



תוספתו מרובה על העיקר

בבא בתרא - פרק השותפין **

דף ז עמוד ב - דף יז עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"א"ך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית
שבט תשפ"ג אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

מפתח עניינים

הסכמת הדיין והמורה צדק החסידי

פתיחה בנימה אישית

הפלפול מול הפסיקה - והיכן ממוקם התוס'?



הסכמת הדיין והמורה צדק החסידי

מנחם צבי שלמון, דיין ומו"צ דקהילת סערט - ויוניץ, אלעד

ב"ה,

במוצאי שביעית, חודש אדר תשפ"ג

זמן קבלת התורה באהבה וברצון

מכובדינו וידידינו הרב הגאון שגיב הלוי עמית שליט"א, מוסיף ומזכה את כלל ישראל בעוד חיבורים יקרים מפרי עטו, אחרי שכבר זכה להוציא לאור עשרות ספרים חשובים בסייעתא דשמיא בכמה ממקצועות התורה הקדושה.

ועתה, הוא עוסק בסדרת ספרים, המבארים את דברי בעלי התוס' על הסדר במסכתות הש"ס הנלמדים בעולם הישיבות. מעיון בתוכן הביאור נראה, כי מלבד הקלה על הלומדים בהבנת דברי התוס', המחבר שם דגש בהנחלת סוד לימוד הגמ' וכפי שביארוה בעלי התוס'.

המחבר פותח כל מראי מקום, ומקדים את דברי הסוגיא המוזכרת במראה המקום, בצורה שקושית או ראית בעלי התוס' מהסוגיא המובאת, מדברת מתוך הסוגיא, כאשר ללומד הצעיר יש את החוויה, שהוא עצמו שם לב לקושיא או לראיה. בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יום ולילה, הוא שם לב לקושיא לראיה ולבאור, וגדול הנהנה מיגיע כפיו ...

נקודה נוספת עליה שם המחבר דגש, וגם מרחיב ומבאר אותה בהקדמתו לחלק ב' של פרק השותפין, הוא נתינת כלים ללומד להבין, כיצד דברי התוס', מלבד ביאור במהלך הסוגיא ובשקלא וטריא, הם גם המפתח לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא, ולהוציא מהגמ' את ההלכה למעשה, כאשר הקושיות והתירוצים ועומק ביאור הסוגיא, הם המכריחים את ההלכה, באופנים מסויימים, ואילו באופנים אחרים, יתכן שהדין ישתנה. כך המחבר מבאר ומברר גם במקומות שהתוס' מתרץ כמה תירוצים על אותה קושיא, שישנם נפק"מ בין התירוצים, ולא סתם נכתבו כמה תירוצים על אותה קושיא, הנפק"מ יכולה להיות בביאור השקו"ט בסוגיא, ויש שהנפק"מ היא גם לדינא, יעיין המעיין וימצא נחת.

כמי שזכה לעמוד רבות בשנים מול תלמידי ישיבה צורבים צעירים בתחילת דרכם בלימוד, אני בטוח, כי החיבור יהווה ברכה גדולה להצלחת עסק התורה בעיון ובבקיאות, ויזכה הרב המחבר לברכת, ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת.

בברכת התורה,

מנחם צבי שלמון



פתיחה בנימה אישית

דיון בפני עצמו הוא על ההכרעה בדברי התוס' להלכה או לפי פסקי התוס'

ואיני נכנס למחלוקת הידועה על פסיקה מתוך התוס' או אפילו לגבי פסקי התוס', אלא שהכוונה היתה להניח יתד, שלא ניתן לפסוק כראוי ללא הבנת עומק הטעמים. וגם שהתוס' מדגימים לנו הלכה למעשה את שורש מהות הפסיקה, שהיא לדמות מילתא למילתא. ושיש להתבונן, מתי הדברים נאמרים מצד סברא, ומתי יש בכך הכרעה.

בסיום כל מסכת נדפס פסקי תוספות, שמחולקים הדיעות מי כתבם. יש המייחסים אותם להרא"ש ויש המייחסים אותו לרבי יעקב בעל הטורים, ויש המייחסים אותם לחכמים שקיצרו דברי התוס' לעצמם. לדעת הים של שלמה קידושין פ"ב יש לסמוך על פסקי התוספות, שהם פסקי תוספות ולא סימני תוספות. מתוך שדברי התוספות הם מתקופות שונות יש לפעמים אשר פסקי התוספות אינם מתאימים לדברי התוס' שלנו, מכיון שהם פסקי תוספות מתוספות אחרים. (כן כתב החיד"א).

וראיתי מרגלית מהרב פרקש, שהוציא מבעל התניא ספר נפלא של כללי הפוסקים וההוראה. והוא מביא שם שני סימנים משמעותיים (רי"ז, רי"ח). שהלכה כתוספות בכל מקום - אפילו כנגד הרי"ף. ובהיותם בתראי, יש לחוש לגירסתם כנגד גירסת הרי"ף, ואנו נגררים אחריהם בכל מקום.

אלא שהרב פרקש מעיר, שהדבר אינו בסתירה למובא בכנסת הגדולה, שאין לסמוך על דבריהם, אם לא שביארו מפורשות, שדבריהם הוא הלכה למעשה (אלא שמציין כי על פסקי התוס' יש לסמוך בכל מקום), וגם בעל התניא לא בא לחלוק על כך, כי הלשון שהגדיר, היה בשעה שבעלי התוס' נקטו לשון הוראה למעשה.

אחד הדברים המעניינים, כדרכי, בהקדמות הינן שרבים נהנים לקוראן, כך שיש לי תגובות, עוד לפני שהם יוצאות כחלק מהספר. הנושא של ההסתכלות על התוס' בתהליך הפסיקה, קיבל תגובות נלהבות ומרתקות מכמה גורמים שונים. אלא שפרט על כך שגם בשעה שכתבתי את זה, זה היה מרתק גם עבורי להגיע למסקנות הללו.

אלא החידוש עבורי, הוא שכעת בכרכים הבאים, הדבר גורם לי להסתכל טוב יותר, מתי התוס' מעלים סברא, שהוא הבנת הטעמים, שהוא חלק בלתי נפרד מההלכה, ומתי הם מביאים הכרעה, שהיא כעין פסיקה. כלומר, הצגת הדברים אינה נשארת ברמה התיאורטית, אלא עוברת גם לשים לב לכך בפרטי השלבים של התוס'.

קיימים כמה ידידים למדנים שלי, אשר עוקבים על התכנים, ופרט לכך שזכיתי לקבל התייחסות, שזו יצירה חדשה, ושחיבור כזה מעולם לא נעשה, ואפילו ראש ישיבה ליטאי, שידוע שאני חב"דניק לא היסס להתבטא, כי לחיבור כזה אין אח ורע.

הרי הגדירו את מעלת החיבור בשלושה עניינים. מצד אחד הכתיבה היא באופן קליל וברור. אך מצד שני, החיבור מלא ב"לומדות", שזו ההגדרה למושגים הלמדניים. והנושא השלישי, שהוא מקנה כלים, שלא רק שהינך מבין את התוספות המסויים, שכעת הינך לומד עליו, אלא שהדבר מסייע ללומד לרכוש דרכי לימוד וניתוח גם בתוס' שילמד בעתיד. ומאחר והתגובה שהחיבור משתבח כמו יין, וכל כרך הינו טוב יותר, הרי זו עצמה הוכחה - הרי הנה אני הדוגמא, כי מצורת הלימוד, נוצרים כלים טובים, הן בהבנה והן בהסברה של החיבור. וזה מתלבש עם הכלל, שכמות אינה כנגד איכות, אלא ריבוי כמות - היא עצמה יוצרת איכות.

הפלפול מול הפסיקה – והיכן ממוקמים התוס'?

קיים הבדל מהותי בכל צמד, גם כאשר הם נראים גזורים מעולם אחד

הסיני נקרא כך, אמנם מאחר ומשנתו סדורה לו. ועוקר הרים, מהותו הוא כוח הפירוק ותיאור זאת שאופן לימוד הוא כאילו הוא עוקר את ההרים וטוחנם זה בזה. אך עדיין הסדרן והפלפול, אינם רק שם חדש שהירושלמי העניק לאותה מחלוקת. אלא שבעצם בחירת השמות - יש כאן ברכה בפני עצמה. ואביא ראייה מעניינת של חסיד. שיצא ספר של מכתבים של הרבי לאישי ציבור שונים, רבנים מובחרים, הרי אמנם ברשימה של הכותרת שהרבי מעניק למי שהוא פונה אליו, ושיש בה סדרן ופלפול אנו מוצאים את הרב משאש, הרב יצחק נסים, הרגאצ'ובר, והרב הרצוג, וכן הרב זווין. אלא שלחלקם כן מופיע בנוסף גם סיני ועוקר הרים, וחלקם לא, וכמו כן יש תוספות אחרות ומשלמות. ופרט לכך שהרבי כידוע היה מדייק ביותר, הרי אנו רואים, כי לא בהכרח שיש שיוויון בהגדרות.

יתירה מזו, בשיחה של י"ט כסלו תשל"ב ממש הרבי מציין את רשימת התוארים, ושהתוסף על כך התואר "מארי דחיטייא". וברוך שכיוונתי לדעת הרבי. אשר ממש מסביר בשיחה, זה לא רק כי הלשון של הירושלמי היא בבחינת תנא קלילא ובקצרה, אלא שהוא לחלוטין שונה. וכפי שמקדים, כי בהמשך יוכיח כי לסיני יש תוכן אחד, למארי דחיטייא יש תוכן שני, בעוד שסדרן יש לו תוכן שלישי, וכמו כן ההבדל בין עוקר הרים לעומת הפלפול.

ובנקודת הביאור מדייק הרבי, כי המפתח לכך הוא החילוק בין "כמות" ל"איכות". ובעל הבקיות יש לו כמות, ועוקר ההרים וטוחנם זה בזה, זה מהות האיכות. אלא שמאחר והגמרא מביאה כדוגמא את רב יוסף, ברור לנו, כי אין כאן חזרת מילים בעל פה בלבד, אלא הוא עצמו לא רק שמבין אותם, כי אם הוא עצמו בעל סברא, ומפרש את המשנה והברייתות. אלא שהעיקר בלימודו הוא הבקיות. מאידך גיסא, גם עוקר ההרים, כי יש לו שקלא וטריא, וכפי שהגמרא מביאה לדוגמא את רבי מאיר, שאף היתה לו בקיות גדולה, אלא שמהותו הינה עוקר הרים. והגמרא מביאה לא רק אותם כדוגמאות, אלא שמות של אמוראים נוספים, שכל שם כזה יש בו את מעלתו הייחודית, אף בהיותו באותה משפחת עוקרי הרים. וכל השאלה הינה היא העדיפות.

הרבי מביא לספרו הידוע ולחקירתו המפורסמת של ר' יוסף ענגל, עד אשר הוא מגדיר את ריבוי הכמות, שזה עצמו הינו גם גדר של איכות. וכמו כן סיני, התורה ניתנה על הר ולא על מישור, שזה גם בחינה של איכות. וגם מארי דחיטייא שהוא בעל שמועות, ולא רק שק ומחסן של חיטים.

כמו כן הפלפול הוא מפלפל בדבר עצמו, בעוד עוקר הרים הכוונה היא שהוא מדמה סוגיה לסוגיה. וכל הלימוד הירושלמי הוא בכלל באופן כה שונה, עד אשר רב זירא היה

כתיבת הקדמה למחצית השנייה של פרק השותפין

עריכת הביאור תוספתו מרובה על העיקר על פרק השותפין, נכתבה בבת אחת. אלא שמבחינה טכנית, כדאי לי לחלוק את ביאור התוס' לפרק השותפין לשני חלקים. אבל בשעה שמחלקים לשניים, הרי כל חלק בפני עצמו אף הוא דורש שער והקדמה. ושוב אני מוצא את עצמי שואל, מהיכן שולפים עוד הקדמה מרתקת על התוס' ומה עוד שכעת בהכנה להיות שלושה חלקים על פרק חזקת הבתים. הקדמה כפי שהנני רגיל לכתוב, אינה סתם גיבוב מילים, אלא כעין מה שנקרא שיעור כללי. נושא מעניין בפני עצמו. והנה לא רק שעולה לי בראש רעיון ההקדמה, כי אם שכבר תוך תחילת החשיבה, עולים גרעינים גם להקדמות של פרק חזקת הבתים.

החקירות אינן רק נחלת הלימוד הליטאי בימינו, אלא הגמרא כבר פתחה בכך

נכון, שבישיבות בעידן החדש, התרבה מושג החקירה. מה שמכונה בעגה הישיבתית "צווי דינים". כלומר, שילוב של צמדי מילים, שכל אחת מהן היא פתח לעולם אחר. לדוגמא "בכוח" או "פועל", "גברא" או "חפצא". אלא שעניינים הללו כבר קיימים בגמרא, למשל המחלוקת בין רבי מאיר לחכמים, לגבי מכירת דבר שלא בא לעולם, מכירת דקל לפירותיו. הפירות אכן "פועל" אינם קיימים כלל, אך מאחר והדקל קיים, הרי הם עתידים לצמוח ממנו. שחילוק בין שבועה - שזה הולך על האדם ("הגברא"), ולבין נדר - שעיקרו הוא החפץ ("חפצא"). אלא שיש ריבוי מילים כאלה, בכל מיני איבעיא להו? לדוגמא "סיני" או "עוקר הרים", דוגמא נוספת, שהוא לשון הירושלמי "סדרן" או "פלפול"? "חריף ומקשה" לעומת "המסיק ומתון". כוח הפלפול - קו החידוש וההפרייה, לעומת לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא - כוח הפסיקה.

הירידה להבנת הטעמים – יוצרת בהכרח שכל מקרה מתפצל לתתי סעיפים – ריבוי הלכות

גופא בפסיקה עצמה, האם הצגת הדינים בצורת הכרעה ברורה או השימוש של הלכתא בטעמא. כלומר, הצגת עומק הטעמים, היא בעצם שיא הפלפול, אך בסופו של דבר, זה מה שמסייע דרך ההבדלים הדקים הללו, לבנות את ההלכה, שכל חילוק בטעם, ייצור בהכרח ריבוי של פרטי פרטים ומהלכה בודדת, יהיו כאן מספר הלכות. כי מאחר וההלכה בנויה משלוש - המקרה - הדין והטעם, הרי כאשר רואים חילוקים בכל מקרה ובכל מצב, ושיש טעמים שונים, הרי פתאום ניתן לחלק את המציאות לכמה ציורים שונים, וזה השורש לריבוי דינים. זו אגב הסיבה, שכאשר לוקחים פסק בשולחן ערוך, ולאחר מכן ניגשים לשולחן ערוך של אדמו"ר הזקן, הרי הוא ארוך יותר, לא רק בשל הטעמים, אלא שיש כאן גם ריבוי סעיפים, שכל אחד מהם השתלשל מהחקירה.

רבינו אשר (הרא"ש) הינו דוגמא מעניינת ביותר על דרך לימודו. מצד אחד הוא עצמו שייך לבעלי התוס', בהיותו תלמיד של המהר"ם מרוטנברג, מאחרוני בעלי התוספות, אשר נכלא במגדל, תוך בקשת פדיון בסכום עתק, בהיותו גדול הדור. מה שגורם לרא"ש לברוח לספרד. הרא"ש עצמו אף כתב בין השאר את תוספות הרא"ש, אשר פרט לכך שהם מתמצתים את התוס' שלפניו, הרי יש לו סגנון ייחודי, ופעמים רבות במקומות בהם היה תוס' הרא"ש, זה היה מאוד מוצלח גם להשוות לתוס' הרגיל, הן מצד לשונו, והן מצד התוכן. כלומר, ניתן להכניסו גם כחלק מבעלי התוספות.

מצד שני, הרא"ש ערך ביאור על הגמרא, שהוא שילוב מעניין של הרי"ף אך עם זאת שהוא הכניס את הדיון של התוספות לפסים הלכתיים, מאחר והוא מרבה להשתמש בהם בחיבורו. יתירה מזאת, כאשר בא רבי יוסף קארו בעל השולחן ערוך לפסוק, הרי הוא יחד עם הרי"ף והרמב"ם נמנה כאחד משלוש עמודי ההוראה, שהפסק הוא לפי הרוב. עם היות ורבים לא קיבלו את העיקרון הזה, הרי מה שרציתי להדגיש, כי תמצית הלימוד של בעלי התוספות, דרך הרא"ש, הפך להיות חלק יסודי בהלכה. וזאת בנוסף לשאלות ותשובות ההלכתיות, אשר הופנו אליו, ויצרו את שו"ת הרא"ש.

גם כאן לא מסתיים העניין, כי אם בנו הוא בעל הטורים. וכידוע שמי שיעץ את המבנה של השולחן ערוך בסימניו הוא הטור. הטור עצמו, מרבה לצטט את שיטת אביו בהלכה. וכפי שמקודם הראינו כי הקו של הלימוד הספרדי נטה מלכתחילה בעיקר לצד ההלכה, הרי חלק מהשלשלת, הוא לראות כי הכל בעצם הוא מקשה אחת.

הבאת חובת לימוד הרא"ש בהלכות תלמוד תורה של בעל התניא, בשולחן אדה"ז

אם תחילת השלשלת היא אמנם חיבור התוס', שיש בו גוון בולט של פלפולות, הרי מאחר והרא"ש הינו חלק יסודי מהם, אלא שבו זמנית הוא מהווה לא רק כפוסק יסודי ביותר. אלא שהוא בעצם היה בסיס ששינה את מבנה ההלכה, בכך שהוא נתן את הטעם לקראת הכנסת תמצית הטעם של ההלכה, עד אשר בעל התניא בהלכות תלמוד תורה, מציין כי יש ללמוד חובה לדעת את כל התורה כולה, וכאן הוא מציין הן את הרא"ש והן את הבית יוסף, על מנת שידע לא רק את ההלכה כשיטת הרמב"ם, אלא ידע את הטעם הבסיסי. כדי לדעת את עמקי הטעמים, זה בדיוק נוצר מעולם ודרך לימודם את התוס'.

אדמו"ר הזקן מציין בשולחנו את הרא"ש שלוש פעמים בהלכות תלמוד תורה. בתחילת פרק ב' (סעיף א') מתווה את הדרך למי שאביו לא לימדו תורה, שחייב אדם ללמוד את כל התורה שבכתב ובעל פה. אלא שעל האדם לשלש בכל יום את תחילת לימודו, שליש במקרא, שליש במשנה ושליש בתלמוד. וכאן בעל התניא מחלק את המשנה והתלמוד בצורה מעניינת ומקורית. מה שמראה את התוספת המשמעותית שהוסיף הרא"ש, שלעניות דעתי, התוספת שהוא העניק, בהכרח משתלשלת מאופן לימוד התוס'.

"שליש במשנה, שהן הלכות פסוקות בלי טעמים שבכל המשניות וברייתות ומימרות האמוראים, שהן פירוש התרי"ג מצות שבתורה בכל תנאיהם ודקדוקיהם ודקדוקי סופרים. ובזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים,

נדרש לצום מאה תעניות, על מנת לפתוח לעצמו דף חדש ולימוד של הירושלמי. ועם היות שעיקר התלמוד הינו הבבלי בו יש רמינהו - ריבוי סתירות, חסורי מחסרא, וכך שוודאי שהפלפול של הירושלמי אינו מתקרב לעוקר ההרים של הבבלי.

בעם ישראל מצינו תקופות וגדולים שונים בהם העיקר היה הפלפול, ותקופות אחרות שהעיקר הוא ההלכה

פעם שמעתי הגדרה ייחודית, כי פסיקה היא לשון הפסקה. ודווקא לאחר תקופה העשירה בפלפול, נדרשה תקופה של הפסקה, וארגון דבריהם, ותקופה לאחר מכן מגיעה הפסקה. הפסיקה באה ועוצרת, ושכך ראוי להכריע. אף הגמרא לעתים נעצרת ושואלת, נו.. מה ההלכה. שהרי הפלפול הוא מושך וחודר, וכאילו שראשי המפלפלים, סוג הלימוד שלהם לא הוביל לכיוון סגירת הקצוות, והכרעת ההלכה. וכאילו נדרשת אישיות שונה, על מנת להכריע את הדברים.

כמה שנראה לנו כי השולחן ערוך הינו ספר הלכה בלבד - מסתבר שללא הפלפול הוא לא היה נחתם

אפילו השולחן ערוך כביכול נכתב במספר גלים. הגל הראשון הוא הבית יוסף, שיש בו ריבוי עצום של דעות ולימוד, וכפי שהראינו, כי ריבוי יש בו בחינת איכות. לאחר מכן השולחן ערוך, נכתב כביכול כספר קיצור והכרעה. אלא שגם כאן צמחה פריחה אדירה, של נושאי הכלים על השולחן ערוך, שלא ניתן מבלעדיהם, כמו הש"ך והט"ז הח"מ והב"ש, ואפילו בתקופות מאוחרות יותר על חלק החושן משפט של הקצות החושן ובעל התיבובות, וכן הפרי מגדים.

כלומר, עם היות ומדובר על חיבור הלכתי - הרי מבלעדי גדולי האריות של הפלפול, לא היה יכול השולחן ערוך להיות הספר המכריע לבדו, כי הרי הם ממשיכים ומקשים כמעט על כל דף בשולחן ערוך. ונמצא כי כוחו של השולחן ערוך אינו מצד המחבר, אלא דווקא עם נושאי הכלים. ופעם אמרתי על דרך הצחות, כי משמייים זיכו לרבי יוסף קארו להיות הספר המכריע, דרך נושאי כליו, כיוון שעיקר חייו הוא עצמו היה הנושא כלים של הרמב"ם - כסף משנה, ושל הטור - ספרו המשמעותי והארון יותר - הבית יוסף.

השיטה הספרדית לאורך דורות - התרומה בהלכה

ממבט ראשוני, בטוחני, כי הכל יאמרו, כי בעלי התוספות הינם הסמל לפלפול, ובוודאי שחלוק הוא הלימוד של תורתם של בעלי התוספות, שהתרכזו בביאור וחקירה והשוואה וניתוח וסברות, ללימוד של הספרדים, כמו הרי"ף, הרמב"ם והשולחן ערוך, אשר התרכזו בקו ההלכתי. אפילו רבינו חננאל, שהוא הפרשן הראשון של הגמרא - הרי הוא צועד לקחת את תמצית הגמרא, וממש מתוך הגמרא לסלול ולהכריע את ההלכה. גם כיום הרב עובדיה יוסף הוביל ריבוי ספרדים להעמיק בלימוד ההלכה.

האם התוספות הוא רק בחינה של פלפול? - התבוננות על שיטת הרא"ש

לפני שאנו עונים בצורה כה ברורה שהתוספות הינם מעולם הפלפול, ראוי תחילה, לפתוח שני נושאים מעניינים. האחד הוא התמקדות על הרא"ש. והשני נדון בדרך כתיבת התוספות עצמו.

"וגם מי שדעתו יפה שיוכל ללמוד ולזכור כל התורה שבע"פ יש לו ללמוד ולחזור תחלה הלכות הללו הצריכות למעשה כי יש להן דין קדימה על שאר כל ההלכות שאין צריך למעשה כל כך."

הדרגה האחרונה והפעם השלישית בה מוזכר הרא"ש, מובאת בפרק ג', על מי שכלל לא מצליח ללמוד. ונמצא כי הלימוד המצוי בימינו ללא לימוד הרא"ש הוא נקרא ממש בור, ופחות מזה הוא רק מצד חוסר ברירה.

"וכל זה בתלמיד חכם שלמד או שדעתו יפה ומצליח בתלמודו, ויוכל להיות תלמיד חכם ללמוד כל התורה שבעל פה מהתלמוד והפוסקים כמו הרא"ש וב"י."

אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן, ואפילו בלימוד המביא לידי מעשה לבדו רק הלכות פסוקות לבדן, אף אם יעשה תורתו קבע מחמת קוצר דעתו ונקרא בור. וכמו שאמרו על פסוק אדם אחד מאלף מצאתי, אלף נכנסים למקרא, יוצאים מהם מאה, מאה נכנסים למשנה כו' - אינו חייב להיות חיי צער, ולעשות מלאכתו עראי, כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בריו שהוא לימוד ההלכות בלי טעמים, כמו שנתבאר למעלה, וגם עתיד לשכחו, אלא אם כן עושה במדת חסידות ואהבת התורה."

דרך כתיבת התוספות בנויה במבנה ברור, דבר שיותר מתאים לצד הסדרן

כבר הבאנו לעיל, כי הסדרן הירושלמי, אין פירושו שאין בו חריפות כלל. התוס' עם כל ההשוואות והניתוח, מה שמזכיר את דרך הלימוד של הגמרא, הרי הם מסודרים בלימודם. אפילו כשהם חולקים על רש"י, הם מביאים תחילה את פירושו, מבארים את נקודת הקושי, יוצקים הבנה מחדשת, ומביאים סיוע והוכחה לדבריהם. כך כאשר הם משווים בין כל חלקי הש"ס, ולעתים מביאים סדרת קושיות, ולפעמים התירוץ הוא של יותר מבעל תוספות יחיד. אבל עם כל החריפות עצמה, שברור שקיים אצלם, שגלגלו את כל התלמוד כולו, עדיין המבנה המסודר שהם יצקו דרך הקושיות והתירוצים וההוכחות - הרי הוא מבנה לתלפיות, גם בתוס' הארוכים.

נכון שאם נתבונן שיעקר דרך לימודם הינה בחריפות, וכפי שהדגמתי בחיבורי, עד כמה מושגים מעולם ה"לומדות" הם משתמשים. ובכל תוספות ניתן ללמוד על עניין אחר. וזה עיקר חותמם. אלא שעם היות וראוי לא לברוח לפלפולי סרק, הרי בעלי התוס' יצקו מבנה לימוד ראוי ומסודר להפליא. וכאילו הכניסו את עולם הפלפלות בתוך מבנה.

בניגוד לרש"י אשר ישר אומר את ביאורו, ולא תמיד ברור ללומד מה בדיוק הקושי אותו הוא עומד לתרץ, הרי עם כל האריכות, התוס' סללו את הדרך עם קושיה או סדרת קושיות ברורה, וכל מילה אצלם יצוקה. עם היות שהעיקר הוא אינו הדיוק הלשוני, אלא הסברות המבוארות בצורה סדורה. מה שניתן לראות כי גם במסכתות שהתגלגלו לידנו עוד תוספות, כמו תוס' הרא"ש, רבינו פרץ או שאנץ, הסברות נאמרות כל אחד בסגנון שונה, אבל הדברים מאירים בכולם.

כמו הטור והשלחן ערוך והגהותיו - בכלל משנה יחשבו. כלומר, כל מה שאנחנו קוראים לו הלכה - הרי אצל בעל התניא, הדבר עדיין נכלל במהות המשנה.

"ושליש בתלמוד, המבאר טעמי ההלכות שבמשניות ובריייתות ומימרות האמוראים. ובזמן הזה גם בספרי הפוסקים הראשונים, המבארים טעמי ההלכות פסוקות שפסקו הטור ושלחן ערוך, כמו הרא"ש ובית יוסף." כלומר, רק מאחר ויש כאן טעם, שזה בעצם קפיצת המדרגה בין המשנה לתלמוד.

ולא רק שזה תוספת מעניית, כי אם שזה מהות הלימוד, ועד שבלעדי לימוד זה הוא אפס מוחלט. וניתן לו בלשון הזהב להוכיח זאת. "כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריין ונקרא בור ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד ולפיכך אינו רשאי להתאחר מללמוד הטעמים עד שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות."

אמנם שונה הדבר מהלימוד העיוני הישיבתי המעמיק, שעיקרו בשלב מאוחר יותר בדרך הלימוד. אולם ההתחלה, וכפי שהדגים זאת במי שאביו לא לימדו כלל, וכאילו הוא נדרש לסלול את מהלך לימודו לבד, ובכך זו דוגמא לסדר הלימוד הראוי. אך כל ההלכה מקבלת צבע שונה בתכלית, שזה היה כלול בצד של המשנה.

"כי לא אמרו ליגמר והדר ליסבר אלא לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר להקשות ולתרץ עד שיגיע וירד לעמק הלכה שזה אין לו לעשות בתחלת למודו אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ אבל בלימוד זה לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול חייב הוא לעסוק בכל יום ויום שליש זמן לימודו."

בהמשך הפרק דן על אדם כערכנו, שפשוט הוא מבעלי היישוב, שהוא שכחן בטבעו, כיצד ראוי הוא סדר לימודו שיהיה, ומביא בסעיף ט' שוב את החיוב ללמוד לפחות את ההלכה למעשה בעניינים הנדרשים, אך שוב דווקא עם תמצית הטעמים, שאת זה יצק הרא"ש. ונותן מהלך שונה מדרך הלימוד הנהוגה בחלק מהישיבות, דווקא רק להישאר בעולם הפלפול, ולהתנתק מההלכה למעשה.

"אך אדם כזה מאחר שאינו יכול ללמוד דברי תורה הרבה מאד צריך שיהיה כל לימודו בלימוד המביא לידי מעשה שהן הלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן לקיים המצות כהלכתן וליזהר מליכשל באיסורים חס ושלום והם דברים שאי אפשר לישאל תמיד לחכם המורה שבעיר או שלא יהיה יודע לישאל ולהסתפק כלל אם לא ילמדם תחלה דהיינו רוב אורח חיים כמעט כולו ומיעוט יורה דעה ומעט באבן העזר וחושן משפט כל הלכה ברורה בטעמה מהתלמוד ומפרשיו כמו הרא"ש או הבי' לפחות ולחזור עליהן לעולם."

אולם, סדר זה אינו רק למי שאינו יכול, אלא שהוא גם אבן הבסיס ללימוד הנכון והבריא גם לחריפים.

תוספתו מרובה על העיקר

ביאור התוספות מסכת בנא בתרא - פרק א' השותפין - חלק ב' (ואחרון)

מצד שני בית השער גרם לכך שאליהו הנביא הפסיק לבקר את החסיד, והטעם שבית השער מונע נתינת צדקה לעניים

מקשה הגמרא, שמהמשנה נראה, שבית שער הינו דבר מוצלח ולכן ראוי לכפות את כל בני החצר, לבצע דבר שהוא טוב עבור כולם. אלא שעל כך מקשה הגמרא, שיש צד בעייתי בבית שער. שהיה חסיד אשר אליהו הנביא היה רגיל לבוא אליו, ולאחר שבנה בית שער לחצרו, פסק אליהו לבוא אליו. והטעם לכך, שבית השער מנע את נתינת הצדקה, באשר הדרים בתוך החצר, לא יכלו לשמוע את קול העניים הצועקים מחוץ לחצר.

לא ייתכן שיהיה חיוב על פי תורה, ובו זמנית הדבר יגרום לתקלה, ולכן מנסים להבין איזה בית שער הוא הראוי ואיזה הוא הבעייתי - והגמרא מביאה חילוק בשלושה עניינים: מיקום דלת וידיה

מאחר וברור לנו כי שני הדברים נכונים. שחייב להיות יתרון בבית שער, כפי המשנה, ומצד שני אכן יש את החיסרון המדובר. הרי כעת מביאה הגמרא מספר חילוקים, באיזה מקרה, בית השער חיובי וללא חיסרון, ומתי הוא בעייתי.

לא קשיא, הא, הבית שער שעשה אותו חסיד, היה מגואי בתוך החצר, ובית שער כזה אינו טוב כי דרך העני לצעוק מחוץ לדלת החצר הנעולה, ובית השער שבתוך החצר מונע מקול העני להישמע בתוך החצר, ואילו הא הבית שער שעליו מדובר במשנתנו, הוא בית שער הנעשה מאבראי מחוץ לחצר, ואין לו דלת, ויכול העני להכנס בתוך הבית שער וישמע קולו בתוך החצר.

ואי בעית אימא - הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם מדובר שבית השער נעשה מאבראי מחוץ לחצר, ואף על פי כן לא קשיא, משום דהא בית השער שעשה אותו חסיד, נעשה באופן דאית ליה שיש לבית השער דלת ולא יכול העני להכנס בתוכו ולהגיע לדלת החצר, ואילו הא בית השער שעליו מדובר במשנתנו, מדובר באופן דלית שאין ליה דלת, ויכול העני להכנס בתוך בית השער, ולהגיע לדלת החצר ולצעוק שם.

ואי בעית אימא - הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם מדובר דאית ליה שיש לבית השער דלת, ואף על פי כן לא קשיא, משום דהא בית השער שעליו מדובר במשנתנו נעשה באופן דאית ליה פותחת שהיתה כעין ידית לדלת, ויכול העני לפתוח את הדלת, ואילו הא בית השער שעשה אותו חסיד נעשה באופן דלית ליה פותחת שלא היתה ידית לדלת ולא יכל העני להיכנס בתוכה.

ואי בעית אימא - הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם נעשו באופן דאית ליה פותחת שהיתה ידית

ואי בעית אימא הא והא מבראי -

ולא גרסינן,

'הא והא מגוואי',

דמגוואי - אין שייך לחלק,

בין אית ליה דלת ללית ליה,

ובין אית ליה פותחת ללית ליה,

דבכל ענין הוא רע,

כיון שאין יכול לבא,

אלא עד פתח החצר.

ואין לפרש,

'הא דאית ליה דלת' כו',

אחצר קאי,

דהא במתניתין בהדיא קתני,

'כופין אותו לבנות דלת לחצר'.

ולמאי דגרסינן 'מבראי',

קצת קשה,

דלא הוי כשאר שינויי,

דנקט צד דלא מעלי,

'הא והא דאית ליה דלת',

'והא והא דאית ליה פותחת',

והכא נקט ההוא דמעלי.

המשנה מבארת על היכולת של בני החצר לכפות על כולם לבנות בית שער, ודעת רשב"ג המחלק עד כמה החצר סמוכה לרשות הרבים

המשנה מבארת על חיובי הממון שיש על בני העיר בשותפות, אשר שותפות זו גורמת לכך שיכפו את כולם להשתתף בבניית ההגנה. אחת ההגנות המדוברות במשנה הינה בניית בית שער לחצר. וראינו שיש בזה מחלוקת בין החכמים לרבן שמעון בן גמליאל.

חצר שיש בה כמה בתים ובני החצר רוצים לבנות 'בית שער' [מבנה שבו יושב שומר הפתח ומרחיק את הרבים מלהציץ בחצר], ואחד מבני החצר אינו רוצה להשתתף בהוצאות בית השער, כופין אותו להשתתף עמו ולבנות בית שער, וכן אם רצו לעשות דלת לפתח החצר כדי לנעלה מפני הגנבים, כופין את מי שאינו רוצה להשתתף.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל החצרות ראויות לבית שער, כי רק חצר הסמוכה לרשות הרבים צריכה שער למנוע הזיק ראייה מבני רשות הרבים, ואם החצר אינה סמוכה לרשות הרבים - אין כופין אותו להשתתף בהוצאות בית השער.

והכי נמי אמר בהגוזל בתרא (ב"ק דף קטז:), שיירא ההולכת במדבר ועמד עליה גייס, **מחשבין לפי ממון** דליכא סכנת נפשות, כיון דאין הגייס **בא רק בשביל ממון**.

ואף על גב,

דאמר בפרק בן סורר (סנהדרין דף עב.), דהבא במחתרת נידון על שם סופו, ומפרש רבא טעמא בגמרא,

משום חזקה,

דאין אדם מעמיד עצמו על ממון כו', אפילו הכי,

אין מחשבין אלא לפי ממון,

כיון דהגייס ברצונו אינו בא על הנפשות, **דאם לא יעמדו נגדם - לא יזיק לגופם,**

הילכך לא חשיב סכנת נפשות,

לפיכך **אם יעמדו עליהם** לסטים,

ונתפשו עמהם - גובין לפי ממון,

אבל **היכא דתעו במדבר,**

אמר התם דמחשבינן אף לפי הנפשות,

משום כיון דתעו **איכא סכנת נפשות**.

חוקרת הגמרא - בשעה שנדרשים לגבות, מהו המפתח לגבייה, כמות הנפשות או מידת העושר?

לאחר שלמדנו במשנה על עצם החיוב לבנות לעיר חומה ודלתיים ובריח, ועל יכולתם לכפות אחד את השני להשתתף בהוצאות המשותפות, מבררת הגמרא, מהו הדרך לגבות. ומסתמא היה ברור לגמרא, כי לאו דווקא שהחלוקה הינה שיויונית. ולכן מצד אחד הינך מגן על בני אדם, אך מצד שני הגורם לכל רצון גוף זר להשתלט על העיר הוא תלוי בעושר העיר, ועל כן הגמרא הביא החקירה, בלשון בעיה, שיש בה שני צדדים.

בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן, כשהן גובין מבני העיר כסף עבור חומת העיר, כיצד גובים, האם לפי נפשות גובין ומי שיש יותר נפשות בביתו משלם יותר, או דילמא לפי שבח ממון גובין והעשיר משלם יותר מהעני.

ואכן מכריעה הגמרא בצורה נחרצת, ואף לשון הגמרא הינה חותכת. אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, לפי ממון גובין! ואלעזר בני, קבע בה מסמרות! הוזהר לדון כן ואל תזוז מהלכה זו.

הגנת העיר כי התוקפים מעוניינים בממון, על דרך מטרתו היחידה של הגייס העומד מול שיירה, הוא הכסף, ולכן מאחר ואין כאן כלל סכנת נפשות, הרי החלוקה על שמירה, הינה רק על פי ממון

[לאחר הכרעת הגמרא בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, כי רק לפי ממון גובים, מבארים התוס' את טעם הכרעת הגמרא. וגם לשון התוס' בהיותם חותכים עוד יותר. כי הסגנון "אלא", מורה שזו הסיבה היחידה, ויש לשלול כל הבנה אחרת.

לדלת, ואף על פי כן לא קשיא, משום דהא בית השער שעליו מדובר במשנתנו נעשה באופן דפותחת דידיה שהידיה היתה מגואי בצד החיצוני של הדלת, ויכול העני לפתוח את הדלת ולהכנס לבית שער, ואילו הא בית השער שעשה אותו חסיד נעשה באופן דפותחת דידיה מאבראי שהידיה היתה בצד הפנימי של הדלת ולא יכל העני לפתוח ולהיכנס:

התוס' עוברים על שלבי ההוכחה בגמרא, ומציגים את הקשיים שבהם

התוס' בתחילה שוללים את ההצעה הראשונה, כאילו מגוואי הוא פיתרון טוב, אשר יכול לאפשר לעני להגיע ולהשמיע את קולו, אף אם תהיה הדלת נעולה. אלא התוס' אומרים, כי אפילו לא תהיה מניעה מצד הדלת או הפותחת, עדיין עצם הבית שער ירחיק את העני, עד פתח החצר, וממילא, זה יהיה רחוק, כך שהוא לא יוכל להישמע.

בשלב שני שוללים התוס' שהדיון על הדלת הינו על הבית שער החיצוני, מאחר וזה ממש חיוב המובא במשנה, שכופין לבנות דלת לחצר.

בשלב השלישי מקשים התוס', על גירסת מבראי, שיש בה רק צד מעולה, בעוד שבכל שאר הגירסאות, מוצג גם הצד הלא טוב. שהרי נדרש להראות מה כן נכון על פי חיוב התורה, ומה לא היה ראוי, כך שאליהו פסק להגיע אל החסיד. וכבר ראינו כי מאבראי הוא מצד כן ראוי. ויש שפירשו כי נחלקו רש"י ותוס' בהבנת גדר הפותחת. לרש"י הפותחת הוא כעין מפתח שתמיד מחובר, ולכן זה רק טוב. בעוד שלתוס' זה סגור על מנעול, אך לא ניתן לפותחו. על כל פנים, ניתן גם לומר בסגנון כזה, וההערה היא רק על צורת האיבעית אימא, אך מבחינת התוכן, הכוונה מובנת.

יש להתבונן כי כל קטע בתוס' מלמד אותנו שיעור בהערכת גירסא

[התוס' מלמדים אותנו שלושה שיעורים בנייתוח גירסאות.

השיעור הראשון - מאחר וכל חילוק בא לציין ניגוד, מה אינו טוב, ומה כן טוב, הרי לא ניתן לגרוס שינוי שלא יבצע את העבודה הזאת.

השיעור השני - צריך להסתכל על כל הסוגיה, ולא ניתן לתרץ באופן שהוא סותר משנה מפורשת, לא בצד החיובי ולא בצד השלילי, כי לאחר שהמשנה אמרה כי מחוייבים שיהיה לו דלת לחצר, לא שייך לומר, באופן שנוגד את המשנה.

השיעור השלישי - הוא קושי של ניסוח עיקבי וצורת סגנון. קושי כזה אינו על תוכן הדברים, ולכן הוא רק קצת קשה, ומילת המפתח על סגנון הוא "דנקט צד" שגמיש בו חיסרון ואילו כאן "הכא נקיט" רק צד שהוא חיובי.]

לפי שבח ממון הן גובין -

כיון דאין בה סכנת נפשות, לא אזלינן אלא בטר ממון.

להרוג את הגנב, הרי - לכאורה - בא לחתור על עסקי ממון בלבד?

הביאור: אינו בא על עסקי ממון בלבד, אלא, חזקה סברה יש כאן, שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, בעל הבית הרואה את איש אחר נוטל ממונו, אינו עומד מנגד ושותק, והאי גנב יודע כן, לכן מימר אמר אומר בלבו: "אי אזילנא כשאלך לגנוב - קאי לאפאי, יתקומם לנגדי, ולא שביק לי ולא יתן לי לבצע את הגנבה. ואי קאי אם יעמוד לנגדי קטילנא ליה אהרגנו". וכל גנב מתכוון גם לרצוח -

והתורה אמרה: "אין לו דמים" - אם בא להורג, השכם הקדם אתה להורגו! ולכאורה, הרי יש שאלה מכך, על המקרה של שיירה. אלא התוס' גופא מכנים שאלה זאת רק בתור אף-על-גב, שאיננה שאלה מהותית, אלא קושי, שברור מלכתחילה שניתן לתרצו. כי גייס הוא כבר על גבול המלחמה, וכאן זו מלחמה אבודה, מה שאין כן בגנב יחיד. ועוד שניתן להתפשר עם הגייס. ומאחר ומדובר על כנופיית שודדים, הרור לנו, כי החיים שלהם כלל אינם מעניינים אותם.

לפי קירוב בתים הן גובין -

פירש ר"ת, ונותנין עניים קרובים יותר מרחוקים, וכן עשירים קרובים יותר מעשירים רחוקים, אבל עשירים רחוקים, נותנין יותר מעניים קרובים, דלפי שבח ממון נמי הן גובין.

הצגת הקירת הגמרא, מה כאן הקובע, קירוב הבתים לחומה, או הממון של בעל הנכס?

המשנה למדה לגבי הדין של לכפות את כל אנשי העיר לבנות הגנה על העיר של חומה דלתיים ובריח. אלא שכאן חולק רבן שמעון בן גמליאל, ומצמצם את החובה, רק לעיירות הסמוכות לספר. אולם חכמים, טוענים, כי לפעמים ומגיע גם גיס, אף על עיר שאיננה עיר ספר.

אלא גופא, שכבר בונים, נחלקו לפי איזה מפתח ראוי לגבות. בתחילה הגמרא דנה לגבי מפתח ממון או נפשות. וכאן התוס' מביא דיון על המפתח השני שהגמרא ביררה. וכך לומדים בשאלתו של רבי אלעזר לרבי יוחנן. השאלה הינה בסגנון בעיה, שיש לה שתי קצוות. האם מאחר וזה הגנה, הרי מה שקובע הוא הקירבה לחומה, שאלו נוקקים להגנת יתר. או לפי הממון. שהרי מי שנדרש יותר להגנה, הוא בעל ממון, שיש לו לחוש.

רבינו תם, מציג ג' השוואות בגובה התשלום, ומראה, מי תוצאת המסקנה, אינה על הקירה של בעיה פשוטה

רבינו תם חידש כלל מעניין. הוא יצר שלוש השוואות. ברור לנו כי לקירבה יש משמעות. ולכן גופא בין העניים, הגבייה אינה אחידה, אלא עני שהוא קרוב יותר - וודאי שישלם יותר. ואף לגבי העשירים, אנו מפעילים כלל זה. אלא שכאן הוא מחדש. כי הדבר המשפיע ביותר הוא שבח הממון, ולכן אף עשיר, אלא שמתגורר רחוק, ולעומתו עני המתגורר קרוב, הרי העשיר יזדקק לשלם יותר עבור הגנתו. נמצא כי

ועוד מדגישים התוס' "כיוון דאין הגייס בא רק". ויתירה מזו, אמנם האדם הבודד ילחם על רכושו, ועלול הוא להגיע לידי סכנת נפשות. אך כאן בהיותם חסרי סיכוי, יבינו היטב, כי השיקול הינו ממון או חיים, מה שיגרום לרוב לבחור את הצד השפוי של מסירת הממון.

וגם זה מעירים התוס', שזה אינו כה הכרחי, שיהיה כאן לגמרי חיים או ממון, ואפילו הליסטים, מאחר ומעדיפים ממון, ניתן להגיע להם לפשרה ממונית, ולא דווקא שיצטרכו למסור את כל כספם, מה שעוד יותר יוביל לכך שיעדיפו לבחור בפשרה הממונית. ויש להבין שהסיבה שחשוב לנו לדעת לצורך מה בא הגייס, הוא שכאשר הגייס בא מתחילתו על ממון - הרי רק מאחר והם אינם רוצים לתת לו, הם אלו שהביאו על עצמן את הסכנה. ואילו היתה המציאות שונה, שבאו על נפשות, הרי אז הסכנה קיימת, ואז הם באים לפדות את עצמם בממון.

ועל מנת להוכיח, מביאים התוס' דוגמא הפוכה, מתי כן יש צורך במפתח של נפשות. וכאן הדוגמא הינה כאשר הינם תועים בדרך במדבר. כאן עומדת מול השיירה רק שאלת חיים, כי אף אחד לא בא לאיים על ממונם. וגם בזה לשונם המתוקה של התוספות, אינו בא להכריע כי רק שיקול מספר הנפשות קובע, אלא שהוא נכנס לשיקול, ואף העני זקוק לחיים, ולכן הדיוק הוא "אף" לפי הנפשות.]

ההוכחה מהשיירה, כי עם היות ומשתמשים בלשון לטורפה - הרי ברור הן מסברא והן מהפסוק, שכל זה רק על ממון

וראוי על מנת להבין היטב את התוס', להביא את שתי הסוגיות, שעליהם נסמכו התוס'. ת"ר: שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה - מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות. התוס' משמיטים את המילה לטורפה, כי בעצם הם מבארים, כי זה לשון טרף, ממון. על דרך לשון המהרש"א בסוטה מז, ב "ויש לפרש טרפי טרף, המקפחין מחייתו של אדם ויורדין למחייתו וגם בכללו מפקיעי שערים שהם טורפין מזון וטרף של האדם." ונראה לי, שראוי להביא על כך את הפסוק (יחזקאל, כב, כז) שָׁרִיָּהּ בְּקִרְבָּהּ פְּזָאִים טֹרְפֵי טֹרֵף לְשִׁפְרָדִים לְאֶבֶד נַפְשׁוֹת לְמַעַן בְּצַעַע בְּצַעַע: והרי הבצע הינו רק הממון.

קיים חילוק ברור בין בא במחתרת, ששם קיימא לן, כי האדם ילחם על הממון מולל שיודע שיש סכנה לחייו, בניגוד לשיירה

הסוגיה השניה של בא במחתרת. שעם היות ומדובר בגנב, הרי אין זו רציחה, אלא הוא כמת מעיקרו, כי יש לנו חזקה שלא יעמוד האדם וישתוק. ולכן ברור לנו, כי למרות שיתרץ ויאמר שהוא רק בא לשדוד - הוא כבר מחשב מראש כי גניבה זו עלולה להוליד רצח. וכפי שביאר זאת רבא בגמרא. אמר רבא: מאי טעמא דמחתרת, למה היתירה התורה לבעל הבית

גוף הוכחת התוס', על פי ביאור רש"י בתהילים

וכעת מבארים זאת תוספות: הפסוק לפני הוא "וְלִי מִהֲיָקְרוּ רַעֲיָךְ אֶל מַה עֲצָמוּ רְאִישֵׁיהֶם:" ומפרש רש"י בתהילים: כי ראשיהם הוא על דרך כי תשא את ראש. כנסת ישראל אומרת מה נכבדו בעיני הצדיקים שבכל דור ודור ומה עצמו ראשיהם חשבון ספירותיהם. אם באתי לספור את טוב מעשיהם מחול ירבון:

[דף ח עמוד א]

לא שליט למרמא עליהם -

לפי שהיו עסוקים,

במלאכת שמים בבנין בית המקדש,
ה"נ אין להטיל מס על לומדי תורה.

ביארו בחריפות, מהתורה ומהנביאים ומהכתובים, שיש איסור ליקח מס גולגולת מרבנן

הגמרא מביאה כיצד אחד האמוראים הטיל מס גולגולת אף על חכמים, וענה לו אחד האמוראים כי עבר הן על התורה והן על הנביא והן על כתובים. ופעמים רבות דורשים כך בגמרא לחיזוק העניין, כלומר, עד כמה מופרך הדבר.

רב נחמן בר רב חסדא, רמא כרגא, הטיל מס גולגולת גם ארבנן.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא, ואדנביאי, ואדכתובי. על מה שנאמר בתורה ובנביאים ובכתובים.

ומפרשת הגמרא את הפסוקים שמהם יש ללמוד כי תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדאורייתא, דכתיב בפרשת וזאת הברכה, 'אף חובב עמים כל קדושו בידך', ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה כביכול מחבב מראה חיבה לעמים, ומשליט אותם על עם ישראל, גם אז, כל קדושו של עם ישראל, אלו התלמידי חכמים, הם יהיו בידך, ואתה תשמרם. ומכאן, שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה!

עתה מפרשת הגמרא את המשך הפסוק -

'והם תוכו לרגלך'

תני רב יוסף, אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. ומטרתם היא כמו שמבואר בהמשך הפסוק, 'ישא מדברותיך', לישא וליתן בדבורותיו של מקום.

ועתה מפרשת הגמרא היכן מבואר בדברי הנביאים שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדנביאי - דכתיב [הושע ח]: 'גם כי יתנו בגוים, עתה אקבצם, ויחלו מעט ממשא מלך ושרים'. ומפרשת הגמרא את הפסוק -

אמר עולא, פסוק זה בלשון ארמית נאמר, והמילה 'יתנו' הכתובה בפסוק, היא מלשון למידה, וכך מתפרש הפסוק -

המדד העיקרי הוא שבח הממון, שהרי הגייסות באים עבורו. אלא שיש בו זמנית גם את הבחינה האחרת, ובכל קבוצה שהיא ברמה כלכלית שווה, כאן אכן יש משמעות לקירבה.

שאלת איבעיא, בדרך כלל הינה עם או "דילמא", שהיא משווה בין שני גורמים, וכאן מחדשים לנו הבנה מחודשת בנייתו הגורמים

[חידושו של ר"ת הוא שהיה לנו מקום לסבור, כי החקירה שנאמרה בצורת בעיה, דנה בגורם אחד בלבד, או קירוב בתים או שבח ממון. ואילו לאחר דברי התוס', אנו רואים, כי השאלה הנוספת לגבי קירוב בתים, גם לה יש השפעה, אלא שהיא רק בבחינת גורם משני. ואז החידוש הוא כפול, האחד, שיצאנו מגדר של גורם אחד לשני גורמים. והשני, עם היות ויש כאן שני גורמים, הרי הם אינם בעלי שיקול שווה משקל. אלא יש גורם משמעותי יותר, אך עדיין גם לגורם השני קיימת השפעה].

אילימא לצדיקים כו' -

דבהכי מיירי קרא,

דלעיל מיניה כתיב,

'ולי מה יקרו רעך אל, מה עצמו ראשיהם',

וכתיב בתריה 'אספרם מחול ירבון'.

הבנת ראיית ריש לקיש, כי הצדיקים אינם נזקקים לשמירה והגנה, וממילא אין עליהם חיוב בהשתתפות הממונית על בניית חומת העיר

הגמרא מספרת כיצד רבי יהודה נשיאה הטיל את הוצאות חומת העיר גם על תלמידי חכמים. ואמר לו ריש לקיש, כי רבנן אינם נזקקים שמירה, וממילא גם אין עליהם כל צורך בהתחייבות על חומת העיר. כראייה הביא לו את הפסוק (תהלים קלט, יח) אֶסְפְּרָם מִחֹל יִרְבֹּן הִקְצִיתִי יְעֻדֵי עַמְּךָ:

מדייקת הגמרא על משמעות הפסוק, וכי הינך רוצה לומר, שמדובר בצדיקים המרובים מגרגרי החול? והרי אינך יכול לומר זאת, שהרי על כלל ישראל נאמר (בראשית כב, יז) וְכָחֹל אֲשֶׁר עַל-שַׁפְּתַי הֵימָּן, ואם כן חייבים להבין זאת באופן אחר. מדובר על מעשיהם הטובים של הצדיקים. שאם החול, בהיותו מועט, מצליח להגן מהים, הרי מעשי הצדיקים שהינם מרובים, וכי לא כל שכן שהם מגינים?!

הפסוק מתבאר היטב, על ידי הקשר עם הפסוק שלפניו

[אחת הדרכים להבין את התוכן של הפסוק "דבהכי מיירי קרא", הוא לא להסתכל רק על הפסוק היחיד הבודד, אלא לראות את הקישור לפסוק שלפניו. ומאחר והינך מתקשה להבין את הפסוק, ראוי שתראה מה הרצף והשיוכות לפסוק הקודם. "דלעיל מיניה כתיב" ואז תוכל להבין את ההמשך "וכתיב בתריה". כלומר, בעלי התוס' היו בקיאים היטב בהבנת הנקרא, וכללי ניתוח הפסוקים].

שנותן לו כל עיר ועיר ארוחה,
ופירושו מלשון,
 'ויבא הלך לאיש העשיר' (שמואל ב יב).

ביאורם של רש"י ורבינו חננאל, למס הממונה הלך

במסגרת מה שנאסר לקחת מיסים מבוני בית המקדש, וכן מהחכמים מוזכרים כמה סוגי מס. 'מַנְדָּה בְּלוֹ וְהֶלֶךְ, לָא שְׁלִיט לְמַרְמָא עֲלֵיהֶם'. רב יהודה מפרש, כי הלך זו ארנונא. ואם כי אנחנו רגילים כי ארנונא הוא מס על הבתים, יש לציין כי זה פירוש רבינו גרשום. אבל כאן התוס' מביא הן את פירושו של רש"י, והן את פירושו של רבינו חננאל. רש"י למד שחייבים בני המדינה לתת עשירית מתבואותיהם ומבהמותיהם מידי שנה.

וראיתי כי הסיבה שהתוס' התקשה בפירושו, והיה צריך לציין את פירוש רבינו חננאל, כי דבר שהוא כללי על כולם, או מס גולגולת, אכן שייך לפוטרם. אבל המס על הבהמות ועל התבואה, הוא רק למי שיש רכוש. ואם הוא גם עשיר וגם תלמיד חכם, אין מקום לפוטר.

ולכן פירשו, מה מיוחד בשם זה "ופירושו מלשון". ובכך ביארו מדוע מס זה מכונה בתואר הלך, ואילו לפירוש רש"י, דבר זה אינו מבואר, ולכן העדיפו לציין את פירושו של רבינו חננאל.

וכמו ההלך במשל כבשת הרש, של נתן הנביא, הרי הוא מגיע אל האיש העשיר, שמחמת עושרו היה לו ליתן לו ארוחת דורון. ומאחר וחילותיו של המלך, ונושאי תפקידי הממשל, לאלו העוברים ממקום למקום, יש להחזיקם על הציבור, הרי כל עיר ועיר נותנת להם ארוחה. וכזה מס, אכן ניתן לפטור תלמידי חכמים. כי זה מס שנדרשים רק ליתן סעודת דורון, ומאחר והם הולכים, אין צורך לדאוג להם לשינה.

חייבים להבין, מה טעם נזקקו תוס' לא להסתפק בפירוש רש"י, עם היות שאינם מציינים קושי גלוי על כך

[כלל ידוע, כי כאשר התוס' מביאים יותר מפירוש אחד, סימן שיש קושי בפירוש הראשון. ועם היות שדווקא הפירוש של רבינו חננאל הוא זה שעונה על תוכן לשון המס הלך, ובזה יש לו יתרון על פירוש רש"י, הרי תמיד יש לפתוח בפירוש רש"י תחילה, כי זה הלשון בעוד כמה מקומות].

כריא פתיא -

פירש ר"ח,

להסיר גבשושית מרחוב העיר.

'גם כי יתנו' - אי תנו כולהו, אם כל עם ישראל ילמדו תורה, אזי עתה אקבצם. בקרוב אני אגאל אותם.

ואם רק מעט מהם ילמדו תורה, אותם מעט יחלו, יהיו בטלים ממשא מעול המיסים שמטילים המלך והשרים.

עתה מפרשת הגמרא היכן מבואר בכתובים שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדכתובי - דכתיב בעזרא, שדריוש ציוה את מושל עבר הנהר, על הכהנים והלוויים והמשוררים והשוערים, וכן על הנתונים שהיו חוטבי העצים ושואבי המים למזבח וכל עובדי בית המקדש, 'מַנְדָּה בְּלוֹ וְהֶלֶךְ, לָא שְׁלִיט לְמַרְמָא עֲלֵיהֶם'.

ומפרשת הגמרא את הפסוק:

ואמר רב יהודה: 'מַנְדָּה', זו מנת מס שמטיל המלך על תושבי המדינה.

'בְּלוֹ', זו כסף גולגולתא. מס גולגולת.

'וְהֶלֶךְ', זו ארנונא. שחייבים בני המדינה לתת עשירית מתבואותיהם ומבהמותיהם מידי שנה. וציוה דריוש את המושל, כי את אותם מיסים לָא שְׁלִיט לְמַרְמָא עֲלֵיהֶם, אין להטיל על אנשי כנסת הגדולה שהיו עסוקים בבנין המקדש. ומכאן יש ללמוד שגם מי שעוסק בתורה אין להטיל עליו מס.

לימוד התורה שקול לבניין בית המקדש, בהיותו מלאכת שמיים

מבארים התוס' את הקשר בין הפסוק להלכה, שאסור לקחת מס גולגולת מרבנן. המלך דריוש, לא רק שציוה לא לקחת מהם את המסים, אלא הלשון הוא "לא שליט למרמא עליהם", שהם בכלל אינם בגדר זה. והרי הפסוק מדבר רק על העוסקים במלאכה. שעל מנת שיעסקו כראוי במלאכתם, ויהיה ראשם צלול לעבודה ראויה, לא שייך לקחת מהם. התוס' מדלגים שלב, כי לא רק מצד ציווי המלך, אלא על זה שבית המקדש הוא מלאכת שמיים, הרי זה מקדש אותם, לדרגה שאין ראוי ליקח מהם. וברומה לכך, לומדי התורה, שהיא גם סוג של מלאכת שמיים.

גם מצד המלך שפטר את עושי המלאכה - הרי זה לא מצד העבודה, אלא מצד התקדשותם, וכמו כן הוא אצל תלמידי החכמים

[יסוד ההשוואה, פעמים רבות נגררים אחר הטעם, "לפי". ומאחר והטעם לפטור ממס לעוסקים במלאכה, היתה כי הם התקדשו, בכך שהם עוסקים במלאכת שמיים, הרי מאחר ובתלמידי החכמים קיים בדיוק את אותו הטעם, ומילת המפתח היא "הכי נמי", הרי גם עליהם יחול הדין, שהם פטורים מתשלום. וזאת אף לכתחילה מצד המלך, ומבלי להיכנס להתייחסות שהתורה עצמה פוטרת אותם].

והלך זו ארנונא -

פירש בקונטרס,

עישור בהמות ותבואה כו'.

ור"ח פירש,

ארוחת דורון, לשלטון העובר ממקום למקום,

חייב בני העיר כולל חכמים הוא אף עבור כריא פתיא

במסגרת חובות בני העיר בהוצאות, מה שגורם שהכל חייבים לשאת בהם, עד אשר ניתן לכפות את כל בני העיר אומר רב יהודה את הכלל הבא: וכן הכל חייבים להשתתף בהוצאות שמוציאים בני העיר לכריא פתיא, לחפירת בור כדי לשנות ממנו מים (פירוש רש"י, ועל שם הכלי המונח שם

'מפלגא ולתחת דהורמין' - בנון,
כמו 'הורמין בר לילתא' לקמן (דף עג.).

אמו של המלך שלחה לרב יוסף ארנק דינרים על מנת לבצע בו מצווה רבה, והוכרע להשתמש בזה לפדיון שבויים

הגמרא כשמביאה מקרה מעשי על מעלת הצדקה, מביאה את סיפור צדקתה של אמו של המלך שבור מלכא. איפרא הורמין [שם אשה], אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקא דינרי שלחה ארנק עם דינרים לקמיה דרב יוסף. אמרה, ליהווי דינרים אלו, לעשות בהם מצוה רבה.

יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי איזו מצוה נקראת 'מצוה רבה'?

אמר ליה אביי, ממה דתני רב שמואל בר יהודה יש ללמוד מהי מצוה רבה, כי הוא שנה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, ומכך שאמר 'אפילו לפדיון שבויים', שמע מינה: כי פדיון שבויים, מצוה רבה היא יותר ממצות צדקה.

אפילו מהמילה "פירוש" רבינו חננאל, מתגלה לנו עומקם בפירוש, שמסתתר פירוש נוסף, ולא בכדי בחרו התוס' כאן בפירושו

[מאחר ושם זה הינו מיוחד, יש לעיין מה משמעותו. ונראה לי, כי מאחר ויש כמה פירושים על כך, וכפי שבכך שהביאו מילת מפתח של הלשון "פירוש", שכך ראוי לפרשו כאן. במיוחד, שנראה שיש גם פירוש הפוך, ששמה הינו לגנאי. והסיבה שכאן ראוי לפרשו על צד החיוב, הוא מאחר וכאן מסופר במעלתה.

שהרי קיים פירוש במשמעות הפוכה, שרש"י פירשו (נדה כ, ב), שהורמיז הוא שם של שד, והיה לה יופי של שדים. כי מאחר והיתה כותית, ובכלל לא רצו לקבל ממנה, על מנת להחליש את כוח הגויים (כמעשה שהבאתי בסמוך), אם כן חס וחלילה לומר עליה לשון חיובי של חן מאת המקום. ואילו רבינו חננאל, מכיוון שהיתה זהירה בדם נידות, וכן בשאר ענייני יהדות, וקרובה היתה להתגייר, אין בכך קושי לקוראה עם פירוש לשבח. ונמצא, כי פירוש השם, אינו עומד בפני עצמו, כחקר לשוני בלשני, אלא תמיד ראוי להסתכל על המכלול, ולהבין באיזה עניין הוא נאמר, ובפרט שיש מקום לפרשו ביותר מאופן בודד.

שהרי לא מסתבר לומר, שנתנו לה את השם החזק הזה, מבלי שתהיה על כך אחיזה במציאות, שאם לא כן לא היו טורחים לבארו, אלא מחוייבים אנו לומר, ששמה הגיד על תכונה שבה.

ואפילו הראייה שמבואר אפיריון נמטיה לרבי שמעון, הוא מדברי שבור מלכא בעלה, ששיבח את גדולי ישראל. ומאחר והיה בקי בעצמו בדינים, וכל כך נהנה לשמוע כיצד הכריע יפה רבי שמעון בפסק דינו, אמר לו קבל חן מאיתנו על פסק זה. באשר שנינו במשנה: אמר רבי שמעון כל שהעליון יכול לפשוט את

בבור תמיד, לשנות בו עוברי דרכים, קורא אותו פתיא, ואפילו מרבנן שהרי גם הם צריכים למים.

הגמרא אומנם מצמצמת לא רק את המטרה, כי אם לגבי האופן בו היא מתבצעת. אך ולא אמרן שרבנן חייבים להשתתף אלא דלא נפקי באכלוזא, שלא יוצאים בני העיר עצמם לחפור את הבורות, אבל נפקי באכלוזא, אם בני העיר עצמם יוצאים לחפור את הבורות, אזי רבנן לאו בני מיפק באכלוזא נינהו. אין זה מכבודם של רבנן לצאת ולחפור בורות, ופטורים הם מחובה זו.

בפירוש רבינו חננאל, הסרת הגבשושיות ברחוב העיר, והטעם שהתוס' העדיפו את פירוש

רבינו חננאל לומד אחרת, כי זה להסיר את הגבשושית מרחוב העיר. ויש לדייק במילים. הערוך בערך גבשוש מצוין תל קטן של עפר. והתרגום של אל תוך רחובה הינו לגו פתאה (דברים יג). התוס' בחרו לציין את פירושו של רבינו חננאל. הן מצד שלעניין מים, כבר הובא מקודם כריא חרתא. ויש לענות על כך, שיש שני סוגי בור. הראשון הוא הבאר, ואכן שייך לדלות ממנו מים, ואילו כאן זה בור המתמלא מימי גשמים, כך שאין הברל האם מתמלא אם לאו.

והגבשושית שנדרשת הסרה, הוא על מנת שלא יזוקו בה אנשים. כי לפי חובת הלבבות, לתלמיד החכם, אפילו בעניין המים, יש לנקוט את המדרגה הגבוהה לסמוך על ה' לגמרי. ואם כן, אפילו ממסים המיועדים לשירותים חיוניים אלו הוא פטור, מה שאין כן לגבי נזקים. שלא יכשלו עוברי הדרכים במעברם. ובמונחים של ימינו רואים אנו כי חלק מהוצאות העיר הינם ליישר את הכבישים, שלא יהיו בהם בורות.

הבאת פירוש נוסף, במקום רש"י, בהכרח שיש סיבה לכך, ויש להבינה, ולא רק את עצם הפירוש

[יש כמה צדדים לבאר מה טעם בחרו התוס' את פירושו של רבינו חננאל על רש"י. הן מצד התוכן (וכפי שביארנו לעיל), והן מצד פירוש המילות. שלא היה נראה להם שבשל הכלי שהנשאר בבור יקראו את כל הבור פתיא. ואדרבא, מאחר והעיקר הוא הרחוב, שאותו נדרש לתקן, קראוהו פתיא. ויתירה מזו, גם רחוב נקרא "רחוב העיר", שכל מהות הרחוב - הוא חלק מבניינה של העיר, וממילא על הכל יש חובה שלא יהיו ממנו נזקים, ובפרט רבנן, המקפידים על מניעת נזקים].

איפרא הורמיז -

פירש ר"ח,

דמשמעות הלשון - חן מאת המקום.

'איפרא' -

כמו 'אפריון נמטייה לר"ש' (ב"מ דף קיט.),

'הורמיז' שם שכינה.

כי ההיא דס"פ אחד דיני ממונות

(סנהדרין דף לט. ושם ד"ה דהורמיז),

'מפלגא דידך ולעיל דהורמיז' - בזיי"ן,

ככלב וכעורב -

כמו שפירש הקונטרס,
והיינו דכתיב,
 'נותן לבהמה לחמה לבני עורב' וגו',
 בהמה **בגימטריא** כלב.

מעשהו של רבי יונתן, שרצה להוכיח לרבי, כי יש ברכת ה', שהיא באה מחסדים, ולא מחשבון מדוקדק

הגמרא רצתה להביא ראיה, מדוע תלמידי החכמים מקבלים זכויות יתר. ורצו להביא מקרה, שממנו מוכח, כי אין הפורענות באה לעולם, אלא בגלל עמי הארצות. הדבר גרם שרבי עשה מעשה, ובשעת בצורת, רצה לפרנס רק תלמידי חכמים, ואפילו בעלי מקרא משנה גמרא הלכה והגדה, אך לא את עמי הארצות. והגיע אליו רבי יונתן בן עמרם, ונכנס מבלי שהכירו. וכאשר שאלו רבי הא קרא או שנה, ענה לו לא. ואז כשרבי שאלו, במה אפרנסך? כלומר מאיזה זכות. וענה לו רבי יונתן פרנסני ככלב ועורב, שאף להם נותן הקב"ה פרנסה.

ורש"י פירש מה טעם בחר בחיות אלו. שהקב"ה חס עליהם, ומאחר ויודע כי הכלב מתקשה מציאת מזונו, העניק לו הקב"ה ברכה במעיו. וכפי שאנו מקפידים לברך לא לתיאבון, לשון תאב, כי אם לשובע, שאפילו שיש מעט כמות, שהיא תהיה עם איכות מרובה. ואצל הכלב שזוהה המזון במעיו זמן ארוך ביותר של שלושה ימים. ואף העורב, בהיותו אכזרי על בניו, שאינו מפרנסם, מזמן להם הקב"ה יתושין מתוך צואתם ואוכלים. כלומר, גם במצבים בלתי נתפסים, שהרי העורב הינו סמל לאכזריות, ואעפ"כ הולך הקב"ה ברחמים, שהיא היפך מידת האכזריות, וממציא להם לאכול, ממקום שהוא כלל בלתי צפוי.

