



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

בבא מציעא דף ב

דף ג

שנים אוחזין בטלית

שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו'.

כפי שכתבו התוס', כששנים אוחזין בטלית כל אחד הוא בעלים על חצי משום דאנן סהדי דמה שתחת ידי אדם הוא שלו.

המהר"ל (תפארת ישראל פמ"ח, נצח ישראל פ"ב) מביא את דברי הירושלמי (תענית ד, ח) שהלוחות אורכן ו' טפחים והיה משה אוחז בטפחים התחתונות, הקב"ה אחז בטפחים העליונות, והטפחים האמצעיים היו פנויים. כשבני ישראל עשו את העגל, ניסה הקב"ה לקחת את הלוחות מידי משה, אך משה משך אליו את הלוחות, ועל זה נשתבח "ולכל היד החזקה" - שנתחזקה ידו לחטוף את הלוחות.

וביאר המהר"ל: יש בתורה ג' סוגי מצוות - 'משפטים' שהם החלק שמוכן לבני אדם וכנגד זה באים שני הטפחים התחתונים שאחוזים בידי משה. 'חוקים' אין לנו השגה בהם וכנגד זה באים שני הטפחים שאחוזים בידי הקב"ה. הסוג השלישי הוא ה'עדות' דהיינו מצוות שניתן להבין אותן אך לא היה האדם עומד עליהן בעצמו, כגון מצוות שבת שאפשר להבין שהיא עדות לבריאת העולם, אך מעצמנו לא היינו מחדשים מצוה זו. ואלו הן ה' טפחים האמצעיים.

והוסיף המהר"ל בנוסח נוסף: "כי התורה היא החיבור בין הש"י שהשפיע התורה ובין האדם הוא המקבל את התורה, ולכך אמר כי הש"י היה תופס ב' טפחים עליונים ומשה המקבל היה תופס ב' טפחים התחתונים, ואמר כי ב' טפחים חלק ואותם ב' טפחים חלק משותפים בהם הש"י הנותן והאדם המקבל ודבר זה מורה החבור הגמור שיש אל האדם עם הש"י ע"י התורה, כי הכי קיי"ל לענין שנים אוחזים בטלית מה שהוא ביד כל אחד הוא שלו והשאר חולקים בשוה ושניהם משותפין בו".

וכפי שמסיים המהר"ל זהו מה שמתבאר בסוגיין - "שניים אוחזין בטלית יחלוקו", ולקמן דף ז' מבואר שהחלק שאחוז בידי כל אחד הוא שלו, והשאר חולקין בשווה. וכך היה בלוחות. מה שמשא אוחז שייך לו, מה שהקב"ה אוחז שייך כלפי מעלה, וכולם שותפין במה שבאמצע. ועל כן היה קטרוג שהביא לחטא העגל.

ומשמע מתוך דברי המהר"ל דמה שהקב"ה רצה לקחת את כל הלוחות ומשה התחזק כנגדו, הפירוש הוא שהתגלה כאן שלא ניתן לבטל את מתן תורה ולקחת בחזרה את מה שניתן לנו. והוא משום שכיון שעם ישראל יש להם "בעלות" על התורה, אי אפשר לקחת אותן מידם.

וזהו חיבור נפלא המובא במהר"ל בין קבלת הלוחות למשנה שלנו. ומצינו בזה תנספת דברים:

בספר 'סמיכת חכמים' (למקובל רבי נפתלי כ"ץ) יוצא לבאר החיבור בין סוף מסכת אחת לתחילת המסכת הבאה. בסוף ב"ק איתא "מה שהחרש מוציא במעצד הרי אלו שלו וכו'", שפועל זוכה בפסולת של המלאכה. ומבאר הסמיכת חכמים שחז"ל למדו דיני משנה זו מהא דאמרינן (נדרים לה, א) 'לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנא' פסל לך - פסלתן שלך יהא'. ומכאן למדו שהאומן העושה במלאכת בעה"ב שהפסולת היא של האומן כמו משה שעשה מלאכת הקב"ה לפסול הלוחות, וא"ל הקב"ה הפסולת שלך יהא.

