

התולה בבית הדין לאחר שחזרו בהם

מקורות – (א) הוריות ג: משנה – ד. "לא אשכח אינש דמישייליה", רש"י על אתר; תוספות ד"ה שהביא; תוספות רא"ש ד"ה אמר רבי יוחנן וד"ה סומכוס; רמב"ם הל' שגגות פ"ד ה"ה.

(ב) איקבע איסורא – כריתות יח: "איתמר רב אסי אמר..."; רמב"ם הל' שגגות פ"ח ה"ב; בבא קמא צא: "תני רבה בר בר חנה...".

(ג) אשם תלוי – משנה כריתות כה:; רמב"ם וראב"ד הל' מעשה הקרבנות פ"ח ה"י.

(ד) עשה דהשלמה – פסחים נח: "תנו רבנן מנין..."; תוספות ד"ה העולה; תוספות יומא כט. ד"ה אלא אפילו; רמב"ן בהשלמות לספר המצוות, עשה י"א; רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ג וה"ה.

המשנה בדף ג: עוסקת במקרה שבו בית הדין הורו הוראה בטעות וחזרו בהם מהוראתם. התנאים נחלקו בדינו של יחיד שעשה מעשה על פי אותה הוראה מוטעית, כיוון שלא שמע שבית הדין חזרו בהם:

"הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן, בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן, והלך ועשה על פיהן, רבי שמעון פוטר, ורבי אלעזר אומר: ספק" (משנה הוריות ג:).

במשנה מופיעות שתי דעות ביחס לדינו של אותו יחיד. בברייתא בגמרא מבואר שקיימות שתי דעות נוספות בדין זה:

"תני: רבי מאיר מחייב, ורבי שמעון פוטר, רבי אלעזר אומר: ספק, משום סומכוס אמרו: תלוי. אמר רבי יוחנן: אשם תלוי איכא בנייהו" (שם).

רבי מאיר מחייב את אותו יחיד בחטאת, ולדעתו הוא אינו נחשב תולה בבית דין כיוון שהם כבר חזרו בהם. רבי שמעון פוטר את היחיד מחטאת, כדינו של התולה בבית הדין. רבי אלעזר סובר שעליו להביא אשם תלוי מספק, ואילו סומכוס סובר שאמנם יש כאן ספק, אך ספק זה אינו מחייב באשם תלוי.

הגמרא מבארת את שיטת רבי שמעון בשני אופנים:

”אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי שמעון? – הואיל וברשות בית דין הוא עושה. איכא דאמרי: אמר רב יהודה אמר רב, אומר היה רבי שמעון: כל הוראה שיצאה ברוב צבור – יחיד העושה אותה פטור, לפי שלא ניתנה הוראה אלא להבחין בין שוגג למזיד” (שם).

ההסבר הראשון לשיטת רבי שמעון מובן. כיוון שהעושה לא ידע שבית הדין חזרו בהם – חל לגביו הפטור של התולה בבית הדין.

הניסוח של ההסבר השני מסורבל יותר, וברש"י על אתר מועלים שני כיוונים הפוכים בפירושו. על כל פנים, העיקרון העומד בבסיס שני הפירושים ברש"י הוא פשוט, ומקביל להסבר הראשון שבגמרא – כיוון שהייתה הוראה של בית הדין, היחיד אינו נחשב כעושה על דעת עצמו אלא כתולה בבית הדין, ולכן הוא פטור.

אין בכוונתנו להתעכב על הפירושים השונים ברש"י, אך נרצה להפנות את תשומת לבנו למילה אחת בדבריו:

”לפי שלא ניתנה הוראה אלא להבחין בין שוגג למזיד – להודיע שהעושה על פיהם שוגג הוא ולא מזיד הוא, וזה על פי הוראה הוא עושה, לפיכך שוגג הוא יחיד שעושה בהוראת בית דין פטור” (רש"י שם ד"ה לפי).

רש"י כותב שההוראה באה להודיע שהמעשה היה בשוגג, אך לא מבואר בדבריו למי היא באה להודיע זאת. בפשטות נראה שכוונת רש"י היא שכל מי שמתבונן במעשה מבחוץ לא יודע על מי או על מה סומך העושה. לפיכך יש להודיע להם שזהו מעשה שנעשה בשוגג, כיוון שקדמה לו הוראה של בית הדין.

אולם הסבר זה בעייתי מאוד. מה הצורך בהודעה זו? הדין אמור להיקבע על פי האמת, שאותה יודע העושה בליבו, ולא על פי מה שנראה כלפי חוץ. סביר יותר לשאול את העושה עצמו על מה הוא סמך. איזו חשיבות יש למה שיודעים או לא יודעים הצופים?

שאלה דומה מתעוררת במסגרת שיטתו של רבי אלעזר, המחייב את העושה באשם תלוי מספק. רש"י על אתר מבאר:

”כלומר ספק אי כתולה בבית דין אי כתולה בעצמו דמי, ומביאין אשם תלוי” (רש"י שם ד"ה רבי אלעזר).

