

קידושיין מט-ג

שביעי ואחרון של פסח

משה שווערד

1. ספר דבר יעקב

ותירצו משום שבזה"ז אין אנו בקיאים לעשות מקושר ולכן עדיף לעשות רגיל. א"נ לא תיקנו מקושר אלא לאותו מקום שבו נתקנה התקנה ולא בכל המקומות.

אורי"י מבאר שלא תיקנו שיהיה חובה ליתן מקושר, אלא כדי שלא יפסידו נשיתיהם נהגו לעשות כן.

הרמב"ם [בפיה"מ ב"ב שם] כתב שלא התקינו אלא לזמן ידוע לאותם דורות שהיו קופצים לגרטי את נשותיהם. [ולכן מובן שהרמב"ם ביד החזקה לא הזכיר דין גט מקושר].

א] גט מקושר עדין מאחוריו – בגמ' [ב"ב קס:] מבואר דדין גט מקושר מיירי בין בגט אשה בין בשאר שטרות, דכיון שתיקנו חכמים גט מקושר עבור כהנים המגרשים נשותיהם, לא פלוג רבנן ותיקנו שמהני מקושר גם בשאר שטרות.

התוס' [ב"ב קס: ד"ה תקנו] כתבו דלכאורה משמע שכהנים אין מגרשים אלא במקושר, ומקשים התוס' למה בזה"ז אין הכהנים מגרשים בגט מקושר.

2. ספר שערים מצויינים בהלכה

ראית) דמצינו כן בכמה מקומות. וכבר כתבנו במס' גיטין (פא:) הטעם דהכעס מצויה בכהנים, משום דרובן ת"ת וחרדים כמש"כ רש"י במס' שבת (כ.), ואיתא במס' תענית (ד.) האי צורבא מרבנן דרתת, אורייתא קא מרתחא ליה כו', וכן מצינו גבי משה כמה פעמים, כמו (בשלח טז-כ) "ויקצוף עליהם משה", וכן (שמיני י-טז) "ויקצוף על אלעזר ועל איתמר", וכן (מטות לא-יד) "ויקצוף משה על פקודי החיל", וגם כיעקב אבינו דבחינתו היה דרך התורה כמש"כ בסה"ק, מצינו נמי (ויצא כט-ב) "ויחר אף יעקב ברחל", וכן (שם לא-לו) "ויחר ליעקב וירב בלבן", ועי' ברש"י עה"כ (וישלח לב-כב) "ותעבור המנחה על פניו", אף הוא היה שרוי בכעס.

דף מט. גט מקושר עדין מאחוריו. פרש"י דאיתא במס' ב"ב (קס.) שתיקנו לכהנים גט מקושר, שאין יכולין להחזיר גרושותיהן, וכשהיו כועסין הולכין אל הסופר שממהר לכתוב גט, ונותנו לה, ולאחר זמן מתחרט, ותיקנו להם מקושר שיש בו טורח לעשותו, ואדהכי והכי מייחבא דעתיה כו'. פירוש דהכעס מצויה בכהנים כדאיתא בגמ' לקמן (ע:) אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו דכתיב (הושע ד-ד) "ועמך כמריבי כהן". ועי' בדברינו שם (ד"ה אם

3. רש"ש על קידושיין דף מט/א

רש"י ד"ה אבל בשבח יוחסין. ע"מ שאני ממזר ונמצא שהוא נתין. וצ"ע דהרי בסוף הוריות משמע דממזר עדיף מנתין ע"ש. ואולי לענין יוחסין נתין עדיף דאף לרבא בפי' הערל דלא תתחתן במ היינו בגירותן מ"מ אינו רק אותן שנתגיירו עצמן אבל בניהם מותרין מה"ת ודוד גזר עליהם וזוהי שטת רש"י עי' ר"ן ר"פ עשרה יוחסין. משא"כ ממזר דאיסור דורות בו הוא מה"ת:

4. תוספות הרא"ש מסכת קידושין דף מט עמוד ב

כל ששואלים אותו דבר בתלמודו ואומרה ואפי' במס' כלה. [1] פרש"י שאין בה עומק, משמע דכ"ש מסכתות אחרות דעמוקות יותר, ובמס' שבת פ' אלו קשרים משמע דנקיט לה לענין חומר יותר משאר מסכתות דאמר איזהו ת"ח שראוי למנותו פרנס על הצבור כל ששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה ואפי' במסכת כלה ופרש"י התם אפי' במסכת כלה דלא רגילי בה אינשי וזה נתן לבו וגרסה, ויש לחלק דהתם למנותו פרנס צריך שיהא רגיל בכל התלמוד וכיון שנתן לבו לגרוס מס' כלה כ"ש שבקי בשאר, והכא קאמר דבר אחד בתלמודו כלומר בהלכות שהוא לומד יש לו לב להבין כשהוא עוסק בה ואם יש לו לב להבין אפי' במס' כלה שהיא קלה נקרא תלמיד. [2] ונראה לפרש מסכת כלה אין זו אותה מסכתא שמתחלת כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, אלא אותם דרשות שרגילים לדרוש בהם שלשים יום לפני הרגל כמו רב נחמן בר יצחק ריש כלה הוה בפ' לא יחפור ובב"מ פ' השואל איהו שאיל להו ביומא דכלה, והך דהכא והך דהתם הכל מענין אחד דהכא קרי ליה תלמיד אפי' לא ידע אלא מס' כלה והתם קאמר שראוי למנותו פרנס על הצבור אם הוא בקי במסכתות שהוא לומד ואפי' במסכת כלה שרבים בקיאים בה והאי דנקט במס' כלה לפי שהיא רגילה וידועה.

5. ספר דבר יעקב

ד' חיישינן שמא הרהר תשובה בדעתו - הרמב"ם [אייטות ח-ה] כתב הרי זו מקודשת מספק דהוי ספק אם הרהר תשובה. וכ"כ הרא"ש והר"ץ ור"י הזקן יהוי ספק קידושין, ומלשון המאירי משמע יהוי ודאי קידושין.
ומקשה הלח"מ דא"כ המקדש בעדים רשעים ליהוי ספק קידושין דניחוש שמא העדים הרהרו תשובה בלבם. ותירץ דשאני כאן שאמר לה שהוא צדיק גמור כדי שהאטה תרצה להתקדש לו, לכן חיישינן שמא הרהר תשובה. ועוד כיון שהוציא בפיו שהוא צדיק חיישינן שבאותו רגע הרהר תשובה.
הרמ"א [סימן מב-ה] כתב המקדש בפני עדים פסולים מפני רשעותם י"א דחיישינן לקידושין שמא חזרו בתשובה [מהר"י מיניץ] ויש מקילים [ב"י ומהר"ם פדואה]. ומבאר הגר"א דלדעה א' חיישינן כמבואר בגמ' כאן, ודעה ב' ס"ל דשאני הכא שאמר ע"מ שאני צדיק גלי דעתיה ולכן חיישינן.
החלק"מ והב"ש חולקים על הרמ"א וכתבו שאין מחלוקת בין שתי הדעות, דמהר"י מיניץ מיירי באופן שראינו אח"כ שחזר בתשובה שאז חיישינן למפרע שהיה בעל תשובה בזמן שראה הקידושין.

6. ספר שערים מצויינים בהלכה

על מנת שאני צדיק כו' שמא הרהר תשובה. משמע דאינו ודאי, רק מקודשת מספק. וכן משמע בתשו' הרא"ש (כלל יז-ב) שכתב, משום חומרא דאשת איש אמרו כן. וכ"כ בתרומת הדין (סי' שטו) דמשום חומרא דאשת איש תלין מספק להחמיר, והטעם לזה משום שיש לו חזקת רשע. וא"כ אם קיבלה קידושין גם מאחר תהא מקודשת מספק לשניה, וצריכה גט מזה ומזה. וכן מצאתי בהדיא בשלטי גבורים שהקידושין דהכא ספק הן, ואם קיבלה קידושין מאחר צריכה גט משניהם. וכ"כ הריטב"א לקמן (ס: ד"ה לא קשיא) שהיא מקודשת מספק. וכ"פ ברמב"ם (אישות פ"ח ה"ה) ובשו"ע (אהע"ז סי' לח סל"א).

ואם הוא מוחזק לצדיק, ע"י בערוך השולחן (אהע"ז סי' לח סצ"ה) דנראה לו דהוי קידושין גמורים, ואע"ג שהצדיק לא יאמר על עצמו שהוא צדיק, שזה גדר גאווה, מ"מ בקידושין כשהאשה לא רצתה אלא באופן זה, אין זה גאווה, וידע איניש בנפשיה.

והא דלא חיישינן בע"מ שאני עשיר, שמא יש לו עושר טמון, היינו משום שהוא מוחזק לעני, וא"כ למה נחוש הכא טפי נגד החזקה, ומפרש בהמקנה קונ"א (שם) דשאני הכא דבידו לעשות תשובה.

