא זקנם לפי שלא ימצאוהו דבשלמא ליתמי איכא דשמע להו והוי אפטרופוס לדבר מצוה אבל לדיקנני לא שמעי להו.'

<sup>102</sup> ייתכן כי סוגיה דומה נוספת נמצאת בגמרא בראש השנה (לד ע"ב), בנוגע לש"ץ שמוציא את הרבים ידי חובתם. המשנה מביא מחלוקת בין חכמים לרבן גמליאל אם כשם ששליח הציבור חייב בתפילה כך חייב גם כל יחיד ויחיד, כדברי חכמים, או שמא שליח הציבור מוציא את היחידים כולם ידי חובתם, כדעת רבן גמליאל. הגמרא מביאה את המשך מהלכו של הויכוח: 'אמרו לו

כמו בגישות הקודמות שהתבארו, ניתן לשאול גם לגבי גישת כח העקירה – מדוע שנאמר את סברת 'מתוך' דווקא לכיוון אחד ולא לכיוון השני? מדוע מתוך שאנו מעמידים אפטרופוס לחלק אחד מהנכסים אנחנו מעמידים גם לחלק השני, ולא נאמר שמתוך שאין אנו מעמידים לחלק השני לא נעמיד אף לחלק הראשון? התשובה לשאלה זו, כאשר מדובר בסברת כח העקירה, נראית מובנית מאליה. אנו מחפשים טריגר – אתחול ראשוני שיגרום לפעולה שלאחר מכן כבר לא תפסק בכדי. אין לנו סיבה אמיתית לא להעמיד אפטרופוס או לא לדון בפחות משהו פרוטה, אלא שאין סיבה גם מספיק טובה לעשות זאת. סברת כח העקירה שוברת שיווי משקל זה על ידי כך שהיא מספקת את הסיבה הנדרשת מתוך נתון שהוא חיצוני לסיטואציה במקרה הכללי. ברור אפוא כי סברה זו תפעל דווקא לכיוון החיובי, של עשיית הפעולה, ולא לכיוון של היעדר פעולה. יש כאן וואריציה אם כן של סברתו של ר' יוסף ענגיל לפי אנו אומרים את סברת 'מתוך' דווקא לכיוון החיוב.<sup>103</sup> ה'חיוב' כאן הוא במישור המעשי-פרקטי: אנו מעמידים אפטרופוס, מתחילים דין, או מביאים חטאת. ואולם, מיד אבקש לבחון את העתקתה של סברת כח העקירה גם למישור המושגי המופשט.

### *פסיביות בחלויות מופשטת וכח העקירה*

הסברה לפיה אם היה לנו די כוח להתחיל הליך נוכל גם לסיים אותו נראית במבט ראשון מקומית, ולא ברור כיצד היא יכולה לעזור לנו להבין את המנגנון של 'מתוך' במגוון הדינים שסקרנו עד כה. ואולם, מכמה וכמה סוגיות וכללים ברחבי הש"ס נראה כי הגיון דומה יכול להיות מיושם גם לגבי חלויות משפטיות מופשטות לגמרי. כך למשל – 'כיוון דאידחי אידחי',<sup>104</sup> 'הואיל ואשתרי אשתרי',<sup>105</sup> 'המוציא מחבירו עליו הראיה',<sup>106</sup> 'חזקה דמעיקרא',<sup>107</sup> ועוד.<sup>108</sup> נראה כי יש כאן היגיון כללי, שהוא מעין הכללה של הכלל התלמודי הידוע 'שב ואל תעשה עדיף'. מכל הדוגמאות הנ"ל נראה כי אין רק לשבות ממעשה כאשר אנו נמצאים בקונפליקט בין ערכים, אלא שגם במערך החלויות וההאמנות שלנו עלינו להעדיף תגובה של

---

לרבן גמליאל: לדברך, למה צבור מתפללין? אמר להם: כדי להסדיר שליח צבור תפלתו. אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי - כך מוציא את הבקי. וראו בגילויני הש"ס במקום, שם מפנה ר' יוסף ענגיל לשו"ת מהר"ם בר ברוך (סימן קיא) הקובע כי דבריו של רבן גמליאל, לפיהן 'כשם שמוציא את שאינו בקיא כך מוציא את הבקי', מבוססים על סברת מתוך - מגו שמוציא את שאינו בקי הוא מוציא אם את הבקי. ומכאן גוזר מהר"ם בר ברוך גם נפקא מינה – שאם כל הציבור בקיאין, אין הש"ץ מוציא אותם ידי חובה.

<sup>103</sup> לעיל ליד הערה 62.

<sup>104</sup> מנחות קט ע"א, סנהדרין מז ע"ב וברש"י שם ד"ה הואיל ובשאר המפרשים. וראו עוד בר"ן על הרי"ף, ביצה יד ע"ב ד"ה גרסינן; מנחות נד ע"ב וברש"י שם ד"ה כי פליגי, ובחידושים המיוחסים לרשב"א שם בד"ה כי פליגי.

<sup>105</sup> קידושין כא ע"ב, יבמות ז ע"ב, ובאנציקלופדיה התלמודית בערך זה (כרך ח). וראו עוד מה שכתב להלן בהערה 146 ומסביבה.

<sup>106</sup> בבא קמא מו ע"ב, וראו באנציקלופדיה התלמודית בערך זה (כרך ט).

<sup>107</sup> חולין י ע"ב, וראו באנציקלופדיה התלמודית בערך זה. ובאופן כללי עניין החזקה, אף חזקת מרא קמא, ואף חזקה דהשתא, עיקר הסברה בהם נראית, כי אין לנו לשנות את עמדתנו בנוגע למשהו, כל עוד אין לנו סיבה מספיקה לכך, וברירת המחל הוא פסיביות.

<sup>108</sup> ראו למשל באתון דאורייתא בסימן ט' שדן אם אנו דנים הפקעת חלות מהמנעת חלות. ותורף הדברים הוא שבאמת על פי רוב אין ללמוד הדברים זה מזה, כי קל יותר למנוע חלות מלהפקיע חלות קיימת. ראו עוד במידה ב' במידות לחקר ההלכה' לרב עמיאל, ואכמ"ל.

המשך המצב הקיים כל עוד אין סיבה טובה לחרוג ממנה.<sup>109</sup> ייתכנו אם כן מקרים זהים מבחינת מצב העניינים שלהם שהפסיקה בהם תהיה שונה בגלל ההיסטוריה השונה שלהם, וברירות המחדל השונות שהיא משרה.

מצב זה דומה למה שאנו מכירים בסברת 'מתוך' – ברגיל, אין אנו 'טורחים' כביכול לשנות את מעמדם של דברים ללא עילה מספקת, אלא שסברת 'מתוך' מספקת לנו את העילה הדרושה – את הכוח להיעקר מהמצב הקודם ולעבור למצב הבא. 'מתוך' שכבר נזקקנו להעמיד אפטרופוס לחלק מהנכסים, הרי שאנו 'מנצלים את המומנטום' ומעמידים אותו גם על יתר הנכסים. ומעתה, בדומה לזה – אין אנו מחילים קדושה על הבהמה בכדי, אבל מתוך שנוקקנו להחיל על איבר אחד וניתן לנו הכח המספיק לשנות את מצבה אנחנו מחילים על כולה (תמורה יא ע"ב); מתוך שכבר הוזקקנו להאמין לעבד בנוגע לעצמו ושינינו את עמדתנו לגבי נאמנותו אנו מוכנים גם להאמין לו בנוגע לנכסים (גיטין ח ע"ב); מתוך שכבר הוזקקנו להכשיר את הלחי לעניין שבת ולשנות את הגדרתה ל'דופן' אנו מכשירים אותה גם לעניין דופן סוכה (סוכה ז ע"א), וכן הלאה.

כמו כן, נראה כי סברה זו גם היא נטרוליסטית בבסיסה. החוק הראשון של ניוטון, המוכר לנו היטב מחיי היום-יום קובע עצמים נשארים במצב זהה, בין אם הם נעים או עומדים, ורק על ידי הפעלת כח עליהם ניתן לשנות את מצב תנועתם. סברה זו נראית כמעין יישום הלכתי-משפטי של חוק זה כאשר היא קובעת כי אין לשנות את מצבם ההלכתי של אובייקטים, מעשים, או מושגים, ללא סיבה מספיקה. סיבה הצריכה להיות לעיתים משמעותית בהרבה מאשר הסיבה שהייתה הנצרכת לו המצב היה מלכתחילה שונה.

בהקשר של דין 'מתוך' דומה סברה זו לסברת הגרירה. בשני המקרים אנו אומרים כי ברירת המחדל היא כי 'מה שהיה הוא שיהיה', אלא שעל ידי שינוי המצב המתרחש באחד מהדינים אנו מוכנים לשנות גם המצב בדין האחר. ואולם, יש בכל זאת לשים לב להבדל שבין השתיים: בעוד סברת הגרירה עסקה בעיקר ב'כובד' של הדין הגורר בתור המנגנון שגורם לדין השני להיגרר אחריו, סברת 'כח העקירה' עוסקת מדגישה את ה'הצתה הראשונית' המתבצעת על ידי אחד מהדינים. מכיוון שנוקקנו להעמיד אפטרופוס, התהליך כבר החל ואנחנו זקוקים לפחות כח כביכול על מנת להעמיד אותו גם על יתר הנכסים. בדומה לזה, כאשר בית דין נזקק לדון בשווה פרוטה, אנו זקוקים לפחות כח על מנת להמשיך את הדיון גם כאשר הוא מגיע לפחות משווה פרוטה. הרעיון המחודש משהו שבסברת 'כח העקירה' הוא לנסות להחיל היגיון דומה גם על דפנות סוכה ושבת – לא היינו מגדירים דופן של פחות מטפח כדופן לעניין שבת, אבל כיוון שכבר התחלנו ב'תהליך' והכשרנו אותה כדופן סוכה, אנו צריכים פחות כח על מנת להגדיר כדופן אף לעניין שבת.

כפי שנתבאר לעיל, סברת ה'כח העקירה' איננה מעניקה לנו כלים שבאמצעותם ניתן לענות על השאלה לאיזה כיוון יש לומר את ה'מתוך', אך היא מניחה במשתמע כי סברת 'מתוך' תפעל תמיד לכיוונו של המעשה האקטיבי. אם מנסים להחיל היגיון זה גם על מושגים מופשטים יותר, מתקבלת כמו מאיליה

---

<sup>109</sup> למעשה ניתן וראוי להרחיב עוד הרבה בסברה זו, לפיה ההלכה (ועוד מערכות הגיון והיסק רבות) מתבססת גם על מצב העניינים בזמן נתון, ולא רק על הנחות הלוגיקה הקלאסית. לחשיבה מסוג זה בעולם ההלכה, ראו בספרו של הרב משה אביגדור עמיאל 'המידות לחקר ההלכה', במידות הראשונות (בפרט במידה ב'). לדיון לוגי-אנליטי לא תורני ביסודות אלו ראו למשל בספר:

Brewka, Gerhard, Jürgen Dix, and Kurt Konolige. *Nonmonotonic reasoning: an overview*. Vol. 73. Stanford: CSLI publications, 1997.

סברתו של ר' יוסף ענגיל המחלקת בין חליות חיוביות לבין כאלו הנחשבות כ'שלילה והיעדר'. ואולם, כפי שצינו, סברה זו של ר' יוסף ענגיל נתקלת במספר קושיות ברחבי הש"ס. בנוסף, סברה זו איננה נותנת לנו קריטריון כלשהו שיסביר מתי שני דינים נחשבים קשורים מספיק זה על זה על מנת שנאמר 'מתוך'. במקרה של האפוטרופוס, למשל, ברור כי הסיבה שאנו אומרים מתוך היא שאין אנו צריכים למנות אפוטרופוס נוסף, אלא אנחנו משתמשים בזה שכבר מונה. ואולם, מה נאמר בנוגע למחיצת שבת וסוכה? לעיל ראינו כי בניגוד למחיצות שבת וסוכה, שאנו אומרים בהם 'מתוך', אין אנו אומרים 'מתוך' ממחיצת קדשים למחיצות שבת או ממחיצות קדשים למחיצת עובר. מהו ההסבר המושגי לזה לפי סברת כח העקירה? נראה כי צריך לומר כי השאלה היא אם מדובר באותו מושג של 'מחיצה', כך שהכשרתו באחד מן המקרים מקילה עבורנו את הכשרתו במקרה האחר (כמו במחיצת סוכה ומחיצת שבת), או שמדובר בשני מושגים שונים, שהכשרת אחד מהם איננה מעלה או מורידה לגבי כשרותו של האחר (כמו במחיצת קדשים ומחיצת אמו).<sup>110</sup> כך נזקקת אפוא סברת 'כח העקירה' לקריטריון דומה לזה שראינו בנוגע לסברת הר"ן. ואולם, כפי שכבר ציינו בנוגע לסברת ההתפשטות, הסברות הנטורליסטיות והגישות האחרות שראינו לאו דווקא מוציאות אלו את אלו. ייתכן כי סברת כח העקירה תספק לנו תיאור של המנגנון המשפטי שבאמצעותו מתרחש התהליך של 'מתוך', בעוד שגישות אחרות, כמו 'אין... לחצאין' או 'אחשביה' יצביעו על הקריטריונים להפעלת מנגנון זה.

## דיון בסברות הנטורליסטיות

### המשותף לסברות הנטורליסטיות

ראינו אם כן שלוש סברות נטורליסטיות שונות, ויש לתת את הדעת על השאלה איזו אחת מבניהן היא המשכנעת ביותר. בנוגע לסברת ההתפשטות, נראה כי היא איננה יכולה להסביר סוגיות רבות העושות שימוש בדיון 'מתוך'. כפי שהערנו לעיל, מדובר בסברה הגיונית בעיקר עבור עולם הקדשים. מאידך, לא ברור כיצד 'מתפשט' דין דופן מסוכה לשבת, או מנאמנות העבד על עצמו לנאמנותו על הנכסים. כמו כן, גם לגבי סברת 'כח העקירה', נראה בעיניי כי צריך מידה מסוימת של עקשנות בשביל לנסות ולהחיל במלואה את הסברה הפרקטית והאינטואיטיבית מהעמדת האפוטרופוס ודיון בפחות משווה פרוטה גם על המקרים שהם לחלוטין משפטיים-מושגיים.

האנלוגיה המדויקת, על כל פנים, לא חייבת להיות רכיב קריטי. אם נתעלם לרגע מסברת ה'התפשטות', השייכת כאמור רק במספר מצומצם של סוגיות, נראה כי סברת ה'גרירה' וסברת 'כח העקירה' דומות למדי זו לזו.

כפי שראינו, בשתי הסברות ברירת המחל היא 'שב ואל תעשה', כאשר אנו זקוקים לאיזשהו 'טריגר' שיגרום לשינוי המצב. אך יש עם זאת גם שוני בין הסברות: בסברת הגרירה דיברנו על הדינים מצד עצמם ובאופן מושגי, והראינו כי החלת חליות מסוימות על דין אחד צריכה לגרום את החלתן גם על שאר הדינים. בסברת 'כח העקירה', לעומת זאת, התמקדנו באופן שבו האדם תופס את הדינים ובצורה הדינמית

---

<sup>110</sup> אבל סוף סוף קשה מהסוגיה בסוכה, כי שם השם מחיצה הכשרה בשבת ופסולה בסוכה פוקע בכדי במוצאי שבת, ואין המנו חל אלא רק בשבת עצמה, ואם כל הטעם הוא שיש לנו 'טורח' כביכול להחיל את החלות, הייתה הסוכה צריכה להישאר כשירה משבת ועד סוף החג. ואולם לפי דברי ר' משה פיינשטיין אתי שפיר, כי המיגו חל בכל פעם מחדש כאשר אנו נתקלים באיזה עניין מעשי ואנו שואלים על עניין זה האם המחיצות מתירות או אינן מתירות, ואז חלה עליהן חלות מחיצה בכל פעם מחדש.



שבה הוא מחיל אותם. הנחנו כי השינוי ההלכתי מתבצע על ידי הפעלה של כח כביכול, כאשר נדרש פחות 'כוח' על מנת להחיל את החלות על הדין השני, כאשר כבר החלנו אותה על הדין הראשון.

מכל מקום, המכנה המשותף בין הסברות הנטורליסטיות יסודי יותר מן השוני שביניהן. העיקרון הזה עבור כל סברות אלו הוא כי סברת 'מתוך' עומדת כשלעצמה וכי לא ניתן להסביר את ההיגיון שבה על ידי העמדתה על בסיס עקרונות מושגיים או הלכתיים יסודיים יותר כמו סתירה לוגית או 'חשיבות'. ההסבר לסברת 'מתוך' הוא האופן שבו אנחנו תופסים את המנגנונים ההלכתיים, שמושפע בתורו מהאנלוגיות לעולם הטבע, בין אם תהיה זו אנלוגיה לחפצים קשורים הגוררים זה את זה, לדיפוזיה כימית (התפשטות), או לעצם כבד שקשה להיזיז ממקומו. כל הסברות הללו מתאפיינות בדינמיות, המנוגדת לסטטיות שבהסברים הלוגיים. דינמיות זו מזכירה במובנים רבים את סברתו של ר' יוסף ענגיל לפיה יש לומר את סברת מתוך רק לצד 'החיוב' ולא לצד 'השלילה וההיעדר', ובכך היא יכולה להסביר את הכיווניות של דין מתוך – מדוע אנו אומרים את סברת מתוך דווקא לכיוון אחד ולא לכיוון אחר. אף אם בחלק מהמקרים הכיווניות המוצעת על ידי מנגנון דינמי זה נראית מוקשה, כפי שהראה ר' יוסף ענגיל, הרי שעצם קיומו של הסבר כללי לכיווניות הדין של מתוך נראה מסתבר ביותר, לאור מיעוט העיסוק של הגמרא והראשונים בשאלת הכיוון.

#### על מה חלות הסברות הנטורליסטיות

מרגע שאנו עוסקים בסברות נטורליסטיות, מתחדדת השאלה על איזה אובייקט חלה הסברה. סתירה היא מצב עניינים וחשיבות חלה על דברים שאינם בהכרח אובייקטים, אך סברות כמו גרירה, התפשטות ועקירה מניחות כי אנו דנים בדברים שניתן לעשות להם אנלוגיה לאובייקטים פיזיקליים.

בהקשר זה יש לציין כי הסברות הנטורליסטיות נראות מסתברות וחזקות יותר באיסורים ובמצוות, שיש בהן 'ממשות' הלכתית, מאשר בהגדרות שאינן איסורים או מצוות בפני עצמן, אלא רק משמשות לקביעת גדריהם של האיסורים והמצוות. ייתכן לפי זה שאנחנו צריכים לדבר על גרירה או התפשטות בגדר של 'מחיצה כשרה', שזה גדר שיש בו חלות של מצווה ולא סתם על ההגדרה של מחיצה בעלמא (לפי סברת הר"ן שנתבארה לעיל, כיוון שהמניע של סברת מתוך הוא לוגי, אין לזה כל חשיבות). אם כנים הדברים, נראה כי ניתן ליישב לפיהם את קושיית ר' יוסף ענגיל שנתבארה לעיל.<sup>111</sup>

בחלק מהמקרים ניתן למצוא מחלוקתם בנוגע לשאלת האובייקט שלגביו נאמרה סברת 'מתוך'. כך למשל בדיון 'איסור חל על איסור' בכולל ומוסיף: ה'אובייקט ההלכתי' שבו אנו דנים הוא לכאורה האיסור עצמו, ולגביו אנו אומרים שמתוך שהוא חל במקצת הוא חל לגמרי, וכפי שנתבאר לעיל.<sup>112</sup> ואולם, מתוספות בשבועות (כח ע"ב ד"ה שבועה) נראה כי הם התייחסו לעניין באופן אחר. לפי הגרסא שהייתה לפנייהם הגמרא במקום עוסקת באדם שנשבע שלא יאכל תאנים ולאחר מכן חזר ונשבע שלא יאכל תאנים וענבים

---

<sup>111</sup> ליד הערה 18. מדברי הגמרא בחולין (סט ע"א) מוכח כי מחיצות העיר ירושלים אינם יכולים להיחשב כמחיצות עובר, ואין לומר לגביהן את סברת 'מתוך' ולהתיר את איברו של העובר, ולטענת אב"י הוא הדין שאין לומר את סברת מתוך גם בנוגע למחיצות העזרה. הקושיה היא אפוא – מדוע אין להשתמש כאן בסברת 'מתוך', כפי שהגמרא עושה מספר פעמים, שאחת מהן היא לגבי המושג מחיצה עצמו, בהקשר אחר (הסוגיה בסוכה).

<sup>112</sup> ליד הערה 86 ואילך.

ביחד.<sup>113</sup> על אף שכל מי שאוכל תאנים וענבים יחד אוכל תאנים, כך מבחינה לוגית כלל הנשבע את השבועה השנייה בשבועות הראשונה, סוברים תוספות כי חל כאן דין מתוך, ואנו אומרים כי מתוך שחל האיסור על הענבים הוא חל גם על התאנים. נראה כי הסיבה לכך היא שלפי תוספות, דין מתוך נאמר גם על החפצא של הענבים, ולא רק על האובייקט המופשט של איסור האכילה. כיוון שהשבועה החדשה נוגעת כעת לדבר חדש, שלא נכלל בשבועה המקורית, הרי שיש לה מקום חדש (בעולם הפיזי) לחול עליו, ומתוך היא חלה גם במקומות שהיו אסורים כבר משום השבועה הראשונה.<sup>114</sup>

רש"י, לעומת זאת, ששינה את הגרסה מ'גרסת הספרים' שמביאים תוספות, חרף כל הקושיות שהם מעלים, לא הסכים ככל הנראה לסברה זו, ולשיטתו יש לומר כי מכיוון שהאיסור לאכול תאנים וענבים ביחד הוא מצומצם יותר מהאיסור לאכול ענבים, אין לומר כאן את סברת 'מתוך'. הסברה נאמרת אפוא רק בנוגע לאיסורים עצמם, כעצמים מופשטים, ולא בייחס לעצמים הפיזיים עליהם הם חלים.