גם כאן לא ברור מיהו זה שהתעורר אצלו הספק, ומדוע הספק הזה מוביל לחיוב באשם תלוי. אמנם הצופים מבחוץ אינם יודעים אם הוא תולה בבית הדין או לא, אך דווקא משום כך – דרך הפעולה הסבירה ביותר היא לשאול את העושה מה גרם לו לעשות זאת.

בדרך כלל החיוב באשם תלוי הוא במקרה שבו העושה עצמו אינו יודע מה בדיוק עשה. על פניו נראה שזה אינו המקרה בסוגייתנו. לכן קשה להבין מה המשמעות של הספק שעליו מדבר רבי אלעזר¹.

איקבע איסורא

הגמרא מבארת את שיטתו של רבי אלעזר, המחייב באשם תלוי, וממשילה אותו למקרה אחר שבו מביאים אשם תלוי:

”אמר רבי זורא: משל דרבי אלעזר למה הדבר דומה? לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן ונודע לו, שמביא אשם.

ולא מביא למאן דאמר צבור מייתי, דמפרסמא מלתא, אלא אפילו למאן דאמר בית דין מביאין, דלא מפרסמא מלתא, אי הוה שאיל הוּו אמרין ליה” (הוריות ג-ג).

הגמרא משווה את המקרה שלנו למקרה שבו אדם אכל חתיכה כלשהי, והוא אינו יודע אם היא הייתה של שומן או של חלב. על מקרה זה נחלקו האמוראים במסכת כריתות. המשנה שם (יח.) קובעת שמי שיש לו ספק אם אכל חלב חייב באשם תלוי. האמוראים נחלקו בפירוש המקרה הזה:

”רב אסי אמר: חתיכה אחת שנינו, ספק של חלב ספק של שומן;

חייא בר רב אמר: חתיכה משתי חתיכות שנינו” (כריתות יח:).

לפי רב אסי, המקרה שבו מחייבת המשנה אשם תלוי דומה למקרה המתואר בסוגייתנו, שבו אדם אכל חתיכה אחת והוא אינו יודע אם היא חלב או שומן. חייא בר רב סובר שהחיוב באשם תלוי הוא דווקא במקרה שבו היו לפני האדם שתי חתיכות,

1 מסתבר להבין שהספק שעליו מדברת הגמרא אינו ספק במציאות, שכן במקרה כזה באמת היינו שואלים את העושה עצמו, אלא ספק בדין. ייתכן שהגמרא מסתפקת בשאלה האם כשבת הדין חזרו בהם בטל הפטור של התולה בבית דין, או בשאלה באיזו תדירות מחויב אדם להתעדכן בפסקים חדשים של בית הדין. ה'חזון איש' על אתר (סי' י"ד, יב) גם הוא מפרש שהספק כאן הוא ספק בדין, אך על כל פנים מתקשה להבין מדוע יש כאן חיוב באשם תלוי, שכן בדרך כלל החיוב באשם תלוי הוא במקרה של ספק במציאות. בהמשך השיעור נציע הבנה חדשה ביחס ליסוד החיוב באשם בסוגייתנו.

של שומן ושל חלב, והוא אינו יודע איזו מהן אכל. במקרה שהייתה לפני האדם רק חתיכה אחת אין חיוב באשם תלוי.

בהמשך הסוגיה שם מציגה הגמרא שני הסברים לשיטתו של חייא בר רב. לפי ההסבר הראשון, הפטור מאשם תלוי בחתיכה אחת נובע מכך שכבר אין אפשרות לברר איזו חתיכה זו הייתה. ההנחה העומדת ביסוד הסבר זה היא שאשם תלוי מעצם הגדרתו הוא קרבן זמני, והוא אמור להיות שלב ביניים עד שתתברר האמת. אם ברור לנו שהאמת לא תתברר לעולם – אין טעם להביא אשם תלוי. רק במקרה שבו היו שתי חתיכות, ייתכן שנצליח לברר מהי החתיכה השנייה ולפי זה לקבוע איזו חתיכה אכל האדם. במקרה זה חייב האדם להביא אשם תלוי, עד שתתבצע אותה בדיקה.

ההסבר השני של הגמרא הוא שלדעת חייא בר רב יש חיוב באשם תלוי רק במקרה ש"איִקבע איסורא". כאשר היו לפני האדם שתי חתיכות שאחת מהן של חלב – הוא בא במגע עם מערכת שיש בתוכה איסור ודאי. אמנם יש לו ספק אם הוא אכל חלב או לא, וההסתברות שאכל חלב היא אותה הסתברות כמו במקרה שבו הייתה רק חתיכה אחת. אך כיוון שהאדם הכניס את עצמו למערכת של איסור ומתוך כך נולד לו הספק – הוא חייב באשם תלוי.

ההסבר השני הוא הדומיננטי יותר בגמרא ובראשונים. כך פוסק גם הרמב"ם:

"אינו חייב באשם תלוי עד שיהיה שם איסור קבוע.

כיצד? אכל חלב וספק אם היה כזית או פחות מכזית, או שהיתה לפניו חתיכת חלב וחתיכת שומן ואכל אחת מהן ואין ידוע אי זה מהן אכל... הרי זה מביא אשם תלוי, וכן כל כיוצא בזה.