7. ספר שערים מצויינים בהלכה

שמא הרהר תשובה בדעתו. כתב האור זרוע (סי' קיב) בזה"ל, ואע"פ שפירשתי שכל בעלי תשובה צריכין טבילה, אעפ"כ הטבילה אינה מעכבת התשובה, ומיד כשהרהר תשובה הרי הוא כצדיק גמור לכל התורה כולה כו', וראיה לדבר מגמ' כאן שמא הרהר תשובה, ואע"פ דידעינן ביה דרשע גמור הוא, אפ"ה אי הרהר תשובה מקודשת והוי צדיק, אע"פ שעדיין לא עשה שום דין, עי"ש שהביא עוד ראיות לזה. וכ"כ בנמוק"י במס' יבמות (טז: מדפי הרי"ף) דישאל שחטא ועשה תשובה, שורת הדין שאינו צריך טבילה אלא קבלת חברות בפני ב"ד לכתחילה, ואעפ"כ טובל הוא מדרבנן משום מעלה כו'. וכ"כ בחי' הריטב"א (שם) וביש"ש (שם סוס"י נב). וכן פסק הרמ"א

(יו"ד סוס"י רסח). ובמג"א (סי' שכו סק"ח) כתב, דישאל מומר שעשה תשובה, מותר לטבול אפ"י בשבת, ולא הוי כמתקן, כיון דאינו דאורייתא. ובטור"ז (יו"ד סי' רסז סק"ה) כתב בשם רש"ל, דהמנהג להטביל המומרים ושיגלחו כל שערן מקודם. ועי' בתשו' הרדב"ז (ח"ג סי' תטו) דכל בעלי תשובה צריכין טבילה. ובראשית חכמה (שער הקדושה פ"ו) מבואר, דאי אפשר לבע"ת בלא טבילה עי"ש. ועי' במג"א (סי' תרו סק"ח) בשם המהרי"ל, דטבילת ערב יוהכ"פ עיקרה משום תשובה, וצ"י לאבות דר' נתן (פ"ח ה"ח) דטבלו ריבה אחת שהאכילוה העכו"ם איסורין. וכ"כ בשו"ת מהר"י מינץ (סי' ז), דמשום תשובה טובלות גם הנשים הזקנות. ובשמ"ב (סי' קלא ס"ק יב) הבאנו בשם השלה"ק (עמוד התשובה) דאע"ג דטבילת ט' קבין מהני משום טהרה, מ"מ משום תשובה צריך דוקא טבילה עי"ש.

8. קובץ המאור אלול תשע"ב-שני סוגי תשובה, יום הכיפורים, ואמירת כל גזרי

מקורות שונים בביאור חלקי התשובה ומהותה.

נפנה כעת למספר מקורות הדנים בחלקי התשובה ובמהותה, ועל פיהם יתיישבו התמיהות מאות ג'.

הגמ' במסכת יומא (פ"ו) דורשת סוגים שונים של כפרה:

ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד עבר על עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בנים שובבים עבר על לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקיין שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם אבל מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנאמר ונגלה באזני ה' צבקות אם יכפר העון הזה לכם עד תמתון

הגמ' מפרטת את התהליך הנדרש כדי שהתשובה תקבל, וקובעת את הכפרה לפי חומרת החטא. בכל החטאים התשובה הינה הבסיס, ולאחד שעבר על מצוות עשה די בזה כדי להשיג כפרה שלמה. לאיסור לא תעשה, לא די בעצם התשובה אלא יש צורך אף בכפרת יום הכפורים, לחייבי כריתות ומיתות ב"ד יש צורך אף ביסורין. יהיה איך שיהיה, מהגמ' רואים, שלרוב החטאים אין התשובה לבדה מספקת, אלא יש צורך בדברים נוספים כדי לכפר על העון.

נוסף על זה יש להביא מדברי הרמב"ם הידועים, שחלק מרכזי מתהליך התשובה הינו הוודוי, ואין החרטה על החטא מועילה בהעדר וודוי בפה, וז"ל הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"א):

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו **חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא** שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים וידוי זה מצות עשה כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה וזהו עיקרו של וידוי... **וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו ...**

א"כ יוצא, שאין החרטה על החטא והתשובה עצמה מספיקים לפעול את הכפרה, אלא ישנם עוד פעולות הנצרכות ע"מ להגיע לכפרה שלמה.

ולעומת זה, מצינו סוגיא ערוכה במס' קדושין (מ"ט) שהעולה ממנה, שאפילו הרהר בתשובה [מחשבת תשובה בלבד] תיכף ומיד מתקבלת תשובתו, ואינו נידון כרשע עוד:

על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת **שמא הרהר תשובה בדעתו** על מנת שאני רשע אפילו צדיק גמור מקודשת שמא הרהר דבר עבודת כוכבים בדעתו

מהגמ' עולה, שאדם שהוחזק לרשע גמור, וקידש אשה על מנת שהוא צדיק, אע"פ שיש מקום לומר שהקדושין אינם חלים, כיון שהתנאי לא מתקיים, מ"מ היא מקודשת כיון שתולים שהרהר בתשובה.

והקושיא עומדת במקומה, היאך יתכן לומר שעל ידי הרהור בתשובה נחשב לצדיק [וזהו התנאי לקדושין], הלא לא קיים את התנאים הנדרשים לכפרה, וכפי שהבאנו מדברי הגמ' והרמב"ם, ומהו ההסבר בזה שנחשב לצדיק גמור על ידי הרהור בעלמא בהעדר כפרה [ולהרמב"ם אפי' תשובה אין בידו!].

נעייין שוב בנושא שהזכרנו לעיל בענין הבן שהכה את אביו הבעל תשובה.

במשנה במסכת יבמות (כ"א):

משנה: ... מי שיש לו בן מכל מקום פוטר אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר חוץ ממי שיש לו בן מן השפחה ומן העובדת כוכבים.

משנה זו באה לחדש, שממזר נחשב לבנו של אביו לכל דבר, אע"פ שנולד מאיסור, ובן זה חייב בכבוד אביו וחייב [מיתה] אם היכה או קילל את אביו. הגמ' שם בהמשך מקשה, היאך יתכן שחייב על הכאת אביו, הלא אם אביו הוליד ממזר א"כ רשע הוא ואינו נכלל ב'עושה מעשה עמך', ומדוע יתחייב בנו על הכאתו, וז"ל הגמ':

מי שיש לו בן מ"מ פוטר וכו': מכל מקום לאתויי מאי אמר רב יהודה **לאיתויי ממזר** מאי טעמא דאמר קרא ובן אין לו עיין עליו: וחייב על מכתו: אמאי קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך

כדאמר רב פנחס משמיה דרב פפא בעושה תשובה הכא נמי כשעשה תשובה והאי בר תשובה הוא והתנן שמעון בן מנסיא אומר איזהו מעוות לא יוכל לתקון זה הבא על הערה והוליד ממנה ממזר השתא מיהא עושה מעשה עמך הוא.

דהיינו הגמ' מקשה, שאמנם יכול להחשב כבנו לכל דבר, אבל יש לו להיפטר על הכאתו מחמת היותו רשע, והגמ' מתרצת, שחייב על הכאה וקללה באופן שעשה האב תשובה. ממשכה הגמ' להקשות, שלמרות שעל כל החטאים בתורה יש את האפשרות לחזור בתשובה ולתקנם, הלא על אחד שהוליד ממזר קרא התנא שמעון בן מנסיא את הפסוק של 'מעוות לא יוכל לתקון', שאע"פ שחזר בתשובה אין דרך בעולם לתקן את אשר קלקל, כיון שהמזר ישאר בפסלותו כל ימי חייו, וא"כ איך אפשר לקרוא לאדם זה בעל תשובה, ומתרצת הגמ', שאע"פ שלא תיקן את העבר ובנו נשאר בפסלותו, מ"מ **עכשיו** שחזר בתשובה הוא מוגדר 'עושה מעשה עמך'.

תירוץ זה של הגמ' מפליא ביותר, ואת הפשט קשה להבין, איך פתרה הגמ' את הפרדוקס הזה אם אינו יכול לתקן את אשר קלקל, א"כ לא חזר בתשובה ועדיין מוגדר רשע, ומדוע יתחייב בנו על הכאתו, ומהו הביאור בזה שמתעלמים ממעשה העבר ומסתכלים רק על ההווה?

ר' אלחנן ווסרמן בקובץ הערות (סימן כ"א) נדרש לשאלה זו וז"ל שם:

השתא מיהא עושה מעשה עמך הוא. אע"ג דהוא מעוות לא יוכל לתקון. וביאור הדבר, דלבד דתשובה עוקרת החטא מכאן ולהבא, עוד יש חידוש בתשובה שהחטא נעקר למפרע. וזהו תירוץ הגמ', דבהוליד ממזר אין החטא נעקר למפרע, מ"מ מכאן ולהבא מיהא נעקר.

