



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת תענית

דף ב עמוד א' - דף לא עמ' א'

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



הרב שגיב הלוי עמית
מנחם אב תשפ"ג אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת תענית

מפתח עניינים

תגובת ברכה

במקום הסכמות

פתיחה בנימה אישית - בזכות סיפור למדתי מסכת תענית ביום אחד - י"ז תמוז למדנותם של החסידים, והקשר ללימוד התוספות מעלת לימוד התוספות במשנתו של האדמו"ר מצאנו (השפע חיים) סיום למסכת תענית - התוספות אינו הברקה מקומית, אלא מהפך בכל הסוגיה



תגובת ברכה

בס"ד בוקר טוב יום ג' עקב

לידידי הוותיק ותמיד מפתיע, שלום וברכה, נהניתי בכפליים.

טרם נכנסתי לעומק החידושים,

אך בעיקר מקלילות כתיבתך והדיווחים החדשתיים בין הטורים והמלים. אודה לך שיגור הספר לכשייצא לאור עולם.

הצלחה מופלגה בכל העניינים

בכל הכבוד הראוי

בנימין קלוגר



במקום הסכמות

מטרת הספר - להיות בבחינת מכוונת כתיבה לביאור תורת התוספות

ספר זה נכתב, למסכת הנלמדת לא כמסכת ישיבתית לעיונא עם התוספות. באשר מסכת תענית נחשבת כמסכת קלילה. אולם, אני רק רוצה לתת תודה, על כך שאני זוכה להיות מכוונת כתיבה לביאור תורתם. ואם בזכות ספר זה, ישנו התלמידים את דרכם מללמוד את המסכת בלא תוספות, והפעם ילמדו גם את התוספות - הרי זה רווח נקי. על האדם לשמוח כי הוא זוכה לבאר את דברי בעלי התוספות, שלדעתי, לא נעשה מפעל כזה בכל הדורות. תפקידנו בדור זה, הוא לא להתעסק בכל מה שקורה בעולם, אלא לבצע הפיכה רוחנית, לכבוש את העולם בתורה.

בהקדמה על שיטת לימודו של האדמו"ר מצאנו-קלויזנבורג, הבאתי כיצד באתי עם ספרי הראשון שהיה ביאור על קצות החושן על מנת לקבל הסכמה, מבנו האדמו"ר הנוכחי מצאנו. ועם היות ולבסוף קיבלתי הסכמה, הרי הוא ביאר לי שאין כלל צורך בהסכמה. ומאחר ומדובר על שנכתבו מעל חמישים ספרים, ובפרט שכל מהות הספר הינו ביאור על התוספות, וגופא על סדרת ספרים אלו התקבלו מספר הסכמות מחוגים שונים, אכן אין כלל צורך להסכמה, מה עוד שהתלוננו וכי מה נשאר לתלמיד ללמוד אחר שהדברים כה מבוארים. בפרט ספר זה שנכתב תוך פחות מחודש, הרי אף שביקשתי הסכמה, לא לכולם יש כוח לעמול על כתיבתה. ואפילו המסכים (המקורי שתכננתי). אמר לי, שאכן זה עדיף שאכתוב במקומו. והיה מי שהיה שאמר בחיור, שמה שאכתוב, ממילא יהיה עדיף.

ואעפ"כ - הקב"ה שלח לי מכתב ברכה

האמרה אומרת באידיש (שזה נשמע גם בחרוז), האדם חושב (ומתכנן), והקב"ה צוחק. אתה חושב שלא תהיה הסכמה, ומה שמעניין אותך הוא לא להיעצר, להוציא את הספר, ולעשות בחמישה עשר באב סיום על מסכת תענית, הנה אני אשלח לך. והנה הקב"ה שולח לי ערב חמישה עשר באב, בו הסתיימה טיוטת הספר מכתב ברכה.

והחידוש הוא לא רק מה המכתב, אלא ממי. בראש חודש תמוז השנה, תשפ"ג יצא לאור הספר מא' ועד ת"ק - לכבוד מבחן החמש מאות, ומלאת ארבעים שנה למפעל הש"ס הכללי בהיכלי התורה, מהאחראי על הבחינות בסניף ירושלים, ידידי החשוב וכותב ספרים רבים, בנימין קלוגר. ויש בזה סגירת מעגל. כי בשעה שהוצאתי את ספרי הראשון בשנת תש"ס, כתב בטור בעיתון עלי, כי האברך הזה עושה לבד יותר ממה שמכון תורני שלם עושה, והנה השנה יוצא הספר החמישים. ומאחר ואתה כותב שאני תמיד מפתיע, הרי גם כאן אפתיע אותך. ועוד, שההקדמה בספר זה מספרת רבות על מייסד מפעל הש"ס.

וקנה לך חבר - מעלת המתיבה

מתנה נוספת לה זכיתי, שהיום יום (י"ד מנחם אב) בעת סיום הספר דן על מעלת הכתיבת ספרים, הן מצד שהוא חברו של האדם, והן מצד שעליו ליקח את הדברים הנכתבים ולחיות בהם. והשארתי את זה שבמנחה אין אומרים תחנון, שיש לזה קשר לסיום הספר, בו נאמר על הימים הטובים של קרבנות העצים, והרי מהעצים נהגו לעשות נייר לספרים.

"במנחה אין אומרים תחנון.

י"ד מנחם אב תש"א - נמלאו חמשים שנה מיום שאמר לי אבי אדמו"ר שאתחיל לרשום הסיפורים שמספר לי. כאשר התחיל הצמח צדק לכתוב בעניני נגלה וחסידות, אמר לו אדמו"ר הזקן: "וקנה לך חבר", וקנה (קו"ף בקמץ, נו"ן בסגול) - ל' קולמוס - לך חבר. פעם אמר אבי אדמו"ר בשם אדמו"ר הזקן וקנה - ל' קולמוס - לך חבר, ופירש אבי אדמו"ר קולמוס הלב, אז יעדער זאך וואס מ'לערענט זאל מען איבערלעבען (=שכל דבר שלומדים, צריך "לחיות" אותו).



פתיחה בנימה אישית

בסידור ראשוני. ותוך חודש הסתיים הספר, כולל התוספות, ונשלח לעימוד.

והמרתק, שביום שסיפרתי זאת למשפיע, הרי הוא סיפר לי, כיצד בהשגחה פרטית, בישיבת תומכי תמימים אלעד, אכן בחרו ללמוד השנה לגירסא את מסכת תענית. כך שיהיה שימוש לחיבור. ואם התוספות הראשון מביא ממסכת סוכה, משל לעבד הבא למוזג כוס לרבו, הרי כאן שבשעה שהתחלתי לעשות זאת, לא העליתי בדעתי, שיהיה כזה שימוש - הרי זה סימן חיבה. (ובהקדמה הבאה, סיפור מעניין המוכיח כי דווקא הרבי ביאר עד כמה לימוד ללא התוספות - כלל אינו נקרא לימוד, גם במסכתות ללימוד הגירסא). ועוד מעניין, כי ר"ת בספר הישר (סי' תרי"ט) לומד שאע"פ שברך כלל אין למדים הלכה מאגדה, אבל כשאין סתירה ביניהם, אפילו ניתן ללמוד ולסמוך זאת למעשה. ובכל אופן סברא להלכה כן ניתן ללמוד, ובפרט שפעמים רבות זה בבחינת מעשה רב, שוודאי שיש ללמוד.

התוספות במסכת תענית נחשבים כמאוחרים ביותר

התוספות של מסכת תענית שונים הם מצד אחד משאר מסכתות בסגנונם, והם ממש שרדו האחרונים. ואף גדולי ישראל העירו, כי סגנונם שונה. אפילו פסקי התוספות, מאחר וחלוקים הם פעמים רבות, נראה שהיתה להם גירסא שונה. וגם ספר שהוא שימושי ביותר להבנת התוספות, שהוא תוספות הרא"ש, לא נמצא ממנו למסכת.

אולם, מאחר והקב"ה לא ויתר לנו, והשאייר לנו להתעסק בזה, הרי אנו רואים כי אחד מהגדולים ביותר, השאגת אריה,

הסיבה המקורית לכתיבת התוספות למסכת תענית

כתיבת הפירוש על התוספות במסכת תענית, הינה שונה מכל המסכתות הישיביות. לא רק שסגנון המסכת שונה, ויש בה גם ריבוי דברי אגדה, וגם סגנון התוספות הינו שונה מעט מהרגיל. אלא שנעשתה חריגה מהתכנון המקורי. וכל דבר הינו בהשגחה פרטית.

אלא שבהשגחה פרטית שמעתי סיפור, כיצד ערכו לימוד קבוצתי לתלמידים צעירים, על מנת לנצל את הצום, ומתוך קבוצה שהתחילו בה 83, הרי 65 תלמידים זכו לסיים ביום אחד את כל המסכת. הרב שסיפר על כך, היה הרב יוני לביא, שסיפר כי בנו בכיתה ח', פשוט אמר כי הוא נעלם ויחזור בלילה, ובקושי זכה לסיים עימו לקראת בר מצוה מסכת מגילה בלימוד של מספר חודשים. והוא סיפר כי היו אלו תלמידים שחלקם מעולם לא זכה לסיים מסכת, מהציבור הדתי לאומי.

אחד הדברים שבדורנו שומעים אנו רבים על סיפורים שונים, אלא הנקודה היא לקחת מכך מנוף להחלטה אישית. אין זו עוד מעשייה, אמנם אמיתית ומעניינת, אלא משהו שקשור גם בי. ואכן, סיפור זה גרר שבחתי לקחת חופש בצום, ואכן ב"ז תמוז תשפ"ג, סיימתי גם אני ביום אחד, את כל מסכת תענית, לאו דווקא עם התוספות. אולם לאחר הצום, החלטתי, שזו הזדמנות לעבור על מסכת שלימה עם תוספות. ומאחר ובשנה קודמת יצא ספר ראשון שלי ביאור על התוספות - תוספתו מרובה על העיקר. ועם היות שכעת סדר הספרים שאני עורך אותם שונה. הרי סמוך לצום התחלתי

כי בסופו של דבר, עם כי יש במסכת זו ריבוי דברי אגדה, הרי בסופו של דבר התוספות כן כתבו דבריהם, בסגנון התוס', ובטוחני, שהדברים יגרמו להעשרה חשובה לתלמיד. ושידע כי לא סתם לא ויתרו התוס' על דברי האגדה, מה שמראה, כי לידיעת הש"ס, נצרכים לידע גם מסכתות אלו, כולל התוספות. והראייה, כי מאחר ובעלי התוס' עשו את כל הגמרא ככדור, הרי מסכת תענית, לא היתה יכולה להישאר ריקה.

כששאלו אותי מי קהל היעד, הרי פעם אמרתי על דרך הצחות, שאני כותב בשבילי, כי אני רוצה להבין, ומי שירצה להסתכל - ירוויח. כאשר אני רואה את ההבדל ללמוד את המסכת עם או ללא התוספות, הרי נראה לי כי יש כאן ברכה מרובה מהתוצאה הסופית, כי פשוט הבנתי טוב יותר את דברי התוספות.



למדנותם של החסידים, והקשר ללימוד התוספות

הדתי. המורה אמרה כי דעותי מחרידות ... נו, אז נהייתי חרדי. ומילים אלו שנכתבו אז, רק צוברות תאוצה בימים אלו.

אבל גם אנחנו בחברת החרדים, יש שלושה מחסומים, שכולם התנפצו בימי המאור ושמשי. הפער הראשון - הוא הפער והמחיצות בין עניים לעשירים, ואכן ממוכר בייגלה בגיל שמונה, יחף ושלא זכה ללמוד בצורה מסודרת, התקיים בו היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה.

הפער השני, הוא החלוקה כי החסידים הינם בבחינת כת, ובל יראה ובל ימצא. אותו חותן, אשר שילם טבין ותקילין ללימודו של המאור ושמשי, ונתן לו את בתו תמורת סכום עתק, הרי כשהוא הולך לי"ג שבועות לנועם אלימלך, כשהוא חוזר, נישלו מביתו, והוא למד בבית הכנסת בעיר, ואשתו הביאה לו אוכל ודאגה לו. וסירבה לשמוע לאביה ולהתגרש ממנו, מאחר וידעה בבירור עד כמה הוא איש המעלה. ולא עוד, שהיא נתנה לו את המטפחת היקרה שלה עם אבנים טובות, שיהיה לו כסף למסעו לליז'נסק. ויש כאן כעין הפער העדתי, בין עדת החסידים.

המסך האחרון - החסידים לא יודעים ללמוד, נשבר בידענותם דווקא בתוספות

המסך השלישי הוא לא רק שיש פער בין החסידים והליטאים, אלא ששוטטה בעולם סברא עקומה, כי החסידים אינם קשורים כלל ללימוד. וכאן מגיע הסיפור האישי של המאור ושמשי, כי מה שהחזיר לו את החזרה לחיים רגילים, היה כאשר חותנו שאלו וכי יודע הינך תוספות מסויים. ועם היות שהוא הבין מיד שהוא ראה מה הבעיה של חותנו, ורצה במתינות לומר לו בבית, הכריחו לבאר לו. ואז הוא התפעל ממנו, ואמר, כי שאלתי עליו למדנים רבים, והם לא ידעו. ונמצא כי רק בשל כך החזירו לביתו, וכיבדו.

אף הוא כתב פירוש לספר זה. ועל כן, עד כמה שהנטייה הינה ללמוד רק בקלילות את מסכת תענית, ובעיקר לגירסא. הרי ראוי וראוי לעבור על פירוש התוס', ובמיוחד שכאשר הינך עובר בשיטתיות, וכשהתוס' מציינים מראה מקום, הרי ראוי לילך וללמוד משם.

וכן שנלקטו במפרשי האוצר של אוצר החוכמה, ריבוי מפרשים, הרי הדבר סייע להבין דברים, שממבט ראשון לא נראו ברורים. ולעתים אף שהחיבור נכתב בזמן שהוא כליל מעל הטבע, הרי לא ויתרתי לעצמי, וגירסת התוס' המובאת כאן, היא לאחר התיקונים של הגהות הב"ח, וכן הגהות עוז והדר עוד. הן ביציאה מהגמרא אל התוספות, והן לידע את הגמרות שהתוס' שלחו לשם. והן ההעשרה של תוספות מסויימים דרך מפרשי האוצר. כך שעל תוספות רבים היה ראוי לעבור על מספר ביאורים, עד שמצאתי לי את הדרך לנסח קו בבהירות, או אף לרמוז לעניינים נוספים.

צירוף ההקדמות הקושרות את גדולי החסידות עם לימוד התוספות - בנימה אישית

ההשגחה הפרטית, או האופן שאני מבטא זאת בנימה אישית, מראה עד כמה יהודי חי את ברכת השם בכל צעד וצעד. ועם היות שזה מרתק היה לפתוח את הספר, במעשה שהביא לכתיבתו, שמלווה במספר עניינים של השגחה פרטית, הרי אמרתי לעצמי, שלא יתכן שמוכנות לי כבר עשרות הקדמות לספרי התוספות הבאים, ויהיה ניתן להוציא ספר ללא הקדמה משמעותית. ואז הקב"ה שולח לי (בזמן הקצר של כתיבת הספר) בעתון כפר חב"ד גליון 2018 ב' מנחם אב תשפ"ג, שמאחר וידועה אמרתו של המאור ושמשי, והיתה שגורה אצל הרבי, משנכנס אב ממעטים בשמחה. שלא נאמר שממעטים את השמחה, הרי יש לדייק כי אדרבא, ממעטים את האבל בשמחה, המותרת של מצווה, סיום מסכתות, ולימוד ענייני בית המקדש, לחיזוק הכמיהה והגאולה. ועד שבכותבי שורות אלו בשבת חזון, הרי משתמשים במשלו של רבי לוי יצחק מברדיטשוב, שעניינו שמראים לאדם בחיזון את בית המקדש, לחיזוק ההתעוררות והבקשה. ומאחר וכתבתי ספר מרתק על המאור ושמשי, עם הקדמה של כחמישים עמוד, הרי הובא כיצד אצל המאור ושמשי נשברו שלושה מסכים משמעותיים.

שלושת המסכים שנשברו בזכות המאור ושמשי

בהיותי תלמיד בסוף התיכון, הגיע נשיא מצרים לעשות שלום בארץ, והכריחו אותנו לכתוב חיבור, בו ציפו שנכתוב לטובת השלום. פרט לכך שאמרתי שהוא אדם בודד שלך תדע עוד כמה שנים יחיה (ולאחר מכן נודע לי כי הרבי אמר זאת, ואכן הוא נפטר זמן לא ארוך לאחר מכן). כתבתי שעד שאנו הולכים לעשות שלום עם האוייבים, עדיף שנעשה שלום עם עצמנו תחילה. וציינתי שני פערים, הפער העדתי, והפער

בעל התניא היתה, כי דווקא כאשר ראו כי הוא למדן, או שהיה מי שלפניו היותו חסיד היה מסיים ש"ס כל שנה, והמשיך גם לאחר שנהיה לחסיד, ואז הסתבר להם, כי חסידות אינה נגד למדנות. וזו זכות עבורי, להתעסק בהבנת וביאור תורתם של קדושי עליון, וסמל הלמדנות - בעלי התוספות.

וגם מובא אצל הרבי הרי"צ סיפור כיצד ההבדל בין לימוד החסידי, אצל מי שהיה לומד בתחילה לא בקו החסידי. והוא החל לבכות ואמר שההבדל היה לאחר הלימוד. כי כשיצאנו משיעור של הדרד זעמעלע היינו נעלים בעיני עצמנו. ברוך ה' אנו יודעים עוד פלפול גאוני, ועוד חידושי תורה גאוניים. אך כשיצאנו משיעור של הרבי, היינו שבורים מזה שאין לנו שום השגה במאור שבתורה, ומזהיותנו כה מגושמים, שאיננו מרגישים את נותן התורה.

ועם היות, שמסכת תענית, כאן נכתבו הביאורים ללא הדגשת האיך בצורה משמעותית, ושמרתי את ההקדמה על שיטת האדמו"ר מצאנו לחלקים אחרים, הרי לאחר הקדמה שניה זו מובן, שזו הסיבה, שהיא צורפה לחלק זה.



מעלת לימוד התוספות במשנתו של האדמו"ר (שפע חיים) מצאנו

החינוך לידיעת התורה בכלל, והבקיאות בכל התוספות שבש"ס בפרט

והנה אני רואה את דברי קדשו "ווי קען מען זיין א איד, און נישט קענען יעדן תוספות אין ש"ס"? ובתרגום, כיצד יכול להיות יהודי, אשר לא יודע את כל התוספות בש"ס? ומאחר והזכרנו את שני המאורות יחדיו, הרי נצטט גם מהרבי וגם כאן באידיש. "עס איז א ביזיון, אז מ'פרעגט א בחור א תוספות, א שאגת אריה, און ער וויס ניט". מילים אלו אמר הרבי לראש ישיבת תומכי תמימים בברינואה בצרפת. ובתרגום, שזה ממש ביזיון, ששואלים בחור איזה תוספות או שאגת אריה, ואינו יודע. והמרתק הוא לראות כיצד הדברים נאמרים (אצל שניהם). על דרך השלילה ובפליאה, כיצד יכולה להיות מציאות, שקיים תוספות בודד, אשר היהודי אינו מכיר, מה שמוכיח, עד כמה נחוצה הידיעה המושלמת. שהרי אצל שני גדולי עולם אלו, ניכרת גישת בעל התניא בהלכות תלמוד תורה, על ידיעת כל התורה כולה.

החוכמה אינה רק לצטט גדול בישראל על עניין מסויים, מי אם גם להיות את זה

ואז אני אומר לעצמי, לא יעלה על הדעת, שלא להכין הקדמה מרתקת שהתוכן שלה יהיה לימוד התוספות על פי הרבי מצאנו, הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, וזה פשוט לא יאומן, עד כמה הקדמה שכזו קובעת ברכה. לאחר שטרחתי וליקטתי מדבריו בעניינים אלו, הינך עומד משתומם. דבר ראשון, האמרה שצוטטה מפיו אינה שלו, אלא האימרה שצוטטה לעיל היא קדומה יותר: "מרגלא בפי בעל החת"ם סופר ז"ל, אינני יודע כיצד אפשר להיות יהודי, כשיש תוספות אחד מכל הש"ס ואין יודעין אותו." ובמקום אחר הוא מספר,

הספר על המאור ושמש נכתב לפני שהחילותי במפעל התוספות

בצורה מרתקת, כאשר קראתי את הכתבה, בה הובא תמצית סיפור זה, פתאום התחוויר לי, שכל מה שזכיתי למפעל התוס', כנראה, היה בזכות המאור ושמש. כי בשנת השמיטה סיימתי לכותבו, ורק לאחר מכן החילותי לכתוב את סדרת הספרים על התוספות. (למרות שיצא לאור בתחילת תשפ"ג). ואז נזכרתי בעוד כמה וכמה סיפורים על גדולי ישראל.

גדולי התורה החסידיים בהחלט ייקרו את לימוד התוספות

בראש ובראשונה אדמו"ר הזקן בעל התניא ושולחן ערוך הרב, שזכה בקטנותו לשאול את כל שאלות התוס', עוד לפני שהגיע ללימוד תוספות. המשך ברבי, אשר אמר ביחידות לחזור, עוד בבחרותו כי לימוד גמרא ללא תוספות - אינו נחשב כלימוד כלל. ושלא יתחפר בלימוד, אלא שיבין את התוספות. וידוע שיחתו בט"ו בשבט תשל"א, אשר צריך להפוך את העולם על ידי לימוד התורה. ובפרט שסיפר כי הצלחת

בשעה שהינך טורח בלימוד התוספות ומקבל התייחסות מהבורא על כך - זו שמחה על ההשגחה הפרטית

קיימות שלוש דרגות מרכזיות באמונה. הדרגה הנמוכה הינה דווקא אמונה. אתה מאמין שיש קב"ה, אז התשובה הפשוטה וכי למה לא? אני מאמין. בדרגתה הגבוהה יותר, אמונה הינה לשון אימון, שהאדם מחזק את הקשר שלו לבורא. דרגת הביניים הינה הידיעה. תשאל משהו, אתה מאמין? והוא יאמר לך, חס ושלום, פתי יאמין לכל דבר, אני ממש יודע. וכפי שהרמב"ם פתח את ספר המדע ביד החזקה. "יסוד היסודות ועמוד החוכמות לידע שיש שם מצוי ראשון". ידיעה, שהדבר נתפס בהבנה שכלית, ומתיישב אצלו במוחש. דרגה גבוהה יותר הינה דרגת החווייה וההשגחה הפרטית. ולא בכדי אני אומר כל פעם, הנה הקב"ה נתן לי נשיקה. זה מראה כי הוא רואה את מה שאני עושה, ומתייחס אליי, ונותן לי סימנים.

האדמו"ר מצאנו היוזה סמל ללימוד הגמרא דווקא עם התוספות, ודיבר על כך רבות

וכך תוך שאני מתקדם ביצירה המיוחדת על חזקת הבתים, בביאור של למעלה ממאתיים וחמישים תוספות, אני זוכה לראות את דברי הרב הלברשטאם, שלא בכדי בשעה שהוא נסתלק לבית עולמו, היתה פתוחה הגמרא בסנהדרין לח, א "אין בן דוד בא, עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן: ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל". זה היה ט' תמוז תשנ"ד, ראש שבבבל היה הרבי מחב"ד, שנסתלק פחות משבוע קודם (ג' תמוז), והנשיא שבארץ ישראל ראוי הוא השפע חיים מצאנו להתעטר בכך.

היודעים לפסוק הלכה לאמיתה של תורה. לפעמים אפשר למצוא אי פה אי שם בן תורה או ישיבה טובים, אבל תלמידי חכמים אמיתיים - כמעט שאין. ומפליא הדבר להיכן נעלמו כל אותם ת"ח שהיו לעולמים, הלא התורה נצחית היא, ולמה לא יהיו ת"ח כמו הבית יצחק כמו הגה"ק מברעזאן או כמו גדולי ליטא כהפץ חיים וכדומה להיכן נעלם כל זה? .. "אינני מדבר כבר מרמב"ם או מרשב"א וקדושתם, אבל למה לא ימצאו ת"ח רבים שכל תוספות שבש"ס יהיה שגור על פיהם וחרות על לוח לבם. בימי חורפי הכרתי ושמשתי ת"ח רבים כאלה."

החוכמה אינה רק לבכות על מה שהיה אלא לסלול דרך ברורה ואפשרית לשנות זאת

אמנם, קיימת דרך להתרפק על העבר, שהיה ולא ישוב, ולעומת זאת, לסלול מחדש מהלך שאכן ניתן להגיע אליו. רק אדם אשר לאחר שאיבד אשה ואחד עשר ילדים בשואה, תוך שהוא עובר את צעדת המוות, ולא רק שאינו נשבר, כי אם שהוא עושה פעולות מעשיות וברורות, על מנת שהחלום יקרום עור וגידים. מפעל הש"ס, שבתמוז תשפ"ג היה את המבחן החמש מאות לאחר כארבעים שנה. ודווקא מאחר והתחילו לחקות אותו, עם מפעלים אחרים בסגנונות שונים, הרי לא רק שהוא עשה פעולה כאדם בודד, אלא הוא גרם להפעיל רבים. ולא רק את המפעל שלו, אלא חלומו שישכחו שהוא התחיל בזה, מראה כי מה שאכפת לו היא עצם התוצאה, ולא להאדיר את שמו, שזו מחלה אחרת הקיימת בדור. ידידי הרב בנימין קלוגר, שעומד במשימה החשובה של משגיח במבחנים בירושלים, אף הוציא לאחרונה ספר על מפעל זה. (ולאחר שסיימתי את הטיוטה ושלחתי אליו, זכיתי להתעטר ממנו במכתב ברכה).

סיפורו של הרב שפיצער, מראשוני הזוכים להתעטר בתואר מורנו, ועוד בגיל צעיר

סיפר לי ידידי הרב שפיצער, לפני עשרות שנים, שעוד בגיל 16 זכה להתעטר בתואר מורינו, שהוא לימוד של אלף דף גמרא רש"י ותוספות בעל פה. הוא מתאר לי דברים כהווייתם, כיצד הוא הגיע ליחידות אל האדמו"ר, אשר שאל כמה דפי גמרא הוא מכיר (באידיש קענסט - הוא תרגום למכיר וגם יודע). ואז הוא מלקט לפי הפרקים שזכה ללמוד בישיבות, וענה לו הרבי במבטאו ההונגרי הכבד, והרב שפיצער אומר לי באותה ההברה, כאילו כעת נאמרים הדברים, א גאנצע מסכתות. כלומר, הינך חייב ללמוד מסכתות שלימות. ואכן הוא סיפר שהיה ישן בבית המדרש, ואפילו הביאו לו את האוכל לשם. והוא היה מהראשונים שזכו להתעטר בתואר המרשים הזה, מה שכיום הפך להיות נחלת רבים. וכך הנחיל האדמו"ר את החובה ללימוד עמוק. ועשה זאת לא רק לחסידיו, כי אם הקים את מפעל הש"ס לרבים וטובים.

עד שלא קוראים את הדברים בצורה חיה - לא מסוגלים להבין, איזה פער קיים במושגים של אז והיום

וראיתי כתוב מהרה"ק ר' הלל קאלאמייער זצ"ל שמספר מה שקרה אצלו בימי בחרותו, כשלמד בישיבת החתם סופר ואכל 'טעג' אצל אחד הבעה"ב, (כפי הנהוג בימים ההם, ועוד בימי בחרותי היה כך, שלא היה בישיבה מושג של חדר אוכל כמו בזמננו שמכינים עבורם שולחנות נקיים וערוכים מלאים

כיצד כשהיה החת"ם סופר בן שבע עשרה וסיים את הש"ס, והלך לרבו נתן אדלר, שאמר לו לצום ג' ימים ברציפות, לבקש רחמים ותחנונים מאת המקום. ובמקום אחר ביאר דבריו, כי חכמי התוס' שקלו במאזני שכלם הטהור, מה נצרך להעלות על הכתב, ועם היות ונתחדשו להם עוד הרבה דברים, אלא שיש להם רק שייכות למלאכים ושרפים.

בעלי התוס' אינם "סתם" אנשים בעלי חוכמה - אלא שיש כאן קדושה מופלאה

במקום אחר ראיתי כיצד השפע חיים התייחס לאמוראים, כי הקב"ה לקח כדור אש וממנו ברא אמורא אחד ועוד כדור אש וממנו ברא אמורא אחר, כמדומני שדבריו היו על אביי ורבא. כי הלימוד הטהור, אינו מתייחס אל גדולי ישראל כבעלי חוכמה אדירה, אלא מעלה אותם למעלה של קדושה. ואכן ראוי לראות את ההתייחסות אל בעלי התוס'. וידוע שהדברי חיים אמר, כי כל תוס' בש"ס יש לו ייחוד, ובמסכת חגיגה יש לכל תוספות ב' ייחודים. ופעם כאשר שאלו את הרב לוי יצחק מבארדיטשוב ביאור בדברי תוספות מוקשים, הטיל עצמו לרצפה מרוב דביקות והתלהבות, ופתח ואמר לדוד מזמור, וכשגמר קם והציע פירוש נפלא בדבריהם, וביאר למי ששאלו, כי הייחוד של התוס' הינו במזמור המסויים.

הרבי מצאנו טרח להפיץ את לימוד התורה באופן שיבחנו בעל פה על ריבוי דפי גמרא עם תוספות

הרבי מצאנו מתאר את הדברים בסיפורים חיים, וכל עולם המושגים שלו ושלנו, זה יהיה גוזמא לומר, שזה כרחוק מזרח ממערב. אלא זה כביכול מרחק שאין בכלל בכוחנו לדמיין. ולכן, חשבתי לתומי, כי רק ע"י ציטוט הדברים בצורה אמיתית, היא הדרך היחידה על מנת להמחיש ולהחדיר מושגים, שלא היינו מסוגלים להעלות על דעתנו. ומה שצחקתי ואמרת, כי היום יש ישיבות רבות של ב"ג ב"ג, שלומדים בעיון ונעצרים בדף ב' או ג', הרי שרואים את דבריו, מבינים כי הרף של השאיפה למה להגיע, צריך להיות שונה בתכלית. ומאחר והחיבור הזה הינו על התוספות, הרי בחרתי להביא רק דברים, אשר קשורים ללימוד התוס'.

יש לצאת על שיטת לימוד בה מעמיקים בכל מיני סברות, מבלי שקיים היקף בכל הש"ס עם כל התוספות

קיים פער אדיר ממה שנקרא אצלנו כיום בן ישיבה. וראויים דבריו להיכתב. לדוגמא "ולא שיעסוק בסברות כרסיות שמחדש מדעת עצמו, כאשר מחמת חוסר בקיאותו לא הודע אליו מכמה וכמה דיבורי תוספות שמתוכם נסתר סברתו." במקום אחר הוא מאריך לדבר על שיטת הלימוד הלא ראויה, ומבהיר, שלא יעלה על הדעת שלא תהיה סתירה ממקום אחר, מאחר וכל דרך הלימוד שלו אינה בנויה על היקף, וכך שדבריו יכולים להיסתר בקלות ממקומות אחרים, כך שברור שלא רק שאין זה לימוד לשמה, אלא שמגיעים בהכרח לטעות.

מאחר וזכה להכיר בעלי תורה אמיתיים רבים, הרי הוא ממש מחזיר עטרה ליושנה

"ואנו עומדים ותוהים איך תפוג תורה, בעוד שבעז"ה יש בני תורה העוסקים בתורה, אך ורק מועטים הם היוצאים ת"ח אמיתיים הבקיאים בכל הש"ס, לדעת הלכה בכל מקום ולאומרה. אמנם יש, אך אין להסתפק במועט. מעט מאד המה

המטרה אינה לימוד כדי לזכות בפרס עתידי - אלא כבר בהווה האדם הלומד נהנה

"ולערך לילות מאירים, ולמטרה זאת יסדנו לאחרונה הלימוד של הש"ס החדשי ללימוד גמרא עם תוספות, באופן שיקבלו עונג מן הלימוד, ולא יירדמו מיד כשמתחילים ללמוד, ואיני יכול להבטיח לכם עולם הבא עבור זה, אבל עולם הזה - בטח שיהא לכם בשעת הלימוד."

הלמדנות אינה במקום קו התפילה, ואדרבא, מעלת התפילה הן ביחיד והן בציבור

"אבל איפה רואים כיום את התלמידי חכמים ולומדי התורה שראו פעם, אברכים שלא היה תוספות בש"ס שלא זכרוהו על הלשון, והיו מופשטים מחיוו דהאי עלמא, ולחם חוקם היה פת במלח, ולמרות שלמדו מתוך הדחק, כל חיותם היתה מן התורה, ולדעתי עיקר הסיבה למיעוט התורה בימינו, היא משום שהתפלה אינה תפלה, בני תורה חוטפים את התפלה במהירות, ואברכים פשוטים שרואים זאת, סבורים שזו היא הדרך, ושבחזרת הש"ץ נזכרים לעיין בגמרא, ועושים כך משום שלא למדו בספה"ק, שהתפלה בלחש היא סוג אחר של תפלה מחזרת הש"ץ, ויש לכ"א מהם כוונות בנפרד, ומה שמתקנים בתפלת לחש, לא מתקנים בחזרת הש"ץ."

דוגמא חיה מחמיו בזיווג ראשון - חובת ידיעת התוספות, והיה בשברון לב, שלא זמר על פה

"ומורי וחמי ז"ל בזיווגו, בעל עצי חיים, היה דרכו בקודש להסתיר מאד את גדלותו מעיני הבריות, ובני דורו לא הכירוהו, ולא ידעו כיצד להעריכו כראוי, כי נפטר בצעירותו, בהיותו כבן מ"ה שנים, ופ"א אמר לי תחת אחד השיחים, אמנם אינני יכול להתפאר כי אני יודע כל תוספות בש"ס בעל פה על הלשון, אולם זאת אוכל להעיד על עצמי, כי אין תוס' בש"ס, שאני לא אדע ממנו, וזאת שלא ידע את כל התוס' בש"ס בע"פ על הלשון, כבר גרם לו שברון לב ושפלות רוח, וזה היה רק לפני דור אחד."

תקנות חבורת ידיעת התורה

"על כן קבלנו על עצמינו אנחנו הח"מ, שלא לפרוש חלילה מלימוד התורה לכל הפחות עד חמש שנים, ובמשך הזמן הזה ללמוד בעהשי"ת כל הש"ס גמרא עם תוספות, ושיהיה שגור על פינו בהבנה טובה כפי האפשרות. ולחוק זה לזה, ולעודד אחד את חברו, שנוכל להגיע למטרה זו."

אדם שלא תירץ קושיא של תוספות - מיצד יש לו הנאה בחייו?

"ואחד הילדים נענה, כי הוא תמה ואינו מבין, היאך נעשה הכומר מפותם ודשן, הרי אין לו שום הנאה בחייו, שכן מימיו לא תירץ קושיא של תוספות, ואפילו פסוק חומש אינו יודע לקרוא." "וכי יש בכל תענוגי עוה"ז תענוג, שאפשר להשוותו להנאה שיש מלימוד תוספות אחד?"

מה כוח של לימוד תוספות בודד

" - רבש"ע, גלוי וידוע לפניך, שאני מוסר נפשי אליך, שרק אוכל ללמוד תוספות אחד באמת - וזה לעומת זה, כשמגבירין

כל טוב והבחורים חושבים שהכל מגיע להם ועוד באים בטענה, וד"ל), אלא כל בחור (וביניהם תלמידים גדולי עולם כגון מהר"ם שיק ומהר"ם אש ועוד) היה צריך לסדר לעצמו ארוחות חסד דבר יום ביומו אצל אחד מנכבדי העיר. ואף בישיבות שכן יסדו בית המבשלות ('מענוזא'), לא הגישו יותר מפרוסת לחם יבשה בת שבועיים בתוספת פולים ועדשים מבושלים, ובשר - לא נתנו אלא אחת לשבועיים או פעם בחודש, ובימי שבת לא נתנו כלל, והוצרכו לאכול אצל בעה"ב).

ובהיותו מתמיד ושקוע בלימודו, קרה לפעמים ששכח צריך לאכול ואיחר להגיע, ובעלת הבית שהיתה אשה כשרה, חזרה והוציאה את הכלים בשביל בחור הלומד תורה, וחיממה שוב את האוכל והגישה לפניו. משהתמיד המקרה וחזר על עצמו כמה פעמים, וראתה שאינה יכולה לעמוד בכך, כי כשל כוחה לחזור ולהוציא את הכלים בכל פעם ולנקותם שוב, ביקשה מבעלה שידבר אל הבחור ויבקש ממנו שישתדל להגיע בשעה הקבועה, וזה גם לטובתו שאז האוכל עדיין חם וטרי וכו'. בפעם הבאה כשהגיע, אכן פנה בעה"ב אליו, וביקש ממנו בדרכי נועם ודרך ארץ, כשהוא מסביר לו שבהתנהגותו זאת הוא מכביד על בני הבית, ושיואיל נא לטובתם ולטובתו להשתדל להגיע בשעה המדוייקת. אחרי הדברים האלה, פסק לגמרי לבוא אליהם. כשעברו כמה שבועות ולא הגיע, נקף לבם אולי נעלב הבחור הבן תורה מדבריהם, והלך לישיבה וניגש אליו לבקש סליחה ומחילה אולי פגע בכבודו בדברו אליו, ושוב הסביר לו את כוונתם הטובה בשבילו ובשבילם וכו'.

ענה ואמר לו, חס וחלילה, אין לי שום הקפדה נגדכם, אבל שמעו נא דברי, ואגידה לכם פשר התנהגותי, ואפתח בשאלה למעלת כבודו, אם קורה פעם שבהגיע השעה המיועדת לארוחת צהרים נכנסם לחנות איזה קונה נכבד, שאתם חושבים להרויח אצלו סכום גדול, האם אתם מדחים אותו בלך ושוב, מאחר והגיע זמן סגירת החנות. בודאי שלא - ענה הלה - וכי מה אפשר לעשות, הלא בשביל זה אני עמל וטורח להרויח מן העסק, ולא יתכן איפוא לוותר על ריוח גדול המזדמן בשביל שהגיע זמן סעודה. שמעו נא דבריכם - המשיך הרה"ק בדבריו - אתם מוכנים לדחות זמן הארוחה למען תועלת של ריוח כסף, ואילו ממני אתם דורשים לבא ולאכול בזמן, ולהפסיק באמצע עיוני בדיבור תוספות ארוך ומהרש"א, אשר לדידי שזה לי הרבה יותר מחמש מאות רובל שלכם, אין זאת אלא בגלל שכבודו כבעה"ב העושה בתוך שלו, רשאי לשנות את הסדר כפי הצורך, ואילו ממני, המקבל מכם לחם חסד - אתם דורשים בצדק - להתאים את עצמי לזמני סעודה הקבועים אצלכם.

והנה מאז ותמיד חשבתי, שאתם נותנים לי לאכול, מתוך רצון ושאיפה לקבל חלק בעסק התורה שלי, וכשותפות יששכר וזבולן, ומתוך ידיעה שהשי"ת הזמין לכם פרנסה בריוח, על מנת להאכיל לומדי תורה, והפרנסה שלכם תלויה בלימוד שלי, ולכן בעלת הבית מבשלת בשבילי, בדיוק כמו שהיא עושה בשבילכם, אכן זה עתה נודע לי שאתם מספקים לי המזון במתנת חסד, על כן אין רצוני לאכול עוד משלכם, שהרי מקרא מלא דבר הכתוב (משלי טו כז) ושונא מתנות - יחיה.

רק בלימוד התוספות מגיעים להבנה עמוקה למהלכי הסוגיה

"כן צריכים לדעת, שלא די בלימוד גמרא ורש"י בלבד, כי אף שזה בוודאי תורת אמת, אבל אין בו כדי לימוד בהבנה עמוקה, כמו כשלומדים מתוך יגיעה בדברי התוספות, שאז מבינים יותר טוב את מהלכי הסוגיא. זה הכוונה בקבלת עול תורה, שהכוונה על לימוד וחזרה של גמרא ותוספות, שלומד שוב ושוב, אף שכבר יודע את הכתוב בה."

גם למי שמתקשה בלימוד התוספות - אסור להרים ידיים - סיפור אישי

אסיים בשלושה סיפורים אישיים, הקושרים אותי למפעל הש"ס. האחד קשור לתוספות, והשני קשור למפעל הש"ס בהלכה. בתחילת דרכי, ניסיתי פעם אחת ויחידה להיבחן על גמרא רש"י ותוספות, ואפילו שזה היה רק עשרים דף, לא הצלחתי. וכאן מגיעה הנקודה המעניינת. עברו עשרות שנים, ובעצם כתיבת החיבורים הללו, הרי מתגלה מידת העקשנות למעליותא. גם היות אני נדרש ממש לטרוח על כל תוספות, שאני לומד וכותב. ואולי הקצב איטי יותר, אבל לאט לאט, קמים חיבור אחרי חיבור. כי מי שקשה לו ואינו מוותר, יש בזה מעלה מיוחדת. ובמידה מסויימת, יש כאן סגירת מעגל.

הסיפור השני, לאחר שהסתלקה לבית עולמה אשתי, הייתי עם שמונה יתומים. באותו זמן זכיתי ללמוד מפעל הש"ס במסלול יורה דעה. היא נפטרה בח' תשרי, ובאתי לפני חג הסוכות לאדמו"ר, ואמרתי לו, כי אני כאן בגלל שאני עובד במפעל של אביו. הייתי אצלו ביחידות למעלה משעה, בזמן שכלל לא קיימת קבלת קהל. ואמרתי לו, שאם כעת אפסיק את מפעל הש"ס, יהיה הדבר בעבורי אסון. ואני יכול לקחת על הכתפיים אסון אחד ולא שניים, ובאתי לקבל ברכה מעל הטבע להצליח במפעל הש"ס. ואכן, נישאתי תוך כחצי שנה, ובכל החודשים, כולל המבחן של תשרי זכיתי לעבור. וכך זכיתי לעבור מאה ועשרים סימנים ביורה דעה (ע"ט עד קצ"ט), שתוכנית הלימודים היתה למשל לפני הלכות ריבית למדנו את פרק הריבית (איזהו נשך גמרא רש"י תוספות ורא"ש), טור ובית יוסף, שו"ע ש"ך ט"ז ונקודות הכסף. לאחר מכן האדמו"ר פטר אותי מהמבחנים, ואמר לי כי העיקר הוא הלימוד, ואכן זכיתי לחבר למעלה מחמישים ספרים.

אך הסיפור השלישי, הוא על הספר הראשון. ניסיתי ללמוד במסגרת מפעל הש"ס חושן משפט, ועם היות ולא הסתייע בידי, ראיתי כי הקצות הוא מאוד קשה. לא רק שלא זכיתי ללמוד זמן אחד בישיבות, אבל הלימוד של קצות החושן היה כבר קפיצת מדרגה. לקחתי וניתן היה להשיג במאגרים הממוחשבים את המלל, וחילקתי לחלקים, תוך כדי שהנני מקדים את הפירוש שלי בפשט הבנת הדברים. ואכן באתי לאדמו"ר מצאנו הנוכחי הרב צבי אלימלך הלברשטאם, וזכיתי לקבל ממנו הסכמה. אף שהסביר כי אין צורך בהסכמה על כזה ספר, הרי אמרתי כי על מה שהקריבה בת זוגתי באותו הזמן, אינני יכול למחול עבורה. ונמצא כי גם כאן, עם היות ולא היתה התמדה במפעל הש"ס, הרי הדבר גם הוא הוליד את ספרי הראשון והשני.

כח הקדושה - מתמעט כח הטומאה, ומתקדש שמו ית' בעולם."

הוכחה משו"ע אדמו"ר הזקן, כי אפילו הגמרא עם רש"י היא בדרגת המשנה, ומה שנקרא ממש תלמוד - הם התוספות

"וכבר אמרתי להביא מקור לזה הענין של לימוד עם תוספות, דייקא מדברי חז"ל (קידושין ל). מאי דכתיב ושננתם לבניך - אל תקרי ושננתם, אלא ושלשתם. לעולם ישלש אדם שנותיו, שלישי במקרא שלישי במשנה שלישי בתלמוד, ד"משנה" היינו גמרא דידן עם רש"י, כיון שהוא היסוד להבנת הפשט, דלתלמוד ללא הבנה - אין זה נחשב לימוד כלל כמ"ש בשו"ע הרב (הל' ת"ת פ"ב סי"ג) ו"תלמוד" היינו פירוש התוספות, המבארים היטב הדק ובעמקות את דברי הגמ'."

שונה הדבר לחלוטין ללמוד אלף דף בחודש מאשר חודשיים של חמש מאות דף

עם היותי חסיד חב"ד, בהיותי בשבת בצאנו זכיתי וניגש אלי אדם, אשר הראה לי ציטוט ממכתבי תורה של האדמו"ר (הקודם, השפע חיים), וסיפר לי, שהוא זה שקיבל את התשובה. הם למדו במפעל הש"ס, ובתחילה - הלימוד היה שבעים דף לחודש, וכמובן גמרא רש"י ותוספות בעל פה. לא רק שזה עצמו היה לא פשוט, אלא בחודש הרביעי, לאחר לימוד של שלושה חודשים, היו נבחנים על שלושה חודשים בבת אחת, מה שנהוג עד היום בכל מפעל הש"ס. אולם, אז היה נהוג, כי לאחר עוד שלושה חודשים, כבר הצטברו 420 דף, ונמצא שבחודש השמיני היו צריכים להיבחן בבת אחת את כל החומר שלמדו עד עתה. אלא, שבשעה שהגיעו למעלה מאלף דף, ביקשו מהנהלת הכולל, לחלק ולהיבחן במקום בחודש אחד בחודשיים, והנהלת הכולל אפילו הסכימה.

כאשר שמע זאת האדמו"ר, הוא פשוט יצא מכליו ואמר, שזאת לא הדרך, ועמד על כך שייבחנו בבת אחת למעלה מאלף דף. אותו אברך, כמדומני, ששמו היה גליק, סיפר לי אישית, כיצד כתב לרבו, שלא רק שהם לומדים וטורחים, אלא ממש נמחקו מהם כל השמחות המשפחתיות, אין בר מצוות, אין חתונות, ורק יושבים ולומדים, ומה כבר ביקשו, לא ללמוד, להיבחן כחמש מאות דף בכל אחד משני החודשים, ועל מה יצא עליהם הקצף? האדמו"ר ענה לו בצורה תקיפה ביותר, שלא חסרים כוללים, וזכותו לבחור בכל מקום שיחפץ, וזו - היא הדרך היחידה שהוא מכיר להחזיר עטרה ליושנה.

עניתי לאותו אברך, כי כנראה האדמו"ר הלך לפי שיטת אדמו"ר הזקן התניא והשולחן ערוך אדה"ז, כי כאשר האדם לומד תוך חודש את כל תורתו, רק אז מותר לו ללמוד משהו חדש. והראיתי לו עוד כמה הוכחות, שמזכירות במפעל הש"ס עניינים שונים, שבעל התניא כותב בהלכות תלמוד תורה. כמו למשל שהוא מזכיר את לימוד הרא"ש והבית יוסף, שאכן במסלול הלימודים של מפעל הש"ס להלכה, מקדימים ללמוד את הגמרא עם רש"י תוספות והרא"ש, ובהלכה - פותחים בטור ובבית יוסף.



סיום למסכת תענית – התוספות אינו הברקה מקומית, אלא מהפך בכל הסוגיה

אמר עולא, [ביראה] אמר רבי אלעזר, עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים בגן עדן, והוא יושב ביניהם, וכל אחד ואחד מראה (עליו) באצבעו, שנאמר, (ישעיה כה) "ואמר ביום ההוא, הנה אלהינו זה קנינו לו ויושיענו, זה ה' קנינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

מעלת הירח במילואו – נקודת השיא

הגמרא הביאה, מספר אופנים לבאר את מעלתו של חמישה עשר באב, עד שהעלו אותו יותר משאר החגים, ולא רק שהשוו אותו ליום הכיפורים, אלא פתחו בו תחילה. אחת מהמעלות בו הינה כי הוא ביום בו הלבנה, שישראל משולים אליה הינה במילואה. אכן הפסח וסוכות, וכן חמישה עשר בשבט הינם בזמן הצמיחה, בו הלבנה הינה במילואה. אלא מבואר בחסידות, כי מאחר והוא מגיע אחר הירידה הגדולה מתשעה באב, הרי מעלתו הינה הגבוהה ביותר. ומכאן ואילך מאחר שתשש כוחה של חמה - הרי על האדם להוסיף בלימוד התורה.

מיצד דווקא המכוערות דורשות שיעטרום בזהובים?

אלא שבדברי הנשים עולה תמיהה רבתי, באשר דווקא המכוערות, הן דורשות מהחתן, שלא רק שייקח אותם לשם שמיים, אלא עוד יעטרם בזהובים. וכאן הרמו לכל מהלך הסוגיה. היפהפיות אומרות - תסתכל על ההווה, אתה מתחתן עכשיו, ואתה צריך אשה יפה. המיוחסות מסתכלות על העתיד - העיקר הם הבנים שיהיו בזכותי, לא רק ללדת, אלא לחנכם כראוי. אלא שיש להבין מה הסוד הגדול שהמכוערות אומרות. וניתן לרמוז כי הן הולכות על העבר, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, והחיבור לקב"ה. וכפי שיתבאר.

החילוק הגדול בין קו למעגל – סוד הבריאה

על מנת לבאר את הדברים נדרשים אנו להקדמת שני יסודות. היסוד הראשון הינו החילוק בין קו למעגל. והיסוד השני הוא תהליך הבנייה, מול תהליך הביטול. פעם אמרתי שאני אנטי ציוני, כלומר נגד ציונים של אפס או מאה. נחמד מאוד להצטיין, אך ממש לא נחמד להידחות לקצה השני. היפהפיות מקבלות מעריצים, הם בחלק העליון של הטבלה. כדוגמתם המיוחסות, הן מצליחות גם להתברג בראש הטבלה, על מנת שיהיה להן ביקוש. אך מה עושות אלו שבתחתית הטבלה, וכי הן לא תתחננה לעולם? יתירה מזו, אף לגלגנו עליהם, כי הן בתחתית הדירוג ועוד דורשות שיעטרו אותן בזהובים. נחמד מאוד שיש רק ישיבות למצויינים, וכי התורה אינה ראויה שתהיה נלמדת על ידי כל אחד בישראל, גם אם אינו המוכשר ביותר? גם חמישה עשר באב הוא סמל של שיא, הלבנה במילואה, שלימות. בצורה כזו, אין משמעות לחייהם של התלמידים החלשים, אין משמעות לחיי המכוערות, שתמיד ידחקו לפינה.

במעגל יש מקום לכל אחד ואחד ובשווה

הפיתרון לכך הוא המעגל - שיויוניות מלאה, כל אחד שווה בדיוק כמו חבריו, והוא במרחק זהה למרכז. הרי כבר

התוספות אינו חידוש – אלא ראייה חדשה בכל הסוגיה

כסיכום לכל מהלכו הפלאי של הספר, אף זכיתי לערוך סיום השנה, בבית הכנסת בית מנחם, אלעד. בזכות הגבאי המסור פני גוביץ, אשר דאג השנה לחמישה עשר סיומים מא' במנחם אב ועד חמישה עשר בו, ובאופן טבעי מאחר והסיום היה על מסכת תענית, הדנה בסיומה על חמישה עשר באב, זכיתי להיות מסיים הסיומים. ומאחר וכבר כך, ההקדמה לספר זה הינה ארוכה ביותר, ביקשתי מהקב"ה סימן, האם ראוי להוסיף את הסיום לכאן. ואכן מאחר וספר זה קשור בתוספות, ובאופן לימודם, הרי כל מהלך הסיום, התחדש לי למחרת, שיש לבנותו על יסוד זה, ועם הדגמה של התוספות האחרון למסכת, שנראה כמעט תמוה. ולאחר סיום זה, נראה כי לא רק שיש כאן איזה חידוש והברקה מקומית, אלא שזו ראייה חדשה בכל מהלך הסוגיה שקדמה.

אחד הכלים הלמדניים ביותר – הינו ההיפוך

יסוד של חשיבה המצאתית, היא שאם היתה לי כף, והוספתי עליה, עד שהיא כעת בבחינת כף גדושה, ולא רק מחוקה - אכן הרי זה חידוש. אלא כפי שמדייק הבן איש חי, זה שיעור של הוספת שליש. אך תוספת זו קשורה בהכרח למה שהיה תחילה. המצאה היא חידוש מקורי, נוצרה כאן יצירה חדשה ביותר. והיפוך פירושו שינוי זווית הסתכלות מקצה לקצה, שיש בדבר ממש פליאה, משהו חדש לחלוטין. משהו שמשאיר אותך פעור פה. ואנחנו נדגים זאת במהלך סיום המסכת, וביאור התוספות. שממצב שאולי הוא נראה תמוה אפילו, נראה עד כמה עומק טמון בו.

סיום מסכת תענית – המחול של בנות ישראל, והמחול לצדיקים

המשנה האחרונה אומרת: אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלם יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו כל הכלים טעונין טבילה ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים ומה היו אומרות בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה (משלי ל"א) שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל ואומר תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה וכן הוא אומר (שיר ג') צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו ביום חתונתו זו מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן:

והגמרא מרחיבה: ובנות ישראל יוצאות וחולות בפרמים. תנא, מי שאין לו אשה נפנה לשם. ומה הן אומרות? בחור וכו'. תנו רבנן, (ארבע משפחות היו בארץ ישראל) יפהות שבהן אומרות, תנו עיניכם ביופי, שאין אשה אלא ליופי. מיוחסות שבהן אומרות, תנו עיניכם במשפחה, [לפי] שאין אשה אלא לבנים. (עשירות שבהן אומרות, תנו עיניכם בבעלי ממון. בינוניות ועניות) [מכוערות] שבהן אומרות, קחו מקחכם לשם שמים, ובלבד שתעטרונו בזהובים:

כספים, אלא הזולת הוא החשוב, ההענקה היא החשובה. מי שלוקח מכוערת עסוק בנתינה. הוא מתחבר לא לאור, הגילויים, בחינת הקו, אלא אל המאור, אל הבורא עצמו.

מי כאן מראה באצבעו - כל צדיק וצדיק (רש"י) או הקב"ה (תוספות)

ממבט ראשון נראה התוספות, כלל אינו מובן. אמנם יש חידוש שבדרך כלל כל צדיק נכווה מחופתו של חבירו, אלא שזו בחינת השוואה. במעגל הוא זונח את השוואותיו, ושם פניו אל המרכז, ומתמקד בבורא, ולכן מצביע. וזו שיטת רש"י. לעתיד לבוא, מתחברים למעגל, ונוטשים את ההשוואה, אלא מתמקדים בבורא.

אולם שיטת התוס' כי הקב"ה הוא המצביע. כאשר אדם חי השגחה פרטית ומיעט את עצמו. לא הסתכל האם היא יפהפיה או מיוחסת, והיה נתון בהענקה, אפילו שאינה מושלמת, הרי כך נכנסים לחודש אלול, י"ג מידות הרחמים, שהקב"ה יוצא לשדה ומראה פנים שוחקות לכל אחד ואחד. ממש הריקוד במעגל. כאשר האדם נותן צדקה, וכל חייו משתנים, הרי הוא יוצא מעצמו, הוא לא מחפש להיות בעיר, כי המלך מצוי בשדה, במקומות הנמוכים, אצל המכוערות.

הרעיון שהמלך הוא המצביע לא היה יכול להיות מובן, אלמלא היינו בונים את כל מהלך ההסתכלות מחדש

ונמצא כי רק לאחר שאנו מקבלים הבנה שונה, כי המלך הוא המצביע - הרי חייבים לצלול ולהבין את כל מהלך הסוגיה. זה הינו בחינת הגילוי, הקב"ה מאיר לו בפנים שוחקות, כי הוא רואה כי הוא יוצא מכל מימד התחרות, ועסוק לסייע לזולת, את זריכה להתחתן, הנני לשירותך. וכדי שתתחתני, וודאי שאת צריכה להיות מעוטרת, אנחנו נסייע לך עם הזהובים שנעניק לך, להיראות שמחה ונאה. שהרי בית הלל הענותנים, הם האומרים כלה נאה וחסודה, לא רק כשאינה נאה. אלא אף שהיא סומא או חוגרת.

נכשלנו בנושא הקומוניזם. אלא שהכיוון הוא אחר. לכל אחד יש זווית ייחודית, כל אחד הוא חשוב. איננו עושים תחרות. ולכן בנות ישראל החולות בכרמים, אינן מדגישות מי היא החשובה ומי איננה חשובה, גם למכוערות יש מקום, אף אחד לא חסם אותן להיכנס למעגל. אף אחד לא חסם מהם את זכות הדיבור. ומאחר ונתנו להן את זכות הדיבור - הרי הן מגלות לנו את היסוד השני.

המחול לצדיקים לעתיד לבוא - הוא על דרך הכנת חודש אב לקראת אלול

כפי שהוסבר בליקוטי שיחות ל"ד בשיחה על חמישה עשר באב, הרי קיימים שני מהלכים, שלב הבנייה עד חמישה עשר באב, והשלב השני הוא לאחר מכן, בו הלבנה נחסרת. זה תהליך הביטול. עד חמישה עשר באב, יש תהליך של צמיחה וגידול, ומאחר ויש כאן שיא - הרי זה מזכיר את חשיבת הקו. אלא שאז מתרחש תהליך מזור, מה המעלה בכך שהלבנה מתחסרת. וכאן אנו לומדים שזו צמיחה גם כן, אלא שהצמיחה היא בכך שהאדם פחות מחשיב את עצמו. אדרבא, זו עצמה ההכנה של הכניסה אל המלך השדה, בתחילת חודש אלול.

היציאה מהמדידה לטובתי - היא בניית הביטול וההתחברות לבורא, שרואה זאת אצל כל אחד ואחד

כל תהליך המדידה הוא מכיוון שאני במרכז, ואני מחפש מה טוב לי. ואילו המכוערות מלמדות אותנו, צא מעצמך, תעשה את רצון הבורא. היה מקרה בו החתן ברח ביום החופה, והרב אריה לוי, כמדומני, הבטיח שמי שייקח כעת את האשה לחתן יש לו ברכה מיוחדת. לא לבייש אשה בישראל. כאשר יש מעגל, ההסתכלות היא לראות את המעלות לא ביחס לאחרות, אלא מה המעלות שלה, היא ראויה להתחתן, ובכך אני מקיים את רצון הבורא. נתינת הצדקה היא שוב הגדלת הביטול, לא כיצד שאני החשוב וצובר



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת תענית

למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו. כלומר, מאחר, והוא נדרש להתפנות מהסוכה, מראה הדבר, כי הבורא אינו חפץ במצוותו, ולא זו בלבד, אלא שאף כנגד המצווה הרי הוא מענישו.

ולא יעלה על הדעת להזכיר את הגשמים, בשעה שעלול הדבר להביא לידי קללה. כלומר: כשהגשמים יורדין לסוכה - הכל יוצאין, ונראה שאין הקדוש ברוך הוא חפץ שנשתמש לפניו, ואמאי מתחילין להזכיר גבורות גשמים בחג, ונראה שהוא מתפלל שיבא מטר בחג? ומתוך חשש זה, מדגישים התוס' שחייבים ללמוד כי הכוונה של יום טוב האחרון הוא ביום השמיני, ולא בתוך שבעת ימי חג הסוכות עצמן.

אם כן -

אם אתה אומר,

מזכירין אף על פי שאין שואלין,
הואיל ומשמע בעונתו - אף בקיץ יזכירו,
ומה אתה נותן סימן מ"ש הראשון?

ור' אליעזר אומר בברייתא בגמרא,
כל הקיץ **אם בא להזכיר - מזכיר,**
דלעולם בעונתו משמע.
מיהו עד השתא - לא רמי עליה חובה,
אבל ב"ש ראשון - **חובה לרצות לפני שאלה,**
שכל הבא לבקש - מקדים ומרצה,
ואסימן קללה - לא קפדינן,
ורבי יהושע - קפיד.

מהלך הדיון במשנה בין שיטת רבי אליעזר ורבי יהושע על זמן הזכרת הגשמים

המשנה מציגה מחלוקת תנאים בין רבי אליעזר, הטוען שזה כבר צריך להיות ביום הראשון של חג הסוכות, ולבין רבי יהושע, הלומד שזה ביום האחרון של החג. כבר במשנה מתחיל דיון בין שני התנאים. רבי יהושע מציג את הקושי שבשיטת רבי אליעזר, שהרי גשמים בחג - סימן קללה הם, שהרי האדם נדרש לצאת מהסוכה, וכאילו הקב"ה עוד אומר לו, שאינו רוצה במצוותו. ואם כן, בכך שהוא מזכיר את הגשמים, סימן שהוא חפץ בירידתם. ועונה לו רבי אליעזר, שכל שאלתך נבעה מכך שחשבת, שהנני מבקש ושואל על הגשמים, בעוד שהתכוונתי רק להזכיר, ולדבר על גבורתו של הקב"ה, בכך שהוא משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו.

ועל כך עונה לו רבי יהושע, שאם כן, שבח זה - הינו טוב לכל העונות, ויוכל לאומרו לעולם, בכל מהלך השנה, מאחר וניתקת את יידידת הגשמים מהזכרת גבורת ה' בעניין הגשמים. ומדוע הינך כביכול מתעורר רק כעת ביום טוב הראשון של חג.

[דף ב עמוד א]

מיום טוב האחרון של חג -

שמיני,

דלא יתבון בסוכה.

ואפילו האידנא,

אינו אלא מדרבנן משום ספיקא.

ואף על גב דבקיאינן בקביעא דירחא,

גזרה - שמא יחזור הדבר לקלקולו,

או משום מנהג אבותינו בידינו,

כדאי' פ"ק דביצה (דף ד:),

ולכן מדכרינן.

אבל כל שבעה - לא,

שהגשמים בימי סוכה - **סימן קללה הו,**

כדתנן פרק שני דסוכה (דף כח:),

משל לעבד וכו'.

המשנה מביאה דיון בין התנאים לגבי זמן הזכרת גשמים

מאימתי מזכירין גבורות גשמים? רבי אליעזר אומר: מיום טוב הראשון של חג. רבי יהושע אומר: מיום טוב האחרון של חג. ורבי יהושע במפורש מבאר, את חששו להזכיר בזמן שיושבים בסוכה. ועל כן התוס' מבארים, כי הכוונה ביום טוב האחרון - הוא לשמיני, שכבר אין יושבים בסוכה.

התוס' מבארים, כי עם היות וידוע לנו החישוב - עדיין נוהגים אנו לתקן יום טוב שני בחו"ל

הגמרא במסכת ביצה, דנה לגבי שני ימים טובים של גלויות. שבתחילה - היה זה מחוסר ידיעה, האם בית הדין קידשו את החודש. ובהמשך שואלת הגמרא שאלה, והרי כיום המציאות השתנתה, שהרי יודעים אנו, וסומכים על החישוב שלנו. והשתא דידעינן בקביעא דירחא - מאי טעמא עבדינן תרי יומי? - משום דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקולי. ואז מאחר ולא ידעו את חישובי העיבור, עלולים להגיע לידי טעות. (ונמצא, כי התוס' מדייקים מכך שני עניינים, העניין הראשון, מהלך חיובי - מנהג אבותינו בידינו. העניין השני - גזירה, שאכן אין עלינו לנהוג כך, אלא זה מצד חשש של שמא, כלומר מניעת עניין שלילי).

התוס' מבארים, מדוע לא יעלה על הדעת שהאחרון של חג הוא היום השביעי

המשנה בסוכה מביאה "כל שבעת הימים - אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות - משתסרח המקפה. משלו משל: למה הדבר דומה - לעבד שבא

דהנא עיקר דאמר בחג נידונין על המים,
ואורחא דמילתא לרצות לפני שאלה,
לכך שביק עד הכא,
אבל בסדר זרעים דתני מזכירין גבורות גשמים,
אפשר דמשמע לעולם,
 כמו תחיית המתים,
 או הבדלה בחונן הדעת.

הגמרא חזרה בה מהצעתה הראשונה, והביאה כי עיקר
הדין נאמר אכן בסדר מועד

הלשון אלא בגמרא באה לשלול. ואם מקודם ההצעה היתה שעיקר הדין נאמר במסכת ברכות, בסדר זרעים, הרי כעת הגמרא חוזרת בה, ושוללת את ההצעה הראשונה. ומציעה דין שכן נאמר בסדר מועד. "אלא: תנא מראש השנה סליק, דתנן: ובחג נידונין על המים. ואידי דתנא ובחג נידונין על המים, תנא מאימתי מזכירין גבורות גשמים."

התוספות מנסים כן להשאיר את התירוץ הראשון

אלא שמאליה עולה השאלה, שהרי אין זו דחייה אמיתית ממש. ואם כן מה כל כך רע בהצעה הראשונה, שהיה צריך לבחור. כלומר, התוס' מבינים את שאלת הגמרא, ומאחר והדחייה אינה כה משמעותית, הם מנסים לדחות ולשאול, ואולי בכל זאת נשאיר את התירוץ הראשון? וכעת רק לאחר ביאור התוס' משני כיוונים, הן חיזוק ההצעה השנייה, והן החלשת ההצעה הראשונה. תהיה מובנת הסיבה שבחר לשנות ולעבור למה שנאמר במסכת ראש השנה.

התירוץ מבאר מדוע היינו חייבים ששאלת מאימתי תהיה
קשורה עם מה שנאמר דווקא במועד ולא בברכות

קיימת מעלה על מה שנאמר שבחג נידונים על המים. כי יש שאילת גשמים, ולפני השאילה יש גם הזכרה שהיא פעולת ריצוי. כלומר, בניגוד למה שחשבנו כי הדין העיקרי הינו עצם הזכרת הגשמים, וכל התוספת הינה רק מאימתי עושים כן. הרי כעת ההבנה היא שהעיקר הוא השאלה, ומאחר ונהוג לרצות לפני השאלה, לכן המתין לכאן, ואין הם נאמרים יחדיו. אבל מאחר ותחיית המתים אין לה זמן, אלא מזכירים אותה בכל יום, הייתי אומר שגם גבורות הגשמים הוא לעולם, כלומר כל השנה כולה. וכאן אימתי, הוא צריך להיות בסמוך ולפני שאילת הגשמים.

[הרי כלל לא יכולה להיות שאלת מאימתי, שפירושו, שיש זמן שבו אין אומרים, ומגיעה נקודה בה כן מתחילים לומר.]

וליתני מאימתי מזכירין מאי גבורות גשמים
אמר ר' יוחנן שיוודין בגבורה -

תימה,
 התם בברכות פרק אין עומדין (שם),
דקתני כי הכא,
מזכירין גבורות גשמים **ושואלין** הגשמים וכו',
אמאי לא קא מקשה כמו הכא,
 וליתני מזכירין הגשמים - מאי גבורות?

רבי אליעזר אכן מקבל שניתן להזכיר כל השנה, אלא
שהסימן הוא כעת מאחר ונוקקת פועלת הריצוי לפני
השאלה של הגשמים

התוס' מדייקים, כי מאחר וכבר אינך מחבר בין הזכרה לשאלת הגשמים, הרי אם כן יכול הינך להזכיר גם בקיץ. ואם כן לשיטתך שלך, מדוע הינך נותן סימן את יו"ט הראשון של חג? ועונים התוס' בחילוק אחר של חובה וזכות. רבי אליעזר אכן סובר כקושייתו השנייה של רבי יהושע, שרשאי הוא להזכיר כל השנה. אלא כעת ראוי לפתוח בריצוי, שזהו הזכרת הגשמים, ומיום טוב הראשון של חג, כבר ראוי לרצות. ועל קושייתו הראשונה של סימן קללה, אינו מקפיד, כלומר, הוא לא מחשיב זאת כסיבה לא לומר הזכרת הגשמים. כי הוא אינו רואה בכך גדר של תפילה ובקשה ממשית, אלא רק כהכנה של ריצוי לקראת, ולכן אין לו להקפיד על כך. והרי שאילת הגשמים היא תקופה מאוחרת יותר בלוח השנה, אף לשיטת רבי יהושע. ונמצא כי לאחר הדיון שניהם מסכימים, כי ראוי הריצוי לפני השאלה. וכל הויכוח הוא האם בגלל הסימן, ידחה את הזכרתו.

התם קאי -

פירוש,

בסדר זרעים,
 בברכות פרק אין עומדין (דף לג.),
 וליתני התם מאי שנא כו',
כלומר אמאי תנא הכא במועד,
מאי דתני התם בסדר זרעים.

לא ניתן להרחיק בין עצם הציזוי להזכיר גשמים בסדר
אחד, ולפרט בסדר אחר מאימתי מזכירים גבורות גשמים
 המשנה אצלנו בתענית מדברת כיצד לבצע את פירטי הציזוי, אך לפני כן נדרש להיות גוף הציזוי. ולכן שואלת הגמרא מיד, "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?" ועל כך מתרצת הגמרא, כי הדין הבסיסי נאמר כבר במשנה בברכות, המבארת איזה בקשה נאמרת באיזו תפילה. וזה לשון "התם קאי." ואכן במסכת ברכות נאמר: "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, ושאלה בברכת השנים, והבדלה בחונן הדעת."

ומקשה הגמרא על תשובתה הראשונה של הגמרא. "וליתני התם, מאי שנא דשבקיה עד הכא?" כלומר, שלא שייך להפליג עד כדי כך במרחק בין הציזוי לפרטיו, ובאופן שכל חלק נאמר בסדר אחר. ומתוך כך אכן נדרשת הגמרא למצוא משהו הקשור גם כן לסדר מועד. ואז יש לנו שאלה עומדת, מכיוון שיהיה ראוי לשנות את שני החלקים יחדיו.

אלא תנא מראש השנה קא סליק -

פירוש,
 ור"ה - הויא בסדר מועד.
 ואם תאמר,
ואכתי ליתני בסדר זרעים.
 וי"ל,

ויש לומר,

שאני הכא - דהוי עיקר סדר של גשמים,
באיזה זמן מתחילין לאומרו, **ומאימתי** פוסקין
מלאומרו,

ומשום הכי - פריך הכא **טפי מהתם**.

אי נמי,

משום דהברכה **מתחלת בגבורה**,
להכי נקט גבורות.

**לימוד הגזירה שווה, למקור ברכת גבורות הגשמים, ולא
סתם מזכירין על הגשמים**

הגמרא דייקה מדוע נאמר במשנה מאימתי מזכירין גבורות
גשמים, ולא סתם מזכירין על הגשמים. וביארה משמו של
רבי יוחנן, שהגשמים יורדין בגבורה לשון גבורות גשמים,
ותמך זאת בפסוק מאיוב (ה, י) **עֲשֵׂה גְדֹלוֹת עֲדָאִין חֶקֶר**
וּנְפִלְאוֹת עֲדָאִין מִסְפָּר: והפסוק לאחר מכן מדבר על מים
הַנִּתְּנָן מִטֶּר עַל-פְּנֵי-אָרֶץ וְשֶׁלֶחַ מִים עַל-פְּנֵי חוּצוֹת: אלא שעדיין
תמזהה הגמרא, שהרי זה לשון גדולה ולא גבורה, ומתוך כך
הביאה את דרשתו של רבה בר שילא, שלמד בגזירה שווה
של המילה חקר, מברייתו של עולם. מהנביא ישעיה (מ, כח)
"הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם, ה' בורא קצות הארץ
לא ייעף ולא ייגע, אין חקר לתבונתו נותן ליעף כח." ומאחר
וכבר הגענו לבריאת העולם, סמך זאת על פסוק מתהלים מכין
הרים בכחו נאזר בגבורה.

**אפילו לאחר שכבר יש לנו גזירה שווה לכאורה היה מקום
לומר במקום גבורות או גדולות או כח**

התוס' מבהירים את מהות הגזירה שווה, כי כמו שבבריאת
העולם מילת חקר משמעותה גבורות, כך מילת חקר באיוב
- אף היא עניינה גבורות. אלא שאומרים שיש להתקשות, כי
הפסוק בישיעה מדבר על כח, שהוא גם קשור לגבורה, ואם
כן היה יכול לומר או כח גשמים או גדולות גשמים. כי
ההשוואה הראשונית למציאת המילה חקר היא רק בין איוב
לישיעה.

**שתי בחינות מה טעם שבכל זאת בחרו חכמים לנקוט
לשון גבורות גשמים**

עונים על כך התוס' בשני אופנים. הראשון כי במילה
גבורות יש את שתי הבחינות גם כח וגם גדולה, ומאחר וברכת
אתה גבור, שהיא ברכת תחיית המתים, פותחת במילה גבור,
בחרו והעדיפו חכמים לנקוט בלשון גבורות גם כן. ומדייק
התוס' בלשונו, כי שני התירוצים הינם משורש שונה, הראשון
מסברא מן הדין, והשני מדיוק הלשון.

שלשה מפתחות שלא נמסרו לשליח -

וא"ת,

והא אמרינן (סנהדרין דף קיג.),

דמפתח הגשמים **נמסר לאליהו**,

וכן מפתח של תחיית המתים,

וכן לאלישע דכתיב (מלכים א יז),

ויאמר אליהו חי ה' וגו',

דה"נ אומר בפירקין דלקמן (דף כג.).

וי"ל,

דהא דקאמר שלא נמסרו לשליח,

אינו ר"ל שלא נמסרו מעולם,

הגמרא מדייקת מדוע הלשון הוא גבורות גשמים

המשנה פותחת בשאלה מאימתי מזכירין גבורות גשמים?
אלא שמציעה הגמרא שבמקום שישאל בנוסח זה, לכאורה
עדיף לדבר רק על הגשמים וללא גבורות. ומה טעם הכניסה
כאן את המילה גבורות בשאלתו? ועל כך עונה הגמרא
בתשובתו של רבי יוחנן, משום שהגשמים יורדים בגבורה.
והלימוד הינו מהשוואה מפסוקים באיוב, שיש בהם שתי
תכונות. גדולה ואין חקר, וקשורות למטר. ויש גזירה שווה
דרך המילה חקר לבריאת העולם, ובתהילים נאמר לגבי
בריאת העולם "מכין הרים בכחו נאזר בגבורה".

**לכאורה, מאחר וכבר במשנה בברכות נאמרו המילים
גבורות גשמים, היה לגמרא לשאול כבר שם**

מאחר והגמרא הראתה, כי הגמרא היא כעין המשך של
גמרא שכבר נאמר בה. הרי מאחר ובברכות דובר גם על
הזכרה וגם על שאלה, הייתי מצפה, כי באופן טבעי הגמרא
תשאל את אותה השאלה כבר שם, שהרי הלשון גם במשנה
בברכות הוא גבורות גשמים, ולכאורה זו שאלה מתבקשת,
ומה טעם חיכו לה רק כאן? ומאחר וזו שאלה שכה מתבקשת,
פותחים התוס' בסגנון של תימה, שיש בזה תימהון רב.

**מאחר וכאן עיקר סדר גשמים, בחרה הגמרא לשאול גם
שאלה זו דווקא כאן**

מתרצים התוס', כי יש הבדל בסיסי. כאן הוא עיקר סדר
הגשמים. ואז מתחילות שאלות ממספר כיוונים, על פרטי
הפרטים, ולכן באה גם השאלה הכללית על גבורות גשמים.

וכתיב מכין הרים בכחו נאזר בגבורה -

וזה גבי בריאת עולם,

וכי היכי דהאי חקר בבריאת העולם,

רוצה לומר בגבורות,

כמו כן הכא גבי גשמים,

האי חקר נמי רוצה לומר גבורות.

אכן יש להקשות,

אמאי נקט גבורות טפי מכח,

וכמו כן הוה ליה למימר,

אימתי מזכירין כח גשמים,

או ליתני גדולות גשמים.

וי"ל,

דמן הדין נקט גבורות,

משום טעמא דאיכא כח ואיכא גדולה.

דהא של תחיית המתים ושל גשמים נמסרו,
אלא לא נמסרו לשליח,
להיות לעולם ממונה עליהם.

שלושת המפתחות מאחר שלא נמסרו לשליח - סימן שהם אצל הקב"ה

הגמרא מביאה את חשיבות התפילה לגשמים, וכאילו יש לדמות שהוא מפתח שאצל הקב"ה. ולא זו בלבד, אלא הם מפתחות שאצל הקב"ה. אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים.

