



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק בתולה נשאת*

דף ב, א - דף ה, ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
אייר תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזרי

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

מסכת כתובות להוסיף פרק ראשון דף ב - ח

מפתח עניינים

מילות ברכה

בנימה אישית - לימוד פרק ראשון בכתובות בישיבות, ומעלת מסכת זו

מעלת לימוד הגמרא עם התוספות לימודים נעלים, אך חלק הכרחי מתפקיד המלמד בחיידר

הקדמה - דרישת השקידה בלימוד בישיבות חב"ד

הבדל גישת הלימוד בין חסיד ומתנגד, כשמוצא דבר שנראה לו טעות



סדרת הספרים המוערכת של שערי תוספות, שיש בה מעל חמישים ספרים, במסכת כתובות התפרש רק הפרק הראשון. (מי מנוחות לרב נחמן כהנא, פירש את כל ארבעת הפרקים הראשונים).

אופן לימוד מסכת כתובות

אלא שהישיבה הראשונה בא זכיתי ללמוד (אלול תשמ"ד), ולו לזמן קצר היתה צפת, וראש הישיבה הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי מעודד ביותר אותי, ואף נתן הסכמה (על מסכת גיטין, והובאו דבריו ביחס לחיבור על מסכת בבא בתרא, ובפרט שעוד התעקש לשלם על הספרים). הוא סיפר לי כי בישיבתם, אכן לומדים מהפרק הראשון.

ואז התברר, כי דעתו של הרבי, המבוססת על מכתב מהרבי הרי"צ היא מעניינת, ונותנת מקום בו זמנית לשתי השיטות. באשר יש הנוהגים לדלג את הדפים הראשונים מפני שישנם שם דיונים אודות עניינים שאינם שייכים לבחורים, ואולם הרבי הרי"צ (אגרות קודש ח"ח עמ' רסו אגרת ב'שסג) הביע דעתו שהבחורים הבוגרים ילמדו את המסכת מהתחלה: "דעתי היא שצריכים ללמוד מסכת כתובות, ומהתחלה. ועם התלמידים הקטנים - ילמדו בסדר שימצאו לנכון". והרב מענטליק, שהיה אחראי על המסכתות הישיבתיות, במכתב מט"ו מנחם אב תשכ"ט, הסדר אצלנו, שבבית המדרש מתחילים מתחילת המסכת, והצעירים מדף י"א או מפרק ב'. ועל כן החלטתי מיידית לשנות ולבאר גם את הפרק הראשון וגם את תחילת פרק שני. מה שייצור כמות ספרים מרובה על מסכת זו.

מעלת מסכת כתובות - בהיותה ש"ס קטן - מתגלית דווקא בתוספות, המגלגלים את כל הש"ס

אם כי היו שאמרו שיש מעלה מיוחדת, בלימוד מסכת כתובות בעיון על מנת לזכות למצוא את זיווגו, הרי לכאורה מסכת קידושין עוסקת עוד יותר בענייני קידושי אשה. והיו שהעירו בחיור, כי הקידושין הוא פעולה רגעית, אבל מחוייבות הבעל לאשתו במהלך כל חייו, נלמד דווקא במסכת כתובות. אמנם, מעלה נוספת קיימת במסכת כתובות, בהיותה

מילות ברכה

כמעשהו בראשונה, כך מעשהו באחריו, הסברה מיוחדת עם הדרכה איך ללמוד, בהחלט ספר מועיל לקטן כגדול. (ראש ישיבת תומכי תמימים צפת, הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, בהתייחסו לחמשת הכרכים על מסכת בבא בתרא, ואחרי שנתן הסכמה על ביאור התוספות במסכת גיטין)

עברתי השבוע על העבודה שלך בדף ט, אני חייב לציין שעשית עבודה מדהימה, כי התוס' בדף ט לומדים בעולם הישיבות כמעט חודש ימים, ושמתי לב שנגעת בנקודות המרכזיות שלה, והשתדלת לבאר אותם בקיצור ובפשטות בלי להסתבך יותר מידי, באופן שחלק מהשאלות מתיישבות לבד, חילך לאורייתא. (ר"מ בישיבת מיר ירושלים)

בנימה אישית - לימוד פרק ראשון בכתובות בישיבות

מהיכן ראוי לפרש את מסכת כתובות - פרק ראשון או פרק שני?

הפעם הראשונה בה זכיתי, להגיע לתחילת שנת הישיבה היה בשנת תשמ"ו, בישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד, בה למדו מסכת כתובות מתחילתה. מאחר זכיתי להוציא עשרה כרכים של תוספתו מרובה על העיקר, והעידוד הגדול היה מהרב אליעזר זוננפלד, ר"מ בישיבת תומכי תמים באלעד, שהיא ישיבה קטנה, הרי ההצעה היתה לא לסיים לכתוב על מסכת מכות, שהתחלתי, אלא לעבור למסכתות הישיבתיות הנלמדות. בצורה כזאת זכיתי לכתוב ג' כרכים על מסכת גיטין (ב' חלקים על הפרק הראשון, ומחצית מפרק השולח), וחמישה כרכים על מסכת בבא בתרא (ב' חלקים על פרק השותפין, וג' חלקים על פרק חזקת הבתים). ועם שזכיתי להוציא על פרק הראשון של מסכת מכות, וכן כרך על כל מסכת תענית.

הרי כעת אני מכין את מסכת כתובות. וההצעה היתה לפתוח בפרק שני דף יח, עמוד ב מהמשנה. ומסתבר שכך אכן גם לומדים בישיבות חסידיות אחרות כגון צאנו. מאידך ידוע, כי הישיבות הליטאיות לומדות מהפרק הראשון, וכשבא בחור מבית חסידי לשיעור הגדול בעולם, של הרב אשר אריאלי ממיר, וביקש ממנו שגם הוא יפתח כך, ענה לו, כי הוא מלמד רק את ה"לומדות" שבהלכות הללו, כך שאין בזה בעיות. ואף

עם פירוש התוספות, אבל לשון הרבי היתה כפשוטו גמרא עם תוספות, ושלא רק שאת זה אינו לומד, אלא אפילו לא גמרא או חומש.

אלא שמכאן קופץ לנו בבירור, כי הלימוד הנכון והנעלה, הנדרש מהמלמד בחדר, שבו אכן קיים התפקיד של עוזר מלמד, שתפקידו הוא בהתעסקותו אפילו עם תינוקות של בית רבן (שזה תואר לגיל צעיר, שהרי הם נזקקים גם לעוזר מלמד שיוליכם, והוא עוד לפני שנכנסים לישיבה, לאחר גיל בר מצווה), הוא לכתחילה לא פחות מלימוד הגמרא עם תוספות. ויש כאן שני עניינים, מצד אחד אמנם הוא נקרא לימוד נעלה, אך מצד שני, זה הבסיס של מלמד בחדר, שפחות מזה לא ניתן.

אכן זה במסגרת החלק של הלימודים הנעלים, אך בו זמנית, כשהינך בא להגדיר מלמד, בזה הינך פותח. וכל החידוש של הבעש"ט, שהוא רחוק מלהיות מלמד, אבל עם כל זאת הוא מצליח להחדיר בתינוקות את החיות והלחלוחית של היהדות, ועיקרי האמונה, אפילו דרך פעולות פשוטות של אמירת מודה אני או אמן יהא שמיה רבה.

מה שהרבי אמר, כי לימוד ללא תוספות אינו נקרא לימוד, היא הנחייה כוללת, ולא רק לשואל המסויים

והטעם שבאתי להדגיש עניין זה, שידועה תשובת הרבי לרב יואל כהן, שלימוד בלי תוספות אינו בגדר לימוד. אך היו כאלה שבאו וצמצמו, שדברים אלו הינם רק עבורו. אכן ברוך השם שמעודדים את תלמידי הישיבות ללמוד את כל המסכת, אף ללא התוספות, והדבר כיום חודר יותר ויותר בישיבות, עד אשר אפילו על מסכת ארוכה כמו בבא בתרא, החלו לקבוע מסלול לבחירה להקפת כל המסכת, כבר בתחילת השנה.

אבל לבוא ולהעמיד שדברי הרבי יש לצמצם אותם רק לרב יואל כהן, לדעתי הינם לעקור את דברי הרבי. ולפחות בספרים שלי, אני מעודד ללמוד את כל התוספות, אף כשבאים בישיבה ללמוד בעיון, לא מקיפים את כולם, הרי עם מעט סיוע, יעלה מספר התוספות הנלמדים, והיה זה שכרי.

ידועה שיטת האדמו"ר מצאנז, השפעה חיים בהדגשתו ללמוד דווקא עם התוספות

מה עוד שיש לי ידידות עמוקה עם שיטת צאנז, שהאדמו"ר שפע חיים בסיום לימוד הדף היומי, הציע כי ילמדו דווקא עם התוספות, וכפי שכתב לי על כך בהסכמה (הובאה בחלק הראשון של פרק חזקת הבתים), ראש הכולל של צאנז בחיפה.

ובעל פה אמר לי שתי נקודות מעניינות. הראשונה, שלעתים היו שואלים מישוהו מדוע אינך לומד תוספות מסויים, והיה עונה שזה תוספות קשה. ואילו אצלך, כעת אתה גורם שתירץ זה כבר אינו יכול להיאמר. ועוד סיפר לי כיצד היו בוחנים אותם, והיו מקפידים לבחור לא רק את התוספות הארוכים בכל דף, אלא גם לבחור לשאול על התוס' הקצרים, והנה אצלך הוא התייחס, כי אתה נותן יחס רצינות שווה אף לתוספות הקצרים. ואינך מבדיל בין אם הוא ארוך או קצר. ואגב באחת ההקדמות (לתוספות של מסכת תענית) התייחסתי באריכות לדרכו ביחס אל לימודי התוס'.

דרישת השקידה בלימוד בישיבות חב"ד

כוללת את כל התלמוד כולו, ואף נקראת ש"ס קטן. וממילא גם מסכת קידושין נכללת בה.

אמנם, נראה לי, כי כפי שהמהרש"ל הידוע בהקדמתו לים של שלמה, ביאר כיצד בעלי התוספות גלגלו את כל הש"ס כולו. כי בכך שהביאו ודנו בחילוקי הדינים ובהשוואה לכל הסוגיות, הרי המקום בו ניכר ביתר שאת, מעלתה זו של מסכת כתובות, הינו דווקא בדברי התוס', העשירים בריבוי מראה מקום של כל המסכתות, בו הינך גולש למשל בתחילת הפרק הראשון, לדיון משמעותי בנושאים של מסכת שבת.

וידוע, כי אחת המשמעויות של למידה בעיון, ובפרט שיש בזה לשון נופל על לשון, שיש ללכת ולעיון בכל המקומות בהם התוספות מביאים כמקור לדבריהם. מה שנוכחתי, בסדרת הספרים, תוספתו מרובה על העיקר, שיש בזה ברכה מרובה. ועד שאינך חווה זאת, אינך מבין עד כמה התועלת בכך הינה עצומה. ובפרט שהינך רואה במסכת כתובות, הרי הטיוט הוא ממש בכל הש"ס, ובכל סוגי הסוגיות.

מעלת לימוד גמרא ותוספות - לימודים נעלים, אך חלק הכרחי מתפקיד המלמד בחיידר

החוכמה להדגיש עניינים שנראים דווקא צדדיים

אחד הטעמים שקראתי לביאור תוספתו מרובה על העיקר, היא שהתוס' כביכול ממשיכים את הגמרא במקום בו היא נעצרה. לדוגמא, ידוע הויכוח (כתובות יז, א) לגבי כיצד מרקדין לפני הכלה, ומה שבית הלל מדגישים לומר כלה נאה וחסודה. והרי בית שמאי אומרים מדבר שקר תרחק, ולכן לא היו מוכנים לומר יותר מאשר כלה כמות שהיא. עונים להם בית הלל, משל ממי שקונה מקח רע, אבל בעיניו הוא משבח. ומתוך כך מוציאים מסקנה כללית, שלעולם דעתו של אדם תהיה מעורבת עם הבריות.

אולם, כידוע בית שמאי היו חריפים ומחודדים עוד יותר. והנה עם היות והגמרא מסיימת לנו עם הטעם הטוב של בית הלל. הרי אצל כל לומד מיד מתעוררת השאלה. וכי נעתקה לשונם של בית שמאי? ועם היות והגמרא לא דנה על כך, הרי התוס' כן דנים על כך, ומבארים, מה יענו בית שמאי, גם לאחר דרשתם המבריקה של בית הלל. (וכפי שהגמרא עצמה מלמדת אותנו, כל פעם שיש מחלוקת, לחזור ולשאול כל צד היאך הוא מתייחס לשיטת חבירו. ונמצא כי אכן התוספות אינם מנותקים מהגמרא, אלא כביכול ממשיכים בדרכה).

מההדגשה שהבעש"ט אפילו לא זכה ללמוד עם התלמידים, מובן מהי עיקר מעלת הלימוד הבסיסי - גמרא עם תוספות

מחשבה וניתוח כזה, הופך להיות חלק ממך. ועל כן, כמו כן, יש לדייק גם בסיפורים שהרבי מספר לנו. בהתוועדות ח"י אלול תשי"א, שלמזלנו נשמרה ההקלטה, מדגיש הרבי כי הבעל שם טוב, היה בתפקיד הזוטר ביותר של עוזר מלמד, ודווקא בתפקיד זה, הוא מצליח להנחיל את יסודות האמונה לכלל התלמידים. אלא שעל מנת להדגיש זאת, פותח הרבי מה הוא לא. שהוא אינו מלמד עם תינוקות של בית רבן, ולומד איתם עניינים נעלים. וכאן הרבי מונה ג' דרגות. גמרא עם תוספות (שכבר בכתובה, שהיא מוגהת אכן ציינו גמרא

הנהלות ישיבות חב"ד קבעו מחזור לימוד בן 8 שנים, שבו לומדים בכל ישיבות חב"ד מדי שנה את אותה המסכת. אלו הן המסכתות הנבחרות על פי הסדר: קידושין, בבא מציעא, שבת, גיטין, בבא בתרא, כתובות, בבא קמא ופסחים. מטרת הלימוד האחד היא כדי לאפשר לתלמידי הישיבות השונות לדון יחד בנושאים הנלמדים, וליצור אחדות ביניהם. בנוסף למסכתות אלו נלמדות בכל ישיבה מסכתות שונות לגרסה.

הקפדה בלימוד דרכי ואופני הלימוד

דרך הלימוד בישיבות - שלומדים סוגיא מסויימת על כל פרטי, בריבוי שקו"ט וסברות לכאן ולכאן ברוחב ועומק וכו', אבל כל זה הוא רק בנוגע לביאור הסוגיא על אתר ולא שמם לב ללמוד וללמד את דרגי ואופני הלימוד, י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, וכיו"ב, בכדי שהתלמיד יוכל ללמוד בעצמו - כדבעי - בסוגיא אחרת, סוגיא שלא ילמדנה מפי הראש ישיבה. (התועדויות תשד"מ ח"ב עמוד 950)

החובה ללמוד דווקא את כללי התלמוד היסודיים

אחת הנקודות המשמעותיות שהרבי דיבר, הוא על אופן הלימוד. ובכך שאני מבהיר פעמים רבות את דרך לימודם של התוספות, ונעמד לדייק במילות המפתח בלשונם, אני צועד בדרך הראויה. וראוי להביא את מלוא דברי הרבי (משיחת פרשת משפטים, תשמ"ה), שנאמרו בעניין זה, למרות כל האריכות בזה, מאחר ועניין זה הינו יסודי ומשמעותי.

כדרכו הרבי מבהיר עם חוש המור את חשיבות העניין, מבלי לוותר, עד כמה זה משמעותי, יסודי והכרחי. ובמקור הרבי הדגיש שרק כך הלימוד הינו ראוי, ואת החובה להקדימם ללימוד הש"ס, ושראוי להנחיל זאת, על מנת לקיים דברי חכמים.

"כאן המקום לעורר (ואולי סוכ"ס ינסו לתקן את הדבר) על העובדה שלא נהוג ללמוד בישיבות "כללי הלימוד", שאז עלולים ללמוד ולפלפל כו' מתוך גישה בלתי נכונה, מכיון שלא הקדימו ללמוד את כללי הלימוד.

גם המלמדים שלי לא למדו עמי כללי הלימוד. את "כללי התלמוד" - ראיתי לראשונה בש"ס ווילנא (לאחרי מסכת ברכות) כמה וכמה שנים אחרי שכבר למדתי בעצמי. וכשעיינתי בהם - ראיתי שאינם רק הכללים שנתפרשו בש"ס, כמו: הלכה כרב באיסורי והלכה כשמואל בדיני, ר' מאיר ור' יהודה - הלכה כר' יהודה וכיו"ב, כי אם "כללים" כיצד לגשת ללימוד הש"ס, כללים שמן הראוי להקדימם ללימוד הש"ס, כדי שהלימוד יהי' כדבעי. ולדאבוננו, אין מקדישים לכך שימת לב מיוחדת בלימוד הישיבות.

כאשר בררתי ושאלתי מדוע לא לומדים כללים אלו בישיבות - קבלתי שתי תשובות (ובלשון הגמרא: חדא כו', ואי בעית אימא כו' "):

(א) הרי כללי התלמוד נדפסו ב"מסכת ברכות" - וממתי לומדים ב"ישיבות" מסכת ברכות?!... מסכת ברכות לומדים בעלי בתים ב"עין יעקב"! סנדלרים, חייטים, ושאר בעלי מלאכה, שעובדים קשה למחייתם במשך היום, ובאים לבית כנסת כדי להתפלל מנחה ומעריב בציבור, ובזמן הפנוי שבין מנחה למעריב, לומדים "עין יעקב" החל ממסכת ברכות, אבל ב"ישיבות", לומדים את ה"בבות", ז' מסכתות הידועות, ולא מסכת ברכות.

מרתק להתחקות אחר תולדות הרב חיים בנימיני, שהרבי שלחו להקים ישיבה ביערות ברזיל

הרב חיים בנימיני עשה את לימודיו הראשונים בבית הספר האורתודוכסי בבודפשט, בירת הונגריה. בהגיעו לגיל 14 שלחו אביו ללמוד בישיבה. הוא מספר, כיצד בחרו אז בדווקא להקים את הישיבות באזורים כפריים, כדי שפיתויי הערים הגדולות, לא יסיחו את דעתם של הנערים מהלימוד, והם יוכלו להתמסר ללימודי התורה ברוח נקייה. ואכן בבודפשט לא היתה אף ישיבה אחת, והוא זכה ללמוד בעיירה טאב, שראש הישיבה היה הרב יוסף פרנקפורטר (תלמיד מובהק ומוסמך להוראה של המהריץ דרשינסקי, עוד בימים שהיה עדיין רבה של העיר הוסט בהונגריה). ושם זכה לקבל את יסודות לימוד הגמרא בעיון בשיטות הלימוד שהיו נהוגות בישיבות הונגריה, עם דיוקים ברשי, בד בבד עם לימוד תנ"ך ושולחן ערוך אורח חיים מדי יום ביומו. והוא ממשיך ומספר היאך בימי השואה, המשיך ולא רק שקיבל סמיכה, אלא הוכתר לרבה של הקהילה האורתודוכסית בקארצאג, שמהשואה לא נשאר ממנה דבר. (אגב מרתק לקרוא את עשרות העמודים של התכתבויותיו עם הרבי ביחס לישיבה זו, שהקים בברזיל). וראים, על כל פנים, שכאשר הבסיס הינו חזק, ממילא יצמח לאחר מכן עץ עושה פירות.

המעלה בחיבור לימוד הגמרא עם אדמו"ר הזקן

הספרן הראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד, הרב שלום דובער לוי, מציין בקובץ אוהלי תורה. כי בכמה הזדמנויות נתבארה תועלת לימוד הגמרא בישיבה עם ביאור רבנו הזקן כן היה כשלמדו בישיבות מסכת פסחים ומסכת שבת. הלכות גיטין אינן נמצאות אמנם בשו"ע רבנו הזקן אך בתשובותיו יש ביאורים רבים לסוגיות במסכת גיטין. (ומתייחס לזה באריכות).

הוראות ללמוד דווקא גם את המפרשים הישנים

בכלל נהי' בישיבות סדר של "וישן מפני חדש תוציאו", היינו, שלומדים דברים חדשים, ולא לומדים את הדברים הישנים. וצריכים לתקן זאת. (הרבנים הראשיים אמרו שכיום מתחילים כבר לחזור לסדר הלימוד הישן - לימוד המהרש"א, מהר"מ שי"ף, וכיו"ב. ואמר כ"ק אד"ש) הלואי שיהי' כן, ובאופן ד"אחישנה". (מר"ד בדר"ח כסלו תשד"מ)

לימוד הניגלה בישיבות חב"ד

עיקרו של יום הלימודים בישיבות 'תומכי תמימים', דומה לסגנון הישיבתי הרגיל, בו רוב היום מוקדש ללימוד הגמרא ומפרשיה. שיטת הלימוד מדגישה את ההבנה היסודית של הגמרא עם פירוש רש"י ותוספות, ורק לאחר מכן הרחבת היריעה ופלפולים. את שיטת הלימוד התווה מייסד הישיבה בקונטרס מיוחד לתלמידי הישיבה "קונטרס עץ חיים", שם הוא שולל את שיטת הפלפול קודם שהתלמיד הגיע לבהירות שלמה בסוגיה עצמה.

לימוד התלמוד מתחלק לשני חלקים - "עיונא" ו"גרסה". בלימוד 'עיונא' לומדים לעומק הסוגיה וההספק הוא איטי יחסית. בזמן המוקדש ללימוד ה'גרסה' (המכונה בישיבות אחרות בקיאות) הלימוד הוא מהיר ושטחי יותר. בעקבות הכרתו של הרבי נשיא דורנו על מבצע תורה מתקיים מבצע מיוחד בישיבות רבות ללמוד ולהיבחן על כל תוכנה של המסכת העיקרית הנלמדת באותה שנה.

הרי אז מוציאים לעז ח"ו על הבעש"ט, על המגיד, על אדמו"ר הזקן וכך הלאה עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר.

ידוע עד כמה הקפידו רבותינו נשיאנו הקדושים על השקידה בלימוד הנגלה, וכבר אמרו רז"ל יגעת ולא מצאת - אל תאמין. ובמילא בידו הדבר שאם רק ירצה באמת ללמוד בשקידה וגם יצליח. (והרבי ממשיך) - מובן אשר אחרי ההפסק בזה כל ההתחלות קשות, אבל מזמן לזמן יהיה לו זה בנקל יותר ובלבד שישתדל בזה אליבא דנפשיה.

עיקר עניינו של התלמיד הוא לימוד התורה; ואי אפשר לו להצליח בלימוד התורה כי אם על ידי היגיעה, וכמאמר רז"ל "יגעתי ומצאתי - תאמין": באם אינו מתייגע בתורה (יגיעה אמיתית - לימוד יותר מרגילותו, היפך טבעו) - גם אם מדייק בשמירת זמני הלימוד - אי אפשר לו להצליח בלימודו ...

הרבי הורה שהתלמידים בישיבות יחזרו על-פה תוכן מאה ואחד דפי גמרא ועשרה מאמרי חסידות

בהודמנות אחת שבת קודש פרשת חוקת בלק תשכ"ט הזכיר הרבי בכאב לב מדוע אינו מקבל דיווחים על אותם בחורים הבקאים במאות דפי גמרא בעל פה ועל דרך זה עשרות מאמרי חסידות בעל פה (ולאחר מכן אכן תיקן זאת, וביאר ידיעת העניינים על פי הסדר שבהגמרא והמאמרים, מלבד יחידים, שבקלות אצלם בעל פה עם התיבות) הרבי המשיך

אינני חושב שאין בין הבחורים רבים כאלה - אלא שלמרבה הפליאה אין ההנהלה של המוסדות מדווחת על כך; אילו היו כותבים לי - היה זוכה למילה טובה (של עידוד), והדבר היה מוסיף חיות בלימוד; אולם מאחר ואין איש מדווח על כך, אין התלמיד שומע מאומה - סבור הוא שהדבר אינו מעניין אף אחד וחושב מ"היכא תיתי" - ואז אם הבחור הוא כזה בעל מרה שחורה, ימשיך בלימודיו הלאה (גם כשלא שמע מילת עידוד) אך אם הוא אינו כזה - עלול הוא להתחיל לעסוק בעניינים אחרים! ...

כנראה שהסיבה שלא כותבים לי, כי חוששים שהבחור יקבל מזה ישות, דבר שהיו נמנעים ממנו בליובאוויטש. פעם היה בחור מתגאה במספר דפי הגמרא השגורים בפיו ובעשרות מאמרי חסידות החקוקים במוחו ולבו; והיום חוששים לישות! ...

ובהערה לתלמיד שרק דיווח לו על פעילותו במבצע המצוות, ענה לו הרבי שאינו מזכיר כלל כמה דפי גמרא למד, מאמרי חסידות וכו'.

הפצת המעיינות ברוסיה היתה בזכות בעלי הניגלה

"הקפידו רבותינו נשיאנו הקדושים על השקידה בלימוד הנגלה.. שישתדל בזה אליבא דנפשיה" - כתב הרבי (אגרות קודש כרך ט, עמ' סא).

"הקפידו רבותינו נשיאנו על דבר תוקף לימוד הנגלה בתומכי תמימים..." - כתב בהודמנות אחרת בפתק (מאוצר המלך, כרך א, עמ' 26).

"צריכים פשוט (כלשון העולם) "שטייגען אין לערנען" [=לשגשג (להתעלות) בלימוד התורה] - הורה הרבי לבחור, ביחידות שהתקיימה ביום ה' במרחשוון תשי"א (ימי בראשית) עמ' 286).

ב) ואב"א - בנוגע לכללי הלימוד, סומכים על כאו"א מהלומדים, שמכיון שיש לו "שכל הישר", בודאי ישכיל להבין באיזה אופן צריך ללמוד, ובמילא, אין צורך ללמוד "כללי התלמוד" שלא נתפרשו בש"ס, ואפילו לא ע"י "רבנן סבוראי" ... אלא נכתבו ונסדרו בדורות האחרונים!

אמנם, רואים במוחש, שבהעדר לימוד וידיעת "כללי הלימוד", עלולים לטעות בענינים פשוטים ועקריים (כמו הכלל הכי פשוט ש"קושיא" צריכה להיות בנוי על סברא חזקה דוקא). ובפרט כאשר רוצים ל"חדש" בתורה, ומה גם שידפיסו את ה"חידוש" שלו - שאז מחפשים את ה"קושיא"! ואף שבודאי אין לחשוד שהכוונה היא "לקנתר" ח"ו, מ"מ, עדיין אין זה בגדר ד"חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים", היינו, שיש להשתדל לקיים דברי חכמים, ולא לחפש קושיות.

אופן הלימוד בישיבות ליובאוויטש בזמן היווסדותו, בימי הרש"ב

מתוך פרקי זכרונותיו של אחד משרידי דור התמימים שלמדו בליובאוויטש שבליובאוויטש התמים ר' משה קנאפאב, שהתקבל לישיבה לאחר קיץ תער"ב.

בדרך כלל הסדר היה שלומדים ב'שיעור' שנה וחצי, ואחר-כך עוברים לשעדרין. אך בזמני החליטו לשנות את הנהלים, וקבעו שהתלמידים המצטיינים לא יצטרכו לחכות שנה וחצי ב'שיעור', אלא מיד לאחר שנה - יעברו לישיבה בשעדרין, ואני הייתי ביניהם.

המשפיע בשעדרין היה ר' שאול דב זיסלין, והמשגיח בנגלה היה ר' שמואל פלעשניצר. גם הוא נתמנה למשגיח עוד קודם חתונתו (הוא התחתן בעת ששהינו בשעדרין). למדנו שם מסכת כתובות ואופן הלימוד היה שלמדנו לבד ("פאר-זיך") ורק מידי פעם היה הר"מ אומר שיעור בפנינו. למדנו את הגמרא בעיון עם כל המפרשים - מהרש"א מהר"ם שיף ועוד הרבה ראשונים, גם את ה'פני יהושע' היו לומדים מאוד חזק, וכן את ה'הפלאה'. השיעורים שמסר בפנינו הר"מ בשעדרין לא היו כמו בכיתות הנמוכות בליובאוויטש - שם היו אומרים שיעורים על הדף, אבל בשעדרין היו השיעורים באופן כזה שהיו מראים את הדרך והשיטה הנכונה בלימוד, להכניס רוח חיים בלימוד הנגלה.

שיטת הלימוד בישיבה הייתה בעמקות נפלאה; רב שיצא מליובאוויטש לא למד בצורה שטחית (כמו שהיו לומדים בישיבות הליטאיות), הוא ידע הכל בעמקות נפלאה, ונוסף לכך היה לו קשר עמוק ועצמי עם הגמרא, הוא היה לומד כל ענין לפני ולפנים.

לימוד ניגלה בעמקות, מסייעת בשליחות להפצת המעיינות

ביחידות של אחד מראשי ישיבות חב"ד דיבר הרבי באריכות אודות לימוד הנגלה של תלמידי התמימים וכה אמר "מכיוון שבחורים נוסעים לשליחות המל"ח [=בתקופת הקיץ] וחלק מהסדר שנקבע, שבכל מקום צריכים להיכנס למרא דאתרא של המקום ולשוחח בלימוד. הרי אם הרב רואה שמרבירים איזה עניין מה'שאגת אריה' וכיוצא בזה (הרבי מנה עוד כמה וכמה ספרים) אזוי הוא רואה שעומדים לפניו תלמידי חכמים, ודבר זה מהווה הצלחה בשליחות. מה שאין כן להפך,

בנש"י ואח"כ ברכת נתינת התורה ומצות לנשמות ישראל. ואז בעזרתו ית' מוצאים את הטעות ומתקנים אותו.

השי"ת יחזק את בריאותו ובריאות ב"ב יחיו ויתן לו פרנסה טובה בהרחבה שיוכל לשקוד בתורה ועבודה כחפצו הטוב מתוך מנוחה והרחבת הדעת.

ידידו הדו"ש מכבדו ומברכו בגשמיות וברוחניות

יוסף יצחק

מי שזכה לכתוב בהערכה על גדולי ישראל מכל הכיוונים, וודאי שלא בא לקנתר, ותורה היא, וללמוד אנו צריכים

(בהשגחה פרטית, כשסיפתי למחרת בבית הכנסת, מיד ידעו לשלוף לי את המכתב שהרבי דן על איגרת זו. ברור כי מכתב כה משמעותי לא יעבור בשתיקה. אולם יש ללמוד מהמכתב של הרבי מספר עניינים בנוסף למה שנכתב. נהניתי לראות כיצד הרבי מנתח את אופן השאלה, וכבר בהגדרות הללו, יש יותר ממחצית התשובה. האם זו שאלה להכעיס, או שבאמת מעניין את המקשן להבין את תוכן הדברים. וכבר כתבתי כי מה שהגמרא באה ואומרת לא זים עד שנעשים אוהבים זה לזה, הוא שמלכתחילה באים בגישה של כבוד. ורק אז מאחר והינך מכבד את השני, ובטוח כי יש הגיון רב בדבריו, הרי אף שמתחילה נראה לך קושי בדבריו, הרי חשוב לך להבין את עומק דעתו. ומאחר ואינך זו משם, לבטח תצאו אוהבים.

הנה אתה שגיב, כתבת שלוש הקדמות כה מרתקות על דרך לימודם של שלוש קבוצות שאינן חב"ד, ודיברת עליהם בכזאת חביבות ויוקר. הרב מאזוז - ג'רבא, (שהוא עצמו נהנה מההקדמה) הספרדים, האדמו"ר מצאנז - החסידים (שראש הכולל של צאנז בחיפה יצא בהתפעלות מהדיוק בדבריו, כולל הקשר האישי). הרב גרשון אדלשטיין והרב שמואל רוזובסקי - הליטאים, ועוד ישיבת פונובז' (וגם כאן, שניים מתלמידיו אמרו שאף דרשן לא דייק בכזו הפלאה, ועוד שזה נכתב ביום פטירתו מה שמורה על הערכה יתירה).

הרי ברור שאינך בא לקנתר. ולכן מחוייבים אנו להבין מה תוכנו של מכתב זה. וכשניגשים באופן כזה, בוודאי שיצליחו לקחת הבנה עמוקה יותר ממכתבו של הרבי (אגרות קודש חלק ט ב' תרכה). ועוד אחד הדברים שראיתי, שהרבי נוהג כמו חכמי התוס' כאשר הם מביאים קושיה, הרי הם בתחילה מתמצתים את תורף העניין, ורק לאחר מכן מבארים מה הקושי, ומשום כך סוללים מהלך עם הבנה חדשה. ולכן המכתבים הובאו במילואם, ללא תמצית או השמטה.)

מכתבו של הרבי המבאר את תוכן מכתב זה, בעומק ובהסברה

ב"ה, ב' אייר תשי"ד

ברוקלין

שלום וברכה!

במענה על מכתבו, בו שואל אודות מה שהוקשה לו במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הנדפס בבטאון חב"ד.

הייתי בספק אם בכלל לענות על המכתב, כיון שמלבד קושיא שיש לו על כ"ק מו"ח אדמו"ר - לא מצאתי במכתבו

במכתבו של הרבי למשפיע המפורסם הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן, מי"ט בשבט תשט"ז (אגרות קודש כרך יב עמ' שג) הוא תובע:

להשתדל בזה און פארלייגין זיך אויף דעם [=להתמסר לכך] בכל המרץ והיגיעה שתהיה הישיבה [=תומכי תמימים בלוד] לשם ולתפארת. . גם מצד פנימיות הדברים. ולא רק מצד הענין דיראת שמים וחסידות, אלא גם מצד הנגלה, וידוע סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר רבנו הזקן בתחלת עבודתו הפצת תורת החסידות ברייסיין, השתמש בתלמידים גדולים בנגלה, והסדר היה אשר בכל מקום בואם הפליאו את השומעים בידיעתם בנגלה ונצלו ההפלאה לכבוש את מוחם ולבם ללימוד תורת החסידות... ועוד כתב לו (שם כרך ט' עמ' קמו): "מוכרח לימוד הנגלה בעיון ובהתמדה".

ביחידות' של בחור ביום ה' במרחשוון תשי"א (ימי בראשית' שם) הורה הרבי: בלימוד הנגלה לגירסא אין צורך "גריבלען זיך" [=להתחפר] (להתעכב) יתר על המדה] בלימוד, אך מוכרחים ללמוד עם פירוש התוספות, כי ללא התוספות אין זה נחשב 'לימוד' כלל.

לבחור אחר הורה ביחידות' (היכל מנחם' כרך א, עמ' רי): הכוונה ב"לימוד לעיון" במה שקשור לנגלה: שבכל מקום שמובא ענין בגמרא, בפירוש רש"י ובתוספות וכו' ממקום אחר בש"ס וכיוצא בזה, יש לפתוח את הספר ואכן לעיין בו, ועל-ידי זה ניתוסף בהבנת הענין (וקישורו) על אתר.

הבדל גישת הלימוד בין חסיד ומתנגד, כשמוצא דבר שנראה לו טעות

מכתבו של הרבי הרי"צ לרב חיים נאה בעל השיעורים, על אופן הלימוד כשוואה טעות, והחילוק בין חסיד למתנגד

בכרך י' אגרת ג'תלח כ"ב אדר תש"ט, כותב הרבי הרי"צ לרב חיים נאה, בעל השיעורים, שזכיתי לקבל הסכמה על התוספות (הוכנסה בחלק חזקת הבתים ב') מנכדו הנושא את שמו, והוציא מחדש בעריכה מפוארת את קצות השולחן. הרבי פונה אליו אף בתואר חשוב, והבאתי את כל המכתב מפאת חשיבותו. תודה מיוחדת לבני לוי יצחק, שיש לו בקיאות מופלאה במכתבי הרי"צ, ועל המקום שלף לי.

ידידי הרה"ג וו"ח אי"א מוהר"ר אברהם חיים שי' נאה

נכון הגיעני ספרו "קונטרס השולחן". רשום אצלי אשר באחד מביקורי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בשנת תרנ"ה, בעת למדי אצל מלמדי החסיד הרשב"ץ נ"ע, הואיל לכבדני באחד הסיפורי קדש, אשר הואיל הוד כ"ק אביו אדמו"ר הרה"ק מוהר"ש לספר לו, מאחד הביקורים אשר ביקר הוד כ"ק אביו הרה"ק הצמח צדק בעת למדו בחדר, ויספר את אשר זכה לשמוע בצוותא עם הוד כ"ק דודו וחמיו אדמו"ר האמצעי מאת הוד כ"ק רבינו אדמו"ר הזקן, ההבדל בין דרכי הלימוד של חסיד למתנגד.

שניהם לומדים בעיון, ושניהם מחפשים את הטעות, ומייגיעים עצמם לתקנו, רק ההבדל ביניהם. החסידים יודעים שהאמור בהספר הוא טוב ואמת, והטעות הוא בעצמו ובדעתו, והמתנגד מוכיח כי ידיעתו ופלפולו הוא האמת, והטעות הוא בהספר, וזהו יסוד סדר ברכת התורה תחלה, ברכת הבחירה

בתוכם, הרי ההנחה והגישה שלו הן, אשר ניתן הדבר לרשותו הגמורה. וכיון שאין הקב"ה מבקש אלא לפי כחו של כאו"א, עליו ללמוד כפי שכלו, ואיך שיבין - הרי ניתן הדבר לרשותו לפסוק. זאת אומרת, אשר ידיעתו ופלפולו הם האמת. ואם ימצא סתירה לזה בספר, הרי אין זה מחייב אותו, וע"פ הנ"ל. וידוע מרז"ל שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו כו' (ר"ה כה, ע"ב).

אחד החילוקים העיקרים אשר בין חסיד למתנגד הוא - יסוד השקפת עולמו של החסיד הוא אשר נשמתו (וכן נשמות חביריו), ניצוץ וענף הוא מנשמה יותר כללית, היא נשמת האדמו"ר שלו. וכתוצאה מזה, הרי, הן בענינים בגשמיים והן בענינים רוחניים, יש ביניהם קשר חזק. והנעשה באחד, הרי זה קשור במדה חשובה עם השני, וכנ"ל - אם בענינים גשמיים אם בענינים רוחניים, אשר גם לימוד התורה וקיום המצוות בכלל זה, כמובן.

- ובוזה מובן פתגם הידוע [הערת ציון מקום: ראה אג"ק אדה"ז אגרת נא. תולדות חב"ד באה"ק ע' כד-ה]. דנשיאי החסידות: וצדיק באמונתו יחי' אל תקרי יחי' אלא יחי', אשר מחי' הוא הצדיק ע"י אמונתו ועבודתו נפשות אלו השייכים אליו והקשורים אליו. -

מזה מובן ג"כ, שאין נשמה פרטית הפוסק-אחרון גם בהבנתו בתורה, כיון שאין הוא אלא פרט מהכלל. וישנם עוד כמה פרטים שיכולים להבהיר את אופן הבנתה של נשמה פרטית זו, ועאכ"כ שהנשמה כללית יכולה להבינה ולהאירה בתוספות שכל - שאז גם הנשמה פרטית עצמה תבין בשכלה בטוב יותר ובעומק יותר.

וכמו שבהבנת פרטים נוספים בסוגיא נתוסף גם בהבנת הפרטים האחרים של הסוגיא, הנה, כמו שהוא בהשכל כן הוא גם בהמשכיל, כשיתוספו עוד פרטים משכילים - יתוסף גם בהבנת פרטים משכילים אחרים.

ידיעה זו גופא, אשר אף שמחובתו לייגע א"ע בלימוד התורה ובקיום המצוות, ואין הוא יוצא ידי חובתו, בזה שנשמה אחרת פרטית, או אפילו נשמה כללית, עוסקת בהנ"ל, כי ה"ה מצווה עליו, הנה ביחד עם זה, ואע"פ שניתנה התורה לבני אדם, הוא עצמו אינו אלא פרט אחד והבנתו אינה אלא הבנה של פרט אחד של המשכיל, ובמילא עלולה לטעות ושאר הפרטים ביכולתם לתקן ולהשלים הבנתו הוא, ועל אחת כו"כ שהבנת הנשמה הכללית תבהיר את כל השכל באור שכל גדול.

עצם ידיעה זו - משנה את הגישה גם בתחלת הלימוד, וכנ"ל במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר ברור לו שהאמור בספר הוא טוב ואמת, - כיון שנתפרסם בתוככי בני ישראל, ונתאשר ע"י כמה וכמה פרטים - והטעות הוא בעצמו ובדעתו - כיון שהוא אינו אלא פרט אחד, ושאר פרטים, שמוכרח הוא לבקש עזרתם כנ"ל, בודאי יעמידוהו על הטעות.



לא באתי בזה אלא בקוטב הענין, כי קשה לבאר באריכות בכתב, ובפרט שאינו כותב מדת הבנתו בנגלה דתורה, וגם במה עסק ובאיזה אופן בלימוד פנימיות התורה, הנקראת אילנא דחיי דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה - וכמובא ברעיא מהימנא (זהר ח"ג קכד, ע"ב), ונתבאר בארוכה באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ו.

דבר אודות לימודיו בתורת החסידות וגם לא בתורת הנגלה. והרי לא זהו דרך לימוד בחלק תורה, איזה שיהי' להתחיל בקושיא. ורק לאחר שלומדים משך זמן במקצוע-התורה המתאים וכו' ורוכשים איזה ידיעות, הרי אז יש מקום להקשות קושיות, או - יותר נכון - לא קושיות, אלא ביאורי דברים שאינם מובנים בהשקפה ראשונה.

בכל זה, ברצוני להעמידו על החזקה חזקת כשרות, שבדאי אין כוונתו אלא לטובה, וסיוע לזה ממה שכנראה עוסק ומסייע בהו"ל של ספרים בפנימיות התורה, הוא הזהר ותקוני זהר וכו', ולכן באתי בשורתי דלקמן.

שאלה:

במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבגי"מ זי"ע הנדפס בבטאון חב"ד חוברת רביעית בעמ' ל"ז, מבאר ההבדל בין דרכי לימוד של חסיד למתנגד. אשר שניהם לומדים בעיון ושניהם מחפשים את הטעות ומייגעים עצמם לתקנו, רק ההבדל ביניהם: החסידים יודעים שהאמור בספר הוא טוב ואמת, והטעות הוא בעצמו ובדעתו, והמתנגד מוכיח כי ידיעתו ופלפולו הוא האמת, והטעות הוא בהספר וכו'.

ותמה הוא על ביאור זה, כי איך אפשר לומר על גדולי המתנגדים שלימודם הי' באופן הנ"ל וכו'.

מענה:

בכדי להבין הנ"ל, יש להקדים תחלה ביאור ענין נוקב ופלאי יותר, והוא בספר הפרדס להרמ"ק, ומובא במאמר (כנראה לרבנו הזקן בעל התניא והשו"ע). וז"ל במאמר [הערת ציון מקום: במאמר ספר מאמרי אדה"ז תק"ע ע' נג ענינים ע' שלה.]: להבין .. מבואר בפרדס דכל מי שאינו לומדה (חכמת הקבלה) הוי אפיקורס. ומבאר - במאמר - הפירוש - הגם שעדיין אינו אפיקורס, אם הוא חקרן בטבעו בודאי סופו להיות אפיקורס, כי עפ"י חקירות הפילוסופים לא יתכן בשום אופן בריאת העולם והפרטי פרטים שבו, מאחדות הפשוטה, ואח"כ ההשגחה עליהם, ושלא יהי' שום שינוי בעצמותו וכו', ויבוא סו"ס לידי דיעות של כפירה, כי רק על יסודות תורת הקבלה יש לתרץ את כל הנ"ל בהתאם לאמונתנו הק' וזוהי כוונת הפרדס.

כנראה הכוונה למש"כ בפרדס שער א' פ"ט. ושם איתא כופר, חילוקם (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג). - אבל נוסף על מה שבמאמר זה לא נחית להחילוקים דכופר, מין ואפיקורוס, הנה רבנו הזקן - וכן הנשיאים שלפניו ושל אחריה - אמר מאמריו "בל"א ולא בלה"ק" (אגרת הקדש סכ"ה, קמא ע"א) - ולא תמיד כיוון המעתיק הלשון בדקדוק בהעתקתו ללה"ק -

וה"ה בעניננו:

הגם שבתחלת הלימוד אין המתנגד באופן המבואר במכתב הנ"ל, אם רק בעל שכל תקיף הוא - סופו להיות כן. כי ידוע כלל התורה, אשר לא בשמים היא, וניתנה לבני אדם, ועל כאו"א להתייגע בה להבינה בשכלו. ומי שזכה להוראה - הרי אין לדיין אלא מה שעניי שכלו רואות. וכידוע בענין דתנור של עכנאי (ב"מ נט, ב) קמפלגי במתיבתא דרקיע (שם פו, ע"א), נצחוני בני, ועוד.

ובמילא - מי שחננו השי"ת בשכל ושוקד הוא בזה, כשנגש ללמוד תורה, והלימוד הוא ע"פ כללי התורה, וכללים הנ"ל

העניין. נחזור לסיפורו האישי, לאחר הקדמה על ישיבות נובהרדוק.

איני דר במקום תורה – מקבל את ההצעה על מנת להפוך את העיר לעיר תורה

בספרי על פרקי אבות ביארתי את המשנה הידועה (ו, ט) "אמר רבי יוסי בן קיסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום. אמר לי רבי מאיזה מקום אתה? אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני. אמר לי רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו, ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות? אמרתי לו בני אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם - איני דר אלא במקום תורה. וגו'."

על משנה זו שאלתי שבעים שאלות וחדשתי, כי בעוד שכולם אומרים כי הוא דוחה את ההצעה, טענתי בהיפוך, הוא מקבל את ההצעה אך בתנאים שלו. אתם רוצים לקנות אותי בתור רב מטעם, המוכרח להתגמש לפי רצונותיכם, אך כשאני אגיע לעיר, לא רק שאיני זקוק לכסף שלכם, אלא התורה תהיה המרכז, ובסוף עוד אראה לכם, כי הכסף, שאיתו רציתם לקנות איתי הוא חסר ערך. כאשר כתבתי את הפירוש, לא כיוונתי אותו למשהו מסויים, אלא על עצם העניין. ופעם התבקשתי לומר דבר תורה בבית כנסת ליטאי ברמת בית שמש, ואמרתי את המשנה הזאת, ואז נתתי את דוגמת ישיבות נובהרדוק. היו אומרים לבחור בין שמועה עשרה שנה בלבד - לך פתח ישיבה, וכך נפתחו ישיבות בית יוסף מעל מאה ישיבות. נגיע לעיר ונהפוך לכם את העיר. רב בית הכנסת חיך, ואמר, נו חשבתי כי בתור חב"דניק, תתן לי כדוגמא בתי חב"ד, אבל בדוגמא ייחודית כזו, וודאי שזה מקסים.

וכעת נעבור לסיפורו האישי של הרב יעקב גלינסקי. היה לפני יהודי בשם אלחנן פרלמוטר, שהקים ישיבת נובהרדוק בחדרה, אך לא הצליח. והנה יענקל'ה מקבל משימה, ללכת ולעזור שהישיבה לא תתמוטט. הוא לא קיבל להיות ראש הישיבה, אלא תמיד היה כביכול מאחורי הקלעים. למרות שבפועל הוא היה הרוח החיה וברור היה לכולם שאלמלא הוא הישיבה היתה נסגרת, והוא היחיד שזה שהציל את הישיבה. זו דוגמא ממשית לראות, עד כמה ניתן לקבל יראת שמיים צצי שמבטל את עצו, ואינו שואף להיות בראש. ואין ספק שישבה זו שקמה על ברכי תנועת המוסר, ברור שעניינה היה הטוב, ולא להתעסק בהתנגדות אלא בהפצת התורה.

ולאחר כל זה, הנני פוגש בישיבה ליטאית הקרובה לביתי באלעד, אחד הר"מים החשובים, שמאהיב את לימודי התוס' בישיבה קטנה, הרב רוט, אשר מספר לי, לא פחות ולא יותר, כי אביו למד ביחד עם הרב גלינסקי ברוסיה, והיו מתארחים שם אצל סבו, וברוסיה לא היו כמעט חדרים באותה תקופה, אלא רק חב"ד עדיין שרדו, וכפי הנראה היה זה באזורים המזרחיים יותר, כדוגמת סמרקנד בגרוזיה, שזה גם היו לא מעט חסידי חב"ד, ויד הסובייטים היתה פחות בתוקפה.

וזאת להעיר ולהאיר, אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו הנ"ל מדבר ע"ד איש שתוארו מתנגד, ולא עולמ'שער וכיו"ב, אשר גם זה בדיוק הוא, וגם זה מסייע בהבנת תוכן מכתבו, כמובן. וכמו שבקבלה הכללית של כללות התורה על ידי כלל ישראל - מוכרחת היתה הקדמת נעשה לנשמע, שאז דוקא תומת ישרים תנחם, ולולא זאת הרי ע"ז נאמר וסלף בוגדים ישדם, כביאור רז"ל (שבת פח ע"ב), הרי מעין זה הוא גם בקבלת כל חלק וחלק שבפרדס התורה, שההתחלה צ"ל הקדמת נעשה לנשמע, ורק אז מקבלים חלק זה ותומת ישרים תנחם.

בברכה

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

מזכיר

מעלת השליחות של הפצת התורה של ישיבות נובהרדוק

מאחר ודברי הרבי הודגשו שהם בנוגע למתנגד, ולא לעולמ'שער - הרי מאחר ויש שאינם בקיאים במונחים, הרי זה המקום לתת משקל נגד, בשלושה עניינים בשבח לימוד שיטה אחרת. כי המתנגד אין עיקר עניינו הלימוד, אלא להיות משקל נגד, ואילו עולמ'שער פירושו שהוא יכול להיות בקו הלימוד הליטאי, אך עניינו היא אהבת התורה, ולא להיות בדווקא רודף ומזלזל בחסידות ובחסידים. ואפילו הרבי פעם ציטט עם הביטוי הזה, כפי שאמר אחד א עולמ'שער, שכאשר ראשו מתעייף אזי לומד אגדתא. כלומר זה אינו ביטוי הבא לשלילה.

היתה לי היכרות מעניינת ומרתקת עם הרב משה גלינסקי מחיפה, שהוא בנו של יענקל'ה גלינסקי ע"ה המפורסם. ר' משה סיפר לי סיפור אישי, שסמוך ללידתו היה אביו הולך לביתו של החזון אי"ש, כי האם היתה מקשה לילד, וכל פעם דחאו החזון אי"ש, שיהיה בסדר. ואז, אמרו לאביו, כי אם תוך חצי שעה אינה יולדת, הרי מאחר והוא בבחינת רודף, יוציאו אותו איברים איברים. והפעם הוא עולה אל החזון אי"ש ומספר לו זאת, ואז הוא הולך כמה צעדים לכל כיוון בביתו, נעצר, נותן על השולחן מכה בידו, ואומר באידיש, ער מוז ארוייסגיין, הוא מוכרח לצאת, וכך הוא נולד.

הוא אמר לי את הפתגם "לגופו של עניין, ולא לעניין של גופו". אנשים נוטים לצבוע את התוכן לפי מי שאמר. ומאחר והרבי אמרו, והוא כביכול לא חסיד, מה לו להקשיב? אלא האדם הרציני יכול לבדוק את עצמו, שאצלו כך לא יהיה. וזו התועלת. ופעם זכיתי לראות את אביו שהגיע לחיפה, הוא היה ענק ברוח, אך לא בגשם, ולכן כשהיה מדבר היה עומד על השולחן, מפאת גובהו ה"רם". וזכינו בזכות הרב הכהן מאיר שלום וואלך לסדרת הספרים "והגדת", המלאות מאוצרותיו. וזו הזדמנות לספר דוגמא, מאדם שאינו חסיד חב"ד, אך כמה עוצמות יש ללמוד, למי שמסתכל על הדברים עצמם, וברצוני לספר עליו סיפורי אישי, המדגים כיצד הוא בדיוק בצד ההפוך, שהוא ביטל עת עצמו ומעמדו לטובת



תוספתו מרובה על העיקר - כתובות פרק א'

נשאת -

[דף ב עמוד א]

הא דלא קתני נושאת את הבתולה,
כמו האיש מקדש (קדושין דף מא.),
לפי שעתה מקצר יותר.

ועוד,

דאי תנא הכי,**ה"א אפילו בעל כרחה,**

כדמשני (שם דף ב:) גבי הא דפריך,
וליתני האיש קונה.

ועוד,

דהתם - אקרא קאי, 'כי יקח איש אשה'.

דיוקים בלשון המשנה - לגבי בתולה נשאת

[לשון המשנה קצר ומדויק, ולכן ההשוואה הינה בכמה מישורים, ויש לבאר הן בצד החיובי מה טעם בחרו באופן המסויים, והן בצד השלילי, לשלול הצעה אפשרית אחרת. המישור הראשון - מה הפועל שנאמר (וכאן יש לנו ברקע שלוש הצעות: נישואין, קידושין וקנין). המישור השני - פעיל מול סביל (בתולה נשאת או נושאת את הבתולה). המישור השלישי - לימוד ודיוק הלכה, מאופן הלשון, וכאן זה לעניין בעל כורחה או בהסכמתה. המישור הרביעי - היצמדות ללשון הכתוב בתורה.]

ג' טעמים לבחירת הלשון הבתולה נקנית

התוס' דוחים אפשרות של הצעה אחרת של לשון נושאת את הבתולה, משלושה טעמים. הטעם הראשון, לשון קצרה, שהרי אותו רעיון שניתן להשיג בלשון קצרה - הרי למשנה שעניינה לקצר - עדיף. הטעם השני - אף יש בכך רווח הלכתי, כי כמו שהגמרא בריש קידושין למדה, כי הלשון האשה נקנית, שיש לאשה כאן פעולה, שהיא מקנה את עצמה, ודווקא ברצונה, ולא בעל כורחה. הטעם השלישי, שכל מה שנאמר בתחילת פרק שני בקידושין האיש מקדש, הוא כי הפסוק אומר שהפעולה צריכה להיות דווקא על ידי האיש, שהוא זה שלוקח, ובכלל דרכו של האיש הוא לחזר אחר האשה.

ליום הרביעי -

ולא בליל חמישי,

כדאמר בפרק בתרא דנדה (דף סה:),

דליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא,

כ"ש אם יעשה נשואין בליל ה',

דאיכא למיחש שיטור בנשואין וכתובה,

ולא יבעול.

בתולה -

הא דלא קתני הבתולה,

כדתני האשה נקנית,

היבמה ניקנית (קדושין דף ב:),

משום דהתם - אקרא קאי,

כי יקח איש אשה (דברים כב:),

האשה הכתובה וכן היבמה,

אבל הכא - לא קאי אקרא.

והא דלא תנן בפ"ק דקידושין (דף יד:),

העבד עברי,

אף על פי דכתיב בקרא (שמות כא:),

כי תקנה עבד עברי,

משום דא"כ,

ה"ל למתני העבד העברי **שאינו דבוק,**

ואין דרך הש"ס לדבר כן.

ומיהו גבי איש ואשה,

רגילים בכל מקום לשנות בה',

אף על גב דלא קאי אקרא,

כמו האשה שהלכה (ביבמות דף קיד:),

האשה שנתארמלה (לקמן דף שו:),

האיש מדייר את בנו בנזיר (נזיר ד' כח:).

הכלל בכתיבת הא הידיעה ניתן לבארו בחלק מהמקומות, שזה בשל שמוזכר בפסוק, ובחלק מהמקומות הרגילות היא המפתח המשמעותי בקביעת הלשון

[התוס' מבארים, כי יש מצד אחד דיוק לשוני, אך מצד שני יש רגילות. ומסתבר כי בלשון המשנה, הרגילות קובעת עוד יותר. כך שיוצא שחלק מההבדלים ניתן לבארם על ידי כללים, כדוגמת ה' הידיעה, היא על מה שכבר ידוע ונכתב בפסוק.

אולם, למרות כל הכללים, הרי כאשר זה מגיע לידי גיחוך, בבחינת "אין דרך הש"ס לדבר כן" (הביטוי דרך הש"ס מופיע קרוב לחמישים פעם בתוס'), או שלמרות שאין פסוק, כך יש כן רגילות "רגילים בכל מקום לשנות בה', אף-על-גב דלא קאי אקרא", הרי הרגילות גוברת. (הביטוי רגילים מופיע קרוב למאה פעם בתוס').]

ההתעסקות בכתובה גוררת מריבה, וממילא עלולה הבעילה להידחות

הגמרא בנדה לומדת שכתובה מגהי בה טפי עד דחתמי, כלומר מתעכבים ומתאחרים לדקדק בה. ובמסכת שבת קל, א מחלק בין מצוות המילה שקיבלו עליהם בשמחה - עדיין עושין אותה בשמחה. בניגוד לעריות, ועל כן עדיין עושין אותה בקטטה, עד אשר אין כתובה דלא רמו בה תיגרא.

יש לעשות סדר שני הטעמים המובאים בתוס', האחד בגלוי, והשני בהעלם על ידי ציון המקור

[תוס' הרא"ש קושר לנו את שני הסברות, שנאמרות בגמרות שונות. ההלכה היא שהבתולה נשאת דווקא ביום הרביעי, ובא הדבר לשלול את ליל חמישי. ומילת המפתח של התוס' היא "כל שכן אם יעשה". שברור לנו, שאם היה עושה בליל חמישי - אז הטעם הוא של מסכת שבת, מצד חשש המריבה, כי המריבה אינה רק עיכוב טכני של הזמן, אלא היא גם עם גורם של טירדה נפשית, ולכן רק זה מה שגורם את החשש שלא יבעול. והחידוש הוא שאפילו עכשיו, שנשאת ברביעי, עדיין הבעילה בקושי מתרחשת בזמן, כי כל ההתאחרות היא עד אמצע הלילה.]

שאם היה לו טענת וכו' -

ואם תאמר, **הא תינח** אשת כהן, **או** פחותה מבת שלש, **דליכא אלא חד ספיקא**, כדאמרינן בגמרא (לקמן ט.), **אבל בשאר נשים דאיכא ספק ספיקא**, **אמאי תנשא** ליום ד'.

ואומר ר"ת, **דלא פלוג** רבנן **בתקנתא**, **ומשום** אשת כהן ופחותה מג', **תקנו בכל הנשים** שינשאו ביום ד'.

ובקונטרס פירש, **שמתוך כך יתברר הדבר**, ויבואו עדים שזינתה ברצון.

וקשה לפירושו, דאמרינן בגמרא (שם:), 'אמר אביי, אף אנן נמי תנינא', דהאומר פתח פתוח מצאתי - נאמן לאוסרה עליו, בתולה נשאת כו' - **מאי לאו דקטעין פתח פתוח**; והשתא - היכי מייתי ראיה לפ"ה,

הא אף על גב דאינו נאמן, **מכל מקום ישכים לבית דין**, **שמתוך כך יצא הקול**, ויבואו עדים **ויתברר הדבר**.