וביאור הדבר שבפעולת התשובה נאמרו שני דינים, הראשון הינו ההבנה הפשוטה בפעולת התשובה, שהתשובה פועלת לתקן את פגם החטא ותוצאותיו **מכאן ולהבא**, זאת אומרת, בכל הקשור לעתיד מחשיבים את החטא לאינו באם החוטא חזר בתשובה. הדין השני [והיותר מחודש] הינו, שלתשובה יש את האפשרות לתקן **למפרע**, דהיינו לעקור את החטא אף בכל מה שקשור לעבר, ולגרום לחוטא להיות במצב כאילו לא חטא מעולם.

ולפי זה אפשר להבין את דברי הגמ', כיון שהשאלה המהותית האם אדם נחשב לרשע [בהיבט ההלכתי] או לא, נמדדת לפי הפעולה הבסיסית של התשובה, שהיא פועלת על ההווה והעתיד, והכוונה היא, שכאשר באים לדון האם אדם נחשב לרשע, אנו צריכים לברר את מצבו העכשווי, איפה הוא עומד כעת, ולאיוזה כיוון פניו מועדות, דבר זה ניתן לבי"ד של מטה לאמוד לפי כללים מסויימים [וכפי שראינו לעיל לגבי הגזנים וכו']. תשובה זו והמשמעות המעשית שלה [האם האדם כעת נחשב לצדיק או לרשע], עומדת בפני עצמה ואינה תלויה בסוג השני של התשובה, ולכן אע"פ שאין האב יכול לשנות את מצב בנו ולהכשיר את פסלותו, [ולכן זה מוגדר 'מעוות לא יוכל לתקון'] מ"מ, אפשר להגדיר את האב כצדיק וכעושה מעשה עמך, ובהתאם לזה לחייב את בנו המכה. ההכרעה האם אדם חזר בתשובה כלפי דין זה, מסורה לבי"ד, ועליהם להחליט האם האדם הינו רשע או צדיק, ולנהוג עם בנו המכה בהתאם.

אמנם כל זה רק במה שנוגע בתשובה במה שקשור לעתיד, אבל בכל מה שנוגע לעבר, לסוג השני של תשובה, לסוג העוקר את החטא למפרע, זה נמצא מחוץ לסמכות בי"ד של מטה להכריע בזה [וכפי שהבאנו לעיל מדברי המהר"ל, נודע ביהודה, וערוך השולחן], ולכן בכל מה שנוגע לעצם מעשה העבירה, אין לבי"ד לשנות את עונשו של החוטא, כיון שאינם יכולים או רשאים להכריע, האם התשובה אכן מקובלת, ולכן עליהם לנהוג כאילו אין כאן תשובה לפנינו ולהוציא לפועל את העונש הראוי.

על פי זה אפשר ליישב את מה שהקשינו למעלה – איך יתכן לחייב את הבן על המכה שהכה את אביו בעודו יוצא ליהרג, מ"מ? אם האב רשע אי אפשר לחייב את הבן, ואם האב צדיק, ולכן בנו חייב, מדוע מבצעים את גזר הדין ומוציאים את האב להורג? והתשובה היא שבכל מה שקשור למצבו העכשווי, אנו מקבלים את התשובה ומגדירים אותו כעושה מעשה עמך, ולכן בנו חייב על הכאתו וקללתו, אבל לפוטרו מהעונש שנתחייב אין בידנו, כיון שזה תלוי בקבלת התשובה למפרע, ואת זה אין בי"ד של מטה יכול להכריע.

שמעתי פעם מהרב צבי ברקוביץ שליט"א (ראש ישיבת נר ישראל) הסבר נפלא וקולע, בביאור ההגדרה של תשובה מכאן ולהבא, ובאפשרות של בי"ד לבדוק, האם אכן הצליח בעל התשובה בתשובתו. ענינה של התשובה מהסוג הראשון שהיא מכאן ולהבא היא ההתחייבות והבחירה בדרך חיים חדשה. לבי"ד נתונה הרשות לאמוד את **מידת מחויבותו** של בעל התשובה לדרך החיים החדשה בה הוא בחר. הכוונה בזה, שאם בי"ד מגיעים למסקנה [ולהגיע לזה יש להם את הכלים והכללים המוגדרים בהלכה] שהאדם נמצא **כעת** במקום אחר מזה שהוא היה בו לפני שחזר בתשובה, אם בי"ד רואים סבירות גבוהה שמכאן ואילך הוא נמצא במסלול אחר ממה שהיה לפני כן, אזי במצב זה אפשר להגדירו כבעל תשובה וכצדיק גמור.

הגדרתו של אדם כצדיק או רשע, ככשר או פסול, בכל מה שנוגע מאותו רגע ואילך, נקבעת אך ורק על פי מידת המחויבות שלו לעתיד. הגדרה זו איננה מסורה לשמים, אלא על ב"ד של מטה מוטלת החובה לקבוע האם האדם באמת מחויב לעתיד שונה, לעתיד ללא החטא בו נכשל, ועל פי זה מחליטים אם הוא נחשב לצדיק או לרשע. בדיקת מידת מחויבותו של האדם לנהל אורח חיים שונה ממה שנהג בעבר, נתונה לב"ד של מטה [בכפוף לקיום תנאים שונים וכפי שראינו לגבי פסולי עדות וכן בדברי הגמ' על הטבח שהוציא נבילות מתחת ידו]. ב"ד אף מחויב לבדוק את החוטאים ששבו, כדי לדעת איך להתייחס אליהם מכאן ואילך.

אבל, כדי לבטל עונש על מעשי העבר אין די בכך שהאדם מחויב לאורח חיים חדש, אלא ישנו צורך בחרטה אמיתית [וכן בעוד פעולות כדברי הגמ' והרמב"ם שהבאנו למעלה], ולבדוק ולאמת חרטה זו, אין לב"ד של מטה את הכח והסמכות [כפי שראינו לעיל מספר הסברים], ולכן אין ב"ד יכול לפטור אדם מן העונש המגיע לו ע"י שעשה תשובה, כי קבלת התשובה נמצאת אך ורק בידי ב"ד של מעלה. רק לבוחן לבבות עצמו, קיימת האפשרות לדעת, האם האדם באמת מתחרט על מעשיו או לא, ולכן רק בב"ד של מעלה, יכולים להתייחס לתשובה, ולבטל את חטאי העבר למפרע.

כעת אפשר להבין, שהסתירה המדומה בפעולת התשובה שבידי שמים, בעצם משקפת את שני סוגי התשובה שקיימים, ומתורגמת הלכה למעשה ע"י ב"ד של מטה בבואם להתייחס אל בעל התשובה ואל מעשיו. אע"פ שמצינו שאין קבלת התשובה נתונה אלא בידי שמים, וע"כ הקשינו היאך יכולים ב"ד של מטה להתייחס אל תשובת החוטא, ע"י הביאור שישנם בעצם שני סוגי תשובה, אפשר להבין שאמנם התשובה ברמה הגבוהה יותר נמצאת אך ורק בידי הקב"ה, שהוא בוחן כליות ולב, אבל גם לב"ד של מטה יש אפשרות לאמוד את מידת מחויבותו של החוזר בתשובה, ובידיהם להכיר בזה שהחוטא עומד במצב שבו שוב לא יחטא.

ע"י הדברים האלו ניתן ליישב את הקושיות שהקשינו לעיל.

במקרה של האב היוצא ליסקל, ובא בנו והכהו או קללו, הקשינו היאך יתכן לחייב את הבן על מעשה הכאה או קללה, הלא אביו יוצא כעת אל ביצוע גזר הדין שבית הדין פסק לו, ולכאורה אינו נכלל ב'עושה מעשה עמך', והיישוב על קושיא זו טמון בהבדל בין שני סוגי התשובה, ובאפשרותם של ב"ד לפעול על פיהם. אמת שאין ב"ד של מטה יכול לפטור אותו מעונשו הראוי, כיון שעבור זה צריך בעל התשובה להגיע לרמה הגבוהה של התשובה שהיא חרטה אמיתית על מעשיו [ועוד תנאים], ואת זה אין לב"ד את הסמכות או האפשרות לקבוע [כפי שנתבאר לעיל מהלכים שונים בביאור הענין], אבל את ההגדרה ההלכתית העכשווית של האדם, התלויה בתשובה הבסיסית, שנמדדת במידת המחויבות לאורח חיים חדש וכפי שנתבאר, יש לבית דין של מטה את האפשרות לקבוע, ולכן האב היוצא ליסקל שחזר בתשובה מוגדר כצדיק [או כ'עושה מעשה עמך'], למרות שבית הדין מוציאים אותו לביצוע גזר הדין, מ"מ בנו יתחייב על הכאתו או קללתו מכיון שהגדרתו ההלכתית העכשווית של האב הינה של צדיק ולא של רשע.