יכולתם של אליהו הנביא ואלישע מוכיחות, שאף בני אדם היה להם מפתחות הללו

מקשים התוס', כיצד אמר רבי יוחנן דברים הללו, והרי מהגמרא והפסוקים רואים אנו, שכן נמסרו לאליהו וכן לאלישע. שהגמרא מספרת כיצד אחאב זלזל בפני אליהו על דברי משה, שאמר שאם יעבדו עבודה זרה, לא יהיה מטר, והרי הקמתי בכל פינה עבודה זרה. ולכן ביקש אליהו כי יתנו לו את מפתח הגשמים, על מנת שיעצור את הגשמים, ולא יהיה זילזול לדברי משה, וכביכול ברכה לע"ז. וזה מה שאמר לאחאב. "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַתְּשִׁי מִתְּשִׁבֵי גִלְעָד אֶל-אֲחָאָב חֵי-יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִמָּדָתִי לְפָנָיו אִם-יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר בְּיָ אִם-לִפְנֵי דְבָרֵי:" ומאחר וכביכול נוקק הקב"ה למפתח הגשמים, עשה שאליהו יודקק למפתח אחר, וכך אליהו קיבל את מפתח תחיית המתים, לא לפני שהשיב את מפתח הגשמים לקב"ה. וגם שמעון בן שטח כמעט וגזר נידוי על חוני המעגל, מכיוון שהיו אלה שהשנים שאליהו עצר את הגשמים, ונמצא שם שמיים מתחלל.

המפתחות וזדאי שנמסרו לשליח, וכל הדיון הוא באיזה אופן נמסרו, זמנית או לעולם

לפני שנבאר את תירוץ התוס' יש לומר שני דברים. דבר ראשון, ברור לגמרא, שמול כזאת סתירה, אין זה שדברי רבי יוחנן אינם נכונים, אלא יש להבינם באופן אחר, שלא יהיה קושי מכך שהמפתחות הרי כן נמסרו לשליח. ודבר שני הרבי אמר כי בידו מצויים כל הג' מפתחות. וכל העולם רעש כיצד הוא מזלזל באליהו הנביא, שנוקק להשיב מפתח על מנת לקבל את המפתח האחר. וענה הרבי, ועל כבודו של ריבונו של עולם אינכם מוחים? אלא המפתח יש לו שני תפקידים, לפתוח או לסגור. הרבי פותח ונותן ברכות מכל שלושת המפתחות. והקושי הוא בנעילה. כי אז המפתח רק לשליח ולא אצל הבורא. ואז ניתן לבאר את דברי התוס' בשני אופנים, כי סגירה של כל שלושת הדברים, לא יתכן שכולם יהיו אצל האדם. ועוד שזה עיקר דבריהם, כי מסירה להיות ממונה עליהם לעולם, אינה מאפשרת כלל שימוש לבורא.

וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה -

פירוש,

שהוא בעצמו עשה.

וא"ת,

מהכא משמע דליכא אלא שלשה מפתחות,

וא"כ יש להקשות,
והא כתיב (ירמיה נ) פתח ה' את אוצרו,
ויוצא את כלי זעמו,
ומשמע נמי שלא נמסרו לשליח,
וכמו ההיא וישמע אליה אלהים וגו',
וא"כ אמאי לא חשיב לה.

וי"ל,

דלא חשיב כי אם אותן מפתחות של טובה,
ולהכי לא קא חשיב מפתח של זעם.

וא"ת,

דמשמע מהאי קרא דפתח ה',
שלא נמסר מפתח של זעם לשליח,
והא אמרינן (פסחים דף קיח.),
יורקמי - שר של ברד הוי.

וי"ל,

מכלי זעם **אחרינא - קאמר שלא נמסרו לשליח,**
אבל משום ברד - לא,
דאותו של ברד נמסר.

התוס' מדייקים כי הבורא אישית השתמש במפתח לידה, לרחל העקרה

הגמרא מספרת על שלושת המפתחות שלא נמסרו לשליח. "אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח. ומביאה את המקור למפתח של חיה: "מפתח של חיה מניין? - דכתיב (ויצא ל, כב) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת-רַחֲמָה:" ומדייקים התוס' שהכוונה שהקב"ה בעצמו עשה כן, שהרי המילה אלקים היא כפולה בפסוק.

הזכחת פתיחת העקרה - נלמד דווקא מרחל, ולא מלאה

פעולת ההולדה ופתיחת הרחם יכולה להיעשות על ידי שליח. (ויצא כט, לא) וַיֵּרָא ה' כִּי-שָׁנְאָהּ לְאֵה וַיִּפְתַּח אֶת-רַחֲמָהּ וַרְחַל עֲקָרָה: ולמרות שזה המקרה הראשון הגמרא מביאה את ההזכחה מההמשך. (ויצא ל, כב) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת-רַחֲמָה: כי כאן צמודה מילת אלוקים אל פתיחת הרחם, ולכן דווקא מכאן למדו שהקב"ה עשה זאת בעצמו.

התוספות מדייקים כי במפתחות, הכוונה לטובה דווקא

כל מקום שנאמר פתיחה, הרי סימן שהדבר היה נעול, ונוקקים למפתח. ואין להקשות מפתיחה של כלי זעמו, ואז יש לנו יותר משלושה, כי המפתחות שרבי יוחנן דן עליהם הינם דווקא לטובה.

הגמרא במסכת פסחים מספרת על הצלת חנניה מישאל ועזריה, וממנה שומעים אנו כי לברד היה שר, כלומר שליח

אלא שמאחר ולמדנו כי המפתחות הינן לטובה, הרי מגמרא בפסחים רואים אנו כי שר של ברד הוא לאו דווקא לטובה.

דהא אינה אלא ביום,
יש לומר,
דאינו חייב לנסך אלא בתמיד של שחר,
מכל מקום,
אי בעי - עביד ליה בליליא.

**הגמרא הביאה חקירה להבין שיטתו של רבי אליעזר
האומר שכבר ביום טוב הראשון מזכירים, מהיכן למד זאת**

כאשר הגמרא מביאה בעיה, הרי תמיד יש לה שני צדדים,
המופרדים במילה "או דילמא". "איבעיא להו: רבי אליעזר
מהיכא גמיר לה, מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה?
מלולב גמר לה: מה לולב ביום - אף הזכרה ביום. או דלמא
מניסוך המים גמר לה: מה ניסוך המים מאורתא, דאמר מר
ומנחתם ונסכיהם, אפילו בלילה, אף הזכרה מאורתא?"

**התוס' מבארים כי אין מטרת החקירה לדעת סתם מה
מקור הלימוד, אלא שיש נפקא מינה למעשה ממה למד,
האם מלולב או מניסוך**

בשלב הראשון מביאים התוס', כי מטרת החקירה הינה
לידע האם יש ניסוך המים גם ביום הראשון. ובאפשרות
השניה תוצאת החקירה האם יהיה ניסוך המים גם בלילה
הראשון. כי מדובר שניסוך המים שונה הוא מניסוך הרגיל,
שהוא רק לאחר הקורבנות. ומחדשים התוס', שאפילו שיש
גמרא מפורשת ששוללת ניסוך המים, אלא בתמיד של שחר
- הרי עדיין ניתן לדחוק וללמוד, כי אם עשה - אין בכך פיסול.
ומאחר והתוס' בחרו להציג זאת כשאלת אף-על-גב, שהוא
קושי שאינו ממשי, משמע מדבריהם, שאכן אם הוא רוצה
לעשות בלילה - זו זכותו.

**דאמר רבי אבהו לא למדה רבי אליעזר אלא
מלולב -**

פירוש,

וסבירא ליה דניסוך - לא הוי עד בשני.

**מבארים התוס' שמסברא יש לראות כיצד לדייק שרבי
אליעזר למד הזכרת הגשמים דווקא מלולב**

הגמרא מספרת כי רבי אליעזר, שסבר שמזכירים גשמים
כבר ביום טוב הראשון של חג, למד זאת מלולב, ולא מניסוך.
מבארים התוס', כי מסברא היה מקום להשוות מים למים,
ועל כן פעולת גשמים קרובה יותר לניסוך המים. אלא מאחר
והוא חשב כי ניסוך המים התחיל רק ביום השני, וכפי שלאחר
מכן יש דעה שלמדים זאת מדיוק של ייתור האותיות מים,
שהפעם הראשונה הוא ביום השני. ועל כן מאחר והוא למד
ביום הראשון להזכיר, בהכרח שזה מצד הלולב, שהוא חייב
להיות בבחינת ולקחתם ביום הראשון.

משעת נטילת לולב -

פירוש,

דהיינו תחילת יום ראשון של סוכות.

דרש רבי שמעון השלוני: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע
חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמו שר הברד
לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לפניו: רבונו של עולם, ארד
ואצנן את הכבשן, ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש. אמר
לו גבריאלי: אין גבורתו של הקדוש ברוך הוא בכך, שאתה
שר ברד, והכל יודעין שהמים מכבין את האש, אלא אני שר
של אש, ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ, ואעשה נס בתוך
נס. אמר לו הקדוש ברוך הוא: רד. וניתן ללמוד, כי עם היות
והוא אחראי על הברד, הרי מעצם זה שהיה ויכוח, משמעו
שבא ליטול רשות.

[דף ב עמוד ב]

**איבעיא להו רבי אליעזר מהיכא גמיר לה
מלולב גמיר מה לולב ביום וכו' -**

פירוש,

ולולב - הוי רצוי דמים וגדל על המים,
או דלמא מניסוך גמר לה.

פי',

ונפקא מינה,

דאי מלולב גמר לה,

אבל ניסוך המים -

סבירא ליה דלאו ביום ראשון הוא;

או מניסוך המים קא גמר לה,

דסבירא ליה דניסוך המים - נמי ביום ראשון הוא.

אי נמי,

דאי מלולב גמר,

הוה דווקא ביום,

שנאמר (ויקרא כג) 'ולקחתם לכם ביום';

אבל אי מנסוך - **הוה אפילו בלילה,**

ולענין זה אהני.

דאמר מר,

'ומנחתם ונסכיהם' - אפילו בלילה וכו',

פירוש,

דאע"ג דניסוך קרבנות,

לא הוי עד לאחר הקרבת קרבנותיהם,

ואם כן היאך קריבי כבשים בלילה,

אלא יש לומר בלילה שניה,

מ"מ הניסוך דחג דהוי ממים,

מצי למהוי בלילה ראשונה.

ואף על גב,

דאמרינן במסכת יומא בפרק בראשונה (דף כו:),

אמר רבי אבא ואיתימא רמי בר חמא,

ואיתימא רבי יוחנן,

אין מנסכים מים בחג אלא בתמיד של שחר,

וא"כ - לא הוי בלילה ראשונה,

ורבי יהושע אומר משעת הנחתו,
פירוש,
לאורתא דמוצאי שביעי של סוכות,
שמניחין בו את הלולב.

רבי אבהו למד מבריינתא, כי רבי אליעזר לומד דווקא מנטילת הלולב, ולא מניסוך המים

הגמרא הביאה משמו של רבי אבהו, כי מדייקים שרבי אליעזר, לא רק שסובר ביום הראשון מזכירים, אלא שדווקא מהיום, ולא מהלילה, וזה חלק מהלימוד שלו דווקא מלולב. והגמרא למדה כי יתכן שמקור דברי רבי אבהו הינם מבריינתא. מאימתי מזכירין על הגשמים? - רבי אליעזר אומר: משעת נטילת לולב, רבי יהושע אומר: משעת הנחתו.

הלימוד מהלולב יש בו ריבוי דיוקים שניתן ללמוד ממנו
אלא שמדייקים התוס', שמהלולב יש לנו שלושה לימודים בו זמנית. לא רק שזה ביום הראשון ולא ביום השני, אלא שמאחר וניסוך המים מתבצע בלילה והלולב ביום. והלימוד הנוסף, שזה בתחילת היום הראשון. וזה נלמד משעת נטילת הלולב. ומאחר והכל הולך אחר זמנו של הלולב, הרי גם הזמן בו מניחים אותו על מנת להפסיק להשתמש בו, הוא ערב מוצאי שביעי, מזמן זה ילמד רבי יהושע.

משעה שמפסיקין לישראל -

ותן טל ומטר **בברכת השנים,**
פוסקין מלהזכיר מוריד הגשם **בתחיית המתים.**

רבי קושר כן את השאלה וההזכרה של הגשמים, בעיתוי הפסקתם

רבי יהושע הקשה על שיטת רבי אליעזר, שגשמים בחג הינם סימן קללה. מאחר ורבי אליעזר חילק בין זמן ההזכרה לשאלה. ואם יש הפרדה מלאה, הרי ניתן לדמות את ההזכרה לתחיית המתים שהיא בכל השנה. ומה עוד שניהם באותה הברכה. וכאן מגיע רבי ולומד אחרת, שכן יש לחזור ולקשור את השאלה וההזכרה, אלא לגבי זמן הסיום. ומשעה שמפסיק לשאול, הרי הוא גם מפסיק להזכיר. ומעירים התוס', שעם היות וזה בברכות אחרות, הרי שאלת גשמים הינה ותן טל ומטר, שהיא לשון בקשה ושאלה. והזכרה היא לשון שבח, על עצם זה שהקב"ה הינו מוריד הגשם.

העובר לפני התיבה בי"ט האחרון של חג האחרון מזכיר וכו' -

פי' האחרון - שמתפלל תפלת מוסף.

הראשון - אינו מזכיר,
פירוש,

המתפלל שחרית - אינו מזכיר.

ובירושלמי קאמר,

אמאי אינו מזכיר מאורתא,
פירוש,

מתפלת ערבית,

ומשני, דלית תמן כל עמא.

ולדכרו בצפרא,

פירוש,

בתפלת שחרית,

ומשני,

דהו סברי דהו מדכרו ליה מאורתא.

התוספות ממש הכניסו את דבריהם בתוך הגמרא, כדי שתהיה מובנת

הגמרא ביארה את שיטת רבי יהושע: "רבי יהודה משום רבי יהושע אומר: העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג, האחרון מזכיר, הראשון אינו מזכיר. ביום טוב ראשון של פסח - הראשון מזכיר, האחרון אינו מזכיר." וביארו התוס' שמאחר וביום השמיני עצרת יש שני מתפללים, הרי ניתן לכנותם ראשון - לתפילת השחרית, ואחרון - לתפילת המוסף, שהרי הם שני מתפללים ברצף. ובעוד שהאחרון כבר מזכיר, ושמו זאת בתפילת מוסף החשובה, הרי הראשון, זה שהתפלל שחרית, עדיין לא מזכיר.

התוס' הבהירו את שיטת הירושלמי

הירושלמי הציע שזכירו כבר בערב, במוצאי יו"ט האחרון, שהרי כבר הניחו את לולביהם, ושוב אין כאן סימן קללה. אלא מכיוון שלא כל האנשים נהגו להגיע בערב לבית הכנסת, הרי יהיו אגודות אגודות, שהאחד יזכיר והשני לא. אלא שלאחר תשובה זו עולה מאליה השאלה, אם כן, כבר בשחרית, כן נמצא העם. אלא שאז אומרים כי ההפסקה בשחרית, מוכיחה לכולם, כי לא הזכירו כלל בערב, ואם היו מזכירים בשחרית, היה משוכנע, כי כבר בערב הזכירו, ובשנה הבאה היה מלכתחילה מזכיר בערב. והיה משנה תפילתו מתפילת הציבור, ושוב היו אגודות אגודות. אבל כאשר הוא רואה שאין מזכירים בשחרית, זה עבורו סימן ברור שגם בערב לא הזכירו, כי אם רק במוסף.

מים -

מ"ם **מנסכיהם** דכתיב בשני,

ויו"ד דכתיב בששי **ונסכיה,**

ומ"ם שבשביעי כתיב **כמשפטם,**

והוי מים.

וטעמא דרבי עקיבא דכתיב בששי ונסכיה,

דמשמע תרי נסכים,

הלכך בששי בחג הוא מזכיר גבורות גשמים.

הגמרא מדייקת להבהיר את שיטת רבי יהודה בן בתירה, אשר מזכיר את המים ביום השני

רבי יהודה בן בתירה אומר: בשני בחג הוא מזכיר. מאי טעמא דרבי יהודה בן בתירה? דתניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם - הרי מ"ם יו"ד מ"ם, הרי כאן מים. מכאן רמז לניסוך המים מן התורה. ומאי שנא בשני דנקט - דכי רמיזי להו בקרא בשני הוא דרמיזי, הלכך בשני מדכרינן.

התוספות פרטו לפרוטות את ייתור המילה מי"ם בשלושת הימים

והתוספות ביארו זאת בצורה ברורה, שהרי קרבנות יום הסוכות מצויים בפרשת פינחס. ביום הראשון ובשאר הימים נאמר מנחתה ונסכה, ורק ביום השני יש ייתור של האות מ"ם, ומנחתה ונסכיהם. ביום הששי נאמר מנחתה ונסכיה, והרי שוב יש ייתור של האות יו"ד. וביום השביעי במקום בכל הימים שכתוב ומספרם כמשפט, כאן כתוב ומשפטם, כלומר ייתור של האות מ"ם. ואם נחבר כעת את האותיות, הרי גם הסדר הוא מים, ואפילו ביום השביעי יש לנו מם סתומה, כלומר בדיוק מים. ויתירה מזו יכולנו לומר כי ביום השני במקום ונסכה יש ונסכיהם, שיש בזה גם י' וגם מ', אלא ממש המילה מים היא כסדרה.

הגמרא ממשיכה עם ביאור שיטת רבי עקיבא, שגם היא קשורה עם שיטת רבי יהודה בן בתירה

רבי עקיבא אומר: בששי בחג הוא מזכיר, שנאמר בששי ונסכיה - בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין. - ואימא תרויהו דחמרא! - סבר לה כרבי יהודה בן בתירה, דאמר: רמיזי מיא.

[דף ג עמוד א]

אי רבי יהודה בן בתירה -

דאמר בשני בחג הוא מזכיר - שית יומי הו, א"כ לא יהיה הניסוך - כי אם ששה ימים.

הגמרא מבארת האם ניתן לומר כי ניסוך המים שבעה יכול להיות בשיטת רבי יהודה בן בתירה

שאלה הגמרא "אלא הא דתנן: ניסוך המים כל שבעה. מני?" כלומר באיזה שיטת תנא מדובר? והקשתה, שאם תציע לי שזה רבי יהודה בן בתירה, הרי לא ניתן לומר כך, שמאחר ולשיטת רבי יהודה בן בתירה מתחילים ביום השני, הרי מנסכים רק ששה ימים. (כי בהתחלה חשבה הגמרא כי הניסוך הוא רק בימי חג הסוכות).

ואמנם חוזרת בה הגמרא, לעולם, כלומר אני כן מקבלת את ההצעה שדחיתי. ומאחר ויש לך קושי במה שדחיתי, הרי מאחר ורבי יהודה בן בתירה לומד כשיטת רבי יהודה במסכת סוכה, שהיה מנסך בלוג מים כל שמונה, הרי יוצא שאמנם הוא מתחיל ביום השני, כי הוא דורש את ניסוך המים מהיתור מים, אך כן נותרו לו שבעה, עד שמיני עצרת.

עשר נטיעות -

פי' רש"י,

עשר נטיעות המפוזרות בבית סאה, חורש כל בית סאה בשבילן, דכל נטיעה יונקת.

ודווקא בית סאה דהוה צריך להם,

יכול לחרוש עד ר"ה של שביעית,

דהו שפיר אוקמי אילנא ושרי,

אבל יתור מבית סאה -

אינו חורש אלא כדי צורכן,

דהואיל ומפוזרות ביותר מבית סאה - קיימי שפיר, ובפחות מיכן - לא מצו קיימי, וליעקר קיימי.

ודוקא נטיעות אמר דחורשין בשבילן עד ראש

השנה,

אבל אילנות - אסור,

דאורייתא - כל אלול,

ומדרבנן - פסח ועצרת תקון;

בשדה הלבן,

עד פסח - מותר,

אבל מפסח ולהלן - אסור,

ושדה אילן,

עד עצרת - מותר, מכאן ואילך - אסור.

דין עשר נטיעות נלמד בתור הלכה למשה מסיני

הגמרא מביאה, כי יש כמה דינים, אשר נלמדים בלא טעם, אלא הלכה למשה מסיני. וכמו שכאן בעניינינו ניסוך המים שהוא כל שבעה - זה בבחינת הלכתא גמירי לה, כך גם עשר נטיעות. דאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני.

באשר יש שלוש דרגות היתר חרישה בערב שנת השמיטה. שדה לבן, תבואה - היתרו רק עד חג השבועות, כי לאחר מכן החרישה כבר הופכת להכנה לקראת שנת השמיטה. מאוחר יותר הוא שדה האילן, שמותר לחרוש עד שלושים יום קודם ראש השנה, כי מטרת החרישה הוא עבור האילן עצמו. יתירה מזו, הוא דין מיוחד לנטיעות של אילנות צעירים, שכאן ההיתר הוא על כל השדה של בית סאה, באשר הם יונקות מכל שטח השדה, ונמצא כי מטרת החרישה אינה השבחה, אלא רק מניעת התייבשות, שזה גדר של קיום.

גם הנטיעות, יש משקל מה גודל השדה, למציאות מצב הנטיעות, וממילא היתר החרישה

מבהירים התוס', כי החלוקה אינה לפי סוג העצים בלבד, אלא גם בנטיעות יש שלושה מצבים. עד בית סאה - ואז מאחר והחרישה היא להישרדות (לאוקמי - לשון קיום), הרי בדומה לחול המועד שזה השיקול, גם כאן. מעבר לבית סאה - הרי הם בגדר של שדה אילן רגיל. ובפחות מבית סאה - הרי אסור לטעת בכזאת צפיפות, ואנו רואים כי בכוח עתידים הם להיעקר, ולכן אין כל היתר בחרישה עד ראש השנה. ולגבי אילנות - הרי יש להם דין בפני עצמו.

ערבה -

שמקיפין את המזבח וניסוך המים,

הלכה למשה מסיני - **כול ז'.**

אכן אין מקור ברור, שניסוך המים צריך להיות דווקא שבעה ימים

מקודם דנה הגמרא והביאה ברייתא כי ניסוך המים הוא כל שבעה, וניסינו לראות כשיטת איזה תנא מדובר. אלא

אך שלא יאמר מוריד הגשם,
והכי הלכתא,
ואם לא אמר בימות הגשמים,
כי אם מוריד הגשם,

ודילג משיב הרוח ומוריד הטל - אין מחזירין.

הדיוקים שהתוספות למדים מהגמרא שחכמים לא חייבוהו להזכיר טל ורוחות

הגמרא מביאה כלל, אך התוס' בתחילה מגדירים על מה מדובר. והכוונה שלא חייבו חכמים להזכיר - זה על מה שנאמר בתפילה משיב הרוח - לענין הרוחות, ומוריד הטל - לגבי הטל. ומאחר ואין זה חיוב הלכתי, הרי התוספות מלמדים אותנו משני כיוונים, האחד, להוסיף, היכן שלא צריך. כי בדרך כלל כל תפילת הגשם היא לחורף, ואילו בקיץ מפסיקים גם את השאלה וגם את ההזכרה. אך משום כך אין קפידא באמירת משיב הרוח ומוריד הטל אף בימות החמה. והכיוון השני, הוא ההשמטה. כי ניתן לא לאומרו בימות הגשמים, והמשמעות לכך, היא שאם לא אמר, מאחר ואין חיוב, גם לא מחזירים אותו על מנת לאומרו.

ואילו טל לא מיעצר -

ומ"ה נראה,
דגבי גדעון (שופטים ו),
כשאמר 'יהי נא חרב אל הגוזה לבדה,
ועל כל הארץ יהיה טל,
כתיב ויעש כן;
אבל כשאמר 'טל יהיה על הגוזה לבדה,
ועל כל הארץ חרב' כתיב 'ויהי כן',
כלומר דעל הגיזה - היה הטל,
אבל לא כתיב ויעש כן,
משמע דעל הארץ - היה נמי טל,
דטל לא מיעצר - ע"כ בנוסח שלפני.

ועוד מצאתי,
כשאמר 'על כל הארץ יהיה טל,
כתיב ויעש אלהים כן,
וכשאמר 'טל יהיה על הגיזה לבדה,
ועל כל הארץ חרב,
כתיב ויהי כן,
ולא הזכיר בזה הש"י.
והטעם כי אין הש"י מזכיר שמו על הרעה,
כי אם יהיה חורב על כל הארץ,
היתה רעת יושבי בה,
וכתיב (שמות כ),
'בכל המקום אשר אזכיר את שמי,
אבוא אליך וברכתך,
אבל כשאמר 'על כל הארץ יהיה טל',
כתיב ויעש אלהים.

שהגמרא למדה, כי אין לכלל זה מקור, אלא הלכתא גמירי לה, שזו הלכה למשה מסיני. דאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני.

יש לדייק באיזה פרט בדיוק בעניינים הללו יש כאן הלכה למשה מסיני

התוס' באו לבאר, שברור לנו כי אין הכוונה לערבה הנלקחת כחלק ממצוות ארבעת המינים, ולכן ביארו שמדובר במה שזוקפין את הערבות בצידו המזבח ביום השביעי של חג הסוכות. ובעל הצרורות הלך לכיוון אחר, שמה שכל אחד נוטל ה' ערבות לחבט בהושענא רבא (אלא שיש שאמרו שזה מנהג נביאים, ולא ניתן לומר עליו הלכה למשה מסיני). ועם היות וניסוך המים כן רמוז בפסוקים, וכפי שהראינו, הרי החידוש הוא על זה שיהיה דווקא ז' ימים, הרי פרט זה הינו הלכה למשה מסיני.

ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד -

לכך נקרא **מתושבי גלעד,**
לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד,
על מעשה פילגש בגבעה,
ולא נשאר ביבש גלעד,
כי אם מעט אנשים מן המיושבים בעיר,
כי כל השאר היו עם אספסוף,
לכך מעיד כי אליהו מן התושבים,
כך שמעתי מהר"י טרוט"י,
משם הר"י בה"ר יצחק ממלאן.

יש חשיבות לכך שאליהו הנביא היה דווקא מתושבי גלעד, מכח זה הוא מונע טל ומטר מאחאב

הגמרא מביאה כי לא חייבו חכמים להזכיר בטל וברוחות, כי הטל לא נעצר. ודייקו מכל הויכוח בין אליהו הנביא ואחאב, שעצר את המטר ואת הטל, ועם היות שהטל אינו נעצר, הרי טל של ברכה - כן יכול להיעצר.

אלא שהתוס' נעצרים על זה שכינו (מלכים א' יז, א) את אליהו מתושבי גלעד. ו'ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד' א"ל-אחאב" ומדייקים כי מאחר והיה את מעשה פילגש בגבעה, שלא הותירו כמעט תושבים בגלעד, לכן יש חידוש בדבר, שחלקם הינם אספסוף, שבאו מכל מיני מקומות.

וביערות דבש לרבי יונתן אייבשיץ (ח"א דרוש ז') מבאר מדוע היה חשוב דווקא בענין זה לומר שהיה מתושבי גלעד. כי היה ויכוח במעשה פילגש בגבעה שהאספסוף מאנשי יבש גלעד לא באו, כי לא מחו בפסל דן, ואילו אליהו לא היה מהם, ולכן הוא יכול להיאבק עם אחאב המזלזל בנבואת משה.

בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר -

משיב הרוח ומוריד הטל כו',
לפיכך אין קפידא לומר,
מוריד הטל **אפילו בימות החמה,**

שלא אמר לא גשם ולא טל - **אין מחזירין**,
ובימות הגשמים,

לא אמר משיב הרוח - אין מחזירין אותו,

לא אמר מוריד הגשם - מחזירין אותו,

אכן אם אמר מוריד הטל בימות הגשמים -
אין מחזירין,

ואם ספק אם הזכיר אם לאו,

אם אינו זכור שאמר שום דבר בימות הגשמים,
כל ל' יום - חזקה מה שהוא למוד הוא אומר,

ומחזירין מספק כל ל' יום.

וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים,

שאומרים מן הכסה עד יום הכפורים - **מספק מחזירין.**

ירושלמי בשם רבי חנינא,

היה שייך בגשם והזכיר טל,

אין מחזירין אותו בטל,

והזכיר של גשמים - מחזירין אותו,

והתניא בטל וברוחות - לא חייבו חכמים להזכיר,

ואם בא להזכיר - מזכיר,

לא דמי ההוא דמצלי ומיקל,

לההוא דלא מצלי ולא מיקל.

ומפרש רבינו נתנאל,

יותר טוב כשאינו מזכיר לא גשם ולא טל,

מכשהוא מזכיר גשם,

לפי שהגשמים סימן קללה בימות החמה.

הלכך היה שייך בטל,

ולא הזכיר לא טל ולא גשם - אין מחזירין אותו,

והדין להפך,

במוריד הגשם דאמר בירושלמי,

בגשם והזכיר של טל - אין מחזירין אותו,

והתניא אם לא שאל בברכת השנים,

או שלא אמר גבורות גשמים בתחיית המתים -

מחזירין,

בההוא דלא הזכיר כלל לא טל ולא מטר.

ומשום הכי אמר הר"י בשם א"ז,

לעולם בין בימות החמה בין בימות הגשמים **מוריד**

הטל,

דלעולם **לא אתי לידי - ספק אמר ספק לא אמר.**

והיכא דלא מזכיר בגבורות - **מזכיר בשומע תפלה,**

דהכי קאמר בירושלמי,

ומה שאלה שהיא מדוחק - אומר בש"ת,

הזכרה שהיא מרווח - לא כ"ש?

וכי היכי דשואלין בש"ת - הוא מזכיר בש"ת,

ואפילו נזכר קודם שומע תפלה,

וכדומה לזה (בראשית א),

'ויקרא אלהים לאור יום, ולחשך - קרא לילה',

וגבי חשך - לא הזכיר השם יתברך,

וכן בחמשה דברות אחרונות (שמות כ),

מ'לא תרצח' ואילך - לא הזכיר הש"י,

הכל הולך אל מקום אחד.

משל למלך שבנה דירה נאה,

והניח לצייר מגינו לפני כל חדרי הבית,

זולתי בית הכסא מקום הסינוף.

אליהו הנביא עוצר את הטל והמטר, אך מחזיר רק את המטר

הגמרא מוכיחה מהיכן למדים כי הטל אינו נעצר, וזה מאלוהי הנביא. אשר אומר אל אחאב בתוקף, כי מאחר והוא מזולזל במה שכתוב בתורה, כי מה שמשה רבינו אומר, ועצר את השמים לא הועיל כלל, שהרי התנה זאת שאם נסור ונעבוד אלוקים אחרים, תהיה עצירת השמים, ואילו כל ישראל הרי עובדים עבודת אלילים, ואין גשמים נעצרים. (מלכים א יז, א) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵינוּ הַתְּשִׁבֵי מִתְּשִׁבֵי גִלְעָד אֶל־אֲחָב חִי־הוּא אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם־יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וַיִּמָּטֵר כִּי אִם־לִפְנֵי דְבָרֵי: ולאחר מכן שולח הקב"ה את אליהו לתת מטר. (מלכים א יח, א) וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר־ה' הָיָה אֶל־אֱלֹהֵינוּ בַשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לְךָ הִרְאָה אֶל־אֲחָב וְאַתָּנָה מָטֵר עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה: ומדייקת הגמרא כי הקב"ה אמר לו רק להחזיר את המטר אך לא את הטל, והמסקנה היא כי מאחר והטל לא מיעצר. (לאחר מכן מבארת הגמרא, כי יש חילוק בין טל המביא ברכה, ולבין מצב שאין בו ברכה).

התוס' מביאים כעין זה שהדבר קורה עם גדעון

בגירסה הראשונה, מבואר, כי בשעה שגדעון ביקש, שעל כל הארץ יהיה טל - אכן נכתב ויעש כן. אבל כאשר ביקש ועל כל הארץ יהיה חורב - הרי משמע כי היה טל גם על הארץ. בגירסה השנייה, מדייקים התוס' את ההוכחה שכאשר השתמש גדעון בלשון החיובית עם הברכה שעל כל הארץ יהיה טל - מוזכר שמו של הקב"ה, ויעש אלוקים כן. ואילו כאשר ביקש דבר קללה, אמנם נאמר ויהי כן, אלא שלא הזכיר את שם ה', מאחר ואין הקב"ה מגיע, אלא במקום ברכה.

ומביאים התוס' ארבע הוכחות. ההוכחה הראשונה מהפסוק בכל המקום אשר אזכיר את שמי - אבוא אליך וברכתך. ההוכחה השנייה בעת בריאת העולם, ויקרא אלוקים לאור יום, שזה דבר חיובי, ואילו כשמזכיר את החושך, כבר אין בפסוק את שם ה'. ההוכחה השלישית שבחמשת הדיברות האחרונות, שכל כולו עניין שלילי של לא - גם בזה אין מוזכר שם ה'. ההוכחה הרביעית ממשל, שהמלך ציווה לצייר את מגינו בכל פינה, חוץ מהמקומות המטונפים, שזה סימן של חוסר כבוד וברכה.

[דף ג עמוד ב]

בימות החמה אמר משיב הרוח אין מחזירין

אותו מוריד הגשם מחזירין אותו -

אבל אם דיג,

שומע תפילה הוא בבחינת המאסף לכל המחנות, וניתן לתקן שכאילו מחזיר את עצמו

כלל נוסף הוא לראות את התפילה כמכלול, ולכן אף שלא הזכיר בזמן של גבורות או מברכת השנים, הרי תמיד יוכל לתקן בשומע תפילה. ומאחר ושומע תפילה הוא המאסף, הרי כאשר הוא כמעט מסיים, שטרם עקר רגליו, הרי ההחזרה הינה לשומע תפילה, וזה במקום שיצטרך לחזור את כל התפילה. אלא שתפקידה של שומע תפילה כמאסף לכל המחנות הינה כלשונה, שומע תפילה ביחיד, כי לשליח ציבור, אין מחזירים אותו, אלא ממש מסלקים אותו, וזה רק במקרי חירום, כגון שחוששים לכפירה שטעה בברכת המינים, ומעמידים שליח ציבור אחר.

הא בחרפי -

פירוש,

הא דאמר נעצרים - היינו בחרפי,
כלומר בפירות המתבכרות,
אבל באפלי, במאחרות - לא מיעצרי.

ביאור הגמרא בשיטת רש"י

הגמרא מתייחסת לסתירה, שבמקום אחר שנינו, שאין חייב להזכיר את העבים, משום שאינם נעצרים, ואילו רב יוסף שנה לנו ועצר את השמים, שמשמעו מן העבים. ומתרצת הגמרא, כדרכה, לתרץ חילוק, שמדובר בשני סוגי עבים. העבים שהם בכירות ומקדימות לפני המטר - אכן אינם נעצרים, ואילו מה שרב יוסף אמר שהעבים כן נעצרים, מדובר בעבים המאוחרים, שבאים לאחר המטר. ונמצא כי מאחר ולא כל העבים אכן נעצרים - לא חייבוהו חכמים להזכיר כלל את העבים.

לשון התוס' להעמיד בפירות, והוא מהפך את החריפים, שדווקא הם נעצרים

לתוס' מדובר בהיפוך, החריפים דווקא נעצרים, אלא שיש ללמוד זאת על פירות. (ואם כי היו שהגיהו על כך). ואפשר לפרש כוונת התוס' בפשטות. הא בחרפי - כלומר בפירות המתבכרות, היינו שנורעו קודם ירידת הגשמים, וממילא אין להם היזק בעצירת העבים, כי די להם בגשמים שירדו כבר, ועליהם דריש ועצר את השמים מן העבים, ויש קצת קללה, כי בכל זאת טוב להם לחות הארץ אבל באפילי רוצה לומר, במאוחרות, שנורעו אחר הגשמים וצריכות לעבים כדי להעמיד ולהחזיק לחות הארץ להם - אין נעצרים כלל, ולכן אין צורך להזכיר עבים.

רוחות ארוחות לא קשיא הא ברוח וכו' -

וה"ה דמצי לשנויי - הא בחרפי הא באפלי,
אלא שפיר קא משני ליה,
הא ברוח מצויה וכו'.

הגמרא מוכיחה מדוע אין צורך להזכיר רוחות

וכמו כן, רוחות ארוחות [מה שהקשינו בענין הרוחות, שבמקום אחד משמע שנעצרים ובמקום אחד משמע שאין נעצרים], לא קשיא. כי הא, מה שנינו שאין הרוחות נעצרות,

אינו אומר עד שיגיע לש"ת.

והיכא דלא אמר בשומע תפילה,

אי נזכר קודם שעקר רגליו - חוזר לש"ת,

ואי לא - חוזר לראש,

בין לא אמר מוריד הגשם,

ובין לא אמר ותן טל ומטר (ומחזירין),

וכן הפסק והני מילי ביחיד,

אבל שליח צבור פסק רבינו יהודה,

דאין מחזירין לפי דאין מחזירין שליח צבור,

אלא משום ג' דברים מתחייבת המתים ומבונה

ירושלים,

ומברכת ולמלשינים משום דנראה ככופר.

שמעתי מפי רבי שלמה,

לא דמי ההוא דמצלי ומיקל,

למאן דלא מצלי ולא מיקל,

פירוש מיקל כמו מקלל,

כלומר שאין מחזירין,

אם לא אמר ותן טל ומטר.

הגמרא מבארת עד כמה אי אפשר לעולם בלא רוחות, ולכן אמירתו איננה נצרכת

אמר רבי חנינא: הלכך: בימות החמה, אמר משיב הרוח - אין מחזירין אותו (שהרי בכל מקרה אין הרוחות נעצרות, ודבריו אינם מעלים ואינם מורידים), אמר מוריד הגשם - מחזירין אותו (שהרי אכן יש זמנים שהגשם נעצר, ויש טעם לבקש על ירידת הגשמים. וכיון שביקש שלא כהוגן, שהרי גשמים בימות החמה סימן קללה הם, לכן מחזירין אותו). בימות הגשמים, לא אמר משיב הרוח - אין מחזירין אותו, לא אמר מוריד הגשם - מחזירין אותו.

התוס' מלמדים אותנו על החסרה או ספק

ברגע שאנו מבינים את הכללים, ממילא מובנים הפרטים. וכאן התוס' מלמדים אותנו שלושה כללים. הכלל הראשון מה שהחסיר ודילג, ולא היה מחוייב לומר - אין מחזירים. הכלל השני - דבר שחייב להיאמר - ולא נאמר - הרי מאחר ולא אמר - חייבים להחזיר אותו על מנת שוודאי ייאמר. ולכן מאחר ומחוייב הוא לומר מוריד הגשם בימות הגשמים - מחזירים אותו. והכלל השלישי - ספק, פתרונו על פי שיגרת לשונו בשלושים הימים האחרונים, בין לעניין שאומר מה שלא צריך, או מחסיר מה שהיה מחוייב לומר. וכן לגבי עשרת ימי תשובה.

כלל איכותי - סימן קללה בעייתי יותר, מאי הזכרה אף שהיה נדרש לומר

כלל נוסף מלמדנו הירושלמי, שהוא קשור באיכות. השאלה המשמעותית ביותר היא שברגע שמוזכר גשמים בימות החמה - זה סימן קללה, ולכן מחזירים אותו על מנת לבטל קללה. וזה משמעותי הרבה יותר, ממצב של שב ולא תעשה, שעם היה מחוייב להזכיר ולא הזכיר.

ומתוך כך סללה הגמרא הבנה אחרת. שאכן יש שני סוגים. לא קשיא. כי הא, מה שאמרנו שהרוח שאחר הגשם מועילה, היינו דאתא נחא [כשירד המטר בנחת]. ואילו הא, מה שאמרנו שאותה רוח מזיקה, היינו באופן דאתא רזיא [שהגשם יורד בכח].

והתוספות ביארו כי הלשון חשובה, היא שיש בהם תועלת, בעוד שאינה טובה, הולך על התוצאה.

גילהי דליליא -

פירוש,

זריחת הלילה,

שקורין לנישור"ר בלע"ז.

הגמרא מביאה את דברי רב יהודה על רוח עננים ושמש שלאחר המטר שמועילים

ואמר רב יהודה: זיקא דבתר מיטרא, כמיטרא [רוח שאחר המטר מועילה כמטר עצמו].

עיבא דבתר מיטרא, כמיטרא [ענן שאחר המטר מועיל כמטר עצמו].

שימשא דבתר מיטרא, כתרי מטרי [שמש שאחר המטר, כשני ממטרים].

שואלת הגמרא: אם כן, יוצא שכל דבר שבא אחר המטר מועיל הוא כמטר עצמו. ולשם מה מנה רב יהודה את כל הדברים הללו, רוח עננים ושמש, בפירוט? למעוטי מאי [מה הוא בא למעט, שאינו מועיל כמטר]? ועונה הגמרא גילהי דליליא שהוא אינו מועיל.

התרגום עוזר לדייק מכיוון שקשה להבין בדיוק את המציאות

מבארים התוס' דרך התרגום, כי רק על ידי שימוש במושגים מוכרים, אפשר לזהות זאת. יש האומרים שזו זריחת הלבנה, או מאור הלבנה או נוגה הלילה, כי הכוונה שעם היות והשמש כן פועלת תיקון, הרי שמש יש בה יותר תכונות מאשר סתם הארה, שהרי נאמר שהיא מבשלת את הפירות, וממגד תבואות שמש. ואילו הירח, עם היות ויש בו הארה, הרי אין לו סיוע כדוגמת המטר.

ושמשא דביני קרחי -

פירוש,

כמו דבר קרחה

שמכאן ומכאן יורדין הגשמים, והשמש - זורח

באמצע,

זה השמש - לא מעלי.

לא אור השמש מועיל, אלא שהשמש פועלת לאחר הגשמים, ולא שהיא בו זמנית איתם

רב יהודה ציין שהשפעת השמש שלאחר המטר היא מוסיפה כשני ממטרים, אלא שדייקא הגמרא שיש מקרים

היינו ברוח מצויה. הרוח הרגילה שמצויה תמיד. שרוח כזו אכן אינה נעצרת לעולם. ואילו הא, מה שאמר רב יוסף שהרוחות נעצרות, היינו ברוח חזקה, שאינה מצויה תדיר. ומכל מקום, אף שרוח שאינה מצויה נעצרת, לא חייבו חכמים להזכיר את הרוחות, שהרי העולם יכול להתקיים ברוח מצויה בלבד.

התוס' מעירים, כי גם היה ניתן לשנות, שיש שני סוגי רוחות, המקדימות ומאחרות

התוס' מבדירים, כי את החילוק ניתן גם לתרץ, בכיוון אחר של רוח שאינה מצויה, אלא בחרפי ואפלי. כי ענינו הרואות, כי הרוח מגיע הן קודם המטר והן לאחר המטר, אלא בכל פעם זה רוח אחרת, ולכן יהיה ניתן לתרץ, שיש שני סוגי רוחות. בכיוון של לפני (שהיא בעיקר רוח שכלל אינה מצויה) ואחרי, אלא שהתוס' מבארים, כי עם היות ורש"י נקט לפרש את האפילות והחריפות שזה הולך על עננים, ולכן פירש אחרת לגבי רוחות.

שניות למטר -

שניות במעלה,

כדאמרי אינשי משנה למלך.

העבים והרוחות לאחר המטר הרי הם כמטר שני, ובדרגת משנה לו

הגמרא מביאה כלל: תנא: העבים והרוחות שניות למטר. והגמרא נדרשת לבאר באיזה אופן זה מביא תועלת וכאן התוספות מפרשים את הביטוי שניות, שהוא כלשון האנשים, שהוא מדרגה שניה, ולחייב. ואכן הגמרא בתחילה מקשה, היאך הינך אומר שזה לטובה. ולכן הגמרא היתה צריכה למצוא אופנים, שבהם הן הרוחות והן העבים מועילים כמעט כמו הגשם. ומאחר ולאחר מכן נאמר לשון של רוח שאחר המטר הוא כמטר, הרי באו לצמצם ולומר, לא בדיוק כמו המטר, אלא קרוב לכך, כדוגמת המשנה למלך. ונמצא כי כלל זה סייע בשני כיוונים, להכריח שזה חייב להועיל, אלא שלא יותר מהמטר.

הא דאתא נחא -

פירוש,

כשירודות **בנחת - חשובה.**

כאן ברזיא,

כלומר **בחוזק - ואז אינה טובה.**

התועלת או הנזק מהרוח שלאחר הגשם, תלויה באופן הראשוני שירד המטר

ברייטא למדנו כי העבים והרוחות שניות למטר. התקיפה הגמרא, והרי מכך שנאמר שניות, הרי זה לטובה, ואילו מצד אחד זה נאמר שהעבים והרוחות הינם לאחר המטר, אך מצד שני, על הפסוק "יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר", פירשוהו שזה [רוח הבאה לאחר המטר], שהיא מזיקה, לפי שהגשם היורד ומכה בחוזק בקרקע - מעלה אבק מהעפר, והרוח מנשבת ומדביקה את האבק בתבואה הלחה, ומזיקה לה!

חולקים על הפירוש האחר, אלא באים ואומרים, זה הפירוש הנכון.

שלשה שאלו שלא כהוגן -

אליעזר שאל ויפתח.

וא"ת,

אמאי לא חשיב כלב בן יפונה,
שאמר אשר יכה את קרית ספר ולכדה,

ונתתי לו את עכסה בתי לאשה,

אמאי לא פריך כמו הכא,

יכול ממזר או עבד.

וי"ל,

דהא דקאמר כלב שיתן לו בתו,

הכי קאמר,

כל מי שיכול לחזור אותן הלכות,

ששכחו בימי אבלו של משה,

אתן לו עכסה בתי.

וי"מ,

דלכך נקראת עכסה,

שכל הרואה אותה כועס על אשתו,

וזהו ודאי **משום צניעות יתירא דקא חזו בה,**

והיה סומך דזכותה וזכות ידיה מסתייע,

דלא מזדווגין לה **אלא כפי מעשיה,**

כדאיתא בסוטה (דף ב.) דאין מזווגין וכו'.

להבטיח את הבת הוא סכנה גדולה, גם שהינך לחוץ אל הקיר, ואין לזה קשר לתוצאה, אלא עצם הבקשה יש בה בעייתיות

הגמרא מספרת כי לא כל בקשה ראויה להיאמר בכל צורה. "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבוהו כהוגן, לאחד השיבוהו שלא כהוגן. ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאל בן קיש, ויפתח הגלעדי." ומביאה הגמרא לגבי שאלו במה היה זה שלא כהוגן. "שאל בן קיש - דכתיב והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדול ואת בתו יתן לו, יכול אפילו עבד, אפילו ממזר - השיבו כהוגן, ונזדמן לו דוד." שאין כל קשר בין יכולת כיבוש, לכך שיהיה ראוי להיות חתן המלך.

יש להבין מדוע צמצמו רק לשלושה, ולא כללו את כלב בן יפונה, שאף הוא הבטיח את בתו, ויתכן שיופיע למדן, אך ממזר או עבד

מקשים התוס', אם הינך נותן עיקרון, הרי על פי עיקרון זה יש למנות עוד, אבל כאן כשהוא מונה דווקא שלושה, הרי הוא מגביל. אלא שאם כן, לכאורה, גם אצל כלב בן יפונה

שהשמש אינה מועילה. וזה כאשר השמש פועלת כשמש - הרי זה מועיל, אבל בשעה שהשמש היא בו זמנית גם מקבלת חלישות שעדיין ממשיכים הגשמים לירד משני הצדדים, הרי זה כדוגמת האדם הקרח. ויש שדייקו כי השמש שהועיל כתוב שימשא ביו"ד. אבל כאן זה חסר כמו שמשות, שפירושו חלונות, ושוב, חסר כאן כוח הבהישול וההצמחה של השמש, כי היא מול כוחות ניגודיים.

[דף ד עמוד א]

עורפילא -

היינו גשם דק,

אפילו לפרצידיא דתותי קלא מהניא,

פי' פרצידיא - זו גרעין שהוא מתחת האבן,

היינו כמו חסה שמתחת הקרקע.

הגשם הדק, יש במוחו להצמיח אף גרעין המצוי מתחת לאבן

הגמרא בעמוד הקודם דנה על דברים נוספים שמועילים לצמיחה, ושיש סוגי גשמים שונים, אשר כל אחד מהם מועיל לעניין אחר. וביארה כי מטר היורד בנחת - הרי הוא מועיל לפירות ולתבואת הארץ. הגמרא ממשיכה ואומרת על גשם עוד יותר מיוחד. ומדייקת כי גשמים דקים, מצליחים להועיל אף לגרעין החיטה שחבוי תחת האבן, שמתחיל לבצבץ ולעלות מיד. בדוגמת החיטה המצויה חבויה תחת הקרקע.

ובכך רואים תופעה מיוחדת, כי עם היות ומדובר על כח ההצמחה, הרי אפילו שמדובר על גשם דק ביותר, דווקא הוא מצליח לעורר את הגרעין, לא רק שמתחת לעפר, כלומר בקרקע, אלא אפילו בשעה שהוא מתחת לאבן.

מאי עורפילא עורו פילי -

פירוש, מעוררן ומצמיחן,

פילי -

פירוש, אותן העומדים בסדקי הארץ.

שאלת הבידוד של הגמרא מצריכה תשובה של מושג אחד, המורכב משני העניינים

בחירת שם הינה בכוונה תחילה. וכאשר מוצאים שם הנראה ממבט ראשון מזור, אחד הכלים שהגמרא מפרשת אותם הוא נוטריקון, של הלחמת שתי מילים אל מילה אחת ארוכה. ומאחר ומילה זו מורכבת משתיים, הרי מצד אחד פילי הינם סדקים, ועורו הינו לשון התעוררות. ונדרשים לצרף את שניהם על מנת שיהיה כאן מושג חדש, והרעיון, שדווקא הגשמים הדקים הללו, מצליחים לחדור אל הסדקים, ומשם לעורר את הגרעין החבוי שם, ולפעול פעולה של הצמחה. וזה כפירוש השני המובא ברש"י, ולכן נאמר בלשון פירוש, כדרכם של התוס', כשנדרש לברור בין כמה פירושים, ואינם

אי נמי,
דגבי אשה - לא דייק עלמא אלא ליופי.

וא"ת,
היכי קאמר דשאל אליעזר שלא כהוגן,
והא לא אמר,

**אלא אשר אומר אליה הטי נא כדך,
ואם יראה שתהא חיגרת או סומא,
לא יאמר לה.**

וי"ל דה"פ,
יכול אפילו חיגרת ואפילו סומא,
יכול אפי' חיגרת,

**שיהיה לה אפילו רגל של עץ,
והוא לא יהא רואה,**

או סומא,
**כגון שיש לה עינים יפות,
ואינה רואה כלל.**

**מקשים התוס', מדוע לא נקט אצל אליעזר שעלולה להיות
ממזרת או שפחה, כדוגמת הסכנה בבקשת שאול**

הגמרא שאלה על שלושה ששאלו לא כהוגן. אלא שהבעיה המצויינת אצל כל אחד מהם הינה שונה. לגבי אליעזר עבד אברהם, הבא להשיא אשה ליצחק, השאלה הינה יכול אפילו חיגרת אפילו סומא? ואילו לגבי שאול, נאמרות בעיות אחרות - יכול אפילו עבד, אפילו ממזר? ועולה התמיהה, שהרי הבעיה אצל שאול חמורה יותר, ומדוע לא נאמרה אצל אליעזר, והרי יכל היה להקשות יכול אפילו ממזרת או שפחה?

**בכוונה השאלות אצל אליעזר הינה על חיגרת וסומא ולא
על ממזרת או שפחה**

ומתרצים בשני אופנים שונים. האחד, אין מציאות של דין ממזרת לפני מתן תורה, או שמאחר ומדובר באשה, שאין אשה אלא ליופי, הבעיות צריכות להיות קשורות גם לענייני יופי.

**בכל מקרה לא יוכל להימנע ולשאול כל נערה שהיא סומא
או חיגרת, שיש גם מומים אלו בצורה סמויה**

אלא שמאליה עולה שאלה נוספת, מה הבעיה אצל אליעזר, שהרי אין לומר כי תהיה חיגרת או סומא, מאחר והוא יזהה זאת, ולא עצם הבקשה קובעת, אלא יש כאן שני שלבים, מה שהיא עמדה במבחן, וכן מה שלפני כן יש מבחן קדם, שהוא רואה אותה, ואם היה לה מום, לא יהיה מחוייב לומר אליה. וממילא היא בכלל לא נכנסת לגדר המבחן. אלא שעל כך מבארים התוס', שיש מום סמוי, גם בחיגרת וגם בסומא.

**והיינו דקאמר להו נביא לישראל הצרי אין
בגלעד אם רופא אין שם -**

כלומר להתיר נדרו ליפתח,
והא הוה פנחס,

היתה אותה הבעיה. והרי זו שאלה המתבקשת מאליה. מה עוד שעל הכהן הגדול נאמר יקרה היא מפנימים מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים, שאפילו במסכת הוריות נאמר, כי תלמיד חכם אינו קשור בייחוס, ואפילו ממזר עדיף עליו. ולכן נקט כאן ממזר, לא רק בגלל השוואה לשאול, כי בתחילה היה מקום לשאול אפילו על כלב בן.

**לא רק כוח הלמדנות היה בקנו - אלא היה לכלב בטחון,
שיצליח בזיווגו אליה**

הגמרא במסכת תמורה (טז, א) אכן מספרת כיצד הדבר היה לתועלת. במתניתין תנא: אלף ושבע מאות קלין וחמורין, וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירין עתניאל בן קנו מתוך פלפולו, שנאמר - וילכדה עתניאל בן קנו אחי כלב [ויתן לו את עכסה בתו לאשה]. ולמה נקרא שמה עכסה - שכל הרואה אותה כועס על אשתו.

ולכן בחרו התוס' לבאר כי מעלת אשה זו לא היה מצד יופיה, שהוא מתנת שמיים, ועוד עלול לגרום לגבהות לב, אלא דווקא דבר הקשור במעלתה הפנימית, מה שיבטיח, שלא תינזק. וגם זכותו של קנו היה לא מצד גאונותו, ומצד זכרונו, שזה מתנת שמיים בדוגמת יופי, אלא דווקא מצד פלפולו, כלומר, העמל של תורה, וזה קשור בו. ולכן גם לשון הפסוק הוא וילכדה, כצייד הלוכד את טרפו, ואכן הכוונה יכול לחזור מתפרשת כיכול להחזיר, וממילא מסוגל להחזירם, וגם שהוא עצמו בבקיאותו חוזר עליהם. בניגוד ליהושע ששכח. ולכן יש כאן זכות כפולה.

**הזיווג אינו סתם בבחינת "הודמן", אלא יש בו יד המכוונת
מלמעלה, ומונעת תקלות**

ונמצא כי עם היות ודברי ריש לקיש בתחילת מסכת סוטה, הן מצד פתיחה שיש בה מרכיב של אגדה, הרי זה ממש הלכה למעשה. "א"ר שמואל בר רב יצחק: כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה, אמר הכי: אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנא': כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים."

וגם כאן חידשו התוס', כי ריש לקיש דיבר על האדם, וכאן הם כותבים לפי האשה, ולכן דברי כלב לא נבעו מצד שאילה שאינה כהוגן, הבאה מלחץ, כפי שנהגו האחרים, אלא שבהחלט יש לו על מה לסמוך בבקשה זו. ויש שדייקו כי מאחר ובסוטה נאמר עניין זה רק בזיווג שני, לכן כאן הוצרכו לזכות של שניהם. וגם ניתן לתרץ שיש כאן את זכותו של כלב עצמו.

יכול אפי' חיגרת או סומא -

תימה,
אמאי לא נקט הכא,
גבי אליעזר עבד אברהם,
**כמו דקאמר גבי שאול בסמוך,
יכול אפי' ממזרת או שפחה וכו'.**

ואמר ר"י,
משום דגבי אליעזר - **לא שייך עדיין ממזרת,**
דהא לא נתנה תורה.

בהא דקאמר במתני',
 רבי יהודה אומר,
 העובר לפני התיבה ב"ש האחרון של חג,
 האחרון - מזכיר,
 והראשון - אינו מזכיר,
ומדמינן לעיל שאלה להזכרה,
 דפריך,
 ורמינהו עד מתי שואלין את הגשמים,
 עד שיעבור וכו'.
ומשני גברא אגברא וכו'.

הזכרת גשמים ושאלת גשמים לכאורה הינם שני עניינים שונים

ראינו כי יש חילוק בין הזכרת גבורות גשמים, משיב הרוח ומוריד הגשם, שהיא בברכת מחייה המתים, ולבין שאלת גשמים, שהיא ותן טל ומטר לברכה, שהיא בברכת השנים. לעניין שאילת גשמים המשנה אומרת "בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו חמשה עשר יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת:"

אכן יש מקום להקשות על דברי רבי יוחנן, אלמלא זו היתה דעה שהובאה בשם שני אמוראים

הגמרא מביאה בשם רב אסי אימרה משמו של רבי יוחנן, כי ההלכה היא כרבי יהודה, כלומר, שהזכרת הגשמים היא רק לאחרון העובר ביום טוב האחרון של חג. מקשה רבי זירא על דברי רבי אסי, כיצד הינך מביא ממו של רבי יוחנן כך. וכאן אנו אומרים משמו של רבי אלעזר כי ההלכה היא כרבן גמליאל. והביאור של מהות השאלה, כפי שמבארים התוס', שהרי לכאורה מה הקשר? רבי יהודה מדבר על הזכרה, ואילו רבן גמליאל זה שאלה.

אלא הנקודה היא, שמאחר והגמרא אומרת עד מתי שואלין את הגשמים? סימן שיש כן קשר כלשהו, וניתן לדמות זאת, ובפרט שהזכרה היא תחילת ריצוי של השאלה. ועם היות ואלו שני זמנים נפרדים, הרי זה תהליך אחד ארוך. ונמצא כי התוס' מסבירים את שאלתו של רבי זירא. ושיש לה מקום, ואכן הגמרא אינה דוחה את עצם השאלה עצמה, אלא רק דוחה שמדובר בשני אמוראים שונים שהביאו את דעת רבי יוחנן. ואכן זו התשובה הראשונה של הגמרא, ורק לאחר מכן עונה הגמרא, לא קשיא כאן לשאול כאן להזכיר.

והא אמר רבי יוחנן במקום ששואלין הגשמים מזכיר -

ומשני ההוא להפסקה.

פירוש,

דבמקום שמפסיק מלשאול - מפסיק מלהזכיר, אבל מתחיל קודם להזכיר.

וטעמא הוי,

דהזכרה - הוה ריצוי שאלה,

ומש"ה ליכא חששא אם מזכיר קודם.

**ואמאי לא הלך יפתח אצלו להתיר נדרו?
 אלא מתוך גסות רוחו,
 אמר לא אלך אצלו שאני שופט ונגיד,
 אלא יבא אצלי,
 ופנחס אמר,**

ליתי גבאי דאנא נביא,

ועל ידי תהא פטורה,

שהייתי מורה ומתיר הנדר ופוסר אותה.

ולבסוף נענשו שניהם,

יפתח נענש - שנפלו אבריו קודם מיתה,

כדכתיב 'ויקבר בערי גלעד',

ופנחס נענש - דכתיב 'לפנים היה ה' עמו'.

**הגמרא מספרת כיצד עם היות ויפתח שאל שלא כהוגן,
 לא זאת היתה כוונת הקב"ה, שיקריבה לעולה**

הגמרא מספרת על שלושה ששאלו שלא כהוגן, ורק על אחד מהם גם הקב"ה השיבו שלא כהוגן. כי בהמשך נאמר מפורשות, כי הקב"ה כלל אינו חפץ בקורבנות אדם. שנאמר (ירמיה יט, ה) "וּבְנֵי אֶת-בְּמוֹת הַבְּעַל לְשַׂרְף אֶת-בְּנֵיהֶם בְּאֵשׁ עֲלוֹת לַבְּעַל אֲשֶׁר לֹא-צִוִּיתִי וְלֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא עָלְתָה עַל-לְבָי:" ובפרט אף בתו של יפתח נכללת במה שפרט ולא דיברתי.

יש לדייק מה הבעיה שהיתה אצל שניהם, ולקשר גם סוג העונש למעשיהם

הגמרא מבארת, שאכן היתה אפשרות לבת יפתח להינצל. ומה שהנביא ירמיה אמר כי אין צרי בגלעד, כלומר שלא היה פתרון, ולא היה רופא שם, הוא שמי שקלקלו בדבר הם משחקי הכבוד, מי יותר חשוב. ומילת המפתח בדבריהם הוא "אני" או "אנא". וכאשר רואה את עצמו למעלה, לא רק שאינו מצליח, כי אם שהקב"ה מורידו.

והדיוק של עונש יפתח, שהרי נקברים במקום אחד, ומהו בערי גלעד לשון רבים, אלא שנפלו אבריו קודם מיתה. ונראה לי לחדש, כי גסות הרוח עושה שהוא מחשיב את עצמו מעבר למה שהוא, ומאחר והוא מגביה את עצמו, הרי קבר הוא השפלה, שהרי קוברים באדמה. ויש לדייק גם מדוע זה נעשה בשלבים באופן של איברים איברים, כי היה עליו לילך וכאילו נקבר בכל המקומות של הדרך אותה לא הלך.

ועם היות שפנחס צודק, ורק על יפתח נאמר שהיתה בו גסות הרוח, הרי מאחר וחברו נענש בגללו, גרם הדבר שאף הקב"ה סר ממנו. כי כמו שהוא נמנע, הרי מידה כנגד מידה נמנע הקב"ה גם הוא לבוא אליו. ומאחר ופנחס זה אליהו, עליו נאמר אליהו הגלעדי, סימן שהוא קיים.

[דף ד עמוד ב]

ואמר ר' אלעזר הלכה כר"ג דאמר דאין שואלין עד שבעה וכו' -

פירוש,

ואת אמרת הלכה כרבי יהודה,

הגמרא מביאה שלושה מגדולי האמוראים וכן פסק הלכה שמאחר והתחיל להזכיר גשמים - אינו פוסק

רבא אמר: כיון שהתחיל - שוב אינו פוסק. וכן אמר רב ששת: כיון שהתחיל - שוב אינו פוסק. ואף רב הדר ביה, דאמר רב חננאל אמר רב: מונה עשרים ואחד יום כדרך שמונה עשרה ימים מראש השנה עד יום הכפורים, ומתחיל. וכיון שהתחיל - שוב אינו פוסק. והלכתא: כיון שהתחיל - שוב אינו פוסק.

עם היות זאלו שני ימים אחרונים, הרי מרגע שהתחלת - אינך פוסק

התוס' באו ללמדנו עוד שני פרטים. הראשון, שמאחר ושני הימים האחרונים הם על גדר ספק, הרי לאחר שעשית דבר קודש - אינך חוזר. ולכן ההתחלה היא הקובעת, ובכל התפילות כולן. ומאחר ויש פעמים שהגמרא אמרה שזאת ההלכה, ואעפ"כ לא היתה כך ההלכה, הרי התוספות מעירים, שאכן זו הלכה למעשה. ובפרט שרב שהלכה כמוהו באיסורים, היה נאלץ לחזור בו.

יורה במרחשון הוא -

פי',

אקרא,

דכתיב 'ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון' פריך;
דמתני' אפשר לתרץ - דאמלקוש קסמין,
אבל ביורה - מודה דבמרחשון.

כיצד הינך יכול לומר כי היורה הוא בניסן?

המשנה שאלה עד מתי שואלין את הגשמים? רבי יהודה אומר: עד שיעבור הפסח, רבי מאיר אומר: עד שיצא ניסן, שנאמר (יואל ב, כג) ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון. ומאחר והביאה הגמרא את הפסוק, הקשה רב נחמן לרב יצחק, וכי יורה בניסן הוא? והרי ידוע כי היורה הינו במרחשון? שיש על כך ברייתא מפורשת.

התוס' מצמצמים את קושיית הגמרא, שאינה על המשנה, אלא על הפסוק

מבארים התוס', כי השאלה לא היתה על המשנה, שהרי אפשר לומר, כי מה שהמשנה מביאה את הפסוק הוא רק ראייה על זמן מלקוש, שהוא סוף הגשמים, עד מתי הוא, ולא לענין זמן היורה. כי היורה מסכימה המשנה שלעולם הוא במרחשון. ונמצא כי הקושיה הינה רק על הפסוק עצמו. ואכן ביואל מסופר על מקרה ייחודי, בו היורה אכן אף הוא היה בתחילת ניסן, כגודל הנס, וכפי שהגמרא ממשכה לספר. וכל מה שנחלקו במשנה הוא רק לענין המלקוש האם הוא כל ניסן, או רק עד שיעבור הפסח.

ובחזירתו אוכל חזיז מן התלם וכו' -

וקשיא,

הא דקאמר לעיל,

נמצא הגדילה בששה חדשים גדילה באחד עשר יום,

הבנת דעת רבי יוחנן על הקשר בין הזכרה לשאלה

הגמרא דנה בדעת רבי יוחנן. ומביאה קושיא, כיצד הינך רוצה לתרץ את קושיית רבי זירא, שהזכרה ושאלה הינם שני דברים נפרדים. "והאמר רבי יוחנן: במקום ששואל מזכיר!" ועל כך מתרצת הגמרא "ההוא - להפסקה איתמר."

כאשר יש חילוק בין דברים, חייב להיות טעם ויסוד להבדל

התוס' יורדים להבין את עומק מהות ההזכרה והשאלה, והחיבור ביניהם. ויש חילוק רציני הרבה יותר בין תחילת התהליך, לקראת הגשמים, ובסיום התהליך, בו מפסיקים לשאול ולבקש על הגשמים. כי כאשר מדובר על שהוא כבר שואל, ובא להפסיק, הרי הוא מפסיק בשניהם, הן השאלה והן ההזכרה. וזה מה תירצה הגמרא. והביאור, שאין להשוות עם ההתחלה, ויש טעם בדבר. ההזכרה היא הכנה ולקראת השאלה, וכעין ריצוי לקראתה. ולכן אין כל בעיה שהיא מקדימה, אדרבא - זו מהותה.

הא לן -

פירוש,

לבני בבל - אין שואלין עד שבעה במרחשון,

דאית להו פירי בדברא,

כי המתחיל להזכיר - יתחיל לשאול.

והא להו,

פירוש,

לבני ארץ ישראל

ליכא חששא,

דהא יכולים פירותיהן להיות יבשים בלא הולכה

למדבר.

הגמרא מתרצת את דברי רבי יוחנן

אלא, לא קשיא: הא, מה שאמר רבי יוחנן שמהזמן שמתחיל להזכיר מתחיל לשאול, היינו לן [לנו], לבני בבל. שהיות ויש לנו תבואה ופירות בשדה כל חודש תשרי, ואם ירדו עליהם גשמים, יזיקו להם, לכן אין מזכירין את הגשמים עד שבעה במרחשון, ואז גם מתחילין לשאול.

ואילו הא, מה שאמר רב אסי בשם רבי יוחנן שהלכה כרבי יהודה, היינו להו [להם], לבני ארץ ישראל, שפירותיהם יכולים להיות יבשים, אף בלא הולכה למדבר.

ולשיטת הגר"א התוס' מפרש את כל הסוגיה שהיא מדברת רק על שאלה (וגם לפיו הגהתי את התוס').

[דף ה עמוד א]

רבא אמר כיון שהתחיל שוב אינו פוסק -

כלומר,

כיון שהתחיל ביום ראשון של שני ימים אחרונים,

שוב - אינו פוסק.

וכן הפסק.

[לא יבוא הקדוש ברוך הוא בעיר, וכאן הפירוש הוא בעיר ירושלים הממשית, כפשוטו?]

אמר ליה רבי יצחק: אין פירושו של מקרא זה כפשוטו, כפי שהבנת אתה. אלא הכי [כך] אמר רבי יוחנן בביאור מקרא זה: אמר הקדוש ברוך הוא: לא אבוא בירושלים של מעלה, עד שאבוא לירושלים של מטה. וכך הוא פירוש הכתוב: עד שיהיה "בקרוב קדוש", בירושלים של מטה, "לא אבוא בעיר" ירושלים של מעלה.

התמיהה כיצד אתה מתנהג בקדושה והקב"ה יגיע בשינאה

על מנת להבין את פירושה השני של התוס' יש להכיר את הפסוק מישעיה (יד, כא) הִכִּינוּ לְבַנְיָו מִטְּבַח בְּעֶזְרֵן אֲבוֹתָם בַּל־יִקְמוּ וַיִּרְשׁוּ אֶרֶץ וּמְלָאָו פְּגִי־תָבֵל עָרִים: הנביא אומר, שיהרגו את הבנים בעון אבותם, מאחר ויש לכם לחשוש שיהיו הבנים רעים כמו אויל מרודך אביו, ונבוכדנצר אבי אביו. כי אם הם יקומו ימלאו פני תבל בשונאים ומציקים.

והרי"ף (על עין יעקב) כתב, דאפילו נאמר לשון שנאה, גם כן יש להבין קושיית הגמרא. דאם ישראל חוזרים למוטב - אם כן צריך לקרב עליהם אהבה. למה כתב שלא יבוא בשנאה, אבל באהבה גם כן לא יבוא וכו' ?היה לו לומר אבוא באהבה.

[דף ה עמוד ב]

ומי סיב שמואל והא בר נ"ב שנין הוה וכו' -

ועתה אפרש חיי שמואל נ"ב שנה.

שהרי בשנה ראשונה,

שהיה עלי ממונה לכ"ג - נולד שמואל,

כדכתיב (שמואל א א) 'ועלי יושב',

כלומר אותו יום נתיישב ונתמנה.

ועלי - היה נביא ושופט ארבעים שנה **כדמפרש בקרא,** ושמואל היה נביא ושופט י' שנים **קודם** מלכות שאול,

כדאיתא בסדר עולם,

נמצא שהיה שמואל בן מ"ט שנה,

כשפסק מלהיות שופט,

וחצי שנה שבשנה ראשונה שהיה עלי נביא נולד,

ותרתין שנין ופלגא **דשאל המלך,**

הרי נ"ב שנין.

ולהכי קא פריך - ומי סיב?

ומורי ש"י חשיב,

הני ארבעים שנה דעלי קודם שנשבה הארון,

ובאותו יום שנשבה מת,

כדכתיב 'ויהי כהזכירו ארון האלהים,

ויפול אחורנית ותשבר מפרקתו' וגו',

והארון היה בבית אבינדב בגבעה עשרים שנה,

כדכתיב (שמואל א ז) וירבו הימים והיו עשרים שנה,

וינהו כל בית ישראל אחרי ה',

ומיד שמלך דוד בירושלים,

הוה ליה למימר גדילה בתליסר ובי"ב יומי,
שהרי מיד מתחלת ליגדל.

ושמא י"ל,

דלכל המאוחרת שנזרעה בשלישית קאמר,

נמצא גדילה בי"א יום וצ"ע.

נס התבואה, שהגשם החל בחמישי, והסתיימה גידולה בעומר

הגמרא מספרת על מה שהתרחש בימי יואל בן פתואל, שאכן ירד היורה בתחילת חודש ניסן. ומאחר והיה רעב כה קשה, וירד היורה בא' בניסן, הרי העם צחק מיואל, שמציע להם לזרוע, ואמרו לו שזה כלל אינו הגיוני. כי את המעט שיש כבר עדיף לאכול, ולחיות מעט, ולא למות. ואעפ"כ אמר להם צאו וזרעו. ואכן התרחש להם נס, ונתגלו להם מה שאצרו העכברים והנמלים בחוריהם, וזרעו בימי שני שלישי ורביעי של ניסן, ובחמישי בניסן ירד הגשם השני, והם הצליחו לקצור עוד בט"ז לניסו ולהקריב את העומר. ומסכמת הגמרא. נמצאת תבואה הגדילה בדרך כלל בפרק זמן של ששה חדשים, מתשרי ועד ניסן, גדילה באותה שנה באחד עשר יום. מחמשה בניסן עד ששה עשר בו.

התוס' הקשו על החשבון, שהרי כבר זרעו בשני לניסן, ותירצו, שהחישוב לפי היום האחרון

הקשו התוספות, כיון שהתבואה התחילה לגדול מיד כשזרעו אותה, כפי שהגמרא מביאה להלן שהשור היה אוכל בחזירתו מן התלם, הרי שמשך זמן גידול התבואה היה י"ב וי"ג יום, שהרי זרעו בשני שלישי ורביעי בניסן! ותירצו, שכוונת הגמרא שהתבואה שנזרעה בזמן המאוחר ביותר, דהיינו, ביום ד' בניסן, גדלה בי"א יום. והשפת אמת כתב, שאפשר לומר, כי מה שהשור היה אוכל מיד בחזירתו אינו תבואה, אלא שאחר החרישה גדל מיד עשב, וזה היה מאכל השור. אבל התבואה התחילה ליגדל רק ברביעי בניסן.

לא אבוא בעיר -

פירוש 'בעיר',

ר"ל בעיר ממש.

וי"מ פשטיה דקרא,

'בעיר' - בשנאה,

כלומר לא אבוא בשנאה.

ועיר - הוי לשון שנאה,

כמו ומלאו פני תבל ערים (ישעיה יד).

ביאור הגמרא לפי הפשט, שזה המהלך הראשון בתוספות

ואמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: מאי דכתיב [מהו ביאורו של המקרא] בספר הושע, שאמר הקדוש ברוך הוא: "בקרוב קדוש ולא אבוא בעיר"? בפשטות, "בקרוב קדוש" היינו שאתה עצמך קדוש, ומעשיך טובים וישרים. ואם כן, יש לתמוה: וכי משום דבקרוב קדוש, שאתה מטיב מעשיך, לא אבוא בעיר

ישב חסר ו' - מלמד שאותו היום מינוהו כהן גדול. ובאותו יום בישר עלי לתנה שנתקבלה תפילתה ותלד בן עי' ש"א שם יז. ונכתב על עלי (ש"א ד, יח), והוא שפט את ישראל ארבעים שנה. אלא שהחסרון בפירושו זה שהוא נשען על סדר עולם פרק י"ג.

שיטה שניה בתוספות לחישוב שנות שמואל הינה לפי מיקום ארון הקודש

מאחר ועלי נפטר ביום לקיחת הארון לשבי פלישתים, הרי יש לנו ארבעים שנות הארון בימי עלי עם שמואל, ועוד עשרים שנה שהיה בבית עמינדב. וכאן אנו מחסירים שני דברים (חצי השנה של הריון של שמואל, וכנגדם מוסיפים את שבעת החודשים שהיה הארון בשבי פלישתים, ושבע וחצי שנות מלכות דוד המלך בחברון, כי הכנסת הארון לבית עמינדב). והמעלה בפירושו זה שהוא מבוסס על פסוקים. והחשבון של שנות דוד בחברון בשמואל מובא שבע שנים ומחצה, ואילו במלכים מובא רק שבע שנים, כי אינו מחשיב את ששת החודשים בהם היה דוד המלך מצורע.

טעם לכך שיש שלוש דרכי חישוב

מאחר ואין בית המדרש בלא חידוש, יש לבאר מה צורך היה בשלוש שיטות חישוב של שנותיו של שמואל. אלא נראה לי, כי חייבים לומר, שיש כאן רמז לכל שיטה שהיא מבליטה עניין אחר. כי מאחר ושמואל היה שקול כמשה וכאהרן, הרי יש כאן שלושה חישובים שונים, אחד כנגד שמואל עצמו, השני כנגד משה רבינו והשליש כנגד אהרן הכהן.

פירושו רש"י - חישוב שנות עבודת הלוי, שזה כנגד שמואל, שהוא לוי. הפירושו הראשון בתוספות, שהיה נביא ושופט - שקול כנגד משה, שזו מעלת בחינת משה, ביחס לאחרים ולכן אין מציאות לעלי, אלא רק שבאותו יום מינוהו. ולבסוף הוספת שנות מלכות שאל המלך. ואילו הפירושו השני בתוספות שהוא על פי ארון האלוקים, ומינויו של עלי ככהן גדול הוא כנגד אהרן שהוא בבחינת הכהן הגדול, כי ארון האלוקים הינו בקודש הקדשים, שרק הכהן הגדול זוכה להיכנס לשם אחת בשנה, וגם שמכיוון שארון האלוקים נשבה - אין לעלי כל מציאות, ולכן הוא נפטר מיידית.