הפסוק בתהלים, תומך בהבנת רש"י, מדוע נאמר על בהמה ועוף מפורש, ולא אופן כללי

מביאים התוס' ראייה מפתיעה לתמוך בפירוש רש"י. מהפסוק בתהילים קמו, ט נותן לבהמה לחמה לבני ערב אשר יקראו: ויש סיוע לכך מהפסוק ומגימטריא, כי כלב הוא בגימטריא בהמה. ואפילו במסכת כלאים פ"ח מצינו מחלוקת בהגדרת הכלב. שחכמים אמרו מין חיה, ואילו רבי מאיר אומר מין בהמה. ונמצא כי הפסוק נקט דווקא כלב ועורב. ויש לדייק כי זה לחמה, שאותו הלחם שכבר אכל והיה שלו, הרי אינו מסריח. ויש עוד לדייק, כי רבי סבר כי הנתינה היא על משאבים מוגבלים, וכשהוא נותן לעניים יחסר לתלמידי החכמים, ולכן רק בפסוק ובגימטריא מבינים, כי הברכה מגיעה ממקור בלתי צפוי.

התוס' מרחיבים את כליהם, ואף היו בקיאים בגימטראות

[השימוש בגימטריא ידוע, ואף הוא חלק מהכללים של תלמידי חכמים. והנה התוספות נוקטים גם בזה. ויש לדרוש, כי גימטריא היא השתלשלות האור המחייבה את הדבר עצמו, ואין פלא כי השתמשו בזה דווקא כאן, כי כמו שבמקורה אותיות הבריאה

ידו וליטול הרי אלו שלו, מה שאנו רגילים לומר יישר כוחך, ועוד כאן יש שבח מיוחד. והגמרא ביארה, ובלבד שלא יאנוס. ואדרבא, על מנת לפרש מהיכן זכתה למעשים חריגים לשבח, ראוי לפרש, כי שמה גרם לה חן מאת המקום לעשות צדקה.]

השוואה למקרה נוסף בו שלחה כמות ענקית של צדקה, ומה בחרו אז חכמים לעשות עם המזון

בהמשך הפרק כאן (ב"ב דף י' סוף עמוד א'), מבואר עליה מקרה נוסף, בו שלחה ארבע מאה דינרי לרבי אמי, ולא קיבלם, על מנת לא ליתן כוח בגויים, שהרי בשעה שתכלה הזכות שבידם יישברו. ואילו רבא כן קיבלם בשל שלום מלכות. ואכן חילקם לעניי עובדי כוכבים. ומה שבתחילה הקפיד רב אמי על כך שרבא זיכה אותה במצווה כה גדולה, ובכך נתן הוא כוח לגויים, היה זה מכיוון שלא סיפרו לו. וביאר רש"י שם (דף יא, ראש עמ' א) מה שכאן רב יוסף קיבלם, הרי זה גם מצד שלום מלכות, ולא היה יכול ליתנם לעניי עובדי כוכבים, כיוון שאסור לגנוב את דעת הבריות. ורק אם מטרתו לחלוקת צדקה כללית, אז מאחר והגויים עצמם יודעים כי ישראל רגילים לפרנס עובדי כוכבים, הרי אין בזה משום גניבת דעת.

בניגוד לפרסים, הסוברים כי הגוף הינו מאבק בין שני כוחות, האלוקי ומבחינת השדים, הרי אנו יודעים כי הכל חד הוא

ויש לבאר את המעשה המובא במסכת סנהדרין, שמכשף אחד אמר לאמימר מחציין ולמעלה אתה מהורמיז מחציין ולמטה אתה מהורמיין. והכוונה מחציין ולמעלה אתה מהשכינה ומחציין ולמטה משד שהורמיין הוא שד כמו לקמן בדף ע"ג ע"א הורמיין בר לילתא שהוא שד.

ורצה לומר לו, כי חלקו העליון של האדם הינו רוחני, בבחינת חלק הקב"ה, והחלק התחתון הוא הגשמיות, הינו כח אחר. וענה לו אמימר על דרך הצחות, שדבר זה אינו נכון, כשיטתכם. אמר ליה: אם כן היכי שביק ליה אהורמיז מהורמיז לעבורי מיא בארעיה? אלא כל מערכות הגוף הן יצירה אחת, ולא שכביכול יש שני כוחות זרים אשר שולטים על הגוף. ואותו המכשף, כדרכם של מכשפים, השתמש בביטויי לשון דומים, של הורמיז והורמיין. שהם רק דומים בהיגוי, אך הם בעלי משמעות הפוכה.

הביאור, בו משתמשים במילה הורמיין, באות נון לתאר שד, מצויה באגדות רבה בר בר חנה

וכפי שמבואר באגדות רבה בר חנה בהמשך המסכת (עג, א) אמר רבה: לדידי חזי לי הורמיין בר לילית [שם של שד], כי קא רהיט אקופיא דשורא [על שיני החומה] דמחוזא, ורהיט פרשא כי רכיב חיותא מתתאיה, ולא יכיל ליה.

[ראיתי את השד שנקרא הורמיין בן לילית (שהיא אשת השטן), שהוא רץ על חומת העיר נהרדעא, ופרש רוכב על בהמה לפי תומו תחת החומה - סמוך לחומה על הקרקע, ולא הצליח השד להשיג את הפרש ולהזיקו, היות והפרש דהר במהירות].

משתלשלות דרך הגימטראות להחיות את העולם, כמבואר בשער הייחוד והאמונה, בתניא.]

יתב רב יוסף וקא מעיין בה -

וא"ת,

וכי לית ליה,

'ביבש קצירה תשברנה' וגו' (ישעיה כז), כדאמרינן בפירקין (דף י:).

וי"ל,

דקבלה משום שלום מלכות,

כדעבד רבא לקמן (שם);

וכי היכי דפלגינהו רבא לעניי עובדי כוכבים, הכי נמי פדה בהו רב יוסף שבווי עובדי כוכבים.

ומיהו לא צריכי להכי,

אלא כדפירש הקונטרס,

דרב יוסף קבלם משום שלום מלכות,

וכיון שאמר לו ליתן למצוה רבה,

לא היה אפשר לחלקם לעניי עובדי כוכבים,

דאסור לגנוב דעת הבריות,

ואפילו דעתו של עובד כוכבים (חולין צד.),

אבל מעות המתחלקים לעניים,

אין כאן גניבת דעת,

דאינהו נמי ידע, שישראל רגילין לפרנסם,

כדאמר בהנזקין (גיטין דף סא.),

'מפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל,

מפני דרכי שלום'.

והא דקבל מההוא טייעא,

דנדב שרגא לבי כנישתא,

בפ"ק דערכין (דף ו: ושם ד"ה עד),

אף על גב,

דהתם - לא היה שלום מלכות;

התם טעמא - משום דהוו כמו קרבן,

ואמרינן (נזיר סב.) 'איש איש' לרבות נכרים,

שנודרים נדרים ונדבות כישאל.

התוס' דרך השוואת ג' מקרים דומים, מלמדים אותנו
הן את היסוד הפרטי והכללי בכל הסוגייה

[תוס' זה מביא שלושה מקרים של קבלת צדקה מגוי. ופותח בכלל בעצם השאלה המזדקרת מאליה, כפי שהסברנו כי זאת המשמעות של הביטוי "ואם תאמר". שהרי לכתחילה, דווקא מאחר ואנו יודעים את כוחה של הצדקה, עדיף לנו לא ליקח כלל, כי בכך אנו מסייעים במו ידינו להחזיק את הגויים, והרי ידוע לנו הכלל, שהנביא ישעיה אמר, 'ביבש קצירה תשברנה, נשים באות מאירות אותה!']

ופירוש פסוק זה הוא, כי בשעה שיכלו הזכויות שיש ביד הגויים, ותתיבש לחלוחית מעשי הצדקה שהיו בידם, אז ישברו, ואז אפילו עם חלש כנשים יוכלו להדליק ולבער אותם. ואם כן, אין לעזור להם לעשות מעשי צדקה, כדי שישבר כוחם. וכך אכן הקשה רב אמי מששמע כיצד רבא לקח מהם, והוא עצמו סרב לקבל את ארבע מאות הדינרים, שאיפרא הורמיז שלחה לו, ולאחר מכן רבא כן לקחם.

אם כן המקרה הראשון הוא של רבא, ומבואר הטעם שרבא לקח זאת משום שלום מלכות, כי אין זה שסתם גוי פרטי מבקש ליתן לך צדקה, אלא אשת המלך. וגופא, אף הוא לא לקח את זה בעבור עם ישראל, אלא רק היה צינור להעבירם לעניי עובדי כוכבים.

המקרה השני, הינו סוגייתנו, שרב יוסף אף הוא מקבל מאיפרא הורמיז, והטעם זהה, אלא שכאן בקשה יש לה, שהיא רוצה דווקא מצווה רבה. וכאן על רב יוסף, יש משימה כפולה, ראשית, שאכן הוא חייב להשתמש בזה למצווה רבה, ולעמוד במילה שלו אף מול הגוי. שאסור לגנוב את דעתו, וכל גניבת דעת פירושה, שהוא מראה לו שהוא עושה בעבורו ואינו עושה זאת באמת. אלא מאחר ואינו לוקח עבור עם ישראל, הרי עצם הלקיחה, היא כמו במקרה של רבא, בגלל שלום מלכות, כפי שביארנו.

ולכן היה נדרש להשתמש כפי שאמר לפדיון שבויים, אך דווקא לשבויים של עובדי כוכבים. וגם במקרה הראשון, בו רבא השתמש עם זה לעניי עובדי כוכבים, ולא לישראל, כי גם בכך לא שיקר, שהרי הגויים יודעים, כי אנו מפרנסים את כלל העניים, כולל עניי העכו"ם, משום דרכי שלום.

המקרה השלישי הפעם יש בו שתי בעיות. מדובר על גוי פרטי, שאינו נושא במשרה חשובה. "ההוא טייעא", ואין כאן את היכולת לתרץ משום שלום מלכות. וכפי שמיד התוס' מדגישים זאת בשאלת ה"אף-על-גב", שאינה שאלה ממשית, אלא הצבעה על קושי, שבוודאי יבוא על מקומו בשלום, ורק נשאר לנו להבין מדוע אין זה קושי אמיתי.

והקושי השני שמדובר על תרומה לבית כנסת, והרי אין אנו לוקחים מהם עבור בניית בית המקדש, בבחינת דבר קבוע. ועל כך מתרצים, כי מאחר והם רשאים לתת קורבן נדבה. ובעצם הכוונה היא שהשרגא, אין זה החפץ של המנורה, אלא עצם חומר הגלם לנרות, השעווה, שהוא דבר המתכלה, וכפי שאנו מאפשרים לקבל מהגוי קורבן נדבה. (וכאן יש לי דוגמא נפלאה, כיצד עלולים לטעות ולהבין שלא כראוי, מי שרק קורא את מילות התוס', ואינו פותח את הסוגיה מבפנים. והיה לי שווה לטעות בכך, על מנת להדגים, כי הסברא שאמרת, אינה נכונה כלל, שההיתר נבע מנר שהוא דבר שבר חלוף כדוגמת הקורבן, ועם היותו סברא יפה,

כבר דייקה הגמרא מה הוא כפל הלשון איש איש, והוציאה מכך דין להלכה. גבי נדרים: איש - מה ת"ל? איש איש - לרבות את העובדי כוכבים שהן נודרים נדרים ונדבות כישראל. כמובא במסכת נזיר.

המעשה עם תרומה השרגא לבית הכנסת על ידי הגוי, כמובא בערכין

כפי שכתבתי לעיל, מי שאינו לומד את כללות הסוגיה של הגמרא מבפנים, אלא רק מתוך מילות התוס', עלול להגיע לכלל טעות. שכאן מדובר שממש תרם לא רק את הנר, אלא היתה זו בבחינת דבר קבוע. ואף שהיה עובר אורח, ולא גר בעיר, אסור לשנות את תרומתו.

תנו רבנן: ישראל שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת - אסור לציבור לשנותה לצרכי ציבור אחרים.

סבר רבי חייא בר אבא למימר: לא שנא לדבר הרשות, ולא שנא לדבר מצוה אסור.

אמר ליה רב אמאי, הכי אמר ר' יוחנן: לא שנו שאסור לשנותה אלא לצרכי ציבור שהם דבר הרשות. אבל לדבר מצוה מותר לשנותה.

ומוכיח כך מדאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: עובד כוכבים שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת, עד שלא נשתקע שם בעליה, שעדיין אומרים מנורה זו היא נדבתו של פלוני, אסור לשנותה. משנשתקע שם בעליה [שכבר נשתכח מי הוא הנודב] מותר לשנותה.

והוינן בה: למאי אסור לשנותה? אילימא לדבר הרשות, מאי איריא עובד כוכבים דוקא? והרי אפילו בישראל שהתנדב נמי אסור לשנותה.

אלא בהכרח מדובר לדבר מצוה. וטעמא שאסור דוקא משום דעובד כוכבים הוא שנדב, דפעו וצועק למה שיניתם ממה שנתתי. ויש בזה חילול ה'. לפיכך כל זמן שלא נשתקע שם בעלים ממנה אסור לשנותה אף לדבר מצוה. אבל לאחר שנשתקע שוב אין לחשוש לכך ומותר. אבל ישראל דלא פעו, ששומע לדברי חכמים שהתירו לשנות, שפיר דמי, ומזה הוכיח שפיר ר' אמאי דאית ליה לר' יוחנן דבישראל שנדב מותר לשנות לצורך מצוה.

שעורק טייעא [עובד כוכבים היה] אינדב שרגא לבי כנישתא דר' יהודה. שנייא רחבא לדבר מצוה קודם שנשתקע שמו ממנה, ואיקפד עליה רבה משום הטעם דלעיל.

איכא דאמרי: שניא רבה ואיקפד רחבא. ואיכא דאמרי: שניא חזנא [שמש] דפומבדיתא ואיקפד רחבא, וגם איקפד רבה.

וטעמו של מאן דשניא, סבר, דלא שכיח שעורק במתא ולא ידע ששינו. ומאן דאיקפד סבר שמכל מקום אסור לשנות, כי זימנין דמיקרי שעורק ואתי לעיר וידע ששינו ויצעק על כך.

התוס' שם מגבילים את יכולת השינוי של גבאי הצדקה, אף שהיה אחד מבעלי התוס', שסבר שניתן לשנותה ממש למצווה אחרת. והכריעו, שאם התרומה היתה למטרה מסויימת, אין הגבאי רשאי לשנותה למצווה אחרת. ועם היות ובני העיר רשאים לעשות את הקופה לתמחוי, הרי זה מצד מעמדם של בני העיר, שיש להם יכולת הנהגה, בניגוד לגבאי הצדקה, שחייב להיות מדוייק. ויש דיון שלם, האם במקום

הרי הסוגיה מתירה לקבל מהם דבר קבוע, ועל כך יש דיון שלם, שהקפידו כששינו את הפריט שנודב. וכפי שאביא בסוף מהלך התוס' ועד כאן על כללות התוס', אבל בהמשך נפרט עוד מהמקרים הפרטיים.]

הכלל של איסור גניבת דעת הגוי ממסכת חולין

התורה, לא רק שאסרה לגנוב כסף ממשי מגוי, אלא אפילו עניין שהוא כביכול רוחני, בבחינת גניבת דעת, הינה אסורה. איסור גניבת דעתו של הגוי מובאת כאן בכמה עניינים. בתחילה, בטעם השני למשנה, ולאחר מכן בהוכחות מהנהגת שמואל.

ואיבעית אימא, טעמא דמתניתין שאסור לשלוח לגוי ירך חתוכה מבלי להוציא ממנה את הגיד, הוא משום דקא גניב ליה לדעתיה של הגוי! שהגוי סבור שהישראל אוהב אותו מאד, שטרח להוציא את הגיד מהירך ורק לאחר שהיתה ראויה עבור עצמו שלח אותה אליו, והוא מכיר טובה לישראל בשל כך. בעוד שלמעשה, לא הוציא הישראל כלל את הגיד, ולא טרח עבור הגוי.

דאמר שמואל: אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של עכו"ם!

והא דשמואל, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, מתוך מעשה שהיה אפשר ללמוד שכן דעת שמואל.

דשמואל הוה קא עבר במברא, בספינת מעבורת. אמר ליה שמואל לשמעיה משמשו: פייסה למבוריה! תן לבעל המעבורת [הגוי] את שכרו. פייסה השמש, ואיקפד שמואל.

מאי טעמא איקפד שמואל?

אמר אביי: תרנגולת טריפה הואי, ויהביה ניהלה לבעל המעבורת במר דשחוטה, כאילו היא כשרה.

רבא אמר: "אנפקא" אמר ליה לאשקויי, דשמואל אמר לשמש שיתן לגוי יין, ואשקיה חמרא מויגא! והשמש נתן לו יין מוזג במים, ואילו הגוי היה סבור שהוא יין חי. הרי שהקפיד שמואל על שגנב דעת הגוי. והגמרא בהמשך תבאר מה זה היה משנה לנו לדעת, האם היה זה רק מכללא, ולא מצד אמרה מפורשת. כי בעצם היה ניתן לפרש בשני המקרים שקפידתו של שמואל היתה מסיבה צדדית אחרת.

הטעם שנתנית צדקה לגוי הינה גניבת דעת, הוא מאחר ואף להם ידוע כי כך אנו נוהגים, כמובא בגיטין

אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט בשכחה ובפאה, מפני דרכי שלום. ת"ר: מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום. כלומר, על מנת להראות מה זה דרכי שלום, הרי יש עלינו חובה להתנהג כך, במלוא מובן המילה, לא רק על עצם נתינת פרוטה לצאת ידי חובה, אלא אף בדבר המצריך התייחסות וכבוד, אפילו בביקור החולים.

הלימוד שניתן לקבל נדבה אף מגוי, מובא במסכת נזיר

"דַּבֵּר אֶל-אֶהְרֹן וְאֶל-בָּנָיו וְאֶל כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן-הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל-נְדָוֵיהֶם וּלְכָל-נְדָבוֹתָם אֲשֶׁר-יִקְרְבוּ לָהּ לְעֹלָה: " אם כי הפסוק המדבר על נדר ונדבה הינו אל כל בני ישראל, הרי

יש שלמדו, שמאחר וספר התורה נשאר בקדושתו, תוך כדי כך, מתקיימת גם מצווה אחרת. ויש שהקשו, שמאחר ואפילו בית כנסת אין מוכרים לצורך פדיון שבויים, הרי כל שכן שספר תורה, שקדושתו רבה יותר, אין מוכרים.

גם ליתומים אין מרשיים לבצע צדקה של מעות שבויים, כי אין לדבר סוף

ומאחר ואין בית המדרש בלא חידוש, נסיף משהו מקורי. הגמרא כאן ביארה, כי עם היות ויש זכות למצוות חשובות, הרי כאשר מדובר על מעות של יתומים, לא נוגעים בהם. כי עם היות שפדיון שבויים הינה מצווה רבה, אבל כך תמיד ימצא משהו חשוב, ואילו תפקידנו לא להגיע למצב בו אנו מכלים את כספם, ועוד עם הצדקה. גם ספר תורה, אינו נכס ממוני בלבד, אלא יש בו קדושה. אבל שני דברים יגרמו לו, שלימוד התורה, יגרום לו לחבב את התורה עוד יותר. וגם אדם בלא אשה נחשב כבלא תורה, הרי בזכות האשה יזכה ללמוד יותר. ואילו פדיון שבויים, הרי זה פוגע ומחסיר את לימוד התורה, עם כי מצד גמילות חסדים אין מצווה רבה ממנה. אבל זה מעבר לקו אחר לגמרי.

הדיון הידוע על פדיון שבויים של המהר"ם מרוטנברג - מציג את שתי הסברות

וכאן על דרך הצחות, ידוע כי המהר"ם מרוטנברג, אכן לא רצה שיפדו אותו, כי ראה שזה סחיטה, שאם כן לא יהיה לדבר סוף. אבל הוא בעצם בחינה של ספר תורה, ונמצא כי אכן גם בהיותו אסור, זכה לכתוב את הספר תורה המדוייק ביותר. וכאן על ידי הסיפור שלו, אנו מקבלים את שני הצדדים. או כמעשה רב, שלא רצה להיפדות, והן לשיטת המהרש"ל, שסבר שחובה לפדותו. וכאן ניתן לומר, לא רק שהוא עצמו בחינה של ספר תורה. אלא שאם היה יוצא היה מוסיף בלימוד התורה, ולא היה נחסר בכתיבת הספר תורה, שראינו כי הוא עצמו זיכהו משמיים לכתוב.

מצד אחד התירוץ נראה מוודאי, ועוקר מלכתחילה את השאלה, ומצד שני, מרמזים התוס', שאכן עדיין ניתן ללמוד אחרת

[התוס' כאן הולכים עם שני כלים מיוחדים. הכלי האחד, שהתירוץ החזק ביותר, שמלכתחילה אין כל מקום לשאלה. עם היות והמילה "אלא" באה לצמצם, בבחינת כך ולא אחרת. הרי מכיוון ש"מילתא דפשיטא היא", הרי "לא איצטריך למיתני", כלל לא היה צורך לכך.

אולם, יש כלי שני הפוך. "שמא". התירוץ שלנו הינו כה חזק, שהוא נראה כתירוץ וודאי. אלא שבכך רומזים התוס', שאין להיות בטוחים שזו הכרעה ברורה. ואדרבא, לפי כל סברות הפרשנים שהבאתי, רואים כי אכן תמיד ניתן למצוא חילוק, ומדוע באמת בחרה הגמרא ללמוד דווקא במילה "אלא", ושאכן עם היות מצוות פדיון שבויים מצווה רבה, בספר תורה לא נוגעים].

לתת את הממון משתמשים בו להלוואה. וגם השינוי האם חייב להיות באופן שנשאר צורכי ציבור. וכאן אפילו רשות הקהל לא תעזור. ונמצא כי כלל זה קיים גם לגבי ישראל. וכל מה שאנו מכילים כלל זה גם על הגוי, הוא מגדר שגם אותם אסור לגנוב את דעתם.

[דף ח עמוד ב]

פדיון שבויים מצווה רבה -

והא דאמר בפרק בני העיר (מגילה דף כז.),
אין מוכרין ס"ת,
אלא ללמוד תורה ולישא אשה,
ולא קתני פדיון שבויים,
ש**מא מילתא דפשיטא היא**,
ולא איצטריך למיתני.

יש להבין שפדיון שבויים אינו נכלל באפשרות של מכירת ספר תורה עבורו, עם היותו מצווה רבה

הגמרא במסכת מגילה שואלת ביחס למשנה. שנינו במשנתנו: אבל מכרו תורה לא יקחו ספרים וכו'.

איבעיא להו: מהו למכור ספר תורה ישן, כדי ליקח בו [בדמיון] ספר תורה חדש? ובהמשך מביאה הגמרא ראייה, מה הסיבה המותרת למכור ספר תורה.

תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה, דהיינו, כדי להתפרנס בו בשעה שלומד תורה, ולישא אשה.

וסלקא אדעתין, דכי היכי דשרי למכור כדי ללמוד תורה, הכי נמי שרי כדי לקנות ספר תורה אחר. אם כן, שמע מינה, דתורה בתורה - שפיר דמי!

ודחינן: דלמא דווקא לצורך דברים אלו - שרי למכור ספר תורה. דלצורך לימוד תורה מוכרין, משום דשאני תלמוד תורה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה. וכן כדי לישא אשה נמי שרי - משום דכתיב: "לא תהו בראה לשבת יצרה". אבל תורה בתורה, אימא דלא.

ולא איפשטא בעיין.

דבר מה פשוט על מצווה רבה של פדיון שבויים, לכאורה, לא היה מלכתחילה צורך לבאר, אך בכל זאת יש חילוק

וכעת תמהים התוס', מדוע מצווה כה גדולה, כפדיון שבויים אינה מצווה באפשרויות למכור ספר תורה. ומתוך כך תירצו התוס', כי באמת היות וברור הדבר שניתן גם למכור עבור מצווה זו.

אלא שבכל זאת, יש שחלקו על פירוש התוס', ולמדו, כי ספר תורה הוא רכוש פרטי של האדם, וכמו המלך, אשר היה את הספר האישי שלו. ולכן רק כאשר זה כל מהות חייו, הוא יכול לוותר על ספר התורה, כי הוא זה שייבנה מכך שילמד תורה, וגם האשה בזכותה הוא ילמד תורה. ולגבי שבוי, רשאי הוא לומר, חיי קודמים. (וכאשר זה על פדיון שבויים של עצמו, אז יש מקום לומר שהוא יכול להינצל).

מעשה בית דין של ממונות. ומאחר והדין כאן שונה, הרי חייבים להבין, כי חייבים לשנות את כל הבנתנו בגדר הסוגיה.

ולכן תשובת רבינו תם, היא שפשוט המציאות הינה שונה בתכלית. פעולת הגבייה אינה דורשת כלל הכרעה וחשיבה, אלא שיש כאן רשימה של בני אדם, ולכל אדם מוצמד הסכום שנדרש לגבות ממנו. ואם כן, אפילו פקיד חסר דעת מסוגל לכך. ועד שהינך מצריך שלושה, אף באחד ניתן להסתפק? אלא שבאמת על כך הגמרא אמרה, כי זה מצד טעם אחר של שררה. כי כל שיקול הדעת, הוא רק אם אינך יודע ומתלבט כמה לגבות ממנו.].

הגמרא בהמשך ביארה שררה זו מה גידרה בכלל בצדקה, שבשל טעם זה אנו מצריכים אף בשעה שידוע הסכום שנדרש ליתן יותר מגבאי צדקה בודד

ודנה הגמרא:

מאי שררותא, מהי השררה שיש לגבאי צדקה?

ומבאר:

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב, לפי שממשכני הגבאים על הצדקה למי שאינו רוצה לתת, ואפילו בערב שבת, ואינו יכול לומר טרוד אני.

וזהו השררה, שממונים הגבאים למשכן את בני העיר בעל כרחם.

ומקשינן: אינו! וכי כן הוא, שממשכנים את מי שאינו רוצה לתת צדקה?

והא כתיב, שהקדוש ברוך הוא מבטיח [ירמיה ל]: 'זפקדתי על כל לוחציו' [אשגיה להעניש את כל לוחציו עם ישראל].

ואמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, ואפילו על גבאי צדקה! ואם כן מוכח, שאסור למשכן את מי שאינו רוצה לתת צדקה.

ומשנינן: לא קשיא. הא, זה ששנינו כי ממשכנים את מי שאינו רוצה ליתן צדקה, מדובר באדם דאמיד, ויש לו כסף, אלא שאינו רוצה ליתן. והוא דמוכח מדברי רב שאין למשכן, הוא באדם דלא אמיד, שאין לו כסף.

ומביאה הגמרא ראייה, שכופין את מי שיש לו לתת צדקה -

כי הא, כמו דרבא, אכפיה לרב נתן בר אמי שהיה עשיר גדול, ושיקל מיניה ונטל ממנו ארבע מאה זוזי לצדקה.

ולשנותה לכל מה שירצו -

נראה לר"ת,

דיכולים לשנותו אף לדבר הרשות.

אף על גב,

דאמרינן בערכין בפ"ק (דף ו: ושם), 'האי מאן דנדב שרגא לבי כנשתא, אסור לשנותה לדבר הרשות';

ומתחלקת בג' מפני שהיא כדיני ממונות -

וא"ת,

מהאי טעמא,

נמי תהא נגבית בג'.

ופר"ת,

לפי שהיה ידוע,

סכום של כל אחד ואחד **כמה יתן.**

קופה של צדקה, יש בה שני שלבים, פעולת הגבייה ופעולת החלוקה, ולכל שלב נדרש כמות שונה של אנשים

תנו רבנן, קופה של צדקה, נגבית מהציבור בשנים, ואין אדם אחד גובה כסף מן הציבור. ומתחלקת לעניים בשלושה אנשים.

וטעם הדבר: נגבית בשנים, משום שאין עושים "שררות" על הציבור פחות משנים. ולהלן יבואר מדוע גביית הצדקה היא ענין של 'שררה'.

ומתחלקת בשלושה, כי כאשר דנים כמה כסף צריך כל עני ועני, הרי זה כדיני ממונות, ואין דנים דיני ממונות פחות משלושה.

לפי ההבנה כי כבר בשלב החלוקה יש שיקול דעת - מיד עולה הצורך, שאף בשלב זה נזדקק לא רק לשניים, כי אם לשלושה

לאחר שביארה הגמרא, כי פעולת החלוקה של הצדקה היא בדוגמת מעשה בית דין, ולפיכך בשלב זה יש צורך בשלושה, כראוי לבית דין. והכוונה כי החלוקה איננה פעולה של דוור, אשר רק מעביר כספים, אלא יש כאן בעצם החלטה כל פעם מחדש, כמה ראוי ליתן לכל עני בפני עצמו. הרי שיקול דעת זה דורש דיון ממוני, ולכן בשלב זה הצריכו שלושה.

ואם כן מיד עולה השאלה, שאם אנו נחשוב כי גם בפעולת הגבייה קיים שיקול דעת, כמה בדיוק ניתן להטיל על כל אחד ואחד. הרי לפי הבנה זו, מדוע מסתפקים רק בשניים בשלב זה, ועוד מטעם אחר, ולא מצריכים שלושה גם כאן?

הקושי יוצר, חשיבה מחודשת, וחייבים להבין, כי הסיבה שהדין כאן שונה, הוא מאחר והמציאות שוננה ממה שחשיבת בתחילה

[הגאונות בלימוד היא הבנת המציאות. רק לאחר שאנו מבינים היטב מהי המציאות, ניתן לפסוק את הדין ולבאר את הטעם. אכן המקשן בתוס' זה הבין, כי מעשה הגבייה הוא דורש שיקול דעת והכרעה, עוד לא פחות מהחלוקה. כי אינך יכול להעמיס על מי שאיננו מסוגל, ומצד שני, לא לקחת את מה שהאדם ראוי - גם כאן יש טעות.

ולכן אם זו המציאות בשלב הגבייה, הרי מיד הטעם של הרגישות הנדרשת והחשיבה להעריך, מיד מכוונת אותנו, לפסוק שנדרש אף בשלב זה שלושה, ככל

לשנותה. אלא שמיד על עניין זה עצמו מביאה הגמרא, כיצד ר' ינאי, שהיה גבאי צדקה, ולוה לעצמו ולאחר מכן פרע, כי בעצם קיבל לכך את הרשות מהעניים, שהמצב שהעביר לעצמו איפשר לו לגבות עוד יותר. כלומר, מאחר ואנו מסתכלים רחוק, הרי טובת העניים נשמרת, ועוד הם מרוויחים מהשינוי.

וכן מובא שם בברייתא שישראל שנדב מנורה או נר לבית הכנסת - אסור לציבור לשנותה. אולם גם כאן, רבי חייא בר אבא סבר ללמוד שזה הן לדבר רשות והן לדבר מצוה, אלא שמיד ענו לו בשם רבו רבי יוחנן, שלדבר מצוה וודאי שניתן לשנותה.

אבל על כך דייקו, שזה שמותר לשנות רק לדבר מצוה ולא לדבר הרשות, מדובר רק כשכבר השתמשו בזה לדבר מצוה, אבל לפני שהשתמשו למצוה, אמנם הנודר חייב לקיים את נדרו ולתת את החפץ לציבור, אבל הציבור יכולים לשנותו גם לדבר הרשות, כיון שהזמנה לאו מילתא היא, וחפץ שייחודו אותו למצוה לא חל הייחוד, ואפשר להשתמש בו לדבר הרשות.

בתוספות זה אנו רואים שילוב נדיד של שני דברים, הנהגה ציבורית, ופלפלות, המבארת, מדוע מי שסובר להקשות, אין כלל מקום לקושייה זו

[תוספות זה מדגים את הנהגת רבינו תם לא רק כלמדן אלא שמנהיג ציבור, וכאילו יש כאן מעין ראייה של פוסק הכותב שו"ת, בדבר שנוגע לימיו. ויש כאן על זה שתי מילות מפתח בעניין זה. "נראה לר"ת" .. וכן היה נוהג ר"ת". כלומר, שזו איננה שאלה חד-פעמית, אלא הנהגה קבועה.

ולגבי הצד הפלפלני למדני, מילות המפתח הינן "ואע"ג .. הכא שאני .. לפיכך מותר לשנותה, אפילו .. ואפילו". "לפי שעל דעת בני העיר נותנים אותם".

כלומר, הקושי שהעלית אינו נוגע כאן, ומאחר ויש חילוק בדבר, ויש לנו עיקרון כי בני העיר הוא הנהגה רחבה יותר, מאשר ההגבלות הניתנות לגבאי הבודד. ולמעשה מלכתחילה אנו אומדים, כי עם היות ובתחילה התבקשו ליתן עבור עניין מסויים, הרי כבר בעצם נתינתם היה העיקר, כי בני העיר התירו לשנות. ונמצא, כי כל הבעיה היא שאתה בא לשנות ממה שקיבלת משימה כשליח. והתירוץ אומר, שכבר בתוך הניתנה הראשונית, היה כבר נתון המפתח והזכות לשנות. כך שאפילו שחשבו שזה עניין פרטי, הרי מראש היה היתר לשנותו לכל דבר, ואף לדבר אחר.]

כי הא דרבא אכפיה -

אחר היה עמו,

דאין עושין שררה על הצבור פחות מב',

ולא חשיב ליה,

מפני כבודו של רבא.

ואמר נמי התם, 'האומר פרוטה זו לצדקה, עד שלא באה ליד הגבאי - מותר לשנותה, **משבאה ליד הגבאי - אסור לשנותה;**

הכא שבני העיר משנים אותה - שאני,

לפיכך מותר לשנותה,

אפילו לדבר הרשות,

ואפילו באה ליד הגבאי.

וכן היה ר"ת נוהג,

לתת מעות הקופה לשומרי העיר,

לפי שעל דעת בני העיר נותנים אותם.

עם היות ומלכתחילה נגבה הכסף לצורך קופה או תמחוי, שמטרתיהם שונות, ניתן הזכות לשיקול דעת, לשנות

הגמרא דנה בברייתא על מספר חילוקים בין קופה ותמחוי. תמחוי - לעניי עולם, קופה - לעניי העיר; ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו; כלומר, עם היות והכותרת שזו קופה, וזו תמחוי, ולכאורה לכל שם יש משמעות, הרי הגבאים כן רשאים לשנות את מטרת השימוש. כי קיים מצב בו רואים, שבקופה נשאר מעבר לצורך של עניי העיר, ונתמעט בתמחוי לצורכי עניי בני אדם, וכגון שבאו עניים הרבה.

ר"ת לא רק חידש, שניתן להרחיב את מטרת השימוש, אלא תלה זאת שהאחרים עושים זאת על דעת בני העיר, והפך זאת להנהגה קבועה

מחדשים התוס' בשם רבינו תם חידוש גדול, שאפילו לדבר הרשות רשאים הם לשנות. שלפעמים גבו לצורך פדיון שבויים, וכעת רוצים הם להשתמש לתלמוד תורה. מאחר ולפרנסים יש יכולת החלטה, הרי היכולת שלהם הינה רחבה ביותר. והכוונה היא לא החלטה שרירותית, אלא שהם מבינים, כי יש כסף בקופה, ולעניין הראשוני שגבו, הצורך ירד או השתנה.

דוגמא לדבר שבזמן השואה אספו כספים לצורך מסויים, וכעת לא יכלו לממשו, והותר להם לשנות לסוג צדקה אחרת. כי המחליט אינו אדם בודד, ולכן זו עצמה הכוונה, שמאחר והגבאים והציבור רבים הם, הרי לאחר שיש את העיקרון, וכל כוונתם הוא רק "לצבוע" את מה שלקחו לכיוון אחר, שגם הוא סוג של צדקה, מפאת הנסיבות - הרי זה אפשרי. ולכן ר"ת הנהיג את זה למעשה, ומלכתחילה נתן את המעות לשומרי העיר, שהם יחליטו כיצד להשתמש במעות.

עם היות והגמרא בערכין מדברת על תרומה, שבשעה שהגיעה לגבאי אין ניתן לשנותה, אבל בני העיר הוא מושג רחב יותר, שרשאים לשנות

התוס' מבהירים, מדוע אין כל קושי מהגמרא בערכין. שם נאמר שמי שאומר שסלע זו לצדקה, עד שלא הגיעה לגבאי יכול הוא לשנותה לעצמו, ורק לאחר שבאה לגבאי אסור

סיפור הגמרא על מה שרובא כפה בתור יחיד אדם חשוב ליתן צדקה

מאחר ויש לנו את הכלל שאין עושים שררות על הציבור פחות משניים, ושאינן גובים כספים מהציבור ביחיד אלא רק בשניים, ביררה הגמרא שני עניינים. עניין ראשון מה המקור לדין זה, וכן מהי השררה שקיימת לגבאי הצדקה? המקור הוא במשכן "והם יקחו את הזהב", לשון רבים.

והטעם הוא שלפי שממשכנים הגבאים על הצדקה אף בערב שבת, ואינו יכול להתחמק ולומר טרוד הנני. ועם היות שהקב"ה אומר 'פקדתי על כל לוחציו' ודייקן שזה הולך אפילו על גבאי צדקה. ולכן הביאה הגמרא מעשה רב, שיש לצמצם זאת, רק כאשר מנצלים את הכוח לאדם שאינו אמיד, ואין לו את הכסף ליתן. כמו המקרה בו רבא, אכפיה לרב נתן בר אמי שהיה עשיר גדול, ושקיל מיניה ונטל ממנו ארבע מאה זוזי לצדקה. אלא שכאן עולה מאליה השאלה, כיצד נהג רבא כך, והרי קיים לנו כלל מוצק, כי אין גובים כספים אלא רק שניים?

עם היות והסיפור מזכיר רק את רבא כגבאי הצדקה, אכן היה עמו אדם נוסף, אך הטעם שלא הזכיר, מפני כבודו של רבא, נשיא הדור

[עם היות וממבט ראשון, נראה שיש קושי על מעשהו של רבא, גדול הדור. שכלל נקוט בידינו שאין עושים שררה על הציבור פחות משניים, והוא כפה יחיד את רב נתן בר אמי.

מתרצים התוס', שעליך לא להיצמד למה שכתוב, אלא להבין מה באמת התרחש. אכן המעשה התבצע כשהיו שניים. ואם כעת יש לך קושי, כיצד כתוב אחרת?

הרי מוצאים התוס' את הסיבה, שמאחר והגבאי השני לא היה כלל בערכו של רבא, לא היה שייך למנות את שמו יחדיו, וכמו שיש צוות הכולל שני אנשים, הרי לשון האנשים היא לקרוא לצוות על שם שמו של החשוב מביניהם, ובפרט, כשיש פער גדול בין אנשי הצוות. אבל ברור לנו, כי רבא לא ינהג הפוך מההלכה. ולכן מיד מעירים התוס', שלא תטעה, כי אכן אחר היה עימו. ואפילו ניתן לומר, שמה שלקח אדם נוסף, הוא רק על מנת לסלק את האיסור. אבל אפילו הביאור שלנו כאילו הם צוות, אין זה לכבודו של גדול הדור.]

אכפיה לרב נתן -

וא"ת,

והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר,

'כל מצות עשה שמתן שכרה [כתובה] בצדה,

אין ב"ד של משה **מוזהרים עליה'**,

וגבי צדקה כתיב,

'כי פתוח תפתח את ידך לו',
וכתיב 'כי בגלל הדבר הזה יברכך' (דברים טו).

ואומר ר"ת,

דהאי כפיה **בדברים**,

כמו כפייה רב פפא לרב יהודה,

בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף נג.).

ועוד תירץ,

דהנא קבלו עליהם,

שיכופו אותן הגבאי.

ולר"י נראה,

דבצדקה **כופין משום** דאית בה לאו,

דכתיב בה,

'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ' וגו'.

ולריצב"א נראה,

דהא דאין ב"ד **מוזהרין**,

על מצות עשה שמתן שכרה כתובה בצדה,

היינו דאין נענשין.

וכן משמע בירושלמי,

דהמוכר את הספינה.

וההיא דכל הבשר (שם),

דלא הוה מוקיר אבוא,

וכפתוהו ואמר להו שבקוהו.

ה"פ,

אינכם מוזהרין **להכריחו**,

עד שיעשה כשאר מצות עשה,

דאם אומרים לו,

עשה סוכה ולולב ואינו עושה,

מכין אותו עד שתצא נפשו,

כדאמר בהכותב (כתובות דף פו: ושם)

[וע"ע תוס' כתובות מט: ד"ה אכפייה,

ותוס' חולין קי: ד"ה כל].

יש להקשות כיצד רבא היה רשאי לכפות את רב נתן על קיום מצוות צדקה, באשר מתן שכרה כתוב בצדה, ומאחר וכתוב מפורש, אין אנו כבית דין נזקקים לכפות עליה

מביאה הגמרא ראייה, שכופין את מי שיש לו לתת צדקה - כי הא, כמו דרבא, אכפיה לרב נתן בר אמי שהיה עשיר גדול, ושקיל מיניה ונטל ממנו ארבע מאה זוזי לצדקה. אלא שמביאים התוס', שמיד עולה קושיה על עצם מעשה זה, שהיה רבא נדרש לכפותו, שהרי מאחר ונאמר ציווי מפורש על צדקה, ובנוסף הצטרפה אל הציווי הברכה על שכרה, כבר אין צורך לבית הדין לבצע מעשה כפייה.

שמאחר והיא בהסכמה, הרי אין אנו עוברים על האיסור לכפות. (ואף זה מדברי ר"ת).

פירוש שלישי, יש כאן מקרה ייחודי. עם היות ומצד אחד, אכן כתוב שכרה בצידה, הרי אם זה היה לבד - לא היינו כופין. אלא מאחר ובצדקה גם יש מרכיב של לא תעשה, של לא תאמץ לבבך, וכן לא תקפוץ את ידך, הרי על כך אנו חייבים לכפות. (וכך נראה לר"י).

פירוש רביעי, שינוי בהבנת הביטוי של אין מוזהרים. שמשמעו הוא שמאחר וכבר התורה כותבת על כך לאדם, הרי אם לא נכפה אנו כבית דין, לא נקבל עונש. אולם, אין זה בתור איסור עלינו כבית דין, כי אם הקלה. ובכך אין אנו מסלקים את האזהרה, ורק מצמצמים, לבטל את העונש, אם לא יעשו כן. וממילא כן רשאי היה רבא לכפותו. (וכך סובר הריצב"א, וכן משמע בירושלמי, שקיימת על בית הדין חובה לשים ממונים על המשקלות שיהיו תקינים, עם היות ומתן שכרה כתוב בצידה).

פירוש חמישי, גם בכפייה יש דרגות שונות. מה שתמיד היינו מוזהרים, זה ממש להכריחו, על מנת שהדבר יחול, וכאן יש את הביטוי הציורי, מכין אותו עד שתצא נפשו. קיום המצווה הינה מעל הכל, כולל החיים שלך. וכאן יש הקלה לבית הדין, שאינם מוכרחים להפעיל כפייה שהיא ממש הכרחה, עד שהדבר לבטח מתבצע. ולכך, כבר הפעלתם עליו ביוש, ואינכם צריכים לטרוח עוד יותר. ורק אם רוצה בית הדין, תבוא עליו הברכה, שהרי אינם נענשים. ונמצא כי התירוץ הקל את הכפייה בגלל שזו מצוות עשה ששכרה בצידה.]

דין אמת לאמתו -

'אמת' - לאפוקי דין מרומה,
אף על גב שהעדים מעידין אותו,
[אין מחתכים אותו],

כיון שיודעים שמשקרים,

כדודרשינן (בסנהדרין דף ז.ו.) [צ"ל בשבועות ל:],
'לאמתו' - שלא יטו את הדין.
[וע"ע תוס' מגילה שו: ד"ה זה].

הגמרא מוכיחה כי דיין הדין דין אמת לאמיתתו נקרא
בבחינת והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע

נאמר בספר דניאל [יב ג]: 'והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע,
ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד'. ודורשת הגמרא:

'והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע'. 'המשכילים', זה דיין
שמשכיל ודין דין אמת לאמתו.

'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד', אלו גבאי צדקה
שמזכים את הרבים במצות צדקה.

במתניתא תנא הברייתא דורשת את הפסוק באופן שונה.
'והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע'.

הדוגמא ממצוות כיבוד אב ואם, שיש לצמצם את הכפייה

ההוכחה הינה מהגמרא במסכת חולין. אדהכי, שעסקו בדו
שיח זה, אייתה להווא גברא דלא הוה מוקר [שלא כיבד]
אבוא ואמיה.

כפתוהו את האיש ההוא על העמוד כדי להלקותו, כפי
שלמדנו במסכת כתובות שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה
המוטלת עליו מכים אותו, כדי לאלצו לקיימה, עד שתצא
נפשו.

אמר להו רמי בר דיקולי: שבקוהו! שחררו אותו ואל
תלקוהו כי על מצות כבוד אב ואם אין כופים אותו, דתניא:
כל מצות עשה שמתן שכרה בצידה, שכתבה התורה במפורש
את שכרה, וכגון מצות כבוד אב ואם שנאמר בה "למען
יאריכון ימיך", אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה! כי לכך
פירשה התורה את שכרה, לומר לנו שאם לא יקיימה יהיה
העונש הבלעדי הפסד השכר המפורש של המצוה, ולא יהיה
בה עונש אחר, ואפילו לא עונש של כפייה לקיימה.

וכן הובא העניין שם בתוספות ד"ה כל "וא"ת והרי צדקה
דכתיב פתוח תפתח את ירך וגו' כי בגלל הדבר הזה יברכך
וגו' (דברים טו) ואמרינן בפ"ק דב"ב (דף ח:): דרבא אכפייה
לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ארבע מאות זוז לצדקה. ואומר
ר"ת דאכפייה היינו בדברים, כדאשכחן פ' גערה בכתובות (דף
נג.) אכפייה ועל. ועוד דבצדקה נמי איכא לאו לא תקפוץ ולא
תאמץ (דברים טו)."

הקושיה מכריחה אותנו למצוא ריבוי אופנים חדשים, כיצד
ניתן לבאר כאן את המקרה הפרטי

[כדרכנו לבאר, כי כל קושיה רק מכריחה אותנו
לחשב מסלול מחדש, ולהבין כיצד, למרות הקושי, בכל
זאת נהג כך גדול הדור. ועל מנת לחדד את הדברים,
הרי בגמרא שלנו נאמר כי רבא אכפיה לרב נתן ליתן
צדקה. מצד שני, מאחר וצדקה הינה מצוות עשה,
ששכרה כתוב בצידה, שעל כך נאמר שאין אנו מוזהרין
עליה. הבנת המקשן היא שהמשמעות של אין אנו
מוזהרין עליה, היא שאין אנו נדרשים לבצע פעולה
מצידנו, בבחינת כפייה על מנת שהמצווה תיעשה].

אלא שכאן התוס' סוללים לנו כמה אופנים להבין מחדש
את כל הדין.

[פירוש ראשון - אתה חשבת כי כפייה הינה הפעלת
כוח, הכרחה, ואין מוזהרין, פירושו שאסור לנו לבצע
זאת, הרי נחדש ונאמר, כי הכפייה הינה רק בדברים,
שהיא פעולת שידול, בבחינת עידוד. שעדיין אנו
משאירים לו לבצע את המצווה מעצמו, ולא שדרך
פעולת הכפייה אנו יוצרים את קיום המצוות עשה. (וכך
למד ר"ת, והביא ראייה לדבריו, שרב פפא כפה על רב
יהודה רק בדיבור שייכנס לבית, על מנת שירבה האב
לפסוק נדונייה לבתו, מחמת שייכנס רב יהודה לבית).

פירוש שני, מלכתחילה, היתה הסכמה על כך,
שקיבלו כל בני העיר עליהם, כי רשאי הגבאי צדקה
לכפותם. ועל כן, אף שזאת אכן פעולת כפייה, אלא

דין אמת לאמיתתו הוא מושג חדש שנדרש לבארו

[התוס' לקחו מה שנראה לנו כמושג אחד "אמת לאמיתתו", והראו שיש כאן שני גורמים, אלא שאכן שני הגורמים אינם רק אחד אמת וחיבור של לאמיתתו שהוא שני, אלא אכן נוצרת כאן בחינה חדשה של איכות, ולכן דין - הוא לשון יחיד. אלא שכאן הדין באיכות מיוחדת, על דרך השב תשיבם, אפילו מאה פעמים, שאין זה אחד ועוד אחד, אלא איכות ללא השוואה. וכפי שביארנו לעיל, במה זה כה איכותי.]

ומצדיקי הרבים וגו' אלו מלמדי תינוקות -

אומר ר"י,
דצריך לומר דרקיע מזהיר טפי מכוכבים,
דהא בסוף פרק אלו עוברין:
 (פסחים מט: ושם ד"ה לא),

משמע,

דגבאי צדקה **עדיפי** ממלמדי תינוקות,
 דאמר 'לא מצא בת תלמיד חכם,
 ישא בת גבאי צדקה,
לא מצא בת גבאי צדקה,
ישא בת מלמדי תינוקות'.

ואומר ריב"א,
 כי מצא בפרקי דרבי אליעזר,
 דרקיע דהאי קרא,
 ד'המשכילים יזהירו כוזהר הרקיע',
היינו רקיע שעל ראשי החיות,
 שמזהירין מכוכבים, שאורו כאור החמה.

והאי דקאמר,
 'ורבנן מאי,
 אמר רבינא, ואוהביו כצאת השמש',
היינו שמש של עתיד לבא,
 דהוא שבעתים כאור שבעת הימים,
 ואור שבעת ימי בראשית,
 היה שבעתים מאור חמה של עכשיו,
 כדמפרש תרגום של 'רני ושמחי' (זכריה ב).

הגמרא מונה מספר תפקידים הקשורים לקודש, ומדמה כל אחד מהם בעניין האור

נאמר בספר דניאל [יב ג]: 'המשכילים יזהירו כוזהר הרקיע, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד'. ודורשת הגמרא:

'והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע'. ה'משכילים', זה דין שמשכיל ודן דין אמת לאמתו.

'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד', אלו גבאי צדקה שמוכים את הרבים במצות צדקה.

במתניתא תנא, הברייתא דורשת את הפסוק באופן שונה. ויהמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע'.

ה'משכיל', זה דין שדן דין אמת לאמתו, וכן גבאי צדקה שמשכילים לדעת מה כל עני צריך.

'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד', אלו מלמדי תינוקות, והם מצדיקי הרבים שמלמדים ומחנכים את התינוקות לדרך טובה.

נדרשת פיקחות יתירה, על מנת להינצל מעדים שקרנים, ולעמוד ולפסוק הפוך, גם במצב בו אין לו הוכחה ברורה לסתור דבריהם

גדר הדין המרומה הינו מאד מעניין. באים עדים ומעידים, על פי הספר, אם הדיין יחתוך את הדין על פיהם, כלל לא ניתן יהיה להאשים אותו. אך כאן מתגלה גדולת המשפט העברי הטהור. עם זאת, ואין כל הוכחות על כך שאין דבריהם אמת. אלא שהדיין יושב ומקשיב, ומכיר מתוך עדותם, שהם לבטח משקרנים.

הוא אפילו כדיין אינו יכול למוד מולם ולהוכיח, ולהפריך את עדותם. כאן הוא סומך על שיקול הדעת, לכאורה, נגד הדין הקר והיבש שהוא מחוייב לפסוק על פי מה שהעידו. כי כל עוד לא הוכיחו כי הם עדי שקר, הוא עוד יכול לתלות בהם את האשמה. אלא שכאן התורה ברורה, אוסרת זאת לדיין. ומאחר וברור לו כי זה שקר, עליו להרחיק את עצמו.

"מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר: הואיל והעדים מעידין, אחתכנו ויהא קולר תלוי בצוואר עדים? תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק."

וכאן אם היה יודע שהעדים מעידים נכון, או בבירור משקרנים - אין זו חוכמה גדולה. אלא שהוא ממציא מתוך שכלו הזך, וכמו הרקיע שאינו מקבל אור ישיר. ונמצא כי עם היות ומחוייב הוא מהתורה לא להטות את הדין, כאן זו אמיתתו, האמת שלו, שמצליח להתמודד גם עם דין מרומה.

התוס', הוסיפו דרגה, מעבר לכך שימדבר שקר תרחק - עליו להוציא לפועל שהכל יראו מה האמת

אלא שהתוס' לא הסתפקו בפסיקה שהיא אמת, אלא דרשו גם לאמיתתו. ובתוס' במגילה דייקו ד"ה זה הדין דין אמת לאמתו - נראה דמשום הכי נקט אמת, לאשמועינן דבדין מרומה צריך לחקור העדים בטוב עד שיתבאר האמת, ואז ידונו אותו לאמתו. ונראה לי לבאר את דבריהם, כי יש כאן שני שלבים. הדין הראשון של המילה אמת, שלא יפול הדיין בטעות, אף שלכאורה הוא הולך לפי כללי התורה, שאמרה לסמוך על העדים. ובשעה שהוא "מריח", כי יש כאן דין מסריח ושקרי - הוא בורח משם. וכאן המילה אמת באה לשלול את גדר השקר, ויש לו את הציווי של מדבר שקר תרחק.

אלא הכפל הוא, כפי שדרשו בתוס', שלא רק שהם עצמם לא עוברים על טעות, אלא הוא ממש נהיה שותף עם הקב"ה, בכך שהוא מצליח להוכיח, לאחר ריבוי חקירות את שקר העדים, שהכל יראו, עד כמה שהוא צדק. וכל מקום בו מתרחש לנו אתהפכא חשוכא לנהורא - הרי מאחר ומצליחים להפך את החושך, אין לך אור גדול מזה, ולכן מגיע לו להיקרא לא רק אמת (במקום לא שקר), אלא אמת לאמיתתו.

כידוע, הקב"ה ברא ביום הראשון, את האור שגזנו לצדיקים לעתיד לבוא, והוא נקרא אור שבעת ימי בראשית, שהאדם היה רואה בו מסוף העולם ועד סופו. ומאחר וגזנו בתורה, הרי הגיוני ביותר, כי דווקא תלמידי החכמים, הם המשוליים לאור זה. כי כבר כעת, יש מהם הזוכים לראות אותו. המשכילים, שהם הדיין, או גבאי הצדקה, משתמשים בשכל, שזה כדוגמת האור, שהוא בבחינת הרקיע שעל גבי החיות, שהוא מעבר לכוכבים, שהאור משול לאור החמה. כי הדיין נזקק לראיות, שהוא בבחינת אור. ורק לאחר מכן יש את אור הלבנה והכוכבים, שזה בבחינת מיעוט. ויש לקשר כי גם מלמדי התינוקות, מצמצמים את האור, באופן שהתינוק יוכל לקבל ממנו.

יש לראות כיצד הצליחו התוס' לבטא היטב את דרגות האור ודרגות כלי הקודש

[מאחר והתוס' נדרשו לשני דברים, הן הבנת המציאות של האור, ובזה מילת המפתח הינה "היינו". והן סידור הדרגות של החשיבות, בשניהם, שעל כך נאמר, "מזהיר טפ"י" וכן "משמע דעדיפי", שהרי הנוסח הינו לא מצא .. ישא, לא מצא .. ישא, שיש כאן כמה דרגות (ובפסחים גם נאמרו עוד כמה דרגות בין תלמידי החכמים להמשך).]

[דף ט עמוד א]

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר -

ראיה גמורה אינה,
דשאני התם,
שהיו צדיקים גמורים.

הגמרא דנה על גבאי צדקה, שאין מחשבים עימם בצדקה. אלא שראיית הגמרא אינה על הגבאים אלא על גזברי הקדש

תנו רבנן, אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, אין חוקרים אותם מה עשו עם הכסף שבידם, כי אין צריך לחשדם. וכן לא מחשבין בהקדש עם הגזברין מה עשו עם כל כסף ההקדש. ואף על פי שאין ראיה לדבר, אך זכר לדבר יש. שנאמר בשעה ששלחו כסף לאמנים שתקנו את בית המקדש ולא יחשבו את [עם] האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם [אשר שלחו איתם את הכסף] לתת לעושי המלאכה, [ואין שואלים אותם מה עשו עם כל הכסף], כי באמונה הם עושים.

ומכאן שאין מחשבין עם גבאי צדקה. אך אין מכאן ראיה גמורה, ומבאר רש"י את הטעם, שהרי הפסוק אינו עוסק בגבאי צדקה אלא בגזברי הקדש הנותנים כסף לעושי המלאכה, וכיון שהיו עושי המלאכה רבים, היה קשה לעמוד על החשבון כמה נתנו לכל אחד, ומשום כך לא באו איתם בחשבון. ואין מכאן ראיה גמורה שלעולם אין באים בחשבון עם הגבאים.

יש לדייק כי התוס' באים למעט רק שזו אינה ראיה גמורה, וכן כלל בהסקה, שיש שוני מהמקרה הנלמד לכאן [מחדשים התוס', שלא כמו רש"י, כי גזברי ההקדש לבית המקדש הם היו צדיקים גמורים, שהרי מה

ה'משכיל', זה דיין שדן דין אמת לאמתו, וכן גבאי צדקה שמשכילים לדעת מה כל עני צריך.

ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד', אלו מלמדי תינוקות, והם מצדיקי הרבים שמלמדים ומחנכים את התינוקות לדרך טובה.

כגון מאן? מיהו הדוגמה למלמד תינוקות הנחשב ל'מצדיקי הרבים'?

אמר רב, כגון רב שמואל בר שילת. שהיה מלמד תינוקות מסור, כמו שמצאנו במעשה הבא.

דרב אשכחיה פגש לרב שמואל בר שילת, דהוה קאי בגינתא שהיה עומד בגינה, אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת, האם שבקתיה עזבת להימנותך? הלא אתה רגיל ללמד את תלמידיך באמונה ולשבת אתם תמיד?!

אמר ליה, הא תליסר שנין דלא חזיא לי, הרי שלש עשרה שנים לא ראיתי אותם, שעזבתי את תלמידי, והשתא נמי, דעתאי עלויהו. ובכל זאת גם עכשיו, שאני עומד פה, דעתי עליהם.

ולאחר שהתבאר בברייתא, שהדיינים יזהירו כאור הרקיע, ומלמדי תינוקות יזהירו כאור הכוכבים, דנה הגמרא:

ורבנן, מאי? לאיזה אור יזכו תלמידי חכמים היושבים ועוסקים בתורה תמיד?

אמר רבינא, עליהם הכתוב אומר, 'ואוהביו, כצאת השמש בגבורתו'.

אור זה עדיף מכל האורות האחרים.

דרך הכלל מה עדיף בתפקידים, ניתן לשיטת ר"י להבין גם את דרגות האור

אם נחלק את האור לדרגות, הרי יש הבדל בין סדר הפסוק, ולבין דרגת האור. ומאחר והאור הושווה לתפקיד הקודש, הרי צריך לשמור על אותה דרגה שהיא בקודש, ולפי זה להבין היטב את עוצמת האור. הגמרא בפסחים מונה שלוש דרגות מלמעלה למטה, תלמיד חכם (רבנן), גבאי צדקה, מלמדי תינוקות. כי כאשר באים למצוא חתן, הרי עליו לנסות למצוא לבתו את הטוב ביותר, עד שאמרו על כך בפסחים בברייתא לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. ומאחר ולא ניתן להשאירה בלא חתן, הרי הוא חייב להבין מה סדר הדברים. ושם מוזכר שגבאי הצדקה עדיפים ממלמדי תינוקות. עד שהביטוי הינו לא מצא, רק אז ירד דרגה ויקח מאלו.

מדויקים התוס', הן שם והן כאן, כי הסדר הקובע הינו סדר זה, שיש בו גדר הלכתי עד כדי על גבול האיטור, שרק אם לא מצא, רשאי הוא ליקח גם בת מלמדי תינוקות. ומאחר ונשנה סדר זה, עלינו להבין כי למרות שהפסוק פותח תחילה בזוהר הרקיע, ורק לאחר מכן עובר לכוכבים, הרי חייבים לומר, כי זוהר הרקיע עדיף מזוהר הכוכבים. ונמצא כי התוס' בשם ר"י באים לדייק כי סדר הפסוק הוא בירידה (בשונה ממה שהייתי עלול לחשוב).

ריב"א מסדר את דרגות האור על מנת להבין כי גם כאן יש שלוש דרגות

על מנת לקרב לשכלנו כיצד אור, שנראה כדבר אחד יש בו דרגות, נזקקים אנו הן לפרקי דרבי אליעזר, והן לתרגום.

וטעמא דבעינן שלא ילך ריקם,
דאינו דומה,
מי - שיש לו פת בסלו,
למי - שאין לו,
ולא יהא רעב כל כך.

אבל אין לפרש, דהטעם,

שמא לא יגיע בין היהודים,
ויהא לו מה לאכול;
דאי חיישינן להכי,
היה ליתן לו שלש סעודות,
כי גם בלילה לא יתנו,
אף כשיגיע בין היהודים,
שאינ מחלקין תמחוי בלילה.

ואין לומר,

דלעולם מחלקין,
ולכך נותנין שתיים,
דחיישינן,
שמא לא יגיע בין היהודים שתי פעמים,
אי נמי,
לא חיישינן אלא לפעם אחת,
והשניה נותנין לו כדי שיהא לו פת בסלו,
דאם כן,
היכי קאמר התם,
דמלוינן ליה סעודה אחת בהדיה,
ואם יש לחוש שמא לא יגיע בין היהודים,
היה לו ליתן שתיים,
לכך נראה כדפרישית.

החשוב מה העני מקבל תלוי האם ישהה בעיר אם לאו, ומקבל כיכר בנפח של רבע קב.

הברייתא לומדת לגבי הזנת העניים, שיש שלושה מצבים, המצב הרגיל, בו הגיע העני לעיר, בדרכו למקום אחר, דרגה נוספת, שהוא נזקק גם ללינה, ודרגה שלישית שהוא גם נשאר לשבת. "תנן התם: אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון, מארבע סאין בסלע; לן - נותנין לו פרנסת לינה. מאי פרנסת לינה? אמר רב פפא: פוריא ובי סדיא. שבת - נותנין לו מזון שלש סעודות."

החשוב הוא באופן הבא. יש מצד אחד מידה לנפח כיכר הלחם, ומצד שני, מידה למטבעות, ועוד יש לשלם על העבודה (טחינה, אפייה ומכירה). ארבע סאין הינם עשרים וארבעה קבין. סלע הוא ארבעים ושמונה פונדיון (כך שם המטבע). מחצית מהתשלום הולכת על העבודה. ולכן החשוב שהעני מקבל תמורת הפונדיון רבע קב חיטים. ומאחר והעני לא שוהה בעיר, זה מה שהוא מקבל, ועל לינה הוא מקבל גם מיטה וכו' לשים תחת מראשותיו, ועל שבת הוא מקבל מזון עבור שלוש סעודות.

שנכתב הוא לא על עצם התפקיד באופן כללי, אלא על האנשים הללו. ולכן מדייקים התוס' "שאני התם", ולא ניתן להשוות זאת עם עצם התפקיד, או עם כל נושאי התפקיד בימינו. והדגש הוא שחיסרון זה אינו בא לומר שאין כלל ראייה, אלא רק בא למעט ראייה [גמורה].

יש להבין מדוע בחרו התוס' בהבנה אחרת מרש"י

ובשעה שרש"י לומד שהמיעוט הוא כי על גבאי צדקה לא הובא כלל, באים התוס' ומרחיבים, שגם על גזברי הקדש אין ראייה. בגלל שהמקור שהובא היה על מקרה פרטי מיוחד. וכן ניתן להרחיב, כי אפילו הפועלים באמונה הם עושים. ואם כן הסכנה לטעות עם גבאי הינה כפולה. או שמאחר והוא מתעסק עם כסף, הוא עלול לקחת לכיסו, והן מצד שעלול הוא לטעות מצד שהפועלים יקחו ממנו יתר על המידה, ושלא השגיח כיאות עליהם. וכאן שני החששות לא קיימים.

אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון כו' -

הככר עולה ששה ביצים,
דצא מהן מחצה לחנווני,
והוא מזון שתי סעודות,
כדתניא,
בפרק כיצד משתתפין (עירובין דף פב:).

וקשה לר"י,
דבפרק כל כתבי (שבת דף קיח. ושם),
משמע,

שהוא רגילות, דאיכא סעודה בהדיה,
דקאמר התם,
דכי אזיל - מלווינא ליה סעודה בהדיה,
דכי אזיל - לאו בריקן אזיל,
וא"כ למה נותנין לו שתי סעודות,
די לו בסעודה אחת,

ההיא סעודה דאיכא בהדיה - יאכל מיד,
וסעודה שנותנין לו עכשיו - יוליכנו עמו.

ונראה לר"י,

דאין מחלקין תמחוי בלילה,

לפי שאינן יכולין להבחין,

למי נתנו ולמי לא נתנו,

וכן משמע מדקאמר לן,

נותנים לו פרנסת לינה,

ומפרש דהיינו פוריא ובי סדיא,

אבל ככר - אין נותנין לו,

ולכך נותנין לו ב' סעודות,

שיאכל אחת - בלילה,

ואחת - למחר כשילך,

דכי אזיל - לאו בריקן אזיל.

ומבארים, כי היסוד הוא שזה נעשה, מאחר ואין מחלקים תמחוי בלילה, הן מצד סברא, שלא יוכלו להבחין בחלוקה מדוייקת, והן מדיוק הגמרא, שבליילה רק נותנים לו מיטה וכו', ולא מזון.

וכאן נוחתים התוס', לבאר את הטעם באופן חיובי "וטעמא דבעינן", ולשלול טעם שגוי באופן השלילי, "אבל אין לפרש, דהטעם". הטעם החיובי, הינו שיש תחושת שובע, אפילו מכך שיש לו פת בסלו. הוא אינו מפוחד, ומשום כך בחרו שאכן יהיה לו תמיד פת בסלו.

והטעם שצריך לשלול, כי רק חוששים שלא יגיע למקומות היהודים. וכאן משתמשים בהוכחות על דרך השלילה. "דאי חיישינן להכי", שאפילו אם יגיע בלילה אל יהודים, בלילה אין חלוקה. וכן שאין לחוש שיפספס פעמיים להגיע אל יהודים, "ואין לומר דחיישינן .. דאם כן .. היה לו". כי הכלל הוא שעל מנת ללוותו נותנים לו רק סעודה אחת שתהיה עימו.

שיעור החלוקה לעני, היא בדומה לשיעור עירוב תחומין, שהוא עבור שתי סעודות

מבארים התוס' על פי הגמרא בעירובין, ששם החישוב הוא על שיעור עירוב תחומין לשבת. שאף הוא שיעור של שתי סעודות. ששיעור מה שהעני, העובר ממקום למקום, מקבל הינו עבור מזון שתי סעודות. כי הכיכר של רבע קב חיטים שחישבנו הוא שיעור של ששה ביצים. אלא שיש לאכול מגודל כזה שתי סעודות. והשיעור הוא על פי דברי רבי יוחנן בן ברוקה בעירובין.

על מנת להבין את הקושי של ר"י יש להקדים תחילה את דברי הסוגיא במסכת שבת, לאחר שהביאו כלל זה, שהעני מקבל מזון שתי סעודות

לימא רבנן היא ולא רבי חידקא!

שהרי מבואר שנותנים למצות סעודות שבת, ובכל זאת נותנים לו שלש סעודות ולא ארבע.

לעולם רבי חידקא היא. וכגון דאיכא בידי העני סעודה אחת בהדיה. דאמרינן ליה: הא סעודה דאיכא בהדך - אכליה בשבת כסעודה רביעית.

ותמהינן: אם כן, שיאכל העני את המזון היחידי שנשאר לו, וכי אזיל, כשילך העני לדרכו - וכי בריקן, בידים ריקות אזיל?

ומשנינן: הכונה היא שמלבד הסעודות שנותנים לו לשהותו בעיר, נותנים לו סעודה אחת נוספת, דמלווינן ליה סעודה בהדיה, חוץ מהשלש סעודות.

מקשה ר"י, מאחר ותמיד נושא העני עימו סעודה, מספיק ליתן לו סעודה אחת

התוס' מחלצים מהסוגיא במסכת שבת, כי בעצם קיימת רגילות לעני שילך תמיד עם סעודה עימו. ומתוך הבנה זו, מקשה ר"י, שאם כן ניתן ליתן לו רק סעודה אחת, שהיא בעצם תמלא לו את המצבור. אחת ממילא היתה לו, ואותה יאכל מיידית, ומה שכעת התקבל, נועד שלא יצטרך לילך ללא כל סעודה בידו.

שיעור החלוקה לעני, היא בדומה לשיעור עירוב תחומין, שהוא עבור שתי סעודות

מבארים התוס' על פי הגמרא בעירובין, ששם החישוב הוא על שיעור עירוב תחומין לשבת. שאף הוא שיעור של שתי סעודות. ששיעור מה שהעני, העובר ממקום למקום, מקבל הינו עבור מזון שתי סעודות. כי הכיכר של רבע קב חיטים שחישבנו הוא שיעור של ששה ביצים. אלא שיש לאכול מגודל כזה שתי סעודות. והשיעור הוא על פי דברי רבי יוחנן בן ברוקה בעירובין.