בדברים אלה ניתן להסביר, את הדרך בה מכשירים את פסולי העדות, אע"פ שאי אפשר לפטורם מהעונש על מעשיהם. הטעם בדבר זה הוא, שכשרות האדם לעדות נמדדת לפי מצבו העכשווי, לפי מעמדו ההלכתי בזמן ראייתו או הגדת העדות, ולכן אע"פ שעבר על איסור שגורם לו להיות פסול לעדות, מ"מ ברגע שחזר בתשובה וקיבל על עצמו אורח חיים חדש [ובמקרים מסויימים ישנם עוד כמה דברים שעליו לעשות], א"כ הרי הוא חוזר לכשרותו מכאן ואילך, כיון שהמדד לקביעת כשרות לעדות הוא המדד העכשווי, ולא מודדים לפי חטאי העבר [אא"כ עדיין מחזיק הוא בדרכו הרעה], ואע"פ שלא נפטר מהעונש שבו התחייב בגין מעשיו הרעים - כיון שזה לא ניתן בידי ב"ד של מטה - מ"מ, חוזר הוא לכשרות מיד כשחוזר בתשובה ובי"ד מקבלים את תשובתו.

זהו א"כ, הביאור בדברי הערוך השולחן שהבאנו לעיל, שהסביר את הדין שאין ב"ד של מטה יכולים לפטור את החייב מהעונש כשעשה תשובה, בזה שאין ביד ב"ד את האפשרות לרדת לעומק דעתו של האדם, ולדעת בוודאות שאכן מתחרט הוא באמת על מעשיו, וע"ז הקשינו א"כ איך ב"ד יודעים בוודאות שחזר בתשובה כדי להכשיר את הפסול לעדות. אמנם הענין פשוט על פי הביאור של ר' אלחנן ווסרמן, שישנם שני סוגים של תשובה, והדרגה הגבוהה יותר של תשובה, שהיא חרטה שעוקרת את החטא למפרע, אין ביד ב"ד דרך לוודא בצורה מוחלטת, ולכן הם אינם יכולים לשנות ולהקל את פסק הדין שניתן, אבל את הדרגה השנייה שהיא המחויבות מכאן ולהבא, יש להם את האפשרות לדעת באופן כמעט וודאי, שהאדם מחויב לדרך חדשה, ועל כן יכולים להכשירו כשעומד בתנאים הנדרשים.

על פי יסוד זה, מיישב ר' אלחנן את הקושיא שהקשינו מאנשי ניונה, שתשובתם התקבלה אע"פ שהיו עכו"ם, והחילוק הוא, שאין להם תשובה למפרע אבל יש להם תשובה מכאן ולהבא:

וכבוד הגה"צ ר' נפתלי זילברברג זצ"ל מווארשא אמר, בהא דנתקבלה תשובת אנשי נינוה, אף דמבואר בספרים דבבני נח לא מהני תשובה. והיינו כנ"ל, דהחידוש שיש בתשובה דעוקרת החטא למפרע, זה לא נאמר רק בישראל ולא בב"נ, אבל מ"מ מכאן ולהבא מיהא, מהניא תשובה גם לב"נ.

כלומר, שמה שמבואר במקורות שאין לבני נח תשובה, זהו הדרגה הגבוהה יותר של תשובה, שיש בכוחה לעקור את החטא מעיקרא, אבל הדרגה הבסיסית של תשובה, ניתנה אף לאומות העולם, וזה מה שאנשי נינוה יכלו לעשות.

בדרך זו אפשר גם להסביר את הגמ' בקדושין שהבאנו לעיל, שאחד שהוחזק לרשע, וקידש אשה על תנאי שהוא צדיק, האשה מקודשת, והגמ' נותנת טעם לדין זה כיון ש'שמא הרהר בלבו [בתשובה] והתמיהה רבה, הלא אדם זה לא קיים אפי' את תנאי הסף של מצות התשובה, לא הביע חרטה, לא התוודה בפה, ועוד פרטים בתהליך התשובה, ומדוע אנו יכולים להחזיקו כצדיק, ולהתייחס כאילו תנאו קיים ומכאן זה קדושיו קדושין? וההסבר נעוץ בחילוק בין שני סוגי התשובה, עבור התשובה הבסיסית שפועלת על העתיד, התשובה שאינה פועלת למפרע, אין צורך בכללים ובפרטים של מצוות התשובה, אלא די בהחלטה כנה ואמיתית – ואפי' במחשבה – שהאדם רוצה לצאת לדרך חדשה ולעזוב את חטאיו מכאן ולהבא, ובזה כבר משתנה הגדרתו עד כדי כך שאנו יכולים להחשיב את התנאי 'ע"מ שאני צדיק' למקויים, ולכן קדושיו קדושין.

בספר תקנת השבין (אות י"ד) ביאר את דברי הגמ' הנ"ל על דרך זה וז"ל:

ומהכא הוא דדייקינן מזבחים שם דעולה דורון ולא תימא תשובה תולה ועולה ממרק הכפרה ולא קרינן ביה זבח רשעים תועבה, דגם בחמורות דצריך יום הכפורים או גם יסורין או גם מיתה למרק הכפרה **מכל מקום בתשובה לבד לא מיבעיא דיצא מכלל שם רשע אלא אפילו צדיק גמור נמי מיקרי כמו שכתבתי לעיל (אות ט') מן המפורש (קידושין מ"ט ע"ב) על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור שמא הרהר תשובה, ורשע גמור משמע גם בכל עבירות החמורות, ומיד ששב הרי הוא נקרא צדיק אף שמחוסר כפרה עדיין וכל שכן דלא קרינן ביה זבח רשעים תועבה, על כן מייתי שם לשון הך ברייתא דלא זו וכו' דמבואר דתשובה מכפרת לגמרי מיד בלא הוספת עוד דבר, וכיון דבלא תשובה אי אפשר על כרחך כל עולה רק לדורון.**

וכן בספר בני יששכר (מאמרי חודש ניסן – מאמר ד') ביאר בדרך דומה את דברי הגמ' הנ"ל, וז"ל:

ותיכף כשאדם שב ומתחרט על עבירות שעשה ושב ורפא לו כתיב [ישעיה ו י], ותיכף יוסר ממנו תואר רשע ורוח הטומאה מתרחק ממנו, הנך רואה משנה שלימה שנינו [קדושין מט ע"ב] המקדש את האשה על מנת שאני צדיק גמור ונמצא רשע גמור (אפילו בכריתות ומיתת ב"ד וחילול ה' ח"ו דהרי סתם שנינו רשע גמור) הרי זו מקודשת דשמא הרהר בתשובה, הרי לך דבהרהור תשובה לבד סגי להסיר מעליו תואר רשע ונקרא צדיק, והנה מתנגד לזה הלכה רווחת ביומא [פ.ו.] ד' חלוקי כפרה של ר' מתיא בן חרש וזה תוארה, עבר אדם על מצות עשה ושב לא זו משם עד שמוחלין לו, עבר על לא תעשה ושב תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, עבר על כריתות ומיתת ב"ד תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין אבל עון חילול ה' כולן תולין ומיתה ממרקת דכתיב אם יכופר העון הזה עד וכו' [ישעיה כב יד]. הרי לפניך דאין תשובה לבדה מועלת רק על ביטול מצות עשה.

הצד השווה הוא, שאע"פ שאיש זה עדיין לא חזר בתשובה על מעשיו, כיון שחסר לו את התהליך של התשובה הכולל וידוי בפה ועוד, וכן ישנם חטאים שצריכים את יום הכפורים או יסורין, וממילא את העבר עדיין לא תיקן כלל, מ"מ הוא נחשב **עכשיו לצדיק בגלל שקיבל על עצמו מחויבות לדרך חדשה.**

אולי יתכן להסביר בזה את ההבדל בין מהות היום של ראש השנה ליום הכפורים. בראש השנה אנו נידונים על ידי הקב"ה על הרמה הבסיסית של מחויבות עתידית, שמכאן ולהבא אנו נשתנה, וכפי שמבואר בשפתי חיים (ח"ג ע' צ"ד-צ"ו) וז"ל:

אנו מפנים את מבטנו בר"ה לקראת העתיד, כי למי נותן השי"ת חלק וכלים למילוי התפקיד בהבאת כבוד שמים? – למי שחפץ באמת בכך. השנה הטובה, החיים והפרנסה, אינם אלא כלים למען הבאת תכלית הבריאה – גילוי כבוד שמים.

ובהמשך דבריו שם כתב וז"ל:

ביום זה אין מתוודים ואין מזכירים חטאים, כיון שאיננו חפצים להקטין את קומתינו, אלא שאיפתנו להתחזק לעתיד. כמובן יש לחזור בתשובה לפני ר"ה וביתר שאת אחרי ר"ה, וכן ר"ה עצמו הוא אחד

מעשי"ת, אולם קוטב עבודת היום הוא להתרומם לקראת העתיד לומר 'הנני' אני רוצה לקבל עלי עול מלכות שמים, עלי ועל כל מעשי.
אבל ביום הכפורים, אנו חוזרים בתשובה על חטאי העבר, מתוך מטרה לתקנם למפרע, וזהו עבודת היום העיקרית, להגיע לדרגה של 'הלבן חטאינו כשלג' שאנו מתקנים את החטאים למפרע.

