

בבא בתרא דף לט

דף מ

כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא

"כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית לה משום לישנא בישא". ופירש הרשב"ם שאותם שלושה מפרסמים את הדבר הלאה.

בדברי רבותינו מתבאר שיש בדבר עומק, דהיינו: כל דבר שנאמר בפני שלושה חל בו גדר של "פרסום". אפילו אם אותם שלושה הם צדיקים ולא יעבירו הלאה את הלשון הרע, מ"מ הדבר כבר 'מפורסם'. כן מבואר בדברי המהר"ל בכמה מקומות.

בחולין (צא, ב) אמרינן דישראל מזכירים את שם ה' אחרי ב' תיבות "שמע ישראל ה'", ואילו מלאכי השרת מזכירים אותו אחרי ג' תיבות "קדוש קדוש קדוש ה'", ומבאר המהר"ל בחידושי אגדות שם, שכשאומרים את שם ה' אחרי ב' תיבות, יש כאן חיבור גמור. אבל ג' תיבות הם דבר שעומד לעצמו (ומתקשר למה שדיברנו בתחילת הפרק אודות חזקת ג' שנים), וכדחינו בדן לבוד דלא אומרים דין זה בהפרש ג' טפחים.

בגבורות ה' (הקדמה ראשונה) מביא את המשנה בפרק ג' דחגיגה "אין דורשין בעריות בשלושה, במעשה בראשית בשנים, במעשה מרכבה באחד", ומבאר שכדי לקיים דבר שנקרא נסתר חייבים שיהיה בתוך שלושה, דאילו הוא מחוץ לשלושה תו לא הוי נסתר, דעומד לעצמו. ועל כן ככל שהדבר יותר נסתר כך מפחיתים במספר האנשים שדורשים בפניהם. אך גם זה שדורשים אותו בפרסום הגדול ביותר, אין דורשים אותו בשלושה, דזה כבר פרסום גמור.

ובסנהדרין (י, ב) גבי כמה דיינים צריכים להיות בעיבור השנה, איתא "בשלשה מתחילין, ובחמשה נושאין ונותנין, וגומרין בשבעה". והיינו שתחילת הפרסום והגילוי של דבר הוא בשלשה.

וזה הביאור כאן, דכאשר אומרים דבר בפני שלשה אין זה בגדר 'דיבור' אלא בגדר 'מעשה'. איסור לשוה"ר הוא להפיץ דיבור אסור; לשון הרע; אך כאשר הדבר בפרסום, אין הדבר בגדר דיבור אלא מעשה, ואין בכך איסור לשוה"ר.

מתנתא טמירתא

מתנה שניתנה בסתר (טמירתא) אינה חלה. והפירוש הוא שכיון שהיתה כאן הסתרה, אין כאן קנין אמיתי.

בליקוטי הלכות לרבי נתן מברסלב (חו"מ הל' מתנה אות ה) ביאר באופן עמוק. הנה ידוע ש"עולם חסד יבנה", ומצד שני יש שכר ועונש בעולם. ולכאן יש סתירה בין ההנהגות.

והיישוב נביא בהקדם מה ששמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, דברש"י ריש החומש איתא דבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, וכשראה הקב"ה שאין העולם מתקיים כך, שיתף עמה מדת הרחמים. וקשה וכי הקב"ה שינה את דעתו. אלא הביאור הוא כדברי הרמח"ל, שייסוד בריאת העולם היה מפני שהקב"ה רוצה להיטיב לנו שממדת הטוב להיטיב, אלא שאם אדם מקבל טובה מבלי שישקיע בה, יש בכך נהמא דכיסופא, ועל כן הקב"ה הביא את מידת הדין לעולם כדי שאדם יזכה בשכר עוה"ב ע"י מעשיו. נמצא שמידת הדין משמשת את החסד. אך אילו מידת הדין תביא לביטול העולם, שוב אין טעם בדין, ולכן כשראה שהדין מביא חורבן לעולם, שיתף הקב"ה את הרחמים.