אלא שהיה מקום לומר שכאשר משה חטף את הלוחות חל דין של "כל דאלים גבר", וזו הסיבה שנטל את הפסולת מהלוחות השניות, ולא משום שכך הדין באומן. על זה באה המשנה בתחילת ב"מ דכשכל אחד מחזיק בחלק של הטלית אנן סהדי שהוא שלו ולא אומרים כל דאלים גבר, וכפי שביאר כאן התוס', ואיך נטל משה הפסולת מהחלק הזה, על כרחך שאומן נוטל את הפסולת. נפלא.

יהא מונח עד שיבא אליהו

במנה שלישי הדין הוא "יהא מונח עד שיבוא אליהו". והגמ' דנה מדוע אין אומרים כן במשנתנו.

והנה כבר ציינו בשיעורים קודמים לדברי החיד"א שמבאר מדוע אומרים "עד שיבוא אליהו", וכי אליהו יועיל כאן, והרי 'לא בשמים היא'. ותירץ דאין פוסקים הלכה ע"פ נביא, אך לברר את המציאות ניתן.

ובשם ספר הקנה (דף עט ע"ב) הקשו, דהרי 'על פי שנים עדים יקום דבר', וכיצד נאמן אליהו שהוא רק עד אחד. נכחון שזא התורה לא תהא מוחלפת, כיצד אליהו יכריע כעד אחד.

בספר פרפראות לחכמה (סי' קיז) הביא שאחד האדמו"רים תירץ בצורה נפלאה: הנה הגמ' מבארת מדוע מודה במקצת הטענה ישבע, משום שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. והרמ"ע מפאנו (יונת אלם סוף פל"ז) מביא שדבר זה הוא סוד מה שמובא במקובלים שכשיש גילוי של קדושה, אדם אינו יכול לחטוא, דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו - ר"ל הקב"ה שכל בני האדם חייבים לו. וזהו שנאמר שכשאדם הראשון חטא והקב"ה התהלך בגן, אדם וחווה התחבאו, שהתביישו לעמוד בפני הקב"ה. וזה הביאור שעם הארץ אימת שבת עליו ואינו משקר, דכשיש גילוי קדושת שבת עם הארץ לא יכול לחטוא ולשקר. בכל מקום שיש גילוי גדול של קדושה, כל הרע מסתלק.

מעתה תירץ אותן אדמו"ר, שבאמת אין הפירוש שאליהו יבוא ויעיד של מי המעות, אלא שכאשר אליהו הנביא יגיע ויהיה גילוי גדול של אלוקות, כבר לא תהיה מחלוקת בין הניצים למי שייך המנה השלישי, שהרי הרע והשקר יתבטלו, והאמת תשלוט ביניהם. וא"כ אליהו יגלה את האמת בכח ההארה שיביא, שמכח זה יתגלו הדברים באופן של ממילא ולא מכח עדות.

דף ד

טוען ונטען

רבי חייא קמייא חידש שאם הנתבע כופר הכל ויש עדים על חלק מהסכום, דינו כמודה במקצת. רבי חייא בתרייתא חידש שמודה במקצת חייב שבועה גם במקום 'הילך'.

רבי יצחק סאפרין, האדמו"ר מקמארנא בספרו 'אוצר החיים', מבאר את הסוגיא ע"פ פנימיות.

כל ענין 'טוען ונטען' הוא רמז לכך שהקב"ה טוען את האנשים בעולמו, ודורש מהם לקיים את חובותיהם בתורה ומצוות. הצדיקים משלמים את חובם, והאחרים מתחלקים לשתי קבוצות. הרשעים הגמורים 'כופרים הכל', ואומר להם הקב"ה שהם מופקעים ואין להם מקום במחיצתו. אמנם רבנן הטילו על כופר הכל שבועת היסת, ובענייננו הכוונה שהם רוצים להציל את הרשעים מכף הקלע, שיוכלו להתחבר להקב"ה. הבינוניים הם 'מודים במקצת', שאמנם מקיימים תורה ומצוות, אך יש עבירות שהם ממאנים לעזוב או שעושים מעשיהם שלא לשם שמיים. אדם כזה מתחייב שבועה, דהיינו 'נקרב בעל הבית אל האלקים', שצריך לעמוד ב'אור פני מלך חיים', ועי"ז מתחבר בחזרה להקב"ה, אם זה ע"י יסורים ועונשים, או שעצם העמידה לפני ה' מביאה למצב של 'אין אדם מעיז פניו'. וכך יש תיקון וכפרה למעשיו הרעים שגם אותם יכול לחבר לקדושה.