ובתנא דבי אליהו (אליהו רבה פר' א) דרש וז"ל:
דבר אחר ימים יוצרו ולו אחד, זה יום הכפורים לישראל, שהוא שמחה גדולה לפני מי שאמר והיה העולם, שנתנו באהבה רבה לישראל.
והכוונה, שיום זה של יום הכפורים כל כך חביב לפנינו יתברך בגלל האפשרות המיוחדת הקיימת בו, ולכן שמח שמחה עצומה שנתנה לישראל ולא לאומות העולם.

אפשר להעיר לפי זה, שבתפילת 'ונתנה תוקף' אנו מזכירים ש'כל באי עולם' נידונים ע"י הקב"ה בראש השנה, אבל בתפילות המיוחדות ליום הכפורים אין שום רמז לאומות העולם, ולפי דברינו הביאור פשוט, שבראש בשנה אנו נידונים על מחויבות עתידית ששייכת אף לגויים [כפי שראינו באנשי נינוה], אבל ביום הכפורים יש לנו מתנה מיוחדת מהקב"ה שיש לנו אפשרות לתקן את חטאי העבר למפרע, וזה דבר מיוחד לבני ישראל.

נפנה כעת לקושיא שהקשינו בדברי הירושלמי, ולפי יסוד זה שישנם שני סוגי תשובה, ניתן יהיה ליישב את הקושיא. בירושלמי מובא שהחכמה והנבואה לא הכירו באפשרות של החוטא לחזור בתשובה, עד שהקב"ה בעצמו גילה רז זה שהחוטא יכול לשוב בתשובה, והשאלה היא הלא התשובה מוזכרת בתורה פעמים רבות, ומדוע ייחשב דבר זה לחידוש כה גדול. ההסבר לדברי הירושלמי, נמצא בחילוק בין שני סוגי התשובה שביארנו, כיון שבוודאי החכמה והנבואה הכירו בקיום התשובה, אלא שהענין הוא, שהם הכירו רק בתשובה הבסיסית, שפועלת את פעולתה רק מכאן ולהבא, אבל את האפשרות לחזור בתשובה על העבר לא הכירו, כיון שזה בעצם שינוי בסדר הטבעי, ומבחינה הגיונית אין שום אפשרות לשנות את העבר, והקב"ה בכבודו ובעצמו בא וגילה שיש אפשרות לתקן את העבר למפרע.

אך עדיין יש להבין, אם התשובה פועלת למפרע למחוק ולתקן את החטא, איך התשובה יכולה לשנות את המציאות שנוצרה בעקבות החטא, וכפי שהבאנו בתחילת מאמר זה מדברי הנפש החיים, שכל פעולה בעולם הזה פועלת את פעולתה אף בעולמות העליונים, ומשפיעה השפעה ממשית, וא"כ איך המציאות שנוצרה משתנה בעקבות חזרת החוטא בתשובה?

משל לזה, מה שהבאנו לעיל מדברי חז"ל, ש'מעוות לא יוכל לתקון' זה אחד שהוליד ממזר בעבירה, אע"פ ששב בתשובה שלימה, עדיין התוצאות של מעשיו קיימות בדמות בנו הממזר, וה"ה לכל החטאים לפי דברי הנפש החיים'.

9. ספר בניהו בן יהוידע על קידושין דף מט/ב

עשרה קבין חכמה ירדו לעולם. על מספר העשרה אין לשאול כלום. מפני שאין לך שפע בעולם שאינו כלול מעשרה כנגד עשרה ספירות, ולכן העולם נברא בעשרה מאמרות...

10. מרומי שדה מסכת קידושין דף מט עמוד ב

ואמר ר' יוחנן זו חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל. חנופה אינה חניפה שחונף לאחרים, אלא צביעות. דפי' חניפה היינו שקר שאומר לרע טוב. וכן הפי' לא תחניפו את הארץ (בפ' מסעי) שתהא נראית גידול יפה, ובאמת אין בקשים זרע כמוש"כ הרמב"ן. וחניפה פירשו שחונף לאחרים. אבל גרע מזה חנופה שמראה עצמו לצדיק ואינו כן. ובערכין דף י"ז א' ד' כתות אין מקבלים פני שכינה, חנפים. ואינו חונפים אלא חנפים שמדמין ומצבעין את עצמן. וכן ביומא דף פ"ו מפרסמין את החנפים והיינו צבועים. וכאן דרשו מדכתיב ורוח בכנפיהם ולהנה כנפים וגו', ואינו מדויק והכי מיבעי ליה והכנפים ככנפי חסידה. אלא ה"פ ורוח בכנפיהם להוליך ולהעלות מרחוק ולמעלה, אותן שתי עבירות שנתכנו בשם נשים יצליחו ויגדלו לעולם, ולהנה כנפים לבד הכנפים שראה, יש להם עוד כנפים קטנים ככנפי חסידה, ומזה הבין שהוא צביעות וגסות הרוח, שבשעת מעשה עושות מצות מכ"מ ומתחסדין מצביעות עושין בין אדם למקום דברי חסידות, ומגסות הרוח עושין בין אדם לחבירו ושניהן באמת שרשן רע:

11. רש"ש מסכת קידושין דף מט עמוד ב

ד"ה עניות דתורה. דאינה נוחה על גסי הרוח. כו'. כדדריש רבא (עירובין ר"ד נה) לא בשמים היא לא תמצא במי שמגביה דעתו כו'. ובתענית (ז) אמרינן מה מים מניחין מקום גבוה כו' אף דברי תורה כו':

12. ספר שערים מצויינים בהלכה

לשבת, ד"ה שגיאות מי יבין) בשם הרמ"ע מפאנו (מאמר חקור דין ח"ד פי"ג) דלעתיד ישתנה טבע החזיר, ויהיה גם מעלה גרה, וממילא יהא מותר. וכ"כ האור החיים הקדוש (שם) דלעתיד לבא יעלה גרה ויחזור להיות מותר, ולא שישאר בלא גרה, כי התורה לא תשונה. וכ"כ החת"ס בתורת משה (שם ד"ה זאת החיה) שישתנו סימניו ויהיה מעלה גרה, והרמז על ס"מ ואומה שלו. שוב ראיתי בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתכח) שמפרש, דישאל יהיו אוכלים משמנים כאלו הותר להם בשר חזיר, לא שיותר להם בשר חזיר ח"ו, ועל דרך הסוד דלמעלה יש שר אחד ושמו חזיראל, והוא קטיגור על ישראל, ועתיד הקב"ה להחזירו לישראל להיות להם סניגור. ולפ"ז תמוה מש"כ כפי"ת (ויקרא רבה פי"ג-ג) שמאמר זה לא היה ולא נברא, ע"י בלקו"ש (פ' תצא).

תשעה נטלו חזירים. כתב הריטב"א, יש שפירשו דזה אדום דכתיב בו (תהלים פ"ד) "יכרסמנה חזיר מיער", ועליה אמרו באגדה למה נקרא שמו חזיר, שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל לעתיד לבא. ובפי' רבינו כחיי (שמיני יא-ז) הביא מאמר זה בשם מדרש תנחומא, והביא כמה נוסחאות בזה, ומבאר הענין עי"ש. ועי' בישועות משיחו [להאברבנאל, עיון ד' פ"ג] שהביא מאמר זה בשם בראשית רבה, ועי"ש מה שפירש בזה. ועי' במדרש תהלים עה"כ (תהלים קמו-ז) "ה' מתיר אסורים". ועי' בשלה"ק (חיי שרה ד"ה בענין יצחק) ובסידורו שער השמים (שחרית

13. ספר שערים מצויינים בהלכה

על מנת שבתי קרוב למרחץ. פי' דאם המרחץ רחוק, ניכר שהיא הולכת שם ונתודע לאחרים, וזה חרפה ובושה לה. עי' במס' עירובין (נה:): יושבי צריפין כו', ר"י אומר

14. ספר שערים מצויינים בהלכה

ובכולם אע"פ שאמרה כלבי היה להתקדש לו כו'. הקשה בהמקנה, מאי קמ"ל פשיטא, דאפי' נימא דדברים שבלב היו דברים, מ"מ הא קמ"ל לקמן (סה). וברמב"ם (אישות פ"ד ה"ו) המקדש בלא עדים אינה מקודשת, וכיון שהעדים שמעו שהקידושין על תנאי הם, מאי מועיל אם היה דעתה להתקדש, כיון שהעדים אין יודעים זאת, והוי כמו מקדש בלא עדים, ותירץ דצריכין לומר שהיא גילתה לעדים שהיא רוצה בו ולהתקדש לו בכל ענין, וא"כ איכא עדים בהקידושין, וכמו המקדש ע"מ שאני צדיק אע"פ שהיה רשע גמור מקודשת שמא הררה תשובה בלבו, והרי הם דברים שבלב, אלא דאמרינן שיש לעדים לחשוב שהאמת כן הוא ולכן מקודשת, אלא דהכא קמ"ל דבאלו התנאים אמרינן דהוי דברים שבלב מה שהיא אומרת דבלבה היה להתקדש בכל ענין. ונראה להוסיף ביאור לזה,

15. ספר שערים מצויינים בהלכה

אין סהדי, אבל לא במטלטלין. וצ"ע בזמנינו אם מוכר מסחרו בית תרושת או חנותו על דעת לעקור דירתו מכאן, כיון שזה הוא פרנסתו, הרי זה דומה לקרקעות דהכא, ואע"פ שהחנות עצמו הוא בשכירות אצלו ואינו שלו ממש, מ"מ סוף סוף הוא מוכר פרנסתו. שוב הראו לי

16. ספר דבר יעקב

ו] ההוא גברא דובין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל – הראשונים מקטים מנ"ל יתיה בדעתו לעלות לא"י, ואפי' דברים שבלב הוי דברים אינו נאמן שהיה בלבו למיסק לא"י. התורא"ש והרשב"א ור"י הזקן ושיטה תירצו [וכ"כ מהרש"ל בשם הרא"ש] דמורי שקודם מכירה סיפר שמוכר משום שרצונו לעלות לא"י, ובזמן המכר לא אמר כלום ולכן הוי דברים שבלב דשמא חזר בו ובזמן המכר רוצה למכור גם אם לא יעלה.