ולעיל הבאנו בשם האריז"ל שהמעשה הגדול של האבות שהביא לכל הזכויות שלנו הוא עקידת יצחק. ומדוע אנו מכנים את המעשה ע"ש העקידה דהיינו הקשירה. אלא שאנו רוצים לבטא שהחסד שולט על הדין, בכך שאברהם שהוא חסד עוקד את מידת הדין דהיינו יצחק. העקידה מגלה את זה שהדין נשלט ע"י החסד, ומשום שתכלית העולם הוא החסד.

ובכך מבאר הליקוטי הלכות את 'מתנתא טמירתא', כשאדם נותן מתנה והולך בדרכי ה', הרי הוא כביכול מגלה את מידת החסד של הקב"ה, ואנו רוצים שיתגלה בפומבי שהעולם עיקרו הוא חסד. על כן מתנה חייבת להיות גלויה, ואם היא נסתרת וטמירה, אין זו מתנה, שכן אינה מגלה את מידת החסד.

דף מא

נמצא לפי"ז שלדעת הפנ"י ברמב"ם על הדיין לסייע לבע"ד, אך צריך שיהיה קשר למה שטען בפועל. והחסרון בגמ' שלנו הוא שבאים לטעון עבורו טענה אחרת לגמרי. ולפי"ז הרמב"ם חולק על היד רמה שנקט שאין אומרים כלל פתח פ"ך לאלם עבור הבע"ד.

דף מב

פתח פ"ך לאילם

כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, שכששואלים אותו מה עושה בקרקע זו, משיב שלא אמר לו אדם דבר מעולם. ובגמ' מבארים שהחידוש הוא שלא נימא שבאמת היה לאותו אדם שטר ונאבד, וחושש לומר כן שמא לא יאמינוהו, ובכה"ג "פתח פ"ך לאלם", קמ"ל.

ביד רמה כתב דמוכח כאן שבדיני ממונות לא טוענים לבעל דין מה שלא טען. אמנם בפשטות נראה ברמב"ם שאינו מסכים לכך. דבפכ"א מסנהדרין ה"י כתב דהדיין לא יעזור לאחד מבעלי הדין בטענות, ואפילו הביא עד אחד לא יאמר לו אין מקבלין ע"א, אלא יאמר לנטען הרי זה העיד עליך, הלואי שיודה ויאמר אמת העיד, עד שיטעון הוא ויאמר עד אחד הוא ואינו נאמן עלי וכן כל כיו"ב.

מאיך ממשך הרמב"ם בהלכה שאח"ז שאם ראה הדיין זכות לאחד מהן ובעל דין מבקש לאומרה ואינו יודע לחבר הדברים וכו', הרי זה מותר לסעדו מעט להבינו תחילת הדבר משום פתח פ"ך לאלם.

מבאר הכס"מ דהרמב"ם סובר שאין עוזרים לבע"ד אלא אם כן יש לו טענה נכונה אלא שאינו מצליח להעמיד את הדברים, אז מסייעים לו. אך אין טוענים עבורו טענה אחרת לגמרי. אולם דעת הטור (חו"מ סי' יז) דניתן לסייע לבעל דין שאינו יודע לטעון. בשו"ע מביא את שיטת הרמב"ם והגר"א מציין מקורו מהגמ' דילן דנראה שאין אומרים פתח פ"ך לאלם.

הפני יהושע (שו"ת ח"ב סי' פז) חולק על הכס"מ ומבאר ע"פ הגמ' דין, שבודאי עושים פתח פ"ך לאלם גם לפי הרמב"ם ומה שכתב הרמב"ם לגבי ע"א, היינו שרוצים לעשות לו מבחן שלא משקר ע"י שמעמידים אותו מול הע"א, אך אה"נ דאם הוא לא חוזר בו, בוודאי שיעזרו לו בטענות אחרות.

ומוכיח זאת הפנ"י מסוגיין שהיתה הו"א לעשות טענין, ומה שלמסקנא אין עושים כן, משום שאין בטענתו שום שייכות לטענה האחרת. אך אם אינו מבין לטעון שע"א לא נאמן, נסייע לו, דהדבר נכלל במה שטען בפועל.

וכן המשמעות בספר חסידים (סי' תתשכז): "יש שופט צדיק שאובד בצדקו, כגון שרואה שאחד רמאי ואחד תם והרמאי רוצה לטעון והדין עם התם, אלא שאינו יודע לטעון עליו נאמר פתח פ"ך לאלם".