### כולל הבא מעצמו

כפי שנתבאר לעיל,<sup>115</sup> אין הכלל 'אין איסור חל על איסור' תקף במקרים של כולל ומוסיף. ואולם, דעת ריש לקיש בגמרא בשבועות היא כי יש חריג לכלל זה.

המשנה בפרק שלישי של מסכת שבועות קובעת כי האומר 'שבועה שלא אוכל' ואכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים – חייב. ואולם, הגמרא מקשה על דין זה – מדוע יתחייב על אכילת מאכלים אסורים אלו, הרי הוא נחשב כמשובע ועומד מהר סיני! בתירוץ הקושיה נחלקו אמוראים: בעוד שרב, שמואל ורבי יוחנן מתרצים כי מדובר במקרה שבו כלל הנשבע בשבועתו דברים מותרים ודברים אסורים<sup>116</sup> ולכן אנו אומרים שאיסור השבועה השנייה חל עליו על ידי דין כולל, ריש לקיש לא מסתפק בתירוץ זה. לדעתו, אין המשנה מתקיימת אלא 'אי במפרש חצי שיעור ואלבא דרבנן, אי בסתם אלבא דרבי עקיבא, דאמר: אדם אוסר עצמו בכל שהוא'.<sup>117</sup>

הגמרא תמהה מדוע ריש לקיש איננו מסתפק בתירוצם של שאר האמוראים, על פיו מתפרשת המשנה יותר ברווח. הגמרא מתרצת כי לשיטת ריש לקיש, 'כי אמרינן איסור כולל – באיסור הבא מאלו, באיסור הבא על ידי עצמו לא אמרינן'.

נראה כי ניתן להסביר את הדברים באמצעות היפוך ה'כיוון' של ה'מתוך', אותו ראינו כבר מספר פעמים: כאשר אנו עוסקים באיסור 'הבא מאלו', דהיינו איסור הבא מכוחה של התורה, הרי אנו משתדלים להעמיד את האיסור על תלו. לפיכך, כאשר מוטל עלינו לבחור את הכיוון של סברת 'מתוך' בנוגע לאיסור

---

<sup>113</sup> כך חייבים להבין למרות שהתוספות לא כתבו כן בפירוש. וראו עוד ברשימות שיעורים על שבועות לרי"ד סולובייצ'יק כט ע"א.

<sup>114</sup> ראו עוד ברשימות שיעורים על שבועות לרי"ד סולובייצ'יק כט ע"א שכתב כדברינו: 'בנשבע על תאנים ואח"כ נשבע על תאנים וענבים מוסיפה השבועה השנייה חפצא של איסור חדש ומשום כך חלה השבועה השנייה'. וראו עוד בשאר דבריו שם.

<sup>115</sup> ליד הערה 86 ואילך.

<sup>116</sup> כגון שפירש ואמר שבועה שלא אוכל נבילות ושחוטות (רש"י שם).

<sup>117</sup> כלומר – רק כאשר אדם נאסר על ידי השבועה השנייה אף באכילת חצי שיעור. כיוון שאיסור אכילת חצי שיעור איננו מפורש בתורה (ולדעת ריש לקיש עצמו הוא אף מדרבנן, ראו יומא עה ע"ב), יכולה השבועה השנייה לאסור אותו ואין כאן איסור חל על איסור.

כולל – אם נאמר שמתוך שחל חלק החדש של האיסור יחול אף שאר האיסור, או שמא נאמר שמתוך שלא חל חלקו הקודם של האיסור לא חל אף חלקו החדש – אנו מעדיפים לומר שיחול האיסור כולו שכן איננו יכולים לבטל בכדי את איסורה של התורה. לעומת זאת, כאשר ב'איסור הבא על ידי עצמו' עסקינו, כיוון שהאיסור עוד לא התחדש בעולם לפני דיבורו של האדם, ודיבור זה יכול להיות בטל, הרי שאנו הולכים לאידך גיסא ואומרים שמכיוון שחלקו של האיסור לא יכול לחול (כי כבר יש בזה איסור תורה) לא יחול אף שאר האיסור.<sup>118</sup>

אלא שלפי זה מתקשים התוספות וראשונים אחרים במקום: ממספר מקורות תנאיים עולה כי הכלל לפיו איסור חל על איסור באיסור כולל תקף אף בנוגע לקודשים. כגון אדם שהקדיש בהמה לעולה, מתוך ששחל האיסור על בשרה המותר באכילה הרי הוא חל אף על חלבה, דמה וגיד הנשה שבה. אלא שדין זה סותר לכאורה את דברי ריש לקיש, שכן הקדשת בהמה היא איסור שחודש על ידי דיבורו של האדם ולכאן 'דבר הבא על ידי עצמו'!

תוספות מתרצים כי 'הכא באיסור הבא מעצמו על עצמו קאמר דלא אמרינן אבל מוקדשין שאסורין על כל העולם אמרינן'. כלומר – 'איסור הבא על ידי עצמו'<sup>119</sup> נחשב רק דבר שאותו אדם אוסר על עצמו, אולם בקודשים, שאיסורם הוא על כל העולם – אין זה נחשב לאיסור הבא על ידי עצמו. וכן מתרצים הרא"ש והרמב"ן באחד משני תירוציו.<sup>120</sup>

אלא שלפי תירוץ זה קצת קשה להבין את הסברה – מדוע שדווקא באיסור 'הבא מעצמו על עצמו' לא יהיה ניתן לומר את סברת 'מתוך' שאנו אומרים בכלל! נראה להסביר, כי כאשר אדם אוסר משהו על עצמו בלבד, כמו בשבועה, הרי שאין לאיסור ממשות בעולם. קיומו של האיסור בעולם האידיאות נובע אם כן מהיותו אסור לכל העולם.<sup>121</sup> לפי זה מובן, כי רק באיסור שיש לו ממשות כעצם מופשט ניתן לאחד בין

---

<sup>118</sup> ביתר ביאור, אחד מהחריגים לכלל 'איסור בבת אחת' – כלומר, כאשר באו שני האיסורים לעולם בבת אחת. כגון אדם שבא על אשת אחיו – מביא שתי חטאות, מפני שאיסור 'אשת איש' ואיסור 'אשת אחי' חלו עליו בבת אחת, באותה שעה שנתקדשה אשה זו לאחיו. (יבמות לג ע"ב). בנוגע לאיסור בבת אחת ראו עוד בחולין פט ע"ב, שם ק ע"ב, וראו באנציקלופדיה התלמודית בערך 'איסור חל על איסור' (בסעיף השני) ניתן לומר כי לדעת ריש לקיש אף באיסור כולל אנו צריכים שיהיה מעין 'בבת אחת', אם לא בחלות האיסור בעולם, לפחות בשעת גזירת האיסור. רק על ידי כך נוצרת החובה לתקף את שני האיסורים – האיסור הראשון והאיסור הכולל, אבל לולא כן – האיסור הראשון במקומו עומד והאיסור הכולל איננו יכול לחול עליו, ומתוך שאינו חלק על האיסור הקדום – לא חל כלל. ניסוח זה של החילוק נוטה מעט לסברת הר"ן הרואה את דין 'מתוך' כתוצאה של סתירה. ניתן לתת לסברה זו גם גוון המזכיר יותר סברת הגרירה והסברות הנטורליסטיות: איסור תורה הוא משמעותי וכבד' מספיק על מנת לגרור עמו איסורים אחרים, בעוד שאיסור הבא על ידי עצמו איננו משמעותי כל כך. לפי ניסוח זה, נראה מוכרחת קושיית הראשונים המובאת בסמוך, המניחה כי איסור קדשים נחשב כאיסור הבא על ידי עצמו.

<sup>119</sup> חדי העין אולי הבחינו כי תוספות נקטו בתירוץ 'איסור הבא מעצמו' ולא 'על ידי עצמו'. וכן נראה שגרס רש"י בסוגייתנו – 'איסור הבא מעצמו', וכן הוא בסוגיה הסמוכה בגמרא: 'פשיטא! מהו דתימא: איסור הבא מאליו אמרינן, איסור הבא מעצמו לא אמרינן, קמ"ל'. ואולם ראו להלן (הערה 124) שלפי הגרסה שלפנינו ייתכן שיש הבדל בין הלשונויות.

<sup>120</sup> הדוחק שבתירוץ זה מבואר בהמשך דברי התוספות: בהמשך הגמרא ישנה התייחסות מפורשת להקדש בתור 'איסור הבא מעצמו', אך התוספות כותבים שיומ"מ פריך לקמן שפיר והרי הקדש דאיסור הבא מעצמו דכיון דלא איירי תנא באיסור הבא מעצמו לא ה"ל למינקט הקדש אף על גב דאסור על כל העולם'. ראו עוד להלן בהערה 124.

<sup>121</sup> סברה זו מתכתבת עם שיטות הראשונים הרואים בכל איסורי התורה איסורי חפצא (ראו בריטב"א על נדרים יג ע"ב ובאבני נזר לז, ד), בעוד ששבועה היא איסור גברא. איסור יכול לפי גישה זו להיחשב כתכונה מסוימת של חפצים, ובכך לקנות לו מקום בעולם האידיאות של תכונות המתארות את העולם. שבועה, לעומת זאת, שייכת רק כלפי האדם עצמו, ולכן אין לגביה את אותו הקיום המופשט שיש לאיסורים.

חלקיו השונים ולומר כי מתוך שהוא חל על חלק אחד הוא יחול גם על החלק השני, אבל באיסור שאין לו ממשות כזו – לא. ועדיין צריך עיון.<sup>122</sup>

ואולם, פירוש אחר שניתן היה לתת לדברים, הוא כי ב'דבר הבא על ידי עצמו' הכוונה היא לדבר שלא רק נוצר על ידי האדם, אלא שגם תוכנו וגדריו נקבעו על ידי האדם עצמו. שבועה נכנסת לקטגוריה זו, בעוד שהקדש, שאיסוריו מפורטים בתורה ואינם נתונים לשיקול דעתו של האדם – לא.<sup>123</sup> לפי זה, הסברה שבגינה אין אומרים כולל באיסור הבא על ידי עצמו היא משום שבאיסור הבא על ידי עצמו אין כלל דין 'מתוך'. רק פרטיהם של איסורי התורה דבוקים זה בזה כך שאם חלק מהאיסור חל חייב לחול גם האיסור השני, בעוד פרטיו של איסור שנרקחו באופן שרירותי על ידי אדם יכולים להיפרד, ואין אנו אומרים לגבם כי מתוך שחלו מקצתם יחולו אף השאר. והדבר צריך עיון בפירוש הסוגיה בשבועות.<sup>124</sup>

### שני שמות באיסור מוסיף

לעיל כבר הזכרנו את הסוגיה של 'אין איסור חל על איסור', שממנה יש להחריג את 'איסור כולל' ו'איסור מוסיף', שבהם אנו אומרים כי איסור חל איסור. ואולם, בעוד שהלכה היא כמי שסובר שאיסור חל על איסור הן באיסור כולל והאן באיסור מוסיף, הראשונים מציינים הבדל מעניין בין השניים: באיסור כולל איסור חל על איסור רק אם מדובר ב'שם אחד', בעוד שבאיסור מוסיף הוא חל אף בשני שמות.

---

<sup>122</sup> כי הסברה איננה מבוררת דיה. לפי זה, הכולל דברים המותרים עם דברים האסורים בשבועה כגון שאמר 'שבועה שלא אוכל נבלות ושחוטות', אם אין דבר המאחד בין איסורו לאכול שחוטות ואיסורו לאכול נבלות, היה לנו לומר כי שפיר יחול איסור על השחוטות. וזה דבר חידוש, כי לפי פשוטם של דברים סובר ריש לקיש שבכונן דא אין איסור חל על איסור כלל, ויהיה מותר אף בשחוטות. וראו עוד להלן בהערה 124.

<sup>123</sup> כיוון מעט דומה מופיע באפיקי ים, א, לד. וראו עוד בשו"ת אבני מילואים יב.

<sup>124</sup> לא מצאתי סברה זו באחד מן המפרשים, אבל לולי דמסתפינא נראה היה לומר שזוהי באמת הסברה ב'דבר הבא על ידי עצמו' ובה שפיר יש לתקן קושיית התוספות מהקדש, כי הקדש באמת איננו דבר הבא על ידי עצמו לפי זה. אלא שמהגמרא עצמה בהמשך עולה שהקדש נחשב כ'דבר הבא מעצמו'. אכן, כפי שהזכרתי בהערות לעיל, רש"י ותוספות גרסו גם בדברי ריש לקיש שחילק בין איסור הבא מאליו לאיסור הבא מעצמו, אבל לפנינו בגמרא כתוב 'איסור הבא על ידי עצמו'. ושמה לפי גרסתנו יש לפרש מחדש כל הסוגיה. ראו שם בהמשך הגמרא 'אמר רבא: למאן דאית ליה איסור כולל, אמר שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים - מיגו דחייל אענבים חייל נמי אתאנים. פשיטא! מהו דתימא: איסור הבא מאליו אמרינן, איסור הבא מעצמו לא אמרינן, קמ"ל. מתיבי וכו"'. והקשו שם תוספות וראשונים נוספים מדוע לא הובאו הקושיות המובאות כאן על רבא כסיוע לדברי ריש לקיש המחלק בין איסור הבא מאליו לאיסור הבא על ידי עצמו, וכקושיה על יתר האמוראים החולקים עליו. וכל היחס בין שתי הסוגיות הסמוכות הללו צריך עיון, למה לא איחדו ביניהם. ולמה לא הקשתה הגמרא על רבא דלא קמ"ל מידי, דר"ל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. והנלענ"ד לומר, שבאמת אין להשוות בין הדברים, וריש לקיש דיבר באיסור הבא על ידי עצמו, בעוד רבא דיבר על איסור הבא מעצמו. איסור הבא ע"י עצמו היינו כמו שכתבנו בסברה האחרונה – איסור שאדם קובע את תוכנו, אבל לא הקדש, בעוד שאיסור הבא מעצמו, היינו שהאדם היה רק מקור האיסור והטריגר לו, אבל לאו דווקא קבע את תוכנו, והקדש בכלל. ולפי זה באמת לא היה ניתן להקשות על ריש לקיש מהמשנה בכריתות, כי הקדש איננו איסור הבא ע"י עצמו, אבל שפיר אפשר להקשות על רבא שכן הקדש הוא איסור הבא מעצמו. כמו כן, לפי ריש לקיש, בנוגע לאיסור הבא על ידי עצמו באמת אפשר לומר את הסברה הנ"ל לפיה אין כאן כלל איסור חל על איסור, אלא כל פרט שיכול לחול חל, אבל בנוגע לדברי רבא, הלא הוא קבע האומר שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים חייב אף על התאנים משום מיגו, והיינו שחייב שתיים, כלומר שלא רק שהאיסור השני חל לגבי הענבים המותרים, אלא מפורש בדבריו שהוא חייב שתיים אף על התאנים שהיו אסורות זה מכבר. והיינו משום שבדברי רבא, שמטרתם היא לשלול את החילוק בין איסור הבא מאליו לאיסור הבא מעצמו, יש להטעים את דברי התוספות ואת סברת היפוך הכיוון של ה'מתוך', וזהו עיקר החידוש שבדבריו. כל הסוגיה עוד צריכה אצלי תלמוד.

בנוגע לאיסור כולל, בעל מום ששימש בטומאה, למשל, 'מגו דאיתסר באכילה איתסר נמי בעבודה', וחייב שתיים, הן על ששימש כבעל מום והן על ששימש בטומאה. תוספות (יבמות לב ע"ב ד"ה איסור) מסבירים שניתן לומר כאן שאיסור חל על איסור באיסור כולל, רק משום שיש כאן שם אחד:

*דשניהם נאסרו בלשון קריבה דבעבודה כתיב כל איש אשר בו מום לא יגש להקריב  
לחם וגו' (ויקרא כא) ובאכילה בטומאה כתיב איש (איש) אשר יקרב מכל זרעכם וגו'  
(שם כב) דמיירי באכילה*

ואולם, לפחות לפי אחד מהלשונות בגמרא, במקרה של אישה שהייתה אסורה על מישהו באיסור אשת איש, ולאחר מכן נשא את ביתה ונעשית חמותו, אין זה נחשב לאיסור 'כוללי' על אף שהאדם נאסר על ידי הנישואין גם בשאר הקרובות של אשתו. זאת משום שאיסור חמותו והאיסור על שאר קרובות איננו מאותו השם.<sup>125</sup>

ניתן להבין את ההגבלה על איסור כולל החל רק ב'שם אחד', הן במסגרת הסבר הר"ן לדין 'מתוך' והן לפי הסברות הנטורליסטיות של גרירה, התפשטות, או 'כח עקירה'. לפי הר"ן צריך לומר כי ה'מתוך' שבאיסור כולל נובע מכך שהחלת רק חלק מהאיסור נחשבת כסתירה. האיסור לא יכול בעת ובעונה אחת גם לחול וגם לא לחול. אם הוא חל לגבי ההיתר, הוא צריך לחול גם לגבי האיסור. כך גם בנוגע לבעל מום ששימש בטומאה – כיוון שאנחנו מחשיבים, בעקבות לשון הכתוב, את האכילה ואת העבודה ל'שם' אחד, לא יתכן כי על כהנים תמימים יחול האיסור לאכול ולעבוד כשהם טמאים, בעוד שהאיסור לא יכול על בעלי מומים. לכן, מתוך שהוא חל על תמימים – חל גם על בעלי מום. גם לפי סברת הגרירה, קל להבין כי כאשר שני האיסורים הנוספים הם משם אחד, יש ביניהם קשר מספיק והאחד יכול 'לגרור' את השני, כך שמתוך שאיסור כולל עמו גם את הדבר המותר, נגררת עמו גם האיסור על הדבר האסור זה מכבר. בנוגע לסברות הנטורליסטיות – ניתן לומר כי החלת האיסור הכולל על החלק שעליו הוא חל (אנשים, חפצים או חומרות חדשות) גוררת עמה את החלתו גם על החלקים שהיו אסורים כבר על ידי האיסור הראשון; כי האיסור הכולל מתפשט מתוך החלק שעליו הוא חל גם לעבר החלק שעליו נמצא כבר האיסור הראשון (ולכן הוא לא אמור לחול עליו); או שמכיוון שכבר החלנו את האיסור לגבי חלק מהדברים, אין אנו זקוקים ל'מאמץ' רב על מנת להחיל אותו גם בנוגע ליתר העניינים.

ואולם, בהמשך הדברים שם כותבים התוספות כי בנוגע לאיסור מוסיף:

*אומר ר"י דחשיב אפילו כשאין השמות שוין כדמוכח בפי אמרו לו (כריתות יד): גבי  
הבא על בת בתו חייב משום כלתו כו'.*

וכך גם כתבו התוספות בכריתות (יד ע"ב ד"ה הבא).<sup>126</sup> גם כאן ניתן להסביר את הדברים לפי כל אחת מן הסברות הנטורליסטיות – על אף שיש כאן שני שמות, מכל מקום יש קשר ביניהם (כי שניהם איסורי עריות, לדוגמה, או כי סוף סוף הם חלו על אותו הגוף), ולכן האחד יכול לגרור את השני, להתפשט לעבר השני, או להועיל על מנת להפחית את ה'כח' שדרוש על מנת להחיל את השני. אם נאמר, לעומת זאת, כדעת

<sup>125</sup> יבמות לב ע"ב ד"ה איסור, כריתות יד ע"ב ד"ה הבא.

<sup>126</sup> ראו עוד בגיליון השיטה מקובצת שם, באותיות ט' ו-י'.

הר"ן, שכל הטעם של 'מתוך' הוא בשביל שלא יהיה אותה החלות באופן שהיא סותרת את עצמה, יקשה על דברי התוספות, מדוע אנו אומרים מוסיף אף כשאין השמות שווים, והלא אין כאן סתירה.<sup>127</sup>

כמו כן, ניתן להסביר באמצעות התשתית הנטורליסטית את השוני שיש בין איסור מוסיף לאיסור כולל. הקשר שמשרה איסור מוסיף הוא חזק ואמיץ יותר מזה של איסור כולל, ולכן גם כאשר מדובר בשני שמות נפרדים די בכך בשביל לגרום לאחד מהדינים לגרור את, להתפשט אל, או לחול מכח העקירה הראשונה אף על הדין השני. איסור כולל, מאידך, הוא חלש יותר, ולכן דרוש גם הקשר שמשרה השם המשותף על מנת שיהיה ניתן לומר את סברת 'מתוך'.<sup>128</sup>

קושיה נוספת על סברת הר"ן לעניין איסור מוסיף היא מדברי התוספות בשבועות (כד ע"ב ד"ה מיגו) הסוברים כי איסור כולל איננו יכול לחול על איסור חמור ממנו. הרי שישנם מצבים שבהם אנו אומרים שהאיסור השני חל לחצאין ואין לראות בזה 'סתירה' ואם כן קשה שוב לסברת הר"ן!<sup>129</sup> ויש ליישב קושיות

---

<sup>127</sup> ואולם ראו להלן מה שכתבתי בהערה 132, והדברים שייכים אף לכאן. וראו עוד ברשימות שיעורי הגרי"ד סולביצ'יק על יבמות לב ע"ב, 'בעניין איסור חל על איסור' שכתב לחקור ביסוד דין איסור מוסיף אם הוא משום מיגו, או משום שאין האיסורים משום אותה החלות: 'ויל"ע ביסוד הדין דבאיסור מוסיף אמרינן איסור חל על איסור, די"ל דיסוד דינו שחל מיגו שחל במקצתו חל בכלו, כלומר דמשום שהאיסור השני חל לאיסור ההוספה חל נמי להכפיל איסורו על גבי האיסור הראשון, כגון בהקדש שחל על חלב, דמיגו דאיסור הנאת הקדש חל, חל נמי איסור אכילת הקדש ע"ג איסור אכילת החלב, ובאשת אח ע"ג אחות אשתו, מיגו שאיסור אשת אח חל במקצתו לאיסור את שאר האחים חל נמי בכלו לאיסור את בעל אחותה. ומאידך י"ל אחרת, דיסוד הדין דאין איסור חל על איסור הוי שהתורה לא הכפילה איסור ע"ג איסור כששני האיסורים הם מאותו חלות שם וסוג של איסור. ומש"ה איסור אכילה אינו חל ע"ג איסור אכילה. ואילו חלות שם איסור הנאה הוי חלות שם וסוג איסור אחר מאיסור אכילה ואין כאן הכפלת איסור מאותו השם וסוג איסור ומש"ה חל איסור הנאה ע"ג איסור אכילה. וראו עוד במה שכתב ליבמות לג ע"ב, בדברי התוספות בד"ה אמר. ולפי האפשרות השנייה בדבריו, אתי שפיר בכל אופן.