וביארתי, כי מה שהיה שקול שמואל כמשה ואהרן, שהיתה לו את הבחינה של שניהם. מצד אחד היה מרומם כמשה, ומצד שני היה גם מחובר לעם כאהרן, ובעוד משה אוכל משלו, כאשר הוא בביתו, הרי שמואל סובב את העם, והיה מעורב עם הבריות בכך, ואפילו אז - היה לוקח מביתו, שהוא בחינה של נפרד ומרומם. ויש שדרשו על בניו, שלא הלכו בדרכיו, ללמד עליהם זכות, שלא שהיו ממש פושעים, אלא רק שלא זכו למעלתו האישית של שמואל, שהיא הדרך המיוחדת בה סבב בין כל הערים, ובאופן אישי היה עימם. כי אם היו רק במקומם.

יעקב אבינו לא מת -

וכן משמע,

מדכתב ויגוע ולא כתיב וימת,

כדמפרש בסוטה (דף יג.) גבי מעשה דחושים.

דהיינו לאחר כשמלך בחברון שבע שנים ומחצה, הביאו לשם,

צא וחשוב ארבעים שחיה עלי,

עם עשרים שנה שהיה הארון בבית אבינדב, היינו ששים,

נמצא שהיה ששים שנה משנולד שמואל,

עד שבא הארון בירושלים,

אף על גב דנולד בשנה הראשונה,

א"כ נכי לפחות חצי שנה דהריון;

אותן שבעה חדשים שהיה הארון בשדה פלשתים, דלא קא חשיב,

ומלי להנהו דשעת הריון.

ונמצא שהיו שמונה שנים,

ממיתת שמואל עד שבא הארון לירושלים,

שהרי היה ששה חדשים ממיתת שמואל,

קודם שמשחו דוד למלך בחברון,

ומלך שם שבע שנים ומחצה,

ומיד מלך בירושלים והביא הארון,

ועתה הסר שמונה שנים מן ששים שנים,

שהיה משנולד שמואל עד הבאת הארון,

וישאר נ"ב שנים.

הגמרא מקשה כיצד הינך יכול לקרוא לשמואל זקן, אם כל חייו היו רק חמישים ושתיים שנה

הגמרא מביאה עוד דבר אגדה שאמר רב נחמן לרבי יצחק. "ואמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: מאי דכתיב ויהי כאשר זקן שמואל, ומי סיב שמואל כולי האי? והא בר חמישים ושתיים הוה, דאמר מר: מת בחמישים ושתיים שנה - זהו מיתתו של שמואל הרמתי!" כלומר, כאשר מינה שמואל את בניו בעת זקנותו, באו אליו בטענות העם, וביקשו להם מלך, ואז מסופר בפרק זה על המלכת שאל. אלא שמתפלאה הגמרא, והרי שמואל לא היה זקן. וכל שנות חייו לא היו כי אם חמישים ושתיים שנה בלבד, שאפילו לא הגיע לכלל כרת.

הוכחת שנות חייו של שמואל עפ"י רש"י

רש"י מוכיח את שנות חיי שמואל מכיוון אחד. מסופר לגבי לידתו, כי חנה אמו בתחילה גמלה אותו, וגמילה מלאה היא לאחר שנתיים, ולאחר מכן ישב שם לעולם, ועולמו של לוי הוא חמישים שנה, שאז הוא שב מצבא העבודה. (שמואל א א, כב) וְחָנָה לֹא עָלְתָה פִּי-אִמְרָה לְאִישָׁהּ עַד יִגְמַל הַנְּעָר וְהַבְּאִתּוֹ וְנִרְאָה אֶת-פָּנָי ה' וַיֵּשֶׁב שָׁם עַד-עוֹלָם:

שיטה ראשונה בתוספות לחישוב שנות שמואל הנביא הינה לפי זמן ההנהגה

התוס' מביאים עוד שתי שיטות לחישוב שנות שמואל. הראשונה היא לפי ההנהגה. החישוב הראשון מבוסס על שנות עלי כמנהיג, וחיבור שנות שמואל כמנהיג עם שנות שאל כמלך, בניכוי ההריון. כדכתיב ש"א א ט ועלי הכהן ישב על הכסא על אצל רש"י מזוזת היכל ד' ומפרש רד"ק מדכתיב

שתי הפעולות יחדיו. ולכן שהוא משחזר מה שהיה לו איתה, וכעת רואה אותה ואומר את שמה, הרי נייעור היצר אצלו באופן כה חזק, שמיד הוא מקבל קרי. ויש כאלה שפירשו שמי שבא עליה, מספיק לו לומר את שמה, בעוד שאצל אחרים הוא דווקא ראייה.

[דף ו עמוד א]

מלקוש לברכה או אינו אלא שמפיל הבתים ומשבר האילנות וכו' -

צריך עיון,

אמאי לא קאמר,

ומשבר הגרנות ומשיר את הפירות כדלעיל.

הגמרא חקרה - האם המלקוש הינו לברכה, או שאינו לברכה

הגמרא הביאה ברייתא שהביאה מספר עניינים במעלת היורה. ולאחר מכן שאלה, אולי היורה אינו לברכה. ואז הביא לימוד מהמלקוש. "תלמוד לומר מלקוש, מה מלקוש לברכה - אף יורה לברכה. או אינו מלקוש אלא שמפיל את הבתים ומשבר את האילנות ומעלה את הסקאין - תלמוד לומר יורה, מה יורה לברכה - אף מלקוש לברכה."

דברי התוס' סותרים את רש"י, ומנראה שלא דאו רש"י זה

רש"י מפרש לגבי המלקוש, שאי אפשר לדורשו לשבר גרנות ולהשיר פירות, שאינם מצויים באותו הפרק, ואי אתה יכול לדורשו אלא לטובה. והקשו על מה שהתוס' הצריך עיון על כך, בשעה שיש רש"י מפורש המבאר אחרת. ומביאים מכך ראייה, שהרש"י על מסכת תענית, אינו מפירוש רש"י ממש, אלא מאיזה מפרש אחר, וכמו שהביא בשם הגדולים משמו של היעב"ץ. ואם כן, יש לומר, כי התוספות לא ראו מפרש זה.

גשמים שירדו ז' ימים זה אחר זה ולא פסקו אתה מונה בהן רביעה ראשונה ושניה -

כיון דלא פסקו ז' ימים,

דאין בין י"ז לכ"ג אלא ז' ימים,

י"ז י"ח י"ט כ' כ"א כ"ב כ"ג.

אבל לא גרסינן ושלישית,

שהרי אם יתחיל בכ"ג וירדו ז' ימים רצופים,

אנתי לא תמצא רביעה שלישית,

דאיכא ח' ימים מכ"ג עד ר"ח כסליו.

ואנשי נרבונ"א גורסין,

גשמים שירדו ז' ימים זה אחר זה,

אתה מונה בהם רביעה שניה ושלישית,

כיצד?

הגשמים התחילו באמצע היום כ"ג,

רבי יצחק לומד מהיקש, כי כמו שזרעו של יעקב אבינו חי - כך גם הוא חי

הגמרא מספרת כיצד ישבו רב נחמן ורבי יצחק בסעודה, ורבי יצחק אומר בשם רבי יוחנן כי יעקב אבינו לא מת. הקשבה עליו רב נחמן, וכי בחינם ספרו הספדנים, וחנטו החונטים וקברו הקוברים? והוא עונה לו מבלי להתפעל כלל, יש לי היקש. מהפסוק בירמיהו וממילא ברור לי כי הוא לא מת. אמר ליה: מקרא אני דורש, שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים - אף הוא בחיים.

התוס' מדייקים הן דיוק לשנוי והן דיוק מסיפור הגמרא

אלא שהתוספות מדייקים שני דיוקים, האחד - הוא בלשון התורה, שמאחר ולא נאמרה ביעקב לשון מיתה, אלא ויגוע, הרי משינוי זה המשמעות שאכן לא מת. והוכחה שניה - ממהלך הגמרא, כי בשעה שחוששים בן דן מתווכח עם עשו, המונע את קבורתו, הוא מתרגז שאבא יהיה מונח בביזיון, נוטל מקל ומכה את ראש עשיו, ועיניו מנתרות ונופלות על רגלי יעקב, אשר פותח את עיניו ומחייך, מה שמראה שלא רק שלא היתה לו מיתה רוחנית, אלא גם גופו חי.

ביודעה ומכירה קאמינא -

פירוש,

ביודעה - שבא עליה,

ומכירה - שראה אותה.

המעשה עם טומאת רחב, שעצם הזכרת שמה גורם טומאה מיידיית לאדם

הגמרא מספרת כיצד רב נחמן ורבי יצחק ישבו בסעודה. ואומר רב יצחק לרב נחמן, כי כל האומר רחב רחב, הרי הוא נהיה מיד בעל קרי. במקום אחר מסופר, כי בשעה שבאו המרגלים אל ביתה ביריחו, היא אמרה להם, כי מאז שכולם שמעו על קריעת ים סוף לפני ארבעים שנה, כבר לא היתה להם גבורת אנשים, ומאחר והיא עבדה כזונה מגיל צעיר, והיתה גורמת לתאוה רבה. עונה לו רב נחמן, בקלות הנני יכול לסתור את דבריך, שהרי אני אומר כך, וזה כלל לא משפיע עליו. ומספיקה דוגמא אחת על מנת לסתור כלל. עונה לו רבי יצחק, ומעמיד את דבריו באופן מיוחד. אכן הכלל שאמרתיו הינו נכון, אלא דווקא ביודעה ובמכירה. ומאחר ולא היה לך כל קשר איתה, הרי אמירת שמה אינה פועלת אצלך כלל.

התוס' מבארים מהי פעולת הידיעה ומהי פעולת ההיכר, והואו או שהוא מחבר שניהם, כלומר גם, או שהוא בבחינת או

מבארים התוס' מהו הגדר של שני הדברים. ידיעה הוא עניין המשכב, וכמו שנאמר לגבי רבקה, שהיתה צנועה ואיש לא ידעה, שזה עניין התשמיש. וכן עם בנות לוט, הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש. וכן והאדם ידע את חוה אשתו. היינו שבא עליה. ומכירה, הוא מאחר ואין יצר הרע שולט, אלא במה שענינו רואות. ויש כמה דרכים לבאר, האם נדרשות

הזקנים שהולכים לאיטם, ומרימים את מה שנשאר לעניים, מאחר והם כה יסודיים – כלל העניים מתייאשים לאחר שהלכו

לאחר שמנו שיטות שונות בקביעת זמני הרביעה, ומצאו משנה הקשורה לזיתים, שיש בה חלק לזיתים, מביאה הגמרא את המשנה (פאה, ח, א) מאימתי כל אדם מותרין בלקט? משילכו הנמושות! כלומר, לקט הוא מה שנשאר בשדה, שהפירות או התבואה נפלו, ואין בעל הבית מרימם. אולם מאחר וזכות הקדימה הינו לעניים, יש לברר מאימתי הפך הדבר הפקר לכל, בין העניים ובין העשירים. והראשונה מזמן שילכו הנמושות. וביררה הגמרא מיהם הנמושות. לשון ממשש. שתי שיטות לדין זה, השיטה הראשונה משמו של רבי יוחנן, סבי דאזלי אתיגרא. הזקנים ההולכים על משענתם. קצב הליכתם הינו איטי, וכך הם רואים כל שיבולת שנפלה בשדה, ומרימים את הכל, ולאחר שהם עברו בשדה, העניים מתייאשים, וממילא השדה מופקרת לכל.

יש לדייק כיצד התוספות מציירים זאת בצורה חיה, גם היותם בעלי מקל, וההליכה היא תוך הישענות

התוספות מציינים שני פרטים, לא רק שהם הולכים במקלות, מה שמורה כי הם מבוגרים, שאדם צעיר לא הולך עם מקל, אלא שהם בנוסף גם נשענים עליהם, מה שמוכיח כי הליכתם היא איטית ביותר. וכדרכם של התוס' לדייק בלשון, הרי נזקקים הם לתרגום, כי פלך הוא המוט, ותרגום יונתן הוא ומתקיף באגד. כידוע כל פעם שהתוס' אומר פירוש, הוא בא לשלול פירוש אחר. ואכן רבינו גרשום גרס אתיגרא (בדלית), שמשמעו בטורח, שהעיקרון דומה, ורק ההבדל הוא בלשון. ולכן כה נזקקו להביא תימוכין מהתרגום שזה אתיגרא בריש ולא בדלית. ורש"י בשמואל לגבי יואב ביאר ומחזיק בפלך - נשען על מקלו מחמת חולי הרגלים:

בשבילי הרשות -

פירוש,

בדרך - **שעשוי דרך** השדות והכרמים.

כל מהות הדרך, היא בהיותה לא על תוואי הדרך, כי אם דרך קיצור

הגמרא מביאה פירוש נוסף משמו של רב פפא, מה צורך לנו לידיעת זמן רביעה שניה. והוא מבאר, כי רק לאחר רביעה שניה מתחילה התבואה לנבוט ולגדול, ומזמן זה שהוא ידרוך על התבואה הוא יהרוס אותה. משמע שלפני כן הוא לא יקלקל. ואז הוא רשאי ללכת בקיצורי דרך, שיהושע התנה שיש לתת רשות לכל אחד, להלך בשבילי השדות. אלא שההגבלה היא עד זמן זה. ובכך שהוא מקצר ודורך על כל השטח - הרי עד זמן זה ההליכה היא ברשות.

התוס' כתבו פירוש - מאחר ויש להם דרך עצמאית במירושם

כדרכנו, מרגע שהתוס' כותב פירוש, הרי הוא בא להורות כי הוא בחר פירוש מסוים ולא אחר. מלשונם נראה דלא מפרש תוס' כפירש"י דנקראים שבילי רשות משום שיש רשות מב"ד להלך שם. ותוס' מפרש דנקראים כך משום השדות והכרמים. ולא מבואר דאמאי נקראים משום כך רשות, ואפשר

וירדו ז' ימים רצופים אח"כ,

ירדו עד חצי יום של ר"ח מעת לעת.

הביאור כיצד ניתן בגשמים שירדו שבעה ימים ולא פסקו הינך מונה רביעה ראשונה ושניה

הגמרא מבררת מהו עיתוי הרביעה הראשונה. ומביאה משמו של רבי יוסי, כי הירידה הראשונה הינה בשבעה עשר במרחשון, הבינונית היא בעשרים ושלושה בו, והאחרונה בראש חודש כסלו. ועל כן לשיטתו אין החסידים, היחידים מתענים עד שיגיע ראש חודש כסלו. ובכך ניתן לבאר את הברייתא שחכמים אומרים כי היורה הוא בכסלו, וזו שיטת רבי יוסי. ומתוך כך מפרשים כי הברייתא הנוספת, האומרת רבי שמעון בן גמליאל אומר: גשמים שירדו שבעה ימים זה אחר זה, דהיינו, שירדו גשמים, ופסקו שבעה ימים, ואחר כך ירדו שבעה ימים רצופים זה אחר זה, אתה מונה בהן, באותם פרקים של ירידת גשמים, רביעה ראשונה, ושניה, ושלישית? היא בשיטת רבי יוסי.

התוס' מונים את שבעת ימי הגשמים מי"ז לכ"ג במרחשון, ולכן יש בהם רביעה ראשונה ושניה

התוס' גם גורסים שונה (כמו הגמרא בנדריים סג, א שלא מוזכרת רביעה שלישית, אלא רק רביעה ראשונה ושניה), וגם לומדים שונה את כל המהלך. מאחר והתאריך הראשון הוא י"ז, הרי בתוספת שבעת הימים שלא פסקו מגיעים לכ"ג, שהוא זמן הרביעה השניה. והחשבון הינו שהימים נחשבים באופן שמקצת היום ככולו, בין בתחילה ובין בסוף, שגם אנו מחשיבים גם את יום י"ז וגם את יום כ"ג. ואפילו לגבי יולדת, הרי כשמנו חכמים שג' ימים הינה חולה שיש בו סכנה, החישוב אינו לפי מעת לעת, כי אם שמקצת היום ככולו.

שיטת התוספות למנות רביעה ראשונה ושניה בלבד, והוכחתם

התוס' מדגימים, כי אם היינו מתחילים בכ"ג במרחשון, על מנת להגיע ולכלול את כל שלושת הרביעות, הרי לא נצליח לכלול עד ראש חודש. ואף ר"י נזהר בזה ואמר שהז' ימים הינם בלא רביעה אחרונה.

התוס' מפרשים כיצד ניתן לקיים גם את הגירסה עם שלושת הרביעות

עם היות שזו היא גירסת התוס', הרי הם מעלים את גירסת אנשי נרבונ"א, ומבארים, כי צורת החישוב שלהם הינה שונה. הם מחשבים מעת לעת, ואז ז' הימים הם על פני שמונת הימים. ואז כן יכולים להגיע שבכ"ג עדיין הוא זמן הקודם של הרביעה הראשונה, וכן מגיעים עד ראש חודש, במחצית היום. ואז כן יכולות להיות כל הג' רביעות.

[דף ו עמוד ב]

דאזלי אתיגרא -

פירוש,

שהולכים במקלות ונשענים עליהם. ואמר **דתרגומא** 'מחזיק בפלך', דכתיב גבי יואב 'היי באתיגרא'.

התוס' מבארים גם את שיטת רבי עקיבא החלוק על הדברים הנאמרים כאן

לעומת זאת לומד רבי עקיבא, מה טעם אסר לנו הפסוק שני איסורים, שהרי אם לא נורע, מהיכן יהיה לנו לאסוף? ומבאר, שגם מה שגדל מאליו - הספיחים - לא נאסוף. ומאחר והפסוק כן נותן אפשרות לבהמה לאכול, כי תבואה נקראת גם תבואת הכרם, כלומר אילנות. וכך הוא מפרש את שני הפסוקים, ועדיין ספיחי הזרעים - הם אסורים.

לא אמרן אלא קודם ועצר דאורתא -

כלומר,

שירדו גשמים קודם ק"ש של ערבית,

אבל קודם של שחרית - יש בהם משום ועצר,

כדאמר רב שמואל בר רב יצחק.

ביאור כללו של רב חסדא על תועלת הגשמים שיורדים בערב, ובכך מבטלים את קללת ועצר

הגמרא מביאה את דברי רב חסדא על עיתוי הגשמים והתועלת שבהם. ואמר רב חסדא: גשמים שירדו קודם זמן קריאת שמע, שאומר בה: "ועצר את השמים" - אין בהן משום "ועצר את השמים", אף שלא היה ריבוי גשמים. וכעת הגמרא מבהירה ומצמצמת את הכלל ל רב חסדא. אמר אביי: לא אמרן [לא אמרנו דבר זה], אלא באופן שירדו גשמים קודם אמירת "ועצר" בקריאת שמע דאורתא [של הערב]. אבל אם ירדו גשמים רק קודם אמירת "ועצר" דצפרא [של קריאת שמע של שחרית] - יש בהן משום "ועצר", הואיל ולא ירדו ביום, ואין הם יפים לעולם.

גירסת התוס' רב שמואל בר יצחק

כאשר אומרים לא אמרן, הרי זו העמדה, המצמצמת את דברי רב חסדא. אלא מאליה מובן כי מאחר ומדייקים במה שצמצמו, הרי אין זה רק לשון ועצר, אלא דווקא בערב יש ברכה בגשמים. ומאחר והתוס' תמיד תומכים את דבריהם לא רק בלשון, אלא גם בתוכן - הרי הם מדגישים מה שהגמרא מביאה. באשר הגמרא מביאה הוכחה. (אלא שהן בברכות נט, א והן בילקוט שמעוני רמז תקכ"ב הגירסא הינה רב שמואל בר יצחק). דאמר רב יהודה בר יצחק: הני ענני דצפרא לית בהו מששא [אותם ענני הבוקר - אין בהם ממש], ואין בהם ברכה. ולהלן תבאר הגמרא באיזה עננים מדובר.

איכא דאמרי לא ביירי תרביצי -

שאין הגנות ריקים מזרעים.

המעלה שבטבת אין גשמים, יש בזה מספר פירושים

הגמרא הביאה מאמר בעניין ירידת גשמים, משמו של רב יהודה, כי טוב לשנה, שטבת בו הינה כאלמנה, כלומר, שאין גשמים יורדים בטבת להרביע את הארץ. בביאור דבריו יש מי שאמר דלא ביירי תרביצי. שמשמעו (לפירוש ראשון ברש"י), שאז אין המקומות שמרביצים בהם תורה בורים ושוממים. מפני שכשאין גשמים יורדים, הדרכים יפות, והולכים התלמידים ממקום למקום ללמוד תורה.

דהכונה דרשות היינו שהשבילים הם מרשות היחיד של הבעלים.

עד שתוד רביעה שניה -

מכאן ואילך - מזקי להו.

משמעו המילה עד, היא הפוכה, דווקא עד כאן מותר, ורק מכאן ולהבא יהיה אסור

רב פפא ביאר כי הצורך לידע את זמן רביעה שניה, כי עד אז ניתן להלך בקיצורי דרך על השדות והשבילים, מכיון שעדיין זה לא ממש צמח. אחד הכללים הוא שאנו נותנים כלל, להורות שמטרת ידיעת זמן הרביעה, כי עד אז - כן ניתן עוד לקצר, ומכאן ולהבא, כבר מתחיל זמן אחר עם דינים אחרים, כי דריסת הרגל תהרוס לשדות ולכרמים, ואז כבר יהיה איסור לילך בשבילי הקיצור הללו.

עד מתי נהנין ושורפין בתבן ובקש של שביעית

-

פירוש,

בשנה שמינית וכו',

וס"ל כמ"ד ספיחי זרעים - מותרים.

ולר' עקיבא,

דאמר ספיחי זרעים - אסורים,

מקרא ד'הן לא נזרע ולא נאסוף',

כדמפרש במסכת פסחים,

פרק מקום שנהגו (דף נא:),

צ"ל דמוקי לה ולבהמתך ולחיה וגו' בספיחי אילנות,

ולאו דוקא תבואה קאמר,

אלא כגון תבואת הכרם דהיינו אילנות,

אבל ספיחי זרעים - אסורים.

זמן רביעה שניה - מלמד אותנו דין נוסף

הגמרא נתנה סימן על הצורך לידע זמן רביעה שניה. והביאה סימן נוסף, כי רב נחמן בר יצחק לומד, כי הזמן שניתן לאכול מהספיחים של שנה השביעית, הוא עד זמן רביעה שניה. וקושר זאת על פי הפסוק ולבהמתך ולחיה אשר בארץ, כל זמן שחיה אוכלת בשדה - האכל לבהמתך בבית, כלה לחיה מן השדה - כלה לבהמתך מן הבית.

היכולת לאכול משנה השמינית היא לשיטת המתיר ספיחים

מבארים התוס', כי כוונת רב נחמן בר יצחק הוא שמדובר על השנה השביעית, שיש בה ספיחים. ומעירים, כי בעוד רבי עקיבא אוסר את הספיחים, הרי הוא סובר כמתיר, אלא שההיתר הוא לפי זמן אכילת הבהמה, קודם שתכלה לחיה מן השדה. שהרי לא ניתן להעמיד שמדובר בשנה השביעית, וכי יש כעדיין תבן וקש?

בשביל הכבוד - הרי זו סיבה צדדית, ולימוד התורה עצמו הינו ראוי. ושמעתי, שמתוך שלא לשמה, פירושו לימוד של פנימיות התורה, החסידות, והרי המטרה הסופית שיגיע לשמה. מה שאין כן בקינטור, שהתורה היא בעצם השוט עימו הוא רוצה להצליף בשני.

אם תלמיד חכם הגון ממנו תאכל -

פירוש,

למוד לפניו.

'ואותו לא תכרות',

כלומר,

לא תפרד ממנו לילך לפני רב אחר,

ואם לאו - לא תלמוד לפניו.

והא דאמרינן,

דלומדים מת"ח, אף על פי שאינו הגון,

כר"מ - שהיה לומד לפני אחר,

במסכת חגיגה (דף טו.),

היינו דוקא תלמיד חכם (אחר) - יכול ללמוד לפניו,

לפי שלא ילמוד ממעשיו,

אבל אם אינו תלמיד חכם,

אינו רשאי ללמוד לפניו.

הגמרא מחלקת לגבי תלמיד חכם האם הוא הגון או לא, לעניין כריתתו

רבי ירמיה מבקש מרבי זירא לומר דבר אגדה. והוא מציג לו סתירה בין פסוקים האם ניתן לכרות עץ. וכיצד בכלל האדם מכונה בתואר של עץ השדה. "אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'כי האדם עץ השדה', וכי אדם עץ שדה הוא? אלא משום דכתיב 'כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת', וכתיב 'אתו תשחית וכרת'. הא כיצד? אם תלמיד חכם הגון הוא - ממנו תאכל ואתו לא תכרת, ואם לאו - אתו תשחית וכרת."

מושג הכריתתו היא ניתוק הקשר בין התלמיד לרב

מבארים התוס', כי הרי לא כורתים בני אדם. וגם המשמעות של אכילה, היא שימוש בתלמיד חכם, והרי אין אוכלים בני אדם, אלא הכוונה היא כמו שהפירות הם הברכה היוצאת מהעץ, כך ראוי ללמוד מהאדם הנכון. אלא הכוונה היא לכרות את הקשר בין רב לתלמיד שהוא הלימוד לפניו, או שיבחר ברב אחר. שהרי יהודי חייב שיהיה לו רב שיהיה מי שממנו הוא לומד. ואם הרב הינו תלמיד חכם הגון, בכך ראוי להמשיך וללמוד ממנו. כי התלמיד בטל לחלוטין לתלמיד חכם, ולכן אם אינו הגון - יש לו ממש איסור ללמוד ממנו.

שאלת לימודו של רבי מאיר מאחר - סותרת מספר דרשות, ויש להבין לגבי דרשה זו

ומתוך כך עולה השאלה, שהרי מובא במסכת חגיגה (טו), א) "שאל אחר את רבי מאיר לאחר, שיצא לתרבות רעה." שרבי מאיר למד מאלישע בן אבויה, גם לאחר שיצא לתרבות רעה, ולכן כפי שהוא כינה עצמו על העבירה כי אחר הוא,

ואילו התוס' נקטו פירוש אחר, ויש האומרים כי הוא כדוגמת הלשון השניה ברש"י, שהגינות אינם מתרוקנות מהזרעים, אם היתה הצפה בהם. ורש"י ביאר זאת דווקא למקומות שאינם גדלים על ריבוי מים.

[דף ז עמוד א]

וכל העוסק בתורה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המות -

וקשה,

והלא אמרינן

(פסחים דף נ:): לעולם יעסוק אדם בתורה,

אף על גב שאינה לשמה,

שמתוך שלא לשמה - בא לשמה.

ויש לומר,

דתרי שלא לשמה הוי,

דמה שאמרינן לעולם יעסוק בתורה -

אפילו שלא לשמה,

היינו כלומר כדי שיקרא רבי או כדי שיכבדוהו,

ומה שאמרינן הכא,

כל העוסק בתורה שלא לשמה -

נעשה לו סם המות,

היינו מי שלומד לקנטר.

מכאן אנו רואים שלימוד שלא לשמה - ראוי להרוג את הלומד, ונלמד מגזירה שווה

מאחר ומדובר על הטל ועל המטר, הרי משווים זאת לתלמיד חכם. ובשם רבי בנאה נאמר, עד כמה ראוי ללמוד תורה לשמה. אולם אם אינו לומד לשמה - יש בזה קללה, עד שראוי להרוג את התלמיד חכם על לימוד זה. "וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, שנאמר יערף כמטר לקחי, ואין עריפה אלא הריגה, שנאמר וערפו שם את העגלה בנחל."

קושיית סתירה מפסחים, שכן ראוי ללמוד אפילו שלא לשמה

מקשים התוס' קושיית סתירה חזקה. והרי גמרא מפורשת בפסחים היא שלעולם, יעסוק אדם בתורה, שאף שאינה לשמה. כי מאחר וילמד - הרי הלימוד עצמו יעניק לו ברכה. ומדמים זאת לנשות מחוזה, שאינן עושות מלאכה בערב שבת. ועם היות שהסיבה לכך אינה מצידקנות יתר, אלא מאחר והן מפונקות, הרי התוצאה היא הקובעת. ואף בלימוד התורה, התוצאה שהוא לומד תורה, ואפילו הדרך אינה מושלמת.

ראוי לחלק בינן שתי רמות שונות של לימוד שלא לשמה, וממילא ברור ההבדל

אחד הכלים הלמדניים לתרץ סתירה הוא לפרק שיש שני סוגים. אכן אם כל לימודו הוא על מנת לקנטר - נעשית לו סם המוות, כי המטרה הינה הקינטור, ונמצא כי גם התורה ככלי, היא שותפה לעבירה. לעומת זאת, כאשר הוא לומד

התוס' מביאים מקורות נוספים - כי העוסק בתורה - לא יכול להתעסק עם דברים נוספים

הגמרא בעירובין מבהירה, כי התורה נקנית הן בסימנים, והן בהתמסרות האדם ללימודו, באופן שאפילו היתה שם, היה נדרש ללכת ולהשיגה. ומעניין שתוס' הביאו שילוב של שתי מימרות שונות מהגמרא שם. "רבא אמר: לא בשמים היא - לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה כשמים, ולא תמצא במי שמרחיב דעתו עליה כים. רבי יוחנן אמר: לא בשמים היא - לא תמצא בגסי רוח, ולא מעבר לים היא - לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים."

והדוגמא על איצטרולוגין הוא מהמדרש רבה בפרשת ניצבים, מקור הפסוק. כי כל עיסוקו במדע, שמצריך זמן רב לעיסוק והתמסרות, לא היה בזמן החשוב בעיניו, אלא רק בשעה שהיה בבית הכסא, שאסור היה לו לחשוב בדברי תורה, כלומר, לא רק שלא עבר עבירה של ביטול תורה, אלא שהיא כלל לא היתה חשובה בעיניו. כך שלא ביטל כלל מזמנו.

ואילו הכלל של או תורה או מסחר, מובא במסכת עבודה זרה. הגמרא ממשיכה לספר, איך שרבי אליעזר בן פרטא ניצל ממלכות הרשעה. אתיוהו הביאו לרבי אליעזר בן פרטא לפני השופטים.

אמרו לו השופטים "מאי טעמא תנית למה למדת תורה ומאי טעמא גנבת?"

אמר להו רבי אליעזר: אי סייפא (אם חרב) - לא ספרא (לא ספר), ואי ספרא - לא סייפא! והיות ששניהם אינם הולכים ביחד - מדהא ליתא - כיון שעלילה אחת בודאי איננה בי - הא נמי ליתא - גם השניה איננה בי, ומי שהלשין עלי שיקר לכם! ועם היות שהביטוי הינו עסיסי, ומראה כי רק דבר אחד יכול להתקיים, הרי מעצם זה שהוא נתפס יחד עם חנינא בן תרדיון שהרביץ תורה ברבים, מראים על מעלתו, כי הביטוי הציורי שרק אחד מהם יכול להתקיים, ולא ישכנו החרב והתורה יחדיו, שבניגוד לעשו שעל חרבך תחיה, הרי לנו אין אלא רק הפה, לימוד התורה.

אי הוו סנו הוו חכימי טפי -

פירוש,

אם היו שונאים היופי, הוו תלמידי חכמים ביותר.

מהלך הגמרא בת הקיסר מלגלגת על מעורו של רבי יהושע בן חנניה

מאחר והגמרא הדנה בגשמים השוותה את זה לתלמידי חכמים, הרי בשניהם יש בחינה של ענווה. המים בהיותם יורדים ממקום גבוה לנמוך, וכן התלמיד חכם, שדברי התורה מתקיימים, רק במי שדעתו שפלה. ידוע כי רבי יהושע בן חנניה היה מכווער ביותר. ומצד שני היה מתווכח ומנצח את חכמי הגויים. תרבות יון ולאחריה רומי, היו בנויות על יופי, וכמעט בבחינת סגידה ליופי. סתירה כזאת עמדה בפניו בתו של הקיסר, ועקצה אותו בשאלה חריפה אי, חכמה מפוארה בכלי מכווער!

ומאחר ואינו הגון, כיצד למד רבי מאיר ממנו? ואכן הגמרא מציינה את האיסור כשאלה "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' צבאות - יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיהו!" ואכן מובא כי עד שרבה בר שילא לא תירץ לאליהו "תוכו אבל קליפתו זרק" אף הקב"ה לא היה מוכן לומר שמועה מפי רבי מאיר.

רק רבי מאיר, בכך שזרק את קליפתו - היה רשאי ללמוד לפני אחר, אף שלא היה תלמיד חכם הגון

עונים התוס' בחילוק. לימוד אינו רק העברת ידע בעלמא, אלא גם שהתלמיד לומד מרבו. וכאן אצל רבי מאיר, מאחר וידע מראש כי רבו אינו הגון, הוא הצליח, וכפי שענה רבה בר שילא לאליהו הנביא, להפריד בין תוכו לקליפתו, אותה זרק. ומדגישים התוס', כי יכולת כזו, מסוגל רק תלמיד חכם מיוחד לבצע.

אף דברי תורה וכו' -

וכן נמי אמרינן,

בעירובין פרק כיצד מעברין (דף נה.),

'לא בשמים היא, ולא מעבר לים היא',

כלומר לא תמצא התורה,

במי שמגביה עצמו כשמים, שדעתו גבוה,

ולא בסוחרים ההולכים במדינת הים בעבר הים,

דאי ספרא - לא סייפא,

ואי סייפא - לא ספרא.

והכי נמי איתא התם,

לא בסחרנין ולא בתגרין ולא באיסטרולוגין,

כלומר באותן שרואין בכוכבים,

אמרו ליה לשמואל, והא מר איסטרולוגוס הוא.

אמר להו,

יתי לי דלא מעיינא בהו,

אלא בעידן דנפקא לבית המים,

פירוש,

להטיל מים,

ולא אני מבטל לעצמי.

דברי התורה הינם בבחינת פריה ורביה, ולא יכולים להתקיים ביחיד

הגמרא סיפרה על דבר האגדה שאמר רבי זירא לירמיה. שלומדים כי האדם הוא עץ השדה, ומדייקים, כי אם הרב הוא תלמיד חכם הגון - המשך בלימודך עימו, אך אם לא - כרות את הקשר שביניכם. ומאחר וכבר דיברו על כריתתה, הובאו שני מקורות הקשורים בברזל, שהברזל האחד מחדד את חבירו, וכן האש, שצריכה אש נוספת. "אמר רבה בר בר חנה: למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה', לומר לך: מה אש אינו דולק יחיד - אף דברי תורה אין מתקיימין ביחיד."

יום הגשמים חשוב יותר אף מיום בריאת שמים וארץ

הגמרא מפליגה בחשיבות יום הגשמים. אמר רבי חמא ברבי חנינא: גדול יום הגשמים מיום שנבראו שמים וארץ, שנאמר (ישעיה מ"ה, ח): הִרְעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל וְשַׁחֲקוּ יְלֹוֹ-צִדְקַתְּכֶם תִּפְתַּח-אָרֶץ וַיִּפְרֹי-יִשְׁעֵהּ וַיִּצְדַּקְהָ תִצְמִיחַ יַחַד אֲנִי ה' בְּרִאתִיו: בראתים לא נאמר, אלא בראתיו.

התוס' מדייקים כי לשון יחיד של בראתיו - הולך על יום הגשמים

מדייקים התוס' מהפסוק שהוא לשון יחיד. כי הרבים זה שמים וארץ והיחיד הוא יום הגשמים. התוספות בנוי הן מהלשון החיובית, שבחר לשון יחיד על הגשם, ושולל שחזור על שמים וארץ, ולכן מודגש כי לא כתב את מה שיותר פשוט שהוא לשון רבים בראתים.

ומאחר ובחר הקב"ה להשתבח דווקא על היום הגשמים - הרי יש להבין מה שבח יש כאן. אלא שהבריאה מראה על יכולתו לבוראם יש מאין. ואילו יום הגשמים זה כאשר הם נעצרים, והאנשים מתפללים ומבקשים גשם מאת ה', משמע שהם בוטחים כי בכוח ה' להביא גשם. וכאילו הקב"ה בורא כל העת את העולם. ויש לראות זאת במילות הפסוק של הנביא ישעיה. החידוש הוא מה שהשמים מרעיפים ממעל, ונוזלים מהשחקים, וזה מגיע ממה שיפתחו יושבי הארץ פיהם בבקשה ותפילה, ועושים צדקה, ובהתקבץ זכות התפילה והתשובה והצדקה, הרי זה מורה כי אני בראתיו.

פנים נזעמים לשון סתר -

מירוש,

בשביל לשון שקר,

שאומר לשון הרע,

הרוח צפון תבטל הגשם,

והיינו פנים נזעמים.

עוד סיבה לעצירת הגשמי היא מספרי לשון הרע

הגמרא מונה הפרעה נוספת הגורמת לעצירת גשמים והיא אמירת לשון הרע. "אמר רבי שמעון בן פזי: אין הגשמים נעצרים אלא בשביל מספרי לשון הרע, שנאמר (משלי כ"ה, כג) רִיחַ צָפוֹן תִּחְוֶלֶל גֶּשֶׁם וּפְנִיִם נִזְעָמִים לְשׁוֹן סֹתֵר: המעניין כי במצודות דוד כתב כמו שרוח צפוני מוליד את הגשם, כן לשון הרע הנאמר בסתר, מוליד פנים של זעם מן האמור עליו על האומר:

יש לדייק מהם השלבים בכל פעולה, ומיצד העניין בא לידי ביטוי בפסוק

ואילו לפי התוספות עלינו לקרוא אחרת את הפסוק. תחולל - הוא לשון תבטל, כמו לא יחל דברו. שהסדר בפעולות הוא כזה. ראשית האדם אומר לשון הרע, הנאמרת בסתר, שיש לשון שקר והוא לשון הרע. והתוצאה הינה שפניו של הקב"ה נזעמים על כך, ואז שולח את רוח צפון, אשר מביאה לביטול הגשמים. כלומר תמיד עלינו לדעת כי המציאות של הטבע שיש פנים נזעמים על ביטול הגשם, עלינו למצוא את השורש לכך, וזאת המילה "בשביל".

רבי יהושע אינו מתפעל משאלתה, אלא מלמדה לקח כראוי. עכשיו הוא שואל אותה באיזה כלים אביה שומר את היין, והיא עונה לו בכלי חרס, ואז הוא כביכול תמה, כל העולם כך עושים, ואביך שהוא הקיסר החשוב גם עושה כפשוטי העם? והרי המעמדות אצלם משמעותיים ביותר.

רש"י ביאר כי עשה זאת בדרך שחוק, ורימוז לה שאביה לוקח את היין החשוב ושם אותו בכלים מכוערים. אלא שהיא לא הבינה את הרמז, ושאלה במה אנו צריכים לשים. וענה לה, כי אתם שחשובים אתם, שימו בכלי כסף וזהב. ואמרה לאביה, וכך שמו את היין, אלא שהוא החמיץ והתקלקל.

הקשו עליו, שהרי יכול להיות חוכמה בכלי מפואר

מיד נפתחה חקירה. הקיסר שואל את הבת, מי אמר לך, ואז כמובן קוראים לרבי יהושע בן חנניא, וסיפר להם את המעשה, ואמר להם, כמו שהיא ליגלגה עלי, כך אני אמרתי לה. ואז הקשו עליו, והרי כן קיימים תלמידי חכמים נאים. ואם כן מה ששאלה אותך בתחילה היא אכן שאלה במקומה.

תשובת המחץ של רבי יהושע, שאם היו שונאים את היופי - היו יותר חכמים

ואז עונה להם רבי יהושע בן חנניה, כי אם היו שונאים את היופי, הרי איכות לימודם היתה לאין ערוך.

כלומר, אין השאלה האם הם יפים אם לא, אלא היחס ליופי. לא אם היו יפים או כעורים, זה אכן אינו משפיע. ואז הוא משאיר את השאלה במקומה, אכן יכולה להיות מציאות של תלמידי חכמים יפים. אלא ההתייחסות ליופי - מראה כי העיקר בחייהם הוא רק הפנימיות ולא החיצונית.

גם רבי יוחנן שהיה יפה ביותר, שם את היופי בצד, והעיקר עבודו הוא לימוד התורה

כי אכן הן רבי יוחנן והן יעקב אבינו היו יפים בצורה מהממת כל כך, שמיופיו של רבי יוחנן חזר ריש לקיש בתשובה. ואכן התגובה של רבי יוחנן היתה, מה אתה מתרגש, יש לי אחרת נאה ממני, בוא ולמד תורה, ואתן לך אותה לאשה. כלומר, הוא אכן יודע כי הוא נאה ביותר, הוא אינו מתבלבל במציאות, אבל מאחר והמטרה שלו הינה לימוד התורה, הרי הוא אפילו מוכן ליתנה לריש לקיש. ונמצא כי גם אצלו, היופי לא קילקל, כי עיקר המטרה היתה לימוד התורה, וההתייחסות ליופי היה כטפל.

[דף ז עמוד ב]

בראתים לא נאמר אלא בראתיו -

פירוש,

דמשמע דמהדר אגשם,

ואם כן משמע משום דגדול יום הגשמים,

כיום שנברא בו שמים וארץ,

מדמשתבח ביה הקדוש ברוך הוא,

ואי הוה כתיב בראתים,

הוה משמע דאהדר אשמים וארץ.

רב יוסף מביא על כך הוכחה מהפסוק באיוב. "וְעָתָה לֹא רָאוּ אֹרֶךְ בְּהִירָהּ הוּא בְּשָׁחֲקִים וְרוּחַ עֲבָרָה וְתַטְהֵרֵם:" ומפרקים את הפסוק לשנים, ועתה לא ראו אור, והרי אור עניינו הוא תורה. כלומר יש חיסרון ברוחניות. ואז אפילו יש עננים בשמים, באופן של עבים מנומרים, הרי עוברת הרוח ומפזרת את העננים, וממילא לא יורד גשם. תנא דבי רבי ישמעאל: אפילו בשעה שרקיע נעשה בהורין בהורין להוריד טל ומטר - רוח עברה ותטהרם.

יש להביא ראיה כיצד ביטוי של בהורין בהורין עניינו עננים שהם במקצת

התוספות מפרשים את לשון הגמרא בהורין בהורין, שהוא על לשון של בהרת. על דרך שנאמר (ויקרא יג, לח) "וְאִישׁ אֲרֵאשָׁה פְּיִיזְהִיהָ בְּעוֹר־בְּשָׂרָהּ פְּהֶרֶת פְּהֶרֶת לְבָנֹת:" ופירש רש"י חברבורות. ותרגום המילה טרוקש הוא כתם, בודהק.

[דף ח עמוד א]

אם ראית דור שהשמים משתכין עליו כנחושת מלהוריד גשם עליו וכו' -

מכאן מוכיח ר"ת,

דהא דאמרי' בבבא בתרא (דף יט. ושם), אין טומנין בסלעים, מ"ט?

משום דמשתכי ליה לקדירה,

ר"ל משתכי,

מקלקלים המאכל שבקדירה,

ובלע"ז אורמשי"ר. (=להחמיץ, להרקיב)

והא דאמר לקדירה,

לאו דוקא לקדירה,

אלא למאכל שבקדירה,

דהכי נמי קאמר (שבת דף יח:),

האי קדרה - חייטא שרי.

ואין לפרש כפרש"י,

שפי' התם 'משתכי' - משברים הקדירה,

דא"כ מאי קאמר הכא שהשמים משתכין?

שאין ר"ל שהשמים משתכין,

אלא ודאי משתכים - ר"ל מעלין חלודה,

כמו דבר שבטל ממלאכתו ימים רבים ומחליד,

ובלע"ז ראוליי"ר. (להחליד)

הגמרא מביאה את אמרתו של רב אמי, שעצירת גשמים, באופן ציורי שהשמיים משתכין, היא בשל חסרון בלחש התפילה

הגמרא הביאה בעמוד הקודם אמרה בשם רבי אמי לעניין גשמים, שאינם נעצרים, אלא בעוון גזל. המשיכה הגמרא והביאה מאמר נוסף בשם רבי אמי, שאם ראית רקיע שקיהה

מותר לקרותו רשע -

אף על גב דאמרי' בקדושין (דף כח.),

הקורא לחבירו רשע - **יורד עמו לחייו.**

לזה מותר,

דודאי נכשל בעבירה,

ועומד במורדו, דהכרת פניו - ענתה בו.

עזי הפנים ניכרים בפניהם, הם מצד אחד עוצרים הגשמים, ומצד שני נכשלים בעבירה, ואף מותר לקוראם רשע

הגמרא קושרת כי מראה פניו של אדם מעיד עליו. ומאחר ואנו במסכת העסוקה בהורדת גשמים, יש לראות מי הם הנכללים בגורמי המניעה. אמר רב סלא אמר רב המנונא: אין הגשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים, שנאמר (ירמיה ג, ג) וַיִּמְנְעוּ רַבָּבִים וּמַלְקוֹשׁ לֹא הָיָה וַיִּמְצָח אֲשֶׁה זֹנָה הָיָה לָךְ מֵאֲנַת הַפְּלִם: ועוד מדייקים מפסוק זה כמה דיוקים. בתחילה מביאה הגמרא משמו ואמר רב סלא אמר רב המנונא: כל אדם שיש לו עזות פנים - סוף נכשל בעבירה, שנאמר ומצח אשה זונה היה לך. וכאן עולים דרגה נוספת, שיש כאן וודאות. רב נחמן אמר: בידוע שנכשל בעבירה, שנאמר היה לך ולא נאמר יהיה לך. אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש לו עזות פנים מותר לקרותו רשע, שנאמר (משלי כא, כט) "הֵעֵז אִישׁ רָשָׁע בְּפָנָיו וַיִּשָׁר הוּא (יכין) יִבִּין (דרכיו) דִּרְכּוֹ:"

יש חילוק מסתם שקורא לחבירו רשע, שיכול לירד לחייו, ובין שיש וודאות על שהוא כעת רשע

הגמרא בקידושין מונה כי מי שקורא לאדם כינוי גנאי רציני - הרי הוא רשאי להגיב. "דתניא: הקורא לחבירו עבד - יהא בנידוי, ממזר - סופג את הארבעים, רשע - יורד עמו לחייו!" כלומר, במקרה השלישי הוא עצמו מפריע לו בפרנסתו, ומתחרה עימו, גדי לצערו.

אלא שהתוס' פותחים בשאלת אף-על-גב, שמשמעו שזה רק לכאורה קושי, ונדרש להבין מדוע אין כאן קושי. ומתרצים, שכאן זה מקרה ייחודי, שאכן הוא רשע. ובתוספות מדגישים שלושה דברים, העבר - שנכשל בעבירה. הוודאות - הוא לא סתם חושב, שרגילים לדבר - אלא הדבר ברור שנעשה. ההווה - קורה שאמנם אפילו האדם ביצע עבירה, אלא שמאז הוא התחרט עליה. וכאן הוא עדיין רשע בזמן שהוא קורא לו רשע. כך שאפילו יש לאדם סברות על מעשים שסביר שנעשו, יש שלושה דברים שעדיין יכולים להציל את השני. ואולי לא עשה, ואולי הספיק להתחרט ולחזור בו. ורק מאחר וכאן אין זאת - רשאי הוא לקרותו כעת רשע.

בהורין -

לשון בהרות טרוקש בלע"ז.

חומרת ביטול תורה - שגורמת למניעת הורדת מטר

הגמרא מדגישה לשלילה כי ביטול לימוד התורה וביצוע עבירות - הוא הגורם להפסקת הגשמים. כלומר, אין זה שהטבע הוא הקובע, אלא הרוחניות היא הפועלת על הטבע. ובכך שהם לא לומדים תורה - מיד מתרחשת התוצאה בטבע.

'מקנה אף על עולה',
כלומר - הוא קונה אף,
 'ועולה',
כלומר אם עולה,
 שמגיס דעתו עליו - **הוא מקנה האף.**

אף ההצלחה שבתפילה הצליח להביא גשמים, עלולה להביא חוסר ברכה, באם יתגאה על כך

לאחר שלמדנו מרבי אמי, כי על מנת להביא את הגשמים, לאחר שהשמיים היו בחוסר שימוש מוחלט כחלודה הוא על ידי תפילה, הרי יש להיזהר דווקא מההצלחה. הוא התפלל ואכן הוריד גשמים. הרי הדבר עלול להוביל לצרות. ואם לחש תפילה, ועלתה בידו, ונענה מן השמים, ומשום כך מגיס דעתו עליו [מתגאה בכך] - הרי הוא מביא על ידי כך חרון אף [כעס] לעולם. שנאמר: "מקנה אף על עולה". והיינו, מי שמגיס דעתו ו"עולה", "מקנה" ומביא "אף" לעולם.

יש להבין את השינוי של התוס' לגבי רש"י בהבנת פשט הפסוק באיוב

ולשם כך מבארים התוס' את לשון הפסוק (איוב לו, לג) "יגיד עליו רעו מְקַנְהָ אֶף עַל-עוֹלָה:" ופירש רש"י: "יגיד עליו רעו" - ידרוש להם לבדוק להם במעשיהם ולשוב אל הקדוש ברוך הוא. "מקנה" - וזהו קנין שנקנין בו הגשמים, "אף על עולה" - גם למעלה למעלה. ואילו התוס' למדו, שמאחר ובזכותו באו הגשמים, אלא שהוא מגיס את דעתו, הרי מאחר והוא עולה, ומראה כי הוא חשוב - הוא גורם להקנות חרון אף.

חזרת המילה כלומר, מכריחה אותנו לעצור ולהבין את עומק הפסוק

[המילה "כלומר" שחוזרת כאן שלוש פעמים, נועדה להראות, כי אין לקרוא את הדברים כפשוטם. אלא העולה, שהוא המגיס דעתו - מקנה האף עליו. בשל שהעלה את עצמו, והחשיב עצמו].

בחולדה ובור כך בהקב"ה על אחת כמה וכמה

פירוש,

'מאמין בחולדה ובור'.

מעשה היה בנערה אחת,

היתה רוצה לילך לבית אביה,

והיה בור בדרך ונפלה.

ובא בחור אחד ואמר אם אני אעליך - תנשאי לי?

אמרה לו - הן.

ונשבעו ביניהן,

שהוא לא ישא אשה אחרת,

והיא לא תנשא לאיש אחר.

ואמרו - מי מעיד בינינו?

והיתה חולדה אחת הולכת לפני הבור,

כברול מלהוריד טל, הרי זה בשל מעשה הדור שהן מקולקלין. ומאחר וחזרנו לקהה כברול, הרי הגמרא דנה על תלמיד שלימודו קשה עליו כברול, הרי זה או בגלל שמשנתו אינה סדורה לו, או בגלל שרבו לא הסביר לו פנים.

ושבו חוזרים לאמרה נוספת משמו של רבי אמי, שהפעם קושרת את שני הדברים יחדיו. שהרי הברזל מעלה חלודה, וגם אנו מדברים על עצירת גשמים. ואמר רבי אמי: מאי דכתיב: אם ישך הנחש בלוא לחש ואין יתרון לבעל הלשון? אם ראית דור שהשמים משתכין עליו כנחשת מלהוריד טל ומטר - בשביל לוחשי לחישות, שאין באותו דור. (כלומר חיסרון בתפילה, שהיא בלחש).

מהלך שיטת התוס', במהלכו (השיתוף בין ההבנה הלשונית והבנת העניין כולו, לאחר הבנת הלשון)

[התוס' נעמדים לבאר את הביטוי הלשוני הקשה של משתכי כנחשות לגבי השמיים, כאשר מטרת הביאור הלשוני אינו רק ידיעת הביטוי המילולי של הדבר (כפירוש ר"ת), אלא גם את הקשר שלו, לאחר שהבנו את כוננת המילה לכל העניין, ומתוך כך, מבארים גמרא במסכת אחרת (בבא בתרא), שיש בה לשון דומה, שמביאים את פירושו של רש"י שם, דוחים, שלא ניתן להשתמש עם הביאור הלשוני לתוכן הגמרא כאן, וסוללים הבנה אחרת, ומבארים כיצד בהבנה זו מתבאר אמרתו של רבי אמי כאן בתענית].

ביאור מהלך הגמרא כאן, על מנת להבין תוכן המילה, ולאחר מכן הקישור לסוגייתנו

הגמרא במסכת בבא בתרא לומדת במשנה, שנדרשים להרחיק הגפת הזבל המלח והסיד מן הסלעים, על מנת שלא יזיק. וביארו זאת על פי משנה ממסכת שבת, שמה ששם אין טומנים בסלעים, משום שהם משתכי לקדירה.

ומבאר ר"ת שעניינו, שהם מקלקלים ומרקיבים את המאכל שבקדירה. שמאחר וניתן כן שאפילו יהיו הגחלים שבקדירה שהיא עם בשר חי, שטרם התבשל - הרי זה מותר, משמע שההשפעה היא רק לגבי האוכל עצמו ולא לגבי הקדירה. ושם פירש שההבל שלהם מקלקל את המאכל.

ואילו רש"י שם סובר שהסלעים משברים את הקדירה. הרי פרט לכך שרש"י עצמו מודה כמו באלו מציאות על דבר שברור כי האדם התייאש ממנו בהיותו ישן מיושן, והראייה שהעלה חלודה, שתיך טפי עניינו חלודה, הרי אם ניקח את המילה לשבר, הרי כאן כלל לא ניתן להשתמש בה, שהשמיים משתברים. ומתוך כך יש להוכיח, כי המושג חלודה שייך לשמיים, שעניין החלודה הוא התוצאה של דבר שכלל אינו בשימוש, ואף כאן השמיים, מרוב שאין יורד גשם, כאילו בטל שימושם, והראייה שהם אפילו מחלידים.

ואי לוחש ועלתה בידו ומגיס דעתו מביא אף לעולם שנאמר יגיד עליו ריעו וגו' -

כלומר,

'אם יגיד עליו ריעו' - שעל ידו באו הגשמים,

הוא מגיס דעתו,

להתפלל בו זמנית על שתי הצרות יחדיו, היו צריכים לבחור על מה להתפלל. ומאחר והמוות הוא עונש של מצב בלתי הופכי, הם חשבו להתפלל רק על מגיפת המוות, ואת הרעב יסבלו, ולפחות עדיין הם בחיים. אלא שעצת האמורה היתה הפוכה, שיתפללו על הסרת הרעב ויבקשו שבע. וכדי להיות שבעים, הרי זו מתנה שיכולה להיות רק על מי שחי. וסמך זאת על הפסוק פותח את ירך, ומשביע לכל חי רצון.

ההוכחה מהיכן למדו, כי יש למקד בתפילה רק על עניין יחיד

דייקו מדברי עזרא הסופר שנאמר (ח, גב) "וַיִּצְוֶנָה וַיִּבְקֶשׂהּ מֵאֱלֹהֵינוּ עַל-זֹאת וַיַּעֲתֶר לָנוּ: ". המילה על זאת היא מיותרת, ובאה ללמדנו כי כנראה היתה בעיה נוספת. ועניין זה גם נרמז ממה שנאמר בדניאל שהיה עליהם לבקש רחמים מלפני אלוהי השמים על רו זה. "רזא דנא", וגם על כך דייקו, שמאחר והיה צריך לצמצם ולבחור על מה דובר, סימן שהיה עוד עניין נוסף, שגם עליו היה צורך לבקש רחמים. והביטוי שחזור על עצמו פעמיים הינו "מכלל דאיכא אחריתי", ומאחר ובשני המקרים הוא נמצא - הרי גם הפירוש הוא זהה.

אלא בדבר הסמוי מן העין שנאמר יצו ה' וגו'

- **תימה,**

דאמרינן פרק כל הברש (חולין דף קה:), גבי הני שקולאי דדרו חביתא דחמרא, בעו לאתפוחי, אותבוהו תותי מרזיבא פקע חביתא.

ומפרש שם,

בשביל השד שהיה שם, **עד דאכפייה מר בר רב אשי לשד לשלם,** אמר ליה שידא למר בר רב אשי, ליקבע לי מר זימנא דאיזיל ואשלם, קבע ליה זימנא, כי מטא זימניה - איעכב, ואמר ליה אמאי לא אתית בזמנך, אמר ליה כל מידי דצייר וחתים וכייל ומני, לית לן רשות למישקל מיניה, **אלמא בדבר המדוד והמנוי,** **לית ליה רשות למשקל מיניה,** **ובדבר הסמוי - אית ליה רשות,** אלמא אין ברכה בדבר הסמוי.

וי"ל,

דלא קשה מידי,

דהא דקאמר התם הכי, היינו שעמא דלית להו אלא בדבר הפקר, ולא דבר דכייל ומנוי או צייר וחתים, היינו בשביל דאין ברכה מצויה בהני, ולית בהו דבר הפקר,

ואמרו, אלו שנים - בור וחולדה יהיו עדים בינינו, והלכו לדרכם.

והיא - עמדה בשבועתה,

והוא - נשא אשה אחרת וילדה בן,

באת חולדה - ונשכתו ומת,

וילדה לו בן שני, **ונפל לבור ומת,**

אמרה לו אשתו: **מה זה המעשה שהגיע לנו,**

שלא כשאר בני אדם?

נזכר השבועה וסיפר לאשתו כל המעשה,

אמרה לו: אם כן חזור וקחנה,

וכתב לה גט והלך ונשא את הבתולה.

והיינו דאמרי,

המאמין בבור וחולדה - שהעמידו עדותן.

הכוח של האמונה, ואפילו בחולדה ובור - מביאים הוכחה לחשיבות בעלי האמנה, שרק בזכותם יורדים הגשמים

הגמרא כאן בסדרת מאמרים של רבי אמי הנוגעים להורדת גשמים. "אמר רבי אמי: אין גשמים יורדין אלא בשביל בעלי אמנה, שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף. ואמר רבי אמי: בא וראה כמה גדולים בעלי אמנה, מניין - מחולדה ובור. ומה המאמין בחולדה ובור - כך, המאמין בהקדוש ברוך הוא - על אחת כמה וכמה."

מאחר והסיפור הינו מהמדרש, וגם רש"י הביאו - חובה להבין מה פעלו התוס' בפירושים

התוס' ביארו, מה פירוש המאמין בחולדה ובור. והוסיפו על רש"י משפט מחץ "והיינו דאמרי המאמין" שמשמעו שרק בגלל שיכלו לסמוך על עדות של בעל חי בזוי ודומם. כי האמונה מראה כי האדם נשען על כך, ושיש לו ביטחון, שכמו שהעדים לא יאפשרו שירמו אותם. שהרי עדי בירור המה. ועדי הבירור נועדו, למקרה שאם האדם ישקר - הרי הם יוכיחו שהמעשה אכן היה. וככל שמציירים דווקא מסיפור זה, שלא מה שהיה כאן הוא מעלת החולדה והבור, אלא מה שהם עצמם נתנו להם את הכוח לעדות. וכל שכן מכאן ניתן ללמוד עד כמה ניתן לסמוך על כוח הבורא.

[דף ח עמוד ב]

ונצומה ונבקשה מאלהינו -

ויעתר לנו,

פירוש מדקאמר על [זאת],

משמע - דאיכא מילתא אחריתא,

וכן פירש בסמוך - על דנא.

הבחירה להתפלל דווקא על הרעב ולא על סכנת חיים, כי שבע אפשר להעניק רק למי שחי

הגמרא מספרת, כי בימיו של רבי שמואל בר נחמני היו שתי צרות בו זמנית, רעב ומגפת מוות. ומאחר ולא יכלו

לא אתית בזמנך? אמר ליה: כל מילי דצייר וחתים וכייל ומני - לית לן רשותא למשקל מיניה, עד דמשכחינן מידי דהפקרא. (מבאר השד, כי אמנם הוא קיבל על עצמו לשלם את מה שהזיק, אלא שהוא התעכב, כי לא מצא דבר הפקר, שיוכל לקחתו ולשלם ממנו).

ומכאן מוכיחים התוס', כי בדבר הסמוי - יש לו כן רשות לקחת, ואם כן זה בסתירה לכלל של אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין.

התוספות מחלקים בדבר הסמוי מן העין בין גוף הדבר ולבין הברכה המתווספת

מתרצים התוס' ביסוד מבריק. רק בגלל שבדבר הסמוי מן העין יש ברכה, הרי עדיין הבעלים אינם יודעים את מידת הברכה, ומאחר ואינם יודעים זאת, הרי אדם ממשמש בכיסו ויודע מה יש לו, ומזה כבר יש בעלות, ואינו יכול ליקח. אבל במה שעתיד להרוויח, הבעלים כלל לא מעלים זאת בדעתם, והרי יש בכך גדר הפקר. כלומר, להיפך, דווקא מאחר ויש כאן ברכה, הוא יכול ליקח לא את עצם הדבר, אלא רק מהתוספת הבלתי ידועה.

חילוק נוסף לומדים התוס' מפעולה נוספת המונעת מהשד ליקח - היותו צייר וחתים

עם היות ורש"י פירש בחולין שיש ארבעה אופנים בהם השד אינו רשאי ליקח, ומספיק אחד מהם צייר (קשור, לשון צרור), חתים (חתום, לשון נעול, שבכל חותמת יש גם סגירה), כייל (מדוד, לשון מיכל, שיש לו גודל ידוע), ומני (לשון מניין, כלומר שספרו אותו). ואילו התוס' מוסיפים כאן כי רק צייר וחתים, חייב להיות בנוסף. ולי נראה לחדש, שדומה הדבר לגדר ההלכתי של חותם בתוך חותם. שכמו שמול גוי נדרשים לחותם כפול, כך גם מול השד, יש חיוב לדעת התוספות, שיהיה את שני המרכיבים (חותם ראשון הוא המניה והכיול, והחותם השני היא הסגירה הגשמית).

גדול יום גשמים כיום קיבוץ גליות שנאמר שובה ה' את שביתנו כאפיקים בנגב וגו' -

ואם תאמר,
אמאי לא קאמר,
גדול יום גשמים יותר מקיבוץ גליות,
דהא כאפיקים בנגב כתיב,
ומי נתלה במי?
קטן נתלה בגדול,
שאפיקים גדולים מיום קיבוץ גליות,
דהכי נמי אמר (לעיל דף ז.),
יערוף כמטר לקחי,
מי נתלה במי? - קטן נתלה בגדול.

וי"ל דה"פ,
אנו מתפללים הכי,
שובה ה' את שביתנו כאפיקים היורדין בנגב,
שגדול יום קיבוץ כאפיקים בנגב,
אם כן **עשה עמנו לטובה אות** בקבוץ גליות,

והאי דבעלים נינהו,
אלא בדבר הסמוי,
והיינו מטעם דהברכה מצויה בדבר הסמוי,
ומה שמתרבה בשביל הברכה,
אית להו רשות למישקל,
דהיינו כמו הפקר,
שאין לשום אדם זכות בו.

אי נמי,
הכא מיירי - בדבר המנוי והמדוד **בלא צייר וחתים,**
ובהא - אית להו רשותא,
והתם מיירי - במדוד ומנוי וכייל וצייר וחתים,
ובהא - לית להו רשותא.

אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין, אינו רק דרשה, כי אם הלכה למעשה

הגמרא מביאה את אמרתו של רבי יצחק. "ואמר רבי יצחק: אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר יצו ה' אתך את הברכה באסמך." שזה לשון נופל על לשון, לא רק באסמי התבואה, אלא בדרוש בא ללמדנו עת העניין שהברכה הינה דווקא בדבר הסמוי. (ועל דרך הצחות, גם לימוד סוד זה הסתיר באופן לימוד סמוי, של לשון הנופל על לשון). ועל דרך זה הוסיף גם תנא דברי רבי ישמעאל, שאין הברכה שורה, אלא בדבר שאין העין שולטת בו.

ואין אלו רק דרשות "רוחניות", אלא מיד מגיעה ברייתא, הקושרת זאת לעולם המעשה. שיש שלושה שלבים במדידתו (לפני, במהלך המדידה או לאחריה), ובכל אחד רשאי לומר רק באופן המסויים. "תנו רבנן: הנכנס למוד את גרנו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידנו. התחיל למוד אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואחר כך בירך - הרי זו תפלת שוא. לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין."

התוס' מקשים מגמרא בחולין, שרואים כי מאחר ולשד כן היתה רשות לקחת מדבר הסמוי, הרי לכאורה, אין הברכה מצויה בו

הגמרא בחולין מספרת לנו מעשה: "הנהו שקולאי דהוו דרו חביתא דחמרא, בעו לאיתפוחי, אותבוה תותי מרזיבא - פקעה (היו סבלים שסחבו חבית של יין, וחיפשו מקום לנוח, והניחוה מתחת למרזב, אלא שהחבית ניווקה בשל שד מוזיק שהיה שם).

אתו לקמיה דמר בר רב אשי, אפיק שיפורי שמתיה, אתא לקמיה, אמר ליה: אמאי תעביד הכי? אמר ליה: היכי אעביד, כי אותביה באונאי? אמר ליה: את בדוכתא דשכיחי רבים מאי בעית? את הוא דשנית, זיל שלים! (מר בר רב אשי תקע בשופר ונידה את המוזיק. אלא שהמוזיק בא וטען, כי הם שמו את החבית באוזנו, ולכך גרם לפקיעת החבית. ועונה לו האמורא, שאסור לשד להיות במקום הרבים, ומאחר והוא ששינה, הרי עליו יש חובה לשלם).

אמר ליה: השתא נמי ליקבע לי מר זימנא, ואפרע, קבע ליה זימנא. כי מטא זימנא - איעכב, כי אתא אמר ליה: אמאי

ואולי יש לומר שהכוונה כפי שתביא לנו קיבוץ גלויות, כך תמשיך ותחדש גם אז ברכת גשמים. כלומר, מאחר וזה נאמר בסגנון של תפילה ובקשה, לא שייך להשוותם. אלא מה שאנו מציינים את האפיקים בנגב, הוא לציין אות לקראת יום הקיבוץ גלויות. ובתפילה לא שייך לומר מי נתלה במי.

ועוד ניתן לבאר, כי אפילו אם תרצה בכוח להשוות, ידוע כי אלו שתי מעלות שקולות, אירוע חד פעמי משמעותי, כדוגמת קיבוץ גלויות, או עניין של התמדה, שהוא דבר המתחדש כל פעם. ועד שהמדרש בכלל אומר שאיני יודע איזה נסיון גדול יותר אצל אברהם אבינו עקידת יצחק שהוא אירוע חד פעמי או לך לך, שכל יום הוא מתמודד עם הסביבה שלא הורגל בה.

[דף ט עמוד א]

עשר תעשר -

הכי איתא בסיפרי,

'עשר תעשר את כל תבואת זרעך,

היוצא השדה שנה שנה,

אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר,

רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין?

ת"ל את כל,

דהוה מצי למימר תבואת זרעך,

מאי כל,

לרבות רבית ופרקמטיא,

וכל דבר שמרויח בו.

והכי נמי איכא בהגדה,

'היוצא השדה שנה [שנה],

כלומר, אם לא תעשר שדך כהוגן,

לא יהיה לך אלא היוצא מן השדה,

כלומר לא יעשה שדך,

אלא כפי מעשרות שהיו קודם לכן,

דהיינו היוצא מן השדה,

כלומר,

מה שהיית רגיל להוציא למעשר מן השדה.

ומעשה באדם אחד שהיה עשיר,

והיה לו שדה שעשתה אלף כור,

והיה אותו עשיר נוטל ק' כורין למעשר,

ומפריש כל שנה ושנה,

וכן עשה כל ימיו.

כשחלה למות,

קרא לבנו ואמר לו,

בני,

דע ששדה זו שאני מוריש לך,

עושה בכל שנה ושנה אלף כורין,

זהו שתפריש ק' כורין כאשר עשיתי.

ומת אותו האיש ועמד הבן במקומו,

בהיות כי זה כמו זה,
ואפיקים בנגב - **תחדש בכל יום,**
כיום קיבוץ גלויות - אבל יותר לא.

הגמרא מביאה את מאמרו של רבי יוחנן המשווה בין יום הגשמים ליום קיבוץ גלויות, ומדייק זאת מפסוקים

אמר רבי יוחנן: גדול יום הגשמים כיום קיבוץ גלויות, שנאמר שובה ה' את שביטנו כאפיקים בנגב, ואין אפיקים אלא מטר, שנאמר ויראו אפקי ים. ביטוי זה מבוסס על כף ההשוואה, והמשמעות הינה ששתי הצלעות של הפסוק הינן שוות. שביטנו הוא יום קיבוץ גלויות, שיבת ציון. והאפיקים שבנגב, היא תוצאה של ריבוי הגשמים, כמבואר שאלו מים הניגרים בחוזק ורודפים. כי הנגב הינו יבש, וגם הוא לשון יובש, וכפי שהתרגום ל"והנה חרבו פני האדמה" במבול הוא לשון ונגיבו. ונמצא כי כעת מוכן איזה חג עצום יהיה בשני האירועים, כי מדובר לא סתם על יום גשמים, וכמו שהמים מתקבצים יחדיו, ויוצרים אפיק בנגב, כך יתקבצו נדחי ישראל מארבע כנפות הארץ. ונמצא כי ההשוואה אינה רק מילולית, כי אם גם תוכנית, ששניהם מבארים את אותו סוג תוכן.

אולם יש לעקוד את כל בסיס ההשוואה, כי כף לא באה לציין יחס שיוויון, אלא השוואה של קטן הנתלה בגדול

שאלת התוס' מבוססת על גמרא נוספת שהובאה לעיל, בהשוואה של יום הגשמים לתורה. ועל מנת להבין את התוס', ראוי להקדים ולהסבירה. אמר רב יהודה: גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה, שנאמר יערף כמטר לקחי, ואין לקח אלא תורה, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזבו. רבא אמר: יותר מיום שניתנה בו תורה, שנאמר יערף כמטר לקחי מי נתלה במי - הוי אומר: קטן נתלה בגדול."

ואם בתחילה היתה כף ההשוואה, שמשמעותה הינה כמו וכדוגמת, כלומר שיוויון, וכך אכן למד רב יהודה. הרי רבא חלק ואמר, שאפילו יותר, כי הכף היא כדוגמת, וכאשר יש שני גורים המשווים, לוקחים את הסמל החשוב, שזה הגדול יותר, ואומרים שהקטן הינו כדוגמת בבחינת מעין. הרי המטר הוא החשוב, שזה יום הגשמים, והלקח שעניינה תורה היא מתקרבת להיות בדומה לו, אך שהדמיון אינו השוואה, אלא שהתורה היא פחות ממנו.

לאחר שלמדנו את העיקרון כי הקטן הוא הנתלה בגדול, היה לכאורה צריך לומר גם כאן, כי יום הגשמים גדול יותר מיום קיבוץ גלויות

ואם כן לאחר הכרת גמרא זו, מאליה עולה השאלה, וכי מדוע כאן הוא רק משווה ביניהם, ולא אומר שמאחר והקטן נתלה בגדול, הרי אפיקים בנגב, יום הגשמים, הרי הוא עולה על קיבוץ גלויות. והמעניין כי התוס' ראשית מציגים את שאלתם, ואר לאחר מכן תומכים אותה בגמרא שציינו. אבל לצורך ההסבר, פעמים שקל יותר ללמוד תחילה את הגמרא לעיל, ואת העיקרון של קטן הנתלה בגדול.

לשון תפילה אינה נצחנות לקבוע מי כאן החשוב, אלא שאנו מייקדים את שניהם

אלא שאפיקים בנגב הינו דבר המצוי, ואנו באים להשוותו לדבר שכלל אינו מצוי. ואז ההשוואה היא בסגנון זה כמו זה.

דהיינו עשו הרשע, כלומר, שיקחווהו העובדי כוכבים.

שלושה אירועים עם רבי יוחנן, במעלת נתינת המעשר, אשר גורם להתעשר

הגמרא בעמוד הקודם הביאה את אמרתו של רבי יוחנן, בדרשה שלילית על חומרת הבטחת צדקה, שלא ניתנה. "אין הגשמים נעצרים אלא בשביל פוסקי צדקה ברבים ואין נותנין, שנאמר 'נשיאים ורוח וגשם אין, איש מתהלל במתת שקר'." וממשיכה הגמרא בדרשה חיובית של רבי יוחנן "מאי דכתיב עשר תעשר - עשר בשביל שתתעשר."

ואף מביאה הגמרא מעשה שכן אחותו של רבי יוחנן, שהיה בנו של ריש לקיש, וממנו למדים כי בפני הילד נזרקה כעין נבואה, ואמר לו את הפסוק עשר תעשר. ומתחיל דו-שיח ביניהם, כאשר מתבאר, כי לא רק שניתן לנסות את הקב"ה דווקא בעניין זה, כי אם שהברכה מהמעשר עד שהשפתיים כבר יתבלו מרוב אמירת די, כלומר שיהיה ללא שיעור ומידה.

מעלת התוס', שילוב של דרשות בכתוב, עם מקרה שהתרחש, ועם ביטוי לחוסר ברכה, שגם כשתהיה היא תישדד

כמו שהגמרא לא רק שהביאה דרשה, אלא קשרה זאת לפסוק היוצא מפי התינוק, ולמעשה שהיה, כך התוס' מביאים מספר תימוכין לחזק את נתינת המעשר. בתחילה הלימוד הינו מדיוק הפסוקים. ודייקתי כי יש שתי מילים הבאות לרבות, האחת את - האות הפותחת והסוגרת, וכל שתי האותיות באמצע. כי הכוונה לא רק ליתן את תבואת זרעך, אלא את כל שאר הרווחים. ולאחר מכן מביאים התוספות ממדרש תנחומא כראייה את המעשה הציורי, בו הבן למרות שכן יודע כי אביו עשה כן כל חייו, ובנוסף האב טורח להזהירו, הוא מתקשה ליתן מעשר. ואז הכל מתהפך, כי הוא מקבל רק את המעשר מהשדה. ורק דרך ציור כה משמעותי, ובפרט כולל את כל הפרטים על שקרוביו באו לבושים חגיגתיים ושמחים, ואת כל מהלך הדיון ביניהם - זה רק מבלוט עד כמה הדבר ממש מוחשי. וממשיכים התוס' מראים, כי לא היה הדבר מקרי, אלא ממש למדים זאת מדיוקים מהפסוקים. הן מהתורה והן מדברי הנביא.

התוס' משתמשים בדיוק בקריאת הפסוקים, לקבלת משמעות מקורית

גם היכולת לקרוא את הפסוק בפסוק אחר מהפך את המשמעות. 'ואיש את קדשיו - לו יהיו', שבברכות סג, א דורשים לשבח "אמר רב נחמן בר יצחק: ואם נתנן - סוף מתעשר, שנאמר איש אשר יתן לכהן לו יהיה - לו יהיה ממון הרבה. הרי אם לא יתן אנו קוראים את הפסוק בפסוק שונה. "ואיש - את קדשיו לו יהיו", רק קדשיו יישאו לו, כלומר מה שהיה ראוי להפריש, שזה המעשר הקדוש.

ההיפוך של היוצא מהשדה לאדם - הוא עוד כלי מקורי שנועד לשיבור את לב האבן של האדם בנתינה

ולבסוף מביאים התוס' עוד דרשה ציורית, כי היוצא מן השדה אינו קשור בתבואה, אלא באדם, שזה עשו. והדבר בא להורות, כי גם אלו שאינם מוכנים להאמין בציור של ברכה,

ועשה השדה אלף כורין,
כאשר היה עושה בחיי האב,
והפריש ממנה ק' כורין,

**בשנה שניה נסתכל וראה הבן,
שמעשר היה דבר גדול,**

ואמר שלא יפריש כ"כ,

לשנה אחרת נתמעט השדה,

ולא עשה כי אם מאה כורין.

נצטער עליו.

ושמעו קרוביו שכך מיעט ולא הפריש מעשר,

באו כולם אצלו מלובשים לבנים ושמחים.

אמר להם,

כמדומה לי שאתם שמחים בקלקלתי,

אמרו לו,

לא נצטער עליך,

כי גרמת לך כל הרעה הזאת,

ומפני מה לא הפרשת מעשר כראוי היטב.

בא וראה,

כי מתחלה כשבא השדה לידך,

היית בעל הבית והקב"ה כהן,

שהיה המעשר חלקו ליתן לעניים,

ועכשיו שלא הפרשת חלקו לו,

היה הקדוש ברוך הוא בעל הבית ואתה כהן,

שאין שדך עושה עתה,

מה שהיה עושה מתחלה אלף כורין,

והפריש לך מאה כורין.