רב תנא הוא ופליג

בגדר הכלל "רב תנא ופליג", מצינו מקורות שונים.

מצד אחד מובא בשם רב האי גאון (גנזי גאונים) דרב תנא הוא ממש, ומוזכר במשניות, דשמו האמיתי של רב הוא 'רבי אבא', ושם זה הוזכר כמה פעמים במשניות. מצד שני הריטב"א אומר שאין הכוונה שרב הוא תנא בעצמו אלא שרב מצא תנא שסובר כוותיה. בתוס' כתובות (ח, א) כתבו שרב אחז עצמו כתנא, אך ר' יוחנן סבר שרב אינו תנא ועל כן חולק עליו.

בהלכות קטנות (ח"ב סי' עד) כתב שאע"פ שרב נקרא תנא לענין לחלוק על תנאים, אך לדין כשיש לרב מחלוקת עם תנא, פוסקים אנו כתנא. בספרי כללי הש"ס (ספר הכריתות לשון לימודים ח"ג אות קמא, יד מלאכי) איתא שהכלל "רב תנא ופליג", נאמר רק במקום דוחק גדול. ורבי משה פיינשטיין כתב (אג"מ אהע"ז ח"ד קכ, א) דזה נאמר בדרך אפשר ואין סומכין על כך.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל בשיעורי רבה בר בר חנה (וזכינו להוציאו זה עתה בשם "נחותי ימא", ע"ש מאמר כד הערה ב) מביא את דברי החיד"א שאחד ממחברי הזוהר היה "רבי אבא", וזהו רב. ואמר הגרמ"ש שלגבי תורת הסוד רב הוא תנא ממש, תלמיד של רשב"י, אך לענין הלכתא בש"ס בבלי רב נקרא אמורא.

והביאור בזה הוא שרב נמצא בתקופת המעבר מתנאים לאמוראים. ולענין הסוד שלמד לעצמו הרי משתייך לרבנותו, אך בדברי הלכה שלימד לכלל ישראל ויסד את התלמוד בבלי, בזה משתייך לדורות שאחרי כן והוי אמורא.

ספר תורה לשמיעה קאי

ד' אמות בא"י

הגמ' מקשה מדוע לא יכולים להסתלק שניים מאנשי העיר ולהעיד או לדון. ותירצה שמדובר בס"ת וכל בני העיר צריכים לשמוע קריה"ת ולא יוכלו להסתלק.

בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קג) איתא ששאלו את מהר"י וי"ל, אם בקריאת התורה המצוה היא לשמוע או לקרוא. והנפק"מ היא בשומע מן הקורא קריאת התורה בבהכ"נ אם יוצא בזה פעם אחת ידי מקרא, ושוב לא יצטרך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, אלא מקרא פעם אחת. והשיב דלא יצא משום דלא קיימא בבהכ"נ רק לשמיעה ולא לקריאה. ונ"ל דמסתמא ראייה דידה מודאמרי' בפרק חזקה"ב דלשמיעה קיימא לא מצי מסלק נפשיה. משמע דהעיקר תליא בשמיעה ולא בקריאה. עכ"ד.

בספר ציונים לתורה לר"י ענגיל (כלל ט) מביא ספק זה, ומוכיח שהמצוה היא לשמוע, שהרי כל ענין קריה"ת הוא שלא ילכו שלשה ימים בלא תורה (ב"ק פב, א), ולימוד התורה מתקיים גם בשמיעה ומחשבה. ומביא מהגר"א שמברכים ברכת התורה על הרהור בד"ת (וצ"ב דהא דעת השו"ע שאין מברכין על מחשבה, וי"ל).

וכלפי ראיית מהר"י ברונא מסוגיין, דוחה הציונים לתורה שאין הוכחה שהמצוה היא השמיעה דוקא, אלא כוונת הגמ' שסוף סוף צריכים הציבור לשמוע את הקריאה.

הקובץ שיעורים מקשה דהא מצוות לאו להנות ניתנו, ואמאי נחשבים נוגעים בדבר מכוח המצוה לקרוא בתורה. ותירץ שאף שאין זו הנאה, נגיעה יש כאן.