<sup>128</sup> את חולשתו של איסור כולל אל מול איסור מוסיף ניתן ללמוד מדברי הגמרא בשבועות (כד ע"ב), שם קובע רבא כי יש שיטות המקבלות את הדין של איסור חל על איסור באיסור מוסיף, אך לא באיסור כולל, והיינו משום שאיסור מוסיף הוא 'בחזא חתיכה', ואילו איסור כולל הוא בשתי חתיכות, ו'בשתי חתיכות לא אמרינן'. ראו שם גם בתוספות.

<sup>129</sup> ראו בשיעוריו של הרב שמואל שמעוני על פרק שלישי של מסכת שבועות, שיעור 9 (<https://bit.ly/3CDkfeD>) שהסיק מדברי התוספות הללו כי איסור כולל חל על איסור אחר בתורת סימן, בעוד שאיסור מוסיף חל על איסור אחר בתורת סיבה: 'יש מקום לחקור בגדר איסור זה אם העובדה שהאיסור חל על חתיכות מותרות היא סיבה לכך שהוא יחול גם על החתיכה האסורה או סימן. סברת ה"סיבה" אומרת שגם אלמלא היה דין של כולל, כפי שאכן אין לחלק מהשיטות, ברור שהאיסור השני חל על החתיכות המותרות, שכן לגביהן מדובר באיסור חל על היתר. כיוון שהאיסור חל עליהן, הוא אינו חל לחצאין, וממילא הוא תופס גם ביחס לחתיכה המותרת. סברת ה"סימן" אומרת שייטכן שהאיסור מסוגל לחול לחצאין, אלא שהעובדה שהאיסור השני מחדש איסור עבור חתיכות אחרות מלמדת אותנו שיש לו אופי שונה ומחדש מהותית ביחס לאיסור הראשון, והתורה מאפשרת לאיסור שכזה לחול בשל החידוש שיש בו.

והנה, התוספות בפרקנו (כד: ד"ה מיגו) ציינו שאיסור כולל אינו חל על איסור שחמור ממנו, אלא רק כאשר האיסור השני חמור מן הראשון (ואולי גם כאשר הם באותה דרגת חומרה). כמובן, גם כאשר האיסור השני והכולל קל מן הראשון, הוא חל על חתיכות ההיתר. ומכאן, שהטענה שהאיסור אינו יכול לחצאין אינה נכונה, שכן ישנם מצבים שאיסור מצליח לחול על החתיכות המותרות ולא על החתיכות האסורות. לכן, מסתבר שסברת הסימן היא הסברה הנכונה: העובדה שהאיסור חל על חתיכות אחרות מלמדת שיש כאן התרחשות משמעותית, ובלבד שאין מדובר באיסור קל יותר מזה שכבר קיים בחתיכה המדוברת, שאז הוא בכל מקרה לא ייחשב להתרחשות משמעותית.

בניגוד לאיסור כולל, איסור מוסיף חל גם בקל על חמור, גם לפי התוספות. ונראה, שבאיסור מוסיף סברת הסיבה היא הנכונה – על חתיכה אחת איסור אינו חל לחצאין, וכאשר הוא חל ביחס לפלוני הוא החיל על החתיכה את האיסור והוא תקף גם עבור אלמוני שכבר היה אסור בה קודם לכן. כיוון שכך, באיסור מוסיף אין הבדל בין קל על חמור לחמור על קל, וזאת משום שהמנגנון של מוסיף שונה מזה של כולל, בהתאם לחקירה שראינו.

אלו בדוחק.<sup>130</sup> על כל פנים נראה כי אם ננקוט באחת הסברות הנטורליסטיות ניתן ליישב בנקל גם קושיה זו – הגרירה, ההתפשטות או כח העקירה אינן מתרחשים תמיד, אלא רק כאשר אין כלפיהן התנגדות חזקה מדי. כאשר אנו מנסים להחיל איסור על איסור חמור ממנו ניתן לראות בזה ניסיון לגרור חפץ כבד מדי, שאין החפץ הקל יכול לגרור אותו, וכן על זו הדרך.

### שני מיגו ופסק הרמב"ם

מקום נוסף שבו עולה קושיה דומה על שיטת הר"ן הוא מדברי הסוגיה בתמורה, ובמיוחד לאור פסק המרב"ם בנושא. הגמרא בתמורה מביאה את שאלתו של רבא בנוגע לשני דיני 'מתוך' החלים בו זמנית:

*בעי רבא: הקדיש אבר לדמיו, מהו דתיחות ליה קדושת הגוף? מי אמר כיון דנחתא ליה קדושת דמים - נחתא ליה נמי קדושת הגוף, ומדאקדשיה לחד אבר - אקדשיה לכולה, או דלמא: חד מגו - אמר, תרי מגו - לא אמר?<sup>131</sup>*

כפי שמשמע בפירוש מדברי הגמרא – כל אחד מדיני ה'מתוך' הללו בנפרד – מתוך שירדה לבהמה קדושת דמים ירדה אליה גם קדושת הגוף, ומתוך שהקדיש איבר אחד הקדיש את כל הבהמה – מוסכמים. עם זאת, מסתפק רבא האם יש לומר פעמיים 'מתוך' בנוגע לאותו המקרה.

על פי סברת ה'גרירה' למשל, קל להבין את ההיגיון שבשאלת רבא. בהינתן שלושה חפצים, יכול החפץ הראשון להיות כבד דיו וקשור חזק דיו לכל אחד משני החפצים האחרים על מנת שהוא יגרור אותם, כל אחד בנפרד, אך עם זאת, הוא לא יהיה כבד דיו והקשר לא יהיה חזק מספיק, בשביל שהוא יגרור את שניהם ביחד עמו. כך, דין מסוים (הקדשת האיבר לדמים) יכול לגרור שני דינים אחרים בנפרד (הקדשת כל הבהמה, או קדושת הגוף במקום קדושת דמים), אך לא דווקא את שניהם, ויש אם כן מקום לשאלתו של רבא. למעשה, הגמרא עצמה קבעה שדעת רבא בסוגיה המקורית של 'גרירה' בשבת, היא כי 'גרירה' - אית ליה, גרירה דגרירה - לית ליה' (שבת ע"א).

בצורה דומה ניתן להסביר גם את שאר הסברות הנטורליסטיות, בעוד הסברו של הר"ן נראה מעט דחוק בהקשר זה. סתירה בין שני דינים נראית לכאורה כתכונה מוחלטת שלא אמורה להיות מושפעת מהיחס בין דינים נוספים, וכן קשה לדבר בה על קשרים חזקים או חלשים. לכאורה, אם אנו אומרים 'מתוך' בכל אחד מהמקרים בנפרד, היינו צריכים להגיד 'מתוך' גם כששניהם חלים יחדיו.<sup>132</sup>

---

ואולם, לענ"ד קצת קשה לטעון שההבדל בין איסור כולל לאיסור מוסיף הוא משמעותי כל כך, עד שאחד חל בתורת סימן והשני בתורת סיבה. לפי ההסבר שלנו, איסור כולל איננו חל משום שהוא סימן להתרחשות משמעותית, אלא כתוצאה מאחת מהסברות הנטורליסטיות וכמו שנתבאר.

<sup>130</sup> היישוב צריך להתבסס על שתי הנחות בדעת הר"ן: האחת, כי הסתירה המדוברת איננה בינארית ודיכוטומית אלא רציפה – קיומם של שני דינים אינו רק 'סותר' ו'לא סותר', אלא הוא יכול להיות גם 'קצת סותר'. ראו עוד להלן בהערה 132, שם פיתחתי כיוון זה. ההנחה השנייה היא כי הקושי הנוצר מהחלת איסור קל על איסור חמור ממנו הוא גדול יותר מהקושי הנוצר מהמעין-סתירה (הרציפה, לפי ההנחה הראשונה) בנוצרת בהחלת רק חלק מהאיסור. כפי שניתן לראות, תירוצים אלו מקרבים למעשה את סברת הר"ן לסברת הגרירה.

<sup>131</sup> תמורה י"א ע"ב.

<sup>132</sup> ואולם אפשר לתרץ, שמכיוון שאין כאן סתירה גמורה הקשר בין הדברים נחלש, וכמו שאפשר לומר שראובן דומה לשמעון ושמעון דומה ללוי אך לוי אינו דומה לראובן (יחס הדמיון איננו טרנזיטיבי), כך אפשר גם לומר בנוגע לסתירה, כיוון שלא

קושיה דומה עולה לכאורה לשיטת הר"ן מהסוגיה בבבא מציעא (ט ע"ב).<sup>133</sup> הגמרא שם מביאה את מחלוקתם של חכמים ורבי אליעזר בנוגע למי שליקט מן הפאה ואמר 'הרי זו לפלוני עני', שרבי אליעזר סובר כי יכול לזכות לעני זה, ואילו חכמים אומרים 'יתננה לעני הנמצא ראשון'. על כך מביאה הגמרא את דברי עולה בשם רבי יהושע בן לוי:

*מחלוקת מעשיר לעני, דרבי אליעזר סבר: מגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני, וחזי ליה - השתא נמי חזי ליה, ומגו דזכי לנפשיה - זכי נמי לחבריה. ורבנן סברי: חד מגו - אמרינן, תרי מגו - לא אמרינן. אבל מעני לעני - דברי הכל זכה לו, דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.*

וכאן שוב יש להקשות כנ"ל – מדוע שלא נאמר 'תרי מיגו', אליבא דסברת הר"ן שנתבארה לעיל?

בנוגע לסוגיה זו ניתן לומר כי זוהי בדיוק המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים או בין עולה לר' נחמן, אם דין 'מתוך' הוא משום הסברו של הר"ן, ואז יש לומר 'תרי מיגו', או שמא יסוד דין 'מתוך' הוא משום הסבר אחר כלשהו ואז אפשר להסתפק בזה.<sup>134</sup> ומכל מקום, הסוגיה בתמורה קשה לשיטת הר"ן.<sup>135</sup>

אפשר לכאורה לתרץ את הקושיה על סברת הר"ן אם נאמר כי ה'מתוך' אכן נוצר מכח סתירה, אלא שה'כיוון' שלו לא ברור. יכולים להיות מגוון של שיקולים שעל פיהם יש להכריע לאיזה כיוון יש לומר את סברת 'מתוך'.<sup>136</sup> ניתן אם כן לומר, כי כאשר יש 'מתוך' אחד בלבד הכף נוטה יותר לכיוון החיובי, שלפיו הבהמה כולה קדושה בקדושת הגוף, בעוד שכאשר צריך לומר פעמיים 'מתוך' ('תרי מיגו') המחיר שאנו צריכים לשלם הוא כבד מדי (למשל, מכיוון שהתוצאה רחוקה מדי מפשט דיבורו של המקדיש), ולכן אנחנו מעדיפים שהבהמה לא תהיה קדושה כלל.

אלא שתירוץ מעין זה לא עולה בקנה אחד עם פסק הרמב"ם בנידון. בהלכות ערכין וחרמין (ה, יד) פוסק הרמב"ם את ספיקו של רבא להלכה:

*המקדיש בהמה תמימה לדמיה הרי זו נתקדש גופה, כיצד? האומר דמי בהמה זו הקדש למזבח – היא עצמה תקרב, הקדיש אחד מאיבריה לדמיו ואמר דמי רגלה של פרה זו הקדש למזבח – הרי זו ספק אם פשטה קדושה בכלה או לא פשטה, ולפיכך תקרב ולא תפדה.*

---

בסתירה גמורה עסקינן, שאף אם א' סותר קצת את ב' וב' סותר קצת את ג', א' לא בהכרח סותר קצת את ג'. וכן בנידון דידן – אף שהקדשת איבר אחד לקדושת דמים סותרת קצת את אי הקדשת כל הבהמה לדמים, ואי הקדשת כל הבהמה לדמים סותרת קצת את הקדשתה לקדושת הגוף, הראשון אינו סותר את האחרון. ומכל מקום קצת קשה – כי סוף סוף הבהמה איננה קדושה אף בקדושת דמים אם אנו לא אומרים 'מתוך', והרי זו סתירה למה שאמרינן חד מיגו. וצריך עיון. וראו במידות לחקר ההלכה (חלק ג'), במידה יח באות ה' שכתב שהדין של 'תרי הואיל לא אמרינן', וכן 'תרי מיגו לא אמרינן', הוא משום שאנו מחלקים 'בין בכח קרוב ובין בכח רחוק', על פי דברי הרמב"ם במלות ההגיון, ולכן, 'תרי הואיל ותרי מיגו לא אמרינן, כי זהו בכח רחוק מאוד', והוא כעין מה שכתבנו כאן. ועיקר דבריו שם רלוונטיים רק לחלק מדיני ה'מיגו', ראו שם. וראו עוד לעיל בהערה 130.

<sup>133</sup> ראו באמת ביד דוד על תמורה שם שהביא את דברי הידי משה והמגן שאול שהקשו 'מאי מספקא ליה, הא בגיטין יא, ב ובב"מ ט, ב אמרינן דהוא פלוגתא דר"א וחכמים, דר"א סבר אמרינן תרי מגו, ורבנן סברי חד מגו אמרינן, תרי מגו לא אמרינן. וראו מה שתירץ שם.

<sup>134</sup> לדיון בסוגיה זו וכן בכמה קושיות הקרובות ברוחן לדברינו כאן ראו בזכר ישעיהו על הלכות מתנות עניים ב, יט.

<sup>135</sup> ובלאו הכי, קשה להבין בסוגיה זו איפה בדיוק ה'סתירה' שעליה מדבר הר"ן בסוגיה בסוכה.

<sup>136</sup> כפי שראינו לעיל בדבריו של תרומת הדשן (בתשובה שיח), ראו לעיל בהערה 7.



הרי שמפשוט דברי הרמב"ם נראה שהוא הבין שהאיבר עצמו מכל מקום קדוש בקדושת דמים לכל הפחות, והספק הוא רק אם 'פשטה קדושה בכולה' או לא. ולכאורה הדבר תמוה, כי לשיטת הר"ן אנו הרי אומרים 'מתוך' על מנת למנוע את היווצרות הסתירה בכל מחיר. לפי זה, ניתן לומר כי אין די כח בדיבורו של המקדיש בשביל להקדיש את כל הבהמה בקדושת הגוף, ולפיכך תישאר כולה חולין, אך לא ייתכן כי הקדושה תתפוס איבר אחד בבהמה ולא איברים אחרים. תוצאה זו מהווה מעין סתירה שעליה מתבססת סברת 'מתוך' במקרה של 'חד מיגו'. קשה אפוא לפי סברת הר"ן כיצד פסק כאן הרמב"ם שאחד האיברים קדוש בעוד שעל השני יש ספק שמא איננו קדוש.<sup>137</sup>

## סוגיות נוספות

אם אמנם קיבלנו את הסברות הנטורליסטיות כסברות עצמאיות ומבונות, נראה לעניות דעתי כי בעוד סוגיות רבות משפחה זו של סברות היא המסתברת ביותר בהבנת דברי הגמרא. כך למשל בגמרא בחגיגה (כב ע"א):

---

<sup>137</sup> ראו שם בכסף משנה ובשאר המפרשים שתמהו על הרמב"ם שנראה כסותר דברי עצמו, כי במקומות אחרים (מעשה הקרבנות טו, ב, וראו עוד בהלכות מעילה ד, ב) פסק שהאומר 'רגלה של זו עולה' הרגל קדושה ושאר הבהמה איננה קדושה, ואם כן אין כאן כלל את ה'מיגו' שאומר רבא, והרי אין שאלת רבא שייכת אלא אליבא דרבי יוסי הסובר שהאומר רגלה של זו עולה כולה עולה, אבל הרמב"ם פסק כר' מאיר ור' יהודה שבדבר שאין הנשמה תלויה בו לא פשטה קדושה בכולה, והרי זה כמזכי שטרא לבי תרי. ותיירץ הכסף משנה: 'ונראה לדחוק ולומר שרבינו סובר דהאי בעיא דרבא לכ"ע בעי לה אף לר"מ ור' יהודה דאע"ג דלר"מ ור' יהודה כי אמר רגלה של זו עולה לא פשטה קדושה בכולה היינו במקדיש אותו אבר קדושת הגוף דכיון שאותו אבר אין הנשמה תלויה בו ואינו ראוי ליקרא עולה לא חלה עליו קדושה ליקרב עולה והיאך תפשוט הקדושה בכולה משי"ה מעטיה קרא אבל כשמקדיש אבר קדושת דמים אף על פי שאין הנשמה תלויה בו חלה עליו קדושה לדמיו ושייך למיבעי אי אמרינן מיגו דאקדשיה לחד אבר אקדשיה לכוליה ויש הוכחה לפירוש זה דהא רבא מפרש דברי ר"י בדבדבר שעושה נבילה פשטה קדושה בכולה אלמא ס"ל כר' יהודה והיכי סתים למיבעי בעיא סתם ולא כוותיה הילכך אית לן למימר דאליבא דכ"ע בעי לה'. ומכל מקום גם לפי תירוץ זה קשה על סברת הר"ן, כי סוף סוף הרי אנו אומרים כאן שיכול האיבר להיות קדוש לבדו ואם כן אין כאן סתירה בין קדושת האיבר האחד לאי קדושתם של שאר איברים, וכן אנו אומרים שיכול האיבר להיות קדוש בקדושת דמים ואם כן אין כאן סתירה במה שבהמה הראויה למזבח תהיה קדושה בקדושת דמים. ובלאו הכי דברי הרמב"ם קשים, דהבעיא בגמרא הייתה אם אמרינן תרי מיגו או לא, ולפי לשון הרמב"ם נראה שכל הבעיא היא אם אנו אומרים בקדושת דמים שפשטה הקדושה בכולה או לא, וכמו שכתב הכסף משנה, וראו עוד באחרונים על הרמב"ם שם וצ"ע. ומכל מקום ונלענ"ד להסביר בהמשך לדברי הכסף משנה את דברי הסוגיה בתמורה לפי הפירוש שהבעיא של רבא היא רק אליבא דר' יוסי ור' שמעון, וליישב זאת עם סברת הר"ן. שיש לומר, שבאמת בסתם תרי מיגו ודאי שיש לומר פעמים 'מתוך', משום סברת הר"ן וכמו שנתבאר (אלא שעדיין יש להסביר לפי זה את הסוגיה בב"מ, וצ"ע), אלא שספקו של רבא הוא דווקא בתרי מיגו כזה שכל אחד מהם בא כביכול על חשבון חברו. כי כשאנו באים לומר שיש סתירה בין קדושת איבר אחד לאי קדושתם של שאר איברים הלא זה נכון רק בנוגע לקדושת הגוף, שחלה בחפצא של הבהמה, אבל בקדושת דמים באמת אין סתירה בזה, כי היא רק על שווי הבהמה, ושפיר אפשר לומר שרק חלק משווי הבהמה קדוש, ואם כן אין כאן סתירה. וכן בנוגע למעין סתירה שיש בנוגע לקדושת דמים לבין היות הבהמה ראויה למזבח, שזה נכון רק לגבי בהמה הקדושה כולה, אבל כאשר אין כל הבהמה קדושה אלא רק איבר אחד הלא אין איבר זה ראוי למזבח, כי הלא איננו יכול ליקרב בפני עצמו, ולכן גם כאן חסר שוב עיקר המנגנון בשביל שנאמר 'מתוך'. ולפי זה יש להסביר שזהו בדיוק ספיקו של רבא, אם מכיוון שכל אחד מה'מתוד'ים מבטל את חברו שוב אין לומר 'מתוך' כלל, כי אין כלל סתירה או מתח בזה שאיבר אחד קדוש בקדושת דמים, או שמא אין אנו מסתכלים על כל מקרה בפני עצמו, אלא כלל הוא בדבר שתמיד אומרים שמתוך שנחתה קדושת דמים נחתה גם קדושת הגוף וכן שמתוך שנתפסה קדושה לאיבר אחד פשטה בכולה (תירוץ זה העלינו ידידי ר' יהודה שבות ואני כשלמדנו את הסוגיה בתמורה).

דאמר רבא: סל וגרנותני שמילאן כלים והטבילן - טהורין, ומקוה שחלקו בסל  
וגרנותני - הטובל שם לא עלתה לו טבילה [...] והני מילי - בכלי טהור, אבל בכלי טמא  
- מיגו דסלקא טבילה לכוליה גופיה דמנא - סלקא להו נמי לכלים דאית ביה.

כלומר – מתוך שעלתה הטבילה לכל גופו של הכלי הטמא, עולה הטבילה לטהר אף את הכלים שבתוכו.  
נראה מסתבר כי אין כאן כל סתירה בין הדינים, אלא שיש לומר כאן סברה 'נטורליסטית': שמכיוון שכבר  
שטהר הכלי הגדול נגררו אחריו גם הכלים שבתוכו ועלתה להם טבילה, או שמכיוון שכבר ירדה הטהרה  
לעולם לעניין הכלי הגדול, אין זה 'מאמץ' הלכתי גדול כל כך לשנות גם את מעמדם של הכלים שבתוכו.<sup>138</sup>

מקום נוסף הוא במשנה בחולין (לג ע"א) הקובעת כי 'השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם - כשרים,  
ונאכלין בידים מסואבות לפי שלא הוכשרו בדם'. ואולם, ר' שמעון חולק על כך וסובר כי החיה הוכשרה  
לקבל טומאה על ידי השחיטה. רש"י במקום מסביר את דברי ר' שמעון:

הוכשרו בשחיטה - מגו דשריא שחיטה להך בשר מידי אבר מן החי משויא ליה נמי  
אוכלא לגבי טומאה.