והיינו דכתיב (במדבר ה),

'ואיש את קדשיו - לו יהיו',

כלומר כשאינו מפריש כהוגן,

לא יהיה לו - אלא הקדשים,

כלומר המעשר.

ועל זה אמרו חכמים,

המעכב מעשרותיו,

לסוף בא - שלא יהיה לו אלא אחד מעשר,

דכתיב (ישעיה ה) 'וזרע חומר יעשה איפה',

דהיינו המעשר דאיפה - ג' סאין,

ובחומר יש (לו) - ל' סאין,

וכן כתיב 'כי עשרת צמדי כרם - יעשו בת אחת'.

וה"ר נתן האופניא"ל פי',

'היוצא מן השדה',

כלומר,

ואם לאו,

שאין אתה מפריש העישור,

יהיה לאותו היוצא לשדה,

נהילא מקמי מיטרא -**פירוש,**

גשם דק.

וסימנך - מהולתא.

פירוש,

שמתחילה יוצא הפסולת ואח"כ הסולת.

פירוש,

שלא היו עושין כמו דעבדינן האידנא,

אלא היו כותשין החטין במכתשת,**עד שנקלף כל הסובין מעל** החטים,**וכי הוו מרקדין** על גבי נפה,**היה הפסולת - הסובין שעליו - יוצא לכתחילה,****ואחר כך - היה יוצא הסולת.****דברי רבי יהודה לגבי עיתוי הגשם הדק, ביחס לזמן הגשם****החזק**

הגמרא מביאה את דברי האמוראים, שידעו לכוון שכאשר מגיע גשם דק בתחילה יגיע לאחוריו גשם חזק, ובניגוד לכך, שאם הגשם החלש יגיע לאחר הגשם החזק - יפסק הגשם. ונתנו חכמים אף לכך סימן לזיכרון. "אמר רב יהודה: נהילא מקמי מיטרא - אתי מיטרא. בתר מיטרא - פסיק מיטרא. מקמי מיטרא אתי מיטרא - וסימניך: מהולתא."

התוספות כאן ציינו שלוש פעמים את המילה פירוש שלוש פעמים, ובכל אחד מהם היתה לו מטרה אחרת

[לכאורה שאנו באים לבאר דבר מה הרי אנו מבארים אותו ברצף, ואילו התוספות כאן חידשו, וביארו בשלושה שלבים, ועל מנת להראות שכך הם מבארים, נקטו במילה "פירוש" לפני כל שלב בפירושם. השלב הראשון - הכרת המילה נהילא, שמשמעו גשם דק. השלב השני - הבנת הכלל של הסימן שניתן, והוא הסולת. ויש כאן בגמרא גם לשון נופל על לשון כי נהילא ומהולתא הינם שמות דומים. ואז ביאור הכלל, הוא על סדר הפעולות, הפסולת יוצאת תחילה, ולאחוריו הסולת, ואף כאן יש לשון נופל על לשון (פסולת, סולת). השלב השלישי - הוא הביאור המפורט.]

הידידה לפרטים בפירוש

והצורך לבאר כן הוא לא רק לשלול את דברי רש"י שפירש שהסדר הוא קמח דק ולאחוריו הסובין, כי הרי המטרה אינה הסובין אלא הסולת המשובחת. וכיום כשעושים בכברה ומרקדים רק הסולת יוצא, והפסולת נשאר בפנים. וגם הפירוש שלהם הוא בהשוואה לגשמים, שבתחילה יוצא הפסולת כדוגמת הגשם הדק, ורק לאחר מכן הגשם העבה והמשובח, ואילו לפי רש"י שיוצא הסולת תחילה - אין זה כדוגמת הגשמים בכל העניינים.

ולכן ציינו את הפעולות, הפרדת הסובין, שזה היה בפעולה קודמת של המכתשת, ואז כשהיו מגיעים להשתמש בנפה

הרי הם רואים במוחש, כיצד לעתים נופלים על אדם נוקי טבע באופן לא צפוי, ולכן חייבים לידע, שגם זה מחושב. ונמצא כי אפילו האדמה תוציא - הרי לו - לא תהיה ברכה, כי ייקחוהו הגויים.

[דף ט עמוד ב]

תלמוד לומר עשב -**פירוש,**שאם לא יהיו צריכים **אלא לעשב אחד,****ירד על אותו עשב,**

ועל שאר כל השדה - לא ירדו.

גם רבי יוחנן וגם ריש לקיש מדייקים מפסוקים, שמיטרא יכול לבוא ליחיד, ואפילו להגביל בערוגה בודדת

בעמוד הקודם ראינו כי רבי יוחנן למד שמטר בא אף בשביל יחיד, ודבר זה נלמד מהפסוק "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב לתת מטר ארצך". שהפסוק מדבר בלשון יחיד. וכאן הגמרא אומרת, כי אף ריש לקיש, שהיה בר פלוגתא של רבי יוחנן סובר בעניין זה כמותו. אלא שהוא אומר זאת בסגנון של שאלה ותשובה. מנין למטר בשביל יחיד? - (ועונה הוא מפסוק) דכתיב (זכריה י, יא) **שָׁאֲלוּ מִה' מֵטֵר בְּעַת מִלְקֹשׁ ה' עֲשֵׂה פְּזִיזִים וּמְטַר־גֶּשֶׁם יִתֵּן לָהֶם לְאִישׁ עֵשֶׂב בְּשָׂדֵה:**

וכעת הוא מדייק שלושה דיוקים מהפסוק, עד כמה הקב"ה מדייק בגשם לא רק לטובת הכלל אלא לאדם יחיד (שנאמר לאיש), ואפילו לאיש זה, לא רק לכל שדותיו, אלא אף לשדה בודד (שנאמר בשדה, שכוונתו שדה אחד), וגופא בשדה הבודד, הוא יכול להגביל מקום יחיד שירצה, וזה נלמד מהמילה עשב (לשון יחיד).

ומאחר ודבר זה נראה תמוה ממבט ראשון, הרי הוא מספר על מעשה פלאי שהיה, המורה שמלכתחילה לא רק שרשאי האדם לכוון שהגשם ירד בשדה מסויים, אלא אף בערוגה בודד, ואכן כפי שביקש - כך היה. ויתירה מזו, הוא אפילו לא היה מתפלל בלשון בקשה, אלא רק כמספר ומדבר עם הקב"ה מה זקוקה כל ערוגה, והיכן היא אינה זקוקה. כי הא [כפי שמצינו], דרב דניאל בר קטינא הוה ליה ההיא גינתא [היתה לו גינה אחת]. כל יומא הוה אויל וסייר לה [בכל יום היה רב דניאל הולך ומסייר בה]. ובזמן שהיה מסייר בה, אמר: הא מיטרא - בעיא מיא, והא מיטרא - לא בעיא מיא [ערוגה זו צריכה השקיית מים, וערוגה זו אינה צריכה]. ואתא מיטרא וקמשקי כל היכא דמיבעי ליה מיא [והיה הגשם בא ומשקה כל מקום שאמר רב דניאל שצריך שם מים].

החידוש הגדול הוא המניעה לכל שאר השדה, ואפילו ברמת העשב הבודד

עם היות והסיפור שהובא בגמרא היה לגבי ערוגה, הרי מעלת הסיפור הוא מה שלא ירד גשם למקום שלא צריך, אבל הפסוק מדייק עוד יותר, שהיה יכול להגביל את הגשם אף לעשב המסויים. ומכאן זה חיוזק לביטוי השגחה פרטית. כי ההשגחה היא מדייקת ומדוקדקת.

רבי יוחנן: מעליותיו של הקדוש ברוך הוא, כמאן? ועונה הגמרא בפשטות. "כרבי יהושע".

במילות היחס הקטנות אנו רואים ארבעה שלבים: תשובה, נימוק טעם התשובה, דחייה, ביאור הדחייה

[התוס' אפילו בתוס' קצר בנויים ממספר שלבים. בשלב הראשון, שהם באים להרחיב ולבאר מה שהגמרא לא ביארה, אלא רק נתנה את התשובה, ששיטת רבי יוחנן היא כשיטת רבי יהושע. וביאור הפסוק בתהילים הוא שהקב"ה משקה מהמים העליונים, ממילא הוא כדברי רבי יהושע.

וכאן מציינים התוס' את כללו של רבי יהושע, כל העולם כולו - ממים עליונים הם שותים, שזה בא להורות כי רק משם הם שותים. ואז ממשיכים התוס' ולא רק שנתנו את התשובה וביארו אותה, אלא שהם גם שוללים את האפשרות השניה "דאי", ומבארים מדוע לא ניתן לומר כרבי אליעזר, שהרי בכך שאמר שאנו שותים מהאוקיינוס, והאוקיינוס הוא מים תחתונים].

[דף י עמוד א]

קרי ביה חכשרת -

פירוש,

הטל הכ"ף מן חשכת, ושדי עם חשרת - ויהיה חכשרת, כלומר,

שהמים בעננים מתכשרים, שהעננים שותים, לבסוף - הם ממתקים בעבים.

הגמרא דייקא מה המקור לדברי רבי אליעזר שמי האוקיינוס מתמתקים

אמר מר [הבאנו לעיל את דברי רבי אליעזר]: שמי האוקיינוס ממתקין הן בעבים.

שואלת הגמרא: מנליה [מנין לן] לרבי אליעזר דבר זה, שהעולם שותה ממי אוקיינוס, ואותם מים עולים וממתקין בעבים?

מבארת הגמרא: דאמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: כתיב בספר תהלים: "חשכת מים עבי שחקים", וכתיב מקרא דומה בספר שמואל, משירת דוד: "חשרת מים עבי שחקים". הרי לנו שני מקראות שמדברים בענין ירידת הגשמים, אלא שבמקרא אחד מצינו לשון "חשכת", ובמקרא השני מצינו לשון "חשרת". (וכפי שיש עוד כמה השוואות מעניינות בין שתי השירות הללו, כגול מגדיל ומגדול).

שקול [טול] את האות כ"ף של המילה "חשכת" המוזכרת בפסוק הראשון, ושדי [דהטילנה וצרפנה] ארי"ש [עם האות רי"ש] של המילה "חשרת" המוזכרת בפסוק השני, וקרי ביה [וקרא בה, באותה מילה מצורפת]: "חכשרת". והיינו, שמי האוקיינוס, שמלוחים הם מתחילה, מתמתקין ומתכשרין בעבין.

(מהולתא), היו מרקדים, ואז היה יוצא הדבר תחילה, שהוא בחינת הפסולת, כדוגמת הגשם הדק, ורק לאחר מכן היה יוצא הסולת העבה, כדוגמת הגשם החזק, שמגיע רק לאחר הגשם הדק שבתחילה.

חריא דעיוי -

פירוש,

ריעי של עזים,

שבתחילה - ריעי גדול,

וכשהיא פוסקת - מתרזת זבל דק.

ידוע, כי על מנת לזכור את התהליכים השונים - ראוי ליתן בהם סימנים

הגמרא מביאה שני שלבים בסוגיה. ראשית הם ביארו את שני התהליכים, של הסימנים המתרחשים לפני ולאחר המטר, ואין זה רק סימני קדימה, אלא גם על איכות הגשם. אלא שלאחר שלימדונו את העיקרון, באו חכמים ונתנו לנו סימנים לזכור את העקרונות.

"אמר רב יהודה: נהילא מקמי מיטרא - אתי מיטרא. בתר מיטרא - פסיק מיטרא. מקמי מיטרא אתי מיטרא." כאשר מגיע גשמים דקים כקמח לפני הגשם, סימן כי הגשם יבוא בכמות גדולה ולא יפסק. אבל גשמים כדוגמת הקמח שבאים לאחר הגשם - סימן שהגשם יפסק.

וכאן מגיע הכללים. "וסימניך: מהולתא. (שהנפה בתחילה יוצא קמח דק, ולאחר מכן הסובין, וגם כאן הגשם בתחילה דק ולאחר מכן גשם חזק) דבתר מיטרא פסיק מיטרא - וסימניך: חריא דעיוי.

הכלל של צואת העיזים, יש להבין את הכרת המציאות בעיזים, ולאחר מכן - לקשר לסוגיה

התוס' מבארים את שלבי רעי העיזים, המסמל גשם חזק ולאחריו גשם חלש - סימן שיפסק. כי בתחילה הצואה היא גוש גדול, ואחר כך יוצאים זבל דק, ואז זה סימן להפסקה. יש להדגיש כי מטרת הסימנים הם גם לזיכרון, וגם לתת דוגמה מוחשית ומצחיקה, כך האדם מתחבר וצוחק ממנו, וממילא זוכר זאת.

ואמר רבי יוחנן מעליותיו של הקדוש ברוך הוא כמאן כר' יהושע -

פירוש,

כרבי יהושע דאמר,

כל העולם כולו - **ממים העליונים** הם שותים,

דאי כרבי אליעזר,

הא אמר - מימי אוקיינוס הוא שותה.

הגמרא מביאה כי רבי יוחנן, שאמר מעליותיו של הקב"ה - הרי הוא כרבי יהושע

הגמרא כדרכה להביא מאמר, ולשאול כפי איזה דעה הוא, שואלת "כמאן אזלא הא דכתיב משקה הרים מעליותיו, ואמר

ובגולה עד ששים בתקופה. אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה.

הכרעת הגמרא שיום השישים הוא כלאחר ששים, וכבר אומרים בו שאלת ותן טל ומטר

נשאלה שאלה בגמרא, כיצד ראוי לספור את יום השישים, ויש בזה מחלוקת אמוראים. "איבעיא להו: יום ששים כלפני ששים, או כלאחר ששים? - תא שמע; רב אמר: יום ששים כלאחר ששים, ושמואל אמר: יום ששים כלפני ששים. אמר רב נחמן בר יצחק, וסימנך: עילאי - בעו מיא, תתאי - לא בעו מיא. אמר רב פפא: הלכתא, יום ששים כלאחר ששים." (הסימן הוא על רב שהיה גר בארץ ישראל תחילה, שהוא מקום גבוה, ומאחר וזקוק למים, מבקש על הגשמים כבר ביום השישים, לעומתו שמואל הבבלי, שגר בבבל ומצוי במקום נמוך, ומאחר ואינו זקוק למים, עדיין אינו מבקש על הגשמים ביום השישים).

הרחבה מעניינת יש בדיון בגמרא בסנהדרין, לעניין העיבור, על מנת שכל תקופת תשרי תהיה בחג הסוכות התוספות מקשרים זאת לגדרי התקופה. ושיש מחלוקת תנאים בדבר. ראה סנהדרין יג, א.

חג הסוכות נקרא בתורה בשם "חג האסיף", שהוא ב"תקופת השנה", לפי שאז הוא המועד שבו אוספים את התבואה מן השדות, שהתייבשה שם בימי הקיץ, טרם בוא הגשמים.

כוונת התורה לכנות את החג בשם זה, היא על ימי חול המועד, שמותר בהם לאסוף את התבואה מן השדות, כדין חול המועד, שהותר לעשות בו מלאכת דבר האבד. אבל ביום הראשון של החג וביום שמיני עצרת, אסור לאסוף.

ודרשו חז"ל, שימי חול המועד צריכים להיות כדברי הכתוב, "בתקופת השנה". דהיינו, בתקופת תשרי הנכנסת בתחילת השנה. אלא, שרבי יהודה סובר שהצריך הכתוב שכל ימי חול המועד יהיו בתקופת תשרי, ואילו רבי יוסי סובר שדי בכך שיום אחד מימות חול המועד יהיה בתקופת תשרי.

אין גוזרין תענית על הצבור בתחילה בחמישי שלא להפקיע השערים - פירוש,

שע"י שעשו הצבור תענית, יקנו מזון של חמישי ושל שבת, וכסבורים העם יוקר היא - ויפקיעו השערים.

החידוש שלמרות שאין מקום לחשוש להפקעת שערים בתעניות היחידים - עדיין קבעו זאת בה"ב

המשנה מבארת את סדרת התעניות, ופותחת בסדרת התעניות הראשונה. "הגיע שבעה עשר במרחשון ולא ירדו גשמים - התחילו היחידים מתענין שלש תעניות" הגמרא ביארה כי יחידים אלו הם תלמידי חכמים. ואמר רב הונא כי התעניות צריכות להיות בסדר בה"ב. כלומר, שני חמישי ושני ועם היות וכבר היה ידוע לנו, מהמשנה בהמשך, כי אין גוזרים תענית על הציבור בתחילה בחמישי, שלא להפקיע שערים, עדיין חידוש יש בדבר, שלמרות שרק היחידים הם

העיקרון של התוספות הוא שכל דיוק לשוני, לאחד הביאור המילולי חייב להיות מבואר לגבי הסוגיה עצמה

[התוס' מחלק בתחילה את בניית המילה, שהכלל המילולי הוא לקיחת שתי מילים משירת דוד ושירה זו כפי שנאמר בתהלים בשינויים קלים, בפרק יח. והלחמת מילה חדשה. וזה תחת מילת המפתח "פירוש". אלא שלאחר מכן חייבים לבאר מה הרווחנו מכך. וכאן מגיעה מילת המפתח "כלומר".]

טובעני ולא יובשני - פירוש,

מוטב להיות בארץ שהיא לחה מכשהיא יבשה.

הגמרא מגדירה את מהות הקרקע של בבל, ושיאנה נזקקת לגשמים

אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב [מה ביאור המקרא] שנאמר על בבל: "שוכנת על מים רבים רבת אוצרות?" מי גרם לבבל שיהיו אוצרותיה מלאות בר - הוי אומר: מפני שהיא שוכנת על מים רבים. שמשום שבבל עמוקה מכל הארצות, יורדים לשם מי גשמים רבים, ומשקים את שדותיה.

אמר רב: עתירה בבל [עשירה בבל], דחצדא בלא מיטרא [שקוצרין בה תבואה בלא מטר], לפי שאינה צריכה לגשמים. אמר אביי: נקיטינן [אנו נוקטין], שמשום כך בבל קוצרת בלא מטר, כי היא מקום טובעני [מקום מצולה ורקק], כלומר, אדמתה רטובה ולחה, ולא יובשני [ואינה מקום יובש].

התוס' ביארו מדוע נאמרו דברי אביי, מכיוון שזה מקום שעדיף לאדם לגור בו

התוס' מבארים, כי מקום לח בריא יותר ממקום יבש. ולכן עם זה שיש דבר שאינו טוב, שאם ירבו הגשמים יהיה סכנה, מכל קום הרי זה עדיף חטוב מארץ יבשה, אשר מאחר וזקוקה היא לגשמים, יש בה סכנת רעב, שזה קשה מהכל. כלומר, לפי רש"י אביי מבאר את דברי רב. ולפי התוס' זה עניין בפני עצמו. שכך אומרים אלו היושבים בין ביצעי המים, שמעדיפים מלגור במקום היובש.

הלכתא יום ס' כלאחר ס' - וכן עמא דבר,

ויום תקופה - מתחיל.

זמן שאלת הגשמים בארץ ישראל ובגולה

המשנה ציינה את הזמן בו מתחילים לשאול על הגשמים. בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים וכו' רבן גמליאל אומר בשבעה בו בחמשה עשר יום אחר החג - כלומר, בשבעה במרחשון הוא חמשה עשר אחר החג. כדי שיגיע האחרון - כלומר, קודם ביאת מים לנהר פרת, שהוא רחוק יותר. והגמרא מיד נוקטת כי יש חילוק בין ארץ ישראל לגולה. ובגולה - אין שואלין עד ששים בתקופה, לפי שהוא מקום נמוך, ואין צריכים מטר כל כך.

ולהלכה נפסק כרבן גמליאל בארץ ישראל וכחנניה בגולה. אמר רבי אלעזר: הלכה כרבן גמליאל. תניא, חנניה אומר:

לכל אחד ואחד כפי שאילתו,
 ואפילו במסכת כלה,
זהו יחיד - דעדיף מתלמיד דהכא,
ונקרא תלמיד התם בפרק אלו קשרים,
 ואותו - ודאי ראוי למנותו פרנס על הצבור,
אבל אם אינו יודע להשיב אלא במסכת שלו,
נקרא גם כן תלמיד,
 ומזה - מיירי הכא.

הגמרא נקטה, שעם היות זרק היחידים מתענים, הרי הן היחידים והן התלמידים ראויים לצום

הברייתא מבארת שלושה עניינים. העניין הראשון שאל לו להתחמק מהתענית בענות שקר, ולומר שהוא רק בבחינת תלמיד, ועל כן מאחר ולא זכה להגיע להיות בבחינת יחיד, הוא פטור מהצום. העניין השני הוא שיש מקום להגדיר כל אחד מהם. והעניין השלישי מהו הגדרת כל אחד מהם.

תנו רבנן: אל יאמר אדם מתוך ענוה: תלמיד אני, ואיני חשוב, ולכן איני ראוי להיות יחיד ולהתענות עם היחידים. אלא, כל תלמידי חכמים - יחידים הם, ועליהם לנהוג כיחידים. אי זהו האדם המוגדר כ"יחיד", שעליו להתענות בתענית היחידים, ואיזהו האדם המוגדר כ"תלמיד"?

יחיד - היינו כל מי שראוי למנותו פרנס [ממונה, אחראי] על הצבור.

תלמיד - היינו כל אדם ששואלין אותו דבר הלכה בלמודו - ומשיב ואומר את התשובה, ואפילו אם שואלין אותו במסכת דכלה.

הגדרות התלמיד חכם במסכת שבת

לפני שנפתח בשאלת התוס', ראוי להכיר את המדובר במסכת שבת: הגמרא במסכת שבת מביאה את דברי רבי יוחנן. "ואמר רבי יוחנן: איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הציבור - זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר, ואפילו במסכת כלה." ובהמשך הגמרא שואלת מה טעם לנו לדעת את ההגדרות? איזה ביטוי מעשי להלכה זה משפיע? ועל כך ענתה הגמרא כי זה על מנת למנותו פרנס על הציבור, ושיש הבדל עד כמה בקי הוא. אם רק הוא יודע מסכת אחת - הרי יהיה במקומו, ואם הוא יודע הכל - ראוי למנותו להיות ראש הישיבה.

החילוק בין היחיד והתלמיד הוא בדרגת ידיעתו, וכאשר יודע להשיב לכל - הרי הוא יחיד ומיוחד, ואף ראוי למנותו פרנס על הציבור

קושיית התוס' הינה, שהגמרא בשבת מכניסה מימד חדש, שאינו קשור כלל אצלינו, והוא העמדתו כמינוי של פרנס על הציבור. שאצלנו דובר רק על עצם הלימוד, ואף תלמיד נקרא מי שיודע להשיב. ועוד שאצלנו מובא כי היחיד עוד עדיף מהתלמיד.

וכדרכה של סתירה לתרצה שיש שני גדרים, אף כאן. מה שנקרא אצלנו יחיד, הוא מה שמובא בשבת שהוא הרב, המלמד את כולם, ועונה לכל אחד ואחד בכל מקום בו הוא מצוי בלימודו, כולל מסכת כלה, שכלל לא רגילים ללמוד

אלו המתענים, ולכאורה הטעם הוא שכעת קונים סעודה אחת לגמר הצום, ובו זמנית גם לכבוד שבת, ופתאום רואים, כי יש ביקוש מוגזם, ויחשבו המוכרים, כי רעב בא לעולם, ויבואו להפקיע שערים, לכן פותחים ביום שני. ולכאורה, בעיה זו איננה ביחידים, אלא שהחידוש של דבריו, שאעפ"כ אף ביחיד נשארים תמיד עם סדר של תעניות בה"ב.

יש לפרש כי העם אינו דווקא המוכרים, אלא או נוכרים, או שהעם עצמו יתחיל באגירת יתר

מבארים התוס' את מה שכבר ביארנו, אלא שיש כאן דגש מיוחד במילה שהציבור הוא זה שיקנה, ועל כן הגזירה הינה על הציבור, ולא על יחידים. ומה שקובעים בה"ב אינו מטעם זה, אלא אולי למשל שלא ראוי לחלוק בסדר תעניות. ודגש נוסף זה שהעם הוא גם כולל את הנוכרים, כי על הגזירה לכלל הציבור כבר שמעו היהודים. לשיטת רש"י מדובר שהמוכרים יחשבו, ואילו התוספות מדברים כי העם יפתח באגירת מזון, כי יחששו מהמצב שהולך להיות רעב.

[דף י עמוד ב]

איזהו יחיד כו' שראוי למנותו פרנס על הצבור ואיזהו תלמיד כל ששואלין דבר הלכה בכל מקום וכו' -

וקשה,

דהכא משמע - דקרי תלמיד,

אותו שיודע להשיב,

כששואלין לו דבר הלכה בכל מקום ואומרה,

והתם אמרינו,

במס' שבת פרק ואלו קשרים (דף קיד.),

איזהו תלמיד, הראוי למנותו פרנס על הצבור,

כשיודע להשיב,

כל ששואלין אותו דבר הלכה ואפילו במסכת כלה,

אלמא הראוי למנותו פרנס על הצבור,

הוי כשיודע להשיב,

והכא משמע -

דאותו הראוי למנותו פרנס - הוי מילתא אחרית.

ועוד,

דהכא משמע - דיחיד עדיף,

מדקאמר בסמוך,

לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד - עושה,

אבל הרוצה לעשות עצמו תלמיד - עושה.

ויש לומר,

דיש חילוק בתלמיד,

דדוקא כשהרב בא אל מקום אחד,

וכל התלמידים אצלו,

זה שואל אל הרב ממה שהוא לומד,

וזה שואל ממקום אחר,

ואותו הרב יודע להשיב לכל התלמידים,

ויש במדרש,

'למה תתראו' - **פירוש** - למה תהיו כחושין?

הנהגת האדם שאכל ושתה בזמן שהציבור צם, הוא לא להיראות מזלם אוכל

הגמרא מספרת דאם אדם שכח ואכל ושתה, עדיין אסור לו לאכול ולשתות בפני הציבור. ואפילו כשאוכל בצינעא בביתו, אסור לו לומר, שמכיוון שאני כבר אוכל - הרי אני יכול לאכול בריבוי ואוכל טעים. ודבר זה נלמד מיעקב ובניו. שאף שהיה להם עדיין אוכל, אומר יעקב לבניו, כי אסור להם להיראות שבעים, אל בפני עשו ולא בפני ישמעאל, על מנת שלא יקנאו בהם, אלא עליהם לירד למצרים, וכאילו זקוקים אף הם למזון.

החילוק הוא בהבנת המילה תתראו - האם זה לאחרים או לעצמכם

התוס' מביא שני פירושים הפוכים. מצד אחד תתראו שהוא להיראות שבעים, וזה פירוש הגמרא כפי שהבאנו. שזה מצד עין הרע. אך מצד שני קיים גם פירוש המובא במדרש הוא מדוע תיראו כחושין? כלומר, המציאות הינה שגם הינכם כחושים, וגם אתם מראים את עצמכם כשבעים בפני בני עשו? ויש לקשר למה שהגמרא אומרת בהמשך אל תרגו בדרך, שמה שרואים כיצד הם מתנהגים תלוה שמצד אחד בכך שהם יורדים למצריים - הרי הם מראים לכל שאין להם אוכל. אך זה תלוי כיצד הם נוהגים בהליכתם, שאז יראו כי הם כן שבעים. והיה מי שלמד על דרך הצחות, כי אם תשלוט בכם עין הרע, אכן תהיה כחושים. ויש שלמד, אפילו אם תאמרו שנאכל פחות, על מנת שלא נראה בפניהם שאנחנו שבעים, על זה אמר להם, ולמה תצטרכו להיות כחושין מפני זה?

אל תרגו בדרך -

ויש מדרש - אל תפסיקו מדבר הלכה.

הגמרא מתארת את הכיוון ההפוך של עלייתם ממצרים, היות והזכרנו ענין זה, של ירידת אחי יוסף מצרימה, ממשיכה הגמרא ומבארת את אותם מקראות.

נאמר בהמשך המקרא, לאחר שנתגלה יוסף לאחיו, ושלחם אל יעקב אביהם, שאמר להם יוסף: "אל תרגו בדרך". אמר רבי אלעזר: אמר להם יוסף לאחיו: אל תתעסקו בדרך בדבר הלכה, שמא תרגו עליכם הדרך [שמא תתעו בדרך].

טעם המדרש שהביאו התוספות

ללא פירוש התוס', הרי הפשט היה שלא יהיו מרגזין זה על זה כשיתעסקו בדבר הלכה, ויתקוטטו זה בזה. ולכן הובאה דעת התוספות, הכוונה שלא יפסקו מדבר הלכה, שאם יפסקו יגרמו שירגז עליהם הדרך, שיהיה רוגז עליהם, מחמת שפסקו מד"ת. ויש שחילקו בין שתי רמות לימוד, העיון והגירסא, וחשש שיהיו בתוך העיון, לא ישימו לב לדרכם. ואולי העצה הינה, שתשנו דבר הלכה למעשה שהיא ברורה, ואינה מצריכה עומק, וממילא לא תבואו לידי בלבול.

אותה. ומאחר והוא בדרגה כה גבוהה, ממילא מעלה נוספת בו, שראוי למנותו על הציבור. ועצם הציור שהכל (בבחינת הרבים) שואלים אותו, הופך אותו להיות בבחינת יחיד (שהרי רק אותו שואלים, כי הוא היחיד היודע לענות לכל אחד ואחד).

אולם קיימת דרגה נוספת, נמוכה יותר, שהוא אינו יחיד, אבל בכל זאת עדיין ראוי הוא להיקרא תלמיד, והוא אכן יודע אף להשיב, אלא שזה רק במסכת שלו. ועל כך מדברים כאן אצלנו בתענית.

ההולך ממקום שמתענין למקום שאין מתענין הרי מתענה ומשלים -

ל"ש - דעתו לחזור,

ל"ש - אין דעתו לחזור,

הואיל וקבל עליו התענית.

על האדם להתנהג כחומרת אנשי המקום, הן שמגיע לשם, והן שיצא משם

אומרת הברייתא, ההולך ממקום שאין מתענין למקום שמתענין - הרי זה מתענה עמהן (שהרי עם היות והגיע ממקום בו אין צרה, הרי כעת הוא חייב להתנהג כפי מקומו החדש), ממקום שמתענין למקום שאין מתענין - הרי זה מתענה ומשלים. (שהרי נותנים עליו את חומרת המקום שבא משם).

יש להבין מהי החקירה שמציעים התוספות, ומדוע לשני הצדדים הוא נדרש לסיים את הצום

התוס' מביאים חקירה אפשרית, אלא שמציגים שלשני צדדי החקירה, עליו לסיים את תעניתו. שלכאורה היה מקום לתלות את התענית לא על ה"גברא" מי שמתענה, אלא על ה"חפצא", ומאחר והוא מצוי במקום בו כבר אין צורך לתענית - הרי היה לנו מקום לסבור כי הוא פטור. ובפרט, שיש מושג נוסף, שאם האדם אינו חוזר למקומו, הרי נקרא הדבר כאילו הוא כבר עקר כליל משם. והבדיקה לראות האם הוא עקר, היא האם דעתו לחזור.

ומחדשים התוספות, במילות המפתח "לא שנא", כי אין זה דין משתנה כלל, ועליו להמשיך לצום, בין אם דעתו לחזור, והמקום בו הוא מצוי, זה דבר ארעי, וכאילו הוא עדיין במקום הראשון - בו חייבת חובת הצום. ואפילו אין דעתו לחזור, ושם לא נצרך הצום, הרי מחדשים התוס', כי הדיון הוא על ה"גברא", והוא זה שקיבל על עצמו לצום. ולכן עליו לסיים את מה שהוא עצמו קיבל. ואפילו שהקבלה הינה במנחה לני, ויתכן שלמחרת בבוקר כבר מצוי הוא במקום הפטור.

למה תתראו -

כמו שמפרש,

אל תראו עצמכם בפני בני עשו וכו'.

אבל עדיין קשה,
 דמ"ש פסיעה ראשונה דנוטלת יותר מן השניה,
אלא יש לומר,
דלא נוטלת אלא פסיעה ראשונה דוקא,
 ומכאן ואילך כיון דדש - דש.

אי נמי,
פסיעה ראשונה נוטלת טפי,
 משום דכל התחלות קשות.

**הגמרא מספרת על אזהרה נוספת שציווה להם בהליכתם,
 מניעת פסיעה גסה, התוס' שוללים קושיה אפשרית לאחר
 חמש מאות פסיעות, יאבד כל ראייתו**

אל תפסיעו פסיעה גסה - דאמר מר: פסיעה גסה נוטלת
 אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. עצם זה שהתוספות
 אומרים שאין להקשות, פירוש הדבר, שאכן יש כן שאלה,
 אלא שברור שיש עליה תירוץ. והרי זה לא יעלה על הדעת
 כלל, שאם כל פסיעה מורידה אחת מחמש מאות מכוח ראייה
 של האדם, הרי לאחר חמש מאות צעדים - חלילה וחס יאבד
 את כל מאור עיניו. שזה נוגד את המציאות לחלוטין. והאמירה
 של אין להקשות, נועדה להכשיר הבנה מחודשת לחלוטין.
 (ואכן השפת אמת הלך בכיוון מקורי לתרץ זאת, שלא כדברי
 התוס', ששיעור זה הוא המירבי, רק למי שרגיל בהליכה גסה.)

**הדרך לסתור את השאלה, שכל הפסיעות אינן שוות
 בעוצמתן**

במסכת כתובות יש את המושג של עישורייתא של בית
 רבי. שם דובר שמי שיש לו עשר בנות ובן, והאב נפטר, הרי
 כל בת מקבלת מעשר לחתונתה. וכל אחת מקבלת עשירית,
 הרי הקשו לכאורה, שלא יהיה כל ירושה לבן. אלא שכל
 אחת מקבל מעשר ממה שנשאר, כך שהחשבון המתמטי הוא
 שיישאר לבן לאחר עשר הבנות קצת יותר משליש. מצד אחד
 משווים את הכלל לתת לכל בת מעשר, אך מצד שני, בכל
 פעם המעשר פוחת.

אבל ניתן לחדש עוד יותר, שרק הפסיעה הראשונה היא
 המשמעותית, ומכאן הוא התרגל לדבר, או שעצם פריצת
 הדרך, על דרך כל ההתחלות קשות, היא שפועלת את
 הבעייה. כלומר, גם כאן מפעילים התוס' ראייה מקורית בכל
 הסוגיה, מכיוון בלתי צפוי. כי ברור לנו שהתוצאה שהוצעה
 בתחילה לא היתה יכולה להישאר.

לעולם יצא אדם בכי טוב -

פי' בפרק קמא דפסחים (דף ב.).

[וע"ע תוס' ב"ק ס:].

**הנהגת שילוח אנשי יוסף שיצאו לביתם, רק לאחר שהאידי
 האור**

אחי יוסף שולחו מביתם, רק לאחר שהיה בוקר, על מנת
 שלא יהיה להם מכשול בהליכתם, בשל שאין אור יום.
 ומדייקים התוס' בתחילת מסכת פסחים. ואומר רשב"א דצריכי
 תרי קראי הבקר אור (והאנשים שולחו, שזה זמן יציאתם)

**ואין ביניהם דברי תורה ראויים לישורף דכתיב
 ויהי המה הולכים הלך ודבר וגו' טעמא דאיכא
 דבור וכו' -**

ויש מדרש,

שהם היו מדברים דברים בטלים,

ומש"ה - ראוי לישורף.

הגמרא מקשה על ההצעה לא לעסוק בדברי הלכה

ההצעה הראשונית של יוסף לאחיו היתה שלא יתעסקו
 בדבר הלכה, כי זה עלול לגרום להם להתעסק בלימוד,
 ולטעות בדרך. אלא שמיד מקשה הגמרא, שהרי שני תלמידי
 חכמים שמהלכים בדרך, ואין ביניהם דברי תורה - הרי הם
 ראויים להישורף. ומביא המקשן ראייה לדבריו. שנאמר בזמן
 שאליהו נפרד מאלישע [ולאחר מכן עלה בסערה השמימה]:
 "ויהי המה הלכים הלך ודבר, והנה רכב אש וסוסי אש ויפרדו
 בין שניהם". משמע, שטעמא [הטעם והסיבה] שלא נשרפו על
 ידי האש שהיתה שם [רכב אש וסוסי אש] - משום דאיכא
 דיבור [שהיה ביניהם דיבור בדברי תורה]. הא אילו ליכא [אילו
 לא היה ביניהם] דיבור - ראויין היו לישורף!.

**לכאורה זה פלא, מה טעם שני הנביאים יעסקו בדברים
 בטלים?**

ושבו מגיע המדרש ומראה שיכול להיות דיבור המביא
 לשריפה. ושהוא דיבורים בטלים. שאז הם מנצלים את מתנת
 הבורא לדברים שאינם ראויים. והיו שתירצו, שמאחר ואליהו
 עומד להיפרד מאלישע, הרי רצה ללמדו דרכי הנהגתו עם
 אנשים, ולגבי דברי תורה, היו אלו דברים בטלים. שאחרת
 לא מובן כיצד ניתן לומר ששני קדושי עליון אלו קודם
 פרידתם, ידברו דברים בטלים. ויש שדייקו שעצם בקשת
 אלישע שיקבל פי שניים בנבואה - הרי זה דבר בטל, והיה
 עליהם לעסוק בעומקה של הלכה. ויש שאמרו, כי מאחר וכבר
 עומד אליהו לעלות לשמיים, רצה אלישע על ידי הפסקה
 מדברי תורה, שיישאר כאן.

**פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור
 עיניו של אדם -**

ואין להקשות,

אם כן בחמש מאות פסיעות גסות,

יהיה ניטל כל מאור עיניו של אדם,

והא קא חזינן,

דלאו הכי הוה.

ונראה לפרש,

הפסיעה ראשונה נוטלת אחת מחמש מאות,

והפסיעה שניה נוטלת פחות מן הראשונה,

ששניה אינה נוטלת,

אלא אחד מחמש מאות הנשארים,

כמו בעישורייתא דבי רבי (כתובות דף סח.),

ר"ל העישור ממה שנשאר.

זה שנות רעבון. ובתשובתם מהפכים התוס' כי כל הראייה מיוסף, היא היתה נכונה לגביו בלבד. והטעם שנהג כן, כי אכן יש עניין לעשות כן, אלא שהם מצמצמים שזה ממידת חסידות, ואם כן לא כדברי ריש לקיש שלמד שזה היה ממש איסור, אלא מצמצמים את אמרתו, שהיא נכונה רק למי שרוצה להנהיג עצמו בחסידות. ויש לדייק שאע"פ שאומרים לשון איסור, הרי גם נאמר שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, הרי הוא כמנהג חסידות ויש עוד דוגמאות על כך. ובפרט שהיה מדובר על חשוכי בנים, וגם בזה יש דיון ארוך, האם מי שלא קיים מצוות פריה ורביה שיש לו גם בן וגם בת, או מי שכלל אין לו אפילו ילד אחד.

דברי הפוסקים להלכה

אורח חיים תקעד ט"ז ס"ק ב "דודאי קודם מ"ת - היה מותר הכל חוץ מו' מצות ב"נ, אלא דיוסף נהג מדת חסידות מסברא דנפשיה. אלא שאנו רואין שהכתוב זכר מדה זו בתורה שלנו, ש"מ דקבעו לדבר זה חובה שנלמוד מיוסף מ"ת ואילך."

אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא -

וקשיא,

דאמרינן בפ' החובל (ב"ק דף צא: ושם),

החובל בעצמו - רשאי,

אבל אחרים שחבלו בו - חייבים.

ומפרש התם,

הא דקאמר החובל בעצמו - רשאי,

אמר שמואל **ביושב בתענית,**

אלמא משמע,

דשמואל קאמר, דיושב בתענית - לא נקרא חוטא.

ויש לומר,

דודאי הוא חוטא,

כדאמרינן הכא מקל וחומר מנזיר,

ומה נזיר שלא ציער עצמו אלא מיין וכו',

אבל מכל מקום,

המצוה שהוא עושה - התענית,

גדול יותר מן העבירה - ממה שהוא מצער נפשו,

דמצוה לנדור,

כדאמרינן (סוטה דף ב.).

הרואה סוטה בקלקולה - יזיר עצמו מן היין.

ומכל מקום,

יש קצת חטא,

מידי דהוה אמתענה תענית חלום בשבת,

דקורעין גזר דינו,

ונפרעין ממנו תענית של שבת,

ומאי תקנתיה,

ליתב תעניתא לתעניתיה.

שיטת שמואל, כי היושב בתענית נקרא חוטא

הגמרא מביאה מחלוקת כיצד ראוי להתייחס ליושב בתענית. "אמר שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא"

צריך לעיר אחרת, ואפילו היכא דליכא למיחש למזיקין כגון אחי יוסף דהווי י"א (ומול כמות כה גדולה אין המזיקין פועלים), והטעם (היחיד הוא) מפני הפחתים (הבורות). וקרא דלא תצאו (ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר) שהיה ביציאת מצרים, איצטריך לעירו ומפני המזיקין.

חשש היציאה בלילה מפני המזיקין, לא היה קיים אצל אברהם אבינו בעקידה, בזכות המצווה

ובתוספות בפרק הכונס מובא שאכן כן ניתן ללמוד מהמעשה של וישכם אברהם בבקר, כי עם היות וקיים הקושי שצריך לצאת באור, הרי בגלל זה - לא היה צריך לאחר, שיש לו הגנה כיון שהלך לדבר מצוה, שידוע הוא, ששלוחי מצוה - אין נוזקין.

משום מעיינא -

פירוש,

משום שהבני מעיין - הוי קשה להו.

הגמרא מבארת שני מהלכים לסיבה לא לאכול הרבה בעת הליכתו בשנות הרעב

אמר רב יהודה אמר רבי חייא: המהלך בדרך אל יאכל יותר משני רעבון. מאי טעמא? הכא תרגימו: משום מעיינא, במערבא אמרי: משום מזוני. התוס' מבארים כי הטעם של הבבלים אינו שמא יגמר לו המזון לאחר מכן, אלא שכבר עצם האכילה המרובה היא בעייתית, ותפגע במעיים שלו, שלא התרגלו לאכול כמות כה גדולה. וכאילו שעבר על ידי הרעבון קיצור מעיים, שכעת אסור לו לאכול הרבה. שאינו מסוגל להתמודד עם עודף הכמות.

[דף יא עמוד א]

אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון -

ואם תאמר,

הרי יוכבד נולדה בין החומות,

ואותו העת עת רעב היה,

וע"כ שימשו מטותיהן בשני רעבון.

ויש לומר,

דלכ"ע - לא הוי אסור,

אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות,

ויוסף - לא שימש,

אבל שאר בני אדם - שימשו.

הגמרא מביאה שיש ממש דין איסור לשמש מיטתו בימי הרעב, וסומכת על הנהגת יוסף

אמר ריש לקיש: אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, שנאמר וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב.

התוס' מצמצמים את אמרתו של ריש לקיש מהנהגה חסידיית, אך לא ממש איסור

אמנם מקשים התוס', עצם זה שיוכבד נולדה בין החומות, היה זה בשעה שירדו למצרים, והרי כל ירידתם היתה מחמת הרעב. ונמצא כי על כורחך שכן שימשו מטותיהן, אף שהיה

הגמרא, שזה תלוי האם האדם מסוגל לסבול את התענית, או שאינו יכול לסבול את צער התענית.

חידוש התוס' שקדוש אינו הולך על האדם הצם, אלא על גופו, שהוא חלק הבריאה

התוספות מדייקים שזה שנאמר קדוש, אינו הולך על הגברא, האדם, אלא שזה הולך על הקב"ה, שהוא מצוי בתוך מעיו. כלומר, מאחר וגופו קדוש, הרי יש לו לשמור את גופו, שהוא חלק אלוקה ממעל ממש. ולגבי האדם יש דיון נוסף, התלוי עד כמה הוא מסוגל לסבול את צער התענית. ולפיכך נדרש האדם לאמוד את עצמו, לפי כוחותיו, שאין הוא מרעיב את עצמו, אלא עד כמה הוא שומר את הפיקדון שניתן לו.

גומל נפשו -

פירוש,

שגומל חסד לנפשו שאינו מתענה, נקרא חסיד.

להבין דברי ריש לקיש, ופירושי רש"י והתוס' חלוקים

הגמרא מביאה לעומת זאת את דברי ריש לקיש לגבי המתענה. ריש לקיש אמר: נקרא חסיד, שנאמר גמל נפשו איש חסד. והתוס' כאן נקטו פירוש, שבא להוציא מדעת רש"י, שמשמעותו לשון שמפריש עצמו ממאכל ושתייה, וכמו גמילה, שעניינו סיום. ואילו התוס' משבחים דווקא את מי שאינו מתענה. כי מי מכחיש את בשרו נקרא אכזרי. כי הקב"ה ברא טוב בעולם, על מנת שהאדם יאכל גם מהכל, ורק לעתים יתענה. ודבריו הינם בהמשך למאמר לעיל, כי מאחר וקדוש בתוך מעיו, הרי הוא שומר עליהם. וזה על דרך דברי הלל הזקן, שכך התבטא בשעה שהלך לאכול, שהולך לעשות חסד עם האורח שבביתו.

אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד

-

פירוש,

שהיה להם הרבה גשמים.

מאחר ותעניות ציבור בבבל הם רק על תשעה באב, יש להבין מה לעניין גשמים

הגמרא אומרת כי אין תעניות ציבור בבבל, הכוונה של גשמים. שמלכתחילה לא תיקנו אלא למקומות ששכיח בהם עצירת גשמים. ובמילתא דלא שכיחא - לא גזרו רבנן. ואין ספק כי כל צרה אקראית, גם גוזרים בבבל.

יחיד שקיבל עליו תענית אף על פי שאכל ושתה כל הלילה מתפלל תפלת תענית -

תימה,

אמאי נקט יחיד, דצבור נמי, דאמרינן במתניתין (לעיל דף י.י.), דעושין שלשה תעניות, **ואוכלים משחיכה,** וצ"ע.

ולמדים זאת, שיש ברייתא הלומדת מאחר והנזיר מנע עצמו מהיין ונקרא חוטא, אלא על זה שציער עצמו מן היין. ובקל וחומר למדים, כי המצער עצמו מהכל - על אחת כמה וכמה שנקרא חוטא.

סתירה לכאורה בדברי שמואל, לגבי היושב בתענית, כאן נקרא חוטא, ואין איסור בדבר

מקשים התוס' מסוגיה בפרק החובל, כי אדם רשאי לחבול בעצמו, אך בשעה שאחרים חובלים בו - עליהם לשלם לו על כך. וממשיכה הגמרא ומדייק שמואל מהכתוב להרע או להיטיב, כי אין הכוונה לחבול בעצמו, אלא לישוב בתענית. שאין איסור בדבר. ומקשים, אם אין בזה איסור, מדוע כאן אתה אומר שהוא נקרא חוטא?

יש מורכבות בתענית, מי אכן יש בה בחינה של חטא, ובחינה של מעלה

תירוץ התוס' הוא מעניין ביותר. כי הוא מציג שלושה צדדים בו זמנית. ונראה לי כי זאת בדיוק המורכבות המעניינת בתענית. מה שנאמר כאן כהשוואה לנזיר - הוא לימוד מקל וחומר, והרי הוא מדוייק. אכן יש בו בחינה של חוטא. מצד שני, עם היות והוא מצער את עצמו, הרי כמשקל נגד יש מעלה בתענית, שעוד גדולה יותר. אלא שכאן התוס' מתמקדים בנזיר עצמו, כי עליו יש חובה להזיר את עצמו מן היין, בפרט אם ראה סוטה בקלולה.

וכאן מכניסים התוס' גורם שלישי, שיש כאן נשיאת הפכים, שבו זמנית שני הדברים נכונים. ונותנים על כך דוגמא הקשורה לא באדם, ה"גברא", הנזיר, אלא בצום עצמו. מי שהיה לו חלום רע ערב שבת, חייב למחרת לצום, אפילו בשבת, ובכך הוא מצליח לקרוע את גזר הדין שהיה מתוח כנגדו, אלא שכאן הוא יצר לעצמו תוך כדי התיקון בעיה אחרת, שהיא לא על עצם התענית, אלא שהיא היתה בשבת. והפיתרון לכך, שהוא נדרש לתענית נוספת לתקן זאת.

[דף יא עמוד ב]

כאילו קדוש -

הקדוש ברוך הוא שרוי בתוך מעיו - **ואסור להכחישו, פירוש,**

והא דאמר לעיל שנקרא קדוש,

כלומר שהיושב בתענית - נקרא קדוש,

ומשני - לא קשיא.

התייחסות לדברי רבי אלעזר האם אדם שימתענה הינו קדוש או שאסור לו

ותמהה הגמרא: ומי אמר רבי אלעזר הכי, שהיושב בתענית נקרא קדוש?

והאמר [והרי אמר] רבי אלעזר: לעולם ימוד [יאמוד, יחשיב] האדם את עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו. דהיינו, כאילו כל מעיו קדושים, ואסור להרעיבם ולהכחישם. שנאמר: "בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר". "בקרבך קדוש" - היינו המעים שבתוכך קדושים, ולכן אסור להכחישם. רואים אנו, שרבי אלעזר סובר, שאסור לאדם להרעיב עצמו בצום! ואכן תירצה

חידושו של רב הונא, כי יחיד רשאי לאכול כל הלילה, ולמחרת כבר לומר בשחרית עננו

המשנה דיברה כי אוכלין ושותין משחשיכה. ועל כך הגמרא באה והרחיבה. "אמר רבי זעירא אמר רב הונא: יחיד שקיבל עליו תענית (כלומר בערב יום התענית אמר מפורשות כי למחר הוא יושב בתענית), אפילו אכל ושתה כל הלילה (לאחר קבלת התענית, ועשה זאת עד עלות השחר - למחר (בשחרית) הוא מתפלל תפילת תענית. (עננו)."

תמהו התוס', והרי משנה מפורשת שגם הציבור עושה כן

אלא שהתוס' תמהו מה חידוש יש ביחיד. שהרי המשנה לעיל דיברה כן לגבי הציבור "הגיע ראש חדש כסליו ולא ירדו גשמים - בית דין גוזרין שלש תעניות על הצבור; אוכלין ושותין משחשיכה."

עם היות ויש כמה נסיונות לתרץ קושייתם - הרי הקושי הינו במקומו

ועם היות שהיו כאלה שניסו למצוא תירוץ, כגון שאצלם כבר קבוע יום התענית, לתענית ציבור, וודאי שיכולים לומר יום צום תעניתנו, אע"פ שעדיין אינם מרגישים את העינוי. וביחיד זה חידוש, שהוא קם שבע מסעודתו, ומחדשים לנו כי מיד שהתחיל זמן התענית - הרי הוא מתפלל תפילת תענית. אבל כל הנסיונות הינם רק לתרץ, ויש להבין כי אכן הקושיא היא במקומה.

לן בתעניתו -

פירוש,

שהתענה היום,

ובלילה לא אכל ולן בתעניתו,

אף על גב שהלינה היה מנח תענית שקיבל עליו,
אינו מתפלל תפילת תענית.

ובה"ג,

יש אוכל ומתפלל תפילת תענית,

ומפרש כמו הכא,

דבשחרית אומר תפילת תענית,

אף על פי שאכל כל הלילה,

ויש מתענה שאינו מתפלל,

כמו בערבית, אף על פי שלא אכל.

ומפרש בהלכות גדולות,

דאין אומרין עננו בתפילת שחרית,

שנא נמצא שקרן בתפלתו,

דשנא לא יסיים התענית.

ולי נראה,

דלא נקרא שקרן,

כיון שהיה בדעתו להתענות,

אפילו אקרי אונס אחר כך,

ולא מצי לצער נפשיה,

לא גרע ממתענין לשעות.

וכן משמע מהא דתנן (לקמן דף יט.),

ירדו להם גשמים קודם חצות אינן משלימין,

ומסתמא משמע שאמרו תפילת תענית.

מכל מקום,

אין זה ראייה גמורה, דשנא - לא אמרוה.

ומהא דלקמן (דף יב:),

גבי רב יהושע בריה דרב אידי דיתיב בתעניתא,

מדאמרו ליה ליזוף מר וליפרע,

ואמר להו תענית חלום הוא,

אמאי לא אמר מפני שאמר תפילת תענית.

אין זה ראייה דלדברי ה"ג,

דלא היה דעתו להתענות מבעוד יום,

ולא קבל עליו.

וכתב הר"מ,

מי שלא קבל עליו מבעוד יום,

דאין אומר עננו,

אי לאו דתענית חלום הוא.

ונוהגים ששליח צבור אומרו בשחרית,

כדי להודיע לעולם ולהזכיר התענית,

אבל יחיד אינו אומר עד המנחה.

[ובטור אורח חיים (סי' תקסה) אומר,

שליח צבור אומר בכל פעם,

שאי אפשר שלא יתענו קצת מקהל,

עכ"ל].

עיקר התענית אינה קשורה למה אכל בלילה כי אם על הקבלה

הגמרא מביאה שני דינים משלימים. אמר רבי זעירא אמר רב הונא: יחיד שקיבל עליו תענית בערב יום התענית, שאמר: הריני יושב בתענית למחר, אזי אפילו אם אכל ושתה כל הלילה שלאחר קבלת התענית, עד עלות השחר, למחר הוא מתפלל בתפילת שחרית תענית ["עננו"].

ואם לן בתעניתו, דהיינו, כגון שהתענה ביום א', ולא אכל כלל במוצאי התענית שהוא ליל יום ב', אלא לן כל אותו הלילה עד הבוקר לשם תענית, אינו מתפלל בתפילת הבוקר של יום ב' תפילה של תענית.

קבלת התענית היתה רק על היום הראשון, ולכן אריכות התענית אינה יוצרת מציאות חדשה של תענית

מדויקים התוס', שלכאורה התענית בשבת היתה מחמת רצף של קבלת תענית. אלא מאחר ולא קיבל עליו תענית ליום השני, ועל התענית הראשונה כבר אמר עננו, הרי אינו צריך להתפלל ביום השני. ומביאים את בעל הלכות גדולות,

ואם הוא שבת ב'אלהי נצור',
וצריך שיאמר 'למחר אהיה בתענית יחיד',
כי היכי דליכא למטעי בתענית צבור.

הגמרא דנה בשני נושאים, עצם תענית השעות, והאם נדרשת התענית להסתיים

הגמרא דנה לגבי תענית שעות, והביאה את דעת רב חסדא, כי כל תענית שלא הסתיימה בכך שהגיעה לשקיעת החמה - אינה נחשבת כתענית.

התוס' דנו על התעניות וביארו קיום תענית לשעות, שקיעת חמה או צאת הכוכבים, ואופן הקבלה

התוס' במסכת ע"ז לד, א ד"ה מתענין לשעות מדברים על שלושה נושאים משמעותיים. הראשון, כי אכן מתענין לשעות, בין אם האכילה היתה לפני או אחרי.

הנושא השני הוא החילוק בין שקיעת החמה למה שאנו צמים עד צאת הכוכבים. ויש על כך שני תירוצים, או שהכוונה שקעה לגמרי, כלומר זהו הכולל היא באופן של צאת הכוכבים, או מצד שאנחנו לא רוצים להכניס עצמנו לספק, ולכן אנו בוחרים לצום עד צאת הכוכבים.

הנושא השלישי הוא הקבלה בפיו. ועם היות ומחדשים שם, כי אף שלא קיבל באמירה - מאחר ולכך נתכוון, הרי זה נקרא שגמר בליבו, ונחשב הדבר כתענית, ואף יכול להתפלל תפילת תענית. ועם היות שלא היתה בידו ראייה ברורה על זה. אלא שהוא מקבל, שאכן מצווה מן המובחר לקבל מבעוד יום בתפילת המנחה. ומובא בשם ר"י, כי מי שרוצה להתפלל ביום ראשון, יכול לקבל תעניתו באלהי נצור בשבת. ומוסיפים כאן התוס', כי משמעות הקבלה היא ההדגשה שזו תענית יחיד.

התם לצעורי נפשיה בעלמא -

ואף על גב דאמרינן (ר"ה דף יח:),
משחרב בית המקדש - בטלה מגילת תענית,
והאי עובדא דרבי אליעזר בר צדוק,
היה לאחר חורבן.

דאי קודם החורבן,

אמרינן (שם),

בזמן שיש שלום - **אין שם צום;**

האי תנא סבר דלא בטלה.

מה שהיו צמים מי שהיה לו יו"ט של קרבן עצים, בצום הנדחה של תשעה באב - היה זה רק להראות מעט צער לחלוק עם הציבור

הגמרא לומדת כי מה שאנשי המשמר מתענים ולא משלימים, אין זו הוכחה כי יש מציאות לתענית חלקית. אלא כל מה שעשו, היה זה רק הוא מכיוון שרק רצו לצער עצמם, בשעה שהציבור היו מתענים. ומביאה הגמרא ראייה מעניינת על כך מרבי אליעזר ברבי צדוק, שמאחר והוא מבני סנאה בן בנימין, ובעשרה באב, זה היום טוב שלהם, כקרבן עצים. והתרחש מאורע, שט' באב חל בשבת. ואז זה היה לכולם

שפסק את הגמרא לשני הכיוונים להלכה. ולכן לשונם הוא יש אוכל ומתפלל עננו .. ויש מתענה ואינו מתפלל.

הדיון לגבי זכותו להתפלל עננו כבר על הבוקר

התוס' מביאים את דעת בעל הלכות גדולות, הסוברים, כי מאחר ולא בטוח שיסיים תעניתו, לא אומרים עננו בשחרית, שמא ימצא שקרן. ואילו התוס' דרך אחרת עימם. כי מאחר וזו אכן היתה כוונתו, הרי מה שיהיה אונס לאחר מכן אינו מונעו מלהתפלל עננו אף בשחרית, ומה עוד, שהרי לכל הפחות התענה תענית שעות. ומביא ראייה מכך שגזרו הציבור תענית, וירדו להם גשמים קודם חצות, שאין הם משלימים, ומדייקים התוס' שבוודאי כן אמרו עננו בבוקר. אלא שמאחר ולא בטוח שאמורה - אין כאן ראייה גמורה. (אם כי קשה על זה, מאחר והגאונים מודים שמדינא דגמרא כן אומרים בכל התפילות).

יש חילוק בתענית חלום, כי בעצם זימנו לו את התענית, בכך שכאילו משמיים קיבלו בעבורו

הגמרא בהמשך מספרת כיצד אחד האמוראים לא רצה לאכול אצל רב אסי, אף שהכינו לו עגלה משולשת, והפצירו בו לטעום. ואמר להם כי הוא בתענית, ואז שדחקו בו שיאכל כעת, ויפרע לאחר מכן, ענה להם כי הוא בתענית חלום. כי רק תענית חלום ביכולתו של אדם לצום אף שלא קיבלה יום לפני, כי בעצם משמיים זימנו לו את התענית, וזה במקום קבלה בעצמו, ועל כן מסתמא התפלל בשחרית עננו. ואילו התוס' סוברים, כי מה שאמר להם באופן כזה, כי אלמלא שהיתה זו תענית חלום, הרי מאחר ולא קיבל על עצמו מבעוד יום, מסתמא לא אמר עננו בשחרית.

שיטת הרמב"ם, לחלק לעניין אי קבלה מבעוד יום בין תענית רגילה לתענית חלום

(הל' תעניות פ"א הל' יב) הרואה חלום רע - צריך להתענות למחר, כדי שישוב ויעור במעשיו ויחפש בהן ויחזור בתשובה, ומתענה ואפילו בשבת, ומתפלל עננו בכל תפלה, אף על פי שלא קיבלה עליו מבעוד יום.

שיטת הטור - זמן אמירת עננו ליחיד, הוא רק במנחה, שמא לא יצליח לסיים תעניתו

בטור הובא "יש מהגאונים שכתבו, שאין לומר (הכוונה ליחיד שהתענה לגבי תפילת עננו) אלא במנחה, שמא יאחזנו בולמוס שיצטרך לאכול ונמצא שקרן בתפלתו. אבל ש"ץ - אומרו בכל פעם, שאי אפשר שלא יתענו קצת מהקהל."

[דף יב עמוד א]

כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית -

פירשתי במסכת ע"ז פרק אין מעמידין (דף לד.),

וכן פירשתי התם,

וכן הפסק דמתענין לשעות.

וכל תענית צריך לקבלו מבערב,

בתפלת המנחה ב'שומע תפלה';

ואם גזרתנו קודם לנדרו ידחה נדרו מפני גזרתנו -

אומר רש"י,
ידחה נדרו מכל וכל,
ולא ישלים אותו תענית,
 והר"י - מסופק בדבר.

ויש להחמיר,
דדוקא אותו יום - לא יתענה,
אבל ישלים אותו ליום אחר,
וכן יש ליהדר,
 שלא להתענות בראש חדש ובחנוכה ובפורים,
 דמאלו - ודאי לא בטלה מגילת תענית.

כאשר גזירת חכמים שביום זה אין מתענים, לא יוכל היחיד לקבוע נדר ולצום בו

הגמרא מבארת מציאות בה אדם קיבל על עצמו לצום שני וחמישי כל השנה. אלא שכעת חלה התנגשות עם מה שחכמים עשו חלק מהימים במגילת תענית ימים טובים. ומבארים, כי בשעה שהימים טובים של חכמים קדמו, יידחה נדרו מפאת הגזירה של חכמים, מכיוון שהיא קדמה.

הפשרה היא ההחמרה, מצד אחד אינו צם ביום חשוב, ומצד שני - מקיים את נדרו לצום

מבארים התוס', כי לשיטת רש"י, מאחר וחכמים קדמו, הרי מלכתחילה אינו יכול לקבוע תענית ביום זה. ונמצא כי כלל אין תוקף לנדרו. ואילו ר"י הסתפק בכך, והיו שביארו שהספק אינו על שביום המיוחד - וודאי שלא יצום, אלא האם יש כביכול צלקת מנדרו, והיות ורק היום המסויים אינו יכול לצום, שיפדה זאת ליום אחר.

וכפי שמציעים התוס' שיש להחמיר. כי בכך הוא בעצם מקבל את שני הדברים לחומרא, ביום התענית - וודאי שלא יתענה. אך בכל זאת, יש תוקף לנדרו. והתוס' מבארים כי וודאי שראש חודש חנוכה ופורים - אלו ימים שלא ניתן להתענות בהם. ובפסקי תוספות מבארים כי אם הציבור קיבלו תעניות, ומלכתחילה לא שמו לב לימים הללו, הרי לא יצומו בימים הללו, אך בדוגמת היחיד יפרעו את אותו היום שהפסיקו. וההבדל הוא בחומרת הימים, הוא לאמוד את דעת הנודר, כי ברור לנו כי מעיקרא לא נדר על דעת לצום בימים הללו, אבל לגבי ימי מגילת תענית שאינם מפורסמים - אף לא נדרש הוא להמירו ביום אחר. אלא שמאחר והתוס' אומרים וכן יש להיזהר - סימן שאף שיש סברא להקל, למעשה ראוי להחמיר בכל.

[דף יב עמוד ב]

נים ולא נים תיר ולא תיר -

אומר רבי,
 נים ולא נים -

צום נדחה. אבל עבורם מאחר וזה יום טוב, בחרו להתענות חלקית. וגם כאן עונה הגמרא כי היה בצום זה רק על מנת לצער נפשם עם הציבור, אך וודאי שלא נחשב עבורם כתענית.

התוס' מעמידים כי חייבים לומר כי האומר כאן מחזיק בדעה שמגילת תענית לא בטלה, אף לאחר החורבן

אלא שהתוס' מתפלאים, שמאחר והיה זה לאחר שחרב הבית מקדש השני, כבר בטלה מגילת תענית. והרי כלל בידנו, שלא צריך לכתחילה לצום. מתרצים התוס', כי חייבים לומר התנא כאן, סבר שלא בטלה. כיוון שאלו צומות שאינם קשורים לבניין המקדש, כך שבניית המקדש לא תבטל אותם. שהרי דעה זו מלכתחילה מובאת בגמרא במסכת ראש השנה כמחלוקת אמוראים. ואפילו אם היה זה קודם החורבן - לא היה צורך לצום. רב ורבי חנינא אמרי, בטלה מגילת תענית, משום שהכי קאמר הכתוב בצומות שנקבעו זכר לחורבן הבית הראשון: בזמן שיש שלום, יהיו הצומות לששון ולשמחה. נמצא כי לשיטת האומר שבטלה מגילת תענית, בכל מצב לא היה צורך לצום.

יאסר -

פי',
'יאסר' באל"ף - הוי לשון אסור,
 שאסר עצמו.
ו'ייסר' - הוי לשון הסרה,
כלומר יסור מן הנדר,
 ויהיה מותר לאכול למחר,
 שיהיה יום טוב ואין להתענות.

מאחר וקבלת התענית הינה מראש - יש לחקור בהתנגשות מה שקיבל מקודם בשעה שמגילת תענית אומרת לא להתענות

הגמרא מביאה הוכחה כשמואל שנדרש לקבל את התענית עוד בתפילת המנחה. שהרי כתוב במגילת תענית, שאלו ימים שאין להתענות בהם, ולכן כל איניש דייתיעלוהי מקדמת דנא ייסר. כלומר מי שקיבל על עצמו תענית מראש, והגיעו ימים הללו ייסר. אלא שיש כאן ויכוח מה הכוונה, האם זה לשון ייסר או יאסר, וכפי שנחלקו על כך רבי חייא ורבי שמעון ברבי.

מבארים התוס' כהגלם בשני שלבים, הבנת הלשון והבנת העניין, על החילוק בין יאסר לייסר

התוס' מבארים כל מילה, מה משמעותה הלשונית, ומה משמעותה ההלכתית. איסר - הוא לשון איסור. כלומר, אף שיש כאן יום טוב, הרי הוא מקדמת דנא כבר אסור, ומנוע מלאכול בו. ואילו הלשון השנייה של ייסר הוא לשון הסרה, שמסירים את מה שכבר היה קיים. ומאחר וכבר היה לו נדר - הרי בגלל מגילת תענית, מסירים את הנדר האישי, ומגילת תענית גוברת על דבריו, שקיבלם מראש, ולכן יהיה מותר לאכול, שיהיה כמו כולם בבחינת יום טוב, ולא יתענה.

לט"ז (אורח חיים תר"צ סק"ח) "הט"ז מביא תחילה את דברי התוס' אמר רבי: נים ולא נים - בתחלת השינה, תיר ולא תיר - בסוף השינה (בתוס' שלפנינו לא כתב כן אבל טעות סופר הוא וצריך להגיה כמו שכתבתי). ומסקנת הט"ז היא: שנמצא לפי מסקנת התוס' - אין חילוק בשום מקום בין תחילת שינה לסוף שינה לדינא.

התוס' מחלצים מהגמרא בערבי פסחים, כי חייבים לומר כי מדובר רק בתחילת השינה

המשנה בפסחים לומדת, כי ברגע שהכול ישנו - כבר לא ניתן לאכול מהפסח: "ישנו מקצתן - יאכלו, כולן - לא יאכלו. רבי יוסי אומר: נתנמנו - יאכלו, נרדמו - לא יאכלו." ובגמרא דנו לגבי דברי רבי יוסי, והביאו את רב אשי שמובא אצלנו. והביאו דוגמא מאביי היושב לפני רבו, ושואלו האם הוא נרדם, וענה לו, כי הוא רק מנומנם, ורשאי הוא לאכול, מאחר ולא ממש נרדם. ואם כן מאחר וברור שזה יכול להיות רק בתחילת השינה, שהרי הם במהלך סדר הפסח, ומתוך כך מפרשים כרש"י, כי שני הלשונות הובאו כי לא ידוע מה יותר חזק הנים או התיר, אבל לבטח מדובר רק בתחילת הסעודה. ולא כפי שניסינו לחלק בזמן.

הירושלמי - חילוק אחר עימו, שאפילו שישן ממש - מכיוון שהתנה - הוא רשאי, ואין זה הפסק

אלא שהתוס' הביאו מהירושלמי, שיש היתר אף בשינה ממשית, אלא בשעה שהתנה. ואילו אצלנו, מאחר ולא קיים חילוק זה - לכן העמיד רבה בעצמו, שהיה זה בהיותו מנומנם בלבד.

אביי ורבא סיימי אפנתא -

פירוש,

במנעל שאין לו שוליים, שול"א בלע"ז.

הנהגות החכמים לגבי נעילת סנדל בימי התענית, ואביי ורבא הלכו באופן שונה בסנדליהם

הגמרא מביאה משמו של רב כהנא אמר רב, שהיחיד שקיבל עליו תענית, הרי חייב לפרש שזו תענית יחיד, שאם לא כן, יהיה מחוייב בדין של איסור נעילת סנדל. ומאחר ואביי ורבא סברו כי האיסור הוא רק לגבי נעילת מנעלים מעור, הרי הם הלכו במנעל שונה. ועצם הליכתם זו, הם הראו שתי מעלות, שמבחינה מסויימת אכן יש איסור, ולכן הם עושים שינוי מהרגיל. ומצד שני, אין זה איסור רגיל, ולכן כן היה פה סוג של סנדל.

לשיטת רש"י מדובר במין מנעל רך וקל. אבל התוס' פירשו, שמדובר במנעל שאין לו שוליים [סוליה, בכף הרגל]. וכן משמע מרבינו גרשום, שכתב: שנועלין עליונו של סנדל, העור שעל הרגל. אבל העץ שתחת הרגל - לא היו מניחין.

דאי מצי מצער נפשיה עביד אי לא מצי מצער

נפשיה לא עביד -

ומשמע דהכי קאמר שמואל,

דלוה תעניתו ופורע,

בתוך השינה כשניעור משנתו, תיר ולא תיר - בתחילת השינה.

אך לא נראה הכי, בערבי פסחים (דף קכ: דקאמר, נתנמנו - יאכלו, נרדמו - לא יאכלו, ואמר רב אשי ה"ד נתנמנו נים ולא נים וכו', והתם מייירי בתחילת השינה, בין נים ולא נים בין תיר ולא תיר.

לכנ"ל כפירוש רש"י, דאי הוה אמר נים ולא נים, הוה אמינא דתיר - הוי שפי מנים, ואי הוה אמר תיר ולא תיר, ה"א דנים - הוי שפי מתיר, הלכך איצטריך תרווייהו, וכולהו בתחילת השינה כדמפרש התם.

ובירושלמי מפורש גבי הך ברייתא, עד כמה אוכל ושותה עד קרות הגבר, וה"ה עד שיעלה עמוד השחר, ובד"א שהתנה, אבל לא התנה וישן - אינו יכול לאכול.

הגדרת נים ולא נים תיר ולא תיר - מצב עירנות חלקית, שיש בו גם שינה וגם עירנות וכמתבאר

הגמרא מביאה את מחלוקתם של רבא ואביי לגבי יכולתו לאכול עוד בלילה לפני התענית. אלא שהדיון הופך להיות האם שינה יוצרת הפסק, ושוב אינו יכול לאכול, גם עם עדיין לא עלה עמוד השחר או קרא התרנגול. וכאן רבא לומד כי שינה מהווה הפסק, ושוב אינו יכול לאכול. אלא שאביי הקשה לו מברייתא, שאם ישן בלילה התענית ולאחר מכן התעורר - יכול הוא להמשיך לאכול.

והגמרא דחתה שאין זה ממש שינה, אלא שהוא מתנמנם. כלומר, כל הבעייה היתה ששינה היא הפסק, ואילו מתנמנם אינו נחשב ממש ישן. וביררה הגמרא מהו גדר המתנמנם.

וענה על כך רב אשי, בהגדרה מעניינת "נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני, ולא ידע אהדורי סברא, וכי מדכרי ליה - מדכר." בתחילה הוא מגדיר את שמה ומהותה: נים ולא נים, תיר ולא תיר, כלומר בו זמנית גם ישן וגם ער. ולאחר מכן הוא נותן שלוש הגדרות, ההגדרה הראשונה הוא מסוגל לענות כשקוראים לו. ההגדרה השניה - הוא אינו מסוגל לענות דבר שנדרשת עליו חשיבה והבנה. ההגדרה השלישית - בשעה שמוכירים לו את הסברא, הרי הוא מסוגל לקולטה, ולזכור אותה.

החלק הראשון, ובפרט לפי מסקנת הט"ז, שלא תחילת וסיום השינה הם הקובעים, אלא עצם זה שלא ממש ישן

עיקר הדיוק בתחילה אינו האם מדובר בתחילה או בסוף השינה, אלא עצם זה שאינו ישן ממש. וגליון הש"ס שולח

פריעת תענית חלום בשבת - יש לו גדר שונה

מבארים התוס', כי תענית בשבת של תענית חלום, שיש בה שני כוחות. מצד אחד הוא מחוייב לצום בה, מצד מחיקת צער החלום, אלא שהוא חייב לכפר על כך בצום אחר. ואז היום שנוסף אין לו תוקף של תענית רגילה, וכל הדיון כאן לגבי יכולת דחייתו, אלא שכאן אכן קל לו ביותר לבחור יום כלשהו, ושזה דומה ממש לחוב, שניתן לפורעו בזמן שיבחר.

מה אסיפת זקנים ביום אף צום ביום -

אבל בלילה - לא.

תימה,

אמאי אוכלים ושותים מבעוד יום,

כל הלילה - נמי היו יכולין לאכול ולשתות,

מה אסיפת זקנים ביום,

אף צום ביום, אבל בלילה - לא.

ויש לומר,

דלא יליף צום מאסיפה,

אלא לענין עשיית מלאכה,

דדוקא מלאכה - גמרינן מאסיפה,

דהא לא כתיב בקרא,

אלא אספו זקנים וקדשו צום,

אבל אכילה - לא כתיב בקרא.

מסקנת הגמרא מדברי רבי זירא, שבליילה אין צום

הגמרא מביאה משמו של רב ירמיה בר אבא, אשר מדייק ממה שהתרחש אצל יואל (א, יד). קְדָשׁוּ צוּם קְרָאוּ עֲצָרָה אֶסְפוּ זְקֵנִים פֶּלַי יִשְׁבִּי הָאָרֶץ בֵּית ה' אֱלֹהֵיכֶם וְזַעְקוּ אֵלַי: ומה שנדרש יואל להביא את אסיפת הזקנים - והצמיד אותו לעצרה, הרי זה בא ללמדנו כי כמו שחג העצרת, שבועות הוא כבר מהלילה - כך יהיה הצום. אלא שרבי זירא מפרש שונה את הפסוק. כי אסיפת הזקנים היא דווקא ביום, כי בלילה כל אחד מצוי בביתו. ומדייקים התוספות, כי מסקנת הביניים הינה שבליילה אין צום.

התוס' מקשים, אם זו המסקנה, מה צורך לאכול ביום, ולומדים כי מאסיפת זקנים לא לומדים לענין אכילה

מקשים התוס', ואם זו מסקנת הגמרא הברורה, מדוע בכלל אוכלים ביום לפני התענית, שיאכלו בלילה? ומתוך כך לומדים כי הלימוד מאסיפת הזקנים יש לצמצמו רק לענין איסור עשיית מלאכה, ומחזקים את מסקנתם, שרק כתוב קדשו צום, אבל הפסוק אינו מדבר על אכילה.

אלא שיש להקשות על דבריהם, והרי כן כתוב צום, שעניינו אכילה. ולכן יש שתי אפשרויות ללמוד את הפסוק, האפשרות הראשונה הינה מדין סמוכין. וכונתם ד'עצרה' נאמר סמוך ל'אספו זקנים' ולהכי מקשינן להדדי, אבל צום לא נאמר סמוך לאסיפת זקנים ולא ילפינן מהדדי. האפשרות השניה לפרש את המילה צום באופן אחר. וראייה לכך, כי הרד"ק בשם אביו (מ"א כא, ט) מפרש צום - מלשון צומת גידין, שזה ענין קיבוץ.

דוקא היכי דלא מצי מצער נפשיה;

אבל היכי דמצי מצער נפשיה,

לא מצי ללוות תעניתו.

והכי מסקנא,

אם אמר הריני בתענית למחר,

צריך לצעוריה נפשיה,

ואינו יכול ללוות ופורע בחנם,

ואפילו אכל בשוגג - ישלים אותו.