17. ספר דבר יעקב

ח] אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים – יש לחקור האם דברים שבלב אינם דברים משום שאין אנו מאמינים לו שכך חשב בלבו או משום שדברים שבלב אינם יכולים לעשות חלות, דכדי לעשות חלות בעינן דיבור או מעשה. ויהיה נ"מ היכא דנאמן שחשב כן בלבו כגון דאית ליה מגו, דלצד א' מהני ולצד ב' לא מהני. ונחלקו בזה הפוסקים, דהחלק'מ [סימן מב-ד] כתב דאף אם יש לו מגו לא מהני דאין חוששים לדברים שבלב. ויער המטפט [סימן פז-כה] מביא תשובת חכם צבי [סימן קטו] שס"ל שמהני מגו. השעה"מ תמה מהגמ' להלן שמוכיחה שדברים שבלב

ותירצו הר"ן והריטב"א דבכה"ג נחשב לדיבור, דזה דין ידות נדרים שאם מקצר בדיבורו ואומר אהא בזמן שנויר עובר לפניו הוי כאומר אהא נויר. הרשב"א דוחה דכיון שאפשר לפרש את הדיבור אהא כתענית א"כ הוי נויר בגלל שחשב בלבו אהא נויר, והזרה קוטיה דדברים שבלב אינם דברים. עוד מקשה הרשב"א מהא [דלעיל מא:]: שתרומה ניטל במחשבה, אלמא מהני דברים שבלב.

ותירץ הרשב"א דהיכא שהדברים שבלב אינם באים לבטל מעשיו או דיבורו אלא מפרשים אותם אז ודאי הוי דברים, כגון אהא בנויר שמתשבתו מפרשת דיבורו וכ"ש בתרומה שאין שום דיבור, אבל במי שמוכר בלי תנאי וע"י מחשבתו רוצה לבטל המקח שיחול רק בתנאי שיעלה לא"י בזה דברים שבלב אינם דברים.

היטער המיטפט [סימן צח-א] ואחיעזר [ח"ב סימן יט-ג] מקשים לפי הרשב"א למה צריך נויר עובר לפניו ולא מהני מה שחשב להיות נויר.

ט] דברים שבלב אינם דברים - א. הראשונים [הר"ן, הרשב"א והריטב"א ד"ה תו] מקשים מהא דתנן [נויר ב.]. האומר אהא הרי זה נויר אם היה נויר עובר לפניו, וקשה דלא פירש דבריו ורק בלבו חשב להיות נויר וא"כ רואים שדברים שבלב הוי דברים.

ג. השעיה"מ מביא מהר"ט שכתב מי שמחל לחבירו בלב אף שיודע שמחל הוי דברים שבלב ואינם דברים. הב"ח חולק וסובר שמהני מחילה בלב, ותולה השעה"מ במחלוקת הרשב"א והר"ן אם מהני מחשבה היכא שאינה סותרת דיבור. [ולפי הברכ"ש שביאר שהרשב"א מודה דא"א לעשות חלות ע"י מחשבה, יש לדון האם מחילה הוי חלות, ובפשוטות תלוי בספק של המחנ"א [זכיה מהפקר סימן יא] אם מחילה הוי הקנאה או סילוק].

20. תוספות מסכת קידושין דף מט עמוד ב

דברים שבלב אינם דברים - משמע דוקא משום שלא פירש דבריו אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל הוה המכר בטל וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח [1] ורשב"ם פירש (סוכה דף מא:): גבי אתרוג על מנת להחזיר אם החזירו יצא לא החזירו לא יצא ואע"ג דבעינן תנאי כפול הני מילי

באיסור כגון התקדשי לי על מנת שתתני לי מאתים זוז וכן בגט אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אבל בממון לא בעינן תנאי כפול ולא נהירא דהא כל תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן והתם דבר שבממון [2] ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל.

21. ספר דבר יעקב

מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד - א.
כוונת תוס' שהיכא דהוי אומדנא דמוכח הוי דברים שבלבו ובלב כל אדם ומהני ללא תנאי. וכן כתבו הריטב"א והר"ן דמהני כיון שהוי דברים שבלבו ובלב כל אדם.

ולכאורה קשה כל היכא דבעינן תנאי, אם עשה תנאי ולא כפל תנאו למה לא יועיל מצד שיטת אומדנא דמוכח שכוונתו לעשות רק אם יתקיים התנאי.

• ומדברי התוס' [לעיל ו: ד"ה לא] משמע דאם לא כפל תנאו ליכא אומדנא שרוצה לבטל המקח אם לא יתקיים התנאי. [וכ"כ בש"י ר' שמואל אות שעב].

• ובש"י ר' שמואל [אות שעב] מקשה למה בעינן בתנאי שיהיה הן קודם ללאו, ולמה לא נימא דגם כשהתנה לאו קודם להן יועיל מצד אומדנא דמוכח שמקפיד, ותירץ דצ"ל שכיון שלא סיים דבריו בלאו אמרינן דאינו מקפיד כ"כ על הלאו. ועיין קו"ט [ב"ב אות תלוז].

22. ספר דבר יעקב

יג] בא"ד - וגם יש דברים דאפי' גילוי מילתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה - א. לכאורה קשה דשם אינו משום תנאי אלא משום דהוי מקח טעות. ולכאורה יש מכאן ראיה למש"כ רע"א [תשו' תנינא נא] שכל מקח טעות הוי מדין תנאי, ואפשר לדחות שכוונת תוס' להוכיח דכשם שבמקח טעות מהני דברים שבלב כיון שהוי אומדנא דמוכח ה"נ מהני לגבי תנאי.

✓ הבית הלוי [ח"ג סימן ג ד"ה והנראה] חולק על רע"א וסובר שטעות אינו מדין תנאי, ואם הוי טעות גמור אין צריך שיהיה אומדנא דמוכח, דבדין טעות ליכא חסרון של דברים שבלב, ומה שכתבו תוס' בכותב נכסיו לאחר מהני כיון שהוי אומדנא דמוכח זה משום שעצם הקנין שהקנה לאחר היה כהוגן, ומטעם אחר צריך לבטלו אבל היכא דאיכא טעות בעצם המקח א"צ שיהיה אומדנא דמוכח.

1. דף על הדף קידושין דף נ עמוד א

... בדרך זו ביאר הבית הלוי (פרשת יתרו) מה שאמרו חז"ל 'לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה', דלכאורה כיצד יעלה על הדעת דיש מעלה לעוסק בתורה שלא לשמה להשיג ממון וכבוד וכדומה, הרי תכלית כוונתו הוא משום צרכי עולם הזה, ואם כן הרי הוא ממש כבעל מלאכה אחרת וכעוסק בפרנסה וסחורה אחרת, דזה משתדל להשיג פרנסה באומנתו וזה משתדל להשיגה בלימודו.

אלא דכפי המבואר ברמב"ם, בפנימיות השכל והלב כל אחד מישראל רוצה בקיום המצות רק דכח התאוה מונע אותו ומכריחו לעבור על רצונו הפנימי, ועל כך מועילה הכפייה לסלק ממנו כח התאוה המעבירו מדעתו וממילא נשאר על רצונו הטוב. וכן הוא הענין בשלא לשמה, שהרי מה שכופה בעצמו את יצרו בהתבוננו ביראתו מן העונש או בבזיון מן בני אדם ועבור זה מקיים המצוה, הרי אין זה גרוע מאילו בית דין היו מכים אותו בשוטים לקיים דהיה מועיל, לכך מועיל שלא לשמה להכניע את כח תאוותו.

2. ספר דבר יעקב

ד] אמר רב יוסף מהכא המקדש את האשה ואמר קסבור הייתי שהיא כהנת וכו' ואמאי הא קאמר קסבור הייתי וכו' – מקשים הראשונים דאפשר לדחות שהטעם שאינה מקודשת משום שאינו נאמן שחשב שהיא כהנת דלמה נאמין לו להתיר אשת איש.