גם כאן, נראה כי הסברה איננה קשורה לסתירה כלשהי המתגלה באופן מעשי או מושגי. אין כל בעיה  
לוגית בכך שחיה תישחט כראוי אך לא תוכשר באכילה.<sup>139</sup> כמו כן, כיוון שאין אנו עוסקים בחסרון של  
'חשיבות' לא נראות מסתברות כל כך הסברות של החשיבות, האובייקטיבית או הסובייקטיבית.<sup>140</sup> אחת  
מהסברות ה'נטורליסטיות', לעומת זאת, נראית מתאימה במקרה זה.<sup>141</sup>

### הקשיים בסברות ה'נטורליסטיות'

הקושיה החמורה ביותר על סברת הגרירה, כמו גם על יתר הסברות ה'נטורליסטיות' היא כנראה קושייתו  
של הר"ן על דברי רבותיו – 'ולא ראיתי לאחד מהם בגררא דשמואל טעם למה'. הוי אומר – לא ברור עד  
כמה תיאור סברת 'מתוך' כגרירה אכן מהווה הסבר. מעבר לקושיות הספציפיות שראינו במהלך הדרך על  
הסבר נטורליסטי כזה או אחר, נותרה בתוקפה השאלה האם האנלוגיה לחוקי הטבע הפיזיקליים יכולה  
לספק לנו טעם מספיק להבנת המנגנון המשפטי.

<sup>138</sup> בהקשר זה נראה כי סברת ההתפשטות פחות רלוונטית, משום שאין חיבור ממשי בין הכלים.

<sup>139</sup> על אף שבדוחק יש לומר כי יש כאן סתירה בשאלה האם הבהמה עומדת לאכילה או לא. מהשחיטה נראה שהבהמה עומדת  
לאכילה שכן נשחטה כראוי על מנת לאכלה, בעוד שמכך שלא הוכשרה לאכילה על ידי משקה נראה כאילו איננה עומדת  
לאכילה. וזהו דוחק לעניות דעתי.

<sup>140</sup> על אף שמדברי היד סופר' נראה כי אכן סבר שהטעם להכשר זה הוא חשיבות. וראו עוד בסוגיה בבכורות י ע"א, 'הואיל  
ואיסורו חישובי'. וצריך לומר בטעמו שבאמת כל עניין הכשרת אוכלין על ידי משקין הוא משום שרק בעניין זה היו האוכלין  
נחשבים, וכעין זה קצת משמע בספר החינוך (מצוה קס) בטעם הכשר אוכלין. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

<sup>141</sup> וראו עוד בצל"ח שם על דברי רש"י האלו, שחקר האם אנו אומרים 'מתוך' זה דווקא משום שהשחיטה מתרת את הבשר  
לגמרי, או שמא יש לומר אותו בכל מקום שהשחיטה מתרת את הבשר מאיסור 'אבר מן החי'. ונפקא מינה לכמה מקרים, כגון  
בקדשים, שאין השחיטה מתרת את הבשר באכילה (משום שצריך שייזרק הדם). והחקירה מזכירה קצת את מה שדנו לעיל על  
פי דברי הר"מ פיינשטיין, אם הסתירה שבגינה אנו אומרים 'מתוך' היא מושגית-מופשטת, או סתירה מעשית. ראו לעיל ליד  
הערה 23.

במהלך פרק זה ניסינו לתת הקשר רחב יותר לתפוצתן, וממילא גם לתוקפן, של סברות נטורליסטיות בכלל, ושל הסברות הנטורליסטיות הרלוונטיות לדין 'מתוך' בפרט. ואולם, עדיין ניתן לחלוק על ההיגיון העומד בבסיסן של סברות אלו. מעבר לכך, קשה להימנע מהמחשבה, כי בסופו של דבר מדובר רק באנלוגיה, שניתן ליישם בכל מיני כיוונים שונים ומגוונים, אך קשה לקבוע קריטריונים ברורים מתי להחיל אותן או שיסבירו מדוע דווקא שלושת סברות אלו הן האנלוגיות המתאימות, ולא סברות אחרות.

ואולם, ערפולה וריחוקה של האנלוגיה של המערכת הפיזיקלית מזו של המערכת המשפטית, יכול להוות לא רק חסרון אלא גם יתרון. כפי שביקשתי להראות בכמה מן הסוגיות שסקרנו, קשה להאמין כי סברה אחת בודדת תספיק על מנת להסביר את כל דיני ה'מתוך' שמצאנו בש"ס. הר"ן עצמו, שהציג את סברת 'אין... לחצאין' בצורה כה בהירה וחותרת בסוגיות בסוכה ובנדריים, נראה כמי שבחר בהסברים אחרים כאשר הוא מפרש סוגיות אחרות המזכירות את דין 'מתוך'. האנלוגיה הנטורליסטית, בוודאי כאשר היא עשירה ומגוונת כמו במקרה שלנו (ראינו כזכור שלוש סברות כאלו), יכולה להוות הסבר טוב לפלורליזם סברתי זה – אין כאן סברה אחת העומדת בבסיס הדין, אלא 'משפחה' של סברות, או ספקטרום רחב של אנלוגיות, המנסה לתפוס בכל פעם את המנגנון הטבעי המדמה בצורה הטובה ביותר את זה ההלכתי.

## סוגיות קשורות נוספות

כפי שהתנצלתי בהקדמה, סברת 'מתוך' בה אנו דנים צצה ומופיעה בסוגיות רבות מאוד בש"ס ובראשונים. הפניות ודיונים רבים לסוגיות אלו ניתן למצוא בדברי האחרונים, ובסיכום המעולה המצוי באנציקלופדיה התלמודית בערך הרלוונטי. עם זאת, כאשר למדתי את הדברים שמתני לב כי כמה סוגיות קלאסיות ורחבות היקף קשורות באופן ישיר לסברת 'מתוך', באופן שלא רבים העירו עליו קודם לכן. בדברים הקצרים הבאים אבקש לסקור כמה סוגיות כאלו ולהצביע על הקשרים ביניהן לבין סברת 'מתוך'. מטבע הדברים, לא אוכל להיכנס לנבכי הסוגיות, ואסתפק בהצגת הקשר היסודי העומד בבסיסהן.

### מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך<sup>142</sup>

המשנה במסכת ביצה (יב ע"א) מביאה את מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי אם מותר להוציא ביום טוב קטן, לולב או ספר תורה לרשות הרבים. בית שמאי אוסרים הוצאה זו, ובית הלל מתירים. בטעם הדבר, מסבירה הגמרא כי בית הלל סוברים שאנו אומרים 'מתוך שהותרה הוצאה לצורך - הותרה נמי שלא לצורך', בעוד שבית שמאי חולקים על סברה זו.

כבר מפשט הלשון ניתן לראות כי יש כאן סוגיה נוספת שבה מופיעה דין 'מתוך' במפורש, והוא מצוי כאן במחלוקת בין בית הלל לבית שמאי.<sup>143</sup> ההלכה כמובן היא כבית הלל, שאנו אומרים 'מתוך' בנידון זה.

נראה כי הסוגיה מתיישבת בקלות עם כמה מן הסברות שראינו לדין 'מתוך': שיטת 'אין מחיצה לחצאין' מבית מדרשו של הר"ן, תגרוס גם כאן כי טעם ההיתר הוא ש'אין מלאכה לחצאין', ולכן, אם יודעים אנו

---

<sup>142</sup> פרק זה מבוסס ברובו על שיעורו של הרב יאיר קאהן: <https://www.etzion.org.il/he/talmud/seder-nashim/massekhet-ketubot/mi-tokh-she-hutra-le-tzorekh>

<sup>143</sup> כאשר גם רבי עקיבא סובר כבית שמאי שאין אנו אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך'.

שהותרה המלאכה לצורך אוכל נפש, וודאי הוא שהותרה המלאכה לגמרי, כי לא ייתכן שתתיר התורה המלאכה לחצאין. לפי סברת היגריה, היתר המלאכה לצורך אוכל נפש גורר עמו היתר נוסף – מלאכה שאיננה לצורך אוכל נפש.<sup>144</sup>

אכן, ניתן למצוא שני טעמים אלו בדברי הראשונים. דברי הראב"ד שהובאו בשיטה מקובצת (על כתובות, ז ע"א) עולים בקנה אחד עם סברת הר"ן בדין 'מתוך':

*כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא היו בכלל "לא תעשה כל מלאכה". והאי דכתב רחמנא "אשר יאכל לכל נפש" - לסימנא בעלמא הוא דכתבוה, שכל המלאכות הצריכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט.*

בדומה לזה כתב גם הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כג, ז):

*אבל פירוש מלאכת עבודה - כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש... ומלאכה שהיא באוכל נפש - היא מלאכת הנאה, לא מלאכת עבודה... פירוש מלאכת עבודה - מלאכה המשתמרת לעבודת קנין, כגון זריעה וקצירה וחפירה וכיוצא בהם. אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה.*

נראה אם כן כי לפירוש הראב"ד והרמב"ן לא ייתכן שהתורה תתיר רק מלאכת אוכל נפש כי אז הלא תותר חצי מלאכה, וזה בלתי אפשרי. מכיוון שהמלאכה הותרה לצורך אוכל נפש, אנו למדים כי מלאכה זו מראש לא נאסרה, שכן אין מלאכה לחצאין, ועל כן מותרת המלאכה גם ללא צורך כלל.

פירוש זה מסתדר היטב עם דברי רש"י בסוגיה בביצה, לפיהם אכן כל מלאכה שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה לגמרי אף שלא לצורך. אלא שרוב הראשונים חלקו על פירוש זה (ראו למשל בתוספות) ומתוקף כמה קושיות חזקות פירשו כי מתוך שהותרה המלאכה לצורך גמור, הותרה אף לצורך קצת, אבל אין היתר לעשיית מלאכה ללא צורך כלל. ואולם, לפי הסברם של הראב"ד והרמב"ן שיטה מעין זו אינה מובנית – אם כל הסיבה שבגינה הותרה מלאכה שלא לצורך היא משום שהמלאכה לא יכולה להיות מותרת לחצאין, וכשיטת הר"ן בנוגע לסברת 'מתוך', 'מה לי לצורך קצת או שלא לצורך כלל, כיון דאין כוונת הכתוב כי אם המלאכה שעושין בה אוכל נפש?<sup>145</sup>

נראה אם כן, כי לשיטת תוספות ורוב הראשונים יש לומר כאן את אחת מהסברות הנטורליסטיות שנתבארו לעיל: מלאכה לצורך אוכל נפש ומלאכה לצורך קצת הן קשורות זו לזו, ולכן מסתבר כי אם בנוגע לאחת יש דין מסוים – שהותרה ביום טוב – אף בשנייה יהיה דין זה.<sup>146</sup> באמצעות מנגנון הסבר זה, ניתן

---

<sup>144</sup> ובאופן דומה אף כי דחוק מעט ניתן לנמק את הדבר בסברת 'כח העקירה' – כיוון שכבר התירה מלאכה לצורך, יש בכח היתר זה להתיר אף מלאכה שאינה לצורך.

<sup>145</sup> לשון המגיני שלמה בסוגיה בביצה שם. ראו שם שדחק להסביר גם שיטת תוספות על פי הסברה שאין מלאכה לחצאין. כמו כן, נראה כי ניתן להסביר את דברי הראשונים הללו על פי סברת היראים המובאית להלן. ואכמ"ל.

<sup>146</sup> ראו בשיעורו הנ"ל של הרב קאהן (לעיל הערה 142), שגם כן הציג קישור דומה בין הסוגיות, והסביר את סברת היגריה על פי סברת 'הואיל ואשתרי אשתרי' (קידושין כא ע"ב).

יהיה שוב לומר כי רק מלאכה שהיא קצת לצורך קשורה חזק מספיק למלאכה שהיא לצורך גמור, ולפיכך רק היא נגררת עימה. ואמנם, ניתן לפרש את דבריהם גם לאור סברות אחרות שנאמרו בראשונים.<sup>147</sup>

לאור הדברים הנ"ל, מעניין לציין כי הר"ן בפירושו על הר"ף בסוגיה בביצה, מביא את מחלוקתם של רש"י ותוספות ומצדד בדברי התוספות, ואם כן קשה לכאורה מדברי הר"ן בסוכה, התולה את דין 'מתוך' בסברת 'אין... לחצאין', על דברי הר"ן בביצה, שאינם מתיישבים עם פירוש זה לסברת 'מתוך'. ניתן אמנם להסביר בדוחק גם את הדעה לפיה לא הותרה אלא מלאכה שיש בה צורך קצת על פי סברת של 'אין מלאכה לחצאין' (ברוח הסברו של היראים, למשל), אך יותר נראה לומר כפי שראינו כבר קודם לכן, כי הסברו של הר"ן לאו דווקא נועד להוות מענה לכל הסוגיות המזכירות את דין 'מתוך', ואם כן קושיה מעיקרא ליתא.<sup>148</sup>

### נאמנות האב על בניו ועל בני בניו

הגמרא ביבמות (מז ע"א) קובעת כי האב נאמן לומר על בנו שהוא ממזר, אך זאת רק אם אין לבן בנים. אם יש לבן בנים – אינו נאמן. עם זאת, כתבו הראשונים<sup>149</sup> שכאשר אומר אדם על עצמו שהוא ממזר, אף אם יש לו בנים ובני בנים, שאינו נאמן עליהם, מכל מקום נאמן על עצמו, מטעם 'שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא'.

האחרונים הרחיבו את דברי הגמרא וכתבו שגם אם יש רק לאחד מבניו בנים – אינו נאמן לפסול אף אחד מבניו (שו"ת מהר"ם פדאוה, יד). ובדומה לזה, אם יש לאחד מהבנים אשה, שאם יתברר שהבן הוא בן גרושה תפסל האשה ותיהפך לחללה – גם כן אינו נאמן (קובץ שיעורים, בבא בתרא תיט).

בטעם הלכה זו כתב רש"י (יבמות מז ע"א ד"ה לענין יכיר) :

---

<sup>147</sup> בנוגע לטיב הקישור בין מלאכה לצורך אוכל נפש לבין מלאכה שהיא לצורך קצת יש להזכיר את דברי כמה ראשונים הגורסים כי כאשר התירה התורה מלאכה לצורך אוכל נפש כוונתה הייתה להתיר למעשה את כל סוגי ההנאות (היראים הכלל קיג, שטמ"ק על כתובות ז ע"ב בשם הרא"ה, ספר החינוך במצוה רחצ. וראו עוד בספר תורת משה על שמות יב, טז). לפי הסבר זה, כל מלאכה שהיא לצורך קצת יש בה הנאה, ומשום כך היא מותרת.

שיטה נוספת ניתן למצוא בדברי הר"ד בתשובה סימן פב. וכן בשו"ת אור זרוע חלק א, תשנד. לשיטתם, הסיבה שמתוך שהותרה לצורך הותרה אף שלא לצורך הוא משום שעל ידי ההיתר לצורך הוקלש האיסור. אלא שיש לעיין בסברה זו – מכל מקום, מדוע שיהיה מותר לכתחילה אף דברים שאינם לצורך? ואף שמצאנו שלא הותר מכללו קל מלאו שלא הותר מכללו, היתר לכתחילה לא שמענו, ואינו מסתבר לענ"ד, וצ"ע.

הסבר נוסף בדברי רבותינו להיתר מלאכה ביום טוב אף שלא לצורך (או לצורך קצת) הוא בלימוד מן הפסוק 'לכם – לכל צרכיכם'. דרשה זו מופיעה בגמרא (ביצה כח ע"ב) בנוגע להיתר מכשירין, שרבי יהודה דורש 'לכם – לכל צרכיכם', ולומד מכאן היתר מכשירי אוכל נפש. מקור האחרונים מציינים את דברי הרשב"ד המובאים בשטמ"ק על כתובות ז ע"א כמקור לסברה זו, אולם לאמיתו של דבר דרשה זו מקורה כבר במכילתא דרשב"י, יב, טז. וראו עוד בשער המלך פ"א מהלכות יו"ט; בשו"ת דברי מלכיאל ג, כה; מלאכת יום טוב אות טו; מנחת שלמה תנינא סימן מד.

המשותף לכל ההסברים הללו, הוא שעל ידם ניתן להבין כיצד ההיתר הנובע מדין מתוך הוא רק במלאכה שיש בה צורך קצת ולא במלאכה שאין בה צורך כלל, מבלי להיזקק להסברים הנטורליסטיים. ואולם, לפי פשוטם של דברים סברות אלו מחודשות ואינם פשט לשון חז"ל בנוגע לסברת 'מתוך', וצ"ע.

<sup>148</sup> ראו עוד בהערות לפירוש חברותא על מסכת ביצה, יב ע"א.

<sup>149</sup> הרמב"ם בפרק טו מהלכות איסורי ביאה, הלכה טז והרמב"ן והרשב"א בסוגיה ביבמות שם

וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן לומר זה בני בן גרושה, ועלה קתני  
דנאמן הוא על הקטן דהא ישראל הוא ויש לו עדות והתורה האמינתו על בנו ולא על בן  
בנו.

רש"י מסביר אפוא כי חידוש הנאמנות של התורה תקף רק לגבי בנו של אדם ולא לגבי בן בנו, אבל הוא  
אינו מסביר מדוע כאשר יש לבן בנים אין אדם נאמן אף על בנו. תוספות בשם ר"י שם מוסיפים לבאר  
נקודה זו:

נאמן אתה לפסול בניך, פ"י כשאין לו אלא בנים ואין לו בני בנים, ואי אתה נאמן  
לפסול בני בניך כשיש לו בני בנים אין נאמן לפסול אפי' בניו, דאין סברא לומר שיהיו  
בניו פסולים ובני בניו כשרים

סברתם נראית אפוא דומה לשיטת הר"ן בסברת 'מתוך' – 'אין סברא', כלומר לא מסתבר ולא הגיוני לומר,  
'שהיו בניו פסולים ובני בניו כשרים' משום שיש בדבר מעין סתירה. ובאמת, בכמה מהאחרונים מבואר  
שכתבו במפורש שטעם דין זה נובע ממיגו – 'שמתוך שאינו נאמן על בן בנו אינו נאמן על בנו'.<sup>150</sup>

אלא שסוגיה זו סותרת לכאורה את סברת ר' יוסף ענגיל שנתבארה לעיל, לפיה יש לומר את דין 'מתוך' רק  
לחיוב, ולא לשלילה ולהעדר. לפי זה, היה לנו להחליט להאמין לאב אף על בני בניו, ולא לפסול את עדותו  
על בניו. אכן, מדברי רבי יצחק מפונביז' (בזכר יצחק א, יג) נראה כי באמת אנו אומרים 'מיגו' רק כאשר יש  
'פסול' ממשי בדין שממנו אנו רוצים ללמוד, ולא סתם 'חיסרון'. פסול זה יכול להיחשב 'חיוב', ולא סתם  
'שלילה והיעדר'. בנידון דידן – מכיוון שיש פסול קרוב בעדות על בן בנו אז יש לומר שמתוך שיש פסול  
בעדותו על בן בנו נפסלת גם העדות על בנו.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> ראו בשאלת דוד אעה"ז ב, ד"ה ומ"ש בספק, ובזכר יצחק ח"א, יג, בד"ה הן אמנם  
<sup>151</sup> וראו בשיעורי ר' דוד לבבא בתרא, תקסז-תקסח. ראו עוד בשעורי ר' דוד (יבמות דף מז ע"א) שהקשה שמשום סברת 'מתוך'  
זו היה לנו לומר שגם אם לבנו בנים אלא אשה בלבד, גם כן לא יוכל להעיד עליו משום שהוא פוסל את אשתו, ואפילו אם אין לו  
אשה כלל הרי אם ישא אשה הוא עתיד לפסול את אשתו, ואם כן לא יהא האב נאמן על בנו כלל. ותירץ 'דדוקא לגבי בני בנים לא  
שייך פלגינן, כיון דהפסול של הבני בנים אינו עוד דין פסול שנעשה מכח דיבורו, רק דהוי פסול בתולדה, דכיון דבנו פסול ממילא  
מוכרח דבן בנו נמי פסול כבנו, [דהפסול עובר בתולדה], ולכן אמרינן דכיון שאינו נאמן על בן בנו, ממילא ה"ה על בנו אינו נאמן.  
משא"כ פסול האשה לא הוי בתולדה מפסול הבן, ורק דהוי זה עוד דין דביאתו פוסלת, אי"כ בזה שייך שפיר דין פלגינן דנאמן רק  
על הבן ולא על אשתו. ונראה דכל זה מסתדר יותר עם סברת הגרירה שכתבנו, דהלא חשיבות וודאי לא שייכת כאן כשאנו  
עוסקים בנאמנות, וגם לענין תרתי דסתרי – הלא סוף סוף אם אנו מאמינים לאב היה לנו להאמין לו לגמרי, ואם אינו  
מאמינים לו היה לנו לא להאמין לכל דבריו, ואם אנו סוברים דאפשר לחלק הנאמנות, היה להאמינו על הבן ולא להאמינו לא על  
בני הבן ולא על אשת הבן. אלא שסברת ר' דוד היא שיש לקשור בין הדינים על מנת שדין אחד יגרור דין אחר, וקשר שהוא 'פסול  
בתולדה' הוא קשר חזק לענין זה שמספיק בשביל שהדינים יגרור זה את זה, בעוד שהקשר לאשה, שאינו 'פסול בתולדה' אינו  
חזק כל כך ולכן אין כאן גרירה.