על מנת להבין את הקושי של ר"י יש להקדים תחילה את דברי הסוגיא במסכת שבת, לאחר שהביאו כלל זה, שהעני מקבל מזון שתי סעודות

לימא רבנן היא ולא רבי חידקא!

שהרי מבואר שנותנים למצות סעודות שבת, ובכל זאת נותנים לו שלש סעודות ולא ארבע.

לעולם רבי חידקא היא. וכגון דאיכא בידי העני סעודה אחת בהדיה. דאמרינן ליה: הא סעודה דאיכא בהדך - אכליה בשבת כסעודה רביעית.

ותמהינן: אם כן, שיאכל העני את המזון היחידי שנשאר לו, וכי אזיל, כשילך העני לדרכו - וכי בריקן, בידים ריקות אזיל?

ומשנינן: הכונה היא שמלבד הסעודות שנותנים לו לשהותו בעיר, נותנים לו סעודה אחת נוספת, דמלווינן ליה סעודה בהדיה, חוץ מהשלש סעודות.

מקשה ר"י, מאחר ותמיד נושא העני עימו סעודה, מספיק ליתן לו סעודה אחת

התוס' מחלצים מהסוגיא במסכת שבת, כי בעצם קיימת רגילות לעני שילך תמיד עם סעודה עימו. ומתוך הבנה זו, מקשה ר"י, שאם כן ניתן ליתן לו רק סעודה אחת, שהיא בעצם תמלא לו את המצבור. אחת ממילא היתה לו, ואותה יאכל מיידית, ומה שכעת התקבל, נועד שלא יצטרך לילך ללא כל סעודה בידו.

תמיד ראוי לראות מפה של מהלך התוס', תוך כדי הדיוקים, כיצד נבנו הדברים

[לעתים נוח לפרוס את המפה כסיכום, ולעתים גם לצורך ההסבר, נוח לפרוס אותה בתחילה, ואז כל המהלך יובן. וכאן המפה בנויה, שיש לנו שתי גמרות נוספות שצריך להכיר, ודיון שלם על הטעם של חלוקת שתי סעודות, תוך מציאת הטעם הנכון, וסתירת טעם שאינו נכון, עם כל החששות, שלכאורה יש או אין לחשוש.

הכלל הוא שמחלקים לעני העובר ממקום למקום מזון שתי סעודות. וכן יש לתמוך זאת, שגם עירובי תחומין הוא על מזון שתי סעודות, בשיעור זהה.

אלא שמאחר ודייקה הגמרא, "משמע", שתמיד העני הולך עם סעודת חירום בידו, לכאורה, היה מקום לשאול, שניתן היה להסתפק עם חלוקה של סעודה בודדת.

שבת נותנין לו מזון שלש סעודות -**פירוש,**

בשבת בצהרים.
 כי אותן שתי סעודות,
 שנתן לו אתמול בערב שבת,
 אכל ליל שבת ושבת שחרית,
 ושלש סעודות שנותנים לו בשבת,
 יאכל אחת בשבת בסעודה שלישית,
 ואחת למוצאי שבת,
 ושלישית ישאר לו למחר בדרך,
שלא ילך ריקם,
 ואין להאריך.

וקשה לרשב"א,

הא דתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ז),
 ומייתי לה בפרק כל כתבי (שבת דף ק"ח ושם),
 'מי שיש לו מזון שתי סעודות בביתו,
 לא ישול מן התמחוי',

ואמאי,

הא אחד - יאכל מיד, ואחד - בלילה,
 וא"כ כי אזיל - ריקם אזיל.

וצריך לפרש,

ד'מזון שתי סעודות' דקאמר,
היינו בלא אותה שיש לו לאכול מיד.

וא"ת,

שבת - **אמאי נותנין לו שלש סעודות,**

והא הך מתניתין - ר"ע היא,

דקתני רישא,

'כל מי שיש לו מזון י"ד סעודות,

לא ישול מן הקופה',

ופריך בפרק כל כתבי הקדש (שם),

'מני,

אי רבנן - חמיסר הויין,

אי רבי חדקא - שיתסר הויין',

ומשני,

'הא מני - ר"ע היא,

דאמר עשה שבתך חול'.

ונראה לרשב"א,

דבשביל סעודת שבת,

אין לו להתחיל וליטול,

אבל בשכבר צריך ליטול,

נוטל גם כדי לסעודת שבת.

ביאור התוס', כיצד ומתי מחלקים את שלוש הסעודות של השבת

הגמרא אמנם לכאורה נותנת לנו כלל ברור לגבי חלוקת המזון לעני. "שבת - נותנין לו מזון שלש סעודות." אולם גם כאן ניתן לפרש את אופן החלוקה בכמה אופנים. ולכן התוס' כשהם פותחים במילה "פירוש", הרי בכך הם בוחרים את הפירוש הנראה להם, ודוחים את הפירוש השני. כי מצד אחד ניתן היה לחלק את כל הג' סעודות בליל שבת, והקושי שאין מחלקים תמחוי בלילה, וכפי שביארו בתוס' הקודם.

ועל כן בערב שבת כן קיבל שתי סעודות דווקא בצהרים, אחת אכל בליל שבת, והשנייה לשבת בבוקר. ועכשיו בשבת, זה הזמן שהוא זוכה לקבל בתור שבת שלוש סעודות. שהן אחד לשבת כסעודה שלישית, אחת למוצאי שבת, ואחד למחר לדרך, וכפי שאמרנו, שהמטרה, שלא ילך לדרך ללא פת בסלו.

לכאורה, אם כבר יש לו שתי סעודות, מדוע לא ייקח מן התמחוי, ומבארים כי הספירה היא שבעצם יש לו שלוש סעודות, האחת לאכילה ועוד שתיים נוספות

שאלת הרשב"א היא על הגדר של מי שיש לו מזון שתי סעודות בביתו לא יטול מן התמחוי. ועל מנת להקשות, מביאים את המקרה לאבסורד. כי אנו מצרפים עוד כלל, שבלילה אין חלוקה מהתמחוי. ועכשיו, את שתי הסעודות הללו, אחת יאכל בצהרים, השנייה בערב, ואם כן ילך לדרך ללא כל סעודה, מה שאנו תמיד מקפידים שכן ילך עם פת בסלו. ולכן בגלל קושיה זו חוזרים התוספות ומפרשים כי לא כפי שחשבנו והקשינו, אלא מדובר שיש לו שתי סעודות בנוסף למה שהוא אוכל כעת.

ניתן ליישב את הסתירה, כיצד מי שיש לו י"ד סעודות לא יטול, וזה שמקבל אף סעודה שלישית, בחילוק האם כבר החל ליטול

מעלים התוס' דיוק נוסף, שלאחר שהגמרא במסכת שבת דייקה כי משנתנו הינה לשיטת רבי עקיבא, שמספיק ארבעה עשר סעודות, כלומר, בשבת רק שתי סעודות כחול, שזאת שיטת רבי עקיבא, הטוען עשה שבתך שלך חול, ואל תזדקק לבריות, וזה לכאורה בניגוד לכך שנותנים לו בשבת שלוש סעודות. ומתוך רשב"א בחילוק. אכן, לכתחילה, אם טרם לקחת, ויש לך ארבע עשרה סעודות, הרי אינך נזקק, והינך יכול להסתדר. אך ברגע שהפך להיות נזקק, גם בתור נזקק מקבלים שלוש סעודות בשבת.

כל הכללים המרובים שיש בחלוקת התמחוי, מתחברים, ואינם סותרים

[אחד הדברים שיצאתי מתוס' זה, הוא לראות כי כל הכללים אכן מתחברים. האחד, כל מי שנוטל, אכן הוא מקבל שלוש סעודות בשבת. השני, אכן הוא אינו הולך לדרך ריקם. השלישי, אכן משנתנו כרבי עקיבא, באופן של עשה שבתך חול. הרביעי, אכן מי שיש לו שתי סעודות בביתו - לא יטול מן התמחוי. החמישי - אכן התמחוי אינו מתחלק בלילה. והיופי הוא להראות, איך ובאיזה אופן, כל הכללים אכן מתחברים.]

לא אזדקיך ליה -

רב פפא גבאי היה,

ולא נתן לו מן הקופה,

כדתניא 'אין נותנין לו מן הקופה',

כיון שמחזר על הפתחים.

וא"ל רב סמא,

אי מר לא אזדקיך ליה לתת לו מן הקופה,

היינו כדי סעודה קטנה,

כ"ש שגם אחרים לא יתנו לו.

ומסיק,

הא דתניא 'אין נזקקין לו מן הקופה',

היינו כדי סעודה,

אבל דבר מועט יתנו לו.

התוס' מסייע לנו להבין היטב, הן מהי המציאות שהתרחשה במהלך הגמרא, ומה הטעם לכך

[הגמרא כידוע, בנויה עם שני יסודות משלימים. מצד אחד יש לנו כללים, ומצד שני יש לנו דוגמאות מעשיות, בבחינת 'מעשה רב'. ורק על ידי השילוב בין שניהם, אנו מצליחים לדייק את הדין. יתירה מזו, כאשר אנו נדבקים רק אל הכללים, עלולים אנו להגיע לידי טעות חמורה, ולכן המעשה רב, פועל שלושה דברים.

ראשית, הוא מבליט לנו את הטעות, שאם לא נכיר אותו, ונישאר "תקועים" רק עם הכללים, נגיע לידי טעות. שנית, המעשה רב, אינו סותר את הכלל, אלא הוא מבהיר, כיצד המקרה הפרטי, מבהיר את הכלל יותר מזה. שלישית, הוא מרחיב את הכלל, בכך שהוא מעניק לנו את הטעם. וכל זה נעשה גם מתוך חיוך. וכאן התוס', פשוט מבהיר לנו היטב את כל מהלך הגמרא, ומדייק היטב מהי המציאות, ומילת המפתח כאן חוזרת אף פעמיים (בפרט לפי ההגהות של עוז והדר), והיא "היינו כדי".]

נעבור על הגמרא, אלא שהפעם נדגיש את מה שלמדנו בכללים.

תנא, אם היה העני מחזיר על הפתחים ומקבץ נדבות, יש לנו כלל ברור "אין נזקקין לו לתת לו מקופה של צדקה", והטעם הוא מכיון שלמד לחזר על הפתחים, דיו בכך.

ואז אנו עוברים לעולם החי של המציאות. וכאן מגיע הסיפור על ההוא עניא, מעשה בעני, דהוה מחזיר על הפתחים, דאתא לקמיה דרב פפא שהיה גבאי צדקה, וביקש ממנו מעות מקופה של צדקה, ורב פפא לא מזדקיך ליה. כאן מתרחש לנו אירוע, שרב פפא אינו נותן לעני זה מאום.

ועם היות שהוא גבאי צדקה, הרי אדרבא, הוא פועל, לכאורה, נכון ועל פי הדין. שעליו לדעת מתי הוא רשאי ליתן לעני, ומתי, לכאורה, ממש אסור לו לבזבז את כספי הקופה, שהוא ממונה עליה, ונדרש לדייק בכספים, כפי שהתורה

מלמדת. ואם כן התוצאה הסופית לדייק במילה לא אזדקיך לו, שהוא דחה את אותו העני כליל, בכך שלא נתן לו, וכמו ששינונו לעיל, דעני המחזר על הפתחים, הדין הברור הינו שאין נזקקין לו.

אמר ליה רב סמא בריה דרב ייבא לרב פפא, אי מר לא מזדקיך ליה, אם אתה לא תתן לו כלל, כל שכן שגם אינש אחרינא לא מזדקיך ליה, שהרי עיני הכלל מסתכלים עליך כדוגמא, ועלולים להגיע לידי טעות, שעני זה אינו ראוי, וזאת היא הסיבה שאינך נותן לו. ועל כן, אם הינך חושב שאלו הם הכללים, נגיע לידי היפך המטרה. וממילא אז העני ימות.

אלא שכעת מצטדק רב פפא, אתה בא אליי בטענות, והרי אני עובד נכון ולפי הספר. והלא תניא, דאם היה עני המחזיר על הפתחים, הדין הברור הינו, אין נזקקין לו ואין נותנים לו מקופה של צדקה. וכעת מגיע הדיוק. אמר ליה רב סמא, מה שאמרו בברייתא דאין נזקקין לו הכוונה למתנה מרובה, שאין נותנים לו דמי סעודה, שהרי מחזר על הפתחים, ופירוש כוונה זו, זה מה שהתוס' הדגישו במילה היינו. אבל מכל מקום נזקקין לו למתנה מועטת.

ואז קיימות שתי אפשרויות להגיה את דברי התוס', שמה שאמר רב סמא לרב פפא, שכלל אין נותנים לו הינו כדי סעודה ממשית, שהרי הגבאים יידת הנתינה הינה סעודה. אולם הוא כן נדרש ליתן לו, אלא ששיעור הנתינה שראוי לתת, היינו כדי סעודה קטנה או כדי פרוסה. ורק אז יתנו גם אחרים משלהם, ובכך הינך גורם לכלל של הברייתא לחלול, שבהיותו מחזר על הפתחים, אין הקופה נזקקת לתת לו סעודה רגילה ומלאה, אלא שבכל זאת, על ידי נינה קטנה זו, מרוויחה הקופה, שאינו נופל עליה בתעריף מלא של סעודה, אלא די לו או בפרוסה או בסעודה קטנה, ודרך זה, גם הוא מצליח לחזר על הפתחים.

שנאמר והעמדנו עלינו מצות -

ואף על גב דהאי קרא,

גבי בית אלהינו כתיב,

דהיינו בדק הבית;

כל שכן צדקה.

מדייקים, כי מאחר ונאמר בלשון רבים מצוות, הרי זה עצמו עוקר את הפשט, שמדובר רק בתרומה לבדק הבית

אמר רב אסי, לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] לכל הפחות שלישית השקל בשנה, ואם נתן פחות מזה לא קיים מצות צדקה.

שנאמר, 'והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו.

ואמר רב אסי, שקולה צדקה כנגד כל המצות, שנאמר בפסוק הנזכר 'והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל'.

ומדייקת הגמרא: מצוה - אין כתיב כאן, אלא מצוות בלשון רבים, ומכאן ששקולה הצדקה ככל המצות. ואף שפסוק זה נאמר רק על תרומה לבדק הבית, כל שכן לצדקה.

מטמא בגדים במגע, כך מטמא אדם במגע, שכל המטמא בגדים מטמא אדם, וביום השביעי מגלחו הכהן תגלחת שנייה כראשונה, ומכבס בגדיו וטובל ויטהר מלטמא אחרים, והרי הוא ככל טבולי יום ואוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים כמו שביארנו.

ושאל רב אחדבוי את רב ששת על אותם שבעת ימים שבין הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, מנין שגם אז כל אדם הנוגע במצורע נטמא?

כעת יש שקלא וטריא שלימה בסוגיה, עד שמאחר ורב אחדבוי עונה לרב ששת בבדיחות, ודוחה את כל ראיותיו, אחת אחר השניה, הקפיד עליו רב ששת, עד שממש שכח את תלמודו.

עיקר שאלת התוס', שמאחר והתורה אומרת שהוא טובל, הייתי מצפה שיטהר לגמרי, ועל שאלת מניין אמור להגיע פסוק, ונראה להיפך מהפסוק

מדדיקים התוס', כי עיקר קושיית הגמרא היא מניין, על שאלה של מניין התשובה האמורה להגיע הינה פסוק. ואילו הפסוק דווקא מדבר על כך שהוא טובל לפני שמתחיל ימי ספורו (ונקראים כך, מאחר והוא סופר בהם שבעת ימים). והיה לנו מקום לחשוב על פי מה שאנו רואים בתורה, שטבילה מטהרתו כליל, ושוב לא יטמא. כלומר, נכון שביארנו כי בעצם יש שלושה שלבים בטהרת המצורע, אלא השאלה היא מהתורה, כיצד אנו למדים זאת, ואדרבא, נראה לנו ממש הפוך. כי לטמא אדם הינה טומאה חמורה, ומדוע עדיין לאחר טבילה ראשונה, טומאתו עדיין בדרגה כה גבוהה, וזו שאלה על עצם הדין, בעוד השאלה השנייה, תוכיח לי את זה מהתורה.

מאחר ויש לנו דין פשוט במשנה, ברור לנו כי הוא טמא, וכל השאלה, היא עד כמה הועילה הטבילה הראשונה, וכיצד עדיין הוא ממשיך להיות טמא בדרגה שאף מטמא אדם

ועל כך עונים התוס', שמאמר והמשנה מדבר על דין זה ברורות, סימן שפשוט לנו שלא רק שהוא עדיין מטמא, כי אם שטומאתו היא בדיוק באותה דרגה אליה הוא הושווה במשנה. ומדייקים, שהקושי הינו לא רק על עצם השאלה מניין, כי אם על העיתוי. כי עד עתה וודאי שהיה בדיוק בדרגת טמא מת. אלא שהטבילה הראשונה, אכן הורידה ממנו טומאת אוהל, ולעוד דברים, בהם הוא קל יותר בימי ספורו יותר מאשר מימי חלוטו.

לאחר ההבנה העמוקה, צריך לראות כיצד הסברא נכנסה במילות המפתח של התוס'

[כל מהלך התוס' תמיד ניתן לחזור ולראות זאת במילות המפתח. כל עיקר קושיית התוס', הוא שמצד אחד דין המשנה צח וברור "פשיטא לן דמטמא, כדתנן". אלא שהפסוק משמע להיפך. "ולכך בעי מנלן דמטמא, דהא כתיב .. משמע". כלומר, מהיכן יש לחלק בינו ולהבין מצורע חלוט.]

גם בתוס' כה קצר, מילות המפתח בעלות משמעות אדירה
[אחד הכללים הידועים, כי אף על גב, הינו קושי, שיתורץ, שאינו בעיה. הרי יש להבין מדוע יש כאן קושי. שיש לקשר את התוכן, לנושא שהוא נכתב. ועל כן מילת המפתח דהיינו, מוכיחה לכאורה, כי מדובר דווקא בבדק הבית. אך מצד שני, חייבת להיות סיבה מוחצת, שאנו מפרשים, לא כפירוש הטבעי. ותמיד סברא, של כל שכן, הוא שעם היות ואכן הדבר נכתב עבור בדק הבית, הרי העניין הוא נתינת תרומה למטרה נעלית. ואם כן, צדקה, שהיא המצווה הנעלית ביותר, וודאי שזה עדיף.]

[דף ט עמוד ב]

מנין למצורע בימי ספורו שמטמא אדם -

פשיטא לן דמטמא,

כדתנן בריש מסכת כלים (פ"א מ"א),

אבות הטומאות,

השרץ ושכבת זרע, וטמא מת,

ומצורע בימי ספורו כו',

הרי אלו מטמאין,

אדם וכלים במגע וכלי חרס באויר;

ולכך בעי מנלן דמטמא,

דהא כתיב 'ורחץ במים וטהר',

משמע דבאותה טבילה נטהר.

שאלתו היתה מה המקור לכך שהמצורע בימים שהוא סופר הוא מטמא אדם, ויש להקדים ולהבין תחילה את סדר טהרתו של המצורע

הגמרא מספרת כיצד דבעא מיניה רב אחדבוי בר אמי מרב ששת, מנין למצורע בימי ספורו שמטמא אדם -

באשר, המצורע, קודם שנרפא מנגעו הרי הוא טמא כמו מת, וכל הנוגע בו נטמא. וכך למדה המשנה בתחילת מסכת כלים. אלא שעל מנת לטהרו נדרשים שלושה שלבים.

השלב הראשון לאחר שנרפא מנגעו, הרי הוא מביא שתי צפרים חיות, עץ ארוז אזור ושני תולעת. ואת הצפור האחת שוחט הכהן, ומזה את דמה על המצורע, וצפור אחת הוא משלח, כסדר המפורש בתחילת פרשת מצורע. ואז נאמר כי הוא טובל טבילה ראשונה.

(ויקרא יד, ח) וְכַבֵּס הַמְּטָהֵר אֶת-בְּגָדָיו וְגַלַּח אֶת-כָּל-שְׁעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהַר וְאַחַר יָבֹא אֶל-הַמִּחְנָה וַיֵּשֶׁב מְחוּץ לְאֹהֶלוֹ שִׁבְעַת יָמִים:

ומאחר ודנים אנו על הימים שהוא כעת סופר, נביא את לשון הרמב"ם הל' טומאת צרעת, פרק יא, הלכה ב) "כל שבעת הימים האלו - עדיין הוא אב הטומאה, מטמא אדם וכלים במגע לא במשא, שהרי הוא אומר והיה ביום השביעי וכבס את בגדיו וגו' מלמד שהיה מטמא בגדים, וכשם שהיה

הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, מנין שגם אז כל אדם הנוגע במצורע נטמא? אמר לו, הואיל ומטמא בגדים גם באותם שבעה ימים, שהרי בסוף אותם שבעה ימים צריך לכבס את בגדיו, כמבואר בפסוק, מכך יש ללמוד דמטמא גם אדם.

אמר ליה: דילמא טומאה בחבורים, שאני! אולי מה שמטמא את בגדיו הוא רק משום שבגדיו מחוברים לגופו, אבל בנגיעה בלבד אינו מטמא, ובאמת אינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם, ואינו מטמא אדם שנגע בו.

וראיה לזה, דהא אם אדם טהור הסיט נבילה, ונטמא, הדין הוא דמטמא האדם בהסיטו את הנבילה אף את הבגדים שהוא לבוש בהם, ואף על פי כן, אינו מטמא אדם ואינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם, אלא רק את בגדיו שלו, המחברים לגופו.

שיטת רש"י שמצמצם את טומאת הבגדים על היסט שהינה רק על אלו שחבורים לגופו

מציגים התוס' תחילה את פירושו של רש"י (שהבאנו בפנים). באשר רב אחדבוי מביא ראיה לדבריו, שטומאה בחיבורין שונה, מכך שהם האדם הטהור הסיט נבילה, הרי לא רק שהוא עצמו נטמא, אלא גם בגדיו, וכאן אנו אומרים, שמה שבגדיו נטמאו, היה זה רק בגדיו המחברים לגופו, ואנו שוללים שאינו מטמא אדם, וגם שאר בגדים שבהן הוא נוגע.

הריב"ם מביא שתי הוכחות, שמטמא לא רק את הבגדים שהוא לבוש בהם

הריב"ם חולק על הדין המובא ברש"י, וסומך את יתדותיו בדברי התורת כהנים. אכן כתוב בגדיו, אלא זה בא למעט רק אדם וכלי חרס, וכן מטמא בגדים, אף שאינו לובש. ראייה נוספת מביא הריב"ם, מכך שההוכחה הינה משרץ, שרק מאחר ומטמא בגדים, הרי הוא גם מטמא אדם. והרי שרץ כלל אינו קשור ללבישה.

תיקון גירסא חייב שתהיה לו תמיכה בגוף הסוגיה, עם הוכחה נוספת ממהלך הדברים

[אחד הדברים המשמעותיים שעשו התוס' היא תיקון גירסאות. והלשון הראויה היא הואיל ומטמא בגדים (אפילו שאינם בחיבורים, כלומר אלו שהוא לבוש בהם) הוא גם מטמא אדם.

והראייה של רב אחדבוי הינה, לנתק את הקשר בין טומאת בגדים לטומאת אדם. שהרי מסיט נבילה מטמא רק בגדים, אך אינו מטמא אדם. ומכאן שהמצורע בימי סיפורו עם היות ומטמא בגדים - אין הכרח שהוא גם מטמא אדם.

והראייה לכך, שהריב"ם אינו מקבל את גירסת רש"י להבדיל בין שני סוגי בגדים המחברים שעליו ואלו שלא היו עליו, כי הוא מתרכז בשאלתו רק על אדם, בשעה שהוא מלכתחילה יודע שיש סוגי בגדים שונים. ומילות המפתח הינן "תדע .. דמטמא .. ואינו מטמא .. לאו משום .. אלא שיש חילוק".]

דהא הסיט נבילה מטמא בגדים ואינו מטמא אדם -

מ"ט,

לאו משום דטומאה בחבורין - שאני.

פ"ה,

דאינו מטמא, אלא בגדים שהוא לבוש.

וקשה לריב"ם,

דבתורת כהנים פרשת ויהי ביום השמיני,

מוכח שמטמא אפילו כלים,

אף על גב דלא שייך בהו לבישה,

ואינו ממעט מ'בגדיו',

אלא אדם וכלי חרס שנוגע בהן;

אלא ודאי מטמא בגדים בשעה שמסיט,

אפילו אין לבוש בהן.

וכן משמע,

מדקאמר,

'אלא מעתה שרץ דמטמא אדם מנלן,

לאו משום דמטמא בגדים,

מטמא אדם נמי' כו',

ואי קרי 'חבורים' בגדים שהוא לבוש,

מאי פריך משרץ,

דלא שייך ביה לבישה,

התם ודאי ילפינן אדם מבגדים.

ונראה לריב"ם,

דלא גרסינן 'ודילמא טומאה בחבורים שאני',

אלא הכי גרסינן,

'ודילמא טומאת בגדים שאני,

תדע, דהא מסיט נבילה,

דמטמא בגדים ואינו מטמא אדם',

ולא גרסינן,

מאי טעמא, לאו משום דטומאה בחבורים שאני',

דלא מהדר,

אלא שיש חילוק בין טומאת בגדים לטומאת אדם.

וכן משמע,

דאיהו גופיה **לא קא מיבעיא** ליה,

אם מטמא בגדים וכלים במגע,

אלא אאדם **בעי.**

שיטת רב ששת, שבזמן שבעת ימי המצורע לאחר

שהביא ציפורים ועד שמביא קורבנות שמטמא אדם,

מכיוון שמטמא בגדים, ועל כך ענה לו רב אחדבוי,

שיזה רק מכיוון שבגדיו מחוברים לגופו

שאל רב אחדבוי את רב ששת על אותם שבעת ימים שבין

אצל רש"י יש קושי אחד, כיצד אינו מכבד את אמו, ובפרט שהיא אף צווחת לפניו, ועוד גרם לה להגיע לתגובה כה קיצונית. (ועם היות שיש מקום לתרץ, שכיבוד תורה לדעתו עדיף מכיבוד אב ואם). קושי נוסף, שרב ששת היה חשוב מעולא, ולא היה יכול עולא לקוראו בצורה כזאת.

קושי אחר, מדוע כה ביקשה להתפלל על רב אחדבוי שאינו בנה, ומדוע טרחה כל כך להצילו. קושי נוסף, מה התועלת שגילתה את דדיה בפני בנה. והיה מי שתריך, כי כל מי שנענש חבירו על ידו, אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה.

אחת המעלות, שיש בפירוש התוס', שהרב נמשל לשד המניק את התינוק. וכמו שאני הנקתי אותך, ואתה אותו - על כן תחוס עליו.

מעלה נוספת, היות ורב ששת הוא זה שנפגע תחילה, והתפילה שלו קשורה לשבירת המידות, שיש בה ברכה מיוחדת, לכן בחרה אמו של רב אחדבוי לבקש ממנו, למרות שהוא זה שהביא את הבעיה. עם היות ונגרם לה להתבזות לפניו.

הקושי בשיטת התוס', שלכן מלכתחילה בחר רש"י לפרש זאת על אמו של רב ששת, כי רב אחדבוי לא בעצמו גרם לה, אלא היה בבחינת גורם דגורם. שדרכו נגרם, ולא שבתגיבה שלו, היא עשתה כן.

אלא שיש שהקשו, והרי רב ששת היה סגי נהור, ואם כן לא ראה את השדיים. אלא שהבין זאת מתוך דבריה, שגילתה אותם בבית המדרש, ומשום כך התפלל עליה, שלא תמשיך להתבזות.

מה כיבוט בגדים האמור בימי חלוטו כו' -

בכמה דברים,

חמור ימי חלוטו מימי ספורו,

ולא גמר מהיקשא,

והיינו טעמא,

משום דלגמרי - **לא מצי למגמר,**

דהא כתב 'וטהר',

דמשמע דנטהר **מכמו שהיה מתחלה,**

אלא דוקא להך מילתא **גמרי,**

לפי שהן שוין,

דאין אדם וכלים **מקבלין** טומאה,

אלא מאב הטומאה.

הגמרא מדייקת לגבי הדין בימי חלוטו ובימי ספורו

נקדים שסדר המצורע בתחילה, בתקופה הראשונה, ימי חלוטו, הוא במצב בו הוא חלוט (מבודד). מאחר ובגדיו מטמאים, הרי הוא נדרש לכבסם, ומביא ציפורים. ואז הוא עובר לתקופה השנייה שהיא הזמן בו הוא סופר שבעת ימים, ואז הוא מביא את קרבנותיו ונטהר. לאחר כל אחת משתי התקופות הללו הוא מכבס בגדים. חלק מהלימוד הוא בחינת ההשוואה, שמאחר ובסיום שתי התקופות המצורע נדרש לכבס את בגדיו, סימן שיש עוד דברים בהם מה שהיה בתקופה הראשונה, קורה גם בתקופה השנייה.

אתיא אימיה וקא בכיא קמיה -

פירש ר"ח,

דהיינו אימיה דרב אחדבוי,

ולדידה קרי עולא,

'משגש אורחא דאימיה',

שגרם לאמו להתבזות לפני רב ששת,

והיא היתה מניקתו של רב ששת,

לכן אמרה,

'חזי הני חדיי דמצית מינייהו'.

הגמרא מספרת כי מאחר ורב אחדבוי ענה על כל שאלות רב ששת, הוא הקפיד עליו, וגרם לו שתלמודו ישכח, ורק כאשר אמו עשתה מעשה קיצוני, הסכים רב ששת להתפלל, ואכן הוא נרפא

אהדר ליה רב אחדבוי ענה על כל ראיותיו של רב ששת בבדיחותא, בבדיחות הדעת, משום שרב ששת היה נכשל בתשובותיו, וכל תשובה מיד דחה רב אחדבוי.

חלש דעתיה דרב ששת, ומחמת קפידתו אישתיק, נתאלם רב אחדבוי בר אמי, ואתיקר ושכח את כל תלמודיה.

אתיא אימיה של רב אחדבוי, וקא בכיא קמיה לפני רב ששת. צווחה, צווחה, ביקשה לפניו שיתפלל לרפואתו של רב אחדבוי, ולא אשגח בה רב ששת.

אמרה ליה אמו של רב ששת: חזי להני חדיי, תסתכל על הדדים, דמצית מינייהו, שמהם ינקת ותרחם על רב אחדבוי.

כיון שכן, בעא רחמי ביקש רחמים עליה, על רב אחדבוי, ואיתסי ונרפא רב אחדבוי -

וכיון שגרם רב אחדבוי לאמו להתבזות ולהתנהג בשגעון שלא כדרך הנשים, שהראתה לו את דדיה. לכן נקרא 'עולא משגש ארחתיה דאימיה'.

על מנת להיכנס ולראות את הפירוש, כל ההקדמה שאני כותב כאן, ממש סייעה בידי, למצוא את הפירושים ולסדרם

[על מנת להבין את עומק פירוש התוס', ובפרט שהם מביאים ישר את פירושו של רבינו חננאל, ולא את פירוש רש"י, ואף ללא כל קושיה עליו. יש להבין, שעצם הבאת הפירוש, הוא לא רק שבאים לפרש את המציאות, כפי שהם רואים, אלא בעצם קיים קושי כלשהו בפירוש רש"י, שלכן הם העדיפו את פירושו של רבינו חננאל, ויש מעלה מיוחדת בפירושו של רבינו חננאל. ובעצם, יש לשים לב לשאלות הללו.]

התשובות למה בחרו התוס' דרך שונה מרש"י, ומה הקושי ברש"י ואצלם, ומה המעלה בפירושם

הביטוי משגש אורחא דאימיה, לכל צד יהיה לפי מה שהיתה האשה שבאה ונגרם לה להתבזות. לפי רב ששת, היתה זו אימו ממש, ומה שהוא גרם לכך, כי הוא לא השגיח על דבריה. וגרם להטותה מדרך שאר נשים.

גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו

פירוש,

יותר משכך חמה ממשה רבינו בתפלתו, **ואף על גב דמשה נמי עשה צדקה בסתר, שמא אותה שעה כבר פסק אותו זכות.**

בעוד שמשה רבינו מפחד מפני האף והחמה, הרי

הצדקה, באופן של נתינה בסתר, מבטלת את שניהם

הגמרא מביאה, אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו, דאילו במשה רבינו כתיב: (דברים ט, יט) **כִּי יִגְרָתִי מִפְּנֵי הָאָף וְהַחֲמָה אֲשֶׁר קָצַף ה' עֲלֵיכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וַיִּשְׁמַע ה' אֵלַי גַּם בַּפֶּעַם הַהוּא:** ואילו בעושה צדקה כתיב (משלי כא, יד): **מִתֵּן בְּסֵתֶר יִכְפֹּה אָף וְיִשְׁחַד פִּי חֲמָה עֲזָה:** ופליגא דרבי יצחק, דאמר ר' יצחק: אף - כופה, חמה - אינו כופה, שנא': **ושחד בחיק חמה עזה,** אף על פי ששחוד בחיק - חמה עזה.

ראוי לשים לב, כיצד כל מילת מפתח מציגה עניין משלים

[לכאורה דברי הגמרא ברורים הם. אלא מאחר ודברי רבי אלעזר הוצגו שהוא חלוק על רבי יצחק, הרי גם רבי יצחק לומד, כדברי הפסוק שמתן בסתר חייב לכפות אף. ואם כן כל חידושו של רבי אלעזר הוא לגבי המשך הפסוק, שלשיטתו חמה עזה הוא גם מצליח להתגבר עליו. בעוד שכאן חלוק עליו רבי יצחק. שאפילו שהשוחד בחיק - קיימת עדיין החמה העזה.

ומשום כך במילת מפתח קטנה של "פירוש" הם מבהירים כי הנושא הינו רק לגבי הרישא, של חמה, שכוחה של מתן צדקה בסתר עולה אף על תפילת משה. ועוד דבר שהדגישו בפירוש זה, שרק בעניין זה הוא גדול יותר ממשה רבינו. ולכן ההשוואה היא רק על פעולת התפילה של משה בבחינת ה"חפצא", אבל לא על ה"גברא", שהרי וודאי משה נשאר גדול הנביאים.

וכאן עולה מאליה שקושיית ה"אף-על-גב", שהוא קושי שאינו אמיתי. שהרי ברור לנו, כי משה עשה צדקה בסתר. ועם היות וכולם היו עשירים בדור המדבר, וקיבלו הכל מן השמיים, שהיה זה דור אוכלי המן, מה מקום יש ליתן צדקה. הרי היו שתירצו כי זה היה רק במצריים, ולכן מאחר וכבר עבר זמן, הרי זה פסק. ועוד, מאחר ומשה הינו מנהיג, שעניי הכל עוקבות אחריו, היאך יכל לעשות בהסתרה? ועל כן ניתן לפרש, שעם היות ובממון לא נדרשה פעולת מתן בסתר, הרי יש גם בחינה של שלום בית, והתייחסות לאדם שנדרש לעידוד. ולעתים חיוך של מנהיג אליו, משיב לו את הכוחות.

אלא שכאן מגיעה תשובת ה"שמא". שמאחר ומשה כל העת מתפלל על עמו, בוודאי כבר ניצל עד תום

הגמרא ממשיכה לדון, בשאלה ששאל רב אחדבוי את רב ששת -

ודאתאן עלה, אחר שבאה לפנינו שאלה זו, באמת מנא לן שהמצורע מטמא אדם כל אותם שבעת ימים?

ומבאר הגמרא: כדתניא, רבי שמעון בן יוחי אומר, נאמר במצורע שהוא צריך כבוס בגדים בימי ספורו, בסוף שבעת ימים שסופר אותם בין הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, שנאמר 'והיה ביום השביעי, וכבס את בגדיו'.

עיקר הוכחת הגמרא, היא שאנו מעתיקים את המציאות שבשלב חלוטו הוא מטמא אדם, ומלבישים זאת אף לשלב ספורו, מאחר ובסוף שניהם נדרש לכבס בגדיו

ונאמר כבוס בגדים בימי חלוטו, ביום שנרפא מהנגע ומביא צפרים, שנאמר 'וכבס המטהר את בגדיו, ומשמע שלפני כן, כשהיה "חלוט", מבודד כמצורע, מטמאים בגדיו, ולכן צריך לכבסם כשנרפא הנגע ומביא את הצפרים.

מה להלן, קודם שסופר שבעה ימים, מטמא אדם, שהמצורע הוקש למת, אף כאן, באותם שבעה ימים שבין הבאת הצפרים לקרבנות, מטמא אדם. כלומר לימוד התורה הוא מגדר של "מה להלן .. אף כאן". ומבלי להיכנס איך נקראת ההגדרה של השוואה זו, הרי רעיון ההשוואה, שאנו לוקחים דין שברור לנו שקיים בתקופה הראשונה, ושמים אותו אף בתקופה השנייה. ומסתמכים על כך, שהדין של כיבוס בגדים חוזר בשניהם, עם היות וכבר כיבס את בגדיו בתום השלב הראשון, ועדיין דורשים ממנו לכבס גם בסוף השלב השני.

אופן ההשוואה בין שתי התקופות הוא רק בעניין מסויים

[התוס' מתחילים בכך שהם מערערים את הקשר בין שתי התקופות. אדרבא, ברור לנו כי התקופה הראשונה, של ימי חלוטו קשה יותר. שהרי הוא עבר טהרה כלשהי בין שתי התקופות. ונמצא כי מאחר ונאמר בו וטהר, הרי זו הוכחה, שימי ספורו קלים יותר. ולכן איננו יכולים ללמוד שיש השוואה אחד מהשני, ולכן לא ניתן ללמוד בגדר של היקש, ומעיר הרש"ש, כי לישנא דהיקשא לאו דווקא, אלא רוצה לומר בגזירה שווה או במה מצינו. כלומר, בכך דרך שהיא לא ניתן להשוותם.

אלא מצמצמים התוס' ולומדים, שבעניין מסויים כן ניתן להשוות. "אלא דווקא להך מילתא גמרי". כי זה כבר עניין של הגדרה, שמאחר והאדם מטמא כלים (שהרי לכן נדרש לכבס גם בתום תקופה זו), הרי אדם נשאר אדם. וכל מה שהצליח לטמא כלים הוא מכיוון שהם צריכים לקבל טומאה רק מאב הטומאה. ומאחר והוא בדרגה של אב הטומאה, הרי בהגדרה הוא מטמא גם אדם. כלומר, הלימוד אינו מצד היקש, אלא על עצם היותו אדם, ושחוקי הטומאה הם אלו שנשארו. ולכן כאן בעניין מצומצם זה אנו אומרים שהם שווין, ומוכרחים לומר, שעניין זה הינו בשתי התקופות.]

ועל כך דייקו התוס' ד"ה חימה אין לי שכבר נשבעתי - ואין להקשות מפרק ד' נדרים (נדרים לב.) דמוכח דמשה הרגו לחימה, דאיכא לשנויי תרי חימה הוו, כדמשני נמי התם.

לכאורה מעלת משה גדולה, שהרי הוא עצמו הרג את החימה

הגמרא במסכת נדרים מביאה כיצד משה הרג את החימה. דרש רבי יהודה בר ביזנא: בשעה שנתרשל משה רבינו מן המילה, באו שני מלאכי חבלה, הקרויים "אף" ו"חימה", ובלעוהו למשה, ולא שיירו ממנו אלא רגליו.

מיד "ותקח צפורה צור, ותכרת את ערלת בנה". ומיד "וירף ממנו".

באותה שעה, ביקש משה רבינו להורגן, לשני מלאכי חבלה אלו.

שנאמר [תהלים לז] "הרף מאף, ועזוב חמה".

ויש אומרים: למלאך "חימה" אכן הרגו.

שנאמר [ישעיהו כז] "חמה - אין לי!"

ומקשינן: והכתיב [דברים ט] שאמר משה זמן רב לאחר מכן, "כי יגורתי מפני האף והחמה!"

ומשמע שגם מלאך החימה עדיין קיים!

ומשנינן: תרי שמי מלאכי "חימה" הוו. אחד הרג משה, והשני נשאר.

ואיבעית אימא, יש לתרץ תירוץ אחר: גונדא חילותיו דמלאך "חימה" נשאר, ומהם חשש משה, אך הוא עצמו נהרג על ידי משה.

על פי הגהת המהרש"א רואים אנו עד כמה חשובה בחירת מילת המפתח

[בנוסחאות הרגילות בתוס' מופיע לשון תימה, שהיא קושיה חזקה. ולפי זה ההבנה הינה, שרבי יצחק תמה, שיש חכפות את האף יותר מהחימה, ואילו לגבי משה אומרים אנו להיפך, שהוא הרג דווקא את החימה ולא את האף.]

אלא שהמהרש"א דוחה הבנה זו. שצריכים לכתוב פירוש. ואז כוונת התוס' שהתלמוד שלנו סמך על מסכת נדרים, כי משה אכן הרג את החימה. ולפיכך בא רבי יצחק וחולק, ואינו סובר כי גדול העושה צדקה יותר ממשה. ואז ממסכת עבודה זרה מוכח, כי החימה אכן יותר קל, אלמלא שהקב"ה נשבע שלא יתבטל.

ועוד ניתן עדיין להשאיר את דברי התוס', ולדחות את קושיית המהרש"א, כי מדובר על זמן העגל, שאז אכן הפסוק מתאר את המציאות שהיה אז, שבה אכן משה כן פוחד הן מהאף והן מהחימה.]

והמפייסו בדברים מתנוך בי"א -

יש מגיהו,

'והנותן פרושה לעני והמפייסו', משום **דמשמע להו,**

את זכויותיו. ומאחר ואין בית המדרש בלא חידוש, הרי הלשון המדוייק בגמרא הוא העושה צדקה בסתר, עושה - לשון הווה. כי בשעה שהוא כל העת עושה, הרי וודאי שבשעה זו, נוצרת לו זכות גדולה.]

חמה אינו כופה -

פירוש,

דבפרק ארבעה נדרים (דף לב.), אמרינן דחמה משה הרגו.

שיטת רבי יצחק - מי העושה צדקה, אינו מצליח לכפות חמה

הגמרא כאן השוותה בין משה רבינו לעניין עושה הצדקה בשני עניינים. שעושה הצדקה מצליח לכפות שני עניינים שליליים, הן אף והן חימה. אלא שלגבי העניין השני של החימה נחלקו חכמים בהבנת הפסוק במשלי. וכאן התוס' דנים לגבי הפירוש השני, של רבי יצחק, שאינו מקבל כי נתינת הצדקה פועלת אף לכפות ולהסיר את החימה. ואדרבא, היא עדיין נשארת בתוקפה.

אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו, דאילו במשה רבינו כתיב: דברים ט, (ט) פִּי יִגְרָתִי מִפְּנֵי הָאָף וְהַחִמָּה אֲשֶׁר קָצַף ה' עָלַיְכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וַיִּשְׁמַע ה' אֵלַי גַּם בַּפֶּעַם הַהוּא: ואילו בעושה צדקה כתיב (משלי כא, יד): מִתֵּן בְּסֵתֶר יִכְפֹּה אָף וְשָׁחַד בְּחֶק חֲמָה עֵזָה: ופליגא דרבי יצחק, דאמר ר' יצחק: אף - כופה, חמה - אינו כופה, שנא': ושחד בחיק חמה עזה, אף על פי ששוחד בחיק - חמה עזה.

בשעה שיש חילוק עם שני סוגי חמה - אין להקשות כיצד משה הרג זאת, שעדיין הסוג השני קיים

הב"ח מגיה בתוס' [ועי' בע"ז ריש דף ד' בתוס']:

ויש להבין תחילה את מקור הגמרא בע"ז שם.

רבי חמא בר חנינא רמי הקשה סתירת המקראות, לכאורה -

כתיב [ישעיה כז], שאומר הקדוש ברוך הוא "חימה אין לי". ואילו במקום אחר כתיב [נחום א]: "נוקם ה' ובעל חמה". הרי שיש לו חימה!

ומתרץ: לא קשיא:

כאן שנאמר "חימה אין לי", מדבר הכתוב בישראל -

כאן, מה שנאמר "נוקם ה' ובעל חמה", מדובר בעובדי כוכבים שהקב"ה בעצמו נפרע מהם.

והגמרא מביאה עוד תירוץ על סתירת המקראות בשם רב חנינא בר פפא.

רב חנינא בר פפא אמר: אין המקראות סותרים, ושניהם מדברים על ישראל, ופירושים: אכן, הקדוש ברוך הוא הוא נוקם ובעל חמה, אבל "חימה אין לי", מפני שכבר נשבעתי מלקצוף על בני ישראל [לשון המקרא הוא "חמה אין לי, מי יתנני שמיר ושית"]. "מי יתנני", שלא נשבעתי, כי אלמלא השבועה שלא לקצוף, אהיה "שמיר ושית", הייתי עושה את ארצם לארץ גזירה וחורבן.

לשלול. ומילת המפתח הינה "יש מגיהין". השלב השני - ראשית עליך להבין את כוונתם ומילת המפתח "משום דמשמע להוא, דקרא איירי". השלב השלישי - דחייה "ולאו מילתא היא". השלב הרביעי - הטעם בו הסברא טענה. "היינו". בניגוד למה שהם סברו שכך מדובר, הרי זה אמור להיות שונה לחלוטין. השלב החמישי - מסקנה חותכת "ועל כורחך לא גרסינן ליה". השלב הששי - הוכחה, שמראה את הגיחוך בטענת הגירסא השגויה. שמאחר והביאור הינו שכל חלק עומד בפני עצמו, לא ניתן לגרוס הנותן צדקה והמפייסו בדברים מתברך בי"א דברים, כי רק הפיוס עצמו כבר מקבלים י"א ברכות. ולכן אם תרצה לכוללם יחדיו, היתה גירסא זו צריכה להיות מתברך בשבע עשרה ברכות, שש ועוד אחת עשרה.]

[דף י עמוד א]

ואיזו שמצלת ממיתה משונה נותנה ואינו יודע למי נותנה -

וא"ת,

אדרבה,**זאת שהיא מצוה רבה,****היה לה להציל מדינה של גיהנם,**

שהוא רע ביותר.

ואומר ר"י,

דרוב דברים - אין עומדין לאדם בעולם הזה,

אלא לאחר מיתה,**ובעולם הזה - אין עומדין לאדם,****אלא מצות גדולות,**

כדתנן (קדושין דף לט:),

'אלו דברים שאדם אוכל מפירותיו בעולם הזה,

והקרן קיימת לעולם הבא',

לכן קאמר,**דאפילו ממיתה משונה,****דהוי בעולם הזה - מצלת.**

הצדקה הגבוהה ביותר, מצילה ממיתה משונה

ראינו כי יש מעלות שונות במצוות הצדקה. והגמרא בחרה להבליט את ניגוד הסתכלותו של הגוי הרשע טורנוסרופוס, שהיה נגד הצדקה, לעומת רבי עקיבא, המביא במשלים נפלאים לבאר את מעלתה. ומביא רבי חייא בר אבא בשם רבו רבי יוחנן, שני פסוקים שונים, בהם נאמר וצדקה תציל ממוות. הראשון ממשלי (יא, ד) לא-יועיל הון פיוס עבירה וצדקה תציל ממוות: והשני אף הוא ממשלי (י, ב) לא-יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממוות: ומקשה מזה צורך בכפילות? "שתי צדקות הללו - למה?" ועונים כי האחת שהצדקה מצילתו ממיתה משונה, ואחת שמצילתו מדינה של גיהנם. ומאחר ועברה היא בחינת גיהנם (צפניה א, טו) יום עבירה

דקראי איירי בנותן צדקה,

דכתיב

'ותפק לרעב נפשך, ונפש נענה תשביע',

ולאו מילתא היא,

ד'נפש נענה תשביע',

היינו תשביע בדברים,

שתיפייסנו בדברים.

וע"כ לא גרסינן ליה,

דלהיא גירסא,**הוה ליה למימר,**

'מתברך בשבע עשרה',

הנך שש דלעיל,

והני אחת עשרה.

הגמרא דייקה שיש שתי פעולות המתבצעות מול העני, עצם נתינת הצדקה, והוספת הפיוס בדברים, ולכל אחת מהן שכר נפרד ומשלים

ואמר רב יצחק, כל הנותן פרוטה לעני, מתברך בשש ברכות. והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות.

ומפרשת הגמרא: הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, דכתיב בהפטרות יום הכיפורים (ישעיה נח, ז - יב) הָלוֹא פָּרַס לָרֶעִב לְחֶמֶךָ וְעַנְיִים מְרוּדִים תָּבִיא בֵּית כִּי-תִרְאֶה עָרֶם וְכִסִּיתוּ וּמְבֹשְׂרֶךָ לֹא תִתְעַלֵּם: ואז נאמרות כל ששת הברכות על פעולה זו: (א) אֲזוּ יִבְקַע פֶּשַׁח אֲוֶרֶךְ (ב) וְאֶרְכַּתְךָ מֵהֵרָה תִצְמַח (ג) וְהִלַּךְ לְפָנֶיךָ צִדְקָךְ (ד) כְּבוֹד ה' יֵאֱסָפֶךָ: (ה) אֲזוּ תִקְרָא וְה' יַעֲנֶה (ו) תִשְׁוַע וְיֵאמֶר הַנְּנִי! - הרי שש ברכות.

ורק בהמשך הפרק אנו מתייחסים לפעולה נוספת שהוא מבצע, שלא רק נותן בפועל צדקה, אלא שגם מפייס את העני בדברים. שהרי כיצד ניתן להשביע נפש, כלשון הנביא, אלא מוכרחים לומר, כי בשעה שנפשו שומעת דיבורים שמפייסים אותה, ונמצא כי זו פעולה שכלל אינה זהה לפעולת מתן הצדקה, אלא היא מהווה השלמה. זה עניין העומד בפני עצמו. והחידוש שהגמרא באה לומר, שעם היות ומעשה נתינת הצדקה נראה כמשמעותי, והראייה שמתברך אפילו בשש הדברים שמנינו, הרי הפיוס בדברים, לאחר מכן, עוד עולה על כך. והראייה שהרי הוא מתברך באחת עשרה ברכות.

(י) וְתִפֵּק לָרֶעִב נֶפְשְׁךָ אִם תִּדְבַר עִם הָרֶעִב דְּבָרֵי נְחוּמִים - וְנִפְשָׁא נַעֲנָה תִשְׁבִּיעַ בְּדָבָרִים כִּנְגַד זֶה יֵשׁ עֲכָשׁוּ י"א בְּרֻכּוֹת נֹסְפוֹת. (א) וְזָרַח בְּחֶשֶׁךְ אֲוֶרֶךְ (ב) וְאֶפְלַתְךָ כְּצִהָרִים: (ג) וְנָחַךְ ה' תָּמִיד (ד) וְהִשְׁבִּיעַ בְּצִחְצִיחוֹת נֶפְשְׁךָ (ה) וְעֲצַמְתִּיךָ יִחְלִיץ (ו) וְהִיִּיתָ כְּגֵן רוּחַ (ז) וּכְמוֹצֵא מִים אֲשֶׁר לֹא-יִכְזָבוּ מִימֵינוּ: (ח) וּבְנוּ מִמֶּךָ הַרְבּוֹת עוֹלָם (ט) מוֹסְדֵי דוֹר-דָּוָר תִּקְוָמָם (י) וְקָרָא לְךָ גִּדְרָא פֶּרֶץ (יא) מְשֻׁבָּב נְתִיבוֹת לְשֹׁבֵת: - הרי אחת עשרה ברכות.

בשעה שבאים להגיה יש מהלך עם סדרת שלבים קבועה וידועה, עם מילות מפתח המבטאות כל שלב

[התוס' באים לשלול הגהה לא ראויה. ולשם כך חייבים להיות כל השלבים, שאכן מגובים כאן במילות המפתח. השלב הראשון - הבאת הגירסא, שבאים

שמצליחות לפעול טובה גם בעולם הזה. דתנן שם: אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והכנסת אורחים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם.

[דף י עמוד ב]

אלא א"כ ממונה עליה כרבי חנניא בן תרדיון

-

פירוש,

נאמן כמותו.

אבל צדיק כמותו - לא,

דהא גבאים דבימי אמוראים,

לא היו צדיקים כמותו.

ולהכי נקט רבי חנניא בן תרדיון,

משום מעשה שבא לידו,

דאמר פ"ק דמסכת ע"ז (דף יז:),

'מעות פורים נתחלפו לי במעות של צדקה,

וחלקתים לעניים'.

וכן בפרק במה שומנין (שבת דף מט. ושם),

דאמר 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע',

לא צדיק כאלישע קאמר,

אלא גוף נקי שידע לזהר,

שלא ישן בהם ושלא יפיח בהם קאמר,

ולא נקט אלישע,

אלא משום דאיתרחיש ליה ניסא.

היום ההוא יום צרה ומצוקה יום שאה ומשואה יום חשך ואפלה יום עגן וערפל:

ואילו הצדקה המעולה ביותר, (פרט לכך שנותן מתנה או הלוואה או שותפות או ממציא לו מלאכה, שאלו הם פעולות הצלה עוד לפני נתינת הצדקה עצמה) היא צדקה בו קיים נתק מוחלט בין הנותן למי שנותן עבורו, ובכך הוא קיים את עצם הנתינה, ואילו העני, גם אינו יודע ממי קיבלה, נמצא שעשה זאת לשם שמיים ממש, ולא על מנת שאותו העני יחזיק לו טובה. נותנה ואינו יודע למי נותנה, נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה. ובלשון הרמב"ם "שהרי זו מצוה לשמה, כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש, שהיו הצדיקים נותנין בה בחשאי והעניים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי." ועל סוג צדקה זו נאמר, כי השכר שלה שמצילה ממיתה משונה.

מאחר ונתינה כזו הינה משובחת, מדוע אינה מצילה אף מגיהנם, אלא רק בעולם הזה

אלא שכאן עולה מאליה התמיהה. מאחר ודינה של גיהנם הוא כל כך רע, הייתי מצפה שאחת מהדרגות המעולות שבצדקות היא תועיל לכך, ואילו אנו רואים, שהיא מצליחה "רק" לפעול בעולם הזה, להצילו ממיתה משונה?

מטרת הקושיה היא לשנות את כל ההשקפה, ובשעה שימתהפכת נקודת המוצא, ממילא היא מוסרת

[אחד הכלים הלמדניים החריפים ביותר הוא ההיפוך. הייתי משוכנע בעולם המושגים שלי כי הצלה לגבי עולם הבא, ובפרט מדינה של גיהנם היא המעולה והחשובה. ורק מאחר וזאת היתה נקודת המוצא, נשאלה השאלה, מדוע נתינה כה נעלית, שהיא מצווה לשמה, ובקושי מסוגלת להציל רק ממיתה משונה בעולם הזה. עצם השאלה תמיד מכריח אותנו להגיע לידי פתיחת כיוון עם חשיבה מחודשת.

ואז מגיע ההיפוך, בשמו של ר"י. אדרבא, כללות המצוות מועילות רק לעולם הבא, "אין עומדים לאדם בעולם הזה, אלא לאחר מיתה", לשון הבאה לשלול את היכולת להשפיע כבר בעולם הזה. ורק מצוות בודדות גדולות במיוחד, הן אלו המסוגלות להציל אף בעולם הזה. "אובעולם הזה - אין עומדין לו לאדם, אלא מצוות גדולות." ואם כן, אף נתינה זו שהיא לשמה, חידוש יש בה שהיא נכנסת אף ל"מועדון המעשים הטובים", שמסוגלים להשפיע אף כאן.]

רק אלו הם הדברים שאדם זוכה לאכול את פירותיהם אף בעולם הזה

המשנה בקידושין יצאה מנקודת מוצא, כי המצוות פועלות תועלת אף בעולם הזה. כל העושה מצוה אחת יתירה על עוונותיו, ונמצא שיש בידו רוב זכויות, הרי הוא נחשב לצדיק גמור, ושכרו הוא, שמטיבין לו בעולם הזה, ומאריכין לו ימיו לעולם הבא, ונוחל את ה"ארץ", ארץ החיים האמיתיים, בעולם הבא.

ועל כן מיד הקשתה הגמרא מתחילת מסכת פאה, המצמצמת ואומרת כי רק מצוות יחידות ומיוחדות, הן אלו

הגמרא דייקה שרשאי אדם לא ליתן לקופה של צדקה, בשעה שאין ממונה עליה אדם כרבי חנניא בן תרדיון

מדייקת הגמרא מה הדרישות של אדם ממונה. וכאן אין זו שאלה על המינוי, אלא שהאנשים לבר מרגישים, האם ראוי לתת צדקה למי שממונה על הקופה. כאן בפירוש, בעצם כבר הכנסנו מעט את הגדרת התוס', שמדבר על נאמנות.

רבי אליעזר בן יעקב אומר, לא יתן אדם פרוטה לארנקי של צדקה, אלא אם כן ממונה עליה אדם נאמן כרבי חנניא בן תרדיון ואם אינו מוצא קופה שממונה עליה אדם כזה, לא יתן את הכסף לקופת צדקה אלא יחלקנו בעצמו - וקשה כיצד אמרו דלעולם יתן אדם את כספו לקופה של צדקה. ומשני, כי קא אמרינן מה שאמרנו שיתן אדם את כספו לקופה של צדקה, הוא רק באופן דממני עלה על קופה זו אדם נאמן כרבי חנניא בן תרדיון.

התוס' מסבירים, כי הגמרא הביאה את רבי חנניא בן תרדיון לדוגמא, רק לגבי נאמנותו, ולא על צדקותו

תוס' באים מאיתנו למנוע טעות. כאשר אנו מציינים את שמו של רבי חנניא בן תרדיון, הרי הוא ייחודי, וכי כל הגבאים יכולים להיות כמותו? אדרבא, זה יכול ליצור לנו מצב מגוחך,

עם היות ואכן אלישע היה צדיק, הרי התכונה הנדרשת לתפילין, הינה גוף נקי

ונביא את הגמרא בשבת. "אמר רבי ינאי: תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא? אביי אמר: שלא יפיח בהן. רבא אמר: שלא יישן בהן. ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים. והמשיכה הגמרא לבאר מדוע דווקא כנפי יונה."

עליונים למטה ותחתונים למעלה -

פירש רבינו חננאל,
דאמרו הגאונים,
שקבלה בידם, רב מפי רב,

ד'עולם הפוך',

היינו שראה שמואל,

דהוה יתיב קמיה דרב יהודה תלמידיה,

משום דמיחה בשמואל,

בפר' במה בהמה (שם דף נה.),

גבי ההיא איתתא דאתיא,

וצוחא קמיה דשמואל,

ולא אשגח בה,

א"ל רב יהודה,

לית ליה למר,

'אוטם אזנו מזעקת דל' וגו'.

הגמרא מבארת כיצד מתייחסים בעולם הבא, שכל עולם המושגים הינו הפוך, כי בעולם הזה מכבדים את העשירים, ואילו תלמידי חכמים, הינם מוכבדים בשני העולמות

ומביאה הגמרא מעשה המוכיח שהחכמים החשובים בעולם הזה, חשובים גם בעולם הבא.

כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע חלש חלה אינגיד, ומת.

אמר ליה אבוה, מאי חזית? כלומר, מה ראית בעולם הבא.

אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, כי מי שהיו בעולם הזה עליונים מחמת עשירותם ולא מחמת חכמתם, בעולם הבא הם למטה, ואילו מי שהיו בעולם הזה תחתונים מושפלים מחמת עניותם, בעולם הבא הם למעלה.

אמר ליה אביו, אין זה עולם הפוך אלא עולם ברור ראיתי! כי העולם הזה הוא העולם ההפוך שמכבדים בו את העשירים.

והמשיך רבי יהושע לשאול את בנו: ואנן, היכי חזיתנן? היאך מחשיבים שם אותנו, תלמידי חכמים.

אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם. כמו שבעולם הזה התלמידי חכמים חשובים ונכבדים, כן הוא בעולם הבא.

בו יש לנו תירוץ נפלא לא ליתן צדקה. וגם בדיקה קלה בהיסטוריה. תוכיח לנו כי גבאי הצדקה בזמן האמוראים, לא היו צדיקים, ובטח שלא כמוהו. יתירה מזו, צדיק זו התכונה שעוד עלולה לקלקל. כי אם הוא היה צדיק, הוא כלל לא היה מעורב עם הבריות, ובטח שלא מכיר את מצוקותיו של כל אחד ואחד, ובוודאי שלא היה איש בולדוזר, היודע להוציא מאנשים כסף לקופה. ונמצא כי עם היות ורבי חנניא בן תרדיון אכן היה צדיק, אבל עלינו להתרכז ולמצוא מהי בעצם התכונה המרכזית והמשמעותית הנדרשת מגבאי צדקה - והתשובה לכך היא ברורה, נאמנות. יש אנשים רבים, שהם נאמנים, ולנאמנות אין צורך להיות צדיק גדול.

אלא שמיד עולה שאלה סמויה, מדוע בכל זאת בחר רבי אליעזר בן יעקב לציין את שמו. והתשובה הינה פשוטה, ושוב קשורה לנאמנות. הגמרא במסכת ע"ז מספרת על הנהגתו. "והא תניא שנינו ברייתא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא יתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה, אלא אם כן ממונה עליו תלמיד חכם כמו רבי חנינא בן תרדיון. הרי שהיה גבאי צדקה? [ומסתמא נתן הרבה מממונו]."

ומתרצינן: הימנוה הוא דהוה מהימן אכן, היה איש נאמן וסמכו עליו, אבל מיעבד לא עבד הוא לא התעסק בכך.

ומקשינן: והא תניא שנינו בהמשך הסיפור, ששאל רבי יוסי בן קיסמא את רבי חנינא בן תרדיון "כלום מעשה בא לידך?" כלומר: הנני רוצה לשמוע התנהגותך. אמר לו רבי חנינא "מעות של פורים שגביתי מבני העיר לצורך לחלק לעניים לסעודת פורים, ומעות אלו נתחלפו לי במעות אחרים של צדקה, וחילקתי את מעות הפורים לסתם צרכי צדקה, [ואסור לעשות כן במעות של פורים] ושילמתי מרכושי הפרטי את מעות הפורים".

כלומר, הסיפור מוכיח מה זאת נאמנות, אם בתחילה הגמרא רוצה לדבר על שהיה בעל צדקה, הרי להיפך, היא טוענת שלא עשה מספיק, אבל אם הוא מתבלבל, ולא השיגח כי נתחלפו, ולכן הוציא את התשלום מכיסו - הרי זאת דוגמא לנאמנות. ודרישה כזאת, היא דוגמא אלא שהיא יכולה להיות גם אצל אנשים אחרים.

מילות הקישור בשני המקרים ממש דומות, ובכך מצליחים התוס' להעביר לנו את הרעיון ולשנותו כחיוזק

[לאחר שהראו לנו בתוס', שהתכונה הנלמדת מרבי חנניא בן תרדיון למינוי של גבאי צדקה, אינה צדקותו אלא נאמנותו, ומדגימה זאת ממקרה מסויים שאירע בו. מוכיחים התוס', ששיטת לימוד זאת היא נכונה, מדוגמא נוספת, כי מה שנאמר לגבי הנחת תפילין שצריכין גוף נקי כאלישע, שוב אינה באה לדבר על צדקותו, אלא מאחר ומדברים אנו על תפילין, הרי רק התכונה של שמירה שלא יישן בתפילין או יפיח בהם, היא החשובה, להגדרת גוף נקי. ואף כאן, רק מאחר ונעשה עימו נס בעניין תפילין, בחרו לציין לא רק את התכונה הנדרשת, כי אם גם את שמו. וכל מילות המפתח ממש חוזרות על עצמן. "צריכין כ" .. "לא צדיק כ .. קאמר, אלא משום דאתרחיש ליה".]

ונראה לי לחדש, כי מאחר ובתוס' זה, מדגישים את עניין הענווה, וההקשבה, גם למי שפחות ממך, הרי עם היות ובעלי התוס' היו חריפים ביותר, כאן הדגישו, את מעלת הקבלה, מהדורות הקודמים, ולא את מעלתם.

ואכן גם הסיפור המדובר, הינו על בעלי החריפות ביותר, הן שמואל שהלכה כמותו בדיני, והרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וכן על רב יהודה, נאמר על ישיבתו בפומבדיתא, שהיו כה חריפים, בבחינת שהיו מכניסים הפיל לתוך קוף המחס. ומה שהיה חשוב לרב יהודה, הוא דווקא להקשיב אל הדל, ולא לאטום אוזנו, והראו משמיים, כי רק בכך היא מעלתו.]

ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם וגו' -

ואותה שעה **עשה צדקה**,
שהיה נראה כמקנא להקב"ה.

א"נ,

שהיה מתיר את ירמיה מן הזיקים,
כדכתיב התם.

הגמרא מספרת כיצד נבזרואדן מלגלג על ישראל, כי מה שהצליח להגלותם, הוא כי עם ישראל חטא

אמר רבן גמליאל: על אף כל הדרשות שדרשו על הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת', עדיין אנו צריכין לדרשת רבי אלעזר שהיה מהר המודעי, שרבי אלעזר המודעי אומר כך יש לפרש את הפסוק: 'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל הקרויים 'גוי' דכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', ומה שאמר הפסוק 'וחסד לאומים חטאת' כך פירושו: כל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן ולא מצוה לפי שאין עושין צדקה זו אלא לחרף אותנו בו.

שנאמר כשהגלה נבזרואדן את ישראל אמר לירמיה 'ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו ולכן היה לכם הדבר הזה' - ובשעה זו עשה נבזרואדן צדקה עם ירמיה שהיה מתיר אותו מן האזיקים, ובאותה שעה חירף את עם ישראל. הרי שאין הגויים עושים צדקה אלא כדי לחרף את עם ישראל.

עד כמה שזה היה פשוט לומר, כי התוס' פשוט מתרצים שני תירושים, אבל רק כאשר מנתחים זאת, רואים דברים מופלאים

[מביאים התוס' שני פירושים מהי הצדקה שביצע. הפירוש הראשון, היא עצם אמירתו, בשבח ה' אשר העניש את החוטאים. ומדהים לראות, כיצד יש לשים לב לדיוק במילות התוספות.

צמצום ראשון, באותה שעה, שבא למעט, שאף אם תחשוב שזו צדקה, הרי היה זה אירוע חד פעמי. ואולי מחמת שהתרגש לדבר עם נביא ה', שהרי ראה מראש, כי דבריו הם הנכונים, ועוד זקף את הניצחון לא לכוח, כמקובל אצל הגויים, אלא שהיה זה רק בחמת ה' על עוונותיהם של עמו.

והוסיף ואמר רב יוסף לאביו:

ושמעתי שהיו פמליה של מעלה אומרים, אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו שיועד לגרוס את תלמודו!

הוכחה לכך, שדווקא הענייה יש לה חשיבות, נלמד ממעשה ששמואל לא התייחס כראוי לצעקותיה, ומהפירוש על כך, רואים, כי בעולם האמת, לא היו מרוצים מכך

על מנת להבין היטב את דברי התוס', נתחיל דווקא מהסוף, בו מסופר המקרה בין האמורא שמואל ולבין תלמידו רב יהודה. המשנה במסכת שבת (נג, ב), מספרת על פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים. ומבארת הגמרא שם שחלילה לומר, שזו אכן היתה פרתו, אלא של שכינתו היתה, ומתוך שלא מיחה בה - נקראת על שמו. וממשיכה הגמרא מכאן כלל, שכל מי שיש בידו למחות, ואינו מוחה, נתפס כנגד אותה קבוצה, שהיה ביכולתו למחות ולשנות את התנהגותם.

ממשיכה הגמרא ונותנת מקרה ממשי שהתרחש, הקשור במחאה. רב יהודה הוה יתיב קמיה דשמואל. אתא ההיא איתתא, וקא צווחה קמיה. ולא הוה שמואל משגח בה, לא התייחס לצעקותיה.

אמר ליה רב יהודה: וכי לא סבר ליה מר, את הפסוק "אוטם אזנו מזעקת דל - גם הוא יקרא, ולא יענה על ידי ה'!"?

אמר ליה: שיננא [חריף, שכך היה כינויו של רב יהודה], רישין [רבך, כלומר אני] - נידון במים קרירי!

והוא משל: אני איני נכוח ונענש על מה שלא השגחתי בריב האשה, לפי שאין הדבר בידי להושיעה.

אבל רישא דרישין [מר עוקבא, שהוא רבו של רבך, כלומר ראש לך וגם לך] - הוא יכוח בחמימי, שיענש על כך. דהא יתיב מר עוקבא שהוא אב בית דין, ובידו להושיעה.