א. המהרש"א [מט: לתד"ה דברים] והפנ"י והשיטה והעצמ"י כאן מתרצים, דמתנ' מיירי באופן שהבעל היה מחזר אחר כהנת, דאל"כ קטנה מאי קמ"ל, ולכן נאמן שהיה סבור שהיא כהנת. והעצמ"י [מט:]: מקשה דמ"מ כיון שלא גילה דעתו שאינה זו רוצה לקחתה משום שסבור שהיא כהנת אכתי קשה דאינו נאמן שחשב כן בלבו.

ב. הרשב"א, הריטב"א והתורא"ש והעצמ"י תירצו דאם הטעם משום שלא נאמן היה לנו לחוש לחומרא, ואם קדשה אחר היה צריך לגרשה לחומרא.

3. ספר דבר יעקב

ו] בכולם אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש אעפ"כ אינה מקודשת ואמאי הא קאמרה בלבי היה – מקשים האחרונים [אבנ"מ סימן כזג, רע"א, המקנה [מט: ד"ה במתנ'], חז"א סימן נה-ד, בית הלוי ח"ג סימן טז] מה הראיה מכאן שדברים שבלב אינם דברים הרי אפשר לומר שהטעם שאינה מקודשת הוי משום שאין עדים שידעו שרוצה בלב להתקדש וא"כ חסר עדות לקיומי והוי כמקדש ללא עדים.

א. האבנ"מ מתרץ ע"פ הר"ן [גדר' ל.] שכתב שמעשה הקידושין הוי מעשה מצד הבעל והאשה רק מפקירה עצמה, ולכן אין צורך שהעדים יראו

את הרצון של האשה כיון שאינה חלק ממעשה הקידושין. וכן תירץ הביה"ל שעל רצון האשה א"צ עדים.

ולכאורה קשה דכאן הבעל עשה התנאי ע"י שאני כהן והוי תנאי מצדו, וספיר צריך עדים לקיומי שיהיה קידושין ללא תנאי. וי"ל כמ"כ בחי' ר"י שמואל [סימן יב-א] שמלשון המטנה דתנן אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש משמע שהאשה עשתה התנאי, והוא דיבר עבורה והתנה עבורה ובשבילה והיא עשתה תנאי ע"י הסכמתה לתנאי שהאיש אמר. הברכ"ט [סימן ב-ה] לומד בדעת הגר"ח מוולוז'ין שחולק על האבנ"מ, וסובר שצריך עדים שיראו את הרצון של האשה. גם הגרש"ש [בשער"י ז"א ובחי' גיטין ס"ו ב] חולק ואומר שגם לפי הר"ן האשה ע"י שמפקירה עצמה פועלת ומכשירה עצמה להיות ראויה לקידושין, ולכן צריך עדים שיראו שמסכימה להתקדש.

4. תוספות הרא"ש מסכת קידושין דף נ עמוד א

דילמא שאני התם דלמיפטר נפשיה מקרבן קא אתי. לעולם דברים שבלב הוו דברים אלא שאין אנו מאמינים לו שבלבו היה כך דלמיפטר נפשיה מקרבן קאמר הכי. ותמיה לי היאך יביא אשם מעילות בחששא זו שמא הוא אומר אמת והוי חולין בעזרה. שמא מעל דקאמר היינו לשלם קרן וחומש אבל לא לענין קרבן.

5. תוספות הרא"ש מסכת קידושין דף נ עמוד א

הו"ל למימר מזיד הייתי וכו' היה לו לומר נזכרתי. וא"ת למה יש לנו להאמינו בכך יותר מלא היה בלבי, ויש לומר דהכי דייק דאי למיפטר נפשיה מקרבן קאתי היה לו לומר אותם טענות שלא היה נראה בה כ"כ כמשקר כמו בטענה זו שאומר לא היה בלבי.

6. ספר שערים מצויינים בהלכה

לא עביד איניש דמשוי נפשיה רשיעא. הא דלא קאמר הלשון אין אדם משים עצמו רשע, כדמצינו לשון זה בכמה מקומות, משום שיש חילוק ביניהם, / דהא דאין אדם משים עצמו רשע היינו דעי"כ פוסל את עצמו, אבל נאמן לומר גבי אכילת חלב מזיד הייתי, דאין לנו לכופו להביא חולין בעזרה, דמזיד אינו מביא קרבן, והוא דקאמר הכא לא עביד איניש דמשוי נפשיה רשיעא לומר מזיד הייתי, היינו שאין ברצון איש לומר בענין דמשוי נפשיה רשע, עי' בתוס' במס' יבמות (כה. ד"ה אין אדם משים עצמו רשע). ועי' בתוס' במס' ב"ב

7. תוס' רי הזקן: שכל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים.

עין שם

8. תוספות מסכת קידושין דף נ עמוד ב

חוששין לסבלונות – [1] פ' בקונטרס ששידך האשה ונתרצית וקדם קודם הקידושין ושלה סבלונות בעדים חוששין שמא לשם קידושין שלה משמע מתוך פירושו דחיישינן שמא מחמת קידושין הם ולכך נקט בלשונו שידך דאל"כ לא הוו קידושין דמנא ידעה כדאמר בפ"ק (לעיל דף ו). גבי נתן לה קידושין ולא פירש וקשה להר"ם וכי שידך מאי הוי והא בעינן שידבר מענין לענין ובאותו ענין [2] לכך נראה לפרש חוששין כלומר כיון ששלה לה סבלונות חיישינן שמא קידשה כבר וכן משמע בסמוך דקאמר באתרא דמקדשי והדר כתבי כתובה חיישינן והתם על כרחך צריך לומר דחיישינן שמא קידש כבר דלשון חיישינן שמא לשם קידושין שלה לא שייך דהא פשיטא דלא שילח לה הכתובה לשם קידושין.

9. ספר דבר יעקב

ד' בא"ד – וקשה להר"ם וכי שידך מאי הוי והא בעינן שידבר מענין לענין ובאותו ענין – לתרץ רש"י נאמרו כמה תירוצים. א. הרא"ש מתרץ דרש"י סובר שאם דיבר עמה מענין לענין הוי ודאי קידושין ואם לא דיבר עמה אז הוי חשש קידושין. וסברתו צ"ל [וכן מבאר הפנ"י] דאין האמירה חלק מהמעשה קידושין אלא כדי שתדע שכוונתו לקדשה בעינן אמירה, ולכן גם ללא אמירה איכא ספק [דכיון דשידך יש לומר שללא אמירה ידעה שרצה לקדשה]. ב. הריטב"א [ד"ה אתמר] מתרץ דחיישינן שאמר לה מקודם שישלח לה מתנה לשם קידושין. וכן מתרץ המקנה.

10. ספר שערים מצויינים בהלכה

רב הונא אמר חוששין לסבלונות. פרש"י מי ששידך באשה ונתרצה, וקדם ושילח סבלונות בעדים, חוששין שמא לשם קידושין שלח כו'. והתוס' חלקו על פירוש זה, ופירשו דכיון ששלח סבלונות חיישינן שמא קידשה כבר, ויש כמה חילוקים לדינא ביניהם, דלרש"י איכא חשש רק אם שלח הסבלונות בעדים, דבלא עדים ליכא קידושין, ולהתוס' אפי' שלח בלא עדים, הרי חיישינן שמא כבר קידשה, ואם יש עדים שלא קידשה כבר, להתוס' אין חשש על הסבלונות, אבל לרש"י חיישינן שמא הסבלונות הם הקידושין, ואם הסבלונות הם שאולים לשם סבלונות, לרש"י אין חוששין.

ולהתוס' עדיין חוששין. ורוב ראשונים מפרשים כתוס', וכ"פ הרמב"ם (אישות פ"ט הכ"ח). ובשו"ע (אהע"ז סי' מה) כתב סתם ההלכה לפי פ"י התוס' והרמב"ם, ואח"כ כתב ורש"י מפרש כו'. והרמ"א כתב דחוששין לשני הפירושים להתמיר. ועי' מש"כ ברא"ש וכתשו' מהרי"ק (סי' כח) ובתרומת הדשן (סי' רז) ובמשנה למלך (שם).

11. ספר דבר יעקב

מתנה בשבת עובר איסור ולא איכפת ליה וא"כ גם לא איכפת לו לעבור איסור לקדש בשבת. האבנ"מ מתרץ דהב"ש מיירי היכא דשלח בגדים לצורך שבת דשרי ליתן בשבת אז י"ל דלפי רש"י לא חיישינן שרוצה לעבור איסור לקדש בשבת.

המקנה כתב שלפי רש"י אף אם רוצה לעבור עבירה בשבת מ"מ כיון שחיישינן שמקדשה עכשיו בשבת, א"כ צריך עכשיו שליחות על הקידושין ואין שליח לדבר עבירה [אפ' באיסור דרבנן כמש"כ מל"מ הל' רוצח ב-ב], אבל לפי תוס' דהחשיט שקידשה מקודם חיישינן [אף שעבר עבירה שנותן מתנה בשבת].