ולפי"ז ענין 'הילך' הוא שאדם מחזיר את כל מה שיש לו להקב"ה, ואינו משאיר אצלו כלום. ואף שבאמת מה שנותן אינו מספיק, מכל מקום ברובד הידוע לו, אינו משאיר אצלו מאומה. וזוהו יש דיון האם ישנה שבועה. ורבי חייא מחייב

שבועה גם ב'הילך', שסוף סוף צריך לתקן את מה שלא השלים, אף שמנסה בכל כוחו. וזהו 'צדיק ורע לו', שאף שהוא צדיק, יש צורך שיתקן דברים מסוימים. עכ"ד הקאמארנר.

ויש להוסיף על פי דרכו, שזו גם הכוונה ברבי חייא קמייטא. כשמגיעים שני עדים שהאדם חייב מחצה, הרי האדם עצמו כופר הכל, דהיינו שמצד עצמו אין לו התעניינות בעבודת ה', אלא שמגיעים עדים שמקשרים אותו לדבר, והיינו שיש זכויות חיצוניות שמביאות אותו בחזרה - אם הן זכויות מהעבר שלו, או זכות אבות, ומתגלה בכך שאיננו מופקע. וע"י שהם מושכים אותו הוא מחויב שבועה ומתקרב בחזרה להקב"ה.

דף ה

לא תחמוד

"לא תחמוד לאינשי, בלא דמי משמע להו". אבל לפי האמת דעת רוב הראשונים ש"לא תחמוד" הוא גם כשנותן דמים.

הרמב"ם (פ"א מגזילה ה"ט) סובר שהמפציר בחבירו למכור לו חפץ, אף שהלה אמר רוצה אני, עובר בלא תחמוד. אך הראב"ד משיג דאם אמר המוכר רוצה אני אינו עובר.

הבני יששכר בספרו דרך פקודיך (מצוה לח) מחדש שאיסור לא תחמוד הוא לא רק בחומד את החפץ הזה עצמו שקיים אצל חבירו, אלא אפילו אם חומד שיהיה לו חפץ דוגמת החפץ של חבירו, ולא יקנה אותו החפץ מיד חבירו, רק שקונה אותו מהשוק כדי שגם לו יהיה החפץ כמו לחבירו, עובר בלא תחמוד.

ומוכיח כן ממה שכתב בספר הזוהר ד'חמידו דאורייתא' אינו כלול באיסור לא תחמוד. ופירש הדרך פקודיך שאם אדם מקנא בחבירו שיועד הרבה תורה, ומחמת כן לומד הרבה, אינו עובר בלא תחמוד. והרי בכגון דא אינו חומד לעצמו את התורה שיש לחבירו, אלא שחומד שיהיה לו כיוצא במה שיש לחבירו, ומוכח מהזוהר שגם בגוונא זו איכא איסורא דלא תחמוד (ורק בלימוד תורה אין איסור).

ובספר תולדות שמואל (מצוה לח אות ו) משיג על הדרך פקודיך דאין נראה כן מכל הפוסקים, ובדאי שלא משמע כן מדעת הראב"ד דכשחבירו מסכים למכור לו, אינו עובר, וא"כ כשהלך וקנה חפץ דומה ממקום אחר, אין סיבה שיעבור. ומבאר התולדות שמואל את כוונת הזוהר באופן אחר, דמיירי במי שמקנא בחפץ של מצוה שיש לחבירו, כגון שרואה אתרוג יפה בידי חבירו, שאין בזה איסור לא תחמוד (אך יש להעיר דאם הכריח את חבירו למכור, אין מסתבר להתיר דבר זה כשמדובר באתרוג וכי"ב).