אנו רואים, כי מאחר ושמואל, עם היותו ראש הדור, מאחר ולא התייחס אל צעקותיה, נענש, שדווקא רב יהודה תלמידו, מאחר ומיחה ברבו, זכה בעולם האמת לקבל מעלה מעלי

אמנם מה שאמר שאיני נענש, זה אכן פירוש רש"י. אבל המאירי פירש, שבאמת גם אחרים צריכים לשמוע את זעקתה, אלא שיענשו בעונש קל, ועיקר העונש הוא על הדיין שיכול לשפוט. ובאמת התוספות שלנו [בבא בתרא י, ב] כתבו (בשם רבינו חננאל): אמרו הגאונים שקבלה בידם רב מפי רב, שראה [רב יוסף במתיבתא דרקיעא] את שמואל יושב [כתלמיד] לפני רב יהודה תלמידו, ונענש על מעשה זה שרב יהודה מיחה בו על שלא שמע צעקת אלמנה. ויש לשים לב, כי רק שאל בעקיפין, וכי אינך מחשיב פסוק במשלי, שאסור לאטום אוזנו מצעקת הדל?

יש לשים לב גם לפרטים, שנראים כפחות חשובים בתוספות

[התוס' הביאו את פירוש רבינו חננאל, שהביא את הגאונים, שגם זה אמרו רק מצד קבלה רב מפני רב.

קיימת הסכמה במשנה, שלשידה יש שטח, שפחות מזה לא ניתן לכפותו לכפות על השותף לחלוק, רק שנחלקו מה גודלו

המשנה ביארה, כי לכפות חלוקה, הוא רק כאשר המציאות לאחר חלוקה, מאפשרת שהדבר לאחר החלוקה, יש לו מהות בפני עצמו, כדוגמת מה שהיה קודם. ובתחילה פותחת: "אין חולקין את החצר - עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה." כי מאחר ושטח זה קטן מדי להיקרא חצר, הרי לא ניתן לכפות על השותף, שהיה לו חצר, וכעת לא יהיה לו חצר.

בדומה לכך לגבי שדה. אלא שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה, מה השטח הקטן ביותר, שעדיים ראוי להיקרא שדה. "ולא את השדה - עד שיהא בה תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה; ר' יהודה אומר: עד שיהא בה תשעת חציי קבין לזה ותשעת חציי קבין לזה."

התוס' אינו בנוי סתם מארבעה שלבים, אלא דרך מילות הקישור, כל קטע יש לו הגדרה וחשיבות

[התוס' מלמדים אותנו כמה הגדרות מעניינות.

בשלב הראשון: הגדרה ראשונה היא שמילת המפתח הינה "מקרי", כלומר, עדיין יש עליו שם שדה, ונמצא כי זה עניין איכותי, ואף שמבחינת השטח הוא ממש "כל דהו". (שם הגמרא דיברה לגבי הקדשת שדה, ובקושייתה רצתה להוכיח, שאף שדה קטנה נפדית לפי חשבון חמישים שקל כסף לבית כור שעורים. ורק מצד סיבה צדדית אחרת, חרגה מחשבון זה).

אלא שבשלב השני, מבארים התוס', שזאת אינה מטרת ההגדרה, אלא לאחר החלוקה צריכה להיות מציאות שהוא ראוי לשימוש, ולכן מאחר ובחלוקה כה קטנה, "אינו חשוב לטרוח", בכל העניינים שמבצעים בשדה "לטרוח לחרוש ולזרוע" - הרי אף שותף לא יסכים לחלוק על שטח, שאין בו כל שימוש מעשי.

לעומת זאת בשלב השלישי, מלמדים אותנו התוס', שלכאורה ניתן להביא מקרה יחיד על מנת לסתור שהכלל אינו כללי, ומילת המפתח הינה "והא דאמר". ואכן אותו מין שיבח את הברכה בקרקע שלמרות שטחה המצומצם, ממנה הפיקו ארבעה עניינים שונים (שמן, יין, מזון קטניות ומה שציינו התוספות במילה כו', הוא על עוד דבר נוסף שיש ממנה, שבנוסף, המקנה שלו רועה ממנו). ולכן על מנת להבליט זאת מילת המפתח ניכרת כאשר היא חוזרת ונשנית ארבע פעמים, "ממנה". ולכאורה, כאשר הנני מביא הוכחה, ששטח כה קטן, אין לו כלל שימוש, הרי מספיקה לי הוכחה אחת, על מנת לסתור את הכלל שהבאתה?

אלא כאן, בשלב הרביעי, מבארים התוס', שעל ידי מקרה חריג ביותר, ומילת המפתח בו הינה "התם היה", בו היתה הקרקע משובחת ללא כל השוואה, לא ניתן להביא ממנו הוכחה. ואדרבא, מה ששיבח קרקע זו, כי היא היתה שונה לחלוטין. וכאשר אנו מחלקים את השדה, הרי היא צריכה להיות בת שימוש באופן סביר.

והצמצום השני, לא שאמר, בפשטות, שקינא לה', אלא רק שהיה נראה. וצמצום שלישי, שלא נאמר היה מקנא לה', אלא רק בכ' הדמיון, שבא להקטין את המעשה עוד יותר. ולאחר כל הצמצומים הללו, הרגישו התוס' שאין זה תירוץ מספיק חזק, ולכן היו צריכים להוסיף פירוש נוסף "אי נמי". שהיתרון שבו שממש עשה פעולה, שיש עימה חסד.]

ראוי על מנת להבין את מה שהתיר את ירמיהו מן הזיקים, להכיר את כל מהלך הדברים

סיפור המעשה עם נבזראדן שר הטבחים, מובא בירמיהו פרק מ', ונבארו על פי המצודות. כשצוה נבזראדן להוציאו מחצר המטרה ישוב בתוך העם כמ"ש למעלה, וכשחזרו אנשי כשדים לקחת את העם בשבי להוליכם גולה בבלה, לקחו גם את ירמיה עמיהם, והביאו את כולם אל העיר רמה, כשהם אסורים באזקים ומשם שלחו נבזראדן.

וכך אמר לנביא, יודע אני שאתה נבאת להם בשם ה' את הרעה הזאת. ואכן הביא את הרעה, והוא עשה את הרעה ולא גבר נבוכדנאצר בכח ידו. והעם לא הקשיב לך, מה שנבאת להם בשם ה' להשלים עם מלך בבל לעבדו. הואיל ולא בכח ידו גבר נבוכדנאצר כי אם בחמת ה' בעונם, ואתה הלא הזהרתם להשלים עמנו, אם כן אין עליך אשמה, ולכן אתיר אותך היום מן האזיקים. וכאן הוא נותן לירמיהו לבחור לבוא עימו לבבל, והוא ישגיח עליו, או שהינך משוחרר לבחור לילך כרצונך, אל מקום הטוב והישר בעיניך, ואכן שלחו לנפשו.

[דף יא עמוד א]

ולא את השדה עד שיהיה בה תשעה קבין וכו' -

אף על גב,

דבכל דהו מקרי שדה,

כדאמרין בפרק האומר בקידושין (דף סא.),
אין לי אלא זרע חומר שעורים בחמישים,
מנין לרבות לתך, סאה, תרקב וחצי תרקב,
ת"ל 'שדה';

מכל מקום אינו חשוב,

לטרוח לחרוש ולזרוע, **בפחות מתשעה קבין.**

והא דאמר בסוף כתובות (דף קיב.),

אמר ההוא מינא לרבי חנינא,

יאות משבחתו לארעייכו,

בית סאה הניח לי אבא,

ממנה משח,

[ממנה חמר],

ממנה עיבור, ממנה קטנית כו';

התם היה במקום שמתברך ביותר.

אי נמי,
דבי רב - גבוהה רביעית עשרה,
ורומיתא - פחות מעשרה טפחים.

המשנה מדברת על חלוקת החצר, ובאופן שמשאיר גם מקום לפתח, על מנת שיוכל לפרוק את משאו

שנינו במשנה, כי חלוקת החצר, היא רק אם עדיין לאחר החלוקה, נשאר על החלק המחולק שם חצר, ולפיכך, צריך שיהיה לכל אחד לפחות ארבע אמות. הגמרא הביאה מרבי אסי, משמו של רבי יוחנן, שהארבע האמות הללו, הם פרט לחיוב הפתחים, שלכל אחד לפני פתח ביתו נדרש מקום נוסף לפרוק את משאו מהחמור. ונמצא כי לפי זה, נדרש שיהיה בחצר שש עשרה אמות. לכל אחד פתח ושטח.

דינו של רב הונא הינו באכסדרא פתוחה, שהולכים אחר הטעם, שיוכל לפרוק את החמור בפנים

אמר רב הונא, אכסדרה בית שאין לו דפנות, ותקרתו נסמכת על ארבעה עמודים - אין לה ד' אמות לפניו בחצר. ומפרשת הגמרא - שהרי טעמא מאי מה טעם אמרו שארבע אמות מול פתח הבית שייכים לבעל הבית, משום פירוק משאו, כדי שיוכל לפרוק את משאו באותם ארבע אמות ולהכניסו לבית, שהרי אין יכול להכניס את החמור עם משאו לתוך הבית. ואילו הכא באכסדרה אפשר דעייל לגואי, יכול להכניס את החמור לתוך האכסדרה, שהרי אין לה דפנות ושם מפרק את משאו, נמצא שאין לו צורך בארבע אמות מול האכסדרה.

מאחר ורב ששת הביא ברייתא בה הדין שונה, ויש גם לבעל האכסדרה ארבע אמות, מבארים זאת בשתי צורות אכסדרה שונות - אכסדרה דבי רב, ואכסדרה דומיתא

מתלב רב ששת, שנינו בברייתא, אחד שערי בתים ואחד שערי אכסדראות, יש להן ארבע אמות בחצר מול פתח הבית. הרי מבואר בברייתא זו שיש לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר.

ומשנינן: כי תניא ההיא מה ששנינו בברייתא שגם לאכסדרה יש ארבע אמות בחצר, אין זה אלא באכסדרה דבי רב. אכסדרה זו יש לה דפנות, אלא שדפנות אלו מוקפים בחלונות, ומשום כך קרויה 'אכסדרה', ובעל אכסדרה זו יש ארבע אמות בחצר, כדי שיוכל לפרוק שם את משאו.

ומקשינן: הלא באכסדרה דבי רב פשיטא שיש לבעל אותה אכסדרה ארבע אמות בחצר, שהרי אידרונא מעליא הוא - זה חדר גמור, ודינו ככל בית בחצר, שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח הבית -

אלא מה שמבואר בברייתא שיש לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר, הדברים אמורים באכסדרה רומיתא בית מוקף דפנות נמוכות שאינם מגיעים לתקרה, ועל זה חידשה הברייתא כי יש לבעל אכסדרה זו ארבע אמות בחצר. אבל אכסדרה שאין לה דפנות כלל, אין לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר.

ואם כן, התורה על הרוב תדבר, והכלל עומד בעינו. ובפרט שכל כולה של הגמרא שם, באה לתאר את שבחה של ארץ ישראל, בשעה שיש בה ברכה ממש מעל הטבע, עד שאפילו אותו מינא, (בגמרא נקרא צדוקי) יוצא מכליו.

[דף יא עמוד ב]

הכא אפשר דמעיל לגואי ומפרק -

פי' רש"י,

דסתם אכסדרה - **אין לה דפנות כלל.**

וגרס נמי בסוף פרק כל גגות (עירובין דף צד: ושם. ד"ה בשתי),

'כי לית ליה לשמואל,

'פי תקרה בארבע, אבל בשלש אית ליה',

פירוש,

באכסדרה - שאין לה דפנות כלל,

לית ליה לשמואל,

פי תקרה יורד וסותם בכל ארבע מחיצות,

ולכך קאמר שמואל באכסדרה בבקעה,

דאין מטלטלין בה אלא בארבע,

'אבל בשלש אית ליה',

דהיינו אם יש בו דופן אחד,

אמרינן בשלש פי תקרה.

ולר"י נראה,

דסתם אכסדרה - **יש לה שלש מחיצות,**

כדאמר בלא יחפור (לקמן דף כה:),

דעולם הזה לאכסדרה הוא דומה,

דרוח צפונית אינה מסובבת.

ובסוף פרק כל גגות (עירובין דף צד:),

גרסינן,

'כי לית ליה בשלש,

אבל בארבע אית ליה',

פירוש,

'בשלש' - כשאין כי אם שלש מחיצות,

לא אמרינן פי תקרה ברביעית,

'אבל בארבע' - כשיש קצת גם ממחיצה רביעית,

אמרינן פי תקרה.

ואכסדרה דבי רב,

יש לה נמי שלש מחיצות גמורות,

והרביעית גבוהה ד' אמות;

ואכסדרה רומיתא,

הרביעית - אינה גבוהה רק עשרה טפחים.

ובעירובין מילת המפתח "פירוש, באכסדרה שאין לה דפנות כלל". וכשמבארים את המציאות של שמואל בעירובין "דהיינו, אם יש בו דופן אחד".

וכשעוברים לבאר את המחלוקת עם ר"י, הרי גם כאן זו מחלוקת בצירור המציאות. "דסתם אכסדרה - יש לה שלש מחיצות". ולפיכך, כאשר נדרשים לבאר את המהלך בעירובין על פי המציאות החדשה, מיד מגיע מילת המפתח "פירוש", כי כאן הכוונה של שלוש היא שונה בתכלית. ולפיכך גם הביאור מהי המציאות של אכסדרה בי רב "יש לה נמי", וכל החילוק הוא רק לגבי הבנת המציאות. וממילא, במציאות אחרת, וודאי שגם הדין ישתנה.]

בעא רב הונא מרב אמי -

והא דאמר בפרק הניזקין (גיטין דף נט: ושם), גבי רב הונא קרי בכהני, 'שאני רב הונא,

דאפילו רבי אמי ורבי אסי, כהני חשיבי דארעא דישראל, מיכף כיפיי לרב הונא, והכא היכי בעא מיניה.

וי"ל,

דרבי אמי לחוד, ורב אמי לחוד.

הגמרא מביאה שתי בעיות, שרב הונא שואל את רב אמי

הגמרא מספרת על שתי שאלות ששאל רב הונא את רב אמי. "בעא מיניה רב הונא מרב אמי: אחד מבני מבוי שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר, בני מבוי מעכבין עליו או אין מעכבין עליו? א"ל: בני מבוי מעכבין עליו. אכסניא, לפי בני אדם מתחלקת או לפי פתחים מתחלקת? א"ל: לפי בני אדם מתחלקת.

אלא שתוספות זה עסוק לבאר, כיצד בכלל יכלה להישאל השאלה על ידי רב הונא לרב אמי? ואגב, תמיד לבעיה יש שני צדדים, ובגוף השאלה, מציגים את שני הצדדים. (ובריבוי בעיות גם קיימות מילות המפתח "או דילמא", וכאן המילה היא "או").

מקשים התוס', שלא היה מתאים שרב הונא ישאל את רב אמי, שהיה כפוף לו

שאלת התוס', היא כיצד רב הונא, שרבי אמי ורבי אסי, שהיו כהנים חשובים בארץ ישראל, והיו בטלים אליו וקיבלו את מרותו. (שם נלך לפי הקדמת הרמב"ם, הרי רב הונא היה ראש הדור השני של האמוראים, בשושלת הדורות. מאידך הדור הראשון היה זה הדור היחיד שיש בו יותר ממנהיג יחיד, וזה רב ושמואל בבבל ורבי יוחנן בארץ ישראל, וכידוע פעמים רבות רבי אמי ורבי אסי מצטטים דברים מרבי יוחנן רבם. לדוגמא בעמוד הקודם). ואם כן הגמרא בגיטין

התוס' מבארים כי פירושו של רש"י כאן, כי אכסדרה הינה בית שהוא ללא דפנות כלל, הוא על דרך הסוגיה במסכת עירובין. שמה שאסר לטלטל שמואל באכסדרה בבקעה, הוא רק במציאות בה כל ארבעת הדפנות חסרות אתמר לעיל [דף צ ב]: אכסדרה [פרוצה מארבע רוחותיה, ועומד קירויה על קורות הנשענות על ארבע יתדות בפינת האכסדרה], העומדת בבקעה שהיא כרמלית:

רב אמר: מותר לטלטל בכולה, דאמרינן: פי תקרה [שהוא עובי הקירות שעליהן מונח הקירוי, רש"י לעיל] יורד וסותם. וכדמפרש לקמן.

ושמואל אמר: אין מטלטלין בה אלא בארבע אמות, כשאר כל הבקעה שהיא כרמלית.

ומוכח דשמואל לית ליה "פי תקרה יורד וסותם"!

ומשנינן על התמיהה השניה: הא לא קשיא.

כי לית ליה לשמואל פי תקרה יורד וסותם, רק במקום שצריך לעשות ארבע מחיצות על ידי סתימת פי תקרה, וכמו אכסדרה בבקעה.

אבל היכא דאיכא מחיצה אחת רגילה, ולא בעינן לעשות מחיצות בסתימת פי תקרה אלא רק בשלש מחיצות [וכל שכן בפחות, וכי הך דמתניתין] - אית ליה אף לשמואל דאמרינן "פי תקרה יורד וסותם".

שיטת ר"י - הבנת המציאות של אכסדרה הינה שונה - יש בה שלש מחיצות

הגמרא בפרק לא יחפור מביאה כי עולם לאכסדרה הוא דומה, ורוח צפונית אינה מסובבת. ויש להרחיב, שזה גם אחד הטעמים שפתח בראשית באות ב', שצורת כתיבתה דומה לאכסדרה. ואם כן, מאחר והמציאות שיש לה שלוש מחיצות, ההבנה שלנו בדברי שמואל בעירובין תהיה שונה. החילוק בין שלוש וארבע במחיצות של אכסדרה בבקעה, שכאשר זו אכסדרה רגילה, בה מחיצה אחת חסרה, שמואל יסבור כי לא ניתן לומר פי תקרה יורד וסותם. אבל כאשר יש את כל ארבעת המחיצות, אלא שנפרצה חלקית באחת המחיצות, אף שמואל יקבל עיקרון זה של פי תקרה יורד וסותם.

כמו כן, גם ר"י יבאר שונה את המציאות של המשך הגמרא, לגבי אכסדרה דבי רב ואכסדרה דומיתה

לכן לשיטת ר"י שאכסדרה רגילה היא בעלת ארבע מחיצות, חייבים להסביר באופן עקבי את שתי סוגי האכסדרות האחרות. לפירוש אחד, השוני שבדבי רב גם הרביעית קיימת אך בגובה ארבע אמות. ורומיתה, שהרביעית גבוהה או בדיוק עשרה טפחים או אף פחות מכך. וממילא בשל המציאות ישתנו הדינים.

עיקר התוס' כאן, בפרט במחלוקת רש"י ור"י היא הבנת המציאות, מהן שלושת סוגי האכסדרות

[פעמים רבות המחלוקת אינה רק בדינים או בטעמים, אלא פשוט להבין מהי המציאות, ולכן אנו רואים מילות מפתח רבות, העוסקות לבאר מהי המציאות עליה אנחנו דנים. בתחילה פירש רש"י - הרי הדגש הוא סתם אכסדרה - אין לה דפנות כלל.

המושג השלישי, שני אנשים שהם בעלי שם זהה, אך קיימים שניים בתקופות שונות, כולל רב הונא עצמו. או בעל שם זהה אך תואר שונה, רבי אמי (תואר של י' היא לחכמי ארץ ישראל ולתנאים) ורב אמי (תואר של אמורא).

ויש כאן חידוש, שעם היות ורב אמי היה אמורא, עדיין היה גדול מרבי אמי, שהיה אמורא בארץ ישראל. וגם היו שני רב הונא, אלא שהתוס' לא נכנס לכך. אם כי הונא הדבר בתוס' ישנים. ואז אפילו ניתן לומר, כי רבי אמי היה אדם אחד, ושני התארים הינם לפני שעלה לארץ ישראל ולאחר שעלה.

אכסניא לפי פתחים כו' -

פירש רבינו חננאל,

דמיבעיא ליה,

שיירא שחנתה במקום אחד,

הזבל - איך חולקין.

פשט הסוגיה, מי כל ענייני ממזון יש לחלוק לפי כמות בני האדם

עוד שאל רב הונא את רב אמי:

אכסניא - צבא המלך - שבא לעיר, ומוטל על בני העיר לדאוג להם לאכסניה, כיצד מתחלקים, האם לפי בני אדם מתחלקת? ובית שיש בו הרבה בני אדם מחויב לתת אכסניה ליותר חיילים. או לפי פתחים מתחלקת? כלומר, מי שיש לו פתחים רבים לביתו, חייב לקחת לביתו יותר חיילים.

אמר ליה: לפי בני אדם מתחלקת!

תניא נמי הכי וכך שנינו בברייתא - זבל שנוצר בחצר על ידי שהשליכו בעלי הבתים זבל מבתיהם אל החצר, הרי אותו זבל מתחלקת לפי פתחים ומי שיש לו יותר פתחים נוטל יותר זבל, דכיון שיש לו יותר פתחים מסתמא השליך יותר זבל.

אכסניא צבא המלך שבא לעיר, ומוטל על בני העיר לדאוג להם לאכסניה. לפי בני אדם כלומר, בית שיש בו יותר אנשים, מחויב לקחת אל ביתו יותר חילים.

ראוי להבין את פירוש רבינו חננאל, ולמה התוס' בחרו בו

התוס' כאן מציגים מלכתחילה פירוש אחר ויחיד. ותמיד ראוי לחפש מה הצד שקיים קושי בפירוש הראשון. אלא שכעת מובן שהזבל הינו של האכסניא עצמה. ולכן היה מקום לכלול שני דינים סמוכים בעניין אחד. ובפרט, שצד אחד הוא חיוב על הוצאה, בעוד הצד שני הוא הרווח שמקבל כל אחד מהזבל.

וגם כאן ראוי להבין את המציאות תחילה. כי האכסניא אינם לנים בבתיים, כי אם בחצרות, ולכן היה מקום לזכות על פי הפתחים משליכים את הזבל לחצר ונעשית אשפה. ועוד יש מקום לשאול, מאחר שמצד אחד האכסניא השאירו מלכתחילה על פי מפתח בני האדם, או שזה מתקנת חכמים. ומאחר שתמיד מחלקים זבל לפי פתחים, האם כאן יש חילוק או לא?

ביארה, כי כבר הדור השני בארץ ישראל, היה בטל לדור השני של בבל. והשאלה העולה מאליה, והרי רב הונא חשוב יותר מרבי אמי. והיאך הוא עצמו כנשיא הדור עוד שואל אותו בעיות, שיש כאן מקום לסברא.

רב הונא היה כל כך חשוב, שאפילו שלא היה כהן, היה עולה ראשון לתורה, כולל בשבתות וימים טובים

במסגרת הכלל שיש לתת לכהן חשיבות, בבחינת וקדשתו, הרי עצם היותו כהן, מזכה עבורו את העליה הראשונה לתורה, אף שיש חשובים ממנו. אבל בקריאת התורה בבית הכנסת לא יחלוק הכהן כבוד ללוי או לישראל, ואפילו רבו הוא, משום דאם כן אתו לאינצויי [יבואו לידי מריבה].

וזו היא ששנינו: "כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל" כדין תורה, ולא יחלוק כבוד לרבו וישנה סדר זה מפני דרכי שלום.

אמר רב מתנה: הא דאמרת דבקריאה בבית הכנסת לא יחלוק כבוד לרבו, לא אמרן, אלא בקריאת שבתות וימים טובים, דשכיחי רבים בבית הכנסת, ויש חשש מריבה.

אבל בקריאת התורה שבשני וחמישי, לא אמרנו, ואם רוצה הכהן לחלוק כבוד לרבו ישראל, הרשות בידו.

ומקשינן עלה: איני, והרי אין הדבר כן, אלא אם רוצה יחלוק כבוד לרבו אפילו בשבתות וימים טובים!?

והא רב הונא - שהיה ישראל - קרי במקום כהני [היה עולה ראשון לתורה במקום כהנים שהיו שם] בשבתות וימים טובים.

ומשנינן: שאני רב הונא, דאפילו רבי אמי ורבי אסי שהיו כהני חשיבי דארץ ישראל [הכהנים החשובים שבארץ ישראל], מיכף הוו כייפי ליה [כפופים היו לרב הונא], כלומר: חשוב היה יותר מכל הכהנים שבארץ ישראל.

הכלים המיוחדים שתוס' זה מעניק - ידיעת הדורות, והאם יכול משהו לשאול את האחר, שקטן ממנו

[תוס' זה עסוק בשלושה מושגים חשובים, המושג הראשון הינו ידיעת הדורות, שמות התנאים והאמוראים, וקשר הרב והתלמידים. וכבר קיימים עוד תוספות רבים, המתמיהים כיצד מי שהוא לכאורה בפער מהשני, ישאל אותו.

המושג השני, שכאשר הפער אינו כה גדול, יכול גם מי שהוא בדרגה חשובה יותר, לשאול מי שגם הוא חשוב. וכפי שמצינו כי פעמים שאל רב הונא את שמואל, ולפעמים להיפך. עד שאפילו אביו של שמואל שואל את בנו על מנת לחדדו. ובמיוחד כל נושא הבעיות הינו המפתח של הלימוד של חקירות, שנפוץ בישיבות של ימינו. ומטרת השאלה, אינה רק על מנת להגיע להכרעה ההלכתית, אלא כעין, פותח לו פתח, כפי שמצינו שבאו האמוראים לדרוש במגילת אסתר, הרי כל אחד דרש פסוק, על מנת לעורר את התלמידים. שהוא כמבוא להבין עומק הטעמים.

ובתוספתא דפ"ק דמכילתין תניא,
 'יש לו חנות ברשות הרבים,
 ומבקש לפותחו לחצר השותפים,
יכולים לענב על ידו,
מפני שמרבה עליהם את הדרך.'

הבנת המציאות של אחד מבני מבוי הרוצה לסתום את פתחו, ולקבל את ארבעת האמות שמגיעות לו, לפי פירוש רש"י

אמר רב הונא, אחד מבני מבוי שפתח ביתו פונה למבוי, שבקש לסתום כנגד פתחו להקיף במחיצה את אותם ארבע אמות שיש לו במבוי מול פתח ביתו - [שכן כמו ששינונו לעיל שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח ביתו, הוא הדין יש לו ארבע אמות במבוי מול פתח ביתו] בני מבוי מעכבין עליו שלא יקיף במחיצה את ארבעת אמותיו, שכן על ידי זה מרבה עליהן את הדרך כי כשהולכים במבוי עליהם להקיף את מחיצתו וללכת מסביב.

התוס', בשם ר"י, בשל קושי בהבנת המציאות, נוקקים לפירוש רבינו חננאל, אלא שנוקקים להבהיר את דבריו

[אנחנו פירשנו את הסוגיא כדברי רש"י, אלא שמקשה ר"י על מציאות זו, כי מלכתחילה לא נתנו לו את ארבעת האמות במבוי, אלא בחצר, ומשום כך ביאר ר"י בשיטת רבינו חננאל. כאן המציאות שונה, מדובר על האחרון בחצר, שאף אחד אינו הולך דרכו, כי הוא האחרון. אלא שכעת נדרשים להבין במה טענת בני המבוי שמאריכים עליו את הדרך. והרי הם אחרונים,

וממילא עולה טענת "אף-על-גב", שאינה טענה ממשית. ומיד עולה הפיתרון, על ידי הבנה מחודשת שהיא מילת המפתח "פירוש". שאין הכוונה כפי שהיה קשה לך, שהוא בעצם אחרון, ואין הם אלו המשתמשים כלל, אלא שזה מדבר על מציאות אחרת לגמרי, שאם יתמלא המבוי, הרי מאחר והקטין את המבוי, הוא יגרום לעוברים ושבים, להיכנס אף לחצירות. ולכן מאחר וזו לשון שאינה כפי הרגילות, מביאים על כך התוספות שתי הוכחות, אחת מגמרא מפורשת בפרק חזקת הבתים, ואחת בתוספתא כאן.]

מוכיחים התוס', כי הלשון מרבה עליהם את הדרך, אינה מדברת על עצם ההליכה, אלא גם יכולה להתפרש מריבוי עוברים ושבים

בפרק חזקת הבתים שנינו במשנה: לקח בית בחצר אחרת, לא יפתחנו לחצר השותפין:

ודנה הגמרא: מאי טעמא לא יפתח!?

מפני שמרבה עליהם את הדרך, כלומר, מרבה הוא עוברים ושבים דרך החצר, ואין בה צניעות [פרטיות] כמו שהיתה בה מקודם.

כלל חלוקת הזבל - יש לבדוקו גם במקרים ייחודיים - האם המציאות השנה גורמת שכבר לא נוכל להמשיך להשתמש בו, או שעדיין הוא בתוקפו

[עיקר התוס' הוא לבאר את קושיית הגמרא. כלומר, מה היה הקושי דווקא כאן, לאחר שהיה לנו כבר ביד מפתח חלוקה. ואז התוס' מבארים, כי היות ומדובר במקרה ייחודי, שהיתה לנו סברא לומר אחרת, האם הכלל ממשיך להיות בתוקפו. וכאן אנו נכנסים למושג שנקרא ניתוח רגישות. כלומר, פעמים רבות קיים לנו כלל, אלא אנו רוצים לבדוק עד כמה אנו יכולים למתוח כלל זה גם במקרי קיצון. והאם גם כאן עדיין ניתן להשתמש בכלל.]

אחד מבני מבוי שבקש לסתום כנגד פתחו -

פירש הקונטרס,

להקיף מחיצות סביבות הארבע אמות,
שיש לו במבוי כנגד פתחו.

וקשה לרבינו יצחק,

דלא מצינו,

שיהא לו ארבע אמות במבוי,

אלא בחצר.

ונראה לרבינו יצחק,

כפירוש רבינו חננאל,

כגון, שיושב בסוף המבוי אצל צד הסתום,

ורוצה לסתום כנגד פתחו כל רוחב המבוי,

והשתא קאמר רב הונא,

שמעכבין עליו בני המבוי,

אף על פי שהם חיצונים,

לפי שמרבה עליהם את הדרך,

פירוש, רגל בני אדם,

שיכולין לומר בני המבוי,

[אף] כשיש רבים במבוי,

יכולים ליכנס עד סוף המבוי,

וע"י הסתימה - תרבה עלינו את הדרך,

ע"י בני אדם הדורכים עלינו במבוי,

ואף לחצרות יצטרכו ליכנס מרוב דוחק.

ומצינו לשון,

'מרבה עליהם את הדרך' **בענין זה,**

דתנן לקמן בחזקת הבתים (דף נט:),

לקח בית בחצר אחרת,

לא יפתחנו לחצר השותפים,

ומפרש טעמא בגמרא (דף ס.),

'מפני שמרבה עליהם את הדרך',

דהיינו רגל בני אדם.

[דף יב עמוד א]

פרץ פצימיו מטמא כל סביביו -**פירוש הקונטרס,**

'כל סביביו' ארבע אמות, כקבר.

ואין נראה לרבינו שמשון,

כיון דמסיימי מחיצות,

וליכא למיחש,

שמא יעלה על הבית ויאהיל עליו,

לית לן למימר,

שיטמא ארבע אמות סביביו,

כדמוכח בפרק משוח מלחמה (סוטה דף מד.)

גבי חצר הקבר,

העומד בתוכה - טהור,

'ה"מ חצר הקבר דמסיימי מחיצות,

אבל מת בעלמא - תפיס'.

לכך נראה לו לפרש,

כגון שיש זיזין הרבה,

בולטין מן הבית מכל צד,

ויש בהן פותח טפח בכל אחד,

וכשלא פרץ פצימיו אף על פי שסתמו,

אינו מטמא תחת השאר זיזין,

שסתמו של מת עומד לצאת דרך פתח,

אבל אם פרץ פצימיו וחזר ובנאן כשאר כותל,

ואין כאן פתח כלל,

מטמא כל סביביו,

דכל זיז וזיז איכא לספוקי,

דשמא דרך תחת אותו זיז יצא מן הבית.

ויש לישב פירוש הקונטרס,

דבית - נמי לא מסיימי מחיצתא,

דאע"ג דליכא למיחש שמא יעלה על הבית,

מ"מ איכא למיחש שמא יגע בכתלים,

דקבר מטמא במגע אפילו מן הצד,

כדמוכח בספרי בפרשת פרה אדומה,

או 'בקבר',

זה קבר סתום או אינו אלא פתוח,

אמרת ק"ו,

ומה אהל שהוא מקבל טומאה,

אינו מטמא מכל הצדדין כשהוא פתוח,

הקבר שאינו מקבל טומאה,

אינו דין שלא יטמא מכל הצדדין כשהוא פתוח,

**בעל חנות שפתח את פתחו לחצר, אף כאן השתמשו
בביטוי מרבה עליהם את הדרך**

הוכחה שניה, בכך שבעל החנות שכיוונה לרשות הרבים פותח את הפתח גם לכיוון החצר, אינו מאריך להם את הדרך. כי הדרך עצמה היא נשארת בדיוק כפי שהיתה קודם. אלא שמצד ריבוי האנשים שכעת עומדים בחצר, הרי כשעומד אדם באמצע נצרכים להקיפו, ולכן כן ניתן להשתמש בביטוי של מרבה עליהם את הדרך.

**והפנימית משתמשת עם כולן ומשתמשת
לעצמה -****פירוש 'לעצמה',**

שאין אחרת משתמשת עמה.

ו'חיצונה משתמשת לעצמה' **דלעיל,****אין פירושו כמו זה,****אלא 'לעצמה',**

שאינה משתמשת עם אחרות.

**תוס' זה בא להורות, שעם היות ומשתמשים באותה
מילה לעצמה - הרי בכל פעם יש כאן מוזה אחרת**

[כאשר לאותה מילה יש משמעות שונה בקטע סמוך, ובפרט שזה עוקר מהפשט הרגיל, משתמשים התוס' במילות המפתח "פירוש", כלומר עליך להבין את זה באופן שכעת אנו עומדים לפרש זאת. כלומר, אנו פותחים במהלך החיובי, כך עליך כן נדרש להבין. וכעת באה ההדגשה הבאה לשלול את הטעות האפשרית, וכאן מילות המפתח הינן "דלעיל - אין פירושה כמו זה, אלא". שכידוע המילה אלא באה לשלול את מה שחשבת. ולאחר שהתחלנו הפעם עם הכלל, נעבור לבאר את שני הקטעים].

**הדייר הפנימי רק הוא משתמש, והדייר החיצוני כולם
משתמשים, למרות שבשניהם נאמרה אותה המילה
"לעצמה"**

על מנת להבין את הדינים, הרי יש להבין תחילה את המציאות. מדובר בחמש חצרות הפתוחות למבוי אחד, שהוא הדרך היחידה, שכולם נדרשים לעבור בו בתור יציאה. וכעת יש דייר הסמוך לשטח החיצוני, שהרי לכל אחד מהדיירים יש זכות מולו, וזה מה שנקרא לעצמה, שהכוונה היא שהוא יכול להשתמש רק בשטח ממול לפתחו. אבל מאחר וזה הדרך לכל שאר החצרות, כולם עוברים בו.

בניגוד לכך הדייר שגר בחלק הפנימי של המבוי, המילה "לעצמה" מקבלת משמעות אחרת, והוא היחיד שרשאי להשתמש בחלק זה, ובמילים אחרות, שאין אף חצר אחרת הזכאית להשתמש בשטח זה. ולאחר ההגהה בדברי התוס', הרי גם רש"י הלומד לגרוס כאן לבדה, זה אותו משמעות.

משמע דכשהוא סתום, מטמא אף בנוגע בו מן הצד.

רק לאחר שפרץ פצימיו - הופך הפתח הסתום לקבל דין סתום, ויש לזה השלכות בהלכות שכנים וטומאה

קיימים שני סוגים של סתימת הפתח - קבוע וזמני. וגם כאן אנו הולכים אחר הסתכלות של ב"כוח". לעומת הסתכלות של "בפועל". ויש על כך כמה דינים, המובאים בגמרא. למשל, בית שפתחו לכיוון החצר, הרי עם היות וכעת הוא בפועל סתום, אנחנו מחשיבים אותו כפתוח, לענין שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר כנגד הפתח. ורק בשעה שפרץ את פצימיו, כלומר סילק את המשקוף והמוזוזה מפתח הבית - מוכח הדבר שהוא עוקר את הרצון לנצל את הפתח, ואז יש לו דין סתום באופן קבוע, וכאילו יש כאן קיר. דין זה הוא גם אם יש בבית מת, וגם אז, עם היות והפתח סתום, הרי רק לאחר שפרץ את פצימיו נחשב הבית ללא פתח, ויש לו גדר של דין קבר, ועל מנת שלא יתקרבו עושי טהרות לקבר, באו חכמים וטימאו את כל סביביו, וכך יימנעו מלהאהיל על הקבר ולהיטמא. ופירשנו זאת בשיטת רש"י.

שלבי התוס' כאן מייצגים דיון שלם על דברי רש"י, דחייתם, הצעת פירוש חדש, ונסיון בכל זאת ליישב את דבריו

[תוס' זה הוא דיון בשיטת רש"י, ואנו מוצאים בו כמה שלבים. השלב הראשון - הבאת פירוש רש"י, "פירש הקונטרס". השלב השני - דחייתו, תוך הביאור מה יש להתקשות בו. "ואין נראה .. כיוון .. וליכא למיחש .. לית לן למימר". השלב השלישי - הכחה על סילוק החשש שרש"י הביאו. "כדמוכח בפרק .. גבי .. הני מילי .. אבל". השלב הרביעי - ציור המציאות החדשה עליה הוא מדבר. ומילת המפתח - "לכך נראה לו לפרש" השלב החמישי - "ויש ליישב פירוש הקונטרס" וכאן עם היות ויש קושי, הרי יש ללמוד שאין הוא קושי ממשי. "ואע"ג .. מכל מקום ..כדמוכח".]

בציור בו יש מחיצות ברורות, ואין חשש שיעלה עליהן ויאהיל על המת, הדין שאין אנו נזקקים לטומאה של ארבע אמות מסביבו

רבינו שמשון הזקן חולק על ביאור רש"י, שחכמים טימאו את סביבת המת ארבע אמות כמו בקבר. הגמרא במסכת סוטה, חילקה בין שני מצבים שונים, וכפי שנבאר. ותנא תונא [וכן שנה התנא] שלנו במשנה הנשנית במסכת טהרות (אהלות פט"ו מ"ח): חצר הקבר שלפני המערה, העומד בתוכה טהור, אפילו אם המרחק בינו לבין המת הטמון במערה הוא פחות מארבע אמות.

שלא גזרו חכמים שהמתים שבתוך המערה יטמאו בשטח שמחוץ למערה אפילו בקירוב ד' אמות, כיון שהמערה חלוקה מהחצר, ומחיצותיה ניכרות,

ורק במת המוטל באויר וכגון למעלה אצל גג המערה גזרו רבנן שמטמא ארבע אמות, כדי להרחיק את האדם מלהאהיל על הטומאה, אבל במערה יש היכר.

וכאן לאחר סברות והיפוכן מגיע החילוק האמיתי. "אלא, במה דברים אמורים, הוא על מבנה הקבר, וצורת הפתח שבו. אלא כך צריך לומר: במה דברים אמורים שדי שיהיו בה ארבעה טפחים, דווקא באופן שפתחה של החצר מן הצד, אבל אם פתחה מלמעלה שצריך לטפס כדי לצאת ממנה, אז צריך שיהיו בה ארבע אמות בכדי שהעומד בתוכה יהיה טהור.

ומכך שהוצרכה המשנה להשמיע לנו בחצר הקבר שהעומד בתוכה טהור,

משמע שהני מילי [שדברים אלה] שיכול אדם להיות סמוך למת, אמורים בחצר הקבר דמסימא מחיצתא [שמחיצתה מוגדרת], אבל מת בעלמא שאינו נמצא במקום מוגדר בגבולות, בודאי תפיס ארבע אמות סביבו,

שאם לא גזרו חכמים על מת בעלמא שתופס ארבע אמות, מדוע היתה צריכה המשנה להשמיע לנו שהעומד בחצר טהור.

אם כן יש סיוע מהמשנה, לדברי רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב, שאמר שמת תופס ארבע אמות לטומאה:

חייבים ליצור מציאות שונה, שבה אכן הוא יטמא בכל סביבו

כפי שראינו, שמת היוצא מהפתח, הרי רק משם הוא אמור לטמא. ואם כן היאך תהיה מציאות בה כל הסביבה תיטמא. אלא לכן מצייר רבינו שמשון אופן שמצד אחד נשארו כל הפצימין, אלא הוא רק הותיר את המשקופים, ונוצרה מציאות שיש זיום מרובים, אבל הבניין סתום, בצורת כותל. ומאחר והטומאה חייבת לצאת, אלא שאין אנו יודעים מהיכן, הרי הטומאה היא בכל סביביו, כי מתחת לאותו זיו, יש ספק אולי משם יצא המת.

כל זמן שלא פרץ פצימיו תחת הזיוין - טהור, דמסתמא סוף טומאה לצאת במקום שניכר בו צורת הפתח.

מאחר ופרץ פצימיו של הבית - הרי הוא כקבר סתום, ולכן גזרו בו אכן ארבע אמות מטעם אחר, שיגע בקירות הבית בלא מתכוון

יש לבאר כיצד ניתן ליישב את פירוש רש"י, ושהכריע, שנדרשת ארבע אמות סביב בשל הטומאה. וכך שנה לנו תוס' הרא"ש בסוטה, שזה מטעם טומאה אחרת, אבל ניתן ליישב את השיעור של ארבע אמות. "שפרץ פצימיו - הווה ליה כל הבית כקבר סתום, ומטמא כולו במגע. הילכך לא מסיימי מחיצתא, כיון דמטמא במגע, אפילו לא יעלה עליו."

יש לבאר את החילוקים בדינים לפי צורת ואופן מבנה הקבר

עם היות שבקבר עצמו הגמרא בסוטה אומרת מפורשות שלא גזרו מלהיכנס בתוך ד' אמותיו, ניתן להעמיד שמדובר שמה שנאמר קבר שיש לו מחיצות, הוא שיש על גביו ציון, ומבנה זה גורם לכולם את הידיעה כי קיים כאן קבר, ולכן אינם נוגעים בו. אבל בית שנראה סתמי, ולא כולם יודעים כי יש בתוכו מת, לא נזהרו בו, ולפיכך נאלצו לגזור על ד' אמות שמסביבו. ואז נצטרך לומר, כי רש"י מדבר על קבר שכוה, שאין עליו ציון או אבן או מחיצות. וההחמרה מונעת מצב בו יבואו להאהיל עליו, מחוסר ידיעה. ומתוך כך למדים אנו לסוגייתנו, שבבית סתום, שפרץ את פצימיו, ונעשה כולו

במקל, ולשבת ולארוב לעוברים ושבים ולהכותם, הרי זה מקרה מיוחד במינו.

כל מה שמנעו ממנו לבטל את הדרך שלו, הוא רק לאחר שניתנה בהסכמה

שם מדובר, שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו, אלא שיש להדגיש כי זה רק מאחר מחמת שהחזיקו בה הרבים מכבר, או שנתנה להם בעצמו, וכעת הוא רוצה לחזור בו, ולבטל את דרך הרבים. אלא שאם לא כך היתה המציאות אכן הגמרא מיד שואלת, ואי כדאמרת, שבמקום שיש פסידא, לכולי עלמא עביד איניש דינא לנפשיה, אם כן מדוע הדרך הישנה שייכת לבני רשות הרבים, ואין בעל החצר יכול לעשות דין לעצמו, לנקוט פזרא וליתיב, ליטול מקל, ולשמור שלא יעברו בדרך שלו?

רק במקרה בו כבר החזיקו הרבים, אינו יכול להחליפה בדרך אחרת, אבל בהמרה, על הדרך שלו, קודם שהחזיקו הרבים, רשאי הוא להתגונן

ועם היות שהגמרא מתרצת מדוע כאן אינו יכול לבצע זאת, הרי זה רק בגלל שכבר כן היתה דרך בה הרבים החזיקו, וכעת אינו יכול להחליפה באחרת. ומתוך הוכחתם, הינך מבין כי מה שהתוס' כאן דיברו, שכעת הם באים להשתלט עליו, אז אכן הוא יכול להיכלל במקרה בו רשאי אדם לעשות דין לעצמו. ולמען האמת, שזה לא שהוא נוטל את החוק לידיים, אלא שהחוק עצמו מבין, כי רק אם הוא יאפשר לו להגן על רכושו, יצליח הסדר הציבורי להישמר. שהרי הפיתרון החלופי של בית דין, כאן הינו מגוחך. לפי שאין יכול להזמין כל עוברי דרכים לבית דין.

ולא פליגי מר כי אתריה ומר כי אתריה -

פירש ר"י ב"ר מרדכי,
דבאתריה דרבי יהודה היה קרקע חשוב וטוב,
והיה חשוב לטרוח בתשעה חצאי קבין,
ואף על פי שלא היה בו כדי חרישת יום,
ראוי היה לטרוח
אבל באתריה דתנא קמא,
לא היה קרקע טוב כל כך,
שיהיה חשוב לטרוח בפחות מתשעה קבין,
והשתא בעי 'בבבל מאי',
שאינן הקרקע טוב כל כך,
ואינו ראוי כשיעור השנוי במשנתנו.

המשנה נחלקו התנאים, בכמות המאפשרת את השותף האחד להכריח את השותף השני לחלוק עמו את הקרקע

שנינו במשנה: ולא יכול השותף לכוף את שותפו לחלוק עמו את השדה, עד שיהא בה אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה, ורבי יהודה חולק וסובר דדי שישאר ביד כל אחד מהם לאחר החלוקה תשעת חצאי קבין:

קבר, ואין העולם יודעים שיש בו מת. וכאן הטומאה שגזרו הוא אף שלא כנגד הפתח, והיא טומאת מגע. ונמצא כי אנו מיישבים את דינו של רש"י שכל סביביו הוא ד' אמות, אך לא מטעמו של שמא יאהיל, אלא משום שמא יגע.

מצד שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו -

היינו כשהחזיקו ברשות,
אבל אם באין להחזיק שלא ברשות,
יש למחות בידם,
ולנקוט פיזרא וליתיב,
כדמוכח בהמניח (ב"ק דף כח. ושם).

לאחר שהחזיקו הרבים במעבר, כבר אין רשות לחזור בכך, בין יחיד ובין הרבים, בני העיר, ביחס לשאר העולם

הגמרא לומדת, כי עם היות ויש דרך שהיא רכוש של מישהו, הרי בשעה שהרבים כבר הורגלו להשתמש בה, כאילו הפקיעו ממנו את היכולת, לחזור ולסתום אותה. רב יהודה אמר רב, דאמר, מצר דרך של יחיד שהחזיקו בו רבים שרגילים לעבור שם הרבים ברשות בעל המצר, שכפי הנראה כבר מחל לכולם, שוב אסור לבעל המצר לקלקלו. ולכן אסור לבני העיר לסתום את המבואות המובילות לעיר אחרת.

היכולת לנתח את המקרים השונים, ולא לכוללם יחדיו, הוא המפתח להבנת המציאות ופסיקת הדינים

[מדייקים התוספות בחילוק. כלומר, עם היות ודברי הגמרא נאמרו בסתם. וחכמי התוספות אינם יכולים לחלוק על הגמרא, אולם הם כן רשאים לפרש, ועל דרך אוקימתא, שמעמידים ומצמצמים את הדברים, שאמנם הם נכונים, אבל לא בכל המקרים. וכאן הלשון שזה מיצר שהחזיקו בו רבים. ועל זה באים התוספות ובמילת המפתח "היינו" מוסיפים מילה משמעותית, שהיה זה ברשות.]

ומיד מציירים התוספות, מהו המקרה ההפוך, וכאן מילות המפתח הינן, "אבל אם", שלא רק שהוא רשאי למות בידם, אלא אפילו נתנו לו כביכול "הוראות פתיחה באש", שרשאי הוא ליקח מקל, ולהכות את מי שמנסה להשתלט על שטחו, ולא שזו סברא, ולא רק שהם מציינים למקור בגמרא, על מנת להביא סיוע לדבריהם, אלא המילה לפני הבאת מקור הגמרא הינה לא כנאמר, כפי שמופיע ברוב המקרים, אלא זו לשון חריפה בהרבה, כדמוכח.]

היכולת לקחת את החוק לידיים ולהשתמש באלימות, ניתן בתורה רק למקרים ייחודיים

בפרק המניח מובא, מתי אדם רשאי לקחת את החוק בידיים, ולא רק להתלונן בבית הדין, אלא להיות המוציא לפועל, כולל זכות הכאה. ומאחר והתורה אסרה אפילו רק הרמת יד על חברו, וכבר על עצם ההרמה, עוד לפני ההכאה, קראתו רשע. הרי חייבים לומר, כי אם אפשרו לו להשתמש

חצאי קבין, אין בו עבודה למועל ליום שלם, מאחר והתפוקה היא רבה - הרי זה כבר נקראת יחידת עבודה. ומילות המפתח כאן בלימוד הן "חשוב לטרוח" או "ראוי היה לטרוח", ולכן השאלה בבבל היא מאחר והשיעור אינו מתחבר, הרי עיקר הבעיה היא שאותו שיעור הוא בגדר של "ואינו ראוי".

ונמצא כי רק כאשר שמים לב לדיוק במילות התוס', מצליחים להבין את מסקנת דבריו טוב יותר. שכמה שאתה רואה כי התנאים נחלקו בשטח, ולאחר מכן בגמרא רב יוסף מגדיר "בי רדו יומא", חלוקה לפי ימי עבודה, הרי יוצא מהתוס' כי המדד המדויק הוא בכלל מדד שלישי. כי הרי חייבת להימצא יחידת קרקע, אף שיהיה בה גירעון בשאר המדדים, כי הרי לא תמיד המדדים של התנאים ושל רב יוסף האמורא מצליחים להתחבר. ולכן סללו מדד אחר.

ואי בעית אימא בכרבא וזרעא ובהדורי -

פירוש,

בית חרישת יום,

ושפיר הוי יומא לזרעא,

דכשיבא לזרעה חורש,

ובחזירתו עוד מושך המחרישה על הקרקע וזרע,

וזה 'בהדורי'.

הצגת קושיית הגמרא למדד של רב יוסף, לחלוק קרקע של שותפים על פי יום חרישה, שאיננו יודעים למדוד יום חרישה, מאחר וקיימים שני ימי חריש, עם זמן חרישה שונה

הגמרא שאלה כיצד ראוי לחלוק שותפים את הקרקע בבבל, מאחר ותפוקת הקרקעות נמוכה מארץ ישראל. ועל כך נתן רב יוסף מפתח לחלוקה, בית חרישת יום. שהרי התרגום ללא תחרוש הינו 'לא תרדי'. אלא שהגמרא התקשתה במדד זה. שהרי קיימות שתי פעולות שונות בתקופות שונות.

מאי בי רדו יומא? איך נמדד שיעור זה -

השדה נחרשת פעמיים בשנה, פעם אחת חורשים אותה לאחר הקצירה, וחרישה זו קרויה 'חרישת ניר'. ופעם שניה בשעת הזריעה. בשעת הניר החרישה קשה, ומתמשכת על פני זמן רב. ואילו בשעת הזריעה החרישה קלה, שהרי כבר נחרשה השדה בשעת הניר, וחרישה זו אינה מתמשכת זמן רב.

ותמהינן לפי מה נמדד שיעור חרישת יום, אי הכונה ליומא זרעא לשיעור חרישת יום בשעת הזריעה, הלא בשעת הניר תמשך החרישה בשדה זו יותר מיום אחד, שכן בשעת הניר החרישה קשה יותר, ואם בשעת הזריעה נמשכת החרישה יום שלם, הרי בשעת הניר נמשכת החרישה יותר.

ומאידך אף שחרישת הניר תמשך יותר מיום אחד, אבל תרי יומא כרבא - לא הוי, לא תמשך החרישה שני ימים שלמים, ואם כן לא ימצא שוורים שיחרשו את שדהו כי אין משכירים שוורים לפחות מיום שלם.

עונה הגמרא, שהחלוקה אינה נמדדת לפי גודל כמותי של השדה, אלא לפי גודל איכותי, שהוא מדד של יום עבודה שלם, לאחר החלוקה

וקאמרינן:

ולא פליגי לא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בעיקר הדין, אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה במקומו של תנא קמא לא היו רגילים לזרוע אלא בשדה שיש בה תשעה קבין, ולכן אמר שאם לא ישאר לאחר החלוקה ביד כל אחד מהם תשעה קבין, אזי אין האחד יכול לכוף את שותפו לחלוק את השדה. ואילו במקומו של רבי יהודה היו רגילים לזרוע אף בשדה שיש בה תשעה חצאי קבין.

בבבל מאי? מהו השיעור בבבל [שלא היו הקרקעות חשובות שם, ולא היתה חשובה שדה שיש בה תשעה קבין]. אמר רב יוסף, צריך שישאר ביד כל אחד מהם קרקע בשיעור דבי רדו יומא שזמן חרישתה הוא יום שלם.

התוס' מבארים, כיצד היה השינוי בין אזורו של רבי יהודה ותנא קמא, וממילא הגמרא תשאל, כיצד ההתייחסות בבבל, שיש בה קרקעות ברמה יודה, ביחס אפילו למקומו של תנא קמא

מבארים התוס', כיצד יכלו רבי יהודה ותנא קמא לחלוק בכמות כפולה, ומבארים כי היה פער לא בהלכה לגבי הדין, כי אם לגבי המציאות. באשר, מאחר והקרקעות אצל רבי יהודה היו באופן משובח יותר, הרי המדד לא היה כדי חרישת יום, אלא חשיבות. כי אפילו שזמן החרישה הינה פחות מיום, שזה מדד להוצאת פועלים עבור יום עבודה, הרי כבר יחידת קרקע שגודלה חצי ממה שדרש תנא קמא, (רק חצי ט' קבין), מבחינת מה שהיא מוציאה, כבר היתה חשובה, על מנת לטרוח בה. ולכן לשיטתו זו כבר נקראת יחידת קרקע.

לעומת זאת, אצל תנא קמא, הגודל הנדרש לחלוקה, היא ט' קבין, שעם היות שזמן העבודה בו הינה פחות מיום, עדיין לט' קבין כי היה חשיבות. כי פחות מכך, יהיה גריעותא בשני המדדים, הן מצד הוצאת הפועלים, שכאן החישוב הינו "כדי חרישת יום", והן מדד הערך, שלא יהיה ראוי לטרוח בו.

על פי הביאור, מובנת שאלת הגמרא כיצד השיעור לחלוק בבבל

כעת הם מבארים כי שאלת הגמרא היא על מקום שלישי, בבל. ומאחר והמציאות בבבל עוד גרועה יותר אף ממקומו של תנא קמא, כיצד כאן אצלינו ראוי לבצע את החישוב, שיגדיר מהי יחידת קרקע, הקטנה ביותר להיחשב. כי חלוקה חייבת להיות באופן בו יהיה לפחות אחד משני המדדים, או זמן ההתעסקות בו, שתהיה כדי חרישת יום. או מצד החשיבות, שיש בו מספיק יבול, אף שמצליחים לסיים החרישה בפחות מיום עבודה שלם.

מדד התוס' להגדרת יחידת קרקע הראויה לחלוקה הינו "חשוב לטרוח"

[כפי שביארנו, הדגש על מנת לפסוק את הדין, היא הבנת המציאות. וכאן המציאות אינה נמדדת לא על ידי שטח, ולא על ידי זמן פעולת עובד. אלא שיש כאן שדה שיש בו חשיבות. ועם היות ובקרקע של תשעה

היכולת לשכפל פעולה, אך שהשכפול ייקח מחצית זמן, והתוצאה של הוספה זו תועיל באיכות

[הגמרא ביארה כיצד ראוי לחלוק שטח קרקע בין שותפים בבבל. ומאחר ורב יוסף ביאר כי זה יום עבודה, תממה הגמרא, שיש שני זמני חרישה, שאינם שווים, ואם כן, זמן החרישה בעת הניר, הינו יותר מיום עבודה בודד, אלא כיום ומחצה. ועל כך מתרצים, בגאונות, כי כל הסתכלותך הינה שאם אכן תחרוש באופן רגיל.

אבל ניתן לבצע סוג אחר ושונה של חרישה, תחרוש יום ומחצה, ולאחר מכן תחזור על פעולת החרישה, אלא שכעת זה ייקח רק חצי יום. ונמצא כי צברת שני ימים שלמים, וזה מצד הכמות שהושקעה. אלא הרווח שהקרע יהיה נחרש יפה יותר, והוספת הכמות היתה לצורך האיכות. אלא שהצלחנו להגיע ליחידות של ימי עבודה, שלפי זה אכן העבודה עם הכלים והפועלים מתבצעת].

דוולא -

פר"ח,

ארץ שמשקין אותה בדלי,

בעינן לכל אחד ארץ שדולין לה יום אחד.

וקשה לר"י,

דא"כ הוה ליה למבעי,

'בבבל מאי' **כדבעי באינך,**

ע"כ נראה כפ"ה.

דוולא - שהיא השקאה מבור מים, ואופן חלוקתה

הגמרא מביאה מציאות של דוולא, השותפים שהיה להם שדה שמשקים אותה מבור מים, ורצה אחד מהשותפים לחלוק את השדה, אמר רב נחמן אין חולקים את השדה, אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר ביד אחד חלק דבי דאלו יומא, שצריך פועל להשקותו במשך יום שלם, כי אם ישאר ביד כל אחד מהם חלק קטן שאין צריך להשקותו במשך יום שלם, נמצא שמפסידים, כי לא ימצאו אדם שישכיר עצמו לחצי יום להשקות את השדה. וביארנו על פי רבינו גרשום, ורש"י כתב 'משום שכר פועל', וכוונתו נראה, שפועל לחצי יום משכיר עצמו בדמים מרובים יותר מחצי שכר פועל שעובד יום שלם. ואם כן נמצא שמפסידו.

הבאת פירוש רבינו חננאל - ומה אופן החלוקה, לפי חלוקת ימי עבודת פועל

מביאים התוס' בתחילה את פירוש רבינו חננאל. שהיא ארץ שמשקין אותה בדלי, מאחר והיא מרוחקת ממקור המים, בניגוד לרש"י שביארו שההשקאה היא מבור המים. והקושיה שמביאים התוס', ולכן מבארים כרש"י הוא שלכאורה היה נדרש לשאול מה הדין בבבל. ויש שלמדו כי הרמב"ם שפירש שמשקים אותה בכלי, זה כרבינו חננאל, והוא סבר כי השיעור הינו זהה בין בבל ובין ארץ ישראל. וחלק מהוויכוח תלוי בגירסאות, האם גורסים בית השלחין.

ואי השיעור נמדד לפי יומא כרבא, יום חרישת ניר, הלא יומא דזרעא לא הוי בשעת הזרע תמשך החרישה פחות מיום אחד, כי אז החרישה קלה יותר, ושוב לא ימצא הלה שוורים שיחרשו את שדהו פחות מיום שלם.

מאחר והגמרא הכריחה אותנו לבחור בין יומא דרבא או יומא דזרעא - מבארים כי הזריעה הינה באופן אחר

מתרצים התוס', כי החלוקה הינה לפי זמן הזריעה. ומאחר ולמדנו כי לכאורה, החרישה לפני הזריעה הינה קלה יותר, הרי מבארים התוספות כיצד המציאות מתרחשת. לא כפי שחשבת שאנו מסתכלים שיש כאן שתי פעולות שונות של חרישה קצרה לחוד וזריעה לחוד, אלא הם מחדשים, ששתי הפעולות מתרחשות ביום אחד, ובאופן בו מתחילה חרישה לצד אחד, וחוזרים עם כעין חרישה קלה, בכך שהוא אכן מושך את המחרישה על גבי הקרקע, אלא שתוך כדי משיכה זו, הוא גם זורע. ונמצא כי עם היות שמלכתחילה היתה החרישה בזמן הזריעה צריכה לקחת רק כמחצית יום, כעת חזרנו למציאות של יחידת יום חרישה שלם.

החידוש הינה בהבנת המציאות, והיכולת לחבר בו זמנית כמה פעולות, שלא היינו מעלים בדעתנו שכך הן מתרחשות

[פרט לכך שהמילה הדר בארמית נקראת חזר, כי אותיות ה' וח' מתחלפות, וכן ד' וז'. (וכך גם מבואר בערוך בפירושו השלישי). הרי יש כאן גאונות של התוס', הן בהגדרה הראשונית לקוראה "בית חרישת יום", והן מצד שפעולה זו מורכבת מפעולה וחצי. באותו יום מתרחשת גם חרישה, וגם משיכת המחרישה תוך כדי זריעה.

לא רק שבדרך כלל אנו מסתכלים על שתי הפעולות כדבר נפרד. כי אם, שיוצא שבאותו יום מתרחשות שלוש פעולות, גם חרישת קדם, שהיא החרישה הרגילה עם עומק של ג' טפחים. שבחרישה זו החורש לוחץ על המחרישה בכל כוחו, והשוורים מושכים. וגם זריעה יחד עם כעין חרישה, שבכך הוא מכסה טוב את הקרקע עבור הזרעים שזורע. ומאחר וכאן אינו לוחץ חזק על המחרישה, הוא קוראו שהוא כביכול רק מושך על הקרקע.

ומאחר ומטרת היום הינה הזריעה, גם מדייקים התוס' בהגדרת הגמרא לקוראו יומא דזרעא, לשון זריעה, עם היות וגם מתבצעת בה בנוסף חרישה. וזו בעצם גירסת רבינו חננאל, שהיא 'בכרבא דזרעא ובהדור'. ולפי הבנת המציאות מובנת גירסתו.]

ואי בעית אימא יומא דזרעא -

ודקאמרת,

לא הוי תרי יומי כרבא,

כריב יומא ופלא,

והדר תני וכריב,

עד דשלים יומא.

אמר רבי יוסי, אין אלו אלא דברי נביאות. ברבינו גרשום אנו רואים שני פירושים הפוכים, האחד, מאחר ולא אמר מדוע דווקא ג' בדיוק, והדבר נאמר ללא כל טעם, הרי זה כדברי נבואה, שמגיעים מלמעלה, למה? ככה, כלומר מבלי טעם. אך הפירוש השני שעיקר הטעם לכך הינו בנביאות.

התוס' פותחים שאין זה לחיוב, אלא ללא טעם

התוס' פותחים בהגדרה, שאין זה לשבח, אלא כדברים שתומים וללא טעם. ומאחר ותפקיד הגמרא היא להביא את הטעמים, הרי אין זו דרך הגמרא לומר כן, ובפרט שדווקא על רבי יוסי נאמר באלו מציאות, בתיאור מעלתו, שטעמו עימו. ומאחר ודווקא הוא זה שאומר דברי נביאות - יש לומר, שלא בא לשבח. ויש לשים לב, כי עם היות ואין בכך על מנת לשבח, גם הם לא נאמרו מפורשות בלשון שלילה, אלא רק לא לחיוב.

התוס' תומכים יתדותיהם בדיון על אצבע יתירה, שעם היות ואין לה זית בשר, ואף לא ציפורן - נחשבת כאיבר, ודווקא כאשר היא נספרת על גבי היד

מאחר ואמרה כזו הינה חריפה, באים התוס' לתמוך אותה. המקרה הראשון הוא ממסכת בכורות. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ובנספרת על גב היד, הא דאצבע יתירה חשיבא אבר - היינו דוקא כשעומדת בשורה אחת עם שאר האצבעות, ונספרת עמהן, ואם לאו - אינה פוסלת אם חתכה, אפילו אם יש בה עצם.

הדין הוא שכזית בשר מן המת מטמא באהל ובמגע ובמשא, ובפחות משיעור זה - אינו מטמא באהל ולא במגע ובמשא.

ואילו בעצמות המת השיעור הוא: עצם כשעורה - מטמאה במגע ובמשא, אבל באהל - אינו מטמאה, אלא אם היו בעצמות "רוב בנין" - רוב המבנה של עצמות הגוף, או "רוב מנין" - רוב מנין עצמות האיברים. כמו כן, שיעור "רובע הקב" של עצמות מטמא טומאת אהל.

שיעורים אלו הם בבשר, או בעצמות, אבל אבר שלם שיש בו עצם ומעט בשר, אפילו פחות מכזית - מטמא טומאת אהל.

לאחר שביארנו, נביא את הברייתא

תנו רבנן: אצבע יתירה שיש בה עצם, ויש עליה פחות מכזית בשר, אף על פי שאין בה צפורן, בכל זאת חשובה "אבר". ומטמא במגע ובמשא ובאהל, דכיון דיש עליה דין אבר, מטמאה באהל אף שאין עליה כזית בשר.

ועולה למניין קב"ה שאם לא היה על עצם האצבע יתירה בשר כלל אינה מטמאה באהל בפני עצמה אבל היא מצטרפת למנין קב"ה עצמות האברים, שהם רוב אברי האדם שיש בו רמ"ח עצמות אברים, ו"רוב מנין" מטמא באהל.

אלא שלאחר מכן באים ונותנים עליה העמדה - מתי כללים אלו נחשבים ומתי לא

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הא דחשיבא עצם האצבע יתירה כאבר לטמא באהל זה, דוקא בנספרת על גב היד.

אמר רב חסדא: דבר זה, רבינו הגדול - רב אמרו, המקום יהיה בעזרו! אצבע יתרת שיש בה עצם ואין בה צפורן, מטמא במגע ובמשא ואין מטמא באהל!

מאחר ולא נשאלה ההשוואה לגבי בבל, בחר ר"י לילך בדרכו של רש"י

אולם ההשוואה ביחס לבבל הינה רק לפירוש רבינו חננאל, כי מחלקים את השדה. ואילו לרש"י כלל לא מתחילה הקושיה, כי מחלקין את הבור, ואת זמן השימוש. ויש לחלק, כי השקאה היא כמה פעמים בשנה, ולכן חוששים להפסד שכירות הפועלים, מה שאין כן לגבי חרישה שהיא פעולה של פעם אחת או שתיים בשנה.

השוואת פירושים, הוא לא רק על העניין, אלא כיצד הוא מתלבש בכל מהלך הגמרא

[התוס' בחרו להציג תחילה את פירושו של רבינו חננאל, ורק לאחר מכן את הקושי, ומתוך הקושי, שהייתי מצפה, שגם סוגיה זו תהיה כמו שאר הסוגיות, בהן השוו בין ארץ ישראל לבבל, סללו במילת המפתח "על כורחך", שהקושי מעניק לנו דווקא את התירוץ, ולכן נראה פירוש הקונטרס, שהרי אם נפרש בשיטת רש"י, לא יהיה כלל מקום לקושי].

א"ר יוסי אין אלו אלא דברי נביאות -

לא לשבח קאמר,

אלא כלומר,

שאומר בלא טעם.

דכי האי גוונא בסוף מומין אלו, (בכורות דף מה. ושם ד"ה עשו),

גבי יתרת שאין בה ציפורן,

מטמא במגע ובמשא אבל לא באהל,

וקאמר 'עשו דבריהן כדברי נביאות,

מה נפשך,

אי אבר הוא - ליטמא באהל,

ואי לא אבר הוא - לא ליטמא כלל'.

וכן יש לפרש בסוף פרק כיצד מעברין,

(עירובין דף ס: ושם ד"ה אין).

האם האמירה של חלוקה שלפחות יהיו בה ג' קבין, ושאין אלו אלא דברי נביאות היא לשבח או לגנאי?

במסגרת החלוקות של ירושה, או של שותפים, הרי תמיד העיקרון הינו שגם לאחר שתהיה חלוקה, יהיה חלק ראוי. וכאן אנו מביאים כי החלק הקטן ביותר, שפחות ממנו כבר אינו ראוי, זה שלושה קבין. כך אומר אבוה דשמואל, כך אומרת הברייתא בשם סומכוס, אלא שרבי יוסי אומר, שאין אלו - אלא דברי נביאות. ובתוס' זה נתייחס מהי המשמעות של דברי נביאות אלו?

פרדסא אם היו שותפים בכרם, אמר אבוה דשמואל אין חולקים את הכרם אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר ביד כל אחד מהם חלק בת שלשת קבין. והחשבון לשיטת רש"י הינו סאתיים כחצר המשכן.

תניא נמי הכי: האומר לחבירו מנת חלק בכרם אני מוכר לך, סומכוס אומר לא יפחות מחלק של שלשה קבין - הרי, שאין נחשב 'כרם', אלא חלק שיש בו שלשת קבין -

בסמיכות של סוגייתנו שמביאה מיד לאחר הדברים, כי רק החכמים הם אלו שיש להם היום נביאות. "משמע דלשבח קאמר".

ועל מנת לפרש ביטוי מוקשה, הרי כאשר הוא מופיע מעט שונה, כל המשמעות עלולה להתהפך. ומבארים הם שם, כי שינוי הלשון בבכורות, אכן בא לגרוע. "דאשכחן דלא הוי לשבח לא קאמר בהאי לישראל אלא עשו דבריהם כדברי נביאות פי' לאומרם בלא טעם." ואף בגוף הסוגיה של עירובין "זהכא נמי הוי לשבח כהוא דב"ב" .. "אבל אין לפרש דרב אידי קורא אותן דברי נביאות לומר שאין נראה לחלק בדבר ורוא קאמר תרוייהו תננהי ושפיר חילק ריב"ל".