## יעדות שבטלה מקצת בטלה כולה' ו'פליגין דיבורא'<sup>152</sup>

מקום נוסף שבו מצאנו לכאורה את עקבותיו של הכלל 'מיגו דהוי' הוא בכלל התלמודי 'יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'. לפי הגמרא במכות (ו ע"א-ע"ב) אם בעדותם של שלושה עדים נמצא עד אחד קרוב או פסול, לא אומרים כי 'תתקיים העדות בשאר', אלא העדות כולה בטילה. ואולם, לפי דעת רבי יוסי המובאת במשנה שם, אנו אומרים בדיני נפשות 'יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', אך לא בדיני ממונות. במסכת גיטין (לג ע"א-ע"ב) נראה כי הכלל 'יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' שייך, לדעת רבן גמליאל לפחות, גם בעדות על כתיבת גט, וכך גם בבבא קמא (עג ע"א) נראה שאף רבי יוסי מסכים ש'יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' אף בדיני טביחה ומכירה.

האופן שבו נראה שיש להסביר את כלל זה נראה דומה להסברים שהצענו לסברת 'מתוך'. למשל, בהשראת שיטת הר"ן שהסביר את סברת 'מתוך' בכך ש 'אין מחיצה לחצאין' ניתן גם כאן לומר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה משום ש'אין עדות לחצאין', ולכן אנו חייבים לבטל את העדות כולה. באופן דומה ניתן להסביר את דין זה באמצעות סברת הגרירה. לפי הסבר זה, בטלותו של חלק מהעדות גורר עמו גם את בטלות שאר העדות.<sup>153</sup>

ואמנם, כלל תלמודי נודע אחר, לפיו במקרים מסוימים לפחות אנו אומרים 'פליגין דיבורא' נראה כסותר הכלל 'יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' כמו גם את ההיגיון העומד בבסיסה. כלל זה מובא בין השאר במהלך סוגיה במסכת סנהדרין (ט ע"ב), שם מובאת מחלוקת בין רב יוסף לבין רבא :

*אמר רב יוסף : פלוני רבעו לאונסו - הוא ואחר מצטרפין להרגו. לרצונו - רשע הוא,  
והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר : אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים  
עצמו רשע.*

כלומר, כאשר אדם אומר 'פלוני רבעני לרצוני', רב יוסף סובר שאין להאמין לעדותו כלל, מפני שאדם זה מעיד על עצמו כי הוא רשע, ועל כן פסול לעדות. לפי רבא, לעומת זאת, יש להאמין לעדות אדם זה בנוגע לפלוני, על אף שמהעדות יוצא כי האדם המעיד עצמו הוא רשע, שכן אנו מאמינים לו על דבריו על פלוני, אך לא על עדותו על עצמו.

בעוד לפי כמה מהראשונים<sup>154</sup> נחלקו רב יוסף ורבא בשאלה המהותית האם אדם נאמן לחייב את עצמו, אחרים פירשו שהמחלוקת היא בשאלה האם אנחנו יכולים 'לחלק' את דיבורו של העד, ולהאמין לחלק שאיננו נוגע אליו, בעוד אנחנו לא מאמינים לחלק שנוגע אליו. נראה אם כן כי לדעת רבא, שהלכה כמותו, אין לומר כאן את הכלל שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ויש להאמין רק לחצי מעדותו של העד.

בהמשך, מביא הגמרא בסנהדרין מימרא נוספת של רבא :

---

<sup>152</sup> חלקים מפרק זה מבוססים על המאמר מאתר 'דעת' :

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=1691>

וראו עוד במאמרו של יצחק ברנד : 'בין "פליגין דיבורא", ל"יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה"'. בתוך : עיונים במשפט העברי ובהלכה : דין ודיון, יעקב חבה ועמיחי רדזינר עורכים, 2007.

<sup>153</sup> בסמוך אתייחס לשאלה מדוע אנו אומרים דווקא 'יעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', ולא להיפך – שעדות שנתקיימה מקצתה תתקיים כולה, וכסברת ר' יוסף ענגיל שהובאה לעיל.

<sup>154</sup> רמב"ם, פירוש המשניות, יבמות ב, ט ; מאירי, שם ; ראב"ן, סימן כז.

ואמר רבא: פלוני בא על אשתי - הוא ואחר מצטרפין להורגו ולא להורגה.

הגמרא מבררת מהו החידוש שבמימרא השנייה של רבא מעבר למה שלמדנו ממחלוקתו עם רב יוסף, והיא עונה:

מהו דתימא: 'אדם קרוב אצל עצמו אמרינן, אצל אשתו לא אמרינן', קמ"ל.

בהבנת פירוש הסוגיה נחלקו הראשונים. לדעת רש"י ותוספות לולא דברי רבא היינו מקבלים את דברי הבעל לא רק בנוגע לבעל, אלא גם בנוגע לאשתו, על אף שהוא קרוב שלה ש'מיגו דמהימן להורגו מהימן להורגה'.<sup>155</sup> כנגד זה קובע רבא כי מכח הכלל 'פלגינן דיבורא', אנחנו מחליטים שלא להאמין לבעל ביחס לאשתו, אלא רק ביחס לבעל. לפי דעה זו, החידוש שבדברי רבא הוא הרחבתו של הכלל 'פלגינן דיבורא' כך שלא יחול רק במקרה של הפללה עצמית, אלא גם במקרה של הפללת קרוב.

וכבר תמהו הראשונים על פירוש זה, 'שלא אמרו בשום מקום, מתוך שנתקיימה [עדות] במקצת, נתקיימה כולה. אלא הפך הוא הדין, שכל עדות שבטלה מקצתה - בטלה כולה', כלשון הרמב"ן.<sup>156</sup>

והנה, אף כי קושיית הראשונים על שיטת רש"י ותוספות במקומה עומדת, נראה כי כמה מן הדברים שנתבארו במאמר זה יוכלו לעזור לנו להבין את ההיגיון שבשיטתם. כפי ששמע מלשון הרמב"ן שהובאה לעיל, ההסבר לדין 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', יכול בקלות להיות מזוהה עם סברת 'מתוך'. לפי זה, ניתן להסביר את מדוע עלינו לפסוק באופן אחיד לגבי כל חלקיה של העדות לפי אחת מהגישות שנתבארו לעיל במאמר זה. אולם מה שנוותר לברר בשלב זה הוא שאלת ה'כיוון' של סברת 'מתוך' שבה הרבנו לעסוק – מדוע שנאמר שמתוך שבטלה חלק מעדות בטלה כולה, ולא הפוך, שמתוך שנתקיים חלק מהעדות תתקיים כולה! אדרבה, לפי סברת ר' יוסף ענגיל שהובאה לעיל יש לומר את סברת 'מתוך' תמיד לכיוון החיוב, ולא לכיוון השלילה וההיעדר, ואם כן גם כאן – אם עלינו לבחור אם להאמין לכל העדות או לא להאמין לכולה (בגלל סברה כלשהי מהסברות שבארנו) היה עלינו לבחור להאמין לכל העדות, וכמו שכתבו רש"י ותוספות. אלא שעדיין צריך ליישב את קושיית הראשונים מהכלל 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'.<sup>157</sup>

על כל פנים, מחמת קושייה זו מגיעים כמה מן הראשונים למסקנה כי 'עיקר הפירוש כמו שפירש הרמב"ן ד"ל, שעיקר חידושו של רבה'<sup>158</sup> הוא ממה שאמר מצטרפין להרגו שאע"פ שאינו נאמן במקצת עדותו לגבי עצמו, יהא נאמן במקצת האחר לגבי חברו.<sup>159</sup> כלומר – מתוקף הכלל 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' היה עלינו לפסול את כל עדותו של מי שכולל בעדותו אדם שאינו יכול להעיד עליו. אלא שבמימרא הראשונה מחריג רבא מכלל זה את המקרה בו החלק הפסול של העדות הוא עדותו של אדם על עצמו (שפסול משום שאדם קרוב אצל עצמו), משום שאנו אומרים 'פלגינן דיבורא' ומכשירים את חלק העדות

<sup>155</sup> לשון התוספות, בסנהדרין שם, ד"ה אצל. כפי שניתן לראות, התוספות נוקטים כאן במפורש בלשון 'מיגו', כמו בסוגיה בסוכה ובשאר הסוגיות שראינו. וראו גם ברש"י שם שנוקט בלשון 'הואיל'.

<sup>156</sup> חידושי הרמב"ן, מכות ז ע"א. וראו עוד בחידושי הר"ן ויד רמ"ה על הסוגיה בסנהדרין י ע"א; יד רמ"ה, שם.

<sup>157</sup> וראו עוד בשיעורי ר' שמואל רוזובסקי שם, באות קכב, ובשיעורי הגר"ד סולביצ'יק בסנהדרין שם, אותיות ריט-רכ, ובשיעורי ר' דוד באות ת' במה שכתבו ליישב שיטת רש"י ותוספות.

<sup>158</sup> כך הייתה גרסת כמה מן מהראשונים, ולא 'רבא' כמו שכתוב בגרסאות שלנו.

<sup>159</sup> לשון הר"ן בחידושי לסנהדרין שם, ד"ה מהו.



שאיננו נוגע אל האדם. בהמשך, מוסיף רבא ומשמיע לנו שאף אם העדות הראשונה כוללת את עדותו של האדם על אשתו אין לפסול בגין זה את העדות כולה, אלא רק את החלק שנוגע לה.

אלא שכל זה הוא לכאורה תמוה, כפי שמעירים הראשונים עצמם, כי מדוע שלא נאמר באמת שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה? ואם אין אנו אומרים כלל זה, מה בין בטלות מחמת קורבת אדם אל עצמו, ובטלות מחמת קורבת אדם לאשתו, שהיינו צריכים לדברי רבא במימרתו השנייה שישמיענו שאין לחלק ביניהם?

הר"ן מסביר עניין זה בבהירות:

*אלא דטעמא דרבה דאמר פלגינן דיבורא, היינו משום דלא שייך למימר ביה 'עדות שבטלה מקצתה' וכו', דכי אמרינן הכי הני מילי במאי דשייך ביה עדות – בעדות בקרובים, או אם היו מקצתן פסולין, אבל כשהוא מעיד על עצמו לא שייך ביה תורת עדות כלל.*

כלומר, 'עדות שבטלה מקצת בטלה כולה' ניתן לומר רק כאשר יש עדות אלא שהיא פסולה. במקרה זה, מתוך שחלק מהעדות פסול לגבי הקרוב נפסל גם החלק השני (בין אם משום שאין עדות לחצאין או מפני סברת הגרירה). ואולם, במקרה שאדם מעיד על עצמו, שבזה לא שייך תורת עדות כלל, שפיר יש לומר שנאמין רק לחלק העדות שניתן להאמין לו, ולא לחלק שאיננו עדות כלל.<sup>160</sup>

והר"ן ממשיך ומסביר, כי כעת מובן מהלך הסוגיה. מדברי רבא הראשונים למדנו כי כאשר אדם מעיד על עצמו אין כאן עדות כלל, ולכן אנו אומרים 'פלגינן דיבורא', ולא אומרים 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'. ואולם, בנוגע לעדות אדם על אשתו היינו אומרים שהיא פסולה מחמת קורבה, ואם כן יש כאן עדות פסולה 'רגילה' וצריך לומר שמכיוון שבטלה מקצתה של העדות בטלה כולה. זו היא ההוה אמינא של הגמרא בנוגע לדברי רבא, ש'אדם קרוב אצל עצמו אמרינן, אצל אשתו לא אמרינן'. ואולם, רבא מוסיף ומחדש כי 'אשתו כגופו וכי היכא דלגבי עצמו לא שייך עדות ופלגינן דיבורא הכי נמי לגבי אשתו פלגינן ומצטרף עם אחר להרגו אבל לא להרגה'. מה שאין כן בשאר קרובים, שאם העיד עליהם בטלה העדות כולה.<sup>161</sup>

שוב, נראה כי הדבר עולה בקנה אחד עם סברת ר' יוסף ענגיל שהובאה לעיל – במקרים בהם יש פסול בעדות, אנו אומרים את דין 'מתוך' על הפסול, שהוא דבר ממשי ולא רק היעדר, ולכן קובעים כי 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'. ואולם, במקרים בהם חלק מהעדות איננו פסול אלא מופקע לחלוטין מגדר עדות, כמו עדות האדם על עצמו ועל אשתו, אין כאן שוב דבר חיובי-ממשי שיאתחל את סברת 'מתוך'. לא

---

<sup>160</sup> והר"ן שם מוסיף ומסביר את עניין זה: 'וע"כ הכי הוא דמאי דאדם קרוב אצל עצמו לאו משום עד פסול הוא שאם הי' משום עדות הי' פוסל כל עדות שיעידו בשבילו שהרי הוא ממקצת העדים הפסולים וכדאמרינן במס' מכות (דף ו) אלא מעתה הרוג יציל רוצח יציל כלומר שהם עדים והם פסולים ויצטרפו עם העדים הכשרים ויהיו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ומתרץ אמר קרא יקום דבר במקיי' הדבר הכתוב מדבר'. אלא שלעני"ד קצת צריך עיון לפי הסבר זה על לשון הגמרא 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', כי ביטול הוא לשון שלילה והיעדר, ולפי פירוש הר"ן וסיעתו יותר היה מתאים לומר 'עדות שנפסלה מקצתה נפסלה כולה'. ודוק.

<sup>161</sup> וראו עוד אריכות בנוגע לדיון זה במקורות שהובאו לעיל בהערה 157 ודבריהם שם מתקשרים לענייננו בכמה אופנים, אבל אין כאן מקום להאריך עוד.

ניתן לומר כי מתוך שמקצת דבריו של אדם הם לא-עדות יהיה גם יתר דבריו בגדר לא-עדות, משום שלא-עדות היא הגדרה שלילית, בניגוד לפסול עדות, שהיא הגדרה חיובית.<sup>162</sup>

מכל מקום, עדות כשירה הינה עדיין הגדרה חיובית, ואם כן, קשה לכאורה מדוע סוף סוף אין אנו אומרים שמתוך כשרות חלק מהעדות תוכשר העדות כולה, וכמו שהסבירו רש"י ותוספות בהוה אמינא של הגמרא.<sup>163</sup> אפשר שהסברו של הר"ן עונה גם על קושיה זו – מכיוון שאין כאן עדות כלל, שום סברת 'מתוך' לא תוכל להכשיר את דבריו של האדם על עצמו או על אשתו, הרחוקים מדי מגדר עדות מכדי שיוכלו להתכשר על ידי סברת 'מתוך'. ניתן להתאים להסבר כללי זה ניסוח ספציפי המתאים לאחת מהסברות שהצגנו במאמר.<sup>164</sup>

### קני את וחמור<sup>165</sup>

הגמרא במסכת בבא בתרא (קמג ע"א) מביאה מחלוקת משלושת בין אמוראים בנוגע לאדם שאמר 'קני את וחמור', כלומר – 'את ובהמה זו תקנו נכסי' (רשב"ם שם).

*רב נחמן אמר : קנה מחצה, ורב המנונא אמר : לא אמר כלום, ורב ששת אמר : קנה הכל.*

מדברי הרשב"ם במקום נראה כי המחלוקת קשורה רק להערכת גמירות הדעת של המקנה. ואולם ניתן גם לומר כי המחלוקת נוגעת לדין 'מתוך'.<sup>166</sup> לדעת רב נחמן, הסובר ש'קנה מחצה', אין לומר כלל 'מתוך'. לדעת רב המנונא יש לומר שמתוך שלא קנה החמור לא קנה גם האדם, ואילו לדעת רב ששת מתוך שקנה האדם חצי מהנכסים, קנה אף החצי השני של הנכסים, שכן אין קניין לבהמה. כפי שנראה להלן, מדברי חלק מהראשונים משמע כי אכן הסוגיה קשורה לסוגיית 'מתוך', ואם כן יש כאן מקרה מעניין נוסף שבו לא ברור אם יש כלל לומר מתוך, ואם כן – לאיזה כיוון.

והנה, הרמב"ם בהלכות מכירה (כב, ג) פסק כרב נחמן, שאם 'אמר לו קנה את ובהמה זו [...] קנה מחצה', וכך גם נפסק בשו"ע (חו"מ רי, ג). ואולם, הגמרא בהמשך הסוגיה בבבא בתרא שם, מקשה על מחלוקת האמוראים מדברי המשנה בקידושין (נא ע"א):

*מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות, וליקט אחד כלכלה של תאנים, ושלחן היתה, ושל שביעית היתה, ואמר : הרי כולכן מקודשות לי בכלכלה זאת, וקבלה אחת מהן ע"י*

---

<sup>162</sup> עוד בעניין הגדרת פסלות העדות כדבר חיובי או שלילי ראו אצל הרב עמיאל במידות לחקר ההלכה, מידה ב', באות ד'. וראו עוד הערות הבאות.

<sup>163</sup> ראו בהקשר זה את הדיון באחרונים המוזכרים לעיל בהערה 157.

<sup>164</sup> בקצרה, ניתן להסביר כי על פי סברת 'אין עדות לחצאין' יש לומר שמכיוון שאין כאן כלל עדות ניתן לקבל את החצי השני של העדות, ואין כאן סתירה מחמת מה ש'אין עדות לחצאין', כי מה שמעיד האדם על עצמו אינו עדות כלל. לפי סברת הגרירה נאמר כי מכיוון שעדות האדם על עצמו הופקעה מגדר עדות, שוב אין היא קשורה לחצי השני של עדותו, ולכן אין כאן קשר חזק מספיק בשביל שיגררו שני הדינים אחד אחר השני. וכעין זה יש לומר גם בנוגע ליתר הסברות הנטורליסטיות. וראו עוד בנוגע ליפליגן דיבורא' להלן ליד הערה 168.

<sup>165</sup> חלקים נרחבים מפרק זה מבוססים על מאמרו של הרב אברהם וינרוט: בטלות התחייבות למתן גט בהסכם גירושין. תחומין יד, תשנ"ד 277-312.

<sup>166</sup> ראו כיוון נוסף (אך קצת שונה) שאינו תולה את המחלוקת באומדנא של דעת המקנה בקובץ שיעורים על בבא בתרא, תקא.

כולן - אמרו חכמים: אין אחיות מקודשות; אחיות הוא דאין מקודשות, הא נכריות  
מקודשות, ואמאי? את וחמור היא!

מקושיה זו עולה כי ההלכה צריכה להיות כרב נחמן, לפיה ישנם קידושין לחצאין, ולפיכך גם קניין לחצאין, ואין הקידושין הבטלים (שקידש שתי אחיות) או הקניין הבטל (שהקנה לחמור) מפריעים למעשה הכשר לחול. אלא שהגמרא שם מתרצת: 'דאמר: הראויה מכס לביאה תתקדש לי', ולכאורה משמע לפי תירוץ זה כי דווקא אם אמר 'הראויה מכס לביאה תתקדש לי', אבל בלאו הכי באמת אין קניין חל לחצאין.

ניתן לתרץ כי דברי הגמרא הם דווקא אליבא דרב ששת, הסובר כי 'את וחמור לא קנה', אבל לשיטת רב נחמן שהלכה כמותו נותרים דברי המשנה כפשוטה, שאף האומר 'כולכם מקודשות' לי, כל הראויות לו (כלומר כל הנשים חוץ משתי האחיות) מקודשות.<sup>167</sup> אלא שקשה על הסבר זה מדברי הרמב"ם בהלכות אישות (ט, ב) הפוסק את תירוץ הגמרא וכותב כי

קידש נשים רבות כאחת ואמר הרי כולכם מקודשות לי והיו בהן שתי אחיות או אשה  
ובתה וכיוצא בהן אין אחת מכולן מקודשת, ואם אמר להן הראויה מכס לביאה  
מקודשת לי הרי כולן מקודשות לו חוץ מאחיות או אשה ובתה וכיוצא בהן.

וזאת על אף שבהלכות מכירה, פסק כאמור כרב נחמן, שהאומר 'קני את וחמור' – קנה חצי.

המגיד משנה במקום מביא קושיה זו ומתרץ את דברי הרמב"ם בשני אופנים:

ואפשר שהוא ובעל הלכות סוברין שאין קידושין ודיני ממונות שוין בזה ואפילו רב  
נחמן דפליג בדיני ממונות מודה הוא בקידושין שאילו היה סבור לקדשן כולן בקידושין  
אחרים לא היה מקדשן כלל.

ועוד שהוא במלה אחת מקדשן ואומר כולכם מקודשות ולא נחלק בדבורו וכיון שאין  
אחיות מקודשות אף האחרות אינן מקודשות.

לפי תירוצו השני של המגיד משנה, דווקא אם אמר 'כולכן' מקודשות לי אינן מקודשות, משום שכלל את הנכריות ואת האחיות בחדא מחתא, אבל אם אמר 'אחיות ונכריות' הרי הנכריות מקודשות, בדומה ל'את וחמור'. כלומר, לפי דעה זו, ההבדל בין המקרים הוא ברמת הקישור שבין שני מושאי הקניין או הקידושין. כאשר אדם כולל באותה המילה גם את הקניין התקף וגם את הקניין הבטל, לא ניתן לחלק ביניהם ולומר שחצי מדבריו חלו. לעומת זאת, אם הוא מחלק ביניהם ומזכיר אותם במילים נפרדות, ניתן לומר כי רק חצי מהקניין חל. קל לראות כי ניתן לפרש את חילוק זה הן על פי סברת הר"ן והן על פי סברת הגרירה או סברה אחרת מהסברות הנטורליסטיות.

ואמנם, מחלוקת בעניין דומה בין רבותינו נמצאת גם בסוגיית 'פלגינן דיבורא'.<sup>168</sup> ראו בנדע ביהודה (מהדורה קמא, אבן העזר, עב), שנחלק עם הרשב"א בנוגע לפלגינן דיבורא במילה אחת. דעת הרשב"א, ועוד אחרונים, 'דדוקא היכא שאמר אשתך זנתה עמי אז פלגינן דיבורו אבל כשאומר אני זניתי עם אשתך לא פלגינן דיבורו משום שכשאתה לוקח תיבות אני זניתי לא נשאר בעדותו שום טעם'. וטעמם נראה כעין

<sup>167</sup> וכן כתב הרשב"א בפירושו על הסוגיה בקידושין נא ע"ב, ד"ה הא.

<sup>168</sup> ראו בנוגע לסוגיה זו לעיל ליד הערה 152 ואילך.

מה שכתבנו בדעת תירוצו של המגיד משנה. אלא שהנודע ביהודה שם חולק על סברה זו וסותר ראיותיו של הרשב"א מהגמרא, ואם כן נראה שלדעתו אין להבחין בין המקרים.