בעל הקה"י בספרו ברכת פרץ (פרשת יתרו), מביא את דברי הרמב"ם (שם) דלא תחמוד הוא לאו שאין בו מעשה, והקשה דהרי פעמים שיש בכך מעשה כגון שהלך ועשה פעולות כדי לקנות מיד חבירו. ומבאר שיעקר הלאו דלא תחמוד הוא החימוד שבלב שהוא ענין תשוקה ורצון, רק ששיעור החמדה שיש בו אזהרה הוא חמדה כזו שהביאה לידי תוצאה של השגת הדר, ונמצא שאין ההשתלדות עצמה מעשה של איסור אלא החמדה המשפיעה על ההשתלדות היא האיסור, ומעשה ההשתלדות אינו אלא תנאי בגדר העבירה של החמדה.

יסוד זה עולה בקנה אחד עם דברי הראב"ע המפורסמים (שמות כ, יד) שהביא תמיהת בני אדם איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל שהוא נחמד למראה עיניו. ומיישב שאם אדם יודע שכל מה שיש לו מגיע מהקב"ה, וכן מה שחבירו קיבל, הוא חלקו משמיים, ממילא לא יקנא בחלקו של חבירו. עכ"ד. נמצא שיעקר החסרון של חמדה הוא בלב, שאינו מכיר בהשגחה הפרטית.

והנה הברכת פרץ ביאר זאת לדעת הרמב"ם. אך נראה דגם לדעת הראב"ד דס"ל שהאיסור הוא רק בכופה את חבירו, דגם הוא מודה ליסוד הדברים שהאיסור הוא על החמדה בלב, אלא ששיעור החמדה בלב הוא שהיא הביאה אותו לידי כפיית חבירו, שזו חמדה גדולה.

ונשוב לדברי הדרך פקודיך, ולפי האמור ניתן לבאר דבריו שכשהחמדה כ"כ גדולה בלב, עד כדי שאדם מסוגל לקנות דבר שאינו זקוק לו ואינו קונה אותו אלא מפני שראה אותו אצל חבירו, סימן שיש כאן חמדה גדולה. ואדרבה, יתכן

שהדרך פקודיך אתי ביותר להראב"ד, כי לפי הראב"ד אדם צריך לקנא כ"כ עד שכופה את חבירו, וכע"ז הוא במקרה של הדרך פקודיך, שיש לו כזו קנאה גדולה שרוצה את מה שיש לחבירו, וכשהלה אינו רוצה למכור לו, הולך וקונה אותו בשוק, וזהו סימן על חמדה חזקה.

דף ו

היסוד העצום של התומים

בתוך סוגיית 'תקפו כהן' המסועפת, טמונה מציאה נפלאה שכתב רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל בספרו 'תומים', שנוגע לכל לימוד התורה באשר הוא.

ונפתח בדברי רקע. הש"ך כתב ספר "תקפו כהן" שעוסק בדיני תפיסה וכו', ובהקדמה כותב הש"ך שקרא לספרו כן, מפני שהבסיס לכל הסוגיא הוא מה שדנו בסוגיין בדין "תקפו כהן", ומכיון שהש"ך עצמו היה כהן, קרא לספרו כך.

בסימן כג-ד מדבר הש"ך על המושג שנקרא "קים לי" - כאשר שני בעלי דינים מתעצמים בדין תורה, והפוסקים נקטו כאחד מהם, אם יש פוסקים שפסקו כאיך צד, יכול אותו אחד לטעון "קים לי" כמותם, ואפילו אם רק מיעוט פוסקים אומרים כן, מ"מ ניתן לומר "קים לי". אך כל זה בכפוף לראות עיני הדיין ושיקול דעתו, אימתי ניתן להסתמך על דעת יחיד בפוסקים, ואימתי לא ניתן.

רבי יהונתן אייבשיץ כתב "קיצור תקפו כהן", כשסביבו משובצים הערותיו וחיידושויו. ובסימן כג-ד כותב התומים יסוד גדול, והוא שכאשר השו"ע והרמ"א פסקו כדעה מסויימת, לא ניתן לטעון 'קים לי' כנגדם. ומוסיף: "ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק וכמו"כ כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כווננו להכל, כי איך היה אפשר לרוב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח".