אמנם עיקר דבריהם של התוס' כאן הוא לומר שאף כאן זה לא בא לשבח. וכידוע רבי יוסי שקורא לאשתו ביתי מדבר רק בשפה יפה. אבל הוא סובר שזה בלא טעם, עד שניתן היה לחשוב כי הוא בא לשבח. ולכן מביאים דווקא את הגמרא בבכורות, שמאחר ומקשים עליו, סימן שאין זה לשבח, וגם בעירובין מקשים. אם כי ראינו כי התוס' בעירובין מהלך אחר יש להם, ומפרשים הכל לשבח. ואף יש לדייק, כי הביטוי הוא אמר רבי יוסי, שהוא לשון הבא לפרש, ולא לשון של רבי יוסי אומר, שהוא לשון שבא לחלוק. ואז המשמעות היא שהשיעור של ג' קבין לא ניתן להתקבל מסברא, אלא רק על ידי רוח הקודש, ולשבח.

ועם היות שלאחר כל האריכות זיכינו שטר לשני הפירושים, הרי מאחר והתוס' לא באו לפסוק, אלא לנתח ולהראות, לקחו בכל מסכת קו אחר. ועם אותו הקו הראו הוכחה לדבריהם, בכל אותם הג' המקורות (ב"ב, בכורות, עירובין), כי התוס' הינם פרשן, הבא להראות את המורכבות מחד והשיטתיות של כל סברא, עם היותה מנוגדת, מאידך.]

האם דבריו של רבי יהושע בן לוי בחלוקתו באופן העירוב, היא עם טעם או ללא טעם, ואף כאן הביטוי הינו שאין אלו אלא דברי נביאות

גוף הסוגיה בעירובין דנה לגבי עשיית עירוב מחוץ לעיבורה של עיר. ומביאים שם חילוק על מיקומו המדויק. דאמר רבי אידי אמר רבי יהושע בן לוי: היה מודד ובא, וכלתה מדתו בחצי העיר - אין לו אלא חצי העיר. כלתה מדתו בסוף העיר - נעשית לו העיר כולה כארבע אמות, ומשלימין לו את השאר. אמר רבי אידי: אין אלו אלא דברי נביאות (שאינן לדברים האלו טעם, ובהכרח שקיבל זאת מרבו בקבלה. כי מסברא יש לנו לומר: מה לי כלתה בחצי העיר, מה לי כלתה בסוף העיר? - אמר רבא: תרוייהו תננהי; אנשי עיר גדולה מהלכין את כל עיר קטנה, ואין אנשי עיר קטנה מהלכין את כל עיר גדולה. מאי טעמא - לאו משום דהני כלתה מרתן בחצי העיר, והני כלתה מרתן בסוף העיר? ולאחר מכן מביאים את דברי רב נחמן, שמוכיח כי המשניות נאמרו בצורה חסרה, ואף אחד מהם לא טעה, אלא כל אחד דיבר בעניין אחר.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ובשאינה נספרת על גב היד מיירי רב, דאז אינה נחשבת לאבר ולכן אינה מטמאה באהל [ודוקא כשאין לה צפורן דהוי תרתי לגריעותא. אבל אם יש לה צפורן - הוי אבר אפילו אינה נספרת, וכן אם נספרת אף על פי שאין לה צפורן, הוי אבר].

לאחר כל הדיון באה הגמרא ובחריפות אומרת שעשו דבריהם כדברי נביאות, ואף כאן מבואר לשלילה

אמר רבי חנינא: עשו דבריהם כדברי נביאות, לא נתנו טעם לדבריהם, כנביאים שאין צריכין ליתן טעם לדבריהם לפי שגם בלא טעם שומעין להם. שהרי מה נפשך! האי יתרת, אי אבר הוא, באהל נמי תטמא. ואי לאו אבר הוא, במגע ובמשא - נמי לא ליטמי. ומדוע חילקו בין טומאת מגע ומשא לטומאת אהל?

אמנם לאחר מכן מנסים בכל זאת לתת מעט טעם לדבריהם

ומתריצין: אמר רב הונא בר מנוח, משמיה דרב אחא בריה דרב איקא: משום עצם כשעורה נגעו בה. שאף אם אינה אבר הרי על כל פנים יש כאן עצם בגודל שעורה שזה השיעור לטמאות במגע ובמשא.

רב פפא אמר: הא דמטמאה במגע ובמשא, גזירה אצבע יתרת שאינה נספרת, אטו יתרת נספרת. ופרכינן: אי הכי דגזרינן, אם כן אצבע שאינה נספרת - באהל נמי תטמא. ומדוע לא גזרינן שתטמא באהל?

ומתריצין: להכי לא גזור רבנן שתטמא באהל, כי עבדו רבנן הכירא, כי היכי דלא לישרפו עלייהו תרומה וקדשים. דתרומה וקדשים שנטמאו דינם בשריפה. אבל בנטמאו בטומאה דרבנן - אין שורפין אותם על טומאה זו, ולכן לא גזרו כאן על טומאת אהל כדי שביחינו שטומאה זו אינה אלא מדרבנן.

שני כלים לביאור ביטוי מוקשה, סמיכות למה נאמר, ושינוי בין שני ביטויים דומים

[אחד התפקידים של התוס' הוא לבאר ביטויים תמוהים. הביטוי אין אלו אלא דברי נביאות. אחד הכלים לכך הוא הסמיכות. כיוון שלאחר שנאמר ביטוי זה, מגיע רב אבדימי דמן חיפה, ואומר כי הנבואה מיום שחרב בית המקדש ניטלה מן הנביאים וניתנה לחכמים. וביארו, כי החכמים היו גם נביאים, ומהם לא ניטלה, ועל כך הוסיפו שהחכם עדיף מהנביא. ועל כך דייקו התוס' בבכורות, כי אצלינו עצם זו שכאן הסוגיה שהנבואה נשארה אצל החכמים, אע"פ שניטלה מהנביאים, משמע שלעניין חשיבות הובא. ואילו בבכורות, מאחר והיקשו על הדבר - משמע שלא לשבח אמר לו אלו הם דברי נביאות.

אמנם עיקר הסוגיה מובא בתוס' בעירובין. התוס' שם פותח אף הוא בשם ר"י, שבכל מקום שאומר כן "הוי לשבח כלומר אין חכמה כזו שמבין לחלק כל כך סברא מועטת וברוח הקדש אמר", ואף הוא פותח

והגמרא אומרת את דבריה בלשון דבר תימה, דאטו חכם לא נביא הוא?

והתירוץ הוא על ידי חילוק, שבעצם קיימים שני סוגי נביאים. מתחילה היתה הנבואה נחלת החכמים והנביאים, ומשחרב בית המקדש ניטלה הנבואה מן הנביאים, אך אף על פי שניטלה מן הנביאים שאינם חכמים, מן החכמים לא ניטלה!

אמר אנימיר, וחכם עדיף מנביא שנאמר 'ונביא לבב חכמה', ופירוש פסוק זה, כי לנביא יש לב חכם, מי נתלה במי? הוי אומר קטן נתלה בגדול! ומכאן שהחכם עדיף מנביא.

ובהמשך הגמרא מביאה שלוש אפשרויות והוכחות שלא נלקחה מהחכמים, אביי, רבא ורב אשי, וכל אחד אמר דבריו בצורה תקיפה ובלשון תדע. כלומר, שדבר ברור הוא, וכל החילוק הוא רק מהי ההוכחה לכך.

הסיפור, שמאז שחרב הבית - טעם הביאה ניטל, וניתנה לעוברי עבירה

התוס' סוללים קושיא אפשרית, ממקום אחר, שקושי זה קיים גם בו, שכל כולה רק מבארת לנו היטב את הדברים כאן בסוגייתנו. הגמרא בסוף פרק בן סור ומורה בסנהדרין מביאה סיפור מדהים. מעשה באדם אחד, שנתן את עינו באשה אחת, ומרוב שרצה לבעול אותה, העלה ליבו חולי, עד שהרופאים אמרו, כי עד שלא יממש את תאוותו, אין לו כלל תקנה, והוא לקראת מוות.

ואז מתחיל כעין דיון בין החכמים לרופאים. החכמים אמרו, שכאן אין להקל בגריגור, ולא מפריע להם שימות. הרופאים כנגדם הציעו מספר הצעות פשרה, שלחות תעמוד מולו עירומה, ולא יעשה עימה את המעשה, או שתעמוד מאחורי הגדר, ורק ישוחח איתה. ואף על כך, העדיפו החכמים כי תמות. נחלקו האמוראים, האם היתה זו אשת איש, או שהיתה פנויה. והטעם לכל מה שאסרו, כי כך השיטה, לפרוץ כל פעם היתר חדש, רק לשוחח, רק לראות, וכי מה כבר עדיף שתראי אותי מת, ולשחק באופן של סחטנות רגשית, ובפרט לנשים, אלא שמים חייץ, שבלתי ניתן לתווה כלל. ושאלו לסובר שהיתה פנויה, מדוע לא תתחתן איתו, ויישאנה בהיתר.

וכאן עונה הגמרא תשובה מהממת. זה לא יועיל אפילו במקצת, כי רק עוברי עבירה יש להם תאוה כה אדירה. ומביאים סיוע לכך מדברי רב יצחק, שמיום שחרב בית המקדש, ניטלה טעם ביאה, וניתנה לעוברי עבירה, שבשל העבירה, התאוה שלהם מרקיעה לשחקים. ומביא סיוע מהפסוק ממשלי "מים גנובים - ימתקו, ולחם סתרים - ינעם". והרי האשה נמשלה ללחם, וכמו שיוסף אומר במעשה פוטיפר, בלשון נקיה "כי אם את הלחם, אשר הוא אוכל", שהכוונה לאשתו. וכל ההנאה הגדולה, שאין הדבר מתבצע בהיתר, אלא רק באופן של סתרים, בצורה הלא ראויה - אז הוא ינעם.

מדקדקים התוס', מי גם שם לגבי "ניתנה", אין בכוחה לומר, שלא היה להם את זה קודם

מיד יש להקשות את אותה קושיה כמו אצלינו אף לגבי הסיפור בסנהדרין. פעולת הניתן, נשמעת שיש כאן חידוש, שקודם לא היה להם, ורק כעת היא ניתנת. ומאחר וטעם הביאה אצל עוברי עבירה נלמד מהפסוק מים גנובים ימתקו,

למרות הביטוי שנראה בתחילה כדבר תמוה - מוכיחים שהדברים ראויים היו להיאמר

אמר רב נחמן: בין מאן דתני אנשי עיר קטנה מהלכים את כל העיר הגדולה [וכדבר אידין] - לא משתבש. אין בידו שיבוש. ובין מאן דתני אין אנשי עיר קטנה מהלכים את כל העיר הגדולה - לא משתבש.

מאן דתני אנשי עיר קטנה מהלכין את כל העיר הגדולה לא משתבש - דמוקים לה בנותן את עירובו שאז קנה את כל העיר.

ומאן דתני אין אנשי עיר קטנה מהלכין את כל העיר הגדולה לא משתבש - דמוקים לה במודד.

וחסורי מחסרא במשנה והכי קתני:

אנשי עיר גדולה מהלכין את כל עיר קטנה, ואין אנשי עיר קטנה מהלכין את כל עיר גדולה.

במה דברים אמורים - במודד.

אבל מי שהיה בעיר גדולה והניח את עירובו בעיר קטנה.

או שהיה בעיר קטנה והניח את עירובו בעיר גדולה - מהלך את כולה של העיר השניה, ומודד חוצה לה אלפים אמה.

אטו חכם לאו נביא הוא -

וא"ת,

בפ' בן סורר (סנהדרין דף עה.) דקאמר,

'משחרב בית המקדש,

ניטל טעם ביאה וניתן לעוברי עבירה',

תקשי ליה נמי,

אטו קודם שנחרב,

לא הוה להו טעם ביאה לעוברי עבירה,

הא מפיך ליה,

מדכתיב 'מים גנובים ימתקו' (משלי ט),

כדפריך הכא.

וי"ל,

דאיכא לשנויי התם, כדמשני הכא,

ניטל טעם ביאה,

ומעוברי עבירה - לא ניטלה,

ולא חש להקשות בכל מקום.

[וע"ע תוס' גיטין עב. ד"ה ומשום וכו'].

מה שניטלה הנבואה מהנביאים וניתנה לחכמים, לא בא לשלול שהנביאים והחכמים הינם שני דברים נפרדים, ובבחינה שנקלחה מהאחד והועברה לשני על חשבון הראשון, באשר גם החכם הינו נביא

אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים.

אלא שיש בדבריו תמיהה רבתי: שמשמע מדבריו, כי מתחילה לא היו החכמים נביאים, ורק לאחר שניטלה הנבואה מן הנביאים ניתנה לחכמים, ובבחינה שנקלחה מהאחד והועברה לשני על חשבון הראשון, באשר גם החכם הינו נביא.

מיד קם מר בר רב אשי ואתא בא לעיר מחסיא, ועד שהגיע לעיר רבנן גמרו רבנן בדעתם להושיב לרב אחא מדפתי בראשות הישיבה. וכיון כששמעו החכמים שמר בר רב אשי הגיע לעיר, שיגרו אליו זוג תלמידי חכמים ליטול ממנו עצה ורשות להמליך את רב אחא. מר בר רב אשי עיכב את זוג החכמים אצלו. חזרו ושלחו אליו זוג אחר של חכמים, וגם אותם עיכבן אצלו. ושוב שלחו אליו זוג אחר עד שנתקבצו אצלו עשרה חכמים. כיון שהגיעו אצלו עשרה אנשים פתח מר בר רב אשי ודרש ונעשה ראש הישיבה, והטעם שהמתין שיבואו אצלו עשרה אנשים, לפי שאין פותחין לדרוש בכלה במסכת שבה דורש ראש הישיבה פחות מעשרה!

קרי רב אחא מדיפתי על עצמו את המימרא - כל המריעין לו - שהכוונה, מי שעשו לו רע, הרי לא במהרה מטיבין לו, כלומר, הואיל ונדחתה השעה, שוב לא ימליכוני בראשות הישיבה. ועניין זה הוא גם לטובה, שכל המטיבין לו - לא במהרה מריעין לו.

ממעשה זה מוכח שנתנה נבואה לשוטים, שהרי כמו שהתנבא השוטה, שמר בר רב אשי יהיה ראש הישיבה כן היה.

החידוש בסוגיה, שרב אחא אפילו שינה מדברי גדול הדור, שלא במהרה מטיבין לו, והוא גרס לעולם, בשל אותו המעשה

הגמרא בבא קמא לומדת: "ודלת הננעלת לא במהרה תפתח", מאי היא?

מר זוטרא אמר, פירש: סמיכה, כלומר: אם ננעלה הדלת על האדם מלקבל סמיכת חכמים, לא במהרה תיפתח הדלת לכך, וצריך הוא להרבות בתפלה ותחנונים שתיפתח.

רב אשי אמר, פירש: כל המריעין לו, לא במהרה מטיבין לו.

רב אחא מדיפתי אמר: לעולם אין מטיבין לו.

ולא היא כמו שאמר רב אחא מדיפתי, כי רב אחא מדיפתי מילתא דנפשיה הוא דאמר, מתוך מה שנעשה עמו אמר כן, שמתחילה חשבוהו למנות ראש ישיבה, ונתבטל הדבר ושוב לא המליכוהו.

עם היות ורב אחא שינה גירסאות, הרי יש לתלות שאמר כל אימרה בתקופה שונה, שהתאימה לחייו

[התוס' משתמשים בהשוואת סוגיות. וכאן הקושיא אינה רק על עצם הדברים, אלא מילת המפתח הינה "דקאמר .. גופיה", שלהקשות מדברי רב אחא על עצמו, הרי זה קושיה חזקה. והתירוץ אף כאן הוא בחילוק. שעם היות וזה אותו רב אחא, הרי החילוק הוא בזמן. בתחילה עוד האמין כי זה זמני, מה שלא התמנה, ועוד עתידין להשיבו, ולהחזירו לגדולתו, (והתוספות כאן התבטאו על כך "שהיה מצפה שיחזירוהו לגדולתו", ובתוס' בבבא קמא נאמר "בשעה שהיה סבור עדיין שיחזירו וימנו אותו ראש ישיבה" כפי שבתחילה אפילו נמנו על כך, ועוד שלחו מספר פעמים תלמידי חכמים לאשר זאת. אולם, לאחר שראה שאין זה קורה, הבין, כי המושג של השעה משחקת אינו זמני, כי אם יש

הרי אין לכך כל קשר לאירוע של חורבן בית המקדש. ורק ניתן להסביר, מדוע מאחר והאדם מצוי בדאגות, וכשל הכוח, הרי אין רוחו קמה בו, אף להתאוות לאשתו המותרת לו. אבל לעניין עובר העבירה, הסברא אומרת, שאכן גם לפני החורבן, באנו רק להגדיר את מהותו של האדם.

ועונים התוס', כי התירוץ לכאן הוא ראוי להיאמר שם, אלא שהגמרא שם לא חשה להקשות בכל מקום. [ונראה לי, כי כאן הנושא קשור עם מעלת החכמים, ולכן, ללא הסבר בזה, היה מקום לזלזול, ולכן האריכו בשאלה, על מנת שיבוא גם התירוץ. בעוד ששם אין מקום לשבח את עוברי העבירה ש"זכו" לטעום טעם ביאה, אף לפני החורבן]. ואכן במקום אחר ביארו התוס', כי אין חובה להקשות כל מה שאפשרי, ושאכן קיים בו קושי, אלא בפרט שכבר עניין זה התבאר במקום אחר, ואז אין צורך להאריך. "הוה מצי לשנויי .. אלא לפי שכבר דקדק, ולא חש לחזור ולהאריך."

אין חובה לגמרא להקשות בכל מקום, קושיא שהיא שואלת בדוגמת מבנה מסויים של שאלה, כבר במקום אחד

[למדנו יסוד גדול בתוס', שעם היות וקושי מסויים קיים במקום אחר, בצורה לא פחות ברורה מכאן. ואולי אף יותר. עד אשר כאן שאלנו, אין דרך הגמרא להקשות באותו הסגנון בכל מקום אפשרי, כי היה הדבר יוצר אריכות מיותרת].

[דף יב עמוד ב]

כל המריעין לו לא במהרה מטיבין לו -

ובשילהי מרובה (ב"ק דף פ: ושם ד"ה לעולם),
דקאמר רב אחא גופיה,
'לעולם - אין מטיבין לו,'
 איכא למימר **דמתחלה אמר,**
'לא במהרה מטיבין,'
שהיה מצפה שיחזירוהו לגדולתו,
וכשראה שלא החזירוהו,
שוב אמר 'לעולם - אין מטיבין לו.'

נבואת השוטה, גרמה למר בר רב אשי, להבין כי משמיים שולחים לו מסר, וניצל את זה עד תום

אמר רבי יוחנן, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות.

ומפרשינן: לשוטים מאי היא?

כי הא כמעשה שהיה, מר בר רב אשי עמד בשוק בעיר מחווא, שמעיה לההוא שוטה דקאמר, ראש הישיבה שעתיד למלוך היום בעיר מחסיא, חותם על איגרותיו בכינוי 'טביומי'. אמר לעצמו, והרי אני הוא היחיד שחותם כך, ומכאן אני למד שעומד לי המזל בשעה זו - שראה כיצד השוטה היה רק דרך משמיים לבשר לו על כך. וכמו שנביא הוא לשון ניב שפתיים, שהוא בטל לדברי ה' הנאמרים בפיו, עד שאפילו על פי הלכה אסור לו למנוע זאת, כך אלו הם הדברים ששמו בשוטה, כיוון שאף לו יש ביטול, למה ששמים לו בפיו, והרי הוא אומרם.

הגמרא ביש נוחלין לומדת מי חלק הבכור ניתן עם חלק הפשוט, כחלק אחד גדול, ולא שזוכה בשתי הגרלות נפרדות

הגמרא בהמשך המסכת, בפרק יש נוחלין דנה על אופן ירושת הבכור. אלא שיש בזה מחלוקת בין רבי לרבנן, שיש כאן שני עניינים שיש לדייק בפסוק הקשור אליו. פִּי אֶת־הַבְּכֹר בְּיָדָהּ שְׁנוֹאָה יִכִּיר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכָל אֲשֶׁר־יִמְצָא לוֹ כִּי־הוּא רֹאשִׁית אֲנֹ לֹ מִשְׁפֵּט הַבְּכֹרָה: (דברים כא, יז). דין אחד נלמד מהמילים לתת לו, ודין נוסף נלמד מהמילים פי שנים. אלא מה שהתוס' כאן דייקו הוא שני דברים. עצם זה שחלק הבכור וחלק הבכורה הוקשו זה לזה. והן שיתנו לו אותם בתור חלק אחד רצוף, ולא כשני חלקים מפוזרים.

"ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים, יצא עליהן שטר חוב - בכור נותן פי שנים, ואם אמר: איני נותן ואיני נוטל - רשאי. מאי טעמייהו דרבנן? אמר קרא: לתת לו פי שנים, מתנה קרייה רחמנא, מה מתנה עד דמטיא לידיה, אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה. ורבי אומר, אמר קרא: פי שנים, מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה, אף חלק בכורה אף על גב דלא מטא לידיה. ורבנן נמי הכתיב: פי שנים! ההוא, למיתבא ליה אחד מצרא."

יש להבין מה חידשו התוס' לגבי רש"י

אלא שדנו בכך מה בעצם חידשו לנו התוס' כאן לעומת רש"י. והיו שטענו כי רש"י למד זאת מסברא. וכמו הגדר של כופין אותו על מדת סדום, שאז זה הגיוני לתת את שני החלקים יחדיו. אולם, מאחר ולא תמיד ניתן לכפות, ובפרט במקום בו יש חלק עדיף. ואילו היה מי שלמד, שהתוס' סבר כי זה שני חלקים נפרדים, ובאה גזירת הכתוב, ולימדה אותנו, כי הם יינטלו במקום אחד. ונמצא כי בין רבי ובין רבנן, לומדים זאת מפסוק.

יש לדייק ממילות המפתח של התוס', מה כאן התחדש [נראה, שבעצם התוס' חידשו כי יש חיבור בדעת רבי ורבנן, שהרי הדגישו שתי פעולות משלימות "מדכתיב" וכן "מקיש". וכל אחד מהם הולך על דרשה אחרת הנלמדת מהעניין של פי שניים].

אמיצרא דבי נשי -

אית דגרט בתר הכי 'אמרי אחוותא',
אם כן 'בי נשיה' - היינו חמיו,
ולא היו לחמיו בנים כי אם בנות.

ואית דגרט 'אמרי אחי',
אם כן 'בי נשיה' - היינו אביו.

[ועי' תוס' שבת כג: ד"ה דבי נשא].

הרצון לחלוק בירושה שדה הקרוב לשדה האישי שלו, שהוא עצמו קנה כבר בחיי הנפטר

הגמרא מספרת על אחד שקנה קרקע בסמוך לנכס של אביו (או חמיו), וכעת מת אביו (או חמיו). וכשבאו לחלוק (בין אחיו במקרה של אב, או הבת בין אחיותיה) ביקש לקבל את החלק

להבין זאת, באופן מחודש, בתור פתח והזדמנות, שלאחר שהיא מתרחשת, הרי שינה את דבריו ואמר הפעם שזה לעולם. וכן מאחר והוא גרם לו רע, הרי לא פשוט לשנות זאת.

ועם היות והאמת היא כדברי רב אשי, שהיה גדול הדור, שגרט במהרה. רב אחא שעבר על עצמו מקרה כה משמעותי, בשל כך שינה ולמד זאת בחריפות יתר. ונראה כי הגמרא כאן בחרה להביא את דברי רב אחא בתחילה, משני טעמים. א' זה היה סמוך למקרה, והטעם השני, כי זו אכן התוצאה האמיתית, וכדברי רב אשי. אלא שעל קושיית ההשוואה על דבריו - על זה ביארו התוס' כאן.

ונראה לי להדגיש, כי כפי שביארתי שהשאלה על סיני או עוקר הרים מה עדיף, בסוף הוריות, לא היתה איזו תכונה עדיפה, כי אם שאלת מינוי. את מי ראוי למנות את רבה או את רב יוסף. ועם היות והתשובה היתה למנות את הסיני, ורב יוסף נמנע מכך, הרי לקח עשרים ושתיים שנה, עד שזכה לאחר מכן במינוי. מה שמוכית, כי אכן ברגע שממנים מישהו, הכביכול זמני, הופך להיות הקבוע.

עוד כלי משמעותי הוא הפתרון לסתירה. שהרי מאחר ויש סתירה, אחד הפתרונות הוא שיכפול. אלו בכלל שני מאורעות שונים, כלומר שכפול בזמן, ולכלל מאורע יש את התאמת הדיבור בשעתו. וזה בניגוד לכלל הידוע של הוא היה אומר, שפירושו - אימרה הקבועה לאורך שנים של אותו אדם, בכל התקופות, מה שמצורה על דרך חיים].

חלק בכור וחלק פשוט יהינן ליה אחד מצרא

כדנפקא לן ביש נוחלין (לקמן דף קכד.),
מדכתיב 'פי שנים',
מקיש חלק בכורה לחלק פשוט.

הגמרא למדה בפשיטות, כי בחלוקת שדה הירושה, חלק הבכור הינו צמוד לחלקו בתור פשוט

אמר רב הונא בריה דרב יהושע:

פשיטא, דבר פשוט הוא, שבכור הנוטל שני חלקים בשדה אביו, הרי, בין את החלק הנוסף שמקבל כדין בכור, ובין את החלק פשוט שמקבל כיתר אחיו, - את אותם שני החלקים יהינן ליה אחד מצרא, עלינו לתת לו במקום אחד צמודים אחד אל השני. -

דין זה נלמד לקמן [קכד א] מפסוק. וטעמו של דין זה, כי מה שחדשה תורה שהבכור נוטל שני חלקים, אין זה שתי זכויות נפרדות לקבל שתי שדות, אלא מלכתחילה זכתה לו תורה שדה אחת גדולה, ואין לחלק את חלקו האחד לשני מקומות. (ומה שהגמרא למדה זאת מדין פשיטא, הוא כי מילה זו הינה הקדמה לדין נוסף, הלא פשוט, והוא היבם, שהרי עליו באמת נחלקו בהמשך).

דהנעלת ליה מבי אבדה ואם כבר מת כותבין דהנעלת ליה מבי נשא ולרשב"א נראה, דאפילו מחיים אשכחן דקאמר בי נשא.

כגון זה כופין על מדת סדום -

תימה לר"י,

לרבה אמאי איצטריך קרא בבכור, דיהבינן ליה אחד מצרא.

ואומר ר"י,

לפי שלא נתן לו הכתוב כח, אלא כב' אחיו,

ואילו היו שני אחיו רוצים להשתתף, לא כפינן לשלישי לתת להם חלק ביחד.

ועוד,

דבכור מתנה קרייה רחמנא, כדאמר ביש נוחלין (שם), דכתיב 'לתת לו פי שנים', ואין לכופ את הנותן.

ולאביי נמי,

אי לאו דקרייה רחמנא בכור, ה"א 'יקום על שם אחיו', כאילו הוא ואחיו קיימין.

וריצב"א מפרש,

דהא דאמר רבה 'כופין',

לא מדין תורה קאמר,

דבדין היה יכול למחות שכנגדו, דאיכא קפידא ברוחות, כדאמר בכמה דוכתינן;

ועוד,

הא דכופין על מדת סדום,

בוה נהנה וזה לא חסר,

היינו בשכנר דר,

בחצר חבירו שאינו מעלה לו שכר,

אבל הא פשיטא,

שיכול למחות בו,

שלא יכנס לדור בביתו,

אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא,

וגברא דלא עביד למיגר,

דהוה זה לא נהנה וזה לא חסר,

אלא מתקנת חכמים קאמר הכא דכופין,

והשתא אין להקשות כלל,

אמאי איצטריך קרא בבכור.

הסמוך לשטחו, על מנת שתהיה לו שדה גדולה. ועל כך רבה אמר, שבמקרה כזה מאחר ולאחים אין זה משנה, אלא זו רק טובה עבורו - הרי זה בחינת זה נהנה וזה לא חסר, ועל כן כופין את האחים לתת לו אותה, מדין שכופין על מידת סדום.

(אמנם רב יוסף חולק, ואף הלכה עימו, וטעמו שיכולים לומר, שזו קרקע משובחת ביותר, וממילא הם נחסרים, וממילא אין כאן מציאות של מידת סדום).

התוס' מבאר כי קיימות שתי גירסאות בהמשך, ומתוך כך ניתן לבאר בבהירות האם ביה נשי כאן הוא על אביו או חמיו

בהסבר על הגמרא הקדמתי את המאוחר, שיש כאן ויכוח. ואכן במסורת הש"ס מביא את הערוך, המפרש סמוך לשדה של חמיו, ולא היה לחמיו בנים, כי אם בנות, באשר הבת אינה יורשת בין האחים. ובמוסף הערוך אכן מובא, בית הנשכה, כי נשים נשואות שוכחות בית אביהן, מלשון נשני אלקים את כח עמלי ואת כל בית אבי. אלא שהתוס' בוחר להכריע בפירושו הראשון, שיש לתלות זאת עם דברי רב יוסף החולק, שכאן האחיות הן אלו שאמרו. ולאחר מכן מביא את גירסת רש"י, שעם היות ורש"י מיד מפרש שמדובר בשדה אביו, אלא התוס' מוסיפים, כי הכרעה זו, היא מחמת שבדברי רב יוסף נאמר שהאחים אמרו לו. וכמו כן, גם התוס' בשבת מבארים כי נקרא בית נשא, למרות שזה בית אביו, והיה זה רק מאחר ואביו כבר נפטר.

החידוש, שהדיוק להבין קשור לא בהסבר המדויק של המילה, אלא ממה שמובא בהמשך, בדבריו של רב יוסף

[בעצם יש כאן שתי גירסאות שונות, שהתוס' אינו מכריע ביניהן, אלא מציג שיש כאן שתי גירסאות שוות "אית דגרס .. ואית דגרס" מה שמראה שאפילו לא ניתן לדייק מה חשוב יותר, ואפילו. המעניין הוא שהדיון אינו על עצם המילה בית נשיה, אלא שרק לפי ההמשך האם מי שאומרים זה האחים או האחיות, אנו מבינים להכריע אחורה. ומילת המפתח "אית דגרס בתר הכי". (והרעיון לדייק ממה שגורס בהמשך מופיע בעוד 2 תוספות).]

מהגמרא והתוס' במסכת שבת - שוב אנו רואים, כי הביטוי בית נשא, ניתן לפרשו בשני אופנים

הגמרא בשבת מספרת כי רב חסדא הוה רגיל דהוה חליף ותני לעבור תמיד, איפתחא דבי נשא, על פתח בית אביו, ואיכא דאמרי: חמיו דרב שיזבי. חזא, דהוה רגיל בשרגי טובא (בנרות מרובים). אמר: גברא רבה, אדם גדול, נפק מהכא. ואכן נפק מינייהו רב שיזבי, שהיה חתנם, וחתנו - כבנו.

נעמדים התוס' על הלשון בית נשא, שהוא לשון אשה, ואומר ר"ת דכבר נפטר אביו, לכך קאמר בהאי לישנא, דאי מחיים הוה ליה למימר דבי אבוה. (ולפי ביאור זה הרי הפירוש בגמרא שבי נשא הוא רק בית אביו, ולא חמיו, בעוד שרש"י הציג את שתי האפשרויות בשווה). ואומר ר"ת בשם רבינו שמואל שכשכותבין כתובה אם אבי הכלה מחיים כותבין

ומצייר ר"י ציור בו היו שלושה אחים, אלא ששניים מהם בחרו להקים קואליציה, של חיבור היותם ביחד. במקרה כזה, אין להם כוח לכפות את האח השלישי לאפשר להם להצמיד את שדותיהם, כי בשעת היווצרות הצורך בחלוקה, כל אחד היה עומד בפני עצמו. (ובחיוך ניתן לומר, כי עם היות ושמעון ולוי היו תמיד מחוברים, הרי אינם יכולים לומר לראובן, תן לנו להיות ביחד). ולכן אנו מדמים את שני החלקים שהבכור זוכה בהם, כשני אחים נפרדים. כי הכתוב לא נתן לו כוח גם לחבר את החלקים, אלא רק כוח של שני אחים נפרדים. ולכן גם לשיטת רבה, לא היינו יכולים ללמוד את היכולת לחברם, אלמלא הפסוק.

בהיות חלק הבכורה מתנה - אין לכפות את האחים, גם את בחינת האיכות בנתינה, אלא רק את צד הכמות

תירוץ שני, שכל הדין הנלמד בפרק יש נוחלין הוא מהפסוק לתת לו פי שנים, שהוא (חלק הבכורה) בבחינת לשון מתנה, ולא שייך לכפות את הנותן, שאלו הם האחים, שהדבר יהיה באופן מסויים. ואלמלא הפסוק, לא היינו יכולים לחייבם, ליתן את חלק הבכורה צמוד לחלק הפשוט.

לא עצם הזכות לקבל, היא זו שפועלת ליבם אף לשיטת אביי לקבל את שני החלקים בצמוד, אלא רק הידוש הפסוק

לשיטת אביי, מאחר והיבם מקבל גם כנגד אחיו המת, זכותו לקבל את שני החלקים צמודים ביחד. וטעמו הוא מכיוון שהתורה קראתו בכור. ומדייקים התוס', כי אלמלא שהתורה קראה ליבם בכור, הרי היינו למדים מהפסוק יקום על שם אחיו, ששני האחים כאילו הם קיימים, ואז לא היה חיוב ליתנם את שני החלקים צמודים. כי אין זה אדם בודד שמקבל חלק כפול, אלא שיש כאן שתי חלוקות נפרדות.

תירוץ שלישי, גם אם היה כופין, עדיין מדין תורה, היו יכולים למחות, כגון ברוחות

תירוץ שלישי, משמו של רי"ב"א, יש לומר, באשר כל דינו של רבה, כופין על מידת סדום, אינו מדין תורה, ולכן מעיקר הדין היה ביכולת האחים למחות ברוחות. ורק מאחר שיש לנו את הפסוק, הרי אף מהתורה אינם יכולים למחות.

מעיקר הדין, כאן אין זה מקרה רגיל בו נאמר כופין, אלא הוא רק תקנת חכמים

תירוץ רביעי, יש להתבונן מתי מפעילים את הדין של כופין אותו על מידת סדום. שדין זה אינו יכול ליצור מציאות חדשה, אלא שלכל היותר אין מוציאים מי שכבר נכנס. וכדוגמה חצר שכלל אינה עומדת להשכרה, ומדובר על מי שגר ברחובות, ומה שייכנס לחצר אינו חוסך לו שכירות, ודאי שיכול למנוע ממנו את הכניסה לחצירו. ונמצא, כי מה שכאן אמר רבה את דין הכופין, שהוא יצירת מצב חדש, אינו כמו דין כופין הרגיל, אף שמשמשים באותו השם, אלא שזה בבחינת תקנת חכמים.

יש לנתח את מבנה התוס', לא רק שיש כאן שאלה עם תירוצים, אלא להבין את סגנון התירוצים

[התוס' פתחו בשאלת תימה, שהוא תימהון גדול. מה צורך לדרשה של גמרא מפורשת ללמוד את דין

הגמרא מספרת, כי האח שקנה מראש קרקע הצמודה לנכסי אביו, וכעת דורש שחלוקת הירושה של שדה אביו, תהיה באופן שיקבל חלק צמוד אליו, זוכה בכך, מדין כופין על מידת סדום

בשעה שחלוקת השדה היא מצד ירושה, יש לאחד האחים את הזכות לבקש שיחלקו את השדה, באופן שיתנו לו את חלקו, כצמוד לחלק שהיה לו תחילה. כי בכך אינו מחסיר מאחיו דבר, שלהם אופן החלוקה אינו משנה, ואילו עבורו מתקיים העיקרון של דינא דבר מצרא, שאז במקום שתי שדות מפורדות, תהיה לו שדה אחד גדול יותר. ואכן מביאה הגמרא מעשה על אחד, שקנה קרקע אמצרא דבי נשייה בגבול שדה אביו, ומת אביו (וכן יש גירסא שהיה זה חמיו). ובשעה שבאו היורשים לחלוק ביניהם את שדה אביהם, אמר להם האח שקנה קרקע ליד שדה האב, רצוני לקבל את חלקי בשדה אבינו בצמוד לשדה השיכת לי, שעל ידי כן תהיה לי שדה גדולה.

אמר רבה, במקרה כגון זה, שאותו האח נהנה מכך שיקבל את אותו החלק בשדה, ואילו אחיו אינם מפסידים מכך, שהרי לדידם אין הבדל בין שדה זו לשדה אחרת, מתקיים כאן הדין של 'כופין על מדת סדום', שהוא בבחינת זה נהנה וזה לא חסר. ורשעות תהיה לחלוק אחרת. ובאה התורה, ונתנה לאח כוח, להכריח את אחיו לכך.

הלימוד, כי הבכור מקבל את חלק הפשוט בצמידות, נלמד בהמשך המסכת דיוקא מפסוק

על מנת להבין את קושיית ר"י, נדרשים אנו להקדים את דברי הגמרא בהמשך המסכת. בדף קכד, א לומדת הגמרא את הדין שהבכור, מקבל שני חלקים, מהפסוק (דברים כא, יז) לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם. ומדייקים כי בפסוק זה יש שני עניינים משלימים, שכל כל אחד מהם יש בו דרשה אחרת, ולשיטת רבנן, הדין הנלמד מהמילים "פי שנים" הוא לתת לו את חלק הבכורה באופן שהוא צמוד לחלק הפשוט. כלומר, עם היות ויש לו שני חלקים, חלק הפשוט וחלק הבכורה, הרי הדין ששני החלקים הינם צמודים, וכאילו הם כחלק אחד, נלמד לשיטת חכמים מהפסוק. מה שנקרא שם "למיתבא ליה אחד מצרא".

מאחר וסברתו של רבה כה חזקה, מדוע בחלוקת חלק פשיטות ובכורה ובהצמדתם היה צורך לפסוק?

מקשה ר"י, אם יש סברה כל כך חזקה, של כופין אותו על מידת סדום, הרי כפי שהגמרא שואלת בריבוי מקומות, למה לי קרא - סברא היא! ומאחר והחידוש כאן נאמר בשמו של רבה, כיצד רבה יבאר את הצורך בפסוק עבור הצמדת חלק הפשוט והבכור, והרי זה היה ברור, כבר מעצם הדין של כופין אותו על מידת סדום, שיש להכריח את האחים, ליתן לו את שני החלקים בצמידות.

תירוץ ראשון, הכתוב לא נתן לבכור יותר מזמות של שני אחים נפרדים, שאינם יכולים לכפות רצון להיות יחדיו

אלמלא דרשת הפסוק, הרי היה הבכור זוכה בשני חלקים נפרדים, ויש כאן שתי תביעות. וזה שונה מהמקרה כאן, שמאחר ועוד לפני החלוקה, כבר נקנתה השדה הצמודה, הרי מדין בר מצרא, שיש בו את הטעם שכופין על מידת סדום, הרי כאילו שמלכתחילה, שדה זו אינה עומדת כלל לחלוקה.

כלומר, שתי שדות שיש לכל אחד נגר, ורוצה האחד שיחלקו כל אחת לשתיים, שיקח חצי שדה זו וחצי שדה זו, אמר רבה: כופין על מדת סדום, **ויטול כל אחד שדה שלם**, כדי שיהא לכל אחד חלקו אחד מצרא.

וכן יש לפרש,

'תרתני ארעתא אחד נגרא', שהנגר מפסיק בין שתי השדות, ואם יחלקו כל שדה לשתיים, לא יהיה חלקו אחד מצרא.

והשתא,

בהני לא שייך למימר,

'מעלינן כנכסי דבי בר מריון',

דאטו אם האחד רצה לחלוק לעשרים,

נאמר שיחלקו משום מעלינן,

ולשון 'מעלינן' - נמי אינו מתיישב לפירושו הקונטרס.

המעשה בו האחים אינן רוצים לתת את החלק החשוב בירושה, בטענה שהוא שדה מעולה יותר

הגמרא מספרת על אחד שקנה נכס סמוך לשדה אביו (ויש כאלה שמעמידים שזה היה חמיו), ולאחר מכן בשעה שאביו נפטר, היו צריכים לחלק את שדה אביו. אלא בשעה שהם מחלקים, אותו אח, מבקש כי מאחר ויש לו שדה סמוכה, תנו בבקשה, את החלק שקרוב אליי, וכך תהיה לו שדה אחת גדולה.

ואכן רבה הצדיק, בכלל הידוע כופין על מידת סדום. שמאחר ורק הוא נהנה מכך, ואילו הם לא מפסידים מכך, הרי כופין את האחים לתת לו את חלק השדה הצמוד אליו. לעומת זאת רב יוסף ממש מתקיף ואומר, כי לאחים קיימת טענה, שדווקא השדה הזאת שאתה רוצה, אינה שווה כשאר השדות, אלא מעולה היא כנכסיו של 'בר מריון'. שהוא אדם שהיה בורר שכל קרקעותיו היו מעולות ויקרות. ומסכמת הגמרא כי ההלכה כאן הינה כדברי רב יוסף, שיתכן ששאר השדות יתברכו פחות גשמים ממנה. ועל כן לא ניתן לכוף את האחים. (לאחר מכן הגמרא מביאה עוד שני מקרים נוספים, אלא שנבאר אותם, בהמשך, לפי דברי התוס', שבתחילה מתרכזים במקרה הראשון).

רש"י מבאר כי רק במקרה של שדות ללא השקאה שלנו, שייך לטעון, שמא בשדה זו יש ברכה מרובה יותר

מציגים התוס' תחילה את פירושו הקונטרס, המצמצם את טענת רב יוסף, ומעמיד כי מדובר דווקא בשדה בית הבעל, שהקב"ה שהוא בעל הבית בעולם הוא המשקה. ורק אז אכן יש מקום לטענתם. שפעמים שהיא מתברכת ביחס לשאר השדות. ואילו כאשר זה שדה של בית השלחין, שאנו שלוחי הקב"ה להשקות, ולכל שדה יש את היאור הצמוד אליה להשקותו, כאן כן כופין את האחים, ואינם יכולים לומר, שקרקע זו טובה יותר.

הצמדת חלק הבכור לחלק הפשוט מפסוק לתת לו פי שנים, אם ניתן ללמוד זאת מסברא פשוטא של כופין על מידת סדום.

ויש כאן שני ענפים של תירוץ, הראשון הוא החלשת כוח הבכור, והשני הוא החלשת כוח הכופין, במקרה זה.

בענף הראשון לומד ר"י, כי מלכתחילה הבכור רק זכה בכמות כפולה, אך בשני חלקים נפרדים, וכמו ששאר האחים אינם יכולים לבצע קואליציה ולהתחבר כאיש אחד, כך הבכור בשני חלקיו, אינם כאיש אחד. וכן ניתן לתמוך זאת שכל קבלת חלקיו היא רק בלשון מתנה, וממילא, לא ניתן להכריח את האחים, כיצד ליתן את המתנה, וכן בסברת אב"י, שהייתי אומר, שאף שמקבל על שם אחיו, הרי השתמשה התורה בלשון יקום, וכאילו עדיין קיים האח, ורק שהוא זוכה בחלקו, לאחר שניתן.

הענף השני זו שיטת ריצב"א, בה אנחנו מחלישים את הכופין. הוא בכלל אינו דין תורה, ולכן אלמלא הפסוק עדיין היו האחים יכולים למחות. וכן שניתן להפעיל דין זה רק לאחר שמתרחש אירוע, ולא לפניו. אלא מה שבכל זאת ניתן להשתמש בו כאן, אינו מתוקף הכפייה, אלא רק מתקנת חכמים.]

מעלינן ליה כנכסי דבר מריון -

פירש הקונטרס,

בשדה הבעל,

ואירי,

שיכולים לומר,

שפעמים מתברכת משאר שדות,

ובתרתני ארעתא אתרי נגרי,

לא שייך למימר מעלינן,

כיון שצריך להשקות,

ואין מתברכת זו יותר מזו.

ואין נראה,

דגם אותם שצריך להשקות,

מתברכת אחת מהם פעמים יותר,

שאחת לוקה בשידפון ואחת אינה לוקה.

ופירש רבינו תם,

'מעלינן כנכסי דבר מריון',

לא ניתן לך זכות שיש לנו בשדה זו,

אם לא בדמים יקרים כמו בני מריון,

שהיו עשירים ולא היו מוכרים קרקעותיהם,

אלא בדמים יקרים.

ו'תרתני ארעתא אתרי נגרי',

לא קאי אעובדא דההוא גברא,

אלא מילתא באנפי נפשיה,

ראוי לסכם את המהלך, תוך הדגשת מילות המפתח והסברות

[תוס' זה בנוי לתלפיות. הבאת סברת רש"י, כאשר הדגש הוא "שיכולין לומר", בניגוד לבית השלחין, בו "לא שייך למימר". כלומר, יש להם לטעון טענה סבירה על ההבדל, מה שימנע את החלוקה בכפייה, לפי טענת האת. אלא שהתוס' דוחים, שיש מציאות של הבדל גם בבית השלחין, ומתוך קושי זה סולל ר"ת הבנה שונה בביטוי מעלין כבני מריון, שאינו בדגש על הלשון "מעולה", כי אם על תכונת בני מריון, שעד שהם מוכנים לשחרר קרקע שלהם, הרי זה רק בשעה שהמחיר מוגזם.

לאחר מכן מנתחים התוס' שני המקרים הבאים המובאים בגמרא "אלא מילתא באנפי נפשיה", אין בהם את ההשוואה למקרה הראשון, כי לא יוכל לחלק שדה שלם רק לצורך ספסרות והעלאת המחיר, וכן לשון מעלין, כפי שרש"י למד, אינה קשורה בהם.]

[דף יג עמוד א]

חד גיסא ניגרא וחד גיסא נהרא -

פירש רבינו חננאל,

שדה אשר מזרחה וצפונה נהרא,

ומערבה ודרומה מושך ניגרא,

חולקין אותה בקרנא זול,

פירוש,

חולקין אותה באלכסון,

מקורן מזרחית צפונית לקורן מערבית דרומית,

ויהיה לכל אחד -

צד אחד ניגרא וחד צד נהרא,

וכל היכא דמשיך נהרא או ניגרא,

קריו חד גיסא.

שדה אשר יש בו שני משאבים שונים כנהר ומאגר

מים, נדרש לחלק באופן שכל אחד יקבל שווה

אופן החלוקה, נדרש שיהיה שוויוני. כלומר, הדגש אינו על צורת החלוקה, אלא על תוצאת החלוקה. כאשר אנו אומרים לחלק לשניים, הרי הנטייה הראשונית, היא לשים קו שיחצה את השטח. אולם, עם היות וכאן צורת החלוקה היא פשוטה, הרי אחד עשוי לקבל רק מהמשאב האחד. ולכן, מאחר ובשני צדדים יש נהר, ובשני הצדדים האחרים קיים ניגרא, חלוקת אלכסון (אלכסון). בו כל אחד מקבל מכל אחד מהדברים, היא-היא החלוקה הראויה.

בכך שהעדיפו התוס' את פירוש רבינו חננאל, מחוייבים למצוא מה הטעם

[הרווח הגדול בהבאת פירוש רבינו חננאל, אינו בתוצאה, שהרי גם לשיטת רש"י כל אחד יקבל גם מזה וגם מזה, אלא שיש כאן שני רווחים אחרים. פשטות

התוס' דוחים, את פירושו של רש"י, ואומרים כי ברכה יכולה לחול לא בשווה גם בשדה בית השלחין

אלא שהתוס' חולקים על כך, כי ברכה יכולה לחול גם בעניין של השקאה יזומה, שהרי מחלת השידפון בשדה עלולה לתקוף רק שדה אחד. וממילא ניתן לומר, כי ברכה יכולה לחול אף בשדות שמקבלים השקאה, ולא רק מי גשמים. ועל כאן הרא"ש תמה (בשו"ת), כי מצוי הרבה יותר שיש חלקה מעולה יותר, שאין הגשמים יורדים בשווה, מה שאין כן לגבי מכת טבע. שתהיה לא אחידה, ותפגע דווקא בשדה זו.

רבינו תם מבאר, כי תכונת מכירה בדמים מרובים, היא הסיבה שייכולים להיות כמו בני מריון, ולכפות הגרלה שווה

מתוך כך העמיד רבינו תם, כי הזכרת בית מריון היא בשל תכונה אחרת, הקשורה לבני מריון. כי מאחר והיו עשירים, לא היו כלל מוכרים את נכסיהם, אלא בדמים מרובים. ומאחר וכבר יש להם שייכות בכל הנכסים בשווה, שאם תפול ההגרלה אצלם בשדה המבוקש, נוכל להתנהג כבני מריון, ולא לתת לך את הקרקע המבוקשת, אם לא בדמים רבים. וכבר הבאנו כי הרא"ש תמה על דבריהם, והעמיד כי אף הרמב"ם, נתן להם את הזכות, רק במקום בו ניכר ההבדל.

על מנת להבין את המשך דברי התוס', יש להקדים תחילה את המשך סוגיית הגמרא. שהביאה עוד שני מקרים

הגמרא הביאה עוד שני מקרים, המקרה האחד, בו לכל קרקע היה צמוד מקווה מים, ואחת השדות היתה צמודה לאחד האחים. וכאן כבר לא יהיה ניתן לשיטת רש"י לטעון כי לא ראוי כאן לכפות על מידת סדום, שהרי שני השדות שווים הם, שלכל אחד מהם יש מקור מים נפרד. ולכן משנה רב יוסף את טענתו, שמאחר וקיים חשש שאחד המקורות יתייבש, זו חלוקה שעלולה לסכן אותי. מה שאין כן אם נחלק באופן שכל חצי יוכל להשתמש בשני המקורות, ואז אין סכנת ייבוש של אחד משפיעה. וגם כאן סיכמה הגמרא שההלכה אף כאן כרב יוסף, כלומר, שזו נחשבת טענה.

והמקרה הנוסף השני, כי שתי הקרקעות יושבות על אותו מקור מים, אותו נהר, ואז אין לו כל הצדקה, לומר ששדה האחת טובה מהשניה, וכאן אפילו רב יוסף מקבל את הכלל, שכאן כופין אותו על מידת סדום. ואכן התוס' לומדים כי כל אחד משני המקרים הללו, זה מקרה העומד בפני עצמו.

במקרים הנוספים, כבר טענת בני מריון אינה יכולה להיאמר, לא להבנת רש"י ולא להבנת ר"ת

כעת נותר לתוס', לבאר, מדוע רק במקרה הראשון יכול היה לומר את טענת בני מריון. כי לשיטת ר"ת, כל טענת מעלין היא שמלכתחילה יש שדה, ואנו רוצים שתשלם לנו יותר. ואילו כאן, רק בגלל שהם רוצים לבצע חלוקה מלאכותית של כל שדה לשניים, אין בכך על מנת לכפות על השני, בחלוקה שאינה הגיונית, וכל כולה, היא חלוקה על מנת שימכור לו יותר ביוקר. וגם לשיטת רש"י, אין כאן טענה ששדה האחד עשוי להתברך יותר, שהרי הם נשענים על מקור מים.

כי יש כאן גדר של פשרה. ולכן מאחר והכלל של גוד או אגוד הוא כלל יסודי, על דרך המוציא מחבירו עליו הראייה. הרי גם כאשר זה קיצוני, יכול הוא לבצע זאת. מצד שני, אם מדובר על שטח קטן, שהעני יכול להסתדר בו, עם היות ואין בו דין חלוקה, וכשהוא יאלץ לעזוב את החפץ, הרי הוא יישאר עם כסף, ששווה לו הרבה פחות, ממה שהוא כעת משתמש. הרי מעלה הריצב"א, שיש כאן חשש אחר בהעלאה המופרזת, וכאן מסתכלים אנו על בני אדם - ומגינים על העני השותף.

ולכן נראה לי, שהדין צריך לראות לנגד עיניו את שתי הסברות, ולהבין מהי המציאות הנמצאת כרגע. ומה יהיה הסכום הסביר, שאכן יהיה טוב לעני. ודווקא יש מצב שהעילוי בדמים הוא לטובתו.]

בכור ופשוט שהניח להן נו' -

ותימה,

דאמאי נקט בכור ופשוט,

ולא נקט פשוט ופשוט.

ואומר ר"ת,

דפשוט ופשוט ניחא ליה,

שיעבוד לזה יום אחד ולזה יום אחד,

אבל בכור ופשוט קשיא ליה,

אם יעבוד לבכור ב' ימים,

הרי נטל הבכור יותר מפי שנים,

שאם יש עיר רחוקה מהלך יום אחד,

שמשתכרים בה הרבה,

שיש שם סחורה בזול,

ופשוט שאין לו שהות אלא יום אחד,

לא יוכל לילך שם,

והבכור שיש לו ב' ימים יכול לילך שם,

ומשתכר יותר הרבה מפשוט,

ומשני דמ"מ כך חולקין.

ור"י מפרש,

דלהכי נקט בכור ופשוט,

משום דאמר במי שהיה נשוי (כתובות דף צג:),

דשור לחרישה ועומד לחרישה,

דכ"ע השכר לאמצע,

אף על פי, שאין לזה - כי אם מנה,

ולזה - מאתים,

ולהכי פריך כיצד יעשו,

דעכשיו אין הבכור נוטל פי שנים,

ומשני דעובד לזה יום אחד ולזה ב' ימים,

ולא דמי לשור לחרישה ועומד לחרישה,

דהתם הוי השכר לאמצע,

משום דמעיקרא אדעתא דהכי נשתתפו,

החלוקה מבחינה של קו אחד פשוט, ורצף הקרקעות. כלומר, הראייה של לצאת מהקופסא של חלוקה שהיא בדרך כלל קו לאורך או לרוחב, וזה האלכסון. ונקרא קרנא-זול, כי הוא עובר מקרן לקרן.]

אית דינא דגוד או אגוד -

נראה לר"י,

דאפילו בדמים יקרים הרבה יותר משוייו,

יכול לומר לו או גוד או אגוד.

ואין נראה לריצב"א,

דא"כ כל עשיר יסלק עני שותפו,

בדבר שאין בה דין חלוקה.

דין גוד או אגוד מזרכב הוא, וכבר גדולי האמוראים חלקו בו

שותפות הינה מצב. אלא שיש להבין עד כמה קל ואפשרי לפרק שותפות זו. האם ניתן להכריח את השני לחלוק, אף בדבר שאין בו דין חלוקה? או שהוא כפוי להישאר שותף לעד בשל מצב זה. ואחת ההצעות הינה קח את הנכס, ותמכור לי את חלקי או להיפרך, שאני אקנה, אבל יש לי זכות לא להישאר עימך לעד.

ועל זה הגמרא הביאה שיש מחלוקת אמוראים. רב יהודה סובר שדין כזה קיים, ונקרא גוד או אגוד. בעוד שרב נחמן סובר, שדין זה אינו קיים. ועם היות ואנו פוסקים כרב יהודה, אלא שלפחות התובע חייב שיציע גם שהוא יקנה, ואינו יכול לכפות את השני שימכור לו, ואפילו הוא מוריד במחיר.

יש כאן חקירה, האם העלאה במחיר החלוקה, היא פשרה ראויה, או ניצול מצב עושרו על מנת לדחוק את העני החוצה?

כעת מציע ר"י, שהוא יכול להציע לו סכום הגבוה מערך השוק, שהרי בכל מקרה, הוא מוכן תמיד לקנות. ולכאורה, צעד זה הינו מאוד הגיוני, שמאחר והוא כה רוצה לפרק את השותפות, הרי הוא הוגן עימו, בשעה שמסלק את חברו בערך הגבוה. אלא שריצב"א רואה, כי זו דרכם של העשירים להשתלט, בכוח ממונם. כי כך הוא ב"שם החוק", ידרוס את חבירו, בדבר שמלכתחילה אין בו גדר של חלוקה.

התוס' לא באו להכריע, אלא לצייר את שתי הסברות הנוגדות, והמציאות בכל מקום צריכה להיות על פי עיני הדיין

[מעניין לראות את לשון התוס', על שני הצדדים נאמרה כאן סברא, בלשון נראה. תפקיד התוס' אינו לפסוק ולהכריע, אלא להציג שיש כאן שתי סברות נגדיות. וכי לעולם אמור הוא להיות עם שותפו? הרי זה דבר לא סביר. ומה שהוא מעלה את המחיר, הוא לפני משורת הדין, ברצונו לסיים את השותפות בצורה מתחשבת. ואז הדגש בסברת ר"י, שאין כאן כל גדר של איסור להעלות בדמים. אלא מאחר והלשון הינה "דמים יקרים הרבה יותר משווי", זה פחות מראה,

ואף רב המנונא שחלק על דברי רבה בעניין השני - הרי בשור
לחרישה ועומד לחרישה - שניהם מסכימים כי השכר לאמצע.
שאלמלא התחלקו - לשניהם לא היה את השור.

התשובה על פי ר"ת - למרות הקושי - זה יהיה אופן החלוקה

רבינו תם העמיד ציור, בו החלוקה של ימי עבודה אינה
שווה. אמנם לבכור נתת שני ימים ולפשוט יום אחד. אבל אם
יש עיר רחוקה, שנדרשים שני ימי עבודה להגיע אליה, ושם
הרווח גדול יותר, מאחר ויש בה סחורה בזול. נמצא כי הבכור
מצליח להשתכר בשני הימים הרבה יותר ממה שייקח הפשוט.
ולכאורה, הוא בסופו של דבר מצליח לממש עם החלק שלו
הרבה מעבר לכפול מהפשוט, אלא שמאחר והחלוקה היא על
גוף אחד, הרי זה הדרך היחידה לחלוק ולהשאיר את העבד
או החמור כמות שהוא. ואנו מתעלמים מכך שהוא יהיה
מסוגל להרוויח יותר.

התשובה של ר"י מהות החלוקה בכתובות הינה שונה, וכאן אין את הטעם המצריך חלוקה שנראתה ממבט ראשון כה מוזרה

על מנת להבין את החלוקה הכביכול "מוזרה" בכתובות,
נשווה לימינו אנו. על מנת לבנות קואליציה, לא תמיד
השותפים שווים. וכבר היה בימינו מצב בו מפלגה קטנה
הצליחה לקבל תפקידים הרבה מעבר לכוחה. כי אלמלא היא
היתה מצטרפת, לא היה כל משמעות לכמות הקולות של
המפלגה הגדולה. ולכן מלכתחילה באו השותפים, והשותף
הקטן היה יכול לכפות חלוקה שווה, שאם לא כן, לא היה
מוכן לתת את כספו.

ובכוונה יוצא ששם השותף הגדול השקיע כפול, בדומה
לבכור, שיש בו חלק כפול. אלא שם זו היתה החלטה שלהם,
ואילו כאן החלוקה היא משמיים, ולכן מאחר וניתן לחלק
באופן בו כן יישמר הבדל בין בכור לפשוט, שאלמלא כן, הרי
עקרת את החובה ההלכתית לתת לבכור פי שניים. ולכן
נבחרה החלוקה הזו של ימי עבודה. שאין להשוותה לשני
שותפים שכל אחד עומד עם כספו שלו ואז הם בוחרים לחלוק.

לישא שפחה אינו יכול -

ואף על גב,

דאמר בהבא על יבמתו,

(יבמות דף סב. ושם ד"ה הכל),

דהכל מודים בעבד שאין לו חייס,

ולא קיים פריה ורביה,

והכא נמי,

אם ישא שפחה - לא קיים,

כיון שהולד מתייחס אחריה,

ואפילו שבת לא קיים,

כדמשמע התם,

דשבת תלוי בפריה ורביה,

מ"מ אומר ר"י,

דלא כופין לרבו לעשותו בן חורין,

משום פריה ורביה,

אבל גבי בכור ופשוט,

דלא שייך האי טעמא,

כל אחד נוטל כפי חלקו.

אופן החלוקה של בכור ופשוט, לשיטת רב נחמן שאינו מאפשר חלוקה בו האחד קונה, אלא החפץ חייב להישאר

הגמרא מביאה את קושיית רבא לרב נחמן, לדידך דאמרת:
לית דינא דגוד או אגוד, כך שאין האחד יכול לכפות את השני
לקנות או להקנות. בכור ופשוט שהניח להן אביהן עבד ובהמה
טמאה, כיצד עושין? שאם היתה זו בהמה טהורה יכלו
לשוחטה ולהתחלק בממון, בצורה בה הבכור ייקח פי שניים.
וענה לו על כך רב נחמן שאני אומר: עובד לזה יום אחד
ולזה שני ימים. כלומר, ניתן לחלק את זמן עבודתם, ולהשאיר
את העבד או הבהמה שתמשיך להיות כפי שהיה בחיי אביהם.

התוספות לפני שתייצו מה הפיתרון, נעמדו לפרש בכלל מה טעם העמידה הגמרא את שאלתה במקרה הייחודי של בכור ופשוט

[מקשים התוס', על עצם שאלת רבא, שהיא נשאלה
דווקא באופן של בכור ופשוט. שבעצם זה שבחר רבא
לשאול את רב נחמן כך, חייב להיות כאן איזה מוקש.
"אמאי נקט .. ולא נקט". שאף אם היה מדובר על שני
אחים פשוטים, החלוקה היתה לפי ימי עבודה, ומה
התחדש כאן בדין של בכור ופשוט, שהיה קשה לגמרא,
היתה מוכרחת לשאול עליו.]

ומתרצים על כך בשני אפנים (ובשלב זה נציג רק
מדוע קיים הקושי אצל כל אחד מהם, ולא את הביאור
על כך). תירוץ של רבינו תם, שהקושי הוא בפיתרון,
שעם היות וחילקת את ימי העבודה, הרי לא חילקת
את השכר כראוי "הרי נטל הבכור יותר מפי שניים".

ותירוץ של ר"י, שהקושי קיים בעצם החלוקה,
שהוא סותר גמרא בכתובות, ששם עם היות וכל אחד
השקיע שונה - היה הרווח צריך להתחלק בשווה. ואילו
כאן זה לא תהיה ירושה שהבכור ייטול פי שניים.
וכאילו שהשאלה העולה כאן, היא מדוע שם חילקה
הגמרא באופן אחד, בעוד שכאן החלוקה היא אחרת.
ואכן מילות המפתח הינן "ולחכי פריך .. דעכשיו. ..
ומשני .. ולא דמי .. דהתם .. משום .. אבל גבי בכור
ופשוט, דלא שייך האי טעמא"]

מאחר ור"י מבאר צורת חלוקה אחרת שהיא כדוגמת שניים עם השקעה שונה - יש להבין את הגמרא בכתובות, בו השקעה שאינה שווה, ואעפ"כ השכר לאמצע

הגמרא בכתובות מתארת צורת חלוקה בין שני שותפים
שאינם זהים בהשקעתם. האחד הטיל מנה והשני הטיל כפול
- מאתיים. אומר שמואל, כי השכר לאמצע, ומבאר רבה את
דבריו, כי השור נועד לחרישה, ואלמלא חלקו - לא היה לאף
אחד מהם שטר. והשור עומד לחרישה. אבל אם קנוהו לצורך
טביחה - כל אחד נוטל את מעותיו לפי ההשקעה שחלקו.

אם היה יכול לקיים אפילו שבת כל דהו,
כיון שהוא אנוס.

התוס' ביבמות מביאים את מה שר"י אומר כאן, שאם היה מותר לחציו עבד לשאת שפחה, עם היות והוולד לא מיוחס אליו, וממילא לא מקיים פריה ורבייה, היינו מסתפקים בכך שיש לו כן צד של שבת

אלא שמוספים שם התוס', את הדיון לגבי חציו עבד וחציו בן חורין, משמע דאם היה יכול לישא שפחה, הוה סגי ליה בהכי, ואמאי והא לא מיפקד אפריה ורביה ולא מיפטר בהכי, ויש לומר דאם היה יכול לישא שפחה - לא הוה כפינן לרבו לשחררו, כיון דשבת מיהא היה יכול לקיים. אף על גב דפריה ורביה לא מקיים בהכי. ואף על גב דלעיל משמע דפריה ורביה תלי בשבת, דקאמר רבא מאי טעמא דרבי נתן אליבא דבית הלל לא תהו בראה לשבת יצרה, והא עבד ליה שבת. מכל מקום, לא הוה כפינן לרבו, כיון דיכול לקיים כל דהו.

מתוך ר"י, שאם כן היתה לנו אפשרות שיתקיים השבת, אף שלא היה מתקיים הפרו ורבו - עדיין היינו מאפשרים לרבו להחזיק בחציו עבד וחציו בן חורין

אלא שאף על פי הקושי, מבאר ר"י, שאם כן היה יכול לקיים את השבת, לא היו מכריחים את רבו לשחררו רק מצד פריה ורביה לבדה. כלומר, מאחר ושבת כל דהו הינו כן תיקון לעבד, שלא יחיה בחיי הפקר, זה מצד עצמו, כן היה מועיל. ומה שאינו יכול לקיים פריה ורביה, מאחר והולד נזקף לשפחה, הרי בעניין זה הוא אנוס. וכל הקושיא לא היתה יכולה להיות על עבד, שהרי נאמר לגביו בהם תעבודו, וממילא שחררה התורה את חיובו של העבד למצוות בכלל ופריה ורביה בפרט.

ולכן כל הקושיא הינה רק על מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אלא שנוקקים אנו להציג את הקושיא דרך בחינת צד העבדות שבו. שאם היה נושא שפחה, עדיין לא היה מקיים, לא פריה ורביה, ואפילו לא שבת. ורק בשל כך, ממש מכריחים וכופין את רבו לשחררו. כי במצבו אינו יכול לקיים אפילו שבת.

התוס' מדגישים בשאלת אע"ג, כי עם היות ויש בעיה ברורה של פריה ורביה, הרי העיקר בקושי, אינו מצד זה, אלא מצד שאף שבת אין החציו עבד וחציו בן חורין יכול לקיים

[התוס' נקטו בשאלת אע"ג, שעניינה שעם היות וקיים קושי, הרי עדיין זה לא היה משנה לנו את הדבר. ואמנם, היה ידוע כי לצד העבדות שבו, לא היה מתקיים כלל הפריה ורביה. ואפילו לא צד השבת, שלא כפי שחשבנו שאלו שני עניינים נפרדים, והיינו יכולים להסתפק בשבת כלשהו. ועל כך תמיד מגיעה התשובה בסגנון של "מכל מקום". שאכן, העיקר אינו הפריה ורבייה, אלא אם היינו יכולים לאפשר אפילו צד של שבת, היה זה מספק על מנת לא לכפות את רבו לשחררו.

וכאן הניתוח הוא אינו על המקרה שלפנינו, אלא מדגישים התוס' על מציאות דמיונית, בה היה הפסק נפסק שונה, ומתוך הבנה זו - גם העניין שלנו הוא מתבאר. כי כאן העיקר הוא שעל ידי שינוי המקרה

מאחר ויש בו צד של בן חורין - לא יוכל החציו עבד לישא שפחה

כאשר באנו לדון על דיני חלוקה, נוצר מצב מעניין באופן החלוקה בין האדון כאשר מי שיש לו עבד, שחציו עבד וחציו בן חורין. ועם היות שמצאנו פתרון בצד הממוני של החלוקה, וכפי שבית שמאי העירו במתיקות, שאכן תקנתם את רבו, בעניין החלוקה, הרי מצד שני את העבד עצמו - לא תיקנתם, מאחר ובעבד זה קיימת בעייה איסורית. שהרי העבד לא יכול להתחתן כלל. וכאן בתוס' זה דנים על הצד האחד, שמאחר וחציו בן חורין, לא יוכל לישא שפחה, ומהצד השני, גם בת חורין לא יוכל לשאת, מהצד ההפוך, שיש בו צד של עבד.

יש להבין מי יש שני גדרים משלימים, פריה ורבייה ולשבת יצרה

להשאיר מצב זה, ולא לאפשר לעבד כל פיתרון, ובלשון הגמרא ליבטל, אומרת הגמרא שזה אינו אפשרי כי זה נוגד שני עניינים, באשר הפסוק (ישעיה מה, יח) אומר 'לא-תהו בראה לַשֶּׁבֶת יִצְרָה'. מרכיב ראשון הינו קיום פרו ורבו, ומרכיב שני הינו שבת. תוס' זה ידון במצב בו לכאורה, היה החציו עבד מקיים רק צד אחד. פריה ורביה, הוא העניין שנוצרים ממנו ילדים, הגורמים לריבוי העולם, ושבת מתייחס לכך שאינו רשאי להישאר בודד, ועליו להיות עם אשה. על דרך שאדם בודד אינו מן היישוב.

לא רק עבד שאין לו ייחוס אינו מקיים פריה ורביה, אלא מאחר ושבת תלוי בפריה ורביה, הרי גם כאן החציו עבד, אינו יכול לשאת אשה

מעלים התוס' קושי, שמאחר ולעבד שאין לו ייחוס, גם אם היה נושא שפחה, מאחר והוולד מתייחס אחריה, הרי הוא עצמו לא קיים פרו ורבו. יתירה מזה, אומרת הגמרא ביבמות, כי מאחר ולא קיים פרו ורבו, הרי גם שבת אין לו, מאחר ולא כפי שחשבנו שניתן להפריד ביניהם.