וי"ל,

דלא מייתי אביי ראיה לרבי אלעזר, **אלא שהוא בקי ומכיר** אם הוא פתח פתוח, **דאם אינו בקי** - לא יצא הקול, **ולא יבא לידי בירור**, **כי יאמרו שהוא טעה**, **וסבור** שמצא פתח פתוח ואינו כן, **ולא יחוש לדבריו**.

ועי"ל,

דגם לפ"ה לא היו מתקנים, שתהא ניסת ליום ד', משום שמא יתברר על ידי עדים, אבל כיון דבאשת כהן ובפחותה מבת שלש, דנאמן לאוסרה עליו, תקנו שתהא ניסת ברביעי, גם בשאר נשים תקנו, משום שמתוך כך יצא הקול, ויתברר הדבר על ידי עדים.

והשתא מייתי אביי שפיר ממתניתין, דבאשת כהן ובפחותה מבת שלש, נאמן לאוסרה עליו.

ותימה,

דהכא משמע, **דמשום חששא דזנות תקנו שתהא ניסת ברביעי**, ובפ"ב דגטין (דף יז. ושם), **איכא מ"ד דתקנו זמן בגטין** משום פירי, **אבל משום**, **שמא יחפה על בת אחותו - לא חיישינן**, משום דזנות - לא שכיח.

וי"ל,

דהתם - קאמר זנות **דאתי לידי מיתה**, **דהיינו בהתראה ובעדים**, **לא שכיח**.

אי נמי,

הכא - שלא תשב עמו באיסור כל ימיו, **חשו אפילו לזנות**, אף על גב דלא שכיח.

טענת הבתולים היא למנוע שיישאר עימה באיסור

אומרת המשנה, כי הטעם לכך שתיקנו לבתולה להינשא דווקא ביום רביעי, הוא מחמת טענת בתולים. שאם יש לו חשש שזינתה תחתיו בהיותה ארוסה - הרי לפני שיתקרב בדבר, יגש לבית הדין, היושב באופן קבוע ביום חמישי ויטען את טענתו, וכך לא יישאר נשוי למי שאסורה לו.

וכשתתבענו בבית דין, יאמר לה שרק עכשיו גירשה, ומה שהספיק לאכול פירות היא לא תוכל להוציא ממנו, ולכן תיקנו זמן בגט). כדרכה שואלת הגמרא מדוע ריש לקיש לא סבר כרבי יוחנן, ועונה הגמרא כי הוא סובר שהדבר אינו מצוי.

ומתרגים כאן התוס' שיש לחלק בין המקרים. דודאי זנות דבת אחותו לחד לא שכיח אבל זנות דכל הנשים שכיח ועבדינן שפיר תקנתא ואף על פי שאינו אלא באשת כהן ובאשת ישראל פחותה משלש מ"מ שכיחא טפי מבת אחותו, ועוד י"ל דהא דר"ל ביושבת תחת בעלה דההוא זנות לא שכיח דבעלה משמרה אבל זנות דארוסה שכיח ועבדינן תקנתא. ואילו התוס' כאן הביאו טעם אחר, שעם היות שאכן המציאות הינה שבאופן חד פעמי הדבר לא שכיח - הרי מאחר והאיסור הוא כל ימיו - כן חששו לדבר.

יש להמיר את סגנון התוס', לחקירות בספרי האחרונים
[בספרי האחרונים מצינו חקירות מרתקות, מצד אחד יש כאן כמות, שהדבר אינו שכיח, ומצד שני, מאחר ובצד השני הדבר מצטבר, לכל ימיו - הרי כן חששו. כלומר האחרונים ידעו לבטא את חשיבת התוס' באופן של חקירות. ומילת המפתח "חשו אפילו לזנות", כלומר אפילו שבאופן כללי זה אינו דבר שכיח, אבל כשהוא קורה - הרי הוא מצטבר.]

מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי לפי ששנינו כו' -

אין שואל הטעם למה נשאת ברביעי,

דאם כן - לא הוה משני מידי,

אלא הכי פירוש,

מפני מה אמרו,

כלומר מאי נפקא מינה שתיקנו שנשאת ברביעי, ומשני,

נפקא מינה לענין מזונות ותרומה,

ורב יוסף קא מתמה,

מריה דאברהם,

דהא נפקותא מפרשה בהדיא,

שאם היה לו טענת בתולים,

והוא מניח נפקותא זו המפורשת,

ותופס נפקותא אחרינא.

יש לדאות כיצד רב יוסף תופס את טעות גירסתו, לפני שהוא מתקנה

המשנה אומרת מפורשות את הטעם לכך שתיקנו "בתולה נשאת ליום הרביעי .. שפעמים בשבת בתי דינים יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין." ואז רב יוסף מביא את דברי רבו. ויש שני חלקים בדברי שמואל. "מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי?"

וכאן מדייקים התוס', שלשון השאלה לא באה ליתן תשובת טעם וסיבה לעצם הדין, אלא שזו שאלה שתשובתה היא למאי נפקא מינה. ואכן שמואל מבדיר את הנפקא מינה, שהיא

הגמרא בהמשך מביאה כי בסתם אשה - יש רק ספק ספיקא, ולכן כלל לא היתה נאסרת עליו

הגמרא בהמשך הפרט מביאה "אמר רבי אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי - נאמן לאוסרה עליו. ואמאי? ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון!". וכן מביאים דוגמא לכך שאביה קיבל בה קידושין בהיותה פחותה מבת שלוש שנים ויום אחד, שאז אין להסתפק בה שמא נבעלה כאשר לא היתה תחתיו, כי בתוליה של קטנה הנבעלת כשהיא פחות מגיל שלש שנים, חוזרים כמו שהיו לפני שנבעלה, ובהכרח שפתחה נפתח לאחר שהיתה בת שלש שנים, בשעה שכבר היתה תחתיו.

או שכפי שהגמרא בחרה לדחוק ולהעמיד את דבריו באשת כהן, שאסורה על בעלה אפילו אם נאנסה, ונמצא שאין איסורה תלוי אלא בספק אחד, שמא נבעלה תחתיו שמא לא נבעלה תחתיו, וספק איסור דאורייתא הוא לחומרא.

לשיטת רבינו תם, לא חילקו חכמים בתקנתם

עפ"י גמרא זו עולה מאליה שאלת התוס', אמנם קיימים מקרים בהם די בספק אחד, אבל המשנה על הרוב תדבר, וזה דחוק להעמידה רק באשת כהן או שנישאה פחותה מג' שנים. ורבינו תם מתרץ, כי יש מושג בכל תקנה, שהיא כללית. ועל מנת שתחול על כולם, לא חלקו בכך. ונמצא כי המיעוט הוא זה שגרר את תקנת הרוב. (ומילות המפתח "לא פלוג" שברובן זה קשור לרבנן - הרי הן מופיעות בתוספות כשלושים פעם).

יש לחקור האם מטרת ההליכה לבית הדין הוא על מנת שייגיעו עדים כשיטת רש"י

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שמטרת הגעתו לבית הדין, שיצא עליה קול, ויבואו עדים. אלא שיש להתקשות, ונביא את השאלה עפ"י התוס' רא"ש: "והקשה ר"ת מהא דקאמר בגמ' על הא דר' אלעזר אמר אביי אף אנן נמי תנינא בתולה נשאת ליום הרביעי ליום השלישי - לא, מ"ט משום איקרורי דעתא ולמאי וכו', אלא לאו לאוסרה על בעלה, ומאי סייעתא היא? הא מתני' מיירי על פי עדים, ואם לא יתברר הדבר - לא תהא אסורה על פי דבריו."

והתשובה על כך, שכל עוד שאין מאמינים לו שהוא בכלל מבין בפתח פתוח, הרי לא יגיעו עדים, כי לא יקבלו את דבריו. (דאי לא קים ליה משתקין אותו מיד ואומרים לו שהוא טועה ולא יצא הקול ולא יתברר הדבר בעדים.)

ואופן אחר לבאר זאת, שמלכתחילה דיבר אביי רק על אשת כהן או פחותה מבת ג', שמאחר ונאמן היה לאוסרה, הרי התקנה היא גם עבור שאר נשים, על מנת שהדבר יתפרסם, ויתברר הדבר לא מצד כוחו, אלא מצד עדים.

הגמרא מבארת את סיבת התקנה לכתוב זמן בגט

הגמרא בגיטין מביאה מחלוקת אמוראים לעניין שתיקנו זמן בגיטין. שיטת רבי יוחנן, שאם היתה זאת בת אחותו, הרי אע"פ שבאמת זינתה יגן עליה (וכיון שאין בו זמן, תוכל האשה לטעון שהגט ניתן לה לפני הזנות - והיא זינתה כשהיתה פנויה, ועל ידי כך היא תפטר מעונש המיתה, ולכן תיקנו זמן בגט, שלא יוכל לחפות על בת אחותו). ואילו ריש לקיש לומד מצד פירות (שהבעל ימשיך לאכול פירות מנכסי מלוג של אשתו שלא כדין - וגם אחר שגירשה ימשיך ויאכל פירות.

לה מזונות. ולכן הוא מתקן את עצמו, על מנת להבהיר את הדברים. "אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר רב יהודה אמר שמואל:"

תמיד חייבים לחבר את הדיוק הגירסא גם עם סברא

[התוס' שהם אמני הגירסאות, מוכיחים גם מסברא, מהי הגירסא הנכונה. היות ובפעם השניה רב יוסף הוא המתקן את דברי רבו, הרי הוא עומד מהצד ומביאם, ולא שהוא בעל המימרא. ומילות המפתח הינן: "דהא רב יוסף גופיה קאמר". שזו הוכחה על דרך השלילה, שלא יכול להיות שהוא מביא אמרה של אחרים בשם עצמו. רק בפעם הראשונה, שהוא היה חלק מהטעות, אז זה היה משמו, וכעת הוא מביאה כראוי.]

מפני מה אמרו כו' -

בניחותא גרסינן לה,

ולא בא להקשות אלא 'ותנשא באחד בשבת'.

יש להבין מה הטעם של הדין שבתולה נשאת ליום הרביעי

דין נישואי הבתולה ליום הרביעי עובר מספר מהלכים בגמרא. בתחילה יש לנו את טעם המשנה, שמאחר ובתי הדין יושבים בשני וחמישי, הרי יוכל להשכים אליהם במידה ותהיה לו טענת בתולים. לאחר מכן, מובא הטעם של רב יוסף משמו של רב יהודה אמר שמואל, שזו תקנה של חיוב האכלת הבעל לאשתו.

ומאחר וכבר היה לנו את טעם המשנה המשמעותי מתקן רב יוסף את דבריו ואומר שכך יש לשנות את דברי שמואל, והוא מצטט תחילה את המשנה, ואומרה בלשון מפני מה, שהוא לשון של ניחותא, כלומר לשון של פתיחה, שאם היה רוצה לשאול ולברר מה הטעם, היה שונה מאי טעמא.

וכל מטרת הקדמה זו, לא נועדה, אלא לומר, שאם רק בעיית טענת הבתולים היא הטעם היחיד לקביעת נישואים ליום הרביעי, הרי גם יום ראשון עומד ומתרחץ בעיה זו, ולפיכך חייבים לומר, שמה שבחרנו דווקא את יום הרביעי ולא יום ראשון, הוא כי ביום הרביעי יש סיבה וטעם נוסף.

התוס' מלמדים אותנו כי עם היות ומפני מה הוא לכאורה שאלה - הרי כאן זה אינו שאלה

[מדדיקים התוס', כי שאלת הגמרא בנויה משני שלבים. ואף שהלשון הראשון הוא גם בלשון שאלה מפני מה, הרי אין זו שאלה העומדת בפני עצמה, המזמינה תשובה, ומילות המפתח לכך הינם "בניחותא גרסינן לה". אלא רק נועדה כהכנה של חלק משאלה אחת ארוכה.

ובסגנון אחר, עיקר השאלה, מאחר ומטרת קביעת הנישואין ליום הרביעי הוא טענת הבתולים, מדוע בחרו רק יום זה ולא יום ראשון, ומה ההכרח היה לבחור רק את היום הרביעי. ולהדגיש שזו עיקר השאלה מדדיקים התוס' במילות המפתח "ולא בא להקשות אלא".]

בכלל לעניין צדדי אחר, והוא תקנת מזונות ותרומה, כפי שיתבאר מאוחר יותר, בגירסא המתוקנת. (וגם זה הוא על השאלה למה לא תינשא ביום א' אלא ביום ד').

אלא שכעת רב יוסף, ששכח תלמודו תופס את עצמו, והרי הנפקא מינה הינה טענת הבתולים, והיא נפקותא מבוררת, וכיצד הוא בכלל עובר לנפקותא אחרת. אלא שיש כאן בעצם שתי נפקותות, העיקרית היא טענת הבתולים, והמשנית היא תקנת המזונות, ולא יתכן לומר, רק את הטענה הטפלה, שהיא רק באה לבאר לא על עצם הנישואים ביום הרביעי, אלא רק עונה למה רק ביום הרביעי ולא גם ביום הראשון.

הדיוק בהבנת מטרת השאלה הוא המפתח למציאת שיבוש הגירסא

[התוס' ביד אמן מבהירים לנו כי כל שאלה הינה מדויקת, וכי השאלה מפני מה אמרו, אינה שאלה של מה הטעם, ולפיכך הם מעבירים אותנו בהילוך איטי את כל מה שהביא לרב יוסף להבין כי הגירסא שהביא הינה קרובה אך לא מדויקת. כלומר, רק בגלל שרב יוסף עצמו מדויק בלשון רבו, הוא מבין כי לא כך נאמרו הדברים במילואם, ולכן הוא עצמו מצליח לתקן את עצמו, ולהביאם בצורתם הנכונה.

ומילת המפתח הינה "אלא הכי פירוש", דע לך שאין הכוונה לחפש טעם אלא רק נפקא מינה. שמשמעו היא איזה טובה תבוא לבעל בתקנה הזאת. ובסופו של דבר שתסתדר הגירסא, אכן הנפקא מינה תהיה ששקדו שהסעודת חתונה תהיה מכובדת, ולכן לא יתחתן ביום ראשון, שאף בו לא תהיה בעיה מצד טענת בתולים.]

אלא אי אתמר הכי אתמר א"ר יהודה אמר שמואל -

ולא גרסינן רב יוסף,

דהא רב יוסף גופיה קאמר,

אלא אי איתמר.

רב יוסף מבאר את המשנה על פי רבו שמואל, ומתקן את הביאור הראשון

יש לראות היטב את מהלך סדר הגמרא. בתחילה המשנה דייקה כי הטעם שבתולה נשאת ברביעי הוא "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין". וכאן בא רב יוסף, ששכח את תלמודו ומביא את דברי רבו שמואל, אלא שהשיכחה גרמה לו להביא שיבוש, ועל כך הוא תמה, ולאחר מכן גורס מחדש את הדברים. "אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? לפי ששנינו: הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, יכול הגיע זמן באחד בשבת יהא מעלה לה מזונות? לכך שנינו: בתולה נשאת ליום הרביעי."

אלא שכעת רב יוסף הוא המקשה על עצמו. כיצד הוא עוזב את טעם המשנה המפורש, ועובר לטעם אחר של מעלה

מהלכים. שהרי עומדים בפנינו שלושה טעמים, שתתקרה דעתו, אם לא יבוא בטענת בתולים למחרת.

וכאן התוס' מחלישים טעם זה, שמביאים את הגמרא בהמשך, שלטעם זה לא חיישינן. הטעם הנוסף, שאף אותו הם מחלישים, הוא ברכה, וההחלשה באה בשני כיוונים, הן מצד אומרם בשם ר"י, כי הוא רק בבחינת עצה טובה ומילות המפתח להחלשה הן "אינו אלא", והן מה יקרה אם יעבור על כך, ואז אומרים שאינו נקרא עברין, אלא שרק תהיה חסרה לו הברכה. ומילות המפתח לכך "אלא וודאי דמשום .. לא מקרי עבריןא". ובטעם השלישי של שקדו אותו הם מחזקים, ומילת המפתח היא ההדגשה שזה בניגוד למה שאמרנו על ברכה הינה "אבל .. מקרי עבריןא", שממש הוא נקרא עברין, כלומר שזה טעם משמעותי, וכאן הוא אפילו העיקרי.

[דף ב עמוד ב]

מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו -

ואינו יכול לסעון: דאדרבה - מזלה גרם,
דכיון דלא מיפקדא אפריה ורביה - לא מיענשא,
כדאמרין בהבא על יבמתו (יבמות דף סד:).

ועוד,

דהאשה היא שדה של הבעל,
ואין הבעל שדה שלה.

במסגרת הטענות על גורם הדחייה קיים חילוק מהותי,
ובו תלוי האם יעלה הבעל מזונות אף קודם החתונה

ראינו, כי חכמים שקדו על תקנת בנות ישראל, שהסעודה תהיה מכובדת, ולכן אף שיש שני ימים הראויים להגיע לבית הדין לצורך טענת הבתולים, קבעו שרק ביום רביעי יהיה ניתן לעשות כן ולא ביום ראשון, שאז אין לבעל שהות לטרוח בהכנת הסעודה ג' ימים.

מצד שני, אף שהזמן שנתנו לבתולה להכין את עצמה הוא י"ב חודש, הרי אם הגיע זמן זה ביום ראשון - מנוע הוא לכונסה, בגלל תקנת הכנת הסעודה. אלא שרוב יוסף מרחיב כלל זה, שלא רק אם סיבה זו הינה בתקנת חכמים, אלא מצד מחלה הן שלו והן שלה - מכיוון שקיימת סיבה כלשהי - עדיין לא נוצר עליו החיוב לכנס ולפרנס.

הצגת סיבות האונס לנישואין בצורת שאלות

אלא שיש המציגים כי רב יוסף לא אמר דבריו בצורה חותכת, אלא הסתפק בדבר. אם הבעל חלה, הרי כעת הוא אנוס לכונסה ביום רביעי, אלא שאונס זה אינו מצד ההגנה של תקנת חכמים, המונעים ממנו לכנס, ואם כן, כבר יצטרך לשלם לה מזונות, מתקנת חכמים לחייב מזונות בהגיע הזמן ולא נישאו, כדי שכך לא ידחו את החתונה.

מצד שני, אם היא זו שחלתה, יכול הבעל לומר, הנני כאן, מוכן לסעודת הנישואין, ומאחר ורק את המעכבת - איני צריך

ותנשא באחד בשבת -

לא בעי לשנויי דנשאת ברביעי כדי שתבעל בחמישי,
משום ברכה שנאמרה בו לדגים,
כדאמרין לקמן (דף ה.).

ועוד,

למה לי טעם דשקדו,
תיפוק ליה משום ברכה.

ואומר ר"י,

דטעם דברכה - אינה אלא עצה טובה,

ולא מקרי עבריןא,

אבל משום שקדו - מקרי עבריןא.

וכן משמע לקמן,

דאמר טעמא משום ברכה,

אבל משום איקרורי דעתא - לא חיישינן,

ומאי נפקא מינה,

אלא ודאי דמשום ברכה - לא מקרי עבריןא.

קושיית הגמרא שאם רק מדובר על טענת בתולים, גם
בנישואין ביום א' אפשרי

מאחר וכבר שנינו במשנה כי "פעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי", ואם נלמד כי המטרה לשמה החתונה של הבתולה הוא ביום הרביעי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד; הרי על כך מקשה הגמרא "ותינשא באחד בשבת". שהרי גם למחרת יום ראשון יושבים הבית דין.

ואז הגמרא מגלה לנו כי בעצם קיים טעם נוסף, שהוא שייך רק ביום הרביעי ולא ביום הראשון, "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה".

יש שתי פעולות נפרדות, עצם הנישואין ועניין הבעילה,
שגוררת את ההשכמה לבית הדין בשל טענת בתולים

"איבעיא להו: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת ברביעי, ולא חיישינן לאיקרורי דעתא, או דלמא בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, דחיישינן לאיקרורי דעתא? ת"ש, דתני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים; אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם; טעמא משום ברכה, אבל משום איקרורי דעתא - לא חיישינן. אי הכי, אלמנה נמי תיבעל בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים! ברכה דאדם עדיפא ליה."

מנתחים התוס' את חוזק הטעמים מחלישים לעניין ברכה,
ומחזקים לעניין תקנת שקדו

[התוס' באים להדגיש לנו, שעם היות ובהמשך אנו רואים טעם נוסף של ברכה, הרי הוא טעם צדדי, וכאן העיקר הוא רק טענת בתולים. ויש להבין מה טעם בחר דווקא טעם זה. ויש לראות כאן באופן התירוץ שני

ודלמא איהי דלא זכיא! איהי כיון דלא מפקדא אפריה ורביה - לא מיענשה. כלומר, יש כאן לא רק צד החובה לקיום הפריה ורבייה, אלא גם הצד הממוני, שהיא תובעת את כתובתה.

ולכן רק מאחר והכרענו בצורה חותכת, כי הוא הגורם, לעניין זכות, הרי זה כמו כאן שרק שדה שלו היא זו שנסתחפה, באשר היא אינה מצווה על כך, ולענייננו כאן אינו יכול לטעון כנגדה מזלך הוא שגרם, ואולי את זו שלא זכית להוליד ילדים ממני.

לפיכך חלה הוא אינו מעלה לה מזונות -

קשה לר"י,
דאמר בהחולץ (שם דף מא: ושם),
'עמד בדן וברח - נזונת משל יבם',
ומפרש בירושלמי, ברח - ה"ה חלה,
והכא אמרינן, דחלה - אין מעלה לה מזונות.

ואור"י,
דהתם - חלה או ברח לאחר שעמד בדן,
שכבר נתחייב לה במזונות,
אבל הכא - בחלה קודם הגעת זמן.

ובקונטרס פירש שם,
דוקא ברח, אבל חלה - לא.
ואין נראה,
כדמשמע בירושלמי.

ולפירושו - אין להקשות,
מאיכא דבעו לה מיבעיא,
אמאי לא פשיט לה מהתם,
דיש לומר,
דארוסתו - אגידא ביה טפי מיבמתו,
כדאמרינן ביבמות בכמה דוכתי.

הגמרא מרחיבה שלא רק אונס מצד תקנת חכמים בסעודה פוטר אותו מחובת מזונות, אלא יש להרחיב את גם לאונס אחר כגון מחלה

הגמרא בעמ' הקודם (והתוס' שייך לשם) ביארה "ועכשיו ששנינו שקדו (שהוא אינו יכול לכנוס ביום ראשון, כי יש לו צורך בהכנת סעודה מכובדת שטורח זה לוקח שלושה ימים, ולכן ינשא רק ביום רביעי, ולא בראשון), אותה ששנינו הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, הגיע זמן באחד בשבת, מתוך שאינו יכול לכנוס - אינו מעלה לה מזונות; לפיכך, חלה הוא, או שחלתה היא, או שפירסה נדה - אינו מעלה לה מזונות." ומכאן הרחיבו שלא רק בגלל אונס זה אינו מחוייב להעלות לה מזונות, אלא בשאר אונסים, כדוגמת מחלה גם כן.

השוואה מסוגיה לגבי יבם, מראה סתירה לגבי חיוב המזונות בשעה שהמתחייב חלה

מקשה ר"י קושיית סתירה. מצד אחד אצלנו נאמר כי הבעל אינו מעלה לה מזונות אם הוא חולה. ובניגוד לכך, במסכת

לשלם לך. אולם כאן יכולה להיות טענה נגדית של האשה, אכן אני כבר שלך, ומה שכעת אני חולה, יש לדמות זאת למשל של נסתחפה שדהו, שהוא תיאור לכך שמזלו גרם, באשר האשה המדומה לשדה, שיצמיח פירות, כבר ברשותו, ולכן מזלו הרע הוא היחיד שגרם.

אלא שכעת דנים על מקרה שרק פירסה נידה. והרי כאן לא ניתן לדמות זאת לנסתחפה שדהו, מטעם מזלו של הבעל, כי הרי רגילות היא אצל האשה, וזו דרכה, שמפעם לפעם נידה היא. ואינה יכולה לתלות ולומר, רק מזלך היחיד הוא שגרם.

אלא שכעת מגיע גורם נוסף, פריסת הנידה אינו בזמנה הרגיל, וכאן היות וזה אינה דרכה, לכאורה צד אחד בשאלה הוא לומר, כי הסיבה היא רק בגללך. וכאן יש גם צד שני, מאחר וקיימת מציאות שגשים משנות את זמן הווסת, וממילא זה אינו מאורע חריג, שתוכל לתלות זאת במזלו של הבעל.

אחד הכלים החזקים במאבק טיעונים הוא להפוך את הטענה, אלא שלא תמיד זה אפשרי, ואפילו לעתים מצחיק לטעון זאת, ולכן נדרשת הבנת המציאות

[התוס' נעמדים על המקרה בו פירסה האשה נידה, אלא שהיה זה באופן חריג ולא בשעת ווסתה, זמן פריסת נידתה, ואז היא אכן יכולה לומר לו נסתחפה שדהו, ומחוייב הינך להעלות לי מזונות.

אלא שכאן התוס' נוקטים באחד הכלים החזקים ביותר בטיעונים, טענה הפוכה. עד שהיא טוענת לו נסתחפה שדהו, כלומר רק מזלך הוא שגרם, שיאמר לה הפוך. ועם היות שכאן מונים התוס' שתי סיבות מדוע אינו יכול לטעון טענה הפוכה, הרי עצם הנסיון לשלוח זאת, הוא חידוש התוס' מחד. ועצם זה שהם מבארים, כי לא תמיד ניתן להפוך, ואדרבא, לעתים זה מגוחך - זה החידוש השני].

מבהירים התוס', כי האחריות היחידה היא של הבעל לפרו ורבו, שהיא מטרת הנישואין, ולכן אינו יכול להפך את הטענה

שוללים התוס' את טענתו של הבעל בכפליים. תירוץ ראשון, שהרי כל המטרה היא שהאשה תינשא על מנת שתוליד לו ילדים, שזה אך ורק חיוב של הבעל, לעסוק בפריה ורביה, והיא אין לה כל חיוב להינשא. ותומכים דבריהם שזה הדין, כמובא ביבמות. והן (תירוץ שני) שלא בכדי דימו את האשה לשדה, בדיוק מאותה הסיבה שצינו בתירוץ הראשון. שדה מצמיח פירות לחקלאי שטורח בו. ונמצא כי הוא בעל השדה, הטורח על מנת להוציא ממנה פירות, כלומר פרו ורבו. ולכן רק היא השדה של הבעל ולא להיפך.

במסכת יבמות מבהירים כי פרט לצד הטענות, יש כאן חיוב ממוני של הכתובה, ולכן חובת הבעל לתת לה, כשלא זכה להיבנות ממנה

המשנה ביבמות (סד, א) תולה את האחריות לקיום הפרו ורבו על הבעל. "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי לבטל." והגמרא ממשיכה יוציא ייתן כתובה, שמא לא זכה להיבנות ממנה. ובהמשך מקשה הגמרא ומנסה להפוך את הטענה. "והאי שמא לא זכה להבנות הימנה,

**והיה בסוף כל האמוראים,
ולכן משנה לשונו בכל הש"ס,
'פריך רב אחאי', 'פשיט רב אחאי';
שהרי כאן רב אשי עונה על דבריו,
אלא אומר רבינו תם,
שהוא אמורא,
וכל אמורא היה תופס לשונו,
כמו 'מגדף בה רבי אבהו' (סנהדרין ג:),
'תהי בה רבי יוחנן' (ב"ק קיב:),
'לייט עלה אביי' (ברכות כט.).**

**גוף הסוגיה, לאחר הבעיה שהעלה רב יוסף, בא רב אחאי
ופושט זאת מדייק לשון המשנה בהמשך**

רב אחאי פושט את ספקו של רב יוסף, שהציג האם האשה יכולה לחייב את הבעל במזונותיה קודם הנישואין, כשהיא חלתה. ומדייק זאת מלשון המשנה בהמשך.

**דיון צדדי, מיהו רב אחאי, באיזה תקופה היה ומדוע לשונו
שינה**

התוס' רא"ש כדרכם במתק לשונם מציעים את המהלך. "יש אומרים, שהוא רב אחאי גאון שעשה השאלות, לפיכך לשונו משונה, ושוב הוגה בתלמוד, ולא משמע הכי, מדהשיב רב אשי על דבריו, ומצינו באמוראין שהיה לשונם משונה זה מזה תהי בה ר' זירא מגדף בה ר' אבהו."

**משמעות המילה פשיט, אינו שמגאון מגיע ומסייע בדברי
הגמרא, אלא זו עוד לשון ייחודית של אמורא**

כיום בעידן המחשב ניתן לערוך חיפוש ולראות כי אכן היו אלו לשונות ייחודיים עבור האמוראים. מגדף בה נאמרו שבע בפעמים בש"ס משמו של רבי אבהו, תהי בה נאמרו בש"ס תשע פעמים ורובם המכריע רבי יוחנן, וכן לייט עלה נאמרו תשע פעמים ורובן המכריע אביי. וגם הלשון פריך רב אחאי מצויה שש פעמים בש"ס. ואיזה דיוק מיוחד שהתוס' נקטו לא רק פשיט רב אחאי, כמו כאן, כי זו אכן הפעם היחידה שהוא משתמש בלשון זו, אבל פריך כבר כן הפכה אצלו למטבע לשון.

**כלי הניתוח של התוספות, הכרת סדרי ההסטוריה והכמי
ישראל, והדיוק בלשונות האמוראים בכל הש"ס**

[בעלי התוס', כדרכם, הכירו היטב את תולדות חכמי ישראל, ולכן בקלות היה ניתן להשיב כי הגאונים היו רק לאחר חתימת התלמוד, ואם רב אשי חותם התלמוד, יחד עם רבינא, הרי בשעה שהוא מתייחס לדברי מישוהו, הוא חייב להיות לפניו, כלומר אמורא. ובכך מסלק רבינו תם, את הסברא לומר שהיה מהגאונים, מחבר השאלות. אלא שעדיין יש לסלק את הקושי בביטוי פשיט, או פריך, שהוא כעין מישוהו העורך את דברי הש"ס. ועל כך הוא מיישב, שאין זו הוכחה, באשר לשון משונה היא עצמה מנהג אצל האמוראים, ולהוכחת דבריו מראה שיש לו חזקה בדבר, שהרי הוא מונה ג' אמוראים בעניין זה. אבל לשון התוס' שזה אינו

יבמות (לפי הירושלמי) נאמר כי דינו של החולה הוא כמו יבם שבורה, שכן מחוייב בהזנה, כלומר, המחלה אינה פוטרת אותו. "ת"ר: יבמה שלשה חדשים הראשונים - נזונת משל בעל (שהרי בגללו אינה יכולה להינשא, שמא היא התעברה ממנו, ואז אין צורך ביבום. ועדיין קיים חיוב הבעל לזונה גם בימי אלמנותה), מכאן ואילך - אינה נזונת לא משל בעל ולא משל יבם; עמד בדין (שתבעתו בדין, או קנוס או פטור) וברח - נזונת משל יבם. (שקונסים אותו)"

הירושלמי (כתובות פרק ה הלכה ד) מדמה דין ברח לדין חולה. "אמר רבי ירמיה: תני תמן היבמה - כל שלשה חדשים ניוזנת משל בעלה. עמד יבמה בדין וברח - ניוזנת משלו, חלה - כמי שברח דמי."

תירוצו של ר"י הוא חילוק בין בפועל ובין בכוח.

[אחד הכלים לתרץ, האם יש כאן כבר חיוב ממשי, וכמו ביבם, שעמד בדין, ומעצם זה שהיא תובעת אותו, ואינו כונס או פוטר, וכבר חל החיוב מזונות. או במקרה של הארוסה, שחיוב המזונות יחול רק לאחר שהגיע הזמן של חובת הכנסתה לחופה. ומאחר והחיוב עדיין לא הגיע לידי מימוש, בהיותו מחוסר זמן, הרי זה כעין ב"כוח" בלבד, שהוא רק עתיד להגיע.]

אם היבם חלה, אין בכך טעם לפוטור

ברש"י שלפנינו ביבמות, אינו מבואר זאת דחלה - לא. אלא ברש"י (ד"ה נזונת משל יבם) פירש הטעם בברח - משום קנסא. ומזה דייקן התוספות, דחלה - לא. ומה שדחו התוס' כדמשמע אינה מילה מדויקת, שהרי הם עצמם הביאוהו מפורשות. ונראה לי לדייק, כי מה שקנסו את היבם, הוא מכיוון שכבר העמידה אותו בדין, שזה רק מגיע לאחר שהוא כבר סוחב אותה ללא הכרעה. ואם כן המחלה אינה סיבה לפוטור, אלא שהיא כעין הקפאת מצב. והוא הרי במצב של חיוב הכרעה שמתמרח.

**גם כאשר יש סוגיות דומות - לא תמיד ניתן לפשוט
אחת מהשנייה**

מקשים התוס' לפי שיטת רש"י, שאם חלה היבם הוא פטור ממזונותיה. ומדוע כאן בגמרא ממשיכים וחוקרים, הרי לכאורה הגמרא כאן יכלה לפשוט מיבמות. ומבארים התוס' שלא ניתן לפשוט משם, מכיוון שאלו שני מקרים שונים. נכון שיש כאן חיוב מזונות, ונכון שבשניהם יש מחלה, אלא שעוצמת חיוב המזונות שונה היא בין היבם, שרמת אגידתו באשה אינה גבוהה, זו זיקה בלבד, שנכפתה עליו מחמת מיתת אחיו. ואילו כאן מדובר על ארוסה, שהוא עצמו יצר כבר קידושין על ידי הארוס, ורק חופה נדרשת על מנת לסיים תהליך שכבר הותחל. ולכן אף שהארוס חלה, יש מקום לחקור, האם כבר הוא אחראי למזונותיה. ולמשל בנדרים עונה רבי עקיבא "אין היבמה גמורה [שייכת לגמרי] ליבם, כשם שהארוסה גמורה [שייכת לגמרי] לאישה."

פשיט רב אחאי -

לא כמו שפירש רשב"ם,

דהיינו רב אחאי גאון שעשה שאלות,

אלא לא נישאו -

פירוש,

דמשמע נמי דמעכבי אינהו.

אבל אין לומר,

דמשמע דוקא - דמעכבי אינהו, **אבל לא אינהו,**

מדקאמר לעולם דמעכבי אינהו,

ואידי דתנא רישא בדידהי כו',

דמשום אידי - אין לשנות טעות בסיפא.

רב אחאי דייק מלשון המשנה, וממשמעותה, כי גם כאשר יש אונס אצל הנשים - עדיין הן מקבלות מזונות מהבעל

תקנת חכמים היתה לכנוס לאחר הזמן, ואילו כאשר נוצר אונס, מדייקת המשנה, שהן אוכלות משל הבעל, ואפילו אם היה כהן ראיות הן לאכול מהתרומה, כאילו היא ממש נשואה. ורב אחאי מדייק מכך שאע"פ שלא נישאו, כלומר שלא היה זה באשמת הבעל. אך כאן מתקפים, היכי דמי? לא יכול להיות שרק היא המעכבת, כי אז לא היתה זכאית לאכול. ומבארים, כי רק במקרה דומה שפירסה נידה, אפילו שלא בזמנה, שיש כאן אונס, ולא היה הדבר תלוי רק ברצונה, כי אז אכן לא היתה זכאית לאכול.

הלשון לא נישאו בא לומר, כי העיכוב יכול להיות גם בשל האשה

ברור לנו כי הדיוק לא נישאו, שהעיכוב הוא בגלל האשה. אלא שכאן מדייקים התוס', שיש כמה התייחסויות שונות לאשם בעיכוב. שבלשון לא נישאו ניתן לומר, שהוא בא לציין את התוצאה, ואז העיכוב הוא מחמת הבעל. גם ניתן לפרש, שהעיכוב מצדם. אלא שכאן יש שני אופנים, רק הן אחריות לכך (וכפי שרש"י למד), או שגם הן אחראיות לכך. ומילת המפתח היא "נמי", כלומר שניתן לומר על כך אחד בנפרד. ואם כן החידוש, שאפילו שהעיכוב הוא בגללה, אלא באופן שאנוסה, ועדיין היא אוכלת.

על מנת להבין את סיום התוס', ראוי להבין את תשובת רב אשי לדברי רב אחאי

"אמר רב אשי, לעולם אימא לך: כל אונסא - לא אכלה, ודקא מעכבי אינהו, ובדין הוא דאיבעי ליה למיתני לא נישאו, ואידי דתנא רישא בדידהי, תנא נמי סיפא בדידהי." כידוע היכי דמי היא התקפה, ואם תחשוב שזה כמו מה שאומר, הרי יש מקום לדחות זאת. אלא שהנוסח לקבל בכל זאת את הצד שבשאלת היכי דמי באנו לדחות אותו, הלשון בגמרא היא לעולם, כלומר, אנחנו כן מקבלים את הסברא שרצית לדחות, שהיא זו המעכבת. אלא יש כאן מרכיב משותף. הלשון לא נישאו, שקשור אליה - הוא רק מחמת רצף הלשון, כי המשנה פותחת לגבי האשה, אבל אין זו סיבה לדייק ולומר שהאשה כלל שרק היא המעכבת.

חייבים לדייק במשנה - כי המזונה היא שהאשמה אינה בהכרח רק של האשה

[התוס' סוללים מהפך בסוגיה, ולומדים כי יש ללמוד שבביטוי לא נישאו ניתן ללמוד בסגנון של "או".

רק לשלושה, ומילות המפתח הינן "וכל אמורא היה תופס לשונו".]

לא נשאו לא קתני אלא לא נישאו -

מקובלין היו כך לקרות לא נישאו.

ועוד,

דאי לא נשאו - **אנשים קאי,**

ה"ל למימר נמי בלשון רבים, ואוכלות משלהם.

דיוקו של רב אחאי, כי הבעיה בעיכוב הנישואין היתה רק אצל הנשים

פשיט רב אחאי לבעיה, שהאשה עיכבה כי פרסה נידה שלא בזמנה, האם אעפ"כ היא זכאית לקבל מזונות, בטענת נסתחפה שדר, מהמשנה לקמן [נז א], ששינוי בה: הגיע זמן של שנים עשרה חודש, ולא נישאו - אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה, אם נישאו לכהן.

ומדייק רב אחאי: "לא נשאו", שמשמעותו לא נשאו האנשים את הנשים, והיינו, שהיה העיכוב מצד האנשים - לא קתני במשנה זו. אלא "לא נישאו", שמשמעותו לא נישאו הנשים. והדיוק הוא, שלמרות שהעיכוב היה בגללן, אלא שחייבים לומר שלא היה זה מרצונן, כי אז לא היו אוכלות משלו, אלא שמדובר באופן של אונס, ואעפ"כ הן אוכלות משלו.

התוס' נעמדים על הדיוק, מהיכן ידעו לקרוא זאת, שמדובר בנשים, והרי המשנה נכתבה בכתב חסר

[התוס' מבהירים, היאך יש להסתכל על דיוק לשון של קרי וכתב במשנה. שזה ברור להם איך לקרוא לא מידיעה, אלא מחמת מה שקיבלו. ומילת המפתח היא קשורה במושג הקבלה: "מקובלין היו כך לקרות".

ובתוספות הרא"ש מבהיר זאת בתירוץ השני: "יש מקשים, מנא ידעינן דלא קתני נשאו? דלא נישאו - נמי נכתב בלא יו"ד, אם כן מצינו למיקרי לא נשאו כמו לא נישאו", ומה שכתב תירוץ ראשון נבאר בהמשך, וכאן נצלול ישירות לתירוץ השני, שכאן הוא מקביל לתירוץ הראשון של התוס', כלומר, שזה הפשט לכתחילה. "ולי נראה, דאינו קשה, שהרי לא היה להן כתובה תורה שבעל פה, וגורסין על פי הקבלה, והיה ידוע להן היאך קבלו הקריאה."]

הדרך השניה שמתרצים התוס', היא לא להסתכל על המילה הבודדת, אלא לקרוא את כל המשפט

וגם כאן יש שני דרכים שסוללים לנו התוס'. מצד אחד, בבקשה, הבה וננסה לקרוא כפי שאתה מקשה לי. ונניח שזה מדובר באנשים, גברים ולא על נשים, הרי המשפט שהיה צריך להיאמר במשנה הוא אוכלות משלהם, כי הגברים הם הבעייתיים.

והתוס' רא"ש בתירוץ הראשון, גם הביא דיוק שמתייחס על רצף הקריאה. "ומתריצין דמדקדק מדקדק אוכלות משלו. ואי קתני לא נשאו - אם כן בבעלים איירי, אם כן הוה ליה למיתני - מאכילין אותן משלהן."

גט, הרי היה לנו לשנות את המחלה, שהוא האונס המועט, וממנו הייתי מסיק לגבי מת.

ומדייקים התוס', שאכן הגמרא בהמשך מקשה על רבא, כי הסיבה ששנינו דווקא מת, הוא בכלל מסיבה אחרת, כי בסיפא נאמר לשון שהוא נותן לה את הגט מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש, ואז אם הוא מת, הגט חל, כי נוח לבעל שלא תיפול אשתו לפני אחיו לייבום. אלא חייבים אנו לומר, כי בשלב הזה עדיין לא ידענו סברא זו, וכל הדיון הוא רק על אונס.

התוס' ההולכים יד ביד עם הגמרא מדגישים שלא ניתן להקדים את המאוחר, אף שלאחר מכן יופיע תירוץ חדש
[אחד הכלים החזקים של התוס', הוא שהם פרשן הצמוד עם מהלך הגמרא. ולכן הם מנתחים את השקלא והטריא של הגמרא, לפני הנתונים המצויים כעת. ועם היות ולאחר מכן הגמרא תענה שיקול חדש, הרי בשלב הזה, אין לנו להתחשב בו. ומילת המפתח הינה "דהשתא אכתי לא אסיק אדעתיה". ויש למעלה מעשרים פעם סגנון הגדרה כזאת, חלקם רק עם השתא, וחלקם רק עם אכתי, והרעיון שלא אסיק אדעתיה. זאת אומרת, שאנו מלכתחילה דוחים שאלה זו, ומנתחים את שלב הדיון הנוכחי.]

ודלמא לעולם אימא לך חלה נמי אינו גט -

ויש טענת אונס,
ודקאמר ליתני חלה וכ"ש מת,
הא דקתני מת -
הא קמ"ל, דאין גט לאחר מיתה.
ואתא לאשמועינן תרוייהו,
דיש אונס, ואין גט לאחר מיתה,
דאי יש אונס - גרידא אתא לאשמועינן,
אבל יש גט לאחר מיתה,
הוה ליה למינקט חלה;
ואי אין גט לאחר מיתה,
גרידא הוה בעי לאשמועינן,
לא הוה ליה למינקט,
הרי זה גיטך **אם לא באתי שעושה תנאי,**
אלא הרי זה גיטך לאחר מיתה.

בחקירה שיש אילימא, הרי תמיד מובאת דחייה (או נסיון לדחייה) לאחר ההצעה הראשון

"אמר רבא: ולענין גיטין אינו כן. אלמא קסבר רבא: אין אונס בגיטין. מנא ליה לרבא הא? (כעת מציעה הגמרא רעיון מהיכן רבא למד, אך בכללי הגמרא טבעי שיבוא לאחר מכן נסיון דחייה דלמא לעולם, כלומר שנחזור לסברא הראשונה) אילימא מהא דתנן: הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש - אינו גט; מת - הוא דאינו גט, הא חלה - הרי זה גט, ודלמא לעולם אימא לך: חלה נמי אינו גט, והיא גופא קמ"ל, דאין גט לאחר מיתה."

האשמה היא יכולה להיות על שניהם. וכעת דוחים אפשרות לומר, שהאשמה היא רק עליה. שהרי רב אשי חוזר ולומד שאכן למסקנה ההלכתית היא שהגברים מעכבים, ורק בשל הרצף הלשוני "אידי דתנא רישא בדידה".

וחידושם של התוס', שאפילו שזה נכון הרצף הלשוני, אין בכוחו לגבור על מהות המשנה, ולשנות טעות, שזה רק בגללה. והרי רב אשי שהוא חותם התלמוד, הכריע את הסוגיא אליבא דאמת. שאכן לא משנה לנו מה סיבת העיכוב.]

מת הוא דאינו גט -

דאין גט לאחר מיתה,
הא חלה - הרי זה גט,
דאי חלה - נמי אינו גט,
וטעמא דהכא דאינו גט משום אונס,
אם כן לישמענין,
חלה דהוי אונס מועט וכ"ש מת,
דהשתא אכתי לא אסיק אדעתיה,
דבמת - איכא למימר,
ניחא ליה דלא תפול קמי יבם.

ההבדל בין אונס לעניין מזונות לעומת אונס בגיטין

הגמרא לעיל ציינה את דברי רב יוסף, שאם היה עיכוב מחמת אונס - אין זה נחשב לעיכוב עם אשמה, ולכן הוא פטור מליתן לה מזונות, אף שהגיע הזמן. ומציין רבא, כי אין הדבר כך בעניין של גט. ולכן אם הוא נותן גט לאשתו, על תנאי, שאם לא יגיע לביתו תוך י"ב חודש, ואירע אונס, שמנע ממנו להגיע, הרי אנו מתעלמים מהאונס, ומרצונו האמיתי להגיע בחזרה לאשתו, ומאחר והזמן עבר - הרי יש לה גט והיא מגורשת.

דבר זה נלמד ממשנה במסכת גיטין [עו ב]: הנותן גט לאשה ואומר לה: הרי זה גיטך בתנאי, אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש. ומת הבעל בתוך שנים עשר חדש - אינו גט.

אלא שהגמרא מדייקת, כי יש לצמצם זאת ולומר, כי רק במת אינו גט, כי מאחר והבעל מת לפני מועד פקיעת הזמן, הרי בשעת הזמן המכריע, אין מי שיגרש. אמנם אם רק היה אונס של מחלה - הרי הגט נתפס. ומאחר ולשון המשנה ציינה במפורש רק מת אינו גט, הרי היא נתנה לנו פתח למקרה מחלה.

דיוק התוס' הוא מכך שהמשנה בחרה סגנון מסויים, ואם היתה רוצה להדגיש אונס, היה עליה מלכתחילה להתנסח שונה

ומדייקים התוס', כי מה שנאמר מת אינו גט - הרי המשמעות של המשנה היא שחלה - הוא כן גט. ומוכיחים זאת בהוכחה החזקה ביותר, שהיא על דרך השלילה. אדרבא, בא ונבדוק מצב של חלה. ואם תרצה לומר שגם כאן אינו

לא יתנו לאחר מיתה,

ובפרק קמא דגיטין (שם ד"ה לא) פירשנו.

הדוגמא המשולשת שהובאה על ההוכחה כי אין גט לאחר מיתה

רבא סובר כי אין אונס בגיטין, ואנו בשלב הראשוני של הסוגיה, לפני שנגלה שזו סברא עצמית שלו מצד פרוצות וצנועות, אלא אנו מנסים ללמוד, כי החידוש שבא להשמיענו הוא שאין גט לאחר מיה, אלא על כך מקשים לו כי הדבר כבר נלמד במסכת גיטין, שנאמר בה "הרי זה גיטיך אם מתי, הרי זה גיטיך מחולי זה, הרי זה גיטיך לאחר מיתה - לא אמר כלום!"

אף שנאמר מספר דוגמאות - הרי הדוגמא האחרונה היא הטעם לכל מה שהובא, ומביאים על סגנון זה דוגמא נוספת

[מבארים התוס' שני עקרונות. המשנה אומרת שלושה דברים, והם מחדשים כי הכל הולך על הטעם האחרון, ומילת המפתח הינה "הוי טעמא דכולהו" ועל מנת לחדש כי למרות ריבוי הדוגמאות השורש להם הוא אחד, הרי הם מביאים מקרה נוסף, שאף בו הביאו רשימת דברים אתם ולא .. ולא .. ולא", שכולם רק מהטעם האחרון. ומילת המפתח הינה "דכולנו הווה משום".]

הדוגמא בה שללנו מספר פעמים מה לא נכלל באתם, שורש הכל הוא שתורם את שאינו שלו

במסכת גיטין התקשינו כיצד האפוטרופוס תורם, ומעשר את פירותיהם של היתומים, שהרי על כך נאמר [במדבר יח כח]: "כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם". והדיוק הינו לא רק מה שאנו מדייקים ודורשים, אלא ההדגשה היא מה אנו לא מכלילים בכך: א. "אתם" - ולא שותפין, שאין שותף יכול לתרום על חלק חבירו שלא מדעתו. ב. "אתם" - ולא אריסין, שאין אריס יכול לתרום על חלקו של בעל הבית. ג. "אתם" - ולא אפוטרופין. ד. וכל שכן שאנו דורשים "אתם" - ולא התורם את שאינו שלו כלל. ואם כן תיקשי, היאך שנינו שאפוטרופוס תורם על של יתומים!?

יש לדייק מדוע נאמר עיקרון זה בכמה משניות במפורש

אלא שמאחר והזכירו התוס' דוגמא זו, מיד עולה השאלה, שבכלל זו לכאורה משנה מיותרת. שבשעה שדנו על שחרורי עבדים, שאינו יכול להתבצע לאחר מיתת האדון, הרי צירפנו את עצם הגט לאחר מיתה, שאינו מועיל.

ושם ביארו התוס', שהחידוש הוא שעם היות והגט כבר נכתב בחייו - אין זה מועיל, ולגבי אשה החידוש הוא שהשליח כבר התמנה בחייו, הרי מאחר והוא עצמו מת, אין השליח עומד מכוח עצמו, אלא מכוחו, והוא הרי מת.

דלמא לאפוקי מדרבותינו -

אבל מההיא דרישא - לא שמעינן לאפוקי מדרבותינו,

דאיכא לאוקמה - בשאין כתוב זמן בשטר.

התוס' דוחים את ההצעה שנאמרה בחלק הראשון, שישנה חלה וכל שכן מת

התוס' ביד אמן, לאחר שביארו לנו את המחצית הראשונה, שכל הסברא היתה לדבר על אונס. וההצעה היתה שאם רק באנו לומר שגם בחלה אינו גט, היה לנו לומר אחרת, לשנות בחלה שהוא האונס הקל, והיינו למדים בקל וחומר לגבי מיתה, שכל שכן שגם במיתה אינו גט.

הרי כעת מבארים את המחצית השניה. שהיא באה לבטל את הצעתך הנדיבה, ולומר, כי אדרבא, יש לחלק בין חולה למת. וכל המטרה שציינו רק את המקרה של מיתה, הוא בכלל ללמד אותנו עניין אחר, שאין גט לאחר מיתה (ועם היות ולאחר מכן הגמרא תדחה זאת, הרי זה יבוא מלימוד נוסף מהירשא, אבל מגוף המשנה הסברא כעת היא ללמוד מכאן. ויש לשים לב במילות המפתח כיצד דוחה ההצעה החדשה את הסברא. "ודקאמר ליתני .. הא דקתני (דווקא מת ולא כמו הצעתך) .. הא קמ"ל".

כעת התוס' מבארים מה בכל זאת לחדש לנו - את שילוב שני הדברים

[החידוש שהגמרא באה להשמיע לנו שני דברים "ואתא לאשמועינן תרויהו", וכעת עוברים התוס' ושוללים בכל פעם רק צד אחד "דאי .. גרידא אתא לאשמועינן .. ואי .. גרידא הוה בעי לאשמועינן". ומדייקים התוס', כיצד המשנה היתה נדרשת להישנות, אם היתה רוצה להדגיש כל פעם רק את הצד המסויים. ונמצא כי מאחר ולכתחילה באה המשנה להדגיש את שני הצדדים, לכן נאמרה בצורה זו.]

המהרש"א מבאר כי אכן יש צורך לשני הדברים

משום דלפי סברתו דהשתא, גט זה פסול מתרי טעמי, דהיינו משום דיש אונס ומשום דאין גט לאחר מיתה. וכיון דהתנא ודאי דינא אתי לאשמועינן, ואנן חד מינייהו - נמי לא שמעינן מיניה, דבכל חד וחד מינייהו - איכא למימר דלא מטעם זה פסול אלא מאידך טעמא, ולא ה"ל למיתני הך בבא כלל דאית ביה תרי פסולי, ולא שמעינן מיניה מאיזה טעם הוא פסול, וקאמרי דשפיר שמעינן מיניה תרויהו, דאי יש אונס גרידא אתא כו'.

הרי זה גיטיך אם מתי מחולי זה לאחר מיתה**לאחר מיתה הוי טעמא דכולהו,**

כמו אתם - ולא אפוטרופסין ולא שותפין ולא אריסין, ולא כל התורם את שאינו שלו (גיטין דף נב.),
דכולהו הוו משום תורם את שאינו שלו.

וא"ת,

ההיא משנה גופה אמאי איצטריך,

הא תנן בהדיא בפ"ק דגיטין (דף יג. ושם),

דאין גט לאחר מיתה,

דתנן האומר תנו גט זה לאשתי,

עם היות והעדר זמן הגט פסול – אולם עדיין אם נישאה בו הולד כשר

אלא שכעת מקשים התוס' על עצמם, כיצד הינך יכול להעמיד שאין בו זמן, ולכאורה קשה ממשנה מפורשת, שהרי הוא אחר משלושה סוגי גיטות פסולים. אלא יש לומר, שיש שני סוגי פיסול, לכתחילה ובדיעבד. אכן לכתחילה קיימת חובה לכתוב זמן בגט, אבל העדר הזמן אינו יכול לקלקל מצב בו כבר נישאה עם הגט הפסול הזה, והולד כשר. וכמו שנאמר שם במשנה מפורשת: "שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת - הולד כשר." ואילו כאן, הביטוי הוא לא אמר כלום, כי בגט לאחר מיתה אינו מועיל אף אם נישאה בו, כי כאן הפיסול של גט לאחר מיתה הוא לגמרי, והרי הוא כפיסת נייר בעלמא.

ניתן להעמיד גם באופן בו יש בגט זמן אך לא ברמת היום

התוס' מביאים תירוץ נוסף. שניתן להעמיד שמדובר במצב ביניים, שמצד אחד אכן אין בשטר זמן, אך מצד שני, זה לא פוסל אותו, כי קיים טווח זמן, שהרי אם כתוב בו לא את היום המדויק, אלא שבוע של מחזור שנות השמיטה, ושנה וחודש ושבת, הכוונה שבוע - הרי זה כן גט שמלכתחילה כשר הוא, לעניין היותו גט, אך לא לעניין שהוא חל מעכשיו.

תירוץ שלישי – הגט אמנם כשר בתאריך מאוחר, אך מאחר והפליג בתאריך – נוצר בו פיסול מצד גט לאחר מיתה

תירוץ שלישי, שכתוב בו זמן מאוחר, והוא מת קודם הזמן. וגם כאן גוף הגט עדיין כשר. אלא שהוא פסול רק מצד של היותו גט לאחר מיתה.

החידוש כאן היה חייב להיאמר רק על הסיפא, כי מההיא דרישא לא יכולנו ללמוד זאת

[התוס' מלמדים אותנו, מדוע הכלל של לאפוקי מדברותינו נאמר רק בסיפא. שהרי ברגע שהשוונו את הרישא והסיפא, וכעת הינך לומד חידוש בסיפא, וכי מדוע לא תאמרו כבר ברישא, ואז הם מוצאים חילוק, שיכולנו להעמיד, כי ברישא מדובר באופן מסוים, שאין בו זמן, וממילא לא ניתן ללמוד מהרישא, אלא רק מהסיפא. ומילות המפתח לכך הן "אבל מההיא דרישא - לא שמעינן לאפוקי." ואכן יש גם מקום נוסף בתוספות בסגנון זה.]

דלמא מת דוקא דלא נחא ליה דתפול קמי יבם - וא"ת,

בפרק מי שאחזו (גיטין דף עג. ושם),

דאמרינן 'אכלו ארי - אין לנו',

פירוש,

אין לנו שיהא גט.

ואמאי לא הוי גט,

הא לא נחא ליה דתפול קמי יבם?

והא דאמרינן (בגיטין דף פו.),

שלשה גיטין פסולין וחד מינייהו שאין בו זמן,

הא אמרינן 'אם נשאת - הולד כשר',

ומשום דאין גט לאחר מיתה,

קתני הכא 'לא אמר כלום', אפילו נשאת.

אי נמי,

בשכתוב בו שבוע או שנה או חדש,

דאמר בפרק שני דגיטין (דף יז:),

דכשר, ואין זמנו מוכיח עליו.

אי נמי,

במאוחר.

מהלך הגמרא בדברי רבא, הבנת הרישא, הסיפא, והגדר של לאפוקי מדברותינו

הגמרא מנסה להבין כיצד רבא שסובר שאין אונס בגיטין, הגיע למסקנה זו. ואז שואלת הגמרא וכי תרצה לומר שזה מהמשנה גיטין עו, ב "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש, ומת בתוך י"ב חדש - אינו גט", הרי ניתן לדייק, כי דווקא אם מת, הגט לא חל, מצד שעד שהגיע הזמן כבר היה מת, ואין בכוח המת לגרש, אולם, יאמר רבא וידייק מדוע המשנה באה לומר רק בלשון של מיתה, שאם רק חלה, כלומר היה אנוס - כאן זה כן יהיה גט, ואז טענת אונס מועילה בגט. ומאחר ובחרה המשנה לא לומר חלה, סימן שאין טענת אונס בגיטין. אלא על כך דוחה הגמרא ואומרת, שגם עיכוב כזה לא יהיה גט, ואכן כל מטרת המשנה היה רק להשמיענו כי אין גט לאחר מיתה.

אלא שאת ההבנה הזאת דוחה הגמרא, שהרי כבר ברישא (גיטין עב, ב) נאמר זאת לגבי שכיב מרע, האומר הרי זה גיטך אם מתי או הרי זה גיטך לאחר מיתה - לא אמר כלום. אלא אם כך באים ואומרים לנו כי מסקנת רבא ללמוד שאין אונס מגיטין, לא זאת היא מסקנת הסיפא, אלא לאפוקי מדברותינו שאמרו כי כוונתו היא שיחולו הגירושין מעכשיו אם לא יבוא, אף אם רק חלה, כי הרי התקיים התנאי שלא בא במהלך הי"ב חודש. ולמדו זאת מאחר ונכתב בשטר זמנו. הרי מטרת כתיבת הזמן נועדה לא רק כציון דרך, אלא להורות שחלות הזמן היא כבר מזמן נתינתו, אם יתקיים התנאי שלא הגיע, ואף שחלה - הרי הוא לא הגיע.