אבל אם היתה לפניו חתיכה אחת, ספק שהיא חלב ספק שהיא שומן, ואכלה – פטור, שהרי אין כאן איסור קבוע" (רמב"ם הל' שגגות פ"ח ה"ב).

כאמור לעיל, סוגייתנו מבססת את שיטת רבי אלעזר על החיוב באשם תלוי במקרה של חתיכה אחת שהיא ספק שומן ספק חלב. כפי שראינו, הרמב"ם פוסק שבמקרה כזה אין חיוב בשם תלוי, כיוון שלא איִקבע איסורא. מאידך, הרמב"ם פוסק בסוגייתנו כרבי אלעזר (הל' שגגות פ"ד ה"ה). כיצד ניישב סתירה זו בפסקי הרמב"ם?

מסתבר לומר שההשוואה שעושה הגמרא בסוגייתנו איננה מדויקת, ולמעשה המקרה שבו עוסקת הסוגיה נחשב גם הוא ל"איִקבע איסורא". יתרה מזאת, נראה

שבמקרה של סוגייתנו האיסור הוא קבוע אף יותר מאשר המקרה של שתי חתיכות מהגמרא במסכת כריתות.

החיוב בחטאת במקרה של שתי חתיכות נובע מכך שהאדם בא במגע עם מערכת שיש בה איסור, אף על פי שייטכן שהוא אכל את ההיתר. אצלנו לעומת זאת ברור שהאדם עשה מעשה של איסור. הספק הוא רק בשאלה האם קיים גורם חיצוני – התלייה בבית דין – הפוטר אותו מחטאת. מקרה כזה וודאי יוגדר כאיקבע איסורא, ואין כל קושי בכך שהרמב"ם מחייב כאן להביא אשם תלוי².

כדי להמחיש את העיקרון שבדברינו, נפנה לתחום הלכתי אחר. הגמרא במסכת בבא קמא עוסקת באדם שהזיק את רכושו של חברו, וטען שהוא עשה זאת בציווי הבעלים:

”תני רבה בר בר חנה קמיה דרב: ‘שורי הרגת, נטיעותי קצצת’;
 ‘אתה אמרת לי להורגו, אתה אמרת לי לקוצצו’ – פטור.
 אמר ליה: אם כן לא שבקת חיי לברייתא, כל כמניה?!”

(בבא קמא צא:).

הנימוק בגמרא לחיוב במקרה זה הוא פרגמטי – אם נפטור את המזיק, כל אדם יוכל להזיק את ממון חברו ולהיפטר. אולם נראה שביסוד הדין עומד גם נימוק הלכתי עקרוני.

אמנם המזיק הוא המוחזק בכסף, והניזק רוצה להוציא ממנו את התשלומים. אך במקרה שלנו ידוע בוודאות שהיה מעשה נזק. הספק הוא רק בשאלה האם קיים גורם צדדי הפוטר את המזיק מתשלומים – ציווי הבעלים. במקרה כזה חובת ההוכחה מוטלת על המזיק. אם הוא אינו יכול להוכיח שקיים פטור – עליו לשלם.

גם בסוגייתנו קיים מודל דומה. מעשה האיסור הוא ודאי והספק הוא רק לגבי הפטור מחטאת. לכן ספק זה מוגדר כ”איקבע איסורא”³.

אשמת האדם

עד כה הנחנו שהמחייב בקרבן בסוגייתנו הוא מעשה העברה. מעשה זה משמעותי במיוחד כיוון שאין כל ספק שאכן הייתה כאן עברה, והספק הוא רק בשאלה האם יש

2 עיין ב'קרבן אורה' על אתר וב'מנחת חינוך' מצווה ק"ב, ט שתירצו באופן דומה. כמו כן עיין ב'באר שבע' בסוגייתנו ד"ה לאדם, וב'מנחת חינוך' מצווה ש"ז, ה.

3 ישום נוסף לעיקרון זה ראה ברמב"ם הל' שאלה ופקדון פ"ב ה"ח, וב'מגיד משנה' שם.

לאדם פטור של התולה בבית הדין. לפי רבי אלעזר הספק הזה ממיר את חיוב החטאת בחיוב באשם תלוי, אך על כל פנים המחייב בקרבן זה הוא מעשה עברה.

ניתן להציע גורם אחר שיוצר את חיוב האשם התלוי בסוגייתנו. אולם לשם כך יש להקדים ולברר את יסוד חיוב אשם תלוי במקרה רגיל.

בשאלה זו התחלנו לעסוק לעיל בשיעור בעניין צירוף הוראות שונות⁴. ראינו שם שהתנאים נחלקו במקרה שבו אדם אכל ספק חלב, נודע לו הספק, ואחר כך שוב אכל ספק חלב. לדעת רבי יש להביא במקרה זה שני אשמות. התנאים האחרים חולקים וסוברים שבמקרה כזה די באשם תלוי אחד.

בשיעור הנ"ל הסברנו, שהמחלוקת בין התנאים היא בשאלה מהו המחייב באשם תלוי. רבי סובר שהמחייב הוא **מעשה העברה**. במקרה שלנו היו **שני מעשים**, וניתן לחייב אשם על כל אחד מהם.