והר"י מסופק בדבר,

אם יכול ללוותו ולפרוע,

היכי דקביל עליה כבר להתענות,

והתענה עד חצי היום או רביע יום,

ואפילו לא מצי לצעורי נפשיה,

אבל לא התענה,

ודאי דיכול ללוות אחר בשבילו,

או אם טעה ואכל בשוגג,

יאכל וישלים יום אחר.

ואם התענה בשבת,

כגון תענית חלום,

דצריך לפרוע,

כדאמר ובלבד דיתב תעניתא לתעניתא,

אם אירע שיהיה ר"ח אותו יום,

אז ידחה לתעניתו עד יום אחר בשבוע,

וכן נראה למ"ר ש"י.

הגמרא הביאה שתי לשונות לענין יכולתו של אדם ללוות ולפרוע את התענית ביום אחר

הגמרא הביאה את דברי רב יהודה בשם רב, כי יכול אדם לנהוג בתענית כמו בהלוואה, וכאילו מוטל עליו חוב, ואם אינו יכול לפורעה כעת - הרי הוא יכול לעשות זאת ביום אחר. אלא שבלשון הראשונה של הגמרא שאמר רב יהודה, שהיה לאחר מכן תלמיד של שמואל, שתולים זאת ביכולתו לצער נפשו.

אם אינו יכול לצער נפשו - פוקע כל הנדה, אלא שעל כך היה ר"י מסופק

הרי נבאר זאת לפי מה שכתב הגבורת ארי, שנראה ששמואל הולך לשיטתו, שאמר לעיל שהיושב בתענית נקרא חוטא. ומכל מקום, בדיעבד, אם קיבל עליו תענית, על כרחו צריך להשלים נדרו, כמו נזיר. אבל אם אינו יכול להצטער ולהתענות בו ביום, בטל נדרו לגמרי, ואינו צריך לפרוע כלל, כדי שלא ייקרא חוטא. ועל לשון זו אומרים התוספות בתחילת דבריהם, שזו בעצם המסקנה. ונראה לי כי מה שהר"י הסתפק הוא שאינו תולה זאת בצערו, אלא הדיון האם כבר החל בתענית או לא. ולשיטתו, זו כן יכולה להיות הלוואה, במקום בו לא נוצרה חלות יום תענית, בין מצד שטעה ובין מצד שכלל לא התענה.

[דף יג עמוד א]

הגמרא חילקה את איסור הרחיצה האם זה משום אבלות או תענוג

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: כל איסור רחיצה שאסרו חכמים שהוא משום אָבֵל, כגון צום תשעה באב, שהוא מחמת האבל על חורבן הבית, וכל שכן אָבֵל ממש, שמתו לפניו, אסור ברחיצה בין במים חמין ובין בצונן.

עם היות ולא ניתן ממש לרחוץ, אבל עשו תחבולה על מנת להשאיר לו לחלוחית על עיניו

התוס' מביאים כהשוואה את הירושלמי. להראות כי עם היות ונראה כי אבל הוא בדוגמת תשעה באב, הרי בהם החמירו לא לרחוץ אפילו בצונן, אלא רק היה לוקח סמרטוט ששרו אותו במים, ומניחו תחת הכר, ואז הרטיבות עוברת לכר, וכשהכר לח, הוא לוקח ומעבירו על גבי עיניו.

הגמרא שלנו ביומא עה, א מביאה הנהגה דומה, ומחלקת בחומרה בין תשעה באב ליום הכיפורים

זעירא בר חמא - אושפיזוכנין המארח דרבי אמי ורבי אסי ורבי יהושע בן לוי ודכולהו רבנן דקיסרי, הוה. אמר ליה זעירא בר חמא, מארחו של רבי יהושע בן לוי לרב יוסף, בריה דרבי יהושע בן לוי: בר אריא! בנו של הארי! תא אימא לך בא ואומר לך מילתא מעליתא דברים טובים דהוה עביד אבוך שעשה אביך.

מטפחת היה לו בערב יום הכפורים, והיה שורה אותה במים בערב יום הכיפורים, והיה סוחטה, ועושה אותה, את דרגת לחותה, כמין כלים [בגדים] נגובין. ולמחר ביום הכיפורים היה מקנח בה פניו ידיו ורגליו, לפי שלא היה במקצת הלחות שבה משום איסור רחיצה.

אך ערב תשעה באב לא היה סוחטה בערב תשעה באב, לפי שהיה יכול לסוחטה בתשעה באב עצמו, אלא רק שורה אותה במים, ולמחר לאחר שהתייבשה כמעט לגמרי, מעבירה על גבי עיניו.

וכן כי אתא רבה בר מרי מארץ ישראל לבבל אמר כן: בערב תשעה באב היו מביאין לו לרבי יהושע בן לוי, מטפחת. ושורה אותה במים, ומניחה תחת מראשותיו, ולמחר מקנח פניו ידיו ורגליו.

בערב יום הכפורים מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים, ועושה אותה כמין כלים נגובין, ולמחר מעבירה על גבי עיניו.

אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא: הרי איפכא אמרת לן, שבתשעה באב סוחטה מבעוד יום וביום הכיפורים לא היה סוחטה מבעוד יום. ואותיבנך והקשינו לך: הרי ביום הכיפורים יש איסור סחיטה, ואם כן יש לו לסוחטה מבעוד יום..

וכל שהוא משום תענוג וכו' -

ועכשיו שאין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב, מותרין אפילו בחמין, אפילו י"ז בתמוז וצום גדליה, כך פסק ראבי"ה, ור' יואל אביו - אסר לרחוץ בחמין.

איפוך אנא -

פי',

דנימא,

פלגא קמייתא דינמא - מצלו ובעו רחמי,

ואידך פלגא - מעייני במילי דמתא,

ומשני - **לא ס"ד.**

הגמרא בשם אבבי ביארה את סדר מעשי הזקנים בכינוסם

הגמרא הביאה את הפסוק ביואל 'קדשו צום קראו עצרה, אספו זקנים', וביארו כי אסיפת זקנים היא ביום וכבר מתכנסים הם בבוקר, וביאר אבבי את סדר כינוסם, שבבוקר עד מחצית היום מעיינים הם בענייני העיר, מכאן ואילך רבע יום קוראים הם בספר ובהפטרטה, ומכאן עד גמר היום מבקשים הם רחמים. ולגבי מחצית היום השניה לומדים זאת מפסוק בנחמיה (ט, ג). ויקומו על-עמדם ויקראו בְּסֵפֶר תּוֹרַת ה' אֱלֹהֵיהֶם רְבִיעִית הַיּוֹם ורְבִיעִית מִתּוֹדִים וּמְשִׁתְּחִים לֵה' אֱלֹהֵיהֶם:

הגמרא מנסה לשאול ואולי הסדר היה הפוך, ומוציאה דאייה מסדר מעשי נחמיה בזמן כינוסו בעת תענית, שבקשת הרחמים הינה בסוף היום

מקשה הגמרא ואולי אהפוך את הסדר ומבארים התוס' כיצד חשב המקשן בשאלתו, שיפתחו במהות ענייני היום שהרי הכינוס הוא לצורך הצום, הם קריאת התורה וההפטרטה ובקשת הרחמים, ורק לאחר מכן יעברו לדון בענייני העיר? ודוחה הגמרא, משני פסוקים בעזרא.

הראשון מתאר את איסוף הזקנים, והשני מתאר את זה שהזמן בו נשא את כפיו, כלומר התפלל וביקש רחמים, היה סמוך לערב, כלומר במחציתו השנייה של היום. בספר עזרא (ט) מסופר על תגובתו הקשה של נחמיה על נישואי התערובת. (ד) וְאֵלֵי יֵאֲסָפוּ כָּל חֵרֵד בְּדַבְרֵי אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל עַל מַעַל הַגּוֹלָה וְאֲנִי יֹשֵׁב מְשׁוּמִים עַד לְמִנְחַת הָעֶרֶב: (ה) וּבְמִנְחַת הָעֶרֶב קָמְתִי מִתְּעִנִּיתִי וּבְקָרְעֵי בְגָדֵי וּמְעִילֵי וְאֶכְרַעַה עַל-בְּרַכֵּי וְאֶפְרָשָׁה כַּפֵּי אֶל-ה' אֱלֹהֵי:

אמר רב חסדא כל שהוא משום אבל כגון תשעה באב ואבל אסור בין בחמין בין בצונן וכו' -

ירושלמי,

יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי,

בתשעה באב וביוה"כ,

מרחיץ ידיו ומקנח במפה, ומעבירה על גבי עיניו.

רבי יונה תרי סמרטושי ויהיב תותי כריה,

פי',

היה מניח סמרטוט תחת הכר כדי ללחלח,

ומעבירו על גבי עיניו.

כך אביי: ואי בצונן אסור, סוכרין את הנהרות מבעי ליה למיתני?

מבארים התוס' את עוצמת שאלתו. אביי מביא את הדבר לידי גיחוק. מה שכאן בא ללמד הוא עצם הדין של היתר רחיצת הצונן, והסיוע הוא נעילת המרחצאות. ועונה לו אביי, אבל לו יצויר, שהדין היה איסור בצונן, ואז האנשים רוחצים בנהרות בבל. וכי ניתן היה אז לעצור את הנהרות, רק בגלל איסור הרחצה. אלא כמו שלא היית מצפה שיבצעו זאת, כך אל תצפה, שמעשה נעילת המרחצאות הוא הראייה.

ואכן עונה לו הבן של בעל המימרא, אמר רב שישא בריה דרב אידי: אבא הכי קשיא ליה: מכדי תנן אסור ברחיצה, נועלין את המרחצאות למה ליה? אלא לאו שמע מינה: בחמין - אסור, בצונן - מותר. כלומר, אבי אינו מדייק מנעילת המרחצאות, אלא מכך שהמשנה צירפה אותם יחדיו. כבר לאחר שכבר מקודם אסרו את הרחיצה, סימן שהתוספת מיועדת לחדש לנו, שרק הרחיצה בחמין נאסרה.

טבילה בחמין מי איכא -

הא שאובים נינהו.

מדלא קאמר,

משכחת לה טבילה (בחמין) דכשירה בחמין,

כגון שהוחמו והומשכו לבריכה,

אלא שאמר בחמי טבריא,

יש להוכיח - דכולו שאוב אפילו ע"י המשכה,

לא מהניא טבילה.

והא דאמר,

דהמשכה - כולה כשירה,

ר"ל לענין,

שאינה פוסלת את המקוה, כשאר מים שאובים,

אבל טבילה - ודאי אינו עולה בהם.

הגמרא ניסתה בכל זאת להביא ראייה כי חייבי טבילות, טובלים אף ביום המיפור כדרבן, סימן שהאיסור רחצה באבילות הוא אף בצונן

הגמרא לעיל הביאה משום רפרם בר פפא אמר רב חסדא, כי כאשר הרחיצה הינה רק משום תענוג, הרי יש היתר לרחוץ בצונן על מנת להעביר את הזוהמא, וצמצמו את האיסור רק לחמין. אבל כאשר מדברים על אבילות וכגון תשעה באב, האיסור הוא אף בצונן. ועל זה הביאו ראייה מחייבי טבילות.

כעת נראה את שלבי הגמרא.

והדברים כעת נאמרים ללא הסבר, אלא מאחר והתוס' מדייקים ממהלך הגמרא, הרי נדרשים להציג תחילה את השלבים. בתחילה הגמרא עשתה נסיון להביא ראייה על כך. "לימא מסייע ליה: כל חייבי טבילות טובלין כדרבן, בין בתשעה באב בין ביום הכפורים." השלב השני דחיית הראייה, וכפי שפעמים רבות דוחה הגמרא שההצעה הינה רק לימא "במאי? אילימא בחמין - טבילה בחמין מי איכא? שאובין נינהו! אלא לאו - בצונן, וחייבי טבילות - אין, איניש אחרינא - לא."

יש מקום להקל ברחיצה בצום מדרבנן, שמאחר והוא רק מצד נקיות, וודאי שיש היתר ברחיצת צונן

הגמרא חילקה לגבי רחיצה לפי הטעם. אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: כל שהוא משום אבל, כגון תשעה באב ואבל - אסור בין בחמין בין בצונן. כל שהוא משום תענוג, כגון תענית צבור - בחמין אסור, בצונן מותר. ודייק הבי"ח כי רק לגבי דרבנן שייך לחלוק לפי הטעם, בין שהוא משום אבל ובין שהוא משום תענוג. אבל ביה"כ שהוא דאורייתא, אף על פי שהוא משום תענוג - אסור בין בחמין בין בצונן:

קיימת דעה מקילה, לא רק שזה גדר תענוג, אלא שבבבל לא קיים צום זה - ולכן התירו אף בחמין

אלא שלאחר שיש לנו את הטעם והסברא, יש מקום לראות מה יהיה הפסק במציאות חדשה. שהרי בבבל בימינו אין דין תענית ציבור פרט לתשעה באב. ואז מאחר וכבר אין לי"ז דין צום, הרי על פי סברא זו, שייך להקל לא רק ברחיצת צונן, אלא אפילו בחמין. ויש מי שהשאיר עדיין, שמספיק לנו שהקלנו ברחיצת צונן וביטול הצום.

ונועלין המרחצאות -

פירוש,

שהן חמין.

בשלב הראשון של הגמרא - השיבנו כי נעילת המרחצאות הינה ראייה לאיסור רחיצה בתענית רק מצד היותם חמין

הגמרא הביאה בתחילה כי האיסור לרחיצה בתשעה באב ובאבל הוא בין חמין ובין צונן, אך לעומת זאת, כל שהוא משום תענוג, כגון תענית צבור - הרי כאן כבר המקום להקל ברחיצה, ולהעמיד שרק בחמין - אסור, אבל בצונן - כבר מותר. ומנסה הגמרא להביא ראייה על כך. אמר רב אידי בר אבין: אף אנן נמי תנינא: ונועלין את המרחצאות.

ביארו התוס' את כוונתו, שמעלת המרחצאות היא מכיוון שמדובר על חימום לרבים. ולכן סיבת הנעילה היא מכיוון שבאו לאסור את רחיצת החמין בלבד.

אטו סוכרין נהרות כו' -

כלומר,

אי הוה אסור בצונן,

מי איכא למיתני סוכרים נהרות?

פשיטא - דלא מצי למסכר,

כלומר כמו כן - לא תידוק מהא,

דקתני ונועלין המרחצאות.

הגמרא דוחה נסיון לדייק מנעילת המרחצאות, שזה רק בגלל היותם חמים

בתחילה הביאה הגמרא חילוק כי בתענית ציבור, מאחר וכל איסור הרחיצה הוא רק מצד תענוג, בכל זאת התירו לרחוץ בצונן על מנת להעביר את הזוהמא. וניסתה הגמרא לדייק, מהדין שנועלים את המרחצאות, שזו ראייה שהאיסור הינו רק על רחיצת חמים, ובצונן התירו. אלא שהקשה לו על

אנעילה ומלאכה,
אבל לא קאי אהא דבצונן.

התוס' מבארים את מהלך הגמרא שלב אחר שלב, מה חשיבה הגמרא בקושייתה, ועל מה תירצה

התוס' מבארים את השקלא והטריא בגמרא להבנתם. ומאחר והגמרא למדה כי בצונן מותר, הרי אנו מרחיבים זאת על אבל, שגם הוא יהיה מותר בצונן. וזה מה ששאלה הגמרא, האם הינך לומד גם על אבל לענין רחיצה, והרי זה עומד בסתירה לדברי רב חסדא, האוסר על האבל גם בצונן.

אלא בתירוצה דוחה זאת הגמרא, שכלל לא באנו ללמוד מהאבל לעניני רחיצה, וממילא הקושיא מוסרת. אלא מה שהבאנו את האבל הינו בהשוואה לדינים אחרים הנוהגים בתענית ציבור, כגון נעילת הסנדל ועשיית מלאכה.

הרחבה - יש לחלק לא רק על חמים או צונן לגבי אבל, אלא על אופן הרחיצה

אם כי ראיתי שיש לצלול ולחלק בדבר. באשר הטעם של היתר של צונן בתענית ציבור, הוא שיש איסור רק על תענוג, ולא דבר שנעשה למניעת צער, ולכך זה שייך רק בפניו ידיו ורגליו, שכאשר רוחצן בצונן - מטרתו הינה על מנת שלא יהיו מזוהמים. לעומת זאת, כשרוחץ את כל גופו - הרי יש מטרה לכך, והיא לשם תענוג, אפילו הדבר נעשה בצונן.

הכביד שערו מיקל בתער -

פירוש - **דרך חתיכה,**
אבל לא כדרכו - דרך גילוח,
מדקאמר - מיקל,
ולא קאמר - מגלח.

הגמרא דוחה להביא ראייה מגדול בישראל שהתירו לו טבילה בצונן בשבעה, כי היה זה מקרה חריג

מנסים להביא מקרה מרבי יוסי בן רבי חנינא, שרחץ בצונן, אף בזמן שישב שבעה. אלא שהגמרא דוחה, שהיה זה מקרה חריג ופרטי, ששני בניו מתו זה אחר זה, ונמצא כי השבעה התארכה, כי עוד לפני שהספיק לקום מפטירת הבן הראשון, היה צריך להמשיך ולישב שבעה ברצף. ולכן במקרה זה, אפשרו לו לרחוץ בצונן. ומביאה הגמרא ראייה שיש דינים שונים במקרה חריג. כי מצב חריג זה מאפשר לו גם הקלה אחרת. שהרי אינו יכול להסתפר בהיותו אבל. אבל המצב החריג גורם לו ששערו הכביד, ושלא באשמתו, וכאן הרשו לו לחתוך את שערו. אלא שגם כאן, ההיתר אינו כהנהגת בני אדם בתספורתם. ונמצא כי ההיתר הוא רק בגלל שהדבר פותר לו את הבעיה הזמנית, אבל עדיין יש בו שינוי.

דיוק התוס' הוא שבחרו לומר זאת בלשון המבטאת אופן השונה מהדרך הרגילה של תספורת

התוס' מדייקים בלשון כהרגלם. אלא שהדיוק הוא לא רק ממה שנאמר, אלא ממה ששינו מהרגיל, וממה שלא אמרו. הקלה אינה גילוח, ונמצא כי אין הוא הולך לבצע תספורת

המשך מהלך הסוגיא שממנו ידייקו התוספות, לגבי איסור מים שאובים לטבילה

וכאן אנו מגיעים לשלב השלישי, הדוחה את הדחייה "אמר רב חנא בר קטינא: לא נצרכה אלא לחמי טבריא". והתוספות ידייקו מכך שהגמרא העמידה דווקא באופן זה, ולא מהאופן שהם מציעים.

המשך הדברים הוא רק על מנת לסגור את הסוגיה, ולא על כך מוסבים דברי התוספות. והשלב רביעי הוא נסיון למסקנה, שאף צונן אסור. "אי הכי, אימא סיפא: אמר רבי חנינא סגן הכהנים: כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה. ואי אמרת בצונן מותר - ירחץ בצונן!" ומסיימים בדחייה בשלב החמישי "אמר רב פפא: באתרא דלא שכיח צונן."

הדיוק מחייבי הטבילות, שכל מציאות מצוותם הוא רק טבילה בצונן, וממילא לשאר האנשים אף טבילה בצונן נאסרה

למדנו, כי חייבי טבילות, רשאים לטבול רק במים צוננים. כי אם היו מחממים להם - הרי היה איסור טבילה במים שאובים. ומכאן ראייה שוודאי לא היו יכולים לטבול אלא בצונן. ומאחר וכל ההיתר לטבילתם, הוא רק מצד המצווה - הרי לכל שאר האנשים, אפילו את רחיצת צונן זו - אינם רשאים.

התוספות אוסרים לא רק את פעולת החימום בשאובים, אלא גם המשכה בחמין

אלא שכעת מדייקים התוס' ממה שלא נאמר, והיה יכול להיאמר. במסקנת הביניים הגמרא למדה כי אין טבילת חמין, שהרי הינם שאובים. ואז באה הגמרא ואמרה, וכי איזו ראייה היא, והרי יש לנו חמי טבריא.

אלא שמדייקים התוס', מדוע לומר כי חמין הם רק מצד מים שאובים, יכולנו לבצע המשכה (או כפי שהציעו כאשר יש כהן גדול ישיש והכניסו לו חמין לתוך צונן. ומתוך כך באו התוס' לפסול גם מה שמחממים וממשיכים, ולא רק שלוקחים מים שאובים בנפרד ומחממים, שזה רק שאובים אף ללא המשכה. והמשיכו התוס' בדין ההמשכה שאף אם יש היתר המשכה, הרי יש לצמצם זאת רק לענין שהמקודה עצמו אינו נפסל - אך עדיין לא עולה לו הדבר היתר טבילה.

וכן אתה מוצא במנודה ואבל מאי לאו אכולהו

פירוש,

דקאי אהא דקאמרינן דבצונן מותר,
דאבל נמי מותר בצונן.

וקשיא לרב חסדא,

דאמר אבל אסור בין בחמין בין בצונן.

ומשני אשאר,

כלומר אשאר דינין קאי,

אלא שמאחר ואסור לאבל לרחוץ בחמין, הרי לא יתכן שכל ההיתר של הבוגרת הוא רק לרחוץ בצונן, הרי רק לה זה מותר, אבל כאן הנערה, שהיא כן מחוייבת באבל, יהיה אסור לה אף בצונן.

אלא שכאן קשה לרבא, שהוא מתיר צונן. ומשום כך חוזרת בה הגמרא ולומדת כי מה שהותר לבוגרת למרות היותה באבל הוא הכיחול, לשים כחול בעיניים ליופי, ופירקוס, שהוא סידור השיער, והיתר זה שהעמדנו, אכן יכול להיות רק לה, ביחס לשאר האנשים. וממילא הנערה שצריכה להיות אבילה, לה באמת אסור לכחול ולפרקס.

אלא אמר רב יצחק בשומע תפלה -

והכי פסק בשמעתא דתפלת תענית בשומע תפלה, ואין יחיד קובע ברכה לעצמו, לכן צריך כשאומר עננו בש"ת, (דצריך) לאומרו קודם שאומר הברכה; כשמגיע לריקם אל תשיבנו, קודם שיתחיל לומר, כי אתה ש"ת עמך ישראל ברחמים, יאמר עננו ולא יחתום, אלא יאמר כי אתה ה' עונה בעת צרה ומושיע, ואח"כ כי אתה ש"ת עמך ישראל ברחמים, בא"י שומע תפלה, אבל שליח צבור, אומר גואל ישראל וקובע ברכה וחותם.

הגמרא חוזרת לדון באופן תפילת עננו

הגמרא לומדת "צלותא דתעניתא היכי מדכרינן? אדבריה רב יהודה לרב יצחק בריה, ודרש: יחיד שקיבל עליו תענית מתפלל של תענית, והיכן אומר - בין גואל לרופא. מתקיף לה רב יצחק: וכי יחיד קובע ברכה לעצמו? אלא אמר רב יצחק: בשומע תפלה, וכן אמר רב ששת: בשומע תפלה."

הסיבה שקבעו שברכת עננו ביחיד הינה בשומע תפילה

התוס' מבארים כיצד אנו נוהגים, ושיש כאן בעצם התייחסות לשני גורמים שונים, היחיד ושליח הציבור. וההבדלים הינם בשני עניינים עיקריים. עניין אחד הינו, שהיחיד אינו קובע ברכה בפני עצמה, ולכן חייבים שזה יהיה חלק מהזמן בו הוא רשאי לבקש הוספות, כלומר, בשומע תפילה, ומדייקים התוס' לבאר את המיקום המיוחד בתוך שומע תפילה, שזה חייב להיות עוד לפני החיתום והברכה. העניין השני הוא מאחר השליח הציבור כן רשאי לקבוע ברכה ולחתום, הרי המיקום הוא לאחר גואל ישראל ולפני רפאנו. והחתימה הינה העונה לעמו ישראל בעת צרה.

תנא ושייך -

פירוש,

תנא עשיית מלאכה,

ושייך כ"ד ברכות.

פירוש,

רגילה, שהיא של גילוח, אלא בדרך משונה של חיתוך, שהיא הקלה ולא גילוח.

[דף יג עמוד ב]

אין הבוגרת רשאה לנוול עצמה -

אומר ר"י,

דהא רשאה - לאו דוקא,

אלא ה"ק,

אין הבוגרת חייבת,

הא נערה - חייבת.

הגמרא רצתה לומר שהבוגרת אסור לה לנוול את עצמה בזמן האבל

הגמרא רצתה ללמוד מההיתר של בוגרת, שעם היות והיא מצד אחד מצויה באבל על אביה, נאסר עליה לנוול את עצמה, מאחר שאסור לה להיראות לא טוב, ועליה להתקטט מאחר והיא צריכה להינשא. ואילו נערה שהיא צעירה ואינה נכנסת לגיל השידוכים כן רשאית להתאבל.

רק על הנערה קיים החיוב לנוול עצמה באבל

מדייקים התוס' השם ר"י, שאין הכוונה כפי שחשבנו בתחילה שיש עליה איסור, אלא הכוונה היא שבעוד שהנערה המעירה חייבת לנוול את עצמה, הרי היא אינה חייבת לנוול את עצמה. שהרי הבעיה היא שלא יראו אותה אנשים בשעה שהיא מנוולת, ותהא נמאסת על רואיה. אמנם יכולה היא להטמין את עצמה על מנת דלא יראוה, כך שאין עליה חיוב להתקטט. ואילו שאר האנשים אומרים, אולי מיהו שלא חשבה עליו ויראה אותה ודווקא הוא יקחנה לאשה, ולכן חייבה ממש להתקטט. ואינה רשאית לעכב לעצמה אפשרות כלשהיא לשידוך, מאחר ואינה יודעת מדין זה יגיע. כי עם היות, וכבת רובץ עליה מצד אחד איסור ההתקטטות בימי אבל אביה, הרי מאחר והגיע זמנה להתחתן - זה כוח נגדי שקול, שמונע ממנה את מניעת ההתקטטות.

אלא לאו בצונן -

וקאמר נערה רשאה - כלומר דאסורה,

ואין אומרים דבצונן - מותר.

וקשה לרבא,

דאמר דבצונן - מותר,

ומשני,

כי קתני - אכיחול ואפירכוס.

רק בכיחול ופירקוס זה היתר הנוגע רק לבוגרת ולא לנערה או לכלל האנשים

אמרנו כי הבוגרת עם היות ויש לה אבל על אביה, מאחר ויש חשש שלא תינשא אסור לה להיות אבילה. ומאחר ודנו רק על הבוגרת, הרי מי שצעירה ממנה נערה - היא כבר ממש אסורה. ושאלה הגמרא לאיזה סוג רחיצה מדובר, ובתחילה רצתה לומר שמדובר בחמין, ושהיא חייבת לרחוץ בחמין,

כ"ד ברכות,

שבתעניתא - היו מוסיפין שש ברכות, כדמפרש לקמן ברפ"ב (דף טו.).

למדות שהשתמשו בלשון אין בין, שנראה שיש רק הבדל אחד, לעתים הוא רק נותן דוגמא כלשהי, ומשייר עוד הבדלים

לשון הגמרא אין בין, משמעו שזה ההבדל היחיד, ובענייננו מדובר על יחיד וציבור לעניין התענית. ובתחילה חשבה הגמרא כי זה היחיד מתפלל שמונה עשרה, בעוד הציבור מאחר וקובע לעצמו ברכה, מתפלל תשע עשרה. ומיד מקשה הגמרא, והרי שליח ציבור מתפלל עשרים וארבע ברכות. וחזרת בה הגמרא, שהכלל אין בין אינו חייב לכלול רק הבדל יחיד, אלא הוא נוקט הבדל אחד כלשהו, ורשאי לשייר עוד מקרים. למשל כאשר אומרים את ההבדל בין התעניות הראשונות לשניות, הרי אמנם הוא מציין את איסור המלאכה שקיים רק באחרונות, ואינו דן על שינויי התפילה.

כאשר אומרים תנא ושייר, יש לדאות מה כן תנא ומה הוא שייר

מבארים התוספות, כי התנא דן לגבי עשיית מלאכה, ושייר את דין ששת הברכות דהיו מוסיפים לשליח הציבור. וכמובא במשנה בתחילת פרק שני. "ואומר לפנייהן עשרים וארבע ברכות: שמונה עשרה שבכל יום, ומוסיף עליהן עוד שש. ואלו הן: זכרונות ושפורות. אל ה' בצרתה לי קראתי ויענני, אשא עיני אל ההרים וגו', ממעמקים קראתיך ה', תפלה לעני כי יעטף."

מאי שייר דהאי שייר כו' -

פי',

דמשום חזא מילתא,

לא הוי ליה לתנא לשייר.

וא"ת,

הכא קאמר דלא תנא ושייר,

דהא 'אין בין' קאמר,

דמשמע דאין בין זה לזה - אלא אלו בלבד.

והא במגילה (דף ח.) קתני,

אין בין נדרים לנדבות,

אלא שהנדרים - חייב באחריותן,

ונדבות - אינו חייב באחריותן,

ואנו יודעין דיש ביניהן חילוק אחר,

דנדרים - אינן באים אלא מן החולין,

דכל דבר שבחובה - אינו בא אלא מן החולין,

ונדבות - באות מן המעשר,

כדכתיב (דברים כז) וזבחת שלמים ואכלת -

גבי מעשר.

וי"ל,

דהתם נמי -

לכל דבריהם זה וזה שוה,

והני מילי דיש ביניהם חילוק גבי שלמים,

והא דקתני אין בין - **מיירי בעולות,**

דאין בין עולות דנדרים לעולות דנדבה,

אלא שהנדרים חייב באחריותן,

מה שאין כן בנדבה,

דהא אין בין עולות דנדרים לעולות דנדבות,

אלא חילוק זה,

דהא כל עולות - אינן באין אלא מן החולין.

הגמרא מנתחת את ההבדלים בין שלוש התעניות הראשונות לאחרונות

"אין בין שלש ראשונות לשלש אמצעיות אלא שבאלו מותרין בעשיית מלאכה ובאלו אסורין בעשיית מלאכה, הא לעשרים וארבע - זה וזה שוין! - תנא ושייר. - מאי שייר דהאי שייר? ותו: והא אין בין קתני! - אלא: תנא באיסורי - קא מיירי, בתפלות - לא מיירי."

מתי ניתן לומר שיש רק הבדל אחד, ומתי חייבים לומר שיכול להיות יותר מהבדל אחד, ואפילו חייב להיות יותר מהבדל יחיד

התוס' מבארים יסוד, כי כאשר אומרים תנא ושייר, הרי זה רק כאשר יש מספר עניינים שהתנא שייר, ולא ניתן לומר לשון זו, כאשר יש רק הבדל יחיד.

אלא שמעלים התוס' קושיה אפשרית, שהרי בכלל מדובר הלשון של אין בין, שבו לא ניתן לשייר כלל, ואילו במסכת מגילה, אנו רואים שעם היות והשתמשו בלשון אין בין נדרים ונדבות וציינו עניין אחד של הבדל, והוא האם הוא חייב באחריותן, שכאשר הוא נודר, הרי זו התחייבות אישית, שעליו מוטל להביא, ואם היתה בעיה, עדיין החיוב עליו, ובניגוד לנדבה, שאינו חייב באחריותה.

אלא ששואלים התוס', והרי ידוע לנו כי קיים הבדל נוסף, והוא האם הם באים מהחולין או ממעשר. ולכן תירצו התוס', שיש לצמצם ולהעמיד שכל כוונת הגמרא בתענית מלכתחילה היתה רק לגבי עולות, ואכן שם יהיה הבדל יחיד האם הוא חייב באחריותן או לא.

ותסברא והא שייר תיבה -

פי',

כדמפרש לקמן (דף טו:),

שמוציאין התיבה ברחוב העיר באחרונות,

אבל לא באמצעיות הס"ד.

מה"ד ותסברא והא שייר תיבה,

פי',

וליכא למימר דבאיסורא קמיירי,

דהא דמתריעין ונועלין,

מאי איסור איכא.

דקא חשיב לה באיך פרקא. השתא דאתית להכי - עשרים וארבעה נמי לאו שיורא הוא, דקתני לה באיך פירקא."

התירוץ הקודם ששייר מאחר והיה זה בפרק הבא שנידחה, היה יכול להיות מתורץ גם על ידי השיור ממקודם של צינעא ופרהסיא, שאינם בפרק הבא

מדדייקים התוס', שכעת שאנו בדחייה של הלשון של מה אלו, השתמשנו עם הכלל, שמה שנאמר בפרק הבא, אינו נחשב לשיור כאן. ומדייקים כי מאחר ונפרצה המסגרת, הרי כשאומרים תנא ושייר, אין הכוונה ששייר רק כלל אחד נוסף, ואכן כמו מקודם, שהתירוץ היה לגבי צינעא ופרהסיא, גם כאן היה יכול להשתמש בתירוץ זה. וזה הכלל של הוא הדין, שאכן היה יכול לתרץ כמו מקודם.

תני חדא מתענות בראשונות ולא באחרונות, ותנא אידך מתענין באחרונות ולא בראשונות, ותני אידך לא מתענין לא בראשונות ולא באחרונות, אמר רב אשי נקוט מציעתא בידך

פירש הקונטרס, השלש תעניות אמצעיות בידך, דבאותן תעניות - עוברות ומיניקות מתענות.

וה"ק,
מתענות בראשונות,
פי' בראשונות - ר"ל אמצעיות,
דהם ראשונות לאחרונות, **שהיו חמורות;**
אבל לא באחרונות,
דנפישו ולא מצו עבדי להו.

והא דקתני באחרונות ולא בראשונות,
האי אחרונות - **היינו** אמצעיות,
וקרי להו אחרונות,
שהם אחרונות מן הראשונות,
בתחלה גוזרין שלש תעניות וכן בשניה שלש;
אבל אין מתענות בראשונות - שהם קלות.

והא דקתני לא בראשונות ולא באחרונות,
כלומר לא בשלש הראשונות - הראשונות ממש,
ולא בשבע האחרונות - האחרונות ממש,
אלא דוקא באמצעיות.

הגמרא מביאה שלוש דעות, באיזה תעניות היו העוברות והמיניקות מתענות, ואת הכרעת רב אשי

הגמרא מביאה שלוש דעות: "תני חדא: עוברות ומיניקות - מתענות בראשונות ואין מתענות באחרונות. ותניא אידך: מתענות באחרונות ואין מתענות בראשונות. ותניא אידך: אין מתענות לא בראשונות ולא באחרונות. אמר רב אשי: נקוט אמצעייתא בידך, דמיתרצון כולהו."

הגמרא מצד אחד מבארת כי לשון אין בין הוא בדווקא, ומצד שני יש מציאות של תנא ושייר

הגמרא ניסתה לבאר לגבי סדר התפילות בכל התעניות, ואז ביארה בברייתא כי אין בין שלש שניות לשבע אחרונות אלא שבאלו - מתריעין ונועלין את החנויות. דייקא הגמרא משמע שבשאר הדברים הינם שווים, ואינך יכול לומר כאן תנא ושייר, שהרי יש לשון מפורש של אין בין.

ועל כך תמדה הגמרא ותסברא? וכי כך היה הסלקא דעתך, שזה בדווקא, שהרי אני כן יכול לומר בכל זאת תנא ושייר, שהרי הוא שייר תיבה. ועל כך דחתה הגמרא, שזה אינו נחשב שיור, מאחר וזה גדר של דבר צינעא, ואינו נחשב שיור. וכמו שמקודם הגמרא עמידה, כי החילוק הוא רק באיסורים, ולכן אם יש הבדל בתפילות, על כך לא התייחסו, אפילו שהיה את הלשון אין בין.

לא ניתן להשתמש בתיבה כשיור, שאין ההשוואה דנה על נושא זה

התוס' מבארים, כי כאן מדובר על החילוק שרק באחרונות מוציאים אפילו את התיבה לרחובה של עיר. ועל כך ניסו לומר שבכל זאת שייר תיבה, ודחתה הגמרא ואמרה, שמאחר והדיון על האחרונות הוא על התרעה ונעילה, אין כאן דיון לגבי איסור.

[דף יד עמוד א]

לאו שיורא הוא דהא קתני לה באיך פירקא

והוא הדין,
דהוה מצי לתרוצי כדלעיל,
מילי דבפרהסיא - לא קתני.

הגמרא מדייקת על ההבדלים בין התעניות ואומרת כי גם הלשון אין בין וגם הלשון מה אלו, לא בא לצמצם לחלוטין

הגמרא בדף הקודם השתמשה בלשון של אין בין, שלכאורה הוא לשון האומר כי זה ההבדל היחיד. "אין בין שלש ראשונות לשלש אמצעיות, אלא שבאלו - מותרין בעשיית מלאכה, ובאלו - אסורין בעשיית מלאכה, הא לעשרים וארבע - זה וזה שוין!" אלא שהתירוץ הוא תנא ושייר.

ולא ניתן לומר, כי זה ההבדל בין האמצעיות לאחרונות, שהרי גם כאן נאמרה לשון זהה "אין בין שלש שניות לשבע אחרונות, אלא שבאלו - מתריעין ונועלין את החנויות. הא לכל דבריהן - זה וזה שוין!"

וכאן מלמדת אותנו הגמרא יסוד, ששיור התיבה אינו נחשב, מאחר וכל ההשוואה הינה בענייני צינעא ולא בדבר שהוא בפרהסיא.

וממשיכה הגמרא ומדייקת על לשון נוסף של דיוק של "מה אלו". אלא שגם כאן דוחה הגמרא כי הלשון "מה אלו" - אינו בא לומר שרק זה בדווקא. וגם כאן מנסה הגמרא לומר "והא שייר לה תיבה! - אי משום תיבה - לאו שיורא הוא, משום

הוספת ההתרעות היא אמירת עננו - באופן של עננו אבינו עננו

שינו במשנתנו: מה אלו יתירות על הראשונות אלא שבאלו מתריעין ונועלין את החנויות. ושואלת הגמרא במאי מתריעין [היאך מתריעין]? ומביאה מחלוקת אמוראים, רב יהודה האומר בשופרות, ואילו האמורא החולק, ורב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר: אי אפשר לומר שהכוונה היא על תקיעת שופר. שאם כן, היה צריך לנקוט לשון "מריעין", ולא "מתריעין"! אלא הכוונה שמתריעין באמירת "עננו". שמתפללין וצועקים: "עננו אבינו עננו, עננו אלקי אברהם עננו וכו'", הכל כפי שאומרים בסוף הסליחות.

שלבי התוס', במה עלולים לטעות, מה נכון, והוכחה דרך השלילה, שלא ניתן לומר כפי הטעות

התוס' מבארים את מה שכבר ביארנו בפנים. ועל ידי כך הם מסלקים טעות אפשרית. שמאחר ועוסקים אנו בתעניות, הרי תפילת ה"עננו", היא מה שנאמרת בתפילת שומע תפילה. אלא באופן כזה לא ניתן לומר שאלו הן יתירות, כי הבסיס הראשוני היא אותה אמירת עננו, שבדאי כבר נאמרה בשלוש התעניות הראשונות. ועל כן נדרש לפרש זאת באופן אחר, מה שמראה כי היתה כאן גם בחינה של עננו, וגם החמרה ותוספת.

ובהן י"ח תרועות וסימן לדבר יריחו -

פירוש,

שביריחו עשו כן,

שהקיפוה ז' ימים והיו תוקעין בכל יום,

כמו כן תקנו בתעניות,

ובכל תענית - מוסיפין שש ברכות,

ועל כל ברכה - תוקעין מריעין ותוקעין,

א"כ - היינו י"ח תרועות.

מקשה הגמרא כי חייבים לומר, ששני האמוראים מקבלים כי שופרות הינם התרעה

הגמרא הביאה שתי דעות במחלוקת אמוראים מהן ההתרעות שהתווספו. במאי מתריעין? רב יהודה אמר: בשופרות, ורב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר: בעננו. אלא שכדרכה הגמרא הבינה בתחילה, כי זו מחלוקת עד הקצה, וכל צד תופס רק תירוץ יחיד, ומשמע, כי מי שאמר עננו, וודאי לא סבר בשופרות, וכן להיפך. ומתוך כך הקשתה הגמרא מברייתא, שבשבע תעניות האחרונות, היו שמונה עשרה התרעות, וסימן לדבר יריחו, כלומר שהיו אלו בשופרות, ומחמת קושיא זו עונה הגמרא, שנמצא כי חייבים לומר, ששני האומרים כן מסכימים, כי שופרות נקראות התרעה.

סימן לדבר, פירושו שיש קו דמיון, עם היות ולא עשו בדיוק כפי שנעשה ביריחו

יריחו הינה סימן. והסימן הוא כפי שמסופר ביהושע פרק ו' שהקיפו אותה שבעה ימים, ובכל אחת מהם תקעו. והדמיון לתעניות, שיש שבע תעניות. ובכל תענית התווספו שש

התוס' על יסוד פירוש רש"י, מבהירים כי אין הפשט כפי שחשבנו

מה שהתוספות מתמודדים כעת, הוא לא רק לבאר את דברי רב אשי, כיצד שלושת הלשונות מסתדרים בהכרעה, אלא שהם צריכים שני שלבים, שלב הראשון הוא לקבוע מה ההכרעה. והשלב השני, לעבור על כל אחד מהג' לשונות, ולבאר - כיצד למרות שזה נראה ששלושתן סותרים זה את זה - הרי אם נקרא את הדברים בצורה נכונה, נראה כי כולם הסכימו זה עם זה.

עצם הפסק באיזה תענית העוברות והמיניקות מתענות

סדר התעניות של הציבור הן שלוש עשרה תעניות, הבנויות שלוש ראשונות, שלוש אמצעיות ושבע אחרונות. כלומר שיש כאן סדרה של שלוש קבוצות תענית. ומה שקבעו כי העוברות והמיניקות מתענות - הרי זה בשלוש תעניות השניות.

הדעה הראשונה שהובאה - טרחה להדגיש מדוע לא יתענו באחרונות החמורות ביותר

אלא שמה שנאמר בלשון הראשונה הינה - שמתענות בראשונות ולא באחרונות. וכאן בעצם יש לנו לסבור כי בכל תענית, ככל שהיא חמורה יותר, היה מקום להוסיף. אלא שדווקא בגלל שהתעניות האחרונות הינם שבע - בחרו שהעוברות והמיניקות לא ישתתפו.

הדעה השנייה שאמרה כי הם מתענות באחרונות, באה לשלול את השתתפותן כבר על ההתחלה.

והחידוש כאן הוא לומר, שלא יתכן שבשלושת התעניות הראשונות שהן קלות, יחמירו על העוברות והמיניקות. כלומר, עיקר כובד המשקל בדבריהם, הוא שלילת השתתפותן בתעניות הראשונות.

הדעה השלישית באה לשלול את שתי הקצוות

כפי שביארנו, בשלב הראשוני, כשעדיין הרוגז בעולם אינו בתוקף כה רב - עדיין אין מקום להחמיר גם על העוברות והמיניקות להתענות. אך גם לא ניתן להחמיר כאשר יש שבע תעניות, ויהיה הדבר מעבר לכוחן. ונמצא כי המשמעות היא לא שיש לנו סדרה ההולכת ומחמירה, אלא יש כאן בעצם קבוצה של שלוש תעניות מלכתחילה, ולכן צריכים כן לשתף גם את העוברות והמיניקות מצד אחד, אך להתחשב בהן מצד שני.

ורב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר עננו -

אומר הר"י,

דהאי עננו,

לא ר"ל עננו שבתפלת תענית,

אלא ענינו - שאומרים בסליחות וביום הכפורים,

עננו אבינו עננו,

אבל עננו דתפלה - לא קאמר,

דהא בשלש ראשונות - נמי אמר לה.

יותר מדאי. והגמרא מביאה כי יש חילוק למספר התעניות בין הגשמים או בשאר עניינים, שבהם מתעניין והולכין עד שיתענו. ומה שיש רק י"ג תעניות בגשמים, הרי זו שנויה במחלוקת תנאים, האם זה בגלל ההבדל בין האסונות, או מפני שלאחר י"ג תעניות, כבר לא שייך להתענות, כי כבר חלף הזמן הראוי לגשם.

התוס' לפי כל מהלך מוכיחים דמדובר לא בתעניות על גשמים, אלא על שאר דברים

בתחילה ביארתי את מהלך הגמרא, עוד לפני שניגשתי לראות את דברי התוס', והנה אני רואה, שאכן מאחר ופירשתי כי כל מהלך הגמרא בא דווקא על שאר פורענויות ולא על גשמים, הרי התוס' כותבים זאת מפורש. ובתחילה מגדירים זאת, ולאחר מכן מביאים כמה הוכחות, ההוכחה הראשונה - הינה תשובת רבי אמי, שהרי הוא אוחז לפי התנא שלומד כי גם על שאר פורענויות אין מטריחין על הציבור יותר מדי. ההוכחה השנייה, כי הגמרא נצרכה להביא את דברי רבי יוחנן, שבא להעמיד, ולצמצם כי הדיון של לא להטריח מעבר לשלוש עשרה תעניות הוא רק לענין גשמים, ואילו רבי יוחנן סובר כמי שלומד שלשאר תעניות - אין את המיגבלה להטריח יותר מדי.

שיצאה זמנה של רביעה -

זמן רביעה דיורה - הוי במרחשון, ויצא מרחשון.

קיימת דעה הלומדת, שמה שלא גוזרים מעבר לי"ג תעניות בגשמים הוא כי עבר זמן הרביעה

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים, האם מטריחים על הציבור בתעניות על הגשמים מעבר לי"ג תעניות. "דתניא: אין גוזרין יותר משלש עשרה תעניות על הציבור, לפי שאין מטריחין את הציבור יותר מדאי, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא מן השם הוא זה, אלא מפני שיצא זמנה של רביעה."

מלכתחילה הצומות לרבים הינם כבר משלב מאוחר, ולכן אין להטריח יתר על המידה את הציבור בדבר שאין בו כל כך הרבה תועלת

הלשון רביעה - הוא שהוא רובע את הקרקע. וכמו שהאשה יולדת, כך היורה מצמיח, ומוציא מהקרקע את כוח הצומח. והיורה הוא במרחשון. ועם היות שבכל ימות הגשמים יש תועלת, שהרי היחידים חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן, הרי מלכתחילה החלו את הי"ג בכסלו, וזה כטעם נוסף, מדוע לא ראוי לגזור על הציבור כולו תעניות, שהרי עיקר הגשם בכלל כבר עבר זמנו. ומאחר וזה אינו כל כך עם תועלת, לפיכך אין מטריחים. וכאילו יש כאן בבחינת זה וזה גורם.

שלח להו כיחידים דמיתו -

פירוש,

ובשומע תפלה תאמרו תפלת מטר.

והא דיחיד אומר ותן של ומטר בברכת השנים, אף על גב שמתפלל בעצמו,

ברכות. וכמו בראש השנה, שיש תרועה ולפניה ולאחריה תקיעה, הרי הגיעו ל"ח תרועות. כי הרי מדובר בתענית שהתוספת הינה שמתריעין.

מתריעין לעזרה -

פירוש,

שיבואו לעזור העיר וכו'.

ומתריעין בפה.

פירוש,

והאי תרועה - ר"ל מתריעין בפה,

דאין להתיר תרועה בשופר בשבת.

הובאה ברייתא, המוכיחה כי גם ניתן לסבור שהתרעה אינה בשופרות אלא בפה

הגמרא הביאה מחלוקת לגבי התרעה שמתבצעת בתעניות האחרונות, האם זה בשופרות או באמירת ענוו. והביאה הגמרא שתי ברייתות. לפי הברייתא הראשונה יש הוכחה לכיוון האחד על לשון התרעה, ומהברייתא השנייה - יש הוכחה לכיוון ההפוך. והברייתא השנייה שעליה מדברים כאן התוספות היא לכיוון שהתרעה יכולה להיות בפה ולא בשופרות: "דתניא: על אלו מתריעין בשבת: על עיר שהקיפה גייס או נהר, ועל ספינה המטורפת בים. רבי יוסי אמר: לעזרה, אבל לא לצעקה. במאי? אילימא בשופרות - שופרות בשבת מי שרי? אלא לאו - בענוו, וקרי לה התרעה, שמע מינה."

לפי ברייתא זו, לא רק שיש הוכחה שהתרעה היא בפה, אלא גם הוכחה, שלא ניתן בשופרות

כמו שלעיל העמידה הגמרא שצד אחד יכול לסבור גם כצד השני, הרי כאן ההוכחה שמה שמתריעין, שהכוונה להביא עזרה, מאחר וזה בשבת - וודאי שאין זה על ידי שופר, שהוא נגינה בכלי, אלא מוכרחים אנו לומר, כי ההתרעה יכולה להיות רק בפה. והעזרה היא בפה, על מנת לקבל כוחות מחוץ לעיר, שיסייעו או להתגבר על האוייבים או לסייע להתמודד עם אסון הטבע. כי נראה, כי כאן תפילה לבדה לא תספיק, אלא חייבים לעשות גם כלי בדרך הטבע, ולכן הם מבקשים עזרה.

[דף יד עמוד ב]

רבי יהודה נשיאה גזר תליסר תעניות -

על שאר פורעניות,

ואהא קאמר ליה רבי אמי דאין מטריחין,

והכי נמי משמע דהוה אשאר מיני פורעניות,

מדמייתי עלה הא דקאמר רבי יוחנן,

ל"ש אלא לגשמים - אבל לשאר מינים וכו'.

רבי יהודה נשיאה גזר י"ג תעניות, ולא נענה

הגמרא מתארת את המצב שהיה "בשני דרבי יהודה נשיאה - הוה צערא, גזר תלת עשרה תעניות ולא איעני. סבר למיגזר טפי. אמר ליה רבי אמי: הרי אמרו אין מטריחין את הציבור

[דף טו עמוד א]

אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה -**פירוש,****ואין לומר כדלעיל,**ולישרים **האי והאי** - שמחה ואורה,

דא"כ דאמרינן דלישרי לב - קאי אהא דלעיל,

כמו כן אמרינן דצדיק - קאי אהא דאבתריה,

כיון דסמוך צדיק לישרי לב,

ובודאי יש הפרש בין זה לזה,**דאם לא כן לערבינהו,**

ולכתוב לצדיק ולישרי לב אורה ושמחה.

אבל בההיא דלעיל,

לא הוו מלכים ושרים כתובים אהדדי,

אלא יראו וקמו ביניהו,

וכמו יראו וקמו דהוי קודם שרים,

קאי על מלכים דלעיל,

קאי נמי אשרים דכתיב אבתריה,

אבל הכא אין לפרש,**אלא** אור זרוע - לצדיק, ולישרי לב - שמחה.**הגמרא מביאה דרשה מי יזכה לאורה ומי יזכה לשמחה**

על מנת להבין את התוספות יש להקדים את שתי הסוגיות

בגמרא.

ואמר רבי אלעזר: לא הכל בקימה ולא הכל בהשתחויה.

מלכים - בקימה, ושרים - בהשתחויה. מלכים בקימה דכתיב

כה אמר ה' גאל ישראל קדושו לבוזה נפש למתעב גוי לעבד

משלים מלכים יראו וקמו. ושרים בהשתחויה - דכתיב שרים

וישתחו.

כלומר, יש כאן שני סוגי אנשים, ועל כל אחת מהן נאמרה

פעולה אחרת בפסוק בישעיה. אלא שעל כך מקשה הגמרא,

מילא בין התפקידים היה ואו המפריד ומחלק, אז היה ניתן

לומר כדברך, מלכים אלו שקמו, ושרים הם אלו שישתחו.

אבל מאחר וכתוב לגבי השרים את הואו לפני הפועל, סימן

שלא בא הדבר לחלק בין התפקידים, אלא הואו נועדה להיות

ואו המחברת ומוסיפה. שלעומת המלכים שרק קמו, הרי

השרים גם קמו וגם השתחו.

כעת מובאת הדרשה הבאה, עם הדגשה כי הוא דורש

באותו הסגנון לעיל (אף אני אומר, שהדגש הוא על אופן

האמירה). אמר רב נחמן בר יצחק: אף אני אומר: לא הכל

לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים - לאורה, וישרים - לשמחה.

צדיקים לאורה - דכתיב אור זרע לצדיק, ולישרים שמחה

דכתיב - ולישרי לב שמחה.

בתחילה התוספות שוללים שיהיה יותר מתכונה אחת**למישהו**

התוספות מדייקים, לבאר מדוע רב נחמן בר יצחק נתן לכל

אחד רק תכונה בודדת. שאם בדרשה הקודמת היה ואו

המוסיף, הרי כאן לא ניתן לומר כן. כי אם היה רוצה לתת

הואיל וזמן צבור הוא,**אבל בני נינוה הוו יחידים,****דאפילו בתקופת תמוז צריכין למטרא.****שאלת בני נינוה שנוקקים לגשמים אף בתקופת תמוז****לרבי, ותשובתו, שהם דומים ליחידים**

בני נינוה שלחו לרבי שאלה כיצד לנהוג בבקשת הגשמים.

מאחר והזמן שהם צריכים גשמים הוא גם בתקופת תמוז.

ובשאלתם הם חקרו לשני צדדים. האם הם נחשבים כיחידים,

מכיוון שהציבור פסק לבקש, ואז בקשתם תהיה בשומע

תפילה, או שהם כרבים, ולכן ציבור מבקש בברכת השנים.

ורבי שלח להם תשובה שהם נחשבים כיחידים, ועל כן

בקשתם הינה בשומע תפילה, כתפילת היחיד.

אין להקשות שיחיד המתפלל אומר בברכת השנים, כי זו**אינה בקשה פרטית, אלא הוא נגרר אחר הציבור**

בתחילה מבהירים התוס', כי זו אינה שאלה לפלפל

בעלמא, אלא יש לזה משמעות הלכתית, שהם צריכים

להתפלל על המטר בתפילת שומע תפילה כיחיד בתפילתו.

אלא שאז התוס' שואלים שאלת אף-על-גב, שהיא שאלה שזה

רק לכאורה קושי. אם היחיד מתפלל ותן טל ומטר לברכה,

הרי הוא מברך זאת בברכת השנים. ולכאורה מה שהיה צריך

לקבוע הוא עצם היותו יחיד. ועונים על כך התוס', שמאחר

וכלל הציבור בזמן זה מתפללים בברכת השני - הרי היחיד

נגרר אחריהם. אבל בני נינוה, כבר יצאו מהזמן שהציבור

בארץ ישראל מבקש, ולכן נחשבים הם ליחידים.

הכל לפי השנים -**אם צריכים אותה שנה גשמים שהיא שחונה,****ואם צריכים גשמים כבני נינוה,****שואלין ותן טל ומטר בברכת השנים.****ההנהגה של סדר התעניות המובאת בפרק, היא מוגבלת****לארץ ישראל**

כל פרק זה של התעניות הוא קשור לזמן שבני ישראל

מצויים על אדמתם בארץ הקודש. לעומת זאת בימינו,

שמצויים בגלות, הרי אין סדר מסודר, והכל נתון לפי שיפוט

המנהיג. "אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שהשנים כתיקן

וישראל שרוין על אדמתן, אבל בזמן הזה - הכל לפי השנים,

הכל לפי המקומות, הכל לפי הזמן!"

התוס' נותנים דוגמא לכלל של הכל לפי השנים

מדייקים התוס', כי בני נינוה הרי היו צריכים למטר כל

העת, כולל בתקופת תמוז. ויש חילוק בין יחיד שמאחר וזו

בקשה פרטית - הרי הוא מבקש בשומע תפילה. ואילו הרבים,

הרי זה צורך ציבור, והברכה היא בברכת השנים. ואם זו שנה

שהיא חמה ויבישה (שחונה) וממילא נזקקים לריבוי גשמים,

הרי זה הזמן. מקומות זה לדוגמא ההבדל בין ארת ישראל

לנינוה, והזמן, הרי יש חילוק למשל בין קיץ וחורף בין חצי

הכדור הצפוני לדרומי. וההלכה שמאחר והם ציבור - הרי

הברכה של שאלת הגשמים הינה לפי הצורך, בכל מקום

ומקום כעניינו.

ראשונות ושניות, נכנסים לבית הכנסת, ומתפללין כדרך שמתפללין כל השנה כולה. ורק בשבע תעניות אחרונות, מוציאים את התיבה לרחובה של עיר.

התוס' מבארים את מהלך הגמרא באופן אחר, שיעקר הקושי הוא על מספר התפילות

התוס' מבארים את מהלך הגמרא מחדש. שמשמעות שאלת הגמרא היא, שהכוונה של שאלת הגמרא הינה על החילוק בין שלוש ראשונות, שעליה שואלים, וכביכול מה שנאמר סדר תעניות כולל הוצאת התיבה הוא על ג' השניות? ועל זה מביאה הגמרא את הסתירה, שגם בג' הראשונות וגם בג' שניות מתפללים כדרך כל השנה. ושאלת הגמרא במה שאמרה כדרך כל השנה, הכוונה היא על מספר התפילות.

מקשים התוס' על מספר התפילות, והתירוץ הוא ממש היפוך

התוס' מקשים משני כיוונים הפוכים. קושיה ראשונה, לפיה יוצא כי אכן כבר בראשונות וכל שכן בשניות כן היו מתפללים כ"ד תפילות, וכל הפער בחומרה הוא מצד עשיית מלאכה. ומצד שני מקשים, כי אפילו באמצעיות לא היו מתפללים כ"ד. ומתוך כך מתרצים התוס' בנשק החזק ביותר, היפוך. כל הקושיה החלה מצד שביארנו את הנאמר ומתפללים כדרך כל השנה לגבי מספר התפילות, ואילו מחדשים, שבכלל זה מדובר לעניין הוצאת התיבה לרחובה של עיר. ואז, מרגע שסילקנו את קושיית ה"רמינהו", מאחר ויצקנו לדברים משמעות אחרת, הרי כן יש אפשרות של כ"ד תפילות לא רק בשבע האחרונות.

ונותנין אפר על גבי כו' -

ואותו אפר - הוי מעצם אדם, שהרי האפר - הוי לזכרון העקידה, ובעקידה - היה עצמות.

המשנה מתארת כיצד שמו את האפר המקלה על גבי התיבה, בראש המנהיגים ובראש שאר העם

שנינו במשנה בתחילת פרק ב' "סדר תעניות כיצד? מוציאים את התיבה לרחובה של עיר, ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין וכל אחד ואחד נותן בראשו."

לקיחת האפר של אדם - מזעזעת את האדם שיראה זאת

כל מושג הזיכרון אינו רק בכללים, כי אם גם בפרטים. שהרי מטרת הזיכרון הוא לצייר מחדש את האירוע כפי שהתרחש בעבר, וכאילו חוזרים אנו אליו. ולכן כל מה שאירע אז ואנו מבצעים כדוגמת זה גם היום - מחזק את הזיכרון. וכפי שהגמרא אכן בהמשך מספרת על אחד האמוראים, שהוא ראה פעם ראשונה את המחזה של שימת האפר, היה כל גופו מזדעזע.

ומאחר ולפי אחת השיטות הטעם לשים את האפר - היה כנגד אפרו של יצחק, שמסר את נפשו להיות קרבן על המזבח, הרי אנו משחזרים גם את הפרט של העקידה, שהיו בה עצמות אדם. ולא מסתפקים באפר רגיל, אלא שהיה מדבר הנשרף מעצמות אדם.

את התכונה לשניהם היה צריך לחבר בתחילה את סוג האנשים לצדיק ולישרי לב, ולאחר מכן לחבר את התכונות. ובכך שהיתה הפרדה, משמע כי לכל אחד יש רק תכונה בודדת. ואילו מקודם, התכונות היו ביחד באמצע, ולכן הם יכולות להידרש הן לפנים והן לאחור. וכמו שהמלכים גם יראו וגם קמו, כך השרים גם יראו וגם קמו, ובנוסף גם ישתחוו. כי זה נאמר רק לאחר השרים. בכך הראו התוספות כי יש להם הבנה בכוח הניתוח של הפסוקים.

[דף טו עמוד ב]

ואפילו בקמייתא -

כלומר,

ואפילו בג' תעניות הראשונות.

ובג' שניות קאמר במתני', דמוציאים את התיבה לרחובה של עיר, ואומר כ"ד ברכות כו'.

ורמינהו,

והתניא ראשונות ושניות נכנסין כו', פי',

ומתפללין בה כדרך כל השנה כולה,

כלומר שיאמר י"ח ברכות,

כדרך שמתפללין כל השנה.

וקשה,

דהא לעיל בפ"ק (דף יג): קאמרינן,

אין בין ג' תעניות שניות לשלש ראשונות,

אלא שבאלו מותרין בעשיית מלאכה,

ובאלו אסורין בעשיית מלאכה,

הא לענין עשרים וארבעה - זה וזה שוין,

דבין בראשונות בין באמצעיות היו אומרים כ"ד.

ועוד קשה,

דאמרינן לעיל,

ואיבעית אימא,

באמצעיות - נמי לא מצלו כ"ד,

ואמאי לא מייתי לה סיועא מהא דהכא.

וי"ל,

דהא דקאמר הכא ומתפללין כדרך כל השנה,

לאו בעשרים וארבע ברכות קאמר,

אלא קאמר שמתפללין כדרך כל השנה,

שלא היו מוציאים את התיבה לרחובה של עיר.

הגמרא תמהה האם הסדר המיוחד הוא גם על התעניות

הראשונות, והרי יש סתירה על כך?

המשנה החלה לתאר את סדר התעניות, שמוציאים את התיבה לרחובה של עיר, ובתפילה יש כ"ד ברכות. ומתמיהה הגמרא, כי רצונך לומר שזה גם בתעניות הראשונות, והרי יש לנו סתירה (ורמינהו), מאחר ונאמר כי בשלוש תעניות

איכא בינייהו דגלו מבי כנישתא לבי כנישתא

-

פירוש,

למ"ד משום גלות - איכא,

ולמ"ד משום פרהסיא - ליכא,

דהא בי כנישתא - הוי כמו בצנעא.

הגמרא מביאה שני טעמים מדוע יוצאים לרחוב בתעניות המתקדמות

הגמרא מבארת את הטעם למה יוצאים לרחובה של עיר, ומאחר ומציינים שני טעמים, הרי לכל טעם יש גם הבדל במישור ההלכתי. ועל כן השאלה מאי בינייהו הינה מציאת מקרה הלכתי, בו יהיה הבדל בין שני הטעמים. "למה יוצאין לרחוב? רבי חייא בר אבא אמר, לומר: זעקנו בצנעא ולא נענינו, נבזה עצמנו בפרהסיא. ריש לקיש אמר: גלינו, גלותינו מכפרת עלינו. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דגלי מבי כנישתא לבי כנישתא."

התוס' מפרק צעד אחר צעד את שאלת הגמרא מאי בינייהו, שהמקרה המוצע לטעם אחד מועיל, ולשני אינו מועיל

אחרי היסוד ההלכתי שביארנו, מדגימים התוס', כיצד במקרה שהוצע, לגלות לבית כנסת אחד למשנהו, יהיה הבדל בין שתי הסברות. לטעם הראשון, הוא עצם התוזה מהמיקום הקודם. ובכך שעוברים אף למקום אחר מוצלח, שזה בית כנסת אחר, עדיין קיים הצער על עצם עזיבת המקום הראשון, ומאחר וכפו זאת עליהם - הרי זה נקרא גלות. ואילו לטעם השני, שהם מתבזים ברבים, ברחובה של עיר, זה אינו מועיל, שהרי הם החליפו צינעא אחת בצינעא שנייה. ונמצא כי המעבר לבית כנסת אחר, עדיין משאיר אותם בדרגת צנעא, ואילו ביציאתם לרחוב, הם אמורים לפי דעה זו להעלות דרגה בצער.

אפר מקלה -

פירוש,

אותו אפר הוה מדבר הנשרף מעצמות אדם,

כדי לזכור עקידת יצחק,

דאלמלא שלא היה בא,

אלא כדי לומר שהרי אנו לפניך כאפר,

כמו כן מהני עפר סתם,

והיינו פירוש - איכא בינייהו עפר סתם.

הגמרא מבררת שני טעמים לאפר המקלה, ומוצאת הבדל להלכה בין שני הטעמים

שאלה הגמרא לביורור הטעם ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד מהציבור? וענתה הגמרא שיש בזה שתי דעות. פליגי בה [נחלקו בדבר זה] רבי לוי בר חמא ורבי חנינא.

יש להבין את המציאות כיצד יקחו עפר מעצמות אדם

על תוס' זה היה ויכוח שלם, שהרי צריך לקבור את האדם, ומהיכן יקחו עצם זה. והיו על כך לא מעט דיונים הלכתיים בפוסקים, ונתנו על כך פתרונות. והיה מי שהגיה שהיה כתוב עצם א', והכוונה היתה לאיל, ולא לאדם, והלבישו את הטעות על המגיה. ואף את הדברי היעב"ץ שיצא בחריפות הגיהו, שצריך להיות האם ישרפו עצם אדם יהודי בשביל כך? ובכלל מהיכן יקחו כמות כה גדולה עבור על העם. ויש שאמרו שיקחו עצמות גוי, או שן (שרבי יוחנן קראו עצם).

[דף טז עמוד א]

במקום תפילין -

פירוש,

לתת האפר במקום הפאר,

דאילו התפילין נקראו פאר,

כדכתיב 'לשום לאבילי ציון לתת להם פאר' וגו'.

הגמרא ציינה כי ראוי לשים את התפילין במקום בו מניחים תפילין של ראש

הגמרא שאלה כיצד מניח את האפר מקלה, וענתה שזה במקום בו מניחים תפילין על הראש. "והיכא מנח להו? - אמר רבי יצחק: במקום תפילין, שנאמר לשום לאבילי ציון לתת להם פאר תחת אפר."

יש להקדים לטעום מנבואת ישעיה

הנביא ישעיה בפרק סא מנחם את עמו, ומתאר בצורה ציורית, את ההיפוך שיהיה בגאולה, ובמקום האפר ששמו על ראשם, עכשיו יהיו בו רק התפילין, ובמקום שמן שמושחים לרפואת מכה, עכשיו מדובר על שמן ששון, שעניינו להתענג בו. (ג) לְשׁוֹם לְאַבְלֵי צִיּוֹן לְתֵת לָהֶם פָּאֵר תַּחַת אֶפְרָ שֶׁמֶן שְׁשׁוֹן תַּחַת אֶבֶל מַעֲטָה תְהַלֵּךְ תַּחַת רֵיחַ כְּהָה וְקָרָא לָהֶם אֵילֵי הַצֶּדֶק מִטַּע ה' לְהִתְפָּאֵר:

הנביא כדרכו מראה את הניגודים, וכידוע, כי בדברי הנביא יש גם בחינה של משחק מילים על מנת להדגיש את הדברים. אפר ופאר הינם אותן האותיות. תפילין נקראות פאר. שהרי על תפילין שבראש נאמר בתחילת מסכת ברכות, ויראו כל הגויים ממך. ולכן מיקום התפילין ללא המילה פאר עדיין אינו מספיק, שהרי יש גם תפילין של יד. ומאחר והתפילין מסמלות את הניצחון, ושכל הגויים בורחים מאיתנו. וכידוע כי מבצע תפילין הוא שהכריע את מלחמת ששת הימים, על ידי סיוע רוחני, וכנגד זה האפר, שהוא הדבר הנחות ביותר, ובפרט שעושהו מעצמות אדם. שהרי אבל אסור בתפילין מאחר וציווה ליחזקאל בניגוד לכל האבלים, שאתה לא כן, כי אם פארך חבוש עליך, וזה המקור שתפילין נקראות פאר.

ונמצא כי מה שהתוס' בחרו להביא מקור זה מישעיה, הוא לא על עצם לימוד הדין, ולא על עצם לימוד שתפילין נקראות פאר, אלא על ההדגשה של נתינת האפר תחת הפאר, שזו השפלה כה גדולה, ולכן לאחר מכן על כך ינוחמו בדברי הנביא.

הגשמים, ורצונו לומר, שאפילו ט' באב שעניינו מחלוקת ושנאת חינוס, ראוי לאדם שיבין כי שינאת חינוס מתחילה, בכך אינו רואה את הזולת, והשינאה גורמת לנו סכנת מוות, ואם כן ניתן לומר, שהשינאה המידרדרת עלולה להביא אותנו שניחשב כבר כעת כמו מתים.

הר שיצאה ממנו הוראה לישראל -

י"מ,

דזה ירושלם שנקרא על שם אברהם,
שקראהו **'הר ה'** יראה' (בראשית כב),

וה"פ,

מתחילה - היה נקרא כך שלם,

כדכתיב (שם יד) 'ומלכי צדק מלך שלם',

ואח"כ - נקרא ירושלם,

על שם יראה ועל שם שלם,

לכך אין אנו נותנין יו"ד בירושלם,

בין למ"ד למ"ם - על שם שלם.

וההר נקרא מוריה **על שם תורה,**

כדכתיב (ישעיה ב) 'כי מציון תצא תורה',

וכתיב (דברים לג) 'וירו משפטיך ליעקב',

והוא לשכת הגזית.

המוריה - זה סיני,

ונקרא מוריה **על שם שממנו יצא מורא,**

לעובדי כוכבים במתן תורה,

כדכתיב (תהלים עו) 'ארץ יראה ושקטה'.

אי נמי,

רצה לומר דירושלם נקרא מוריה,

על שם שיש מורא לעובדי כוכבים,

על גדולתה ומתפחדים.

הגמרא מביאה מחלוקת נוסת בין רבי לוי ורבי חנינא לעניין שמו של הר המוריה, בעקדת יצחק

היות והזכרנו שנחלקו בדבר רבי לוי בר חמא ורבי חנינא, מביאה הגמרא עוד מחלוקת ביניהם, בענין אחר לגמרי (אם כי שיטת הרבי, שמאחר והדברים נאמרו כאן בהשגחה פרטית, יש למצוא קשר למקום שנאמרו. ונראה לומר שמחלוקתם הוא מה כאן קובע בתענית שצריכים להתבטל, האם זה מצד מעלת התורה או פחד ה'). מאי "הר המוריה"? למה נקרא המקום שהלך אליו אברהם לעקוד את יצחק [הוא הר הבית], בשם זה? פליגי בה [נחלקו בענין זה] רבי לוי בר חמא ורבי חנינא.

חד [אחד מהם] אמר: ההר נקרא כך, על שם שיצא ממנו הוראה לישראל. ששם היתה לשכת הגזית, שבה עמדו הנביאים המוכיחים לישראל. וחד אמר: ההר נקרא כך, על שם שיצא ממנו מורא לאומות העולם. שהם שומעים על אודות גדולת ישראל וירושלים - ומתפחדים.

מעלת הר המוריה - שורש שמו - ירושלם

התוס' מבארים, עצם זה שאברהם אבינו קראו הר המוריה, שהוא בכלל הולך על ירושלים, ולא על ההר. והכתיב הנכון

חד [אחד מהם] אמר, שנותנין את האפר כדי לרמוז ולומר לפני הקדוש ברוך הוא: הרי אנו חשובין לפניך כאפר, שאין לו כל ערך. כלומר, אין אנו חשובים כלום.

וחד מהם אמר, שעושים זאת כדי שיוזכר לנו הקדוש ברוך הוא את אפרו של יצחק, שמסר נפשו להיות קרבן על גבי המזבח.

מאי בינייהו [מה נפקא מינה למעשה בין שני הטעמים]?

איכא בינייהו [יש ביניהם] נפקא מינה, האם אפשר לתת עפר מן האדמה סתם, ולא אפר שריפה, בראש כל אדם. לפי הטעם שמרמזין לפני הקדוש ברוך הוא שהרי אנו חשובין לפניך כאפר, אותה רמיזה אפשר לעשות גם בעפר, שאינו נחשב לכלום. אבל לפי הטעם שעושים זאת כדי להזכיר לפני הקדוש ברוך הוא את עקידת יצחק, צריך לתת דווקא אפר משריפת עצמות אדם.

וראה בתוס' בעמוד הקודם באריכות לגבי הדיון על כיצד היו משתמשים באפר של עצמות אדם. ואחת הדרכים להתגבר מלכתחילה על הקושיא על דרך הצחות הוא להגיה בתוספות שהיה כתוב מע"א, ופתחו זאת מעצמות אדם, והם התכוונות לעצמות איל.

יוצאין לבית הקברות -

מכאן נוהגין בכל מקום,

לילך לבית הקברות בט' באב,

שהרי ט"ב - הוי תענית צבור,

כמו שהיו עושין מפני הגשמים.

הגמרא הביאה שני טעמים ליציאה לבתי הקברות

למה יוצאין לבית הקברות? פליגי בה [נחלקו בטעם הדבר] רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד [אחד מהם] אמר, שעושין זאת כדי לרמוז ולומר לפני הקדוש ברוך הוא: הרי אנו חשובין לפניך כמתים.

וחד אמר, שעושין זאת כדי שייבקשו עלינו המתים רחמים

עניין זה כמובא בפוסקים

עניין זה הוא במחלוקת הפוסקים. מאחר וחשובים אנו לפניך כמתים - הרי ראוי לילך לבית הקברות, לעורר רחמי שמיים עלינו, וכך סבר הטור (סי' תקע"ט). דלהרמב"ם וסייעתו אין טעם לילך לביה"ק בת"ב. דרק בתענית דיכול אדם לעורר עצמו לתשובה, דהרי אתם מתים ברעב אם לא תשובו מדרכיכם יש טעם לילך לביה"ק, אבל ת"ב דאין התענית מחמת רעב או מיתה - אין טעם לילך לביה"ק.

ולפ"ז מבואר למה השמיטו הרמב"ם והשו"ע האי דינא דיוצאים לביה"ק בת"ב דוודאי לשיטתייהו דטעם יציאה לביה"ק שייך רק בתענית של רעב או מיתה - אין טעם לצאת בת"ב. ורק הרמ"א בסימן תקנ"ט סעיף י' דקאי בשיטת התוס' והטור - הביא מנהג זה לצאת לבית הקברות.

עדיין נראה לי לתרץ את התוס' לא רק ללהגביל זאת לתעניות

אלא שנראה לי לומר, שהתוס' עקף לכתחילה את הבעיה, שלא ציין שזה הטעם, אלא נקט כמו שהיו עושין בימי

[דף טז עמוד ב]

מאי שביעית שביעית לארוכה -

פירוש,

שמתחילין להאריך ולומר בקשות ותחינות,
בתוך ברכה של גואל ישראל,
אבל מ"מ אינה בכלל הנוספות בימי תענית,
דלא היו מוסיפין רק ששה.

ועל כל הברכות,

יש טעם על מה הם חותמות בכך.

הראשונה של גואל - אינה מן המנין,
ובה אומרים מי שענה לאברהם,
לפי שהיה ראשון לנצולין, שניצול מנמרוד.

ובשניה, שהיא ראשונה מן הששה הנוספות,
אמר מי שענה לאבותנו על ים סוף,
וחותם ברוך זוכר הברית.
ולפיכך אומרה בזכרונות,
לפי שהיו במצרים ונתייאשו מן הגאולה,
ועליו נאמר (שמות ו) 'ואזכור את בריתי.'

וכן בשלישית, שהיא שניה מן המנין,
שומע תרועה,

כיהושע שנענה ביריחו,
דהיינו בעוד ישראל בגלגל,
ובשופרות - היה אומר מי שענה ליהושע בגלגל,
לפי שנענה בשופרות.

על הרביעית, והיא שלישית מן המנין,
מי שענה לשמואל וכו',

ובשמואל כתיב צעקה ותפלה,
וגבי אליהו כתיב תפלה 'ענני ה' ענני',
ואמרין בגמרא,

דצעקה - גבי שמואל, ותפלה - גבי אליהו.
וי"א,

תפלה - גבי שמואל, וצעקה - גבי אליהו,
דהא דכתיב 'ענני' גבי אליהו - הוא צעקה.
שמואל במצפה - מעין 'אל ה' בצרתה לי',

אליהו בהר הכרמל,
כנגד 'אשא עיני אל ההרים',
וכן כולם.