התוס' מדייקים, כי רק מהסיפא למדים לאפוקי מדברותינו, אבל אם נעמיד שברישא אין זמן בשטר לא ניתן ללמוד לשלול את רבותינו

מדייקים התוס', שאת העניין של לאפוקי מדברותינו, לא היינו יכולים ללמוד מהרישא, אם לא היה כתוב כלל זמן בשטר. מה שאין כן בסיפא כבר לא היינו יכולים להעמיד גם את הסיפא שאין בו זמן, שאז זה באמת היה כמו הרישא, ואם כן המסקנה היא שהחידוש הוא שאפילו כתוב זמן בשטר, ולאפוקי מדברותינו. והתוס' רא"ש כתב סברא זו מפורשות "אבל הך בבא יתירא, דאם לא באתי - אתא לאשמעינן, אפילו כתוב בו זמן."

מקרה חריג כמו אונס דלא שכיח כלל, אין ביכולתו לצפות ולתכנן מעשה בעקבותיו

[כל טענת אונס חייבת שתהיה לה אחיזה במציאות. וכאשר זה אונס שאינו שכיח כלל, הוא לא מעלה על דעתו, אלא רק שהוא מתכוון אליו. והכלל של "לא אסיק אדעתיה" עם תחיליות הוא כארבעים פעם. שכאשר בסברות אנו מדברים - הרי יש דברים שהם בכלל מעבר להשגה. בהיותו מקרה כל כך חריג.]

[דף ג עמוד א]

וסברה דאניס -

ומן הדין לית לן למיחש דלמא אניס הוא,

דרובן - לא אניסי,

ולהכי קרי להו צנועות,

שמחמירים על עצמן אף על גב דמצי לאינסובי.

וגבי פרוצות,

לא גרסינן 'וסברה דלא אניסי',

אלא 'ואמרה דלא אניסי',

פירוש,

אפילו כשיצא הקול דאניס, אמרה דלא אניס,

או אפילו כשתדע היא עצמה דאניס,

ואחרים - לא ידעו.

ואם תאמר,

מת תוך י"ב חודש,

נמי יהא גט מהאי טעמא,

דזימנין דלא מת,

וסברה דמת ומיעגנא ויתבה.

ויש לומר,

דמיתה - קלא אית לה.

העיכוּב לעניין אונס הינו רק בעניין מזונות, אך לא לעניין גט

לעיל שנינו בדברי רב יוסף, כי עיכוּב מחמת אונס אינו נחשב כעיכוּב שיש לו אשמה, ולפיכך אינו מחוייב להעלות לה מזונות. ובא רבא ואומר, שלעניין גיטין - אין הדבר כן, כי אין בגירושי אשה טענת אונס. ומדובר שהוא אכן נתן לה גט, אם לא יבוא תוך זמן קצוב, והזמן עבר. ומבאר הגמרא, כי עם היות ומהתורה אכן יש טענת אונס אף בגיטין, רבא אמר סברא אישית. שזה תקנת חכמים, משום צנועות ומשום פרוצות.

הצנועות מתנהגות שבוודאי היה אונס, אף שלא כך היתה המציאות, ועל כן מרצונה היא הופכת לעגונה

הגמרא מסבירה כי אם תאמר שכן יש אונס, הרי המשמעות שבמידה ואכן הארוס נאנס - אז באמת אין זה גט. אבל מצד שני אם לא נאנס - הרי זה כן גט. אלא עיקר ההבנה של מה

וי"ל,

דבאונס דלא שכיח כלל,

לא אסיק אדעתיה, שירצה שיהא גט.

במקרה שאומר מעכשיו ועד י"ב חודש ומת - הוא דווקא מרצוה, שהגט יחול, כי אז אשתו לא תפול בפני יבם

הגמרא רצתה להביא מקרה (ועוד משנה) המוכיח כשיטת רבא, שאין אונס בגיטין. כאשר הבעל אומר לה, הרי זה גיטך, מעכשיו אם לא באיתי מכאן ועד י"ב חודש, ומת בתוך שנים עשר חודש - הרי זה גט; והחידוש הוא שכאן אין לנו את הבעיה של גט לאחר מיתה, בגלל שמדובר שאמר לה מעכשיו. ובא רבא ומרחיב שלא רק כמו מה שהמשנה אמרה מת, אלא והוא הדין לחלה. כלומר, אפילו הוא רק חלה, ונהיה לו אונס - הנזה אעפ"כ - הרי זה גט, כלומר, אין בכוח טענת אונס לפטור אותו מכך שיש בידה גט.

ודוחה הגמרא את ראיית רבא, שאינך מוכרח לומר כך, דלמא מת דוקא, ולכן אמר זאת עם מעכשיו, כי אז בגלל שהגט יחול, האשה לא תפול בפני יבם. כלומר, אדרבא, אונס של מוות הוא מעוניין שהגט כן יחול, שזה בדיוק הפוך מכל המקרים שהאונס הינו טענה שלא יחול הגט, ועדיין יישאר קשור בה. דלא ניהא ליה דתפול קמי יבם. אבל אם רק חלה, הוא רוצה שהגט יתבטל, ולכן אין להשוות בין המת לחלה.

אדם חולה, אפילו שמתנה - אם אמות מחולי זה, אינו מעלה בדעתו על אונס שאינו שכיח

המשנה בגיטין (עב, א) מחלקת ללשונות בהם הגט הוא לאחר מיתה, שוודאי שאינו מועיל, ואם אמר מעכשיו אם מתי - הרי זה גט, וכל כולו לא ניתן אלא בתנאי. וכאשר היה חולה והתנה מחולי זה, הרי יש לאמוד אם עמד ולאחר מכן מת חולי אחר, אינו גט.

בברייתא מביאים שאם המוות היתה מסיבה צדדית אחרת, כמו שנפל עליו הבית או שהכישו נחש, מאחר שלא העלה בדעתו, ומת מאונס שלא שכיח אינו גט, אלא אם כן הנוסח לכתחילה היה אם לא אעמוד מחולי זה, שאז זה כן גט. כי אז אנו אומרים כי הוא מוסיף בדעתו גם אונס שאינו שכיח. ומביאה הגמרא וכן היה מעשה שאירע באחד שאמר לאשתו: הרי זה גיטך אם לא אעמוד מחולי זה, ואכלו אריה, ושלחו לארץ ישראל לשאול הדין, והשיבו מתם [משם]: אכלו ארי, אין לנו שיהא גט, כיון שזה אונס שלא שכיח, וכשהתנה לא העלה בדעתו להתכוון על זה.

מבארים התוס', כי אונס שאינו שכיח כלל, אינו מסיק על הצורך הקטן שלא תפול בפני יבם

מקשים התוס', מהמקרה של כאן, שלמדנו את העיקרון שהוא נותן את הגט, ואם ימות, עדיף לו שלא תיפול לפני יבם, ומדוע אין זה גורה גם במקרה של גיטין? ומתרגמים, כי המושג של נוח לו, הוא דבר שעולה בדעתו. וכאן כאשר יש אונס שכלל לא שכיח, הוא פשוט לא מכניס זאת בחשבון. וכל מקום שאומר מחולי זה, הוא רק רוצה לתת גט, במקרה המסויים, ולהבטיח את עצמו שהגט לא יחול במקרים אחרים.

החידוש ברשיעותה של הפרוצה, שהן יוצרות ממזרים, לא רק על סברא קרובה שהארוס עדיין חי, אלא גם בעת ידיעה הברורה

[דרך מילות המפתח הינך רואה עד כמה מחוצפת היא הפרוצה, שלא רק שאינה רשאית להתחתן, אלא זו החלטתה האישית כנגד המציאות ומילות המפתח המדגישות זאת הינן "אלא ואמרה .. אפילו .. או אפילו", והחידוש הוא שהאפילו אינו כאן כמו עוד דוגמא נוספת, אלא לא רק כמו האפילו הראשון שיצא קול, אלא אפילו שהיא ממש יודעת, ורק מנצלת את אי הידיעה של האחרים.]

אדעתא דרבנן מקדש -

לכן אומרים בשעת קידושין,
'כדת משה וישראל'.

חכמים באו והפקיעו את הנישואין מלכתחילה, ולא שבאו ועקרו את מעשה הגט

חכמים תיקנו אונס בגיטין, הן מצד הצנועות והן מצד הפרוצות. הצנועות חוששות יותר על המידה, ולכן תולות שהסיבה שהבעל טרם בא, הוא בגלל האונס, ולכן נשארות תקועות, ובהמתנה, מה שנקרא עגונות. כמו עוגן, התקוע חזק בקרקע, וגורם לחוסר תזווה. הפרוצות חוששות פחות מהנדרש, או שהיא שומעת שהיה רק קול, או שאפילו אינה מאמינה בו, ובקלות הפרוצות רצות ומתחתנות עם אדם נוסף, אף שהיה אונס, והנה הבעל הראשון מגיע, וכבר הספיקה להתחתן וללדת בנים. ואם היו חכמים משאירים את המצב, שיש טענת אונס בגיטין, הרי לא רק שהגט בטל, אלא שגם בניה הם ממזרים. ומאחר וחכמים תיקנו זאת, וללא כל טענה על אונס יותר שכיח או פחות.

כעת מתמיהה הגמרא, כיצד יש בכוח חכמים לעקור גט, אפילו שמהתורה יש כן טענת אונס, ורק מצד צנועות ופרוצות לשנות, ולהתיר אשת איש להתחתן?! ועונים על כך, שכל המקדש - על דעת חכמים הוא עושה כן, ובאו חכמים והפקיעו מראש את הקידושין הראשונים למפרע, במידה ויתן גט על תנאי, ויארע אונס, ולא יוכל לקיים את התנאי.

האמירה נועדה לומר, כי הנישואין אינו מעשה שלו, אלא שהוא מוסר זאת לשיקול החכמים

מדייקים התוס', כי משום כך יש אמירה, כדת משה וישראל. ועם היות והיו שחקרו את דבריהם, וכי מי שלא אמר כן, לא יוכלו חכמים להפקיע ממנו את הקידושין. אלא נראה לי, כי הביטוי אינו על היחיד, אלא שמאחר וכולם אומרים, הרי כאילו נאמר, ידוע כך הדבר. וכמו שמישהו אינו יכול להתנגד לדבר הידוע והמוסכם, מה שהגמרא מקשה במקרים כאלה, כל כמיניה? וכי הוא כיחיד יכול לחלוק?!

האמירה הידועה לכולם, ועוד בשעת קידושין, מבטלת כל נסיון לטעון שלא היה כך בדעתי

[מאחר ודברים שבלב - אינם דברים, הרי באו חכמים והתקינו כי תהיה אמירה, וכך הכל ידעו, שכל המקדש,

שעובר על האנוסה היא תרגום המציאות האמיתית למה שהאשה מתנהגת לפיו.

פשט הגמרא שהיא סוברת שנאנס, שהרי לא יכול להיות שהוא פשוט עזב אותה לאנחות מרצונו, או שקרה לו משהו. ואז היא חוששת שאין זה גט, אפילו שהזמן עבר, אלא היא תולה שיש כאן אונס. ואז היא עדיין קושרת את גורלה בגורלה, וכמו עוגן, המחבר את הספינה לקרקע, הרי גם היא יושב ולא מתחתנת, למרות שמותר לה, והגט יש לו תוקף.

מאחר ועל פי דין יש לנו להסתמך על הרוב שאינם אנוסים - זו חומרת יתר, שהיא יוצרת לעצמה

מבארים התוס', כי המילה סברה כאן הינה מדויקת. כי לא רק שזאת אינה המציאות, אלא מאחר ורובם אינם אנוסים - היתה יכולה להתחתן מעיקר הדין. ואז ההחמרה היא פרי דמיונה, ואף שרשאית היא להינשא - היא זו שעושה פעולת יתר, ממה שנדרש על פי דין, ולפיכך הן נקראות צנועות.

חידוש התוס', שהפרוצה אף היא מתנהגת הפוך מהמציאות שהיה אונס, ואומרת שלא היה אונס

הצד השני של הפרוצות היא התנהגות הפוכה. כאן אכן הארוס באמת אונס. והיא זו שאומרת שאינו אונס, ולכן הולכת ומתחתנת עם אדם נוסף, ונולדים לה ילדים, והנה הארוס פתאום מגיע. כי אם האונס הוא כן טענה טובה, הרי אין כאן גט, ועדיין מחוברת היא לבעלה הראשון, וילדיה הינם ממזרים. והתועלת בתקנה, שברגע שאין אונס, הרי לא יהיו ממזרים.

וכאן התוס' מדייקים כי הגירסא הנכונה הינה שונה מהצנועות, אלא שכאן אמרה. ואם הסתמכנו מקודם, כי הרוב אינם אנוסים, ועל כן יש לנו לתלות ברוב, ולכן יכולנו להתיר אותה להתחתן, הרי כאן המציאות היא שיוצא קול שהוא אונס. כלומר, עם היו ואין כאן הוכחה ברורה שהארוס נאנס, אבל מתרוצצת שמועה, ואכן מדברים על כך שכנראה היה כאן אונס. וכאן היא בוחרת להתעלם מכך, ולהכריז, שלא היה אונס. התוס' מושכים את הנהגתה הקלוקלת, לכיוון חריף יותר. רק היא יודעת מפורשות, מכך שהוא באמת אונס, והיא מנצלת שהאחרים אינם יודעים זאת, וכלפי חוץ היא אומרה שהוא כן אונס, והרי עבר הזמן, ועל כן היא מוצאת לעצמה היתר להתחתן.

מקרה של מיתה לא יגרור שתשב עגונה, שאולי עתיד הוא להגיע - אלא יש לתלות שאם היה מת - הדבר היה מתגלה

מדייקים התוס', שאם כן עולה מאליה השאלה, שהרי גם שנתן גט אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש, ומת בתוך השנים עשר חודש, מדוע אין אנו אומרים שיהיה גט, מהסברא שאין גט לאחר מיתה, שהרי אין לנו להיות בטוחים שהוא מת, ואולי הוא לא מת, ורק היא זו שמחמירה על עצמה, וחושבת שהוא מת. וצד שאלה זו, הוא על דרך הצנועות, שהאשה בהחמרתה המופרזת שאינה קשורה למציאות, יוצרת לעצמה בעיות.

ומתריצים התוס', בתירוץ של הפרוצות, כי במקרה של מוות, יש קול לדבר. וממילא אין לחשוש, שהוא לא מת. (ויש לראות מה האריך בתוס' רא"ש על שאלה זו).

ואפילו למ"ד בהאשה רבה (יבמות פט: ושם),
דיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה,
היינו כגון דליכא עבירה,
 כההיא דהאשה רבה דהדר לטיבלא,
אבל היכא דאיכא עבירה,
 דמקודשת היא בביאה,
 מאי איכא למימר?

ומשני,
שויה רבנן בעילותיו בעילת זנות,
ואין כאן קדושין.

חכמים הפקיעו את הקידושין, על מנת למנוע בעיות של פרוצות או צנועות בכך שיש אונס בגט

כאשר יש אונס בגט עלולים להיווצר שתי בעיות. או שהאשה מרוב שהיא מאמינה לבעלה, הרי למרות שיש גט בידה, היא חוששת לאונס, ואז היא נשארת עגונה. או שבאמת יש אונס, ואעפ"כ היא הולכת ונישאת, ונמצא כי בניה ממזרים. ולכן באו חכמים ותיקנו שלא יכולה להיות טענת אונס בגט.

וכוח זה הוא שמלכתחילה כל המקדש - הרי הוא עושה זאת על דעת חכמים. והם הפקיעו את הקידושין כבר מלכתחילה. ועל כך דנה הגמרא, שלכאורה יש חילוק על האופן בו הוא קידש. "אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר? שויה רבנן לבעילותו בעילת זנות."

היכולת להפקיע את כסף הקידושין - יוצר מצב בו אינם נשואים, מלכתחילה

התוס' נעמדים על זה שקידש בכסף, כמרבית האנשים. וכאן היסוד הוא שיש הבדל בין "כסף קידושין" לכסף מתנה. שהרי ברור שמי שמשלם במכולת לקופאית, לא נתינת הכסף פועלת קידושין, אלא אף שזה נעשה על ידי כסף - הרי בשעה שהוא מקדש אותה המטרה הינה שהכסף הוא עבור הקידושין.

ומאחר ובכוח חכמים לקחת כסף ולהפקיעו, הרי זה יוצר שהכסף הוא בבחינת הפקר, כלומר, מאבדים את השייכות בין האדם לכסף. ומאחר והכסף לא ניתן לשם קידושין, הרי כל מה שבעל לאחר מכן, אינו בא מכוח היתר - אלא נחשב הדבר כ"בעילת זנות". כי ההפקעה נוצרה בעת הקידושין. ואז גם הבעילה אמנם לא ניתן לבטל את מציאותה, אבל מאחר וחסר הקידושין - הרי ממילא היא נעשית כבעילת זנות.

מה שהפקיעו חכמים את התרומה, הוא רק מצד שלא נעשתה כאן עבירה

הגמרא ביבמות (פט, א) מביאה את דעת רב חסדא "תנן התם: אין תורמין מן הטמא על הטהור (משום שגורם להפסד הכהן). ואם תרם, בשוגג - תרומתו תרומה, במזיד - (קנסוהו חכמים) לא עשה ולא כלום. מאי לא עשה ולא כלום? א"ר חסדא: לא עשה ולא כלום כל עיקר, דאפילו ההיא גריוא דהר לטיבליה (אותה מדה של פירות שהפריש, שמן התורה תרומה גמורה היא), הפקיעו חכמים ממנה את קדושת התרומה, והדר לטיבליה [חזרתה היא להיות טבל].

ללא יוצא מן הכלל, היות ויש נוסח ידוע, הרי לא משנה מה יחשוב ויסבור, הוא מקדש על דעת חכמים. ועצם הנוסח שאומרים דווקא בשעת הקידושין, מורה על ההסכמה המלאה, שביטל דעתו כליל אליהם. וביטול הדעת, משמעו גם שהוא כעת בשעת מצוקה ואונס, הרי לא שואלים כלל את דעתו האישית, ומהי כוונתו, כיוון שהוא כבר מסר את דעתו לחכמים.]

ואפקיענהו רבנן לקידושין מינה -

בריש השולח (גיטין לג.) פירשתי

במסכת גיטין באו חכמים וביטלו את יכולתו של הבעל לבטל את הגט שנתן

חכמים טרחו למנוע תקלות, ולשם כך יש להם כח לבטל דבר שמהתורה הוא קיים. כי אם הבעל נותן גט לאשתו ומבטלו, סימן שעדיין היא נשואה לו. אלא מאחר והוא ביטל זאת לא בפני השליח, באופן שעלולה היא שלא לדעת מכך, ואז יש שתי חששות. האחד חוסר הידיעה שלה, יגרום לה להתחתן ואז ילדיה מבעלה השני הם ממזרים, שהרי עדיין היא נשואה לראשון. אלא בשעה שהפקיעו את קידושי הראשון, ממילא אין כאן בעיה. או שתחשוש שהוא עלול לבטל את הגט, ותישאר קרחת, לא עם הבעל הראשון, שלא ביטל, ולא תינשא לאחר, שמא כן יבטל. ולכן הפקיעו החכמים את יכולתו של הבעל לבטלו לא מול שליח.

מעירים שם התוס', מי כל מטרת התקנה היא רק לחיוב ולא שתצא ממנה חורבן

"ומה שהקשה: אם כן יחפה על בת אחרותו (וכשיבואו עדים שזינתה, ישלח לה גט ויבטל שלא בפני שליח, ופקעי קידושין, ונמצא שהיא פנויה), ויכולין ממזרין ליטרה? אי ידעינן שלכך מתכוין - לא מפקיעין קדושין מיניה, דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה, שמתוך כך יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, אבל אם ברור לנו שלא נתכוין לכך - לא חיישינן אם יכולים ליטרה."

התוס' נותנים לנו דוגמא ממקום אחר, כיצד קיים שיקול דעת בהפקעת הקידושין

[יכולתם של חכמים להפקיע קידושין, נעשית באופן שלא תוביל לתקלה. אלא עצם היכולת, לעקור את הנישואין מלכתחילה, רק נועדה למנוע בעיות. ובמקומות שיש לחוש לבעיה, הרי אינם מפעילים את הכלל להפקיע בכל מקרה, אלא בודקים כל מקרה לגופו.]

תינח דקדיש בכספא -

דהפקר ב"ד - היה הפקר,

והוה מעות - מתנה,

וממילא - יהו כל בעילותיו זנות;

קדיש בביאה - מאי איכא למימר,
איך יפקיעו ביאה של קידושין?

קאמר דלא הוי גט,
אלא משום דבין אם מתי מחולי זה,
בין אם לא אעמוד,
משמע שימות מחמת זה החולי,
וכשנפל עליו הבית או נשכו נחש אינו גט,
דאין זה מחולי זה,

דהא מוכח בהדיא התם, דמטעם דיש אונס הוא,
גבי ההוא גברא דזבין ארעא לחבריה,
וקביל עליה כל אונסא דאיתיליד בה כו',
אמר רבא אונס דלא שכיח הוא,
ומייתי רבא סייעתא,
מהא דאכלו ארי אינו גט,
אלמא אונס דלא שכיח - יש טענת אונס לרבא.
והכא קאמר רבא גופיה בלישנא קמא שהוא עיקר,
דאין אונס,
אפילו באונס דלא שכיח כדמוכח הסוגיא.

ואומר ר"י,
דג' ענייני אונס הן,
דאונס - דלא שכיח כלל,
כההיא דמי שאחזו,
אפילו ללישנא קמא דרבא דהכא - **יש אונס,**
דלא שייך התם לתקן משום צנועות ומשום פרוצות,
דלעולם לא סברי צנועות,
דנפל עליו הבית או שהכישו נחש,
כיון דלא שכיח כלל,
ומשום פרוצות - נמי ליכא למיחש,
כיון דלא שכיח שיעשה כן,
ואונס דשכיח - כגון ההיא דפסקיה מברא,
אפילו לאיכא דאמרי אין אונס,
דאיבעי ליה לאתנויי,
אבל **אונס דשכיח ולא שכיח,**
בהא פליגי תרי לישני דרבא,
והלכתא כלישנא קמא דרבא כדפירשנו.

שני הלשונויות של רבא, האם יש או אין אונס בגיטין,
בהתייחסות לתקנת הסעודה

הגמרא בעמוד קודם (ב, ב) דנה בעניין האונס הגורם לכך שאינו יכול לטרוח בסעודה, ומשום כך תיקנו חכמים, שהוא מתחייב להאכילה, ויכולה היא כבר לאכול מהתרומה, באם היה כהן, שכאילו נישאו. וכאן מגיעה הלשון הראשונה של רבא: "אמר רבא: ולענין גיטין - אינו כן. אלמא קסבר רבא: אין אונס בגיטין." ולאחר דיון שלם הגמרא לומדת כי זו סברא אישית של רבא משום צנועות ומשום פרוצות. שאפילו אם יש אונס בגיטין, בגלל בעיית הצנועות והפרוצות, שעלול לצאת מכך חורבן - תיקנו שהגט לא יחול.

כאן (ג, א) הגמרא דנה כיצד חכמים הפקיעו את הקידושין, והתירו אשת איש. ולא רק שאת הכסף יכלו להפקיר, מדין

אלא שבהמשך (פט, ב) מובאת קושיית רבה על שיטת רב חסדא האומר שמה שבאו חכמים ואת התרומה עצמה שהפריש, הוא רק מצד גזירה שמא יפשע ולא יפריש מחדש, ולכן הפקיעו חכמים תורת תרומה ממה שהפריש. והקושיה הינה כיצד יכולים חכמים לעקור דבר שהוא מהתורה תרומה, רק מצד חשש לפשיעה?

השאלה על הפקעת בעילה - שהרי נעשית כאן עבירה, ועונים כי אף כאן, לא נוצרו מלכתחילה קידושין

וכאן התוס' מדייקים, כי בסוגיה זו, כל הכוח של החכמים להפקיע, היה כשאין עבירה מעצם ההפקעה. אבל בקידושי ביאה כיון שנתכוון לקדש בביאה היאך נעקרינן הקדושין למפרע? דמה תהא על ביאתו? כיון שנתכוין לקדש בה. ועל כך מתרצים, שמלכתחילה לא נהיה כאן קידושין. בדיוק בדומה להפקר בית דין הפקר בכסף.

ההפקעה אינה על הפעולה, אלא הפיכתה לפעולה שאין בה תוקף

[התוס' שואלים לא רק על עצם הפקעת קידושי ביאה, על ה"איד", אלא שהם מחזקים את שאלתם, שאפילו למי שהוא מתיר לעקור, הרי זה רק באופן שלא נוצרת עבירה מההפקעה. כלומר, השאלה מתחזקת עוד יותר. ושאלה זו מכריחה לומר, כי הכוונה בהפקעה של קידושי הביאה, היא לא שביטלו את עצם הפעולה, אלא "צבעו" אותה בתואר "בעילת זנות", וממילא מעולם לא היה כאן קידושין].

איכא דאמרי אמר רבא וכן לענין גיטין -

פסק ר"ח כלישנא קמא, דאין אונס בגיטין,
והביא ראיה מדקאמר סתמא דתלמודא,
בריש השולח (גיטין לד. ושם),
גבי ההוא דאמר,
אי לא נסיבנא עד תלתין יומין - ליהוי גיטא כו',
ואי משום אונס - **אין אונס בגיטין.**

וכן נראה,
דאליבא דאיכא דאמרי הוּו פירכי,
מכל הני דמייתי סייעתא ללישנא קמא,
ולא סמכינן אשינויי דחיקי.

וקשה לר"י,
דמסיק בפרק מי שאחזו (שם עג. ושם),
דבין דאמר,
הרי זה גיטין - **אם מתי מחולי זה,**
בין אם אמר - **אם לא אעמוד מחולי זה,**
ונפל עליו הבית,

או נשכו נחש או אכלו ארי,
דלא הוי גט, אלמא דיש אונס בגיטין.
וליכא למימר,
דהתם לא מטעם דיש אונס,

כל מטרת מניית ג' סוגים באונס מקבלת משמעות רק שיש לה משמעות בהבדל בין המקרים והסברות

[אחד הכלים המיוחדים הידועים הוא החילוק. אבל כאן יש לנו הגדרה של שלושה ענייני אונס. וכל מטרת מניית ג' הסוגים הללו, הוא רק כאשר זה ממש מתלבש בסוגיות השונות. וכאן בחרתי להסביר בצורה ההפוכה, לעבור מהמקרים אל ניתוח שלושת סוגי הלשונות.

הלשון הראשונה שאנו פוסקים כמותה, היא שאכן אין אונס בגיטין, מצד תקנה שבאה למנוע חשש. אבל באונס שאינו שכיח כל עיקר, הרי לא הצנועות ולא הפרוצות היו מתנהגות כך, כי זה דבר שמחוץ לגדר של דמיון. אפילו הצנועות לא יחששו שיפול עליו בית או יכישו נחש, וגם הפרוצות לא יאמרו כן. ואם היה כזה אונס - הרי טענת אונס בדרגה כזאת אכן קיימת בתוקפה.

ללשון השניה הסוברת שיש טענת אונס בגיטין, היא רק למקרה שנתפס כאירוע קיצוני, ושלא היה ניתן לחשוב עליו מראש. אבל זה שלא תהיה מעבורת, היה יכול להתנות מראש, ולכן גם במקרה הזה - אפילו שהם סוברים כי תמיד יש טענת אונס, כאן לא תהיה לו טענה, שאין זה אונס משמעותי. ולכן רק באונס ביניים כמו שחלה - רק על מקרים כאלו חלוקים שתי הלשונות].

שבתי דינין קבועים בכל יום -

וא"ת,

וכי תיקן עזרא,

שלא יהו בתי דינין קבועים בכל יום,

אלא בב' ובה' בלבד?

ועוד קשה,

דאמרינן בשבת (ד' קכט: ושם),

'מי שיש לו זכות אבות - יקזי בשני ובחמישי',

וכי קודם תקנת עזרא,

לא היו מקיזין כל עיקר?

ואומר ר"ת,

דקודם תקנת עזרא,

לא היו **קבועים** בכל יום,

אלא כשהיו צריכין לשום דין,

היו יושבין בכל יום ויום,

ועזרא תיקן שיהיו קבועין בב' ובה',

וכל הרוצה לדון יבא וידון,

והיו יכולין להקיז בכל יום קודם תקנת עזרא,

כיון שלא היו קבועים.

ור"י תירץ,

שלא היו קבועים תחלה **אלא בעיר אחת,**

ועזרא **תיקן בכל עיר ועיר בב' ובה'.**

הפקר בית דין הפקר, אלא אפילו אם קידש בביאה החשיבו את בעילתו כמעשה זנות, ולא קידושין. וכאן מובא הלשון עם רבא בסגנון הפוך, כך שהראיות והקושיות מתהפכות: "איכא דאמר, אמר רבא: וכן לענין גיטין. אלמא קסבר רבא: יש אונס בגיטין."

רבינו חננאל סובר, כי הלשון הראשונה של רבא שאין אונס בגיטין היא הנכונה, להלכה

התוס' מביאים כי רבינו חננאל הכריע בין שתי הלשונות של רבא, שהלשון הראשונה היא העיקר, ותמך יתדותיו בגמרא מפורשת. באשר, הגמרא בפרק השולח בגיטין מביאה מקרי אונס בגט. ולאחר מכן מביאה מקרה נוסף: "ההוא דאמר להו: אי לא נסיבנא עד תלתין יומין ליהוי גיטא, כי מטו תלתין יומין, אמר להו: הא טרחנא; למאי ניהוש לה? אי משום אונסא - אין אונס בגיטין, אי משום גלויי דעתא בגיטא - פלוגתא דאביי ורבא הוא."

כלומר, אפילו שהוא טורח בסעודה, הרי לא יוכל למלט את עצמו בטענה שהוא אונס בטירחה זו, ולכן לא הגיע, ומכאן שעל הצד שזה אונס - הרי לא יוכל למנוע את הגט שנתן לארוסתו. ואפילו שבכל התורה כולה אונס רחמנא פטריה, והיה לנו מקום לסבור, שמאחר והתנאי התקיים באונס, הרי ההכרעה הינה שאין טענת אונס לפטור את עצמו בגיטין.

התוס' מחזקים את הפסק, מכוח ניתוח מהלך השקלא וטריא בסוגיא זו עצמה

מנחתים התוס' כי הדרך שיש שתי לשונות הפוכים, שכל מה שהיה סיוע עבור הלשון הראשונה, הופך להתקפה בלשון השנייה. אמנם, דרך הגמרא היא לסתור כל התקפה. ומאחר ובלשון השנייה אנו סותרים את כל הקושיות, נמצא שמאחר והן היו הראיות, הרי הלשון הראשונה נשארת ללא ראיות כלל.

אלא שהתוס' מחלישים את התירוצים על הקושיות בלשון השנייה, ואומרים כי הם תירוצים דחוקים. ומתוך כך, סימן שהקושיות נשארו, וממילא הראיות ללשון הראשונה הינם טובות, ועל כן הם כן מקבלים את מהלכו של רבינו חננאל, לא רק מכוח הוכחתו על גמרא מפורשת אחרת, אלא גופא מהדיון כאן.

ר"י מקשה מסוגיות של אונס קיצוני ביותר, שכאן לכל הדעות יכול הוא לטעון שיש כאן אונס

אמנם ר"י מקשה ממקרה של גט, שמדובר בשכיב מרע, ובשעה שאומר הרי זה גיטך אם לא אעמוד מחולי זה או אם אמות מחולי זה, הרי אם יש לו אונס קיצוני של אחת משלושה מקרים לדוגמא של נפל עליו הבית או נשכו נחש או אכלו ארי - הרי בשניהם אינו גט. והביאו מקרה נוסף, על מי שקנה קרקע מחבירו, אשר קיבל עליו ביטוח לכל סכנה, ולבסוף ציווה המלך כי יעבירו את הנהר דרך אותה השדה, ורבא בעצמו פסק, כי לא היה על המוכר להעלות אונס כה קיצוני, ולא על כך נתן אחריות. והקושי שאפילו בלשון הראשונה כאן בכתובות, משמע שמה שרבא אומר שאין אונס בגיטין כולל גם אירוע של אונס יותר מורכב מהפסקת הנהר.

שבכל עיר נהגו אחרת, ואז גם זו בחינה של חוסר קביעות כלפי שמיא.

אשה נשאת בכל יום -

קשה לרשב"א,

אמאי נשאת בכל יום?

תהא כאלמנה,

ותינשא בה' ותיבעל בששי,

לפי שנאמר בו ברכה לאדם.

וי"ל,

דמשום ברכה - לא היו קובעים יום,

כדפרישית לעיל.

ובאלמנה - **נמי לא קבעו,**

שתיבעל בששי **משום ברכה גרידא,**

אלא משום שקדו שיהא שמח עמה ג' ימים,

כדאמר לקמן (דף ה.).

ובתולה - דלא שייך ההוא טעמא,

דליכא למימר משכים לאומנתו והולך לו,

לפי שיש בה שבעת ימי המשתה,

הלכך משום ברכה גרידא, לא היו קובעים יום.

בזמן שלא היו בתי דינים המוגבלים לימים קבועים, ניתן היה להתחתן בכל יום

הגמרא דנה על כך שמזמן עזרא בתי הדין הפכו להיות קבועים בימי ב' וה', ואז תיקנו שתינשא ביום רביעי, על מנת שאם היתה טענת בתולים יוכל הבעל להשכים למחרת לבית הדין. אולם, לפני כן, כשלא היו הבתי דינים קבועים, הרי לא היתה את המניעה של היום המסוים מצד טענת בתולים, והיתה האשה יכולה להינשא בכל יום.

אם ההסתכלות היא שכל מה שקבעו באלמנה הוא מדין ברכה, עולה השאלה, מדוע לא קבעו בדומה לאלמנה

מקשים התוס', שהרי אלמנה שאין בה טענת בתולים כן קבעו בה יום מיוחד, של יום חמישי על מנת שתיבעל בליל ששי, כי ביום החמישי יש בו ברכה לדגים, בבחינת פרו ורבו (וזה הסיבה שבתולה אמנם נשאת ברביעי, אך כשהיא נבעלת זה כבר קשור ליום חמישי, ונוגעים בברכת הדגים), ובששי יש ברכה יתירה לאדם (וזה הטעם שהזיווג את חתונתה ביום, שהרי הברכה לאדם עדיפא מברכת הדגים). ואם כן, ברגע שאנו מסלקים את הקושי של טענת הבתולים, מה ההבדל בינה ולבין אלמנה, והרי זו הצעה טובה.

ברכה אינה סיבה לקביעה, אלא בצירוף הטעם המשמעותי, כמו באלמנה, שיהיה עימה לפחות ג' ימים

[התוס' מנתחים את איכות התירועים והתקנות. אכן אחת הסיבות שקבעו שאלמנה תינשא ביום החמישי, ותיבעל בששי, היא מצד ברכה. אלא שעיקר הטעם הוא מה שחכמים קדו על תקנת בנות ישראל שישמח עימה לפחות ג' ימים רצופים, הכוללים חמישי שישי

במציאות שבה יושבים בתי דינים קבועים בימי ב' וה' - ראוי היה לתקן שהבתולה תינשא דווקא ביום הרביעי

הגמרא מבארת לעניין התקנה של הנישואין דווקא ביום רביעי. ומשמו של רב שמואל בר יצחק מעמידה ומצמצמת את התקנה, שהיא רק לאחר שעזרא תיקן לצמצם את מועד ישיבת בתי הדין הקבועין בכל העיירות בשני ובחמישי. שהרי קודם התקנה, מאחר ובתי הדין היו בכל הימים, לא היתה מיגבלה לאשה מתי להינשא.

ומיד מתקשים התוס' בהבנה כזאת של הגמרא. שהרי עצם הקביעה כאילו בא עזרא לצמצם הינה תמוהה. כי תקנה היא שינוי עבור תועלת, והקטנת זמן בתי הדין (שלא יהיו .. אלא בב' וה' בלבד?) - כלל אינו נראה בשום הגיון כתקנה, שהרי היא קילקול, שטוב יותר היה שיהיו מצויים בית דין בכל יום, לפני מי שרוצה לדון.

התוס' מעלים קושי נוסף, על בסיס המציאות של איסור הקזת דם בימי ב' וה'

הגמרא במסכת שבת מציינת את המועד הראוי להקזת דם, וכן מתי שלא יעשה כן. ואמר שמואל: פורסא דדמא, הזמן שהוא טוב להקזה, חד בשבתא, יום ראשון בשבוע, ארבעה בשבת, יום רביעי, ומעלי שבתא, בערב שבת. אבל בימי שני וחמישי - לא יקזו. משום דאמר מר: רק מי שיש לו זכות אבות, הוא יקזו דם בימי שני וחמישי. לפי שימים אלו הם ימי דין משותפים לבית דין של מעלה ושל מטה, שבאותם ימים גם בתי דינים של מטה יושבים בהם לדון, ונמצא כי בית דין של מעלה, ובית דין של מטה שוין אז כאחד. ובימי דין - עוונותיו של אדם נזכרים.

נמצא כי קודם תקנת עזרא, בכל הימים היו יושבים בתי הדין, ואם כן כיצד יכולים בכלל להקזו, כי תמיד יש את אותה בחינת דין, שכעת נמנעים ממנה. ונמצא כי לא היה יכול להקזו בכל הימים, כי החשש שמתוחה מידת הדין, והוא צריך זכויות מרובות, אינה מאפשרת לו. יש להדגיש, כי העלאת קושיה זו, היא באופן שבטוח לנו כי וודאי שכן היו מקיזין, ורק אנחנו צריכים למצוא ביאור לשתי השאלות שהועלו.

התירושים נועדו לא רק לפתור את הקושי, אלא להפוך את השלילה לחיוב, שתקנת עזרא אינה קלקלה, וגם קודם לה יכלו להקזו

[כפי שביארנו, כי השאלות מכריחות אותנו למצוא הבנה חדשה. והתוס' מציגים שני כיוונים, האחד בשם ר"ת שהבסיס הינו ה"קביעות". כי היה טורח למי שרצה לדון לקבצם ולאספם למקום ישיבת הבית דין. וזה היה גורם ביטול מלאכה, וגם הרמאים היו מנצלים מצב זה.

והכיוון השני בשם ר"י, שאכן הוא הוסיף ולא צמצם. ולפני זה מקום בית הדין היה רק בעיר אחת, כפי הנראה הגדולה, והוא תיקן שכך יהיה בכל עיר ועיר. וממילא באופן כזה שלא היתה קביעות קודם, גם הדין לא היה משמעותי, ולכן יכלו להקזו בכל הימים. או

החידוש של ועתה נוהגים, למרות שנראה שפליאה כיצד זה קורה, יש וניתן לבארו

[בתחילה מבהירים התוס' שמאחר ויש טעם שאין דנים בשבת ממילא ההלכה היא שאין נושאים בששי. אמנם, החידוש של התוס' כאן הוא מנהג שלכאורה נגד הלכה "ועתה נוהגין". ומתוך כך התוס' מבהירים כיצד ניתן לקיים את המנהג, שהרי מנהג ישראל תורה היא. וניתן לפתור את בעיית טענת הבתולין אף ללא בית דין קבוע, מה שבקלות הוא כן יכול לאסוף שלושה כלשהם, ורק לקבול בפניהם.]

[דף ג עמוד ב]

ובשני לא יכנוס -

פ"ה,

אפילו בשעת הסכנה,

דאין לעקור בשבילה תקנת חכמים, אלא יום אחד.

וקשה לר"י,

דאמר לקמן 'מאי אונס,

אילימא הא דאמרן, התם - קרי ליה 'כו',

הוה ליה למיפרך טפי רישא לסיפא,

דקתני רישא 'ובשני לא יכנוס' - אפילו בשעת הסכנה.

ואומר ריצב"א,

דמשום הכי לא פריך ליה,

משום דאיכא לפרושי 'ואם מחמת האונס',

פירוש,

שיש סכנה אף ביום שלישי - 'מותר לכנוס בשני'.

ונראה לר"י,

דמילתא באנפי נפשה היא ולא איירי בסכנה,

'ובשני לא יכנוס' - הוא הדין בג',

אלא נקט בב' משום דבעי למיתני,

'ואם מחמת האונס - מותר'.

תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה, לא ראוי להזיזה יתר על המידה

"על קביעת יום הנישואין של הבתולה ביום רביעי יש שני טעמים משלימים: הטעם הראשון, שיהיה יום לפני זמן ישיבת בתי הדין. "דתניא: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד;" אלא שעל כך הקשתה הגמרא, שעדיין יכולה להינשא ביום ראשון, אם זה היה הטעם היחיד. "ותנשא באחד בשבת, ואם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד!"

ואז מביאה הגמרא את הטעם השני - שיהא טורח בסעודה עבורה. "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כוונסה;" אלא שמאחר והיתה סכנה ביום זה - הרי העם מעצמם הקדימו יום: "ומסכנה ואילך, נהגו העם לכנוס

ושבת. ומשום כך כאשר אנו באים לבדוד רק את טעם הברכה, הרי הוא אינו העיקר, אלא תוספת צדדית.

ואילו על בתולה, שמצוי הוא עימה שבעה ימים רצופים, הרי גם עיקר הטעם לא קיים, ורק מצד ברכה, אין זו סיבה לקבוע. כי משמעות הקביעה היא לצמצם את ימות השבוע בבחירת יום החתונה דווקא ליום מסוים, ואין בכוח הברכה כביכול לעקור את האפשרות לשאר הימים.]

אי איכא בתי דינין כו' -

נראה לר"י,

דמכל מקום, **אין נשאת בששי,**

דהא אין דנין בשבת.

ועתה נוהגין לישא אף בששי,

משום דאין ב"ד קבועין,

ואם יש לו טענת בתולין,

יכול לקבול בשבת בפני שלשה,

כמו בשאר ימות השבוע.

ועוד,

לפירוש הקונטרס,

דוקא בימיהם קבעו יום הנישואין,

משום שעל ידי כך יתברר הדבר ויבואו עדים,

מתוך שמתאספים העם לב"ד,

ואין שייך לומר עכשיו כך.

בשעה שהמציאות תחזור להיות כמו קודם תקנת עזרא, ניתן יהיה להינשא בכל יום

הגמרא למדה, כי כל החידוש שבתולה נשאת דווקא ביום הרביעי הוא לאחר תקנת עזרא, שאין בתי דינים הקבועים, אלא ביום ב' וה'. שאלה הגמרא וכי שיעור בהיסטוריה בא להשמיענו? מה שהיה - כבר היה. ועונה הגמרא, כי אם תחזור להיות המציאות באופן שיש בתי דינים קבועים בכל הימים, כמו התקופה שקדמה לתקנה - כן יוכל לשאת אשה בכל יום.

כיום אף שאמרו בכל יום מצויים בתי דינים, עדיין לא דנים בשבת, והסיבה שבכל זאת ניתן לשאת ביום ששי

מדייקים התוס', שאע"פ שאמרו בכל יום, הרי לאו דווקא. כי מאחר ואין דנים בשבת, אינה נשאת בששי, שהרי בשבת אין בתי דין קבועים. אלא שמעירים, כיצד ניתן לקיים את המנהג שנישאים בימי ששי. והתשובה, כי עיקר הבעיה הוא שיאמר זאת בפני ג', שהוא בכך עושה אותם לבית דין.

ונראה לי, כי התוס' דייקו שהביטוי הוא רק לקבול, ולא לדון. אלא מאחר והדבר נתגלה, יוכל להיות אחר כך דיון, וכל החשש הוא המניעה שמא תתקרב דעתו. ולכן אין גם את החשש שמא יכתבו בשבת, כי העיקר הוא רק למנוע את קרירות הדעת, וזמן מאוחר יותר לדיון, שלא על ידי איסוף מקרי של סתם ג' הדייטיות. ועוד, מכיוון שרק במקום בו יש בתי דינים קבועים היו העם מתאספים, אבל המציאות כיום השתנתה, כן ניתן לקדש ביום ששי.

ותירץ ר"ת,
דאינה מחוייבת למסור את עצמה למיתה,
על בעילת גוי,
דרחמנא אפקריה לזרעיה דגוי,
 דכתיב (יחזקאל כג) וזרמת סוסים זרמתם.

ומייתי ראיה,
דפריך בפרק בן סורר ומורה (שם),
 הא אסתר - **פרהסיא הואי,**
ולא פריך, והא אסתר - **גילוי עריות הוא,**
משמע דמשום עריות - **לא הוה מיחייבא.**

ומתוך כך התיר ר"ת,
 לבת ישראל שהמירה ובא עליה עובד כוכבים,
 לקיימה לאותו עובד כוכבים כשנתגייר,
דלא שייך למימר,
אחד לבעל ואחד לבעל בביאת גוי,
דהויא כביאת בהמה.

ואין נראה לריב"ם,
 דהא ע"י ביאת עובד כוכבים - **נאסרה לבעלה,**
 כדאמר הכא דאיכא פרוצות,
 ובפרק האשה שנתארמלה (לקמן כו: ושם),
 גבי האשה שנחבשה בין העובדי כוכבים,
 אמרינן **דברצון - אסורה לבעלה,**
 ואמר נמי במגילה (דף טו.),
 כאשר אבדתי אבדתי,
 כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך,
אלמא לגבי בעלה,
לא חשיבא בעילת גוי כביאת בהמה,
והוא הדין לבעל.

אף על גב דאין זנות לבהמה,
ואין ביאת בהמה פוסלת ואוסרת,
 כדאמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות נט:),
ביאת גוי - הויא ביאה,
וכי אפקריה רחמנא לזרעיה,
הני מילי לענין דאין לו חייס,
וזרעו - חשוב כזרע בהמה.

ויש לומר דהכי פריך,
ולדרוש להו דאונס שרי,
 לפי שהאשה היא קרקע עולם **ולא עבדה מעשה,**
 כדמשני בפרק בן סורר ומורה,
 'אסתר קרקע עולם היתה',
 והא דלא פריך התם 'גילוי עריות הוא',
 דפשיטא ליה דאיכא לשנויי קרקע עולם היא,
ואין לה למסור עצמה,
אבל לענין חילול השם,

בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים; אלא שעל כך מוסיפה הגמרא, ובתוס' זה נדון על כך, שהוא הקדמה של יומיים, ומזה האונס, שיוצר את ההיתר אף ליום שני: "ובשני - לא יכנוס, ואם מחמת האונס - מותר;"

מדייקים התוס' מדברי רש"י, כי האיסור להקדים ליום שני, הוא אפילו כשיש סכנה

מפירושו של רש"י משמע, כי אם נשים על המאזניים עקירת התקנה לעומת הסכנה, הרי לא אכפת לו שתהיה סכנה, ואעפ"כ לא יעקור, כי הקדמת יום אחד - היא נכללת עדיין בתקנת החכמים, שהרי בכל זאת טורח הוא. ולכן אין זה נקראת ממש עקירה. אבל חתונה בשני, שנשאר לו רק יום אחד לתקנה - ממש עוקר את התקנה. ד"ה ובשני לא יכנוס - "בשביל אותה סכנה - ואין צריך לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד, ויהיה טורח מיהת שני ימים בצורכי סעודה."

לכאורה, היה מקום להקשות מהרישא לסיפא

את שאלת הר"י בחרנו לנסח לפי תוספות הרא"ש, שאכן הוא מתנסח בדיבור המתחיל על ההמשך "התם קרי ליה סכנה - הכא קארי ליה אונס", ואלו דבריו: "א"ת תקשי ליה מרישא לסיפא, דקתני רישא ובשני לא יכנוס ואפי' משום סכנה (שהרי השאלה מתאפשרת לפי מה שהעמדנו כשיטת רש"י, שיש סכנה), והדר קתני ואם מחמת האונס, דהיינו סכנה - מותר."

תשובת התוספות רא"ש היא כעין ביאור הריצב"א, המחלק בין שהאונס הוא בשלישי או ברביעי

"דמרישא לסיפא - לא קשה. דמצי למימר דה"ק 'ובשני לא יכנוס', דמשום אונסא דרביעי - לא מרחקינן כולי האי מיום הקבוע. ואם מחמת האונס של שלישי שיבא ההגמון לבעול אף בשלישי - מותר בשני."

תשובת הר"י אצלנו שאין סכנה

[כל הדינים הרי מבוססים על מקרה דין וטעם. ולכן מעמיד ר"י בתשובה, בניגוד לרש"י, שכלל אין סכנה. ואז אפילו היה אסור לכנוס ביום השלישי, שהוא עקירת תקנת חכמים. וכל מה שנאמר דווקא לגבי יום שני, הוא על מנת לחדש לנו, כי הסכנה עוקרת כליל את התקנה, ולכן אף בשני מותר לו לכנוס, אם קיימת סכנה הן ברביעי והן בשלישי. והחידוש הוא שרק על ידי בחירת יום שני הוא מצליח ללמד אותנו את שני הדינים, הן מניעת עקירת תקנה, היכן שאין סכנה, והיתר עקירת התקנה, כאשר אונס עומד על כך המאזניים.]

ולדרוש להו דאונס שרי -

וא"ת,
והא אמרינן,
 בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עד. ושם),
על כל עבירות - יעבור ואל יהרג,
חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים."

וכן הקשו התוס' סנהדרין עד, ב ד"ה והא אסתר פרהסיא הואי "וכמו כן קשה בריש כתובות (דף ג: ושם) דאמר דאיכא צנועות דמסרו נפשיהו ופריך ולידרוש להו דאונס שרי, ומאי קושיא? הא שפיר עבדן דמסרו נפשיהו משום גילוי עריות."

שיטת ר"ת - התורה הפקירה את פעולת הגוי בביאה כמעשה בהמה, ולכן אין כאן גדר גילוי עריות, ומביא ראייה מאסתר, שהבעיה היתה פרהסיא ולא גילוי עריות
מתוך רבינו תם, כי התורה הפקירה את זרע הגוי, ועשתה זאת כמעשה בהמה, ותומך זאת ממה שהפסוק כינה את הגויים וזרמת סוסים זרמתם. ומתוך כך עקרה את הפעולה, שכלל אינה נקראת ביאה. ומאחר וזה דבר כל כך מחודש, הרי הוא מביא ראייה לדבריו מאסתר המלכה.

שעם היות והמעשה היה בפרהסיא, מקשה הגמרא, כי כן היתה בעיית פרהסיא. ואם היה כאן גילוי עריות, לא היה לגמרא להביא את העניין הקל והפשוט, אלא היה על הגמרא להקשות והרי היה אצל אסתר גילוי עריות. ומכך שהגמרא לא אמרה כן, מדייק ר"ת, סימן שלא היה כאן חיוב על גילוי עריות.

ניתן להרחיב את הפסק, שמאחר ושמכבת הגוי הינה כבהמה - הרי אינה אסורה לבועל, אם יתגייר ויחפץ לשאתה, שלעניין זה אינו בגדר אדם

לאחר שסידר רבינו תם יסוד זה, הוא מרחיב ופוסק במקרה שהיה. שהרי אם אצל יהודי בא מישוהו ומחוץ לנישואים בעל אשה נשואה, הרי היא כעת אסורה הן לבעל והן לבועל. וכאן כאשר הבועל היה גוי, בשעה שעשה זאת, הרי אנו מתייחסים לו כמעשה בהמה. וממילא, אין כאן את האיסור אחד לבועל, כי כאילו אין כאן כלל גברא.

"ומתוך כך התיר ר"ת לבת ישראל שנשתמדה ונבעלה לגוי ושוב חזרה למוטב ונתגייר הגוי עמה וגירשה בעלה, והתירה לגר שנתגייר עמה, דלא שייך למימר אחד לבועל בביאת גוי, דהויא כביאה דבהמה."

הריב"ם חולק, וכל מקום שעושה ברצון - וודאי שנאסרת על בעלה, ומצמצם את מה שהפקירה התורה את זרעו רק לעניין ייחוס

לעומת זאת הריב"ם מביא מצד אחד מספר ראיות סותרות, ומוכיח כי בכל מקום בו היתה הבעילה ברצון - אין אנו מתעלמים ממעשה השכיבה של הגוי, והאשה בבירור נאסרת על בעלה. ומבהיר, כי מה שהתורה קראה לזרעם זרמת סוסים, הוא לעניין ייחוס, שהזרע שלו אינו נחשב, ולעניין זה, כאילו שכבה עם בהמה.

ראייה ראשונה, מהגמרא עצמה כאן, כי הגמרא עצמה אומרת, שהסיבה שלא גילו סוד זה לצנועות, כי יהיו פרוצות, שדווקא ינצלו את ההיתר, ויבואו לכך מתוך רצון, ואז היא כן תיאסר לבעלה. כי כל ההיתר הוא רק אם ארע אונס. ואין אנו אומרים, שיש כאן בהמה, וממילא אין כאן מעשה שכיבה ואיסור.

לא היה נראה לו שיועיל טעם דקרקע עולם, ומשני 'קרקע עולם היתה', ואפילו חילול השם - ליכא.

ובפרק מצות חליצה (שם קג. ושם),
דפריך גבי יעל 'והא קמתהניא מעבירה', ומשני 'שובתן של רשעים - רעה היא אצל צדיקים, שהטיל בה זוהמא',

ולא משני קרקע עולם היתה,
משום דהתם לא פריך אמאי לא מסרה עצמה,

דהא לא היה רוצה להמיתה,
דאדרבה היה צריך שתשמרהו,
אלא הכי פירוש,

'והא קמתהניא מעבירה',
למה משבחה הכתוב 'מנשים באהל תבורך',
ודרשין בנזיר (דף כג: ושם),
'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה',
ופריך,

דיעל נמי הוה עבירה שלא לשמה,
דהא קמתהניא מעבירה,
ומשני - דלא קמתהניא,
ועשתה עבירה לשמה כדי להציל את ישראל.

הנשים הצנועות יגיעו לכלל סכנת חיים, כשלא יסכימו להיבעל תחילה להגמון, אלא מאחר וזה אונס, יכלו לגלות להם זאת

הגמרא לומדת בשם רבה, כי הסכנה לא היתה סכנת מוות, כפי שבתחילה העמידו, באופן שבגויים עשו להכעיס, שכל מי ששמור תקנות חכמים, ותינשא ברביעי - הרי היא תיהרג. אלא הסכנה שכל תאוה שיש להם, הם הולכים בשם החוקים העקומים שלהם, ואף הם תיקנו תקנה נגדית, שתיבעל להגמון תחילה.

הגמרא תמדה, כיצד הינך קורא לכך סכנה, והרי זה אינו מרצונה, והיא אנוסה. ועונה הגמרא, שיש נשים צנועות המוכנות להילחם ראש בראש עם החוקים העקומים, ומוכנה היא אפילו למסור את נפשה על כך, ועלולה היא להגיע לידי סכנת חיים. ועל כך שואלת הגמרא, והרי ניתן לדרוש להן, כי מאחר ומדובר באונס, והיא לא עתידה להיאסר על בעלה, הרי היא תסכים להיבעל להגמון תחילה.

לא מובן כיצד ניתן לדרוש לצנועות שאונס מותר - והרי הן עושות כראוי, מצד גילוי עריות

התוס' מזדעקים על עצם הצעת הגמרא, ומעלים את השאלה המתבקשת, הכיצד, והרי למדנו כי לא רק שראוי למסור את הנפש, בתור צנועות, אלא זו ממש חובה למסור את הנפש, ויהרג ובל יעבור על שלושה דברים, שהאחד מהם הוא גילוי עריות.

ונכון שאם משהי נאנסת - הרי היא מותרת לבעלה, אבל לתת עצה, של בבקשה תעברי על גילוי עריות? שהרי נאמר במסכת סנהדרין "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק:

התוס' בסנהדרין מקשרים זאת על מעשה רציחה, שהרי כל גדר נערה מאורסה מדמים זאת למעשה רצח

מאחר וזה יסוד דברי התוספות כאן להיתר, ראוי להביא את דבריהם במסכת סנהדרין, בתוס' שציינו לעיל. "והא דלא פריך הכא, והא אסתר עריות הואי, דקים ליה, דמהני טעמא דקרקע עולם, לענין דלא מיחייבה למסור עצמה משום עריות. דהא - מרוצח ילפינן. ורוצח גופיה, כי מיחייב למסור עצמו - ה"מ קודם שיהרג בידים. אבל היכא דלא עביד מעשה, כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמערך, מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר, אדרבה, מאי חזית דמא דחבראי סומקי טפי, דילמא דמא ידידי סומק טפי? כיון דלא עביד מעשה. והא דקאמר אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור, יהרג גרסינן ואבוועל קאי דעביד מעשה, אבל הנערה עצמה שהיא קרקע עולם - אין חייבת למסור עצמה."

המעשה עם יעל היה שונה לחלוטין, כי היא היתה היוזמת, אלא ששם ההיתר היה אחר

הגמרא ביבמות מביאה את המעשה עם יעל. "אמר רבי יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותו היום, שנאמר: בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד. והא קא מתהניא מעבירה! אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: כל טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים. והגמרא מבארת כי בכך שהטיל בה זוהמה."

נעמדים התוס' ומבארים, לאחר שהתבאר כי התירוץ של קרקע עולם הוא החזק והנכון, מדוע בחרה הגמרא לתרוץ מהלך אחר.

ועונים התוס', שכאן היא היתה היוזמת. ולא נשקפה לה כלל סכנת חיים. אלא הוא רצה שתשמור עליו. אלא שהיא עשתה את העבירה על מנת להוציא את כוחו, ושתוכל להורגו. ושלא תאמר, כי היא נהנתה מהעבירה, לכך ביארו כי עבורה היתה זו זוהמא, כלומר, יש כאן כעין אותה סברא של קרקע עולם, שמבחינת הרגשתה, היוזמה לא היתה על מנת לקבל הנאה, שהיא כבר נחשבת כמעשה שלה, והיא כן היתה מחוייבת למסור נפשה, אלמלא כן, אלא מסירות נפשה היתה, לקיים את העבירה לשמה על מנת להציל את ישראל.

בתולה הנשאת ברביעי תיבעל -

לאו דוקא ברביעי,

מדפריך לקמן 'בשלישי - נמי אתי ובעיל',

שאינו מתכוין אלא להנאתו,

אלא אגב דנקט לעיל שנשאת ברביעי תיהרג,

דהתם - מקפידים על קביעות יום,

כדי להעבירם על דתם,

נקט ליה נמי הכא ברביעי.

רבה מתקן ואומר כי הסכנה היא לא מחשש שאמרו שתיהרג מי שמתחתנת ברביעי, אלא שתיבעל להגמון תחילה

הגמרא מביאה את תקנת חכמים, והנהגת העם. "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה

ראייה שניה, ממסכת כתובות על אשה שנפלה בשבי אצל גויים, שבבירור נאמר, שאם עשתה זאת ברצון - הרי היא אסורה על בעלה.

ראייה שלישית גופא מאסתר, שכאשר מרדכי אומר לה שהיא צריכה לפתות את המלך, הרי זה כבר עובר לגדר רצון, ואז היא אומרת כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך, כלומר שתהיה אסורה לו, כבעלה - אלמא לגבי בעילה לא חשיב כביאה דבהמה.