התנאים האחרים סוברים שהחיוב באשם אינו על מעשה העברה אלא על **אשמת האדם**. האדם חייב על חוסר הזהירות שמחמתו הוא נכנס לאותו ספק. אמנם היו כאן שני מעשים שונים, אך **האשמה שהובילה לשני המעשים האלה היא אחת**, והיא מחייבת באשם אחד בלבד.

ביטוי נוסף לעמדת התנאים האלה נמצא במשנה נוספת במסכת כריתות:

"חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים – חייבין להביא לאחר יום הכיפורים,

וחייבי אשמות תלוין – פטורין" (משנה כריתות כה.).

לפי המשנה, מי שהתחייב באשם תלוי ועבר עליו יום הכיפורים לפני שהספיק להביא את הקרבן – נפטר מחיוב זה. אם החיוב באשם תלוי הוא על מעשה העברה, סביר יותר לקבוע שיום הכיפורים לא יבטל את החיוב בקרבן זה. כשם שיום הכיפורים לא מבטל את החיוב בחטאת כך לא יבטל את חיוב האשם. כדי להסביר את דין המשנה מסתבר לומר שהחיוב באשם תלוי נובע מאשמת האדם. יום הכיפורים מוחק את האשמה הזו, ובעקבות כך בטל החיוב בקרבן האשם⁵.

4 לעיל עמ' 89.

5 את שני היסודות האלה לחיוב באשם תלוי אפשר למצוא כבר בפסוקי התורה (ויקרא ה' יז-יט). מצד אחד התורה מדברת על "שגגתו אשר שגג", ומכאן שהמחייב הוא מעשה העברה שנעשה בשגגה. מצד שני,

ההבנות השונות ביסוד החיוב באשם תלוי עומדות אולי ביסודה של מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד.

הרמב"ם פוסק שאדם שהקריב אשם תלוי מחוץ לעזרה פטור:

"אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק שהקריבן בחוץ פטור, שהרי לא נקבע האיסור" (רמב"ם הלי' מעשה הקרבנות פי"ח ה"ז).

לדעת הרמב"ם מעשה העברה הוא הגורם המחייב בקרבן אשם תלוי. יש ספק האם היה מעשה עברה – **לכן הקרבן הוא ספק קרבן**. מי שהקריב אשם תלוי מחוץ לעזרה פטור מספק. לא בטוח שהקרבן היה אכן קרבן.

הראב"ד חולק על הרמב"ם. הוא טוען שהחיוב באשם תלוי הוא ודאי:

"אמר אברהם לא ידעתי מאין הוציא זה... אבל אשם תלוי יש ממנו למזבח דמו ואימוריו ובשרו נאכל ככל אשמות שבתורה הילכך הוי ככל הקרבנות הראויים בפנים, ואם הקריב דמו או אימוריו בחוץ חייב חטאת" (ראב"ד שם).

החיוב באשם תלוי אכן נוצר במציאות של ספק, אך הספק הזה יוצר חיוב ודאי בקרבן. ברור שמי שמקריב קרבן זה מחוץ לעזרה חייב. ייתכן שלדעת הראב"ד המחייב באשם תלוי איננו מעשה העברה המסופק אלא אשמת האדם, שהיא אשמה ודאית. אשמה ודאית מולידה חיוב ודאי. לכן הקרבן הוא בתורת ודאי.

כזכור, לדעת הרמב"ם אשם תלוי הוא בדרך כלל קרבן הבא על הספק. ייתכן שהמקרה שבסוגייתנו הוא מקרה מיוחד, ובמקרה זה יודה הרמב"ם שהמחייב בקרבן הוא ודאי, כשיטת הראב"ד. כך פוסק הרמב"ם:

"בית דין שהורו בשגגה ונדעה להם שגגתן, בין שהביאו כפרתן בין שלא הביאו, כל העושה כפי הוראתן שפשטה ברוב הצבור מאחר שידעו – הרי זה מביא אשם תלוי, והואיל והיה לו לשאול בכל עת על דברים שנתחדשו בבית דין ולא שאל הרי זה כמי שנסתפק לו אם חטא או לא חטא" (רמב"ם הלי' שגגות פי"ד ה"ה).

התורה חותמת את הפרשה במילים "אשם הוא, אשם אשם לה", ומכאן נראה שגם אשמת האדם מהווה גורם מרכזי בחיוב הקרבן. בעניין זה עיין גם בכריתות כג: בעניין מי שהקדיש אשם תלוי ואז נודע לו שלא חטא, וכן במחלוקת התנאים כה. שם בשאלה האם אפשר להביא אשם תלוי בנדבה.

ניתן לדייק ברמב"ם שהמחייב במקרה זה איננו מעשה העברה המסופק אלא אשמת האדם. היה עליו להתעדכן בפסקים חדשים של בית הדין. מסברה ניתן לומר, שבמקרה זה הרמב"ם יודה שמי שהקריב את האשם מחוץ לעזרה חייב, שהרי המחייב בקרבן זה הוא ודאי. אמנם יש לציין שלא מצאנו בשום מקום ברמב"ם חילוק כזה בין סוגים שונים של אשם תלוי.