הגמרא מבארת כי מה שנאמר ועל השביעית הוא אומר
ברוך מרחם על הארץ, אין זה על הברכות שמתווספות

שנינו במשנתנו: ואומר לפניהם עשרים וארבע ברכות:
שמונה עשרה שבכל יום, ומוסיף עליהן עוד שש. ותמזה
הגמרא: וכי הני, אלה, הברכות הנוספות, שש הן? והלא שבע

הוא ירושלם, ללא האות יוד, וכך גם מופיע בסידור תהילת
ה' בכתוב בשמונה עשרה, ושמו את החיריק למטה (שיהיה
ברור לקוראה ירושלים, וגם סיפור מעניין שמישהו ניסה לזייף
את חותמת הבר"ץ, ועלו עליו, כי הוא לא כתב ירושלם, כפי
שהחותמת האמיתית, אלא ירושלים). ובירושלים היא שיש
לה את שתי התכונות הללו. שמהותה היא הקדושה, שיש
בה שני כוחות. הראשון - כוח של תורה, ואכן לשכת הגזית
הוא מהות בית המקדש. והכח השני - הטלת מורא - הן על
המורא לגויים מעצם נתינת התורה, שהר המוריה נעקר
ממקומו בעת מתן תורה, וניתנה התורה גם עליו (עפ"י
חסידות). והן מצד מעלת ירושלים.

אדם שיש לו צורה -

פירוש - בעל קומה,

כדי שישמעו דבריו ויקבלו ממנו להמריך הלב.

ופרקו נאה,

פירוש,

כשעמד על פרקו **אפילו כשהיה בחור,**

היה בלא שם רע.

הגמרא ממליצה תמיד כי מי שיעומד הן לגבי דברי
הכיבושין והן לגבי שליח הציבור לפני התיבה, שיהיו בו
תכונות טובות

בתחילה דיברה הגמרא לגבי דברי הכיבושין: "הזקן שבהן
אומר לפנייהן דברי כיבושין. תנו רבנן: אם יש זקן - אומר זקן,
ואם לאו - אומר חכם, ואם לאו - אומר אדם של צורה. -
אטו זקן דקאמרי אף על גב דלאו חכם הוא? - אמר אביי:
הכי קאמר: אם יש זקן והוא חכם - אומר זקן והוא חכם,
ואם לאו - אומר חכם, ואם לאו - אומר אדם של צורה."

ואילו לפני התיבה, הדרישות הינן מעט שונות. "רבי יהודה
אומר: מטופל ואין לו, ויש לו יגיעה בשדה, וביתו ריקם, ופרקו
נאה, ושפל ברך, ומרוצה לעם, ויש לו נעימה, וקולו ערב, ובקי
לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במדרש בהלכות
ובאגדות, ובקי בכל הברכות כולן."

התוס' מפרשים שני עניינים שונים, ובכך שמקשרים
אותם - זה עצמו מלמדנו

אלא שכאן התוס' לוקחים תכונות משני כיוונים. הראשון
הוא אדם שיש לו צורה. וכאן מחדשים תכונה שכלל לא
נאמרה. והוא הגובה. האנשים אינם נוטים לקבל ממישהו
נמוך. ואדם שהוא גבוה בדרך כלל מקובל יותר בחברה. ואם
מבחינה גשמית הוא גבוה יותר, הרי האדם מרגיש לידו קטן.
וכאן המטרה היא שפרט לגוף הדברי הכיבושין שנאמרים, הרי
גם מבחינה גשמית, האנשים ינמיכו את עצמם. התכונה
השנייה של פרקו נאה, היא כדברי אביי בהמשך, שלא יצא
עליו שם רע בילדותו. ובכך שהתוס' קשרו יחדיו את שתי
התכונות כדיבור אחד, הם מראים לנו בחינה נוספת, לא יעלה
על הדעת להסתכל רק על מימד יחיד. ולכן אנו מחפשים רצף
תכונות. שנראה מרשים הן בחיצוניותו והן בפנימיותו.

למיחתם מרחם על הארץ. והיו שאמרו כי זה גם לדעת סומכוס שאמר שם לחתום אחרת, או מצד שגם אליהו הוא לאחריהם.

ונראה לי, כי במרחם על הארץ יש שני מרכיבים, הצער והבעיה, ושמהתענית תגיע הישועה. ולכן בית המקדש הוא הקובע, ולכן רוצים להראות כי כל מטרת התענית, היא שהכל יגיע לגאולה, עם משיח בן דוד, וזה מעל לגדרי הזמן.

[דף יז עמוד א]

יודע שבתי אבותיו קבועין לשם אסור לשתות יין וכו' -

פירוש,

אסור לשתות יין חוץ לסעודתו,

אבל בסעודתו - מותר,

דיין שבתוך הסעודה - אינו משכר.

איסור שתיית יין בזמן הזה - למי שיודע שכעת ראוי היה לעבוד

שתויי יין אסורין בעבודה, לכן אסור לאנשי בית אב לשתות יין כלל. הגמרא מביאה ברייתא, כי בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, הרי אם היה הכהן יודע מספר דברים, הדבר האחד מהי משמרתו (כגון יהויריב או יהוידע), הדבר השני שמשמרתו ראוייה לעבוד במקדש, הדבר השלישי מהם זמני משמרתו. ולפיעך אם יבנה בית המקדש הרי מאחר וב"כוח" ראוי הוא לעבוד כעת, הרי ביום זה אסור לו לשתות יין.

מאחר והאיסור הוא על תוצאת שיכרות ולא על שתיית היין, הרי רשאי לשתות בתוך סעודתו

התוס' צוללים לביאור טעם איסור שתיית היין, שהוא לא עצם השתייה, אלא שהיין פועל עליו שיהיה שיכור, ולכן במציאות בה לבטח השתייה לא תפעל שישתכר - אין כל מניעה שישתה. ומאחר וזה הטעם, הרי יין שבשעת הסעודה, מאחר ואינו פועל שיכרות - אין כל מניעה שישתה יין זה. וממילא מצמצמים התוס' את הכלל של הברייתא, שהיא מדברת רק על מצב של שתיית יין חוץ לסעודתו, כי זה אכן פועל שיכרות.

ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת מאי טעמא

-

פירוש,

מאי טעמא אין הכהנים מותרין להסתפר,

אלא דווקא בחמישי בשבת.

כדי שלא יכנסו למשמר כשהן מנוולין,

פי',

ולא ימתינו עד יום אחד מימי השבוע הבא,

ויסתפרו קודם שיכנסו למשמרת;

דאם לא יסתפרו קודם,

יהיו אסורין כל השבוע הבא עד יום החמישי,

הוויין [הן]! כדתנן: "על השביעית הוא אומר ברוך מרחם על הארץ", הרי שיש לנו שבע ברכות נוספות!

אמר רב נחמן בר יצחק: אין כוונת התנא לומר שברכה זו היא הברכה השביעית מהברכות הנוספות. אלא מאי היא מה שנקט התנא "שביעית" - היינו שהיא הברכה השביעית לברכה הארוכה. דהיינו, לברכה שהתחיל להאריך בה, ברכת גואל ישראל, שהיא משמונה עשרה הברכות הרגילות של התפילה. אבל באמת בחשבון הברכות הנוספות, היא ברכה שישית [כפי שנתבאר במשנה].

בתחילה התוס' מבארים את מבנה הברכות

התוס' מבארים שהשם לארוכה הוא מצד שמתחילים להאריך, אבל הכל הוא בתוך ברכת גואל ישראל. ומאחר וברכת גואל ישראל היא השביעית מתוך השמונה עשרה, לכן מכנה אותה השביעית. ומה שהיו מוסיפים הם שש ברכות, וכך אכן מגיעים לכ"ד ברכות סך הכל.

בהמשך התוס' מבארים את סדרי הברכות, וטעם סידורם

לאחר מכן עוברים התוס', ומבארים כיצד יש להחשיב כל ברכה, על מי נאמרה, ומאיזה טעם סודרה באופן המסויים, ולמה הצמידוה. כלומר, למה חותמים כך בכל ברכה, וכפי שהובא במשנה.

ברוך מרחם על הארץ -

דגבי דוד ושלמה - שייך לומר על הארץ,

דוד ושלמה התפללו על הארץ,

דוד - גבי מלאך המות בגורן ארונה,

ושלמה בתפלה דקאמר - רעב כי יהיה בארץ.

ועוד יש לומר,

משום דאתקין בהמ"ק בארץ.

ולא קשיא,

הא - דחשיב יונה מקמי דוד,

אף על גב שהיה קודם,

משום דבעי למיחתם על הארץ,

כדמפרש בגמרא.

הסיבה לקשור את דוד ושלמה לברכת מרחם על הארץ

נאמר במשנה "על השביעית הוא אומר מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלם הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך אתה ה' המרחם על הארץ:" מבארים התוס' כי דוד התפלל על דבר המגפה שהיתה, וקנה את הגורן מארונה, אשר היה בהר המוריה, כדי לבנות מזבח לה', ובכך נעצרה המגפה. כמובא בשמואל ב' פרק כד. ושלמה גם בתפילתו רעב יהיה בארץ, וגם מצד שהתקין את בית המקדש בארץ.

הסיבה להקדמת דוד ושלמה לפני יונה

מאחר והכל הולך אחר החיתום, ושם היו צריכים להיות דוד ושלמה, הרי זה מה שקובע. אלא מאחר וזו גמרא מפורשת (יז, א) יש לשאול מה חידשו התוס' "מכדי יונה בתר דוד ושלמה הוה, מאי טעמא מקדים ליה ברישא? - משום דבעי

הדיוט הוא מהטעם השלילי של איסור. כי הפסוק עבורם הוא בלשון של איסור וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו. ודין זה של הנזיר נלמד מגימטריא. והכוונה בפרע שהוא רשאי שיהיה רק עד שלושים יום.

לא לירבו כלל -

פירוש,

ואפילו עד ל' יום.

וקשה,

דאם כן ג"ש דפרע למה לי.

וי"ל,

דשמא ר"ל לא לירבו עד ל' יום,

אלא יגלח בכ"ט.

מהלך השקלא וטריא בגמרא בין רב פפא ולבין אביי

הגמרא מביאה את קושיית רב פפא לאביי בגדר גידול השער לכהן הדיוט. מאחר ונלמד הדבר מפסוק האוסר ופרע לא ישלחו, הרי אולי כוונת התורה היא שעלינו להימנע לחלוטין, ולא יגדלו כלל? ובחשק שלמה כתב בשם אחיו הגאון, שנראה שתיבת "כלל" מורכבת משתי מילים, וצריך לומר "כל ל'" (כל שלושים יום, שעד אז יש כן היתר, לפי תשובת אביי). [נמשום שחשבו שהיא מילה אחת, לכן הדפיסו כלל]. (שהרי גם ניתן לטעון, כי אנו רואים שיש בברייתא שלוש דרגות, ולפי קושיית רב פפא, בגירסא שהיא כנראה משובשת, יוצא שהכהן ההדיוט יתנהג כמו מלך).

עונה לו אביי שיש לדייק באופן של מילות הפסוק. אם היה כדבריו, היה על הפסוק לומר לא ישלחו פרע, שכוונתו רק על השלילה, שלא יגדלו באופן של פרע. אלא כעת אביי מפרק את הפסוק לשני חלקים, ושיש בו גם חיוב וגם שלילה בו זמנית. שהרי הפסוק אומר ופרע לא ישלחו, ואתה צריך לקוראו כך "ופרע" - זה מצווה חיובית שאכן יהיה. לא ישלחו - שהאיסור הינו רק על השילוח, שהכוונה היא שהאיסור חל מעבר לשלושים יום.

החילוק ביום השלושים - שלבטח לא יראה כנזיר

הדיון בתוספות כאן הוא על הגבול, מה קורה ביום השלושים. האם יש לנו היתר לגדל את הל', וכל האיסור הוא מעבר לשלושים היום? כלומר ביום הל"א, או שלא ירבו כל ל' (שאפילו את השלושים יום עצמו לא ירבו), ואז עדיין אני יכול לקיים את המצווה החיובית של פרע, דהרי אנו עדיין בדברי רב פפא, אלא יגלח בכ"ט, כדי להימנע מיום השלושים עצמו. כי מאחר ונזיר הוא שחייב להגיע לידי שלושים יום, שזאת נקראת מנת גידול, הרי כביכול על הכהן לא להיראות כנזיר, אלא מאחר ומגלח בכ"ט, הרי לבטח אינו מגיע לשיעור נזירות.

שלוחי לא משלחו -

יתר משלשים יום.

ומתוך זה שאסרו לספר כל השבוע הבא, יסתפרו קודם שיכנסו למשמרתם ולא יהיו מנוולים.

הגמרא ביארה מה טעם אסרו לאנשי מעמד ואנשי משמר לספר ולכבס בימי משמרתם

במשנה למדנו "אנשי משמר ואנשי מעמד - אסורים לספר ולכבס, ובחמישי - מותרין מפני כבוד השבת." ביררה הגמרא את הטעם. "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כדי שלא יכנסו למשמרתם כשהן מנוולין בשיער ארוך ובבגדים שאינם מכובסין." שאם היינו מתירים להם להסתפר ולכבס בימי משמרתן, הרי לא היו מקפידים להגיע למשמרתם מסופרים ולבושים בבגדים נקיים, כי היו סומכים לעשות זאת גם בימי משמרתם.

איסור תספורת בזמן המשמרת, מכריח שהתספורת גם תהיה בסמוך, ולא הרבה לפני

התוספות נעמדים על הצורך לכוון שיעשו כן בחמישי. וראיתי שמדייקים, שאין כוונת התוס' לשלול את ערב שבת, מכיוון שאף הוא כבוד השבת, ולא הטריחו שיכוונו דווקא ערב שבת, בשל הטורח שבדבר, אבל לפחות שיהיה זה ביום חמישי. ורק מדברים על ימי השבוע לפני כן. ומדייקים התוס', כי ברגע שאמרו כך, הרי אם היה מסתפר ביום רביעי, לא היה רשאי להיכנס כל שבוע הבא. ולכן כיוונו שיסתפרו דווקא בסמוך למשמרתם.

כהן גדול מסתפר מע"ש לערב שבת וכהן הדיוט אחד לשלשים יום -

פירוש,

שאינו יכול להשהות יותר.

והאי דקאמר בסמוך,

השתא דכתיב פרע לא ישלחו,

פרע ליהוי,

פירוש,

פרע ליהוי - **עד שלשים יום** אם ירצה.

דרגת איסור הכהן הגדול וההדיוט בתספורת, ושורש הטעם לכך, שזונה בכל אחד מהם

הברייתא הביאה שלוש דרגות בכבוד התספורת, בראש ובראשונה - המלך, שמסתפר בכל יום, וסמכו זאת על הפסוק החיובי "מלך ביופיו תחזינה עיניך". הדרגה השניה - הכהן הגדול, שנדרש להסתפר מערב שבת לערב שבת, וטעמו הוא שיראה מחודש עבור כל משמרת שבאה אחת לשבוע. כלומר, גם זה הוא טעם חיובי. ואילו בדרגה השלישית זה הכהן ההדיוט, שמסתפר אחת לשלושים יום. ונלמד בגזירה שווה מנזיר. וכדוגמת הנזיר המחוייב לגדל שער לפחות שלושים יום, כך יש בחינה של שלושים יום בכהנים.

זכותו של הכהן ההדיוט לגדל פרע, אך מעבר לשלושים יום - הוא נאסר

מדייקים התוס', שבעוד ששתי הדרגות הקודמות מלך וכהן גדול היה הטעם מהצד החיובי, להראות יופיים, הרי בכהן

יין, משום דשמא יבנה בית המקדש ובעינן כהן ראוי לעבוד ולכבא? וכל זאת היא קושיא אחת ארוכה, ומדגישים התוספות כי תשובת הגמרא מתחילה באפשר. עונה הגמרא, הכא - אפשר להסתפר, כלומר, וביין - לא.

בעינן כהנים הראויים לעבודה וליכא -

וא"ת,

והלא בלא יין - נמי אסורין בעבודה,

דטמאי מתים נינהו,

וצריכין הזאה ג' [וז'],

ואמאי אסרי להו יין.

וי"ל,

דמ"מ מותרין בעבודת צבור,

דטומאה - הותרה בצבור.

לכאורה גם פתרון שתיית יין משאיר אותם שאסורים בעבודה, מצד טמאי מתים

ראינו, כי חכמים אסרו על כהנים לשתות יין בזמן הזה, שמא יבנה המקדש, ויידרשו כהנים הראויים לעבודה. אלא שמאליה עולה השאלה, שמאחר והם טמאי מתים, עדיין תהיה בעיה נוספת לאוסרם.

הרחבה, לחלק בטומאת המתים כשאין פרה אדומה

(ומאחר והם צריכין הזאה ג' וז', ואמאי אסרו להם להם יין? וי"ל באופן אחר, הא דצריכין הזאה ג' וז' עם אפר פרה, יש לצמצם זאת בשעה שהיתה פרה אדומה. משא"כ כשאין אפר פרה - סגי בטבילה לבד, דהא וודאי משה ואהרן דעבדו מקודם עבודה ועדיין לא היה אפר ובוודאי טמאי מתים היו דלא ידעי להזהר מזה במצרים ובמדין בפרט למתים שלהם אלא דהיה סגי בטבילה כשאין אפר פרה.)

הלשון הותרה בציבור - משמעו שלא רק שדחוייה היא, ולכן יש כאן היתר ממשי

ותירצו התוס', כי זו עבודת ציבור, והטומאה הותרה בציבור. (ויש על כך פלפולים רבים, בשביל מה נזקקו לפך השמן הטהור, והרי טומאה הותרה בציבור.)

פרועי ראש דלא מחלי עבודה -

פי',

דבר תורה דלא כתיב בסמוך ולהבדיל וגו':

תירוצו של רב אשי שכהנים אינם מחללים את עבודתם כפרועי שעה, ולכן רשאים לגדלו כעת

הגמרא ביארה כי כהנים אסור להם לשתות יין, שהרי כל רגע ובמהרה יבנה בית המקדש, ואם יהיו שיכורים, הרי הם יחללו את עבודתם. ועל כך אמרו חילוק מדוע לא נאסר להיות לכהנים בזמן הזה פרועי שיער. ובתחילה ענתה הגמרא תירוץ אחד, שפשוט הם יכולים להסתפר, ואז לעבוד. ומביאה הגמרא תירוץ נוסף. רב אשי אמר: שתויי יין דמחלי עבודה - גזרו בהו רבנן, פרועי ראש דלא מחלי עבודה - לא גזרו בהו רבנן.

שיטת אביי, בל' יום עדיין אין איסור שילוח, אלא רק מעבר לשלושים יום

ראינו כי קיימות שלוש דרגות תספורת: במלך - כל יום, בכהן הגדול - כל שבוע, ובכהן הדיוט - שמסתפר כל חודש, אחת לשלושים יום. מאחר ולמדנו כי הפסוק אומר 'זפרע לא ישלחו', למד זאת אביי שיש כאן שתי מצוות, הפרע כן צריך להיות. והגדרת הפרע נלמדת מגזירה שווה מנזיר, שהיא שלושים יום. והאיסור הוא לא ישלחו, דווקא יותר משלושים יום.

וזה מה שדייקו התוס', כי בתוספות הקודם ראינו כי לפי רב פפא היה מקום לומר שישלחו ביום כ"ט על מנת לא להגיע לבחינת פרע. ואילו אביי חולק, ויש גם לדייק, שכל גדר הפרע נלמד מהגימטריא של יהיה, ויש לשון נופל על לשון, שאביי אומר פרע ליהוי, שהוא מזכיר לשון יהיה. ונמצא כי האיסור מתחיל רק מעבר לכך, וזה מה שהדגישו התוס' יותר. וכאילו פרע, שזה שלושים יום - אכן מותר, והאיסור אינו קשור במילה פרע, אלא במילה ישלחו. שהיא כבר מדברת על יום השלושים ואחד.

[דף יז עמוד ב]

מכלל דרבנן אסרי -

פירוש,

מכלל דרבנן אסרי לשתות יין,

משום דשמא יבנה בית המקדש,

ובעינן כהן ראוי לעבוד - וליכא.

ומשני,

אפשר דמספר ועייל.

לשיטת חכמים ברור, כי אין להשוות איסור שתיית יין לאיסור גידול שיער פרע לכהנים בזמן הזה

הגמרא לעיל (יז, א) ביארה כי רבי סובר, כי מעיקר הדין אכן כהנים היו אסורים לשתות יין לעולם, אבל מה יעשה שתקנתם של הכהנים לשתות כעת היא קלקלתו של בית המקדש. ועל כך מדייק אביי שהסיבה שכהנים רשאים לשתות יין בזמן הזה היא רק כשיטת רבי, שאין חוששים שמא יבנה בית המקדש, אך לא שיטת רבנן. ואם כן, מה טעם הם אינם אוסרים על הכהן לשלח שערם פרע בזמן הזה.

ועונה על כך הגמרא, כי יש הבדל בין שני האיסורים. כי כהן שתוי, לא יכול לעבוד בבית המקדש, שדבר זה לוקח זמן. אולם זמן התספורת הינו מייד. (אם כי אם יבנה בית המקדש בשבת או יום טוב, לא יהיה ניתן להסתפר בימים אלו.)

שיטת התוס' היא הבנה שונה כיצד לפסק את הגמרא

התוס' בכך שכתבו פירוש, הרי הם באים לומר שיש להם דרך חדשה. כי לשיטת רש"י השאלה היתה מכלל שדרבנן אסרי? והגמרא עונה על כך, אכן חכמים אוסרים, שהרי מאי טעמא שהם אוסרים, שהרי מהרה יבנה בית המקדש, ולא ימצא כהן ראוי. ואילו התוס' לא גורסים כנראה מאי טעמא, אלא השאלה היא מחוברת, מכאן שחכמים אוסרים שהרי מהרה יבנה? או במילות התוספות "מכלל דרבנן אסרי לשתות

ניתן להקשות, כי גם לגבי ערל, עם היות ונלמד מפסוק ביחזקאל - הרי זה הלכה למשה מסיני

הגמרא מביאה דין של שתויי יין ופרועי ראש, שאכן היא הלכה למשה מסיני, ובא יחזקאל וסמך אותו לפסוק. וכמו כן יש פסוק נוסף המובא ביחזקאל "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי". שיש בזה שני דינים של כהנים שאסורים בעבודה בבית המקדש. "בן נכר ערל לב" - היינו כהן מומר. והוא מכונה "בן נכר", משום שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. "ערל בשר" - היינו כהן ערל, שמתו אחיו מחמת מילה [ולכן לא מלו אותו, מחמת הסכנה]. שני סוגי כהנים אלו - אסור להם להכנס לבית המקדש לעבוד עבודה.

ועל כך מקשים, שעם היות ורב חסדא אמר דבר זה מתורת משה לא למדנו, ומדברי קבלה למדנו, הרי גם כאן ניתן לתרץ באופן דומה, שהדבר כבר היה ידוע, עוד לפני זמנו של יחזקאל, ורק הוסיף פסוק על כך.

מקשים התוס' עד שהינך אומר מתורת משה לא למדנו - ניתן ללמוד בקל וחומר מבעל מום

לימוד בקל וחומר היא אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהם, ונחשבת לימוד, מהתורה. והרעיון שאנו לומדים מעניין נוסף (בעל מום), שבדבר אחד הוא קל מהדבר שאנו למדים עבורו (ערל), ואעפ"כ מתקיים בו התנאי שאנו רוצים ללמוד עליו. בעל מום מותר באכילת קדשים, שהרי אנו מרבים אותו במסכת קידושין, לפי הקרא איש כאחיו, ונחשב כאחיו הכהנים לעניין אכילת קדשים, אף שהקרבן נמנעת ממנו. וְכָל-נֶעְשָׂה בַּמִּקְדָּשׁ וְעַל-מִחְבַּת לִפְתָּן .. לְכָל-בְּנֵי אֶהְרֶן תִּהְיֶה אִישׁ בְּאָחִיו: שאנו דורשים מה טעם הוסיף איש, אלא לרבות בעל מום.

ואילו הערל שאף באכילה הוא נאסר - אם כן וודאי וקל וחומר שגם עבודה תהיה אסורה בו. במשנה ביבמות נאמר: הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה. ובגמ' תניא א"ר אלעזר, מנין לערל שאין אוכל בתרומה? נא' (שמות יב מה) תושב ושכיר בפסח, ונאמר (ויקרא כב י) תושב ושכיר בתרומה (תושב כהן ושכיר לא יאכל קודש) מה תושב ושכיר האמור בפסח - ערל אסור בו (כמ"ש שמות יב מח ז' ערל - לא יאכל בו) אף תושב ושכיר האמור בתרומה - ערל אסור בו ע"כ. עי' ברש"ש שם שהעיר דהגזירה שווה לא נאמרה, אלא לענין תרומה ועי"ש (ע, ב) בתוד"ה דפסח גופיה.

התוס' מפריכים את הקל וחומר בשני אופנים, וממילא אכן חוזרים לכך שאכן לא ניתן ללמוד דין זה מתורת משה

בשעה שאנו מפריכים את הצעת הקל וחומר הזו, הרי בעצם אנו אומרים, כי אכן לא ניתן ללמוד זאת באופן ישיר מהתורה. והתוס' אכן דוחה את הנסיון ללמוד קל וחומר, בשני אופנים.

האופן האחד - לימוד נגדי מדוגמא שאין בה את הקל וחומר

הנוסח של חלל יוכיח, הוא להביא דוגמא נגדית. רצית ללמוד קל וחומר מבעל מום, שאפילו שהוא מותר באכילת קדשים ועדיין אינו יכול לעבוד, אביא את החלל, שהוא פחות ממנו, בכך שאינו אוכל בקדשים, ועם כל זאת כשר לעבודה,

התוס' הבהירו, כי פיסול חילול עבודת שתויי יין נאמרה בפסוק, ואילו על גידול פרע לא נאמר כן

רב אשי אמר חילוק אחר בין שתיית יין, שאסורה בזמן הזה, לגידול שיער - שמותר:

שתויי יין, דמחלי עבודה [שמחללין את העבודה אם עבדו כשהם שתויים], כפי שנאמר: "יין ושכר אל תשת", וכתוב בסמוך לזה: "ולאבדיל בין הקדש ובין החול", דהיינו, בין עבודה מחוללת לשאינה מחוללת, שאם עבד כשהוא שתוי, חילל את העבודה, מחמת חומרת הדבר גזרו בהו רבנן, ואסרו לשתות אף בזמן הזה.

אבל פרועי ראש, דלא מחלי עבודה [שאינם מחללין את העבודה אם עבדו כשהם פרועי ראש], שהרי לא נאמר בענין זה לשון חילול [כי אין זה נראה חילול] - לא גזרו בהו רבנן, ולכן מותרים בזמן הזה.

דבר זה מתורת משה לא למדנו -

וא"ת, **נילף מק"ו, ומה בעל מום - שמותר באכילת קדשים,**

כדדרשינן במסכת קדושין, פרק האיש מקדש (דף נג.), וכל מנחת מחבת וכל מרחשת, לכהנים יהיה - איש כאחיו,

ואפ"ה בעל מום - אסור לעבוד עבודה; ערל - שאסור באכילת קדשים,

כדדרשינן פרק הערל (יבמות דף ע.),

בג"ש 'תושב ושכיר' מפסח, דערל - אסור בו,

אינו דין שאסור לעבודה.

וי"ל,

דחלל יוכיח,

שאינו אוכל בקדשים, ואפ"ה - כשר לעבודה,

וכדאמר פרק האומר (קדושין דף סו:),

מדכתיב 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה',

דמשמע, אפילו [חולין שבו] - הוא רוצה בעבודתו.

אי נמי,

מבעל מום - לא מצי יליף,

דאיכא למיפרך,

מה לבעל מום,

שכן עשו בו קריבין כמקריבים,

שכל הקריבין פסולים,

כשהן בעלי מומים כמו המקריב,

תאמר בערל - שלא עשה בו קריבין כמקריבין,

דמה ערלות שייך בבהמה.

'את קרבני לחמי לאשי תשמרו להקריב', לשון רבים.

הגמרא מונה את הימים שלא מתענים ובחלקם אף לא מספידים - ומובא הויכוח על קרבן התמיד מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא [מראש חודש ניסן עד יום ח' בניסן, הוקם והועמד קרבן התמיד על מכונן]. שהיו הצדוקים אומרים, שיחיד מתנדב קרבן תמיד. שהרי מצינו בציווי עשייתו לשון יחיד: "את הכבש האחד תעשה בבקר וגו'". לעומת זאת, חכמים סוברים, שרק הציבור מביא קרבן תמיד. ודנו והתווכחו איתם חכמים בדבר שמונה ימים, עד שהביאו ראיה מהמקרא שנאמר על קרבן התמיד: "את קרבני לחמי לאשי תשמרו" - לשון רבים. והיינו, שהתמידים באים מתרומת הלשכה, הבאה מכספי הציבור. והודו הצדוקים לחכמים [רבינו גרשום]. ועל כך שנצחו את הצדוקים בטענותיהם, תקנו חכמים לנהוג בימים אלו שמחה יתירה. לא רק שאסור להתענות בהם, אלא אף דלא למיספד בהון [שלא להספיד בהם].

התוספות הביאו את דיוקם של החכמים שענו לצדוקים

ברור היה לחכמים כי דבריהם הינם אמת, אלא שמאחר והצדוקים מאמינים רק בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, הרי הצדוקים באים כביכול בשם התורה, ועוד מדייקים ממנה. וחכמים יכלו לענות להם רק בשפתם. כי בעוד שהם מביאים את הציווי הישיר (פינחס כח, ד) אֶת־הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֶּקֶר וְאֶת־הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם: באו חכמים ואמרו להם, שמלכתחילה התורה פתחה את אותה ההפרשה המדברת לגבי קרבן התמיד דווקא בציווי לרבים: (ב) צו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת־קֶרְבְּנֵי לַחֲמֵי לְאֲשֵׁי רֵיחַ נִיחָחֵי תִשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְמוֹעֲדוֹ:

[דף יח עמוד א]

הלכו והפגינו -

הפגינו לשון נהי וצעקה.

'אי שמים' גרסינו,

פירוש שמים,

להקב"ה היו צועקין - למה יאמרו הגוים איה אלהיכם, ולהם אמרו - וכי לאו אחיכם אנחנו וכו'.

הגמרא מספרת כיצד בעצת האשה החשובה עשו הפגנה על הגזרות של לימוד תורה ברית מילה ושבטות

הגמרא מנתה את הימים שאין בהם תענית, אלא שהוא יום טוב, מכיוון שהיתה בו בשורה טובה. וציינה את יום כ"ח באדר. דתניא: בעשרים ותמניא ביה [בעשרים ושמונה בן], בחודש אדר, אתת בשורתא טבתא ליהודאי [באה בשורה טובה ליהודים], דלא יעידון מן אורייתא [שלא יוסרו ויתבטלו מתלמוד תורה].

שכך היה מעשה: פעם אחת, גזרה מלכות הרשעה גזירת שמד על ישראל. ומה גזרו עליהם -

א. שלא יעסקו בתורה, ב. שלא ימולו את בניהם, ג. ושיחללו שבתות. מה עשה יהודה בן שמוע וחבריו? הלכו

ולכן אינך יכול לתלות את שני הדברים ביחד, כי לא האכילה היא הקובעת לעניין היותו כשר לעבודה.

הגמרא בקידושין מדייקת "ובן גרושה וכן חלוצה דעבודתו כשירה מנלן? אמר רב יהודה אמר שמואל, דאמר קרא: והיתה לו ולזרעו אחריו, בין זרע כשר ובין זרע פסול. אבוא דשמואל אמר, מהכא: ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, אפילו חולין שבו תרצה." כלומר שנאמר לשבט לוי ברכה זו, ולמדנו מלשון "חילו" שאפילו חולין שבו תרצה. והיינו דוקא באופן זה שלא נודע לו פסולו, אבל לכתחילה - לא, שהרי הכתוב קוראו חלל, שנתחלל מקדושת כהונה.

האופן השני פירכא - המחלישה את הדוגמא שעבודה אנו למדים

לימוד הקל וחומר, הוא להראות כי בעל מום הוא הקל, ואם כן כל שכן הערל, שהוא פחות מבעל המום, שהרי אסור הוא באכילת קדשים. וכאן אנו לומדים הפוך, כי אנו מראים כי בבעל מום הוא יותר מהערל, כי קיימת בו מעלה יתירה, שכל הקריבים נפסלים כמותו, ומאחר ויש בו מעלה יתירה, כבר לא ניתן לומר כי הוא הקל. וממילא מופרך הקל וחומר שהוצע. כי הערל אינו פועל שום ערלות בבהמות, שאין מציאות כזאת.

שתויי יין דמחללי עבודה -

פי',

דכתיב יין ושכר אל תשת וגו',

ולהבדיל בין הקודש ובין החול.

איסור שתויי יין הינו חמור, ונלמד לאוסרו גם בזמן הזה

הגמרא הביאה את דברי רב אשי, המחלק בין חומרת שתויי יין שנאסר על הכהנים בזמן הזה, מאחר ומקורו הוא ממש מהתורה, ולכן כשבאן חכמים לזמן הזה מצאו בו טעם להחמיר. והלימוד בתורה הוא מסמיכות האיסור עצמו של איסור שתית יין, ולבין חילול עבודתם, שאם לא עשה כן, הרי זה עצמו עושה את עבודתם חול.

ועצם זה שנכתבו ברצף, כדבר ה' ישירות אל אהרן, הרי זה כאילו אמירה אחת ארוכה. (שמיני י, ט) יִין וְשֵׁכָר אֶל־תִּשְׁתּוּ אֲתָנָהּ וּבְנֵיהָ אֲתָנָהּ בְּבִאכְכֶם אֶל־אֵהָל מוֹעֵד וְלֹא תִמְתּוּ חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: (י) וְלֹא־הִבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר:

מריש ירחא דניסן ועד תמניא (דהא) [ביה] איתוקם תמידא -

פי',

כדמפרש במגילת תענית [פ"א],

שהו הבייתוסים אומרים,

שיחיד מתנדב תמיד,

משום דכתיב 'תעשה',

'את הכבש אחד תעשה בבקר',

'תעשה' - משמע יחיד,

והדרי להו,

שלא נראה הלבנה עד יום ל',
והוי ר"ח ניסן יום ל"א,
פירוש,

**וא"כ האי כ"ט - לא מצינו לאוסרו,
משום יום שלפני ר"ח ניסן,
דיום ל' מפסיק בינתים,
משום הכי איצטריך לאוסרו,
משום יום שלאחר עשרים ותמניא.**

**יום כ"ח באדר נחוג בשם שביטלו את הגזירת שמד, ואביי
ביאר כי זה רק במקרה שמדובר על חודש מעובר**

הגמרא סיפרה כיצד הכריזו על יום כ"ח באדר, שהוא יום שהיתה את הבשורה הטובה שבזכות הפגנתם, התבטלה הגזירה המשולשת של השמד על לימוד התורה, ברית מילה וחילול שבת. ועל כן עשאוהו יום טוב. על כך העיר אביי שלא נצרכה אלא לחודש מעובר. הגמרא בעמוד קודם ביארה כי מה שנכתב במגילת תענית שלא להתענות ואף לא ליספוד בו, לפניו אסור לאחריו מותר. ואילו שיטת רבי יוסי, שאומר שגם לפניו וגם לאחריו אסור. ומספרת הגמרא על שמונת הימים הראשונים של חודש ניסן, שמאחר וניצחו את הצדוקים שקרבן תמיד הינו קורבן ציבור.

**האיסור של יום כ"ט, בגלל שעשאוהו לכ"ח ליום טוב -
מתרחש רק בחודש מעובר**

התוס' כעת עורכים את חשבונו של אביי. שאם מעברים את אדר, הרי יש גם יום ל' באדר. ואז היום שלפני א' ניסן הוא ל', ולכן בכ"ט לא ניתן לאוסרו, משום יום לפני ראש חודש ניסן. שכבר יש לנו יום מפריד. ונמצא כי רק במקרה זה כ"ט אסור בהספד, לא מצד הראש חודש של ניסן, אלא רק מצד שהוא יום לאחר כ"ח אדר.

דאילו אי איקלע וכו' -

שום גזרה מריש ירחא וכו',
תמניא - גופיה אסור דה"ל וכו'.

והקשה הקונטרס,
אכתי - לימא תשעה,
**ואפילו אי מיקלע שום גזרה,
ובטלינא לז' ימים וכו',
אכתי אסור תמניא גופיה,
משום דהוי יומא דמקמי יומא,
דאיתותב חגא דשבועיא.**

ותירץ הקונטרס,
**הא - לאו פירכא,
דהא - מיו"ט גופיה דתמיד מבטלינן ליה,
ואנא ניקום ונגזור משום קמי יומא,
דאיתותב חגא דשבועיא,
וכה"ג - נמי מתרצינן לקמן ביום טוריינוס.**

ונטלו עצה ממטרוניתא אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה [רגילים להיות עמה], ושאלוה מה כדאי לעשות כדי לבטל את הגזירה. אמרה להם: עמדו והפגינו [צעקו] בלילה.

הלכו והפגינו בלילה. אמרו וצעקו לקדוש ברוך הוא על אותן גזירות קשות: אי שמים [כמו: אהה ה']! וכלפי אותם שגזרו עליהם את הגזירות הרעות אמרו: וכי לא אחים אנחנו לכם? לא בני אב אחד אנחנו? לא בני אם אחת אנחנו? הרי כולנו בני אותם אב ואם: אדם וחווה! מה נשתנינו מכל אומה ולשון, שאתם גוזרין רק עלינו גזירות רעות! שמעו ראשי השלטון את זעקתם של ישראל על הגזירות - ובטלו. ואותו יום שהגיעה בו הבשורה שנתבטלו הגזירות - עשאוהו יום טוב.

התוספות מלמדים אותנו שיעוד בהפגנות, ושיש בו מספר מרכיבים

בעידן של הפגנות בימינו, הרי יש לראות ריבוי דיוקים המובאים בתוספות. הדיוק הראשון - זו השיטה של הגויים, שהרי אלמלא העצה שלה - לא היו עושים חכמים כן. הדיוק השני - מטרוניתא הינה שרה נוכריה - כלומר, זה כלי נשק מול המנהיגים, ופרט שהיא ידעה בדיוק מה עובר על כל גדולי רומי. הדיוק השלישי - מועד ההפגנה הינו בזמן שקולם יכול להישמע ולהפריע למי ששומע את דבריהם, ובזמן לא צפוי, ולכן אמרה להם לעשות זאת בלילה. הדיוק הרביעי - בלשון נהי וצעקה יש שני קולות הפוכים. מצד אחד הדברים חייבים להישמע, והרי זה בתוקף רב כלפי חוץ. אך מצד שני, נהי הוא לשון אבלות, שהם לא באים מצד כוחי ועוצם ידי עשה לי החיל הזה, אלא מתוך כאב. הם לא באו להשתלט בצעקותיהם, אלא לשדר כאב.

הדיוק החמישי - גם כאן יש שני קולות הפוכים, ההפגנה אינה מחאה, אלא שידור מסר, הן לבורא והן לגויים. האמירה לשמיים באה מצד הכאב האדיר שנגרם חילול השם. עצם זה שלהם יש גזירות בשלושה נושאים הללו מוכיח, כי הקב"ה מזלזלים בו, ואפילו הגויים יכולים ללגלג עליו, ולומר שאין לו כח. והם עושים זאת כאשר הם אומרים זאת לא לעצמם, אלא מפעילים את הלגלוג מול בנו בכורו של הקב"ה, עם ישראל. והמחאה כלפי האנשים היא על ידי שאלה רטורית, שהיא שאלה ללא מענה, כי התשובה היא כבר בגוף השאלה, וכי לא אחיכם אנחנו, בהיותנו בני אדם וחווה? זה לא נועד על מנת לקבל תשובה. אלא נועד ליצור להם התבוננות בעניין זה.

ונמצא כי ההפגנה בעיקרה ובתחילתה היא מול הבורא, ורק על מנת שהדבר יהיה גם באופן שתהיה פעולה בדרכי הטבע, הרי הם צריכים למצוא את המילים הנכונות, אשר לא באות לזלזל בהם, אלא לומר להם את מעלתם. ואם תמיד חושב הגוי שהיהודי משרד מסר שהוא עדיף עליו - הרי כאן המסר הוא של אחדות ושיוויון. ולמצוא נקודה אמיתית בהם הם שווים.

לא נצרכה אלא לחדש מעובר -

**פירוש,
דעברוה לאדר,**

כמו כן ה"נ - דכיון דיום שלפני הפורים, נתבטל משום עצמו ומותר להתענות, לא יאסר משום יום שלפני הפורים.

רב פוסק כשיטת רבי יוסי, שאסור לקבוע צום לפני הימים הטובים

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לגבי הצומות בין רב ושמואל, שמיקל יותר. ומאחר ואנו כעת דנים בשיטת רבי יוסי, נביא את הדעה הראשונה של רב. "איתמר, רבי חייא בר אסי אמר רב: הלכה כרבי יוסי" המוזכר במשנתנו. הסובר שבאותם ימים טובים המוזכרים במגילת תענית שלא להספיד בהם [וכל שכן שאסורים בתענית, כפי שנתבאר לעיל במשנה], אסורין להספיד בין בימים שלפניהם, ובין בימים שלאחריהם. ואילו בימים שכתוב במגילת תענית רק שלא להתענות בהם, היות והם קלים יותר, לכן רק לפניהם אסור להתענות, אבל לאחריהם - מותר.

מקשים התוס', היאך לשיטת רב אנו מתענים לפני פורים
מאליה עולה השאלה, שרב פוסק כרבי יוסי, ונמצא כי לשיטתו פורים הוא יו"ט שלא ניתן לצום לפניו. ודוחים התוס' ניסיון לתרץ, שבטלה מגילת תענית, שמכיוון שחנוכה ופורים לא בטלו, ואם כן, מאחר לרב הפוסק כרבי יוסי יש לנו את הכלל שלפניהם נאסר לעשות צום, כיצד צמים אנו בתענית אסתר?

מתוך קושי זה, מבארים התוס' הבנה שונה לגמרי באופן הביטול

בעשיית הימים טובים יש שתי בחינות. עצם היום טוב עצמו, והיכולת לעשות תענית לפניהם. ועם היות ונאמר מפורשות שחנוכה ופורים לא בטלו - עדיין קיימת אפשרות שהיכולת העודפת שגם לפניהם לא ניתן לעשות תענית - את זה כן היה ניתן להתבטל. ולכן כן ניתן לצום בתענית אסתר, עם היותו יום לפני הפורים.

הרחבה מעניינת על יום י"ג באדר

השפת אמת הביא, שבזמן שתיקנו מגילת תענית, תיקנו דימי הפורים אסורים בתענית, ותקנו גם כן, די"ג אסור משום יום ניקנור. ואם כן מעולם לא נאסר י"ג משום פורים, אלא משום יום ניקנור. וכיוון שבטלה מגילת תענית, ונתבטל יום ניקנור, אין לעשות איסור חדש של ערב פורים, דאין לנו כח לעשות איסורים חדשים.

או כדברי הריטב"א, שמכיוון שבטולה קדושת יום י"ג משום יום ניקנור - אין לו קדושה משום יום שלפני פורים, שאם כן נמצא שלא בטלה מגילת תענית ליום ניקנור.

וזוה בעצם תירוץ התוס' בסופו, כי מאחר וי"ג עצמו התבטל ממדה שהיה בו, לא ניתן בכוח להחזיר לו יום טוב, רק מסיבה צדדית, וכמו יום טוריינוס, וכפי שביארנו בתוס' הקודם.

[דף יח עמוד ב]

הלכה מתענה ומשלים -

פי',

הא דקפסק הלכה מתענה ומשלים - אר"ח קאי;

ביטול גזירה עלול להפיל את שמונת הימים הראשונים של חודש ניסן האסורים בתענית

הגמרא מדייקת, על הלשון משמונה (בחודש ניסן) ועד סוף המועד. והרי יכולנו לומר מתשיעי, כי השמיני כבר מעצמו היה אסור בתענית, בהיותו יום חשוב שאז הועמד קרבן התמיד על מקומו. אלא דוחה הגמרא ואומרת, כי אם יארע מאורע, וברגע שיתבטלו חלק מהימים של תחילת ניסן יפלו כולם, עדיין השמיני יהיה חלק מהקבוצה החדשה, שהוא יום הראשון של השמחה שנקבעה משום שהושב חג השבועות על מכוננו.

התוס' הביאו את קושיית רש"י, שאפילו אם היינו אומרים מתשעה - הרי השמיני שייך לרצף החדש

בכל מקרה מקשה רש"י, אפילו היו נופלים שבעת הימים הראשונים, עדיין השמיני היה יום לפני יום התשיעי שבו השיבו את חג השבועות. כלומר, הגזירה לא היתה יכולה להפילו. וגופא רש"י כתב שאין זו פירכא. כי הרי יום טוב של התמיד עצמו נתבטל, ואם כן, היאך יתכן לומר שאנו נגזור משום היום שלפניו?

וכפי שהגמרא אומרת להלן גבי יום טוריינוס. שנאמר בו (יח, ב), שמאחר ואותו ביטלנו, ועשאוהו יום חול רגיל, ולא מועד, הואיל ונהרגו בו שמעיה ואחיה אחיו, הרי משום יום ניקנור נקום ונגזור? כלומר, מאחר ועצם היום התבטל היום טוב שבו באופן ישיר, לא ניתן בכוח להפוך אותו ליום טוב באופן עקיף, מחמת היותו יום לפני יו"ט אחר.

רב אמר הלכה כר' יוסי דאמר לפניו אסור אבל לאחריו מותר -

וא"ת,

כיון דאמר הלכה כר' יוסי,

היאך אנו מתענין לפני הפורים?

דאי משום דבטלה מגילת תענית,

מ"מ אחנוכה ואפורים - לא בטלו.

וי"ל,

דהא דאמר חנוכה ופורים לא בטלו,

ר"ל הדינין שלהם,

לעשותן י"ט ודלא להתענאה בהון,

אבל בדינים דלפניהם - בטלו.

ועוד י"ל,

דכיון דימים שלפני הפורים נתבטלו מיו"ט דידהו,

שהיו רגילין לעשות בהו,

ונתבטלו יום טוב שלהם,

ה"נ יש לנו לומר,

שיבטלו משום טעם לפני הפורים,

דה"נ אמרינן בסמוך גבי יום שלפני נקנור וכו',

וכן גבי יום טוריינוס,

דכיון דבטלו מיום טוב שלהם,

לא יאסרו משום יום טוב הבא אחריהם,

דהווי אסורים משום יום שלפניהם,

לגבי אותה העיר, שהרי לפי היסוד שביארנו אין מתריעה ולא מתענה. ומתוך כך מתרצים התוס', שלשון המשנה הוא שלא כשיטת רבי עקיבא הסובר שיכולה להיות מציאות של התרעה ללא תענית.

[דף יט עמוד א]

לא צריכא דאקון -

פירוש,

לאחר שעלו בקנה נתייבשו.

מהו דתימא אקנתא - מילתא היא,

פירוש,

דהואיל ועלו בקנה ולא נתבשלו כל צורכם,

ליבעי התרעה,

קמ"ל - דלאו מילתא היא.

הגמרא מחלקת בשלוש דרגות שנדרשות בהן התרעה

הגמרא מבארת את הסדר הרגיל של התעניות האמור במשנה: "בזמן שיצאה רביעה ראשונה ושניה ושלישית ולא ירדו גשמים."

עוברת הגמרא לסדר החמור יותר, שיש כאן ממש אסון טבע, ולכן הוא מצריך התרעה מיידיית: "אבל ירדו גשמים ברביעה ראשונה, וזרעו ולא צמחו, אי נמי צמחו וחזרו ונשתנו (הכוונה לצמח אחר) - מתריעין עליהן מיד."

בעת הגמרא עוברת לעוד ניתוח של שלוש דרגות: "אמר רב נחמן: דוקא נשתנו (הוא החמור הדורש התרעה מיידיית), אבל יבשו - לא (לא מצד שאין זה חמור, אלא אדרבא, זה מקרה ממש אבוד, וכעת שום תפילה לא תועיל, אלא זו תפילת שווא).

מאחר והדבר פשוט לגמרא, שהרי הלשון הוא שינוי מעמידים את דברי רב נחמן בדרגת ביניים: - פשיטא, נשתנו תנן! לא צריכא דאקון. מהו דתימא אקנתא מילתא היא, קמשמע לן.

התוס' מבארים מהו המהלך בסוף הגמרא לגבי האופן של אקון

התוס' ראשית מבארים מה בדיוק המציאות. יש כאן תהליך צמיחה ותהליך יובש. התפילה מסוגלת להועיל שהמצב ישתפר, כמו שהיה שינוי משמעותי לרעה, ועדיין יש תקווה, ואינה מועילה, כשהמצב אבוד, שאז היא תפילת שווא.

על המילה אקון, רבינו חננאל מפרש שחזרו לירקותן, כלומר חל בהם שיפור. רבינו גרשום מבאר שהיה להם מעט תקנה. אבל התוס' מבארים שעם היות וכבר עלו בקנה - הרי הם התייבשו. אלא כעת מנתחים התוס' בשאלת מהו דתימא, הוא להבין בדיוק את המציאות. כי אם נפרש, שאמנם עלו בקנה, ולא התבשלו כל צורכם - הרי זו מציאות שיש בה תקווה, וניתנת לתיקון - וממילא נדרשת התרעה. אלא שמחדשים לנו כי מה שהתייבשו לאחר שעלו, מבחינה מסויימת זה קלקול גדול, כי לא ניתן לשפר זאת, ומכאן שלא ניתן להתריע כלל, שהדבר בבחינת תפילת שווא.

דאי אחנוכה ואפורים - אינו יכול להתענות, ד'יום משתה ושמחה' כתיב.

גם בימים שמלכתחילה לא ראוי לגזור תענית, הרי אם כבר החלו בהם - פסק ההלכה, שלא רק שמתענים אלא גם משלימים

המשנה קשרה שלושה סוגי מועדים ביחיד, באומרה "אין גוזרין תענית על הצבור בראש חודש בחנוכה ובפורים". אלא הנקודה שהחלו כבר מקודם להתענות, ובאופן כזה יש חילוק ולדעת חכמים מתענה ואף משלים. ולא רק שהובאה דעת חכמים, אלא גם נפסק כאן פסק. דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה - מתענה ומשלים.

דעת התוס', שרק על ראש חודש יש להתענות ולהשלים באם התחילו התעניות קודם

התוס' מצמצמים את דברי הגמרא ומעמידים זאת רק על ראש חודש. כי מאחר ונאמר יום משתה ושמחה על פורים, הרי משמע שמחוייבים לאכול בו. ויש שדייקו שהרי כתוב כן רק על פורים. ויש המדייקים שעם היות ולא קבעו את חנוכה לימי שמחה ומשתה, הרי משום שהיה אז חנוכה המזבח, כן קבעום למשתה ושמחה. או שבמגילת אנטיוכוס קיימו בני חשמונאי לחזקם כימים טובים הכתובים בתורה. אמנם הרמב"ם פסק שזה הולך לכל שלושת הימים הללו.

מתריעין עליהם מיד -

ומתענין כמו כן - ואפילו בראשונות, שחומר האחרונות - נוהגין בו.

ואם תאמר,

כיון דהא דמתריעין - משמע דמתריעין ומתענין,

אמאי צריך לפרש במתניתין בסמוך,

אותה העיר מתענה ומתרתה,

כיון דסתם מתריעות - משמע תרויהו.

ויש לומר,

משום דבעי לאפלוגי ר' עקיבא בסיפא,

דקאמר - מתריעות ולא מתענות.

ההתרעה על אסון מעבר לכל סדר - דורשת לא רק התרעה אלא תענית וכל החומדות שבה

המשנה מבארת כי כל סדר התעניות שצויין, הוא הסדר הרגיל על אי ירידת גשמים, אבל כאשר מתרחש אסון טבע, לדוגמא צמחים ששנו - מתריעין עליהן מיד. מדייקים התוס', שעם היות והמשנה ציינה רק את לשון ההתרעה, הרי יש כאן גדר איכות שונה בתכלית, ולכן ההתרעה היא בצירוף תענית, ומחמירים בו כהנהגת התעניות האחרונות.

ומה שביאר את צמד הלשוניות מתריעה ומתענה - זה להזכיר שהם לא בשיטת רבי עקיבא

אלא שמעלים התוס' שאלה אפשרית. אם כן, יוצא מדבריך, שהתרעה היא תמיד בצמוד לתענית, ומכך עולה מאליה השאלה, מה טעם ציינה המשנה מפורשות מתריעה ומתענה

נהרא אנהרא בצורתא -

פירש הקונטרס,
כשאין תבואה בעיד,
ויש הרבה בשאר עיירות,
ויכולין להביא מזו לזו ע"י נהר,
 מקרי בצורת;
 ולא מקרי רעב,
דמאחר שיכולין להביא ע"י הנהר,
דליכא אלא טרחא זעירא,
ומהאי מילתא,
כלומר מדבר מועט כזה - אין מתריעין.

מדינתא אמדינתא,
 פירוש,
צריך להוציא ממדינה למדינה אחרת,
ע"י חמורים וסוסים - כפנא.
 פירוש,
 ואז מתריעין,
דאי אפשר להביא בשפע כ"כ כמו בספינות.

ל"א,
 נהרא אנהרא,
 כלומר אם יבש הנהר זה,
וצריך להסב נהר אחר לכאן.

אי נמי,
צריך להמתין עד שיגדל הנהר האחר ויבא בכאן,
 זה בצורת ולא מתריעין.
 מדינתא אמדינתא,
אם יבשו כל הנהרות שבזו העיר,
 וצריכין להביא מים **מעיר אחרת - כפנא.**
 וקשה,
 דבמתני' **משמע דאבצורת - מתריעין,**
 דקתני, **מתריעין עליהן - מפני שהיא מכת בצורת.**

ויש לומר,
 דמכת בצורת דמתני',
 הוי כמו דכפנא כאשר פירש"י.
 שתחת חטה יצא חוח **ומשום הכי מתריעין,**
אף על גב דעדיין אינו בא רעב כי אם בצורת,
הואיל וסופו רעב - מתריעין,
 אף על גב דאכתי לא הוו כפנא.

אבל לעולם,
אין מתריעין על מכת בצורת,
אי לא מצי לבא לידי רעב,
ולהכי קאמר הכא,

דנהרא אנהרא,

דלא הוי אלא כי בצורתא ולא מתריעין.

הגמרא הגדירה שני מצבים, שבעוד האחד נקרא בצורת
- הרי השני כבר נקרא רעב

המשנה הגדירה כי כל סדר התעניות הוא רק על חוסר גשמים, אבל כאשר החומרה עולה, וכמו שצמחים שהשתנו - מתריעים עליהם מיד או שפסקו הגשמים ארבעים יום, ומגדירה זאת המשנה כמכת בצורת. הגמרא שואלת מהי מכת בצורת, ומביאה את דברי רב נחמן, שנהרא אנהרא - זו מכת בצורת ואילו מדינא אמדינתא - זה כבר נקרא רעב.

התוס' פותחים ומבארים כיצד יש חילוק בין בצורת לרעב
 התוס' מלמדים אותנו משמו של רש"י שני יסודות. היסוד הראשון, מתי זה רק בצורת, אך לא רעב. וכאן נכנסים להבהרת ציור המציאות וכן את הטעם. היסוד השני - היא קשירת פעולת ההתרעה על המצב. ולכן המקרה הראשון שציין רב נחמן הוא נהרא אנהרא, שמאחר וניתן להעביר תבואה - לא נכנסים למכת רעב, ולכן גם לא מתריעין. ואילו המצב השני - של מדינא למדינא הוא מצב שקשה להעביר את התבואה בריבוי - וזה כבר מכת רעב, ולכן צריך להתריע.

על מנת לבאר את הספק, יש לצלול ולהבין את המציאות
ואת הטעמים - וממילא מתבהרת התמונה, ושיטת רב
נחמן בנהרא אנהרא - בצורתא

מקשים התוספות, כי מהמשנה נשמע שגם כשזה רק בצורת ולא רעב, כבר מתריעים. ומתוך כך מנתחים את המשנה, שאין זה רק משחק מילים בצורת או רעב, אלא חייבים להבין את המציאות. כי ההגדרה אינה מסתכלת לפי המצב "פועל", כי אם ב"כוח". כי בשעה שיוצאים קוצים במקום תבואה, אף שכעת אינו רעב - הרי הואיל וסופו רעב - יש לו כבר דין רעב לעניין התרעה מיידית.

ומתוך כך מלמדים אותנו יסוד נוסף, כאשר המציאות הנוכחית הינה רק בצורת, וברור שלא עתיד לצאת ממנה רעב, הרי כאילו אנו אומרים, כי ב"כוח" - אין כאן רעב. הרי לכך התכוון רב נחמן באומרו נהרא אנהרא - ולכן גם הדין הוא שלא מתריעים.

[דף יט עמוד ב]

נהירנא -

פירוש,

זוכר אני.

רבי יוחנן מבאר, כי מצב בו אין כלל כסף להשגה - הרי
יש לנו תוצאת רעב חזקה ביותר

בגמרא מובא, אמר רבי יוחנן: לא שנו את סדר התעניות הוזה אלא בזמן שהמעות בזול, ופירות ביוקר.

אבל אם המעות ביוקר, כלומר - שאינן מצויות, ואף שהפירות בזול - מתריעין עליה מיד. כי מה תועלת בכך שהפירות בזול, אם אין מעות מצויות לקנות בהן!

רבן שמעון בן גמליאל אומר אף על האילנות בשביעית מפני שיש בהם פרנסה לעניים -

פירוש,

הם הספיחים היוצאין מהן.

וצ"ל,

דסבר כמ"ד (פסחים דף נא:),

ספיחי זרעים - אסור, דהיינו ר' עקיבא,

מדקאמרו על האילנות, ולא קאמרו על הספיחים.

הגמרא הביאה שתי ברייתות משמו של רשב"ג, שבזכות העניים יש להתריע אף על האילנות

הברייתא למדה כי מאחר והאילנות הינם הפקר בשביעית, הרי יש להתרות על מצב שחסר בעבורם גשמים, רק בשאר ימי השבוע, שהכוונה הינה בשנים שאינן שמיטה, ואילו רבן שמעון בן גמליאל חולק ואומר כי אפילו בשנה השביעית מתריעים, ומביא כי הטעם הוא שעם היות ולבעלים הינם הפקר, הרי העניים מתפרנסים מליקוט בשדות ההפקר. ובברייתא נוספת הדיון עובר אף לספיחין, שהן הצמחים שגדלו מאליהן, שמטעם של העניים מרחיב רבן שמעון בן גמליאל את ההתרה אף עליהם, שהרי יש בהם פרנסה לעניים.

ניתן לדייק כי יש סתירה בין הברייתות או דוורא השלמה, שתוציא דעה אחת עם דיוק, מהסתירה ביניהם

התוס' נעמדים על הברייתא הראשונה, בה כלל לא הוזכרו ספיחים. ומאחר ולאחר מכן בברייתא השניה כן הוזכרו הספיחים, הרי מכוח סתירה זו, יש שהעמידו כל ברייתא בשם אחר. אולם, לדעתי, לפירוש התוס' יש כאן חידוש. כי בברייתא הראשונה הוא סובר כחומרת רבי עקיבא, שספיחי זרעים אסורים, כפי שהובא בפסחים. "דתניא: הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו אמר רבי עקיבא: וכי מאחר שאין זורעין - מהיכא אוספין? - מכאן לספיחין שהן אסורין."

ולכן הוא מצמצם ואומר כי הספיחים המדוברים בברייתא הראשונה - הם של האילנות, ובברייתא השניה החולקת, היא אף הספיחים. ומדייקים התוס', כי ההבדל בין הברייתות, שמאחר ובברייתא הראשונה דיבר רק על האילנות, ולא דיבר על הספיחים, הרי שם התכוון על ספיחי האילנות.

או שניתן לפרש, כי בכוונה הובאו כאן שתי ברייתות בדעתו, על מנת להדגיש, כי בתחילה הביא רק את האילנות, ושאינן סתירה עם הברייתא השניה. ועל מנת שתבין שהוא בא לצמצם כי יש לו דעה אחת, שהיא רק ספיחי אילנות מותר, ביטא זאת דרך שתי הברייתות.

[דף כ עמוד א]

נקודה -

כמו מקדר בהרים (עירובין נח:),

כלומר שמנקב הרקיע.

דאמר רבי יוחנן: נהירנא [זוכר אני] כד הוו קיימי [כאשר היו מצויין] ארבעה סאין בסלע, שזהו מחיר זול מאוד, ובכל זאת הוו נפישו נפיהי כפן [היו מרובין נפוחי רעב] בעיר טבריא, מדלית איסר [משום שלא היה מצוי איסר] סוג מטבע שהיה מקובל בזמן התלמוד, ושיעורו קטן, כי בסלע צורה היו 96 איסרים, ומשקלם רק 2 גרם כסף טהור] לקנות בו].

הטעם לכך שהתוספות הפכו את פירוש רש"י, והאם ראוי היה להגיה במקום זכור אני, זוכר אני

כאן התיקון הוא לפי ההגהה, שבמקום זכור אני, הגיהו לזוכר אני. אלא שהמשנה בכתובות כח, א שמדברת בדיוק על סוג עדות זו של קטן. "ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן." הרי בגמרא מובא הלשון הראשון, ללא ההגהה. "זכור הייתי בפלונית שיצאה בהינומא וראשה פרוע." ומאחר ונקטו התוס' פירוש, הרי זה בא להוציא מדברי רש"י שכתב "אני זוכר", והתוספות הפכו את הסדר, כי בארמית המילה נהירנא - הוא נהיר אנא, וכמו חזינא שהוא חזי אנא, ולכן האני צריך להיות בסוף ולא בהתחלה. ורשי העצמו בהמשך (כא, ב על המילה תנינא מדייק תנינא - תני אנא - שונה אני). והמילה נהיר הוא שהדבר ברור לי, כמו נהיר לי, שלמרות פער השנים, שהיה זה בקטנותי, אבל הוא אחד מהדברים שהקטן רשאי לספר סיפור מה שהיה, כי הוא רק מתאר מצב, ולא בא לפסוק על פי מה שראה בקטנותו.

בהפרכיא שלהן -

פירוש,

באותו מלכות.

בכל המקרים בהם מתריעין מיד מצד חומרת המפגע, מצד שני שזה רק מכת מדינה

פרק ג' בתענית פותח בצרות שונות מתענית גשמים, שבה יש סדר מיוחד של ריבוי תעניות, אשר חומרתן הולכת וגוברת. אולם, יש כאן החמרה, שמאחר ומדובר על אירוע כה חמור, הרי מיד נוקטים בשיא החומרה. והגמרא שם פתחה בדוגמא ראשונה, אבל צמחים ששנו ממנהגן, דהיינו, שתחת חטה יצא חוח [מין קוץ], שעליה מתריעין מיד. אולם מצד שני, כמו שהחמרנו מכיוון אחד, כך מקילים אנו מכיוון שני. שרק בשעה שמדובר על כביכול מכת מדינה. "אין מתריעין עליהן אלא באפרכיא שלהן."

מצד אחד יש מכת מדינה, ומצד שני יש הגבלה, שזה רק באותו השלטון

תרגום המילה היפרכיא הוא שררה ושלטון. ועם היות שראינו כי יש הבדל בין הערים שליד המכה ולבין המקום עצמו, הרי המשנה אומרת מפורשות שיש חילוק בדבר. "וכן עיר שלא ירדו עליה גשמים דכתיב (עמוס ד') והמטרתי על עיר אחת, ועל עיר אחת - לא אמטיר. חלקה אחת תמטר וגומר, אותה העיר - מתענה ומתרעת, וכל סביבותיה - מתענות ולא מתריעות. רבי עקיבא אומר: מתריעות ולא מתענות:" הרי יש שתלו זאת, האם מדובר במכה מהלכת, שאז יש לחוש גם מהערים הרחוקות בהרבה, ועדיין לא יותר מדי, אלא שעדיין זה יהיה בהגבלת אותה המדינה. ויש גם טעם רוחני בדבר, שמקום מסויים לקה.

נקדרה החמה - שהיא בקעה את העננים ונראתה, שהנס גדול עוד יותר

לאחר שמצאנו כי משמעות המילה נקדרה הוא לשון נקב, הרי כאילו נקבה החמה את העבים. כלומר, החמה לא סתם זרחה, כשהסתלקו העננים, אלא היתה זו פעולת בקיעה, שזה נס גדול יותר, העננים נמצאים, ועם היות ודרך הטבע שהם מסתירים את החמה, עד שהגוי טען כי כבר שקעה, הרי המציאות ניכרת הרבה יותר, שבו זמנית אותם עננים ממשיכים להיות, ודרכם רואים, כי גם החמה מצויה וטרם שקעה. ולכן פירוש התוס' נראה לי, שבא להמחיש את עוצמת הנס.

גזיריפטי -

פירוש,

סרדיוטין ושוטרי העם במקל.

הגמרא מביאה כיצד רב יהודה מפרש את דברי הנביא, שנראים כקללה, באופן של ברכה

כתוב בנבואת מלאכי, שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל: "וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים".

אמר רב יהודה: נבואה זו שנתנבא הנביא על ישראל, למרות שמשמעותה קללה - באמת לברכה היא.

ומה הברכה בכך -

דמשום שאנו, ישראל, בזויים ושפלים בעיני הנכרים, לא מוקמי מינן [אין הנכרים מעמידין מאיתנו, מעם ישראל] לא רישי נהרי [מוכסים], ולא גזיריפטי [סרדיוטין, שוטרים].

עצם תפקידי אכיפה קשים, הדורשים שימוש באלימות - טוב לנו שאנו איננו מתמנים לכך

סרדיוטים הינם שרים ממונים לעשות דין מהדיוטות, שמשמעו ביוונית איש מלחמה. בעיני כלל העם והמון גוים יהיו עם ישראל שפלים ונבזים, ועל כן המלכים והשרים לא ימנו אותם לתפקידים הבזויים הללו, מכיוון שלא יצייתו המון גוים לדבריהם, כיון דשפלים הם בעיניהם. ויש גם משמעות משלימה, כי מאחר ויש לשוטרים את היכולת לבצע אכיפה, כולל הכאה במקל, הרי דבר כזה עלול להביא אותם להיות שנואים בעיני הגויים, וכך זה טוב לנו, שאין אנו מבצעים פעולות הללו.

ונעדרות נשיקות שונא -

פירוש,

'נאמנים פצעי אוהב',

וחילופיהן בשונא.

ונעדרות לשון הפוך בעת - פורק"א בלע"ז, שמהפכין בה את התבואה.

והכי פשטיה דקרא,

פצעי אוהב נאמנים - שהוא עושה לטובה,

אפילו כשמכה חבירו - מתכוין לטובה,

הנס הגדול של נקדימון בן גוריון, שאף החמה נקדרה בעבורו

הגמרא בעמוד הקודם פותחת ומספרת את הסיפור הייחודי עם נקדימון בן גוריון. אשר הלווה י"ב מעיינות מים, תמורת כסף רב, של י"ב ככרות זהב, באם לא יחזיר לו המים, על מנת שיהיה מים לעולי הרגל בירושלים, והתנה הגוי התשלום עד יום מסויים. שהרי היתה זו תקופה של בצורת חזקה ביותר. והיה הגוי משוכנע, כי הוא הולך לעשות רווח אדיר. והגמרא מספרת כיצד בבוקרו של אותו היום, שהסתיימה התקופה, כבר שלח לו הבא לי את הכסף. במנחה שלח לו: שגר לי מים או מעות שיש לי בידך - שלח לו: עדיין יש לי שהות ביום. וכך בשעה שהגוי המלגלג נכנס לבית המרחץ בשמחה, שבטוח הוא שזה בלתי אפשרי שיגיעו מים, ועוד בכמות של י"ב מעיינות, וכנגדו, נכנס נקדימון בן גוריון לבית המקדש כשהוא עצוב להתפלל. ואמר כי לא לכבודו עשה זאת, אלא לכבודך, ועל מנת שיהיו מצויים מים לעולי הרגל. אלא עם היות ונעשה נס אדיר, ועוד אמר לו לגוי, שייתן לו דמי המים העודפים. אלא שאז הגוי אמר, כי יש לו טענה לקבל את ממונו, כי כבר שקעה החמה. ושוב הוא חוזר למקדש ונתעטף ועומד בתפילה. ואמר לפניו: רבונו של עולם! הודע שיש לך אהובים בעולמך! מיד נתפזרו העבים וזרחה החמה. באותה שעה אמר לו האדון: אילו לא נקדרה החמה - היה לי פתחון פה עליך שאוציא ממך מעותיי.

מסיימת הגמרא "תנא: לא נקדימון שמו, אלא בוני שמו, ולמה נקרא שמו נקדימון - שנקדרה חמה בעבורו".

פענוח מילה סתומה מועיל רק כשמראים את משמעותו בעניין שהובא

[אף כאן התוס' משתמשים בשני הכלים החוזרים על עצמם. הכלי הראשון הינו - דיוק במילים, ובפרט שמאחר והמילה מקדר היא מילה שאינה נבוצה, הרי יש למצוא ביאור מילולי בדומה לה. וזו מילת המפתח "כמו". והכלי השני הוא לאתר שיש לנו את פירוש המילה, לבאר כיצד זה מתלבש בתוך המילים. וכאן מילת המפתח הינה "כלומר".]

משמעות המילה מקדרים הוא לשון נקב - ושואפן המדידה אינו לפי מהלך העליה בה, אלא רק מרחקו בקו אורי

הגמרא בעירובין מביאה ביטוי זה במדידות העיר לעירובין. "אמר רבי דוסתאי בר ינאי משום רבי מאיר: שמעתי שמקדרין בהרים." המשמעות בעירובין היא, שמתייחסים למדידה כאילו היה נקב בהר, שדרכו ניתן להעביר את חבל המדידה.

שאינ מודדים את מדרונות ההרים כמות שהם, אלא לוקחים חבל שאורכו ארבע אמות בלבד. והמדידה מתבצעת באמצעות שני מודדים:

האחד עומד ומחזיק את החבל כנגד לבו, והשני העומד במרחק ארבע אמות בגובה המדרון, ומניחו למרגלותיו. וכך הם הולכים ומודדים את המרחק בצורה מאוזנת ולא מאונכת.

לאדם להיות רך, ולכופף את עצמו כקנה, ולא להיות קשה כארו.

התוספות מבארים את הפועל נעדרות נשיקות שונא בשלושה אופנים

בשעה שבאים אנו לבאר פסוק, נדרשים שני יסודות, הבנת המילה "לשון". והבנת העניין "והכי פשטיה דקרא".

באופן הראשון הלשון של עתר הוא הקלשון, אשר הוא כלי להפוך את התבואה. ומשמעות הכתוב, הוא שעם היות והינך רואה נשיקות - מאחר ומדובר בשונא - הרי זה שקר מוחלט, אלא כולו להיפך, לרעה. ואפילו כאשר האוהב מכה - הרי כל כוונתו היא רק לזעזע על מנת להיטיב. כי הוא למשל מבין, שאין לו דרך אחרת.

באופן השני, נעדרות הוא לשון ריבוי, והמשמעות הינה שזה יוצר עומס נפשי על האדם.

באופן השלישי, אין לנו להסתכל על מציאות של מריבה זמנית בין אוהבים, כי אז לאחר שיתפייסו - יהיו חברים הרבה יותר ממה שהיו בתחילה חברים. כלומר, מתוך המריבה הגיעו להיפוך ולריבוי אהבה. ומאחר והלשון השלישי קשה, יש סרסו וגרסו. שבשעה ששונאים עושים שלום - הרי השלום והפשרה אינם מתקיימים, והיגהו ונשיקות שונא נחתרות.

ונסיים בחידוש שלי, שפעמים רבות, אנשים מתנהגים לפי הנימוס, שהרי אף עשו בא לנשק את יעקב. כי כך מקובל אצלם. אך דווקא הקירוב הזה המלאכותי, יוצר ריחוק כזה, אשר הוא מוביל למציאת נקודת נקמה העתידה להגיע.

מה ארו זה -

פירוש,

דאע"ג דכתיב ביה בקרא עלי מים,

ההוא - לאו בלעם קאמר ליה,

אלא מלאך.

וכן כולהו,

בלעם אמר כנחלים,

ומלאך אמר נטיו,

דאינן מתייבשים,

וכן עלי נהר.

מעלת הארו היא חזקו, אלא שבהיותו חסר גמישות -

הרי הוא נעקר

הגמרא מבארת, כי עם היות וחשבנו כי אחיה השילוני קיללם, בכך שהשווה אותם לקנה, הרי זה עדיף מקללתו של בלעם הרשע שדימה את עם ישראל לארו. באומרן (בלק כד, ו) "פְּנִחִים נָטְיוּ פְּנִחִים עָלַי נָהַר פְּאֵהִים נָטַע ה' פְּאֵרְזִים עָלַי-מִים:" מעלתו של הארו הינה חזקו. ואכן אפילו כל הרוחות שבעולם נושבות בו - אין מזיזות אותו ממקומו. אלא שבעץ הארו קיים חיסרון אחד, שהוא אינו גמיש, ואז ברגע שנשבה בו רוח דרומית, שהיא חזקה ביותר, הרי עוקרתו ממקומו והופכתו על פניו.

ונשיקות שונא - הם להיפך,

שעושה הכל לרעה.

וי"מ פשטיה דקרא הכי,

'נאמנים פצעי אוהב ונעדרות נשיקות שונא',

כלומר, 'ונעדרות' - לשון ריבוי,

כלומר נשיקות שונא - דומים הם למשא,

כלומר, הם מרובות ולמשא לעולם.

וי"מ הכי,

כשאוהבים עושים מריבה,

ושונאים זה את זה - השנאה נאמנה.

והכי פירוש',

'נאמנים פצעי אוהב',

הפצעים - זהו השנאה שבין אוהבים,

הם נאמנות.

ונעדרות נשיקות שונא,

פי',

דכששונאים - עושים שלום זה לזה,

השלום והפשרה שביניהן נאמנת וקיימת,

והיינו נעדרות נשיקות שונא,

כלומר נשיקות שונא נעדרות.

ניתן לדאות בתוך הצרה את הברכה, ואפילו מה שמקלל אוהבם של ישראל - יש בו ברכה, ומה שמברך השונא, בעומקם של דברים הינה קללה

הגמרא מביאה פסוקים שנראים לנו במשמעותם הפשוטה שהם לקללה, אבל בעומקם הם באמת ברכה. כל מסכת איכה פותחת בתיאור כיצד ירושלים היתה כאלמנה. בפשט זה בא לצייר את עוצמת הכאב, אבל בעומק, זה בא לשלול שבאמת היתה ממש אלמנה, אלא שיש רק קו דמיון, רק כאלמנה, ולא אלמנה ממש, מכיוון שדעתו של בעלה שרק הלך באופן זמני למדינות הים, אבל דעתו לחזור.

הגמרא מוכיחה כי דברי אחיה השילוני, שנראים קללה - הינם ברכה, ולהיפך מה שברכם בלעם הרשע - זה עצמו קללה

"והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה במים, אמר רב יהודה אמר רב: לברכה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב (משלי) 'נאמנים פצעי אוהב, ונעדרות נשיקות שונא' - טובה קללה שקילל אחיה השילוני את ישראל יותר מברכה שברכך בלעם הרשע." ומבארים כי בקנה עד כמה שנראה חלש, יש בו כמה תכונות טובות. התכונה הטובה הראשונה היא העמידות, בניגוד לארו, שאמנם עמיד מול רוב הרוחות, אבל רוח דרומית עוקרתו וללא תקנה. התכונה השנייה הטובה - היא מעלתו, שממנו נכתבים ספרי הקודש. ואילו התכונה השלישית בהשוואה, היא הסבלנות, עד שיעצו

אלו, מאדם נעלה כרבי אלעזר. ומתוך כך סולל הרבי מספר עקרונות.

בשלב הזיהוי הכוונה לא היתה על הצד הגשמי, אלא בעיקר למובן הרוחני, שהוא הבחין עד כמה ירוד אותו האיש, ללא שום מעלה אמיתית ברוחניותו. ואפילו היתרון היחיד שהיותו ברייתו של הקב"ה לא היה ניכר בו. בהיותו במצב בו החומריות והגסות מכסות לחלוטין על הפנימיות והנשמה. יהודי כזה אף איננו יכול לחוש בשפלות מצבו. ואז רבי אלעזר היה נדרש להשתמש בנשק הסודי, של הביטוש והשבירה המוחלטת, נזיפה שתנער את כל מהותו, ורק כך הוא יעשה כלי לקדושה. וכפי שנתן על כך דוגמא בעל התניא, כי גם המרגלים שאינם מאמינים ביכולת ה', הרי בשעה שנכנעו התגלתה פנימיותם.