ראייה רביעית, שעם היות ואין זנות לבהמה לענין פסילת פנויה לכהונה, הרי בעילת הגוי פוסלת. וכל מה שהפקירה התורה, זה רק את זרעו, לענין ייחוס, אך לא שביאתו תהא נחשבת כביאת בהמה. וממילא אסורה הן לבעלה והן לבועל.

וביבמות מובא כיצד מעשה עם בהמה - לא פסלה: "כי אתא רב דימי אמר: מעשה בריבה אחת בהיתלו שהיתה מכבדת את הבית, ורבעה כלב כופרי מאחריה, והכשירה רבי לכהונה. אמר שמואל: ולכהן גדול. בימי רבי כהן גדול מי הוה? אלא ראוייה לכהן גדול."

למרות השאלה החזקה, הרי ברור לנו מלכתחילה, כי נדרש למצוא מדוע בכל זאת הגמרא הציעה הצעה זו

[מאחר וקושיית התוס' חזקה ביותר, כיצד אומרים לנשים לעבור על גילוי עריות, הרי יש כמה דרכים לפתור את הבעיה. הדרך הראשונה הינה לומר שאין כאן בועל, והרי הוא כבהמה, וזו שיטת ר"ת, המסתמך הן על מה שהתורה קרא לזרעם שהוא זרע בהמה, והן על אסתר, שרק נאמר שהיתה בעיית פרהסיא ולא עריות. אלא שהוא נדחה באריכות מהריב"ם שהביא מספר ראיות, שהאשה כן נאסרת, בפרט אם היה ברצון, ואם אין כאן מעשה, כיצד תיאסר.

אלא מאחר והגמרא בכל זאת הציעה הצעה זו, אנו חייבים למצוא מהלך חדש, שכן יהיה מותר אף לצנועות לנהוג. ואז התירוץ, שהיא אינה עושה מעשה בהיותה אנוסה, אלא כדוגמת קרקע עולם, והפעולה באה עליה. בניגוד לאיש, שהדבר חייב להיות לרצונו, כי הרי אין קישוי אלא לדעת, והוא עושה מעשה בידיים, אבל היא כשק חבטות, שהמעשה שנעשה הוא על ידי אחרים, שבמצב כזה אין היא מחוייבת למסור את עצמה.

ומשמע הא בע"ז כגון אם כפו קומתו להשתחוות לע"ז או בשפיכות דמים כגון שהכו בגופו על אחר והרגוהו, כיון שאינו עושה מעשה כלל, אלא אחרים עושין בו מעשה - אינו מחוייב למסור את עצמו.

ומתרצים התוס', כי אצל אסתר אפילו שהיה זה בפרהסיא ולכאורה יש כאן גם חילול השם, הרי מאחר וזה היה באופן של קרקע עולם, הרי גם אין כאן חילול השם.]

הוה ליה למימר 'ומן האונס ואילך',
דא"כ מאי משני משום פרוצות,
דהא אפילו לא דרשינן להו דאונס שרי,
לא מסרי נפשיהו,
דדוקא צנועות **אמרינן** דמסרי נפשיהו;
 ועוד,

וכי משום פרוצות **יניחו להרוג** הצנועות;

אלא הכי פירוש,

'ולדרוש להו דאונס שרי',

וכיון דליכא סכנה,

אמאי לא מיחו בידם חכמים.

ומשני 'משום פרוצות' לא מיחו בידם,

אי נמי 'משום כהנות'.

הגמרא מציעה על מציאות של תיבעל להגמון תחילה,
שיגלו להם שזה רק אונס ואינו מקלקל האירוסין

הגמרא דנה על שינוי בתקנה של בתולה שצריכה להינשא ביום רביעי. ומכיוון והגויים תיקנו שתיבעל להגמון (השליט) תחילה, ומבארים כי יש בכך לא רק אונס, כי אם ממש סכנה, מכיוון שהנשים הצנועות ימסרו נפשם, בכל מחיר. ואז הגמרא שואלת, שניתן לגלות לאותן הנשים הצנועות, שמאחר וזה אונס, הרי הן תהיינה מותרות לבעליהן. ונמצא כי התקנה כן יכולה להישאר. כי אפילו יתפוס אותם ההגמון ב"שם החוק", והיא תיבעל באונס - ניתן יהיה להשאיר את תקנת חכמים.

ברגע שיש רצון - אז היא נאסרת על בעלה, אך לא באונס

מצד שני, מדייקים התוס', כי ברגע שידרשו אפילו לצנועות כי מדובר רק באונס, ואז לא ימסרו את נפשן, ואז יש כאן בחינה מסויימת של רצון. ואילו הפרוצות, עוד ישמחו שבהיתר הן עושות את מה שמלכתחילה רצו לעשות, כי אדרבא רצו שיאנסו אותן, על מנת למלא את תאוותן. ואילו הצנועות אינן מאמינות אפילו לבית הדין, וסוברות כי אפילו שלא מוציאים מבעליהם, עדיין יש איסור, ולכן הן מוסרות נפשן.

מאחר ומדובר באוכלוסיית נשים שונות - הרי לכל צד שלא נלך, ונציל חלק מהנשים - החלק האחר עלול להגיע אף לכלל סכנה

מדייקים התוס', כי כל הכוונה היא לא לומר להם שיש כאן רק אונס, כי הרי הפרוצות מלכתחילה לא היה עוזר להם ביאור זה. כלומר, אם הדרשה הינה לכל הנשים. ועוד יש מקום לשאול, אכן אם נגלה זאת לכל הנשים, כולל הפרוצות, הרי הן יעשו זאת כעת ברצון ויאסרו. וזה צד לא טוב אם נאמר לכולן, ואז מה שיהיה הוא שמאחר ולא ידרשו כלל, התוצאה תהיה כי הצנועות יהרגו. מכאן אנו רואים, כי אם לא היו דורשים, מצד אחד היה רווח, אך מצד שני היה הפסד.

[הכלל "אלא הכי פירוש" שמופיע למעלה מעשר פעמים, בא לשלול הבנה קודמת. והרעיון, מאחר וחכמים יודעים כי בעילת ההגמון אינה סכנה אלא רק

שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה; ומסכנה ואילך, נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים;" אלא שמבארת מהי אותה הסכנה. בתחילה מדברת על סכנה אחת ולאחר מכן מתקן רבה ואומר כי בכלל מדובר על סכנה אחרת. "מאי סכנה? אילימא דאמרי: בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג נהגו? לגמרי ניפקריה! אמר רבה, דאמרי: בתולה הנשאת ביום הרביעי, תיבעל להגמון תחלה."

מאחר והיו כאן שני סוגי סכנה - יש חילוק בכל הנהגת הגוי

התוס' מבארים כי בעצם יש שני סוגי סכנה, וחלוקים הם במהותם, וממילא הדבר יורד לפרטים. סכנה אחת היא ה"דווקא", על גדר מומר להכעיס. כל מטרת הגויים לא היתה קשורה בהם, אלא רק להכעיס את היהודים, שלא י שמרו על תקנותיהם. ומאחר והתקנה היתה מלכתחילה רק על יום רביעי, ובעבור תקנה זו שקדו חכמים. באים הגויים, ואינם מוכנים שהחתונות של היהודים כולם יהיו רק ביום המסויים. ועל מנת לבטל תקנה זו - העונש הוא עונש מוות, ולכן הוא תלוי ביום רביעי.

לעומת זאת הסכנה השנייה, של מה שרבה דיבר, הוא שהגויים אמרו שתיבעל להגמון תחילה, הרי זו גזירה שבמהותה אינה תלויה יום. וכפי שהגמרא התפלאה בהמשך, וכי מה יועיל מה שהעם מצד עצמם נהגו להזיז את החתונה ליום שלישי? והרי כל מטרת הגוי היא להנאת עצמו. וכמו שהם הזיזו את היום, גם הוא יבוא ביום החדש. כי אז זה בדוגמת מומר לתיאבון, שבכלל לא מפריעה לו העובדה שיש חתונות רק ביום רביעי, וכל מה שתיקנו שתיבעל להגמון תחילה, המטרה היא ההגמון. וממילא לא פלא שעל כך הגמרא שואלת, והרי לא תהיה תועלת בהזזת היום, מכיוון שאז ההגמון גם יבוא.

נקט ליה נמי הכא - יש הבדל האם הסגנון הוא על עצם הדין, או שנובע אגב גררא, שהוא בדומה למקור

[אלא שיש כאן שאלה סמויה, שאותה מתרצים התוס', מדוע רבה ציין בהצעתו את יום רביעי, כי אם מדובר על סוג הסכנה השני של תיבעל להגמון תחילה - אין כל קשר לימים. ומשום כך, אכן אומרים בתחילה התוס', שלא דווקא ברביעי, ובכל זאת כן רבה נקט זאת, על פי שיגרת הלשון. "אלא אגב דנקט נמי לעיל ברביעי .. נקט ליה נמי הכא". כלומר, הלשון הוא אגב שכך היתה הסגנה מהסוג הראשון, ששם עיקר הדין היה רק לעקור את יום הרביעי, ולכן לא היה נדרש כלל בסכנה השנייה לציין רביעי, אלמלא שיגרת הלשון מהסכנה הראשונה. ויש עוד מספר דוגמאות בודדות בתוספות של "נקט ליה נמי", אבל כאשר מדייקים רק על נקט ונמי, כבר מגיעים למאות דוגמאות.]

ולדרוש להו דאונס שרי -

אין לפרש דפריך הכי לדרוש כו',

דשוב לא יהא סכנה אלא אונס,

ואמאי קאמר 'ומסכנה ואילך',

ונעילה, כולן יש בהן נשיאת כפים, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר: שחרית ומוסף - יש בהן נשיאת כפים, מנחה ונעילה - אין בהן נשיאת כפים. רבי יוסי אומר: נעילה יש בה נשיאת כפים, מנחה - אין בה נשיאת כפים."

אלא שכעת הגמרא בתענית דנה לא לגבי מה דעתו של כל תנא, אלא כיצד יש לפסוק. וכאן עוברים אנו למחלוקת אמוראים. אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי מאיר. ורבא אמר: מנהג כרבי מאיר. מאן דאמר הלכה כרבי מאיר - דרשינן לה בפירקא. מאן דאמר מנהג - מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן. ומאן דאמר נהגו - אורויי לא מורינן, ואי עביד - עביד, ולא מהדרינן ליה.

החילוק במשמעות בין רש"י לתוספות

כלומר המשמעות הינה לענייננו "מותר" - הוא לכתחילה, בעוד ש"נהגו" הוא רק בדיעבד. בעוד שרש"י לומד הפוך, שנהגו משמע שכולם כך נוהגים, ואז זה הופך להיות ה"לכתחילה". בעוד שמותר הכוונה היא שרק אם מגיע יחיד להימלך בבית דין, הרי בקושי מתירים רק לו, כלומר, שלא רק שאין זה לכתחילה. אלא שהוא ממש מציין שאין גורסים לכתחילה. כי אז ממילא כך כל העם היה נוהג, ולא היו נדרשים כלל להגיע לבית הדין, על מקרה כה דחוק ורחוק.

ונמצא כי התוס' חלוקים על רש"י, שהרי כל מהותה של תקנת חכמים, היתה על מנת שתהיה לו סעודה מפוארת וחשובה. ולכן מבינים התוס', שלכתחילה מבטלים את כל התקנה, שהרי מהותה היא דאגה לסעודה. וכאן מדובר על מקרה שאינו שכיח, ולכן ההיתר הוא לכתחילה, מאחר ואין סכנה שהתקנה של שקדו תתבטל. בעוד רש"י לומד, שהתירו זאת בדיעבד, שאין כאן סכנה של בעילת הבתולה.

לאחר ניתוח הלשוניות, שיש לערער את הפירוש - הובהר גם להבין את תוכן הפסיקה

[התוס' על פי גמרא אחרת מבהירים כי נהגו הוא חלש יותר ממותר, שהוא לכתחילה. וחלוקים הם על רש"י, ומגדירים ששיטתו אינה מיושבת. כאשר "אינו מיושב" (עם תחיליות כמו ואינו מיושב, או דאינו מיושב) מופיע מעל עשרים פעם בתוס', ומשמעו שבאים לדחות פירוש. ומאחר והתוכן הלשוני לא ניתן לומר כך, מובן שיש להבין מה ההגיון לפסוק באופן השונה, וכפי שביארנו לעיל.]

אי דאתי וחליף ליעכב -

פ"ה,

'חליף' - לאחר ד',

'וליעכב' - עד יום ד' של שבת הבא.

וקשה לר"י,

דאם כן מאי משני 'לא צריכא, דאתי וקבע',

אכתי ליעכב חדש או חדשים עד שילך.

על כן נראה לר"י,

שאם יתעכב כל יום ד',

אונס. הסיבה שלא מיחו בצנועות, שמביאות עצמן לסכנת נפשות, ועושות שלא כדין, שהרי אסור להן להסתכן, כי יש הצדקה למעשיהן, שהרי הכהנות אין האונס מסייע להן, ועבור הפרוצות, שבכל מקרה היו עושות זאת, גם כאן אין תועלת, אלא אדרבא רק קלקול. ולכן מאחר והדרשה לא היתה ראויה בשלימותה, לא יכלו למחות חכמים, אפילו אם לא היו דורשים מפורשות.]

ותו התם -

בשלישי - נהגו,

ואמרינן בפרק בתרא דתענית (דף כו:),

'מאן דאמר נהגו, אורויי - לא מורינן',

והכא בשני מותר - לכתחילה.

ופירוש הקונטרס, דפירש,

'נהגו' - רובא דעלמא,

והכא - מותר יחידי, ולא גרסינן 'לכתחילה',

אינו מיושב.

הגמרא דנה מדוע יש הבדל בין שני הימים, שבתחילה מדובר נהגו, ולאחר מכן ממש מותר

הגמרא משווה בין הנישאות ליום שני לנישאות ביום שלישי. "ומסכנה ואילך, נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים; ובשני - לא יכנוס, ואם מחמת האונס - מותר;" שהרי בתחילת הברייתא לגבי יום שלישי קרא לזה סכנה, ואילו לגבי היום השני קרא לזה אונס, ושאלו האם מדובר באותו העניין. ועוד הקשתה הגמרא, כי לגבי החלק הראשון לגבי ההזזה ליום השלישי, נאמר שהעם רק נהגו, ואילו כאן לגבי אותו האונס נאמר לשון מותר.

ומתוך כך מבארת הגמרא, כי הרשות לקדם כל כך, אפילו ביום שני, מה שיעקור כמעט לחלוטין את התקנה, הרי זה בגלל שמגיע שר הצבא עם חיילותיו, והחשש הוא על שפשוט יחסלו את הסעודה. ולכן זה כמעט כמו האונס, שהאוכל מוכן ואבי החתן נפטר, שממש מרשים לבצע מיידית את החתונה, על מנת להציל את האוכל.

מאחר ובשלישי נהגו, ובשני מותר - יש להבין בדיוק מהי המשמעות ההלכתית לכך

התוס' דנים לגבי החילוק בשני הימים, שזה אינו רק חילוק בדין, אלא שיש כאן חילוק מהותי בלשוניות הפסיקה. בתחילה לגבי יום שלישי מובא הלשון נהגו. "ותו, התם - נהגו, הכא - מותר!" והמשמעות הינה שהתם פירושו על יום שלישי. ואילו הכא זה ביום השני, והפסק הינו בלשון אחרת של מותר. וגם על כך יפתחו התוס' בדין.

הגמרא במסכת תענית מבהירה כי נהגו משמעותו, כי אדם הבא להישאל - לא מורים לו לעשות כך, אלא מעצמם עושים ולא מונעים זאת מהם

ומתוך כך מביאים דיון ממסכת תענית על לשון נהגו. באשר יש בברייתא מחלוקת תנאים. "דתניא: שחרית ומוסף, מנחה

יש להבין היטב את המציאות, לפני שמציעים הצעות אחרות

הגמרא מבארת משמו של רבא על סוג האונס של שר הצבא. וכאן יש לנו צירוף של שלושה גורמים, מתי הוא מגיע בדיוק, האם זה אירוע חד פעמי, או שהוא בא לעיר באופן של קביעות, וכן חיל משרתיו, המכונים לו את סעודותיו, ומגיעים יום לפניו. הגמרא העמידה, כי מדובר שהכריזו כי מגיע שר הצבא ובאופן של קבע, ולא ניתן לכנוס ביום שלישי, מאחר ואספרווא דיליה, כלומר חיל משרתיו המכונים את הסעודה - הקדימו ובאו כבר ביום השלישי.

הזכחת על דרך השלילה, שבאה לעקור תירוץ אפשרי

[התוס' באים לשלול שניתן לומר כי שר הצבא הוא שבא ביום שלישי, כי אז היינו מלכתחילה חוזרים לתקנה של לכנוס ביום הרביעי. ומילות המפתח "ולא בעי למימר .. דאם כן", שזו הזכחה דרך השלילה על נסיון הצעת פיתרון.]

יש להבין כיצד הצבא בדיוק מתנהג, ומהי הנהגת אנשי האוכל

אלא שצריכים להבין שמדובר כמו בתוס' הקודם בדעת ר"י, שהמשמעות של קביעות היא רק על כל היום. ואז אם הוא בא בג', הרי בד' הוא כבר ילך. כי עם היות ונהגו לעבור ממקום למקום, וודאי שלא מדובר שיצרו כאן מפקדה לתקופה ארוכה, כי זאת לא המציאות. וגם יש לחלק האם המציאות שהחיל שלו גם מחפשים ובולשים בבתי עצמם, או שרק כאשר יש אירוע בעיר - אז הם נכנסים ולוקחים.

הבנת המציאות לפי תוספות הרא"ש

ומתוך כך, יש לראות, כיצד ביאר התוס' רא"ש, את המציאות, ורק מתוך כך יכול לבאר את מה ששללנו, כי אם הוא בא ביום שלישי, כבר לא יהיה ביום רביעי. וזה לשון התוס' רא"ש [עם ביאור]. "אי דאתי וחליף ליעכב - פרש"י [שהמציאות הינה] וחליף לאחר רביעי [ממילא ניתן להציע] ליעכב עד יום רביעי בשבוע אחר, [נכעת מקשה התוס' רא"ש שתי שאלות] וקשה, מאי משני דאתי וקבע? אכתי יעכב עד שילך לו לאחר חודש או חדשים, כי היכי דפריך דלעכב עד יום רביעי אחר, [כלומר, ברור לנו כי בשלב מסוים ולא ארוך - השר ימשיך במסעותיו].

ועוד, אמאי דחיק לשנויי אספרוה ידידיה בשלישי אתא, לישני כגון דשר צבא בא בשלישי וישהה בעיר שלישי ורביעי - הילכך בשני מותר [כלומר, לכאורה יכולנו להציע את ההצעה שעכשיו התוס' באים לומר שלא ניתן לומר].

[ומתוך כך מתרצים כי המציאות הינה אחרת], אלא ודאי אין דרכו לשהות בעיר, כי אם יום אחד. והכי פירוש, אי דאתי וחליף בו ביום ליעכב עד דחליף. ומשני, דאתי וקבע כל יום רביעי, ואין לנו לעכבו עד יום רביעי אחר - הילכך מותר לכנוס בשני. כלומר, במציאות שבא כבר לא יהיה ביום רביעי - אכן ניתן לכתחילה לכנוס ביום רביעי.

אין לו לעכב עד יום ד' אחר,

אלא יכנוס בג',

והכי פריך,

'אי אתי וחליף' בד' גופיה 'ליעכב' עד דחליף,

ומשני, דאתי וקבע כל יום ד'.

הגמרא מבארת באיזה אופן מדובר האונס של שר הצבא

אנו מבארים את הגמרא לפי פירוש רש"י. אמר רבא, כגון דאמר, שהכריזו: שר צבא בא לעיר! ויחטפו אנשי הצבא את צרכי הסעודה. ודנה הגמרא: היכי דמי אונס זה? אי דאתי וחליף, אם בא שר הצבא רק לזמן קצר, ולאחריו הוא עוזב את העיר, מדוע יש לבטל תקנת חכמים ולהתיר לישא ביום שני. ליעכב! יתעכבו האנשים מלישא נשים עד יום רביעי בשבוע הבא, שאז יעזוב שר הצבא את העיר, וישאו כתקנת חכמים ביום רביעי. אלא, לא צריכא, מדובר באופן דאתי וקבע, שהוא בא וקובע בעיר הזאת את מקום מושבו, ואינו עוזב את העיר בשבוע הבא.

ר"י מקשה, כי מאחר ותמיד חילותיו אינם שווים זמן רב, כך שיימצא יום רביעי אחר שיתפנה

מקשה ר"י, מאחר וברור לנו, כי שר צבא אינו מגיע לעיר לזמן ארוך במיוחד, שהרי דרכו היא שהוא נודד. הרי אפילו אם הוא יקבע, הרי זה יהיה לכל היותר לא רק ליום אלא לכל היותר חודש חודשיים. ואז תקנת חכמים להינשא ביום רביעי עדיין יכולה להישמר. אלא, אנשי הצבא ירדו לסוף דעתם של היהודים, והם תמיד מגיעים ביום זה, שזה יום החתונות. כלומר, הקביעות היא לא המקום, כי אם הזמן של יום ד'.

המעבר מקביעות של מקום לקביעות זמן הינה ראייה מחודשת, ומתרצת את הבנת הדברים

[חשיבת התוס' היא בזווית חדשה, הגיוני היה לנו כי הקביעות היא שאנשי הצבא מגיעים למקום מסוים, ועל פי הבנה זו, אמרנו כי זה הרי אינו קבוע, וזו רק שאלה של זמן יחסית קצר להיפטר מהם, וכך ניתן להתגבר על הבעיה. אלא שמתחדש לנו כי הבעיה היא שהם מנצלים את תקנת חכמינו, על מנת לבזוז את הארוחות ולקלקל את החתונה. שהקביעות הינה על הזמן בהגיעו בקביעות דווקא כל יום ד', ולכן ראוי להקדים ליום ג'. והתבאר במתיקות בתוס' הרא"ש: "והכי פירוש, אי דאתי וחליף בו ביום - ליעכב עד דחליף, ומשני דאתי וקבע כל יום רביעי, ואין לנו לעכבו עד יום רביעי אחר - הילכך מותר לכנוס בשני."]

בשלישי מיהא לכנוס -

ולא בעי למימר,

דאתי שר הצבא בג',

דא"כ יכנוס בד'.

איספרווא ידידיה בג' אתא -

אין לתמוה,

משום סעודה - **עקרינן תקנתא דרבנן ב' ימים,**

ומשום סכנה - **לא עקרינן אלא יום אחד,**

דבעילת הגמון - **שכיח שרגיל לבא ולבעול,**

ואי עקרינן שני ימים - אתא להשתכח,

אבל אונס שר צבא - **אינו אלא אקראי בעלמא.**

החילוק בין שינוי התקנה של שתי הסכנות בעילת ההגמון וזלילת הסעודה על ידי שר הצבא

הגמרא ביארה, כי באונס של שר הצבא וחילולותיו, הרי התוצאה הינה שהוא עצמו בא ביום רביעי, וחילולתיו באים ביום שלישי, ומרחיקים ועוקרים מהתקנה יומיים, ונוהגים חתונה ביום שני ולא רביעי. לעומת זאת, מהסכנה של בעילת ההגמון מרחיקין רק יום אחד, ליום שלישי.

ראייה בזווית אחרת פנימית - גורמת שאין לתמוה על מה שנראה מבחינה חיצונית מגוחך

[מבארים התוס', שלכאורה יש תוצאה מצחיקה, הייתי מתייחס לבעילה על ידי ההגמון כבעיה חמורה יותר מסתם בעיית ממון של הסעודה. אלא שהחידוש של התוס' היא מתן זווית ראייה אחר לגמרי. יש מושג של גמישות בתקנה, הקשורה למצבי קיצון, חד פעמיים.

כי אירוע כמו הגעת שר הצבא עם זה שצריך להתמודד מולו - הוא אירוע שקורה אחת לתקופה ארוכה, והזזה חד פעמית, אפילו מרובה יותר בימים, מבחינה איכותית התקנה לא תיפגע ומילות המפתח "אינו אלא אקראי בעלמא".

לעומת זאת, בעילת ההגמון היא הטרדה קבועה. וברגע שמותחים יומיים לאורך זמן, הרי כל התקנה כבר תפרח מראשם של האנשים ומילות המפתח "אתא להשתכח". אבל מתיחה קבועה ומועטה - עדיין התקנה תחזיק מעמד.]

תקנה דרבנן מקמי גזרה לא עקרינן -

כי פריך לעיל 'ליעקרוה',

לא משני תקנה דרבנן מקמי גזרה כו',

כדמשני הכא,

משום דלעיל פריך וליעקרוה ויקבעו יום אחר,

כיון דאינו מתכוין אלא להעבירם על דת,

כשיקבעו יום אחר לא יחוש,

ולא מיעקרא תקנתא דרבנן,

הואיל ויהא יום אחד קבוע,

אבל הכא - פריך 'וליעקרוה',

ולא יהא שום יום קבוע,

שאם יקבעו יום,

אתי ובעיל באותו יום,

ולהכי משני,

מקמי גזרה - לא עקרינן תקנה דרבנן,

שלא יהא שום יום קבוע.

כאן עם ההגמון בוחרת הגמרא תירוץ שונה על השאלה מדוע לא לעקור את תקנת חכמים

הגמרא ביארה כי תקנת חכמים הרי היתה שבתולה נישאת ליום רביעי. ולאחר מכן היתה גזירה שתיבעל להגמון תחילה, והתירו רק להזיז את היום ליום שלישי, אך לא רצו לעקור כליל את תקנתם. והתפלאה הגמרא, מדוע לא עקרו לגמריה את התקנה של יום רביעי? וענו על כך, כי גזירת הגויים, כפי הנראה תבטל, ולא עוקרים תקנת חכמים מחמת גזירה שלהם.

בשאלה דומה מקודם, לא תירצה הגמרא כך

התוס' עולים על כך, שתירוץ זה של הגמרא לא נאמר מקודם על עקירת תקנת חכמים מחמת סכנה. וכרגיל, כשיוודים התוס' לפרטים, רואים כי יש כאן שני עניינים שונים, מהם נדרשים להתגונן. הסכנה היתה רק בבחינת להכעיס - אתם קבעתם יום רביעי - לא יקום ולא יהיה. וברגע שחכמים "כביכול" יתפשרו, הרי מבחינה חיצונית יסברו הגויים, כי הם הצליחו לקלקל ליהודים. אבל עומק הדבר הוא שהכוונה היתה רק ליום קבוע, ובשעה שהם משנים - לא יבינו זאת הגויים.

אין להתפעל מגזירות הגויים, שכאילו מלכתחילה לא יהיה להן קיום

[למעשה תקנת חכמים יש להבין את העומק שלה. והדבר יובן בשעה שבאים לעקור אותה. שיש הבדל אם ממבט חיצוני נראה שעקרו, אבל מבחינה פנימית - בסיס התקנה נשאר. וכאן אם ינסו לעקור את התקנה - לא יפתרו דבר. ולכן יש לתרגם "עבידא דבטלא", ש"בכוח" ברור לחכמים כי זה רק שיגעון זמני חולף, וכאילו כבר בטלה היא. ומשום כך, לא עוקרים את תקנות חכמים, אף שנראה שיש קושי.]

אי הכי בשלישי נמי אתי ובעיל -

פירוש,

אי אמרת בשלמא כדמעיקרא,

דאמרי בתולה שנשאת בד' - תיהרג,

ואינן מתכוונין אלא להעבירם,

לא יחושו אם יעשו ביום ג',

אלא אי אמרת **משום בעילת ההגמון,**

כיון שמתכוין להנאתו, בשלישי - נמי אתי ובעיל.

יש הבדל מהותי בין התקנות, ולכן יש מקום לשאול ואולי יבוא ביום שלישי

הגמרא הביאה את גזירת הגויים, לבוא ולבעול את הבתולה ביום רביעי. שואלת הגמרא, וכי מה יעזור אם נזיז ליום שלישי, שהרי ההגמון יגיע לעיר גם ביום שלישי. והתוס' כדרכם משווים בין המקרה הקודם שאז היה מדובר לא על

יש להדגיש, כי מה שהותר לו לבעול בעילת מצווה, אין זה בסתירה לאבילות בצינעא שהוא נוהג

הגמרא סיפרה על מצב חירום בו הסעודה מצד אחד מוכנה לחלוטין, וכאילו זה בבחינת בשלב של אל-חזור, אך התרחש אסון, כגון שמת אביו של החתן, ואז יש חשיבות גדולה לסדר הפעולות המתבצעות. מצד אחד מרחיקים את המת, בכך שמכניסים אותו לחדר, אך מצד שני, מכניסים את החתן והכלה לחופה, ועליו לבעול בעילת מצווה ולפרוש, ורק לאחר מכן קובר את מתו, והוא נוהג תחילה שבעת ימי המשתה, ולאחר מכן שבעת ימי אבילות. אך גופא, בשעה שהוא חוגג, הרי הוא מופרש מאשתו, ויש כאן דבר והיפוכו, אבילות בצינעא, ושבעת ימי המשתה בפרהסיא.

התוס' מבארים כי את הלימוד של היתר בעילת המצווה שהוא רק לפני הקבורה המת, נלמד מהמשך, שבה מציינים על אבילותו בצינעא

אלא מדייקים התוס', שהתרחשו כאן שתי פעולות, מצד אחד האבילות לא חלה עליו עד קבורה המת, אלא הוא אונן, ולכן התירו לו את בעילת המצווה. אך מצד שני הוא לאחר הקבורה כן באבילות, לעניין שדברים בצינעא נוהג. הרשות לבעול את הכלה ולפרוש אינו נלמד מהיות המת בחדר, כי אז היינו יכולים לומר, שיסיים תחילה את אבילותו, ורק לאחר יבעל. אלא רק מהמשך הדברים, היותו ישן בין האנשים, בשעה שהיא ישנה בין הנשים. נמצא שאע"פ שכן היתה כאן בעילת מצווה, הרי אעפ"כ הוא נוהג בצינעא את אבילותו.

קיים חילוק בסיבה מדוע אינה ישנה עימו, האם זה מצד נידות או אבילות

מקשים התוס' בשם רשב"א, כי לכאורה כן היינו יכולים ללמוד זאת מהמילה פורש. שכל ההיתר לפני הקבורה הוא רק בעילת המצווה, אלא מבארים התוס' בשם ר"י, כי היינו יכולים לטעות ולהעמיד את המילה פורש, שהיא אינה באה ללמד על דחיית האבילות, אלא שזה בכלל הולך על מעשה הבעילה, ומטעם אחר לגמרי, שהיות ויש לה דם בתולים, הרי מגדר זה אינו יכול לקרב אליה. וכל מה שהוא פורש ממנה, שלאחר מעשה ביאת המצווה הוא נוהג בה כנידה.

ולכן, יש שני מצבים בה מרחיקים את האשה מבעלה, במקרה שהכלה פירסה נידה קודם הביאה, מכיוון שעדיין לא היה עימה, הרי היא נאסרת עליו, וכן המקרה של האבילות. אבל אם כן בעל בעילת מצווה, אף שהיא כנידה עבורו, כן היה מותר לו לישן עימה. וכמובא במפורש בהמשך על המקרה בו אשתו פירסה נידה, לפני בעילת מצווה, והחילוק כפי שדרש רב יוסף בריה דרבא משמיה דרבא: לא שנו שאין החתן והכלה ישנים ביחד, אלא כשלא בעל החתן בעילה ראשונה, שיצרו חזק, ויש לחוש שלא יכול למנוע עצמו מלבוא עליה. אבל אם כבר בעל פעם אחת - אשתו ישנה עמו. ועם נוסף מביאים התוס', שבמה שהגמרא אמרה כל אותן הימים, הרי הוא מדבר על עניין אחד, והוא דין אבילות.

ההשוואה בין אנינו ואבילות אינה רק מצד אורייתא ודרבנן, אלא נתנו כוח וחיוזק לעיקר האבילות

אבל אם נקבר - לא מצי בעיל. ואף על גב דאנינות דאורייתא ואבילות דרבנן, ואונן אסור לאכול בשר ולשתות יין, (פירוש,

אונס אלא שמי שתחתן ביום רביעי תיהרג. ומבאירים, כי מאחר וניתן להסתכל על הגזירה הקודמת שהיא רק להכעיס, העיקר שלא תעשו כרצונכם, ואנו נעקור לכם את כל החוקים הדתיים שלכם. הרי ביום שלישי זה עבורם ניצחון מוחלט.

ואילו הגזירה עם ההגמון, היא בבחינת לתיאבון. ולכן כן יש מקום לשאול כאן, כי מה איכפת לו מתי מועד החתונה, שכל עניינו הוא להנאת עצמו. ולכן לא איכפת לו להגיע גם ביום שלישי.

יש ביטויים להשוואת סוגיות

[אי אמרת בשלמא - זה צד אחד, אלא שמאחר וכאן זה צד שני "אלא אי אמרת". ולכן ההבדל במהלך הגמרא.]

[דף ד עמוד א]

בועל בעילת מצוה ופורש -

קודם שיקבר המת,

אבל לאחר שנקבר - לא,

כדאמרינן בסמוך 'דברים של צינעא נוהג',

ודייק לה מדקתני,

'כל אותן הימים הוא ישן בין האנשים' כו',

מיהו מרישא דהכא -

לא ה"מ למידק,

דדוקא כשהמת בחדר - הוא דשרי בעילת מצוה,

דמצי לדחויי, דבועל בעילת מצוה,

היינו אפילו לאחר שחל עליו אבילות.

אבל קשה לרשב"א,

אמאי לא דייק מדקתני 'ופורש',

מכלל דנוהג דברים של צינעא,

מדלא התיר אלא בעילת מצוה **דוקא.**

ואור"י,

דהמ"ל פורש - משום דם בתולים,

כדאמרינן בפרק תינוקת (נדה דף סה:),

אבל מ'הוא ישן בין האנשים',

דייק שפיר דהוי משום אבילות,

דאי משום נדות,

כיון דבעיל - אשתו ישנה עמו,

כדאמר רב יוסף בסמוך.

ועוד,

ד'כל אותן הימים',

משמע דבכולהו הוי חד טעמא,

דהיינו משום אבילות.

והשתא מקילינן ספי באנינות דאורייתא מבאבילות

דרבנן,

מידי דהוה אנעילת סנדל ועטיפת הראש וכפיית המטה.

כלומר, הבעילה הראשונה, בכך שהיא כורתת לו ברית, זה עצמו מה שיליד בהכרח את קיום מצוות פרו ורבו.

יש להבין דיוק השם בעילת מצווה, שהרי המצווה היא בכלל רק פרו ורבו

[חייבים תמיד לקשר את השם הניתן, למשמעותו. התואר בעילת מצווה מקבל פרשנות חדשה בדברי התוס', זו אינה פעולת הבעל לקיים מצווה, שהרי אין במעשה זה כלל מצווה. שהרי המצווה היא בכלל פרו ורבו. אלא הקב"ה ברא טבע זה בגוף האשה, שהיא נבראה באופן, שהיא כמו גולם, דבר סגור ושלא הסתיימה יצירתו.

ומאחר ובמעשה בעילה זה, כבר ב"כוח" יהיה בהכרח פרו ורבו, לא מעצם הבעילה הראשונה עצמה, אלא מכך שהוא עשאה כלי, כתוצאה מכך, היא כורתת עמו ברית, ואהבה זו היא היוצרת אצל האיש רצון להידבק, עד שבהכרח זה יוביל לפרו ורבו.]

אבל איפכא לא -

וה"ה אם אבליים מחמת שאר קרובים.

תימה,

דאמר בפרק בתרא דמועד קטן (דף כג. ושם),
מתה אשתו - אסור לישא עד שיעברו ג' רגלים,

ואם אין לו בנים,

מותר לישא לאלתר, משום פריה ורביה,

הניחה לו בנים קטנים,

מותר לישא לאלתר - משום פרנסתם,

והכא אמר, אבל איפכא - לא,

ומשמע דבאין לו בנים עסקינן,

מדקאמר דליכא דטרח להו,

משמע דבבחור איירי.

וי"ל,

דלאלתר - לאו דוקא,

אלא כלומר - מותר לאחר ז',

ומיהו לבעול - אסור עד לאחר ל',

כדמוכח בתר הכי,

במעשה שמתה אשתו של יוסף הכהן,

ואמר לאחותה בבית הקברות,

צאי ופרנסי בני אחותיך,

ואעפ"כ לא בא עליה עד זמן מרובה,

מאי זמן מרובה? - שלשים יום,

מכלל דכנסה - תוך ל',

ותוך שבעה - ודאי אסור, כדמוכח הכא,

ומה שאמר לה בבה"ק,

לא היה זה כניסה - אלא שידוכין בעלמא.

ונראה לר"י,

ודאי אותו שיש לו בנים קטנים,

מה שאין כן באבילות, מ"מ החמירו באבילות טפי מבאנינות, בעיקר האבילות כגון נעילת הסנדל ותשמיש המטה ועטיפת הראש וכפיית המטה

מרזו הכובד של התוס' אינו עצם הדין, אלא מהיכן בדיוק דייק, ומהיכן לא היה יכול לדייק

[החידוש בתוס' זה אינו מה הוא מדייק, לעניין שבעילת המצווה הינה קודם הקבורה, אלא מהיכן הוא מדייק. "ודייק לה מדקתני .. מיהו מרישא .. לא הווי מצי למידק, דמצי לדחויי". כי מטרת התוס' היא להראות את מהלך הגמרא, ומאיזה מקום נלמדים הדינים, ובאיזה אופן.

ועניין הדיוק מופיע כאן גם פעם נוספת בהמשך. "אמאי לא דייק ..מדלא התיר אלא .. דהווי מצי למימר .. אבל מ .. דייק שפיר .. דאי משום .. כיוון .. ועוד."]

בעילת מצווה -

קרי לה בעילת מצווה,

משום דכתיב 'כי בועליך עושיך',

ואמרין (סנהדרין דף כב:),

'אין אשה כורתת ברית,

אלא למי שעושה אותה כלי',

וע"י כך מידבק בה,

ובאין לידי פריה ורביה,

ולהכי קרי לה לבעילה ראשונה - בעילת מצווה.

הסדר הייחודי שממתינים להלוויה עד שהחתן בועל בעילת מצווה

הגמרא מספרת על מקרה קיצוני, שהארוחה כבר מוכנה לגמרי, ומת אביו של החתן או אמה של הכלה, ולא מקלקלים את חגיגת הנישואין, אלא יוצרים המתנה להלוויה, וסדר הדברים הוא הכנסת המת לחדר, החתן והכלה לחופה, בועל בעילת מצווה, פורש ממנה, נוהג שבעת ימי המשתה, ורק לאחר מכן נוהג שבעת ימי אבילות. וכאן התוס' מתמקדים בתואר של בעילת מצווה.

החידוש שמכך שהאשה כורתת ברית, למי שעשאה כלי, ייווצר קיום מצוות פרו ורבו

הגמרא בסנהדרין כב, א מבארת מעלות יתירות הקיימות באשת נעורים, שלא ניתן להשוותה כלל. לכל יש תמורה חוץ ממנה, ושאין אדם מוצא קורת רוח, אלא מאשתו ראשונה. אך גם מצד מבנה גופה, מבחינתה, גם הבעל הראשון כך הוא. אמר רב שמואל בר אבונא משמיה דרב: אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו. כי בפרק זה נמשלו ישראל לאשת נעורים.

ומדייקים התוס', כי הקב"ה זימן את היותה בדוגמת גולמי כלי עץ, ושבעילתה תהפוך אותה להיות כלי, על מנת שמאחר והיא מרגישה כך, יש כאן תהליך של שלושה שלבים, היא כורתת ברית, הוא מידבק בה, ובאין לקיים פריה ורביה.

מותר לישא תוך ל',

כדמשמע בעובדא דיוסף הכהן,

אבל אותו שאין לו בנים כלל,

אסור לישא עד לאחר שלשים,

כיון שאין יכול לבעול תוך שלשים.

וכן משמע במסכת שמחות (פ"ז),

דתניא בד"א כשיש לו בנים גדולים,

אבל אין לו בנים או שיש לו בנים קטנים,

מותר לישא אחרת לאחר ל',

משמע דאסור אפילו לישא תוך שלשים,

ואף על גב דיש לו בנים קטנים,

מותר לישא תוך שלשים,

מ"מ נקט אחר שלשים, משום אין לו בנים.

ור"ת ר"ל,

דבאין לו בנים,

אפילו לבעול - שרי תוך שלשים אחר ז',

משום פריה ורביה,

וההיא דשמחות - אינה מתיישבת כפירוש.

ונראה,

דביש לו בנים קטנים - שרי לישא,

ואפילו אם היא נמי אבילה,

מפני שמפרנסת בניו,

ואף על פי שאפשר באחרת,

כדמוכח בעובדא דיוסף הכהן,

שהיתה אבילה מאחותה;

ומיהו - אין כל כך ראייה,

דשמא שאני התם,

לפי שהיא תרחם על בני אחותה יותר מאחרת.

ואף על גב דתנן בפרק החולץ (יבמות דף מא. ושם),

כל הנשים יתארסו חוץ מאלמנה מפני האיבול,

ולא מפליג מידי,

משמע שאסורה,

אפילו למי שיש לו בנים קטנים כשהיא אבילה;

התם - משום דבלאו הכי אסורה,

דצריכה להמתין ג' חדשים משום הבחנה.

ואור"ת,

דאפילו מתו אביו ואמו - יכול לکنוס אחר ל',

והא דאמרין במועד קטן (דף כב:),

על כל המתים - נכנס לבית המשתה אחר ל',

על אביו ועל אמו - אחר י"ב חדשים,

ה"מ בשאר שמחות,

אבל לישא אשה שהיא מצוה יתירה - מותר,

ואפילו יש לו בנים,

משום שנאמר (קהלת יא),

בבקר - זרע [את] זרעך, ולערב - אל תנח ידך,

והביא ראייה,

מדתניא סתם כל ל' יום לנישואין,

ולא מפליג בין אביו ואמו לשאר קרובים,

משמע דבכולהו, לאחר ל' - מותר.

וה"ר יוסף הביא ראייה לדבריו,

דתנן במסכת שמחות (פ"ט) בהדיא,

על כל המתים,

אסור לילך לבית המשתה עד שישלימו ל' יום,

ועל אביו ועל אמו - אסור כל שנים עשר חדש,

אא"כ היה של מצוה;

אלמא שרי בכל משתה של מצוה.

וצ"ע אי קאי נמי ארישא,

ושרי אפילו תוך ל' יום.

הברייתא דנה כיצד מקדימים את החתונה להלוויה,

ומדייקים שמדובר באביו של החתן או אם הכלה

הברייתא לעיל (ג, ב) דייקה "הרי שהיה פתו אפוי וטבחו

טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין

את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוכל בעילת

מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת

ימי אבילות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא

ישנה בין הנשים, ואין מונעין תכשיטין מן הכלה כל שלשים

יום.

מצמצמת הגמרא ומעמידה שמדובר בדיוק שני האנשים

הללו, ונותנת טעם בדבר, ששני אלו טורחים במיוחד, ואין

מישהו אחר שימלא את מקומם. "ודוקא אביו של חתן או

אמה של כלה, דליכא איניש דטרח להו, אבל איפכא - לא."

ואז יקברו תחילה את המת.

אם אנו מצמצמים את עצירת האבילות אפילו באבל של

ההורה האחר, כל שכן שיהיה כך בשאר קרובים

התוס' מרחיבים את מי שנוהגים תחילה באבילות. (לשון

התוס' רא"ש): "אבל איפכא - לא. כגון אם מתה אמו של

חתן או אביה של כלה, והוא הדין שאר קרובים - לא עבדי

חופה, עד שיעבור האבילות." שהרי כל שכן שאם על ההורה

ההפוך לא עושים תחילה את החופה, וודאי שגם כאן, לא

נעשה את הברייתא הממש חריגה.

התוס' מעמידים שמדובר בנושא אשתו הראשונה,

ושעדיין אין לו ילדים, ומתמיהים מדוע לא יכנס מיד

התוס' מביאים את הגמרא ממסכת מועד קטן. ושם מסופר

על שלושה מצבים, ביחס שאם אשתו מתה. המצב הראשון

- אם כבר היו לו ילדים גדולים ממנה - הרי עליו לכבד את

זכר אשתו, ואסור לו לישא אשה אחרת עד שיעברו שלושה

רגלים. המצב השני - אם אין לו בנים, שאז הדין הוא שמותר

לישא אחרת לאלתר, מפני ביטול פריה ורביה. המצב שלישי

- הניחה לו בנים קטנים, שאז הדין הוא שמותר לישא אחרת

לאלתר, מפני פרנסתן.

יש לדייק שכאן מדובר במצב רביעי. הכא מסתמא מיירי

באשתו ראשונה, כיון שאביו טרוד בסעודתו, ואם כן עולה

במסכת שמחות לאחר שלושם, כמו המקרה המחמיר של מי שאין לו ילדים).

הבחירה באחות אשתו – באה ללמד אותנו חידוש, שרשאי לשאתה עם היות והיא אבילה על אחותה

כאשר מובא בגמרא סיפור, הרי חייבים להתבונן בכל פרט, וניתן ללמוד ממנו עניינים רבים להלכה, אך מצד שני צריך גם להתבונן היטב במי מדובר, כי אחות האשה שנפטרה, אמנם הינה אבילה, אך כאן עומד על המאזניים הטיפול בילדים קטנים. מצד שני, אם במטפלת עסקין – הרי כל אשה יכולה. אלא שמצד שני, כאן יש קשר נפשי עמוק, בהיותה הדודה, ואכפת לה במיוחד ויש לה רחמים יתירים על כך. כך שכל הדיון של האבילות על אחותה הופך להיות הצדדי.

ודוחים התוס' שאלה שמלכתחילה אמורה להידחות (שאלת אף-על-גב .. מכל מקום). נכון שאלמנה שהיא אבילה אינה יכולה להתארס, אבל שם יש פרט שהופך את כל הקערה, כאשר מאחר ואולי עדיין היתה בהיריון מבעלה, לכן נדרשת המתנה של שלושה חודשים, ואין זה נוגע וקשור למקרה שלנו. ואף שהלשון היתה על כלל האלמנות, והלשון היתה כל, ולא דובר על להחריג מי שיש לה ילדים קטנים, הרי בכלל הבעיה היא באיש שיש לו ילדים קטנים, וכך שני הדברים יוכלו להסתדר. היא תמתין שלושה חודשים, על מנת שתהיה הבחנה, שהילד הוא מבעלה החדש, ובינתיים עם הילדים – אין זה מצב חירום).

בעניין פטירת הוריו, עם היות והוא אבל עליהם י"ב חודש, לעניין נישואין יש ההרחה

ולסיום התוס' נביא שוב את לשון תוס' הרא"ש "ואומר ר"ת, דמי שמת לו אביו ואמו – מותר לישא אשה לאחר שלשים, אף על גב דאמרין במועד קטן, על כל המתים – הוא נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום, לאביו ולאמו – עד שנים עשר חודש, (ומסייג ומחלק) הני מילי שאר שמחות, אבל לישא אשה שהיא מצוה יתירה – מותר, מדתניא התם – כל שלשים יום לנישואין, [ו]לא מפליג בין אביו ואמו לשאר מתים,

והביא ה"ר יוסף ראה לדבריו, מהא דתניא במסכת שמחות על כל המתים אסור לילך לבית המשתה עד שישלמו שלשים יום, על אביו ואמו אסור כל שנים עשר חודש, אלא אם כן לשם מצוה – אלמא דשרי בכל משתה, דהוא לשם מצוה, וכל שכן בנשואי עצמו, שהיא מצוה יתירה."

הפיתרון שהוצע ידע להיות הגיוני ומאוזן, ובזמן שיש לו משמעות

[אחד הדברים שהתורה מלמדת אותנו הוא ללכת בדרך של איזון. אני מכיר סיפור אישי, על מקרה שהובא כאן בדומה ליוסף הכהן, שקיבלו הוראה לעשות חתונה ממש קרוב עם אחות האם, וסיפר לי הבעל, שמתה אשתו, כי היו ממש בכיות אדירות בנישואין הללו. כי הרי יש כאן מצד אחד שמחת נישואין, ומצד שני, הרי הגורם לכך היתה האבילות, ושנשאו ילדים קטנים.

ולכן מדייקים התוס', שמשום פרנסתם זה טעם משמעותי, שהרי יש ילדים קטנים, וגם אם היו גדולים,

השאלה, מכיון שאין לו בנים אמאי לא ישא לאלתר, אפילו בתוך אבילותו, ודוחים נסיון לומר שאינך יכול לומר כן. וכי תימא לאלתר דקתני לאו, דווקא אלא לאפוקי שלא ימתין ג' רגלים, חייבים לומר שלא היא, דקתני בתר הכי מעשה שמתה אשתו של יוסף הכהן, ואמר לאחותה כבר בבית הקברות – לבי ופרנסי בני אחותך, ויש לדייק שאירעו כאן שני אירועים, מצד אחד, קאמר התם אף על פי כן לא בא עליה אלא לאחר שלשים, ואולם מצד שני כן משמע, אבל כנסה לאלתר אפילו תוך שבעה. וכאן ביארנו את קושיית התימה על פי התוס' רא"ש, וכל זה לא נכתב מפורשות אצלנו בתוס', אם כי זאת הכוונה מעצם הצגת השאלה, והתירושים לאחר מכן.

התוס' מבארים מחדש את המעשה של הנישואים השניים של יוסף הכהן

"ומפרש ר"ת, דהא דקאמר לאחותה בבית הקברות לבי ופרנסי – לא היו כי אם שידוכין בעלמא, אבל לא כנסה עד לאחר שבעה, ולאלתר דקתני במועד קטן – היינו לאחר שבעה." ומדייקים כאן התוס', שיש שלושה זמנים (עד שבעה, לאחר שבעה, ולאחר שלושם), ושלושה מצבים ברמת הקשר (שידוך שעתיד הוא לשאתה, נישואין וביאה). במהלך השבעה – שוודאי כמו כאן, אסור לו אפילו לנושאה. ומעמידים כי הסיפור עם יוסף הכהן, שהתרחש בבית הקברות, כלומר במהלך השבעה, היה רק שהוא סגר שידוך עם אחות אשתו, שיש לה אחיינים יתומים קטנים, ושהוא עתיד לשאתה, ולכן רק תטפל בהם, בינתיים ויידע אותה שיש לה הבטחה שהוא ייקח אותה לאשה, וכאילו היא תהיה לא רק דודה, אלא ממש כמו אמא עבורם, ומידע זה הינו חשוב לה, שזה יגביר את היחס אליהם עוד יותר. אבל כל הכוונה במילה לאלתר, הוא לשלול את הדין של שלושה רגלים. ועדיין לאחר שבעה וקודם שלושם רשאי הוא רק לכנסה לאשה, אבל לבוא עליה הוא חייב להרחיק זמן מרובה, שמשמעו לפחות שלושם יום.

מאחר והמהלך הוא כסיפור עם יוסף הכהן, יש לחלק כשיש לו בנים קטנים אם לאו

אנחנו נפרש לפי התוס' רא"ש שמקדים את רבינו תם החולק על ר"י שמבואר בתוס' כאן תחילה. "ואומר ר"ת דמי שאין לו בנים – מותר לכנס ולבעול לאחר שבעה, דמאחר שהתירו לו הכניסה תוך שלשים משום פריה ורביה, מה תועיל הכניסה בלא בעילה (דוקא)? (וכאן התוס' בש"ם ר"י לומדים גם כן להצמידו למקרה שיש לו בנים קטנים, ובכך מקרה רשאי לבעול רק לאחר שלושם יום בדומה, וממילא לכן לשיטתו אינו רשאי לכנס ולישא אלא רק לאחר שלושם, ובמסכת שמחות זה כשיטת ר"י). "ומי שיש לו בנים קטנים – די בזה אם התירו הכניסה בתוך שלשים, אבל בבעילה – ראוי להחמיר עד לאחר שלשים." (וכפי שהתוס' כאן יביאו לאחר מכן את דברי ר"ת, ויעירו כי הוא חולק על מה שנאמר במסכת שמחות, אבל אין לו בנים או שהיו לו בנים קטנים, מותר לישא אשה אחרת לאחר שלשים יום.

ודייקו התוס' שעם היות והלשון הינו חיובי על ההיתר לישא לאחר שלושם, אבל גופא בלשון זה יש שני דיוקים נוספים. האחד, שגם מי שאין לא ילדים אסור לו לישא תוך שלושם יום, והדיוק השני, שאע"פ שידועים אנו שלמי שיש ילדים קטנים כן התירו לישא בתוך השלושים, הרי נקטו כן

אבילות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים;

הדיוק באופן ההעמדה, והטעם המדויק כיצד להעמיד

[אחד הכלים המשמעותיים בגמרא היא האוקימתא, שהיא העמדה, הבאה לצמצם ולתחום את הדין. אלא שכאן תמהים התוס', בשאלה חזקה, על מנת להדגים את הדין, יכולנו להעמיד שזה מתרחש, עוד בטרם נתן מים על הבשר, ואז לומר שזה בכפר, ומה טעם יש לו לרב חסדא להעמיד דווקא במתא מחסיא?

וכאן מדויקים התוס' חידוש מעניין, לא שרב חסדא הוא הנשען על הברייתא, אלא להיפך. מאחר וסברתו הינה כה חזקה, באשר הוא מרחיב את המקרה לרוב העיירות, וכל מה שהביא את מתא מחסיא, היא רק דוגמא הבאה ללמד את הכלל. ולכן גם הברייתא העמידה כך. "ומשום הכי נקט נמי בברייתא .. משום דאיירי ברוב עיירות".

ומבאר התוס' רא"ש, ראייה לכך, כי אם היה שומע את הברייתא, היה מלכתחילה מצטט אותה ולא מחדש. "ואין לומר דניחא ליה לאוקומי כעין ברייתא דלקמן דתניא כוותיה. דאי שמיע ליה הברייתא - לימא הברייתא, ואומר ר"ת, דניחא ליה לאוקומי ברוב עיירות שהם בינוניות."]

מסייע ליה לר' יוחנן כו' -

מועד וחתן - **משוה אותן בכ"מ**, כההיא דתניא בפ"ק דמועד קטן (דף ז: ושם), **'חתן** שנולד בו נגע - **נותנין לו ז' ימי המשתה**, לו ולא יצטליתו ולכסותו, וכן ברגל - **נותנין לו כל ימות הרגל**.

עם היות והתירו לחתונה להתבצע במקרה החירום, ואפילו הוא בועל תחילה, וחוגג את ימי המשתה - הרי בצינעא כבר האבל חל

כדתנאי: הרי שהיה פתו של החתן אפוי, ומוכן לסעודה, וטבחו טבוח, הבשר שהוכן עבור החתונה היה כבר מוכן, ויינו היה כבר מזוג במים, ואם תידחה החתונה יתקלקלו הפת והבשר והיין המזוג -

ומת אביו של חתן [שהוא הטורח בצרכי הסעודה עבור בנו], או אמה של כלה [שהיא ההמכינה לה את תכשיטי החופה] - מכניסין את המת לחדר, ומשהים אותו שם, ואין קוברים אותו עתה. כי אם יקברוהו, יחולו על החתן או הכלה דיני אבלות, ולא יוכלו להנשא אז, כי דיני אבלות מתחילים מן הקבורה ואילך.

ואת החתן ואת הכלה מכניסים לחופה ובוועל בעילת מצוה, ופורש ממנה מיד, כדי שיקברו את המת מיד, ויותר לא יבעלנה עד שיעברו ימי האבלות. ונוהג תחילה שבעת ימי המשתה, כי משעה שנשאה לאשה חלה עליו חובה לנהוג שבעת ימי שמחה, וימים אלו נחשבים לו כימי הרגל, שאין נוהגת בהם אבלות. ואחר כך, לאחר שבעת ימי המשתה, הרי הוא נוהג

הרי הטעם משום פריה ורביה גם הוא קיים, אפילו כאן, מצד בבוקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ידך.

אלא כאן מגיעה הרגישות, ושיש שלושה שלבים, השידוך, מעשה הנישואין והביאה, וחכמים ידעו לא לתת את זה קרוב מדי, אלא לחלק מה ניתן לבצע אף בתוך השבעה, ואפילו בבית הקברות, שזה ממש נראה בלתי ניתן להשגה, אך מצד שני, כן הפרידו במקרה כמו יוסף הכהן, שלא עליה רק לאחר למעלה מחודש, שנקרא זמן מרובה.]

כגון מתא מחסיא -

תימה,

רב חסדא **מאי דוחקיה לאוקומי**,

בנתן מים על גבי בשר,

נוקמה בכפר,

אף על פי שלא נתן מים על גבי בשר.

ויש לומר,

משום דניחא ליה לרב חסדא,

לאוקמה ברוב עיירות שהן בינוניות,

וה"ק כגון מתא מחסיא ורוב עיירות,

ומש"ה נקט נמי בברייתא,

דמייתי ונתן מים על גבי בשר,

משום דאיירי ברוב עיירות.

הגמרא העמידה את ההיתר, בכמה אופנים, במי מדובר, ובאיזה מצב היתה הסעודה, ומה סוג גודל המקום סעודה

הגמרא מצמצמת את המקרה בכמה אופנים, האופן הראשון קשור למי היה המת, ביחס לחתן והכלה. "ודוקא אביו של חתן או אמה של כלה, דליכא איניש דטרח להו, אבל איפכא - לא".

האופן השני שהוא כבר נתן מים על גבי הבשר, ולכן זה מגיע למצב של אל-חזור, מכיוון שאינו יכול למכור את הארוחה. "אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנתן מים על גבי בשר, אבל לא נתן מים על גבי בשר - מזדבן".

אלא מאחר ויש מציאות של עיר, שבה אפילו כאן יכול למכור - הרי יש לדחוק בהעמדה נוספת (שלישית) שמורכבת משני מצבים, גם נתן מים, וגם בעיר בדוגמת מתא מחסיא, שלכלל כרך - לא הגיעה, ומכלל כפר - כבר יצאה. "אמר רבא: ובכרך, אף על פי שנתן מים על גבי בשר - מזדבן. אמר רב פפא: ובכפר, אף על פי שלא נתן מים על גבי בשר - לא מזדבן. ואלא דרב חסדא היכי משכחת לה? אמר רב אשי: כגון מתא מחסיא, דמפקא מכרך ומפקא מכפר."

מביאה הגמרא הוכחה לדברי רב חסדא כי הברייתא היא כמותו, שנתן מים על גבי הבשר. "תניא כוותיה דרב חסדא: הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ונתן מים על גבי בשר, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי

וא"ת,
 רב ושמואל,
 דאמרי בפרק בתרא דמועד קטן (דף כד.),
 דתשמיש המטה בשבת של ז' ימי אבילות - **רשות**,
 תיקשי להו ברייתא דהכא,
ואין סברא לחלק בין מועד לשבת,
 ומקילין בשבת שפי.