מדברי הראשונים בסוגייתנו נראה שגם הם נחלקו בשאלה האם האשם התלוי כאן בא על מעשה עברה מסופק או על אשמת האדם. בתוספות הרא"ש מודגש הגורם של אשמת האדם:

"הלכך מביא אשם תלוי כאוכל ספק חלב משום דפשע, דמצי לשויולי עליה אי חלב הוא או שומן הוא, ולכך חייבתו תורה להביא אשם תלוי להגין עליו עד שיודע לו ויביא חטאת.

הכי נמי פשע דמצי לשויולי אם חזרו בהם בית דין, הלכך מביא אשם תלוי להגין עליו לעולם" (תוספות רא"ש הוריות ג: ד"ה אמר רבי יוחנן).

לעומת זאת, רש"י על אתר (ד"ה איכא בינייהו וד"ה לאדם) מבאר באריכות מהו הספק שעליו דיבר רבי אלעזר, ומהי רמת החיוב בכל אחד מצדדי הספק. מדבריו נראה שסוגייתנו אינה שונה משאר הסוגיות שבהן יש חיוב באשם תלוי, וגם כאן המחייב באשם הוא מעשה עברה מסופק, ולא אשמת האדם שהובילה אותו למעשה זה.

הוראה המבטלת את מעשה העברה

ראינו עד כה שני כיוונים בהסבר החיוב באשם תלוי בשיטת רבי אלעזר. לפי הכיוון הראשון המחייב הוא מעשה עברה ודאי, שהתעורר לגביו ספק מסוים. לפי הכיוון השני המחייב הוא אשמת האדם, שלא התעדכן בפסיקותיו של בית הדין. הכיוון הזה מתעלם לחלוטין ממעשה העברה עצמו.

ייתכן שלפי ההסבר הזה נוכל לחדש, שכלל לא היה כאן מעשה עברה. בכוחה של ההוראה המוטעית להפקיע את האיסור ולהפוך את מעשה העברה להיתר. לפיכך אין מקום לחייב כאן על מעשה העברה, אלא רק על אשמת האדם.

הביטוי המובהק ביותר לרעיון זה הוא הפטור מחטאת של יחיד התולה בבית הדין. בשיעורים הקודמים עסקנו בהרחבה בפטור זה, וראינו הסברים שונים ליסוד הפטור. לפי דברינו כאן אפשר להציע הסבר נוסף: היחיד אינו חייב בחטאת כיוון שהוא לא

עשה איסור! ההוראה של בית הדין, על אף היותה מוטעית, הפקיעה לחלוטין את האיסור והפכה אותו להיתר. לכן לא היה כאן מעשה עברה. בית הדין אולי יתחייבו ב'פר העלם דבר של ציבור' על עצם ההוראה המוטעית, אך חיוב חטאת על מעשה העברה אין כאן⁶.

ניתן להציע מספר יישומים נוספים להצעה מחודשת זו:

א. המשנה במסכת יבמות (פז:), המצוטטת בתחילת המסכת, עוסקת באישה שבית הדין התירו לה להינשא. מאוחר יותר התברר שההיתר היה שגוי. המשנה פוטר את האישה מחטאת, כיוון שסמכה במעשיה על בית הדין. בשיעורים הקודמים הסברנו שהאישה פטורה מחטאת כיוון שהיא אנוסה. לפי ההסבר שאנו מציעים כאן אין צורך באונס. הפטור נובע מכך שההוראה של בית הדין הפקיעה את האיסור, ואין כאן מעשה עברה המחייב בחטאת.

החידוש שבהסבר זה עשוי לבוא לידי ביטוי במקרה שהאישה היא אשת כהן. כידוע, אשת כהן שנבעלה לזר אסורה לבעלה, אפילו אם הבעילה הייתה באונס. לפיכך, אם נסביר שהפטור של האישה במקרה זה נובע מאונס, עדיין לא יהיה די בכך כדי להתירה לבעלה. לעומת זאת, אם נחדש שכלל לא היה כאן מעשה עברה – ייתכן שגם אשת כהן תהיה מותרת לחזור לבעלה, כאילו לא אירע דבר⁷.

ב. כידוע, אדם שעבר עברה שעונשה מיתה ובאותו מעשה היה אמור גם להתחייב בתשלום – פטור מתשלום זה, מדין "קים ליה בדרבה מיניה". לפי תנא דבי חזקיה (כתובות לה.), הפטור מדין "קים ליה בדרבה מיניה" קיים גם במקרה שבו העונש החמור אינו מוטל בפועל, כגון במקרה שהעברה החמורה הייתה בשגגה.

ה'שיטה מקובצת' במסכת כתובות מביא מחלוקת ראשונים בשאלה האם לפי תנא דבי חזקיה גם עובר עברה באונס פטור מתשלום⁸. רבי עקיבא איגר הסביר, שיסוד המחלוקת הוא בהבנת מעמדו של אנוס. ניתן להבין שהאנוס אכן עשה מעשה עברה, והתורה רק פוטרת אותו מעונש. לפי הבנה זו יש מקום להחיל את דין "קים ליה

6 אמנם, דווקא בסוגייתנו קשה יותר ליישם רעיון זה, כיוון שבית הדין כבר חזרו בהם מהוראתם.
7 חשוב לציין שאפילו אם ההוראה המוטעית מבטלת את האיסור לא פשוט לומר שהאישה תהיה מותרת לבעלה הכהן, כיוון שיייתכן שהאיסור לבעל איננו נובע מהעברה שבבעילה אלא בעצם המעשה. כמו כן לא ברור אם גם במקרה זה ההוראה של בית הדין יכולה להפקיע את האיסור, כיוון שלא מדובר בבית הדין הגדול אלא בבית דין רגיל.
8 לא הצלחנו למצוא את המקור המדויק למחלוקת הראשונים הזו, וכן את דבריו של רבי עקיבא איגר המובאים בפסקה הבאה (העורכים).