העבד עוד גרוע מגוי, מאחר והוא חסר ייחוס אלא מדוגמת חמור, לא זוכה לקיים פריה ורביה

הגמרא ביבמות דנה תחילה במחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש. איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. אמר רב: הכל - רבי יוחנן וריש לקיש - מודין בעבד, שאין לו חייס בהיותו עבד, שאם היו לו בנים בהיותו עבד ונשתחרר, הרי זה לא קיים מצות פריה ורביה [תוספות], ואם נולד לו בן אחר שחרורו, הרי הוא בכור לנחלה. והטעם לכך הוא דכתיב בפרשת העקידה: שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור. והרי אברהם אומר זאת אל נערו, ומכאן שאליעזר, בהיותו עבד אברהם, אין לו כלל ייחוס.

אשה, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תהו בראה הקדוש ברוך הוא לא ברא את העולם לתהו - שלא יהיו בו אנשים, אלא לשבת יצרה' כדי שישבו בו בני אדם. ואם כן אין עלינו להניחו שלא ישא אשה, שהרי עליו לקיים את הציווי של 'לשבת יצרה'.

יש לשים לב ללשון הגמרא, לא נברא אלא, שזה לשון שמכריח אותנו לדאוג שהעולם יתקיים כך. ואכן עם היות ובתחילה השאלה היתה על האדם (החציו עבד וחציו בן חורין). שאת עצמו לא תיקנתם, הרי לאחר מכן הגמרא ממשיכה, דווקא עם דגש לא על האדם, אלא בעניין אחר, העולם. אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו.

הדגש אינו על פריה ורביה, כי מאחר ואנו מדגישים את צד העבדות, שלפחות הוא מחוייב בשבת

ויש להבין, שהרי הלשון הינה והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, ולכאורה, היה לגמרא להביא את הפסוק הישיר העוסק בכך, פרו ורבו ומלאו את הארץ, ומדוע נוקטת הגמרא בפסוק המדגיש את עניין השבת. "לא לתהו בראה - לשבת יצרה". ועל שאלה סמויה זו, שמתעוררת מאליה, אכן מתרץ ר"י בר מרדכי, כי אפילו היה רק מדובר במי שהוא עבד, שאין בו כלל צד של חציו בן חורין, עדיין אף עליו קיים החיוב של לשבת יצרה. ונמצא, כי בכך הוא מתרץ, מדוע מותר לנו שיהיו עבדים, כי אכן העבד יכול לשאת אשה, ואילו כאן מדובר, שחציו הבן חורין, מוריד אותו, ומונע ממנו אף לקיים את השבת, שהרי אינו יכול לישא שפחה.

מאחר והאשה אינה מצווה לא על פריה ורביה, ולא על שבת, אין כל תועלת בשחרורה, ורק חציו עבד, על כודחק, שבשעה שישתחרר ויהיה רק בן חורין יקיים זאת

מעירים התוס', כי הגמרא ביבמות אומרת חד משמעית כי אין האשה מצווה על פריה ורביה. ואפילו היה מעשה, שלא היו ילדים, והאשה רצתה להתגרש, על מנת לתוכל לילד, ורק מצד שהיתה לה טענה, שיהיה מי שיעזור לה בזקנותה התירו את הקשר, כי מעיקר הדין אנו פוסקים כתנא קמא, האיש מצווה על קיום מצות פריה ורביה. אבל לא האשה. ובהמשך מקשה הגמרא מסיפור מעשה, ומבארים, כי מה ששחררו מי שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין, היה מטעם צדדי, ולא מהטעם הישיר שאומרים באיש, שמחוייב בפריה ורביה.

ותמהינן: וכי לא מיפקדי נשים על פריה ורביה?!

והאמר רב אחא בר קטינא אמר רבי יצחק: מעשה באשה אחת, שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה לשחררה, ועשאה בת חורין.

וקא סלקא דעתין, שכפו את רבה לשחררה כשם שכופים את האדון של עבד שחציו בן חורין לשחררו, היות ואינו יכול לפרות ולרבות.

כי לישא בת חורין הוא אינו יכול מפני שחציו עבד. ומאידך, לישא שפחה הוא אינו יכול, כיון שחציו בן חורין [וכפי ששנינו בגיטין דף מא].

ומוכח שאף אשה מצווה בפריה ורביה, שאם לא כן, למה יכפו את רבה לשחררה?!

אמר תירץ רב נחמן בר יצחק: לא משום קיום מצות פריה ורביה כפו את רבה לשחררה, אלא, היות והיא לא היתה

הדין משתנה בגלל הטעם. וכך על ידי הניתוח על מקרה שכלל לא קיים, אנו מצליחים להביא את הטעם משם לכאן.]

שנאמר לא תהו בראה וגו' -

הא דלא מייתי קרא ד'פרו ורבו',

אומר ר"י בר מרדכי,

משום ד'לשבת יצרה',

שייך אפילו בצד עבדות.

וחציה שפחה וחציה בת חורין,

דלא כפו את רבה לשחררה,

אלא משום שנהגו בה מנהג הפקר,

הא דלא כפו אותו משום שבת,

משום דאפילו כשתעשה בת חורין,

לא תקיים,

משום דלא מפקדא אפריה ורביה,

כדאמרינן בהבא על יבמתו (שם דף סה: ושם),

דאיתתא - לא מפקדא אפריה ורביה,

אבל עבד -

כשהיה בן חורין - ע"כ יקיים.

ור"י מפרש,

דלכך לא נקט קרא ד'פרו ורבו',

משום דפטור הוא מאותה מצוה,

כיון שהוא אנוס,

וכדי שיתחייב בה,

לא כפינן לרבו לעשותו בן חורין,

דאם כן בכל העבדים נכוף רבם לשחררם,

כדי שיתחייבו בכל המצות,

ולכן נקט קרא 'לא תהו בראה',

משום שמשמע מצוה רבה,

ומשום הכי כפינן.

ובפרק בתרא דמגילה (דף כז:),

נמי משום הכי מייתי להאי קרא,

גבי אין מוכרין ספר תורה,

אלא ללמוד תורה ולישא אשה,

ללמוד תורה,

דאמר מר גדול ת"ת שמביא לידי מעשה,

לישא אשה נמי,

לא תהו בראה אלא לשבת יצרה.

מאחר והעולם לא נברא אלא לפריה ורביה - הרי מפני

תיקון העולם, נהיה מחוייבים לכפות את רבו לשחרר

את מי שאינו יכול לקיים זאת

הגמרא דנה על כך שלא ניתן להשאיר את מי שחציו עבד וחציו בן חורין במצבו שלו. שמא תאמר ליבטל ולא ישא

ליתי עשה ד'פרו ורבו',
וידחה לא תעשה ד'לא יהיה קדש'.

ואומר רבינו יצחק,
חדא,

דבעידנא דמיעקר לאו - **לא מקיים** עשה,
דמשעת העראה - קא עקר ללאו,
ועשה ד'פרו ורבו' - לא מקיים עד גמר ביאה.

ועוד,

דהיא אסורה לינשא לו,
דלגבי דידה - ליכא עשה.

ועוד,

אפילו מפקדא א'פרו ורבו',
אפשר לה באחר.

ועוד,

כיון **דאפשר לקיים שניהם** ע"י כפיה,
לא דחי.

ואם תאמר,

היכי כפינן לשחררו,

והא אמרינן בפרק השולח (גיטין דף לח: ושם),
דכל המשחרר עבדו **עובר בעשה**,

וכי תימא מצוה שאני,

וכי אומרים לו לאדם **חטא כדי** שיזכה חבירך,
כדאמרינן בריש שבת (דף ד. ושם ד"ה וכי),

והא דשחרר רבי אליעזר עבדו בהשולח (גיטין שם),
שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה;

התם - משום דר"א **גופיה עשה מצוה**,

בכך שהשלים המנין.

והא דאמר נמי,

בפרק בכל מערבין (עירובין דף לב: ושם ד"ה ולא),

דניחא ליה לחבר למיעבד איסורא **זוטרא**,

ולא ליעבד עם הארץ איסורא **רבה**,

התם - משום דקא עביד עם הארץ איסורא,

על ידו של חבר,

דקא מאכיל ליה טבל.

ואומר ר"י,

דמשום מצוה רבה - שרי,

אף על גב דעובר בעשה,

כדאמרינן ריש תמיד נשחט (פסחים דף נט. ושם ד"ה
אתי),

'אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים,

אלא קטרת ונרות ופסח,

ומחוסר כפורים דערבי פסחים',

יכולה להינשא, מנהג הפקר נהגו בה, שהפקירה את עצמה
לחוטאים, ולכן כפו את רבה שישחררה, ותוכל להינשא.

**יש חילוק מהותי בין קיום מצוות לעבד, ולבין שכל העולם
נעצר על כך, ולכן בחר לצטט דווקא לא תהו בראה**

את אותה שאלה פותר ר"י מכיוון אחר. בהיותו עבד, הרי
הוא אנוס על קיום מצוות פרו ורבו. ומה שהוא חצי עבד, או
אף חציו בן חורין, כלל אינו גורם לו הכרח לבצעה, ועדיין
הוא נשאר אנוס. ואין שום חובה על האדון לשחררו, כי אם
היה חיוב לעבדים לקיים מצוות, היינו מוחקים כליל את מושג
העבד, אם היינו מכריחים את האדון לשחררם, עבור המצוות.
ולא זו הכוונה. מה שכן משתנה, שהוא כעת אינו יכול לקיים
שבת. ומאחר וזו מצוה רבה, שעליה כל העולם בנוי, לכן
בחרה הגמרא לצטט דווקא ראייה מלא תהו בראה, כי אם
לשבת יצרה, ולא מצד עוד מצווה כמו פרו ורבו.

**כל נישואי האשה הוא מעשה שעליו נבנה העולם, ולכן
רק מצד מעשה זה מותר למכור ספר תורה, ולא היו
מתירים על מנת להחליפו במצווה אחרת, אפילו שהיא
פריה ורביה**

מביאים על כך התוס' ראייה מעניינת מהגמרא במגילה,
כי עם היות והתירו לאדם למכור ספר תורה שלו, על מנת
להינשא לאשה, הרי זה גם כן דווקא בגלל הפסוק לא תהו
בראה, ולא מצד פריה ורביה. אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר:
אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה, ולישא אשה.
ומדייקים בגמרא על הטעם שמה שמביא לידי מעשה הוא כי
אשה נמי - לא תהו בראה לשבת יצרה.

יש לנתח מה כל אחד מבעלי התוס' הדגיש בתירוצו

[מאחר והתוס' העלו את השאלה (בכך שמיד תירצו
אותה), מדוע נקטו לגבי החובה לכפות את רבו של
חציו עבד וחציו בן חורין לשחררו את הפסוק של לא
תהו בראה לשבת יצרה, ולא בחרו בצד החיובי של
פריה ורביה. הרי, כאשר אנו באים להוכיח שצריכים
לכתוב דווקא לא תהו בראה ולא פריה ורביה יש שני
כיוונים. או מצד שאנו מחלישים את צד הפריה ורביה,
או מצד שאנו מחזקים את צד הלשבת יצרה.

בתירוץ הראשון של ר"י בר מרדכי, אנו מעלים את
צד הלשבת - שאפילו קיים בעבד, ולכן כאשר מתווסף
בו צד חירות, לא יעלה על הדעת שיהיה עוד פחות
מעבד. ולכך הביאו ראייה מאותה מופקרת, שכל מה
ששחררו אותה, הוא מצד שהחלישו את הפריה ורביה,
שאינה כלל באשה. ר"י לעומת זאת, מוריד את צד
הפריה ורביה, שהוא אנוס, ולכן אין לו כל חיוב בה.
ומצד שני גם מעלה את צד לשבת יצרה, שהיא מצווה
רבה. ולכן הראייה שהובאה, אף היא מחזקת מצווה זו,
שמאחר והיא מעשה כה חשוב, זה כמעט הדבר היחיד
שניתן עבורו למכור ספר תורה שיש לו.]

כופין את רבו -

וא"ת,

אמאי כופין,

ומפרש התם,
משום **דאתי עשה** דפסח **שיש בו כרת**,
ודחי עשה דהשלמה,
אלמא **קעבר** כהן **אעשה דהשלמה**,
כדי שיקיים מחוסר כפורים **מצות פסח**.

ואם תאמר,
אמאי כופין,
וימכור עצמו בעבד עברי,
למ"ד בפ"ק דקדושין (דף יד: ושם),
מוכר את עצמו - רבו מוסר לו שפחה כנענית,
ולמ"ד נמי דאפילו אין לו בנים ואשה,
רבו מוסר לו שפחה כנענית,
ואף על גב דאין עבד עברי נוהג,
אלא בזמן שהיובל נוהג,
כדאמרינן בפרק האומר בקדושין (דף סט. ושם),
הא בבית שני - **נהג יובל**,
כדפירש ר"ת בהשולח (גיטין דף לו. ד"ה בזמן),
גבי הלל תקן פרוזבול.

ואם תאמר,
וישא ממזרת,
דצד עבדות מותר בממזרת,
כדתנן בהאומר בקדושין (דף סט.),
'יכולין ממזרין ליטהר, כיצד?
ממזר נושא שפחה',
ובצד חירות - נמי מותר,
כדתנן בפרק עשרה יוחסין (שם דף סט.),
'ממזרים וחרורים - מותרין לבא זה בזה'.

ואומר ר"י,
דאין זה תקנה,
להרבות ממזרים בישראל.

ואם תאמר,
וישא נתינה,
חרורי ונתיני - מותרין לבא זה בזה,
כדתנן בפרק עשרה יוחסין (שם);

וצד עבדות - נמי מותר בנתינה,
דאמר בריש יש מותרות (יבמות דף פה:),
'ממזרת ונתינה לישראל איכא בינייהו,
למ"ד מפני שמרגילה,
הא [היא] מרגלה ליה',
פירוש שיכול להכשיר זרעו,
ע"י בנו שישא שפחה.

וי"ל,
דלעולם אסור נתין בשפחה,
מ"מ **מרגלה ליה**,
כיון שיכול להכשיר אפילו ע"י איסור,
דהאי גברא - **לא איכפת ליה באיסור**,
דהא נסיב ממזרת או נתינה.

ואם תאמר,
ומאי שנא דאסור נתין בשפחה וממזר מותר,
הא נתין - נמי הוי מפסולי קהל,
כמו ממזר, דכתיב 'לא תתחתן בס'.

ואומר ר"ת,
משום דממזר קדש ועומד,
לפי שנולד מאיסור חמור,
דלא תפסי קדושין,
ולכך לא מיתסר,
בלאו ד'לא יהיה קדש',
ומיהו בזכור ובהמה - אין להתירו,

ואומר ר"י,
דאין זה תקנה,
דאסור למכור עצמו בעבד עברי,
כדאמרינן בפ"ק דקדושין (דף כב:),
'אוזן ששמעה על הר סיני,
כי לי בני ישראל עבדים וגו'.

ואם תאמר,
וישא חציה שפחה וחציה בת חורין,
ונהי דאינו יכול לקדשה,
דאתי צד עבדות ומשתמש בצד אשת איש,
מכל מקום, ישאנה בלא קדושין,
כדאמר 'לישא שפחה' כו',
משמע דאי הוה מותר בשפחה,
לא כפינן לרבו,
אף על גב דאין קידושין תופסין בשפחה,
מ"מ היה נושאה בלא קידושין.

וי"ל,
השתא נמי **אתי צד** עבדות,
ומשתמש בצד חירות.
ולא דמי לפרדה,
דאמר בפרק אותו ואת בנו (חולין דף עט. ושם),
דמרביעין עליה מינה,
ולא אמרינן,
דאתי צד חמור ומשתמש בצד סוס;
דהתם 'כלאים' כתיב,
דמשמע שני מינים,

דבר טוב - ומקיים מצוות עשה של פרו ורבו. ואמנם מצד שני, הוא עובר על הכלל שלא ישא עבד בת חורין, שהוא בבחינת ולא יהיה קדש. אלא שיש לנו כלל, כי כאשר הלא תעשה מפריע לו בקיום העשה, הרי הלא תעשה נדחה. ומחישוב זה, כלל לא עולה הבעיה? ולא רק שזו דעת בית שמאי לחייב את רבו לשחררו, אלא אף בית הלל חזרו והודו לדבריהם. ומתוך כך, חייבים אנו לומר, אחרת לגמרי.

אלא שמחדשים, שכאן הלא נעשה מתרחש בתחילה, והוא עומד בפני עצמו, ומה שלאחר מכן יקיים עשה, אין בכך על מנת לעקור ולדחות את הלא תעשה

ואכן רבינו יצחק, אומר לנו, סדרת תירוצים, מדוע בכל זאת אנו כופין את רבו לשחררו.

התירוץ הראשון, דכי אמנם אם יש מילה, ובאותה נקודה קיימת לנו צרעת, הרי כאן יהיה מותר למול, אף שעובר על האיסור הישמר לך בנגע הצרעת, כי שני המעשים מתרחשים בו זמנית. אבל כאן מתרחש הלאו בפני עצמו. כי בתחילה יש העראה, ואז הוא עובר על לא יהיה לך קדש, ואילו הפרו ורבו, מתרחש רק בשלב השני של מעשה הביאה, והוא בגמר הביאה. ולכן לא ניתן להפעיל כאן את הכלל, וממילא סרה הקושיה.

ממשיכים בריבוי תירוצים לשאלה זו, ולכן באמת הכריחו ומופין את רבו לשחררו

תירוץ שני, כל ההסתכלות של קיום עשה, הוא רק מצידו, אבל לה נשאר האיסור להיות איתו, אם לא שתשחרר אותו. ולה אין כל עשה שמשחרר את הלא תעשה שלה. התירוץ השלישי, אף אם תאמר, שגם לאשה אכן יש עשה חיובי של פרו ורבו, מדוע לה להיכנס בכוח ולבצע זאת מול איסור, בשעה שהיא יכולה לעשות זאת בלי בעיות, עם מישהו אחר. והתירוץ הרביעי, מאחר והכפייה מאפשרת לקיים גם את העשה וגם שלא תהיה בעיה עם לא תעשה, הרי במקרה כזה לא יועיל העשה לדחות את הלא תעשה, שהרי קיים פיתרון עוקף.

מקשים, עם היות ולחציו עבד וחציו בן חורין נפתרה הבעיה - אבל אסור היה לרבו לשחררו

שאלה נוספת העולה, היא שאמנם עבור העבד פתרת את הבעיה, ואף סייעת לו בקיום מצווה, אולם מאחר ואין אומרים לאדם חטא על מנת שיזכה חברך. והרי שחרור העבד יוצר עבירת עשה עבור המשחרר (לעולם בהם תעבודו). ופרט לזה שכאשר שוקלים במאזניים, הרי לא מסתכלים שהוא יעשה רק חטא קטן ותהיה מצווה גדולה אצל החבר (שלא נעשה האיסור על ידו, אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל, של רדיית הפת, שלא יבא חבירו לידי איסור חמור, של סקילה מאפיית הפת).

עד שאפילו על המעשה רב בו שחרר רבי אליעזר את עבדו, הוא רק כי הוא עצמו היה צריך להתפלל, אבל לא שהיה משחרר אותו עבור שהאחרים יתפללו. ועם היות שבמקום אחר למדו כי כאן פריה ורביה, זו מצווה רבה, כדוגמת רבי אליעזר, שהמניין היה תפילה של מצוות הרבים. ואעפ"כ כאן מציגים התוס', שזה היה רק בשביל עצמו, וזה כל ההיתר.

אפי' למאן דמפיק להו, בפרק ד' מיתות (סנהדרין דף נד:), מ'ולא יהיה קדש', דאין להתירו בקדישות, אלא באותן שהוא בא ממנו, ומקדישות דזכור ובהמה - לא בא.

ואם תאמר, ומאי שנא דגירי וחרורי, מותרים בנתינה ואסורים בשפחה, ואף על גב דתרוייהו חייבי לאוין.

ואומר ר"י, דנתיני - דתפסי בהו קדושין, גמרינן משאר פסולי קהל, כגון עמוני ומואבי מצרי ואדומי, דמותרין בקהל גרים, דלא איקרי קהל; אבל שפחה, דלא תפסי בה קדושין, - לא ילפא מינייהו.

הגמרא דנה על חיוב הרב לשחרר את עבדו, שהוא חציו עבד וחציו בן חורין, ושאף בית הלל חזרו להורות בשיטת בית שמאי

בגמרא יש שני עניינים משלימים, ראשית, הגמרא דנה בעניין 'גוד' או 'אגוד', שרב יהודה סובר שקיים דין זה. והגמרא מקשה מכך שמחייבים את רבו למכור את העבד, והרי העבד היה יכול להציע לאדונו, שיקנה את עצמו. שהרי בכל מקרה העבד עתיד לשלם את ערך חציו. ועל כך ענתה הגמרא, כי כאן אין זו שותפות בה ניתן לבחור בין שתי אפשרויות. כי רק העבד יכול לקנות את חלקו מאדונו, אך לא יכול למכור לאדון את צד החירות שיש בו.

העניין השני הוא גוף הדין לגבי חציו עבד וחציו בן חורין. בית הלל התייחסו תחילה רק לצד הממוני, ומאחר ויש לו כביכול שני אדונים, יחלק את הזמן, וכל יום אחד יעבוד את רבו, ויום אחד יעבוד את עצמו. אלא שבית שמאי הציגו, שכאן גם קיים צד איסורי. קיימת כאן מציאות שאינה יכולה להתחנן, לא בשפחה, שהרי יש לו צד חירות, ולא בבית חורין, שהרי יש לו לאידך גיסא צד עבדות. ומאחר וכל מטרת העולם הינה פריה ורביה - אינך יכול להשאירו במצב איסורי זה. ולגבי הצד הממוני, כותב העבד שטר התחייבות כנגד חצי דמיו. וכך מאחר ועל דעת זו נברא העולם, נקרא הדבר מפני תיקון העולם.

לכאורה, ניתן להקשות, שאף שיש כאן איסור, הרי כאשר קיים עשה (פרו ורבו) הוא דוחה את הלא תעשה (לא יהיה קדש)

מקשים התוס', ואפילו ישא בהיותו חצי עבד וחציו בן חורין, הרי מתרחשים כאן שני עניינים. מצד אחד הוא עושה

נפתרת, הרי יש ממש איסור למכור את עצמו לעבד עברי, שהרי שמע במו אוזניו מאת הבורא, כי רק לי בני ישראל עבדים.

הקבוצה הרביעית הינה סדרת הצעות, שעדיין במצבו הוא אולי הוא יכול לשאת. וכאן נכללים חציה שפחה וחציה בת חורין, שהיא כדוגמתו. ומאחר ויש כאן בעיה שאין זה אפשרי, כי הצד בעייתי לא יכול להיות עם הצד הטוב. שהרי יש לו צד שהוא עבד, ולה יש צד שהיא בת חורין. וניסינו להציע, כי ישאנה בלא קידושין מסיבה זו. אלא שנשארו עם אותה הבעיה, ומה שניסינו לדמות לפרד, שעם היות שנוצר משילוב של סוס וחמור, הרי כעת הוא כבר מציאות חדשה, העומדת בפני עצמה, ולכן מותר לרכוב עליה, ואין אומרים שיש לנו כאן כלאיים. ולכן מותר להרביע את בני מינה.

הקבוצה החמישית, כעת יש לנו סדרת הצעות של מי שמצוי מתחתיו. כגון הממזרת, הנתינה (מזרע הגבעונים). הרעיון המנחה, מכיוון שהם ראויים לבוא אחד עם השני. באשר ששת דרגות ה"יוחסין": גירי, וחרורי (עבדים כנענים משוחררים), ממזירי, ונתיני, שתוקי, ואסופי - כולם מותרין לבא זה בזה.

גרים ומשוחררים מותרים בממזרת, משום שבאיסור ממזרות נאמר "לא יבא ממזר בקהל ה'". וסוברת משנתנו שקהל גרים לא נקרא "קהל ה'", ולכן מותר הממזר לבוא בהם. וכן עבדים משוחררים ונתינים, הרי הם כגרים.

ואף שתוקים ואסופים, שהם ספק ממזרים, מותרים להתחתן עם ודאי ממזרים. משום שנאמר בממזר "לא יבא בקהל ה'", ודרשינן: דוקא ב"קהל ודאי" לא יבא, אבל ב"קהל ספק", מותר לו לממזר לבוא.

הצעה נוספת היא הממזרת. ומאחר והממזר הנושא שפחה יכול להיטהר, חשבנו שכך גם בצד החירות. אלא שחזרנו לכך שהתוצאה תהיה סיוע לממזרים, ובכך ירבו ממזרים בישראל, ולכן אין אנו יכולים לממש את ההצעה.

והקבוצה הבאה היא בגדר הצעות הזויות. כמו זכר או בהמה, שבכך אין להתירו, שהרי אין בזה כל גדר קידושין.

דיון לגבי נישואים עם נתינה, לכאורה יש פיתרון, אלא שאמנם יש לו אפשרות לטהר, אך כעת זה ממש איסור

הצעת הנתינה, שצד העבדות שבו מותר בה. ויש להקדים מהגמרא ביבמות, מה שמנעו את הכתובה דווקא כאשר הכהן נושא איסור שנייה. דבר [טעם] אחר לבאר את החילוק בין שניות לבין אלמנה וגרושה: כהן גדול הנושא אלמנה, או כהן הדיוט הנושא גרושה - זהו [זה הוא], הבעל הוא זה שמרגילה לנישואין אלו. מכיוון שהיא ודאי אינה משדלתו שישאנה, היות ויש פסול על ידי הנישואין. אלא הוא זה משדל אותה להינשא לו [וכפי שיבואר], ולכן לא קנסו אותה.

התוס' עורכים ניתוח של עוצמת המצווה כנגד חומרת האיסור

ועם היות וכן מצינו את הכלל של נוח לו לחבר לעשות איסור קליל ולא יעשה עם הארץ איסור חמור. הרי גם כאן למדים התוס', שבסופו של דבר זה רק בגלל שהוא בתוך התמונה, והוא זה שרוצה להימנע שהוא לא יאכיל טבל את עם הארץ. ו

עוד דוגמא קיימת בפסחים, שעם היות שקורבן תמיד של בין הערביים הוא האחרון, הרי העבירה אם יקריב את הפסח לאחריו, היא שנאמר עליו השלם כל הקרבנות כולם. שיש להתיר להביא כפרתו לאחר התמיד רק לצורך אכילת הפסח, טעמו הוא משום שיבא עשה דפסח שהוא חמור, שיש בו כרת [למי שמבטל את העשה של פסח, כדכתיב [במדבר ט] "והאיש אשר הוא טהור וחדל לעשות הפסח - ונכרתה"] וידחה עשה הקל דהשלמה שאין בו כרת. שהרי אם לא יביא כפרתו היום, אי אפשר יהיה לשחוט עליו את הפסח, כי הוא לא יוכל לאכול בערב. ועשה הקל נדחה מפני עשה החמור. ונמצא כי כן הכרענו בשם ר"י, כי מצווה רבה יש לה משקל, ואנו מסתכלים לא רק על חשבון זה כנגד זה, אלא בכל זאת, יש כאן שאלה של איכות.

בתוס' שיש בו ריבוי פרטים, מן הראוי לנסות ולקבץ את הנושאים, שיש להשוות ביניהם, וליצור מעין מפה לכל המהלך

[אחד הכלים החשובים לדעתי לצאת מתוס' שניתן לחלקו לכעשרים קטעים הוא הוא לעשות קבוצות של סוגי הנושאים עליהם דן התוס'. שהרי פתחנו בדין הגמרא, בכך שכופין את רבו לשחרר את החציו עבד וחציו בן חורין, שאלמלא כן, לא יוכל לשאת אשה.

הקבוצה הראשונה, היתה שניתן להסתדר בלי זה, ועל כך הצענו, שיבוא העשה וידחה את הלא תעשה, ותירצנו על כך מספר תירוצים, מדוע לא ניתן לומר כן.

הקבוצה השניה היא לטעון כי איננו יכולים להכריח את רבו לעשות איסור, ודחינו שיש כאן מבחינתו פחות הפסד כנגד הרווח, כי הוא עצמו, צריך לדאוג לעצמו, ומבחינתו האיסור נשאר איסור. וכל מה שהרשו לו לחטוא כנגד בעיה חמורה של חבירו, הוא היכן שהוא עצמו קשור בבעיה הקטנה הנגרמת לחבר, או שהוא עצמו מרוויח את המצווה הגדולה, כמו לשחרר לתפילה עבורו, עד שלמדנו, כי כמו בפסח שהוא כרת, יש היתר לחטוא, בעשה של השלמה.

הקבוצה השלישית, נכון שיש לו בעיה, אבל הוא עצמו יכול להכניס את עצמו לבעיה שלכאורה גדולה יותר, אך כך יוכל להיות עם אשה בכל זאת, כי אם הוא ימכור את עצמו, יוכל לקבל שפחה כנענית. ואין לומר, שכיום מצווה זו אינה נוהגת למכור את עצמו, כי אין יובל, שהרי בבית שני כן נהג יובל. ונזקקנו להשתמש בביטוי שחוזר כאן מספר פעמים, שאין זו תקנה. כלומר, על אף הפיתוי, שהבעיה הקטנה שאין לו אשה

הסיבה שבחציו בן חורין, לא מתקיים הכלל של גוד או אגוד, אינו מעצם זה שפסקנו כי אין דין של גוד או אגוד, אלא שבמקרה זה, רק צד אחד רשאי לקנות

נחלקו בדף הקודם אמוראים, האם יש דינא דגוד או אגוד (וכך סובר רב יהודה), או שאין דינא דגוד או אגוד, וכך סובר רב נחמן. כלומר, שאין בכוח האחד לכפות את שותפו לפרק את השותפות, שאין בה דין חלוקה. כולל שלא יכול לומר לו, בחר כרצונך, או תקנה אתה את המחצית, או שאני אקנה. ואז רבא מקשה על רב נחמן, כיצד עושין בכור ופשוט שהניח להם אביהם עבד ובהמה טמאה, שהרי לא ניתן לחלק את העבד או את הבהמה. ולאחר שהציע רב נחמן, כי יחלקו את זמן העבודה, באופן שיעבוד יום אחד לזה (לפשוט), ולזה (לכבור) שני ימים.

והפעם הקושיה היא על רב יהודה, הקשו, שמאחר ומי שחציו עבד וחציו בן חורין, שכאן צד החירות של העבד הינו שותף עם צד העבדות שנמצא אצל האדון. אלא מכיוון שיש כאן דין מיוחד, שאינו יכול לשאת אשה, לא בת חורין ולא שפחה, בין בית שמאי ובין בית הלל, הסכימו שכופין את רבו ועושין אותו בן חורין, וכותבין שטר על חצי דמיו.

ואז מגיחים התוס' שיש בגמרא את המסקנה של הקושיה תחילה, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, טעמא מפני תיקון העולם. הא לאו מפני תיקון העולם - לא! שמע מינה, דלית דינא דגוד או אגוד. שהרי אף ללא הטעם של תיקון העולם, מדוע לא הציע החציו עבד לאדונו, כי הוא יקנה את חציו וישתחרר. כלומר, הפיתרון יהיה רק בצד הממוני, וללא שנגענו כלל בצד האיסור, שתיקון העולם רק זה בלבד הוא שמכריח לפרק את השותפות. ועל כך הגמרא מתרצת, כי כאן יש מקרה שונה, שרק אגוד קיים (שהחציו עבד יקנה את חלקו), אך לא גוד (שאינו מציע לו לקנות את חציו, על מנת להפוך בחזרה לעבד מלא).

ניתן להקשות, כי מאחר ואין כאן בכלל מעשה קניין, לא מתקיים כאן, לא גוד ולא אגוד

מציעים התוס' קושיה אפשרית אחרת. שמה שנאמר כי אין כאן את הדין של גוד או אגוד, אינו מצד החוסר סימטריות, שהצעה כזאת חייבת להגיע לשותף, אלא שבכלל אין אפילו מכירה על הצד האחד. נכון שהעבד משתחרר. אלא שמאחר ויש כאן רק בחינה של חוב, הרי אין כאן צד של אגוד אפילו לא מצד החציו עבד. כי בעצם אין כאן פעולת קנייה. כי בפעולת קנייה רגילה, התשלום נדרש להיות מייד.

יש לנתח לא רק את תירוץ התוס', אלא להבין את המהלך הלמדני בו הוא משתמש

[תשובת התוס' מלמדת אותנו חשיבה גאונית. לשיטתך, שכל הקושי הינו רק אופן המכירה, שאין כאן תשלום מייד. אלך לקראתך, ואאפשר תשלום מייד (כגון שמישהו נתן כסף לעבד על דעת זו). ווהצעה כזאת הינה רמוזה במילת המפתח בתוס' "אפילו", כלומר, נחסיר את הבעיה, ועם כל זאת, עדיין אלמלא צד האיסור, לא היה ניתן להציע כאן גוד או אגוד.

ונמצא כי אף לאחר שסילקתי לך את הקושי, עדיין לא יוכל החציו עבד לבצע זאת, מכיוון שרק הוא מציע

ואילו באיסור שניות - זו היא, האשה היא זו שמרגילתו וישא אותה, ולכן קנסוה. כי היות ולא היא נפסלת, ולא זרעה נפסל, בנישואי שניות, ואין היא מפסידה כלום על ידי הנישואין, יש להניח שהיא זו שמשדלת אותו וישאנה, כי יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא. ולכן קנסו אותה. אבל במקום שהיא או וולדה נפסלים, אין היא משדלת אותו, ויש לתלות בו את השידול לנשואין בעבירה. ממזרת ונתינה, שאין היא נפסלת על ידי הנישואין שלה לישראל יותר מהפסול שכבר יש בה - היא מרגלא ליה, ולכן יש לקונסה שתפסיד כתובתה.

ונמצא כי הממזר שנושא שפחה, יהיו לו ילדים כמו האשה, כלומר הולד הינו עבד כנעני. אבל ברגע שהאב הממזר ישחרר את בנו, יהיה בן חורין. ומאחר ובכך שהיא נישאת עדיין יהיו ילדים כשרים, הרי זה סיבה בעבורה, שהיא רוצה אותו. וכל זה בשלב ההוכחה שהוא כן כנתין יכול לשאת שפחה, ואם כן, חוזרים לשאלה, מדוע יש צורך לכפות על רבו לשחררו.

הצעת הנתינה נדחית אף היא, שעם היות ויגיע פיתרון, הרי לשניהם לא יהיה אכפת, שההיתר ייוצר בדרך איסור, שהרי הוא בעצמו נושא דבר שאסור וודאי (ממזרת או נתינה). ומבארים התוס', מדוע באמת הנתין אסור בשפחה, ועל השאלה מדוע הבדילו, להתיר הממזר בשפחה ואילו הנתין אסור. ומתרצים כי הממזר נולד באיסור חמור, עד שקידושין כלל לא תופסים בו, ולכן לא נאסר באיסור של לא תתחתן בו, בהיותו כה גרוע.

החילוק בין ההיתר בנתינים וגרים, לעומת האיסור בשפחה

מבארים התוס' לסיום כיצד הגרים והחרורים (העבדים הכנענים המשוחררים) מצד אחד מותרים בנתינה אך אסורים בשפחה, והקושי הוא ששניהם חייבי לאווין בלבד. ומחדשים גורם נוסף של מותר בקהל. כי בעוד שהנתינים, נלמדים משאר עמים שהם פסולים בעניין קהל, כגון עמוני, מואבי מצרי ואדומי, אלא מאחר ונקראים פסולי קהל, הרי בבואם להינשא לגר, מותרים הם, כי כל גר עומד בפני עצמו, ואין בו שם קהל. וכל האיסור שלהם היה לא יבוא בקהל ה'. לעומת זאת השפחה, יש בה חילוק לגבי שאר העמים, שכן תופסים בהם קידושין. ולכן היא לא יכולה להילמד מהם, ואסורה לגרים ועבדים, בהיותה בבחינה שכלל לא תופסים בה קידושין.

[דף יג עמוד ב]

שמע מינה דלית דינא דגוד או אגוד -

וא"ת,

שאני הכא,

שאין העבד נותן לו דמים **מיד,**

אלא כותב לו שטר על דמיו.

וי"ל,

דמשמע,

משום דלא יבטל - הוא דכופין,

הא לאו הכי,

אין כופין בכל ענין,

אפילו יתן דמים.

והעני לא נעצר, אלא הוא מצליח להשכיר, הרי הוא עומד בשווה כוחות מול העשיר, ואז יצטרכו לחלק ביניהם את הזמן, כי גם הוא רשאי להשתמש, אם לא ממשית בגופו, הרי זה מטעם נציג מכוחו.

ואי ס"ד לית דינא דגוד או אגוד אפי' בשתי כריכות כו' -

השתא ס"ד דחולקין, כיון שאחד רוצה לחלוק, ושתי כריכות דומיא דכרך אחד, שאין כתוב באחד מה שכתוב באחר, כגון יהושע ושמואל, ואמאי חולקין בע"כ, **והא אינם שוין, אלא ודאי** אית דינא דגוד או אגוד.

וא"ת, **אפילו** אית דינא דגוד או אגוד, **אמאי חולקין,** כיון שכתוב בזה מה שאין בזה, **ותרוייהו צריכי להאי ולהאי.** וי"ל, דהוי מצי למימר 'ולישעמיך'.

ולא גרסינן הכא, מה שכתוב במיעוט ספרים, 'ואי ס"ד לית ליה דינא דגוד או אגוד, כי היכי דתרווייהו צריכי להאי, תרווייהו צריכי להאי', **דהא כל שכן,** דאי לא צריכי תרווייהו להאי ולהאי, **פריך טפי שמיר,** אי לית ליה דינא דגוד או אגוד, **אמאי חולקין.**

הגמרא דנה לגבי חלוקה בכתבי הקודש, בין שהמציאות שיש ציור של כרך אחד, וכן שיש שני כרכים נפרדים מדייקת הגמרא כי דינו של רב יהודה, שיש דינא של גוד או אגוד, הוא מרבו שמואל, א"ל אביי לרב יוסף: הא דרב יהודה - דשמואל היא. דתנן: וכתבי הקודש, אף על פי ששניהם רוצים - לא יחלוקו; וכעת מביאים את דעתו של שמואל, שיש לצמצם את הדין רק כאשר הם בכרך אחד, ורק שם לא ניתן לכפות את החלוקה, לא מהדין הממוני, כי אם מדין האיסור, שלא ניתן יהיה לחצות את הספר, שהינך משחיתו בכך. ואמר שמואל: לא שנו אלא בכרך אחד, אבל בשני כריכות - חולקין;

וכעת מדייקים מדבריו, שהיות ושמואל צמצם רק למקרה זה, ואי סלקא דעתך לית דינא דגוד או אגוד, מאי איריא בכרך אחד? אפי' בשני כריכין נמי! לכאורה, גם כאן לא תוכל

לקנות, ועם כזאת הצעה אינו יכול לבוא לאדון שמחזיק בצד החצי עבד שלו, ולכופו את המכירה. וחזרנו, כי לא זו בעצם הבעיה, אלא (וכאן מילת המפתח הינה "משמע"), שיש כאן דין צדדי שהכפייה הינה בשל סיבת האיסור, ולא מחמת גדרי המכירה בין שותפין, כך שמאליה לא יכולה לעלות כאן השאלה של גוד או אגוד.]

אם עשאן לשכר כו' -

לאו דוקא עשאן לשכר, **דהוא הדין אפילו** עשאן לעצמו, **אלא** שמוצא להשכיר.

השימוש בבית המרחץ או בית הבד שאביהם הוריש, לבניו העשיר והעני, תלוי באופן השימוש בנכס

מביאה כעת הגמרא ראייה לכיוון רב נחמן, הסובר כי אין דין של גוד או אגוד. מדובר על שני אחין, אחד עני ואחד עשיר, והניח להן אביהן בירושה, בית מרחץ או בית הבד, לכתישת שמן. אן האב היה משכיר את הנכסים הללו, הרי קל מאוד לחלוק את הממון.

אבל אם האב עשה זאת לשימוש עצמי, לא יוכל העני לתפעל את בית המרחץ, וגם אין לו זיתים על מנת לכתוש ולהשתמש בבית הבד. ואז העשיר יכול לומר לעני, הינך רשאי להשתמש. ולכאורה, מדוע שהעני לא יכריח את העשיר לקנות. וגם כאן מתרצת הגמרא, שיש כאן רק צד אחד שיקנה, וכל הדין של גוד או אגוד, הוא רק כאשר קיימים שני צדדים, והוא מעניק לשני את זכות הבחירה.

ניתוח אופן חשיבת התוס', להרחיב מעבר למצב להשכיר או לעצמו, כי אם שזה כעין להשכיר או כעין לעצמו

[אחד הכלים החשובים הינה יכולת ההרחבה. הגמרא הציגה שני מצבים, או שיש כאן שכר, ואז ניתן לחלק או לא. אלא שכאן באים התוס', ואומרים שיש יותר משני מצבים בלבד. ומה שציינו שני מצבים, הרי זה שני סוגי מצבים. ואז הם מציגים אפשרות שיש בה את שני הדברים יחדיו. וצריך לדעת כיצד להתייחס אליה.

ומילות המפתח הינם "לאו דווקא", כלומר, אין לך להיעצר שיש רק שני מצבים בדווקא, אלא כאן מגיעה מילת ההרחבה "דהוא הדין", וכאשר הינך מרחיב בצורה מפתיעה, הרי מחוייב הינך לבאר את דבריך, על ידי דוגמא מעשית, וכאן מילת המפתח הינה "אלא".]

עם היות והעני אינו יכול להשתמש לעצמו ממש בנכס, הרי הוא יכול כן להשכיר לאחרים, ואז התמונה משתנה

כאשר העני אמנם אינו משתמש בעצמו, אבל הוא רשאי להשכיר לאחרים, הרי בעצם יש כאן שניים הנלחמים על השימוש בנכס. ואז תהיה החלוקה אולי לפי זמן. כי עם היות והאב בחר להשתמש לעצמו, לא יוכל העיר ללגלג על העני, שממילא הוא משאיר לפתחו את מלוא הנכס. אלא מאחר

רק הבנת המציאות היטב, ומה כל אחד נדרש לו, תסייע לנו בהחלטה על אופן החלוקה

[מתוס' זה ניתן לדעתי ללמוד ראשית, שיש צורך להבין בתחילה מהי המציאות, הן מצד צורת הספרים, והן מצד רצון כל אחד מהם. ורק זה מה שיכתיב האם בכלל צריכה וכדאית להיעשות החלוקה.

ונראה לי לומר, כי הביטוי "אמאי חולקין", שחוזר על עצמו שלוש פעמים בתוס' זה, מעורר להבין מדוע בכלל יש כאן צורך לחלוק, ואז בכל מקום בו לכאורה, לא שווים שני הצדדים, או אפילו שהם שניהם רוצים, הרי חלוקה בה תהיה בחירה של גוד או אגוד, תשאיר לפחות את האחד עם הרכוש, ואת השני שיקבל כסף, אם לא היה רוצה את הכל].

מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד -

אף על פי,

שאי אפשר,

שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה,

ובמגילה בפרק בתרא (דף כז.) **משמע דאסור להניח;**

ה"מ בשתי כריכות,

אבל כשהן מדובקין יחד - אינו גנאי.

אופן עשיית הספרים, האם ימול לשלב את כל התנ"ך

יחדיו או נדרשת הפרדה

תנו רבנן, מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד, ואף על פי שכאשר יגלול את הספר, יוצר מצב שבו הנביאים וכתובים יהיו מונחים מעל התורה, אין לחשוש לכך. ואף שאמרו, שגנאי הוא לתורה שיהיו מונחים עליה נביאים, אין זה אלא כאשר התורה והנביאים בספרים נפרדים, אבל כשהם דבוקין יחד בספר אחד אין זה גנאי - דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר, יש לכרוך את התורה בפני עצמה, ואת הנביאים בפני עצמן, כי אם יכרוך את הנביאים עם התורה, יראה שהספר כולו הוא תורה אף שחלקו אינו אלא נביאים, וכן יש לכרוך את הכתובים בפני עצמן ואין לכרכם עם נביאים, שאם יכרכם יחד יראה כאילו כל הספר הוא נביאים.

וחכמים אומרים אף את הנביאים עצמם אין לכרוך יחדיו, אלא כל אחד ואחד בפני עצמו כדי שלא יראו כל ספרי הנביאים כנביא אחד.

ואמר רב יהודה, ראייה לשיטתו שאפשר לכרוך את כל הנביאים יחד: מעשה בביתוס בן זונין, שהיו לו שמנה נביאים מדובקין כאחד, וזאת הוא עשה על פי רבי אלעזר בן עזריה, [וחכמים אומרים] לא היו לו כל הנביאים מדובקים יחד, אלא אחד אחד כל נביא ונביא היה בספר בפני עצמו.

אמר רבי, מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד, והכשרנום כשיטת רבי מאיר.

עם היות ויש לנו קושי מידוע במילה "אף-על-פי", הרי החילוק "הני מילי", מראה שניתן מלכתחילה למנוע זאת [דברי תוס' הללו הוכנסו, תוך כדי הפירוש על שיטת רבי מאיר. שידוע לנו, כי כאשר התוס' אומרים אע"פ,

להתבצע החלוקה, עם היות ואין בזה את המניעה של בזיון ספרי הקודש, הרי אין כאן שיוויון בספרים, הרי רק מצד שיכול לכפות אותו שאו הוא ייקח את היקר ויקנה את ההפרש, או להיפך, שהרי עם היות והחלוקה אינה שווה, הרי כשיש דין גוד או אגוד, ובהסכמה, היא יכולה להתקיים.

השלב הראשון בניתוח - הוא הבנת המציאות, על מה נאמר כאן הדין של גוד או אגוד, ומדובר ששני הכריכות הם על ספרים שונים

כעת התוספות עובר את שלבי הסוגיה, ומבאר כעת מה סוברת הגמרא בנקודת זמן זו בדיון. המציאות הינה ששני הכריכות הם על שני ספרים שונים, שכל אחד הוא עצמאי בפני עצמו, כגון יהושע ושמואל. ואז החלוקה היא מאחר, והאחד בא לשני והציע לו, או שאתה לוקח, או שאני לוקח. כי בהיותם שני ספרים שונים, אין כאן את המציאות הרגילה של חלוקה, בה כל אחד מקבל משהו וזה לחברו. "מילת המפתח הינה "השתא סלקא דעתך דחולקין" רק מצד המציאות שיש כאן אחד בלבד שרוצה לחלוק, ויש כאן שני דברים שונים, ולכן מתקיים בהם הכלל שאו שאתה תיקח ואני אקבל את הכסף, או להיפך.

במציאות בה שני הספרים שונים, ושניהם זקוקים להם, לא משנה מה הסבר לגבי גוד או אגוד, יש מקום על עצם הרצון בכלל לחלוק

אלא שכאן עולה מאליה השאלה, מאחר ואתם התוס' בחרתם להבין כך את המציאות, ולא כרש"י למשל, שלמד ששני הספרים הינם בעלי תוכן שווה. מה תועיל החלוקה, והרי כל אחד מהם צריך את שניהם? אלא על כך מתרצים התוס', שהתרצן היה יכול לומר, שזה לשיטתך, שלא ניתן להכריח בגוד או אגוד. כלומר, הקושי אינו קשור כלל בהרעה בין שיכולים לומר גוד או אגוד או לא, אלא עצם המציאות יוצרת את הבעיה, בשביל מה בכלל נדרשת כאן חלוקה. ומבלי לדבר באיזה אופן תהיה החלוקה. ופעמים רבות, אנו דנים על תירוץ, שהיה יכול להיאמר, אע"פ שלא נאמר בסופו של דבר.

רק במצב בו האחד בוחר שיוכל לקנות, מוסבר מיצד יכולה להיות חלוקה, גם במקום שהיה לי לחשוב שלא כדאית החלוקה

אלא שבחרו התוס' בתירוץ יסודי יותר. שאפילו שאין שניהם צריכים את שניהם, לא מתחיל הצורך בחלוקה. ואז חייבים אנו לומר, כי כל שכן, אם אין שניהם צריכים את שני הספרים, יכולת החלוקה, היא רק באופן שכן קיים הדין של גוד או אגוד. כלומר, חלוקה אמיתית יכולה להתרחש, בין כאשר שניהם צריכים, ובין כאשר אין שניהם צריכים את שני הספרים, רק אם האחד לוקח בעלות, ובוחר שהוא זה שייקח, ויהיה מוכן לשלם. כי אפילו אם שניהם ירצו, עדיין תהיה בחירה לאחד מהם להיות האחד שמקבל את הכל. ונמצא, כי כאשר אין שניהם צריכים, הרי ממילא ירצה את הגדר של גוד או אגוד, כי הוא הרי אינו צריך את שניהם, ולפחות יקבל כסף.

אלא נביאים וכתובים על גבי תורה,
אבל נביאים על גבי כתובים או איפכא - **לא**.

אלא היינו טעמא,
שלא יראה הכל כמו תורה או הכל נביאים,
כי היכי דאמרי חכמים בתר הכי,
דבעו שיהא כל נביא ונביא בפני עצמו,
וע"כ טעמא,
שלא יהא נראה הכל כמו נביא אחד.
כן נראה לרשב"א.

שיטת רבי יהודה, שדאוי לכרוך את התורה לחוד בפני עצמה

במסגרת הכריכות של ספרי הקודש, שיטתו של רבי יהודה, שיש לכרוך תורה בפני עצמה ואת הנביאים בפני עצמן, וכן את הכתובים בפני עצמן. וחכמים אומרים שאף את הנביאים יש לכרוך כל אחד בפני עצמו. ורב יהודה מביא אף ראייה ממעשה רב של ביתוס בן זונין, שהיו לו שמונה נביאים מדובקין כאחד, בעוד חכמים אומרים, כי לא היו מדובקים יחדיו, אלא אחד אחד בפני עצמו.

יש משמעות להבנת הטעם במקרה פרטי, מאחר וזה משפיע על מקרה קרוב

[תוס' מדייקים בהבנת הטעם. ומאחר והדין הרי לכאורה ברור אף בלא הטעם, הרי זה רק לדין הפרטי. אבל ברגע שאנו יודעים את הטעם, מכך נוכל להבין לגבי דינים אחרים. ומדייקים התוס', שיש לשלול שהטעם הוא מצד איסור. ומתוך כך מבהירים, שהרי ניתן להניח נביאים על גבי נביאים או על גבי כתובים.

ונמצא כי הטעם אינו מצד שלילה ואיסור, אלא שיש כאן טעם חיובי, שאנו רוצים לייקר כל נביא בפני עצמו. ומילות המפתח של התוס' הן "לא מפני שאסור .. אלא היינו טעמא .. ועל כורחך טעמא". ועל מנת להראות שזה הטעם, הרי הגמרא בהמשך מביאה, שאף היתה שיטה, שכל נביא יהיה בתור ספר בודד. כלומר, כך אנו גם מבינים מקרה נוסף, למה התעקשו שכל נביא יהיה כספר אחד.]

ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה -

פירש בקונטרס,
ואינו צריך להניח ד' שיטין.

ונראה לר"י,
דבין חומש לחומש של תורה - צריך להניח,
ואנביאים - **דוקא קאמר דאין צריך,**
כדמפרש טעמא לקמן,
'שאם בא לחתוך - חותך',
אבל בין חומש לחומש של תורה - לא;
מידי דהוי אפרשה פתוחה,
שאם היה מסיים מלמטה,

הרי זה רק קושי לכאורה. ואכן הם מתרצים את הקושי על ידי חילוק, במילות המפתח "הני מילי .. אבל". כלומר, הקושי אכן קיים, אלא שאנו מצמצמים ומעמידים שהקושי הוא רק כאשר יש שתי כריכות, ואז מאחר וכל ספר יש לו קדושה אחרת, אז קיימת בעיה לשים את הקדושה החמורה למטה, ועליו להניח את הקדושה הקלה.

אבל כאשר הם כספר אחד, הרי נוצר כאן ספר חדש בעל קדושה אחת, וזה דרכו של הספר, בימיהם, שהפנים מצד ימין שהינך פותח זה הרי בראשית, ונמצא כי כשהינך גולל, הרי שאר הספרים בחומש, מקיפים אותו. ואם היה רצף ארוך של כל התנ"ך כולו, וודאי שהסוף מקיף את ההתחלה. גם בימינו קיים ספר תנ"ך, שכאשר הינך מדפדף לנביא, הרי דפי הנביא הינם על התורה, אבל מאחר ויש כאן ספר אחד, אין בכך כל בעיה. וכפי שנראה, שבאותו מקום ממנו הגיע הקושיה, כבר הובא בו התירוץ. כלומר, מה שהתוס' דייקו במילת המפתח "משמע" הוא כבר על גוף התירוץ.]

הבנת הסוגיה במסכת מגילה, הגמרא שם בעצם מחלקת כשיטת התוס' כאן, ומבארת זאת

יש לציין שהמקור של מסכת מגילה בעצם יש לו שני עניינים. עצם הדין, ובתור ראייה לכך שניתן למכור ספר תורה אחד על מנת לקנות בו ספר תורה שני. אנחנו נתרכז רק לגבי הדין עצמו, שבמפורש, הגמרא עצמה כבר מביאה שם את חילוק התוס', וכפי שביארנו כאן, שזו בעצם צורת הספר בשעה שהם גלולים כאחד, וכל האיסור הוא רק אם היו ספרים נפרדים, ואז, באמת אסור להניח נביא על גבי חומש.

תא שמע דמותר למכור ספר תורה כדי לקנות ספר אחר: מניחין ספר תורה על גבי ספר תורה, וספר תורה על גבי חומשין, וחומשין - על גבי נביאים וכתובים.

אבל לא מניחין נביאים וכתובים על גבי חומשין, ולא חומשין - על גבי תורה.

אם כן, מדשרי להניח ספר תורה על גבי ספר תורה אחר, מוכח דשרי למכור ספר תורה - על מנת לקנות ספר תורה אחר!

ודחינן: הנחה קאמרת? שאני הנחה, דלא אפשר בלאו הכי.

דאי לא תימא הכי, מיכרך [לגלול] ספר תורה - היכי כרכינן? והא קא יתיב דפא [דף] אחבריה, דהיינו, שכשגולל את הספר, דף נגלל על חברו?!

אלא, על כרחך, כיון דלא אפשר בלאו הכי - שרי! הכא נמי, כיון דלא אפשר - שרי.

רבי יהודה אומר תורה בפני עצמה -

לא מפני שאסור להניח זה על גב זה,
מצריך שיהא כל אחד בפני עצמו,
דלא אשכחן,
שיהא אסור להניח,

האם דבריו נאמרו בכל מקרה, או לצמצם ולהעמיד את דבריו "ואנביאים דוקא קאמר". והן לגבי הטעם. כי כידוע, בגלל שינוי הטעם בכל מקרה הדין עשוי להשתנות. שאמנם גם אצלו יש חילוק בין הנביא לתורה, אלא החילוק הוא באופן שונה לחלוטין. ומתווסף כאן גורם חדש בכלל, של לכתחילה לא יסיים את כתיבת החומשים בסוף העמוד.]

ביאורו של ר"י – החילוק בין נביאים לתורה, וההשוואה לדין של פרשה פתוחה

לאחר שהביאו התוס' שבסוף עמוד אינו צריך להניח ד' שיטין - הרי מצמצם ר"י את דבריהם רק על נביא. והטעם שיש כאן גדר של חיתוך, דבר המתבצע רק בנביא, בין אם מצד האיסור ובין אם זה נובע רק שאין דרך לעשות כן. ולכן יהיה מכוער לפתוח עמוד עם רווח של ד' שורות. כי אם נחתוך, הרי זה יהיה ספר שמתחיל באמצע העמוד. דבר שיראה משונה. אולם בתורה, מאחר ולא יהיה חיתוך, כן צריך להניח. שקיימת קדושת ספר תורה החמורה מקדושת החומשים, ולכן גנאי הוא לעשות כן, ואפילו איסור יש בו.

ויש לדמות זאת לכעין הרחבה של דין פרשה פתוחה. בפרשה סתומה יש רווח של תשע אותיות. והוא ממשיך באותה השורה לכתוב. ואילו בפרשה פתוחה - עליו לעשות רווח עד סוף השורה, ולפתוח בשורה חדשה. אך כאשר הוא ממש מסיים את השורה, ונשאר לו רווח של פחות מתשע אותיות, לא יהיה ניכר, שאם הוא יתחיל בשורה הבאה, שזו פרשה סתומה, ולכן הוא מתחיל את השורה עם תשע אותיות, על מנת להראות את הרווח של תשע אותיות, וממשיך לכתוב, ואז זה ניכר כפרשה סתומה.

לעומת זאת אם יש את אותה הבעיה בפרשה פתוחה, ולכן גם כאן הוא נדרש להראות שיש כאן רווח מלא בגמר השורה. ולכן הוא עושה שורה אחת פתוחה לגמרי, ורק אז הוא מתחיל לכתוב. וכמו כן, פרשה פתוחה הינה תמיד מירווח של ארבע שורות, ולא משנה לנו, כי הקודם הסתיים בסוף העמוד. כי הרווח נדרש להישמר, ומצד שני, לא יהיה כאן בעית החיתוך.

שיטת הריצב"א, תמיד יהיה רווח ד' שיטין, והגדר של מסיים למטה ומתחיל למעלה היא רק לגבי נ"ך

הריצב"א חולק על ר"י בשני עניינים. העניין הראשון - שלשיטתו תמיד נדרש רווח של ד' שיטין, בין בתורה ובין בנביא. העניין השני - אסור לסיים בחומש בסוף העמוד. לר"י מותר, רק שיניח ארבע שורות ריקות. הציור בו בחומש יהיה הספר פותח בארבע שורות בתחילת העמוד, ומבסס את דבריו על הירושלמי, אלא מלכתחילה על הסופר לתכנן את הכתיבה, על מנת שלא יסיים ספר בסוף העמוד אלא באמצעו. ונמצא כי לפי הירושלמי יהיה קושי לפירוש ר"י.

ועושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי היקר

-

כן כתוב בכל הספרים.

וקשה לר"י,

דתניא במס' סופרים,

היה צריך להניח שיטה אחת, הכא נמי,

דין הוא להניח,

בסוף כל חומש - פרשה של ד' שיטין.

וריצב"א מפרש,

ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה,

ולעולם מניח ד' שיטין,

ודוקא בין נביא לנביא,

אבל בין חומש לחומש,

לא יסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה,

אפילו בהנחת ד' שיטין,

כדאמר בירושלמי בפ"ק דמגילה,

'וצריך שיהא גומר באמצע הדף,

ומתחיל באמצעיתו,

ובנביא - מסיים בסופו ומתחיל בראשו' כו',

ונראה לו הטעם,

דאין לו לסיים בסוף הדף,

אפילו יניח ארבעה שיטין,

משום שמא יבוא לחתוך;

אבל בין נביא לנביא,

שאם בא לחתוך - חותך, מסיים מלמטה.

אופן הפרדת ספרי הקודש, כאשר הם נכתבים ברצף, שעליו ליתן רווח בין ספר לספר

הגמרא ציינה ופסקה לנו דין, שממבט ראשון קשור רק לאופן כתיבת ספרי קודש, אך לאחר מכן אנו חוזרים ומבינים, שיש לו קשר עם דיני חלוקה. בעת כתיבת הספרים, אף כאשר רוצים שיהיו מחוברים, חובה להפריד כל ספר בפני עצמו, על מנת לתת לו את קדושתו שלו. אלא שהרווחים בין חומש לחומש של תורה - ארבעה שיטין, וכן בין כל נביא לנביא, ובנביא של שנים עשר (תרי עשר, שיש בהם גדר של נביא אחד מצד אחד, אך עדיין כל נביא הוא בפני עצמו) - ג' שיטין.

כיצד עליו לנהוג, אם סיים ספר בסוף עמוד. והאם נדרש עדיין ליתן את הרווח

מוסיפה הגמרא דין בו הספר הסתיים בסוף הדף. שכאן הוא פותח בתחילת הדף הבא, ועצם ההתחלה בדף חדש, היא עצמה יוצרת את ההבדל, ואינו נדרש שבדף הבא יהיו ד' שיטין ריקות כהבדלה. ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה. דבר זה קיים אגב גם בעימוד הספרים בימינו. שעם היות ועושים רווח בין נושא לנושא, אין עושים זאת כאשר הנושא הראשון מצליח להסתיים בסוף דף. אך אנחנו נראה, כי קיימת גם סיבה נוספת, שבניגוד לספרי הקריאה שלנו, שהן מיקשה אחת, הרי כאן ניתן בקלות להפריד בין הספרים.

הירידה להבנת עומק הטעם - היא היוצרת לא רק את חילוק הדינים לגבי הנחת הרווח, אלא גם יוצרת דין נפרד, על עצם היכולת לסיים בסוף דף את הספר

[תוס' זה אינו בא לחלוק על רש"י, אלא להציגו, ולבאר בשני אופנים (שיטת ר"י ושיטת הריצב"א), הן

ועושה בראשו של הספר קלף חלק, ושיעור גדלו של קלף זה צריך להיות כדי שיהיה אפשר לגול אותו על גבי עמוד של עץ שגוללים עליו את הספר.

ובסופו של הספר עליו להניח קלף חלק כדי לגול היקף שאותו קלף יקיף את כל הספר כאשר הספר גלול. דספר זה של תנ"ך המדובקין אין גוללים אותו כספר תורה משני צדדיו, אלא גוללים את כולו לצד אחד (כמו שאנו גוללים את המגילות) מתחילתו לסופו (וזה על פי רש"י), וכיון שזוהי צורת גלילתו, נמצא שכאשר הספר גלול, הקלף הנמצא בסוף הספר מקיף את הספר.

עד כמה הקפידו התוס', שיכן הגיהו את הגמרות, להיזהר ולא לשנות

[שינוי גירסא הוא דבר שמתבצע בקושי רב, ורק לאחר ריבוי מחשבה, שהרי לכתחילה, תמיד אנו אוזנים, שהכל קדוש ומדויק, וכך קיבלנו. כך שאם לנו יש קושי, הדבר הוא בגלל חוסר הבנתנו. אולם, ריבוי קשיים מעלה את הצורך לשנות גירסא. ולכן התוס' פותחים, שאכן כן כתוב בכל הספרים. שכאשר יש ריבוי גירסאות, יותר קל לברור ולבחור איזו עדיפה.

וכאן מעלים התוס' בשם ר"י מספר קשיים, ולכן זו שאלה בסגנון קשה, שיש כאן קושי אמיתי. כי יש כאן חבילת קושיות, מה שמצריך אותנו לשנות קו חשיבה, וכאן אפילו את הגירסא. קושי ראשון - ברייתא מפורשת ממסכת סופרים (פ"ב ה"ח) מניחין בסוף הדף כדי הקיפו, ואינו צריך לעשות כן בתחילתו, ולתורה מיכאן ומיכאן; לפיכך גוללים את הספר לתחילתו, ואת התורה לאמצעיתה. קושי שני - בהמשך הגמרא ספר העזרה (כל יש להגיה) לתחילתו נגלל. וכן הגירסא שלהם היתה כגירסת הרי"ף והרא"ש, שכל הספרים נגללים לתחילתן. קושי שלישי - בדברי רש"י שפירש שם (יד, א) 'ונגלל מתחילתו לסופו', בעוד רב אחא בר יעקב אמר 'לתחילתו'. קושי רביעי - אופן גלילת המזוזה, מאחד (סוף הפסוק) לשמע (תחילת הפסוק). קושי חמישי - ירושלמי - מגילה פ"ק ה"ט ועושין עמוד לספר בסופו. לפיכך גולל הספר לתחילתו. כל זה מכריח את ר"י לשנות גירסא.

לעומת זאת, בוחר הרשב"א כן לקיים את הגירסא. אלא בשל הקושיות, גם הוא ניגש בצורה מקורית, ואומר, שיש כאן דין ייחודי, מצד שמדובר על כתיבת כל התנ"ך. ואם יהיה העמוד בסופו, הרי יוצא שהנ"ך בפנים, והתורה היא המקיפה, ואז היא כאילו שומרת עליהם מפני הלכלוך, ורק מאחר וזה גנאי, אכן משנים כאן את הסדר, ועד שאת העמוד עושים בתחילה, ואז התורה נכרכת בפנים, ולאחר מכן הנביאים ולבסוף הכתובים. ואכן לשיטתו תובן תשובת הגמרא לצדדין קתני, כי אכן יש שתי ברייתות נפרדות, האחת מדברת על מדביק התורה עם הנביאים והכתובים, והשניה מדברת על מקרה שני, של כרכים נפרדים. וכאן אף

'כל הספרים - נגללין **סופן לתחלתו**', ולקמן אמר נמי, 'ספר עזרה - **לתחלתו** הוא נגלל';

ומה שפירש הקונטרס '**מתחלתו** לסופו', **אין הלשון משמע כן.**

וגבי מזוזה - אמרינן נמי, שכורכין אותה מ'אחד' כלפי 'שמע', **דהיינו לתחלתה.**

ובהדיא גרסינן בירושלמי בפ"ק דמגילה, 'עושה אדם עמוד לספר תורה בסופו'.

על כן נראה לר"י,

דגרסינן 'ועושה בראשו - כדי היקף, ובסופו - כדי לגול עמוד'.

ולרשב"א נראה **לקיים גירסת הספרים, והכא שאני,**

דאיירי במדביק תורה נביאים וכתובים, **ואז אין נכון** לעשות עמוד בסופו,

כמו בעלמא,

שגנאי הוא,

שתהא תורה **נכרכת סביב** נביאים וכתובים, ונראה כאילו נעשית להם שומר מלכלוך,

לכן עושה כאן עמוד בראשו,

כדי שתהא תורה מבפנים, ונביאים וכתובים מבחוץ.

ולקמן דמשני 'לצדדין קתני', לא גרסינן,

'תחלת הספר - כדי לגול עמוד, וסופו - כדי לגול היקף',

דהתם לא איירי,

במדביק תורה נביאים וכתובים,

ואית לן למימר איפכא,

בראשו - כדי היקף,

ובסופו - כדי לגול עמוד.

וברוב ספרים - לא גרסי,

אלא 'לצדדין קתני', ותו לא.

ועוד אומר רשב"א,

דאפילו לספרים דגרסי לה,

לא קשיא כולי האי,

דניחא ליה לשנויי,

דומיא דהך ברייתא דקאי עלה.

אופן עשיית ספר תנ"ך אחד בימיהם, שהכל נכתב בידיעות, הכולל תורה נביאים וכתובים

הביאה הגמרא ברייתא. תנו רבנן: הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק!

מלכתחילה היו התורה והנביאים בנפרד, והחלוקה היתה רק לגבי אופן הבעלות. ומעולם לא היה מקום בו יקחו ספר אחד, וכעת יבואו לחלקו, כי אפילו הסכמתם על הצד הממוני, ושכל אחד בחר איזה חלק יקבל, אינה מועילה מגדר האיסור, שאין זה מכובד לספר. וממילא לא מובן כיצד כאן הברייתא מדברת על מציאות זו של חותך.

הקושי תמיד סולל את התירוץ, שהוא הבנה מחודשת, ושבכלל מדובר על עניין אחר

ואכן מתוך קושיה זו, אנו מבינים כי יש שני מקרים נפרדים. המקרה בו הברייתא כאן מדברת, היא שמלכתחילה הוא בעת הכתיבה בוחר להכין אפשרות של שני ספרים. כי תמיד יש הפרדה של שורות בין כל ספר. אלא שמראש מתכוננים לאפשרות של חלוקה. ואילו קושיית הרשב"א היא שהזולזול מתרחש, כעת כשחולקים את הספר הקדוש, רק בשל גדר של חלוקה ממונית. ואכן דבר זה מוגדר כביזיון הספר.

מילות המפתח סוללות לנו את כל מהלך התוס'

[קושיית התימהון, מאחר והדין הוא שאין חולקין] (ואפילו כשיש להם הסכמה ממונית ביניהם), הרי התמיהה החזקה עולה מאליה, הרבה מעבר לשאלת ואם תאמר, שהרי זה ממש בגדר של איסור. "ואם כן היכי אמר הכא" ומתוך כך ביארו שחייבים לומר שיש אכן לשלול מקרה זה, אלא מדובר בחלוקה אחרת, שאינה קשורה לקושיה. ומילות המפתח הינן: "דלא הוי .. אלא .. מחמת חלוקה".

כלומר, ניתן לבצע הפרדה בין הספרים. ואפילו להכין מלכתחילה אפשרות לעשות זאת. אבל כאשר קיימת כבר המציאות של ספר גדול, ואז באים לחצותו - הרי אמנם נוצרת כאן חלוקה, אלא האופן שהיא מתבצעת, שכל הגורם לחלוקת הספר, אינו מצד כבוד הספרים, אלא חלוקת רכוש, הרי אופן החלוקה יש בה ביזיון.]