אלא נראה לר"י,
 דרב ושמואל **מפלגי - בין חתן למועד ושבת**;

אבל קשה,
 ד'כל אותן הימים - הוא ישן בין האנשים',
משמע אמילו בשבת.
 ופסקו ה"ג כרבי יוחנן, ופירשו,
אף על גב דקיימא לן כדברי המיקל באבל,
 ה"מ בתנאי **אבל באמוראי - לא**.

ואור"י,
דודאי נראה דהלכה כרבי יוחנן,
מדאמר הש"ס הכא - 'מסייע ליה לרבי יוחנן'.

הגמרא השוותה את דינו של החתן לאבילות בחול המועד
 הגמרא דייקה בהשוואתה אל האבל הנוהג אבילות בדברים
 שבצינעא, לחתונה הייחודית שלנו, שהרי הוא בו זמנית גם
 חתן וגם אבל, למרות שימי השבעה הגלויים יתחילו רק לאחר
 שבעת ימי המשתה. וזו הסיבה שכל איסור תשמיש המיטה
 בשבעת הימים הללו, הוא בדוגמת אבל אישי: "אמר מר: הוא
 ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. מסייע ליה לרבי
 יוחנן, דאמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו אין אבילות במועד,
 אבל דברים של צינעא - נוהג."

**התוס' מדגישים, שלמרות שמשתמשים במילה נוהג -
 הרי הכוונה היא שזו ממש הכרעה**

התוס' מכריעים, כי אם היות והשתמשו במילה נוהג, הרי
 כאן הכוונה לחיוב, ומביאים על כך סיוע מהברייתא המביאה
 את הכרעתו של רבי יוחנן. אלא שלכאורה עולה הקושיא
 שהן רב והן שמואל נוקטים כי בשבת של האבילות - יש לו
 רשות לתשמיש המיטה. והתוס' דוחים תירוץ אפשרי, לומר
 כי שבת קלה יותר, ואומרים, שאין כל סברא בחילוק זה. ואז
 הם מביאים אפשרות בשם ר"י לחילוק אחר, כי מה שהחמירו
 הוא דווקא בחתן לגבי שבת או מועד.

**התוס' מראים כי דברי רבי יוחנן הינם כאן להלכה,
 בהסתמך שהברייתא סוברת כמותו**

אלא בהבאת הביטוי של כל אותם הימים, הרי זה כולל
 גם שבת, והנה מביאים התוס' כי בהלכות גדולות החמירו.
 ומנסים לתרץ זאת כי אפילו שקיים הכלל של המיקל באבילות
 - הלכה כמותו. ניסו לצמצם כי זה רק כאשר תנא מקל. כי
 כאשר נדחים דברי האמורא, כאילו הוא אינו.

אלא שר"י אינו מקבל זאת, ולומד כי וודאי שהלכה כמותו,
 שהרי לשון הגמרא הינה "מסייע לרבי יוחנן, כלומר, רבי יוחנן

שבעת ימי אבילות. וכיון ש"דברים שבצינעא" חייב האבל
 לנהוג בהם כאבל גם ברגל, לכן - כל אותן הימים, שבעת
 ימי המשתה ולאחריהם שבעת ימי האבילות, הוא ישן בין
 האנשים, והיא ישנה בין הנשים, כדי שלא יבוא לבעול אותה
 באיסור.

**יסוד הפסק הוא שיש התייחסות כפולה לעניין האבילות
 במועד, ולכן בצינעא ממשיכה האבילות**

ובהמשך חזרת הגמרא ודנה במה שנאמר קודם. אמר מר:
 הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. מסייע ליה לרבי
 יוחנן, דאמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו אין אבילות במועד,
 אבל דברים של צינעא נוהג.

קישור מועד וחתן, מובא במספר עניינים בגמרא

המשנה במסכת מועד קטן, מביאה מחלוקת רבי מאיר
 וחכמים, לעניין ראיית נגעים במועד. שהרי אם יאמר שיש
 נגע, נמצא שהוא מביא צער במועד. האם הוא מחוייב לענות
 כשהוא רואה את הנגע או יכול לשתוק. כי רבי מאיר סובר
 שיכול הוא רק להקל ולומר לו טהור אתה, אבל אינו רשאי
 להחמיר ולומר שהוא טמא, אלא ישתוק.

ובהמשך שואלת הגמרא האם למימרא, דבאמירת הכהן
 תליא מילתא, ואין הנגע מטמא עד שיראנו הכהן ויאמר שהוא
 טמא. ומסקינן: אין, אכן! והראיה, מדתניא על הפסוק "וביום
 הראות בו הנגע".

יש יום שאתה הכהן רואה בו נגעים, ויש יום שאי אתה
 רואה בו. מכאן אמרו חכמים:

חתן שנולד בו נגע חדש, וצריך להראות אל הכהן, נותנין
 לו ז' ימי המשתה, שלא רואהו בהם הכהן שמא יטמאנו.
 ונותנין לו שבעת ימים אלו, הן לו, לנגע שבגופו, והן לביתו,
 לנגעי בתים שבביתו, והן לכסותו, לנגעי בגדים שבבגדו. וכמו
 כן ברגל: נותנין לו, לכל המצטרע ברגל, שבעת ימי הרגל,
 כדי שלא יצטרע במועד, דברי רבי יהודה.

**ההשוואה אינה רק גדר דמיון, אלא שיש ללמוד מכך
 ענייני פסק הלכה, מהאחד על משנהו**

[כאשר אנו משווים דבר, כמו גזירה שווה, או היקש,
 הרי זה לשון השקה וחיבור. ואז מאחר והם כמיקשה
 אחת, הרי דינים הנוהגים בדבר אחד, עוברים לעניין
 השני. ומאחר ובכמה מקומות השוו חתן לחג - הרי אנו
 לוקחים את הדין של אין אבילות במועד, ושזה רק
 בפרהסיא, ומעבירים זאת למקרה שלנו לגבי החתן,
 שבו זמנית הוא גם באבילות וגם בשבעת ימי המשתה,
 שהן בדוגמת המועד. וכמו שאנו נותנים לחתן את
 שבעת ימי המשתה ואין אנו מפריעים לו, הרי גם אין
 אנו מפריעים לו בימי הרגל. ונמצא כי ההשוואה אינה
 רק שבעת הימים, אלא שיש כאן קשר פנימי ומהותי.
 וממילא זה משפיע שכן יהיו הדינים].

אבל דברים של צינעא נוהג -

פירוש,

חובה לעשות כן, ולא רשות,

מדמייתי סייעתא מן הבריייתא.

החילוק שיש שני סוגי הצעת מיטה, מסייעה לנו להבין את הסתירה

[ראינו כי מצד אחד נאסר על הנדה להציע את המיטה לבעלה, ומצד שני כן, אף שיש אבילות היא כן מציעה לו את המיטה. ומאחר ונראה הדבר כסתירה, הרי אחת הדרכים לפתור סתירה היא ההכפלה, והחילוק, שיש שני סוגי הצעת מיטה. ואז מבארים מה כל סוג, ומדוע ההלכה כן.]

מיסוי המיטה בסדינים, אין בה טורח, ונקראת מלאכת חיבה, ורק היא האסורה לנידה

כי אכן בהצעת המיטה יש פעולת חיבה, שמראה על יחס אישי, ושאינו כזה קושי גופני, וכגון הצעת הסדינים, ומצד שני, יש פעולה שקשורה עם עבודה גופנית וטורח, שהיא הצעת הכרים והכסתות, שהיא עושה זאת עבור כל הבית.

הגמרא בפרק אע"פ מבחירה, כי גם אשה, אשר כבר הביאה מספיק שפחות, ופטורה מהצעת המיטה של הטורח, עדיין מחוייבת היא להראות חיבה לבעלה, שהוא יחוש כי היא מתייחסת אליו באופן אישי, ומנו ארבע פעולות, שהן אלו הנאסרות לנידה. ואם כי ניתן לחלק האם הפעולה נעשית בפניו או לא.

חילוק נוסף הוא בהוספת מילה נוספת "לו", שכל המשמעות משתנה

כלל נוסף שניתן ללמוד הוא לראות ביחס למה נאמרו הדברים, וכאשר שונים פעולת חיבה אחת של הצעת המיטה ביחד עם מזיגת הכוס והרחצת פניו ורגליו - הרי סימן שעל ההצעה המסויימת מדובר. וכן יש לראות את תוספת המילה לו. כי אז נוצר ההבדל בין הצעת המיטה המיוחדת בעבורו, ולבין הצעת כלל המיטות, שהיא פעולת הטורח.

פוקסת -

פ"ה,

מעברת שרק על פניה.

ואין נראה,

דאמר בפ"ב לקמן (דף יז.),

לא שרק ולא פירכוס,

משמע דתרי מילי ניהו,

דפוקסת דהכא - היינו פירכוס,

כדאמרין בסמוך 'כי קתני אכחול ואפירכוס',

ובשילהי המצניע (שבת צה.) קתני,

'פוקסת ומעברת שרק על פניה'.

ולקמן בפ"ב פ"ה 'פירכוס' - קליעת שער.

וקשה לר"י,

דבשילהי המצניע (שם צד: ושם),

קתני 'גודלת ופוקסת',

אלא נראה דאחד מתיקוני נשים הוא.

מקבל תוקף של הברייתא, וממילא הלכה כמותו. וגם מה שחלוקים רב ושמואל על רבי יוחנן במסכת מועד קטן, זה עצמו מעיד שמי שאומר שנוהג - הרי זה לשון של חיוב, בהיפוך של רשות. ואדרבא מצווה לעשות כן.

סגנון הפסיקה של התוס' הוא שונה בתכלית מסגנון רגיל של פסיקה

[התוס' אינם רק פרשן, כי אם גם מלמדים אותנו כללים בהכרעה של פסיקה, אלא שלשונם אינו כלשון הפוסקים, אלא מצד גישת הניתוח וההשוואה. ולכן ההדגשה היא שהחידוש הוא למרות הלשון נוהג, וכיצד ראוי לחלק, ומתי מקילים כתנא או אמורא, וכן לשון ההכרעה של מסייע ליה.]

[דף ד עמוד ב]

והצעת המטה -

נראה לר"י,

דהצעת המטה דהכא היינו פריסת סדינים,

שהוא דבר של חיבה,

אבל הצעת כרים וכסתות,

שאינן דברים של חיבה - שרי לנדה.

והביא ראיה,

מדתנן בפרק אף על פי (לקמן נט:),

הכניסה לו ג' שפחות,

אינה מצעת לו המטה ואינה עושה בצמר,

ארבע יושבת בקתדרא,

ואמרין בגמרא,

אף על פי שאמרו ד' יושבת בקתדרא,

אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו המטה,

ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו,

ופי' בקונטרס דהא דתנא,

ג' אינה מצעת לו המטה,

היינו הצעת כרים וכסתות,

דהוי דבר שיש טורח,

אבל מצעת לו המטה - היינו פריסת סדין ולבדין,

דמילי דחיבה ניהו שתחבב עליו ואין בו טורח,

וההיא הצעה של חיבה - נראה דדוקא אסור,

וכן משמע,

דמזכירה בהדי מזיגת כוס והרחצת פניו ידיו ורגליו,

כי התם,

מיהו לספרים דל"ג במשנה,

אלא ואינה מצעת המטה ול"ג לו,

ובגמרא - גרסינן לו,

אין ראיה משם שיהו תרי גווני הצעה,

דמתניתין - איירי בהצעת שאר מטות,

ובגמרא - איירי בהצעת מטה לבעלה לבדו.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר: אשה לא תעביר סרק על פניה, מפני שצובעת."

ועם היות שניתן לבאר כי סרק ושרק בשין שמאלית הינם שני עניינים, הרי התוס' רא"ש ביאר מה זה בדיוק הפוקסת, "ונראה לי דפוקסת היינו כמין חוטין של בצק ומניחה אותו על פניה כדי להאדים פניה, היינו דקאמר התם בשילהי המצניע פוקסת חייבת משום טוה אף על גב דפריך התם וכי דרך טויה בכך מ"מ משמע דהוי כעין טויה."

כאשר יש ריבוי מילים נרדפות, יש לצלול ולהבין את משמעותן, הן הפרטית והן הכללית

[אחד הכלים הידועים בביאור מילים קשות שהן נרדפות, אך לא בדיוק, ושיש משמעות לכל דבר, מתרחש כאן. מצד אחד אנו מראים כי יש סתירות בין הסוגיות השונות, שממש לא ניתן לבדוד ולומר כי פעולת הפוקסת היתה דווקא העברת שרק על פניה, כרש"י. אולם, מאחר וכל הדברים נאמרו בבת אחת, משמע שיש להם עניין משותף, והוא תיקוני הנשים.

ונראה לי, כי ידוע שלהבליט את יופי האשה משתמשים בשלושה מרכיבים, העיניים, הפנים והשיער. הכיחול הוא הדגשת העיניים, ובהעברת צבע הכחול סביב העיניים, הרי זה מבליט את העיניים, שהרי כלה שענינה נאות - אינה צריכה בדיקה. הדגש השני הוא השיער - שהרי שיער באשה ערווה, וכאן קליעת השערות וסידור השיער באופן ייחודי, מבליט את היופי. הדגש השלישי הוא הפנים, וכאן יש כל מיני משחות שיש בהן שימוש משני סוגים, חומר המתקן את הפנים, עד שממש נוצרת אדמומיות, ובכיוון הזה הלך התוס' רא"ש, או חומר המחליק וכעין המשחות שאנו מוסיפים לאשה, אף שהיא מעט חיוורת צבע ללחיים, ובכיוון הזה הלך רש"י.

ועוד נראה, כי יש לחלק בין חומרי הגלם, כחל ושרק, ולבין הפעולה עימם, שהיא כוחלת ופורסת כאן ופירכוס בפרק הבא, שעל הזונות נאמר שהן מפרכסות זו את זו, ואז כן ניתן לומר כי פוקסת אכן יכולה להשתמש בשרק ולהעבירו כפעולה על פניה].

ומי שאני בין אבילות ידיה לאבילות ידיה -

תימה,

דבלאו מילתא דרב יוסף,

הוי מצי למיפרך ברייתות אהדדי.

וי"ל,

דאי לאו הוה מילתא דרב יוסף,

הוה מפלגין - **בין שעת חופה לשלא בשעת חופה,**

דבשעת חופה - יצרו תוקפו אף על גב דבעל;

אבל לרב יוסף - לא מצי לפלוגי בהכי,

דהא בבעל - חשיב ליה כאשתו ישנה,

דאפילו בשעת חופה,

הגמרא מבארת כי הבעל אינו יכול לכפות על אשתו האבילה, להתקשט לכבודו

הגמרא התפללה האם ברצונך ללמוד כי אבילות קלה לבעל מאיסור הנדה, ועלול הוא לבוא ולבעול, והרי לעניין אבילות שנינו בברייתא כי מצד אחד, אמנם אין האדם יכול לכפות את אשתו לקשט עצמה, כוחלת ופוקסת, אבל עדיין מחוייבת היא לעשות עבורו את כל מלאכות החיבה, של מזיגת הכוס, הצעת המיטה, והרחצת פניו ורגליו.

ותירצה הגמרא כי יש כאן שני עניינים. בברייתא המחמירה באבילות שלא ישן עימה כלל, מדובר באבילות שלו, ולכן חששו שהוא עלול לבוא עליה, בהיות שעבורו הנדה היא האיסור החמור יותר. אבל באבילות שלה אין לחשוש, כי היא תמנע ממנו שיבוא עליה, והרי בברייתא זו מדובר שהבעל רק אינו יכול לכופה להתנאות בימי אבלה.

שיטת רש"י שפוקסת הינו העברת שרק על הפנים, שהוא ממיני היופי

התוס' מצטטים תחילה את פירושו של רש"י על פעולת הפוקסת, מעברת שרק על פניה. (הערוך מפרש שמחלקת את שיערה לכאן ולכאן). וראיתי כי דעת רש"י כי פוקסת ופרכוס הוא דבר אחד וכוללים כל מיני יופי, וכלשון זונות מפרכסות זו את זו. וכשכתוב פוקסת או פרכוס לבד, הוא שמעברת שרק על פניה, שהוא עיקר היופי, וממילא מתקנת בשערה. וכשקתני שרק ופרכוס, הפרכוס הוא קליעת שיער, וכן לקמן לא כחל ולא שרק ולא פירכוס, פירש רש"י, שהפירכוס הוא קליעת שיער שהוא גם כן יופי הפנים, וכשכתוב גודלת ופוקסת, פוקסת הוא שרק, וכאן כיחול הוא בעיניים, ופירכוס הוא שרק על כל הפנים. אלא שמקשים התוס', שממש לא ניתן לפרש כך. ומקשים משני מקומות.

מהשיר לא כחל ולא שרק ולא פירכוס (שהוא הפוקסת) - משמע כי שרק ופוקסת הם שני דברים

המקום הראשון שמקשים הוא מהפרק הבא. שהרי הגמרא הביאה את מחלוקתם של הלל ושמאי, האם אומרים כלה נאה וחסודה, גם בהיותה חוגרת או סומא. ואז מביאים כיצד היו נוהגים לשיר לכלות, בארץ ישראל המנהג היה לומר "לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן". ואף כאשר הכתירו את רבי זירא לרבנות כך בדיוק שרו לו. והקושי הינו שאם הם דבר אחד לא היו מונים זאת בשיר בנפרד. כי הפוקסת ומפרכסת הוא דבר אחד, כפי שנשמע בעצם גם בהמשך הסוגיה אנחנו מחליפים מה שנאמר בתחילה פוקסת וכוחלת, לכיחול ופרכוס. ואז יוצא ששרק ופרכוס שהוא הפוקסת הינו דבר אחד, ולא כפירוש רש"י.

ממסכת שבת גם נשמע שאלו שתי פעולות שונות

המקום השני שמקשים, שיש לכאורה, סתירה ממסכת שבת, שאנו רואים כי מציינים אותן במפורש כשתי פעולות נפרדות. שהגמרא שם מביאה ברייתא שבחציה הראשון מדובר על פעולת פוקסת, ובהמשכה מבואר - מעברת שער על פניה. כלומר, לא ניתן לומר כי הפוקסת היא המעבירה סרק על פניה. "תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: גודלת כוחלת ופוקסת, לעצמה - פטורה, לחברתה - חייבת. וכן היה

נסיון ראשון לחלק כיצד ניתן לבאר ללא דברי רב יוסף, ומה החילוק בשיטת רב יוסף

הדברים מובאים בלשון התוס' רא"ש, אבל המשמעות שווה, ורק הסגנון של הצגת הדברים שונה. "וכי תימא אי לאו דרב יוסף - ברייתות לא קשו אהדדי, דהוה מפליגנא בין שעת חופה לשלא שעת חופה, משום דיצרו תוקפו בשעת חופה, אם כן השתא דאיכא נמי דרב יוסף, לא תיקשי ליה מהאי טעמא גופיה, י"ל דלרב יוסף - לא מצי לאיפלוגי הכי. דכיון דאמר בפירסה נדה דהיכא דבעל - אשתו ישינה עמו, אלמא דהיכא דבעל, חשיב ליה כאדם אחר שאינו חתן, אם כן הוא הדין באבילות דידה, דחמיר מנדה, הילכך פריך שפיר, מי שני בין אבילות דידה לאבילות דידה?" כלומר, שיטת רב יוסף, יוצרת שלא עצם החופה היא הבעיה, אלא האם בעל או לא. כי לאחר שבעל, כבר הוא יוצא מגדר חתן.

התירוץ השני הוא בשם הרשב"א שיש חילוק האם מדובר על עמה במיטה או בבית

התירוץ הבא שמובא בתוס' הרא"ש כאן מובא בשם הרשב"א. "אי נמי אי לאו דרב יוסף לא הוה קשה מידי" והיסוד לחילוק, שלא הבנו נכון מלכתחילה מהו הלשון של עמו או עימה. והכוונה שהוא בא לשלול רק את היותם בביתם נפרדים, בבחינת הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. "דהוה אמינא דהא דקתני בברייתא ונוהגת עמו ונוהג עמה - לאו דוקא עמו במטה, אלא עמו בבית".

מבואר כיצד לאחר היסוד, דברי רב יוסף והסתירות בין הברייתות יובנו היטב

אבל השתא דאיתא לדרב יוסף ונוהג עמה - היינו עמה במטה, משמע ליה נמי נוהגת עמו במטה, והא דמשני תני באבילות דידה הוא ישן בין האנשים - אינו מגיה הברייתא, אלא ה"ק דעמו דקתני - לא הוי כמו עמה, ופריך והא עמו קתני, דמשמע עמו כמו עמה? ומשני - לא, עמו בבית.

התוס' רא"ש מבאר כי התירוץ השני הוא המשמעותי יותר: "והאי שינויא עיקר דלשינויא קמא קשיא דלרב יוסף לא חשיב חתן שבעל כאדם אחר לענין אבילות דידה, וא"כ מצי לאיפלוגי בין שעת חופה לשלא בשעת חופה".

חייבים להבין את מהלך הסוגיה, ומדוע השאלות התעוררו רק בגלל דברי רב יוסף

[היסוד של התוס' הוא כיצד ראוי לחשבן את מהלך הסוגיות, ומדוע השאלות נאמרו רק לאחר הבאת דברי רב יוסף. ואכן היה ניסיון להראות שעם היות והגמרא הפריכה ברייתא אחת על השניה רק לאחר דברי רב יוסף, הרי לכאורה גם ללא דבריו קיים בהם קושי בסיסי.

ועיקר החידוש, הוא שלא למדנו נכון את לשון הברייתא עמו ועמה, ופירשנו שזה להיות ביחד, ודווקא במיטה. ואילו ההבנה החדשה ביארה, כי מדובר על דרגת ביניים, שהם יחד בבית, אך לא נדרשים לישון בביתם נפרדים.]

אשתו ישנה עמו בנדה ובאבילות דידה, ואפילו הכי באבילות דידה קתני, הוא ישן בין האנשים, ולהכי פריך שפיר.

ולרשב"א נראה,

דאי לאו דרב יוסף - לא הוה קשה מידי,

דעמו ועמה דקתני בברייתא,

לאו עמו במטה אלא עמו בבית,

אבל לרב יוסף,

דבאבילות דידה - אשתו ישנה עמו,

א"כ הא דקתני 'נוהג עמה אבילות',

היינו עמה במטה,

דומיא דהכא באבילות דידה - **הוי עמו במטה,**

והא דמשני תני 'באבילות דידה הוא ישן',

אינו מגיה הברייתא,

אלא מפרש,

דעמו דקתני בברייתא דהכי הוא,

ופריך והא עמו קתני,

מאי לאו עמו במטה,

פירוש, דומיא דעמה,

ומשני,

לא - עמו בבית, כדא"ל רב כו'.

דברי רב יוסף, על שכל ההחמרה לישון בבתים נפרדים, היא קודם שבעל

הגמרא ציטטה את הברייתא "אמר מר: הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים." ואז הביאה את דברי רב יוסף בנו של רבא משמו של אביו, שיש לחלק האם בעל או לא. כי כל ההפרדה הינה רק כאשר לא בעל, אבל אם בעל אשתו ישנה עימו. ואז הגמרא ביארה שמה שנאמר שקיימת ההפרדה, היא בשעה שאשתו פירסה נידה, בטרם בעל. ואז חילקו לגבי אבילות, כי לאחר שבעל אין חשש שמא יבוא להיכשל באיסור החמור, אבל על תשמיש בשעת אבילות - זה נראה לו כדבר קל. ותירצה הגמרא את החילוק, שכאשר מדובר באבילות של הבעל, הוא לא חושש, ולכן היו צריכים להביא ברייתא שמחמירה בענייני אבילות. ואילו בשעה שהיא אבילה, הרי אפילו כשהיא נידה מתירים לעשות את מלאכות החיבה, כי אין מה לחשוש. ואז הגמרא מקשה, כי היא שמת חמיה נוהגת עמו אבילות, ובתחילה סברנו כי הכוונה בעימו, שהיא ביחד עמו במיטה, ועל כך תירצה הגמרא, שהכוונה שמדובר על עמו בבית.

מקשים התוס', שאף ללא דברי רב יוסף, שתי הברייתות סותרות זו את זו

התוס' הקשו, כי גם ללא דברי רב יוסף, הברייתות קשת זו על זו. כי הכוונה של ישן עימה, שמשמעו עימה במיטה, ובברייתא הקודמת אסרו בכלל כל איסור ייחוד להיות בבית. דבההיא דלעיל - קתני הוא ישן בין האנשים ואשתו ישינה בין הנשים, והכא קתני - נוהגת עמו אבילות והוא עמה.

עד שיסתם הגולל -**בכמה מקומות פירש רש"י,****דגולל - הוי כיסוי ארון,****ודופק - היינו קרשים שבצידי הארון,**

ונקרא דופק - על שם שהגולל דופק עליו, וכעין זה פירש בערוך.

וקשה לר"ת,

דאמר בפרק מי שמתו (ברכות יט: ושם),

מדלגין היינו על גבי ארונות,

ואיך היו מדלגין?

והלא הגולל והדופק מטמא באהל,

כדאמרין בהעור והרוטב (חולין קכו: ושם).

ועוד,

בפרק בהמה המקשה (שם עב.),

דריש על פני השדה לרבות גולל ודופק,

ולפ"ה הלא ארון אינו על פני השדה.

ואומר ה"ר דוד מנצינבורק,

כי לפרש"י [דריש] לרבות גולל ודופק,

שפירש,

דלא מרבינן מעל פני השדה דמטמא,**אלא כשפירש,****אבל בעוד שהוא טמון,****בטל אגב קרקע** ולא מטמא באוהל,

והשתא אתי נמי שפיר,

ההיא דמדלגים היינו על גבי ארונות.

ועוד י"מ,

אף על גב דגולל מטמא באהל,

מ"מ יכולין לדלג ולטמאות עצמם בגולל,

דתניא במסכת שמחות (פ"ד),

כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה,**אין כהן מוזהר עליה.**

ואר"ת,

דמשובשת היא,**דהא רביעית דם - אין נזיר מגלח עליה,**

כדתנן בנזיר (דף נד. ושם),

וכהן - מוזהר עליה.

ועוד הקשה,

דתניא בעירובין (דף טו:),

כל דבר שיש בו רוח חיים,**אין עושין ממנו לא גולל לקבר כו',**

ולפ"ה,

וכי דרך לעשות כסוי ארון מבעלי חיים.

ויש לומר,

אף על גב דאין דרך,**לעשות כסוי ארון מבעלי חיים,**מכל מקום כמה דברים אשכחן **דלא שכיח,****ומיירי בהן הש"ס לדרוש ולקבל שכר,**

כדאמרין בפרק המקשה (חולין ע.),

בלעתו חולדה,

והוציאתו והכניסתו והקיאיתו ויצא מאליו מהו,

הדביק שני רחמים ויצא מזה לזה מהו,

אף על פי שלא יבא לעולם.

ור"ת מפרש,

דגולל - היינו מצבה שהיא אבן גדולה,**ולשון גולל - שייך על האבן,**

כדכתיב וגללו את האבן (בראשית כט),

ודופק - הן שתי אבנים,

אחת - לראשה, ואחת - לרגלה של מצבה,

ופעמים כשאין המצבה מזומנת,**מעמידין שם בהמה או דבר אחר לסימן,**ובההיא דמדלגין - **לא היה שם מצבה,**

ומחמת המת - לא היו מיטמאין,

דרוב ארונות - יש בהן פותח טפח,

ולא תקשה לרבי יהושע,

מאימת חל אבילות כשאין שם מצבה,

די"ל דכי מהדרי אפייהו דקוברין,

כדאמרין במועד קטן (דף כב.),

דהנהו דלא אזלי בתר שכבא,

מכי מהדרי אפייהו.

וקשה לר"י על פירוש רבינו תם,

דתניא בתוספתא דאהלות בפרק אמר רבי יהודה,

שתי אבנים גדולות,

[דף ה עמוד א] של ארבעה ארבעה טפחים,

שעשאן גולל לקבר המאהיל על גבי שתיהם - טמא,

ניטלה אחת מהן המאהיל על גבי השניה - טהור,**מפני שיש לטומאה דרך שיצא,****מה שייך דרך שיצא לפר"ת.**

ובתוספתא דאהלות ספ"ג תניא,

מעשה באחד שמת בערב הפסח ולא רצו לקוברו,

ונכנסו הנשים וקשרו החבל בגולל,**משכו האנשים מבחוץ וקברוהו הנשים,**

והלכו האנשים ועשו פסחיהן לערב,

משמע שלא היו יכולין הנשים לקוברו,**עד שמשכו האנשים מבחוץ את הגולל,**

ואם גולל הוא מצבה,

למה לא קברוהו בלא מצבה עד אחר הפסח,

אמנם מעירים התוס', בשם רבי דוד מניצנבורק, כי רש"י יכול לומר, שכל מה שהוא דיבר היה או כאשר הארון טרם נטמן בקרקע. ובשעה שנטמן, ואפילו כשרואים את החלק העליון, הרי כבר אין טומאת אוהל, כי הארון בטל לקרקע. ועוד ניתן לפרש שאכן כבר קברו אותו, והרי הוא כחתיכת עפר בעלמא, ולאחר מכן כשהוא יוצא מהקרקע, וזה מה שנקרא פירש - הרי הוא חוזר וניעור. ועל פי יסוד זה, גם ניתן לבאר כיצד הכהנים דילגו על הארונות, בשעה שיצאו לכלל מלכי ישראל לקבל פניהם בברכה.

ההשוואה שמאחר ואצל נזיר אינו נטמא - אפשרו לכהן להיטמא

המשנה במסכת נזיר (נד, א) מציינת בין השאר כי על הגולל והדופק אין הנזיר מגלח. ומאחר על טומאות הללו אין הוא סופג את הארבעים, הרי מאחר ואין עליהם עונש - כאשר כן קיים צורך חיובי, של כבוד מלכות, ולכן התיירו לו. אמנם במשנה בנזיר נכלל גם רביעית דם, שאין הנזיר מגלח עליה, אך הכהן כן מוזהר עליה, ולכן רבינו תם התייחס לכלל שנאמר במסכת שמחות כמשנה משובשת.

אם גולל לקבר הוא כיסוי, מה צורך לאסור לעשותו מבעלי חיים?

קושיה נוספת של רבינו תם, על פירוש רש"י, שרש"י למד שגולל הוא כיסוי לארון. ומאחר ובעירובין מובאת ברייתא משמו של רבי מאיר שכל דבר שאין בו רוח חיים אין עושין אותו גולל לקבר, מה צורך לאסור דבר שכלל אינו קיים. אלא שחייבים אנו לפרש כי הגולל משמעותו אחרת. אמנם ניתן לדחוק, כי הוא עוד אחד מהמקרים שאף שאינם קשורים למציאות, הרי זה לא ניתן כהוראה מעשית, אלא רק בבחינת דרוש וקבל שבר. רק להציג את המציאות - הרי זה על גבול המגוחך. "אם הדביק הצמיד שני רחמים של שתי בהמות זה לזה, ויצא העובר הבכור מזה מרחם אמו, ונכנס לזה, לרחם הבהמה השניה, ומשם יצא לאויר העולם, ואחר זמן ילדה הבהמה השניה את בנה הראשון", ומבלי להיכנס לגוף השאלה.

ר"ת מבאר יסוד חדש, מראה כיצד הוא מתלבש גם בלשון, ומיצד הוא מסלק את הקשיים על רש"י

ר"ת מפרש כי הגולל הוא מצבה העשויה מאבן גדולה, וכפי שנאמר וגללו את האבן. והדופק מורכב משני האבנים המשלימות את היסוד משני הקצוות. וכך הבעיה של סימון של בעל חי - הוא מאחר והמצבה טרם הוקמה, אבל שמים את הבהמה לציון מקום. ורבינו תם יבאר, כי מאחר והיה פתח בצד, שמשם תצא הטומאה, יכלו לדלג מעל הארונות, שטרם היו להם מצבות. וגם אין להקשות כיצד קוברים מת, ולא שמים מיד מצבה, והתשובה על כך היא מעצם זה שהמלווים חוזרים מההלוויה או שנפרדים מהמת - כבר מתחילה האבילות, ואינה קשורה בהקמת המצבה.

קושיית ר"י - כשניטלת אבן אחת פוקעת הטומאה - מובן רק לשיטת רש"י

התוספתא באהלות מציינת בניית קבר בצורה של האות ח, שיש לה שני צדדים, ועל גבה הצד העליון - וזה נקרא

אלא ודאי הוא כסוי ארון כפירוש הקונטרס, ולפי שהיה של אבן - היה כבד כל כך.

אבילות החתן או הכלה, מתחילה רק לאחר בעילת המצווה, ואין בה גדר זיולול בדיני אבילות

הגמרא מבארת כי קיים הבדל מהותי באבילות של חתן וכלה, שהוא מקדים בעילת מצווה עוד לפני האבילות, ולבין אבילות שיש לאשתו, שאינו נדרש לנהוג אבילות לגבי חמיו, אבי אשתו, אלא רק בפניה. ומאחר והגמרא אמרה כי יש הבדל, הרי היא דנה מה הקולא כאן עם החתן והכלה. ומבהירה הגמרא, שכל ההיתר של בעילת מצווה ופורש, אינו בכלל דין באבילות, כי עדיין אינו אבל, שהרי האבילות מתחילה או לשיטת רבי אליעזר כשיוצא המת מהבית, ולשיטת רבי יהושע, רק לאחר שיסתם הגולל. ומהו גדר זה של הגולל ידונו ההתוס', ומסיימת הגמרא, כי הקולא אינו בעצם מעשה זה, אלא דווקא מאחר והוא נוהג שבעת ימי המשתה קודם לשבעת ימי האבילות.

רש"י והערות ביארו כי גולל הוא כיסוי הארון של המת

כדרכם של התוס', בשעה שבאים לחלוק על פירוש רש"י, הרי הם מביאים אותו תחילה. ולא עוד שיש כאן חזוק משולש. כאן פירש רש"י ד"ה גולל - "זהו כסוי של ארון המת." אלא שהתוס' מוסיפים ומבארים, כי כך כתב לא רק כאן, אלא בכמה מקומות. יתירה מזו, הם מביאים כי הפירוש קשור עם הדופק, שהם הקרשים הצדדיים, ואף מוסיפים טעם, כי מאחר והגולל דופק על הקרשים הללו, לכן הם נקראים דופק. והחזוק השלישי, שלא רק רש"י סובר כך, אלא שאף הערוך פירש כעין זה.

מקשים כיצד נטמאו בהם בשעה שדילגו על הארונות הללו

קושיית רבינו תם בנויה משילוב שני מרכיבים. מצד אחד מסופר בברכות "דאמר רבי אלעזר בר צדוק (שהיה עוד כהן): מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים, דאמר רבי אלעזר בר צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל." ומצד שני, מובא בחולין "גולל ודופק - מטמא במגע ובאהל." ואם לפי רש"י הגולל והדופק הינם ארונות של מתים, הרי גם כפי הנראה שנגע בהם תוך כדי הדילוג, וגם בעוברו מעליהם וודאי שהאהיל עליהם.

רבי עקיבא מרבה מגע על פני השדה בגולל ודופק, ולכאורה הארון אינו "על פני" כי אם ממש "בתוך" השדה

הוכחה נוספת שלא ניתן לומר כשיטת רש"י הוא מדברי רבי עקיבא בברייתא "דתניא: וכל אשר יגע על פני השדה - להוציא עובר במעי אשה, דברי ר' ישמעאל; ר"ע אומר: לרבות גולל ודופק." כלומר, ברור לנו כי נגיעה מביאה לכלל טומאה, והמילה כל, באה לרבות, דבר שאינו מגע ממש, כלומר שלפי רבי עקיבא אפילו האהיל על המת שהוא בשדה ללא מגע ממש - הרי זה גורם את טומאתו. אלא, שכאן יש קושי, כי בשיטת רבי עקיבא מדובר על מת השוכב על פני השדה ממש, ואילו ארון הוא כבר טמון בתוך האדמה. ואף שם מפרש רש"י שגולל ודופק הינם מחלקי ארון המת.

רבי זירא מסיק שהאיסור בנישואין במוצאי שבת, הוא שמא ישחוט בן עוף בשבת

הברייתא הביאה שאסור לאדם לבעול במוצאי שבת, וממילא אסור לו להינשא במוצאי שבת. הגמרא דנה על דברי רבי זירא שאסר זאת בשל החשבונות שיהיה טרוד בהן במהלך השבת. הגמרא הביאה רשימה ארוכה של היתר חשבונות מצווה ופעולות בשבת. וכיון שמכל הראיות הללו מוכח שאין איסור לעסוק בעניני מצוה בשבת, חוזרת בה הגמרא מהטעם שאין לשאת אשה במוצאי שבת מחמת חישוב הוצאות הסעודה.

אלא, אמר רבי זירא: לכן לא ישא אדם אשה במוצאי שבת, גזירה שמא מתוך טרדת מחשבתו להכין את הסעודה לנישואיו, הוא ישכח שהיום הוא יום השבת, ויש לחשוש שמא ישחוט בן עוף בשבת, שקל לשוחטו, לצורך הסעודה שבמוצאי שבת.

התוס' מוכיחים כי ניתן לקיים את שתי הגירסאות

[מאחר ויש ריבוי גירסאות, מראים התוס' צד לכל אחד מהם. לכאורה אין משמעות לבן עוף ואחד הדרכים לתקן גירסא הוא להבין כיצד צמחה הטעות, והרי ואו, שנמשכת מעט הופכת לנון. ולכן בחרו לתקנו לואו. ועם היות שבתחילה מביאים את הגירסא המחודשת, ומוכיחים כי ניתן לאומרה. שמאחר ואומר שמא ישחוט 'בו עוף', הרי הבו מתייחס לשבת כזכר, ולכאורה השבת הינה לשון נקיבה, הרי יש בה גם לשון זכר. (ולכן בתפילות השבת אומרים פעם ינוחו בו, פעם ינוחו בה, ופעם ינוחו בס).]

ומילות המפתח "יש גורסים .. אף על גב דשבת לשון נקבה היא .. הכי נמי הוי לשון זכר". וכעת מביאים את הגירסא המקורית "ושפיר גרסינן נמי .. דדרך בני אדם". כי מה שרצינו לתקן היה שלא הגיוני רק זכרים, שמשמעו בן ולא בת, וכאן הכוונה עוף צעיר, שהוא לשון הפסוק בני יונה" במקום עוף בוגר.

התוס' מוכיחים מגמרא בקידושין, שיש גילולות לשחוט דווקא בן עוף

הגמרא בקידושין לומדת את הפיסול של נשים בהזאת בן עוף מקל וחומר מזריקת הדם של הבן צאן. "אלא כוונת המשנה להזאה דבן עוף, שכתוב בחטאת העוף [ויקרא ה ט] "וזהו מדם החטאת", ובוזה המשנה הוצרכה להשמיענו שנשים פסולות.

דאיתא [שנלמד] בקל וחומר מזריקת דם של עולת בן צאן שכתוב בו [ויקרא א יא]: "וזרקו בני אהרן: ומה בן צאן, שלא קבע לו כהן לשחיטתו, שהשחיטה כשרה בזר, שכתוב [שם ה]: "ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן" - שרק מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בזר, ובכל זאת קבע לו הכתוב כהן להזאתו כמו שנאמר "וזרקו בני אהרן" למעט כהנת.

אם כן חטאת בן עוף, שקבע לו כהן למליקתו שכתוב [שם טו] "והקריבו הכהן אל המזבח ומלק את ראשו" - אינו דין

קבר סתום, אולם מאחר ומדובר כי כל אבו היא בגודל של ד' טפחים, ברגע שניטול אחת מהאבנים הזקופות - מתבטל גדר קבר הסתום. אלא שרק לפירוש רש"י שגולל הוא הכיסוי, מובן, אבל לר"ת, אין בכוח נטילת אבן האחת לבטל, את מי שעובר למעלה מהמת.

הקבורה בערב פסח על ידי הנשים יכולה להתבאר רק לשיטת רש"י

התוספתא מספרת על מעשה שהיה צריך לקבורו ערב הפסח. מאחר והגברים לא רצו להיות טמאי מת, ולהיפסל מהבאת קרבן הפסח, הרי מי שקבר היו הנשים הנידות, אשר מלכתחילה פסולות מאכילת הקורבן. ומבארים, כי הן קשרו את הגולל בחבל, והגברים משכו מבחוץ.

וכעת אם זה כשיטת ר"ת המבאר מצבה - יכלו לחלק את מעשה הקבורה לשניים, גוף הקבורה - בערב פסח, והקמת המצבה לאחר הפסח. אלא שחייבים לומר, שהיה זה גולל שהוא כיסוי, ולבאר כיצד היה צורך בגברים למשוך, שהיה זה כיסוי אבן כבד. ולשיטת רש"י שמים זאת בעת הקבורה.

התוס' מוכיחים, כי יש לדון על כל שיטה באריכות, ולא מצד קבלו דעתי, ולכן לאחר רש"י באה שיטת ר"ת, וגם עליו מקשה ר"י וחוזר לפרש כרש"י

[לאחר שהינן עובר על תוס' כה ארוך ומורכב, הרי הדרך הראויה היא לחזור ולתמצת את מסקנת שתי השיטות. שיטת רש"י, שגולל הוא כיסוי הארון, והדופק הם הקרשים בצדו. ושיטת ר"ת שזו אבן גדולה שהיא מצבה, בבחינת וגללו את האבן.

והמיוחד בתוס', שאין הם אומרים את דעתם בנחרצות, אלא פותחים בפירוש רש"י, מעירים כי כך גם הערוך למד. לאחר סדרת קושיות עליו, מנסים להביא גם פירושים לטובתו. ואף לאחר דברי ר"ת, הם מביאים את קושיות ר"י עליו, אשר נשאר במסקנתו כשיטת רש"י. והדבר שיותר חשוב זה לראות, כי אין כאן התנצחות בבחינת אני הוא הצודק, אלא לנתח את האפשרויות מכל המצבים.]

שמא ישחוט בן עוף -

יש גורסים 'בו עוף',

אף על גב דשבת - לשון נקבה היא,

דכתיב (שמות לא) מחלליה מות יומת,

ה"נ הוי לשון זכר, דכתיב,

כל העושה בו מלאכה (שם לה),

שומר שבת מחללו (ישעיה נו),

ושפיר גרסינן נמי 'בן עוף',

דרך בני אדם לשחוט הרכין והקטנים,

דכתיב (ויקרא ה) 'שני בני יונה',

ובפרק קמא דקידושין (דף לו: ושם),

איתא בן עוף מבן צאן,

ומה בן צאן שלא קבע לו כהן כו'.

של פסח, וערב עצרת, וערב ראש השנה, על מנת שלא ישחוט האם עם בנה, מבואר במשנה, לדעת הכל, שמודיע המוכר לחבירו כי כבר מכר את האם או את הבת, וכאן מדובר גם על בן עוף). י"ל דבהנך ארבעה פרקים היו שוחטין בהמות, אבל בערב יום הכפורים - היו מרבים בסעודת עופות ודגים ודברים קטנים."

הרגילות להרבות דווקא במאכלים קלים כמו עוף ודגים - הוא ההוכחה, של הפער בין שאר החגים

[תירוץ התוס' אינו שיש השוואה בכל ארבעת הימים מצד אם ובנה, אלא שיש כאן חילוק מהותי, התפריט משתנה לחלוטין. ומאחר והוא מדבר על אכילת בן עוף, הרי כל השאלה חייבת להיות רק לגבי יום הכיפורים. כי בשל שאר המועדים אוכלים בהמה, ולכן הקושיא כלל לא מתחילה].

הסיפור בא לראייה, כי עם היות והיה זה מקרה צדדי, הרי הוא מחדש שכלל לא יעלה על הדעת שלא לאכול דג או עוף בערב יום הכיפורים

התוס' תומכים את יתירותם במדרש, אשר מספר סיפור הדומה ליוסף מוקיר שבת, על חייט אחד שקנה דג במחיר מופקע של י"ב דינרים, שהדג היחיד עלה במחיר, שהנער השליח של השר, אשר קיבל הוראה להביא דג לשר, וכאשר השר בא אליו בטענות מדוע לא הביא, סיפר סיפור הדברים כהוויתם, ואמר לו, וכי רצית שאביא לך דג במחיר כה מופקע? ואז חקר השר מיהו אותו היהודי, וכשגילה שמדובר רק בחייט עני, אמר לחייט, שאינו מדרך ההסתפקות שבעל מלאכה יבזבז מנכסיו בשיעור כה מוגזם. וענה לו החייט הפשוט, אדוני יש לנו יום אחד שכל עונות שאנו עושין כל ימות השנה הוא מכפר עלינו. וכשבא אותו יום אין אנו צרכין לכבדו בתמיה. אבל לא במרד עשיתי: אמר כיון שהבאת ראייה לדברך הרי אתה פטור, מה פרע לו הקדוש ב"ה, הלך וקרע אותה וזימן לו בתוכה מרגליות טובה, והיה מתפרנס הימנה כל ימיו.

ומאחר ובשאר הימים כלל לא נהגו לאכול רק עוף, הרי כל הבעיה עם בן העוף באה לידי ביטוי דווקא בערב יום הכיפורים, ומלכתחילה כלל לא בשאר המועדים.

אי הכי אלמנה נמי תיבעל בחמישי -

פירוש,

בשלמא אי הוה תני בברייתא,

דבתולה נבעלת בחמישי,

משום איקרורי דעתא כדקמיבעיא לן,

ולא משום ברכה לדגים דלא חשיבא,

הוי ניחא לן באלמנה דנבעלת בששי משום ברכה,

אבל השתא דטעמא דבתולה משום ברכה,

אלמנה נמי תיבעל בחמישי.

תשובת בר קפרא, שהטעם לכך שהבתולה נבעלת בחמישי היא דווקא בגלל ברכה

הגמרא הביאה חקירה עם שני צדדים. נכון שהבתולה נשאת ברביעי, שהרי זו משנה מפורשת, אלא השאלה הינה

שיקבע לו כהן להזאתו, ומכאן שגם הזאת הדם של חטאת העוף אינה אלא בכהן ולא בכהנת:"

ודיוק התוס', שחטאת העוף אינו מתייחס לזכרים או נקבות, כי היא באה גם וגם, ולכן הכוונה בבני יונה, הוא רק מצד היותו צעיר ורך, ולא דווקא למיעוט הנקבות.

אלא מעתה יום הכפורים שחל להיות בשני כו'

תימה,

אמאי נקט יום כפורים,

דלא הוי אלא לרבי יוסי הגלילי,

כדתנן (חולין דף פג.) בד' פרקים בשנה,

המוכר בהמה לחבירו,

צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט כו',

וכדברי רבי יוסי הגלילי,

אף ערב יום הכפורים בגליל,

אמאי לא נקט חד מד' פרקים דהוי לכ"ע.

וי"ל,

דבערב יום הכפורים,

הוי רגילין להרבות בעופות ובדגים,

כדמשמע בבראשית רבה (פי"א),

גבי ההוא חייטא דזבן נונא כו',

משום דהוי יום סליחה וכפרה,

ובהנהו ד' פרקים - הוי מרבים בבהמות,

דליכא למגזר שמא ישחוט.

ההבדל בין איסור נישואין במוצאי שבת, בו גזרו שלא ישחט בן עוף בשבת, ויום כיפורים שחל בשני

הגמרא למדה, כי טעמו של רבי זירא, שאסור לישא לישא אשה במוצאי שבת, הוא גזירה שמא ישחוט בן עוף בשבת, שקל לשוחטו, עבור הכנה לצורך הסעודה במוצאי שבת. מכאן מקשה אביי, שאם זאת הסברא, הרי אותה בעייה קיימת גם לענין יום כיפור שחל להיות בשני בשבת. ומאחר והסעודה הינה בערב יום כיפור, גם כאן עלולים להגיע ולטעות ולשחוט בו בן עוף, ואם כן נדחה את יום הכיפורים משני לשלישי? ומתרצת הגמרא בשני אופנים, האופן האחד, שביום הכיפור הוא טורח רק עבורו, ואילו כשהוא טורח לאחרים - הרי הוא טורח יותר. והאופן השני, שסעודת נישואין במוצאי שבת הינה צמודה לשבת, בעוד כאן יש יום של הפרדה, ולדוגמא יכול הוא לשחוט את בן העוף במוצאי שבת, כי הסעודה הינה רק למחרת.

עיקר קושיית התוס', שהכלל של איסור שחיטת הבן עוף הוא לא רק ביום הכיפורים, ואדרבא, זה רק לשיטת רבי יוסי הגלילי

נבהיר עפ"י לשון תוס' הרא"ש "תימה, מאי דנקט יום הכפורים, דאינו אלא לדברי ר' יוסי הגלילי וגם זה רק בגליל, ושבק הנהו ארבעה פרקים שהם לדברי הכל (שהרי בכל אחד מהם, ערב יום טוב האחרון של חג, וערב יום טוב הראשון

אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי,
פירוש,
משום שקדו, כמו שמפורש בברייתא אחרת.

וא"ת,
משום ברכה דדגים,
היה להם להניח תקנת שקדו.

לא חשו לכך,
הואיל ובששי נמי נאמרה ברכה לאדם.

הגמרא מביאה שתי סיבות לכך שהאלמנה נבעלת דווקא
בששי, ולא כמו הבתולה בחמישי

הגמרא מבארת מברייתא משמו של בר קפרא "אלמנה
נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה
לאדם;" שהרי באלמנה אין חשש טענת בתולים, וגם לא היה
ראוי להצמיד ברכה שווה גם לבתולה וגם לאלמנה, כי הברכה
של האדם עדיפה מברכת הדגים.

ובנוסף, נותנת הגמרא תירוץ וטעם נוסף, לכך שקבעו את
זמן חתונת האלמנה שתיבעל בששי. "ואי נמי, משום שקדו,
דתניא: מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי?
שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנתו
והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח
עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת."

התוס' הופכים את הקערה, ועושים סדר בכל הטעמים
והתקנות לכך שהאלמנה נבעלת דווקא בששי

התוס' מקשים, לאחר שיש ברייתא ברורה, עם טעם של
ברכה, כיצד באים ומחדשים תקנה, שמצריך שינוי מהעבר,
על מנת לשנותו שיהיה מתוקן וראוי, והרי מלכתחילה עשו
כן. ומהיכן יש ללמוד טעם חדש. ועונים התוס' להיפך, עיקר
התקנה הינה משום שקדו. ומאחר ושקדו לא התנגש עם ברכה,
שהרי גם בו יש ברכה, ועוד ברכה שעדיפה על ברכת הדגים.
ולכן תקנת השקדו היא העיקר, וממילא היא זו שקדמה
והשפיעה לומר גם את הטעם הנוספת של הברכה.

מאחר והדיבור המתחיל בגמרא הוא אי נמי משום שקדו
- יש לראות את כל מהלך הגמרא, ממשקפיים של שקדו
כמרכז הכובד של הסוגיה

[כאשר התוס' באים לבאר את תירוץ הגמרא, אי נמי
משום שקדו, הרי הוא הופך להיות באותה שעה
העיקר, והוא גובר על הכל. ואפילו שקיימת ברייתא
נוספת עם טעם אחר, הרי הוא העיקר, והיא נגזרת
אחריו. וכמו כן ברכת הדגים לבתולה, אינה יכולה
לערער את התקנה, ואין לחוש לכך, כי בשקדו יש
שלושה שיפורים. השיפור הראשון - גם תקנה שיהיה
עימה בתחילת נישואיהם שלושה ימים. השיפור השני
- שגם בו יש ברכה. השיפור השלישי - שלא רק שיש
לאלמנה ברכה, אלא היא עם ברכה עדיפה, כך שאין
בזה כל סיבה להניח את תקנת השקדו.]

לגבי זמן הבעילה. מה כאן קובע, האם החשש שאם יקדים
את זמן הבעילה אפילו ביום הרביעי עצמו, כגון בבית אפל,
עלול הוא להתקרב בדעתו במהלך הלילה, ואז אסור לו
לעשות כן, או שמא שהיא נבעלת בלילה אור ליום החמישי,
ובדווקא, על מנת שאם תהיה טענת בתולים - זה יהיה באופן
שלא תתקרב דעתו. תשובתו של בר קפרא לחקירת הגמרא
(שמילות המפתח לחקירה הינן "איבעיא להו .. או דילמא")
הינה מכיוון אחר לחלוטין, הוא מעניק טעם חדש, לכך שהיא
אמנם נבעלת בחמישי, אלא שהטעם הוא מצד שנאמרה בו
ברכת פריה ורביה לדגים.

התוספות דנים על מה שלא נאמר, שהכרעת שהטעם
שהבתולה נבעלת בחמישי, הוא מקרירות הדעת

מדייקים התוס', לא על מה שנאמר, אלא שאם היית אומר
שעיקר הטעם לבתולה להיבעל הינו בשל חשש קרירות הדעת,
והטעם של הברכה הינו שולי, למרות היותו חביב, כי לא
בעבור זה מתקנים תקנות להינשא ביום המיוחד, שהרי
המשנה נגעה בטענת בתולים, ולא בצד הברכה. אזי היה
הגייוני, כי אלמנה יש עימה סיפור אחר, כי מאחר ואין בה
טענת בתולים, בחרו בה טעם אחר של ברכה.

כל שאלת התוס' מתחילה רק לאחר שהגמרא בחרה
ללמוד את הטעם מכיוון האחד ולא השני

[סגנון זה הוא ייחודי, לדקדק על מה שלא נאמר.
"בשלמא אי הוי תני ברייתא .. משום .. ולא משום ..
הוי ניחא לן. .. אבל השתא דטעמא .. משום" וזו הסיבה
שכעת ניתן לשאול את שאלת הגמרא.]

ביאור התוספות מתחיל רק לאחר שהכרעת שהטעם
שהבתולה נבעלת בחמישי, והוא בשל הברכה

אבל מאחר והכרעת שטעם זה של הברכה, אף הוא הקובע
לבתולה, ועדיף על החשש של קרירות הדעת, הרי לפי זה
ברור כי גם לאלמנה העיקר הוא טעם הברכה, שהרי אין בה
טענת בתולים. וכעת השאלה המודעת הינה מדוע שינו את
זמן הבעילה לששי עבור האלמנה, ולא השאירוהו כמו הבתולה
שתיבעל אף היא ביום חמישי, ומסתתר כאן הטעם שטוב הוא
לקבוע זמן שווה לשניהם כיון דאית ביה ברכה, כי כאשר
קובעים תקנה משתדלים שלא יהיו בה חילוקים, והיא תהיה
פשוטה ואחידה. ומשני, כלומר עונה הגמרא, ששאלתך הינה
במקומה, אלא שלמרות אחידות הטעם, יש כאן סיבה לשני
תאריכים, ואפילו הכי ברכה דאדם עדיפה ליה. כלומר, השינוי
עבור היום הששי עם ברכת האדם עדיף מאשר קביעת זמן
שווה.

אי נמי משום שקדו -

וא"ת,
והיכי מצי למימר משום שקדו,
הא בברייתא קתני בהדיא משום ברכה.

וי"ל,
דלהאי שינויא - הוי פירוש הברייתא הכי,

קיימת כאן העמקה מיוחדת המכריחה אותנו בהבנת מהלכי הגמרא

[יש להדגיש, כי תוס' זה אינו מצטט כלל גמרות אחרות, אלא שכל כולו בא ללמדנו ללמוד את מהלך הגמרא כאן לעומק. בתחילה אנו לומדים את החילוק בין העדר מציאות מסויימת, שכביכול אם יש שלילה מה העונש, לעומת הטעם החיובי.

לאחר מכן אנו עוברים ומנתחים בכל לשון את מהלך העניינים מחדש. כולל להבין מדוע בכל אחת מהלשונות יש צורך לשני הטעמים. או שאפילו לאחר שאנו מכירים את הטעם של שקדו, ואפילו אמרנו שהוא העיקר, מה צורך עדיין לטעם הנגרר של ברכה. ואז אנו מקבלים מציאות שאין את הבעיה שפתרו חכמים במה ששקדו, ואז עולה לדיון נושא הברכה].

ההסתכלות שלמרות שאינו עבריין אם עובר על ברכה, בכל זאת יש בזה טעם חיובי

בתחילה אמנם נשאלת שאלה שמלכתחילה אינה משמעותית, וברור שתהיה לה תשובה, שאלת אף-על-גב, שהרי ידוע לנו כי יש עדיפות בשקדו, מאחר ומי שעובר על תקנת חכמים נקרא עבריין, אך ברכה הינה רק בבחינת עצה טובה בלבד. כך שזה היה מוביל אותנו לענות כי שקדו הוא העיקר, והנה יש לנו תשובה מה ההבדל, אלא מלמדים אותנו התוס', שיש כאן צורך בטעם חיובי, בצורך לברכה, ולא רק התייחסות מה יקרה אם כבר יעבור על כך.

התוס' מלמדים אותנו ללכת כל פעם ולהבין את הסוגיה במשקפיים של ברייתא, מה עיקר הטעם, ומה התידוך מועיל

מסקנת התוס' הינה, שאם הלשון העיקרי הוא ברכה דאדם עדיפא, הרי עם היות ומלכתחילה לא היו בוחרים לתקן יום נישואים רק על ברכה. הרי לאחר שתיקנו משום שקדו, הרי אף במקום בו היה הדבר מסתדר מאליו שיהיה עימה שלושה ימים, הרי מאחר ותיקנו גם משום שקדו וגם משום ברכה, אפילו כך היא תיבעל ביום הששי.

וללשון שהשקדו הוא העיקר, הרי במקום בו יכול הדבר להסתדר מאליו, כמו באדם בטל או יום טוב ערב שבת, לא היה מפריע לנו אם היתה נבעלת כבתולה ביום החמישי. ורק כשהברכה היא הקובעת, הרי אף שאין צורך בשקדו - מועילה הברכה (של יום הששי) שלא תזוז התקנה ממקומה, הואיל ואין כאן הפסד, וניתן להשאיר את התקנה, אף שאין בה צורך, כי יש כאן בכל מקרה ברכה.

דאילו בשמים ובארץ כתיב אף ידי וגו' -

דמשמע חדא,

אף על גב **דמסיים קרא** וימיני טפחה שמים, ואמר בשיליה הקומץ רבה (מנחות לו: ושם),

דיד היינו שמאל,

א"כ תרתי כתיב,

מ"מ **בחד מעשה** - ליכא אלא **חד**,

מאי איכא בין ברכה לשקדו -

אף על גב דמשום ברכה - לא מיקרי עברייןא, מכל מקום, בעי - למה לי טעמא דברכה.