ח. המקנה [קונטר"א סימן מה-א ד"ה ונראה] כתב נ"מ אם שלח סבלונות ע"י קטן או גוי שלא בני שליחות ניהו, דלרש"י אין חשש קידושין ולפי תוס' חיישינן שמקודם קידשה בעצמו.

ז. הב"ש כתב נ"מ לענין הא דכתב הרמ"א בשם מהרי"ק שלא חוששים לקידושין אם שלח הסבלונות בשבת, שלפי רש"י אין חשש דאסור לקדש בשבת ולפי תוס' חיישינן שקידש מקודם. האבנ"מ [סימן מה-א] והמקנה [קונטר"א סימן מה-א ד"ה בהגה] מקשים לפי מש"כ הב"י [או"ח סימן תקנן] בשם המרדכי [וכ"פ המג"א סימן שו-טו] דאסור ליתן מתנה בשבת, א"כ גם לפי תוס' כשנותן

ז' בא"ד – וכן משמע בסמוך דקאמר באתרא
 דמקדשי והדר כתבי כתובה חיישינן והתם ע"כ
 צ"ל דחיישינן שמא קידש כבר וכו' – הר"ן מתרץ
 שגבי כתובה מודה רש"י שכתובת הכתובה הוי
 ראה שמקודם קידשה, ואינו דומה לטלח סבלונות
 שהחשש שעכשיו מקדש. והא דהגמ' הביאה את
 הדין של כתובה כאן היינו משום שדמי לסבלונות
 שהגמ' מסיקה שתלוי באתרא דמקדשי ברישא או
 מסבלי ברישא, ה"נ בכתובה תלוי באתרא דמקדשי
 ברישא או כתבי כתובה ברישא.

עוד תירצו הר"ן והרשב"א בט"ם הרמב"ן
 והריטב"א דהבעיה של כתובה הוי לענין סבלונות
 באתרא שמסבלי והדר מקדשי, האם כתיבת הכתובה
 הוי ראה שהסבלונות הוי לט"ם קידושין או דאין

13. תוספות מסכת קידושין דף נ עמוד ב

ה"ג מקדשי והדר מסבלי פשיטא – דמקודשת כלומר היכא דשלח סבלונות קודם הקידושין דמקודשת דדלמא לשם קידושין שלח וי"מ פשיטא דמקודשת
 דאמר' דקידשה כבר והוי כמו שפירשתי ומשני לא צריכא דרובא מקדשי והדר מסבלי ומיעוטא מסבלי והדר מקדשי מהו דתימא ניחוש למיעוטא פי'
 ולא תהא מקודשת קמ"ל דאזלינן בתר רובא ותהא מקודשת נקשה דהיכי קאמר ניחוש למיעוטא והוי להקל מיהו אין זו קושיא דה"נ אשכחן בכמה
 דוכתין (גיטין דף יט:) חיישינן שמא במי מילין כתבו והוי חששא להקל והוי גיטא מכל וכל וכן בריש פ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לב.) שטר
 שכתוב בו זמנו בשבת או בעשרה בתשרי כשר חיישיל' שמא אחרוהו וכתבוהו ור"ח גרס איפכא לא צריכא דרובא מסבלי והדר מקדשי ומיעוט מקדשי
 והדר מסבלי מהו דתימא לא ניחוש למיעוטא פירוש שלא תהא מקודשת קמ"ל דחיישיל' למיעוטא ותהא מקודשת והשתא ניחא דחיישינן למיעוטא משום
 חומר דאיסור אשת איש והשתא הא דקאמר רב פפא באתרא דמקדשי והדר מסבלי היינו שמיעוטם מקדשי והדר מסבלי ואפ"ה חיישיל' למיעוטא מסבלי
 והדר מקדשי היינו שכולם מסבלי והדר מקדשי אך ר"י מצא כתוב גירסא אחרת מסבלי והדר מקדשי פשיטא דלא חיישינן ואינה מקודשת לא צריכא
 דרובא מסבלי והדר מקדשי ומיעוט מקדשי והדר מסבלי מהו דתימא ניחוש למיעוטא ותהא מקודשת קמ"ל.

14. ספר שערים מצויינים בהלכה

כל שאינו בזה אחר זה, אפי' בבת אחת אינו.
 פי' כל מעשה דאם נעשה בשניהם בזה
 אחר זה, לא יחול אלא בראשון, כגון אם קידש
 ב' אחיות בזה אחר זה, הכי נמי אם יקדשם
 בבת אחת, אינם מקודשות אפי' אחת מהן,
 וכתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ותוס'
 הרא"ש, דלא דמי להם, דאיתא במס' זבחים
 (ל.) האומר הרי זו תמורת עולה תמורת
 שלמים, דחל הקדושה עליה, והתם שאני
 דאפשר לקיים שניהם דירעה עד שישתאב,
 וימכר ויביא בדמיה דמי חציה עולה ודמי
 חציה שלמים, אבל הכא אי אפשר דאם תפסי
 בהם לא תפסי בהן. וכתוס' רי"ד כתב ראיתו

יחן כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו – הר"ן והשיטה מבארים כיון שא"א שיחולו שניהם, ואין טעם שיחול בזה יותר מזה ממילא שניהם אינם חלים, וכן משמע בריטב"א.

התור"ד מקשה דהרי באיסורים יש כלל אין איסור חל על איסור [כגון הא דחולין [ק:]] בהמה טמאה שמתה לא חל עליה איסור נבילה או הא דלהלן [עז]. זונה שנתגרשה לא חל עליה איסור גרושה לכהן], ומ"מ בבת אחת חלים שני האיסורים כגון איסור אשת אח שחל עם איסור אשת איש [יבמות לג:], ולא אומרים כיון שאינו זה אחר זה גם בבת אחת אינו חל.

התור"ד מתרץ, דהכלל נאמר רק היכא דשני דברים נאסרים ושניהם חלים ע"י האדם או שייך לומר ששני האיסורים לא יחולו, אבל היכא דאיסור אחד ודאי יחול והתורה אמרה שאין איסור שני חל כיון שכבר נאסר [ואמרה תורה שלא יחול איסור שני כיון שאין צורך באיסור שני], או בבת אחת [שעדיין לא נאסר] חלים שניהם דהי מנייהו נפקת, וא"א לומר שגם איסור אחד לא יחול. והביאור במקדש אשה אחת, א"א לומר שכיון שחלים בבת אחת שני איסורים, אשת איש ואשת אח, שניהם לא יחולו, דרק במקדש שתי נשים יתכן לומר ששני חלויות סותרות לא יחולו, אבל במקדש אשה אחת

איסור אחד ודאי יחול, וממילא יחול גם האיסור השני, כיון שהטעם שאין איסור חל על איסור הוי משום שכבר נאסר אבל בבת אחת שעדיין לא נאסר חלים שני איסורים.

16. דף על הדף קידושין דף נ עמוד ב

במשנה: מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות כו' אין האחיות מקודשות.

בשו"ת עונג יום טוב (ח"א סי' ל"ד בהגהה) הקשה מאי שנא דגבי שני שבילין מן התורה מוקמינן כל א' אחזקת טהרה, ושניהם הם טהורין, אף דבדואי א' מהם נטמא, א"כ אמאי כולם ספק מקודשת כיון דרק אחת מהן היא מקודשת נוקמה כל אחת מהן בחזקת פנוי'.

וכתב דמכאן יש להוכיח דהיכי דבמעשה א' יש ודאי חלות על א' משני דברים, איכא ריעותא על החזקה, ולא אזלינן בתר מעיקרא, ולכן הכא שקידש א' מחמש נשים במעשה א' וכל א' מהן בספק, לא אזלינן בתר חזקה, משא"כ לגבי שני שבילין שכל א' מהם הלך בנפרד בשביל, אע"פ שבדואי א' מהן נטמא, נידון כל א' לבדו, ומהני בשתייהן חזקת טהרה.

17. דף על הדף קידושין דף נ עמוד ב

בגמ': אמר רבה כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו.

כתב בשולחן ערוך (דיני הסדר סי' תעה, א), 'יטול ידיו ויברך על נטילת ידים, ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ביחד וכו', ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד וכו'. האחרונים שם מבארים, דהטעם שאי אפשר לברך ולאכלם בזה אחר זה, משום שאם יברך בתחילה המוציא ויאכל, אם כן איך יברך אחר כך על אכילת מצה כיון שכבר אכל מצה, ואין יכול לברך רק על אכילת מצה ללא ברכת המוציא, כי אסור לאכול פת ללא המוציא, ולכן צריך לברך שני הברכות ולאכלם ביחד.

בב"ח ובט"ז (שם) הביאו בשם המהר"ל פראג שהקשה, הרי כל שאינו בבת אחת אפילו בזה אחר זה אינו.

ותירץ הט"ז, שכאן שניהם הם כגוף אחד ממש.

כעין זה תירץ בחק יעקב, דודאי הרבה דברים מצוותן שיהיו בבת אחת, כגון לדעת הלל מצה ומרור, או ארבעת המינים, דכך היא צורת המצוה, ורק בקידושין יש חיסרון, משום שהמצוה היא לקדש אשה אחת בלבד.