לכן אפילו אליהו הנביא לא שלל לחלוטין הנהגה זו, שהיה עליו להתנות שלא יעשה זאת מכאן ולהבא כלל, ואילו הוא רק מבקש שלא יהא רגיל לעשות כן. ולכן במקום לומר לו בחיצוניות שלום, הוא מעוניין לתקנו, ולשבור את גסותו וחומריותו.

והנה הסיפור עובד מצויין, אכן האיש נשבר ואומר לו לך ואמור לאומן שעשאני, ואפילו התעלה מסתם היותו בריה, שנברא על ידי הבורא, אלא חש והבחין במטרת הבריאה. אמנם, כעת צריך לבאר על הצד השני, שאם עשה דבר כזה נכון, מדוע הוא ידע בעצמו שחטא, לאחר דברי אותו האיש וביקש מחילתו. אלא שיש לומר, מכיוון שתגובתו היתה מיידית, מראה שהוא ידע והכיר, שלא רק שהוא נברא על ידי הבורא, אלא שהוא במדרגת כלי, סימן שהאבחנה לא היתה כה מדוייקת, ולא היה ריק ומכוער עד כדי כך.

ועכשיו לא נותר לנו אלא לבאר את ביאור התוס' לפי שיחתו של הרבי. שעם היות וזה נשק חזק של שבירה וביטול, הרי על האדם לידע שמה שמזכירים לאדם את יום המיתה, עם היות וזה הנשק החזק ביותר, הרי זה רק מתוך אין ברירה. ולטוב נתכוון, נפרשו, שאליהו רמו לו, שעל האדם להרגיל את עצמו להשתדל עד הקצה להשפיע בדרך טובה ולא באופן של שבירה.

לא צריכא דנפלי מחמת גובהיהו -

פירוש,

דהו בריאות,

ולא היו ראיות ליפול, אלא מחמת גובהו.

הגמרא מבררת מתי הקירות הינם בריאות, ולכן מן הנדרש להתייחס על כך כמה מפתיעה

המשנה אמרה שיש להתריע על עיר שיש בה מפולת. בברייתא דייקו שמה שדובר על מפולת הינו דווקא שזה קרה בהפתעה גמורה, אבל אם מלכתחילה הכתלים או הקירות כבר היו רעועות - ניתן לתלות זאת בדרכי הטבע לשחיקת החומר, ולא כמכה ייחודית. אלא שנותנים שני כללים, שהיו בריאות ושלא היו רעועות. מבררת הגמרא, שהרי זה שתי צורת התייחסות לאותו עניין, האחד באופן החיובי, שהן היו בריאות. והשני הוא לשלול מצב בעייתי, שלא היו רעועות. ומבארת הגמרא שבריאות הן שהדבר היחידי שגרם להם את

יש להבין כי אין מחלוקת בין הגמרא לפסוק, מאחר ואנו מחלקים, שאת הפסוק אמרו שניים, בלעם, ומה שהמלאך פעל שיוסיף

אלא שלשון הגמרא לגבי ארו הוא "מה ארו זה אינו עומד במקום מים, ואין גזעו מחליף, ואין שרשיו מרובין". ואילו הפסוק אומר כארזים עלי מים, ולכאורה יש סתירה לדברי הגמרא. ומתוך כך מבארים התוס' שאכן בלעם לא אמר עלי מים, אלא היה זה מלאך. כלומר שהמלאך הוא המתקן את דברי בלעם. ונמצא כי הפסוק מתחלק לשלושה חלקים, ובכל אחד מהם בלעם אומר רק מילה והמלאך משלים ומתקנו, ששם בפיו דברים. ויש שאמרו ששונה הדבר בין סתם ארו ולבין ארוי הלבנון. ועוד שמאחר והמלאך הוא שדאג להפוך דבריו לברכה, הרי ארו שאינו על מים אכן אין גזעו מחליף, אך ארו שעל מים - כן מחליף גזעו.

[דף כ עמוד ב]

נזדמן לו אדם אחד שהוא מכוער ביותר -

במסכת דרך ארץ מפרש,

דאותו אדם - היינו אליהו,

ולטוב נתכוין - כדי שלא ירגיל בדבר.

הגמרא מספרת את כל המהלך של הדו שיח החרף, שאמר לאדם כמה ממועד אתה, והיאך חזר בו

הגמרא מספרת כיצד רבי אלעזר ברבי שמעון היה רכוב על חמור, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו: שלום עליך רבי! ולא החזיר לו. אמר לו: ריקה, כמה מכוער אותו האיש! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו: איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא ירד מן החמור ונשתטח לפניו, ואמר לו: נענית לך, מחול לי! - אמר לו: איני מוחל לך עד שתלך לאומן שעשאני ואמור לו כמה מכוער כלי זה שעשית. והמשיכה הגמרא שלא ויתר לו אלא בזכות בני עירו, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן.

התוס' מבהירים, מי כל הסיפור, היה מלכתחילה שהקב"ה סובב זאת, על מנת ללמד את רבי אלעזר ברבי שמעון

התוס' מביאים, כי היה זה אליהו הנביא זכור לטוב, ואף שלא נמצא כדבר זה במסכת דרך ארץ, יתכן שזו היתה גירסתם, וכל מטרתו היתה שלא יהיה לו הרגל בדבר, שאדם המגביה דעתו, עלול לראות כי העולם סביבו הינם אנשים פחותים.

הרבי מבאר את מהלך הגמרא, ועונה על כמה דיוקים

קיימת שיחה יסודית של הרבי (לקוטי שיחות טו, וירא ג) לכל מהלך הסיפור, ששופך אור חדש לגמרי בכל מה שאירע. שהרי זה סיפור תמוה מתחילתו ועד סופו. ושואל הרבי, וכי לא ידע מלכתחילה, עוד לפני תשובתו לך ואמור לאומן, שגוף האדם וצורתו הם יציר כפיו של הקב"ה? גם צורת הביטוי של ריקה כמה מכוער, יש להבין כיצד יצאו מילים בוטות

האידינא, דאיכא רב אדא בר אהבה בהדן דנפיש זכותיה, ולא מסתפינא.

התוס' עוברים דור אחר דור, ומוכיחים כי תלמידו של רבא, לא יכול להיות האמורא שהוא חברם של רב ושמואל

מעירים התוס' שחייב להיות שני אמוראים שונים, שנקראו בשם זה. שהרי הגמרא מלאה בדברי רב אדא בר אהבה, אשר מצטט את רבא רבו. וכאן מונים התוספות את סדר הדורות. הדור הראשון - רב ושמואל. שעימם היה רב אדא בר אהבה שבסיפור בתענית. הדור השני - רב יהודה, אשר מצטט הן את רב והן את שמואל. (יתירה מזו, הוא היה בסוף חייהם, כי בתחילה היה מצטט את רב, ולאחר שרב נפטר הוא עבר להיות תלמיד של שמואל). הדור השלישי - היו אלו רבה ורב יוסף, והם לא מוזכרים כאן, כי רבא נולד ביום שנפטר רב יהודה, והוא לא היה יכול להיות מיד הדור שמחליף אותו. הדור הרביעי - רבא, שהיה תלמידו של רבה. הדור החמישי - רב אדא בר אהבה, או לכל היותר הוא בסוף הדור הרביעי, שהרי הוא תלמיד של רבא. ואם כן, מאחר ומדובר על פער של ארבעה או חמישה דורות, וודאי שזה אדם אחר, אף שהיה לו שם זהה.

בהכינתו -

פירוש,
כינוי שמכנין אותו בני אדם לגנאי,
 כגון שם לווין בחניכתו,
 פי',
 כינהו בשם משפחתו,
דיש משפחה,
שמכנין בני אדם לכל המשפחה,
וקוראין בחניכת שם לווין,
 כמו שם חניכת אבות בגיטין,
 עד עשרה דורות (גיטין דף פח.),
כגון רבי אברהם אבן עזרא,
שכל בני משפחתו היו נקראים כך.
ודוקא לגנאי, אבל לשבח - מותר.

מעלותיו של רב אדא בר אהבה, מולדו הרגישות בקריאת כינוי לחבירו

למדנו כי רב ושמואל ניצלו את צידקותו של רב אדא בר אהבה, על מנת לעבור תחת מבנה רעוע. שידעו שלא יארע להם דבר. אלא שמדייקת הגמרא שתלמידיו של רב אדא בר אהבה שאלוהו באיזה זכות האריך ימים, והוא אמר סדרת דברים, שיש בהם רגישות מיוחדת לזולת, ושמירת קדושה מחד, והיותו עסוק בתורה מאידך. "מימי לא הקפדתי בתוך ביתי, ולא צעדתי בפני מי שגדול ממני בחכמה, ולא הרהרתי במבואות המטונפות, ולא הלכתי ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא ששתי בתקלת חברי, ולא קראתי לחבירי בהכינתו, ואמרי לה בחניכתו." ואפילו דבר כל כך שולי כמו קריאת שם, שהכל קוראים כן, נזהר מפגיעה באדם.

הנפילה, אינו בגוף הקיר, אלא שמאחר והיו גבוהות מדיי, הרי נקרא הדבר כותל בריא.

המושג של ראוי או ב"כוח", נותן לנו להסתכל על מצב קימה, ולראות מה עתיד להתרחש

[אחד המושגים הלמדניים הוא ראוי. ואכן הביטוי מט לנפול, או רעוע, הרי בכוח הוא כבר נופל. ואילו בריא, שאין לנו להעלות על הדעת שעתידים הם לנפול. וכל הנפילה, זה דווקא כשהיתה סיבה חיצונית של גובה יתר על המידה. ועוד מעניין הוא הכינוי לכותל לא במושגים של יציב או בנוי היטב, אלא מעולם הבריאות רעוע או בריא. כאילו הכותל הוא אנושי, וכמו זקן ההולך באופן רעוע על גבי מקל, או שאדרבא הוא בריא.]

אמר ליה דאיכא רב אדא בהדן דנפיש זכותיה

וצ"ל דתרי רב אדא הוו.

דהא רב אדא בר אהבה - הוה בימי רבא,
 דמצינו בכמה מקומות,
 אמר רב אדא בר אהבה אמר רבא,
והאי רב אדא בר אהבה דהכא,
משמע דהוה חבר לרב ולשמואל,
 מדקאמר ליה שמואל לרב,
 וקאמר ליה הא איכא רב אדא בהדן,
ואנן ידענא,
דרב יהודה היה תלמיד דרב ושמואל,
ורבא - הוה נולד ביום שמת רב יהודה,
 ורב אדא - היה תלמיד דרבא,
 א"כ ע"כ צ"ל דתרי רב אדא הוו.

בזכות מעלת רב אדא בר אהבה - יכלו רב ושמואל לעבור גם במקום סכנה, כי סמכו על מעלותיו

הגמרא מספרת לנו כי יש צרות שונות, ולא רק על גשמים מתענים. ולדוגמא כאשר יש בעיר דבר או מפולת. אלא שהגמרא מבהירה, כי מה שהיתה מפולת, היה זה שלא בדרך הטבע. כי אם היה הבניין גרוע, והקירות רעועים, הרי אין זה נקרא אסון טבע - אדרבא, זה הרי מהות הטבע.

ומתוך כך מספרת הגמרא על סיפור של ישועה שלא בדרך הטבע, ומתוך כך שומעים על מעלתו של רב אדא בר אהבה. "כי ההיא אשיתא רעועה דהואי בנהרדעא דלא הוה חליף רב ושמואל תותה אף על גב דקיימא באתרה תליסר שניין ולא נפלה. (כלומר, עם היות והקיר הרעוע החזיק מעמד שלוש עשרה שנים - הרי עדיין נקרא הוא קיר רעוע, ולכן שמואל, שגר בנהרדעא לא עבר תחתיו, שהרי זו סכנה מוכחת. ומהמשך הסיפור רואים, כי בגלל מפגע זה, אף היו מאריכים את דרך הליכתם). יומא חד איקלע רב אדא בר אהבה להתם, אמר ליה שמואל לרב: ניתי מר נקיף! אמר ליה: לא צריכנא

לא סתם השמיעוני משמיים, כי זה בעצם הוראה למעשה. אלא אחזור ואקיים בנפשי פסוק אחר, ולא יחדל אביון מקרב הארץ. אמשיך להיות עני, אך אעסוק בתורה. ואכן רק רבי יוחנן חזר, ובינתיים התמנה למלוך, בבחינת להיות ראש הישיבה.

לכאורה בשני האופנים מגלים לאילפא, שאם היה נשאר בישיבה הוא היה המולך, ולא רבי יוחנן

התוס' נעמדים על המשפט שהיה לאחר מכן, כשאמרו האנשים לאילפא "אי יתיב מר, לא הוה מלך מר". ומבאר שניתן לבארו בשני אופנים שונים. וכאן אנו רואים עד כמה הצליל בו נאמרים הדברים יוצר את המשמעות. האם זה נאמר בלשון תמיחה, שאלה, או בלשון קביעת עובדה, בניחותא. והדבר לעתים, פשוט הופך את המשמעות מקצה אל הקצה.

הפירוש הראשון בתוספות, שאם היה זה בתמיחה, הכוונה היא וכי לא אתה היית זה שמולך להיות ראש הישיבה? שהרי בתחילת הגמרא, הסדר שנאמרו אילפא ורבי יוחנן היו אילפא תחילה, ורמזו עד כמה לפני הסיפור דווקא אילפא היה זה שהיה יותר חשוב. והפירוש השני, שהרי ברור הדבר, אי יתיב מר (אילפא) לא הוה מלך מר (רבי יוחנן). שאם אתה יושב, הרי ברור הדבר לכל, שלא היה מתמנה רבי יוחנן.

אלא שיש להבין מה החילוק בדבר, שהרי בסופו של דבר, בשניהם ההבנה הינה שאילפא היה מתמנה. ופרט לכך שניתן לומר, שזה שני סגנונות של אנשים בדיבורם, הרי בטוחני, שיש מקום לא קטן לדרוש, שצד אחד מדגיש את הצד החיובי אצלו, שהרי ברור היה שאתה היית מתמנה, ובצד השני שוללים את מלכות רבי יוחנן. שהיא כביכול רק בדיעבד. ובפרט שהדברים נאמרו במילים של לשון נופל על לשון. שהרי בפועל רבי יוחנן עם כל המסופר על מאמצי אילפא להראות בקיאות, עדיין המציאות היבשה, שדווקא רבי יוחנן הוא המלך. וכל דבריהם הוא רק בעולם הדמיון, "אי". וכל לשון בחרה להראות צד אחר בעולם הדמיון, האחת לגדל עצמו, והשנית שהדבר הגרוע לאדם, שמי שמתחננו עולה עליו.

[דף כא עמוד ב]

יבא מנה בן פרס -

כלומר, מוטב שיבא גדול בן הדיוט, דפרס - לא הוה אלא חצי מנה, ואל יבא מנה בן מנה, **דהיינו רב חסדא דהיה מנה, כלומר שהיה חשוב,** ופרס - **היינו** יצחק אבוה דרב נחמן, **דלא מיקרי רב יצחק.**

לאחר שהתפעל רב נחמן בר רב חסדא מתשובת רב נחמן בר יצחק - הרי כשהוא מציע שיגורו ביחד, דוחהו רב נחמן בר יצחק

הגמרא מספרת כיצד גזר רב נחמן בר רב חסדא תענית, על מקרה שקרה בעיר דרוקרת, שהיתה עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלושה מתים ביום אחד. אלא שעונה

מינוי של המשפחה - הוא שם לזואי שיש לו תוקף הלכתי

הבאת הגמרא בגיטין נועדה להראות עד כמה שם חניכה נדבק לא רק לאדם מסויים, אלא לכל משפחתו מספר דורות, ואפילו רשאי להחליף את שמו בגט. שהרי תנו רבנן: כתב בחתימתו את חניכת אבותיו בגיטין, אף על פי שאינו שם משפחתו שלו, כשר עד שיעברו עשרה דורות שלא נשתמשו בחניכה זו.

מדייקים התוס', כי רק בשעה שמדובר לגנאי - יש איסור לקוראו כן

זהירותו של רב אדא בר אהבה, היתה אף בדבר שהכל קוראים כך, בשעה שיש בזה גנאי, ועד כדי כך נזהר מלהשתמש בשם זה. ועל כן מדייקים התוספות מדוגמא חיובית, כי בשעה של שימוש והזכרת שם המשפחה של האדם הנעלה אברהם אבן עזרא - הרי אין בכך שום בעיה. כלומר, על מנת להדגים כי לא עצם השם הוא הבעיה, מפעילים התוס' הוכחה על ידי דוגמא סותרת. הנה, אביא לך שם חיובי, שזאת עוד זכות וכבוד להיקרא כך.

ומאחר ורב אדא נזהר, חייבים לומר, שלא עצם השם הוא הבעייתי, כי אם הגנאי הוא הבעייתי, ומה שבאים לשלול הוא כי מאחר והכל מכנים כן לא רק לאדם זה אלא לכל המשפחה - עדיין אין בכך היתר. ומה עוד שמאחר והכניסוהו כשם כשר בגיטין, גם חכמים לא יעשו דבר שיש בו פגימה.

[דף כא עמוד א]

אמרו ליה לאילפא אי יתיב מר לא הוה מלך מר -

פירוש בתמיה,

כלום לא היית מולך לראש ישיבה?

וי"מ בניחותא,

דמר - קאי אר' יוחנן, כלומר,

אי יתיב מר - לא הוה מליך ר' יוחנן.

הגמרא מספרת כיצד רבי יוחנן שזכה לשמוע את הבת קול, הצליח להיות גדול הדור

אילפא ורבי יוחנן היו גורסים בתורה, אלא שהיו עניים במצב דחוק ביותר, והחליטו לעסוק בפרנסה, ולקיים בעצמם את הפסוק אפס כי לא יהיה בך אביון. ודרשו כי הפסוק דן ואומר, כי זאת אחריות של האדם. הלכו והתיישבו בצילו של כותל רעוע ומט ליפול. באו שני מלאכי השרת ודיברו ביניהם, ואמר והאחד, כי ראוי כי נפיל עליהם את הכותל ונהרגם, מאחר ובחרו להניח ענייני העולם הבא, לימוד התורה, ועוסקים בחיי שעה - פרנסה. אלא שהשני ענה לו, עזוב אותם, שהרי אחד מהם עתיד להיות גדול בתורה, שעומדת עבורו השעה, ויש לו ברכה כעת.

מסכמת הגמרא, כי רק רבי יוחנן שמע את דבריהם, והוא מברר עם חברו, האם הוא שמע משהו. ואמר רבי יוחנן בליבו,

עם אותיות תחיליות מופיע למעלה מחמישים פעם
[בתוספות.]

**אמרו ליה לרב יהודה איכא מותנא בחזירי גזר
תעניתא וכו' עד שאני חזירי דדמו מעייהו לבני
אינשי -**

פירוש,

שבני מעיו של חזיר **דומין** למעים של בני אדם,
ויש לחוש שיהא דבר על בני אדם.

מכאן נראה,

שאם יהיה דבר על עובדי כוכבים,
שיש לחוש, ויש להתענות,

דהא הכא חזינן,

דגזר תעניתא מדבר שהיה בחזירין,

משום דדמו מעייהו לבני אדם,

וכל שכן דנכרים דדמו לישראל.

**גזירת תענית היא גם על הרחבת החשיש, ואם מבנה
המעיים של החזירים לא מנע דבר - יש לחוש גם אצל
בני אדם**

הגמרא מספרת כיצד עם היות והבעיה היתה לא על בני
אדם, אלא שהמות הוא אצל החזירים, הרי אעפ"כ גזר רב
יהודה עלינו תענית. ועם היות שניסו לתלות זאת במכה
משולחת, דחה ואמר כי יש כאן בעייה ייחודית באשר בני
המעיים של החזירים דומים לבני המעיים של בני האדם.

**הדמיון הפנימי במעיים מכריח אותנו לחשוש, וגזירה על
סכנה, היא אף במקום חשיש בלבד**

מבארים התוס', שאין זה סתם סימן רע, כדברי רש"י, אלא
היו צריכים לבחור בפירוש אחר, שאין זו רק בחינה סגולית,
אלא גם בדרך הטבע, בין אם זה מחלה מדבקת, הרי אנו
רואים כי מאחר וקיים דמיון, הרי הדבר יכול לשלוט בדומה
לכך גם על בני אדם. ואגב, בגלל נקודה זו, נעשים ניסויי
תרופות בחזירים.

**אנו גוזרים אחר הטעם, ומאחר וגוזרים בחזירים - כל שכן
גם בגויים**

התוס' מרחיב את הגזירה לפי טעמה. שאם אנו הולכים
אחר הטעם, הרי אותה בעיה קיימת גם אצל גויים, שוודאי
שגוף הישראל הוא דומה לגוף אומות העולם. ועם היות והב"ח
הביא טעם רוחני, ששתי אומות לא לוקות, הרי התוס' ביארו
טעם בגדר הגשמי. ודבר פשוט הוא, שכאשר היתה מגיפה
בכל העולם, כמו פוליו או קורונה, הרי יש לנו לחוש, ולא
לומר, טעמים רוחניים, שהרי עינינו הרואות, וראו כי כל גדולי
ישראל כן פסקו לחשוש.

גבירה לוקה -

פירוש,

זו ארץ ישראל.

לו רב נחמן בר יצחק, כי מי מיגזר כן בניגוד לברייתא, ואף
ענה, שזו כנראה לשיטת רבי מאיר, שלומד ששור נהיה מועד
אף כאשר קירב נגיחותיו, ונגח ביום אחד. ומאחר ורב נחמן
בר יצחק היה מתגורר בין אנשים שאינם כה חשובים, קרא
לו רב נחמן בר רב חסדא לבוא אליהם להתגורר. ועונה הוא
לו, כי לא המקום הוא העושה את האדם, ומוכיח לו כי
הקדושה אפילו על הר סיני נעלמה, אלא האדם הוא היוצר
את הכבוד למקום.

ומאחר ודחאו, מציע לו הפעם רב נחמן בר רב חסדא הצעה
הפוכה, שהוא יבוא להתגורר אצל רב נחמן בר יצחק. וגם את
ההצעה הזו דוחה. ומשתמש הוא בביטוי חניני, כי מי שהוא
רב, הרי הוא חשוב ובדוגמת מנה, ומי שאינו רב הרי הוא
פחות חשוב, והוא רק פרס, לשון פרוסה, שעניינו מחצית מנה.
וענינו ההצעה הראשונה היא העדיפה, ולא שייך שהינך
החשוב תבוא אליי, הפחות חשוב.

**פרט להבנת עצם דברי רב נחמן בר יצחק, הרי מוסיפים
התוס' דגשים בסיפור**

התוס' מדגישים לא רק את עצם המשל, אלא מעצימים
את מעלת רב חסדא, שלא רק שהיה רב, אלא שהיה ממש
חשוב (שהרי היה בסמיכות לנשיא הדור רב הונא). ובכך דרך
הסיפור הראה לא רק ענווה, אלא שהוא שלא בא ממקום כה
מפואר, אינו בבחינת סמל חיקוי, שבאים אליו. והראה לו,
כיצד עם מעלתו שהוא רב, הרי הוא יודע בדיוק את מקומו,
שאביו לא היה רב, ובוודאי לא כה חשוב כרב חסדא.

אמר ליה זוודא אייתי בהדיהו -

פירוש,

וכי צידה הביאו עמהם שיהו אוכלות?

כלומר, אי אפשר שלא יאכלו התבואה והזרעים.

**תמיהתו של רב יהודה על שחלקו עליו בארבה, שהרי
ברור שנדרש לגזור תענית**

אמרו ליה לרב יהודה: אתו קמצי [בא למקומנו ארבה,
שדרכו לכלות את התבואה]. גזר רב יהודה תעניתא, כדי
שיעלה מעליהם הארבה. אמרו ליה בני המקום: לשם מה
עלינו להתענות, והרי אותם ארבה לא קא מפסדן [אינם
מזיקים]!

אמר להו רב יהודה: וכי אותם קמצי זוודא אייתו בהדיהו
[הביאו עמהם צידה ממקומם], עד שאינם צריכים לאכול מכאן
דבר? הרי ודאי שבסופו של דבר יזיקו לתבואה!

**המסקנה המוחצת הינה שאי אפשר שלא יאכלו את
התבואה והזרעים, והשאלה היא רק הדרך להגיע להבנת
זו בבהירות**

[התוס' מבארים את חוש ההומור של רב יהודה.
שהרי הוא משתמש בשאלה רטורית, שעניינה שאלה,
שמטרתה אינה התשובה, אלא המסקנה שבאה לאחר
הבנת התשובה. ברור לנו כי הארבה לא הביאו עימם
חבילות של צידה לאכול. וממילא, זו צורה להמחיש
שברור שיזיקו. בעוד זמן קצר. ומילת המפתח הינה
"כלומר, אי אפשר שלא". וכלל זה של "אי אפשר שלא",

התוספות עושים מהפכה בכל פסק הדין וטעמו

הברייתא דיברה על שאכלה בן אדם אחד מתוך השניים שטרפה. וכעת מדגימים התוס' ניתוח רגישות, לשני הכיוונים. כאשר אכלה אחד - משולחת, ומכאן יוצאים. אולם הוספה שאכלה שניים - אינה משולחת כפי שביארנו. אלא התוס' מרחיבים, שאם לא אכלה אף אחד מהם - מעצם זה שטרפה אותם, הרי היא משולחת. ומבהירים, שהחידוש אינו שלא אכלה אף אחד, שכאן ברור שזה משולחת, אלא מה שאפילו אכלה אחד, יש בזה חידוש, שבכל זאת היא נקראת משולחת.

[דף כב עמוד ב]

כמלא תנור תבואה או דלמא כמלא תנור פת

כמלא תנור תבואה,
הוי פירושו כמלא חלל התנור תבואה,
דהיינו יותר ממלא תנור פת.
תא שמע כמלא פי תנור פת,
ואם כן מיירי בפת.

חקירת הגמרא על המעשה שהיה באשקלון, מה היה גודל השידפון

המשנה מספרת כי ירדו זקנים מירושלים לעריהם וגזרו על תענית שנראה שידפון באשקלון, אלא שהגמרא מביאה חקירה שהיתה לבני הישיבה, האם היה זה שיעור של תבואה הממלאה את התנור, או שהיה זה שיעור קטן יותר של כמלוא תנור פת, ומאחר ואין הדרך למלא את חלל התנור כולו בפת, כי אם שהיו רק מדביקים את הפת לדפנות התנור סביב.

שלב ראשון הבנת השאלה, והשלב השני הדיוק מהתשובה של הגמרא

מדייקים התוס' מתשובת הגמרא. תא שמע מהברייתא, ששנינו: כמלא פי תנור. ואם כן, ודאי שהכוונה לפת, שדבוקה ועומדת בפי התנור. כי התבואה - אינה יכולה לעמוד כמלוא חלל התנור, אלא נופלת אל תוכו.

ועדיין תבעי לך כמלא פי תנור כמלא עגול פי תנור -

דהיינו שורה של לחם סביבות פי התנור.
או דלמא כי דרא דריפתא,
ואהדר ליה - לפומיה דתנורא,
שורות שורות של לחם,
זו למעלה מזו - עד פי התנור.

אף לאחר שהגמרא פתרה חקירה אחת שזה של פת, עדיין הגמרא ממשיכה בחקירה נוספת

מילת המפתח לחקירה היא "או דילמא", שהיא באה להפסיק בין שני צדדי החקירה. אלא שיש להבין את המציאות המדוייקת בשני הצדדים, שהרי רש"י בחר באופן אחר לבאר את דברי הגמרא. וגם כאן מבארים התוס' שבדברי הגמרא

טעמו של רב נחמן שגזר תענית על בבל, אף שהיה זה בארץ ישראל

אמרו ליה לרב נחמן: איכא מותנא בארעא דישראל [יש מגיפת מות בארץ ישראל]. גזר רב נחמן תעניתא במקומו, בבבל. משום שאמר, קל וחומר הוא: אם ארץ ישראל, שהיא חשובה כגבירה כלפי בבל - לוקה, בבל, שהיא שפחה כנגד ארץ ישראל, לא כל שכן שיש חשש שתלקה!

עם כל הנסיונות להכניס אמרה זו לגדרים הלכתיים, נראה לי מי השימוש במילה גבירה, בא להורות בחינה רוחנית

רבים התחבטו במאמר התוס', שהרי לאחר מכן ברור כי התאור על שתי שפחות שהוא בחוץ לארץ, ברור כי הגבירה הינה בארץ ישראל. וניסו למצוא הגדרות הלכתיות, שדווקא שהצרה בכל ארץ ישראל, והאם יש הפסקות. אלא נראה לי כי יש כאן בחינה רוחנית. ואכן בשעת הפרעות תרצ"ו בארץ הקודש, היה מי שדרש על כך, שאם מידת הדין מתוחה על ארץ ישראל, הרי זה מכריח את העולם כולו לעשות תשובה. ואין זו צרת הפרט, כי אם צרת הכלל. ולכן כאשר מסתכלים שארץ ישראל היא בחינת הגבירה, הרי זה עצמו מעורר לגזור תענית אף בשאר מקומות. כי הצרה הגשמית, יש לה מקור רוחני. ואם קיימת בעיה במקור - הרי כולם צריכים להזדעזע.

[דף כב עמוד א]

טרפה שני בני אדם אכלה אחד מהן משולחת

והוא הדין,
לא אכלה אחד מהם - משולחת,
שהרי אם אכלה שניהם - אינה משולחת,
דהא דאכלה שניהם - לא הוי מטעם משולחת,
אלא מטעם דהיא רעיבה.
והא דנקט אכלה אחד מהם - רבותא הוי,
דאע"ג דאכלה אחד מהן - הוי משולחת.

הברייתא מגדירה לנו מהו גדר המשולחת, שנדרשים להתריע עליה

יש מדד ברור לחלק בין חיה שהיא סתם הולכת, לחיה שאנו רואים שכביכול נשלחה מהשמיים לצרה, ועליה יש להתריע. ולכן צריך להבין לא רק את הדין שרק על חיה משולחת יש להתריע, אלא מהי המציאות של חיה משולחת. והברייתא נותנת סימנים: נראית בעיר - משולחת, בשדה - אינה משולחת, שהרי דרך חיה להיות בשדות. ביום משולחת, בלילה - אינה משולחת, שהרי היא יוצאת בלילה על מנת שלא יתפסוה. ראתה שני בני אדם ורצתה אחריהן - משולחת. נחבאת מפניהן - אינה משולחת, כי דרך חיה להחבא מול שני בני אדם. טרפה שני בני אדם ואכלה אחד מהן - משולחת, אכלה שניהן - אינה משולחת. כי אז יש לנו לתלות שהיא רעבה, ומאחר ויש מציאות כזאת אצל חיות, הרי לא על כזאת חיה יש לקבוע התראה.

אם נקרא חוטא או נקרא קדוש וכו',
דהאמוראי פליגי - במצי לצעורי נפשיה,
והני תנאי פליגי - בדלא מצי לצעורי נפשיה.

הגמרא מביאה מחלוקת האם רשאי היחיד לסגף את עצמו

"תנו רבנן: אחד עיר שהקיפיה נכרים או נהר, ואחד ספינה המיטרפת בים, ואחד יחיד שנרדף מפני נכרים או מפני לסטין, ומפני רוח רעה - על כולן יחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית. רבי יוסי אומר: אין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית, שמא (בגלל הצדיקות יתר שלו, לא יהיה לו כוח להיות חי הנושא את עצמו, ובהכרח) יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו (ובפרט כאשר זה דווקא הוא, אשר הם באים ואומרים לו - אתה הבאת זאת על עצמך)."

ומאחר ורבי יוסי, הרי נימוקו עימו, כלומר, שיש לו תמיד טעם ייחודי, ממשיכה הגמרא ומביאה טעם מהפסוק, שיש עליו חובה לטרוח ולפרנס את עצמו. כלומר, לא רק שזה בגדר מניעת החשש שלא ירחמו עליו הבריות, אלא שיש כאן גם צד חיובי, בכך שהוא טורח ומפרנס את עצמו. "אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי יוסי, דכתיב ויהי האדם לנפש חיה - נשמה שנתתי בך החייה."

אכן יש לדייק, כי המחלוקת כאן הינה דווקא שאינו מסוגל לסבול את התענית

ברוך שכיוונתי לדברי התוס', כי בכך שהעמדתי כי אין הבריות מרחמות עליו דווקא, סימן שיש להם עליו טענות, ולכן לא יפרנסו אותו. וזה בדיוק כפי שהתוס' מעמידים כי הויכוח כאן של התנאים, הוא דווקא שאינו יכול לצער את נפשו. כי אם היה מצליח לצער את עצמו - ממילא לא היה מגיע לחששו של רבי יוסי, שלא ירחמו עליו.

התוס' מעירים, כי מחלוקת האמוראים לעיל - היתה באופן שמשוגל לצער נפשו, וממילא זו מחלוקת אחרת

ולאחר יסוד זה, ברור כי זה ויכוח שונה בתכלית מהמחלוקת שנקטו האמוראים שמואל הסובר שנקרא חוטא, ומדמה זאת לנזיר שציער את עצמו מן היין, על עצם זה שמנע מעצמו אכילה. ואילו רבי אלעזר הסובר כי נקרא קדוש. וכפי שהגמרא העמידה שם, שזה דווקא כאשר יכול לצער את עצמו, ולסבול את התענית. וגם אצל שמואל, מאחר ודימה זאת לנזיר, הרי זה רק מניעת תענוג, ולא מצד שאינו יכול לסבול זאת.

לאנשי משמר -

פי',

היינו אנשי מעמד דיש בישראל,
 שהיו נחלקים למעמדות להתפלל.
 שיתפללו על אחיהם שבגולה,

פי',

לפי שגגותיהם שוים,
 ונימוקים מחמת גשמים.

יש שלושה שלבים, דהיינו - זו צד אחד. שורה של לחם סביבות פי התנור. או דילמא - וזו ההצעה השניה, כי דרא דריפתא. וכעת שינו התוס' את גירסת הגמרא ולא גרסו דהדר, אלא ואיהדר, לשון תשובה, וזה הצד השני, שמדובר על שורות שורות של לחם, זו על זו - עד פי התנור.

וטהרו את הבשר -

פירוש,

לפי שנתעכלו במעי הזאבים.

ושמאו את העצמות - דלא מעכלו.

הטעם יותר את הדין, ועל כן במציאות שונה, הפסק מתהפך

הגמרא מספרת על תענית נוספת שגזרו על שאכלו זאבים אף שהיה זה בעבר הירדן. אמר עולא משום רבי שמעון בן יהוצדק; מעשה ובלעו זאבים שני תינוקות כשהם שלמים, והקיאום ונשארו שלמים כמות שהם, דרך בית הרעי, ובא מעשה לפני חכמים, האם לטמא אותם כמו כל מת, וטיהרו את הבשר, כאשר הבשר אינו דבר שעבר דרך מערכת העיכול של הזאבים, אלא הוא כדוגמת כל הפרשה צואה בעלמא.

וטמאו את העצמות, שהרי לא היה ניתן לעכל אותם, והרי הם שלמים כבתחילה. ויש לבאר כי הפסק הוא על פי המציאות, ושזהו דווקא משום שבלעום כשהם שלמים. אבל אם לעסום, אף בעצמות נחשב לעיכול.

ועל כולן רשאי לסגף עצמו בתענית -

פירוש,

'לענות נפש' - מתרגמינן לסגפא נפש.

הגמרא ביארה האם רשאי הוא האדם כיחיד להתענות, אף שאין הציבור מתענה

על כולן, על כל אותן צרות שהוזכרו לעיל, יחיד רשאי לסגף [לענות] את עצמו בתענית, אף שאין כל הציבור מתענה. רבי יוסי אומר: אין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית, שמא על ידי התענית לא יהיה בו כח לעבוד ולהרויח ולהתפרנס מייגעו, ויצטרך לנדבת הבריות. ושמא אין הבריות מרחמות עליו, וימות ברעב.

המקור לקשר עינוי וסיגוף הוא תרגום אונקלוס

מדייקים התוס' באחד הכלים הידועים לפירוש והוא התרגום. שהמילה תענית, יש בה גדר של לשון סגפנות. והתרגום הוא של אונקלוס, בפרשת מטות. וכל שבועת איסר לענות נפש, שהוא מניעה של דברים.

ר' יוסי אומר אין היחיד רשאי לסגף -

ונ"ל,

דהני תנאי,

ל"פ בהא דמיירי הני אמוראי,

בפרקין דלעיל (דף יא:),

היו משיבים אבידה. אלא מאחר והביאו על כך את רבה בר חנה עם הפלגת דברים כה גבוהה, הרי זה מוכיח, כי הכוונה לא לציין מקום אמיתי, אלא להורות, שזה רק הפלגת דברים ופיטום מילים. ואכן גם על כך מובא בשם הרע"ב, מצאתי שהיתה אבן גבוה מאד, ולא היה אפשר שתתכסה במים, אלא אם כן בא מבול לעולם. והנה הוכחה נוספת שגם בזה יש גדר של הפלגת דברים, שהרי ראינו שלעולם אין מתפללים בארץ ישראל על הפסקת גשמים.

אינבא -

פירוש לנד"א בלע"ז,
מחמת גובהו של הר.

הביאור לאינבא הוא ביצת כינה, ובכך מבליטים את הפער העצום של גובה הר זה

הגמרא באה להורות, כי ההשוואה בין הישמעאלי שהחזיק רומח בידו ולבין הסלע נועד להראות דבר והיפוכו. הסלע הוא ענק ביותר, או כפי שביארנו שניתן להתייחס לשם מקום כמו עשירות קרניים, שכל המקום היה עם ריבוי הרים גבוהים ביותר, ואילו הישמעאלי יש לגמד אותו, עד לגודל שבקושי הוא נראה. ולכן בחרו התוס' את התרגום לביצי כינה. וכפי שהגמרא בע"ז ג, ב מביאה כיצד הקב"ה זן את כל העולם כולו מקרני ראמים ועד ביצי כינים. שגם כאן בחרו את שני הקצוות.

בלילי רביעיות ובלילי שבתות -

פ"י,

שלא היו בני אדם הולכין בדרכים באותן לילות,
מפני אגרת בת מחלת,
כדמפרש במסכת פסחים (דף קיב:).

מה שקובע בגשם אינו הכמות, אלא ניתן להגיע לברכה מעל כל גדר הטבע אף במיעוט זמן

הברייתא מביאה לגבי ונתתי גשמיכם בעיתם, שיש בזה יתרון, שמצד אחד ממשיכים האנשים במסלול חייהם, שהרי אינם יוצאים להלך בדרכים, וכפי הגמרא ממסכת פסחים, שמובאת כאן. ואעפ"כ בימיו של שמעון בן שטח, היתה ברכה של איכות אדירה בתבואה, שכל גרעין חיטה היה בגודל של כליה, וגרעיני השעורים היו כגרעיני זיתים, והעדשים כדינרי זהב. להורות שגם היות והיה זה במיעוט הכמות, שהיו רק יומיים בשבוע - עוד גנזו מהם למשמרת.

הגמרא במסכת פסחים מספרת, כיצד רבי חנינא בן דוסא צמצם את כוחה של אגרת בת מחלת. "דתניא: לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו. מעיקרא הווי שכיחי כולי יומא, זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא. אמרה ליה: אי לאו דמכרוזן עלך ברקיע הזהירו בחנינא ובתורתו - סכנתך. אמר לה: אי חשיבנא ברקיע - גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם. אמרה ליה: במטותא מינך, שבק לי רווחא פורתא. שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות."

מאחר ולא ניתן להתפלל על ריבוי גשמים בארץ - מתואר מדוע כן מתפללים על אחיהם בגולה, ששם זו בעיה שחייבת תפילה

הגמרא מביאה ברייתא, האומרת שיש צרה אחת שלא ניתן להתריע עליה, והיא ריבוי גשמים. ועל כך אף רבי יוחנן לומד, שאין מתפללים על רוב הטובה, ואף מביא ראייה לדבריו. אלא שהגמרא מחלקת כי בגולה כן מתריעים על צרת ריבוי גשמים. ומביאה הגמרא ברייתא שנה שגשמייה מרובין, אנשי משמר שולחין לאנשי מעמד [שהכוונה הינה לא אנשי המעמד שהיו בירושלים לעמוד על קרבן אחיהם, אלא שנחלקו למעמדות על מנת להתפלל, והכוונה לאותם אלו שבמקומות האחרים, שהרי לא כולם היו עולים לירושלים, אלא היו מתפללים ממקומם]: תנו עיניכם באחיכם שבגולה [כאשר אתם מתפללים בתעניות, שימו עיניכם, וחישבו על אחיכם שבגולה], שלא יהא בתייהם קבריהם, מחמת ריבוי גשמים. [כי מאחר וגותיהם שווים, ולא משופעים, הרי המים מצטברים על הגגות, ועלולים אף לרסק את הבתים מחמת הכובד].

קרן אפל -

פ"י,

שם מקום.

הגמרא מביאה כלל עד היכן צריכים להגיע המים, על מנת שייבקשו שהגשמים יעצרו

שאלו את רבי אליעזר: עד היכן גשמים יורדין, ויתפללו שלא ירדו [מהי כמות ריבוי הגשמים, שיתפללו עליה שלא ירדו עוד גשמים]? אמר להם רבי אליעזר: כדי שיעמוד אדם בקרן אפל [הוא שן סלע גבוה ששמו "קרן אפל"], שהוא מקום גבוה הרבה מעל פני הקרקע, ומחמת ריבוי הגשמים - ישכשך האדם שעומד שם את רגליו במים [במי הגשמים]. ובאמת אין מציאות כזו, שייגעו מי הגשמים לגובה כזה. ונתכוין רבי אליעזר לומר, שלעולם אין מתפללין על ריבוי גשמים.

תמדה ושאלו את רבי אליעזר: היאך אתה אומר שהשיעור הוא כדי שיעמוד וישכשך רגליו במים, והתניא [והרי שנינו בברייתא]: כדי שיעמוד וכו' וישכשך ידיו במים! השיב להם רבי אליעזר: רגליו - כידיו קאמינא [כאשר אמרתי רגליו - נתכוונתי שיוכל לשכשך את ידיו]. כיון שיוכל הוא לשכשך הוא רגלו במים, אם יתכופף וישחה, יוכל לשכשך אף את ידו.

אמר רבה בר בר חנה: לדידי חזיא לי קרן אפל [אני ראיתי את אותו סלע שנקרא "קרן אפל"], כאשר עמדתי תחתיו, דקם ההוא טייעא כי רכיב גמלא ונקיט רומחא בידיה [שעמד עליו, על אותו סלע, סוחר ישמעאלי, רוכב גמל, ומחזיק רומח בידו, שהוא דבר גבוה ובולט מאוד], ובכל זאת, מחמת גובהו העצום של הסלע - מיתחזי אינבא [נראה לי אותו ישמעאלי קטן כתולעת].

החילוק בין פירוש רש"י לתוספות

רש"י פירש קרן אפל - שן סלע גבוה, וכך שמו. ויש להבין מה הוסיפו התוספות. ונראה, כי יש ביטוי הנקרא עשירות קרניים, שהוא שיני סלעים והרי גבנונים. ודומה הדבר למקום גבוה, כמו שהיה במבול. ואילו רש"י פירש על סלע ייחודי ובודד. וכמו שהיה עם חוני המעגל לגבי אבן הטועין, ששם

[דף כד עמוד א]

דרכי ואיטלע! - הא והא גרמא ליה. (בתירוץ הגמרא משמע ששני הדברים גרמו, גם זה וגם זה).

הבנת התוס' - שני הגורמים אינם שווים, אלא עיקר הגורם היה הטחת הדברים, שגרמה שאכן בשעת מעשה הקידה ניזוק

אלא שהראב"ד לומד את הגמרא מעט שונה. אין זה שני גורמים שווים, מה שמקובל בדרך כלל באימרה של הא והא גרמו ליה. אלא שאלמלא עשה קידה - לא היה נטלע בפועל. אבל אלמלא היה מטיח דברים כלפי מעלה - היה יכול לעשות קידה, ולא היה צולע. והכוונה שיש ביטוי שאם השור נפל, תחדד את הסכין, ומאחר והטיח דברים כלפי מעלה, הרי לכן בשעת הסכנה נתקלקל. כלומר, עיקר הגורם היה - מה שהטיח דברים כלפי מעלה. ומה שדחתה הגמרא ששניהם גרמו, אמנם יש במעשה הקידה בעצמו חטא קל שהעמיד עצמו בסכנה לעשות קידה. ומאחר ורבי לא הזמין, לא היה צריך לעשות כן. והיה יכול להיענש על הטחת הדברים באופן אחר.

[דף כו עמוד א]

שאני בני מחוזה דשכיחי בהו שכרות -

ולהכי היו אומרים הלל הגדול קודם שיאכלו וישתו.

ובפסוקי דזמרה נוהגין לומר שחרית, ודווקא בפסוקי דזמרה קודם התפלה, **אבל בשעת תפלה - אין אומרים אותו, אלא** בנפש שבעה ובכרס מלאה.

ההבדל של בני מחוזה, יוצר שינוי בדין, שעליהם להתפלל תחילה הלל, על מנת שלא יפשעו

המשנה מספרת "מעשה שגזרו תענית בלוד, וירדו להם גשמים קודם חצות, אמר להם רבי טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב, ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב, ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול: "אלא שהגמרא מתפלאת, לכאורה היה עדיף עליהם לומר את ההל בעודם בבית הכנסת, בשעה שעדיין הינם בבית הכנסת ועדיין צמים. ועל כך עונים אביי ורבא יחדיו, כי אמירת ההלל הגדול צריכה להיות דווקא על נפש שבעה וכרס מלאה. שהרי נאמר בו נותן לחם לכל בשר.

ועל כך מקשה הגמרא, ומביאה סיפור כיצד רב פפא הגיע חבית הכנסת אבי גובר, וגזרו תענית וירדו להם גשמים עד חצות, כלומר עוד לפני חצות היום, והנה הם בניגוד למסופר למשנה מסופר שהם כן אמרו הלל תחילה, ורק לאחר מכן אכלו ושתו. ועל כך מתרצת הגמרא שבני מחוזה מצויה בהם שיכרות. וחששו כי אם יאכלו תחילה עלולים הם להשתכר, ונמצא כי מקרהו של רב פפא אינו מהווה סתירה למשנה.

התוספות מבארים את החילוק בין פסוקי דזמרה לתפילת הלל הגדול, שראוי לאומרו בנפש שבעה

מעלים התוס' שאלה מתבקשת, והרי הלל הגדול נאמר בתפילת שבת בשחרית, בשעה שהאנשים טרם אכלו ושתו. וזה מאחר ומדובר הרי זה מנהג בעלמא, ועצם פסוקי דזמרה עצמם משמחי לב, והם חלק מכל השבחים של פסוקי דזמרה.

השולה דג מן הים -

שולה כמו מגביה, כיון שיבש בו כסלע, אע"פ שעדיין הוא מפרכס, ובשעה שמפרכס חזר והשליכו לים, **חייב משום נטילת נשמה**, שהיא אב מלאכה, דתנן (שבת דף עג.), 'השוחטו והמפשיטו' גבי אבות מלאכות.

שליפת הדג, עד שהגיע למצב יובש - הרי זה נחשב בשבת כנטילת נשמה

הגמרא מספרת כיצד רבי יוסי בן רב אבין שמע כיצד רב אשי לומד וגורס. אמר שמואל, השולה דג מן הים בשבת, כיון שיבש בו כסלע - חייב. ותיקן אותו שזה דווקא בשעה שיבש בין סנפיריו.

הפירכוס שמגיע לאחר שהדג יבש - אינו סימן חיים כלל

מבארים התוס' כי שולה היא פעולת ההגבהה, שכעת הדג מנותק מהמים. והגיע למצב שיבש כסלע. אלא שמוסיפים התוספות, שאפילו אם הדג מפרכס, כלומר רואים תנועה, ואז הוא בוחר לתקן את מעשהו הראשון, והשליכו למים - עדיין חייב הוא משום נטילת נשמה. והביאור לכך, שכמן שנותנים מכת מוות לרמש, ואעפ"כ הוא מפרכס, הרי עם היות שנראה ב"פועל" שהוא חי, הרי הוא מ"בחינה דינית" כמת. וכמו למשל מי ששחטו בו שני סימנים. והחידוש הוא שהיות הדג יבש כחרס הוא מצב אל-חזור, וללא תקנה. ומשנה מפורשת היא בשבת שיש כאן איסור שוחטו ומפשיטו, שהרי פסיק רישא ולא ימות? שברור כי לאחר מעשה שכזה, תהיה תוצאת מיתה.

[דף כה עמוד א]

הא והא גרמו ליה -

פירש הראב"ד, **הא** כדעבד דאחוי הקידה קמי רבי - **איטלע**, **והא** דהטיח דברים כלפי מעלה - **גרמא ליה דאיטלע**.

הגמרא מספרת כיצד לוי הטיח דברים כלפי מעלה ונהיה צולע, ויש גם גורם נוסף

לוי גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, אמר לפניו: רבונו של עולם! עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך. אתא מיטרא, ואיטלע. אמר רבי אלעזר: לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה - ואיטלע, ומנו - לוי. (כלומר, בשלב זה של הגמרא, הרי הגורם היידי הוא שהטיח דברים כלפי מעלה, ולפיכך מקשה הגמרא, שהיה זה בכלל גורם אחר, ובאים לשלול שהסיבה היתה הטחת הדברים). והא גרמא ליה? והא לוי אחוי קידה קמיה

להיות שונה כבן עזאי. וכאן התוס' מבארים רק את דברי רבי עקיבא. כי קרבן העצים - הרי העצים עצמם הם הקורבן, ומאחר וזמנו היה רק עד שעת המנחה, הרי עם היות ולרש"י נדחה המעמד של מנחה, הרי התוס' הולכים רחוק יותר, ומבטלים את כל המנחה. ולגבי הוספת דברי בן עזאי, הרי היו שמחקו לחלוטין את דבריו מהתוספות, ואולי נראה שהוספת דבריו, נועדה להראות מהי שיטת רבי עקיבא לפני שחזר בו. ולהדגיש שהתוס' מדברים רק על שלב זה בגמרא.

[דף כו עמוד ב]

מנחה ונעילה דכל יומא שניחי בהו שכרות גזרו רבנן -

אפילו ביומא דתענית - דלית בהו שכרות.

וקשיא,

דהכא משמע,

דבמנחה - שייכא שכרות,

ובפ"ק דשבת (דף י. ושם) קאמר בהדיא,

דבמנחה - לא שייכא שכרות.

וי"ל,

דהא דקאמר התם,

דבמנחה - לא שייכא שכרות,

ר"ל,

לגבי ערבית - שכרות דמנחה לאו כלום,

דיותר שכיח שכרות בערבית יותר מבמנחה,

אבל לעולם,

במנחה - שייך שכרות לגבי שחרית ומוסף.

הגמרא מביאה מחלוקת משולשת של תנאים לגבי גזירת שיכרות

נשאלה השאלה לגבי נשיאת כפיים של הכהנים. וידוע כי כהן שתוי - אסור לו ליטול ידיו. כלל נוסף הוא שאנו גוזרים לאסור דבר שהוא מצד עצמו מותר. אלא שצריך שיהיה טעם של השוואה מדוע בכל זאת גזרנו על כך. וכעת יש שלוש שיטות תנאים, וממילא יש לבאר במה נחלקו.

שיטת רבי מאיר - שניתן לשאת כפיים בכל ארבעת התפילות כולן.

שיטת רבי יהודה - לאסור נשיאת כפיים במנחה ובנעילה.

שיטת רבי יוסי - רק במנחה אין בה נשיאת כפיים.

רבי מאיר לומר, כי מה שבדרך כלל אין הכהנים נושאים כפיים במנחה, הוא בגלל שזה זמן סעודת צהריים, ויש חשש שכרות, ואילו ביום התענית, שאין חשש שכרות, אין לאסור נשיאת כפיים.

רבי יהודה, שהתוס' ידברו על שיטתו, סובר כי בשעה שעדיין אין סעודה - אין מה לגזור. אלא שעלינו לגזור אפילו במנחה, ביום התענית, כדי שלא יתבלבלו עם זמנים אחרים, ולכן תמיד הוא שולל את נשיאת כפיים הן במנחה והן בתענית. ואילו רבי יוסי אומר, שכל מהות תפילת הנעילה

ובפרט שאין כאן כל גזירת תענית. שהם לפני התפילה עצמה, כהכנה. ואילו הלל הגדול למרות שמדובר על אותם הפסוקים, אלא שזה איכות אחרת, והינו לא רק תפילה אלא גם הודאה, שנאמרת בדרך שיר, והרי דרך שיר הוא שלא נאמר אלא על השובע.

בכל יום שיש בו הלל אין בו מעמד שחרית -

פי',

דהיינו חנוכה,

דבשאר יום טוב,

לא משכחת לה, בלא קרבן מוסף.

התוס' מבהירים כי מה שנאמר יום שיש בו הלל, הדוחה מעמד, הוא רק מצד שגם מוסף אין בו

המשנה מדייקת מתי הכהנים נושאים פעמיים ארבע פעמים. ומאחר ואחד מהם הוא המעמדות, מדייקת המשנה, שכל יום שיש בו הלל - אין בו מעמד בשחרית. והטעם, משום שאין פנאי לומר את שניהם. גם את ההלל וגם את המעמדות. והיה המעמד נדחה מפני ההלל.

מצמצמים התוס' שמדובר על חנוכה, שיש בו רק הלל אך אין בו מוסף. כי כאשר יש מוסף, הוא הסיבה העיקרית לדחיית המעמד, ואדרבא, המוסף יש בו התעסקות עם מספר קורבנות, ולא נותר זמן למעמד. ולכן הדגישו, כי הכוונה שרק הלל יש בו - הוא חנוכה.

קרבן מוסף אין בו נעילה -

פירוש,

יום שקרבין בו מוסף - אין בו נעילה,

לפי שטרודין הם במוסף,

ואין להם פנאי לומר נעילה.

שיטת התוס' מה פועל המוסף ביחס לנעילה

מבארים התוספות, שמאחר ויש קרבן מוסף - הרי אין להם פנאי לומר כלל את כל תפילת הנעילה. מכל מקום ביוהכ"פ אע"פ שיש קרבן מוסף - וודאי שמתפללין נעילה. כי ביוהכ"פ הנעילה מדין תפילה ואין קל להידחות. משא"כ נעילה של אנשי מעמד הוא רק משום המעמד. והנה מלשון התוס' משמע שנדחית תפילת נעילה, אבל מרש"י ד"ה קרבן מוסף משמע, שכן התפללו תפילת נעילה, אלא שרק לא הרבו בתפילת המעמד, שהיא התפילה של קרבן אחיהם.

קרבן עצים אין בו מנחה -

משום דעד המנחה היו טרודים בקרבן העצים,

אבל יש בו נעילה,

דכל כך לא היו מאחרים עד שעת נעילה,

ואמר בן עזאי כך היה וכו'.

מה הכוונה שלא היה מנחה בזמן קרבן עצים?

הגמרא אומרת מחלוקת תנאים לגבי קרבן עצים. "קרבן מוסף - אין במנחה, קרבן עצים - אין בנעילה. חזר רבי עקיבא

של דייעבד. שמאחר ועשה, יש מקום לראות שיש כאן נקודת אמת. וכלל זה של נהגו - אינו שווה בכל המקומות, אלא שכאן זו ההלכה, שלא מחזירים אותו באם עשה.

והאידינא נהוג עלמא דפרסי כהני ידיהו במנחה כיון דסמוך לשקיעת החמה כו' -

ולכן לא נהגו העם,

לומר נשיאת כפים במנחה ביום הכפורים,

לפי שמתפללין מנחה בעוד היום גדול,

אבל במנחה בשאר תעניות - יש לומר נשיאת כפים,

אבל מכל מקום,

בנעילה ביום הכפורים - יש לומר נשיאת כפים.

הגמרא שאלה כיצד נוהגים לנשוא כפיים במנחה, אף שאין זו ההלכה

ביררה הגמרא, היות וכך היא ההלכה, שאין נושאים כפים בתפילת מנחה ביום התענית, עלינו לבאר, האידינא, כיום, מאי טעמא פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא [למה הכהנים נושאים כפיהם במנחה שבתענית?]

מבארת הגמרא: כיון דסמוך לשקיעת החמה קא פרשי [כיון שכיום נוהגים להתפלל מנחה בתענית רק סמוך לשקיעת החמה, ואז נושאים הכהנים כפיהם, ולא כבכל יום, שמתפללים מנחה מיד בזמנה, משש שעות ומחצה ולמעלה] - כתפילת נעילה דמיא [דומה תפילת מנחה זו לתפילת נעילה, שזמנה הוא עם שקיעת החמה], ולכן אין חשש שיבואו לישא כפים בתפילת מנחה כל השנה, שהרי אין תפילת התענית דומה לתפילות כל השנה.

החילוק בין קיום תפילת נעילה בצום, משנה את זמן המנחה, וממילא משפיע על ההיתר של נשיאת הכפיים או אמירתו

יש תעניות שיש בהם נעילה, ויש תעניות כדוגמת ד' צומות שאין בהם נעילה. וניתן לפרש בתוס', כי בתעניות שיש בהם נעילה (כדוגמת יום הכיפורים), מקדימים את המנחה מבעוד יום, שזה הזמן של שכרות בכל יום, ולכן אין נושאים כפיים במנחה, אלא רק בנעילה. אבל שאר תעניות, שאין בהם נעילה, אין מקדימים את המנחה, בניגוד לכל השנה, שהקדמת המנחה היא על מנת לאכול אחריה, אז כן ניתן לומר נשיאת כפים במנחה זו. והב"ח הגיה בכל התוס' שכל מה שנאמר נשיאת כפיים, היא לא שהכהנים ממש נושאים כפיים, אלא לענין אמירת נשיאת כפיים.

הרעיון של איסור נשיאת הכפיים הוא החשש שמא ידמו זאת לכל השנה כולה. ולכן כאשר קיים הבדל מהותי, שמדובר על שעה מאוחרת במיוחד, ולא בעוד יום, הרי אין לחשוש להשוואה לשאר מנחה. ואילו גם ביום הכיפורים, מאחר ויש תפילת נעילה, הרי לא ניתן להשוותה למנחה אחרת של שאר הצומות. אלא אדרבא, הנעילה של יום הכיפורים היא הדומה למנחה של שאר צומות השנה, והיא מנוגדת לגמרי למנחה הרגילה.

הינה שונה, וייחודית, כך שלא שייך לומר לגביה לא פלוג, ושעוללים להתבלבל בה, ולכן כן ניתן לשאת כפיים.

יש להבין האם יש חשש שכרות במנחה, שהדבר לכאורה במהלוקת

הגמרא בשבת לומדת כי על האדם להימנע מאכילה של סעודה גדולה בשעה הסמוכה למנחה גדולה, לפני שיתפלל. ויש שהעמידו אף במנחה קטנה שמא ימשך בסעודתו. אלא שהגמרא למדה כי קיים חילוק בין מנחה לערבית. ולכן הכריחו אותו להפסיק תפילתו רק בערבית, כי במנחה כלל לא שייכת שכרות, ולכן יסיים סעודתו ויתפלל, שאין שייכות להשתכר מבעוד יום.

ואם כן זה סותר את הסברא שלנו, כי יש כן חשש שכרות במנחה. ולכן תירצו שלא כמו שחשבת, כי מה שנאמר שאין שכרות, שהכוונה שאין שכרות כלל, אלא עיקר השכרות הוא בערבית, אבל שכרות כלשהי קיימת גם במנחה. ואז בעצם יש כאן חילוק, לגבי עוצמת השכרות. שכרות כל כך גדולה שיהיה אסור להתפלל - אינה שייכת במנחה, אבל שכרות מועטה לפוסלו מנשיאת כפיים - כן קיימת, כי מספיקה לו שתיית רביעית על מנת לפוסלו. וכן כתבו התוספות במסכת שבת, לגבי החילוק בין שתי הסוגיות.

ומאן דאמר נהגו אורויי נמי לא מורינן -

פירשנו בפ"ק דראש השנה (דף טו: ד"ה וכו').

ההבדל בלשונות הפסיקה הלכה כרבי מאיר, נהגו כרבי מאיר או מנהג כרבי מאיר

דעתו של רבי מאיר, שנושאים כפיים בכל תפילות יום התענית. אלא שהאמוראים נקטו שלוש לשונות שונים לגבי דעתו. רב יהודה אמר רב נוקט בלשון שהלכה כרבי מאיר, בעוד שרבי יוחנן אמר נהגו העם כרבי מאיר, ואילו רבא אמר מנהג כרבי מאיר. ומאחר ולשונות האמוראים לא רק שהם מדויקים, כי אם שמי שהיה מאוחר יותר, ושינה את הלשון הקודמת, הרי ברור שיש כוונה בדבריו.

ומבארת הגמרא, כי הסובר שזו ממש הלכה, הרי גם דורשים בזמן שהעם בא ומתכנס לשמוע הלכה. אלא שמי שסובר שזה רק בגדר מנהג, הרי לכתחילה אין דורשים ברבים שזו ההלכה, אבל כאשר יחיד מגיע לשאול - בפירוש אומרים לו כי כך ההלכה. והלשון השלישית של נהגו, הרי זאת אומרת כי העם מעצמו החליט לעשות כך. ולא רק שלא דורשים ברבים, אלא גם מי שבא לשול - גם לא אומרים לו לעשות כן. אמנם, עם עשה מדעתו - הרי אין מחזירים אותו, כלומר מאפשרים לו ליטול ידיו.

יש דגות שונות מתי נדרשים להחזירו באם עשה, מאחר ולא המנהג יוצר מציאות, אלמלא היה לו על מה להישען

הגמרא במסכת ראש השנה מתמיהה, וכי נהגו שבקינן להו. ומחלקים בתוס' בהשוואה לכאן, כי שם מדובר על איסור, ולכן יש צורך להחזירו. ובברכות מבארים התוס', כי מאחר ויש אמורא הסובר כי כן ההלכה, הרי לא ניתן להחזירו אם עשה כן, כי יש הבדל בין להורות לכתחילה ובין מקרה

[דף כז עמוד א]

ועונה הגמרא, אכן כל הלימוד של איסור נשיאת כפיים לכהן שיכור הוא תקנת חכמים, אשר הסמיכו את דבריהם מדיני תורה, ולכן ההיקש הוא לקולא, כדי שבדין יתאים ללימוד מהפסוקים.

הוכחת התוס' להקבל בכהן שהמיר דתו ועשה תשובה, שרשאי לשאת כפיו ולברך

מבארים התוס', כי הגמרא רוצה בכל מהלכה להקל, ויש להוכיח כי כהן בעל מום כן יכול לשאת את כפיו. ולאחר שהגענו למסקנה זו, הרי גם הכהנים ששימשו בבית חוניו, יש למעט את האיסור שלהם, רק לא לשרת במקדש, אבל מאחר והם כמו בעלי מום, הרי כן יכולים הם לברך. ומתוך כך מדמים התוספות למי שהמיר דתו וחזר בתשובה, הרי כשר הוא ליטול את ידיו, ולעלות לתורה, כי כל האיסור הוא רק על עבודה ממשית.

פסק ההלכה של התוס' התקבל למעשה

להכרעה שו"ע אדמו"ר הזקן (אורח חיים סימן קכח סעיף נא) "כהן שהמיר דתו, אפילו לדת הישמעאלים, שאינם עובדים עבודה זרה, (קנסוהו חכמים להיות) - מחולל מקדושתו, ואינו נושא כפיו ואינו קורא בתורה ראשון, והוא שלא עשה תשובה. אבל אם עשה תשובה, אפילו המיר דתו לעבודה זרה וחזר בו - חזר לקדושתו."

ומאי חזית דאקשת לקולא אקיש לחומרא -

פירוש,

מאי חזית דמקשת כהן לנזיר להקל,

ולומר כמו שנזיר - הוי בעל מום,

כמו כן כהן בעל מום - כשר לברכה,

ואקשת למשרת,

מה משרת - מותר בחרצן,

אף כהן מברך - מותר בחרצן,

אקשה לחומרא,

פירוש,

ונימא דכמו שנזיר - אסור בחרצן,

אף כהן - אסור בחרצן,

וכמו כהן משרת - אסור בעל מום,

אף כהן מברך - בעל מום אסור,

ומשני אסמכתא וכו'.

דרך לימוד הגמרא להוכיח כי כהן שכור אסור בנשיאת כפיים

התוספות מבארים את מהלך הגמרא. שהוא להקיש כהן לנזיר לעניין איסור נשיאת כפיים בשכרות, בשל סמיכות הפרשיות. אלא משמעות ההיקש הוא שבעצם שני הדברים שווים הם.

ועל כך הקשתה הגמרא, עד שאתה רוצה למצוא את ההקלות שהכהן המברך מותר בחרצן, אף שהנזיר אסור, כי יש היקש נוסף לכהן המשרת, שמותר בחרצן, ומותר בעל מום בברכה, בגלל שהנזיר מותר. הרי אני יכול להפך את כל הלימוד וללמוד לחומרא, ולהגיע למסקנות הפוכות, ולאסור

אי מה משרת בעל מום לא אף מברך בעל מום לא -

פירוש,

כיון דילפינן ג"ש ממשרת,

נימא כמו משרת,

דמשרת בעל מום - לא,

אף מברך וכו',

ומשני,

הא איתקש לנזיר וכו'.

מכאן נראה,

דבעל מום - מברך ברכת כהנים,

מדקא חזינן דהש"ס רוצה ללמוד,

מברך ממשרת לבעל מום - ודחינן ליה,

אם כן נראה דלענין נשיאת כפיים,

כהן בעל מום - נושא כפיו.

ומכאן יש להוכיח,

דכהן שהמיר דתו וחזר בתשובה - נושא כפיו,

וכשר לישא כפיו ולקרות בתורה,

כמו שלא המיר.

וראיה מהא,

דכהנים ששימשו בבית חוניו,

לא ישמשו במקדש,

אבל נוטלים חלק עם אחיהם, כמו בעלי מומין,

מדקאמר שהם כבעלי מומין,

משמע,

דכל עבודה שבעל מום ראוי לעשות - יעשו,

וכהן בעל מום - נושא כפיו.

מהלך הגמרא בכל ההיקשים מנזיר ומכהן משרת לגבי הכהן שנושא כפיו

הגמרא ביארה מדוע שכור אסור בנשיאת כפיים, והביאה שהלימוד מהתורה הוא עצם סמיכות הפרשיות של ברכת כהנים לנזיר. וכמו שהנזיר - אסור ביין, אף כהן מברך - אסור ביין. והקשו, שהרי נזיר אסור גם בחרצן, גרעין של גפן, האם גם הכהן המברך יהיה אסור בו? ותירצו כי הפסוק אומר לשרתו ולברך בשמו, כלומר שעלינו להשוות את דיניו של הכהן המשרת, שהוא מותר בחרצן, שהרי נאסר רק ביין עצמו, אף הכהן המברך מותר באכילת החרצן, ונאסר רק בשתיית יין.

והמשיכו והקשו. שאם המשרת לא יכול להיות בעל מום, וכי נאסור גם את הכהן המברך, שבעל מום לא יוכל לברך? ועל כך ענו לו, והרי הכהן המברך כבר הוקש לנזיר, ובנזיר לא מצינו כל פיסול בבעל מום. אלא מקשים, מדוע הינך מקיש להקל, שהכהן המברך גם לא נאסר בחרצן, וגם אין מום פוסל בו - תקיש לחומרא, אסור על הכהן המברך בחרצן כמו הנזיר, ואסור לכהן בעל מום לברך, כמו הכהן המשרת.

בשני הדברים.

ועל כך תירצה הגמרא, שאכן הינך צודק, אם היה זה דיון איך ראוי ללמוד היקש. אלא שמדובר כאן שחכמים ידעו מראש מה תהיה התוצאה, ורק על מנת ליתן תוקף לדבריהם שמכוח, ולקולא.

מר סבר עיקר שירה בפה -

ולכך הכל כשרים,
אפילו פסולים אפילו ממזרים **לומר שירה,**
דלא הוי אלא בפה.

ולמאן דאמר עיקר שירה בכלי,
אם כן צריך שיהו כהנים או לויים,
דהא - **הכלי זמר היה קדוש.**

הגמרא מביאה שרק דעה אחת פוסלת כלי שיר לעכב בקרבן

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים: אמר רב יהודה אמר שמואל: כהנים ולויים וישראלים מעכבין את הקרבן. במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר אומר: כהנים ולויים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי? מר סבר: עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי. כלומר, לא רק נוכחות מכל שלושת הדברים, של כהנים לוויין וישראלים, אלא אף כלי הישר מעכב את הקרבן. ומבאר הגמרא בטעמם, כי אם העיקר של השירה של הלוויים הוא בפה, הרי מאחר ומצויים הלוויים, הרי זה מספיק. ואילו סברת האומר שנדרש גם כלי שיר, הרי גם נוכחותו הינה חיונית, כי הוא כביכול חלק מההקרבן. ולכן מאחר ורק משבט לוי יכלו לנגן בו, שהרי זה חלק מהעבודה - לא הזכיר כאן ישראלים. ויש שלמדו, כי הכהנים אסור להם לעדות עבודת לוי, והכוונה דהכהנים היו בחצוצרות. ועל הוספת התוס' של הכהנים כאן, נשברו קולמוסים רבים.

[דף כז עמוד ב]

רב אמר דולג -

פ"י,
הראשון קורא מראש הפרשה ג' פסוקים,
והשני שאין לו כי אם שני פסוקים,
מדלג פסוק אחד **וקורא ממה שקרא הראשון,**
וכן נמי בראשי חדשים מדלגין.

והקשה ה"ר יהודה בר נתן,
ואמאי מדלגין,
אמאי אינו קורא למעלה בפרשה,

דהא בשבת בחוש"מ,
קורא הוא מראה אתה אומר אלי (שמות לג),
אף על פי שעיקר הפרשה,
אינה מתחלת כי אם מפסל לך (שם לד).

ו"ל,

דמ"ה הוא קורא ראה בפרשה של מעלה,
לפי שכל אותה הפרשה - משתעי בחד עניינא,
אבל פרשה דר"ח לעיל מינה,
לא משתעי כלל מחד עניינא,
ולכך אינו קורא בפרשה של מעלה - אלא דולג.

ומזה ראה למנהגנו,

אהא דלא קרינן,
בכל שבת ושבת פרשה של שבת,
כמו שאנו עושין ב"ט,
שאנו קורין פרשיות לפי המאורע,
לפי שאין בפרשה של שבת שלשה פסוקים,
דאין לומר שנדלג לעיל - דלא הוי מחד עניינא.

אופן חלוקת פרשה של חמישה פסוקים, לשניים שנדרשים לקרותה

אנשי המעמד היו קוראים ביום ראשון את פרשת בראשית שיש בה חמישה פסוקים לשני אנשים. ועם היות ולכל אחד נדרש לפחות שלושה פסוקים, ואילו בפרשה זו אין לכל אחד שלושה, הרי פתרו זאת בשני אופנים, עליהם נחלקו אמוראים. רב אמר דולג, כלומר את הפסוק האמצעי קוראים לכל אחד מהם, וכך יהיה לכל אחד שלושה פסוקים (שני הראשונים והאמצעי, והאמצעי ושני האחרונים). ושמואל למד שיש לפסוק את הפסוק לשני חצאים, כך שכל עולה יקבל שני פסוקים ומחצה. כהרגלה הגמרא הקשתה לכל צד מה טעם לא סבר כמו השני.

ופעם ביארתי כי רב באיסור, ולחצות פסוק שמשוה רבינו לא חצה - הרי זה איסור. ושמואל, בדיני - שזה נוגיע לאנשים, וכאן הבעיה היא מה יאמרו, מי שנכנס באמצע הקריאה, ורואה שהשני החל בפסוק שלישי, סימן שלראשון קראו רק שני פסוקים.

לכאורה מדוע לא נחבר מפסוקים הקודמים לפרשה

התוספות פותחים, ומבארים כיצד הדילוג מתבצע הלכה למעשה, ואף מציינים כי סוג קריאה זו אינה רק לאנשי המעמד, אלא כך גם נוהגים אנו בקריאת ראש חודש, הלכה למעשה. ובכך שהם ביארו תחילה, הרי זה מסייע להבין את הקושיה, שלכאורה, היו יכולים לפתור מכיוון שלישי, להתחיל מפסוק הקודם לפרשה. ומביאים ראייה לכך מקריאת התורה בחולו של מועד, שמתחיל בפסוקים שאינם עיקר הפרשה. ומתרגמים, כי עדיין מדובר בשני עניינים הקשורים זה בזה. אבל הפרשה שלפני ראש חודש מדברת בעניין שכלל לא ניתן לחברו.

ניתן לחבר משתי פרשיות שונות, רק כאשר יש הם מדברים בעניין אחד

מבארים התוס' כי החיבור אינו בחינה של כמות, אלא גם איכות. המטרה אינה להגיע לכמות הפסוקים הנדרשת, בשעה שיש שתי פרשות שכלל אינן קשורות זו בזו, והיאך תעלה בקריאה אחת עולה בשני עניינים. (ואגב, זה מה שנאמר בדרשות, כאשר יש שתי פרשות הנקראות באותה השבת - סימן שיש להם תוכן שקושר אותן, שהראייה שהקורא הרביעי קורא משתייהן בעלייה אחת). והראייה שהביא מפסול לך, ומה

חזר רבי עקיבא להיות שונה כבן עזאי. הרעיון הוא שכאשר יש עומס נוסף במהלך היום, הרי המעמד לא תמיד מתקיים. אלא שהגמרא התפלגה מדוע הדחייה לא נעשית תמיד לגבי אותו המעמד. מאחר וקרוב המוסף דוחה את המעמד של מנחה, ואילו קרבן העצים דוחה את המעמד של נעילה.

התוס' מתייחסים לנושא מכיוון אחר - רק תפילת מנחה והחילוק האם דוחה או אינו דוחה

התוס' מציגים את שאלת הגמרא באופן מעט שונה, לא מזה כל אחד מהם דוחה, אלא שקרבן המוסף דוחה מעמד של מנחה, בעוד קרבן העצים אינו מצליח לדחות את מעמד המנחה. ואכן הגמרא תבאר, כי מנחה היא בבחינת דברי תורה, שיצחק אבינו תיקן אותה, ולכן לא היה כוח לקרבן העצים לדחות את, ואילו כל תפילת נעילה היא רק מתקנת חכמים, דברי סופרים, ואותה כן מצליח קרבן העצים לדחות. ומעניין כי רש"י הציג את אותה השאלה באופן אחר. "מאי שנא דקרובן עצים - דחי מעמד דנעילה, ומעמד דמנחה - לא דחי?" כלומר המיקוד הוא על קרבן העצים, בעוד התוספות מתמקדים במנחה, שמהאחד (מוסף) נדחית ומהשני (עצים) - לא.

הללו דברי תורה -

מוסף,

ולהכי קדחי מנחה, דהוי מדברי תורה,
אבל קרבן עצים - דהוי מדברי סופרים,
והלכך לא דחיא,
אלא נעילה דהויא מדברי סופרים,
אבל לא דחיא מנחה, דהויא מדברי תורה.

רש"י מפרש הללו דברי תורה, שמדובר על מנחה

ראינו מדברי רבי יהושע במשנה, ואף רבי עקיבא חזר להורות כמותו, כי הקרבן מוסף דוחה את המעמד של מנחה, ואילו הקרבן עצים אינו דוחה את המעמד של המנחה, אלא את של הנעילה. ועל כך תירצה הגמרא "הללו - דברי תורה, והללו - דברי סופרים." וראינו כי רש"י מפרש על המנחה שלא מצליחה להידחות, בהיותה דברי תורה.

התוס' מפרשים הללו דברי תורה, שזה הולך על קרבן מוסף, ובהתאם מבארים את תשובת הגמרא

ואילו התוס' סוללים הבנה אחרת, שהללו דברי תורה - הולך על קרבן המוסף. ומאחר ויש לו כח מהתורה - הרי הוא גם מצליח לדחות מנחה שהיא מהתורה. ואילו קרבן העצים, בהיותו מדברי סופרים, לא מצליח לדחות, כי אם רק דבר השווה לו - שאף הוא מדברי סופרים, כלומר מעמד של נעילה. וגם כאן מסתכלים התוס' לא רק על מה הוא כן מצליח לדחות, אלא העיקר הוא מנחה, שהיא מדברי תורה, ומתי היא מצליחה להידחות, שהדוחה הוא שווה ערך אליה, ומתי אינה מצליחה להידחות, שהדוחה אינו מדברי תורה.