אי נמי בעי,

מאי איכא בין לישנא,

דמשני - ברכה דאדם עדיפא ליה,

ובין לישנא,

דאי נמי משום שקדו,

ומשני,

דאיכא בינייהו אדם בטל,

אי נמי י"ט שחל להיות כו',

דלישנא דטעמא דברייתא,

משום שקדו ולא משום ברכה,

הכא דליכא שקדו - נבעלת אם ירצה בחמישי,

אבל ללישנא קמא,

דטעמא דברייתא משום ברכה,

כדמשמע פשטא דברייתא,

אפילו באדם בטל או ב"ט שחל להיות בערב שבת,

דליכא משום שקדו,

מכל מקום משום ברכה - תבעל בששי,

ואפילו להאי לישנא,

אי לא שתקנו משום שקדו,

משום ברכה לחודה - לא היו קובעים יום,

כדפרישית לעיל, גבי ותנשא באחד בשבת.

לכאורה יש להבין את כל מהלך הטעמים במה שהאלמנה נבעלת בששי, ואת תירוצי הגמרא לכל לשון

הגמרא לעיל הביאה ברייתא משמו של בר קפרא, המבארת כי מה שהאלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הוא הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם. ועם היות שהקשו מדוע לא לאחד את הדברים, ולעשות ברכה אחידה, וגם הבתולה וגם האלמנה ינשאו באותו היום, ולשניהם תהיה הברכה של הדגים. ועל כך ענתה הגמרא כי ברכת האדם הינה עדיפה. כעת יש תירוצ' חדש, אי מני משום שקדו.

ומביאים ברייתא נוספת, במבארים כי כך בעלה יהיה עימה שלושה ימים ראשונים ברצף, ולא יקום למחרת לעבודתו. כעת הגמרא שואלת, וכי מה איכא בין שניהם. שאלת מאי איכא, הוא מציאת אירוע, שיהיה הבדל בפסק ההלכה, שיהיה מושפע לפי הטעם.

ועל כך עונה הגמרא, בשני אופנים. אם מדובר על אדם שהוא ממילא בטל, הרי אין צורך לרצף, כי לכתחילה אינו רץ למחרת לעבודה. ואז מאחר ולא צריכים חכמים לשקד ולעשות עבורו תקנה, ניתן שיתנהג כמו בבתולה, ותיבעל בחמישי, עם ברכה של הדגים. אפשרות נוספת, יום טוב שחל להיות ערב שבת, ואז ממילא נוצר הרצף, ואין צורך לתקנה המיוחדת. ואז הוא יכול לא לנצל את התקנה, כי הטעם של שקדו אינו מקלקל כאן.

אבל במעשה צדיקים,
 בחד מעשה כמו בית המקדש - **כתיב תרתי ידים.**

האצבעות בנויות בצורה מיוחדת, המאפשרת הנחתם על אוזנו למניעת שמועות לא טובות

הגמרא ביארה, כי מה שיכול האדם למנוע שמיעת דבר שאינו הגון הוא על ידי שישים אצבעותיו לכיוון אוזנו. ופתחה הגמרא בדרשה נוספת של בר קפרא, והפעם בעניין זה. "דרש בר קפרא, מאי דכתיב: ויתד תהיה לך על אוזן? אל תקרי אוזן אלא על אוזן, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון - יניח אצבעו באוזנו; (וכעת מבארים, שבעבור כך האצבעות הינן מחולקות, ודומות ליתידות, בהיותן משופעות ומחודדות.

אלא שתכונת החלוקה עצמה אינה הסיבה המרכזית, באשר לכל אחת מחמשת האצבעות היתה משימה שלכך נועדה) והיינו דאמר ר' אלעזר: מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתידות? מאי טעמא? אילימא משום דמחלקן, כל חדא וחדא למילתיה עבידא, דאמר מר: זו זרת, זו קמיצה, זו אמה, זו אצבע, זה גודל! אלא מה טעם משופות כיתידות? שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון - יניח אצבעותיו באוזנו."

התוס' שוללים את פירוש רש"י, שזה לעניין יד המצורע

הגמרא רק מנתה את חמשת האצבעות, אך לא ציינה מה תפקידה הייחודי של כל אצבע, מבחינה דינית. פותחים התוספות בביאור האצבע האחרונה גודל, שיש לה שני שמות, ביהן וגם גודל (או אגודל, ואין מוציאים אגודל במקדש, בהגדרת הכהנים במסכת יומא). רש"י מביא כי הדין הנלמד מאצבע זו הינו לעניין המצורע "וּקְרָא יָד, יָד וְלִקְחָהּ הַכֹּהֵן מִיָּד הָאִשָּׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל-תְּנוּךְ אֶזְרוֹ הַמִּטְהָר הַיְמָנִית וְעַל-בֶּהֱן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל-בֶּהֱן רִגְלוֹ הַיְמָנִית:" כלומר, נתינת גם האשם על ביהן המצורע המיטהר.

אלא שמקשים התוס', שתי קושיות. הקושיה האחת היא על הלשון גודל שכאן נאמרה ולא בהן, שמאחר והלשון היתה גודל, היה עליו להביא דין הקשור בשם גודל, עם היות וגם הבוהן הינה אותה האצבע. והקושיה השניה היא על הפעולה, שיכל לבצעה אף אם לא היתה הגודל מחולקת, מאחר והיא האצבע הצדדית, הקצרה והייחודית היה יכול להזות עליה, גם אם לא היו האצבעות מחולקות.

התוס' סוללים טעם אחר לשימוש בגודל

מתוך כך מביאים התוס' דין אחר, שנאמר בגודל. כלומר, לא רק עצם השימוש באצבע הזו, כשהיא חייבת להיות נפרדת, שאלמלא כן אינה יכולה לבצע את המשימה, אלא גם שנקראת גודל במעשה זה. וזה ממסכת מנחות, המבארת כי פעולת הקמיצה היתה אחת מהעבודות הקשות במקדש, כי היא דרשה שתי פעולות בו זמנית. מצד אחד הוא מכופף רק את שלושת האצבעות המרכזיות, ובהן הוא לוקח את כמות הקומץ של הקמח, מלוא קומצו, ולכן רק מהאצבע השניה הקרובה לזרת הקטנה מתחילה הקמיצה, ואף האצבע הזו נקראת קמיצה. חופה שלש אצבעותיו על פס ידו, וקומץ.

במחבת ובמרחשת, שלאחר שהן אפויין פותתן לפירורים ואז קומץ, והפתיתים גסים, וכשקומץ הם יוצאים ובלטים חוץ לג' אצבעות שקומץ בהן, הרי הוא מוחק בגודלו מלמעלה,

דרשת בר קפרא, שמעשי הצדיקים גדולים ממעשה הבראה

כיון שהביאה הגמרא את דברי בר קפרא באגדה, היא הסמיכה אליהם את דבריו בדרש הכתוב -

דרש בר קפרא: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ. דאילו במעשה שמים וארץ - כתיב [ישעיהו מח] "אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים". ומשמע שעשן הקדוש ברוך הוא ב"ידו" האחת. ואילו במעשה ידיהם של צדיקים - כתיב [שמות טו] "מכון לשבתך פעלת ה'". מקדש אדני כוננו יריך". והיינו, שהמקדש, שהוא מעשה ידיהם של הצדיקים, כוננו אותו [שתי] "ידי" של הקדוש ברוך הוא.

שאלת אף-על-גב מזמינה לכתחילה מכל מקום, ומשמעו שאין זה קושי אמיתי

[התוס' בשאלת אף-על-גב, שזה קושי שמלכתחילה הוא בר פתרון ואינו ממש קשה, מציגים כי בפשטות הכתובים הלשון אף ידי משמעו יד אחת בלבד.

ועם היות שניתן לקשר בשתי דרשות, האחת היא שיד פירושה שמאל, וכפי שדרשו זאת והביאו ברייתא במסכת מנחות המדייקת בשלושה פסוקים, בהם היתה גם יד וגם ימין. ומשמע כי מאחר וכבר השתמשו בימין, הרי היד נועדה להורות שזו יד שמאל. "ת"ר: ידך - זו שמאל; אתה אומר: שמאל, או אינו אלא ימין? תלמוד לומר: אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואומר: ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים, ואומר: למה תשיב ידך וימינך מקרב חיקך כלה;"]

ואם כן יש לנו גם ידי, שהיא שמאל וגם ימיני, הרי תמיד הסיום לאע"ג הינו מכל מקום. והתשובה, כי עם היות ושתי הידיים כתובות, אלא שיש כאן שתי פעולות, ייסוד הארץ וטיפוח השמיים, ואילו בבניית המקדש, אכן שתי הידיים כתובות, ידיך.]

[דף ה עמוד ב]

זה גודל -

**פירוש בקונטרס,
 לענין בהן יד דמצורע.**

ואין נראה,
דאם כן הוה ליה למימר 'זה בהן'.

ועוד,
דאפילו לא מחלק - מצי משוי על בהן,
 שהוא קצר מכולם.

ונראה דלענין קמיצה קאמר,
 כדתנן (מנחות דף יא.) 'מוחק בגודל מלמעלה',

דלא ידע הברייתא,

דחיישין שמא ישחוט בן עוף,

דאי הוה ידע לה - מאי קמיבעיא ליה,

הא בהא לא פליגי ר' יהודה ור"ש;

והא דלא פשיט מינה לבסוף,

משום דמשכח תנאי דפליגי עלה.

**השאלה האם מותר לבעול לכתחילה בתולה בשבת קשורה
הן בהבנת המציאות של הפעולה, והן במחלוקתם של רבי
יהודה ורבי שמעון**

הגמרא מביאה בעיה, שהיא שאלת חקירה שיש בה שני צדדים. השאלה היא על עצם בעילת בתולה בשבת. ושאלה זו מורכבת משני עקרונות, העיקרון האחד הוא מהו מבנה גופה של האשה, כלומר, האם דם הבתולים בניגוד לכל שאר הדם בגוף, הוא כנוס במקום אחד, ובלשון הגמרא מיפקד פקיד, כדוגמת פיקדון, המצוי במקום אחד, או שהוא חלק מגופה, ובלשון הגמרא "חבורי מיחבר", ואז בפעולת הביאה הוא חובל בגופה.

העיקרון השני, הוא דיון בהלכות שבת, במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון, בעניין דבר שאינו מתכוון, שרבי יהודה אוסר, ורבי שמעון מתיר. וכן דיון בעניין מקלקל, שמצד אחד הוא בכל זאת עושה פעולה, ולכן רבי יהודה אוסר, או שמאחר ובשבת הכל קשור במלאכת מחשבת, וקלקול מורה על חוסר כוונה, והשגת מטרה, ועל כן מתיר בכך רבי שמעון, הלומד כי כל המקלקלים פטורים הם. הגמרא תפרט באריכות את כל צדדי החקירה, ולאחר מכן אף האמוראים נחלקו כיצד לפסוק במחלוקת ההלכתית, אך בשלב הזה של התוס' הקדמה זו מספקת, שכל מה שנצרכים אנו בשלב זה הוא רק לדעת שבעיה זו קשורה במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון.

**קיימות שתי ברייתות ששינוי לעיל, בעניין איסור בעילה
בשבת, האחת מצד חבורה, והשניה מצד גזירה שמא
ישחוט בן עוף**

לעיל (ג, ב) שינוי בברייתא כי מונעים את הנישואין ביום ערב שבת, שלא יעשה בה חבורה, בבעילתו הראשונה, שהרי הוצאת הדם היא כדוגמת חבורה. "ומפרישין את החתן מן הכלה לילי שבת תחלה, מפני שהוא עושה חבורה". ברייתא נוספת (ד, א) המדברת על המקרה שבו הסעודה מוכנה ואבי החתן מת, שהתירו לו את החתונה מיידית מסיפה כי "בין כך ובין כך, לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצ"ש". וברייתא נוספת המובאת (ה, א) הינה הרחבת ברייתא זו השנייה. שלשיטת רבי זירא האיסור לבעול במוצאי שבת, הוא מדין גזירה, שמא ישחוט בשבת בן עוף לסעודתו במוצאי שבת, וישכח בהיותו טרוד ששבת היום, ושחיתת בן עוף הינה פעולה קלה. ומתוך שהגיעו לכך, באו ואמרו, כי גם כאשר מתחתן בערב שבת, והוא בתוך הסעודה, עלול הוא לשחוט בן עוף בשבת, אם יחסר לסעודתו, ולכן גזרו בעניין זה.

**לכאורה מה טעם לשאול שאלה זו בגמרא, והרי התקנה
היא לכנוס את הבתולה כבר ביום רביעי**

התוס' פותחים ומתריצים שאלה סמויה, שהרי כל המשנה פותחת בכך שהבתולה נשאת ביום רביעי, והיאך הגעת

ובאצבעו קטנה מלמטה, כי להשוות הקומץ, וזו היא עבודה קשה שבמקדש, שצריך להשוות שלא יהא חסר ולא יתר על הקומץ. והנה על עבודה זו, נאמר בגודלו (ולא בבוהן). ומעירים התוס', כי כל עבודה זו חייבת להתבצע ביד ימינו. ומכאן מוכח, שכעת כל פעולת החיתוך, המחיקה בגודל היא רק מאחר וזו אצבע נפרדת.

**מילות המפתח של התוס' ממש מראות את שלבי הדיון
המובא בהן**

[בשעה שהתוס' חולקים על רש"י יש שלושה שלבים, הבאת פירוש, הצגת הקושי על פירושו, וכאן זה קושי גם לשוני וגם מהותי, לעניין שאז אין מעלה בהפרדת האצבעות, ולאחר מכן הבאת פירוש אחר, שבו שני העניינים שהיה קשה בפירוש הראשון יסתדרו. ולכל אחד מהשלבים יש מילות מפתח ברורות. "פירש בקונטרס (הצגת תוכן דהרי רש"י לפני שבאים לחלוק עליו) .. ואין נראה (הקדמה לכך שבאים לדחות את פירושו) .. דאם כן הוה ליה למימר (קושי לשוני) .. ועוד (הקדמה לקושי נוסף) דאפילו אינו מחלק מצוי משווה (קושי ענייני) .. ונראה לענין .. קאמר (הצגת הפתרון, ובענווה לא בצורה חותכת אלא רק ונראה) .. כדתנן מוחק בגודל (פתרון הקושי הלשוני) אבל בידו אחרת לא יכול לעשות (ביאור החובה שעניינית שהאצבעות תהיינה מחולקות)].

מהו לבעול בתחלה בשבת -

אף על גב דתקנו,

שתהא בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי,

מכל מקום **אם אירע לו,**

שלא בעל בליל חמישי,

לא חייבוהו חכמים להמתין עד יום חמישי אחר,

או עד יום ב',

להכי בעי,

אם מותר לבעול בשבת אם לאו.

אף על גב דתניא לעיל,

ומפרישין חתן מן הכלה לילי שבת תחלה,

מפני שהוא עושה חבורה,

ותניא נמי באידך ברייתא,

בין כך ובין כך לא יבעול,

לא בערב שבת ולא כו',

פירש בקונטרס,

דלא הוה ידע לה;

א"נ,

ידע לה,

ובעי היכי הלכתא,

דאיכא למימר דפליגי בה ר' יהודה ור"ש.

ומיהו,

על כרחך נראה,

הכרת הברייתות והקירת טעמיהן

[מאחר והתוס' גלגלו את כל הש"ס, כולל מסכת זו, הרי יש הבדל בין ידיעה והכרת הברייתות, ולבין ההכרעה שבהן. וניתן לומר שידע רק אם הדיון בברייתא זו קשורה בברייתא הראשונה. ומתוך כך מבארים כי על גזירת שחיתת בן עוף, לא ניתן לומר שידע (ונראה לחדש שהיא משמו של רבי זירא שהיה כידוע, בקי בברייתות בצורה ייחודית, ואכן לכן לא נודעה לכולם, בפרט שזו רק גזירה, ולא דווקא חוששים לה). ועדיין ידיעה אינה מביאה הכרעה, כיוון שבשעה שיש מי שחולק עליה, וכן בפרט כאשר באותו נושא, יש חקירה, מה שמורה שיש עדיין צורך להעמקה ולבירור הלכתי, בכל חקירת המציאות ובירור הכרעת רבי יהודה ורבי שמעון.]

דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר -

טעמא דחבורה לא כפרש"י,
דפירש בפרק שמונה שרצים (שבת קז:),
דחייב משום צובע,
גבי ח' שרצים,
דתנא התם -
נצור הדם אף על פי שלא יצא.
וקשה לר"י,
דבאלו טריפות (חולין מו:),
בשמעתא דריאה תניא,
'ושאר שקצים ורמשים - עד שיצא מהם דם',
והשתא התם מאי צובע איכא,
הא לית להו עור,
וה"נ מאי צביעה איכא בהך חבורה,
וכן גבי חבורה דמילה - לא שייך צביעה.

ועוד,

דעל כרחך לשמואל איכא טעמא אחרינא,
דבפרק כלל גדול (שבת עה. ושם) קאמר,
דשוחט לא מחייב משום צובע,
אלא משום נטילת נשמה,
אלא טעמא דחבורה - הוי משום נטילת נשמה,
כדקאמר שמואל התם,
ורב דאמר התם משום צובע,
אף משום צובע קאמר.

ונטילת נשמה,

אין לפרש דטעמא משום הכחשה,
שמחלישו ונוטל קצת נשמתו,
דהכא - **אין צריך לחלישות האשה.**

ומיהו איסורא דקאמר הכא,
איכא למימר דהויא דרבנן,

לשאל על בעילתה בשבת? ושאלה זו הינה שאלת אף-על-גב, שמשמעותה הינה שזו שאלה שמלכתחילה אין בה ממש קושי אמיתי, אלא רק נדרשת הבהרה, על השאלה שעולה. ולבאר מדוע אין זו שאלה עם קושי אמיתי. והתשובה הינה, אכן תקנה מדברת על מקרה של לכתחילה. אלא שהתקנה הגבילה רק את זמן הנישואין, ואפילו נתנו לכך טעם, שלא תתקור דעתו, אם לא ימצא בה בתולים, וילך מיידית לבתי הדין הקבועים גם ביום חמישי. ואילו יש גם מציאות שהזמן נגרה, ולא התרחשה בעילה בערב החתונה.

וכאן עולה השאלה, האם הטעם שנתנו על הזמן לכתחילה הוא כל כך משמעותי, עד שהחתן מוכרח לבעול רק בסמוך ליום בו יהיה למחרת בית דין, או שתקנה הולכת אחר הרוב, וכאשר אירע שלא בעל בליל החתונה, לא חייבוהו להמתין בבעילה עד יום שהוא סמוך, כגון שבוע שלם, או בליל שני. ומבארים התוס', כי אכן זו ההכרעה, שכל התקנה הינה רק על הרוב, ולא חייבוהו חכמים להמתין. וממילא יש מקום לשאלה, שמגיע ליל שבת, והכלה עדיין בתולה, והשאלה האם רשאי לבעול, היא בכלל שאלה מטעם אחר.

הבאת ברייתא קודמת שכן פסקה שאסור לבעול בשבת,
ואם כן מה מקום יש לשאל על כך, ומביאים פירוש
רש"י, עם שני טעמים

התוס' שואלים שאלת אף-על-גב נוספת, שהרי קיימות לנו שתי ברייתות, שדנות על עצם הדין שיש איסור לבעול בתולה בשבת. ומאחר וזו שאלה העולה מאליה, והיא משמעותית, אכן מביאים התוס' שרש"י נתן על כך שני תירוצים, הראשון, שפשוט לא שמעו על ברייתא זו, כי לא היו מכירים את כל הברייתות, והשני, שאפילו ששמעו על כך, עדיין לא היה ברור להם האם כך היא ההלכה. שהרי הברייתא הראשונה דנה מצד חבורה, ובשאלתו אנו רואים, שנושא זה כלל לא הוכרע, ועומד ותלוי בחקירת רבי יהודה ורבי שמעון.

מאחר ושאלת האיבעיא להו קשורה בחקירת רבי יהודה ורבי שמעון - עדיין אם הכיר את הברייתא - הרי הינה ללא המרעה ברורה

מתייחסים התוס', שאפילו אם ידע את הברייתא של שלא יבעל בשבת מצד חבורה, עדיין היה לו מקום לחקירה זו, וכפי שמבארה באריכות, שעדיין הדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. אולם, תירוץ זה ניתן לאורו רק על הברייתא ההיא, אך לא ניתן לאומרו לגבי הברייתא הנוספת שלא הובאה, והיא הקשורה בגזירה של שמא ישחוט בן עוף בשבת, מצד חוסר בסעודה.

כי כל הדיון כאן בחקירה מתמקד במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, קשור רק לברייתא הראשונה. וממילא אפילו אם נאמר, שידע את הברייתא של החבורה, הרי עדיין נשאלת השאלה ההלכתית כמו מי לפסוק, כך שלא ניתן היה להכריע ממנה, גם כאשר ידע עליה. וגם הברייתא המובאת לקמן, מוכיחה שהיא רק לאחר חקירת ברייתא זו, על מנת להכריע במחלוקת. "דתניא: הכונס את הבתולה - לא יבעול בתחלה בשבת, וחכמים מתירין. מאן חכמים? אמר רבה: רבי שמעון היא, דאמר: דבר שאין מתכוין - מותר."

אלא שמעירים התוס', כי כאן זה טעם אחר. ואפילו כאן אצל בתולה, לו היה שייכת הצביעה לתועלת על כך שיראו כי היא בתולה, לא מובנת האלה והחקירה האם הדם הינו מפקד פקיד או חבורי חיבורי.

יש להקשות משאר שרצים, שמאחר ואין בהם עור - ממילא יציאת הדם אינה פועלת צביעה

וקשה להך לישנא דצביעה, מהא דאמר בחולין בפרק אלו טרפות, ושאר שקצים ורמשים - עד שיצא מהם דם. וכיון דלית להו עור, אפילו יצא מהם דם - מאי צביעה שייך בהו? והכא נמי בהך חבורה - מאי צביעה שייכא בה? ואפילו שייכא צביעה, כדי להראות שהיא בתולה על ידי שהסדינין או בשרה צבועין מדם, אם כן מה לי טעמא אי מיפקד פקיד או חבורי מיחבר?

כלומר, בכל קושיא שמביאים התוס', הרי הקושיא היא הן מעצם הבנת המציאות בסוגיית הרמשים, שאין להם עור, והן בקישור ובהתייחסות הדברים לסוגייתנו כאן. כי מאחר וכל השאלה היתה תלויה האם מדובר שהדם בבתולה הוא צרור במקום אחד ומופקד או מחובר, איננה נוגעת כלל לשאלת הצביעה.

השוחט אינו חייב משום צובע לשיטת שמואל, אלא משום נטילת נשמה

ממשיכים התוס' ומקשים הפעם לפי שיטת שמואל, שהרי כל הסוגיה התחילה, ששמואל אסר בעילה ראשונה בשבת, ולשיטתו הינה משום דדם חבורי מיחבר. וזה אינו יכול להיות ששמואל סובר בחבורה מצד צביעה. וההוכחה לכך הינה, ששמואל למד שהשוחט בשבת חייבו הינו משום נטילת נשמה. ועם היות ורב למד שיש לו תועלת בצביעת צוואר בית השחיטה להראות כי נשחט עכשיו, הרי גם הוא מודה כי זה גם מצד נוטל נשמה. ובמשכן היתה מלאכה זו לגבי התחשים והאילים המאודמים. ובהשוואה למעשה החבורה עם האשה, מאחר והדם אינו מופקד, אלא מחובר, הרי בחבורה יש בחינה של חובל, שחייבו הינו משום נוטל נשמה, כי הדם הינו הנפש. יסכים כי אינו עובר על צביעה, כי אין כוונת הבעל לצבוע. אולם גם מצד שני, גם לא ניתן לפרש שמדובר על החלשת החי בעקבות הוצאת הדם, ואפילו במקצתו, כי כאן ברור לנו, שאין לו כל צורך בבעילתו להחליש את האשה. אלא חייבים לומר כשיטת ר"ת, כי בהוצאת הדם, שיש בו את הנפש, הרי כביכול הוא נוטל מקצת נשמה.

גם ממילה ניתן להוכיח כי העיקר אינו צביעה, אלא נטילת נשמה, בהוצאת מקצת הדם, שהוא הנפש

במשנה במסכת שבת (קלג, א) נאמר כי עושין כל צורכי מילה בשבת, כולל מוצצין. והערר פעולת המציצה הינה סכנת חיים לתינוק, ועל כן מזהל שאינו מוצץ מעבירים אותו מתפקידו. והגמרא מסבירה, כי מאחר ודמו של התינוק אינו באופן של מופקד, אלא שהוא מחובר, ורק בשל כך יש סכנה. ומסוגיה זו שוב מוכיחים, שלא שייכת צביעה בחבורה זו, אלא הטעם העיקרי הינו נטילת נשמה. וכפי שיבארו אבל הכא וגבי מילה אינו צריך להחליש א"כ ליכא חילול שבת דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ונראה דיציאת דם חשיב נטילת נשמה שהדם הוא הנפש כשנוטל מקצתו נוטל מקצת הנשמה.

אבל גבי מילה משמע,

דאיכא איסורא דאורייתא בהוצאת דם,

דאמרין בפרק ר' אליעזר (שם קלג:),

האי אומנא דלא מייץ,

סכנתא הוא ומעברין ליה;

פשיטא,

מדקא מחללין שבת עליה,

מהו דתימא דם מיפקד פקיד,

קמ"ל דחבורי מיחבר;

ואי הוה משום החלשה ליכא חילול שבת,

דהויא מלאכה שאין צריכה לגופה,

דאין צורך להחליש התינוק.

ונראה לר"ת לפרש,

דהוצאת דם - חשיבה נטילת נשמה,

כי הדם הוא הנפש,

וכשנוטל מקצתו - נוטל מקצת נשמה.

וקשה לר"י,

דאמר' בפרק כלל גדול (שם עה. ושם),

גבי הצד חלזון והפוצעו,

ולייחייב נמי משום נטילת נשמה,

ומשני מתעסק הוא אצל נטילת נשמה,

דכל כמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כו',

ולפי זה אפילו הוא חי גמור,

הרי יש כאן נטילת נשמה.

ואומר ר"ת,

כי דם חלזון שצובעין בו הוא מיפקד פקיד,

ועל אותו - אינו חייב משום נטילת נשמה,

ועל שאר הדם שמחובר - חשיב ליה מתעסק.

איסור בעילת בתולה בשבת במידה ויש חבורה - אלא שיש להבין את גדר האיסור

הגמרא חקרה לגבי בעילת בתולה לכתחילה בשבת, ותלתה חקירתה זו תחילה בהבנת מציאות דם הבתולים, האם הוא עומד כמופקד, או שהוא מחובר לגוף, ואז הבעילה יוצרת מכת חבורה. וכן יש להבין מה יש בכך איסור בשבת, מאיזה אב מלאכה.

התוס' מבארים את טעמו של רש"י שהחבורה, היא מגדר אב מלאכה חובל, וחייבו משום צובע

במסכת שבת דנים על מכה המתרחשת עבור שמונה שרצים, שמאחר ויש להן עורות, הרי הדם נצרר, כלומר נאסף ונקשר במקום אחד, ושוב אינו חוזר ונבלע. ועניין זה היא החבורה, שאינה חוזרת לקדמותה. והדמיון הנלמד הוא מנמר חברבורות, והדם לא יתקשה במקום המכה. ונמצא כי פעולת החבלה היא מלווה גם בתוצאה של צביעה. וכפי שביאר רש"י במשנה (קז, א ד"ה והחובל בהן חייב) "כיון דיש להן עור - נצבע העור בדם הנצרר בו, וחייב משום צובע."

הפעולות המתרחשות עם צידת החילון, והוצאת דמו, הן שונות לגמרי ממילת התינוק בשבת

במסכת שבת בפרק כלל גדול, תנו רבנן: הצד חלון, והפוצעו, סוחט את דמו לצורך עשיית צבע של תכלת או ארגמן ממנו - אינו חייב אלא אחת, משום צידה. שאלו והרי יש כאן גם נטילת נשמה, שבכל רגע שמוציא ממנו את הדם הוא הנפש, הרי יש כאן נטילת נשמה. והכוונה אינה שיש כאן מצב של חי או מת, אלא מלאכה של הוצאת נפש, היכולה להתרחש טיפין טיפין.

אלא שהסיבה שאין אנו מחייבים על כך, שזו מלאכה הנעשית בדרך אגב, ולא מתוך מטרה של מלאכת מחשבת, מה שנקרא בלון של הלכות שבת מתעסק. כל משמעות הציד של החילון אינו על מנת להורגו ולהכניעו, אלא רק להוציא את דמו, ואדרבא, הוא מעדיף שעד שהוא מוציא ממנו את הדם - החילון יחיה. שהרי טיב הדם מעולה, רק בשעה שהוא חי, בהיותו צלול יותר. ואפילו אין בזה פסיק רישיה ולא ימות, כי שם לא איכפת לו שימות, וכאן תוצאת מיתה מקלקלת היא לו.

ומבאר ר"ת, כי בניגוד לתינוק, יש חילוק בין שני סוגי הדם של החילון, דם החילון שצובעים בו, שהוא נמצא מופקד, בניגוד לשאר דמו שהוא מחובר. ועליו לא יוכל להיות חייב בנטילת הנשמה, ואילו דם גופו, מעוניין הוא לשומרו, ועליו מגיע התואר מתעסק, כיוון שאדרבא, יהיה לו קלוקל אם ימות החילון, ולגם אין לו כלל צורך, וגם לא בתוצאת המיתה.

התוס' כשבאים לחלוק על פירוש רש"י משתדלים להביא ריבוי הוכחות

[התוס' כדרכם עברו על ריבוי סוגיות, על מנת לבאר כי טעמו של רש"י באיסור החבורה שנעשית בבעילה הראשונה, אינה יכול להיות משום צובע. כי על מנת לומר זאת, נדרשו לריבוי הוכחות. והוכיחו זאת משאר שקצים ורמשים, שמאחר ואין להם עור, לא יכולה להיות חבורה, וכן מעשיית המילה, ומתוך כך הכריעו מסוגיית שוחט, כי הטעם הוא נטילת נשמה, אלא שגופא בנטילת נשמה דייקו, שאין זה כמו בפעולת הריגה בה הינך מחליש את השני, אלא מאחר ויוצא דם, והרי הדם הוא הנפש, הרי יש כאן נטילת הנשמה במקצת.]

לדם הוא צריך ושרי -

וא"ת, והא פסיק רישיה הוא לענין הפתח.

וצ"ל שיכול להוציא הדם, בלא עשיית הפתח.

פי' ר"ת, שצריך להוציא הדם, שלא יתכלך פעם אחרת כשיבעול.

ולפירושו, לקמן דקאמר דם חבורי מיחבר,

אי לדם הוא צריך ואסור, אף על גב דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דשריא במקום צערא גבי מורסא, הכא גבי מצוה - אסור, ולקמן נפרש, הא דפריך ממפיס מורסא לפירושן.

ור"י מפרש, לדם הוא צריך, שצריך לראות אם היא בתולה.

הגמרא שואלת מספר חקירות, והדיון שלנו הוא על החקירה של לדם הוא צריך, ויהיה מותר בבעילה בשבת. הגמרא שאלה סדרת חקירות, הבנויות אחת על גבי השניה. החקירה הראשונה לעניין לבעול בתולה בשבת הינה האם הדם הוא מיפקד פקיד או חבורי מיחבר.

החקירה השניה, יושבת על היות הדם מיפקד פקיד, כלומר, בהנחה שזו המציאות, ואז החקירה הינה "לדם הוא צריך ושרי, או דלמא לפתח הוא צריך ואסיר?" כלומר, כל מטרת הדם הינה להוכיח שהיא אכן בתולה. ולכן הוא אינו חובל בה במעשה הוצאת הדם (בניגוד למצב בו היינו מניחים כי הדם מחובר). והצד השני של החקירה, שהוא מרחיב את הפתח, מה שסייע לו בבעילות הבאות, ויש כאן איסור מלאכת בונה.

החקירה השלישית, הינה על הצד שבחקירה הקודמת אנו אומרים כי רק לדם הוא צריך, אלא שאז עם היות ואינו מתכוון לצורך הפתח, אלא הפתח מגיע מאליו, ולא על ידי כוונתו לכך. עדיין יש להסתפק, האם פוסקים אנו כרבי שמעון, הלומד כי מאחר והתורה אסרה רק מלאכת מחשבת, הרי בלא כוונה זה מותר, או כרבי יהודה האוסר בדבר שאינו מתכוון.

אך כאן עולה חקירה רביעית, ובהנחה שנפסוק כרבי יהודה, שהדבר אסור, הרי מצד אחד הוא מקלקל, כי בתולה חשובה יותר מבעולה, ומצד שני, עבורו הוא מתקן בכך שמרחיב את הפתח.

לא ניתן לומר, שיש כאן פסיק רישיה על יצירת הפתח, אלא עדיין קיימת מציאות של הוצאת דם, מבלי ליצור פתח

התוס' מעלים שאלה, כיצד הינך יכול להפריד, ולומר כי הוא זקוק רק לדם ולא לפתח. שהרי נכנסים אנו לגדר של פסיק רישיה. כי ברור שאם ניתן לילד ראש של תרנגולת לצורך משחק ושעשוע, הרי לא ניתן לבצע את הפרדת הראש מהתרנגולת ללא שהתרנגולת תמות. ולכאורה גם כאן, פעולת הבעילה הינה בו זמנית הוצאת הדם ופתיחת הפתח. ומאחר והוא מבצע פתיחת פתח, הרי יש לנו איסור בונה. ומתוך כך מתרצים התוס' שיכול לבצע רק פעולה אחת מבלעדי השניה, כגון, הוצאת הדם, ומאחר והדם מופקד, הרי אין כאן חבלה, ויהיה מותר.

ויש שדייקו כי מלאכת בונה הוא רק כאשר המקום עצמו מתרחב, ומכאן ראוי התשמיש, ויהיה בלא דם. ואילו בפתיחה

ואין צריך אלא לעפרה,
דפטור אפילו כרבי יהודה,
דמחייב מלאכה **שאינה צריכה לגופה,**
ושעמא דפטור - **משום דמקלקל הוי,**
ובפרק י"ט (ביצה כג. ושם),
אסור רבי יהודה קירוד,
אף על גב דאין מתכוין ומקלקל.

ויש לומר,
דהכא - **שרי טפי,**
משום דאיכא נמי מצוה.
א"נ,
שלא במקום מצוה נמי,
היכא דאיכא תרתי שרי.
וגבי חריץ - **יש להעמיד,**
כגון שאינו מקלקל לגמרי,
אלא מתקן קצת, דמשוי גומות מצד אחד.
וגבי קירוד נמי,
במה שמוציא דם,
מיקל לבהמה קצת, כמו דם הקזה.

הגמרא שאלה חקירה לעניין בעילת בתולה לכתחילה
בשבת, שיש בה ריבוי מרכיבים

"איבעיא להו: מהו לבעול בתחלה בשבת, דם מיפקד פקיד
או חבורי מיחבר? .. או הלכה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין
מתכוין אסור? ואם תימצי לומר הלכה כר' יהודה, מקלקל
הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח?"

החקירה כאן מורכבת הרבה יותר משאלת כן ולא, בהיותה
תלויה בריבוי עניינים

מאחר והדבר מושפע משני גורמים עקרוניים, הבנת
המציאות, כיצד נמצא דם הבתולים בגוף האשה, האם הוא
באופן שהוא חיצוני, וברגע שיהיה פתח - הרי הוא יצא, או
שהוא מחובר היטב, ואז בבעילה יש כאן חבלה. והבנת
הפסיקה (כיצד ראוי לפסוק בהלכות שבת כאן, כרבי שמעון
או כרבי יהודה, ואנחנו נראה במהלך התוס', שגם בהבנת
הפסיקה עדיין ישנן הגדרות מורכבות (מותר לכתחילה, פטור,
פטור אבל אסור, ולעתים יש שני גורמים שמשנים את הפסיקה
הכללית לפסיקה מקומית במקרה זה, מכיוון שיש בו שני
מרכיבים לפטור, הן מצד מקלקל והן מצד דבר שאינו מתכוון).

עם היות ומקלקל לבד הינו רק פטור אבל אסור, אך
בצידוף שאינו מתכוון - הפך לפטור לכתחילה

מעניינת הגדרת לשון הרא"ש שהעמיד זאת כשאלת
אף-על-גב, שיש לנו כאן קושי, שעתיד להיענות בקלות. "אף
על גב דר' יהודה אית ליה מקלקל בחבורה - פטור אבל אסור,
מיהו הכא מותר לכתחילה, משום דאיכא תרתי מקלקל
בחבורה ודבר שאין מתכוין." כפי שביארתי לעיל, הדרגות
הרבות מראות, כי קלקול יש בו שני צדדים, מצד אחד יש בו
צד לפטור. שהרי אין מלאכת מחשבת מעוניינת בדבר טוב

יכול להיות מצב בו הדם יוצא, אף שעדיין הפתח אינו פתוח
במילואו, וממילא אין זה נקרא שיש כאן פתח, ועפ"י שמביאים
בשם ר"ת מיידית, כי כל מטרת הוצאת הדם אינה בעבור
הפתח כלל, אלא רק סילוק הדם, שלא יתלכלך. וראיתי מי
שמחדש, כי הלשון פתח שנפתח ונתרחב הוא מדויק, ורק אז
זה איסור בונה, ואילו יש הסוברים כי עצם ביתוק העור של
הבתולין הוא יצירת הפתח, אלא שלשיטתם מאחר ולא
נתרחב דיו, הרי לא הגיע לכלל פתח.

הדין בהוצאת הדם שהרי הינה מלאכה שאינה צריכה
לגופא

ולפי פירושו של רבינו תם, הוי מלאכה שאינה צריכה
לגופה, והא דאמרין לקמן גבי דם, חבורי מיחבר לדם הוא
צריך, ואסור - היינו מדרבנן. והמהרש"ל פירש, אפילו אם
התירו משום צערא, מכל מקום משום מצוה - לא רצו להתיר.
ואילו ר"י סובר שהיא כן מלאכה שצריכה לגופה, שהרי
מעוניין הוא ביציאת הדם, על מנת שיראו שאינה בתולה.
ואילו רבינו תם, אם לא היה יוצא דם כלל - היה נוח לו.
וכל מה שמסלק את המוגלה במורסא, הרי וודאי שאין כל
מטרה על מנת שיהיה פתח, ובמקום שהנגוע סובל, אף חכמים
הקלו בדבר. אבל כאשר הוא יכול לבעול ביום אחר, לפי סברא
זו, לא היה מקום להתיר. ויש המפרשים, כי ר"י סבר שכמו
שמתירים מלאכה שאינה צריכה לגופא עבור צער, כן יתירו
משום מצווה, ולכן פירש שהוא כן צריך לדם.

בכל פעולה יש מושגים שונים מגדרי שבת

[חקירת התוס' שיש בעצם שלושה עניינים: העניין
הראשון: יצירת הפתח, ומאחר וניתן להסתדר בלי זה,
שלא תמיד יהיה הפתח באופן הראוי - הרי אפילו על
ספק זה אין בזה גדר של פסיק רישא. העניין השני:
הוצאת הדם, שזו מלאכה שאינה צריך לגופא, אלא כל
עניינו הוא רק לסלק את הדם, על מנת שלא יתלכלך.
העניין השלישי: אכן יש צורך בדם, בלבד, וממילא זה
מותר, כי אין כאן איסור בונה.]

אם תימצי לומר הלכה כרבי יהודה מקלקל הוא
אצל הפתח ושרי -

פירוש,
דרכי יהודה אית ליה,
דמקלקל בחבורה - פטור,
אף על גב דפטור אבל אסור,
מיהו הכא מותר לכתחילה,
משום דאיכא תרתי,
מקלקל בחבורה ודבר שאינו מתכוין.

וקשה,
דבגריה - **אסור ר' יהודה,**
אף על גב דאיכא תרתי,
דאין מתכוין ומקלקל נמי הוי,
כדאמרין בשילהי פ"ק דחגיגה (דף י.),
דמוקי הך דחופר גומא,

ולא קילקול. אבל עדיין יש בו גם צד איסור, של החבלה. ובתוספת דבר שאינו מתכוון, הרי מוכח, שאמנם התוצאה נהייתה, בבחינת המלאכה, אך היה חסר בה את המחשבת. מה שצירוף הדברים משנה את הפסיקה למותר לכתחילה.

קושי ראשון על הכלל מגרידה

דהא גבי גורר אדם מטה כסא וספסל קאסר רבי יהודה אף על פי שאין מתכוין, והתם הוי מקלקל כדאיתא בשלהי פ"ק דחגיגה (לענין הלכות שבת חגיגות והמעילות - הרי הם כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. ומביאים דוגמא לכך): החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה - פטור, ומוקי לה אפילו כרבי יהודה, דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה, וטעמא דפטור - משום דהוי מקלקל, אלמא קאסר רבי יהודה גרירת מטה וספסל, אף על גב דאיכא תרתי - דבר שאין מתכוין, ומקלקל.

קושי שני מקירוד

בעניין קירוד הבהמה ביו"ט מובא במסכת ביצה שיש לנו מחלוקת משולשת. רבי אלעזר בן עזריה מתיר. ובהמשך מובאות דעות החולקות רבי יהודה אומר: אין מקרדין את הבהמה ביום טוב, מפני שעושה חבורה, אבל מקרצפין. וחכמים אומרים: אין מקרדין, אף לא מקרצפין. ומשמעות קירוד (פי' מגרד בהמתו בכלי ברזל) משום דדבר שאין מתכוין אסור אף על גב דהתם הוי מקלקל בהוצאת הדם.

לאחר שהתוס' מחדשים יסוד, אלא שאינו עומד במבחן, שקשה עליו משני מקומות, נדרשים להבנת יתר, ולהוסיף גורם המחזק בהיתר, ומחליש באיסור

[התוס' בנו יסוד נפלא לבאר את היתר בעילת בתולה בשבת לכתחילה לרבי יהודה, שיש כאן גם מקלקל וגם דבר שאינו מתכוון. ועם היות שהם עצמם מקשים משני מקומות בהם הכלל שהם עצמם סללו אינו עובד. הרי יש שתי דרכים להבדלה בין המקרים, חיזוק ההיתר, שיש כאן גורם שלישי, שהוא מעשה מצווה, המועיל לפטור, או החלשת ההיתר, במקום בו נאסר, שהוא אינו מקלקל לגמרי, אלא גם מתקן קצת, וכן לגבי קירוד, שמיקל לבהמה קצת, בדומה לדם הקזה, שיש בכך תועלת לבהמה. וכאילו יש לנו לא שני גורמים שלמים אלא כאילו פחות משני גורמי היתר. ואם אכן היו שני גורמים - עדיין זה אכן היתה סיבה לפטור, אפילו במקום לא נצרכנו להוסיף מצווה.]

את"ל הלכה כרבי יהודה מקלקל בחבורה הוא כו' -

משמע,

דאי הלכה כרבי שמעון,

שרי אפילו הוא מתקן,

כיון דאין מתכוין.

וקשה,

דבשיליה פרק ספק אכל (כריתות יט: ושם),

אמר לרבי שמעון,

הואיל ומקלקל בחבורה חייב - **מתעסק נמי חייב,**

ומאי שנא,

דאין מתכוין - פוסר רבי שמעון בחבורה שפי

ממתעסק.

וי"ל,

דמתעסק שמתכוין למלאכה - לא מיפטר בשבת,

אלא משום דאין זה מלאכת מחשבת,

ומשום הכי חייב לרבי שמעון מתעסק בחבורה,

כמו מקלקל בחבורה,

דמחייב רבי שמעון,

אף על גב דאין זה מלאכת מחשבת,

ולהכי תלינן ליה [דף ו עמוד א] במקלקל,

משום דטעם שניהם דפטורין בשאר מלאכות שבת,

הוי משום דבעינן מלאכת מחשבת,

אבל שאינו מתכוין כלל למלאכה -

לא משום דבעינן מלאכת מחשבת מיפטר,

דהא בשאר מקומות - **נמי מיפטר אין מתכוין,**

כגון גבי כלאים דמוכרי כסות,

מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין כו',

(כלאים פ"ט מ"ה),

ותנן נמי נזיר חופף ומפספס כו' (נזיר דף מב.),

הילכך בחבורה - נמי שרי.

הגמרא חקרה את בעילת בתולה בשבת, להבנת המציאות ושיטות רבי יהודה ורבי שמעון בפסיקה בענייני שבת

הגמרא חקרה מהו לבעול בתולה לכתחילה בשבת. ובחקירה זו העלתה שני צדדי ספק, הן מצד מחלוקת בהבנת המציאות, והן מחלוקת בגדרי ההלכה. האם הדם בתולים הוא "מיפקד פקיד", כלומר, ככנוס ועומד במקומו, ואינו מחובר לגוף האשה כדוגמת שאר הדם באבריה, מה שיביא לכך שמבחינה הלכתית הוצאתו ממנה איננה מלאכת חובל, או שמא הוא כן "חבורי מיחבר". ואפילו אם הדם הוא בגדר הראשון, הרי כאן השאלה מה מטרת בעילתו, הוצאת הדם על מנת להיווכח שהינה בתולה, או להרחבת הפתח, וכאן אנו נכנסים למלאכת בונה, האסורה בשבת. אלא שאף שנאמר לדם המקל שרק לדם הוא צריך, הרי מאחר ויש לשיטת רבי שמעון גדר שדבר שאינו מתכוון מותר, הרי מה שנוצר בעקיפין מלאכת הפתח - אין להחשיבו.

ולצד השני שההלכה היא כרבי יהודה, האוסר אף דבר שאינו מתכוון. אלא שגופא בדברי רבי יהודה יש חקירה נוספת, האם הוא מקלקל אצל הפתח או שמא הוא מתקן. כי מצד אחד בתולה חשובה יותר - הרי הוא קלקל אותה.

כעת הגמרא הולכת במהלך שני, המנתח את הצד שדם הבתולין - הוא כן מחובר לגופה. וגם כאן עם היות וחששנו למלאכת חובל, הרי גם כאן יש צדדים להקל בדבר. אכן אם היה זקוק לדם - הרי הוא מתכוון לכך, והדבר אסור, אך לצד השני אולי הנאת עצמו היא החשובה, והדם מגיע בלא כוונתו.

האי מסוכרייתא דנזייתא אסור להדוקה כו' -**פירש בקונטרס,**

וכן ר"ח,

ובערור בחד לישנא,

וכן בסדר תנאים ואמוראים,

דאסור משום סחיטה.**וקשה** לר"ת,**דהא סחיטה משום ליבון,****ולא שייכא בשאר משקים,****דכל דבר המלכלך את בולעו,****כגון יין ושכר ושמן לא שייך ליבון בסחיטתו,****אלא דוקא במים.****וראיה לדבר,****מדלא גזרינן בהו שמא יסחוט,****כמו גבי מים,**

כדאמרינן באלו קשרים (שבת דף קיג:),

היה מהלך בשבת ופגע באמת המים כו',

היכי ליעביד,

לינחות במיא - אתי לידי סחיטה;

ותניא נמי בפרק חבית (שם דף קמז: ושם),

ומסתפג באלונסית ולא יביאה בידו,**ומפרש בגמ' דאתי לידי סחיטה,****ובפ"ב דביצה (דף יח. ושם) אומר,****דלכ"ע אין מטבילין את הכלים,****ומפרש בגמרא גזירה משום סחיטה,**

ואילו בפרק תולין (שבת דף קלט:), תנן,

מסננין את היין בסודרין,

אלמא לגבי יין לא גזרינן משום סחיטה,

ובריש המביא (ביצה דף ל.) נמי קאמר,

ליפרוס סודרא עליה,

ולא קאמר אתי לידי סחיטה,**והיינו משום דלא שייך ליבון, אלא גבי מים.**

והא דאמרינן בפרק מפנין (שבת דף קכח:),

אם היתה צריכה שמן,

חבירתה מביאה לה בשערה,

ופריך והא אתי לידי סחיטה,

ומשני אין סחיטה בשער,

משמע דשייך סחיטה בשמן,

וכן בפרק נוטל (שם דף קמג:),

ספוג, אם יש לו בית אחיזה - מקנחין בו,**ואם לאו - אין מקנחין בו,****משום דאתי לידי סחיטת שמן הנבלע בו,****ההיא סחיטה אור"ת,****דהויא משום מפרק,****ואסורה כמו סחיטת זיתים וענבים.**

אלא שאפילו בצירור המקל, של הנאת עצמו, עדיין יש לנו לחזור ולהסתפק במחלוקת התנאים, כי רבי יהודה אוסר אף דבר שאינו מתכוון, ואכן רבי שמעון מתיר בכך. וגופא בדברי רבי יהודה, אפילו שהוא אוסר דבר שאינו מתכוון, יש חקירה נוספת, האם הוא מתקן או מקלקל בחבורה שעושה. וגופא כמו מי נפסק להלכה.

צירוף מקלקל בחבורה ודבר שאינו מתכוון - גורם להיתר גמור אף בשיטת רבי יהודה, אף אם המציאות שהדם בתולין מחובר לגופה

התוס' נעמדים בסוף החקירה השניה, שלרבי יהודה אולי הוא בכלל מקלקל בחבורה. ומדייקים התוס', אף על גב דרבי יהודה אית ליה מקלקל בחבורה - פטור אבל אסור, מיהו הכא - מותר לכתחלה, משום דאיכא תרתי - מקלקל בחבורה ודבר שאין מתכוין.

מקשים התוס' על הסברא שלפי רבי שמעון אפילו במקלקל יתיר מצד שאינו מתכוון

אלא שמעלים התוס' שאלה מדברי רבי שמעון במסכת כריתות. שאפילו אי סבירא ליה כוליה כר' שמעון - ליחייב. דאמרינן בכריתות בשילהי ספק אכל הנח לר' שמעון - הואיל ומקלקל בחבורה חייב, מתעסק - נמי חייב. ומדמחייב במתעסק - ה"ה נמי באין מתכוין. אלמא לר' שמעון - מקלקל בחבורה ואין מתכוין חייב, דבחבורה הוי מקלקל כמתקן, ואין מתכוין כמתכוין אליבא דר' שמעון.

מתרצים התוס', שיש חילוק בגדר אינו מתכוון של מלאכת שבת, לאין מתכוון כלל

מחדשים התוס', שיש כאן חילוק יסודי נוסף. דאע"ג דר' שמעון מחייב במתעסק בחבורה - מודה באין מתכוין דפטור, דלא דמי למתעסק. דמתעסק - דמי למקלקל, דבתרווייהו שייך פטור משום מלאכת מחשבת, וכיון דבחבורה מחייבין מקלקל - ה"ה נמי במתעסק, כגון שמל תינוק שלאחר השבת בשבת, אבל דבר שאין מתכוין - אינו פטור משום מלאכת מחשבת, דבשאר מקומות - נמי שרי באין מתכוין, כגון גבי כלאים דמוכרי כסות - מוכרין כדרך. וכן גבי נזיר תנן נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק - הילכך בחבורה נמי שרי, אבל מתעסק אינו אלא לענין שבת, דלא בעינן מלאכת מחשבת אלא בשבת, כדאמרינן התם, מתעסק בחלבים ובעריות - חייב, ובשבת - פטור.

היכולת לפרק מושג של אין מתכוון לשניים: אין מתכוון ואין מתכוון כלל - מסייע בתירוץ הקושי

[חקירת התוס' היתה לגבי ההבדל בין מתעסק ואין מתכוון. וכמילות המפתח הידועות "מאי שנא". אלא שנחתו התוס' לבאר שיש שני סוגי אינו מתכוון, והגדירו זאת מחדש כאין מתכוון כלל. ואז יכלו לנתקו מהצד של מתעסק, שרק בשבת הוא פטור, מצד שמלאכת מחשבת אסרה תורה. ומתוך כך יכלו להתיר כאן בחבורה, כי אין מתכוון חזק הוא יותר ממתעסק, באופן שהעמידו התוס', ולכן יהיה מותר.]

והנא אומר ר"ת,

דליכא למימר דאסור משום מפרק,

כיון שהנסחט הולך לאיבוד,

אף על גב דהוי פסיק רישיה.

וכן פירש בערוך,

דכל פסיק רישיה, דלא ניחא ליה - שרי.

ועיקר ראייתו,

מפרק כל התדיר (זבחים דף צא: ושם),

אליבא דר"ש, מזלפין יין על גבי האישים,

אף על גב דפסיק רישיה הוא,

דודאי מכבה הוא,

כיון דלא ניחא ליה בהאי כיבוי - שרי.

ועוד מייתי ראיה,

מלולב הגזול (סוכה דף לג: ושם),

דקאמר ר"א בר"ש,

ממעטים ענבים ב"ט,

פירוש, ענבי הדס,

ופריך והא מתקן מנא,

ומוקים לה במתכוון לאכילה,

סבר לה כאבחה,

ופריך והא מודה ר"ש בפסיק רישיה כו',

ומשני לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי;

אלמא כיון דלא ניחא ליה,

ולא חייש בהאי תיקון - שרי,

אף על גב דפסיק רישיה הוא.

ונראה לר"י,

דלא קשה מידי,

דאיכא למימר, דאסור לסחוט בשאר משקה,

משום ליבון כמו במים,

ומ"מ לא חיישינן בהו שמא יסחוט,

כיון שהטעם והריח נשארים בבגדים,

ומעט היה נהנה בסחיטתו.

ומצינן למימר נמי,

דאסור משום מפרק,

ואף ע"ג דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה,

אסור לכתחילה לר"ש,

כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה.

וראיות הערוך אינן ראיות,

דההיא דמתיר ר"ש לזלף יין על גבי האישים,

איכא למימר דמצוה שאני,

וכן ההיא דאית ליה הושענא אחריתי,

איכא למימר דשרי משום מצוה.

א"נ הכי פירוש,

והא פסיק רישיה הוא,

דאית ליה הושענא אחריתי,

והואיל וכן,

שרי לר"ש,

דשמא לא יצטרך לה,

ונמצא שלא תיקן כלי,

והלכך לאו פסיק רישיה הוא,

אבל לר"י אסור,

דשמא יצטרך לה,

ואגלאי מילתא דכלי עבד.

ועל פירוש הערוך קשה,

דתנן בפרק שמונה שרצים (שבת דף קז.),

המפיס מורסא בשבת,

אם לעשות לה פה - חייב,

ואם להוציא ממנה ליחה - פטור,

ודוקא משום צערא פטור ומותר,

אבל אי לאו משום צערא, היה אסור,

אף על גב דלא ניחא ליה בפה כלל,

דאי ניחא ליה מן הפה,

כי לא מתכוין נמי חייב,

וכן מחט של יד ליטול בה את הקוץ,

דשרי משום צערא,

אבל אי לאו הכי אסור,

אף על גב דלא ניחא ליה כלל.

אבל קצת קשה,

אי פסיק רישיה דלא ניחא ליה - אסור,

אמאי קאמר רב בפרק חבית (שם קמה.),

כבשים שסחטן לגופן - פטור ומותר,

הואיל וא"צ למים היוצאין,

והשתא אף על גב דא"צ - היה להיות אסור.

ואור"י,

דמצינן למימר,

דדוקא כבשים שרי,

דהוי הנסחט מהם כמו אוכלא דאיפרת,

ואין שם משקה עליו,

כדאמרין דאפילו למימיהם - פטור אבל אסור.

ועוד י"ל,

דכל דבר שאדם עושה במזיד,

לא שייך למימר שמא יסחוט,

דסברא הוא, כיון דלדעת כן הוא עושה,

ולהכי גבי מסננין את היין,

לא חיישינן שמא יסחוט,

ואתאי שפיר,

מביאים את הפירוש כי האיסור משום סחיטה - ומקשים עליו

פותרים התוס', כי האיסור של ההידוק הינו בשל איסור סחיטה, ומביאים כן, מדברי ארבעה מפרשים (רש"י, רבינו חננאל, הערוך בלשון אחת, וכן סדר תנאים ואמוראים. וכהרגלם, כל זה הוא רק בסיס לקושיית ר"ת, המביא ריבוי גמרות, בהם רואים אנו כי סחיטה קיימת במים בלבד.

קושיית ר"ת, כי סחיטה יכולה להיות רק במים, אבל לא במקרה שלנו

ולא נהירא לר"ת, דבאיזה סחיטה מיירי? אי משום ליבון שמלבן הנעורת או הבלאות של המסוכריא בסחיטתו - אין כאן ליבון! דכל דבר המלכלך את הבולעו כגון יין ושכר ושמן - לא שייך ליבון בסחיטתו, וראיה לדבר מדלא גזרינן בהו שמא יסחוט, דהא במים דשייך בהו ליבון - גזרינן שמא יסחוט. והיינו טעמא משום דלא שייך ליבון ביין כמו במים, לפי שהוא מלכלך את הדבר שהוא נבלע בו, וה"ה לכל משקין חוץ ממים שהוא מלבן.

יש איסור שאף הוא נקרא סחיטה, אלא שהוא בעצם מפרק, וכאן אין לא סחיטה משום ליבון ולא מפרק, ואף מאחר ולא נוח לו - אין זה נחשב בגדר פסיק רישיה

אמנם לגבי שמן משתמשים באותה מילה של סחיטה, אך כאן האיסור הינו משום מפרק, כדוגמת סחיטת זיתים וענבים, אבל עדיין לא שייך בו ליבון. ולא גזרינן נמי שמא יסחוט להוציא המשקה וחייב משום מפרק, משום דלא חשיב כולי האי המשקה הנבלע בתוכו לסחוט בשבילו, אבל עצם הפעולה לסחוט ודאי אסורה. ולפי מה שפרשתי האי מסוכריא - אין לאסור משום סחיטת ליבון, דאין ליבון בשכר, ומשום סחיטת מפרק - נמי אין לאסור, דכיון שהנסחט הולך לאיבוד, אפי' הוי פסיק רישיה - שרי, כדפירש הערוך דכל פסיק רישיה דלא נחא ליה - שרי. ועל ידי כן פירש דמותר למשוך יין מן הברזא אף על פי שיש בה נעורת, ואין כאן מקום לכתוב כל ראיותיו.

עיקר החשש הוא שהסחיטה תתבטל, ותיהפך להיות כלי, ואף שמתכוון רק לבטלה ולא לעשותה כלי, עדיין יש כאן פסיק רישיה

על כן נראה לר"ת, כאידך לישנא של הערוך דמסוכריא דנזייתא היינו סתימת הגיגית של שכר ואסור להדוקה, שמא תבטל הסתימה אצל הגיגית, ויעשה בה כלי בשבת, וקשה להאי פירושא דהיכי דמי אי דדעתו לבטלה בההיא הנחה מאי פסיק רישיה שייך הכא הלא הוא עושה כלי בידים ואם אין דעתו לבטלה א"כ לאו פסיק רישיה הוא שהרי אינו עושה אותו כלי, ויש לדחוק ולפרש שהוא מתכוין לבטלה ואינו מתכוין לעשות כלי, ופסיק רישיה - שייך ביה, הואיל ואינו מתכוין לגמרי לעשות כלי.