ויש מי שתירץ ע"פ הט"ז (יו"ד סי' רכא, מג) שלגבי מצוות לימוד התורה שפיר להנות ניתנה. ומביא ראייה מכך שאסור ללמוד באבילות, דלשמח ולהנות ניתנה. וכן בהקדמת האגלי טל כתב שההנאה בדברי התורה היא עיקר המצוה, שבכך דברי התורה נבלעים בדמו. נמצא שלגבי לימוד תורה לא אמרינן מצוות לאו להנות ניתנו ושפיר יש להם נגיעה של ממש.

מטלטלין לא משתעבדי אלא אגב קרקע, ומוקמינן באדם שלא היתה לו קרקע מעולם. התוס' (ד"ה דלא) מעירים שמכאן תשובה לאומרים שאין לך אדם מישראל שאין לו ד"א בא"י, וכאן חזינו לא כך, דא"כ אין אדם שאין לו קרקע.

ומובא (ביד אליהו ועוד) בשם הגר"א דלעולם לכל אדם יש ד"א בא"י, אלא דלקמן (ק"ז, א) יש מחלוקת אם א"י ניתנה ליוצאי מצרים או לבאי הארץ. בסנהדרין (צב, ב) איתא דהמתים שהחיה יחזקאל הם בני אפרים שיצאו ממצרים קודם הזמן. ואיתא שם בגמ' שאותם מתים נשאו נשים והולידו בנים ועמד ריב"ב על רגליו ואמר אני מבני בניהם.

אומר הגר"א שכל אדם רגיל מישראל יש לו ד"א בארץ, אך אותם בני אפרים שיצאו קודם הזמן אין להם חלק בא"י, ועל כן ישנה מציאות של אדם מישראל שאין לו קרקע.

רבי צדוק הכהן מבאר רבות את המושג שלכל אדם מישראל יש ד"א בא"י. בדברי סופרים (אות ג) מבאר את מה שהבאנו לעיל בשם ר"נ מברסלב, שכל הקנינים של האדם שייכים לו בשרשו, ועל כן שדהו של אדם מכריזים עליו קודם לידתו. וזהו שאמרינן בב"מ רוצה אדם בקב שלו יותר מט' קבין של חבירו, דאותו קב שייך לו בשרשו. וכן לעיל (יב, ב) מעלינן להו לנכסאי כנכסי דבר מריון, שאדם יכול למכור את נכסיו הרבה יותר משוויין, ובב"י (חו"מ סי' קעד) בשם תשו' הרא"ש תמה דהוי מידת סדום, ומבאר ר"צ דנכסי האדם קשורים אליו וערכן גבוה בעיניו. וזהו דכל אדם מישראל יש לו ד"א בא"י, דחלקו של כל אדם לעוה"ב עובר דרך א"י – לעולם יירשו ארץ – וכל הקנינים שלו מתחברים דרך אותם ד"א שהם שרשו.

ובמק"א (ליקוטי מאמרים הקדמה לספר יהושע אות יז) מבאר שהד"א שיש לאדם בא"י, זה מה שנותן לאדם את התפיסה וההבנה שכל מה ששייך לו בעצם שייך להקב"ה. הקנין שיש לו בא"י הוא ההבנה שיש לנו חלק בעולם אך הכל שייך להקב"ה. כמו שא"י עיני ה' אלקיך בה.

ונפלא להתבונן בזה בתשעת הימים שבהם אנו מתאבלים על חורבן א"י, שכן דרך א"י והד' אמות שיש לכל אחד בה, דרך זה יש לנו שייכות וקנינים בעולם.

דף מה

דף מז

לווה רשע ולא ישלם

המוכר שדה לחבירו שלא באחריות אין מעיד לו עליה, מפני שמעמידה בפני בעל חובו. ופירשה הגמ' שמדובר דלית ליה ארעא אחריתא ואפ"ה אינו מעיד עליה משום דלא ניהא ליה דליהווי לווה רשע ולא ישלם.