בדרבה מיניה" גם באנוס. הבנה אחרת היא שהאנוס כלל לא עשה מעשה עברה, אלא גופו משמש ככלי דומם בידי אחרים. לפי הבנה זו האנוס לא יהיה פטור מתשלומים מדין "קים ליה בדרבה מיניה", כיוון שהוא כלל לא עשה מעשה עברה⁹.

לפי ההצעה שהעלינו לעיל נוכל לומר, שדין "קים ליה בדרבה מיניה" אינו חל על מי שעבר עברה על פי הוראת בית הדין. ההוראה המוטעית מפקיעה את האיסור, והמעשה שעשה כלל לא נחשב למעשה עברה, ולכן הוא אינו פטור אותו מתשלומים.

שיטת סומכוס

כזכור, סומכוס חלק על רבי אלעזר, ולדעתו מי שעשה על פי בית הדין לאחר שחזרו בהם פטור מאשם תלוי. אמנם גם סומכוס מודה שיש ספק בדינו של אותו אדם, אך לדעתו הספק הזה אינו מחייב באשם תלוי. הגמרא מביאה משל כדי להסביר מהו אופי הספק לפי סומכוס:

"אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבדא: משל דסומכוס למה הדבר דומה?
לאדם שהביא כפרתו בין השמשות - ספק מבעוד יום נתכפר לו ספק משחשכה נתכפר
לו - שאין מביא אשם תלוי"
(הוריות ד.).

בדרך כלל אדם מביא אשם תלוי כאשר יש לו ספק אם עשה מעשה עברה. זהו המקרה שתוארה הגמרא במשל לשיטת רבי אלעזר, כפי שראינו לעיל. המשל לשיטת סומכוס הוא שונה. כאן ברור שהאדם עבר עברה, והוא חייב בחטאת. אך כיוון שהוא הביא את החטאת שלו בין השמשות - יש ספק אם הייתה לו כפרה בחטאת זו או לא. בספק מסוג זה אין חיוב באשם תלוי.

כשלעצמו, הדין המבואר במשל הוא מובן, אך לא ברור כיצד ניתן להקיש ממנו אל הנמשל. תוספות הרא"ש על אתר ניסה להתמודד עם שאלה זו. בראשית דבריו הוא מבאר את שיטת סומכוס מבלי להתייחס למשל. הרא"ש מסביר את פירוש המילה "תלוי" שבה ניסח סומכוס את שיטתו:

"סומכוס אומר תלוי - דין אוכל ספק חלב לאחר שהביא אשם תלוי יש לו, שהוא תלוי
מהיסורין, אך זה בלא הבאת קורבן תלוי הוא ואין לו לדאוג מיסורין דאנוס הוא"
(תוספות רא"ש הוריות ד. ד"ה סומכוס).

9 כמובן אפשר לחלק בהקשר זה בין מקרים שונים - עיין לעיל בשיעור בעניין התולה בבית הדין, עמ' 57-59.

הרא"ש מסביר שהאדם שבו עוסקת הסוגיה תלוי מן הייסורים, כלומר הוא מוגן מעונש על העברה אפילו בלי קרבן¹⁰. לדעת הרא"ש, הפטור מקרבן וההגנה מהייסורים נובעים מכך שהאדם כאן הוא אנוס. נימוק זה של הרא"ש מובן, וכבר עסקנו בו בהרחבה בשיעורים הקודמים. אולם בהמשך דבריו, כאשר מבאר הרא"ש את המשל של הגמרא, עולה מדבריו נימה שונה:

ידדמי לאדם שהביא כפרתו בין השמשות... ספק אי היה יום כשנורק הדם או לילה, דפטור מלהביא קורבן אחר דמוקמינן היום בחזקתו, הכי נמי מוקמינן האיש בחזקתו קמא ותולה בבית דין הוא ולא פושע, דלא עלתה בדעתו שיחזרו בהם בית דין" (נשם).

לפי דברי הרא"ש כאן, הפטור של האדם מקרבן מבוסס על חזקה. במקרה של המשל קיים ספק אם החטאת הוקרבה ביום או בלילה. כיוון שלפני כן היה בוודאות יום, אנו מעמידים את היום על חזקתו ומכריעים שהחטאת הוקרבה ביום. מחמת החזקה אנו קובעים שהחטאת כשרה.

טענה זו של הרא"ש מחודשת מאד, כיוון שזוהי חזקה העשויה להתשנות – אנו יודעים בוודאות שבזמן הקרוב היום יסתיים ויתחיל הלילה. בדרך כלל לא סומכים על חזקה כזו¹¹. לא ברור כיצד הרא"ש סומך עליה בסוגייתנו.