בגויל ששה טפחים בקלף בכמה -

גויל הוא עור שלא ניתקן כלל, אלא שהשירו את השער, וכותבין בו במקום שער; ולהכי קרי ליה גויל, שאינו מתוקן, כדאמר לעיל (דף ג.), 'גויל אבני דלא משפיין', ופעמים חותכין אותו לשנים דרך עוביו, ואותו שכלפי שער - קרוי קלף, ואותו שלצד בשר - קרוי דוכסוסטוס. ולשון דוכסוסטוס - הוי פירושו מקום בשר, דבלשון יון - קורין לבשר סוסטוס, ו'דוך' היינו מקום, כמו 'דוך פלוני'.

וכותבין על הקלף לצד בשר, כדאמר בפרק המוציא (שבת דף עט:),

רשב"א מודה כי הכריכה היא כמו בכל הספרים לתחילתן.

ומוסיפים בשם הרשב"א, שיש לגרוס 'ועושה בראשו כדי עמוד, ובסופו כדי לגול היקף', כי עדיף לו להעמיד שמדובר רק בהדביק תורה נביאים וכתובים יחד, כפי הברייתא עליה הוא מדבר. וגם לאלה שאינם גורסים כך, הרי לשון ספר אין משמעו כל התנ"ך, אלא ספר הוא לשון יחיד, שהספרים מופרדים.]

[דף יד עמוד א]

שאם בא לחתוך חותך -

תימה לרשב"א, הא אמר לעיל בשתי כריכות חולקין, ופ"ה, כגון תורה בכרך אחד ונביאים בכרך אחד, משמע,

אבל תורה ונביאים בכרך אחד, אין חולקין, אפילו שניהן רוצים, וא"כ היכי אמר הכא דחותך.

ויש לומר, דלא הוי בזיון הספר, אלא כשחותך מחמת חלוקה.

האופן בו מצרפים תורה ונביאים יחדיו, והאופן בו מפרדיים

הגמרא בעמוד הקודם הביאה ברייתא. תנו רבנן: הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק! והברייתא הסבירה כיצד נדרש לעשות זאת. ובהמשך דנה הברייתא ואם בא לחתוך, אם חפץ להפריד בין התורה והנביאים, או בין הנביאים עצמם, חותך!

ומקשה הגמרא: מאי קאמר? מהו החידוש שיכול לחתוך, והלא פשיטא שרשאי הוא להפריד בין הספרים, ואדרבא, כך עדיף, שיהיה כל ספר בפני עצמו.

ומתרצת הגמרא: הכי קאמר, כונת התנא היא לבאר את דינו הקודם, שאם גמר לכתוב ספר בסוף עמוד, אינו משאיר ריוח של ד' שורות בראש העמוד הבא, קודם תחילת הספר הבא, אלא מתחיל מיד את הספר הבא בראש העמוד. וטעם דין זה הוא, שהרי אם בא לחתוך ולהפריד בין הספרים, חותך. ואם ישאיר ריוח ד' שורות בראש העמוד, נמצא שכאשר יחתוך, יהיה עמוד זה משונה משאר העמודים, שתחילתו תהיה רק לאחר ד' שורות ריקות. ולכן אמר התנא שאין להשאיר שורות ריקות בראש עמוד.

קושיית התוספות, היאך הינך מדבר על חלוקה יזומה של ספר הקודש, בשעה שעניין זה כלל לא הובא כאפשרות בחלוקה הממונית של שותפים

מקשה הרשב"א בקושיית תימהון, שהיא קושיה חזקה. כל הדיון לגבי חלוקה בין שותפין היתה דווקא באופן בו

ראוי להרחיב מתוספות במקום אחד, מה שמובא בתוספות במקום אחר

וראוי להביא את התוס' במסכת שבת (עט, ב דה" קלף) וגויל הוא עור שלם אלא שהשירו השיער .. קלפים שלנו יש להן דין קלף וכותבין עליהן ס"ת תפילין ומזוזות לצד בשר, ודלא כאומר שקלפים שלנו הם דוכסוסטוס לפי שמגררין האומנין המתקנים אותן קליפתן העליונה ונשאר הדוכסוסטוס, דאם כן היאך כותבין עליהם תפילין, דמסקינן הכא דתפילין דוקא על הקלף. .. ואומר ר"ת דתיקון שלנו חשיב כעיפוף .. משמע דאי לא עפיצן יכול להזדייף ופסול ואנן סהדי דשלנו אינו יכול להזדייף אלמא חשוב כעיפוף."

התוס' כאן לא היקשו דבר על הגמרא, אלא רק הרחיבו לנו את המושגים, על מנת שנכיר את המציאות

[הגמרא כאן רק אמרה בגויל ובקלף, ומבלי שביארה מהי המציאות של כל אחד מהם. ובחלוקת הקלף, נוצרים שני חלקים, ולכל אחד קיימים את הדינים שלו, מה הוא רשאי לכתוב ומה נאסר ומה מומלץ. ולכן התוס', כאן רק הרחיבו עבורנו את ידיעת המציאות.

אם נתבונן במהלך מילות המפתח העיקריות נזהה שלושה שלבים. השלב הראשון הוא הכרת המציאות, וכיצד כל פרט בקלף, המתחלק לשלוש נקרא (גויל, קלף דוכסוסטוס). והדגש בשלב הזה הוא מה הוא ומה פירושו. השלב השני הוא על מה כותבין, אופן הכתיבה לאיזה צד בשר או קלף, ובמקום חתך. מה ששונה בכל סוג. השלב השלישי הוא הדין. אחרי הבנת המציאות, קיימים גם דינים, איזה פרט רשאים לכתוב על איזה סוג קלף. "דין .. יש להם, ולא דין". "שאינן כשרין .. אלא". וממש דרך מילות המפתח קל ללמוד לראות כיצד התוס' מוביל אותנו בשלבים, ולכל שלב ועניין יש את המשמעות המשלימה שלו.]

דילמא תורה צוה -

ואומר ר"ת,
דאותו פסוק קרוי 'תורה',
 כדאמרינן בפרק ג' דסוכה (דף מב.),
 קטן היודע לדבר,
 אביו מלמדו תורה,
 מאי תורה?
 'תורה צוה לנו משה'.

לא יעלה על הדעת כי רבי אמי כתב בפשטות ארבע מאות ספרי תורה שלמים

אמרו ליה רבנן לרב המנונא - כתב רבי אמי ארבע מאה ספרי תורה.

אמר להו, לא יתכן שרב אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, שאין פנאי לאדם אחד לכתוב מספר כה רב של ספרי תורה, אלא דילמא אפשר שרק את הפסוק 'תורה צוה לנו משה' כתב. ולכן אמרו שכתב ארבע מאות ספרי תורה, כי פסוק זה קרוי 'תורה', כמו שאמרו במסכת סוכה [מב א]: קטן היודע

ועל דוכסוסטוס לצד שער, ובשניהם במקום חתך, דשם הוא טוב לכתוב,

ושלנו - **דין קלף יש להם, ולא דין דוכסוסטוס, ולכן כותבין עליהם תפילין, שאין כשרים על דוכסוסטוס אלא על הקלף,** כדאמר בהמוציא יין (שם).

הכלל שצריך לשמור על היחס בין אורך והיקף הספר, דורש התייחסות שונה בכתיבה ובאורך לפי סוג הקלף, שגוויל הינו עבה מקלף

הגמרא לומדת בברייתא: תנו רבנן: אין עושין ספר תורה - לא ארכו, שלא יהא גובהו של הספר, יותר על הקיפו. ולא הקיפו יותר על ארכו [גובהו].

דהיינו, סופר הכותב ספר תורה, עליו להקפיד שהקיפו של הספר [כאשר הוא גלול] יהיה שווה לאורכו [גובהו] של הספר מלמעלה למטה. והיינו, שאם יקיף חוט את עביו של ספר התורה, יהיה אורך החוט הזה כארכו של הספר מלמעלה למטה.

[ולכן אם הקלף עבה, על הסופר לכתוב בכתב קטן, כדי שלא יהיה עובי הספר יותר מארכו].

שאלו את רבי, שיעור ספר תורה, בכמה? מהו אורך [גובה] הקלף מלמעלה למטה, שיש לעשות לספר תורה, כדי להגיע למצב שארכו והקיפו יהיו שווים?

אמר להן, אם כותב את הספר בגויל, קלף עבה, שאינו מעובד, הרי, האורך [הגובה] צריך להיות ששה טפחים. כי הכותב ספר תורה בכתב בינוני, על גבי גויל שארכו [גובהו] ששה טפחים, לכשיגמור, יהיה היקף הספר ששה טפחים, ונמצא שארכו והקיפו שווים -

ועוד שאלו את רבי: אם כותב את הספר בקלף מעובד, שהוא דק יותר מגויל, בכמה? מהו שיעור אורך הקלף שעל ידי זה יהיה ארכו והקיפו שווים.
 אמר להם רבי: איני יודע.

יש להבין את המציאות של מבנה הקלף (בניגוד לגויל), כי זה יוצר הבנה על הפער בגודל ההיקף

מבארים התוס', את המציאות של גויל וקלף. אכן בשעה שרצו השותפים לעשות מחיצה, השיעור באבני הגויל הינו הגדול ביותר, כי אבני הגויל הינם אבן ללא עיבוד, ולא תיקנו אותם על ידי שיוף, שלאחר השיוף כבר יש להם שם חדש - גזית. ולא רק שיש להם שם חדש, כי אם גם הדין של העובי הנדרש למחיצה הוא שונה. וכפי שמובא במשנה הפותחת את המסכת. גויל - זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים; בגזית - זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה;

וכמו שכך המושג לגבי אבנים, כך גם לגבי הקלף. וכאן מבארים התוס', כיצד מחולק הקלף לשלוש שמות: הגויל - שזה מתחלק לקלף ודוכסוסטוס.

וביום הכפורים,
לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאנו.

וי"ל,
דלצורך **כדי לתקן,**
שרי ליכנס בבית קדש הקדשים,
כדאמרינן בעירובין (דף קה.),
וה"נ יכולין ליכנס שם,
כדי לתקן ספר תורה,
כדי שלא יתעפש ויתקלקל,
וגם משחרב משכן שילה,
עד שבנה שלמה בית המקדש,
היו יכולין להוציאנו מן הארון ולעיין בו.

**הגמרא מבארת את גודל הארון הקודש בבית המקדש,
ושיטת רבי מאיר, שגם ספר התורה בתוך הארון, ואת
חישוב האורך והרוחב המדוקדק, לשיטתו שהאמה
ששה טפחים**

מיתיבי, מקשה הגמרא על רבי, האומר ששיעור אורך ספר
תורה הנכתב על גויל, הוא ששה טפחים.

שנינו בברייתא, ארון הברית שעשה משה, מידותיו הם -
אמתים [שתי אמות] וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי
קומתו גובהו.

ובמסכת כלים [פרק י"ז משנה י"ג] נחלקו רבי מאיר ורבי
יהודה מהו גודל 'אמה' שנאמר גבי כלי בית המקדש. דעת
רבי מאיר שה'אמה' שנאמרה בכלי המקדש, ארכה ששה
טפחים. ודעת רבי יהודה שאמה האמורה בכלי המקדש ארכה
חמשה טפחים. וברייתא זו היא דברי רבי מאיר כמבואר להלן,
ולשיטתו אמר רבי מאיר ששיעור האמות שנאמרו בארון הוא
באמה בת ששה טפחים!

נמצא שאורך הארון היה חמשה עשר טפחים שהם שתי
אמות וחצי, רחבו תשעה טפחים שהם אמה וחצי, וכן גובהו
תשעה טפחים שהם אמה וחצי.

עתה עוברת הברייתא לבאר את גודל לוחות הברית, וכיצד
היו מונחות בארון.

והלוחות, ארכן של כל אחד מהלוחות ששה טפחים ורחבן
ששה טפחים ועביין שלשה טפחים.

והיו הלוחות בארון מונחות בשכיבה כנגד ארכו של ארון
כאשר רוחב הלוחות משתרע באורך הארון, וארכן משתרע
לרוחב הארון.

כמה מקום לוחות אוכלות תופסות באורך הארון? הוי
אומר שנים עשר טפחים. שהרי רוחב כל לוח הוא ששה
טפחים, וכששני הלוחות מונחים אחד לצד השני באורך הארון
הרי הם תופסים שנים עשר טפחים באורך הארון.

נמצא, דנשתיירו שם באורך הארון שלשה טפחים ריקים,
שהרי ארכו חמשה עשר טפחים, ובשנים עשר מהם נמצאים
הלוחות. אך בפועל לא היו שלשה טפחים ריקים, שכן צא
מהן טפח עלינו להוריד מחשבון זה טפח שאותו תופסים כתלי
הארון חציו של הטפח לכותל זה וחציו לכותל זה. נמצא

לדבר, אביו מלמדו 'תורה'. ומפרשת הגמרא שם, שהכוונה
היא לפסוק 'תורה צוה לנו משה'.

**ניתן לתרץ שגם כתב דווקא פסוק זה, ובו זמנית נכתבו
ארבע מאות ספרי תורה**

ידוע כי ארבע מאות הוא ביטוי שכאשר מובא בגמרא הינו
על דרך גוזמא. ומאחר ואין מציאות בדרכי הטבע לכתוב
בכזאת מהירות, כמות כה גדולה של ספרי תורה בחייו, חייבים
למצוא דרך בה שני הדברים נכונים. שמצד אחד כתב ארבע
מאות ספרים. והרי ידוע, כי פסוק זה לבד יש לו מעלה שנקרא
תורה.

ויש שמחברים את שני הדברים יחדיו. שאכן כתבו לו ארבע
מאות ספרים, ובכולם השלים רק את כתיבת פסוק זה, ומאחר
וההלכה, שכל מי שכתב פסוק, הרי מעלין עליו כאילו הוא
כתבה. וגם מאחר וכתיבה במהירות כזאת היא כאילו על ידי
השבעת הקולמוס, הרי ראשי התיבות של המלים תורה צוה
לנו הינם קסת, הרי "השבעת המלאך לבוש הבדים אשר קסת
הסופר במתניו", מאפשרת לו לכתוב באופן מעל לגדרי הטבע.

החובה לעודד את הפצת התורה, והנהלתה לקטנים

ומאחר ואין בית המדרש בלא חידוש, הרי ראיתי שאמרו
כי רבי אמי היה בתקופה, בה היה צורך גדול לעודד את לימוד
התורה. וכפי שגדולי ישראל עמלו בשני כיוונים משלימים,
הפצת התורה בכמות לכלל עם ישראל, ומצד שני הנהלת
התורה לקטנים, שבכך הם זורעים את העתיד.

וזה הפסוק הראשון שהאבא נדרש ללמד את בנו. והגמרא
בסוכה הרחיבה את הדין של ידיעת הקטן בנענוע הלולב. תנו
רבנן: קטן היודע לנענע - חייב בלולב, להתעטף - חייב
בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר
- אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? - אמר
רב המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת
שמע מאי היא? פסוק ראשון. וכן הרמב"ם פוסק, שאלו הם
הפסוקים הראשונים שאביו מלמדו.

**שיפת אנשים, לדוגמא, מרחיבה את המשמעות, ואותו
פסוק קרוי תורה**

[פעמים רבות אנו משתמשים במשמעות השונה
מפשט הדברים. אחד הכלים החזקים בלמדנות, שאנו
מרחיבים את הדבר, וכמו שבהמשך מובא כי חזקיה
כתב את ישעיה, למרות שברור לנו כי לאט הוא כתב.
והשתמשו התוס' בהגדרה "נקרא הדבר על שמו", כי
הוא זה שגרם להם ללמוד תורה. אף כאן, יש כוח
בפסוק המצומצם להיקרא תורה. וכאילו הוא כונס את
כל התורה בתוכו.]

שלא יהא ספר תורה יוצא ונכנס כשהוא דחוק

וא"ת,

**והלא לא היו מוציאין אותו מן הארון,
דהא אסור ליכנס בבית קדש הקדשים,**

יש על כך מספר תירוצים, שעם היות והארון נגנו, עדיין היה זה ספר העזרה. ועוד ראיתי, לשיטת רש"י (תחילת יד, ב), כי היה זה הספר תורה שהיה המלך קורא בשנת הקהל, ומאחר ואכן לא יכלו להוציאו כי אם ביום הכיפורים הסמוך לו, היה הספר ממתין כמעט שנה בחוץ, עד ליום הכיפורים הבא. ועוד שהיו שאמרו כי הכהן הגדול היה קורא בו ביום הכיפורים. אלא שלפי הבנה זו, נכנסים על מנת להגיה מספר העזרה, הרבה יותר פעמים, ועל כן עדיף תירוץ התוס'. ורבים התירוצים כיצד באמת היתה המציאות. והאם רש"י מדבר על בית ראשון ותוס' על בית שני.

עונים התוס' על כך בשתי אפשרויות - תיקונים, ובזמן שבין גמר משכן שילה עד שנבנה על ידי שלמה

הגמרא בעירובין מספרת על אופן התיקון, והבאנו לשון הרמב"ם. מקום שהיה בעלייה מכוון על קדש הקדשים, אין נכנסין לו אלא פעם אחת בשבוע (הכוונה אחת לשבע שנים) לידע מה הוא צריך לחזק בדקו, בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל (וכאן מביא הרמב"ם שעם היות ולכתחילה הכל נכנסים הרי הגמרא מסייגת שלכתחילה נדרשים כהנים, ולכתחילה ראוי שיכנסו בתיבות).

אמנם של לא מבואר לגבי ספר התורה, אלא התוס' מעירים, כי על מנת שלא יתעפש ויתקלקל, וכפי שאנו יודעים מפרק אלו מציאות, כי המוצא ספר תורה חייב לפותחו על מנת שלא יתקלקל, כל שכן על ספר קדוש זה. והתירוץ הנוסף, שלאחר שחרב משכן שילה, היו 57 שנים שהיה בנוב וגבעון, ובשנים הללו לא היה מקום של קדש הקדשים, כך שיכלו להיכנס לשם.

על דבר הגמרא עולה מאליה שאלה הנוגעת שמעולם אין מציאות כזאת, ואז מתחדש לנו, שעם היות ושאלתך במקומה, הרי בכל זאת כן היתה מציאות זו, אלא לעניין אחר

אחת הקושיות החמורות ביותר נובעות מהבנת המציאות. מה מפריע לך שאין הספר תורה יכול לצאת ולהיכנס, והרי לכאורה מעולם לא הוציאוהו? ומחזקים את הקושיה בתימוכין, הן מצד האיסור, והן מצד שאם היה סדר להוציאו, כגון ביום הכיפורים - הרי מאחר וכל סדר יומא נכתב בצורה כה ברורה, אם היו משתמשים בו, הוא היה חייב להיכתב.

ואז התשובה מגיעה ממקום אחר לגמרי. אכן באמת לא היו מוציאים אותו לצורך שימוש. אך יש כאן מימד עליו לא חשבת כלל, והוא עניין התיקון ומניעת הקלקול. וכמו שמחוייבים לאזור ספר תורה.

אצבע ומחצה לכותל זה -

נראה לר"ת,

דלא גרס ומחצה,

אלא אצבע לכותל זה,

דאי גרס ומחצה,

תיקשי שנים עשר בי"ב - היכי יתבי,

כדפריך לקמן,

דנשתיירו שם שני טפחים ריקים שבהן ספר תורה שכתב משה רבינו מונח ארכו לצד ארכן של הלוחות.

ומביאה הברייתא ראייה שספר התורה היה מונח בתוך ארון הברית -

שנאמר במלכים א' [פרק ח' פסוק ט'] 'אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה', ומתמהינן: מאי מהו שכתב הנביא 'אין' בארון 'רק', מדוע כתוב שתי לשונות 'אין' ו'רק' כדי למעט שרק הלוחות היו בארון, היה לו לכתוב 'רק שני לוחות היו בארון', או 'אין בארון כי אם שני לוחות', הרי זה מיעוט אחר מיעוט, והכלל הוא דאין מיעוט אחר מיעוט שבכל מקום שהפסוק ממעט דבר פעם אחר פעם, אין הכוונה אלא לרבות דבר נוסף, וכאן כוונת הפסוק לרבות ספר תורה שמונח בארון מלבד הלוחות.

מוסיפה הברייתא -

פירנסת פירשת היטב מדוע הוצרך הארון לארכו שיהיה בו חמש עשרה טפחים, דשנים עשר טפחים תפסו הלוחות, אחד תפסו שני כתלי הארון, ושנים לספר התורה. עתה צא ופרנס לפרש מדוע היה צריך הארון לרחבו תשעה טפחים. ומפרשינן:

כמה מקום לוחות אוכלות תופסות ברוחב הארון? הוי אומר ששה טפחים, דהלוחות ארכן ששה טפחים, ואורך הלוחות השתרע על פני רוחב הארון. נמצא, דנשתיירו שם ברוחב הארון שלשה טפחים ריקים - אך בפועל לא היו השלשה טפחים ריקים, שכן צא מהן טפח עלינו להוריד מחשבון זה טפח שאותו תופסים כתלי הארון חציו של הטפח לכותל זה וחציו לכותל זה, נמצא דנשתיירו שם שני טפחים ריקים, ומטרתם היא שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק שהרי אורך ספר התורה היה ששה טפחים, כמבואר לעיל דספר הנכתב על גויל ארכו ששה טפחים, וקבלה היתה ביד חכמינו שספר שכתב משה על גויל היה, ואם כן, אם היה רוחב הארון רק ששה טפחים היה ספר התורה [שגם ארכו ששה טפחים] נדחק בדפנות הארון כשיוציאוהו ויכניסוהו [שהרי לא היה דלת לארון והיו מוציאים את הספר מלמעלה], ולכן הצריכה התורה להוסיף עוד שני טפחים ברוחב הארון כדי שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק דברי רבי מאיר.

מקשים התוס', על עצם הצורך להוציא את הספר תורה מהארון

לאחר שביארנו כי רבי מאיר הותיר שני טפחים מקום ריק על מנת שספר התורה יוכל לצאת לא מתוך הדחק בארון שבבית קדש הקדשים. יש לומר, שמאליה עולה השאלה, מתי בכלל הוציאו את ספר התורה המקודש מתוך הארון. שמאחר והיה מצוי בקודש הקדשים, שלשם נכנס הכהן הגדול רק פעם אחד ויחידה בשנה, שהיא יום הכיפורים.

וגופא, ביום הכיפורים, אנו יודעים היטב כיצד היה סדר יומו בתוך קדש הקדשים, ולא מתואר כלל שהוא הוציא או הכניס את ספר התורה, המצוי בתוך הארון. ואם כן, כל מה שטרחנו שספר התורה יצא מתוך הארון, לכאורה, על פי צד הקושיה, לא היה מתרחש במציאות.

על גוף שאלת התוס', יש להקשות שכל הסדר שתיארו לגבי יום הכיפורים היה בזמן בית שני, שבו כבר נגנו הארון.

אלא אצבע גרס,

וזוטרתי - דהויין ששה בטפח.

האופן להכניס את הלוחות, חייב ליתן מירווח כלשהו, ולכן האצבעות הינן קטנות, שנכנסו שש בטפח, והכותל היה רק אצבע, ולא אצבע ומחצה

שיטת רבי יהודה, שהאמה של הארון נמדדת בחמישה טפחים. ומאחר והארון היה אמתיים וחצי אורכו, ואמה וחצי רוחבו. ובמונחים של טפח, י"ב ומחצה טפחים לאורך, וז' ומחצה טפחים הרוחב. מאחר והלוחות היו אורכן ורוחבן ששה טפחים, הרי במידת האורך נשאר לנו חצי טפח. ואז עובי הכותל הינו אצבע, לכל אחד משני הכתלים.

רבינו תם בא לתקן גירסא, שלא ניתן לגרוס כי כל כותל היה אצבע ומחצה. ולא עוד, כי גם האצבעות הינן אצבעות קטנות, באופן שיש שש אצבעות בטפח. ואז בחצי טפח יש שלוש אצבעות. כי אז היה יוצא שאין מירווח כלל. ודבר זה אינו מאפשר להוציא, אלא רק הכנסה חד פעמית. אמנם יש מי שתרץ, כי מכיוון שהלוחות הונחו בארון ושוב לא הוצאו, הרי כל הקושיה על דוחק וצמצום הוא רק לגבי הספר תורה. אולם, מאחר ורבינו תם גורס רק אצבע אחת, הרי אז ישאר לנו אצבע אחת מירווח, כי לא ניתן להכניס דבר שהוא בדיוק, אלא נדרש מעט מירווח.

והיו שתירצו כי שיטת רש"י שגורס אצבע אבל גדולות, באופן שיש ארבע בטפח, או אצבע ומחצה קטנות שיש שש בטפח, הרי זה ממש על הגבול, ולכן השאלה כיצד י"ב אורך הלוחות יכנסו בדיוק ב"ב, השטח שנשאר ללא הכתלים. ויש לציין כי הגמרא בהמשך שואלת את אותה השאלה, אלא לגבי ספר התורה, אבל אותו עיקרון של השאלה, הוא גם כאן. והיה מי שאמר, שאמר לערך את המידה, וכוננתו שזה היה בקירוב, אלא רק מעט יותר קטן.

על מנת להוכיח מדוע יש לשנות גירסא, מציגים את הגירסא הקיימת, הקושי, ובעקבות כך, מה יפתור את הקושי, והוא הגירסא הראויה

[חשיבות הגירסאות, מציגים את הגירסא שיש לתקן, ומילות המפתח "נראה דלא גרס", ומבארים מה הקושי "דאי גרס .. תיקשי .. כדפריך לקמן", ואז סוגרים זאת כמסקנה. "אלא .. גרס". אמנם אז מגיע החידוש, שכולל שני עניינים, מצד אחד זו אצבע, אך מצד שני - זה זוטרתי.]

שבהן עמודים עומדין -

נראה לר"ת,

דסימן להעמדת ישראל היה;

ולא עשאו של זהב,

שלא להזכיר מעשה העגל,

דאין קטיגור נעשה סניגור.

וכן אמרינן [בר"ה] (דף כו.),

דמשום הכי לא היה כהן משמש,

לפני ולפנים ביוה"כ **בבגדי זהב,**

משום דאין קטיגור נעשה סניגור.
והתם פריך,

והא - הוה ארון,

שהיה של זהב והיה לפנים.

ומשני מכפר קאמרינן.

והני עמודים,

נמי היו כמו מכפר,

שהם עשויים סימן להעמדת ישראל.

והוא שיסד הפייט,

'תבנית אות יוסף - עמודיו עשה כסף',

בשביל 'תבנית אות יוסף',

סימן של יוסף, דהיינו עגל,

דיוסף - נקרא שור,

שנאמר (דברים לג) 'בכור שורו הדר לו',

לכך 'עמודיו עשה כסף' ולא זהב,

שלא להזכיר במעשה העגל.

חשבון הארון לשיטת רבי יהודה המחשב באופן שכל אמה היא רק חמישה טפחים, הותירה מקום לעמודי שלמה

הגמרא הביאה מחלוקת תנאים כיצד היו מודדים את האמה במקדש. ובעוד שרבי מאיר העמיד שהאמה בבית המקדש היא של ששה טפחים, הרי רבי יהודה דרך אחרת עימו, ולטענתו האמה בכלי המקדש היתה בת חמישה טפחים.

וכעת עושה הגמרא את החשבון. ואז מאחר ואורך הארון הוא אמתיים וחצי, בחשבון של טפחים, יש לנו שנים עשר ומחצה. הלוחות היו ששה טפחים אורך ורוחב, ואז נשתתיר חצי טפח. מתוך חצי טפח זה, גם צריכים להוריד את מקום הכתלים של הארון, שכל אחד מהם הינו רבע טפח (אצבע), כך שכל מקום האורך נוצל במילואו.

וכעת מחשבים את הרוחב, שאמות הוא אמה וחצי, אך בטפחים הוא שבעה ומחצה. הלוחות תופסים שישה טפחים, שני הכתלים עוד חצי טפח (כל כותל רבע טפח, בבחינת אצבע), ונשתתיר לנו טפח ריק. ולשיטת רבי יהודה, חלל זה נוצל באופן שבו היו שני העמודים, שהם עמודי הכסף שעשה שלמה עומדים שוכבים, ועמודים אלו שכבו לאורך הארון וביניהם היו הלוחות.

והיכן מוזכרים אותם עמודים?

שנאמר בשיר השירים "אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן" וגו'. פסוק זה מדבר על בית המקדש שבנה שלמה [בית המקדש נקרא בפסוק 'אפריון']. ומפרשת הגמרא, כי מה שנאמר בפסוק 'עמודיו עשה כסף', אלו עמודי הכסף שעשה שלמה להניחם בארון ברית ה'.

עמודי שלמה שהונחו בארון הקודש מסמלים חיזוק והעמדת ישראל, ומכיוון שבאים המה לכפר, נעשו מכסף

ר"ת מבאר מה טעם היה צורך לשים בארון הברית את עמודי שלמה. והצד החיובי שבהם - שהם סימן טוב, שישראל

[דף יד עמוד ב]

תרי בתרי היכי יתיב -

משמע,

שעם עמודין - היה הקיפו ששה,

שאם היה הקיפו בלא עמודין,

אם כן נפיש ליה משני טפחים בהדי עמודים.

לשיטת רבי מאיר - ספר תורה היה בארון, ויש להבין צורת הספר, וכיצד נכנס בשני טפחים

הגמרא מבארת מה היה בארון. ולשיטת רבי מאיר בדף הקודם נאמר שנאמר: אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה [וגו']; מאי אין בארון רק? מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ס"ת שמונח בארון;

מחשבת הגמרא על פי היחס בין קוטר והיקף המעגל, כי מאחר והיקף ספר תורה בגויל הינו ששה טפחים, הרי רוחבו הינו שני טפחים, ומאחר ובהווה אמינא היו בו שני עמודים, הרי היה עוד רווח ביניהם, כשגוללים לאמצע.

ולכן מתרצת הגמרא, אמר רב אחא בר יעקב, ספר התורה שכתב משה ושקראו בו בעזרה, שהיה המלך קורא בו בשעת 'הקהל' במוצאי שנת השביעית, וכן היה קורא בו כהן גדול ביום הכיפורים, לספר זה לא היה אלא עמוד אחד, ולתחילתו הוא נגלל. הספר הזה היה כולו נגלל רק לצד אחד, מסופו לתחילתו, ולכן היה רחבו שני טפחים.

ואכתי, אך עדיין קשה, כי על אף שרוחב הספר היה ב' טפחים, מכל מקום, תרי טפחים בתרי טפחים היכי יתיב? כיצד זה נכנסו ב' טפחים של רוחב הספר למקום שרחבו הוא ב' טפחים מצומצמים.

הוכחה דרך השלילה, מביאה שאם לא תאמר כמוני - הרי המצב יהיה כה מגוחך, ובהכרח שעליך לקבל את מסקנתי

[אחת ההוכחות החזקות היא לימוד על דרך השלילה. ויש בזה שלושה שלבים. בשלב הראשון, התוס' מביאים את המסקנה, ומילת המפתח הינה "משמע". ומה שרוצים התוס' להוכיח, ומאחר והדבר הוא כה פשוט הם פותחים בו במסקנה ברורה וחותרת. בשלב השני, מביאים את ההצעה האחרת "שאם היה". ובשלב השלישי הוא שלב ההוכחה - כי זה לא ניתן לומר אחרת, ואדרבא, הינך רוצה לומר אחרת (כפירוש שהצענו בשלב השני)? ואז מגיעה מכת המחץ "אם כן", שהתוצאה שאם ללא העמודים כבר יש היקף שש, הרי כבר ללא העמודים יש לך קוטר של שני טפחים, ואז יהיה הרבה יותר משני טפחים, דבר שלא יכול להיות. שהרי אין מקום לכך בארון.]

ראויים לעמוד. ונמנעו מלעשותם זהב, שלא להזכיר את מעשה העגל. אלא בכך שהתוס' מדגישים כי העמודים הללו לא היו זהב, הרי יש בפירוש זה מעלה וחיסרון. אכן מן הראוי להרחיק את הזהב, שבני ישראל חטאו בעגל הזהב. כי עצם הזהב הינו בבחינת קטיגור, וכעת אינו יכול לבוא וללמד זכות להעמדת עם ישראל, ולהיות בבחינת סניגור. ומביאים תימוכין לדבריהם, שעל כן הכהן הגדול, בשעה שהיה נכנס לקודש הקדשים להתפלל על עם ישראל ביום הכיפורים, היה לבוש מאותה סיבה, דווקא בבגדי לבן, ולא בבגדי הזהב שלו.

אולם, הרי הארון הוא עצמו עשוי זהב? ואף הוא עצמו מצופה זהב. אלא שהגמרא שם מבארת בלשון השונה ממה שכביכול התוס' ציטטו כאן, שרק מכפר קאמרינן. אלא הביאור לכך הוא כי לא עצם הזהב הבעייתי שהוא בבחינת קטיגור, הוא רק בשעה שהוא מתנאה בהם, כמו הבגדים. אבל הארון הכרוכים כף ומחתה, עם היותם עשויים מזהב והם בפנים, הרי אין זה על מנת להתנאות.

יש לצטט את דברי הגמרא בראש השנה - שיש בה שני יסודות לאיסור, עצם היותו מכפר, ושגורם להתנאות

דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה - לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. - ולא? והוא איכא דם פר! - הואיל ואשתני - אשתני. - והוא איכא ארון וכפורת וכרוב! - חוטא בל יקריב קאמרינן. - והוא איכא כף ומחתה! - חוטא בל יתנאה קא אמרינן.

ועל הקושי שהמקור הינו ממסכת ראש השנה, ושם נאמר אחרת - הרי יש גירסא אחרת וכן אמרינן ביומא (ואין הכוונה למסכת יומא, אלא למדרש הקשור בסדר יומא). כי בעוד שבראש השנה זה נאמר על שופר. ועם היות והעמודים מכפרים, הרי מאחר ויש בהם את החיסרון שאינם להתנאות, עשאום כסף. כי מאחר והקב"ה הבטיח לאבהות להעמיד את כלל ישראל, הרי הוא בחינת מכפר.

גם פיוטים, מכיוון שישודתם קודש - הינם בסיס שממנו ניתן להביא סיוע וראייה לחיזוק הדברים

[אחד הכלים המרתקים המראים את בקיאותם של התוס' בלשון, הוא השימוש בפיוטים. הפיוטים אינם סתם שירים, אלא מאחר והכניסום לתפילה, הרי סודות רבים גנוזים בהם. ויש פייטנים אף מבעלי התוס'. והפועל הסמוך לפייט שמביאים תוספות כעשרים פעם הוא או ייסד או עשה. ומילת המפתח הינה "והוא שייסד הפייט .. בשביל .. לכן .. עשה".

תבנית הוא בחינת צורה, וכפי שיונתן מתרגם תבנית המשכן - צורת המשכן. ורמז הפייט שיוסף הינו בחינת שור שיש בו עגל, שהיה מזהב, ולכן העמודים הינם מכסף. כלומר, עם היות והפייטן הוא שמכיר את המקורות ולוקח מהם. הרי אנו שמכירים את הפיוט בראשון של פסח, אנו עושים את הפעולה ההפוכה, ומדייקים ממנה להלכה.]

ועיקרון זה גובר על עצם הצורך שיהיו העמודים בתוך הארון, ולכן העדיף רבי מאיר, כי הם יהיו בצד הארון, מחוץ לתיבת הארון, ועל דרך הצחות - זו ממש חשיבה (מחוץ לקופסא).

ולמ"ד איוב בימי משה היה -

וא"ת,
מאי קאמר,
'ולמאן דאמר' **והא האי תנא גופיה,**
סבר דבימי משה היה,
דקתני סיפא 'משה כתב ספר איוב'.

וי"ל,

דאכתי לא ידע סיפא דברייתא.

מלכתחילה סוברת הברייתא שסדר כתובים הינו שאיוב לאחר ספר תהלים

לאחר שדנה הגמרא על סדר ספרי הנביאים כעת הגמרא מונה בברייתא את סדר ספרי הכתובים. וכמו תמיד, הסדר הפשוט ביותר שרגילים לסדר הוא סדר הזמן. כך הוא סידורן של כתובים -

מגילת רות. שהרי רות קדמה לכולם, שהיתה בימי שפוט השופטים. וספר תהלים, שכתב דוד המלך.

ואיוב. ואחריהם שלשת ספרי שלמה המלך - משלי, קהלת, ושיר השירים, והוא האחרון מבין ספרי שלמה, שכתבו לעת זקנותו. ואחריהם ספר קינות, מגילת איכה שכתב ירמיה, שהיה אחרי שלמה המלך. ואחריו ספר דניאל, שהיה אחר ירמיה בגלות נבוכדנצר. ומגילת אסתר, שהיתה אחר דניאל, בימי אחשורוש. ואחריה ספר עזרא, שהיה בימי המלך דריוש השני, שמלך אחרי אחשורוש, ודברי הימים.

מקשה הגמרא על הסדר מתנא אחר, הסובר כי איוב קדם בזמנו לתהלים, מאחר והיה בימי משה

אלא שמיד באה הגמרא ומקשה על התנא שהביא את הברייתא, ולומדת כי קיימת דעה אחת של תנא אחר. ומקשה הגמרא: ולמאן דאמר [טו ב] הסובר איוב, בימי משה היה. אם כן, ליקדמיה לאיוב ברישא! מדוע לא הוקדם ספרו של איוב בראש כל ספרי הכתובים, שהרי לפיו, הוא היה ראשון לכולם.

ומבאר הגמרא: על אף שאיוב קדם לכל הנביאים, מכל מקום אין לפתוח בו את ספרי הכתובים, משום שספר איוב עוסק בפורענות. ואתחולי בפורענותא, לא מתחלינן. אין להתחיל את סדר הכתובים בעניני פורענות.

לכאורה יש לתמוה על שאלת הגמרא, שיתנא נוסף, הסובר שאיוב היה במי משה, שהרי גם התנא של הברייתא סובר כן

כלומר, הבסיס של קושיית הגמרא, לפי הבנת רש"י, שהתנא הראשון של הברייתא, סבר, כי איוב היה בימי מלכת שבא, שכן היתה לאחר זמנו של דוד, בימי שלמה בנו. אלא שהתוס' מעלים שאלה העולה מאליה, שהרי לאחר שנלמד

ורבי מאיר עמודין היכא הוה קיימי -

אף על פי,

שיש ריוח הרבה לר"מ בכל האורך,

לבד מנגד ספר תורה,

פשוט היו לו,

שהיו מונחים בצד ראש הארון,

שספר תורה מונח.

הגמרא ביררה לשיטת רבי מאיר, שסבר כי ספר התורה היה בארון הקודש, היכן היו עמודי הכסף שעשה שלמה

לעיל הביאה הברייתא את דעת רבי יהודה, הסובר שבארון הברית, שכבו עמודי הכסף שעשה שלמה.

ומקשה הגמרא: ולרבי מאיר, הסובר שספר התורה היה מונח בארון, עמודים, היכא הוה קיימי? היכן היו עמודי הכסף שעשה שלמה.

ומבאר הגמרא: עמודים אלו היו מבראי, מחוץ לארון.

נתבאר בברייתא שהפסוק 'אין בארון רק שני לוחות האבנים', בא לרבות דבר נוסף שהיה בארון מלבד הלוחות. ונחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו הדבר שהיה מונח בארון. דעת רבי מאיר שמלבד הלוחות היה בארון ספר תורה. ואילו רבי יהודה סובר שמלבד הלוחות היו בארון 'שברי לוחות' הראשונות.

מחדשים התוס', כי המטרה לא היתה לדחוף את הכל בתוך הארון, אלא שיישמר העיקרון שהעמודים הינם בצד הארון

מדייקים התוס', בשאלת אף-על-גב, שהיא שאלה של קושי, העתיד להיפתר. אמנם, קיים רווח של טפח מכל צד באורך. אלא שטפח זה היה מיועד שלא יהא ספר התורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק. הרי מאחר והעמודים היו סימן להעמדת ישראל, הרי היו העמודים צריכים להיות מונחים מול ספר התורה, על מנת לומר, שישראל מקיימים את כל מה שכתוב בו. וזה עצמו יוצר את השאלה, לשיטת רבי מאיר היכן היו העמודים ממוקמים, כי מול ספר התורה נדרש המקום להיות פנוי, על מנת להוציא ולהכניס את ספר התורה.

התוס' מלמדים אותנו את העיקרון בחשיבה מחוץ לקופסא, תרתי משמע

[מצד אחד מעלים התוס', אפשרות לפיתרון עבור רבי מאיר, שיש מקום לדחוף את העמודים בתוך הארון. וממבט ראשון, מאחר ולרבי מאיר האמה היא בת ששה טפחים, מדובר על ארון גדול יותר, ואם כן ניתן יהיה לדחוף שם את העמודים. ושאלת האע"ג, היא תמיהה, מדוע אינך מכניס את העמודים לתוך הארון?]

אלא כאן מציגים התוס', ועוד בתור דבר ברור "פשוט היה לו" שמילת מפתח זו מופיעה בהטיות ריבוי פעמים בתוספות. כלומר, קיים כאן עיקרון גובר, וכאן הוא על צורת המיקום, שהיו צריכים להיות דווקא בצד הארון,

דבימיהם היה ניגון,
 כדאמרינן (מגילה דף ג.),
 ויקראו בספר תורת אלהים מפורש ושום שכל,
 מאי ושום שכל,
 פסוקי טעמי,
והא דלא כתבו אחר משלי,
 משום שלא להפסיק בדברי שלמה.

ור"ת מפרש,
דלכן כתבו בהדי תהלים,
 משום דאמר לקמן,
דוד כתב ספרו ע"י עשרה זקנים,
ואיוב נמי נכתב ע"י ד' זקנים,
 צופר ובלדד ואליפז ואליהוא,
 והשתא אתי שפיר,
 שלא כתבו אחר משלי.

**ביארה הגמרא, כי עם היות ולדעת הסובר כי איוב קדם
 לכולם, הוא אינו מופיע בראש רשימת הכתובים, מאחר
 וכלל בידינו, לא לפתוח בפורענות**

הגמרא מנתה את סדר הכתובים, פתחה ברות, המשיכה
 בתהילים שהוא מצאצאיה, ועברה לאיוב. לאחר מכן הובאה
 קושיה, לדעת הסובר, כי איוב היה בימי משה, ולפי דעה זו,
 היה לו לפתוח באיוב. אלא התשובה שביארה הגמרא, שעם
 היות ואיוב קדם בזמן לרות, הרי בהיותו ספר המדבר על
 פורענות, קיים לנו כלל, שאין אנו פותחים רשימה עם סדר,
 שהראשון בתור הינו פורענות.

**אם הכלל הוא רק שלא פותחים בפורענות, מדוע איוב
 עובר להיות במקום השלישי, ולא השני?**

אלא שמיד מזדעקים התוס'. אכן הבנתי את תירוץ, מדוע
 לא לפתוח באיוב. אולם יש מקום להקשות על הסידור. כי
 עדיין ניתן לשים אותו שני, לאחר רות, שהרי בכל זאת הוא
 קודם לדוד המלך?

**גם כשיש סדר כללי, הרי יש צמדים של ספרים, שהם
 חייבים להיות מסודרים במיקשה אחת**

עונה על כך ר"י. הגמרא לאחר הפורענות של איוב,
 המשיכה ושאלה גם לגבי רות שיש בה פורענות, שפותחת
 ברעב, ומות אלימלך ושני בניו, ואיבוד רכוש. ותירצה, אכן
 יש במגילת רות פורענות, אבל אנו הולכים אחר האחרית,
 שהיא הקובעת ובבחינת החיתום, שיצא מרות דוד המלך,
 שריווה את הקב"ה בשירות ותשבחות. וכעת, לאחר התירוץ
 על רות, הרי מן הראוי להסתכל על רות ותהלים כמיקשה
 אחת, מה שמגדירה הגמרא "פורענות שיש לה אחרית". שרק
 בגלל זה ניתן היה בכלל לפתוח ברות. כי אם היינו שמים
 את איוב באמצע, הרי אכן תחילת רות, ומבלי להסתכל עד
 אחריתה שיוצא ממנה דוד המלך, גם לא ניתן לפתוח.

**התוס' מלמדים אותנו בשם ר"י עוד כמה דרכים להצמיד
 שניים או שלושה ספרים יחדיו.**

[כבר ראינו בשם ר"י כיצד פרט לראייה הכוללת של
 סדר הזמן, הרי יש שלוש קבוצות, שמהוות מיקשה

את מלוא הברייתא, הארוכה, נגלה, שאף התנא של הברייתא
 עצמו סובר כי איוב היה בימי איוב, ומביא תימוכין לדבריו,
 בכך שאומר כי משה עצמו כתב את איוב, ולכן לא ניתן לומר
 שאיוב היה לאחר מכן, ובוודאי שהוא היה לפני דוד המלך,
 שכתב את תהלים. והיאך הינך מקשה עליו מדעה של משהו
 הסובר שונה, והרי אין כל מחלוקת ביניהם?

**המקשן קפץ עוד באמצע הברייתא, ועדיין לא ידע, כי גם
 ברייתא זו, סוברת כקושייתו שאיוב היה בימי משה**

עונים התוס', כי הברייתא אכן ארוכה, והמקשן, שסבר
 קיימת דעה נוספת, ממנה ניתן להקשות על תחילת הברייתא,
 שאיוב היה בימי משה, טרם ידע את סופה.

**ממהלך קושיית התוס' ותירוצה, אנו למדים לא רק הבנה
 על הקושי, אלא כללים בדרך המשא ומתן בגמרא**

[מלמדים אותנו התוס' יסוד גדול. כיצד יש נערך
 השקלא וטריא. כבר בתחילת הבאת הדברים שהסדר
 הוא רות תהלים ואיוב, כשאנו רואים שזה סדר הזמן,
 עוד מבלי לשמוע את סוף הברייתא, כבר מזדעק
 המקשן, ומקשה, והרי מאחר וקיימת דעה שאיוב היה
 בימי משה, היה צריך לפתוח בו, עוד לפני רות.

ואכן מתרצים לו, שיש לנו כלל נוסף כיצד מסדרים,
 לא רק לפי סדר. והכלל שלא פותחים בפורענות. וכלל
 זה גובר על הכלל של סדר הזמן. רק לאחר מכן, נגלה,
 כי מלכתחילה ידע זאת בעל הברייתא, אלא שהוא
 עצמו כבר ידע לסדרה על פי התירוץ של הגמרא.

והיה "שווה" לגמרא להכניס את הדיון על כך, רק
 שנראה לא רק את התוכן, מה הסדר של כתובים, אלא
 שאגב אורחא נבין מדוע זה אכן הסדר, ולפי איזה כללי
 סידור אנו הולכים].

בפורענותא לא מתחילין -

וא"ת,

ונכתביה מיד אחר רות.

ואומר ר"י,

משום שאחרית של רות היה אחרית,

שיצא ממנה דוד,

שריווה להקב"ה בשירות ותשבחות,

לכן כתב אחר כך מיד אותן שירות,

והוא אחרית שלה.

וא"ת,

ולמ"ד מעולי גולה היה,

לכתביה לאיוב לבסוף.

ואומר ר"י,

דמשום הכי **כתבו בהדי תהלים ומשלי,**

לפי שהוא מענין אחד,

כתובין מעין שירה,

ומקראות קצרים וניגון אחד,

באשר שני הספרים לא נכתבו על ידי אדם בודד. תהלים נכתבו על ידי עשרה זקנים, ואילו איוב נכתב על ידי ארבעה זקנים. שלושת רעיו צופר בלדד ואליפו וכן אליהוא.

פורענות דאית ביה אחרית -

וא"ת,

איוב - נמי אית ביה אחרית,

וי"ל,

דהאי אחרית דרות - אחרית דכל ישראל,

ועוד,

דאיכא למ"ד,

דלא כפל הקדוש ברוך הוא שכרו,

אלא לטורדו מן העולם.

לכאורה גם באיוב קיימת אחרית לטובה, ובמה הוא

שונה מרות

[כבר למדנו כי שאלת ואם תאמר, היא שאלה, שכל הלומד בצורה ראויה, הרי מאליה עולה שאלה זו. כי לאחר שתירצנו לגבי רות, שיצא ממנה דוד המלך, ראינו כי היא יוצאת מהגדרת ספר פורענות, מאחר ויש לה סוף טוב. והרי ידוע, כי לאחר שעבר איוב את ייסוריו, הרי הקב"ה הכפיל לו את הכל. ונמצא, כי איוב הוא ממש דומה לרות.

וגם כאן יש לנו את הכלל, הברור, שעם כל זאת. הרי אעפ"כ לא נמנה איוב בהתייחסות שווה לרות, הרי יש לנו שאלה סמויה, שחייבים אנו לומר, מה בכל זאת שונה זו.

ועל כך תירצו התוספות שני תירוצים הפוכים. האחד, מעלה את ספר רות, שאחרית זו הינה משמעותית יותר, ונוגעת לכלל ישראל. והשני, מוריד את ספר איוב, שעם היות שבעיני בשר זה אכן נראה כסיום טוב, אלא שבהסתכלות פנימית ההבנה היא הפוכה, כל זה ניתן לאיוב על מנת לטורדו מן העולם, ובכך שיקבל שכר בעולם הזה, לא יוכל לזכות לאחרית מלאה טוב לעולמים.]

[דף טו עמוד א]

ועל ידי שלמה ועל ידי בני קרח -

לפי הספרים דגרסי שלמה,

צ"ל דאסף הוה משלשה בני קרח,

והוא אביאסף;

ולספרים דל"ג שלמה,

לא הוי אסף אביאסף,

אלא אסף היה מן הלויים המשוררים.

וא"ת,

ולהנהו דלא גרסי ליה,

אחת, ואז לעתים הסדר הכולל ראה שונה, בגלל החיבורים של הקבוצות הקטנות. האחד, כבר ראינו כי רות ותהלים, לא ניתן להפרידם, שרק בהצמדתם אנו נכנסים להגדרת פורענות שיש לה אחרית (לטובה).

ומאחר וקיימת דעה כי איוב היה מעולי בבל, בזמן עזרא ונחמיה, הרי לפי סדר הזמן, היה לנו לשים אותו בסוף. אלא שכאן גוברים ההצמדות וחלקן המשולשות.

הדרך הרגילה לסיפור הינה סדר הזמן, מה שקדם הוא יהיה תחילה. וכך אכן הטור סידר את כל ההלכות בסדר טורי (ואחריו נמשך השולחן ערוך). ואילו הרמב"ם סידר לפי סדר חשיבות. תוס' זה מלמדנו, כי אכן ראוי לסדר, ויש כאן שתי מילות מפתח החוזרות - הראשונה היא "בהדי" שהיא סיבה חיובית לחיבור ספרים מסויימים. והשניה "שלא כתבו אחר" המזמין סיבה שלילית, מה היתה המניעה.].

כללי הסיפור - הצמדת ספרי טעמי אמ"ת, ספרי שלמה המלך, ותהלים לרות

שלשה אחת היא טעמי אמ"ת (איוב, משלי, תהילים), והמיוחד בספרים הללו, שהם בפסוקים קצרים, ובסגנון של שירה, ולכן נבחרו להם טעמים. ומכאן אם איוב היה גולש לסוף הרשימה, הרי עדיף היה לכוללו בתוך שלשה זו.

כי הנגינה בטעמים הינה חלק יסודי בהבנת הספר. וכפי הברייתא במסכת מגילה: אמר רב איקא בר אבין, אמר רב חננאל, אמר רב: מאי האי דכתיב [נחמיה ח' א' - ח']: "ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה אשר ציווה את ישראל וגו' והלויים מבינים את התורה לעם וגו' ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא"?

האי דכתיב "ויקראו בספר תורת האלהים" - זה מקרא, דהיינו לשון עברי של התורה. "מפורש" - זה תרגום של תורה, שהרי התרגום מפרש את התורה. "ושום שכל" - אלו הפסוקין, דהיינו היאך הם נפסקין, וקרי להו שום שכל, משום שעל ידי הפיסוק - מבין האדם את המקרא [ר"ן במס' נדרים דף ל"ז ע"ב]. "ויבינו במקרא" - אלו פיסקי טעמים, דהיינו הנגינות, שמפסיקות העניין על ידי הניגון.

אלא שכאן עולה שאלה נוספת, גופא בתוך ספרי אמ"ת, היה לפי שיטה זו שאיוב מעולי הגולה, היה לשים אותו לאחר משלי. אלא שכאן עולה שלשה נוספת, משלי, קהלת ושיר השירים, שכולם נכתבו על ידי שלמה. ואגב אורחא, גם כאן ידוע כי הסדר של כתיבתן היה ששיר השירים כתבו בערוב ימיו. ואנו מסדרים את הספרים כך. בתחילה תהילים צמוד לרות, איוב, בהיותו חלק מטעמי אמ"ת, ומשלי אחרון בקבוצה זו, וכעת הוא פותח את הקבוצה של שלמה, עם קהלת ושיר השירים, וכאן מתייחסים לזמן הכתיבה, שמאחר ונכתב לאחרונה, הרי הוא אחרון בין קהלת ושיר השירים.

קיימת סיבה חיובית להצמיד את איוב לתהילים - כתיבתם על ידי ריבוי זקנים

ר"ת לומד טעם נוסף להצמדת איוב לתהילים. כלומר, לא רק כי נזקקים אנו לאחר מכן להצמיד את ספריו של שלמה המלך, אלא כבר יש טעם להצמיד לאחר תהילים את איוב.

אמאי לא חשיב ליה,

הא כתיב (תהלים עב) 'לשלמה אלהים משפטיך' וגו'.

וי"ל,

דוד אמרו,

והתפלל על שלמה.

תדע,

דכתיב בסוף המזמור,

'כלו תפלות דוד'.

וא"ת,

לספרים דגרסי שלמה,

הכתיב 'כלו תפלות דוד'.

וי"ל,

לפי שסיימו דוד.

והא דכתיב **נמי**,

'שיר המעלות לשלמה'.

דוד כמו כן אמרו,

דכל חמש עשרה מעלות דוד אמרן.

ויש ספרים דקא חשיב אברהם ואיתן האזרחי,

וגריס לקמן,

'קא חשיב אברהם וקא חשיב איתן,

והאמר רב איתן האזרחי הוא אברהם',

ומשני 'איתן האזרחי דקא חשיב הכא יעקב'.

וקשה להאי גירסא,

דמנא לן דדוד כתב ספרו על ידי אברהם,

כיון דאיתן האזרחי לאו היינו אברהם.

הגמרא מספרת כי ספר תהלים נכתב לא רק על ידי

דוד המלך

דוד כתב ספר תהלים. אך חלק מהספר נאמר על ידי עשרה

זקנים, המפורטים להלן, שהם אמרו את המזמורים, ודוד כתב.

ואלו הם העשרה זקנים, שעל ידם נאמר חלק מספר

התהלים -

על ידי אדם הראשון, שאמר את מזמור קל"ט, שבו נאמר

'גלמי ראו עינך'. שכך אמר אדם הראשון לפני הקדוש ברוך

הוא: כאשר הייתי עדיין 'גולם' ולא נשלמה עדיין צורתו, ראו

אותי עינך!

וכן נאמר שם, 'ותשת עלי כפכה', ודרשו חז"ל [סנהדרין

לח ב] שהיה אדם הראשון גבוה מן הארץ עד לרקיע, והניח

עליו הקדוש ברוך הוא את ידו, ומיעט את קומתו.

על ידי מלכי צדק, שאמר את מזמור ק"י 'לאדני שב לימיני',

ומלכי צדק אמר מזמור זה על אברהם.

ועל ידי אברהם, שאמר את מזמור פ"ט 'משכיל לאיתן

האזרחי', ואיתן האזרחי הוא אברהם, כמבואר להלן טו א.

ועל ידי משה, שאמר אחד עשר מזמורים, ממזמור צ'

'תפילה למשה', ועד מזמור ק"א, שאותו אמר דוד המלך.

ועל ידי הימן, שאמר את מזמור פ"ח 'משכיל להימן'.

ועל ידי ידותון, שאמר את מזמורים ל"ט ס"ב ע"ז, שנאמר

בהם 'למנצח לידותון'.

ועל ידי אסף, שמוזכר פעמים רבות בתהלים.

ועל ידי שלשה בני קרח, שאמרו את המזמור 'שיר מזמור

לבני קרח', וכן עוד מזמורים רבים שמוזכר בתחילתם שהם

ל'בני קרח'.

הבהרה שבשעה שאנו מחשיבים את שלמה - הרי זה

תלוי מי היה אותו אסף, מהלויים או ממשפחת קרח

התוס', בכלל כבר בדיבור המתחיל משנה גירסא, ומוסיף

את שלמה, אלא מאחר ונמנו כאן עשרה זקנים, הרי מאחר

ואסף היה מבני קרח, ושמו אביאסף, זה משחרר לנו עוד אחד.

אך לספרים שאין גורסים שלמה, אותו אסף הוא אדם אחר,

שלא היה ממשפחת קרח, אלא הוא היה אחד מהלויים

המשוררים.

הזכרת שלמה במזמור, אף היא ניתנת לביאור לפי שתי

הגירסאות

אולם, עולה קושי מאליו (כידוע שזה משמעות וא"ת), למי

שאינו מחשיב את שלמה, והרי נכתב במזמור ע"ב, 'לשלמה.

וכדרכנו, כי בעצם השאלה, מכריחים אותנו לבצע מסלול

מחדש, הרי מצד המקשן, כפי כל הכותרות, מאחר ושלמה

נזכר בתחילה, משמעו שהוא אמרו. אך התרצן לומד אחרת.

שמאחר שדווקא על סוף מזמור זה נאמר כלו תפילו דוד בן

ישי, סימן שהוא נאמר לא על ידי שלמה, אלא על ידי דוד.

ומה ששלמה הזוכר, היא מצד סיבה שונה בתכלית, שעליו

נאמר המזמור, בבחינת נושא התפילה במזמור.

כל תירוץ, גורם לנו לראות כי יש שני צדדים, כיצד לפרש

את מחברי ספר תהלים, האם שלמה גם נכלל או לאו

אלא כל תירוץ הוא הפוך, קושיה לצד השני. ומאחר ונקח

את התירוץ, שהוא כה חזק, הרי זה קושיה לגירסא שכן כתוב

על שלמה. אלא שאז אנו מפרשים אחרת, אכן הוא נכתב גם

על ידי דוד, שסיימו מאחר ונאמר כי כלו תפילות דוד בן ישי,

וגם על ידי שלמה.

ועוד קשה על הספרים שלא גורסים שלמה, שהרי נאמר

שיר המעלות לשלמה, ואף כאן מתרצים, והרי כל שיר

המעלות נכתבו על ידי דוד, כמבואר בפרק האחרון של מסכת

סוכה.

קיימות שלוש גירסאות שונות, גירסתנו, הכנסת שלמה,

והוספת אברהם ואיתן האזרחי

ריבוי הגירסאות, מוכיח כי במקום אסף ושלמה, הכניסו

את אברהם ואיתן האזרחי. על מנת שלא יעברו את העשרה

זקנים. אלא שלאחר מכן אנו מבארים כי איתן האזרחי הינו

יעקב. שנאמר בו ויזרח לו השמש. ואם נאמר כי אברהם הוא

מי שכתוב במזמור איתן, הרי הוא יכול להיות בין המחברים.

בדיקת כל גירסא, באה להבליט את יתרונותיה

והסרונותיה, ולא דווקא להכריע

[אחד מהתפקידים שהתוס' נטלו על עצמם היא

בדיקת הגירסאות. וכדרכם לפלפל ולנתח כל עניין

חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה -

לפי שחזקיה גרם להם לעסוק בתורה,

נקרא הדבר על שמו,

אבל הוא לא כתבו,

שהרי מת קודם לישעיה,

דמנשה בנו הרג לישעיה.

לא יתכן לומר, כי חזקיה היה יכול לכתוב את נבואת ישעיה

הגמרא מונה את ארבעת הספרים שכתבו חזקיהו וסיעתו. (סימן ימש"ק - ישעיה, משלי, שיר השירים, קהלת), אלא שמעלים התוס' שיש פליאה בדבר, כיצד יכול לכתוב ספר עליו, שהרי הוא עצמו נפטר זמן רב לפני פטירת ישעיה, שהרי בנו של חזקיה, מנשה, הרג את ישעיה. באשר חזקיה נשא את בתו של ישעיה, וממנה נולד מנשה. ומנשה הרג את חזקיה, רק לאחר שנעשה מלך. ולא נעשה מלך, אלא רק לאחר שמת אביו. ונמצא כי בשעת ההריגה של ישעיה, כבר חזקיה לא היה בעולם. ולא היה יכול לכתוב את הספר מכמה סיבות, שהרי לא היה יודע מתי תגיע הנבואה האחרונה, וכפי הנראה, ה' ייתן עוד נבואות לישעיה. וגם היה לו לסבור, כי ישעיה בעצמו יכתוב את נבואותיו. (אגב אנו ציינו כפי ההגדה, שזה בנו, ואז הפירוש מתייחס למנשה בנו של חזקיה, ואילו הגירסא של בן בתו מתייחסת לישעיה. אלא שמאחר ונושא התוספות הוא חזקיה, על כן הגירסא הנכונה היא בנו).

למרות שכתבת ישעיה על ידי חזקיהו הינה כנגד המציאות, יש להבין בכל זאת, מה טעם הגמרא כתבה עובדה זו

[ולכן לא נותן אלא לבאר, מדוע הגמרא בכל זאת זוקפת את כתיבת ספר ישעיה לחזקיהו וסיעתו, דבר שהוא מהופך מהמציאות הממשית הגשמית. וכאן התוס' פתחו ישר בתשובה, ששיוכו של חזקיה הוא שיוך רוחני. על דרך שכל המלמד תורה את בן חברו כאילו ילדו.

ואף כאן, "נקרא הדבר על שמו", מאחר וגרם להם לעסוק בתורה, כמבואר, שנעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר שכל מי שאינו עוסק בתורה, ידקר בחרב זו, ואכן בדקו מדין ועד באר שבע, ולא מצאו עם הארץ. מגבת ועד אנטי פרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות הקשות של טומאה וטהרה].

עד לו -

פירש ר"ח,

עד פסוק 'ולו אחים בני יהושפט' (דה"ב כא),

ומסייע לרב,

שייחס עצמו ועלה,

שייחוס עצמו כתב לפני זה הפסוק.

בסדרת שאלות ותשובות, הרי עוברים התוס', על כל שלושת הגירסאות הבולטות, ומביאים כיצד יסבור כל גירסא, ומדוע בחר בגירסא זו, ומה הקושי בגירסאות האחרות. ומילות המפתח הבולטות הינן "צריך לומר .. הוה .. והוא". "לא הוי .. אלא". "אמאי לא חשיב ליה, הא כתיב". "תדע, דכתיב". "וקשה להאי גירסא". אלא שיש לנו לילך עקב בצד אגודל, ולהבין שהתוס' לא באו להכריע מהי הגירסא הנבחרת, אלא להציג את המעלות והקשיים].

ירמיה כתב ספרו וספר מלכים -

והא דלא כתב ישעיה,

דהיה קודם ירמיה, ספר מלכים;

לפי שנהרג,

ולא היה בסוף מלכים ממנשה ואילך,

(לפי שנהרג),

ואפילו ספרו - לא כתב.

יש להבין מאחר וישעיה קדם לירמיה, היה לו לכתוב את ספר מלכים, אלא שנהרג, ולא זכה לכך

הגמרא שמציינת, מי כתב את כ"ד ספרי הקודש, מבארת לנו כי ירמיה כתב את ספרו, וכן כתב ספר מלכים, וקינות, מגילת איכה. אלא שכאן עולה תמיהה, מאחר וישעיה קדם לירמיה, וחלק מנבואות ספר מלכים היו בימיו, מדוע הוא לא כתב את ספר מלכים.

ומבארים התוספות מעין קל וחומר, שמאחר ואפילו את ספר נבואותיו לא כתב, כי אם חזקיהו וסיעתו. ומה שבאמת לא כתב את נבואתו, יש לומר, שלא הספיק לכתוב ישעיה הנביא את ספרו, משום שהרגו המלך מנשה, והנביאים לא היו כותבים את ספריהם אלא לפני מותם. ואם כן, כל שכן שלאחר ספרו שלו, הקרוב אליו, והנבואות ניתנו לו משמיים להיאמר, היה לו לכתוב את ספר מלכים.

הדגישו בדיבור המתחיל מי הכתיבה הינה ספרו תחילה, ורק לאחר מכן ספר מלכים

[יש לנו לשים לב לפנינו בדיוק הדיבור המתחיל. הנתון הוא שירמיה כתב שלושה ספרים, אך יש לשים לב לסדר, וכאן מדובר על ספרו וספר מלכים. זה שאת הקינות לא פותחים בהן, כבר למדנו. אך הסדר הוא שתמיד ראוי לפתוח בספרו, ורק לאחר מכן ספר מלכים. והדיוק אינו רק על כך שישעיה לא כתב את ספר מלכים, כי אם ירמיה, אלא שמכיוון שישעיה לא כתב אפילו את ספרו שלו, ממילא גם לא כתב את ספר מלכים.

אמנם התוס' מביאים ראייה נוספת, שמאחר ולא היה בכל תקופת המלכים, ממנשה ואילך, שהרי מנשה הרגו. ממילא לא היה שייך שיכתוב את ספר מלכים].

וקשה לפירושו,

דהל"ל עד 'ולו' בוי"ו.

גירסת רש"י, שעזרא כשיכתב את ספר דברי הימים

ייחסו עד לו - שהכוונה הוא עצמו

עזרא כתב את ספרו, אך לא סיימו, וכן כתב עזרא את יחס של דברי הימים, דהיינו, את ספר דברי הימים, העוסק בסדר יחוס הדורות, עד לו, עד שהגיע ליחסו שלו.

וברייתא זו, שמבואר בה שעזרא כתב את סדר יחוסו, מסייעא ליה לרב.

דאמר רב יהודה אמר רב: לא עלה עזרא מבבל, עד שיחס עצמו, ורק אז עלה

ומאן אסקיה? מי סיים לכתוב את ספר עזרא? נחמיה בן חכליה!

אמנם מובא פירוש רבינו חננאל, אך יש בו מעלה וחסרון

התוס' מביאים את פירושו של רבינו חננאל, שהכוונה במה שהגמרא כותבת "לו", איננה אל עצמו, אלא אל הפסוק שבו מוזכרת המילה "לו". ומאחר וייחוסו מופיע קודם לפסוק ולו אחים בני יהושפט, הרי זה מתיישב היטב עם דברי רב, שקודם ייחס עצמו. ולמעשה ייחוס עצמו בכלל מופיע בדברי הימים א' פרק ה'. אלא שגם דברי הימים ב', המתאר לא רק את הייחוסים, אלא את תולדות המלכים, יש בו גם בחינה של תולדות ויחס.

אמנם מעירים התוס', שיש קושי מסויים בפירוש רבינו חננאל, שאם אנו מביאים את הפסוק 'ולו אחים בני יהושפט', היינו צריכים לומר עם תוספת ו', ולכתוב 'ולו', ולא רק 'לו'.

מטרת התוס' הינה גם הגהה על פרשני הגמרא הבסיסיים

[המטרה אינה לשלול פירושים אחרים, כמו להצביע על המעלה והחסרון שבהם. והחידוש, כי התוס' לא רק שמבאר ומגיה את גרסאות הגמרא, אלא מתייחס גם לפרשנים נוספים כמו רבינו חננאל. וגם כאן אם כי העיקר שמסיימים התוס' "וקשה לפירושו", הרי עדיין אין הם נוקטים בלשון של אין לומר, שמשמעותו הינה שלילה מוחלטת. אלא מבארים מה הקושי שבפירושו. ונתתי מראי מקומות מרתקים, עם אריכות גדולה בכל שיטות הפירושים. ונראה לי, כי מאחר ויש קושי בכל הפירושים, העדיפו התוס' לא לבטל לחלוטין את הפירוש של רבינו חננאל כאן].

מאחר ועם כל הפירוש, כולם מודים שיש קושי רב, הבאתי מקומות בהם ניתן לראות הבנה עמוקה

(וראה באריכות סיכום של שיטות האחרונים בזה (בדברי יעקב (עדס) ליקוטים א' עמ' תעח - תעט). ובספר אפיריון לרבי שמעון לרב הבר, (עמ' 154 - 156) מובא פירוש מחדש ומתוק.

פ"ה דיחזקאל לא כתב ספרו לפי שהיה בחוצה

לארץ -

וקשה,

דהא ירמיה נמי בחוצה לארץ היה,

שהלך למצרים,

ונתנבא שם כמה נבואות,

ולא מצינו שחזר יותר לארץ ישראל.

יש להבין הטעם שיחזקאל לא כתב ספרו, ורש"י תולה,

כי היה בחוץ לארץ

העובדה היא שיחזקאל לא כתב את ספרו, אלא אנשי כנסת הגדולה. הטעם שרש"י מבאר, הוא מאחר והיה בחוץ לארץ. ומחלק רש"י שכפי הנראה, לא רק שנתנבא בגולה, כי אם שלא ניתנה הנבואה להיכתב בחו"ל.