הרמב"ן מביא את קושיית הר"י מיגש איך יתכן לחשוש שאותו אדם יעיד עדות שקר כדי לא להיות לווה רשע ולא ישלם, והרי הוא נעשה רשע בגלל העדות שקר. ותירץ הרמב"ן דלא ליקרו אינשי לווה רשע ולא ישלם, ובפשוטו כוונתו שאיכפת לו ממה שיקראוהו רשע ולא עצם הרשעות.

רבי חיים שמואלביץ זצ"ל (שיחות מוסר, מובא בספר הזכרון) ייסד שמו'צורת אדם' היא שאדם אחראי על מעשיו, ועל כן אדם שאין לו אחריות חסר לו ב'צורת אדם'. ומבאר ע"פ זה מה שמבואר באבות (ב,ט) שריב"ז אמר לתלמידיו שיראו איזו דרך רעה שירחק ממנה האדם, ורבי שמעון אומר הלווה ואינו משלם, שאדם שלווה ואינו משלם הוא לא רק עובר על דיני ממונות אלא הוא מפקיע את האחריות שלו, וחסר בצורת אדם דידיה. וזה הביאור במה שיעקב אבינו התלבט אם לשלוח את בנימין ליוסף, ולא קיבל את דברי ראובן שאמר 'את שני בני תמית', אך את דברי יהודה 'וחטאתי לאבי כל הימים' הוא קיבל, כי ראובן לא קיבל עליו אחריות, ואילו יהודה קיבל על עצמו אחריות בעוה"ז ובעולם הבא.

מפני שאדם שלווה ואינו משלם יש בו חסרון בצורת אדם, לכן יתכן שהוא מוכן להעיד עדות שקר בשביל לפרוע חוב. ואולי זה הפירוש בדברי הרמב"ן, שמפני שהוא קיבל על עצמו לפרוע את החוב, הרי שיהא לו חסרון בצורת אדם אם לא יפרע אותו, ומזה הוא חושש.

עמלק סימן

הגמרא מדברת על ארבעה מקרים של עדות: ערב מלווה לוקח וקבלן, ומובא בגמ' עמל"ק סימן. האדר"ת (שהיה אב"ד בפוניבז' ומיר) תמה בספרו מגילת סימנים איך משתמשים בעמלק שיש מצווה למחותו בתור סימן. וכתב שבאמת המקרה של קבלן נשאר בתור ספק, ולכן הסימן צריך להיות עמ"ל, כי ה'ק' לא נפשט.

אך הוא מציין לדברי היעב"ץ (בהגהותיו כאן) שכתב שעל עמלק כתוב לא תשכח, ויש טעם טפחה להפסיק בין ה'לא לתשכח', שיש מקום לשכחה מלמחותו, והיינו שיש לו איזה צד של קיום ותועלת. ומביא דוגמא לזה מזוהר יתרו (צ"ג ע"ב) שיש הפסק ב'לא תרצח' ו'לא תנאף' ו'לא תגנוב', שלפעמים יש רציחה מותרת שב"ד הורגים, או ניאוף בין איש לאשתו, או גניבה לגנוב דעת רבו שילמדנו תורה, ולכן יש הפסק שלפעמים מותר, אך עדות שקר אין הפסק כי לעולם אסור.

ומוסיף היעב"ץ שבכל דבר טומאה יש דבר קדושה, שהרי מבני בניו של המן לימדו תורה ברבים, וכן אמרינן בגיטין או בטולך או בטולא דבר עשו, עשו בגימטריא שלום, ואנו לוקחים את עמלק לתוך בית המדרש ומשתמשים בו בשביל לזכור דברי תורה.

ואפשר לבאר באופן יותר פשוט, שיש לנו מצווה לזכור את מעשה עמלק, ולכן משתמשים בעמלק בשביל זכירה.

דף זה נלמד בשבת חזון, כידוע רוב כלל ישראל אינם נוהגים מנהגי אבלות בשבת, כי גם בזמן שיש צרות וחורבנות יש טוב שנמצא מתחת לפני השטח, וגם בכח החורבן של עשו ועמלק יש דבר טוב שאפשר להוציא ממנו, ודרך שבת רואים את כל הטוב שיש בחורבנות וכך מחוברים אל הנחמה.