עדיין ניתן לדחוק שיש כאן סחיטה, וכפי שנהגו בצרפת עם בגד זה, לנצל את היין ששרוי בו

נראה לקיים פירוש רש"י, אי משום סחיטה דליבון אי משום סחיטה דדש. ועם היות שרק מעט היה מרויח בסחיטתו, מיהו אם סחט - שייך ביה ליבון, וכאן מדובר באופן שהוא למעלה בגיגית ומה שנסחט ממנו זב לתוך הגיגית ואינו הולך לאיבוד.

האי דנדה מערמת ושובלת בבגדיה (ביצה דף יח.), וכן בפ"ח דיומא (דף עז:), הוולך להקביל פני רבו, **עובר עד צוארו במים, ולא גזרינן שמא יסחוט, לפי שלדעת כן הוא עושה.**

ומיהו איכא למימר, **התם דמצוה - שאני.**

ובערוך פירש לשון אחר, מסוכרייא דנזייתא, סתימת גיגית של שכר אסור להדוקה, **דשמא תבטל הסתימה אצל הגיגית, ויעשה כלי בשבת.**

ואין נראה לר"י, דהיכי דמי, דאם בדעתו לבטל שם בשעת הנחה, מאי פסיק רישיה שייך כאן, מיד הוא עושה כלי דמתכוין לעשותו, ואם אין בדעתו לבטלה שם, א"כ לא הוי פסיק רישיה שיעשנה כלי.

וי"ל בדוחק, **שהוא מתכוין לבטלה ואינו מתכוין לעשות כלי, ושייך ביה פסיק רישיה, הואיל ואינו מתכוין לגמרי לעשות כלי.**

לכאורה כיצד רב מיקל בבעילת בתולה לכתחילה בשבת, אם הוא עצמו אוסר בדבר שאינו מתכוון, כדוגמת הידוק הפקק של הבגדים, שיוביל לסחיטה

הגמרא הביאה כי עם היות שנחלקו לעניין בעילת בתולה לכתחילה בשבת, לגבי רב ושמואל מי האוסר והמתיר, הרי בית מדרש של כל אחד מהם פסק כי רבו הוא המיקל ומתיר. ואז תמזה הגמרא כיצד בבית מדרשו של רב סברו כי הוא המתיר? כי על מנת שיהיה היתר צריכים אנו לשני מרכיבים, הן שהבועל אינו מתכוון להוצאת הדם, והן שדבר שאינו מתכוון - מותר.

ומקשים ממקום בו רואים אנו כי רב דווקא סובר כרבי יהודה האוסר בכך. והאמר רב שימי בר חזקיה משמיה דרב: האי מסוכריא דנזייתא, אסור להדוקה ביומא טבא? כאן מדובר על פקק הנקב של גיגית השיכר, אשר עשוי מבלאי בגדים. ואם יהדק את הפקק, הרי תתרחש לנו פעולת סחיטה האסורה הן ביו"ט וכל שכן בשבת. והרי לכאורה, מה הבעיה, שהרי אין מטרתו היא לסחיטה, ותוצאת הסחיטה הינה נכללת בגדר של דבר שאינו מתכוון. ומתרחצים, כי במקרה הזה, מאחר וזה פסיק רישיה ולא ימות, אפילו רבי שמעון המתיר - כאן יחמיר. ומתוך כך נזקקים לבאר את היתרו של רב בבעילת הבתולה בשבת באופן אחר.

היתה צריכה להמשיך ולבאר את דברי שמואל, לדעה שסוברת כי שמואל אסר, וכיצד הוא יכול לאסור, אם סובר הוא כרבי שמעון המיקל. ואף כאן ניתן לתרץ, ומילות המפתח הינן "נמי איכא לשנויי". ובאותו סגנון בדיוק לעולם, (שזה מילת המפתח לחזרה, כרבי שמעון סבירא ליה).

ואז התוס' עורכים את כל המהלך, שאפילו שאין כאן חבורה, הרי מאחר והוא צריך לפתח - יש כאן איסור מלאכת בונה בשבת. ועל הצד של חבורי חבורי, והרי רבי שמעון מחייב את המקלקל בחבורה, והצורך הוא היוצר את החיוב, שהוא עושה פעולה, שיש לו בה צורך כלומר יש כאן מלאכת מחשבת, מעשה המחובר לכוונה וצורך.]

מאי לאו דאי לא בעיל מצי בעיל -

דלמאי נקט 'עד מוצאי שבת',

אי לאו דאתא לאשמועינן,

דמצי בעיל בשבת,

אף על גב דמשיר בתולים;

דליכא למימר דנקט עד מוצ"ש,

לאשמועינן דבעינן רצופין,

דהא לא בעינן שיהו רצופין,

כדתניא בפרק בתרא דנדה (דף סד: ושם),

'מעשה ונתן לה ד' לילות מתוך י"ב חדש'.

והכי פירוש,

נותנין לה ד' לילות עד מוצ"ש,

שיבעול בכל לילה,

וישיר מקצת בתולים עד מוצ"ש,

ואשמועינן דשרי להשיר בתולים בשבת,

ומשני 'לא, לבר משבת',

ומוצאי שבת נקט,

לאשמועינן דבעינן רצופים,

והוה מצי למיפרך מברייתא,

דפרק בתרא דנדה, דמוכח דאפילו מפוזרין,

אלא דפריך ליה מגופה דברייתא,

'והא עד מוצאי שבת ארבעה לילות קתני'.

וא"ת,

מעיקרא דמשני לבר משבת,

מה עלה בדעתו,

והא קתני בהדיא ד' לילות.

וי"ל,

דהוה ס"ד דהכי פירוש,

נותנין לה עד מוצאי שבת לבר משבת,

שהן בין הכל ד' לילות,

ואיהו פריך דמשמע דבעיל ד' לילות;

(שמעתי שבצרפת היו נוהגין לשים כלי תחת מסוכריא דנוזייתא, כדי שלא יהיה הולך לאיבוד היין הנסחט ממנה, ובשבת - היו מסירין הכלי מתחתיה כדי שילך לאיבוד).

בתוס' זה מפאת אריכותו החרגתי את הפירוש, ולא עברתי על מהלך כל הסוגיות

[מאחר ובתוס' זה קיימות ריבוי סוגיות, החרגתי את הפירוש, שבדרך כלל הולך ומבאר כל גמרא בפני עצמה, וכך אכן צריך לנהוג, ובכללי השל"ה מבואר שמי שלא עושה כן - הרי הוא שוטה וגס רוח. אלא שמפאת האריכות הגדולה, השארנו רק את לב הדברים, והעקרונות הן בקושי והן בפיתרון. לבאר שיטה ראשונה, לבאר את הקושי עליה, הצעת ר"ת כיצד ללמוד, וכיצד כן ניתן לדחוק בשיטה הראשונה. וכן הדגשתי את המילים בגוף דברי התוספות.]

לעולם רב כר"י ס"ל כו' -

לשמואל נמי איכא לשנויי,

לעולם כר"ש ס"ל,

להך לישנא דאמר דם מיפקד פקיד,

לפתח הוא צריך,

ולהך לישנא דאמר חבורי מחבר,

לדם הוא צריך.

יש להבין את מהלך הגמרא והחשבון בשיטת רב, שחזרה והעמידה כי רב סובר כרבי יהודה

בתחילה הגמרא ציינה את מחלוקתם של רב ושמואל שכל אחד היה מקל לעצמו, לעניין בעילת הבתולה בשבת. אולם מאחר והגמרא הביאה "ורב חייא בר אבין מתני לה בלא גברי, רב אמר: הלכה כר' יהודה, ושמואל אמר: הלכה כרבי שמעון! (לכן כבר לא ניתן לומר שרב סבר כרבי שמעון, ולכן חזרה בה הגמרא ואמרה:)

"לעולם רב כרבי יהודה סבירא ליה (שדבר שאינו מתכוון - הרי הוא אסור, אלא שצריכים לבאר כיצד בכל זאת הוא מתיר לבעול לבתולה בשבת, ועל כן הוא מכניס גורם נוסף, שהוא מקלקל, והדבר נאמר לשני מהלכים (הגמרא) , להך לישנא דאמר דם מיפקד פקיד - (והרי אינו עושה חבורה, אלא יוצר פתח, ולכאורה לפי רבי יהודה היה מקום לאסור, שהרי בנה פתח, אלא על כך יאמר רב, "מקלקל הוא אצל הפתח, להך לישנא דאמר דם חבורי מיחבר (הרי עם היות ויש כאן איסור חבלה, ואף שאינו מתכוון בהוצאתו, הרי שוב גם כאן הוא יאמר) - מקלקל בחבורה הוא."

התוס' משלימים את מה שלא נאמר בגמרא , שכביכול על הלומד למלא ולראות את החישוב לגבי שמואל באופן דומה למה שהגמרא הדגימה מול רב

[התוס' משלימים את הגמרא במקום בו לא נאמרה. כי בכך שהעלה רב חייא בר אבין את הסברות ישירות, הייתה הגמרא צריכה להסביר, כיצד רב מתיר, עם היות וכעת הוא סובר כרבי יהודה. אלא שגם להיפך, הגמרא

כי כל מטרת התוס' הוא להוכיח שהגמרא אכן סוברת שהעיקר הוא החידוש על יכולתו להמשיך לבעול, גם בשעה שמשיר בתולים, ואפילו זה בשבת, כי עיקר הפתח כבר קיים, והוא רק כמשיר צרורות, ולא יוצר פתח חדש בשבת. אלא שכבר קיימת פירצה דחוקה, שמצד אחד היא אכן פירצה, אך מצד שני הינה דחוקה.

התוס' מדייקים כי המטרה שלא בעל, אין המוונה שלא בעל כלל, אלא לחדש שכבר בעל, אלא שעדיין ירד דם בתולים נוסף בבעילה של שבת

הבאנו על פי ביאור תוס' הרא"ש, בתחילה התוס' מחדשים אוקימתא בגוף הדברים: "פירוש, דאי לא בעיל בעילה ראשונה גמורה - מצי בעיל אף בשבת." (ומביא הוכחה להעמדה זו) "דלכא נקט עד מוצאי שבת משנה יתירה, לאשמועינן דמותר לבעול בשבת, אף על פי שעושה חבורה."

התוס' דוחים נסיון לבאר שהמטרה שנקט עד מוצאי שבת שרק כאשר יש רצופין הותר לו

"דאין לומר דמיירי בבעל בעילה גמורה, ובמוצאי שבת דנקט לאשמועינן דבעינן רצופין, דהא בפרק בתרא דנדה תניא, מעשה ונתן לה ארבעה לילות מתוך שנים עשר חדש." כלומר, החידוש הינו שאפילו וארבעת הלילות הראשונים נמשכו על פני תקופה ארוכה, עדיין אנחנו סופרים ארבעה לילות ראשונים, לעניין שזה רק דם בתולים.

מחדשים התוס', כי עם היות והיה יכול להקשות על אי הצורך של רצופין מנידה, העדיף להקשות מכאן

"והוה מצי למיפרך ליה מברייתא דנדה, אלא דניחא ליה למיפרך מגופה דמילתא, והא עד מוצאי שבת ארבעה לילות קתני, דמשמע ארבעה לילות של בעילה." ולכן באים לשלול את סברתו הלא נכונה "ומעיקרא הוה סבר - דהכי פירוש עד מוצאי שבת שזהו ארבעה לילות, ולאשמועינן דבעינן רצופין, ואיהו פריך ליה דארבעה לילות - משמע דבעיל כל ארבעה לילות."

[דף ו עמוד ב]

מאי קמ"ל -

במאי דנקט עד מוצאי שבת, דלענין רצופים - ליכא למימר, כדפרישית.

מדייקים התוס', כי המשנה היתירה עד מוצאי שבת, באה לחדש לנו שרשאי להשיר בתולים בפירצה דחוקה, ולא ללמדנו רצופים

כל התוס' הזה התבאר באריכות בתוספות מעליו ד"ה מאי לאו. ובתמצית, יש שלושה עניינים. שאכן הוא ניסה בטעות ללמוד שזה בא ללמדנו רצופים. ושהוא נדחה בקלות ממסכת נידה, ושללאחר מכן אנו סותרים אותו מגוף הדברים כאן, אלא שיש לסבור כי כבר בעל אפילו באופן שיישאר לאחר מכן עוד להשיר דם בתולים, ורשאי הוא לעשות זאת אף בשבת.

ומשני 'כשבעל',

וקמ"ל כמו שמפרש בתר הכי,

אף על גב דהוי פירצה דחוקה,

דהא אי חזיא - תלינן בדם בתולין,

אפ"ה שרי.

יש לראות את אופן ההיתר לבעול בשבת לאו דווקא רק אם כבר בעל תחילה

המשנה בנידה דנה על החילוק בין תינוקת שלא הגיעה זמנה לראות דם נידה, בגלל שהיא פחות מ"ב שנים. ואפילו עברה את הגיל, כלומר הגיע זמנה לראות, ונשאת נחלקו בית שמאי ובית הלל, כמה בעילות מחשיבים לה כדם בתולים ולא דם נידה. ולפי בית הלל זה עד מוצאי שבת, כלומר ארבעה לילות.

ורצה רב חסדא לדייק, שמתירים לה להיבעל גם בשבת. והכוונה שיוכל לבעול אם לא בעל בעילה גמורה קודם, אלא שרבא אמר פרט לשבת, ואילו אביי עונה לו, כי באומרם ארבעה לילות הרי זה בהכרח כן כולל את שבת.

ומבאר הגמרא מה יש למשנה לומר באם בעל כבר שיש לו ארבעה לילות, ועונים, כי נכון שבבעילה גמורה הוא הוציא את התולים, אלא שגם בפעמים הבאות עלול לצאת דם, ומדמים זאת לפירצה דחוקה, שזה מה שפעל בפעם הראשונה, ועדיין כשיכנס אפילו בשבת ישיר צרורות, כלומר עפר. ואף הוא ההיתר הוא שעם היות ויוציא דם בבעילתו בשבת - יש לו היתר לכך.

החובה לעבור על מילות המפתח של התוס', שהם מיישרות אותנו בהבנת דבריהם

[נקדים כבר בתחילה את דרך לימוד התוס', ואח"כ נבאר דבריהם. התוס' נעמדים על משנה יתירה, שהרי אם יש לו ארבעה לילות, לא היה צריך לומר לנו גם מוצאי שבת, ומטרת הדיוק הינה שהבעילה בשבת היא אף שמשיר בה בתולים. ואז מילות המפתח הינן "דלמאי נקט .. אי לאו דאתי לאשמועינן", ומאחר ולכאורה היינו יכולים לומר סברא מנוגדת, שיש חידוש אחר, שזה בא ללמדנו שבכל הארבעה לילות חייב לבעול בהם. הרי הם דוחים אותו "דליכא למימר דנקט לאשמועינן דבעינן .. דהא לא בעינן .. כדתניא".

ולאחר מכן שהם ביארו את יסוד הסוגיה, הם חוזרים ומבארים את גוף השקלא וטריא כיצד יש לדייק בו. "והכי פירוש". ואז הם מביאים את הסברא העקומה שזה בא ללמדנו על רצופין ושוללים אותה, ומדייקים שהשלילה היתה יכולה להילמד ממקום אחר מברייתא חיצונית במסכת נידה, אלא שהקושיה הינה מגוף הברייתא עצמה.

ולאחר שיש לנו את הפירוש, חוזרים התוס' ומקשים, וכי מה עלה בדעת ההווה אמינא, "מעיקרא .. מה עלה בדעתנו", שהרי הוא נדחה בקלות יתר, "והא קתני בהדיא". ואז הם מגיעים למסקנה "וקמ"ל כמו שמפרש בתר הכי".

לשאול את עצמו במהלך הלימוד, מדוע כאן לא נאמרה, ואפילו על כך מבארים לו התוס', מדוע אכן זה לא נאמר.

ומילות המפתח הן "הכא - ליכא לשנויי", ואין זה רק חידוש כאן, אלא מילות המפתח "ליכא לשנויי" מופיעות עשרות פעמים בכל התוספות. וזה עצמו מרתק לראות כיצד בכל פעם יש סגנון אחר על מה ועל מי לא ניתן לתרץ כך.]

והא אמר ר' אבא אבל חייב בכל המצות כו' -

ואב"י סבר,

דסירדא דליכא מצוה כלל - מחייב,

אבל סירדא דלא מצי בעיל,

חשיב סירדא דמצוה,

כיון שטרוד, במה שאינו יכול לעשות מצוה.

עם היות ואב"י סובר כי הצער פוטר את החתן מקריאת שמע, מקשה עליו רבא, שהרי האבל גם שרוי בצער, והרי הוא מחוייב כן בכל המצוות

לשיטת הסוברים שאסור לבעול לכתחילה את הבתולה בשבת הקשה רב יוסף ממשנה במסכת ברכות, כי חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון, עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה; (וקשיית רב יוסף הינה ממה שהוא כעת מנסה לדייק) מאי לאו דטריד דבעי למיבעל! (ומאחר והוא טרוד בכוונתו לבעול, אף שלא עשה מעשה, הרי הוא פטור, בהיותו עסוק במצווה).

(עונה לו אב"י כי הפטור נובע מסיבה הפוכה, שהסירדא הינה מחמת צער). אמר ליה אב"י: לא, דטריד דלא בעיל. (מקשה לו רבא, והרי האבל טרוד בצער המוות שעליו הוא אבל, ואין בצער זה על מנת לפוטרו מחיוב קיום המצוות, שהרי הוא מחוייב בכל המצוות, פרט לתפילין).

אמר ליה רבא: ומשום סירדא פטור? אלא מעתה, טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור! וכי תימא ה"נ, והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שנא' בהן פאר!

מאחר והוא מחפש איך כן ראוי לקיים המצווה - הרי זו טרידה שתגרוור אחריה פעילות, ועשייתו פוטר את אותו מעשייה אחרת

[הדרך לתרץ מה שנראה סתירה, היא כי אנו משווים רק את המילה של הצער, אבל לא מצד המהות. הצער של האבל הוא מצב של צער ואיננה פעולה של צער. ידוע בחסידות החילוק בין ייאוש, שאינו מוביל לעשייה, וכמו שרש"י מבאר שהוא מצטער על העבר, שממילא אינו יכול לשנותו. בניגוד למירמור, שאדרבא מוביל לעשייה. כלומר מה שהוא טרוד מכך שלא בעל, היא היוצרת לו את פעולת חיפוש העצה, כיצד לקיים את המצווה. ואילו האבל אף הוא צערן היא על הפטירה, ואין בכוחו לשנות את המצב.]

מאי לאו דטריד דבעי למיבעל -

הכא - ליכא לשנויי לבר משבת כדלעיל,

דא"כ אינו פטור עד מוצאי שבת,

וקא משוית ליה לתנא טועה,

דפטור ליה עד מוצאי שבת,

אבל לעיל,

אפילו כי אמרינן לבר משבת,

ולא מצי למיבעל בשבת,

מכל מקום דוקא נקט עד מוצאי שבת,

משום דעד למוצאי שבת תולין בדם בתולים,

היכא דעבר ובעל.

הגמרא מבררת במה תלויה הטיידה של החתן, הפוטרת את החתן עד מוצאי שבת

רב יוסף מביא את המשנה ממסכת ברכות הדנה לעניין פטור של קריאת שמע לחתן. "מתיב רב יוסף: חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון, עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה; מאי לאו דטריד דבעי למיבעל!" כלומר הנחת היסוד הינה שטרם עשה מעשה, והוא טרוד לקראת המעשה. ואם כן הרי הוא רשאי לבעול בשבת.

שתי המשניות בברכות ובנידה מדברות על עניין אחר, ורק לגבי נידה היה יכול רבא לתרץ, מבלי להפוך את התנא כטועה

לעיל על משנה של מסכת נידה, רבא תיקן את המשנה, ומאחר וסבר שאסור לבעול לחתן בשבת, הוסיף לבר משבת, כלומר פרט לשבת. ושואלים התוס', מדוע רבא כאן אינו מוסיף תוספת זו? ובכך יענה על התקפת רב יוסף.

אלא התיירוץ הוא שאכן אינו יכול לעשות כך, כי אם יתרץ כך, הרי הוא מציג את התנא בברכות כטועה. ומאחר והינך אמורא, אינך יכול לתקן זאת במשנה. כי אז לשיטתך מאחר והחתן אסור בבעילה בשבת, הרי הוא מחוייב לקרוא קריאת שמע. כי כל הדיון הוא לכתחילה מה מותר לחתן לעשות. וכל הפטור של אי קריאת שמע, הינו רק למקרה שהחתן רשאי מלכתחילה לבעול. וכיצד פטר אותו התנא באימרת קריאת שמע עד מוצאי שבת, שזה כולל שבת. ואז הקושיא במקומה, ולא ניתן לתרצה.

אבל לעיל, התנא אינו בא ללמדנו האם מותר לו לבעול בשבת אם לא, כי כל הדיון הוא רק לעניין להחשיב זאת כדם בתולים, ולכן אפילו שאתה סובר שאם בעל בשבת עשה עבירה, אין זה מתנגש עם המשנה, ואוכל לפרש כי המשנה דיברה אמת, ועוד כללה אפשרות שהחתן יעבור ויבעל, עדיין יש למשנה תוקף.

הצגת שאלה או תירוץ שאינו יכול להיאמר

[החידוש של התוס' הוא לדייק על תשובה שלא נאמרה כאן, וכן נאמרה בקושיה הקודמת על ידי רבא. כלומר, רמת הדיוק של התוס' בניתוח השקלא וטריא היא לא רק על מה כן נכתב, אלא מה הסיבה, שתשובה שכה מתבקשת להיאמר, ובוודאי שתלמיד עלול

יש להקשות מה ההבדל בין תפילין שכולם נאסרו ויחזקאל הותר, בניגוד לתלמוד תורה

הקושיה העולה כעת היא מצווה אחרת שאף היא נלמדה מיחזקאל, אלא שבה הלימוד היה הפוך. ונקדים את מהלך הפרק בו יחזקאל מקבל הודעה כי אשתו הולכת למות, ועליו להיות באבל מיוחד, שמצד אחד עליו להיאנק אך בשתיקה, בבחינת וידום אהרן, אך דווקא הוא צריך לנהוג הפוך מכל האבלים.

"(יחזקאל כד, טו) וַיְהִי דְבַר־ה' אֵלַי לֵאמֹר: (טז) בֶּן־אָדָם הֲנִי לֶקַח מִמֶּךָ אֶת־מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגָּפָה וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה וְלֹא תָבֹא דְמַעַתָּךְ: (יז) הֲאֵנָּקָא דִם מִתִּים אֲבָל לֹא־תַעֲשֶׂה פֶאֶרְךָ חֲבוּשׁ עַלֶיךָ וְנִעְלִיךָ תֵּשִׁים בְּרִגְלֶיךָ וְלֹא תַעֲטֶה עַל־שָׁפֶם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכַל: (יח) וְאָדָּבֶר אֶל־הָעָם בְּבֹקֶר וְתַמָּת אֲשֶׁתִּי בְּעֶרְבַּ וְאֶעֱשׂ בְּבֹקֶר כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי:

ומדייקת הגמרא באותו פרק במועד קטן כי "אבל - אסור בדברי תורה, מדקאמר רחמנא ליחזקאל דם". ואם כן שואלים כאן התוס', שלגבי תפילין כן מניח יחזקאל תפילין, בעוד שלכולם נאסר הדבר, ואילו לעניין תלמוד תורה, נאסר על יחזקאל, והפעם כן למדים ממנו לגבי השאר.

קיים חילוק מהותי מתי הנביא נאסר כדרך האבלים, ומתי הוא מקבל היתר ייחודי

נראה, כי השורש הוא, שבאמת רק לאחר שעוברים על כל הפסוקים, מבינים כי הקב"ה לקח את הנביא, ושתל אצלו שתי הנהגות הפוכות. הוא מצד אחד נדרש להיות אבל, אך מצד שני הוא בדיוק להיפך, עד אשר קיבל הנהגות פרטיות, שלא לנהוג בהם כאבל.

כי כל הנבואה באה להורות שלב אחר שלב, כי מחשבתם שנבוכדנצר לא יכבוש את ירושלים - הרי היא שגויה, ולכן לקח הקב"ה את אשתו מחמד עינו, שיש בזה גם משל, שירושלים תיחרב, ובית המקדש לא יסייע בעדם. והיה בדבר זה סמל להורות, עד כמה תהיה מגיפה בעיר, ומאחר ויש ריבוי מתים, אין האנשים נוהגים דיני אבלות כראוי.

ותמיד הנביא נדרש לעשות פעולות תמוהות, על מנת לעורר את העם, שישאלו על כך, כפי שאכן התרחש בהמשך. וממילא, מאחר והתבקש הנביא לנהוג בהוראות משונות, הרי את ההוראות הרגילות - של אבל - כן למדים ממנו, וכפי שמדגישים התוס', שזה צד האיסור, אבל כל ההיתרים, שהם משונים, לא נועדו, אלא על מנת להבליט שיש כאן משהו ייחודי, ושהעם מעצמו ירצה לשאול, וממילא לקבל את התשובה והנבואה הקשה. ואגב שאלה כה מהותית מכוונת אותנו לעבור על פירוש המרתק של האברבנאל, שחלק מהרעיונות הובאו ממנו.

התמיהה זועקת מאי שנא, הנהגה הפוכה האם כן למדים מיחזקאל או שמא לא

[השאלה של כל הלימוד מיחזקאל זועקת ואומרת דרשני "ומאי שנא", שהרי כל מהות התוספות להבחין בין הדברים, ושאלה זו מופיעה מאות פעמים בכל התוספות. והתירוץ כבר מקומי, ונוחת להבנת האירוע, בחילוק בין לאסור, שזו הוראה כללית, כמנהג האבלים,

חוץ מן התפילין שנאמר בהן פאר -

ואמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (דף טו.),
מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל, 'פארך - חבוש עליך', מכלל דלעלמא - אסור.

ובקונטרס דפירש, **שנאמר בהן פאר,**
ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו,
היינו ליתן טעם, דלא נילף שאר מצות מתפילין.

וא"ת,
ומאי שנא,
לגבי תפילין אמרינן,
דדוקא ליחזקאל נאמר ולא לשאר אבלים,
וגבי תלמוד תורה,

לפינן שאר אבלים מיחזקאל,
דאמרינן (שם) אבל אסור בתלמוד תורה,
מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל - 'האנק דום'.

ויש לומר,
דלאסור - גמרינן,
דמדאסור רחמנא ליחזקאל - לכ"ע נמי אסור,
אבל להתיר - לא גמרינן,
דליה לחודיה למשרי אתא.

אין בכוח צערו של האבל על מנת לפוטרו מכל המצוות פרט לתפילין

הגמרא הקשתה על אביי, שסבר כי הטירדה לעניין הבעילה פוטרת אותו מקריאת שמע, ורבא הקשה בכפליים, הן מסתם אדם שהוא טרוד על צער שטבעה ספינתו בים, שפשוט לנו שאינו פטור מהמצוות, ואם בכוח תרצה לומר שהוא פטור, אביא לך את דברי רבי אבא בר זבדא משמו של רב, כי האבל, למרות כל צערו, הרי הוא מחוייב בכל המצוות, פרט לתפילין שנאמר בו פאר.

התוס' דנים הן במקור הדברים בגמרא אחרת, והן בביאור רש"י כאן

מביאים התוס' את המקור לדין זה שהוא מהגמרא במסכת מועד קטן. "אבל - אסור להניח תפילין, מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך - מכלל דכולי עלמא (הכוונה לשאר האבלים, בניגוד ליחזקאל שהוא קיבל הוראת שעה לעצמו) - אסור."

וכמו כן, מתייחסים התוס' לדברי רש"י כאן, כי מה שפרש"י, משום דאבל מעולל בעפר קרנו - בא ליתן טעם, אמאי לא ילפינן שאר מצות מתפילין. כלומר, אנו מחריגים מצווה זו, שיש בה ניגודיות קשה לאבל, בהיותן פאר ואילו הוא עצמו ראשו מצוי מגולל בעפר. כלומר, יש לנו שני לימודים משותפים ומשלימים, האחד מיחזקאל, והשני תלוי באופן המצווה. ונמצא כי התוס' בונים את השאלה הבאה, על ידי הנחת היסודות הללו.

קושי זה, ממילא עתיד להגיע פתרונו במילים ויש לומר.

והקושי הוא פרשנותו של אביי ששני התנאים החולקים לעניין חתן, כל מחלוקתם הינה מצד טירדא. ועם היות שו"אם תאמר" הינה שאלה מעט חריפה יותר, הרי אכן גם סגנון הצגת הדברים בתוס' הרא"ש חריף יותר, (במקום דחיק, נאמר מי דחקו לומר טעם זה .. דמצי למימר דפטור בשלישי משום), אף שהעיקרון שווה, (שמאחר ושמאל סובר שמותר לבעול בשבת לחתן, והוא סובר כמותו), ונביא את לשונו, כביאור.]

לשון התוס', המבליט את הקושי, של בחירתו של אביי לשינוי בהעמדת הדברים

"וא"ת לאביי כיון דפליגי תנאי בהדיא במותר לבעול, מי דחקו לומר טעם זה, דחשיב טירדא מאי דלא מצי בעיל? וי"ל דניחא ליה לאוקומי מתניתין, דחתן פטור כשמואל, אף על גב דמצי למימר, דברייתא דפטור בשלישי משום דשריא לבעול, ניחא ליה לאוקומי טעמא דידה, כדאוקימנא טעמא דמתניתין."

לא כהללו בבליים שאין בקיאין בהשייה -

פירוש,

אינו פסיק רישיה,

דכל העולם אינן כמו בבליים,

אלא בקיאין הן,

הילכך שרי להו למיבעל,

ובלבד שלא יתכונו לבעול בעילה גמורה.

ופריך, אם כן טורד למה,

פירוש,

בשבת אמאי פטר ליה לעיל מק"ש,

כיון דבקיין הן,

בשלמא בחול איכא טירדא,

לפי שמתכוין לבעול בעילה גמורה.

ואף לבקיין - יש טירדא לבעול בעילה גמורה,

כדאמר בפרק שני דברכות (דף טז. ושם),

דר"ג היה פטור ומחמיר על עצמו,

אף על גב דבקי היה, שלא היה בבלי,

אבל בשבת, שאינו מתכוין לבעול בעילה גמורה,

טורד למה,

ומשני לשאינו בקי,

פירוש,

לפי שאינו בקי בשעת ק"ש,

דאפילו הבקיין בשעת מעשה,

קודם מעשה - יראים שלא יהיו בקיאין,

הילכך טרודים כולם.

וההיתר - שהוא רק עבור האירוע המסויים של יחזקאל, שנועד להתמיה ולשאול, וממילא אינו בגדר הוראה לרבים.]

ביאור התוס' רא"ש לחילוק לגבי יחזקאל

ראויים הם דברי התוס' רא"ש, להביאם, בתירוץ השאלה מאי שנא? והוא מוכיח על דרך השלילה. ועפ"י העיקרון שצינו בעניין הנבואה, הרי הדברים משלימים זה את זה. "דהא דשרי ליה רחמנא ליחזקאל, אית לן למימר דבשאר אבליים - אסור. דאי בשאר אבליים שרי - לא איצטרך למישרי ליה. דלא אתא קרא להחמיר עליו באבילות, אלא להקל עליו, מדכתיב אבל מתים - לא תעשה. אבל מאי דאסר עליה - ודאי אית לן למימר דאסיר לכולי עלמא, אי נמי, אין לנו לשנותו משאר אבליים, אלא באותן דברים הכתובים מקרא, דאבל מתים - לא תעשה ואילך."

והני תנאי כי הני תנאי -

אף על גב דפליגי תנאי בהדיא בהכי,

מכל מקום דחיק אביי לעיל,

דחשיב טירדא דמצוה, הא דלא מצי בעיל,

דניחא ליה לאוקומי מתניתין כשמואל דאסר לבעול,

ומוקי נמי פלוגתא דברייתא,

אי חשיב טירדא - הא דלא מצי בעיל,

כדי לאוקומי כשמואל כל מה שיכול.

אנו רואים כי מחלוקתם של רבא, שלכל הדרך סובר שחתן אסור לבעול לכתחילה בשבת, ואביי חלוק עליי

הדיון הוא האם חתן רשאי לבעול לכתחילה בתולה בשבת. רבא בצד האוסר, ואביי בצד המתיר. ועונה רבא לאביי, שהוא טרוד בקיום המצווה ולכן הוא פטור, שאין לומר כן מאחר ותלוי הדבר במחלוקת תנאים. שהאחד מתיר לו לא לקרוא קריאת שמע רק ביום הראשון (ליל חמישי) וביום השני (ליל ששי) אך ביום השלישי הוא חייב, כי מכיוון שאסור לו לבעול, וכך הנני סובר. "אלא אמר רבא: תנאי היא, דתנא חדא: אם לא עשה מעשה בראשון - פטור אף בשני, בשני - פטור אף בשלישי; ותניא אידיך: ראשון ושני - פטור, שלישי - חייב."

אלא שכעת אנו עוברים לתשובת אביי אשר דוחק ומעמיד את מחלוקתם בטירדא. "ואביי? התם נמי בטירדא פליגי. והני תנאי כי הני תנאי; דתנאי: הכונס את הבתולה - לא יבעול בתחלה בשבת, וחכמים מתירין.

צמד מילות המפתח "אף על גב .. מכל מקום" וכן "ואם תאמר .. ויש לומר" - יש בהם דמיון

[מאחר ורגילים אנו לבאר עפ"י התוס' רא"ש הרי זו הזדמנות לבאר יסוד למדני חשוב. כבר ראינו כי שאלת אף-על-גב, הינה קושי שאיננו אמיתי ומלכתחילה כבר יש לו פיתרון, ופעמים רבות צד מילות המפתח הינן "ואע"ג .. מכל מקום".

אלא שכעין זה אומר השל"ה לעניין קושיית ואם תאמר. שגם כאן עליך לדעת בבירור, שאם יהיה לך

ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה; אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע! אמר להם: איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת."

רוב בקיאים הן -

וכל חד וחד מספקין ליה ברוב,
וכלם מותרים.

משמע הכא, דרובן בקיאים בהטייה.

וא"ת,

דאמרינן בפ"ב דחגיגה (דף יד: ושם),

בתולה שעיברה מהו לכהונה,

כגון שבדקה על פי חבית ולא היה ריחה נודף,

מי חיישין לדשמואל,

דאמר יכולני לבעול כמה בעילות בלא דם,

או דלמא באמבטי עיברה,

ומסיק דשמואל - לא שכיח;

ובפרק בתרא דנדה (דף סד: ושם),

נמי קאמר,

שאני שמואל דרב גובריה הוא,

והא אמרינן הכא, דרוב בקיאים הן.

וי"ל,

דשמואל היה יכול לבעול בעילה גמורה,

שאשה מתעברת בו בלא דם,

אבל בהטייה - אין אשה מתעברת,

ולהכי בההיא דחגיגה,

ליכא למיחש בהטייה אלא לדשמואל.

מסקנת בסוגיה, שמאחר והרוב בקיאים הם, לכן יש את ההיתר לבעול בשבת את הבתולה

ראינו כי רבי שמעון מתיר לבעול לכתחילה בתולה בשבת, ואין להקשות עליו, שמאחר והוא סובר שפסיק רישא - הרי הוא אסור. אלא שכאן אין פסיק רישיה. והשתא חוזר ומקשה, יאמרו בקי - מותר, שאינו בקי - אסור, דאותם שאין בקיאים - למה יהו מותרין? ומשני, רוב - בקיאים הם, וכיון דרובא בקיאים, וגם הוא - אינו מתכוין לבעול בעילה גמורה, וכסבור לבעול בהטייה - לא הוי פסיק רישיה, כיון דרובם הם בקיאים. ומסכמים התוס' ארצת הסוגיה, על מנת לצאת מכך לקראת שאלה שתעלה, כסתירה ממקום אחר, שהרי נמצא דמסקינן הכא - דרוב בקיאים בהטייה.

סתירה בין הסוגיה כאן שהרוב בקיאים הם, בניגוד לסוגיות במסכת חגיגה ונידה

מאליה עולה קושיית סתירה, שהרי כאן המסקנה שקוב בקיאים בהטייה, ואילו במסכת חגיגה פרק אין דורשין אמרינן בתולה שעיברה מהו, פירוש, בתולה שעיברה ובדקה על פי חבית ולא היה ריח נודף

(שזה הסימן להיותה בתולה, כי בעולה ריחה כן נודף, ועצם זה שבדקו אותה מצד אחד כן מוכיח שחששו לכך), מהו

כיצד רבי שמעון סובר שניתן כן לבעול בתולה לכתחילה בשבת, והנקודה היא שמי שיודע להטות, אין כאן חשש וודאי שתהיה בה חבלה

הגמרא הביאה ברייתא שיש בה מחלוקת האם רשאי לבעול בתולה לכתחילה בשבת. יש מי שאוסר, ואילו רבי שמעון מתיר. מקשה אביו לרבה, שהעמיד שהחכמים המתירים הכוונה לרבי שמעון, והרי רבי שמעון כן סובר בדין של פסיק רישא, שברור לנו כי המעשה איסור יתרחש, אף הוא אוסר. עונה לו רבה לאו דווקא, כי כאן אין פסיק רישא שיחבול בבתולה. ומבאר את דבריו, שיש שתי צורות בעילה. קיימת בעילה קלה בהטייה, שהמציאות שדם לא יוצא, היות ואינה מגעת עד מקום הבתולים. ומבהיר רבה, כי הבבלים למשל אינם בקיאים לבצע הטייה, אמנם יש כאלה שכן מסוגלים לבצע אותה. אלא שעולה השאלה, אם הוא יודע להטות, מדוע החתן כה טרוד? ומחלק רבה, כי מי שאינו בקי, ועלול לחבול - אכן כן טרוד. אלא שתשובה זו מזמינה שאלה נוספת של אביו, שפשוט יחלקו את הדין, ויתירו לכתחילה לבעול למי שבקי בהטייה, ורק יאסרו על מי שאינו בקי. ועל כך עונה לו רבה, כי הרי כל הדיון החל מהחשש שלך כיצד מתיר רבי שמעון בפסיק רישא, ומאחר ורוב בקיאים הן, הרי לא יהיה פסיק רישא כלל, וגם לא נדרש לחלק.

כל מהלך השקלא והטריא של הגמרא מקבל הבנה עמוקה עם פירוש התוספות

[יש לשים לב לעקרונות המיוחדים שמכניסים התוספות בפירוש. עיקרון ראשון הוא ההיתר לבעול בשבת, מאחר והם בקיאים, ובלבד שיכוונו לבעול בשבת באופן של הטייה, וממילא אין פסיק רישא, וכפי שביארנו. העיקרון השני נוצר שאם כן למה יש בכל זאת טירדה.

וכאן מעלים התוס', כי אכן קיים הבדל בין בעילת השבת, ולבין בעילת ימות החול, שבה אף הבקי בהטייה, מתכוון מלכתחילה לבעול בעילה גמורה. ומתוך עיקרון זה מובנת השאלה כיצד יכולה להיות טירדה כאשר הרוב הינם בקיאים.

עיקרון שני, שמאחר ואנו בימות החול כולם מתכוונים לבעילה גמורה, כיצד כל החתנים, כולל אלו הבקיאים קיימת אצלם טירדה, הפוטרת אותם מקריאת שמע אף בימות החול. וכפי המובא אצל רבן גמליאל בברכות (הובא בהמשך הביאור), שמדויק הוא שכל מה שלא קרא קריאת שמע לא נבע מכך שלא היתה לו טירדה, אלא ממעלת היראת שמיים שהיתה בו, ואעפ"כ החמיר.

וכאן מגיע העיקרון השלישי - יש חידוש שאין זה שחור לבן, בקי או לא בקי, אלא מכיוון שיש להיות בטוח בשעת המעשה, הרי לפני שזה עבר בשלום, כולם טרודים, ואין לחלק בין הבקיאים למי שאינו בקי.]

יש לדייק ממה שרובן גמליאל לא קרא קריאת שמע - מה היתה הסיבה

שהרי נאמר במשנה בברכות "חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה, ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. ומעשה

מהלך הגמרא המבואר על ידי התוס' – מה התועלת שיש במפה ושושבינים אם הבעל בכלל מטה, ולא יוצא דם

הגמרא דייקא בשלושה שלבים, יש היתר לבעול בתולה בשבת לכתחילה, ואין לחוש שיש כאן פסיק רישיה, אלא אדרבא, לא יהיה כלל דם, מכיוון שהבעילה תהיה רק במקצתה, וללא הוצאת דם וחבלה באשה. ואז יש בסוגיה שלושה שלבים. השלב הראשון - כי מאחר רוב בקיאים הן.

וממילא בשלב השני עולות השאלה - אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: אלא מעתה, שושבינין למה? מפה למה? (וכאן מבארים לנו התוס', שכאן האשה לא תעלה על דעתה שיש מציאות כזאת, שהיא נבעלה, ואעפ"כ לא היה דם, ועוד הבעל יכול לנהוג בה מנהג רמאות, שאכן לא היו לה בתולים, ומה יועיל אפילו כשיש שושבינים, שהרי גם אותם יצליחו לרמות, וממילא אם לא היתה בעילה גמורה, גם המפה לא תועיל, כי אכן לא יצא דם. אבל לא בגלל שאיננה בתולה, אלא כי הוא בעל בהטייה.)

(וכאן מגיע השלב השלישי של התשובה). א"ל: התם שמא יראה ויאבד. (וביאר התוס', נכון שהוא יכול להטות, אבל הוא גם יכול לבעול בעילה גמורה, ולשם כך נועדה המפה לשני המצבים, הן שבאמת היה צורך של הדם, ולכן נועדו לשמור על המפה, והן שילמדו אותה לומר, שעדיין בתולה אני אם לא הטתה.)

מתוך הקושי שכלל אינו עולה על כך שהוא בכלל בועל בהטייה, עלינו להבין את כל מהלך הקושי והתירוץ באופן אחר

[הרעיון שהתוס' מבהירים, גם על מה שלא תורץ. כי על השאלה שמא יטה, היתה הגמרא צריכה לבאר כי תוכל לומר שבתולה אני, ולכן בגלל קושי זה, לומד ר"י כר"ת, שהשאלה היא דווקא על שבת, שבה הרי נדרש שכן יטה, ואז השאלה הינה אחרת, כלומר מפה ושושבינין (דווקא) בשבת למה? כיון שצריך (כדי שלא יצא דם בשבת, דווקא) לבעול בהטייה, ומעשים בכל יום שעושין שושבינין אפילו בשבת (ונמצא ככל מה שקורה שיש שושבינים בשבת הוא נגד ההגיון), ומשני - שמא יבעול בעילה גמורה ויאבד דם בתולים.

(ולכן יש לחלק בין מה ציפינו שיקרה, לעומת שעלינו להתכונן לשינוי מהתוכנית המקורית, בפרט ששינוי כזה בקלות מסוגל להתרחש, ועלינו להתכונן לשני המצבים בו זמנית).]

אם לעשות לה פה חייב -

דפתח זה עשויה להכניס ולהוציא, להכניס אויר ולהוציא ליחה.

יש ללמוד מהוצאת מוגלה ממורסא בשבת לעניין בעילת בתולה בשבת

הגמרא מביאה כי, מתיב רבי אמי ממשנה נוספת על שיטת הסוברים שאסור לבעול בתחילה בשבת, שכך שנינו במשנה במסכת עדיות [פרק ב משנה ה]: המפיס, הלוחץ על מקום

לכהונה? מי חיישין להא דאמר שמואל יכולני לבעול כמה בתולות בלא דם, או דילמא באמבטי עיברה. וקאמר התם, דשמואל - לא שכיח, והכא אמרינן, דרוב - בקיאים בהטיה. וגם בפרק בתרא דנדה אמרינן על מילתא דשמואל - שאני שמואל דרב גובריה.

היסוד לתירוץ התוס' מורכב משני יסודות למדניים, פירוק הסוגיה לשני שלבים, או לאיכות אחרת

[יסוד תירוץ התוס' הינו שאלת איכות. ובעצם אנחנו מפרקים את פעולת הביאה לשניים, תחילתה וסופה. דודאי תחילת ביאה - רוב בקיאים בשעת מעשה. אבל גמר ביאה, כדי שתתעבר - אי אפשר, כי אם לשמואל.

ולא עוד אלא שאנחנו מחלקים את עוצמת הבעילה, וקושרים אותה בתוצאת העיבור. כי סתם בהטיה, מה שכולם יכולים לעשות - אין האשה מתעברת, ואילו שמואל הצליח לבעול באופן ייחודי ושונה מכולם, שאע"פ שהיה זה בלא דם, ועדיין היא התעברה. ולכזאת הטייה, עליה דובר במסכת חגיגה, אין לנו לחשוש מהרוב, אלא רק משמואל. דאמר שמואל יכולני לבעול כמה בתולות בלא דם היינו בעילה גמורה הראויה להריון בלא הטיה ובלא דם.]

אלא מעתה שושבינין למה מפה למה -

פירש בקונטרס,

כיון שהן בקיאים לבעול בלא דם,

שמא יטה,

והיא לא תסיק אדעתה שהטה.

ומשני דשושבינין ומפה הם,

שאם לא יטה - ויבעול בעילה גמורה ויאבד המפה,

ואם יטה - ויאמר שלא מצא לה בתולים,

יכולה לומר - עדיין בתולה אני.

וקשה לר"י,

דאינו מתרץ ממה שהקשה לו,

דהוי ליה לשנויי,

דמסקא אדעתה לומר עדיין בתולה אני,

ועיקר התירוץ חסר מן הספר.

ונראה לר"י כפירוש ר"ת,

דדוקא משבת קא פריך,

דמפה ושושבינין למה,

דצריך לבעול בהטייה,

דמעשה בכל יום שעושין שושבינין אפילו בשבת.

ומשני,

שמא יארע שלא יטה,

ויבעול בעילה גמורה ויאבד דם בתולים,

והויא דומיא דטורד למה,

דפריך נמי משבת.

כדפירש ר"ת לעיל,

פריך שפיר,

דהכא - ודאי דהוי פסיק רישיה לענין פתח,

אי לא משום צערא - היה אסור,

אבל [דף ז עמוד א] **גבי בעילה,**

אית לן למשרי אף על גב דליכא צערא,

כיון דלא הוי פסיק רישיה לענין פתח,

כיון דאפשר להוצאת דם בלא עשיית פתח,

כדמוכח לעיל (דף ה:).

ומשני,

הכא פקיד ולא עקיר,

דקסבר דם - חבורי מיחבר,

והוא הדין דהוי מצי לשנויי דלפתח הוא צריך,

אלא לפי מאי דקים ליה,

דלדם הוא צריך - **משני ליה.**

ותימה,

דהא שמואל במלאכה שאינה צריכה לגופה,

סבר לה כרבי יהודה,

כדאמרין בפרק כירה (שבת מב. ושם),

ובפרק כל התדיר (זבחים דף צב.).

ועוד,

דמדבר שאין מתכוין דשרי ר"ש,

ה"ל לאקשוויי,

ולא ממלאכה שאינה צריכה לגופה,

כיון דרוב בקיין ולא הוי פסיק רישיה.

השוואת פתיחת מורסא של מוגלה בשבת לבעילת בתולה

מתיב רבי אמי ממשנה נוספת על שיטת הסוברים שאסור לבעול בתחילה בשבת, שכך שנינו במשנה במסכת עדיות [פרק ב משנה ה]: המפיס, הלוחץ על מקום מוגלה בגוף האדם, ופותח בכך מורסא [מקום מלא מוגלה בגוף האדם] בשבת - אם התכוין בלחצו לפתוח את המוגלה כדי לעשות לה פה, שיהיה פתח זה פתוח יפה גם בהמשך, הרי זה חייב משום עשיית פתח, שהיא מלאכת "בונה".

ואם כל כונתו בפתיחת המורסא היא רק כדי להוציא ממנה ליחה - פטור!

וקיימא לן שאין זה פטור גרידא, אלא היתר לכתחילה [שבת ג א]. והניח רבי אמי, שהוצאת הליחה שבמורסא דומה היא להוצאת דם בתולים, שגם הוא מפקד פקיד, וכשם שמותרת הוצאת ליחת המורסא, כך גם מותרת הוצאת הדם שבבעילת בתולה, ותיקשי לדעת הסובר שאסור לבעול בתחילה בשבת.

הגמרא במסכת שבת מדייקת, כי בכל המקרים בהם המלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור לגמרי, ומביאה שלוש דוגמאות כולל את פתיחת המורסא

שנינו במשנה (שבת קז, א): ושאר שקצים ורמשים... הצדן לצורך - חייב, שלא לצורך - פטור. ודייקה הגמרא: מאן תנא

מוגלה בגוף האדם, ופותח בכך מורסא [מקום מלא מוגלה בגוף האדם] בשבת - אם התכוין בלחצו לפתוח את המוגלה כדי לעשות לה פה, שיהיה פתח זה פתוח יפה גם בהמשך, הרי זה חייב משום עשיית פתח, שהיא מלאכת "בונה".

יש הבדל בין מציאות של פתח, ולבין שהפתח המסויים יש לו חיוב

מבארים התוס', כי על מנת שיהיה חיוב מהתורה לגבי הפתח, הרי הפתח נדרש להיות עם שימוש דו-כיווני. כי אם היה זה רק להוציא ליחה, הרי אין לו כל צורך בפתח, וזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. כי יש הבדל האם יש כאן מצב של פתח או שיש לו דין של פתח. והרי הגמרא בשבת קמו, א לומדת כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אינו פתח. ואפילו שאין זו מטרתו העיקרית, אבל עדיין הוא חייב לרצות בכך.

על מנת שיהיה למורסא דין פתח, נדרש שיתקיים בה התנאי שהיא גם להכניס וגם להוציא

התוס' בשבת ג, א ד"ה ומפיס מורסא "בעדיות (פ"ב שם) תנן אם לעשות לה פה - חייב, ואם להוציא ממנה ליחה - פטור. וא"ת היכי מתחייב אפתיחת פה דמורסא? הא אמרינן לקמן בפרק חבית (ד' קמו.) כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אינו פתח. ותירץ ר"ת, דהאי - נמי עשוי להכניס ואור להוציא ליחה.

הפתח המסויים שמדובר עליו כאן, חייב שיהיה בו גם הכנסה וגם הוצאה

[מילת המפתח בתוס' הינה "זה", שבא להודיע שכאן אכן מתקיים התנאי של חיוב פתח, מדין בונה. ולכן התוס' אינם יכולים להסתפק בעצם ההגדרה, אלא מבארים מה כאן נכנס ומה כאן יוצא.]

ואם להוציא ממנה ליחה פטור -

בפרק שמונה שרצים (שבת דף קז: ושם),

מוקמינן לה כרבי שמעון,

וסלקא דעתיה דרבי אמי,

דמותיב דדם מיפקד פקיד,

ולדם הוא צריך ולא לפתח,

ואפ"ה אסור שמואל כרבי שמעון,

דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה,

ולהכי פריך ממפיס מורסא,

דכי היכי דלהוציא ממנה ליחה - פטור,

וקיימא לן דפטור ומותר,

כיון דאינו צריך לפתח;

אף על גב דשאר מלאכה שאינה צריכה לגופה,

פטור אבל אסור,

במורסא שרי משום צער,

הכא נמי משום מצוה - הוי לן למשרי.

ועוד,

אפילו שרינן משום צערא ספי משום מצוה,

יש להקשות על רבי אמי, כי שמואל אינו סובר במלאכה שאינה כגופא כרבי שמעון, אבל עדיין יש מקום לשאלותיו מכיוון של דבר שאינו מתכוון, שבו כן מקבל שמואל את דעת רבי שמעון

הגמרא בשבת (מב, א) לומדת, כי שמואל כלל לא סבר כפי שרבי אמי הקשה עליו, בדעת רבי שמעון, אלא רק בעניין של דבר שאינו מתכוון. ואם כן היה על רבי אמי להקשות, דווקא מדבר שאינו מתכוון, שהרי מאחר ורוב בקיאים הם בהטייה, כלל לא ברור שיוצר הפתח, ובפרט שלא זאת מטרתו בעת הבעילה. "למימרא דשמואל כרבי שמעון סבירא ליה? והאמר שמואל: מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ. ואי סלקא דעתך סבר לה כרבי שמעון - אפילו של עץ נמי! - בדבר שאין מתכוין - סבר לה כרבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה - סבר לה כרבי יהודה."

ריבוי הפרטים שבתוס' זה שמלמדים אותנו כיצד לגשת לפסוק הלכה

[אחד הכללים הידועים בפסיקה היא המרובע של הבנת המציאות והבנת הדין והטעם (ועליו מתווסף גם בעל השיטה). וכאן אנו רואים מהלכים שלמים, הן בדיון של בעל השיטה שמואל, והן כמי הוא חושב רבי שמעון או רבי יהודה, ובאיזה עניין כאן הטעם (מלאכה שאינה צריכה לגופה או דבר שאינו מתכוון). וכן בהבנת המציאות (ההבדל בגוף בין כינוס הדם בבתולה לעומת כינוס הליחה במורסא).

וכן הוספת פרטים שונים בטעמים שמשנים את הדין (צער או מצווה, ומה יותר משמעותי ביניהם, או שהם שווים). וכן בהבנת המציאות האם הפתח כאן הינו בגדר פסיק רישיה, או שבגלל שרוב בקיאים בהטייה, אין כאן בהכרח פסיק רישיה. וכן לגבי עצם היכולת להוציא דם אף ללא פתח. ורק מהשילוב בין כל הפרטים מצטיירת ההלכה.]

מתוך שהותרה לצורך -

פירוש לצורך אוכל נפש,
הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש,
ובלבד שיהא צורך הנאת היום,
או צורך קיום מצוה ביום טוב,
כהיא דהוצאת קטן למולו,
וספר תורה לקרות בו,
ולולב לצאת בו (ביצה דף יב.),
אבל שלא לצורך היום כלל,
לא,
כמו הוצאת אבנים דמיחייב.

והאופה מיו"ט לחול,
לרב חסדא דאמר לוקה (שם דף כא.),
משום דלית ליה הואיל.

דפוטרי בשלא לצורך? אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא, דאמר: מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. וצידה שלא לצורך הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

איכא דמתני לה, אהא דתנן: המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה - חייב, אם להוציא ממנה ליחה - פטור. ועל זה אמרינן מאן תנא דפוטרי בלהוציא ליחה? אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא דאמר: מלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור עליה. דעיקר המלאכה היא בנית הפתח, ואדם זה אינו צריך כלל שיתקיים הפתח אלא לפי שעה, כדי להוציא את הליחה.

ואיכא דמתני לה אהא דתנן: הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו, פטור, אם לרפואה, חייב. ועל זה אמרינן מאן תנא דפוטרי בשלא ישכנו? אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא, דאמר: מלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור עליה. שהוא אינו צריך את עצם הצידה, שהרי אם היה בטוח שלא ישכנו - לא היה צד את הנחש, שאינו צריך אותו להשתמש בו, אלא צד אותו כדי שלא יגיע אליו ויזיקנו.

השוואת המורסה לבעילת בתולה הינה לפטור

לאחר שצינו התוס', כי פתיחת המורסא הינה לשיטת רבי שמעון, מבארים הם את חשבון קושייתו של רבי אמי. ראשית יש כאן יסוד בהבנת המציאות, באשר הוא לומד כי דם הבתולים הינו כדוגמת הליחה במוגלה של המורסא, שהיא מיפקד פקיד, ואם כן אינו זקוק כלל לפתח. ולכן הוא התקשה, כיצד שמואל, שכן סובר כרבי שמעון, אוסר לבעול בשבת בתולה, ולכן הקשה ממורסה. והחידוש במורסא, שבנוסף יש בה צער, ורצה לתלות כי גם שנוקקים לגורם נוסף של הצער, הרי קיים גם גורם נוסף בבתולה, שהוא המצווה.

מאחר ולא פסיק רישיה לגבי הפתח (שהרי יכל להוציא הדם אף בלא פתח) - התשובה לקושיית רבי אמי, שהמציאות בבתולה ובמורסא של הקשר של הדם הינה שונה (ורק בבתולה יש חבורה)

מדויקים התוס', שאפילו אם נאמר כי צער כוחו להיתר גדול יותר מהמצווה, עדיין יש מקום לשאלת רבי אמי. שמצד שני היה מקום אחר להקל בבתולה, שהרי ניתן להוציא את הדם אף בלא לפתוח פתח כלל, ונמצא כי ממש אין לו כלל צורך בפתח. ועל כך אכן עונים לרבי אמי, שיש כן פער במציאות.

הכא (בבתולה) - פקיד ולא עקיר, אבל גבי מורסא - פקיד ועקיר (היא כנוסה מצד אחד במקום אחד, ובנוסף מנותקת היא כולה מן הבשר ואינה מחוברת אליו, אלא מוכנה היא לצאת בעת שיהיה פתח בקרום העור שמעל למורסא). כלומר, אינו פקיד לגמרי, אלא גם מחובר הוא, ויוצא על ידי חבורה, וסבר דחבורי מיחבר. (ולכן יש לאסור את הוצאתו משום שהוא "חובל" בהוצאת הדם).

ומעירים התוס', הוה מצי לשנויי נמי, דהיינו טעמא דאסר (שמואל) משום דלפתח הוא צריך, אלא השיב לו (לרבי אמי) לפי דעתו, דהוה קים ליה, לדם הוא צריך. (כי הכוונה היא עצם זה שיכול לענות לו לפי סגנונו ודבריו, וזה עדיף).

ושחיסת עולת נדבה דשרי לב"ה (שם דף כ:),
היינו משום,
שלא יהא שלחנך - מלא, ושלחן רבך - חסר.

ומוצא חמץ בתוך ביתו,
דאמרינן בפ"ק דפסחים (דף ו. ושם),
דכופה עליו כלי ולא שרינן לשורפו משום 'מתוך',
היינו משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה,
דאסור לטלטלו.

אבל אין לומר דאיירי כשביטלו,
דמכל מקום מדרבנן מצוה לשורפו,
והוי צורך היום,
דבמצוה דרבנן - נמי שרינן,
היכא דאיכא למימר מתוך.

והא דפליגי ב"ש וב"ה (ביצה דף יב:),
במבשל גיד הנשה ביום טוב ואכלו,
דלב"ש דלית להו מתוך - לוקה,
ולב"ה דאית להו מתוך - אינו לוקה,
צריך לומר אף על גב דלא חשיב אוכל נפש,
משום איסור דרכיב עליה,
מכל מקום צורך היום הוא,
כיון דאכיל ליה.