פירוש דאנו מקבלים את דברי גדולי הפוסקים כשו"ע והרמ"א כדברים שנכתבו ברוח הקודש. ואם הם נכתבו על פסי פוסק אחד, אנו מקבלים את דעתו כהילכתא גמירא.

ויסוד התומים התקבל בכלל ישראל. כשלומדים רמב"ם ובאים גדולי האחרונים לבאר תלי תלים עמוקים ומסועפים על שורה אחת ברמב"ם, אין הפירוש בדוקא שנתכוין הרמב"ם לכל דברים אלה, אלא שספרו נתקדש וכל מה שניתן לפרש בדבריו, מתקבל כדברי תורה.

ונביא דוגמה מרבי צדוק הכהן (מחשבות חרוץ אות ג) אודות פתיחת השו"ע והרמ"א "יתגבר כארי לעבודת הבורא, שוית' ה' לנגדי תמיד וכו'", ויש ללמוד מכך שזהו עיקר עבודת היהודי. ואין צריך לפרש שהם נתכונו לומר כן, אלא שדבריהם "בכתב מיד ה' עליו השכיל בחבור השו"ע והגהותיו, שנתקבל בכל ישראל לספר פסק בדורותינו בכל משפטי התורה והנהגת אדם ע"פ התורה, ודאי לא באו דבריהם במקרה, והש"י שלח את רוחו עליהם להיות כל דבריהם מכוונים גם מה שלא כיוונו הם, כי לא יעזוב ה' את חסידיו, ובענין חיבור כזה הנתקבל בכלל ישראל. וכבר העיר מזה באורים ותומים בקיצור תקפו כהן, והוא אמת וצדק בלתי ספק, כי כל דבריהם מכוונים ברוח"ק, שהוא כח החכמים דעדיפי מנביאי כמו שאמרו בב"ב יב, א ע"ש ברמב"ן".

וכן שמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, שהיה דורש הרבה בלשונות הרמב"ם ביאורים בחכמת הנסתר. והנה יש נידון גדול אם הרמב"ם ידע בחכמה זו, אך אמר מו"ר שאין בדבר נפק"מ, דכיון שנתקבו הדברים ברמב"ם, מוכרח הדבר שיתאים לכל חלקי התורה, וחייב להיות שהלשון מכוון, כי הכל בכתב מיד ה' השכיל.

ונסיים בפנינה אחת שיש להוסיף ע"פ התומים. דלכאוו' יש מקום להבין מדוע היסוד הזה עולה דוקא מתוך סוגיית תקפו כהן, ואולי י"ל דהן הן הדברים. דהרי מהו ענין תקפו כהן, שהכהן תוקף וטוען שהחפץ שייך לו. על דרך זה, אף שהמחברים לא התכוונו למה שאנו מעמיסים בדבריהם, אך אנו יכולים "לתקוף" ולחטוף כביכול את הדברים ולהסב אותם לחידושים שעולים בחלקנו.

חלוקה לדמי

הכרעת הגמ' שכאשר פסקינן "יחלוקו", הכוונה לחלוקת דמי החפץ. ומוכיחה זאת מבהמה טמאה שלא שייך לחלוק את הבשר שאין לו ערך, ובעל כרחך שהכוונה לחלוק את הדמים.

והנה מצינו בתנ"ך (מלכים א פ"ג) מקרה שבו היתה חלוקה של דבר שאחזו בו שנים, והוא משפט שלמה המפורסם, כשהגיעו שתי נשים עם תינוק אחד חי ואחד מת, וכל אחת טענה שבנה חי. ופסק שלמה להביא חרב ולחתוך את התינוק החי לשניים. אחת הנשים אמרה שלא יחתכו אותו אלא יתנוהו לאשה השניה. ואז פסק שלמה שזו היא אם התינוק. והנביא מסיים: "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט".

ויש לשאול, וכי שייך להרוג תינוק במצב כזה, וכיצד האשה השניה הסכימה לרצוח את התינוק רק כדי שחברתה לא תקבל אותו. ועוד קשה על מה ההתפעלות הגדולה, והיכן החכמה העצומה כאן, דלכאורה זו תחבולה פשוטה.