אם כי התוס' מקשים על כך מירמיה, הרי יש לתרץ מה

החילוק ביניהם

מקשים התוספות שאלת השוואה. כיצד ירמיה, שכן כתב את ספרו, ובכל זאת נתנבא במצרים מספר נבואות. ועוד מוסיפים התוס', שמאחר ולא חזר לארץ - הרי כיצד נכתבו. וביסוד שאלה זו היא ראייה של הכל או לא כלום. שאם זה ממש איסור לכותבם בחוץ לארץ, יש מקום להקשות אף מנבואה בודדת. ויש הלומידים אחרת, כי עיקר ספרו של ירמיה היה בארץ ישראל, ושמה שנבואה שהתנבא בחו"ל בא תלמידו ברוך בן נריה, וכתבה בארץ ישראל.

התוס' נשארים בקושיא, כי כאשר יש כלל, מספיקה

דוגמא בודדת על מנת לסתור אותה

[עיקר מילת המפתח של התוס' כאן הינה "והא". שאם יש לנו את הכלל שנביא אינו יכול להתנבא בחו"ל, ולכותבם בספר, ועל כן לא כתב יחזקאל את ספרו. אלא מספיקה לנו להביא דוגמא אחת מירמיהו, שברור לתוס', שמאחר והתנבא חלק מנבואותיו בחוץ לארץ, ואף על פי כן, כן כתב את ספרו. ושוב, תמיד ניתן לתרץ, אלא שמאחר ולסתור כלל, די בדוגמא בודדת, אכן התוס' פותחים בהגדרה של שאלה חזקה "וקשה".]

שמונה פסוקים שבתורה -

ה"ר משולם,

היה מצריך מכאן לקרות לאחד אותן ח' פסוקים, **שלא יקרא עמו** שליח צבור.

ואין נראה לר"ת,

דהא **כל התורה כולה נמי - אחד קורא,**

כדתנן במגילה (דף כא:),

'קראוה שנים - יצאו',

ואמרינן בגמרא,

'תנא, מה שאין כן בתורה'.

ואומר ר"ת,

דיחיד - **קורא בלא הפסקה;**

שלא יקראו שנים,

זה ארבעה פסוקים וזה ארבעה.

הגמרא מבררת מי כתב את שמונת הפסוקים האחרונים בתורה, ומה הדרך לקוראם, ומביאה שיש שתי דעות בכל עניין

הגמרא העסוקה בבירור מי כתב כל ספר בתורה, כשמגיעה לשמונת הפסוקים האחרונים בתורה מביאה שתי דעות. מצד אחד, מאחר ונאמר וַיִּמַת שָׁם מֹשֶׁה עֶבְד־ה' בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל-פִּי ה'; מתמיהה הגמרא בשם רבי יהודה או רבי נחמיה, אפשר משה חי וכותב זאת. ומתוך קושיה זו, תומכת בדעה שיהושע כתב מכאן ואילך. אלא שרבי שמעון מתמיה, והרי ספר התורה שִׁמְשָׁה עֲצָמוּ לְקַחוּ הִיָּה דָבָר מוֹשֶׁלֶם, לְקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשִׁמַּתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֶרֶון בְּרִית־ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִיָּה־שָׁם בְּךָ לְעֵד: אלא עד כאן הקב"ה אומר ומושה כותב, ואילו מכאן משה היה כותב בדמע.

ומכאן מגיעים לאופן קריאת הפסוקים הללו. כמאן אזלא הא דא"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן? (וכאן רשי"י ביאר, שהכוונה שלא ניתן לחלק אותם לשני בעלי קורא). ושאלת הגמרא האם לדייק ולומר, לימא, רבי יהודה היא, ודלא כרבי שמעון! כלומר, אמרה זו הינה שיטה יחידאה.

ודוחה הגמרא שלא מחוייבים לומר כך, אלא ניתן לומר, שאפילו תימא רבי שמעון, הואיל ואשתנו אשתנו. כלומר, מאחר ואפילו לרבי שמעון, עם היות ואכן גם משה רבינו כתבם, אלא מאחר וכתבם בדמע, הרי יש בהם ייחודיות. כלומר, מעצם זה שהגמרא מנסה לברר מי סובר כן, משמע שלא דווקא שכך היא ההלכה למעשה, ואכן נראה כי התוספות נחלקו גם הם מה הדרך הראויה לקוראם.

מחלוקת ר' משולם ורבינו תם, היאך נקראים שמונת הפסוקים האחרונים בתורה

מאחר וראינו, כי שמונת הפסוקים שבתורה הינם שונים מהרגיל, למד ר' משולם, שעל מנת להראות זאת בקריאה, שכאן ייקח העולה אחריות ויקראם בלא השליח ציבור. ואילו רבינו תם הולך לפי השיטה, שכמו שספר התורה הוא מיקשה אחת, כך גם קריאתו. וכפי שנאמר במסכת מגילה, כי בתורה יש קורא יחיד. אלא שהוא מקיים את השוני שבהם, שלא ניתן להפריד ולחלקם לשני עולים נפרדים, אלא כל שמונת הפסוקים ייקראו רק לאדם אחד, ללא הפסקה ביניהם.

רק בקריאת המגילה, בהיותה חביבה, וישימו לב, ניתן שיקראוה בבת אחת יותר מקורא יחיד

הגמרא במגילה מבארת, כי קיים חילוק באופן קריאתה לעומת התורה, כי מצד חביבותה, יכולים בבת אחד לקוראה בקול. בניגוד לתורה, שמחוייב רק בעל קורא אחד. "תנא: מה שאין כן בתורה. תנו רבנן: בתורה אחד קורא ואחד מתרגם, ובלבד שלא יהא אחד קורא ושנים מתרגמין. ובנביא אחד קורא ושנים מתרגמין, ובלבד שלא יהו שנים קורין ושנים מתרגמין. ובהלל ובמגילה - אפילו עשרה קורין. מאי טעמא? כיון דחביבה - יהבי דעתייהו ושמעיהו."

ומה שנוהגים עתה לקרוא שנים [בכל התורה],
אומר ר"ת,

כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו, כענין שמצינו במסכת ביכורים (פ"ג מ"ז),
דתנו,

כל מי שיודע לקרות - קורא בעצמו,
ושאינו יודע לקרות - מקרין לפניו,
נמנעו מלהביא ביכורים,
התקינו שיהיו **מקרין**,
את מי שיודע לקרות,
ואת מי שאינו יודע לקרות.

והא דאמר בירושלמי במגילה,
רבי שמואל בר רב יצחק על לבי כנישתא,
וחזא חזנא דקאים וקורא,
ולא קאי בר איניש תחתיו,
א"ל אסור,
כשם שנתנה תורה על ידי סרסור,
כך אנו צריכין לנהוג בה על ידי סרסור;

אף על גב דמשמע,
שחזן עומד אצל הקורא,
לא שיקרא עמו,
אלא יעמוד ויקרא אותם שיש להם לקרות,
כדי שתנתן תורה על ידי סרסור.

ועוד אומר ר"י,
דיכול להיות שקצת מסייע לו בנחת;

והא דמשמע במגילה,
שלא יקראו שנים,
היינו שניהם שוין - בקול רם.

עם היות ואין כאן נושא אחד פרטי, אלא נכנסו אגב גורא ריבוי נושאים הקשורים בנושא הגדול של אופן קריאת התורה על ידי קורא ואנשים לידו

[אחד הכללים הידועים, הוא שאגב עניין מסויים, נכנסו כל הדינים שאפילו קשורים עם הדבר בקשר עקיף. ומאחר והשתנו השמונה הפסוקים האחרונים בתורה, עד שיש דעה בגמרא, שיחיד קורא אותם, הרי לא רק שפלכלו איך קוראים אותם. אלא הכניסו התוס' כאן את כל הדינים הקשורים עם בעל הקורא, וכן מישהו נוסף העומד ליד הקורא, וכיצד ראוי לקוראן. ומילת המפתח המראה על צירוף הדינים הינה "אומר".
ו"אומר ר"ת .. אומר ר"ת .. ועוד אומר ר"י".]

פרשן המוצג בפירושו של היפה תואר. "ובעל מאיר איוב כתב, שהבלבול הרב הנמצא בקיום מציאותו, שזה אומר בזמן פלוני היה וזה אומר בזמן פלוני, וזה אומר גוי היה וזה אומר ישראלי היה, מלבד מה שלא נודע באמת מקומו איו, הכריח לרב המורה [ח"ג פכ"ב] לקיים שהוא משל. ולפ"ד אפשר שזה גם כן דעת האומר לא היה. אבל לדידי אין בזה טעם להוציא הכתובים ממשמען."

שיטת האומר שאיוב לא היה ולא נברא בגמרא שלנו מוצגת כדעה דהויה, עם ריבוי הוכחות לכך

הגמרא מביאה רשימה ארוכה ביותר של אמוראים חשובים, שכל אחד מהם מביא התייחסות אחרת על זהותו ותקופתו של איוב. רק אחד, שכלל אינו מזוהה בשמו, ואדרבא מוזכר במעמד נחות ביותר, "ההוא מדרבנן" שבכלל רק "יתיב קמיה", כתלמיד הלומד מפני האמורא רב שמואל בר נחמני. ואמר "איוב - לא היה ולא נברא, אלא משל היה!" גם תגובת האמורא היא שבמיוחד עבור אחד כמוך הפסוק מציין "איש היה בארץ עוף - איוב שמו". לכאורה, התשובה היא מהלשון הברורה "היה". אך על כך אמנם יש מה לענות. שהרי הסיפור עם משל כבשת הרש, שלמרות התיאור, היה זה רק משל בעלמא. גם שם יש שימוש עם השורש היה "ותהי לו לבת". אלא שמיד דוחה הגמרא את הדחיה, ואומרת כי מה שדחינו את דעת התלמיד הבודד והבלתי מוזהה, היה מכיוון אחר. מאחר וטרח הכתוב לציין גם את שמו וגם את שם עירו, שאלו נתונים שכלל אינם משמעותיים, בשעה שהינך רק בא לומר משל. שהרי במשל כבשת הרש, לא נאמרו הנתונים הללו.

הביאור המדויק של אחד מפרשני המדרש, כי כל התשובות באיוב הינן נכונות, ואין סתירה בכך

במדרש רבה מובאת התייחסות של ריש לקיש לזהותו של איוב. כל הייסורים הללו שנאמרו עליו, לא שבאמת היו, אלא מספיק לנו לדעת, כי היה מסוגל לעמוד בהם. כי מאחר והפסוק מציין את שמו ושם עירו, הרי זה מוציא אותנו מגדר משל בעלמא.

בנור הקודש נזקק לתירוץ מאלף. אכן הוא היה בכל התקופות, וכל התשובות הינן נכונות. וזה חלק מגילגול, שהיה אכן איוב נזקק לחזור ולתקן את פעולותיו. "ואמנם באמת כל זה אי אפשר להולמו כי אם על דרך מה שהסכימו חכמי האמת בסוד הגילגול [עי' תיקוני זוהר תי' ו כב ע"ב] כענין שנאמר [איוב לג, כט] הן כל אלה יפעל פעמים ושלש עם גבר."

"וגם בענין איוב כבר האריכו חכמי האמת למעניתם שלא היה נספה בלא משפט ביסורין שבאו עליו, כי לא נענש אלא על חטאו בגילגול הקודם, ואיוב מתחילה לא השיג זה, ולכך הטיח דברים הרבה כלפי מעלה לומר שמעביר עליו הדין דין אמת בהיותו באותו הפרק איש תם וישר.

ולאחר זה נתגלה לו הדבר ברוח הקודש במה שנאמר שם הן כל אלה יפעל פעמים ושלש עם גבר, ועל זה אמר איוב אח"כ [ט, כא] תם אנכי נפשי לא אדע, כלומר אף כי איש תם אנכי כעת, מ"מ נפשי לא אדע מה שחטאה בגלגול הקודם, ובוזה נתן תודה והצדיק עליו שוב דין שמים.

מה שדווקא הבעל קורא אומר ביחיד את התורה, הוא כדוגמת הביכורים, מניעת הבושה למי שאינו יודע

אלא כעת מבררים התוס', לאחר שכה ברור שאת התורה לא ניתן לקרוא שניים, שהרי דין זה הוא רק במגילה, הרי על כך מצמצמים, כי החביבות מאפשרת, ששניהם יקראו בקול, ועדיין יוכלו מצד החביבות להתרכזו. ואילו התורה, יש בה רק מקריא אחד. ותומך יתידותיו, באופן הבאת הביכורים. כי מאחר ונדרש לקרוא בעצמו בעת הבאתם, והיו כאלו שלא ידעו לקרוא, הרי בשעה שהקריאו רק את מי שאינו יודע, נמנעו אנשים בכלל להביא ביכורים, כי בכך הכל יראו מי שאינו יודע. ומתוך כך עשו חכמים תקנה, שללא קשר לידיעת מביא הביכורים - מקריאים אותו, ובחינה זו העתיקו גם לקריאת התורה, שגם כאן אין הכל יודעים לקרותה. כי מניעת הבושה, הינה אחד הדברים המשמעותיים.

מנהיגנו מעט שונה, שהאחריות בקריאה הינה רק על בעל הקורא, אך בכל זאת מצויים שניים

אך בו זמנית, עדין עומדים שניים, שזה דין על קבלת התורה, שניתנה על ידי סרסור, כלומר, הקב"ה נתן לנו את התורה על ידי משה. ולכן לא יתכן שרק יהיה בעל קורא, מבלי שיהיה אחר לידו. כי העולה, בשעה שהוא עולה, כביכול מקבל כעת את התורה. ואין זה שהם שניהם קוראים יחדיו, אלא שהחזן מעט מסייע. כלומר, לפי הבנה זו, אכן העולה קורא, והחזן רק העלה אותו לתורה, וכוונת קורא כאן, הוא שיקרא בשם אלו שיעלו לקרות.

אלא שכיום המנהג הפשוט הוא הפוך. הש"ץ הוא הקורא בקול רם, והציבור שומעים רק את קולו, שהרי אסור לשמוע שניים ביחד. והשאיירו את האפשרות שהשני אומר בלחש, אך אין זה שהאחריות היא על העולה, והחזן רק מרמז לו, אלא להיפך, יש לו היתר, כלומר העולה רשאי, לאומרו בלחש. ויש דעות שרק שומע.

איוב לא היה ולא נברא -

האי אמורא לא סבר כריש לקיש, דאמר בבראשית רבה

'איוב לא היה, שבאו עליו יסורין, ולא אמר הכתוב שבאו עליו,

אלא להודיעך כחו של איוב,

שאלו באו עליו היה יכול לעמוד בהן,

דאי סבר האי אמורא דאיוב היה בעולם,

אם כן מאי קאמר 'שמו ושם עירו למה',

טובא איצטריך,

לאשמועינן מי הוא אותו צדיק,

שהיה יכול לעמוד באותן יסורין.

סוגיית זהותו של איוב הינה סוגיה מרתקת, ויש להבין ראשית כל האם בכלל היה, ושנית - מהי זהותו, באיזה תקופה, האם היה יהודי או גוי

לפני שנפתח בכל מהלך הסוגיה, נתחיל עם צימוק מעניין המובא על המדרש רבה בו אומר ריש לקיש את דעתו. ונביא

ואיוב, וכן ארבעת רעי איוב אליפו התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי. שהרי לשיטת רבי יוחנן נאמר שאיוב כן היה מעולי הגולה ובית מדרשו היה בטבריה. לגבי מקור ההוכחה שבעור אביו של בלעם היה אף הוא נביא, מדייקים התוספות מהגמרא במגילה, המביאה כלל "דאמר עולא: כל מקום ששמו ושם אביו בנביאות - בידוע שהוא נביא בן נביא. שמו ולא שם אביו - בידוע שהוא נביא ולא בן נביא. שמו ושם עירו מפורש - בידוע שהוא נביא מאותה העיר, שמו ולא שם עירו - בידוע שהוא מירושלים."

יש להקשות שהכלל שתוס' הביאו הוא רק על נביאי ישראל, ולמצוא מקור אחר לכך

אלא מדייק המהרש"א, שהגמרא במגילה למדה כלל זה רק לגבי נביאי ישראל. ונמצא שמאחר וזו גמרא מפורשת שאכן אביו של בלעם היה נביא, יש להביא מקור אחר לכך. [במדבר כ"ד, ג] 'נאם בלעם בנו בעור' ודרשינן במדרש 'בנו הוא בנביאות'.

והרי כשמתואר כיצד שרתה על בלעם הנבואה מובא גם שמו של אביו "במדבר כד, ב) וַיִּשָּׂא בַלְעָם אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת-יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לְשִׁבְטָיו וְתַהֲי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים: (ג) וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר נָאִם בַּלְעָם בְּנֹוֹ בְעֹר וְנָאִם הַגִּבֹּר שְׁתֵּם הָעֵינַן: ואין לומר, שבעור היה בנו הממשי, כי אם שלענין הנביאה, נחשב כבנו. וכדברי רבי יוחנן בסנהדרין קה, א. "כתיב "בלעם בן בעור", ומצד שני כתיב "בנו בער", משמע שבנו של בלעם הוא בעור!

אמר רבי יוחנן: באמת בעור היה אביו של בלעם. ומכל מקום כינהו הכתוב "בנו בעור", משמע שהוא בנו של בלעם, משום שאביו של בלעם - בנו הוא לו בנביאות. שבלעם היה גדול יותר בנביאות."

יש לדייק מהתוס' לא רק על עצם הבאת המקור, אלא הדייק בגוף הלשון

[הוכחת התוס', אינה רק הבאת המקור ממגילה, אלא יש לדייק במילותיה, הלשון כל, ובידוע הוא.]

אימא כמשעה שנכנסו ישראל למצרים -

וא"ת,
ומאי קמ"ל?
קרא כתיב,
'ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה',
ואיוב אחרי אותו מעשה חיה ק"מ שנה,
וא"כ היה בן שבעים קודם.

וי"ל,
דס"ד זלא כפל,
אלא בעושר ויופי של בנות,
אבל בשנים - לא.

הדיון על שנותיו של איוב, ובאיזה תקופה הוא חי הגמרא לומדת בשם רבי יוחנן ורבי אלעזר, כי איוב היה מעולי הגולה, ובית מדרשו היה בטבריה. אלא שעל כך

והשתא ממילא ניחא גבי איוב דלא קשיא דר' יוחנן אדר' יוחנן, דודאי איוב מצד נפשו כבר היה בימי פרעה שהיה אחד מיועציו, ומאז שתק ולא מיחה, ושוב נתגלגל פעם שנית בימי עולי גולה, ומאז נדון ביסורין על חטאו הקודם, ולכך תלה שנותיו במנין גלות מצרים, להורות שלכך היה חי רד"ו שנים כמנין גלות מצרים, להיות לסימן ומופת שלא נתגלגל בעולם אלא להפרע ממנו מה שחטא בגלגול הקודם בזמן גלות מצרים במה ששתק על קושי שיעבודם ולא מיחה.

והא גופא אתי לאשמעינן ברייתא, והילכך דוקא ר' יוחנן משני ברייתא הכי, משום דאזיל לשיטתיה דקאמר שנענש איוב על דבר גלות מצרים דלפי ששתק נידון ביסורין."

בנוד הקודש מבאר, כיצד מה שנאמר לא היה ולא נברא, אינו הולך על איוב עצמו, אלא רק כנגד הייסורים, וזה קרוב לדברי התוספות

"ותנא דהכא ס"ל מהאי טעמא דהוי בעולם אלא שלא היה ולא נהיה ביסורין שנכתבו עליו, כי זולת זה היה זה נראה כעול בחקו יתברך וכאמור, ועל זה אמר ולמה נכתבו עליו אלא ללמד שאלו בא עליו היה יכול לעמוד בה, וצירף לו הקדוש ברוך הוא מחשבה טובה למעשה, ופליג אמ"ד שבעט ביסורין, אלא אתי כמ"ד בפ"ד דסוטה [כו ע"ב] דאיוב עבד מאהבה שנאמר [איוב יג, טו] הן אם יקטלני לו איחל."

ונראה כי אף התוס' באו לומר, כי ריש לקיש לא בא לחלוק כמו אותו תלמיד טועה בגמרא, אלא רק מיקד את טענתו על הייסורים. שאין אנו מוכרחים לומר, כי אכן בפועל הוא קיבל אותם, אלא רק על כך שהיה מסוגל לעמוד בהם.

יש לדקדק לא רק ברעיון של התוס', אלא לדאות כיצד זה מתחדש במילים

[התוס' מחלקים בין שני מושגים, ששניהם קשורים למילה היה. המושג הראשון בו המילה "היה" הינה לשון מציאות. וריש לקיש לומד שבדאי שהיה במציאות, שהרי מפרטים גם את שמו וגם את שם עירו - כך שמדובר במציאות ממשית, ולא רק בבחינת משל. לעומת זאת, המושג השני - "היה יכול לעמוד" מראה דווקא להיפך, שבעניין זה של הייסורים - הם אלו שלא היו, למרות שהוא עצמו כן היה. וממילא מוכיחים התוס', שריש לקיש, לא בא ללמוד שאיוב לא היה כלל, אלא רק שהייסורים הללו לא באמת באו עליו.]

[דף טו עמוד ב]

בלעם ואביו -

כדאמר במגילה (דף טו.),
כל ששמו ושם אביו בנביאות,
בידוע שהוא נביא בן נביא.

התוס' מדייקים כי המקור לכך שגם אביו של בלעם היה נביא הוא מהגמרא במגילה

בדיון על זהותו של איוב מקשה הגמרא מברייתא, שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם ואלו הן: בלעם ואביו בעור,

יש להבין כי מה שנאמר על שבעה נביאים שהתנבאו לאומות העולם, שאין הכוונה כי הם עצמם היו גויים

לאחר שהביאה הגמרא בשם רבי יוחנן ורבי אלעזר, כי איוב היה מעולי הגולה, ובית מדרשו היה בטבריה, הקשתה הגמרא ומנתה רשימה של שבעה נביאים, שנתנבאו לאומות העולם. ביניהם היה איוב, ולפי הבנה זו, נראה היה למקשן לומר, שאיוב בכלל היה גוי.

אלא שעונה התרצן, שהבנה זו יש בה בהכרח טעות. באשר אחד מהשבעה המנויים בה הינו אליהוא בן ברכאל. ומאחר והוא מיוחס למשפחת רם, ומיוחס הן בשם אביו והן בשם משפחתו, ובכלל שהשם רם, מראה שיש לו קשר עם אברהם.

ומתוך קושי זה, הם סוללים הבנה שונה בברייתא, שאין הכוונה למנות גויים שהיתה להם את מעלת הנבואה, אלא לתאר מי שתנבא את רוב נבואותיו לגויים, וכך אנו מתרצים, כי איוב עם היות ונבואותיו היו לגויים, הרי הוא עצמו הינו יהודי.

מאחר ופשוט כאן לגמרא כי אליהוא הוא מישראל, הדי זה בא לידי ביטוי, בכך שגם השמיטו את שמו מגויים, אשר יעידו בישראל, ששמרו את התורה

הגמרא בתחילת מסכת ע"ז, מביאה את הפסוק יתנו עדיהן ויצדקו, ומבארת כיצד הגויים עצמם יעידו לטובת ישראל, שאכן קיימו את כל התורה כולה. ומפרטים כיצד נמרוד יעיד על אברהם שלא עבד עבודת כוכבים, יבוא לבן ויעיד על יעקב שלא נחשד בגזל, תבוא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף, שלא נחשד על העבירה, ובהמשך יבא בלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליפו התימני (ואליהו בן ברכאל הבוזי) ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה. מאחר ואליהוא הינו בסוגריים עגולות, סימן שלא גורסים זאת. ומדייקים התוס', שהידיעה כי אליהוא היה יהודי, היא דבר פשוט, ועל כן השמיטו את שמו מהגמרא שם. וגם רש"י שם כתב, שלא גורסים את שמו, מאחר ומוכח בבבא בתרא בהשותפין שהיה מישראל.

חיבור של שתי ברייתות, מכריח אותנו ללמוד על זמנו של איוב, שהיה בזמן יעקב

מדייקים התוס', שמאחר והברייתא הדנה על שבעה הנביאים שנתנבאו לאומות העולם, שחלקם כן גויים, חייבת להיות לפני תקופת משה, שנאמר שממשה ואילך כבר לא שרתה נבואה על עובדי כוכבים. ומתוך שהיו בתקופת איוב, מכאן מגיעים למסקנה, כי לשיטת ברייתא זו, היא סוברת כי איוב היה בתקופת יעקב.

לשון התוס', מראה כי ההוכחה היא ניצחת

[הלשון "משמע דפשיטא" באה להורות, שהמסקנה של הגמרא לגבי זהותו של אליהוא, היא ברורה ומכרעת, עד שהיא גרמה להגיה את הגמרא במקום אחר.]

דוד שופט את שופטיו -

תימה לר"י,

דאמר (בפ"ב) דתמורה (דף שו:),

כל האשכולות שעמדו לישראל,

מקשים, שימי שנותיו של איוב, משעה שנכנסו ישראל למצרים, ועד שיצאו. והכוונה של המקשן, שמניין השנים בא לתאר, לא רק את משך זמן חייו, כי אם לתאר אגב אורחא את תקופתו. ונמצא שחי בתקופת גלות מצרים, ולא היה מעולי גולת בבל.

אלא שהתרצן, מבאר את הברייתא בצורה שונה. כל מטרת הברייתא היא לומר, שמאחר שאיוב קיבל את ייסוריו בהיותו בגיל שבעים, ולאחר מכן נאמר 'ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה', סימן שחי מאתיים ועשר שנים, כזמן שמשעה שנכנסו ישראל למצרים, ועד שעה שיצאו. וממידע זה אין להוכיח מתי הוא חי, ואכן יכול הוא להיות בתקופת עולי הגולה.

החידוש בפסוק, שגם שנותיו של איוב הוכפלו, ולא היינו יכולים להבין זאת בוודאות, אלמלא הדרש

מקשים התוס', לכאורה מה הפשט שהתחדש כאן, והרי אלו פסוקים ברורים. בפרק האחרון באיוב מובא (איוב מב, י) וַיֹּסֶף ה' אֶת-כָּל-אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה: וְבַהֲמִשְׁךָ מִתּוֹאֵר אִיּוֹב חֵי עוֹד מֵאָה וָאַרְבַּעִים שָׁנָה (טו) וַיְחִי אִיּוֹב אַחֲרֵי-זֹאת מֵאָה וָאַרְבַּעִים שָׁנָה. וברור לנו שהיה שבעים תחילה, ומה כל החידוש, שהרי הכל כבר מעוגן בפסוקים.

ומתרצים התוס', שמאחר ויש כאן מספר עניינים, היינו סוברים על פי הפשט שכל מה שהוכפל, היה רק בעשירות ורק ביופי הבנות. (ואכן המצודות דוד הפשטן של הפסוקים מפרש, שהפסוק רק מדבר על העושר, וניתן לומר, שבחר כך מכיוון שהוא דבר כמותי וניתן למדידה).

הפסוק אינו רק כפשוטו, אלא יש ללמוד ממנו חידוש

[התוספות מדקדקים גם בהבנת הפסוק. לכאורה, יש לנו פסוק ברור, וכלל לא מובנת מה חידשה הגמרא. והתוס' צוללים לבאר, שללא הדרשה, היה מקום ללמוד את הפסוקים בצורה אחרת. כלומר היה מקום לסלקא דעתך, שיש בו הגיון רב. ורק לאחר מכן מגיע הקא משמע לך. כך שאין זה רק הבנה פשוטה שקרא כתיב. ואפילו שנאמר בפסוק כל אשר, שבא לרבות, עדיין היה מקום לומר אחרת, אלמלא החידוש.]

אליהוא לא מישראל הוה -

משמע דפשיטא,

דאליהוא בן ברכאל מישראל הוה.

לכך נראה,

דבפ"ק דע"ז (דף ג.) דאמר,

'יבא בלדד השוחי וצופר הנעמתי, ויעידו בהן בישראל שקיימו כל התורה כולה',
ל"ג התם 'ואליהוא בן ברכאל'.

ונראה,

דשמעתתא דהתם סברה,

כמ"ד איוב בימי יעקב הוה,

דהא אמר לקמן,

דממשה ואילך,

לא שרתה שכינה על עובדי כוכבים.

דופי בסמיכתם, כפי שדייקא הגמרא בתמורה (שלא היה ויכוח לגבי עניין הסמיכה). ואחת הדוגמאות להבדל התהומי בין שני המושגים הוא ירבעם בן נבט, שעם היות ונאמר כי בתורתו לא היה שום דופי, הרי הוא חטא והחטיא את הרבים. ואילו כל מושג האשכולות, הולך על המנהיגים שנמסרה להם הקבלה של התורה שבעל פה, מדור לדור. והיו שתירצו בחילוק, בין מנהיגי העם, שאכן בהם לא היה כל דופי, ולבין השופטים ששפטו בכפרים ובעיירות.

לא על כל שאלה באים התוס' ומתריצים

[תימה - הינה שאלת תימהון ופליאה, שכאן הקושי, שחשבנו שהשופטים הם המנהיגים, ואילו כאן מביאים דוגמא, שכלל אלו שעמדו לישראל, וכפי הנראה הכוונה היא גם לשופטים - כולם היו ראויים. ואם כן זו שאלה הנשארת ללא מענה. אלא התוס' רק מעירים על פליאה גדולה. והבאנו לעיל נסיונות לתשובה על דבריהם בחילוק, אבל התוס' מצידם רק נגעו בתמיה, ללא נסיון לתרצה.]

בפירוש רבינו חננאל גרס -

'כולהו תנאי ואמוראי,

מודו דאיוב ישראל היה'.

ולר"י נראה,

דל"ג 'ואמוראי',

דרבא ע"כ סבר לעיל,

דלאו מישראל הוה,

דקאמר לעיל,

'הכי אמר להן משה למרגלים,

ישנו לאותו אדם ששנותיו כעץ' כו'.

הגמרא מזנה, סיכום התייחסות התנאים לגבי זהותו של איוב מעם ישראל או לא

הגמרא אומרת וכולהו הני תנאי (ואילו רבינו חננאל גורס גם ואמוראי, והתוס' יסתור את דבריו), כל התנאים שנחלקו לעיל באיזה זמן היה איוב, כולם סבירא דאיוב מישראל הוה כמו שיבואר להלן, לבר, חוץ מיש אומרים, שאמרו איוב בימי דינה היה.

לסתור פירוש, הגורס הכל, מספיק להזכיר מקרה אחד שאינו מתקיים

[עם היות ורבינו חננאל גרס, כי כל התנאים והאמוראים הודו כי איוב היה מישראל, הרי מדייקים התוס' בשם ר"י, שיש להשמיט את המילה האמוראים. כי על מנת להוכיח, שלא כך הפירוש, די להביא מקרה יחיד, שיש אמורא הסובר אחרת.

כי הגמרא מביאה בשם רבא, שמאחר ואמר משה למרגלים, כי קיים שם אדם ששנותיו כמו עץ, והכוונה הינה לאיוב, הרי על כורחך שחייבים אנו לומר, כי איוב אינו מישראל.]

מימות משה עד שמת יוסף בן יעזר, לא היה בהם שום דופי.

לפי רבי אלעזר, שסובר שאיוב היה בתקופת השופטים, משמע שכולם היו שליליים

הגמרא דנה בדרשות שונות וסותרות האם איוב היה מאומות העולם או מישראל. ואז מביאה שיש כאן מחלוקת תנאים. והתנא הראשון שמובא, רבי אלעזר, סובר, כי איוב בימי בתקופת 'שפוט השופטים' היה, שנאמר באיוב פרק כ"ז פסוק י"ב דאיוב אמר לרעיו: 'הן אתם כולכם חזיתם מהו סופם של רשעים, וכיון שכן למזה זה הבל תהבלו' להיות רשעים. - ודורש רבי אלעזר ממה שנאמר 'הבל תהבלו' דאיוב היה בימי שפוט השופטים, דאיזה דור שכולו הבל, שגם הטובים שבדור הם 'הבל' ואינם כלום, הוי אומר זה דורו של שפוט השופטים! כמבואר להלן שהנשפט היה מוכיח את שופטו, שגם ביד השופט היו עוונות רבים.

ואמר רבי יוחנן, מאי דכתיב במגילת רות 'יהי בימי שפוט השופטים', מהי הכפילות 'שפוט השופטים'?

אלא הכונה היא לדור ששופט את שופטיו. שהיו השופטים עצמם מקולקלים, וכאשר שפטו, היה פתחון פה לנשפט לומר לשופט הלא אתה עצמך אינך נקי ואיך תשפוט אותי?

ואם אומר לו השופט טול קיסם מבין עינך, הסתלק ופרוש מעבירה קטנה ששיש בידך [עבירה קטנה משולה לקיסם דק], אומר לו ענה הנשפט לשופטו, עד שאתה מוכיח אותי לפרוש מעבירה קטנה שבידי, טול אתה קורה מבין עיניך תפרוש אתה מעבירה חמורה שיש בידך, [עבירה גדולה משולה לקורה].

וכן אם אמר לו השופט 'כספך היה לסיגים' [שהוא לשון הפסוק בישעיה א כב, ופירושו שהיו עושים מעות נחושת ומצפים אותן בכסף כדי להונות בהן. ואם היה השופט אומר לנשפט 'כספך היה לסיגים', אמר לו, ענה הנשפט את הסיפא של הפסוק 'סבאך מהול במים'. גם אתה עוסק בהונאה שהרי יינך מעורב במים, ואתה מוכרו לאנשים בהונאה.

אלא שנשארים התוספות בקושיה גדולה, באשד במקום אחר נאמר, שהיו השופטים בבחינת אנשי אשכולות, שהכל בהם, ולא אנשים עם דופי

הגמרא במסכת תמורה מביאה תנן התם, שנינו במשנה במסכת סוטה [מז א]: משמת יוסף בן יעזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים - בטלו אנשי האשכולות. ודנה הגמרא: מאי אשכולות?

אמר רב יהודה: איש שהכל בו, תורה ויראת חטא וגמילות חסדים. ועד אותו הדור עוד היו "אשכולות". ובהמשך מדייקת הגמרא במתניתא תנא, בברייתא שנינו: כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יעזר איש צרידה - לא היה בהם, באשכולות אלו שהיו פרנסים על ישראל, שום דופי. מכאן ואילך היה בהן שום דופי.

נסיונות לתרץ את קושיית התוס'

אמנם יש לתרץ, כי אכן אבימלך בין גדעון היה נקרא אטד (מלשון קוצים), והרבה בימי השופטים נמצאו בהם דברים שאינם הגונים כל כך. אלא מדובר שמדובר על מקבלי תורתם, הזקנים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה, ותלמידיהם, שלא היה

ויש אומרים איוב בימי יעקב הוה -

הני יש אומרים,

לאו היינו ר' נתן,

דהא פליגי עליה.

ו'קרן הפוך' -
לשון 'כי קרן עור פני משה' (שמות לד).

והשתא אתי שפיר,
הא דמייתי 'ותקרעי בפוך עיניך',
דכחול - דומה לפוך,
שנותנין כחול בעין.

אבל לפירוש רש"י,
דגרס 'כי כורכמא דרישקא',
קשה לרשב"א,
א"כ מאי מייתי 'ותקרעי בפוך עיניך'?

וינתן תרגם,
'נרד וכרכום' רשק ומוריקא,
'כפרים עם נרדים', 'עם רישקא' (שיר ד).

מעלת יופי בנות איוב, לאחר צערו ועמידתו בייסוריו,
שאחת מהן נקראה קרן הפוך

הגמרא הביאה את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש, לגבי הפסוק מסוף פרשת בראשית, ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם. רבי יוחנן למד לחיוב, שזה לשון רביה וברכה, בעוד שריש לקיש למד שזה לשון מריבה, שאם לא זכה האדם, האשה הינה כנגדו. לפיכך מקשה ריש לקיש, מדוע שכפל הקב"ה לאיוב לאחר צערו היה רק רכושו ואת הבנים. ועונה לו רבי יוחנן, כי הכפל לא היה בכמות אלא באיכות, ביופי הבנות. ומדייקים זאת משמותם, והבת השלישית נקראת קרן הפוך. ולאחר סברא, שעלולה להתפרש בגנותה, הביאה הגמרא אלא אמר רב חסדא: ככורכמא דרישקא במיניה, שנאמר: כי תקרעי בפוך.

כיצד מנתחים מעלה וחסרון של פירוש

[אלא שעל מנת לבאר כאן את המהלך נדרשים שלושה עניינים. מצד אחד להבין את פירוש המילות, מהו הכורכמא דרישקא ואיזה צבע מדובר? מצד שני, זה חייב להיות משהו יפה במיוחד, כי מדובר שבאים לשבח את יופיין של בנות איוב. ומצד שלישי, חייבים להבין כיצד הראיה של הפסוק שמביא רב חסדא, "כי תקרעי בפוך", קשורה עם פירושו. יש להדגיש, כי הצגת פירוש השונה מרש"י לא בא כאן בדרך של קושיה על דבריו, אלא מציגים מלכתחילה ביאור אחר.

ומתוך כך, מציגים התוס' שלושה פירושים, אלא שיש התייחסות לקושי שקיים בכל פירוש, ומהי מעלתו. בפירוש הראשון (של בעל הלכות גדולות), כבר ביארנו כי הלשון "אף-על-גב" מסמל קושי, שמלכתחילה ניתן להתגבר עליו. והקושי הוא כיצד הכחול "כוחלא" כאן הינו שחור. ואז הפירוש צריך להיות, כי הדיוק אינו בגוף הצבע, אלא על תכונת הצבע, והמעלה הוא שהפסוק מתבאר היטב. בפירוש השני (רש"י), עם היות והמעלה הוא הדיוק בצבע, אך

תמצית מהלך הגמרא, האם איוב היה מישראל או מאומות העולם, כולל מחלוקת התנאים

הגמרא דנה, לגבי זהותו של איוב, האם היה מישראל או מאומות העולם. בתחילה למדנו, כי שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ובין השאר מנינו את איוב. לאחר מכן הבהירה הגמרא, שאין זו הוכחה, כי לא היה מישראל, אלא שמדובר על מי שעיקר נבואותיהם היו לגבי אומות העולם. ושוב מביאה הגמרא ברייתא חסידה היה באומות העולם ואיוב שמו, ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו, הביא הקדוש ברוך הוא עליו יסורין התחיל מחרף ומגדף, כפל לו הקדוש ברוך הוא שכרו בעוה"ז [כדין] לטרדו מן העולם הבא!

ואז מביאה הגמרא שזו בעצם מחלוקת תנאים: תנאי היא; דתניא, רבי אלעזר אומר: איוב בימי שפוט השופטים היה .. רבי יהושע בן קרחה אומר: איוב בימי אחשורוש היה .. רבי נתן אומר: איוב בימי מלכות שבא היה .. ויש אומרים: איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא. .. וכולהו תנאי סבירא להו דאיוב מישראל הוה, לבר מיש אומרים.

לא ניתן להפעיל את הכלל שיש אומרים הוא רבי נתן, במקום שכבר מובאת דעתו

[קיים לנו כלל בסוף מסכת הוריות, כי לאחר שרבי נתן ורבי מאיר יצאו כנגד הנשיא, הרי יש לציין את שמועותיהם בלא להזכיר את שמם. אחד הכללים הוא כי כאשר אנו נתקלים בביטוי "יש אומרים", סימן שמדובר בדברי רבי נתן. אלא שמעירים התוס', שלא ניתן להפעיל כללים בלי מחשבה. שהרי בתוך ברייתא זו, מובאת דעתו המפורשת של רבי נתן בשמו, שאיוב היה בתקופת מלכת שבא. ועל כורחך חייבים אנו לומר, כי כאן היש אומרים אינו יכול להיות כי זה רבי נתן.]

[דף טז עמוד ב]

כוחלא דרישקא במינה -

אף על גב דכחול הוא שחור,

כדפירש בהלכות גדולות,

'אוכמא אוכמא' [חולין מו:],

היינו דמיא לכוחלא;

ה"פ,**כי היכי** דכוחלא דרישקא,**מקרין ומאיר משאר** כוחלא,**כך היא** היתה **נאה משאר** נשים,

החיסרון הוא בהסבר הפסוק. ומביאים גם את תרגומו של יונתן.]

פירוש הבה"ג הוא שעם היות ומדובר בשחור, הרי זה רק לעניין ההבלטה והיופי

הגמרא בחולין דנה לגבי כשרות הריאות לפי המראה. ואמר רבא: האי ריאה דקיימא גילדי גילדי, כעין קליפות קליפות - אם היו אותן הקליפות אוכמי אוכמי, שחורות שחורות, או שהיו חזותא חזותא, גוונים גוונים [ובתנאי שיהיו גוונים שאינה נטרפת בהם וכפי שיתבאר לקמן] - כשרה.

אולם בעל הלכות גדולות פירש שמדובר על כתמים הדומים לכחול. הקושי הוא ששחור אינו דבר נאה, והרי מאחר ומדובר על יופיין היוצא מן הכלל של בנות איוב, לא ניתן לומר שהיתה שחורה, שפעמים רבות הינו סמל הכיעור.

ומתוך כך מבארים התוס', כי ההשוואה הינה על תכונת הכחולא דריקשא ביחס לכחול רגיל, בהיותו מקרין ומאיר יותר, וכך קרן הפוך, לא שזה היה צבעה, אלא התכונה שהאירה יותר. ואז אנו בכלל לוקחים את המילה קרן, לא מצד קרניים של חיה, אלא הקרנה, בהיותה קורנת ומאירה, ומביאים תימוכין לכך ממשנה רבינו עליו נאמר 'כי קרן עור פני משה'.

ומציינים כי הפסוק ותקרעי בפוך עינייך, שצובעים העיניים בכחול, לעניין הבלטה. והפסוק בירמיה ד, ל אכן מדבר על התייפות. ואתי ואת שדוד מהתעשי פיתלבישי שני פיתעדי עדייזהב פיתקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי מאסויך עגבים נפשך יבקשו: וכפי שפירש המצודות תתמידי לצבוע עיניך בצבע הפוך להיות נראית יפה להלהיב לבות הנואפים. וכל זה הוא רק משל על עם ישראל, שלא יחשבו כי הבבלים אוהבים אותם.

הפירוש השני - של רש"י, מתחבר לחוש הריח, היותו בושם, ייחודי

לעומת זאת, רש"י מפרשו שזה כמו ירק הנקרא כרכום, שיש בו זן משובח ביותר, והוא מין בושם המעולה משאר הבשמים. אבל על ידי כך הוא מאבד את הקשר לפסוק, שמדבר על פעולת התייפות דווקא עם העיניים.

הפירוש השלישי התרגום יונתן - העיקר הוא הנדה, שבצבעו דומה לכחול

ומבארים כיצד תרגם יונתן את הפסוק (שיר השירים ד, יג) שְׁלֹחֶיךָ פְּרָדִים רְמוּנִים עִם פְּרֵי מִגְדִּים פְּפָרִים עִם נַרְדִּים: פירוש זה חולק על פירוש רש"י, שרשק איננו כרכום. אלא הכחול הגדל בגן שמגדלים בו נרד. באשר הוא דומה בצבעו לכחול.

שכל חולה שרואה אותה מיד מתרפא -

וא"ת,

והא בימי אברהם - אכתי לא היה חולי בעולם, כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פז.),

דעד יעקב - לא הוה חולשא,

ועד אלישע - לא הוה דאיחלש ואיתפח.

ומצינן למימר, **דהנא בחולה של מכה איירי.**

ור"ת ור"י מפרשים, דעד יעקב - לא הוה דאיחלש,

היינו חולי של מיתה,

מכאן ואילך,

הוה דאיחלש חולי של מיתה,

ולא הוה דאיתפח עד אלישע.

הגמרא מספרת על האבן הטובה, שהיתה תלויה לאברהם, וכל הרואה אותה מיד היה מתרפא

הגמרא הביאה מספר אמוראים שדרשו מהי הברכה, שאברהם נתברך בה "בכל". רבי שמעון בן יוחי אומר, אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא, ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם תלאה הקדוש ברוך הוא לאבן בגלגל חמה. אמר אביי היינו דאמרי אינשי אידלי יומא - כאשר החמה מתרוממת וזורחת, אידלי קצירא - מיקל חולי בני האדם. משום שהאבן של אברהם אבינו תלויה בחמה.

כיצד ניתן להתרפא מחולי, בשעה שאין חולים?

דברי הגמרא לכאורה תמוהים, כי על מנת להתרפא נדרש להיות חולים. ומאחר ובימי אברהם לא היה חולי, ואפילו זיקנה לא היתה, ורק על מנת שיוכלו להבדיל בינו ולבין יצחק, התפלל אברהם וירדה זיקנה, כלומר מראה זיקנה, שאינו קשור בחולי או חולשה. שהרי עד ימיו של יעקב אבינו כלל לא היתה חולשה. ורק מאחר והתפלל יעקב, שאדם לא ימות מיידית, אלא יהיה תחילה חולה, ולאחר מכן יוכל לצוות ולהיפרד מבני ביתו - נהיה חולשה (בבחינת מחלה טרום מיתה). ואילו אצל אלישע התרחש סוג אחר של חולי. כי עד ימיו, כל חולי הוביל מיידית למיתה, ובימיו נהיו שני סוגי חולי. חלק שניתן להתרפא ממנו, וחלק שמתים ממנו, וכפי שהגמרא מדייקת על שלושה חולאים שהיו לאלישע.

הלומדים כי מדובר שאף בזמנו של אברהם אבינו, כן היו מחלות של פציעה, מדייקים זאת מבקשת יעקב

על כל פנים, גם מהגמרא אנו רואים כי קיימים סוגים שונים של מחלה. ומאחר וכל בקשתו של יעקב דנה רק שאדם יחלה סמוך לפטירתו, הרי אין בכך על מנת לשלול שלא היתה מחלה ממכה, באופן של פציעה. ורק את המחלה של פטירה, היא זו שלא היתה. כלומר, אנו עושים העמדה מהו גדרה של המחלה שלא היתה. ומאחר ורק על כך אנו מדברים, הרי ממילא שכן יכלה להיות המחלה של מכה. ואז יוצא כי האבן הטובה מועילה לכך.

הרחבה נוספת, לאופני המחלות בזמנים השונים, הכוללת שלוש תקופות, בימי אברהם, יעקב ואלישע

לעומת זאת ר"י ור"ת קושרים את שני סיפורי הגמרא על יעקב ואלישע ביחד. והמשמעות שחולי אנוש הוליד בהכרח מיתה. עד שהיה בכלל חידוש בימי אלישע, שניתן בכלל להתרפא מחולי. כלומר, אכן בימי אברהם כן היו מחלות רגילות. ומימי יעקב ועד אלישע כשירדו לעולם המחלות

בא על נערה מאורסה כתיב הכא 'ויבא עשו מן השדה', וכתיב התם גבי אונס נערה מאורסה 'כי בשדה מצאה', ולומדים בגזירה שוה מהמילה 'שדה' שבא עשו על נערה מאורסה.

מעלים התוס' קושיה מתבקשת, לכאורה, מדוע מכנה הגמרא את המעשה שבא על נערה מאורסה כעבירה, והרי לא נצטוו על כך בני נח

הגמרא בסנהדרין לומדת תני רבי חנינא: גויה בעולת בעל יש להן לבני נח, כלומר: אסורים וחייבים הם עליה, אבל גויה שנכנסה לחופה ולא נבעלה, אין להן. ובתוס' שם מביאים את תמצית התוס' שלנו, כי אכן אין זאת עבירה אלא דבר מכווער הוא. וממשיכים התוס' שנותנים דוגמא כי כותי מותר בביתו ולוט ושתי בנותיו נתכוונו לדבר מצווה. אלא עם היות והדבר אינו ראוי, היות והתוצאה ראויה היא בבחינת צדיקים ילכו בם, אך לעומת זאת, הוא שנתכוין לדבר עבירה, דורשים עליו את גמר הפסוק, ופושעים יכשלו בם. כלומר הכוונה היא הנותנת את ההתייחסות למעשה העבירה.

ניתוח בחינת ויבז עשו את הבכורה - התנהגות מחפירה אל הקדושה, שאין בה כלל בחינת עבירה

אחת הבעיות היא לא על זה שהוא יזכה לעבוד כבכור לא, כי אם היחס. שהרי נאמר 'ויבז עשו את הבכורה'. ואפילו אם היה מוכן לתת זאת ליעקב, מכיוון שהוא מרגיש שיעקב עולה עליו, לא היתה בכך (כמעט) בעיה. אלא ההתייחסות הפוגענית והמזלזלת לקדושה. לא רק שהעדיף את נזיד הערשים, והחשיב זאת עבירו, כמעט כהצלת נפשות, מחמת שחפץ באוכל בגרגרות, אלא שהתייחס לבכורה כעניין שלילי. כלומר, אין אנו מסתכלים על עצם המצווה, אלא על הביזיון ביחסו לקדושת המצווה, שזה עצמו מכווער. על פי יסוד זה מבאר ר"י, כי מה שנמנה יחדיו בחמשת הדברים, אינו קשור לשאלה האם נצטוו על כך או לא.

לא המצווה היא שקבעה לשון עבירה, אלא עצם היות הדבר מכווער

[אחת התשובות החזקות ביותר היא לא לענות כלל על השאלה ולתרצה, כי אם להראות שבכלל אין מקום לשאלה, ובלשון הלמדנית קושיא מעיקרא ליכא, שאין בכלל מקום לקושי זה. המקשן התקשה, שמאחר ובני נח לא היו מצווים על נערה המאורסה, אלא עבירה יכולה להיות רק במה שיש עליהם חיוב, וכמו בעולת בעל. שהרי חלק ממצוות בני נח היא מצוות הדינים. ונמצא כי אם אין להם איסור, מדוע בכלל מכנה זאת רבי יוחנן כעבירה?

והתשובה, כי אנו מסתכלים במובן הרחב של עבירה. וכמו העובר מרשות לרשות, מרשות היחיד, יחידו של עולם, רשות הקדושה, לרשות הרבים, התנהגות "רחובית", זלזלנית.

ומאחר ויש חמש דוגמאות, הרי ברור כי בכורה - אף היא אינה מצווה, והעדר העבודה בכור - אינה עבירה. אלא שהבעיה היא ההתנהגות הזלזלנית והפוגענית

האנושות, מה שנקרא בתוס' "חולי של מיתה". אלא שעדיין נשארה מחלה שאיננה אנושה. אבל שהגיעו לבחינת מחלה אנושה, הרי בהכרח היתה זו מחלה שמתים ממנה.

ורק מימי אלישע, אפילו היה ניתן להתרפא גם ממחלות אנושות. עד שממש דייקו זאת מהפסוק, שזה היה ממש חידוש "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו". וכמו כן היו לו עוד שני חולאים. ולא ניתן לבית המדרש ללא חידוש, ונמצא כי המילה ישועה קיימת ורמוזה באלישע, שאכן יציאה ממחלת חשוכת מרפא, שעד עתה לא היה שום סיכוי להירפא ממנה, היא בגדר ישועה, וזה אכן התרחש מימי אלישע.

החילוק בין סוגי המחלות, בתקופות השונות, מתרין את הקושי

[התוס' מלמדים אותנו כי יש הבדל תהומי בין לא היה כלל חולי, שעצם המציאות של חולי אינו קיים בכל העולם כולו, ולבין שלא היה סוג מסויים של חולי, או שגופא בחולי לקראת מיתה, שניתן להתרפא גם ממנו. ונמצא כי על ידי חילוק, אנו רואים, כי ממה שחשבנו בתחילה שיש רק מצב של שחור לבן - או חולה או בריא, הרי יש ריבוי סוגי מחלות, כמו למשל חולי של מכה, שזה בחינה זמנית. וכמו כן יש סוגים שונים של רפואות, כולל רפואה מחולי אנוש, שעד עתה הרגילות היה לקוראה מחלה סופנית, שכלל לא ניתן להתרפא ממנה. ומאחר וב"כוח" כבר רואים את המיתה, הרי מכנים זאת "חולי של מיתה", כמושג אחד, ששני הדברים מחוברים בו.]

בא על נערה המאורסה -

ואם תאמר,
והלא לא נצטוו בני נח על נערה המאורסה,
נדאמרי' בפרק ארבע מיתות,
(סנהדרין דף נז: ושם ד"ה לנערה),
'בעולת בעל - יש להן,
נכנסת לחופה ולא נבעלה - **אין להן'.**

ואומר ר"י,
דאף על פי שלא נצטוו,
מכל מקום,
מכווער הדבר,
כמו ושט את הבכורה,
אף על פי שאינו מצווה על כך.

אחת העבירות שמונים במעשהו של עשו, באותו היום בו מכר את הבכורה, הוא שבא על נערה המאורסה

אמר רבי יוחנן: חמש עבירות עבר אותו רשע עשו באותו היום, בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט (וביזה) את הבכורה עבודת המקדש שהייתה בבכורות.

עתה מפרשת הגמרא מהו המקור לכל עבירה ועבירה שעבר עשו באותו היום -

כל, היא לא רק על עצם זה שהטעימן הקב"ה מעין עולם הבא, כי אם גם על אופן ההטעמה, שהוא בכל העניינים. ומאחר ובאיוב לא נאמר לשון בכל, דייקו התוספות, שזה ההבדל ביניהם, שהרי הגמרא בחרה לספר רק עניין זה לגביו, שיש בו מבחינת העולם הבא. מה שמדגישה הגמרא "אלא בחד מילתא", הוא לא רק בחינה של כמות, כי אם שיש כאן גדר שונה בתכלית לגבי האיכות ההטעמה.

שבעה שלא שלטה בהן רמה -

תימה לרשב"א,
דכולהו צדיקי נמי,
דאמר בשבת בפ' שואל (דף קנב:),
 'ורקב עצמות קנאה',
 מי שיש לו קנאה בלבו - עצמותיו נרקבין,
 ושאין קנאה בלבו - **אין עצמותיו מרקיבין.**
 וי"ל,
דיכול להיות,
 שלא ירקב וישלוט בו רמה,
כדאמר במעשה דרבי אלעזר ברבי שמעון,
 בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פד:),
דנפיק ריחשא מאודניה.

הגמרא מספרת על מי שמעלתו שלא שלט בהן רימה ותולעה

תנו רבנן: שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה, ואלו הן: אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב. אברהם, יצחק ויעקב, דכתיב [בהו:]: בכל, מכל, כל; (וחלק מהעניין של כל, נכללת גם ברכה זו). משה, אהרן ומרים, דכתיב [בהו:]: על פי ה' (ומאחר ומיתתם היתה מיתת נשיקה, סימן שלא מלאך המוות הרגם. והגמרא בע"ז מדייקת כי מסכינו מטפטפת טיפה מרה, אשר ממנה הוא גם מסריח); בנימין בן יעקב, דכתיב: ולבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו (ויש לדייק כמו הפסוק של דוד). וי"א: אף דוד, דכתיב: אף בשרי ישכון לבטח. ואידך? ההוא רחמי הוא דקא בעי.

מאחר ויש את הכלל הקושר קנאה לריקבון העצמות - מדוע צמצמו רק לשבעה - שלכאורה בכל הצדיקים אין קנאה?

הגמרא במסכת שבת מביאה בשם רב מרי: עתידים אפילו צדיקים, דהוו עפרא לאחר מותם. כדכתיב "וישוב העפר על הארץ כשהיה".

הנהו קפולאי [חופרים] דהוו קפלי [שחפרו] בארעא. ובאותו מקום היה קבור רב אחאי בר יאשיה. נחר בהו [עשה להם סימן] רב אחאי בר יאשיה. אתו החופרים ואמרו ליה לרב נחמן: נחר בן [בנו] גברא הקבור שם.

אתא רב נחמן למקום ההוא, ואמר ליה למת: מאן ניהו מר?

אמר ליה: אנא אחאי בר יאשיה.

לגבי כל ענייני קדושה, ועם היות וכעת לא ניתן לחייבו על כך, הרי וודאי שיש בזה בחינה מכוערת. כך שהמדד לעבירה מלכתחילה איננו מצווה, וכפי שביארנו בתחילה, שבכך אין כלל מקום לשאלה שנשאלה. ועל פי יסוד זה, מראה ר"י שאין כלל מקום לשאלה.

[דף יז עמוד א]

שלשה כו' מעין העולם הבא -

תימה לרשב"א,
 אמאי לא חשיב נמי איוב?
 דאמר לעיל (דף טו:),
 'והאתונות רועות על ידיהם',
מלמד שהטעימו הקדוש ברוך הוא **מעין עולם הבא.**
 וי"ל,
 דאיוב לא היה **אלא בחד מילתא,**
 ואברהם ויצחק ויעקב,
 נהנו מעין עוה"ב **מכל וכל.**

הגמרא מונה רק את שלושת האבות לעניין שהטעימן מעין עולם הבא

הגמרא כאן הביאה ברייתא תנו רבנן שלשה הטעימן הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב. ומדייקת זאת שנאמר בהם: בכל, מכל, כל. כלומר, בכל אחד מהם יש את הפסוק, ודיוק משמעות הלשון כול, כוללת גם טעימה מעין עולם הבא. דכתיב ביה 'זה' ברך את אברהם בכל'. ויבכל' כולל גם טעם עולם הבא. וכן יצחק הטעימו הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, דכתיב ביה 'ואוכל מכל'. וכן יעקב, דכתיב ביה 'וכי יש לי כל'.

הגמרא מדייקת כי גם אצל איוב התקיימה טעימה מעולם הבא

הגמרא מקודם דייקה מהפסוק שהיה באיוב, כיצד התרחשו שני עניינים יחדיו. מצד אחד הבקר היו חורשות, ומגדלים את התבואה, ואילו האתונות היו בו זמנית רועות על ידיהם. ומדייק מכך רבי יוחנן, מלמד שהטעימו הקדוש ברוך הוא לאיוב מעין עולם הבא. שנאמר לגביו 'הרה ויולדת יחדיו'. וכך התקיים בשדותיו, שהאתונות אכלו ממה שצמח מיד בשעת החרישה.

חילוק הוא ששני דברים הנראים ממש שזוים - כלל אינם שזוים, הטעימה של איוב ושל האבות מעולם הבא היתה באופן שונה לחלוטין

[קושיית תימהון הינה חזקה. שבשעה שהגמרא מונה רק שלושה שהטעימן מעין עולם הבא, כיצד הגמרא אומרת שגם את איוב הטעימו מעין עולם הבא. והתירוץ הוא שעם היות והביטוי מעין עולם הבא שנאמר בשניהם שווה.

אך אין זה באמת שווה. כי אצל איוב רק עניין זה נאמר בעניין יחיד, בעוד האמירה לדייק מהפסוקים של

חלש דעתאי, דאגתי שמא מעתה גופו מתחיל להסריח ולהרקיב.

איתחזי לי בחלמא, הוא נגלה אלי בחלום, ואמר לי: לא מידי הוא! אל תדאגי משום שהדבר בא לי כעונש על כך שיומא חד, שמעי בזילותא דצורבא מרבנן, ולא מחאי כדבעי לי. פעם אחת שמעתי שפגעו בכבודו של תלמיד חכם ולא מחיתי כראוי [ולכן נענשתי באזני].

שלשה לא שלט בהן יצר הרע -

אין לפרש,

שלא שלט כלל,

דא"כ,

היכי קבלו עליה אגרא?

אלא נדאמר (יומא דף לח:),

מאי דכתיב,

'רגלי חסידיו ישמור?'

כיון שעבר אדם רוב שנותיו ולא חטא,

שוב אינו חוטא;

הכא נמי,

כיון שראה הקדוש ברוך הוא,

שהיו דוחקין עצמן כל כך להתרחק מן העבירה,

סייעם הקדוש ברוך הוא **מכאן ואילך**,

שלא שלט בהן יצר הרע.

עם היות ונראה שלא שלט - פירושו באופן מוחלט,

באים התוס' ומחלקים שזה רק בחלק מחייהם, וכסיוע

לאחר שטרחו

מביאה הגמרא, שלשה לא שלט בהן יצר הרע. אלו הן, אברהם יצחק ויעקב, דהרי כתיב בהו שנתברכו 'בכל מכל כל', כמבואר לעיל, וכיון שנתברכו בכל, למדנו שנתברכו גם בכך שלא שלט בהם יצר הרע.

באים התוס' ועוקרים את מה שנראה כהבנה ראשונה, שגם הלשון של "כל", מעיד על שלימות מוחלטת, ואם כן, נראה היה לפי הפשט, שלא שלט בהם כלל יצר הרע. ומיד באים ומדגישים, כי לא ניתן לפרש זאת. שאם כן, כיצד קיבלו על כך שכר, שהרי זו בבחינת מתנה, ואינו דרוש כל מאמץ ועמל, שעל זה מגיע לאדם שכר כנגד מאמציו.

הגמרא ביומא מדייקת, כי עם היות והוא חסיד זה' שומר אותו, הרי זה רק לאחר שתחילה הוא עצמו התמודד

ומדייקים התוס', שיש לומר הבנה מחודשת. וזאת על פי הגמרא ביומא. ונראה לי להביא את כל שלושת המדברים שם. כי עם היות והראייה הינה רק מדברי רבי יוחנן, הרי כל השלשה מדברים על התמודדות וקושי, הן רבי יוחנן, שזה רק לאחר שעברו רוב שנותיו ולא חטא, הן דבי רבי שילא, שכבר טרח פעם ראשונה ושניה ונמנע מלחטוא, והן ריש לקיש, שרק לאחר שבא להיטהר - אז מסייעים בעבורו. כלומר, אין מתנות, אלא נדרשת הכנה מהאדם עצמו, ורק לאחר מכן התוצאה שהוא שמור. כלומר, כבר יצר הרע מנוע מלהפריעו, וזה הסייע שהוא מקבל, וזו השמירה.

אמר ליה רב נחמן: ואיך נשאר גופך ולא כלה? וכי לא אמר רב מרי: עתידי צדיקי דהוו עפרא?

אמר ליה רב אחאי לרב נחמן: ומני הוא רב מרי? דהא לא ידענא ליה, ואיני חושש לדבריו.

אמר ליה רב נחמן: והא קרא מסייע ליה. דהא כתיב "וישוב העפר אל הארץ כשהיה".

אמר ליה רב אחאי: מאן דאקרייך [לימדך] "קהלת", לא אקרייך "משלי". דהא כתיב במשלי "ורקב עצמות קנאה". מכאן שכל מי שיש לו קנאה על חבירו בלבו בחייו, עצמותיו מרקיבים לאחר מותו. ועליו נאמר "וישוב העפר אל הארץ כשהיה". וכל מי שאין לו קנאה בלבו בחייו, אין עצמותיו מרקיבים לאחר מותו.

התוס' סותרים את הקישור בין שלא שולטת רחמה, למצב שאין רקב בעצמותיו

[כלומר, בשלב זה הגמרא ממש תמחה על כלל זה. והרעיון שבשאלת הגמרא רקב ורימה הינם זהים, לא מצד פירוש המילות, אלא שמי שאין לו רקב, בהכרח שגם אין בו רימה. וענתה הגמרא בתירוצה, "יכול להיות", שאין הכוונה אולי, כי אם בניחותא, אכן קיימת מציאות בו אע"פ שאין לו רקב, ועדיין יש בו רימה, ולשם כך מביאה הגמרא מעשה לסתור את הכלל שחשבת, שבנו של רשב"י, יצאה תולעת מאוזנו לאחר מיתה, עם היות וכל גופו נשמר בצורה מופלאה. כלומר ההוכחה, שאכן היו בו את שני העניינים יחדיו. (שלטה בו רימה, אף שבשרו כלל לא נרקב)].

הסיפור המופלא עם רבי אלעזר ברבי שמעון מהווה סתירה לכלל הראשון, ומוכיח, כי עם היות ובשרו לא נרקב, ובכל זאת היתה בו רימה (שהרי אכן לא נכלל בשבעה שלא שלטה בהן רימה)

הגמרא במסכת בבא מציעא מספרת: כי הוה קא ניחא נפשיה, כשנפטר רבי אלעזר ברבי שמעון, אמר לה לדביתהו לאשתו: ידענא בדרבנן דרתיחי עלי, יודע אני שהחכמים כועסים עלי על שמסרתי גנבים למלכות וביניהם היו גם קרובי משפחה שלהם, ולא מיעסקי בי שפיר, הם לא יתעסקו בי אחרי מותי בכבוד הראוי.

אוגנין בעליתאי, השכיבי את גופתי בעליית הגג, ולא תידחלין מינאי, ואינך צריכה לפחד כלל.

אמר רבי שמואל בר נחמני: אישתעיא לי אימיה דרבי יונתן, סיפרה לי אמו של רבי יונתן, דאישתעיא לה דביתהו דרבי אלעזר ברבי שמעון, שסיפרה לה אשתו של רבי אלעזר ברבי שמעון: לא פחות מתמני סרי ולא טפי מעשרין ותרין שנין לפחות שמונה עשרה, ואולי אפילו עשרים ושתים שנה, אגניתיה בעליתא, הוא שכב בעליית הגג.

כי הוה סליקנא, כשהייתי עולה לשם, מעיננא ליה במזוייה, הייתי בודקת בשערותיו, כי הוה משתמטא ביניתא מיניה, כשהיתה נושרת ממנו שיערה, הוה אתי דמא היה יוצא משם דם!

יומא חד, חזאי ריחשא דקא נפיק מאוניה, יום אחד ראתה תולעת יוצאת מאזנו.

תחילה, ורק לאחר מכן אכן לא שלט בהם יצר הרע, מדייקים התוס', שזה מעבר לכל אדם, והדגישו שלושה דברים במעשי האבות. הדבר הראשון - שהיו דוחקים עצמן. וכמו דחק ועייל. כלומר, היתה כאן מלחמה גדולה. הדבר השני - כל כך - כלומר, שזה דרש מאמץ יתר על המידה, השונה מכל אדם, ואולי אף יותר ממה שמתואר לאחר מכן אצל דוד המלך, או לפחות כמותו. הדבר השלישי - להתרחק מן העבירה. כלומר, לא רק שלא עשו בפועל את העבירה, אלא היה כאן הידור מיוחד, שממש הרחיקו מהעבירה. ורק מאחר והתקיימו בהם כל שלושת הדברים הללו - ממילא כמים הפנים לפנים, עמד הקב"ה וסייע להם. וגם זה רק מכאן ואילך.

יש לדאוג, עד כמה התוס' לא רק שימעניק לנו רעיון מחודש, אלא שהוא פרשן מסודר בשלבים ברורים

[התוס' כאן בנוי מארבעה שלבים. השלב הראשון - "אין לפרש" - כלומר, אנו שוללים את הפירוש הפשוט והטבעי, ומציבים פירוש עם עומק חדש. השלב השני - "דאם כן", שהוא הצגת הקושי מדוע לא ניתן לפרש כפי מחשבתנו הראשונה. השלב השלישי הוא הצגת היסוד להשוואה "אלא כדאמר", רק בכך הדמיון, אבל לא ממש. אבל זה היסוד והדרך לפיה יש להתבונן. השלב הרביעי - הכא נמי" - כך הוא גם אצל האבות, אך רק היסוד, ואני פירשתי מדוע אצל האבות זה היה הרבה מעבר למה שנאמר ביסוד שהובא בשלב השלישי, שהראייה שרק הם השלושה היחידים שזכו לכך].

"[ואמר] רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא - שוב אינו חוטא, שנאמר רגלי חסידיו ישמר. דבי רבי שילא אמרי: כיון שבאה לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ואינו חוטא - שוב אינו חוטא, שנאמר רגלי חסידיו ישמר. אמר ריש לקיש: מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן. בא לטמא - פותחין לו, בא לטהר - מסייעין אותו."

יש להבין, לאחר עצות מה טובות שניתן להתמודד עם יצרו, מדוע רק שלושה לא שלט בהן יצר הרע?

ההשוואה היא לא רק על עצם הפעולה אלא יתירה מזו. שאם שלושה אמוראים מדברים על כך, ויש כאן ניגוד של שתי קצוות, הן רבי יוחנן (שהוא טהור מבטן ומלידה, שאפילו אמו היתה עוברה שהריחה דבר טמא ולא נגעה בכך, כלומר, מזמן של היותו עובר מבטן אמו) והן ריש לקיש (שהיה ראש השודדים, וחזר בתשובה), נמצא כי כל אחד יכול. וממילא עולה השאלה, לאחר שיש לנו עצות כה טובות, מדוע רק שלושה בלבד, הם אלו שזכו שלא שלט בהם יצר הרע? ובפרט, שזו הרי עבודת הבינוני, שבהגדרתו אינו יכול לחטוא, שהמשמעות הינה שהוא בבחינת מוח השליט על הלב, ונמצא כי הוא תמיד שולט, אף שלא הרג כליל את יצר הרע. (שהרי הגמרא אצלנו מנסה להביא את דוד המלך, לדעת יש אומרים, שנאמר ולבי חלל בקרבי. כלומר, שזו הבחינה שטרח ועמל וניצח את יצרו).

באבות יש שלוש הדגשות על פעולתם, מה שסייע בהם לזכות לסיוע שלא שלט בהם יצר הרע

לכן, עם היות ויש כן את העיקרון של יומא, שהיה מאבק