דיון דומה נמצא גם בנוגע לסוגיית הפרת נדרים שהתבארה לעיל.<sup>169</sup> כפי שראינו, הגמרא (נדרים פב ע"ב) מביאה את דעת שמואל לפיה אם נדרה אשה משתי ככרות, אחת כיכר נקייה שהנדר שלא לאוכלה נחשב כעינוי נפש, בעוד השנייה פת קיבר שהנדר שלא לאוכלה איננה נחשב כעינוי נפש,<sup>170</sup> מתוך שהבעל מפר את הנדר לכיכר ממנה האשה מתענה, הרי הוא מפר גם את הנדר מהכיכר השנייה. אלא שהראשונים מקשים על סוגיה זו מכח משנה מפורשת המופיעה בהמשך הפרק (פז ע"א) לפיה אשה שאמרה 'קונם תאנים וענבים אלו שאני טועמת', הדין הוא כי 'הפר לתאנים – אינו מופר עד שיפר אף לענבים', ומדוע לא נאמר גם כאן, לפי שמואל, 'מתוך שהוא מפר לתאנים מפר גם לענבים'?

לפי פירושם של תוספות והרא"ש (בסוגיה בדף פב ע"ב), התירוץ נעוץ בלשון השונה שבה נקט הבעל בשביל להפר את הנדר. במשנה בהמשך הפרק, 'מיירי כגון שפירש הפרה לתאנים',<sup>171</sup> בעוד דינו של שמואל נאמר כאשר הבעל לא פירט את הפרתו, ומשום כך 'מועלת לכל הנדר'.<sup>172</sup> והרי הדברים דומים להפליא לדברי המגיד משנה ולדיון שראינו בקשר ל'פלגינן דיבורא' – ניתן לומר 'מתוך' דווקא כאשר החליות מקושרות זו לזו באופן הדוק מספיק על ידי המילה האטומית של המקדש או של מפר הנדר, אך כאשר המחיל את החלות עצמו חילק בין הדברים, אזי הם אינם מאוחדים מספיק בשביל שנאמר 'מתוך', והדין שלהם יכול להיות שונה זה מזה.<sup>173</sup> ואכן, במקומות רבים נראה כי צריך להיות קשר תוכני בין חליות שאנו רוצים לומר לגביהן את דין 'מתוך'.<sup>174</sup>

<sup>169</sup> ליד הערה 14.

<sup>170</sup> כך פירשו רוב הראשונים, ואולם בפירוש המיוחד לרש"י ובתוספות שם הופיע לצד פירוש זה פירוש נוסף. ראו בהערה 14.

<sup>171</sup> לשון הרא"ש, נדרים פב ע"ב ד"ה באחת.

<sup>172</sup> לשון תוספות שם, ד"ה אמר רב יהודה.

<sup>173</sup> בהקשר זה יש להעיר כי תירוצם של התוספות והרא"ש אינו מתיישב כל כך עם סברת הר"ן לפיה 'המתוך' שבהפרת נדרים נלמד מגזירת הכתוב. אם לדעת שמואל הסיבה שבגינה אומרים 'מתוך' היא משום ש'פירנו – כוליה משמע', הרי שמן הבעל נטלה כליל הרשות להפר רק מקצתו של הנדר, ואין הדבר תלוי בלשונו כלל. ואכן, הר"ן מבסס את דבריו על גרסה שונה שהייתה לו בגמרא על משנה זו (פז ע"ב) שממנה לא רק שאין קושיה על דבריו, אלא אדרבה יש להם סמך וסעד. ואולם, גם לולי הגרסא השונה בסוגיה בדף פז ע"א, נראה שהיה אפשר לתרץ באופן הבא: כאשר האשה עצמה נדרה משתי הככרות באותה הלשון – 'קונם עלי שתי ככרות אלו' או כל כהאי גוונא – הרי שהנדר שלה נחשב לנדר אחד בלתי ניתנת לחלוקה ואזי מתוך שהבעל מפר מקצתו הוא מפר את כולו. לעומת זאת, אם נדרה האשה מתאנים וענבים, כגון שאמרה 'קונם עלי תאנים וענבים' הרי שוי' החיבור חילקה את המשפט ל'קונם עלי תאנים' ו'קונם עלי ענבים' ושוב יש כאן שני נדרים שאם הפר מקצתו לא הפר כולו. לפי זה, גם בנידון של הככרות, אם אמרה 'קונם עלי כיכר זה וכיכר זה' יהיה הדין שאם הפר למקצתו לא הפר כולו, והדברים מחודשים.

<sup>174</sup> המהרנ"ח בחלק ב' סימן פט מביא את דברי הריב"ש בסימן רצ"א, שכל שהפעולות חלוקות לגמרי, אע"פ שלא הוציא מפיו אלא שבועה אחת, הרי הן כשתי שבועות וצריך פתח לכל אחת ואחת. ומסיק מכאן שאף בדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו אין אומרים כן אלא כאשר הדברים שעליהם נדר הם דומים זה לזה, משום שאז מדובר בחלות אחת, אבל אם נדר מדברים שונים, אפשר שיותר חלק ולא יותר השאר (וראו מה שכתבנו בעניין 'נדר שהותר מקצתו הותר כולו' להלן ליד הערה 179). וראו במחנה אפרים, הלכות שבועות סימן ט' שהביא דבריו ובהגהות רעק"א שם.

וראו עוד בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם בהלכות שבועות פרק ה' הלכה י', ובשיירי כנסת הגדולה, הגהות טור יו"ד רלו, דין נה: 'דין כולל לא שייך אלא כשנשבע בפעולה אחת, כגון שלא לאכול מצה ושלא לישיב בסוכה, אבל כשהפעולות חלוקות שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח ושלא אעלה בגג, אין לומר מגו דחיילא על עליית הגג חיילא אאכילת מצה. הריב"ש בסימן קנ"ב. ועיין בסימן שצ"ה, ובהר"א ששון סימן ס"ד, ובספר מקור ברוך סימן ל"ב ול"ד. ומורי הרב בתשובה חלק ב' חלק י"ד סימן מ"ז

דעת הרמב"ם, לפיה אין הקידושין תופסין כל עוד לא אמר 'הראויה מכס לביאה תתקדש לי הובאה בשו"ע (אהע"ז מא, ד) בשם יש אומרים. בחלקת מחוקק שם, הביא שני תירוצים כיצד יש להבדיל אליבא דדעה זו בין 'כולכן מקודשות' לבין 'קני את וחמור'. בנוסף לתירוצו השני של המגיד משנה, הביא החלק מחוקק שם גם את דעת הר"ן (על הרי"ף קידושין, דף כב ע"א מדפי הרי"ף ד"ה רבא) אשר לפיה, אין הדבר תלוי בניסוח המקנה אלא בדעת בני האדם, המחלקת בין מקדש לבין לוקח במקח וממכר ללא תלות בלשון. שכן לוקח – 'דרכו ליקח רע ויפה ביחד', בעוד שבנוגע למי שקידש כמה נשים באותה כלכלה של תאנים, 'לא ניתנה להן' הכלכלה 'אלא כדי שיזכה בכולן'.

ושמא יש לחלק באופן נוסף: הראב"ד שהובא בדברי הריטב"א על הסוגיה בקידושין (נא ע"ב) סובר שב'קני את וחמור' הדין הוא שלא קנה משום הפגם בגמירות הדעת של המקנה, שכן ברור לכל שאין קניין לבהמה, ולכן יכול המקנה לומר במקרה זה 'משטה אני בך'. לדעתי, בהתאם לסברת ר' יוסף ענגיל שנתבארה לעיל ומה שראינו לעיל בסוגיית 'פלגינן דיבורא', ניתן להעתיק את תירוץ הראב"ד מהמישור של דעת האדם הסובייקטיבית גם למישור האונטולוגי. בעוד שהקנייה לחמור איננה קניין כלל, ומשום כך איננה פוגעת בקניין הכשר שנעשה לאדם בר דעת, קידוש אישה ואחותה עדיין בגדר קידושין הם, אלא שקידושין אלו פסולין.<sup>175</sup> משום כך, בקידושין פסולין יש לומר שהפסול לגבי האחיות גורר עמו פסול גם לגבי נכריות, בעוד שקניין של בהמה שאיננו קניין כלל, אינו קשור חזק מספיק לקניין האדם בשביל לגרור אותו,<sup>176</sup> וכעין מה שראינו לעיל בעניין 'פלגינן דיבורא'.<sup>177</sup>

ואמנם, ר' שלמה קלוגער מקשה ב'חכמת שלמה' (אבן העזר, מא, ג) – מדוע שלא יחולו מקצת מן הקידושין מטעם 'פלגינן דיבורא'? וכפי שאנו אומרים בסוגיה בגיטין (ח ע"ב) לגבי העבד, שעצמו קנה ונכסים לא קנה? וכעת יש לתרץ בדיוק כפי שתירץ הר"ן בעיקר סוגיית פלגינן דיבורא – פלגינן דיבורא יש לומר רק

---

נסתפק בזה. אבל הרש"ד בנוספות סימן י" כתב דהסכמה שיש בה פרטים רבים, אף על פי שאחת מהם הוא לבטל את המצוה שבועה חלה עליו בכולל. ובתומים עג סימן ד: 'וגם יש לומר דזה לא מקרי כולל, דבשלמא בנשבע לאכול תמרים וחזר ונשבע שלא אוכל תמרים וענבים, אם כן על ענבים לא שייכות כלל לשבועה ראשונה ופשיטא דחל שבועה שניה, וכמו כן דחל על ענבים גורר השבועה לחול גם כן אתמרים, אף דהוא נגד שבועה ראשונה, דהא יש באפשרי לקיים שבועה ראשונה וגם שלא לאכול ענבים, ואם כן ודאי דחל על ענבים ובכולל אף על תמרים, משא"כ בנשבע לשתות יין ואחר כך נדר בנזיר, אם אתה נותן מקום לשבועה ראשונה תו פקע נדרו, דאיך אפשר לנזיר שישתה יין, וכי תוכל לומר שישתה יין לוג וכדומה ועל הנשאר יהיה נזיר, הא אין נזיר כשישתה יין, ואם כן דפקע נדרו תו לא חל ולא שייך כולל, משא"כ בתמרים וענבים אף דפקע נדרו מתמרים מענבים לא פקע והרי זה כולל, ושמור דבר זה כי הוא דבר ראוי וישר'.

<sup>175</sup> בפרט לפי מה שמבואר בגמרא שם שהרי קידושי כל אחת מהן בפני עצמה כשרין, אלא שאנו אומרים שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ודוק.

<sup>176</sup> או, אליבא דסברת הר"ן, יש לומר שאין זה נחשב כלל לסתירה אם נחיל רק חלק מהקניין ולא את כולו, כי לא יהיה זה 'קניין לחצאין', שכן אין כאן קניין כלל.

<sup>177</sup> ראו עוד כעין סברה זו גם בחתם סופר יו"ד, רכ: גם מטעם שכי מעלתו שקבלו עליהם ועל זרעם ומתוך שאין הנדר יכול לחול על זרעם אינו חל גם עליהם דהותר מקצתו הותר כולו לא נ"ל חדא דציבור יכולים לנדור ע"ד רבים על זרעם דהרי פשוט בתשו' רשב"א וריב"ש בבי"י/יו"ד/ססי"י רי"ד דכל תקנת הצבור חל על זרעם אחריהם ויליף מקבלת התורה ושבועת הר סיני והנה במס' שבועות ובגיטין מ"ו ע"א תוס' ד"ה ר"י בר יצחק וכו' רצו לומר דמה שאמר מרע"ה על דעת המקום שיהי' עדי"ר שלא יהי' לו הפרה והתם הא השבועה על זרעם אחריהם מוכח מזה דכשהציבור מקבלי' עדי"ר חל גם על בניהם אחריהם ותו אי"נ לא חל משום דאין אדם משביע את מי שלא בא לעולם אין זה נדר שהותר מקצתו כי לא היו בכלל השבועה והנדר מעולם ודוקא מי שהי' אפשר שיהי' נכלל בכלל והותר או עיי' שאלה או ממילא בגווי דמס' נדרים כ"ו ע"ב ועיי' לשון הר"ן ד"ה לרבא רישא וכו' והכא כ"ע מודים דכיון דנולדים לאו בר שבועה הוא כלל אי"כ נימא דמיני' מחריב בי' דלאו מינא לא מחריב בי' וזה דומה קצת לסברת סמ"ע סי' ר"ג סק"י"ט ועיי' סברא זו ריש זבחים דף ג' ע"א ועיי' ע"כ לא נראה לעניית דעתי לסמוך גם על זה.

כאשר אנחנו מחלקים בין דיבור שהוא בתורת עדות לבין דיבור שאיננו עדות כלל, כמו באדם קרוב אצל עצמו, מה שאין כן בעדות פסולה, שאז יש לנו לומר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וכך גם כאן – הקנייה לחמור אינה כלום, ולכן אנו פוסקים כרב נחמן שקנה מחצה. לעומת זאת קידושי אשה ואחותה הן קידושין פסולין, ואין לומר שאינם קידושין כלל, ולכן אנחנו אומרים שמיגו שנפסלו הקידושין לגבי האשה ואחותה, נפסלו גם לגבי הנכריות.<sup>178</sup>

### נדר שבטל מקצתו בטל כולו<sup>179</sup>

המשנה בנדריים כה ע"ב מביאה את מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי בנוגע למי שראה בני אדם אוכלים תאנים השייכים לו, וכתגובה הדיר אותם מהנאת התאנים. לבסוף נמצא כי חלק מהאנשים היו אביו ואחיו של בעל התאנים, שאותם לא התכוון להדיר. במקרה זה, בית שמאי אומרים כי האב והאח מותרים, מכיוון שמעולם לא התכוון להדירם, ואילו בית הלל סוברים שמסיבה זו בדיוק לא רק הם מותרים, אלא אף כל מי שהיה עמהם.

כמו כן מובא בגמרא שם בסמוך:

*תנן התם: פותחין בשבתות ובי"ט; בראשונה היו אומרים: אותן הימים מותרים ושאר כל הימים אסורים, עד שבא רבי עקיבא ולימד: נדר שהותר מקצתו הותר כולו<sup>180</sup>*

כפי שמעירים הראשונים במקום, הגמרא כאן משווה בין שני דינים שונים. הדין במשנה בדף כה הוא שכיוון שחלק מהנדר נחשב כנדר שגגה כל הנדר נחשב כנדר שגגה, ואינו צריך התרה כלל, ואילו דין המשנה המובאת בגמרא (ומקורה בדף סו) נאמר בנוגע להתרת נדרים על ידי חכם – שהנדר חל כבר, אלא שחכם יכול להתירו על ידי פתח או חרטה. מכל מקום, נראה כי הגמרא רואה בשני הדינים סוג מסוים של 'היתר', ולכן בשניהם ניתן לדבר על הכלל 'נדר שהותר מקצתו – הותר כולו'.

בטעם הדין של נדר שהותר מקצתו מצאנו נימות שונות בדברי הראשונים. הרא"ש כתב:

*דנדר שהותר מקצתו הותר כולו – דאינו רוצה שיחול נדרו אלא כעין שנדר אותו וכיון שמקצתו היה שוגג נתבטל כולו*

---

<sup>178</sup> ראה עוד ברמ"א בשו"ע חו"מ כג, בנוגע למי שהקנה לחבירו בקניין סודר מעות ביחד עם מטלטלין, שהרי נפסק להלכה שקנין סודר מועיל למטלטלין אך לא למעות. וכתב שם הרמ"א בשם י"א שאף על פי כן קנה הכל, שמתוך שחל הקניין על המטלטלין חל גם על המעות, ואין זה דומה לחמור דלאו בר קנין הוא כלל (והביא שם עוד שתי דעות: י"א דקנה המטלטלין ולא המעות, דקיי"ל כרב נחמן דיקני את וחמור' קנה מחצה. וי"א דלא קנה שתיהן וס"ל כמ"ד דלא קנה לא הוא ולא החמור).  
וראו עוד בסמ"ע (רג, יט) בנוגע לדבר שלא בא לעולם. ובמשנה למלך (מכירה, ו, א) שאף על פי שמעות אינן קונות במטלטלין, מי שמכר מטלטלין וקרקע במעות הרי הן נקנות ביחד עם הקרקע משום שדבר תורה מעות קונות, ולכן בכגון זה ודאי אמרינן 'מתוך'.

<sup>179</sup> דברים רבים בפרק זה מבוססים על מאמרו של הרב אשר עגם 'נדר שבטל מקצתו בטל כולו'. ראו כאן: [/https://asif.co.il/wpfb-file/1-28-pdf-5](https://asif.co.il/wpfb-file/1-28-pdf-5)

<sup>180</sup> פעמים רבות, וכן בהמשך הגמרא שם, מופיעה הלשון 'נדר שבטל מקצתו בטל כולו'. ניתן לכאורה לקשור חילופי לשון אלו לסברות המובאות להלן ליד הערה 182, ואכמ"ל.

כלומר, לפי הרא"ש כאשר אדם נודר נדר הוא רוצה שיתקיים כולו. אם רק חלקו יכול להתקיים הרי שלא מדובר שוב באותו הנדר אלא בנדר אחר, ואם כן כל נדרו היה בטעות, והנדר בטל.

בפירוש הר"ן במקום כתב:

*וטעמא דמילתא משום דכיון דאילו היה יודע שאביו או אחיו היו עמהן היה מוציאן מן הכלל ה"ז מוטעה בעיקר הנדר שלא היה דעתו מעולם על אביו וכל שיש בעיקר הנדר טעות אין פיו ולבו שוין ובטל מעצמו.<sup>181</sup>*

מדבריו נראה פירוש שונה מעט מפירושו של הרא"ש: לפי הר"ן התרתו של הנדר נובעת מסתירה בין כוונתו של הנודר לבין המשמעות המילולית של נדרו. בעוד שבפיו נדר האדם שכל הנוכחים יהיו אסורים להנות מנכסיו, כולל אביו, הרי שמצד הכוונה שלו הוא לא התכוון להדיר את אביו, ואילו היה יודע שאביו עמהם מעולם לא היה נודר. כיוון שכן הרי שאין פיו ולבו של האדם שווים והנדר בטל.

<sup>181</sup> אלא שבפירוש הר"ן על המשנה בדף סו ע"א הוא כותב בקצרה טעם שונה: "לפינן לה בירושלמי מדכתיב ככל היוצא מפיו יעשה דמשמע דוקא בשכולו קיים. וקשה, שכן הר"ן עצמו כתב בסוגייה בדף כה כי הסיבה שהגמרא מביאה את מחלוקת של ר"ע וחכמים מהמשנה בדף סו היא 'לפרושי פלוגתייהו דב"ש וב"ה ולומר דבנדר שהותר מקצתו הותר כולו תליא כי היכי דתליא בהו פלוגתייהו דרבנן ור' עקיבא'. וקשה, כי באיזה מובן דומות שתי המחלוקות זו לזו, אם במשנה בדף סו יש כאן דרשת הכתוב, ואילו במשנה כאן אנו דנים בזה מדין נדר טעות. ואם אמנם שני יסודות שונים עומדים בבסיס שני הדינים האלו, מדוע מביאה הגמרא את הדין של המשנה בדף סו בנוגע לדין של משנתנו, ומדוע כתב הר"ן להדיא שהמחלוקת תלויה זו בזו, וצ"ע. והנה גם הירושלמי השווה בין המשנה בדף סו לבין המשנה בדף כה, אבל על הירושלמי לא קשה, משום שאפשר לומר שהירושלמי באמת לטעמיה וסבירה ליה שאף המשנה בדף כה היא משום הדרשה של 'כל היוצא מפיו יעשה' שממנה נלמד שנדר שהותר מקצתו הותר כולו. ועוד יש לתרץ את דברי הירושלמי באופן אחר, שבמקום בו מובאת הדרשה הנ"ל לפיה נדר שהותר מקצתו הותר כולו (בפרק א' הלכה א' ממסכת נדרים) משמע שרק ר"ע דורש כן, ולא ר' ישמעאל, ואם כן ייתכן שהחסר שנתנו כל הראשונים למשנה בדף כה הוא אליבא דר' ישמעאל דלית ליה הך דרשה ד'כל היוצא מפיו יעשה'. ובאמת נראה לי שעל פי שני תירושים אלו יש לפרש את הדיון המובא בירושלמי על משנה זו (פרק ג' הלכה ב'): 'ר"ש בר לקיש בעא קומי ר' בא ר' עקיבא להוסיף על דברי בית הלל כיי דתנינן תמן עד שבא רבי עקיבא ולימד שנדר שהותר מכללו הותר כולו. א"ל מה אם תמן נדר שהוא צריך חקירת חכם את אמר נדר שבטל מקצתו בטל כולו. כאן שאינה צריך חקירת חכם לא כל שכן. רבי יוסי בשם ר' הילא משם נדר טעות שאילו הייתי יודע שאבא ואחי שם לא הייתי נודר'. והביאור בזה נראה, כי ריש לקיש סבר שיש להשוות בין הדין המובא במשנה זו לבין הדין המובא במשנה להלן בדף סו, וטעם ביטול הנדר הוא מסברת מתוך, שמתוך שהותר חלק מן הנדר הותר כולו. ולפי זה נתקשה ריש לקיש, דדברי ר"ע הם פשוטים אליבא דב"ה, דאם בנדרי שגגה שמראש לא חל הנדר, כלל אלא הוא מותר מיד אנו אומרים את סברת מתוך וסוברים שדי בזה בשביל להחיל את ההיתר אף על שאר חלקי הנדר, כל שכן בהתרת חכם שיש כאן מעשה היתר מפורש ואקטיבי ומסתבר שמתוך שהותר חלק מהנדר יותר אף שאר הנדר, משום שיש כאן צד של 'חיוב' ולא רק 'שלילה והיעדר' שהנדר לא חל, וכפי שראינו לעיל בביאור הסברות הנטורליסטיות, בין על ידי סברת ההתפשטות או סברת הגרירה. ועל זה השיב לו רבי בא דהטעם שהותר הנדר איננו משום סברת מתוך כלל, אלא משום שהורע כוחו, וזה ביאור הדרשה של ככל היוצא מפיו יעשה כנ"ל, ואם כן אדרבא יש לומר איפכא – שדווקא נדר שנחשב כנדר בשגגה, עד שהותר ללא חקירת חכם, דווקא הוא יהיה ריעותא גדולה מספיק על מנת לבטל את הנדר כולו, וכדברי ב"ה, אבל לא נדר המותר על ידי חקירת חכם, עד שבא ר"ע ולימד שאפילו פתח של חקירת חכם מספיק בשביל להתיר הנדר כולו. ועל כל זה בא ר' יוסי בשם ר' הילא לחלוק מעיקרא, והוא סובר שבכלל אין להשוות את המשניות זו לזו, ואף שהמשנה בדף סו גבי פותחין בשבתות וימים טובים היא באמת מטעם נדר שבטל מקצתו בטל כולו הנלמד מהדרשה הנ"ל, הרי שהמשנה בפרק ג' איננה קשורה לזה כלל, אלא היא מטעם נדר טעות, וכדברי כל הראשונים בפירושים על הבבלי, אלא שאין להקשות מהמשנה בדף סו, כי באמת שני יסודות שונים לשתי המשניות. מכל מקום, דברי הר"ן על המשנה בדף סו נראים תואמים את דבריו בשאר הסוגיות שראינו – חלק אחד של הדין (בטלות מקצת הנדר) משפיע על חלק אחר שלו (בטלות שאר הנדר) משום שהדין בשניהם חייב להיות אחיד. הכרח זה באחידות הדין נלמד מגזירת הכתוב, בדיוק כמו שאחזות דין המחיצה בסוכה ואחזות הפרתו של הבעל נלמדו גם הן מגזירת הכתוב לפי הר"ן.