במשל החזקה שונה. לפי הרא"ש יש לנו חזקה שהאדם תלה בבית הדין ולא עשה על דעת עצמו, ולכן הוא פטור מחטאת. כאמור, הנימוק הזה בפני עצמו הוא מובן, אך לא ברור כיצד הוא בא לידי ביטוי בדברי הגמרא, וכיצד הוא נלמד מהנמשל.

הקרבה לאחר התמיד

הדיון המרכזי בראשונים על אתר איננו עוסק בעצם הדין שבמשל, אלא בעניין צדדי יותר. כאמור, הספק המתעורר במשל הוא האם הקרבן הובא ביום או בלילה. משתמע מכאן שאם ידוע לנו בוודאות שהקרבן הובא ביום – הוא כשר. קביעה זו עוררה קושי אצל הראשונים, שהרי אסור להקריב קרבנות לאחר תמיד של בין הערביים!

לפני שנראה את דברי הראשונים על אתר נדון בקצרה בגדרי האיסור להקריב קרבן לאחר התמיד. מקור הדין מופיע במסכת פסחים:

10 פירוש אחר למילה "תלוי" הוא "ספק". כך מצאנו במקומות רבים שתרומה תלויה היא תרומה שיש לנו ספק אם נטמאה.

11 למשל, ברור שאי אפשר להתיר לעשות מלאכה דאורייתא בערב שבת בין השמשות על פי חזקה זו. גם הרא"ש בוודאי מודה בכך.

"תנו רבנן: מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר? תלמוד לומר: זעריך עליה העולה... עולה ראשונה.

ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים? תלמוד לומר: זיהקטיר עליה חלבי השלמים... עליה השלם כל הקרבנות כולם" (פסחים נח:).

הגמרא שם מלמדת רק על המצווה להקריב את כל הקרבנות בין שני התמידים. מצווה זו מכונה "עשה דהשלמה". לא מבואר שם מה דינו של קרבן שהוקרב לפני תמיד של שחר או לאחר תמיד של בין הערביים.

במקומות שונים בגמרא מצאנו התייחסויות שונות לשאלה זו. בגמרא במסכת מנחות (מט:): משתמע שהאיסור להקריב קרבן לפני תמיד של שחר הוא בגדר "מצווה בעלמא". מכאן נראה שבדיעבד אם הקריבו לפני תמיד של שחר – הקרבן כשר.

הרמב"ם אינו מתייחס בשום מקום לדינו של הקרבן שהוקרב לפני תמיד של שחר או אחרי תמיד של בין הערביים. ניתן להבין מכאן שלדעת הרמב"ם אין שום פסול בקרבן והאיסור הוא רק לכתחילה, כפי שעולה מהגמרא במנחות. בנוסף לכך, הרמב"ם אינו מונה את החיוב להקריב את כל הקרבנות לאחר תמיד של שחר כמצוות עשה.

הרמב"ן חלק על הרמב"ם בעניין זה, ומנה את המצווה הזו כאחת ממצוות עשה שהרמב"ם השמיט:

"שנצטוונו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידין לא קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים..."

והנה למדנו שיש בזה מצוות עשה, כלומר שהמקדים או המאחר קרבנו לזמנים הנוכחים עובר בלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה" (רמב"ן, השלמות לספר המצוות, עשה י"א).

לפי הרמב"ן, מי שהקריב קרבן לפני תמיד של שחר או לאחר תמיד של בין הערביים עובר על לאו הבא מכלל עשה. במסגרת שיטתו מסתבר יותר לומר שקרבן שהוקרב בזמנים האלה יהיה פסול. כך עולה בפירוש גם מדברי הגמרא במסכת פסחים (עג:), הקובעת שקרבן שהובא לאחר תמיד של בין הערביים פסול, ויש לעבר את צורתו ולשרפו. התוספות בסוגייתנו (ד"ה שהביא) מביאים מקורות נוספים לכך שהקרבן פסול.

גם אם נאמר שקרבן שהובא לאחר התמיד פסול, עדיין יש לברר האם הפסול הוא מדאורייתא או מדרבנן. מדברי התוספות בסוגייתנו ובמסכת יומא (כט. ד"ה אלא

אפילו) משתמע שהפסול הוא מדאורייתא. לעומת זאת, לפי התוספות במסכת פסחים (נח: ד"ה העולה) הפסול הוא מדרבנן בלבד.

מכאן נחזור לסוגייתנו. מהגמרא בסוגייתנו עולה שקרבן שהובא לאחר תמיד של בין הערביים כשר, ובלבד שידוע לנו שהוא הוקרב מבעוד יום. כיצד מתיישב הדין הזה עם השיטות בראשונים הפוסלות קרבן שהובא לאחר התמיד?

התוספות על אתר מסתמכים על הגמרא במסכת פסחים כדי ליישב קושיה זו. הגמרא שם (נט.) קובעת שיש מקרים מיוחדים שבהם מותר להקריב לאחר התמיד. מצוות עשה של קרבן פסח דוחה את העשה דהשלמה, ולכן מותר להקריב את הפסח בין הערביים, לאחר התמיד. באותה השעה בערב פסח מותר גם להקריב קרבן של מחוסר כפרה, שיאפשר לו לאכול את הפסח בערב.