וביאר החיד"א (ראש דוד פרשת שופטים) בשם רבי צבי אשכנזי, דלא היתה כוונת שלמה לחתוך את גוף הילד, אלא שימכרוהו לעבד והדמים לאמצע, כדמבואר כאן בגמ'. ומה שאמר להביא חרב, הכוונה שכתוב בגמ' (סנהדרין ז, א) שכאשר דיין דן יהא בעיניו כאילו חרב מונחת בין ירכותיו. באה אם הילד ואמרה שאינה רוצה שבנה יימכר לעבד, ומעדיפה שיהיה בן חורין.

ומה שאמרה "והמת לא תמיתוהו", היינו דחששה שאם יכה בעתיד את האשה השניה, יסברו שזאת אמו ויהרגוהו מדין מכה אמו, ועל כן אמרה שאמנם היא מסכימה בתורת פשרה שיתנו את הילד לאשה השניה, אך לא מתוך הודאה שזו אמו, ועל כן אם יקרה בעתיד שיכה אותה, לא ימיתו אותו. ואז פסק שלמה שכיון שאותה אשה דאגה לילד שלא יימכר לעבד, ושלא יכנס לחשש מיתה בעתיד, אות היא שזו אמו. ואמנם שיש בביאור זה דוחק, כפי שמציין החיד"א, אך כך ביאר רבי צבי אשכנזי ע"פ הגמ' דידן.

דף ח

רכוב ולא רוכב

רכוב ומנהיג.

יש לדקדק בלשון 'רכוב' דלכאורה הלשון המדויק הוא 'רוכב'.

התו"ט (נדרים י, ג) מדבר על המילה "ארוס" שהזכיר הרע"ב שם. והעיר התו"ט דהלשון המדויק הוא לכאורה "אורס" ולא "ארוס". ומיישב שאע"פ שמצד הפעולה האדם הוא פועל ולא נפעל, מ"מ מצד שם העצם מכנים אותו על שם ההיפעלות, וכגון "צרוע", "קלוט", "שרוע", ששמות התואר מגיעים לעולם בשם של נפעל. והביא גם את הגמ' שלנו "רכוב", שזהו שמו ואינו תיאור של הפעולה. וכן העיר על הלשון "מוסור" ולא "מוסר" על אדם המוסר למלכות.

מוסיף התו"ט ששמע מרבו המהר"ל ביאור נוסף בשם 'מסור' - "לפי שאע"פ שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו מסור להורות כי בא יבא יזמו ולא יאחר והרי הוא נמסר". ממשיך התו"ט שהוא הדין לגבי 'ארוס', שאע"פ שהאיש פועל ומארכ את האשה, אך עם כל זה הרי גם הוא מתחייב ע"י כן בכמה דברים שהאיש נתחייב לאשתו.

משמעות דברי התו"ט שכשאדם עושה פעולה, ולאחר מכן הפעולה חוזרת אליו ופועלת בו, מכנים אותו בלשון נפעל, כדי להדגיש את הפעולה הסופית שפועלת בו.

אך עדיין לא הסביר לפי דרך זו את הכינוי 'רכוב' בסוגיין. וב"ה מצאנו בזה כדלהלן:

השואל ומשיב (שתייתא ח"א ס"ל ט) מקשה על הסוגיא כמה קושיית, מה הפירוש

בהו"א של הגמ' שרכוב לא קונה כלל, ולאחר מכן יש צד שהוא עדיף מהמנהיג. ועוד צ"ב מדוע שיהיה חילוק בין הרכוב למנהיג, הרי שניהם גורמים לבהמה לנוע כמבואר בראשונים. מבאר השו"מ חידוש גדול, שהגדרת 'רכוב' שאמנם גורם לבהמה לזוז, אך סוף סוף הבהמה היא זו שהולכת, ואף שבדרך כלל היא נשמעת לו, אך היא בעצם מוליכה אותו. ועל כן סברנו בהו"א שהרכוב לא קונה כלל. אמנם כאשר יש רכוב ומנהיג ביחד, הרכוב יכול לגרום לבהמה לא להיות מושפעת מהמנהיג, ולכן יש צד שהוא עדיף.