בני פחת מואב וכו' הן הן בני דוד -

ולכך נקראו בני פחת מואב,
שבאו מרות המואביה.

שנאמר לפני כן בראה - הנושא הוא משותף. ואילו לפני ראש חודש, התורה מדברת על עניין שונה בתכלית.

התוס' מביאים סיוע לדבריהם, ממנהגנו בקריאת התורה בשבתות

ידוע כי אנו מתאימים לכל יום טוב את העניין שלו בקריאת התורה. והרי יש גם פרשת שבת. אלא שיש בה בעייה כפולה, זו רק פרשה אחת, וגם יש בה שני פסוקים בלבד. ואכן לא היה ניתן לחבר אליה פרשה צמודה, מכיוון שניתן לחבר רק בעניין אחד.

גזרה משום הנכנסין והיוצאין -

פירוש,

שהנכנסין,

שלא ראו את הראשון, שקרא ג' פסוקים,

ויראו השני שקורא פסוק אחד מלמעלה,

יאמרו שהראשון - לא קרא אלא שני פסוקים,

והיוצאין,

כשהראשון קורא שלשה פסוקים,

ואינו משייר אלא שני פסוקים,

איכא גזירת יוצאין,

דסברי, האי שני - סגיא ליה בשני פסוקים.

התוס' מבהירים את החשש של הגזירה של נכנסים ויוצאים ששמואל דיבר עליה

קריאת פרשה שיש בה חמישה פסוקים, שרב הציע דולג, כלומר שהשני יחזור ויקרא פסוק שכבר הראשון קרא, אינה מתקבלת על ידי שמואל, כי הוא חושש למה יאמרו. בן אדם מקבל תמונה חלקית, אלא שהוא משלים בדמיונו את המציאות שלא ראה, ולא רק שיסבור כן, אלא שהדבר הופך להיות מהומה רבתי - הם כבר יאמרו ויבואו בטענות.

התוס' מבארים את החישוב המסודר הן לחשש מצד הנכנסים והן מצד היוצאים. כי כל חשש הוא על עניין אחר, אבל הרעיון הוא שהאנשים יטענו דברים נכונים, אבל לא יעלו על דעתם, שהשני חזר וקרא פעם נוספת פסוק שהראשון כבר קרא, או שיראו שהראשון הותיר לו שני פסוקים, ולא יעלו על דעתם, שיש כאן פתרון מחוץ לקופסא, שהוא חזר על הפסוק האחרון של הראשון, ויהיו לו שלושה.

[דף כח עמוד א]

מה הפרש בין זה לזה -

כלומר מה הפרש בין קרבן מוסף לקרבן עצים,

דקרובן מוסף - **דוחה מנחה**,

וקרבן עצים - **לא דחי מנחה**.

שיטת רבי יהושע שכל סוג של קרבן דוחה מעמד מחלק אחר, המוסף את המנחה, והעצים את הנעילה

במשנה לאחר שהובאה דעתו של רבי עקיבא, אנו מצטטים את דברי רבי יהושע: "אמר לו בן עזאי: כך היה רבי יהושע שונה: קרבן מוסף - אין במנחה, קרבן עצים - אין בנעילה.

כמו שאומר שבו בני פרעוש שניה.
אי רבי יהודה דקאמר בני עדין בן יהודה,
הן הן בני דוד בן יהודה,
ליתני, שבו בני דוד בן יהודה שניה,
אי רבי יוסי - ליתני שבו בני יואב שניה,
ומשני,
תרי תנאי - ואליבא דרבי יוסי.

וקשיא,
אמאי לא מוקי אליבא דר"מ,
ותרי תנאי אליבא דר"מ,
שהרי טפי יש לן לאוקמא כר"מ,
דסתמא דמתניתין - כרבי מאיר.

ונראה לי,
דלהכי מוקי לה כרבי יוסי,
משום דרבי יוסי - נימוקו עמו,
ומסתברא כוותיה בכל מקום, ואפילו מחביריו.

הגמרא מקשה לפי הזיהוי, שלא ניתן להעמיד לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי

הגמרא מציינת את זיהוי שמות המשפחות שבשעה שעלו מבבל ולא מצאו עצים בלשכה לצורך הקרבת הקורבנות - הם הקריבו. כאשר משפחה חזרה והקריבה שנית, המשנה אומרת מפורשות על בני פרעוש ששבו שניה, כלומר, זה יום קורבן העצים השני של אותה המשפחה. אלא שעל שתי משפחות נחלקו התנאים בזיהוי, בני פחת מואב, ובני עדין בן יהודה. ולכן מדייקת הגמרא שלא ניתן להעמיד את המשנה כאף אחד משלוש שיטות התנאים, שבדרך כלל מעמידים בשיטתם, לא בשיטת רבי מאיר (שבני דוד בן יהודה הקריבו פעם ראשונה בכ' בתמוז, ומאחר ומוזהה את בני פחת מואב כאותה המשפחה, הרי בכ' באב היה צריך לומר בני דוד בן יהודה שבו שניה), ולא בשיטת רבי יהודה (שמוזהה את בני עדין בן יהודה שהקריבו בכ' באלול, כבני דוד בן יהודה, ואם כן היה למשנתנו לומר ששבו שניה) ולא כרבי יוסי (שמוזהה הן את בני פחת מואב והן את בני עדין בן יהודה כבני יואב בן צרויה, ואם כן, היה למשנה לומר, שבו בני יואב שנית).

הגמרא דחקה להעמיד, כי בכל זאת מדובר שמשנתנו הינה בשיטת רבי יוסי

ומתרצת הגמרא, כי לא כפי שחשבנו עד עתה, כי רבי יוסי סובר שהיו שתי משפחות שהיו בני יואב בן צרויה. וממילא היה מקום לשאול מדוע לא נאמר עליהן שבני יואב שבו שנית. אלא היו אלו שני תנאים שהם נחלקו בדברי רבי יוסי. וכל אחד מהם מוזהה כי שתי המשפחות הללו, רק אחת מהן הינה בני יואב בן צרויה.

הסיבה שהגמרא דחקה להעמיד כרבי יוסי, ואל כרבי מאיר לא סתם הגמרא בתחילה כשבאה לשלול, אומרת בסדר של לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי. כי סתם משנה, שלא נאמר במי מדובר - הרי היא מוזהה עם רבי

אחד ממועדי הבאת העצים היתה עבור משפחת בני פחת מואב - שעניינו כי באו מרות המואביה

המשנה מספרת על תשעה זמנים, שבהם היו משפחות מסוימות תורמות את עצי המערכה. הברייתא משלימה, כיצד היה זה בזמן שעלו בני הגולה ולא מצאו עצים לקורבן בלישכה, ועמדו אלו והתנדבו משלהם, והתנו הנביאים כי מכאן ואילך, אף שהלשכה תהיה מלאה בעצים, יהיו אלו מתנדבים משלהם במועדים הללו. אחד הזמנים היה בעשרים באב - בני פחת מואב בן יהודה. אלא שנחלקו תנאים בזיהוי משפחה זו. הן הן אותה משפחה שהוזכרה לעיל: בני דוד מלך ישראל בן יהודה, שהביאו קרבן עצים בחמשה עשר באב. ונקראו גם בשם "בני פחת מואב", על שם דוד, שבא מרות המואביה. דברי רבי מאיר.

רבי יוסי אומר: בני פחת מואב בן יהודה - הן הן המשפחה המוזכרת במשנה: בני יואב בן צרויה, שבא מרות המואביה. כי צרויה אם יואב, אחות דוד היתה.

פחת הינו לשון שלטון, ומואב בא להראות את דות המואביה, שבאה מזרע המלוכה

יש לדייק כי רות היתה בת בנו של מלך יהודה. ומשמעות המילה פחת, הוא על דרך דברי הנביא מלאכי (א, ח) וְכִי־תִגְשׁוּן עֵינֶיךָ לְזִבְחֵי אֵינִי רָע וְכִי תִגְיִשׁוּ פֶסַח וְחֹלֶה אֵינִי רָע הַקְרִיבוּ נָא לְפָחֶיךָ הַיְרַצֵּךְ אוֹ הַיִּשָּׂא פְנֶיךָ אָמַר ה' צְבָאוֹת: כלומר, כיצד תקריב דבר גרוע לנציג המושל והשלטון, שיש בזה לשון חשיבות שר ושליט. וגם זרובבל בן שאלתיאל מכונה בחגי פחת יהודה.

הן הן בני יואב בן צרויה -

פירוש,

דצרויה היתה בת ישי,
כדכתיב (דה"א ב) 'ואחיותיהם צרויה',
והם באים מזרע רות המואביה.

בני פחת מואב לשיטת רבי יוסי באו מיואב בן צרויה, כלומר מרות המואביה

אחת מהמשפחות שהקריבה קרבן עצים בכ' באב היתה המשפחה שנקראה בני פחת מואב. ורבי יוסי מוזהה אותם, שהם בני יואב בן צרויה. ומאחר וצרויה היא בתו של ישי, וממילא אחות דוד, הרי הם באו מרות המואביה, שהרי בעז נשא אותה לאשה, ונכדו בן אחר בן הוא ישי. כמובא בדברי הימים א' פרק שני.

אי ר"מ -

דקאמר בני פחת מואב בן יהודה,
הן הן בני דוד בן יהודה,
ליתני במתניתין,

כי קאמר בעשרים בו
בני פחת מואב בן יהודה היו,
הוה ליה למיתני, בני דוד בן יהודה - שבו שניה,

דקאמר, אמר אייבו,
הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק,
ואייתי ההיא ערבה לקמיה,
שקל חביש חביש ולא בריך,
קסבר ערבה - מנהג נביאים היא,
אלמא - אמנהג לא מברכינן.

אבל רבינו תם פסק דמברכינן,
דאי איתא דלא מברכינן,
אם כן מאי קאמר בגמרא,
כיון דשמעינהו דמדלגי ואזלי,
שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם,
וכי לא היה לו להכיר,
אי משום מנהג קרו ליה - לא מברכי,
אי איתא דאמנהג לא מברכינן,
ואי מברכי - לא מנהג הוא,
וכי תימא דלא בא בתחילת קריאת הלל,
הא לא מצי אמרת,
דהא רב איקלע לבבל קאמר,
דאי איתא דבאמצע תפלה בא,
הוה ליה למימר - איקלע לבי כנישתא,
ומדלא אמר,
מדלא ברכי - מנהג הוא,
שמע מינה דאמנהגא - נמי מברכינן.

וההיא דסוכה,
דמשמע דאמנהגא - לא מברכינן,
היינו דווקא אמנהג דערבה,
דלא הוי - אלא מנהג טלטול בעלמא,
ואמנהג דטלטול - לא מברכינן;
אבל בשאר מנהג כמו קריאת הלל ואחריו,
כמו אותו מנהג - **ודאי מברכינן,**
וכן הלכה למעשה.

ולפי זה יש לזהר,
שלא לדבר באמצע ההלל,
כיון שבירך,
דאם כן - הוי מפסיק.
ונראה,
דאין יחיד מחויב לקרוא ההלל,
אכן אם רוצה לחייב עצמו - הרשות בידו.

התייחסות הגמרא להלל בראש חודש

הגמרא מדייקת ממה שהמשנה מצד אחד מביאה כן דוגמא
מיום שלא היה בו מעמד כלל, והוא א' בטבת. שיש לנו בו
שלושה אירועים, גם הלל של חנוכה, גם קורבן מוסף של
ראש חודש, והיה זה גם יום שהיה בו קרבן עצים של בני

מאיר. ואם כן מאחר ויש לנו את הכלל הזה. הרי עד שהינך
שולף נשק סודי של שני תנאים בשיטת רבי יוסי, הינך יכול
לומר זאת גם על רבי מאיר. שראוי יותר להעמיד את המשנה
כמותו. ועונים התוס', כי עם היות ומבחינת הכמות, אכן רוב
המשניות הסתומות הינן כרבי מאיר. אלא שיש מעלה
באיכות. בפרט שיש לנו שלוש דעות, הרי מאחר ונימוקו עימו,
שזה טעם איכותי - הרי ההלכה היא כמותו. וכעת כשיש
קושי להעמיד כאחד משלושתם, עדיף להעמיד כשיטה
האיכותית המכריעה כנגד כולם.

[דף כח עמוד ב]

יום טוב הראשון של פסח -

הוא גומר הלל,
אבל שמונה ימי פסח - לא,
משום דלא דמי לחנוכה וסוכות,
דחנוכה - דינא הוא לגמור הלל,
דכל הח' ימים היה הנס מתגדל,
והיה כל חד וחד יום טוב,
וכן בסוכות - **כל יומא ויומא הוי י"ט לעצמו,**
לפי שפרי החג מתמעטין והולכין;
אבל פסח - **אינו משתנה,**
לא מקרבנות ולא מיום טוב,
לכך אין גומרים בו ההלל - אלא יום הראשון.

והאידנא דגומרין תרי יומי,
משום דעבדינן אותו מספק,
הוי חד יומא לענין קריאת הלל,
וכן ביום שני של עצרת,
וכן יום של שמחת תורה,
ומש"ה - יש לנו כ"א יום לגמור הלל.

הגמרא מזנה את י"ח הימים בו היחיד גומר את ההלל,
ובגולה כ"א ימים

יום טוב הראשון של פסח הוא שונה משאר החגים, מכיוון
שרק ביום הראשון גומרים בו את ההלל. לעומת זאת חנוכה
וסוכות גומרים בהם בכל הימים. ומבארים התוס' את הטעם,
שהוא השינוי שכל יום עומד בפני עצמו, הן למעלה, שהנס
היה מתגדל בחנוכה, והן כלפי מטה, שפרי הגויים מתמעטים.
אבל פסח, שבמהלך חול המועד אין כל שינוי לא בקורבנות
ולא במהות היום - הרי החידוש היחיד הוא היום הראשון,
ולכן רק בו גומרים את ההלל. ומה שבגולה אלו שני הימים
הראשונים של פסח, זה בעצם יום אחד, ורק מצד הספק אנו
מכפילים את אותו היום.

אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם -

י"מ,

דאמנהג - לא מברכינן כדמוכח הכא.
וכן משמע בסוכה בפרק לולב וערבה (דף מד:),

כך, מאחר והלשון מדוייקת שרב איקלע לבבל. ואם היה מגיע באמצע התפילה היינו צריכים לומר איקלע לבי כנישתא. ואם כן רב היה כבר בתחילת ההלל, והוא רואה את המציאות, ואם לא היו מברכים, היה רב מדייק מאחר ולא בירכו, סימן שזה רק מנהג, אלא רב למד רק בשלב מאוחר יותר, מאחר ודילגו. כלומר, אדרבא מסיפור זה, יש להביא ראייה כי כן מברכים. (ומעירים בתוספות בסוכה "ומה שנוהגין עבשיו לברך אהלל לגמור כשגומרין, ומברכין לקרות כשמדלגין - לסימן בעלמא נוהגין כן, ובין בזה ובין בזה - יכולין לברך לקרות ולגמור.")

ומנהג הנביאים של הערבות הוא טלטול בעלמא, ואין בו מנהג. ובתוס' בסוכה מפרט יותר "דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה." כלומר, קיים הבדל כאשר באו חכמים ותיקנו, הרי זה חלק מהיכולת לומר וציוונו, בבחינת לא לסור מדבריהם.

ההלל הינו יחידה אחת, והנהגת היחיד

מדייקים התוס', כי לאחר שאמרנו כי פוסקים לברך - הרי מכאן ועד סוף ההלל זו יחידה אחת, הפותחת בברכה, ומסיימת בברכה, ולכן אסור לדבר בה באמצע, כי אז יש הפסק.

לגבי היחיד פירש רבינו חננאל, שמה שנאמר שיחיד לא יתחיל, משמעונו בברכה, אבל אם התחיל ובברכה - הרי הוא נדרש לגמור. ועם היות ובשיטה מקובצת הובא, שע היחיד אין לא חיוב ולא מנהג, ואם כן שלא יברך, הרי יש לסמוך על רבינו תם, שטוב לברך ליחיד בתחילה. שעם היות ואינו מחוייב לאומר, אלא מכיוון שמזיק את עצמו לכך, אין זו ברכה לבטלה, כמו שהנשים מברכות על נטילת לולב, שעם היות והן פטורות, הרי רשאות הן ליטלו, וכשהן מקבלות על עצמן ליטלו, הרי אין זה ברכה לבטלה.

ואשתכח דכתיב עילויה -

על אותו יד,

פירוש,

מצאו כתוב על היד שנחתכה מן הצלם,

אנת צבי לאחרובי ביתיה,

כלומר ביתו של הקדוש ברוך הוא.

וידך אשלמת ליה - כלומר וכחך נתת לו.

ויש מפרשים,

דחתיבה - הוה על הצלם השלם,

וה"ק אשכח" עליה - על הצלם השלם,

אנת צבי לאיחרובי ביתיה,

כלומר,

אתה רצית להחריב ביתו של הקדוש ברוך הוא,

וידך אשלמת ליה,

לכן שלמתי את ידך להקדוש ברוך הוא,

- שחתכתי ידך.

פרעוש בפעם השנייה שלהם. אלא שמצד שני המשנה אינה מציינת את יום א' בניסן. ומכאן הסיקו כי אמירת ההלל בראש חודש אינו מהצורה, אלא רק מנהג, ולכן אין בכוחו לדחות את המעמד.

מספרת הגמרא מעשה שהתרחש בבבל, כאשר רב הזדמן לשם בראש חודש, וראה שהם קוראים הלל. בתחילה רצה רב לעוצרם, שהרי למדנו כי רק ב"ח ימים גומרים את ההלל. אבל כאשר ראה כי הם מדלגים (וכפי שאנחנו מדלגים שני מזמורים), אמר: שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם. כלומר, כל אמירת הלל אינה חיוב, כי מה שאנו קוראים חצי הלל, בעצם הוא אומר שאין כאן גדר של לגמור את ההלל כלל. ומסיימת הגמרא, מברייתא שיחיד - לא יתחיל לומר הלל בראש חודש, אבל אם התחיל - גומר לאומר.

ההוכחה מהלל בראש חודש, שאין מברכים על מנהג

התוס' מביאים מכאן ראייה, שמאחר והלל בראש חודש הינו רק מנהג, ולא מימים שגומרים בו את ההלל, הרי אין מברכים על כך. ויש ללמוד על כך הוכחה מהמעשה עם רב בשני אופנים. האופן הראשון שאם היו כן מברכים, היה שומע מהנוסח, האם אומרים לקרוא את ההלל או לגמור. וממילא היה מבין כבר בהתחלה, שאין הם באים לגמור. והאופן השני ללמוד מכאן הוכחה הוא כי רב בכלל איקלע, שהוא נכנס באמצע הקריאה, ומה שהוא רק רצה להפסיקם היה נוגע לגמר הברכה, בסוף ההלל. (אגב מנהג חב"ד, שרק השליח ציבור מברך בתחילתו ובסופו בראש חודש, ואכן הרבים אין מברכים, אלא יוצאים חובה עימו).

ההוכחה מכך שגדולי ישראל לא ברכו על חבטת הערבה - כי על מנהג נביאים לא ניתן לומר וציוונו

הגמרא בסוכה מספרת שני סיפורים, על מנת לחזק זאת, כיצד הביאו ערבה לגדול בישראל, והוא אכן לקח מהם, חבט אותה, אך לא בירך, והגמרא מבארת את מעשהו, שעשה כן מאחר וסבר כי הוא איננו ציווי, שניתן לברך עליו אשר קידשנו במצוותיו וציוונו, בהיותו רק מנהג נביאים. וגמבואר בסוכה בתוס' שמאחר וזה רק בגדר מנהג בעלמא שהנהיגו את העם, הרי אפילו אין כאן גדר של לא תסור.

"אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק, ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל, חביט חביט ולא בריך. קסבר: מנהג נביאים הוא. אייבו וחזקיה בני ברתייה דרב אייתו ערבה לקמיה דרב, חביט חביט ולא בריך, קא סבר: מנהג נביאים הוא."

לשיטת רבינו תם כן מברכים אף על "חצי הלל" בראש חודש, ולכן צריך לבאר שונה את המעשה עם רב כאן ובסוכה

התוס' מביאים את הכרעת רבינו תם כן לברך. אלא שכעת יש להתמודד עם שתי הראיות הקודמות. הראשונה על רב, שמאחר ולשיטת רבינו תם כן מברכים, הרי רק באמצע ההלל היה יכול לחוש בשינוי. כי הם התחילו כאילו אומרים הלל שלם, ועוד בירכו בתחילה. וגם התוס' דוחים נסיון לתרץ, שרב בא רק באמצע ההלל לבית הכנסת, ולכן לא היה יכול לשמוע שלא בירכו. אלא שרבינו תם אומר שלא ניתן לומר

הגמרא דנה על העמדת הצלם בהיכל ב"ז תמוז

לאחר שהמשנה דנה לגבי חמישה דברים שאירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז, עוברת הגמרא לדון על הפרטים. העמיד צלם בהיכל מנלן? דכתיב (דניאל, יב יא) וּמַעַת הוֹסֵר הַתְּמִיד וְלָתֵת שְׁקוּץ שְׁמִים יָמִים אֶלֶף מֵאָתַיִם וְתִשְׁעִים: כלומר, האירוע של הסרת התמיד היה בו גם העמדת שיקוץ, שהכוונה לפסל. מקשה הגמרא וכי רק צלם בודד היה בהיכל, וחד הוה? והכתיב ועל כנף שקוצים משמם! (כלומר שיקוצים הוא לשון רבים). - אמר רבא: תרי הוו, ונפל חד על חבריה ותבריה ליה לידיה, ואשתכח דהוה כתיב עילויה אנת צבית לאחרובי ביתיה וידך אשלימת ליה:

הכיתוב מראה את המאבק בין שני השיקוצים, ובמקום שהם יצליחו במזימתם להחריב ביתו של הקב"ה, הרי לא רק שלא מצליחים, אלא היד והכוח נעקרים

התוס' מבארים בשני אופנים מה בדיוק ארע עם שני הפסילים. ומאחר ופירושם שונה מרש"י, הרי הם מבארים ישר כיצד ראוי לפרש. שהרי מה שהתרחש הוא זלזול מוחלט בפסילים. שהרי שבירת היד באה לרמוז על חוסר בכוח, כי יד עניינה עשייה, ושבירתה משמעותה חוסר יכולת העשייה. ואז יש לנו כאן כביכול מאבק, שאחד הפסילים נשאר שלם, והוא עשה מלחמה עם השני, שנתרה לו רק יד.

לפי ההבנה הראשונה, מה שנשאר כתוב היה על היד החתוכה. אתה רצית להחריב את ביתו של הקב"ה, והנה נעקרה ממך היד, שהיא נתינת הכוח, שכעת לפסל אין כח, אלא הוא נתן כוחו לקב"ה, שניצחו.

לפי ההבנה השנייה הכיתוב נמצא על הצלם השלם. והוא כביכול מתגאה, שרצה להחריב את ביתו של הקב"ה. ואז אני הפסל השני שילמתי לך על פשע זה, בכך שעקרתי וחתכתי ממך את ידך.

[דף כט עמוד א]

וכתיב עד חדש ימים הוה להו כ"ב בסיון -

פי',

חשוב מעשרים ימים של חדש אייר עד סופו,

תמצא ט' ימים,

נמצא בכ' בסיון - כ"ט,

ועד חדש ימים - הוי שלשים יום,

אם כן לפי זה תמצא,

מעשרים ושנים לחדש השני, דזה אייר,

חדש שלם עד כ"ב דסיון,

וג' ימים שנסעו מהר ה' - הרי ל"ג,

דל מינייהו ב' ימים,

דבעשרים בחדש נעלה הענן,

ואייתר להו שני ימים - פשו כ"ג,

דל יומא מן שלשה,

שהאחד מן הג' ימים - היה בכלל החדש,

פשו להו כ"ב.

חשבון תשעה באב, שנגזר שלא יכנסו לארץ

המשנה מדייקת שגם בתשעה באב אירעו לאבותינו חמישה דברים. והראשון שבהם "בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ". הגמרא אכן שואלת מה המקור לכך, ובאומרה מנלן? זאת אומרת, שאנו מצפים לתשובה דרך הפסוקים. ואז הגמרא מתארת את השלבים להוכיח. בתוס' זה אנו עסוקים במחצית הראשונה של ההוכחה. האירועים שנמנו הינם הקמת המשכן (א' בניסן בשנה השנית ליציאתם ממצרים), האירוע השני הנסיעה מהר ה'. האירוע השלישי גמר תאוות המתאוננים - שהיא מסתיימת בכ"ב כיון.

לפי חשבון הגמרא גמר התאוה של המתאוננים הסתיימה בכ"ב סיון

החשבון המובא בגמרא, פותח בפסוק המתאר שנעלה הענן. (בהעלותך י, יא) וַיְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נִעְלָה הָעֲנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדוּת: ובהמשך (פסוק ל"ג) כשמתואר מסעם יש התייחסות לזמן, שזה לקח שלושה ימים. וַיִּסְעוּ מִהַר ה' דָּרָךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְאַרְוֹן בְּרִיתֵהוּ נִסַּע לַפְּנִיָּהֶם דָּרָךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה: כעת יש דרשת חז"ל כי רבי חמא בר חנינא לומד, שבאותו היום השלישי למסעם סרו מאת ה', ולאחריו האספסוף אכל את הבשר במשך חודש ימים, והגמרא מסכמת שהיה זה בכ"ב בסיון.

התוס' מבארים במספר עקרונית כיצד מגיעים לכ"ב בסיון

התוס' פותחים במילה פירוש, הבאה לציון, כי זה הפירוש הנכון, והם מתעלמים מפירוש אחר. כי בעוד רש"י לומד כי אכילת הבשר חודש ימים היא כ"ט יום, הרי סתם חודש הוא תמיד חודש מלא, שנאמר באשת יפת תואר, ובכתה את אביה ואת אמה חודש ימים, ועל כן מחשבים גם כאן התוספות, כי חודש ימים (של אכילת הבשר) הוא שלושים יום.

והתוס' מעירים כיצד לחשב, כי החישוב עלול להיות בבחינת טעות. למשל על העלות הענן שזה כ' באייר - זה פסוק ואין עוררין על כך. אבל המסע ג' ימים, הנסיעה מתחילה בכ' ומסתיימת בכ"ב. ונמצא כי יום אחד מהנסיעה נבלע בהעלות הענן. וגם האכילה, הרי היא נבלעת ביום השלישי לנסיעה. ואז האכילה מתחילה בכ"ב באייר, ומאחר וללא ההפחתה היינו מגיעים לכ"ה סיון, הרי לאחר ההפחתה של הימים ואייר היה חודש מלא - הגענו לכ"ב סיון. (וזה נכתב בספר רצוף אהבה למהר"ש אלגאזי, טורקיה - ירושלים).

אמר אביי תמוז דההיא שתא מלויי מליוה -

ועשו אותו משלשים ימים,

כדי שיכלו המ' ימים בתשעה באב,

שלשים יום דתמוז ואחד דסיון,

דבכ"ט שלח המרגלים ותשעה באב,

הרי ארבעים ימים,

וביום תשעה באב - שבו המרגלים מתור הארץ.

המשנה הביאה שאחד מהחמישה דברים שאירעו בתשעה באב שנגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ. בתחילה ערכו את החשבון, שהוסבר בתוס' הקודם, כיצד קברות התאוה הסתיימו בכ"ב בסיון. וכעת יש לנו עוד שני אירועים, הסתגרות מרים מחוץ למחנה ושילוח המרגלים. "וכתיב ותסגר מרים שבעת ימים - דהוו להו עשרין ותשעה בסיון, וכתיב: שלח

ומשמרתה של יהויריב היתה, והלויים היו אומרים שירה ועומדין על דוכנם. ומה שירה היו אומרים (וכאן הגמרא אומרת רק את חלקו הראשון של הפסוק) וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם. ולא הספיקו לומר (את סוף הפסוק) יצמיתם ה' אלהינו, עד שבאו נכרים וכבשום.

אופן אמירתם - שאמרו רק מחצית מהפסוק

מעירים התוס' שהרי הפסוק בתהילים (צד, כג) "וַיִּשָּׁב עֲלֵיהֶם אֶת־אֹנֶם וּבְרָעָתָם יִצְמִיתָם יִצְמִיתָם ה' אֱלֹהֵינוּ:" יש בו פעמיים את המילה יצמיתם, שהוא עניין כריתה והוא לאחר שהלכו בכוח רב הגויים, עתידים להינקם מהם.

ההשגחה הפרטית לומר את הפסוק - מורה, כי משמיים בהשגחה פרטית היו אתם בעת צרתם

מדייקים התוס', וכך אכן מובא בגמרא ערוכה בערכין יא, ב כי אף על פי שאין פסוק כזה בשיר של מוצאי שבת, הרי כך אירע להם, שהקב"ה שתל פסוק זה בלשונם. כלומר, לא היה זה כחלק מתפקיד הכהנים וכשיר על הקורבן. פירוש התרגום הוא משני כיוונים משלימים או לעג והיתול או לשון חרבה ומפלה. ואילו הירושלמי מתאר שזה לשון על קינה, שהקינה הוא ציור הפער האדיר בין המציאות הנוכחית למה שהיה אמור להיות. ואכן אחת הקינות המפורסמות הוא אלי ציון ועריה כמו אשה בבתוליה, שחגורת שק על בעל נעוריה. היא זוכרת בצורה חיה את הימים המעולים על בעלה הראשון, וכעת היא בבגדי אבלות, חגורת שק. ולכן התיאור החי, ומה שמשמיים שמו בפיהם, רק מחזק עד כמה החורבן היה נוראי.

[דף כט עמוד ב]

אמר רב פפא הלכך האי בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט וכו' -

פירוש,

משום דאמר לעיל - מגלגלין חובה ליום החייב.

כל מקור הלימוד של זמן שריפת בית שני הוא רק מצד מגלגלין ליום חייב

הגמרא מביאה הסברים מהיכן למדים שבית המקדש הראשון והשני החורבן היה בתשעה באב. את הזמן לגבי בית ראשון ממש מיישבים שבמקום אחד כתוב שהחורבן היה בשבעה בחודש, ובמקום אחר כתוב שהיה בעשרה לחודש. אלא אכן בשבעה נכנסו נכרים להיכל, ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, ותשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב. והיינו דאמר רבי יוחנן: אלמלי הייתי באותו הדור - לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף. אבל לגבי בית שני לא היה להם הוכלה, כי אם מצד, שמאחר ובית ראשון נשרף, והיה זה מלכתחילה יום חובה, הרי מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב.

מאחר ונאמר לפיכך, יש לתלות את דין המגלגלין ליום חובה, לא רק על אידוע בעבר, כי אם על משהו שמתרחש כעת

מבארים התוס', כי הטעם לדינו של רב פפא, הוא ממעשה זה. כלומר עיקר הדיוק הוא מהמילה לפיכך. "אמר רב פפא:

לך אנשים. ותניא: בעשרים ותשעה בסיון שלח משה מרגלים, וכתוב וישבו מתור הארץ מקץ ארבעים יום. אלא שמקשה על כך הגמרא - "הני ארבעים יום נכי חד הווי!" ותירצה הגמרא "אמר אביי: תמוז דההיא שתא מלויי מלייה, דכתיב קרא עלי מועד לשבר בחורי." ומועד - זה על עיבור החודש, ולשבור בחורי - חורבן המקדש, ותולה הפסוק באיכה את היות היום ט' באב, בגלל שהיה תמוז חודש מעובר.

התוס' מציגים את החשבון כיצד מגיעים שתמוז מעובר מוביל אותנו שהמרגלים בכו בתשעה באב

מעירים התוספות את החשבון - סיון הוא חודש חסר, הרי תמוז הוא המלא. ונמצא כי יש יום אחד בסיון שזה כ"ט יום השילוח, ועוד שלושים של תמוז המלא ועוד תשעה באב - והנה ארבעים יום, שבו שבו המרגלים מתור הארץ. וחישוב התוס' שונה מרש"י שמציג שנים מסיון.

מהלך נוסף מובא בהגהות הב"ח (אות ה')

"אבל התוס' נחלקו עליו, וסבירא ליה דעד חדש ימים וגו' - הוה חדש שלם של שלשים יום שלמים. ונדחק לפרש דיום הג' שסרו דהיינו כ"ב מאייר נחשב לכאן ולכאן, דיום הג' שסרו הוא עצמו היום הראשון מהחדש שאכלו בשר. ועוד נחלקו וס"ל דכ"ט דסיון שבו שלח מרגלים - אינו נחשב בחשבון מ' יום דמרגלים, אלא הוא נחשב מ' ימים דהסגרת מרים, ולא נשאו המרגלים רגליהם, אלא ביום ל' דסיון. ולפי זה צריך לפרש, דלא שבו המרגלים אלא ביום ט' באב בסוף היום, שאז בכו בכיה של חנם, ונקבע עליהם בכיה לדורות, כי לעת הערב סמוך לחשיכה הציתו בו האש, ולפי זה לא גרסינן, אותו היום ערב תשעה באב היה כו', אלא הכי גרסינן - אותו היום ט' באב היה:"

וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם ולא הספיקו לומר יצמיתם ה' אלהינו עד שבאו האויבים וכו' -

פירוש,

באותו פסוק יש ב' פעמים 'יצמיתם', ולא הספיקו לומר השני, עד שבאו וכבשום.

ואמר ר"י,

אף על גב דאין אותו פסוק כלל, במזמור שיר של מוצ"ש, אירע להם כך שאמרו אותו פסוק.

ובירושלמי מפרש אילייא נקט,

פירוש איליא,

הוי כמו אלי כבתולה דהוי לשון קינה, כמו שקורין העולם ריאוני"א בלע"ז.

הגמרא מספרת בתיאור חי, מה אירע בעת החורבן עצמו הגמרא מספרת על חורבן שני בתי המקדש שהיו בתשעה באב, שהרי שנינו בברייתא: "מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב. אמרו: כשחרב בית המקדש בראשונה אותו היום תשעה באב היה ומוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית היתה,

ולישעמיק,
הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן,
מי שאין לו אלא חלוק אחד וכו',
דפריך,
יאמרו כל החלוקים - אסורים לכבס בחול המועד,
וחלוק זה - מותר?
ומתרא,

זה - אזורו מוכיח עליו,
שאיין לו אלא חלוק אחד.

וא"כ - דוקא להם,
אבל לנו - ודאי אסור,
אפי' אין לנו אלא חלוק אחד,
שאיין אנו אוגדין אזור על חלוקות שלנו,
ולא הוי אזורו מוכיח עליו.

וכן צריך לזהר,
שלא לכבס המצנפת בחול המועד,
אף על גב שאין לנו אלא אחת,
אבל מ"מ,
יש לנשים לכבס בגדי התינוקות כדי לשכוב,
דהוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד,
שיש רגילות להחליף בגדיהם,
וכל שעה - צריך לו כל בגדיו,
ועל זה נהגו העולם לכבסם בחול המועד.

**בדוגמת חול המועד, שעם היות ואסור בכיבוס - הרי
לצורך לבישת חלוק בודד התידו, כך גם בשבוע שחל בו
תשעה באב**

למדה המשנה, כי "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה -
אסורין לספר ולכבס." והעמידו דין זה בציור מצומצם, שיש לו
רק חלוק אחד, והוא מכבסו לא על מנת להניח, אלא על מנת
ללבוש. והביאו על כך ראייה: "דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן:
מי שאין לו אלא חלוק אחד - מותר לכבסו בחולו של מועד."

**כאשר רואים שהוא חייב לכבס - הרי לא רק שמוותר
לו, אלא גם אף אחד לא יסבור עליו שפודץ דרך**

בגמרא בפרק האחרון של מועד קטן, מביאה באיזה מקרה
כן ניתן בכל זאת לספר. ואחד הכללים היסודיים בפריצת גדר
של איסור הוא כיצד הוא ייראה מול כולם, שאפילו יש לו
תירוץ אמיתי, הרי האנשים לא יודעים מה הסיבה שהוא בכל
זאת מכבס. ועל כן אמר מר בר רב אשי, כי איזורו (כלומר
חגורתו של המכבס, שהוא חגור בה, שאין לו בגד אחר -
מוכיח עליו, שיש לו סימן מדוע הנהגתו היא לכבס למרות
האיסור, אלא שיש לו היתר, והכל רואים זאת.

**מדויקים התוס', שמאחר ותלית את כל ההיתר לא
במציאות של חלוק בודד, אלא בכך שהוא אגוד באזור
לנו אסור לכבס**

התוס' מפרקים את היתר הכיבוס לשנים, עצם זה שאין לו
ברירה, באשר יש לו רק חלוק יחיד. וכן טענת המה יאמרו?

הלכך, בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי - לישתמיט
מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה."

של תפוחים -

י"מ תפוחים כריח אתרוגים.

הגמרא מביאה דבר אגדה מאמורא שדיבר בענייננו

הגמרא הביאה שלושה מאמרים ברציפות של רב יהודה
בריה דרב שמואל בר שילת. והאחרון שבהם הוא ביאור על
ברכת יצחק ליעקב "וַיִּגַּשׁ וַיִּשְׁקֶלְלוּ וַיִּרַח אֶת־רִיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרְכֵהוּ
וַיֹּאמֶר רְאֵה רִיחַ בְּנֵי פְרִיחַ שְׂדֵה אֲשֶׁר בְּרָכּוּ ה'." אמר רב יהודה
בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כריח שדה של
תפוחים.

**יש להביא את מקור הדברים שרבינו תם מקשר אתרוג
לתפוח**

מדויקים התוס' מאמרה של רבינו תם במסכת שבת לעניין
מתן תורה. "למה נמשלו ישראל לתפוח - לומר לך: מה תפוח
זה פריו קודם לעליו, אף ישראל - הקדימו נעשה לנשמע."
והקשה ר"ת, שהרי אנו רואים שגדל כשאר אילנות. ומפרש,
דתפוח - היינו אתרוג, וריח אפך כתפוחים - מתרגמינן כריחא
דאתרוגא. ואתרוג - פריו קודם לעליו, שדר באילן משנה
לשנה, ואחר שנה נושרין עליו של אשתקד, ובאין עלין אחרים
- הוי פריו קודם לאותם עלים."

קצרי דבי רב -

פירוש כובסין הבגדים,

ולכך קרי להו קצרי,

על שם שמקצרין הבגדים ע"י רחיצת המים.

**מחלוקת אמוראים האם ניתן לכבס לא על מנת ללבוש
בשבוע שחל בו תשעה באב**

הגמרא מנסה להקל לעניין כיבוס והנחה, ומציגה מחלוקת
אמוראים בעניין זה. שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה
אסורין לספר ולכבס. אמר רב נחמן: לא שנו אלא לכבס
וללבוש, אבל לכבס ולהניח - מותר, ורב ששת אמר: אפילו
לכבס ולהניח אסור. אמר רב ששת: תדע, דבטלי קצרי דבי
רב.

דיוק התוס' אינו על התוכן, אלא על השורש המילולי

תוס' זה הינו פירוש המילה קצרי, וכיצד הוא קשור לכביסה.
כלומר, לפי התוכן ברור לנו, שאם הפועלים שבטלים בגלל
שאינם מכבסים נקראים קצרי, הרי זו משמעות המילה. אלא
התוס' באים לבאר, מה טעם יש במילה זו על מנת להיקרא
כובסי הבגדים. ומבארים כי קצרי הוא תוצאה, שהכביסה
מקצרת את הבגדים, מאחר וכביסה קשורה במים.

**מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס
במועד -**

(ובטבול יום)

ובפ' אלו מגלחין (מו"ק דף יד.),

דקאמר,

כדר"מ, דאמר מר"ח ועד התענית,
 וכרשב"ג דאמר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד,
הלכה כתרוייהו לקולא,
כלומר דאינו אסור אלא אותה שבת בלבד כרשב"ג,
ודוקא [עד] התענית,
אבל לאחר התענית מותר,
 דהלכה כר"מ דאמר דאינו אסור אלא עד התענית.

ואף על גב,

דשלחו משמיה דר' יוחנן,
 דכלי פשתן מותר לכבס.

מ"מ החמיר לנו מורינו רש"י,
 לתת סדינין שלנו לכובס,
אותה שבוע שהיה בה ט"ב קודם התענית.

אבל היכא דחל ט"ב בה' בשבת,
 מותר לכבס ולספר מחצות ואילך מפני כבוד השבת,
דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת.

כאשר באים אנו להקל, **הרי שתי אמרות שונות אינן באות**
לסתור, כי אם שכל אחד מהם הוסיף קולא מבחינה אמרת

אמר רבא: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ואמר רבא:
 הלכה כרבי מאיר. ותרוייהו לקולא. וצריכא, דאי אשמועינן
 הלכה כרבי מאיר - הוה אמינא: אפילו מראש חדש, קמשמע
 לן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ואי אשמועינן הלכה כרבן
 שמעון בן גמליאל - הוה אמינא: אפילו לאחריו, קמשמע לן
 הלכה כרבי מאיר.

יש להבין את יסוד המחלוקת מצד אחד, ואופן הפסיקה
מצד שני

הפסוק בהושע ב, יג אומר וְהִשְׁבַּתִּי כָּל-מְשׁוּשָׁה חֲגָה חֲדָשָׁה
 וְשִׁבְתָּהּ וְכָל מוֹעֵדָה: ודייק רבי יוחנן כי שלושה תנאים למדו
 ממנו זמני איסורים שונים לעניין כיבוס ותספורת באבילות.
 מי שאמר מראש החודש חל האיסור דייק מחגה, ומי שלמד
 שכל החודש אסור - למד מחדשה, ומי שאמר שכל השבת
 היא האסורה - למד משבתה. אלא שתי ההקלות נועדו להיות
 שתי בחינות הקלה, שהרי באבילות הולכים אחר המקל. ואין
 הכוונה לפי האדם המקל מצד ה"גברא", אלא מצד ה"חפצא"
 של ההקלה. כפי שהתבאר בגמרא. וכפי שהוסיפו בתוספות,
 כי התוצאה שהאיסור הוא באותו השבוע ורק עד התענית.

עם היות ויש היתר, לכבס בכלי פשתן, מחלקים התוס'
לגבי היום המדוייק בשבוע של ט' באב

במהרש"א מחק תיבת במועד (וכך הגהנו בפנים). וא"כ
 כוונת התוס' למה דאמרינן לעיל כט, ב שלח רב יצחק בר
 גיורי משמיה דר' יוחנן כלי פשתן - אין בהם משום גיהוץ,
 וכל שכן דמותר לכבס.

ולפי גירסת התוס' שלפנינו שגרס במועד' כתב בחילופי
 גרסאות דכוונת התוס' הוא למה שמצינו במו"ק יח א שלח
 רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דר' יוחנן כלי פשתן מותר
 לכבסן בחולו של מועד.

ומדברי התוס', שעיקר ההיתר הוא לא עצם המציאות של
 חלוק אחד, אלא אזורו מוכיח עליו. ולכן מאחר ואין אנו
 נוהגים כך לכבס - לנו אסור לכבס. ומוך כך מרחיבים התוס'
 לעוד שני דברים, המצנפת, שגם כאן ראוי לאסור לנו. והיתר
 בגדי התינוקות, כי אפילו שיש לו מספר בגדים - דינו הוא
 שאין לו אלא חלוק אחד, מכיוון שחילופי בגדי התינוקות
 יוצרים מצב, שלבטח יידרו במהלך חול המועד. ואמחר והכל
 יודעים מכך, וזו הנהגה המשותפת לכל, הרי אין כאן מציאות
 של מה יאמרו. וזו הרגילות שבדבר.

בשני ובחמישי קורין שלש ומפטיר אחד -

מכאן מוכיח רבינו תם,
 דמפטיר עולה למנין שבעה,
מדקאמר קורין שלש ומפטיר אחד,
 שמפטיר אחד מן הג',
דקא מיבעיא ליה במגילה (דף כג. ושם),
 מפטיר עולה למנין שבעה או לא,
משמע מהכא דעולה.

הגמרא דייקא כי קריאת התורה בתשעה באב, הינה
שלושה ומפטייר

הגמרא דנה לגבי מניין הקוראים בתשעה באב. "חל להיות
 בשני ובחמישי - קורין שלשה ומפטייר אחד, בשלישי וברביעי
 - קורא אחד ומפטייר אחד. רבי יוסי אומר: לעולם קורין שלשה
 ומפטייר אחד." כלומר, קריאת התורה אינה שנדרש מניין
 שלושה מגדר דין של יום שני וחמישי, כי אם מצד קריאת
 תשעה באב. אלא מאחר ומדובר שזה נכלל בימות החול, הרי
 אין להוסיף קורא רביעי, כי זו כבר דרגה של ראש חודש.
 ולכן המשמעות של שלושה ומפטייר אינה שהם ארבעה, אלא
 שהמפטייר הינו אחד מהשלושה, וכפי שנוהגים אנו כיום.
 ומכאן מחדש רבינו תם, שיש להכריע במחלוקת האמוראים
 "משמע מהכא", שהמפטייר הוא חלק מהשבעה עולים לשבת.
 ואם כי רבינו תם דייק כך, הרי אנו נוהגים, כי המפטייר הוא
 קריאה של אדם הנוסף פרט לשבעת העולים. כי אכן אין זו
 ראייה מכריעה, באשר מאחר וזה אמצע השבוע ולא ניתן
 להוסיף מעבר לשלושה, אולם בשבת, כן ניתן להעלותו מצד
 כבוד תורה, ולא מצד המניין, וכדברי הגמרא במגילה.

הגמרא במגילה הקרה לגבי המפטייר האם הוא נכלל
במספר שבעת העולים, או שהוא עולה בנוסף

הגמרא במסכת מגילה הסתפקה האם המפטייר נכלל
 בשבעת העולים לקריאת התורה. "איבעיא להו: מפטיר מהו
 שיעלה למנין שבעה? רב הונא ורבי ירמיה בר אבא, חד אמר:
 עולה, וחד אמר: אינו עולה. מאן דאמר עולה - דהא קרי,
 ומאן דאמר אינו עולה - כדעולא, דאמר עולא: מפני מה
 המפטייר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה - מפני כבוד תורה,
 וכיון דמשום כבוד תורה הוא - למנינא לא סליק."

[דף ל עמוד א]

ותרוייהו לקולא -

כלומר תרוייהו,

של תוספת, ואינו מכונה תבשיל לעניין איסור ריבוי ממנו בערב תשעה באב.

ואם היה רגיל לסעוד בעשרה יסעוד בחמשה - צריך למעט בכבודו.

כבר בסעודה המפסקת, נדרש לשנות ממנהגו
רבן שמעון בן גמליאל אומר: בסעודה שאוכל בערב תשעה באב, ישנה ממנהגו הרגיל בסעודה.

אמר רבי יהודה: כיצד משנה ממנהגו? אם היה רגיל לאכול בכל סעודותיו שני תבשילין, ישנה בסעודה זו, שאוכלה בערב תשעה באב, ויאכל בה מין אחד. ואם היה רגיל לסעוד סעודותיו בחבורה של עשרה בני אדם, ישנה בסעודת ערב תשעה באב, וסועד סעודה זו בחמשה בני אדם.

יש לצלול להבין את הטעם, וממילא מובנת ההלכה, שנדרש שינוי והפחתת כבודו, המתבטא בהקטנת מספר הסועדים יחדיו

התוס' ביארו את הטעם לכך, שיש כאן שינוי המורה על מיעוט כבודו, ולא שאוכל בצורה מפוארת עם ריבוי אנשים, מה שמראה על חשיבותו. הבן איש חי אף הוסיף, שלא יאכלו שלושה, ויתחייבו בזימון, ובכך להראות, כי אין קבע לסעודה זו, והשינוי הוא היפוך מסעודות של שמחה וששון, ממה שיהיה לנו כשיבנה בית המקדש. ומאחר ובעת שמחה עושים סעודה גדולה, הרי כאן הדגש הוא על השינוי והמיעוט, כי גם לכמות האנשים הסועדת, יש מרכיב של כבוד. ונראה, כי הזימון באופניו השונים, מדגיש את הקשר בין מספר הסועדים. ולכן ההקטנה מעשרה לחמישה, גם הוא משנה את סוג ברכת הזימון, שמוריד דרגה, שלא אומרים בה אלוקינו.

ואף על גב דקאמר הש"ס דבשר מליח מותר כל זמן שאינו כשלמים -

כלומר שעבר יותר מב' ימים משחישתו,
אפ"ה לדין - אסור לאכול בשר,
אפי' מלוח מזמן מרובה,
כיון דאנו רגילים לאכול בשר מליח.

וכן צריך למעט בשתייתו,
שאם היה רגיל לשתות,
עשרה כוסות משכר או ממשקה אחר,
לא ישתה כי אם חמשה.

וצריך לשנות מקומו שהוא רגיל לאכול בו,
כמו שהיה מנהגו של רבי יהודה בר' אילעאי,
שישב ואכל ערב ט"ב בין תנור לכיריים,
מקום שהיה מנוול.

התוס' חולקים על דין הגמרא, על היתר אכילת בשר מליח, מאחר ויש שינוי במציאות אצלינו, שרגילים אנו לאוכלו, וממילא אין לנו את טעם ההיתר שמוזבא בגמרא
המשנה הביאה מחלוקת לעניין אכילת בשר, שעם היות ונאמר לכתחילה לא יאכל, והגמרא ביארה כי אלו הם דברי

כך שאע"פ שיש היתר, הרי ראוי שלפני ט' באב באותו השבוע יש להחמיר, אך מנגד, אפילו לאחר חצות היום, כשחל ט' ביום חמישי - כבר כן מותר לכבס.

ערב ט"ב לא יאכל אדם ב' תבשילין -

פירוש ב' תבשילין,
ר"ל בשתי קדירות,
כגון שקורין העולם אכלנו ב' מינים שקורין מיישון,
אבל אין לאסור לאכול תבשיל,
שעושין מבצלים ומגבינה ומביצים,
דאע"ג דאין רגילין העולם לאכול **בצלים חיין,**
כדאמר בעירובין (ד' כט.),
אכל בצל והשכים ומת וכו',
שקשין לכל גופו של אדם כחרבות,
אעפ"כ **מאחר שאין עושין מהם תבשיל בעצמו,**
אם לא ישימו בו שומן,
או שום דבר שנותן בהם טעם,
אינו קרוי תבשיל,
כדי לאסור הביצים שמשימין עמהם.

אבל מן גבינה המבושלת בקדירה - **אין חששא לאכול,**
דכל דבר שהוא נאכל כמו שהוא חי,
כמו חלב כמו גבינה כמו תפוחים,
אין בהם תורת בשול כלל וכלל.

יש להבין מה יוצר את הגדר של ב' תבשילים, ומה אינו יוצר

המשנה אומרת, כי ערב תשעה באב לא יאכל אדם שני תבשילין. ובאו התוס' לשלול דעה אחרת, שכל שני תבשילין העשויים בקדירה אחת אסורים. והעלו את הרף של ההיתר, שרק כאשר מדובר על שתי קדירות נאסר, מה שמורה על סעודה מכובדת. ועוד מבהירים התוס', כי כאשר עושים תבשיל המורכב משלושה מרכיבים, ביצה גבינה ובצלים, הרי אין בכך גדר של שלושה תבשילים, אלא מכיוון ששרק השילוב של שלושתם יוצר ביצה עם טעם, הרי אין זה גדר של תבשיל האסור, אלא רק כאשר כל מאכל היה ניתן לבשלו בפני עצמו.

החילוק בין אמילת בצל חי ולבין שילובו כחלק מתוספת לתבשיל

ומתוך כך מזכירים את הבצל, שבמסכת עירובין היתה שאלה האם ניתן לערב עם בצל, והגמרא היתה צריכה לבאר, באיזה אופן מדובר. וכאן התוספות הדגישו כי האי רגילות באכילת בצל, הוא באופן של חיים, כלומר שהוא אינו מרכיב יחיד, אלא תוספת לתבשיל, בכך שהוא נותן שני מימדים בהיותו שומני ונותן טעם. ומאחר וכן, אינו מכונה כלל תבשיל.

ההיתר בהוספת הגבינה לתבשיל - שאינו נקרא תבשיל ממין נוסף

ומצד שני, גם הגבינה יש לה גדר של תוספת, וכאן מהכיוון ההפוך. כי את הגבינה דווקא ההרגל לאוכלה חי ללא כל חימום, הרי אף אם יוסיפו אותה בתבשיל, הרי היא על גדר

אמר לו אשגח עלי,
 דלא לימרון הדין גברא לא אשגח עליה,
 אכל מכל עיגול פתית,
 ואכל מכל תבשיל ותבשיל חד פת,
 ושתה מכל חבית חד כסא,
והכי הלכתא,
 אם עדיין היום גדול,
לאחר שאכל סעודה המפסקת,
 מותר לשתות אפילו ערב יו"כ,
וכל שכן ערב תשעה באב.

בעניין עשיית מלאכה בתשעה באב, עם היות ואינו איסור, קיימת המלצה לא לעשותו

אף על פי שאמרו מקום שנהגו לעשות מלאכה בט' באב - עושים, מ"מ תלמידי חכמים אף במקום שנהגו לעשות - אסורים במלאכה. וכל הרוצה לעשות עצמו תלמיד חכם לענין זה - תבא עליו ברכה. ולא עוד אלא שדרך כלל אמרו, העושה מלאכה בט' באב - אינו רואה סימן ברכה לעולם. ואלו הם דברי רבי עקיבא. וחכמים הוסיפו, כי כל העושה מלאכה בתשעה באב ואינו מתאבל על ירושלים - אינו רואה בשמחתה.

התוס' צמצמו כי מדובר דווקא במלאכות שהוא רגיל לעשותן

במסכת פסחים תלו את היתר עשיית מלאכה בתשעה באב במנהג. אלא שיש לחלק ולצמצם, שיש בעצם שתי סוגי מלאכות. המלאכה שהוא רגיל לעשותה כל השנה לענין פרנסתו, שרק עליה אמרו שאינו רואה סימן ברכה בעבודתו לעולם. ולעומת זאת, כאשר יש דבר האבד, הרי מאחר ולא נעשה להרווחה, הרי לא על כך דובר. ויש שהעמידו, כי הכוונה בברכה, שמהמעות שהשתכר, הם עתידים להיאבד. כי אין כאן גדר של איסור בדוגמת מלאכות של חול המועד, אלא שהן מסיחות את דעתו מלהתאבל על ירושלים. ויש שדייקו, שהלשון "אינו רואה סימן ברכה", אף מורה שיש איסור בדבר, ולכן התוס' באו לצמצם, ולהעמיד שמדובר במניעת ההרגל. ובכך מראים, שיום זה אינו יום עבודה רגיל.

גמר אכילת הסעודה המפסקת אינה מכניסה את הצום, ורשאי לשתות כשהיום עוד גדול

על מנת להראות את ההבדל הגדול בין גדרי האיסור מצד אחד, ולבין הנהגתו, נראה לי כי התוספות נקטו עוד שתי דוגמאות פרט למלאכה. הדוגמא הראשונה, ראוי לו להצטער, ולמעט הנאותיו, הרי אם היה רגיל לשכב עם שני כרים יוריד לאחד, מה שמורה שזה אינו איסור, אלא הוכחה, שאדם רגיל מבליט שזה יום שונה, ולכן מעוברות ומיניקות, מלכתחילה לא תיקנו להם את זה. הדוגמא השנייה היא ההשוואה לערב יום כיפור, שהיא השוואה של קל וחומר, ומאחר וחידשו כי תוספת יום הכיפורים הוא מהתורה, ויש לאכול סעודה מפסקת קודם הצום. הרי אם סיים את אכילתו, והיום עדיין גדול - הרי איסור אכילה אינו כאן, וכל שכן רשאי לשתות לאחר שסיים את סעודתו.

רבי מאיר. הרי רבן שמעון בן גמליאל אומר ישנה, ובגמרא זה הובא בשם חכמים. והובא בברייתא, אבל אוכל הוא בשר מליח, ששהה במלח שלושה ימים, שנתנו שיעור של זמן אכילת השלמים שהוא שני ימים ולילה אחד. ובכך הפיג את טעם הבשר, ואין בו שמחה. אמנם מעירים התוס', שזה דין הגמרא, אלא מאחר ואנו רגילים כן באכילת בשר זה, אפילו היה מלוח זמן מרובה, הרי מה שרגילים אנו לאכול, סותר את טעם הגמרא של ההיתר, שפג טעמו, וממילא שהאיסור תלוי בטעם, ואצלנו המציאות שונה - הרי חוזר האיסור לגבינו.

מנהגו של רבי יהודה בר' אילעאי רק מדגישה, שנדרש כאן שינוי איכותי, אך לעניין הכמות לא נדרשים לעשות כמותו

הנהגת רבי יהודה ברבי אילעאי שאכל דווקא פת חריבה במלח, וישב בין התנור לכיריים, ושתה מים בכלי קטן, הראה שהוא מצטער כמי שמתו מוטל לפניו, הינה כסמל, אך אינה דרישה הלכתית מדוייקת, אלא שההלכה אכן מכוונת אותנו לעשות מקצת דרכיו. וההדגשה היא המיעוט של שתייה, ושינוי מקומו, להראות את הצער.

[דף ל עמוד ב]

כל העושה מלאכה בתשעה באב אינו רואה סימן ברכה לעולם -

כלומר באותה מלאכה, שרגיל לעשות בתשעה באב, אינו רואה סימן ברכה לעולם.

וחייב אדם לצער ולמעט בכבודו ובהנאותיו,

שאם היה רגיל לשכב על שני כרים,

לא ישכב - כי אם על אחד,

אבל עוברות ומניקות - אינן חייבות כולי האי, שאינם יכולות להצטער בעצמן.

ואוכלין סעודה המפסקת מבעוד יום,

וכן נמי ביום הכפורים (נמי),

צריך לסעוד מבע"י,

דתוספת יום הכפורים מן התורה,

כדכתיב (ויקרא כג) מערב ועד ערב,

וכתיב בעצם היום הזה (שם).

אבל מכל מקום,

אין לאסור לשתות משאכל סעודה מפסקת,

ועדיין הוי היום גדול,

כדמשמע בירושלמי,

דר' יוסי איקלע לבצרה אכל סעודה מפסקת,

אתא לגבי דריש כנישתא והוה סעיד,

אמר ליה ההוא ריש כנישתא סעוד אצלי,

אמר ליה אכלית ואפסקית,

והביאור הכללי. בביאור הפרטי, יש להבין מה הטובה, עד אשר היא זוכה להיקרא יום טוב. ובביאור הכללי, הוא הבנת פרט זה במכלול התירוצים על מעלת חמישה עשר באב. שהרי ידוע היה הפירוש שכלו בו מתי מדבר. אלא שדבר זה אינו יום טוב לדורות.

וכאן נדרש לבאר, לא רק שפעולה זו עצמה נקראת כיום טוב, אלא מדוע היא זוכה להיות בדרגה כה גבוהה, אשר לא היו ימים טובים לישראל, עוד יותר משאר הימים טובים. ועל כן עצם זה שדרשו, שגם בת שהיא נוחלת ושאינן לה אחים, יכולה להתחתן עם שבט אחר, ושהמגבלה שהיתה עם בנות צלפחד, היתה רק לשעתה. ועל כן אין זה אירוע היסטורי חד פעמי שהתרחש, אלא שזה הבסיס להעמדת האומה כולה.

ונמצא כי מה שיש לתרץ הוא בכפליים, היותו יום טוב בניגוד לסתם יום חול. ומאחר וכל הפעולות ביחד של מכלול התירוצים, וכולל שהותר שבט בנימין, הרי האירועים שכולם חלו ביום זה, רק באים לגלות לנו כי הסיבה הינה הפוכה. לא שהאירוע המסויים גורר את היותו יום טוב, כמו התירוצים הראשון. אלא הפוך, מאחר ויום זה הינו כה נעלה, לכן משמיים התרחשו בו כל כך הרבה אירועים המשלימים זה את זה.

יום שבו כלו מתי מדבר -

כדאמרינן (במדרש איכה),

כל ט' באב היו עושין קבריהן ושוכבין בתוכן,
ולמחר הכרוז יוצא הבדלו החיים,

ואותה השנה שכלתה הגזרה - **קמו כולם**,

והיו סבורים שמא טעו בחודש,

עד שראו הלבנה מלאה,

ואז ידעו שכלתה הגזרה, ועשו יום טוב.

ופרשב"ם (בב"ב דף קכא.),

כל המ' שנים - לא היו מתים אלא בט' באב,

ובכל ט' באב היו מתים מת"ר אלף בפרוטרט,

ומפרש התם דאותו פרוטרט,

עולה למ' שנים ט"ו אלף.

וי"מ,

שהיו מתים בכל יום,

אך רוב המתים היו לעולם בתשעה באב,

ובחמשה עשר באב,

פסקה הגזרה **ולא מתו כלל ועשו י"ט.**

בחמישה עשר באב נוכחו לראות כי כלתה גזירת מתי מדבר

הגמרא ביארה במה זכה חמישה באב להיות מדרגה שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים וכמותו. ואחד התירוצים המובאים במעלת יום זה, שכלו בו מתי מדבר. מאחר ובכל שנה היה חלק שנכנס לקברות בט' באב ולא קם.

אמר רבא הלכה כתנא דידן ולא הודו לו חכמים -

פירוש,

שאינן צריך לכפות המטה,

והאידינא - דחיישינן לכשפים,

לא עבדינן כפיית המטה **ואפילו** באבל.

מחלוקת חכמים ורבי יהודה לגבי כפיית המיטה בליל תשעה באב, והכרעת רבא כחכמים

המשנה מבארת כי האדם צריך לשנות את משכבו בליל תשעה באב. רבי יהודה מחייב בכפיית המיטה, להפוך אותה, ושלא יישן עליה, כי אם על גבי קרקע, ואילו חכמים לא הודו לו בדבר זה. הגמרא הביאה ברייתא בה שאלו חכמים את רבי יהודה, לדברך, שישנים על קרקע מה יהיה עם נשים עוברות ומיניקות? ומסקנת הביניים היא, שכל אחד הודה לשני, ושחכמים כן הודו לו כאשר יכול הוא.

אלא רבא חולק, ולומד, כי חכמים לא הודו לו כל עיקר. וגם במיטה שהוא ישן עליה, וגם כשיכול לישן על הארץ. וזה מה שפירשו התוס' מפורשות, שאין צריך לכפות את המיטה. בניגוד ללשון של ולא הודו לו חכמים במקומות אחרים, שהוא רק עניין של אינו ראוי לעשות כן, שפירושו שעשה שלא כהוגן, אלא ממש שלא ראוי כלל לנהוג כן.

מדקדקים התוס', שמיום הורחב העניין בשל השש כשפים, גם לכל שאר אבלות

מוסיפים התוס' הרחבה לימינו בהם חוששים למכשפים, כי חשש זה מרחיב את הדין לא רק לעניין תשעה בלבד, אלא גם לכלל האבלים. אלא שזה עצמו דורש דיון, שכל זה היה רק בשעה שהיה בין הגויים, וחששו שיביא הדבר לסכנת נפשות. וכל התקנות ניתקנו לכתחילה רק על מנת שלא יהיה בזה תקלה. ויש האומרים שמה שחוששים לכשפים ניתן לפרשו, כי הגויים יסברו כי אנו המכשפים. (ויש האומרים, כי כיום שהמיטות שלנו לא ניכרת בהם כפיית המיטה, לכן לא חוששים כלל, אף שכיום אף הגויים לא סומכים על כשפים).

יום שהותרו השבטים לבא זה בזה -

פירוש,

דהיינו י"ט.

אחת ממעלות חמישה עשר באב, שנחשב לימים טובים, הוא התרת השבטים להינשא ביניהם

המשנה קושרת את יום הכיפורים וחמישה עשר באב יחדיו, ומציינת כי לא היו ימים טובים לישראל כמותם. פשוט לגמרא מעלת יום הכיפורים, בהיותו יום סליחה ומחילה, ושניתנו בו לוחות השניות, אך תמזה הגמרא מה כה מיוחד בחמישה עשר באב. וכאן מביאה הגמרא שורת תירוצים, והראשון שבהם הוא שהותרו השבטים לבוא זה בזה.

קיימות שתי דרגות - היותו יום טוב, והיותו בדרגה שלא היו ימים טובים לישראל כמותו

על מנת לבאר זאת, יש שתי רמות ביאור. הביאור הפרטי,

פירוש,

משום שחלש כחה של חמה, ומגדלין התולעים באילנות, ועצים מתולעים - פסולים למערכה, **כדאמר** [במדות] (פ"ב מ"ה), שהכהנים בעלי מומין הם **מנקרים העצים, ומסירין** העצים **מתולעים שפסולות למערכה.**

אחת ממעלות חמישה עשר באב - הוא הפסקת כריתת העצים למערכה

המשנה ביאה כי אחד מהימים הטובים שהיו בעם ישראל היה חמישה עשר באב, ונתנו על מספר פירושים. האחרון שבהם "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה. דתניא, רבי אליעזר הגדול אומר: מחמשה עשר באב ואילך תשש כוחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה יום תבר מגל.

נעשתה פעולת מניעה, בכך שלא כרתו עצים, שכבר השמש אינה מצליחה למנוע את גידול התולעים

מבארים התוס' על פי המשנה במסכת מידות, שבעזרת נשים היתה אחת הלשכות - "לשכת העצים. ששם הכהנים בעלי מומין מתליעין העצים. וכל עץ שנמצא בו תולעת - פסול מעל גבי המזבח." ופעולתם מתחלקת לפי סוג העץ. להסיר כל עץ שהתליע בלח, ובהתליע ביבש - גוררו וכשר [מנחות פ"ה ב']:

דלא מוסיף יאסף -**פירוש,**

אותו - שאינו מוסיף מן הלילות על הימים - יאסף.

הוספת הלימוד אינה סתם המלצה אלא חובה, שקשורה לחיי האדם, ואף אזהרה

המשנה סיפרה כי לא היו ימים טובים לישראל כמו חמישה עשר באב. וביארה הגמרא כמה אירועים שאירעו בו. אחד מהם הוא החגיגה שהיו שוברים את המגל, שעמו היו כורתים את העצים למערכה. ומאחר ועיקר לימודו של אדם הוא בלילה - עליו לנצל את הלילות שמתארכים, ללימוד התורה. ומאחר והתורה היא הנותנת חיים לאדם, הרי יש על האדם חובה לנצל את מציאות הטבע, ולהוסיף בלימוד התורה. ונראה להמתיק כי הספר והסייף הינם אחד על חשבון השני, ולכן ממש נדרשו לשבור את המגל, ולהראות כי הם צוללים לעולם של לימוד התורה. וכמובא בגמרא (ע"ז י"ז, ב) אי ספרא - לא סייפא, ואי סייפא - לא ספרא.

עיקר הדיון הוא על האדם, ואחריותו בלימוד התורה

[הוספה בלימוד התורה יכולה להתפרש בכמה אופנים, כמות ואיכות. ואילו כאן הדיון אינו על התורה עצמה, ואופן לימודה, אלא על ה"גברא". אם אינך

ובשעה האחרונה, קמו. ורק לאחר שראו את הלבנה במילואה, היו בטוחים שהגזירה התבטלה.

ההמרה, שאכן היה נס ממשי בשנה האחרונה, ודווקא נודע להם בתשעה באב

התוס' במסכת ב"ב ביאר בכמה אופנים. הראשון, שאכן מתו גם בשנה האחרונה, והשמחה היתה על שחזר הדיבור של הקב"ה למשה. ומסכמים בשם רבינו תם, שאלו שהיו אמורים למות בשנה האחרונה - לא מתו. לגבי החשבון המדויק, יש כמה פירושים והגהות. אבל העיקרון הוא שהדבר התגלגל ליום שהיה מלכתחילה זכאי.

[דף לא עמוד א]

תיקנו ביבנה הטוב והמטיב -

פירוש בברכת המזון.

ומש"ה תקנו יותר על היין,

הטוב והמטיב טפי מבשאר דברים,

לפי שהיו [כמו] גדר בכרם ולא נסרחו.

אחת ממעלות חמישה עשר באב, שמאחר וניתנו הרוגי ביתר לקבורה - תיקנו הטוב והמטיב בברכת המזון

הגמרא ביארה מה התרחש בחמישה עשר באב, עד שהמשנה אומרת כי לא היו ימים טובים לישראל כמו יום זה (ויום הכיפורים). אחד הפירושים הוא ואמר רב מתנה: אותו יום שנתנו בו הרוגי ביתר לקבורה, תקנו ביבנה את ברכת "הטוב והמטיב" שבברכת המזון. "הטוב" - על שלא הסריחו הרוגי ביתר כל אותו זמן שלא נקברו, "והמטיב" - על שנתנו לבסוף לקבורה.

תקנה חייבת להתבטא לא רק ברעיון הכללי, כי אם גם בפרטי הפרטים

מדייקים התוס', כי כאשר באים לתקן תקנה, הרי פרט לרעיון הכללי, יש לשים לב גם לפרטים. המדרש באיכה רבתי (ב, ה) מספר כי היה לאדריאנוס קיסר כרם גדול, והקיפו את הכרם בהרוגי ביתר מלוא קומה ופישוט ידיים, ולא הבאישו ולא הסריחו, ורק לאחר שבאה מלכות אחרת, הם ניתנו לקבורה. ונמצא כי הם היו בדוגמת גדר בכרם, ולכן התקנה היא עם היין, כי כל ברכת המזון עניינה הודאה, ומאחר והיה זה נס חשוב, קבעוהו לברך עליו בנפש שבעה ובלב שמח.

גדר ברכת הטוב והמטיב הקשורה ליין

ובסוף הברכה מעין שלש (שהיא גם על הגפן ועל פרי הגפן - שזה על היין), גם נאמר כי אתה ה' הטוב ומטיב לכל. (וגם שהם זיבלו את כרמיהם בדם של ישראל. ועוד ברכה נוספת קיימת למי ששתה יין נוסף ועדיף על היין הקודם, הרי אינו נדרש לברך על יין, ברכת בורא פרי הגפן, שכבר יצא במה שבירך, אלא הוא מברך הטוב והמטיב על היין המשובח שהוא שותה. ומאחר ודמם השביח את היין, הרי בשעת שמחת יין משובח תיקנו ברכה זו.

יום תבר מגל -**פירוש,**

שמונעין מלכרות עצים למערכה.

ועל שאלתך, שאם הוא יודע מדוע הוא בכל זאת שואל, עונים התוספות "ומשום הכי קבעי" ואכן "אבל לעולם הוה ידע" ועוד שניתן כאן לפרש שעם היות ויאסף הינו לשון כריתה, הרי גם יכולה להיות אפשרות שהתורה תיכרת ממנו, כי הוא ישכח אותה, ולא דווקא שהוא עצמו יכרת מן העולם].

כל אחד ואחד מראה -

הקדוש ברוך הוא באצבעו, שנאמר הנה אלהינו זה קוינו לו וגו', נגילה ונשמחה בישועתו.

ממחולות הנישואין למחול עם הקב"ה

מאחר ובנות ישראל היו חולות בכרמים לצורך נישואין, מסיימת הגמרא במחול נוסף. "אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו."

יש להבין כי חידוש התוס' שהקב"ה הוא המראה

מדברי התוס' משמע כי הקב"ה הוא המראה באצבעו. אולם מצד שני, הביטוי זה אלי ואנוהו, הוא שבשירת הים האנשים הם אלו שמצביעים ואומרים זה, לשון המעולה בנבואה. שרואים את הקב"ה בביורו, על דרך שמה שראתה שפחה על הים, לא ראה גדול שבנביאים.

אלא שיש לקשור זאת במתיקות, כי במחול הכל שווים הם, ואין מעלה ומטה. אלא כאן הקב"ה הוא המחנך אותנו, שיש לכבד כל אחד ואחד. כי הגמרא מספרת שקצצו את אצבעו של מי שהראה לפני המלך, שאין זה דרך כבוד. אבל בכך שהקב"ה מכניס את כולם יחדיו, הרי במעגל יש שני עניינים משלימים. מצד אחד כולם ביחד, ומצד שני לכל אחד יש את הזווית הייחודית שלו. ובכך שהקב"ה נותן לכל אחד את חשיבותו, הרי מייקרים את עבודת כל אחד ואחד, עם היותו ייחודי.

וממצב כזה, יוצאים מגדר שכל צדיק נכוה מחופתו של חברו, אלא יכולים לשמוח יחדיו. ורק כאשר הקב"ה הוא המראה, הרי ממילא נותן כוח גם לזכות לקבל, ולראות באופן מואר של "זה", וגם שיכולים להתחבר, לשון רבים, נגילה ונשמחה בישועתו. ומאחר ויזכו לראייה של אספקלריא המאירה, הרי מה שהקב"ה מראה באצבע לכל אחד ואחד, הוא שיש כאן נתינה ממנו, וגם שכביכול גם כל צדיק מחזיר. ועל דרך שיושבים בהתוועדות, ומרימים לחיים, ואז הרבי מפנה את מבטו וסוקר כל אחד ואחד ואומר לחיים, הרי שני הדברים מתרחשים. ואז הלשון הוא שגם שמראה על הקב"ה, והרמת הלחיים היא בכוס שבאצבעותיו.

מוסיף בלימודו בלילות - הרי אתה ה"גברא, תיאסף מהעולם. ורמזו זאת התוס' במילה "אותו".

מאי יאסף תקבריה אימיה -

תימה, וכי היה מסופק מאי יאסף?

אלא נראה לומר, דלא מוסיף - יסיף, ומשום הכי קבעי גמרא מאי יסיף? אבל לעולם הוה ידע, דיאסף - הוא לשון מיתה, כדכתיב (בראשית מט) ויגוע ויאסף אל עמיו.

אחת ממעלות המישה עשר באב, שהפסיקו לכוות עצים למערכה, שברז המגל, והתפנו ללימוד התורה

במשנה הובא "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים." על מעלת יום הכיפורים לא צריך להרחיב, בהיותו יום סליחה ומחילה, שניתנו בו לוחות האחרונות, אלא מביאה הגמרא שורת מעלות של חמישה עשר באב. והאחת מהן הוא דווקא מאחר ותשש כוחה של חמה, הרי הלילות מתארכים, ויכול האדם להוסיף בלימוד. ואמרה זאת הגמרא בלשון עם הברקה של משחק מילים. מכאן ואילך, דמוסיף - יוסיף, ודלא מוסיף - יסיף. מאי יאסף? אמר רב יוסף: תקבריה אימיה.

התוספות נעמדים על עצם השאלה, והרי המילה יאסף ידועה שעניינה הוא מיתה

שאלת התוספות אינה על התשובה, של רב יוסף, שיאסף הינו לשון אסיפה ופטירה. אלא על עצם השאלה. וכפי שיבארו בהמשך תשובתם, ששאלתם הינה במקומה, שהרי פסוק מפורש הוא. אלא שאכן השאלה מדוע כאן הוא שואל מה פירוש יאסף משתי סיבות. ולא סתם שהוא שאלת בירור, שרק אינו יודע את המידע, אלא יש כאן שאלת תימהון חזקה. ואכן עצם השאלה נבעה שהיה מסופק בלשון, שיאסף הוא בא' לשון גויעה, אולם הלשון כאן היא יסיף או יסף בא' חסרה, שהוא לשון ציווי ועניינו הוא הוספה בלימוד התורה. או שמאחר ולשון זה נאמר על מי שמת בזמנו, וזכה לאיכות ימים, וכמו אצל יעקב אבינו ויגוע ויאסף אל עמיו, ולא שתהיה כאן פטירה מהירה בלא זמנו.

שאלת הגמרא לא נבעה מזה שהיה לו ספק בפירוש המילה יאסף, אלא שהיא באה בשל סיבה אחרת

[הביטוי לעולם בגמרא, משמעו שהוא חוזר אל פירוש שהיה עליו קושי, שניסו לדחותו, וכעת הגמרא דוחה את הדחייה, ומבארת שאכן ניתן להשתמש באותו הפירוש. ואף כאן, התמיהה וכי לא היה יודע? והתירוץ הוא אין מקום לשאלתך, כי אכן כן היה יודע.]