שער המלך (בהלכות נדרים, יב י) מביא את ספקו של בעל ה'קול יעקב', האם הדין של 'מתוך שהותר מקצתו הותר כולו' נאמר אף במקום שבו בטלות הנדר איננה 'הפרה' בשום מובן, ואינה קשורה להלכות נדרים:

*על מי שהיו לפניו ב' בהמות ונדר ואמר הרי אלו עולה ונמצאת אחת מהם בעלת מום או טמאה מי אמרינן כיון דעל אותו בהמה לא חל הנדר אף על האחרת לא חלה דהוה ליה נדר שהותר מקצתו הותר כולו א"ד ע"כ לא אמרינן נדר שהותר מקצתו כו' אלא כשחל הנדר מעיקרו ושוב הותר מקצתו ע"י פתח אמנם אי מעיקרו אין מקום לחול על מקצתו כלל בכה"ג אפשר דקרינן ביה ככל היוצא מפיו יעשה.*

מדברי המחנה אפרים, שחי בטורקיה בדור שלפני ה'קול יעקב', נראה שגם הוא הסתפק בשאלה דומה, והכרעתו היא כי 'אף על פי שהוא נדר אחד, לא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו כל כמה דלא חל האיסור'. והנה, אם נאמר שכל הטעם שנדר שבטל מקצתו בטל כולו הוא משום שלא נתכוון לנדר חלקי, בין לפי הנימה שבדברי הר"ן ובין לפי הנימה שבדברי הרא"ש – קשה להבין מה אכפת לנו אם נתבטל מקצת הנדר על ידי הפרה או על ידי ענין אחר, הרי סוף סוף הרי זה כנדר טעות, או שאין פיו ולבו שווים בדבר, וכיצד אפוא יכול להיות האופן שבגיני הותר חלק מהנדר רלוונטי לעניין זה.

ואולם, היו שהבינו כי דין 'נדר שבטל מקצתו בטל כולו' נובע מסברת 'מתוך'. כך, הרב משה בנבנישתי דן בספרו פני משה (יג ע"ב) בשאלה הלכתית שמטרתה היא להתיר את נדרו של מי שנדר בעת צרה לעלות לארץ ישראל. אחד מטעמי ההיתר שאותם מגייס הפני משה הוא כי אותו אדם התכוון לעלות לארץ עם ביתו, ומכיוון שסכנת הדרכים מצויה, קובע הפני משה כי אפשר שדבר זה הוא בגדר מי שנדר לבטל את המצוה שלא לחבול באחרים. והפני משה מוסיף ומפנה לסוגיה בנדרים כה ע"ב בלשון זה:

*והוה ליה כההיא דראה אנשים מרחוק [...] והיה שם אביו דמגו דהותר לגבי אביו הותר נמי לכולם, דנדר שהותר מקצתו הותר כולו. 182*

אם נלך בדרך זו, ונסביר את דין 'נדר שבטל מקצתו בטל כולו' על ידי סברת מתוך, שוב יובן היטב ספיקו של הקול יעקב שהובא בדבריהם של אחרונים רבים: 183. אם היתרו של הנדר הוא מדין 'מתוך' – ישנן כמה סברות שראינו במהלך הדרך שמצריכות 'טריגרי' אקטיבי להפעלתה של סברת 'מתוך', בין אם זה סברת

<sup>182</sup> מעניין לציין שר' עקיבא איגר כתב הגהה במקום, בה הוא מערער על דברי הפני משה מדברי הר"ן בתשובה (סימן עג), בה מבואר שמי שנשבע לשלם את קרן ההלוואה ואת הריבית, אף על פי שלא חלה השבועה על הריבית, משום שהוא נשבע לבטל את המצוה, הרי שחלה השבועה על הקרן, וכן כתב גם הריטב"א, ואם כן מוכח לכאורה שלא כדברי הפני משה. וכן הרב עגס במאמר הנ"ל (לעיל הערה 179) רוצה להוכיח מפסק זה של הר"ן, שהר"ן יסבור בספיקו של הקול יעקב כצד שאומר שאף על פי שאין השבועה חלה על הבהמה הטמאה, חלה היא על הבהמה הטהורה. ועוד הוא רוצה להוכיח מכאן שהר"ן לטעמיה, לפי הטעם שכתב לדין הותר מקצתו הותר כולו על המשנה בדף סו. וראו מה שכתבתי לעיל (בהערה 181) שבדברי הר"ן בלא"ה מוקשים, ובסוגייתנו הלא כתב הר"ן פירוש אחר. ומכל מקום נראה שאין ראיה כלל מדברי הר"ן לפשוט את ספיקו של הקול יעקב המובא בשער המלך, משום שבנוגע לנשבע לבטל את המצוה יש לומר דהר"ן סבירא ליה כרמב"ן והריטב"א בפירוש הסוגיה בשבועות כד ע"א, הסוברים שבכל מקום שנשבע לבטל את המצוה בקום ועשה בכלל חלה השבועה, ויש עליו שני ציונים סותרים, אלא שאנו אומרים שב ואל תעשה עדיף, ואין אנו אומרים לו לקיים את השבועה ולעבור על המצוה בקום ועשה. וכן כתב המחנה אפרים בהלכות שבועות סימן ח'. ואם כן אין כלל ראיה מדברי הר"ן הללו לפשוט את ספיקו של הקול יעקב, ודוק.

<sup>183</sup> חתם סופר, חלק ב', יורה דעה סימן י' ד"ה ואמנם הוא; שו"ת בית יצחק, אורח חיים סימן מז ד"ה עוד; ערוך השולחן יו"ד רלב כה; חידושי הגר"ח על מסכת נדרים דף יז ע"ב באות ה'; קהילות יעקב על נדרים סימן יז; אמר יוסף הלכות נדרים פ"ב הלכה י; היכל המלך הלכות נדרים פ"ח הלכה ו' ועוד.



ה'התפשטות', 'כח העקירה', או סברתו של ר' יוסף ענגיל. מסתבר אפוא לפי סברות אלו כי דווקא אם הנדר כבר חל ולאחר מכן עבר תהליך של 'התרה'<sup>184</sup> תחול הסברה, ומתוך שיותר מקצת הנדר יותר כולו, מה שאין כן במקום שבו לא חל חלק מן הנדר כלל, שאז יש לומר שמה שחל חל, ומה שלא יכול לחול לא יחול, אבל איננו משפיע על החלק שיכול לחול.<sup>185</sup>

### איסור מוסיף בפועל

ייתכן כי לשאלת הסברה העומדת בבסיס ה'מתוך' שנאמר על איסור מוסיף יש נפקא מינה התלויה במחלוקת הפוסקים. הרמב"ם קובע (בפרק ד' מהלכות שבועות, הלכה י') כי מי שנשבע שלא יאכל ככר לחם מסוימת היום, ולאחר מכן חזר ונשבע שלא יאכלנה לעולם, ואכלה באותו היום – אינו חייב אלא אחת, שכן השבועה השנייה לא חלה, שהייתה כבר הכיכר אסורה בשבועתו הראשונה. הראב"ד השיג על הלכה זו וכתב – 'הלא מתחילה לא נשבע אלא ליומו ולבסוף נשבע על אותו ככר לעולם'. ולפיכך, לפי הראב"ד, הייתה צריכה השבועה השנייה לחול מדין 'איסור מוסיף'.

הכסף משנה והרדב"ז ביארו את דעת הרמב"ם וכתבו שעל אף שבשבועתו השנייה הוסיף האדם איסור, הרי שלגבי אותו היום אין כאן תוספת, ולכן לא חלה השבועה לגבי אותו יום.<sup>186</sup> האבני מילואים הקשה על דברי האחרונים הללו ופירש את דברי הרמב"ם באופן אחר,<sup>187</sup> אך העילוי ממיציט מצדד בדברי האחרונים ומראה כי הם גם מתיישבים היטב עם מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד במקום אחר.<sup>188</sup> והוא מסיק:

*ויוצא דמחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד מתרכזות על חקירה זו, אם מוסיף או כולל  
בכח שמו מוסיף או לאו. דעת הרמב"ם היא דבעינן מוסיף בפועל, וכ"ז [=וכל זמן]*

---

<sup>184</sup> לאו דווקא התרת ממש, שכן דין נדר שהותר מקצתו הותר כולו נאמר אף בנוגע לנדרי שגגות, המותרים מאליהם, כמבואר לעיל, אבל מכל מקום צריך לומר שאף בנדרי אלו הייתה חלות כלשהי לנדר, אלא שהוא הותר מאליו, ולא שלא חל מעיקרו. והדברים מתיישבים עם כמה סוגיות בפרק שלישי של נדרים, וכן עם הלשון 'ארבעה נדרים התיירו חכמים' (כ ע"ב), וראו עוד בראשונים שם, ואכמ"ל.

<sup>185</sup> עוד יש לפרש באופן אחר, שהשאלה היא עד כמה שני ההקדשות מוגדרים כנדר אחד או כשני נדרים. מצד אחד יש לומר שחלק הנדר שלא חל על הבהמה הטמאה הוא חלק מאותו נדר שחל על הבהמה הטהורה, ואז באמת מובן מדוע יש להחיל כאן את דין נדר שבטל מקצתו בטל כולו – לפי כל אחת מהסברות שנתבארו לעיל; מצד שני יש לומר שמה שנדר על הבהמה הטמאה הוא נדר אחר, מעולם לא נכלל בנדר המקורי ואיננו נחשב לחלק מהנדר, וממילא אין כאן שוב את סברת מתוך: הוא אינו יכול לגרור עמו את החלק השני, להתפשט אליו, או לסתור אותו. ראו את הדיון לעיל בהערה 174 בנוגע לקשר הנצרך בין חלקי הנדר. ומכל מקום לא כל כך משמע שזהו ספיקו של הקול יעקב.

<sup>186</sup> יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם שדווקא אם אכל את הכיכר באותו היום אינו חייב אלא אחת, ומכאן משמע שאם אכל את הכיכר אף ביום אחר – חייב שתיים, משום שניתן מקום לשבועה השנייה לחול לאחר זמן. גישתו המעשית-ריאליסטית של הרמב"ם אם כן היא קיצונית בהקשר זה – לא רק ששבועה שאיננה חלה בפועל בזמן נתון לא חלה, משום שאין לה השלכה מעשית, אלא שהמעשיות של השבועה, ברגע שהיא קיימת, יכולה להחיל אותה מחדש בין רגע. ואולם, ראו באור שמח שכתב שאף אם אכל את הכיכר ביום אחר אינו חייב אלא אחת, ודבריו צ"ע לענ"ד. ושוב ראיתי שבספר קרית מלך רב הביא מדברי הרדב"ז בתשובות החדשות בחידושיו לשבועות, שגם כן דקדק כדברנו, ותל"ית שכיוונתי לדבריו, אבל הקרית מלך רב עצמו כתב: 'ולענ"ד לא נראה להוליד זה הדין שאם אכל מקצתה ביום א' ומקצתה ביום ב' שיתחייב ב' דאין סברא כלל לחייבו על המקצת שאכל ביום ב' כיון דבמקצת הא' לא היה לו חיוב שבועה דשלא אוכלנה ומה שנקט רבינו ואכלה באותו יום הוא לאפוקי סברת הראב"ד ז"ל דס"ל דאם אכלה באותו יום חייב שתיים'. ואכמ"ל.

<sup>187</sup> חלק ב', בשו"ת, טו.

<sup>188</sup> פרק ט מהלכות ביאת מקדש, הלכה יב. וראו שם בדברי העילוי.

שלא נתגשם האיסור על התוספת בפועל אינו מוסיף, ולכן סבר דכולל בזמן מאוחר  
לאו שמו כולל, מכיון שהאיסור על התוספת הוא דבר עתידי ואינו עדיין דבר ממש  
בחיים. והראב"ד סובר דמוסיף בכח שמו מוסיף, ולכן גם כולל בזמן שמו כולל.<sup>189</sup>

לפי הרב פולצ'ק מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד היא בשאלה האם איסור חל על איסור כאשר האיסור  
השני הוא 'כולל' או מוסיף בכח, אך לא בפועל (לפי הסבר זה, כולם מודים כי איסור עתידי נחשב בכח ולא  
בפועל).<sup>190</sup> דעת הרמב"ם לפי הסבר זה היא כי ההוספה או ה'הכללה' של האיסור צריכה להיות בפועל, על  
מנת שיוכל האיסור השני לחול על הראשון.

עמדה זו, מזכירה מאוד את מה שראינו לעיל בדעת ר' משה פיינשטיין – על מנת להחיל את סברת 'מתוך'  
צריכה הסתירה להיות ממשית ומעשית, ולא רק מושגית. ואכן, נראה כי קל יותר להסביר עמדה זו על ידי  
סברת הר"ן. לפי סברה זו, איסור 'כולל' ו'מוסיף' חלים מכח המנגנון של 'מתוך', שהטריגר הראשוני עבורו  
הוא סתירה. כמו שהסברנו לעיל בדעתו של הרב פיינשטיין, ניתן לומר כי ההלכה איננה מנסה להימנע  
מסתירות מופשטות אלא מסתירות ממשיות. לכן, רק כאשר חל החלק המוסיף או הכולל של האיסור  
השני בפועל אנו חוששים מהתממשותה של הסתירה בין חלק האיסור החדש, שאמור לחול, לבין שאר  
האיסור שאמור שלא לחול (בגלל האיסור הראשון, ולכן אנו קובעים שמתוך שחל חלקו החדש של האיסור  
חל כולו). ואולם, אם החלק המוסיף או הכולל של איסור השני לא חל בפועל אין כל סתירה בפועל, ולכן  
אין צורך בלהפעיל את המנגנון של 'מתוך', ושוב אין איסור חל על איסור.<sup>191</sup>

<sup>189</sup> חידושי העילוי ממיצ'ט, לב.

<sup>190</sup> ואולם, ייתכן בכלל לומר כי המחלוקת היא בשאלה עד כמה הזמן נחשב ל'בכח', 'בפועל' או ל'מדרגה ממוצעת'. ראו בדברי  
הרלב"ג בספרו מלחמת ה', מאמר ו', פרקים י ו-יא.

<sup>191</sup> אגב חביבות הדברים ובשביל להעמידם על דיוקם, אסקור כאן חלק מהמהלך הכולל של העילוי: לכאורה נראה כי מחלוקת  
זו שבין הרמב"ם לראב"ד תלויה במחלוקת הסוגיות. המשניות בפרק שלישי של מסכת כריתות דנות במקרים שבהם יכול אדם  
להתחייב קורבנות רבים על מעשה עבירה אחד. במסגרת זו, קובעת אחת מהמשניות (בדף יד ע"ב) כי אדם שבא על נכדתו יכול  
להתחייב עליה משום איסור בת בתו, כלתו (אם נשאה בנו), אחות אשתו (אם אביו של אשתו התחתן עם בתו מאישה אחרת  
ומהם נולדה בת בתו זו שבא עליה), אשת אחיו (אם לאחר שמת בנו נשאה אחיו) ואשת אחי אביו (אם לאחר מכן מת אחיו  
ונשאה אחי אביו) ואשת איש (אם לאחר מכן מת אחי אביו ונשאה אדם אחר) ונדה. כאן מביאה המשנה את דעתו של ר' יוסי:  
'אם עבר זקן ונשאה חייב עליה משום אשת אבי'.

לפי רש"י (בד"ה אס), והרמב"ם (בפרק ד' מהלכות שגגות הלכה ב'). אולם ראו בגיליון השיטה מקבוצת באות י' בשם ר"י. אותו  
זקן הוא אביו של הבעל המדובר, זה שבא על בת בתו. ואולם, הגמרא מתקשה מדוע באמת יחול במקרה כזה האיסור הנוסף של  
אשת אב, הלא ר' יוסי סובר שאין איסור חל על איסור! הגמרא מתרצת כי ר' יוסי מודה שבאיסור מוסיף – איסור חל על איסור,  
וגם כאן יש איסור מוסיף 'דאיכא ברא לסבא', כלומר כאשר יש לאותו זקן בן נוסף. במקרה זה האישה המדוברת הייתה עד כה  
מותרת לאותו הבן, ומשנשאה הזקן נאסרה עליו משום 'אשת אב', וימיגו דאיתוסף איסורא לגביה בריה (של הזקן) איתוסף  
איסורא לגבי דידיה'.

מפשט דברי הגמרא, וכן כותבים במפורש רש"י (שם בד"ה כגון) והרמב"ם (שם), נראה מכאן כי אין דין 'מוסיף' אלא כאשר יש  
לזקן בן בפועל. ואולם, לולא דבריהם היה אפשר לדחוק בפירוש הגמרא ש'דאיכא', ונראה שרש"י גורס 'כגון דאיכא' אבל לפנינו  
את המילה 'כגון', הוא רק בשביל להראות שיש היכי תימצי לאיסור אשת אב, אבל לא שצריך שיהיה את אותו הבן בפועל. וראו  
עוד בפירוש מהר"י קורקוס לרמב"ם בהלכות שגגות שם, שכתב שאין אוקימתא זו מעיקר הגמרא, והיא דברי איזה גאון או רבן  
סבוראי. ואם כן אין כלל סתירה מהגמרא לדברי הסוגיה בקידושין (אלא שמכל מקום כתב מהר"י קורקוס שם שיש קצת סיוע  
לדין זה של הרמב"ם שמצריך שיחול האיסור בפועל מדברי הגמ' ביבמות לג ע"א, ואכמ"ל).

מכל מקום, לכאורה לולא דברי הגמרא ניתן היה לומר שאף ללא קיומו של הבן יש כאן איסור מוסיף, אלא שאוקימתת הגמרא  
מדגישה כי העובדה שהמושג המופשט של אשת אב אוסר עוד אנשים בפוטנציה איננה מספיקה, ואנו נדרשים לתוספת איסור  
ממשית. הרמב"ם היטיב לנסח את העיקרון הכללי שנלמד מגמרא זו: 'כל לו שתיאסר זו הערוה עליהן באיסור מוסיף צריך

דברים אלו מזכירים מחלוקת בין גדולי האחרונים בנוגע לדין 'מתוך' במי שנשבע לבטל את המצוה. בעקבות דברי הירושלמי והרמב"ם, פוסק השולחן ערוך כי אדם שאמר 'שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח' אין שבועתו חלה, משום שנשבע לבטל את המצוה, והוא לוקה על שבועת שוא ואוכל מצה בליל פסח. אבל אם אמר 'שבועה שלא אוכל מצה' סתם אסור לאכול מצה בליל פסח.<sup>192</sup>

שיהיו האנשים האחרים מצויין בעולם עדי שתיאסר עליהן ומתוך שתיאסר עליהן יתוסף איסור אחר לזה. אבל אם אינן מצויין, אין אומרין הואיל ואילו היו לזה בנים או אחים היתה נאסרת עליהן יתוסף בה איסור לזיקן, שהרי אין שם עתה לא בן ולא אח. וכן כל כיוצא בהן.<sup>192</sup>

ואולם, העיקרון לפיו בשביל שאיסור יחול על איסור צריך תוספת איסור בפועל, נסתר לכאורה מדברי הגמרא במסכת קידושין (עז ע"ב), שם מביאה ברייתא שקבעה כי אשה שהייתה אלמנה, ולאחר מכן נעשית גרושה, לאחר מכן חללה ולאחר מכן זונה – כהן הבא עליה חייב ארבע, משום שבכל אחד מהשלבים היה איסור מוסף. בעוד שלגבי שני התוספות הראשונות – גרושה וחללה – הגמרא לא מתקשה למצוא מדוע יש כאן תוספת איסור, הרי שלגבי איסור זונה היא תמהה – 'מאי איסור מוסף אית בה?!'. את התירוץ מוסר רב חנא בר רב קטינא – 'הואיל ושם זנות פוסל בישראל'. כגון שזינתה אשת ישראל ברצון, נאסרת על בעלה משום איסור זנות, לכן 'הכי נמי, אע"ג דהאי זנות לאו תחת בעלה הוא, מיהו שם זנות אשכחן ביה מוסף בעלמא' (רש"י שם ע"ב, ד"ה הואיל). וכן הוא ברמב"ם פרק יז מהלכות אישות, הלכה ט-ל). הרי שלפי הגמרא בקידושין אין לכאורה צורך שיתוסף איסור בפועל, אלא די בכך שיש 'שם זנות' הפוסל בישראל, על מנת להחשיב את איסור זנות כתוספת איסור לעניין איסור מוסף, ובסתירה לדברי הסוגיה בכריתות.