וממשיך ואומר שעל כן דייקו בלשון 'רכוב' - "ובוא וראה עומק לשון חז"ל דבכל הסוגיא אמרו רכוב ובאמת ל"ש לשון רכוב יהיה להם לומר רוכב כדאמרו מנהיג ולא אמרו מונהג ולפי מה שכתבתי א"ש דבזה הורו שגרוע מעלת הרכוב שאינו בא מחמתו שלפעמים הבהמה עומדת והוא רוכב עליה דאז אינו מגודר בשם רוכב רק רכוב שהוא נמצא עליה רכוב והבן כמה עמקו דברי חז"ל ולשון חכמים מרפא".

והיינו שמבאר על דרך התו"ט שכשיש פעולה החוזרת אל האדם, נקרא הדבר בשם נפעל, ובזה מתבאר היטב המילה "רכוב".

ויש להוסיף לסיום הענין, דכידוע הקב"ה נקרא 'רוכב' כמ"ש "וירכב על כרוב", וכן כל העולם הוא בדוגמת מרכבה שהקב"ה רוכב עליה. ואולי לפי כל הנ"ל י"ל שיש רק רוכב אחד אמיתי בעולם שהוא הקב"ה, וכל אדם במידה מסוימת הוא רכוב ולא רוכב, שכן בצד זה שהוא שולט, הוא גם נשלט. הרוכב הבלעדי הוא הקב"ה.

דף ט

המגביה מציאה בשבת

"אלא מעתה הגביה ארנקי בשבת שאין דרכן של בני"א להגביה ארנקי בשבת, ה"נ דלא קנה? אלא מאי דעביד עביד וקני".

המהר"צ חיות מקשה שהרי שיטת רבא בריש תמורה "כל דעביד רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", ומדוע פשוט לגמ' שהמגביה מציאה בשבת זוכה בה. ומצינו בזה ג' מהלכים:

המהרצ"ח מתרץ שבאיסור שתלוי בזמן, פירוש שהפעולה אינה אסורה אלא א"כ נעשית בזמן מסויים, אין אומרים "אי עביד לא מהני", וכך מבואר בש"ך (חו"מ רח, ב), ובנוב"י (דגול מרובה יו"ד סי' יא) לגבי שחיטה בשבת.

הגרעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קכט) דן בענין זה, ומתרץ שדין 'אי עביד לא מהני' נאמר באופן שעי"ז נציל את האדם מאיסור, וכמו באיסור תמורה. אולם במגביה מציאה בשבת, גם אם לא יקנה, עדיין יעבור באיסור.

עוד תירץ הגרעק"א (וכ"כ הנוב"י אהע"ז קכט) דרך באיסור פרטי על מלאכה מסויימת אמרינן 'אי עביד לא מהני', אך באיסורי שבת הגדר הוא כללי שלא לעשות מלאכה, בזה לא אמרינן דלא מהני. ומבאר, שהרי אסור לבנות בית בשבת, וכי נאמר שהבית לא ייחשב בנוי, א"כ כשם שבחלק זה של איסורי שבת לא שייך לומר דלא מהני, כך גם באופן שבמקרה שייך לומר לא מהני, אין אומרים כן.

והדברים מתקשרים לפרשת ויקהל, שנאמר בה "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", וכבר שאלו חז"ל למה יצאה הבערה מכל המלאכות ווישבו דאז שיצאה ללאו או שיצאה לחלק. אמנם הרמב"ן כתב ביאור אחר, שהתורה באה להבדיל את השבת מיום טוב, שביום טוב מותר להבעיר לצורך אוכל נפש, ואילו בשבת אסור. נמצא שאפילו באיסור מסויים - לא תבערו אש - גם הוא בא לבאר איסור כללי, והן הן דברי הגרעק"א והנוב"י שאיסורי שבת הם איסורים כלליים ולא פרטיים.

ויש לבאר בזה עוד ע"פ מחשבה, דהפירוש במושג "אי עביד לא מהני" הוא ע"פ היסוד של "אסתכיל באורייתא וברא עלמא", וככל שיש בדבר איסור כך אין אפשרות שהדבר יחול בעולם. אך כל זה דוקא באיסור מסוים שהתורה התייחסה אליו ושללה אותו, אך באיסור כללי כמו מלאכת שבת, אין אפשרות לומר כן.