התוספות טוענים שגם בסוגייתנו מדובר על חטאת של מחוסר כפרה בערב פסח. הקרבן כשר בגלל הדין הייחודי של ערב פסח, בתנאי שאכן הוקרב מבעוד יום.

גם רש"י על אתר (ד"ה ספק משחשכה) מפנה לגמרא במסכת פסחים, המלמדת שהעשה של קרבן פסח דוחה את העשה דהשלמה. אולם בדברי רש"י לא מפורש שהמקרה שבו עוסקת הסוגיה מתרחש בערב פסח. ייתכן שלפי רש"י אין צורך באוקימתא הזו. רש"י לומד מהסוגיה שם שעשה דהשלמה אינו עשה מוחלט, וישנם מקרים חריגים שבהם הוא אינו חל. מכאן אפשר ללמוד שישנן חריגות נוספות לדין זה, ובהן עוסקת סוגייתנו¹².

בהקשר זה ניתן אולי לחלק בין האיסור להקריב לפני תמיד של שחר לבין האיסור להקריב לאחר תמיד של בין הערביים. חילוק כזה עולה מלשון הרמב"ם:

"לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות"
 (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ג).

הרמב"ם משתמש בלשון "אסור" רק ביחס להקרבה לפני תמיד של שחר. כמו כן הוא כותב שאסור אז להקריב קרבנות כלל, ונראה שזהו איסור מוחלט ללא חריגות. לעומת זאת, ביחס להקרבה לאחר תמיד של בין הערביים הרמב"ם משתמש בניסוח מעודן

12 עיין למשל בשיטת רבי יוחנן בן ברוקא בסוגיה שם בפסחים, הסובר שקרבן של מחוסר כיפורים דוחה עשה דהשלמה כל השנה, ולא רק בערב פסח. בכיוון אחר, ה'חזון איש' בסוגייתנו (סי' י"ד, יב) מחדש שבערב פסח, כיוון שהותר להביא קרבן של מחוסר כיפורים, מותר גם להביא קרבנות אחרים.

יותר, וכותב רק ש"אין שוחטין". כמו כן הרמב"ם מזכיר שלדין זה יש יוצאים מן הכלל, על פי הגמרא במסכת פסחים.

ניתן לפרש, שהתמיד של שחר הוא הפותח את סדר היום במקדש, והוא בבחינת "מתיר" לכל שאר הקרבנות שיבואו אחריו. לפיכך, יש איסור גמור להקריב לפני התמיד של הבוקר. מעמדו של תמיד של בין הערביים שונה. התמיד אמנם אמור לחתום את סדר היום במקדש, אך אין לו כל משמעות לעניין ההכשר או הפסול של הקרבנות שבאים לפניו או אחריו. לפיכך האיסור להקריב קרבנות לאחר תמיד של בין הערביים הוא חלש יותר, ובמקרים מסוימים ניתן לחרוג ממנו.

ביטוי נוסף להבדל בין תמיד של שחר לתמיד של בין הערביים בשיטת הרמב"ם נמצא בדין של קרבן פסח. כאשר הגמרא במסכת פסחים קובעת שמותר להקריב את הפסח לאחר תמיד של בין הערביים, היא לומדת זאת מן הפסוקים:

"ואחר דבר שנאמר בו 'בערב' ובין הערבים' לדבר שלא נאמר בו 'בערב' אלא 'בין הערבים' בלבד"
(פסחים נט.).

הגמרא כנראה מניחה שהאיסור להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערביים הוא איסור גמור, ולכן יש צורך בדרשה מפורשת כדי להתירו. הרמב"ם פוסק את ההיתר הזה, אך הוא מתעלם מהדרשה של הגמרא ומביא נימוק אחר:

"ערבי פסחים בין בחול בין בשבת היה התמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, כדי שיהיה להם פנאי לשחוט פסחיהם" (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ה).

הרמב"ם כנראה הבין שהאיסור להקריב לאחר תמיד של בין הערביים איננו איסור מוחלט, וחומרנו משתנה בהתאם לנסיבות. לפיכך די בנימוק המעשי של קוצר הזמן כדי להתיר את האיסור הזה בערב פסח¹³.

13 ביטוי נוסף להבדל בין תמיד של שחר לתמיד של בין הערביים אפשר למצוא גם בעניין מעשי יותר בתקופתנו – בהלכות תפילה. הראשונים והאחרונים דנו בשאלה האם אפשר להקדים תפילת מוסף לתפילת שחרית, וכן האם מותר לאחר את תפילת מוסף לאחר תפילת מנחה. הרשב"א במסכת ברכות (כח.) מציע לחלק בין שני המקרים, אך למסקנה כותב ששניהם כשרים בדיעבד כיוון שלדעתו עשה דהשלמה אינו פוסל את הקרבן. מדברי הרמ"א (או"ח רפ"ו א) נראה שלכתחילה אסור להתפלל מוסף לפני שחרית. עיין גם 'באר שבע' או"ח סי' כ, וערוך השולחן ק"ז, ט ורפ"ו, יז.