היעילו' מתרץ כי לדעת הראב"ד באמת איסור מוסף בכח הוא אכן איסור מוסף, אלא שבסוגיה בכריתות, לולא הבן הנוסף שיש לזקן אין כאן תוספת איסור כלל, אף לא בכח, שכן כל זמן שלא נולד עוד האח השני שהאיסור יכול להתייחס אליו, אין כאן כלל שם של 'אשת אבי' (למען האמת דבריו שם אינם מובנים לי די הצורך משום שהוא באופן מפתיע עובר לדבר על איסור אשת אח, במקום אשת אב, אבל התאמתו כאן את הדברים לאשת אב, על מנת לשמור על האחידות). לדעת הרמב"ם לעומת זאת, איסור מוסף צריך להוסיף איסור בפועל, אולם רק כאשר האיסור הוא בתוספת אנשים, ולא בהלכה. כך, בנידון של הגמרא בכריתות, הרי האיסור המופשט של 'אשת אבי' חל על הבעל עוד בטרם נשא הזקן את האשה (בת בתו), ולכן, אם לא היו לזקן בנים הרי שאין כאן תוספת איסור (שכן לבעל היא כבר אסורה). לעומת זאת בנידון של הסוגיה בקידושין 'האיסור מוסף הוא בהלכה, דמשום איסור גרושה הקודם היא מותרת לישראל, ושם זונה מוסף איסור לעניין ישראל'. בכגון דא, גם אם האיסור איננו מצוי בפועל, מועיל הדבר אף לשיטת הרמב"ם.

<sup>192</sup> שולחן ערוך אורח חיים תפה סעיף א. דברי הירושלמי (שבועות פ"ג הלכה ד) הובאו להלכה ברי"ף (שבועות כז ע"ב וראו ברי"ן שם) ובעקבותיו גם ברוב הפוסקים. ומתוך שהדברים מתקשרים בעקיפין לענייננו אבארם כאן בקצרה. הנה, המשנה בשבועות (כב ע"ב) קובעת כי 'שבועה שלא אוכל, ואכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים – חייב'. הגמרא שם (כג ע"א – כד ע"ב) דנה במחלוקתם של רבי יוחנן ושמואל (המובא כשותף למימרתו של רבי יוחנן בתחילת הסוגיה, אולם לאחר מכן הסוגיה ממשיכה כדיון בין רבי יוחנן לריש לקיש ואיננה מזכירה את שמואל) וריש לקיש בנוגע לפירוש דין זה" לפי ריש לקיש לא נאמרו דברי המשנה אלא במקרה בו אסר אדם את עצמו בחצי שיעור, משום שחצי שיעור איננו מפורש בתורה. רבי יוחנן, לעומת זאת, סובר כי דברי המשנה נאמרו במי ש'כולל דברים המותרין עם דברים האסורין', וכפירוש רש"י – 'שפירש ואמר שבועה שלא אוכל נבילות ושחוטות'. דברים אלו מתיישבים היטב עם מה שנתבאר כבר כמה פעמים בנוגע לדין כולל, והדיון בסברת דין זה. ואולם בהמשך הגמרא מובאת קושיה על דין זה: 'בשלמא לריש לקיש, משכחת לה בלאו והן; אלא לר' יוחנן, בשלמא לאו משכחת לה, אלא הן היכי משכחת לה?'. שהרי כל שבועה שאדם נשבע צריכה להיות 'בלאו והן' על מנת שתחול, כלומר – שיכול להישבע על דבר וחילופו (ראו שבועות כה ע"ב). ואם כן, אם השבועה שלא לאכול נבילות ושחוטות חלה, הרי שאף השבועה לאכול נבילות ושחוטות צריכה לחול. קושיית הגמרא מניחה אם כן כדבר פשוט, שמי שנשבע לאכול נבילות ושחוטות אין שבועתו חלה.

הראשונים מעירים כי דברים אלו נראים כסותרים את דברי הירושלמי הנ"ל, ומחמת קושיה זו ואחרות, דחה הבעל המאור את דברי הירושלמי מההלכה (שבועות יב ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה וכתב הרי"ף. וכן כתב המאירי בדף כג ע"ב). ונראה מדבריו כי אין השבועה חלה כלל לבטל את המצוה בשום מקום, ולא אומרים כולל אלא בשביל שיחול איסור על איסור או שבועה על שבועה, אבל אין כח בכולל להחיל שבועה כנגד שבועה קיימת או כנגד מצוה קיימת. דברים אלו מתיישבים בפשטות עם מה שנתבאר בנוגע לדין כולל וביסוסה על סברת מתוך – כיוון שאין אפשרות לבטל את המצוה בשום אופן, הרי שבמקרה שבו נשבע על דבר מצוה ועל דבר רשות בכולל – כגון שנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח ובשאר ימות השנה, או שנשבע לאכול נבלות ושחוטות – מתוך שלא חלה השבועה כנגד המצוה, איננה חלה כלל. ואולם, שאר הראשונים ניסו לתרץ את דברי הירושלמי עם סוגייתנו

ואולם, לפי דברי הש"ך (חו"מ עג ס"ק יא) דברים אלו אמורים דווקא במי שנמצא שלא בלילי פסח, ואז מתוך שחלה השבועה כעת על דברים המותרים (שאכילת מצה רשות) חלה אף על דבר מצוה (בלילי פסח שמחויב לאכול מצה). ואולם, אם נשבע אדם בלילי פסח הרי שאין מקום לשבועה לחול, ולא חלה שבועתו כלל.<sup>193</sup>

ואולם, החכם צבי הרבה להשיב על דברי הש"ך.<sup>194</sup> הוא דוחה את פרשנותו הדחוקה לדברי הרא"ש והטור, ולאחר מכן מאריך להוכיח את טענתו לפיה,

וסוגיות נוספות. התוספות במקום הביאו את דברי הריצב"א לפיהם השבועה חלה דווקא אם לא אמר בפירוש שנשבע כנגד המצוה, כמו בדין המובא בירושלמי שנשבע שלא לאכול מצה סתם, ופירוש דבריו הוא שלא יאכל בין בפסח ובין בשאר ימות השנה. לעומת זאת, בסוגיותינו, שנשבע במפורש לאכול נבלות, אינו מועיל מה שכולל עם זה לאכול שחוטות, ואין השבועה חלה כנגד איסור אכילת הנבלות.

נראה כי מבחינת היחס הבסיסי לקשר שבין השבועה על המצוה והשבועה על הרשות ובכל מה שנוגע לדין כולל, מסכימים התוספות עם בעל המאור. אם נשבע אדם בפירוש כנגד המצוה אזי לא יכולה השבועה לחול ולכן איננה חלה כלל, אף על דברים המותרים, ואילו במקרה שבו שבועת האדם איננה מתנגדת באופן מפורש וחזיתי לדבר מצוה אזי יכולה השבועה לחול והיא חלה לגמרי, אף על דבר מצוה. ההבדל בין שבועה שחלה לשבועה שאיננה חלה הוא בניסוח השבועה ובמידת התנגדותו למצוות התורה, ולא במנגנון כמו 'מתוך' הפועל על חלות הדין עצמו. נכך גם הבין את דבריהם אף המחנה אפרים בהלכות שבועות סימן ח. הן לפי דברי בעל המאור והן לפי דברי התוספות אם כן, לא נאמר בינשבע לבטל את המצוה' כלל הדין של 'כולל', וממילא אין כאן דיון בסברת מתוך.

ואולם, פירוש נוסף המובא בדברי הרמב"ן והריטב"א בסוגיותינו גורס כי הקריטריון לפיו כל שבועה צריכה להיות 'בלאו והן' נאמר דווקא לגבי קרבן, ולא לגבי חלות השבועה. לפיכך, הירושלמי נאמר רק לעניין איסור (או מלקות), שאסור לו לאדם לעבור על שבועתו ולאכול מצה אף בלילי פסח, ואם עבר ואכל פטור מקרבן, משום שלא הייתה שבועה זו ב'לאו והן', וכן לעניין נבלות ושחוטות אין השבועה חלה לעניין קרבן, אבל לעניין איסור חלה. (פירוש זה מוזכר אף בדברי בעל המאור הנ"ל, אך הוא דוחה אותו, וכן דוחה הריטב"א את פירוש זה, והוא כותב שאף הרמב"ן דחאו, וכן נראה שהבין המחנה אפרים בהלכות שבועות סימן ח. לעומת זאת, הר"ן על הרי"ף בדף יב ע"ב מדפיו בד"ה גמ' ירושלמי מביא את פירוש זה בשם הרמב"ן. אכן, מדברי הרמב"ן קשה להכריע אם הוא סובר כפירוש זה או דוחה אותו). לפי פירוש זה נראה כי יש שייכות לדין 'מתוך' בנידון של נשבע לבטל את המצוה, אף אם לא לעניין קרבן לפחות לעניין איסור (ואולי אף מלקות).

הריטב"א מביא פירוש זה בקצרה וכותב כי הוא 'אינו מחוור', ובמקומו מציע פירוש אחר: 'והנכון דהתם הוא לבטל מצות עשה וכי אמרין ליה שיקיים שבועתו ליכא בביטול המצוה אלא שב ואל תעשה, אבל הכא שנשבע לבטל מצות לא תעשה לאכול נבילה, אי מקיים שבועתו מבטל לא תעשה של נבילה בקום ועשה, הילכך מוטב שלא תחול שבועתו ויבטלנה בשב ואל תעשה, וקצרו של דבר דהכא והתם דיינין ליה בשב ואל תעשה'. הריטב"א מחלק אפוא בין הירושלמי, שם השבועה לבטל את המצוה הייתה בשב ואל תעשה – שלא יאכל מצה על אף המצוה לאכולה, לבין הנידון בגמרא דידן, בה נשבע אדם לבטל מצוה בקום ועשה, על ידי שאוכל נבילה. לפי הריטב"א, בכל אחד מהמקרים אנו אומרים 'כולל' והשבועה חלה, אלא שמכיוון שיש כאן שתי שבועות המתנגשות זו בזו – שבועת סיני ושבועת פיו – אנו נוקטים בכלל 'שב ואל תעשה עדיף'. המחנה אפרים הנ"ל והתשב"ץ המובא בו נקטו כפירוש זה להלכה.

לפי פירוש זה, נחשב שבועת האדם לאכול נבלות ושחוטות חלה, ולכן נראה כי על אף שהוא אינו מצווה לאכול את הנבילה בפועל משום 'שב ואל תעשה עדיף' הרי שהוא מצווה לאכול את השחטה. וכן כתב המחנה אפרים הנ"ל, והביא בהקשר זה את דברי הר"ן בתשובה (עג) שמי שנשבע להחזיר את הקרן ואת הריבית, על אף שאין השבועה חלה על הריבית הרי היא חלה על הקרן, ונראה כי סברה זו היא יסוד לדברים אלו וכמו שכתב שם המחנה אפרים. וראו בעניין זה מה שכתבתי לעיל ליד הערה 182 ובהערה 182. ועם כל זה, על מנת ליישב סוגיית הגמרא יש לומר כי לעניין 'משכחת לה בלאו והן' נחשב שהשבועה לא חלה, כי 'משכחת לה בלאו והן' היינו רק מבחינה מעשית. והדברים עדינים וצריכים דקדוק גדול. וראו עוד בתשב"ץ סימן ק ובריב"ש סימן שצח. ואכמ"ל.

<sup>193</sup> כן נראה לעניות דעתי מסברתו, אבל אין הדברים מפורשים שם, ואפשר שכוונתו שרק חלק מהשבועה שהוא רשות חל, ולפי מה שנתבאר לעיל בהערה 192.

<sup>194</sup> בהגהותיו על הטי"ז שם, ובשו"ת חכם צבי סימן מא.

*'אני אומר, בחילוק זה חלוקין עליו כל חכמי ישראל, התוס' בשם ריצב"א ור"י הזקן  
והרז"ה והרמב"ן והר"ן והריב"ש והב"י והרמ"א ושאר כל הפוסקים, שמדברי כולם  
נלמוד שאפילו בדבר שהוא חייב בו עכשיו, אם כלל בשבועה דברים המותרין עם אותם  
האסורין, השבועה חלה אף על האסורים'.<sup>195</sup>*

לפי החכם צבי אם כן, הדברים אינם תלויים בשאלה האם קיימת מצווה ממשית בפועל באותה שעה בה  
נשבע האדם, אלא בכל מצב שבו יש חלות נוספת לשבועה מלבד המצוה שבה, השבועה חלה מכח סברת  
'מתוך'. הדברים נראים תואמים אפוא היטב את מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד בנוגע לאיסור מוסף  
כפי הבנת האחרונים שהזכרנו – האם ה'מתוך' צריך להיות 'בפועל' או לא.<sup>196</sup>

## סיכום

במהלך המאמר סקרנו חמש גישות שונות להסבר הדינים הנלמדים בגמרא ובמפרשים על ידי המנגנון של  
'מתוך' או 'מגו':

- א. 'אין... לחצאין' – אנו נתקלים בסתירה, ועל מנת לפתרה מגיע המנגנון של 'מתוך', בתוספת  
שיקול, או מגוון של שיקולים, המנחים אותנו לאיזה 'כיוון' יש לומר את סברת 'מתוך'.
- ב. חשיבות – בין אם מדובר בחשיבות סובייקטיבית יותר ('אחשביה') או בחשיבות אובייקטיבית,  
סברה זו גורסת כי דין אחד מוסף חשיבות בדין האחר ועל ידי כך מפצה בדרך כלשהי על החיסרון  
שהיה בדין השני, וגרם לבטלותו.

---

<sup>195</sup> נראה כי יש להבין את מחלוקת זו רק על בסיס הדעות שנתבארו בהערה הקודמת, לפיהן נאמרו שייכים דין 'כולל' וסברת  
'מתוך' בפירוש דברי הירושלמי הזה. ולא כדעת בעל המאור והמאירי והתוספות.

<sup>196</sup> במחלוקת הש"ך והחכם צבי האריכו האחרונים. ראו באורים ותומים שם ובשאר האחרונים. ובקצות החושן שם צידד  
בדברי הש"ך והביא את הראב"ד כתנא דמסייע ליה. ולפי מה שכתבנו הדברים צריכים עיון, כי הרמב"ם הוא מאן דסבר דבעינן  
'מוסף' בפועל' כדברי הש"ך, והראב"ד הלא חלק עליו, וצ"ע. ושוב ראיתי שהגרש"ש שקאפ בשיעוריו לנדרים סימן טו כבר עמד  
בכל זה, וכתב כהסברו של העילוי ממיציט הנ"ל ופלפל בכל זה באריכות ובחריפות, והוקשה לו מה שהקשנו וניסה ליישב  
הדברים, וזו לשונו בסוף דבריו שם: 'אמנם בשו"ע חו"מ סי' ע"ג כתב המחבר בלא ספק דאם נשבע שלא לפרוע ואח"כ נשבע  
להיפך שאם נשאל צריך לקיים את השבועה הב', ואולי מחמת ספק צריך לקיים, וצ"ע. ועיי"ש בש"ך מש"כ לענין כולל לבטל את  
המצוה בשב ואל תעשה דלא חייל רק קודם שחל עלי' המצוה בפועל, ותמה עלי' שם החכ"צ, הובא בהגהות הט"ז ז"ל,  
ובקצוה"ח שם מיישב שיטת הש"ך והוכיח כדברי' מדברי הראב"ד ז"ל בס' תמים דעים למס' פסחים, שכי' לענין נשבע שלא  
לאכול מצה שאם נשבע בליל פסח דלא חייל דהתחיל באיסור, ומזה למד הקצו"ה דס"ל ג"כ באם כלל בשבועתו מצה עשירה  
דמיגו דחל על מצה עשירה חייל נמי על מצת מצוה. ולעני"ד אין ראוי כלל דדברי הראב"ד כאן מתאימים לשיטת הרמב"ם ז"ל  
שהבאנו למעלה בנשבע שלא לאכול היום ואח"כ נשבע שלא יאכל כבר זה לעולם והוא דכולל לא הוי רק אם אפשר לחול עכשיו  
הנוסף לבד ואז מהני אף מה שהוא נוגע לביטול המצוה, וכאן בנשבע בליל פסח שלא יאכל מצה לעולם דאם לא חייל עכשיו  
משום ביטול מצוה לא חייל מעכשיו כלל כמש"כ לעיל, דאף אם נאמר דלא בטלה שבועתו לגמרי והועילה לענין הזמן שלאח"כ,  
אבל אכתי לא רמי' עלי' דין שבועה מעכשיו, ורק אם נאמר דכולל מהני אף לבטל את המצוה אז חייל מעכשיו, היינו מיד שלא  
יאכל מצה אבל ככה"ג לא אמרינן כולל, אמנם הראב"ד ז"ל בהשגותיו על הר"מ בה' שבועות השיג שם על דברי הר"מ הנ"ל,  
ומשמע דס"ל דהוה כולל ככה"ג, ואולי ס"ל דדוקא בנשבע לקיים את המצוה מהני כולל ככה"ג אבל לא לבטל, וצ"ע. ועוד  
בסוגיה זו ראו בשו"ת זית רענן כרך א', סוגיות סימן א', ובשו"ת בנין עולם יו"ד מח ד"ה אמנם, ובשרשי היס בפירושו על  
הרמב"ם, פרק ה' מהלכות שבועות הלכה י'.

ג. 'גרירה' – בשני דינים הקשורים זה לזה, כאשר דין אחד משנה את מצבו הוא גורר עמו כביכול גם את הדין השני. לכן, כאשר אנו מצביעים על קשר חזק מספיק בין הדינים אנחנו יכולים להצדיק את החלת תכונות מסוימות על הדין השני כתוצאה של החלתן על הראשון.

ד. התפשטות – כאשר קרובים שני הדברים מספיק זה לזה, באופן פיזי או מטאפורי, החלויות החלות על אחד מהם מתפשטות אף אל הדין השני.

ה. 'כח העקירה' – הסיבה שבגינה אנו מתקשים מראש להחיל חלויות מסוימות על דינים היא הנטייה הטבעית להישאר במצב הקיים – 'שב ואל תעשה עדיף'. לכן, מכיוון שכבר יצאנו ממצב זה לעניין אחד, די לנו בסיבות חלשות יותר על מנת להחיל חלויות גם לעניינים אחרים.

כפי שביקשתי להראות, לכל אחת מהגישות ישנן נקודות חזקה ונקודות חולשה, הן מצד הסברה והן מצד השתמעותן מתוך הסוגיות. סברה שתנסה להסביר את כל מכלול המקרים שבהם אנו אומרים 'מתוך' באופן כזה או אחר (שמספרם רב בהרבה מאלו שהובאו במאמר), תיאלץ להגיע פעמים רבות לפירושים דחוקים מעט מסברה או מן הלשון.

עם זאת, נראה כי יש מדרג כלשהו בין הסברות – סברת ה'גרירה' היא כנראה הרובסטית מכולן, והיא עולה יפה בפירוש רוב הסוגיות. סברות ההתפשטות והחשיבות לעומת זאת, נראות מקומיות למדי, וקשה להסביר באמצעותן מספר רב של סוגיות. גישות ה'אין... לחצאין' ו'כח העקירה' עשויות להסביר מספר רב מאוד של סוגיות רק אם מוכנים להרחיבן מספיק, כך שהסתירה על פי גישת 'אין... לחצאין' לא תהיה בהכרח סתירה גמורה, והטריגר, בסברת 'כח העקירה' יהיה במובנו המטאפורי ביותר.

ראינו כי כל אחת מהגישות הנ"ל מתקשרת בדרכים מגוונות לסברות ולסוגיות אחרות ברחבי הש"ס. למעשה, על פי כל אחת מן הגישות השונות ניתן למצב את דין 'מתוך' באופן שונה בין סברות למדניות דומות. במהלך הדברים ניסיתי להביא מספר דוגמאות לסברות ולסוגיות שכאלה על מנת לשבר את האוזן.

עוד ראינו כי שלושת הגישות האחרונות יכולות להיחשב כ'נטורליסטיות', שכן הן מתבססות על אנלוגיה בין עולם התופעות הטבעיות לבין עולמה המשפטי המופשט של ההלכה. נטורליסטיות זו הוא מקור חולשתן של סברות אלו אך גם מקור כוחן: מצד אחד ניתן לטעון כי אין באנלוגיה זו שום הצדקה אמיתית למהותו של דין 'מתוך'. מצד שני, גם הגמרא עצמה לא כתבה בשום מקום את הטעם לדין 'מתוך', ולפי ההסברים הלא-נטורליסטיים (המתבססים על סתירה או על מושג החשיבות) העיקר נראה פעמים רבות חסר מן הספר. יתרה מכך, מדובר בהסברים בעל אופי אינטואיטיבי, שכפי שהראינו, נוכחים בסוגיות וסברות נוספות בש"ס ובמפרשים. בנוסף, האנלוגיה הפיזיקלית נראית תואמת ברוב המקרים את דין אופן פעולתו של דין 'מתוך', ולפחות חלק מהסברות הנטורליסטיות נראות כמספקות מענה יותר טוב מאחיותיהן הלא-נטורליסטיות.

מלבד זאת עמדנו על כך כי הגישות הנטורליסטיות והגישות הלא-נטורליסטיות לאו דווקא מוציאות אלו את אלו. בייחוד סברתו של הר"ן, יכולה לשמש כמענה טוב לשאלה 'מדוע שנאמר כאן כלל את סברת 'מתוך'', בעוד שכל אחת מהגישות הנטורליסטיות יכולות להסביר כיצד 'בפועל' עובד המנגנון של סברת 'מתוך'.

אחזור ואומר כי השתדלתי לקצר במאמר, הן בכמות הדוגמאות והן בדיון בסברות השונות. אליבא דאמת היה מקום להביא עוד דוגמאות רבות ולדון בהן, וכך לדון הרבה יותר לעומק בכל אחת מן הסברות, אך לא היה כאן המקום והזמן.