ונראה לר"י,
דהוצאת תינוק לטייל - הוי צורך היום.

ומיהו,
הוצאה לצורך נכרי - נראה דאסור,
ומה שנהגו עתה להוציא לצורך נכרי,
היה נראה לרשב"א,
משום דרשות הרבים דידן - לא הוי אלא כרמלית,
דאין רחבין ט"ז אמה,
וגבי יום טוב לא גזור רבנן,
כי היכי דלא תקון רבנן עירובי חצירות ביום טוב,
כדמשמע בריש פרק שני דביצה (דף טז:),
דאמר יום טוב שחל להיות ערב שבת כו',
רבי אומר מערבין עירובי חצירות,
אבל לא עירובי תחומין,
לפי שאתה אוסרו בדבר האסור לו,
ואי אתה אוסרו בדבר המותר לו,
אלמא לא תקון עירובי חצירות ביום טוב,
והוא הדין דלא גזור בכרמלית.

והא דקיימא לן,
בפרק אמרו לו (כריתות דף יד. ושם),
ובפרק קמא דביצה (דף יב. ושם),

דיש עירוב והוצאה ליו"ט,
נראה דאיירי בעירובי תחומין.

ושוב חזר בו,
דמחצר שאינה מעורבת - אין ללמוד ממנה
לכרמלית,
דחמיר טפי,
כמו שפירשתי במסכת שבת (דף קיז.).

ועוד נראה,
דהא דקיימא לן,
דיש עירוב והוצאה ליו"ט - בעירובי חצירות מיירי,
מדבעי למימר בפרק אמרו לו (כריתות דף יד. ושם),
דאין עירוב והוצאה ליום הכיפורים,
מדתנן התם 'אם היתה שבת והוציאו בפיו - חייב',
וכן בביצה (דף יב. ושם) בעי למידק,
דאין עירוב והוצאה ליו"ט,
מדשרו בית הלל להוציא קטן ולולב,
והיינו עירובי חצרות,
דהשתא מוכח לה שפיר מדשרו הוצאה,
דלא גזור רבנן אעירובי חצירות אלא משום הוצאה,
אבל עירובי תחומין - אין עניינה להוצאה;
והא דקאמר ואי אתה אוסרו בדבר המותר לו,
היינו משום דמותר להוציא לצורך.

כפי הנראה הלימוד של היתר בעילת הבתולה דווקא ביו"ט,
בנוי על הכלל של מתוך שהותרה לצורך, הותרה נמי שלא
לצורך

הגמרא דנה על החילוקים בין בעילת בתולה לכתחילה הן
בשבת והן ביום טוב. והובא שרב זביד התיר בשבת ויש
האומרים שהוא עצמו עשה כך, רב יהודה התיר ביום טוב.
אלא שנחלקו בדעת רב יהודה, האם בא לצמצם ולומר, שרק
ביום טוב אפשר לעשות כן, או שהוא ציין את ההיתר לגבי
היום טוב, רק מאחר וכך היה המעשה, וגם לעניין שבת הוא
מסכים. רב פפי הוא המרחיב, והלומד כי רב יהודה התכוון
גם לשבת. שהרי כאן לא מדובר על מלאכת אוכל נפש, ונמצא
כי אין כאן היתר המצמצם רק את היו"ט ולא את השבת.
ואז הוא אומר לרב פפא, שסובר כי ההיתר של בעילת
הבתולה הוא רק ביו"ט, שכנראה הינך לומד את הכלל של
מתוך. ומתוך שהותרה שחיטה, שיש בה עשיית חבורה, שהרי
מטרת השחיטה הינה כן לעניין האכילה ביו"ט דווקא, הרי
כמו כן הותרה כל הפעולה, אף במקום שאין בו אוכל נפש,
וממילא החבורה שעושה באשה בבעילת הבתולה - הרי היא
מותרת ביו"ט.

התוס' מגבילים שהרחבת ה"מתוך" חייבת להיות שיש בו
גם צורך היום

[מבארים התוס', שעם היות וניתן לבצע הרחבה על
ידי הכלל של "מתוך" בעניינים שאינם לצורך אוכל
נפש, הרי ההרחבה עצמה הינה חייבת להיות שתהיה

איסור שריפת חמץ שנמצא ביו"ט, אלא חייבוהו רק בכפיית כלי, שאין לו הנאה בשריפתו דווקא היום

לעניין מציאת חמץ בפסח "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא חמץ בביתו ביום טוב - כופה עליו את הכלי." ומדייקים התוס', וכי מדוע לא אפשרו לו לשרוף, והרי האפייה עצמה מותרת ביו"ט, ומדוע שלא נאמר גם כאן מתוך, אלא יש להביא גם מכאן ראייה, שלימוד מתוך, חייב שיהיה לו צורך היום כלשהו. ומאחר ומדברנו הרי הוא מוקצה, הרי זה בדוגמת האבנים, שאסור לטלטלן. ואלמלא היה זה מצד המוקצה שאסור לטלטלו, הרי כן היו יכולים לשרפו מצד קיום מצווה מדברנו, אף שמהתורה די לנו בביטולו. כי כל מעשה השריפה אינו מצווה מעשית, אלא הרחקת חשש איסור, ולצורך כך די לו בהנחת הכלי, שימנע מלאוכלו, ובשעה זו גם אינו עובר על כל יראה ובל ימצא. והיו התוס' נדרשים להאריך ולשלוש, כי גם כשהמצווה היא מדברנו הכלל של מתוך, ושיהיה לו עצמו הנאה - הוא הקובע.

גם כשבשיל גיד הנשה בחלב ואכלו ביו"ט, מאחר וזה היה לאותו היום, אין לשיטת בית הלל איסור בהבערה

התלמיד ששנה לפני רבי יוחנן מונה חמישה איסורים על המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב ואכלו, אלא שרבי יוחנן משמיט לו את ההבערה, ומדקדק, כי לשיטת בית שמאי אמנם אסורה ההבערה כי אין הם למדים מתוך, אבל לפי בית הלל, עצם ההבערה הינה מותרת, מאחר ולמדים מתוך, ואומר רבי יוחנן לתלמיד להשציט את האיסור החמישי הזה.

ומדייקים התוס', והרי איזו הנאה יש לו, שהרי הוא אוכל דבר איסור. ומתריצים שיש לחלק זאת לשני עניינים, מצד אחד, עצם זה שזה דבר מאכל, כך שהוא נהנה על כך באכילתו, ומה שמצד שני יש בו איסור, הרי זה כביכול באיסור רוכב על המעשה, אבל גוף המעשה מצד עצמו, של בישול לצורך האכילה - שהרי אכל זאת, הינו צורך היום.

עם היות ואפילו הוצאת תינוק לטיול נקראת צורך היום, אך יש דיון שלם לעניין הוצאה לגוי

התוס' בשם ר"י מרחיבים את הוצאת התינוק לא רק לעניין המילה, אלא אפילו לקיחתו לטיול ביום טוב היא צורך של בו ביום. ואף בירושלמי התיר הוצאת מפתח של אוכלים. וכל זה הובא כבסיס לדיון על מה שנהגו הוצאה לצורך גוי. יש שרוצים להביא טעם למנהג, משום דאין לנו רשות הרבים גמור, שאינו רחב י"ו אמה ואינו מפולש משער לשער ואין ששים רבוא בוקעין בו, ולא הוא אלא כמבואות המפולשין וכרמלית, ובפרק קמא דיום טוב משמע, דאין צריך עירובי חצירות ביו"ט, והוא הדין נמי בכרמלית, דשרי לטלטולי ביו"ט כמו בחצר שאינה מעורבת.

המסקנה שלא ניתן להקל גם בכרמלית, בהיותה חמורה חמצר שאינה מעורבת

אמנם לגבי יו"ט נאמר כי אין מערבים חצירות, כמובא במסכת ביצה: "תנו רבנן: יום טוב שחל להיות בערב שבת - אין מערבין לא ערובי תחומין, ולא ערובי חצרות. רבי אומר: מערבין ערובי חצרות, אבל לא ערובי תחומין. מפני שאתה אוסרו בדבר האסור לו, ואי אתה אוסרו בדבר המותר לו."

בה צורך כלשהו להנאת היו"ט אפילו לא באכילה או לקיום מצווה בה. ומילות המפתח הינן "ובלבד שיהא". ומילת מפתח זו מופיעה כעשרים פעם בתוספות. שלא כל כלל מרחיב הוא לגמרי, אלא פעמים רבות יש כאן שתי תנועות של שיווי משקל, מצד אחד הרחבה, ומצד שני קיימת הגבלה בכלל. כלומר אין זו יכולת להיתר מוחלט, בבחינת לגמרי הותרה, וכפי שיביאו ראיות מריבוי סוגיות].

לא סתם נחלקו בית הלל ובית שמאי בדוגמאות שציינה המשנה

בלימוד הגבלה זו, תומכים התוס' יתירותם בניתוח המשנה במסכת ביצה. "בית שמאי אומרים: אין מוציאין לא את הקטן, ולא את הלולב, ולא את ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתירין." ומאחר וכפי שהגמרא מדגישה, שבית הלל לא נחלקו בסתם הוצאת אבנים, אלא את הקטן - נדרש למול, הרי ניתן לעשות זאת ביום טוב, כיוון שכעת הוא רוצה למולו. וכן הלולב, שרק בשבת אסור להוציאו לרשות הרבים, אף שרוצה לקיים בו את מצוות היום, אבל ביו"ט מותר, וכן קריאת התורה, שהוא לצורך היום.

אם הכלל של מתוך שהותרה לצורך היה שהותרה לגמרי אף שלא לצורך, אפילו רב חסדא שאין לו הואיל, היה צריך להתיר אפייה מיו"ט לחול, שהרי הפעולה מותרת

ראייה נוספת היא ממחלוקתם של רבה ורב חסדא לעניין האופה מיום טוב לחול. רבה מתיר ורב חסדא אוסר. ונביא את הסוגיה מלשות תוס' הרא"ש הפותח דווקא מהראייה השניה, וחוזר למה שנאמר כאן בראייה הראשונה. "הא לא קאמר שהותרה לגמרי שלא לצורך, דאם כן תיקשי לרב חסדא דאמר בפרק אלו עוברין האופה מיום טוב לחול לוקה משום דלית ליה הואיל (פירוש, הואיל ואי הוּוּ מקלעי ליה אורחים - לא הוּוּ לקי). ואמאי? תיפוק לי דלגמרי הותרה, אלא ודאי הכי פירוש, מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש - הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש, ובלבד שיהא צורך היום קצת."

ומאחר ולרב חסדא אין את הכלל של הואיל, שהוא כלל של לימוד ב"כוח", אלא הוא מתייחס רק ל"בפועל", וכעת אין אורחים, נמצא שמאחר ואין בו כלל צורך היום, אלא כל כוונת האפייה היא במוצהר עבור יום אחר, הרי גם לא ניתן להתיר אותה על ידי הכלל של מתוך, מכיוון שאפילו צורך כלשהו להיום אין לו.

שחיטת עולת נדבה לבית הלל דהוי צורך יו"ט מדי שיהא שולחן רבו מלא

התוס' ביארו את טעמם של בית הלל, המתיריים לשחוט אפילו עולות ראייה ביו"ט עצמו, אפילו שאת העולה היה יכול לשחוט למחרת, ומילא שלמים שהוא עצמו אוכל ביו"ט מובן מה חלקו בית הלל על בית שמאי. ולכאורה, מה צורך יש לו בה, שהרי כל ההיתר של מתוך, כפי שביארנו חייב שיהיה לו צורך עבורו. ועל כך התשובה (מובאת בסוף התוס' ביצה יב, א ד"ה ה"ג רש"י) יש לומר דהכא נמי איכא שמחת יום טוב שלא יהא שלחן מלא ושלחן רבך ריקן כדמוכח לקמן. כך, שזה הופך להיות גם עבורו צורך בשמחתו.

עולה השאלה, כי עד שאתה מקשה על האחר, והרי שאלה זו לכאורה קשה גם עליך

[אחת השאלות החזקות משתמשות בהיפוך. עד שאתה מקשה על האחר, והרי מאחר ומדובר על דבר שהוא של בית הלל, שהיא דעת ההלכה, הרי גם עליך יהיה קשה. ומילת המפתח "לדידיה נמי תקשי". וכאן התירוץ הוא מדוע אין עליו את הקושי. או מצד שהוא לומד אחרת בסברת בית הלל, או מצד שבתוך הגדר של הותרה שלא לצורך, אין זה מספיק, אלא צריך להיוסף עליו תנאי נוסף, שיהיה זה דבר הרגיל.]

התוס' מתרצים, כי אמנם מאחר והובאה דעה נוספת בגמרא סבר כמותה, ואף שהקשו עליה, אולי לא שמע את השאלה

המשנה במסכת ביצה (יב, א) לומדת "בית שמאי אומרים: אין מוציאין (הכוונה ביום טוב) לא את הקטן (בין לטייל עימו ובין למולו), ולא את הלולב (לנענע בו), ולא את ספר תורה (לקרוא בו, שהיה ברשות היחיד ולהוציאו) לרשות הרבים. ובית הלל מתירין." הגמרא ביארה את טעם המשנה, ויש מספר מהלכים בגמרא. הסברא הראשונה הינה מתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה נמי הוצאה שלא לצורך!

וכעת על שלב זה הגמרא אכן עולה הקושיה בחזרה על רב פפי, שהרי גם בית הלל סוברים כן. אלא שהגמרא כעת מביאה בשם רבה, להעמיד שמחלוקתם של בית שמאי ובית הלל הוא בכלל על הוצאה מרשות לרשות, האם היא רק בשבת או גם ביום טוב.

וכעת נעמדים התוס', ואומרים שאולי הוא כבר כמותו. אלא שיש לנו שאלה סמויה, שאינו קושי ממשי, אלא שאלת אף-על-גב, והקושי, שהגמרא הרי לא נעצרה, והקשתה על כך. ועל כך מתרצים התוס', שאכן יתכן שלא שמע את מה שהקשו בגמרא, אלא הוא נשאר בשלב הראשון בגמרא שהוא אמנם רק הסלקא דעתך.

בתירוצם השני, מבארים כי אמנם הוא כן סובר מתוך, אלא שנדרש שיהיה לכך גם מעלה שהוא דבר הרגיל

כלומר, התירוץ השני, שאפילו שגם הוא יסבור כי טעמים של בית הלל הוא מתוך, אלא שיחלק ויאמר, כי כאן עם היות והותרה שלא לצורך, עדיין זה צריך להיות דבר הרגיל, ומדמה את בעילת המצווה למוגמר. וכמו שלא התירו לשיטתו במוגמר, כך הוא חושב שאין מקום להתיר כאן יותר בבעילת מצווה. ואכן תשובת רב פפא על כך, שלא הרגילות הוא הגורם המשפיע, אלא האם מדובר בדבר השווה לכל נפש.

אמר ליה אנא דבר הצריך לכל נפש קאמינא וצבי צריך לכל נפש -

וכן ביאה.

וקשה לר"י,

דאמר בסוף פ"ב דביצה (דף כב.), מהו לכבות הנר מפני דבר אחר,

ובתחילה רצו התוס' בשם ר"י להרחיב את דין עירובי החצרות לכרמלית, אך לאחר מכן חזר בו, מאחר וכרמלית היא חמורה יותר, ואין ללמוד מההיתר לחצר הלא מעורבת, כדאמרינן בשבת בפרק כל כתבי גבי דליקה מצילין לחצר שאינה מעורבת ואין מצילין לכרמלית. ומעירים כי העירוב וההוצאה ליום טוב, הינו מצד עירוב תחומין, ולא חצירות. ולאחר מכן כן מוכיחים שזה עירוב חצירות, שרק עליו יש את עניין ההוצאה. הן ממה שהגמרא בכריתות דוחה ולומדת כי כן יש הוצאה ביו"ט, ולא רק בשבת, והן מכך שבמשנה שהבאנו בביצה, שניתן להוציא את הקטן וכן כל הדיון שמתוך שהותרה הוצאה לצורך, הותרה ביו"ט הוצאה אף שלא לצורך. ולכן ניתן לבצע עירובי תחומין ביו"ט לשבת.

אלא מעתה יהא מותר לעשות מוגמר ביום טוב

ואם תאמר,

לדידיה נמי תקשי,

וכי לא סבר דאמרינן 'מתוך',

הא טעמא דב"ה הכי הוא.

ויש לומר,

שהיה סובר דטעמא דבית הלל,

משום דאין עירוב והוצאה,

כדקא ס"ד מעיקרא בביצה,

אף על גב דהתם פריך עליה,

דלמא לרב פפי לא שמיע לה.

ועו"ל,

שהיה סובר הותרה שלא לצורך,

ובלבד שיהא דבר הרגיל,

ולהכי פריך,

דזה אינו רגיל טפי ממוגמר.

אם היסוד של רב יהודה להיתר בבעילת בתולה ביו"ט הינו "מתוך" שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך - עלולים להגיע לידי גיחוך

רב פפי התיר בעילת בתולה בשבת, שואל את רב פפא (האוסר בשבת, ומתיר רק ביו"ט) מה היה יסוד היתרו של רב יהודה. הרי כל ההבדל של יום טוב לעומת שבת, לעניין ההיתר, הוא מחמת מלאכת אוכל נפש. והרי שחיסה, שהיא היתר עשיית חבורה, הרי היא מותרת לצורך אוכל נפש, אבל כאן בבעילה נוצרת חבורה שאינה לצורך.

וכי אם ההיתר שלך הוא מחמת הלימוד של "מתוך", כלומר, מאחר וכבר יש היתר על עצם פעולת החבורה ביו"ט להיתר, יש גם רשות לביצוע החבורה גם במקום אחר, שהוא אינו לצורך אוכל נפש, הרי אם זאת צורת לימודך, עלולים להגיע למצב בו הינך מרוקן מתוכן את כל האיסורים. שהרי למשל ביו"ט ניתן להבעיר מוגמר, שאלו הם בשמים, שזה אינו לצורכי אכילה, אלא על מנת שיתנו ריח טוב בכלים ובבגדים, שזו הבערה שאינה לצורך אוכל נפש.

מסקנת הלימוד ההיתר הוא בפעולות שיש בהן צורך לכל נפש

עונה לו רב פפא, כי הכלל הינו מהפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש, דבר השווה לכל נפש." שההיתר הוא רק דבר השווה לכל נפש. ומאחר וגימור הכלים והבגדים הינו רק למפונקים, ולא לכל בני האדם, לכן אין כאן היתר. וכאן מקשה רב אחא בנו של רבא לרב אשי, שאם נלך לפי סברא זו, הרי אם נזדמן לו צבי לשוחטו ביום טוב, מאחר ואכילת צבי אינה שווה לכל נפש, כאן נאסור עליו לשוחטו? וענה לו, כי עם היות ובשר הצבי יקר, ולכן לא נהוג לאוכלו, אלא שזה רק מצד המחיר, וצבי כן נכלל בגדר זה. וכל אחד הוא יכול לבצע רק דברים הקשורים וצריכים לכל נפש. ורק יש לשלול את גימור הבגדים שהוא לאנשים מפונקים.

מיצד כאן מתירים בעילת מצווה ביו"ט מצד דבר השווה לכל נפש, אף שעושה בה חבורה, ובמסכת ביצה, לא התירו לכבות האור עבור זה

מדייקים התוס', וכפי שגם רש"י כבר דיין, כי בעילה שווה לכל, ולכן היא כן מותרת ביום טוב. וכל מטרת הדיוק, הוא על מנת להקשות עליו. ואכן קשה לר"י. שהרי במסכת ביצה לא התירו, ולמרות ריבוי השאלות אסרו עליו לכבות לצורך תשמיש, וכיצד כאן כן מתירים לו? לפי הסברא של מותר לצורך נפש.

במסכת ביצה נאמר "בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: מהו לכבות את הנר ביום טוב מפני דבר אחר [לצורך תשמיש]? אמר לו אביי: אין הכיבוי הזה צורך היום, היות ואפשר לשמש בבית אחר שאינו מואר. ושוב בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: ואם אין לו בית אחר - מאי, האם מותר אז לכבות? אמר לו אביי: אפשר לעשות לו מחיצה. אמר לו: ואם אין לו אפשרות לעשות מחיצה - מאי? אמר לו: אפשר לכפות עליו את הכלי. אמר לו: ואם אין לו כלי - מאי? אמר ליה אביי: אסור לכבותו, שלא הותר כיבוי לצורך יום טוב!"

החילוק הוא הכלי לתוך סתירה הינו החילוק, כך שאין מקום להשוות ולומר שיש כאן סתירה

[אחד הכלים הידועים לענות על קושיית סתירה הוא החילוק. אתה משווה בין שתי בעילות, אבל כל אחת מהן היא שונה בתכלית, ואפילו יש שם שונה לכל אחת מהן, האחת היא סתם בעילה, ואילו השניה הינה בעילת מצווה. לכן היא עולה בדרגתה, איכא מצווה טובא, והופכת ממש להיות קצת צורך היום. ואילו שאר הבעילות, אנו מגמדים אותם ואומרים שאינם כל-כך צורך היום. וגם את הפעולה במסכת ביצה הרי היא כיבוי הנר, שהיא ממש מכשירי מצווה, שאפילו לצורך אוכל נפש לא היינו מתירים אותה ביו"ט.]

התוס' מוכיחים כי במסכת ביצה יש איסור של חכמים לכיבוי הנר, מאחר והוא מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש ומוכיחים התוס', שבהמשך הדיון של מסכת ביצה מובא כי מדברים אנו שיש בדבר איסור. "איתיביה אבא בר מרתא לאביי מהא דתניא: אין מכבין את הבקעת של עץ הדולקת

ומסיק דאסור, הא הכא שרי - משום דצריך לכל נפש.

ויו"ל,

דכא דוקא בבעילה ראשונה דמצוה היא, דהוי צורך מצות היום, אבל שאר בעילות, אין כל כך צורך היום.

ועי"ל,

דכיבוי הנר מפני דבר אחר,

הוי כמו מכשירין,

דאפילו באוכל נפש - אסור.

וכן מוכח התם,

דפריך עלה מהא דתניא,

דמכבין את הבקעת כדי שלא יתעשן הבית,

ומשני **ההיא רבי יהודה היא,**

דשרי מכשירי אוכל נפש,

כי קאמינא לרבנן.

הגמרא הביאה מספר דעות על ההיתר לבעול לכתחילה בתולה בשבת וביו"ט, והאם יש הסובר שיש קשר ביניהם

הגמרא דנה לגבי היתר בעילת בתולה בשבת וביום טוב. ויש כאן ארבעה שלבים. רב זביד, המתיר בעילה בשבת, ויש אף האומרים שכך אף היה עמו. רב יהודה, המתיר בעילה ביו"ט. וכאן יש שתי דעות לגבי רב יהודה, האם מה שהתיר ביו"ט לאו דווקא שבא לצמצם את ההיתר לעניין שבת, אלא שפשוט מאחר וכך היה המעשה, הרי הוא נדבק יותר לעובדה שהיתה, מאשר עצם הדין, שהוא מתיר לא רק ביו"ט אלא גם בשבת, וזו דעת רב פפי בשם רבא. ויש הסוברים, כי דייק בדבריו וכל ההיתר היה רק ביו"ט אך לא בשבת, וזו דעת רב פפא משמו של רבא. ומתוך כך מקשה רב פפא (האוסר בשבת לרב פפי (המתיר בשבת).

אם היסוד של רב יהודה להיתר בבעילת בתולה ביו"ט הינו מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך - עלולים להגיע לידי גיחוך

רב פפי המתיר בעילת בתולה בשבת, שואל את רב פפא (האוסר בשבת) מה היה היתרו של רב יהודה לעניין בעילת בתולה רק ביום טוב? הרי כל ההבדל של יום טוב לעומת שבת, לעניין ההיתר, הוא מחמת מלאכת אוכל נפש. והרי שחיטה, שהיא היתר עשיית חבורה, הרי היא מותרת לצורך אוכל נפש, אבל כאן בבעילה נוצרת חבורה שאינה לצורך. וכי אם ההיתר שלך הוא מחמת הלימוד של "מתוך", כלומר, מאחר וכבר יש היתר על עצם פעולת החבורה ביו"ט להיתר, יש גם רשות לביצוע החבורה גם במקום אחר, שהוא אינו לצורך אוכל נפש, הרי אם זאת צורת לימודך, עלולים להגיע למצב בו הינך מרוקן מתוכן את כל האיסורים. שהרי למשל ביו"ט ניתן להבעיר מוגמר, שאלו הם בשמים, שזה אינו לצורכי אכילה, אלא על מנת שיתנו ריח טוב בכלים ובבגדים, שזו הבערה שאינה לצורך אוכל נפש.

מקור הלימוד לברכת חתנים בעשרה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים למקור שממנו לומדים את הדין של ברכת חתנים דווקא בעשרה, וכפי שנהג בעז בנישואיו עם רות. "אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. (והרי לגוף מעשה הנישואין יש צורך רק בשני עדים, ונמצא כי כל השאר היא רק עבור הברכה). ורבי אבהו אמר: מהכא: במקלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל." (ומאחר וקהל הוא עבוד עדה, וחייב להיות לפחות של עשרה).

האם יש לדייק מכך שנאמר לשון רבים, שיש להגיע לעשרים?

[כידוע שאלת אף-על-גב, היא שאלה שאין כאן כלל קושי אמיתי. אלא שצריך לבאר מה באמת התשובה. ואכן נראה כי מאחר וקהל הוא עשרה, ומקהלות הוא לשון רבים, הרי זה הופך מעשרה לעשרים.

אלא שכאן עומדים התוס' על אחד מהעקרונות המשמעותיים, כפל במספרים, ואפילו לשיטת רבי יוסי הגלילי, שהברכה הינה לפי הכמות היוצרת איכות, הרי זה אינו בכל עניין. ופעמים רבות רוצים למצוא חילוקים וחידושים בכת, ועל כן מבארים התוס' שחובה על מנת לדרוש עשרים, שתהיה לכך משמעות פנימית והגיונית.

ולכך מדגישים התוס', שבשום דבר אין כל מעלה בעשרים לעומת העשר. כי די לנו כי פרהסיא הוא בעשרה, וכל ענייני קדושה הינם בעשרה. ויש המדייקים כי העשרה הוא לפרסום הדבר, ועד שהחת"ם סופר מצא רמז לחשב שזה כנגד הפנים חדשים בכל הסעודות, שיש כאן מרכיב של העשרה הנוספים, אך לא שיש קדושה מעבר לעשרה.]

המזכה לעובר קנה -

אף על גב דשמואל גופיה,

פסיק כרבי יוחנן הסנדלר (לקמן דף נח:),

דמקדיש מעשה ידי אשתו המותר חולין,

דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,

וכל שכן לדבר שלא בא לעולם,

דגרע ספי,

כדאמרין בסוף פרק קמא דגישין (דף יג: ושם),

דקאמר אפילו לרבי מאיר,

דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,

הני מילי לדבר שבא לעולם,

אבל לדבר שלא בא לעולם לא אמר,

מ"מ שמואל חשיב - עובר בא לעולם;

אי נמי,

שמואל אית ליה ספי,

אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם,

כדי לחוס עליה שלא תמשיך ותדלק ותכלה לגמרי. אבל, ואם רוצה לכבותה בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה - מותר לכבותה. ומוכח, שמותר לכבות לצורך היום ביום טוב, והוא הדין לצורך תשמיש!

אמר תירץ ליה אביו: ההיא ברייתא - לדברי רבי יהודה היא, שהוא מתיר ביום טוב מלאכות לצורך היום, ולכן התיר גם כיבוי. כי קאמינא אנא, ומה שאני אמרתי שאסור לכבות, הוא לדברי רבנן, שהלכה כמותם, שלא הותרו אלא מלאכות שלצורך אוכל נפש, ולא מלאכה של כיבוי, שאינה לצורך אוכל נפש.

והלכתא מותר לבעול בתחלה בשבת -

ולא חיישין שמא ישחוט בן עוף,
ואהא סמכינן למיעבד סעודה בשבת.

ההלכה היא בניגוד למה שהובא בשם רבי יוחנן לאיסור, אלא מותר לבעול לבתחילה בשבת

רב נחמן בר יצחק מתני הכי, היה שונה שמועה זו, בצורה דלהלן: אמר רבי אבהו: שאל רבי ישמעאל בן יעקב דמן צור את רבי יוחנן בציידן. ואנא שמעי, ואני עצמי שמעתי כיצד שאל זאת ממנו: מהו לבעול בתחלה בשבת? ואמר ליה רבי יוחנן: אסור. ואעפ"כ מסקנת הגמרא להלכה היא: והלכתא: מותר לבעול בתחלה בשבת.

מאחר וכל החשש של שחיטת עוף בשבת היתה בעיקר למוצאי שבת, הרי כאן קושרים זאת גם עם שבת

תוס' הרא"ש מביא סיומת קלה נוספת, המקשרת את שתי הסוגיות, שהרי החשש של שחיטת בן עוף היתה אמנם לפעולת השחיטה בשבת, אלא שזה עבור הכנת הסעודה במוצאי שבת. ולפי דבריו נכללים שני הדברים יחדיו. "ולא חיישין שמא ישחוט בן עוף ואהא סמכינן למיעבד סעודתא בין בשבת בין במוצאי שבת.

יש לנתח מתי זה רק סילוק הגורם הבעייתי, ומתי זה בא לחזק הנהגה כללית

[יש תמיד שני סגנונות לשון, סילוק השלילה וחזוק החיוב. והתוס' כאן כורך את האחד בשני. כי מאחר והסתלקה הבעייה, "ולא חיישין שמא" הרי זה מתהפך לגדר החיובי "ואהא סמכינן למיעבד". ובפרט שזה הן לשבת עצמה והן למוצאי שבת.]

[דף ז עמוד ב]

במקהלות ברכו אלהים -

אף על גב ד'מקהלות' - תרי קהלות משמע,

אין סברא לחלק בין עשרה לעשרים,

לענין שום מילתא,

ומקהלות דעלמא בעי למימר.

ומיהו בירושלמי דריש,

במקהלת כתיב חסר וי"ו.

שמואל אמנם סובר כי זה חידוש גדול יותר להקנות לדבר שלא בא לעולם, אלא הסיבה שהעובר זכה, כי הוא חושב שהוא נחשב כדבר שכבר בא לעולם. אך לאחר מכן ביארנו כי שמואל הולך לפי שיטת רב נחמן, שעם היות והעובר נחשב כדבר שטרם בא לעולם, אלא שמבחינה דינית, קל יותר להקנות לו, אף יותר מדבר שלא בא לעולם.

הורוה בית הלל -

גבי הילני המלכה,
אף על גב דמבית חשמונאי היתה,
 שהרי אם מונבו המלך היתה,
 כדאמר ביומא (דף לו, ושם),
ומלכות הורדוס מאה ושלוש שנה בפני הבית,
והלל לא נהג נשיאותו,
עד שלש שנים לאחר מלכות הורדוס,
 כדאמרינן (שבת טו.),
 הלל ושמעון, גמליאל ושמעון,
 נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה,
מכל מקום, כבר היו לו אז תלמידים שהורו.

הוכחה שיכולה להיות הוראה גם בענייני איסור

הגמרא מספרת כיצד הורה רבי יוחנן בציידן, שלכתחילה אסור לבעול בתולה בשבת. ותמזהה הגמרא כיצד ניתן לומר לשון הוראה על איסור. כי המתיר - חייב שיהיה לו כוח לפסוק את שמועתו. בעוד שאיסור יכול להיות גם מצד ספק. ועל כן מביאה הגמרא מקרה נוסף, כיצד היה מעשה בהילני המלכה שיצא בנה למלחמה, ונדרה לנהוג שבע שנים בנזירות, ונהגה את נזירותה בחוצה לארץ, שהיא מקום הטמא בטומאת ארץ העמים [מדרבנן]. וכשעלתה לארץ ישראל, הורוה בית הלל, שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות, כדי לקיים את נדר נזירותה בטהרה גמורה. ומוכח, שנוקט התנא לשון הוראה לעניין איסור.

התוס' עורכים את החשבון בתאריכים, כיצד בכלל היתה אפשרות לבית הלל לדון

המשנה ביומא מספרת על מונבו המלך, והילני המלכה אמו, על כיצד פיארו את בית המקדש. "מונבו המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב. הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתח של היכל, ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה". כלומר, הם היו בזמן שבית המקדש היה קיים.

הגמרא במסכת שבת, מספרת לפי פירוש רש"י את שנות שושלת הלל הזקן. ומוכיחה שהוא היה עוד מאה שנה לפני החורבן. "הלל ושמעון - רבן שמעון בנו של הלל היה. ורבן גמליאל - הוא רבן גמליאל הזקן. ושמעון - הוא שנקרא רשב"ג, הנהרג עם הרוגי מלכות, והוא היה אביו של רבן גמליאל דצעריה לר' יהושע בן חנניה (ברכות כז, ב) ושעשה מחלוקת עם רבי אליעזר בן הורקנוס (ב"מ נט, ב). בפני הבית - בעוד הבית קיים. מאה שנה - אחרונים שלפני החורבן התחיל נשיאותו של הלל, ופרנסו אלו ארבע דורות מאה שנה, אלמא: הלל קודם לחורבן מאה שנה.

ממה שמקנה דבר שלא בא לעולם,
וההיא סוגיא דבפרק קמא דגיטין (ג"ז שם),
אתיא אליבא דרב הונא.

וכן מצינו רב נחמן,
דבהדיא סברתו הפוכה מדרב הונא,
דרב הונא אית ליה בפירות דקל,
משבאו לעולם - אין יכול לחזור בו,
וגבי עובר קאמר, אף לכשתלד - לא קנה,
ורב נחמן סבר, לכשתלד - קנה,
ובפירות דקל קאמר,
אף משבאו לעולם - יכול לחזור בו.

שיטת שמואל כי המזכה לעובר - קנה, ואף שפירסם ברבים, לא נפסק כן

הגמרא מספרת כיצד שמואל אמר לרב חנא מהעיר בגדד, שיאסוף לו עשרה אנשים, על מנת שיהיה פרסום להלכה שכעת אומר בפניהם. וההלכה שציין היא שהמזכה לעובר - קנה העובר, ועם היות ושמואל פירסם זאת, הרי ההלכה אינה כך, אלא העובר לא קנה.

אם נלך על פי הכלל שזה חידוש גדול יותר להקנות לדבר שלא בא לעולם, חייבים לומר כי לשמואל העובר כבר בא לעולם

התוס' מבארים בשאלת אף-על-גב, כי לכאורה ראינו במקום אחר, כי שמואל למד, בשיטת רבי יוחנן הסנדלר, כי המקדיש מעשה ידי אשתו, מכיוון שעדיין לא נהיה בעולם - הרי המותר הולך לחולין. ולכאורה, הרי להקדיש לדבר שעדיין לא מצוי בעולם - בכל שכן שלא קנה, הרי חייבים לומר, כי שמואל כן מחשיב שהעובר כבר כן נמצא בעולם.

ניתוח השאלה מבחינה למדנית, הבנת המציאות מול הבנת החילוק בדינים

[בעצם השאלה הינה משני כיוונים. הכיוון הראשון קשור בהבנת מציאותו של העובר, אמנם מצד אחד הוא טרם יצא לאור העולם, ואז ניתן להגדירו כדבר שלא בא לעולם, אולם מצד שני הוא כן קיים, אלא שקיים כעובר.

הכיוון השני הוא הדין. שהרי קיימת מחלוקת אמוראים מה עדיף בהקנייה, שכעת הנני מקנה דבר שכבר קיים, אלא שההקנייה היא לדבר שלא בא לעולם, וכך סובר רב הונא, כי העובר מכיוון שלא בא לעולם - אף כאשר תלד - לא יזכה. או להיפך, פירות הדקל, מכיוון שעדיין אינם בעולם - יוכל לחזור בו, אבל העובר, אף שעדיין אינו בעולם, הרי לכשתלד תקנה. וכך סובר רב נחמן, וזה בפירוש הב' בתוספות.]

אפשרות אחרת, שאמנם מחלישים אנו את מציאות העובר בעולם, אך מחזקים את הדין להקנות לדבר שלא בא לעולם

לאחר שיש את העקרונות, מובן כי בתחילה ביארנו, כי

אולם, כאשר באים אנו לדמות את הדינים, הרי כל ההפרדה של אלמנה היא בהשוואה לבתולה, שאלו הם נישואים חדשים עבורה, וגם עבור הבחור, יש לו שמחה של בעילה ראשונה. וכאן מאחר והיא כבר בעולה - הרי מתייחסים אליה מבחינה הלכתית, ממש בדיוק כמו אלמנה.

באלמנה שנשאת לבחור -

דכיון שאין שניהם אלמונים,
יש לברך כל שבעה.

אפילו שהיא אלמנה, יכול להיות מצב בו מברכים כל שבעה

הגמרא מבררת כיצד רב הונא אומר שאלמנה אינה צריכה ברכה. ובתשובה יש חילוק, כאן בבחור שנשא אלמנה, כאן באלמון שנשא אלמנה. כלומר, עצם היותה אלמנה לא זה שמקלקל את הדבר. שהיה לנו מקום לתלות כי העיקר הוא ההפרדה של בתולה מול בעולה. והחידוש שמבארים התוס', שעל מנת שלשיטה זו לא יברכו כל שבעה ימים, הוא רק כאשר שניהם אלמונים, ואז עם היות שתיקנו לברך על השמחה, אלא בשיעור מוקטן יותר.

דרך ברכת חתנים אנו מצליחים להבהיר את ההבדל בין מילות היחס או ולבין גם

[התוס' יורדים לחדש לנו דין, שעצם השמחה של החידוש, אפילו אם היא קיימת אצל צד אחד, שהוא בחור - נותן לנו ברכה כל שבעה. כלומר או היא או הוא.

והתוס' אומרים זאת בצורה השלילית, שמכיוון שאצל שניהם אין את החיסרון - הרי ניתן להישאר עם המצב הרגיל, של ברכה כל שבעה. כלומר, יש את המצב הרגיל, ועל מנת לקלקל, נדרש, שזה יהיה גם וגם.]

שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים -

ובמסכת כלה,
דמייתי קרא דויברכו את רבקה (בראשית כד),
איכא למימר,
דהתם - ברכת אירוסין,
והכא - ברכת נישואין.

ויש ללמוד משם,
שיש לברך ברכת אירוסין,
לאשה המתקדשת על ידי שליח,
שהרי אליעזר שליח היה,
ונראה דאסמכתא בעלמא היא,
דעשרה - לא מישתמע מהתם,
ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין.

פשט דברי התוס' - הלל עדיין לא היה יכול לנהוג נשיאות

החשבון הפשוט הינו, סדר הדורות בנוי, תחילה מלכות חשמונאי, לאחר מכן מלכות הורדוס, רק לאחר שהורדוס סיים את מלכותו מאה ושלש שנים קודם החורבן (ע"ז ט, א), והלל לא החל לנהוג נשיאות, כי אם רק שלוש שנים לאחר מכן, שכבר לא נשאר זכר לבית חשמונאי. ולפי חשבון זה, לא היה יכול להיות עדיין נשיא. והתשובה לשיטת פשט התוס', שעם כל זאת היו לו תלמידים, עוד קודם לפני שהתמנה לנשיא, והם אלו שהורו. ואף שצער מדי היה, הרי גדלותו גרמה שיהיה לו תלמידים.

על פי פשט, ניתן ליישב, כי הוראה אפילו על ידי תלמידים ונשיאות אינם חייבים להיות יחדיו

[מאחר וזו שאלת אף-על-גב, שאין בה קושי ממשי, הרי לפי הפשט, אין כלל לתמוה שהיו להלל תלמידים, אף בטרם נעשה נשיא. כי בעצם זמן נשיאות לחוד, וזמן שראוי להוראה, ושיש לו תלמידים קדם לכך, ואדרבא, זה מה שמצדיק, שימנו אותו בהמשך לנשיא.]

גישות שונות על התוס'

יסוד התוס', שהוא נגרר אחרי רש"י ב"ב יא, א, שכתב שמונבו היה בנה של הילני המלכה, שהיתה מזרע החשמונאים. אלא שהמהרש"א המביא בשם ספר יוחסין, שהיה מלך גר, וכן משמע גם בבראשית רבה (פרשת לך, מו, ח), שהם היו אחר מלכות הורדוס, ואפשר שהיתה להם קרבת משפחה עם החשמונאים אחר שהתגירו. וכאן הגיוני שבאה ממדינה אחרת לארץ ישראל, שהרי אמרו כי בסוף שבע השנים עלתה לארץ. ולפי זה אין כל בעיה עם הזמנים, שהרי איננו מקדימים את הילני המלכה. ואז הפירוש הוא הפוך, שעדיין מתלמידיו מורים, למרות שפסק להיות נשיא.

והא בועז אלמון שנשא אלמנה הוה -

לאו דוקא אלמנה,
דכשנשאת למחלון היתה נכרית,
אלא כיון דבעולה היא,
כאלמנה - חשיב לה.

החילוק בברכת חתנים כאשר מדובר בבחור ובתולה, לעומת אלמון ואלמנה

הגמרא בעמוד הקודם מדייקת, כי רב הונא אמר שאלמנה איננה צריכה ברכה, והגמרא העמידה זאת באלמון שנשא אלמנה, ולאחר העמדה זו, הקשתה הגמרא מבצע ורות. שהנה אספו עבורם עשרה וברכו להם ברכת חתנים.

מאחר ורות לא היתה נשואה, אלא היתה נוכרית, יש להבין מדוע מתייחסים אליה כאלמנה

[התוס' מבהירים לנו, כי אנו מתייחסים למילים, לאו דווקא למציאות המדויקת, אלא למשמעות ההלכתית שלהם. כי אלמנה היא רק מי שהיתה נשואה, וכעת מת בעלה. ועל פי חשבון זה, רות לא היה לה בעל, ומעולם לא היתה נשואה, אלא היא היתה נוכריה.

ברכה - קיים דין איסורי, של עצם הייחוד. הדבר השני - שקיימת תוצאת ביאה, אלא שהיא באופן של לפעמים. הדבר השלישי - שאין מטרת הביאה לצורך קניין וחופה, ועניין זה הושמט על ידי הרש"ש, ולכן אינו מופיע בגירסא כאן. הדבר הרביעי - מטרת הברכה היא הרחבה, שעדיף לנו בכל מקרה לעשות זאת, מלכתחילה לשם מניעה, ואפילו של עצם הייחוד לבד, שהרי הברכה אינה פועלת כל נישואין. אלא רק שלבטח תהיה כלה בברכה.

מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות -

שאין בה אריכות,
והאי - נמי אינה ארוכה,
ולא דמי לקידושא דאריך טפי.
ומאן דחתים,
מידי דהוה אקידושא,
דחתים ביה משום דאריך,
והאי - נמי חשיבא ארוכה.
ומה שפירש בקונטרס,
דמשום דבלשון קדושה היא,
חתמי בה כמו בקידושא - אינו נראה.
קצת קשה,
מאן דלא חתים בה,
מאי שנא מברכת התורה,
דחתמין בה ב'אשר בחר בנו',
אף על גב דברכת אירוסין אריכא טפי מינה,
ושמא - לא היה חותם בה.

נחלקו אמוראים בברכת האירוסין לגבי עניין החתימה

הגמרא מבארת מה נוסח ברכת האירוסין. ואת שתי הדעות לגבי לחתום בה. רבין בר רב אדא, ורבה בר רב אדא, תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי, כך הוא מברך: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם: אשר קדשנו במצוותיו, וצונו על העריות [שאסר לנו לבוא עליהן] - ואסר לנו את הארוסות מדרבנן - והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין [חופה שלאחר קדושין]. ואינו חותם את הברכה ב"ברוך". רב אחא בריה דרבא מסיים בה, היה חותם בה, ואמר זאת משמיה דרב יהודה שיש לחתום כך: ברוך אתה ה' מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין.

הגמרא דנה על טעם המחלוקת, ושכל אחד מדמה זאת לברכות אחרות

מאן דלא חתים, מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתים, מידי דהוה אקידושא. אלא שכעת יש לבאר את דברי הגמרא. בברכת הפירות אין אריכות, וגם ברכה זו היא עניין אחד (המורכב משלושה פרטים עריות, ארוסות, ונשואות) ללא הפסקות, ועל כן אינה נקראת ארוכה. ואז מי שאינו חותם יאמר כי הקידוש ארוך יותר.

ברכת חתנים בעשרה - מהיכן למדים?

הגמרא הביאה פסוק להוכיח שברכת חתנים הוא בעשרה. "אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה." משווים התוס' שיש מקור נוסף במסכת כלה. שם למדים מהפסוק ויברכו את רבקה.

מדייקים התוס' מההשוואה למסכת כלה שלושה עניינים

[פשוט מפליא לראות, כי הבאת מקור נוסף ממסכת כלה, וההשוואה אליו, מלמדת אותנו שלושה דברים. הדבר הראשון, מאחר וכל אחד דן במקרה שונה, כי רבקה עוד לא יכלה לברך ברכת חתנים, סימן שיש להשלים כי לא רק בברכת נישואין כמו כאן, אלא מתחדש לנו דין נוסף.

הדבר השני, שמאחר והתקדשה על ידי שליח, הרי זה מצב בו כבר ניתן להתייחס אליו כמצב מוגמר, הקובע ברכת אירוסין. כלומר, אנו לומדים דין הלכתי מפרטי הסיפור.

הדבר השלישי, דווקא בכיוון ההפוך. שלא ניתן ללמוד משם, כי כלל לא מדובר על אירוסין, ומה שבירכו אותה, אין לה תוקף של גדר הלכתי של ברכה. ולכן מעדיפים התוס' להסתכל הפוך, אין כאן לימוד מהפסוקים, אלא להיפך, אין בפסוק כל גדר של עשרה, או רמז לאירוסין. ואז הוא רק בבחינת אסמכתא, שקודם היה לנו את הדין, ורק לאחריו קישרו לעניין [פסוק].

רבי יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה מפני שמתייחד עמה -

ואמרינן כלה בלא ברכה - אסורה לבעלה כנדה,
ולפי שפעמים בא עליה,
עושין ברכה מתחלה, כדי שתהא כלה בברכה.

במקומות בהם היה כבר ייחוד של הבעל והכלה, אפילו בבית האירוסין ברכו ברכות חתנים

שנינו בברייתא תנו רבנן: מברכין את "ברכת חתנים" - בבית חתנים, כשנכנסה הכלה לחופת נישואין.

מחדשת הגמרא שרבי יהודה אף מוסיף על דין זה, רבי יהודה אומר: אף בבית האירוסין, בשעה שמקדשה מברכין אותה, את כל ברכת החתנים. כעת מצמצמת הגמרא, שמקרה זה היה רק ביהודה. אמר אביי: וביהודה שנו זאת! והטעם לכך הוא מפני שביהודה היה החתן מתייחד עמה בתקופת האירוסין, בהיותה בבית אביה, כדי שיהא לבו "גס" בה [רגיל בה, וכדלקמן יב א], ולפיכך מברכין תחילה ברכת חתנים, כי שנינו במסכת כלה ש"כלה בלא ברכה - אסורה לבעלה, כנדה".

התוס' מגלה לנו ריבוי עניינים

[כל דין זה נראה מעט מוזר, ולכן רבו בו הפירושים. ומדגישים התוס' ארבעה דברים. הדבר הראשון - ללא

הרי זה מוכיח עד כמה הוא מדויק, ונמצא כי אפילו הקב"ה אומר שירה לקראת שבת, ורק מצד זה יש מעלה בשבת, שהאדם מתכוון אליה אחרת, לעניין הפנים חדשות].

[דף ח עמוד א]

שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם -

פוחות בברוך,

אף על פי שכל אחת סמוכה לחבירתה,

וכיון דקצרות הן,

אם לא היה פוחת בברוך,

היה נראה הכל ברכה אחת.

וכן 'אשר יצר',

אם לא היה פוחת בברוך,

היה נראה,

שהיתה מתחלת 'מברוך יוצר האדם אשר יצר',

אבל 'שש תשיש' שהיא אחר ברכה ארוכה,

אין צריך לפתוח בברוך,

ו'אשר ברא' פוחת בברוך,

לפי שמברכים אותה בפני עצמה,

כשאין פנים חדשות,

כדפירש בקונטרס.

ועל שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם,

פירש בקונטרס שעם אחר,

ור"ח פירש 'דיוצר האדם' פוחת בברוך,

לפי שיש שלא היו אומרים אותה, כדאמר בסמוך.

ואומר רבנו תם,

דבפרק קמא דברכות (דף יא:),

גבי ברכת התורה גרסין,

ר' יוחנן מסיים בה הכי,

והערב נא,

דברכה אחת היא,

דאי הוו שתי ברכות,

היה צריך לפתוח בברוך,

אף על גב דסמוכה לחברתה,

כיון שאותה שלפניה היא קצרה.

ובתנן הכי גרסין הלכך נימרינהו לתרווייהו,

ולא גרסין לכולהו,

דאם כן הוה משמע דשלש ברכות הן.

הגמרא מונה את שבע הברכות שמברכים

"מאי מברך? אמר רב יהודה: בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו; ויוצר האדם; ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם; שוש תשיש ותגל העקרה, בקבוץ בניה לתוכה

אבל בדיוק על אותה הסברה אומר החותם, שמאחר ויש בה כן ריבוי פרטים, (ולכל אחד מהם פועל אחר לגבי העריות - ציונו, לגבי הארוכות - אסר לנו, לגבי הנשואות - התיר לנו על ידי חופה וקידושין). הרי זה נחשב כארוך, ולכן יש צורך לחתום, שמטרת החתימה היא למקד אותנו בעיקר, שזה קידוש עמו ישראל, ובאופן של חופה וקידושין.

התוס' שוללים את פירוש רש"י, שזה בגלל לשון הקדושה

אמנם מאחר והיא בלשון של קדושה, לשיטת רש"י זו סיבה לדמות אותה לקידוש, ולכן לחתום, אלא שמאחר והתוס' בנו את יסוד הביאור, כי החתימה קשורה באורך הברכה, ולכן לא זאת הסיבה.

השוואה לברכת התורה, וכך מתגלה קושיא על צד אחד

[כאשר התוס' בונים יסוד, הרי יש מקום לדמות לעניין שלישי, ברכת התורה, אלא אז להקשות רק על צד אחד. ונראה כי קושיא זו הינה כה חזקה, עד אשר התירוץ של התוס', שאולי אותו אחד אף היה משנה בברכת התורה, ולא חותם בה.

מה שמוכיח כי לשיטת התוס', אורך הברכה, הוא בהכרח המפתח לסיבת החיתום. כי לשיטות אחרות, הרי ברכת התורה יש בה שני עניינים, גם בחר בנו ביחס לכל העמים, וגם נתן דווקא לנו את התורה, וכשיש ריבוי נושאים, חותמים שהעיקר הוא נותן התורה].

והוא שבאו פנים חדשות -

אומר ר"י,

ד'פנים חדשות' אין קורא,

אלא בבני אדם שמברכים בשבילם השמחה יותר.

ושבת - דחשבינן 'פנים חדשות',

דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת,

אמר הקדוש ברוך הוא,

פנים חדשות באו לכאן, נאמר שירה,

התם נמי, **מרבין** לכבוד השבת **בשמחה ובסעודה.**

פנים חדשות - יוצרות ברכת חתנים מחדש

הברייתא אומרת שעצם שבע הברכות יוצרות את חיוב אמירת שבע הברכות. "ת"ר: מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה." רב יהודה מצמצם ומעמיד שהדין של הברייתא אינה בכל מצב, אלא שנדרשת גם הוספה באיכות. והפנים החדשות אינה רק ההגדרה שלא היו בחתונה, אלא שהם מביאים איתם חידוש בשמחה ובסעודה, אשר יוצרת כביכול מציאות, שיש כאן חתונה מחדש. "אמר רב יהודה: והוא, שבאו פנים חדשות."

תירוץ טוב, מעלתו שיש בו לתרץ כמה עניינים שונים

[הרעיון האיכותי שפנים חדשות הם מי שהאדם מתכוון לקראתם, והדבר מתבטא בריבוי השמחה, אינו רק לבני האדם, אלא גם לשבת. וככל שיש רעיון שניתן לשכפל אותו בכמה עניינים, ומילת המפתח "התם נמי",

אלא סיום ברכה הראשונה, ואז יש לנו רק שתי ברכות, ולא שלוש. ולכן הלשון בהוספה של רבי יוחנן, ומסיים בה הינה מדוייקת. שזה אכן בה, ולא כעניין חדש, וכל כולה אינו אלא רק סיום.

חדא יצירה הואי -

צריך לומר **דהיינו כמאן דאמר פרצוף אחד**,
מדקאמר בתר הכי דכולי עלמא - חדא יצירה הואי,
מר סבר בתר מחשבה אזלינן.

ובריש פרק שני דעירובין (דף יח. ושם),
משמע בהדיא,

דלמאן דאמר פרצוף אחד,
הוה עלה במחשבה להבראות שנים,
אבל למאן דאמר התם שני פרצופים,
לא סבירא ליה הכי,
כך פירש רשב"ם.

הגמרא מנסה להעמיד את מחלוקתם של לוי ורב אסי במספר הברכות, במחלוקת יצירת האדם, האם היתה זו יצירה אחת או שתיים, או האם הולכים אחר המחשבה או אחר המעשה

לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דרבי שמעון בריה, בריך חמש. רב אסי איקלע לבי רב אסי בהלוליה דמר בריה, בריך שית. לימא בהא קמיפלגי, דמר סבר: חדא יצירה הואי, ומר סבר: שתי יצירות הואי! לא, דכולי עלמא - חדא יצירה הואי, מר סבר: בתר מחשבה אזלינן, ומר סבר: בתר מעשה אזלינן; כי הא דרב יהודה רמי, כתיב: ויברא אלהים את האדם בצלמו, וכתיב: זכר ונקבה בראם, הא כיצד? בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף נברא אחד.

במסכת עירובין, בעל המימרא הסובר, כי היה פרצוף אחד, לומד כי מלכתחילה במחשבה היה מקום לשניים

המקור לכל הסוגיה הינה מסכת עירובין. המשנה במסכת עירובין דנה על בארות המים עבור עולי הרגל, כיצד היו שמים ארבע זוויות, על מנת להופכם לרשות היחיד. ומאחר והמשנה נוקטת בלשון דיומדין, שזה שני עמודים צמודים בכל פינה, הרי הגמרא עוברת לתחום האגדה, אמר רבי ירמיה בן אלעזר: דיו [שני] פרצוף פנים היה לו לאדם הראשון כשבראו הקדוש ברוך הוא תחילה: אחד מלפניו ואחד מלאחריו. וחלקו הקדוש ברוך הוא לשנים ועשה מן האחד את חוה [רש"י ברכות דף סא א], שנאמר "אחור וקדם - מאחור ומלפנים - צרתני. צרת לי צורת פנים".

ומביאה הגמרא מחלוקת רב ושמואל, ולא נתברר לנו, מיהו הסובר כל דעה, והלשון היתה חד אמר לגבי כל דעה, האם מלכתחילה היה זה פרצוף כפול, ונסמכים על הפסוק אחור וקדם צרתני, וכן על הפסוק וייצר ה' אלוקים את האדם, עם שני אותיות יוד. וכן זכר ונקבה בראם. או שהיה זה זנב, ואז הלשון בצלם אלוקים ברא אותו - לשון יחיד. ואז רבי אבהו מפרש לדעה זו, שבתחלה עלתה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד.

בשמחה, ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה; שמח תשמח ריעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה; ברוך אתה ה' אמ"ה, אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה, רינה, דיצה, חדוה, אהבה ואחווה ושלום וריעות, מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם, בא"י משמח חתן עם הכלה."

התוס' מבארים לנו את היסודות בצורך של פתיחה וחתימה בברוך

בתוס' הרא"ש ביאר כי את ההתחלה זה פירושו של רבינו תם, שמצד אחד כל ברכה היא קצרה, ולכן אין צורך בחתימה, אבל אם גם פתיחה בברוך לא הייה, היו טועים לחשוב כי זו ברכה אחת ארוכה הכוללת שני פרטים. ובכך מבארים את שני הצמדים הראשונים. (לא רק ברא לכבודו ויוצר האדם, אלא גם יוצר האדם ואשר יצר).

אמנם כאשר הברכה הינה לאחר ברכה אחת ארוכה עם חתימה, הרי ניתן לפתוח בלא ברוך, כי אין לחשוש שיצרפו אותה לקודמתה. וכך מתבארת ברכת שוש תשיש, שאין בה פתיחה בברוך.

וכאן אנו רואים כי ברכה שעלולה להישמט, נדרשת הפתיחה. וכן ברכה שהיא עומדת בפני עצמה, מכיוון שלא מברכים אותה כשאין פנים חדשות, הרי זו סיבה לפתוח בה בברוך.

מטרת מציאת הכללים לכל ברכה, שכאשר אנו באים לסוגייה נוספת, אנו מבארים אותה לפי אותם כללים

[התוס' לימדו אותנו מספר עקרונות. העיקרון האחד, היא יכולת הפרדה, על מנת שלא יבלעו שתי ברכות ביחד. ועם אותו העיקרון, מתבארת לנו הסוגיה של ברכות התורה. העיקרון השני, הוא לפתוח בברכה הסמוכה לחברתה. וגם כאן זה מסייע לנו בהבנה. וכן עיקרון של אמירת ברכה באופן עצמאי, או שהיא לאחר חתימה של ברכה ארוכה.]

ביאור ברכת התורה

במסכת ברכות לעניין ברכת התורה, אנו מוצאים שלוש הצעות, אלא שיש להבין שאלו הן רק שתי הצעות, ואז דברי רבי יוחנן הינם רק תוספת להצעה הראשונה. וכל זה ניתן לבאר על פי כללי הברכות. "מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות. הלכך לימרינהו לכולהו."

אלא שמדייקים התוס' שהנוסח צריך להיות לתרוויהו, ולא לכולהו. ומאחר והברכה הקודמת קצרה, לכאורה היה מקום לפתוח בברכת והערב בברוך, אלא זו עצמו ההוכחה, שאינה

מיד מביאים כי רבי יוחנן אמר דבר, והקשו עליו מאותה הברייתא, ועליו לא נאמר תירוצו זה, אלא תירוצו בחילוק (נראה לי לדייק, כי עצם זה שהובאו דברי רבי יוחנן עם הברייתא החולקת עליו תחת ההגדרה של איתמר, שהיא פתיחה למחלוקת אמוראים, מוכיח כי ברייתא הינה דרגת ביניים). איתמר: אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: חתנים מן המנין, ואין אבלים מן המנין. מיתבי לרבי יוחנן [שהוא אמורא] מהברייתא שנזכרה לעיל: חתנים וגם אבלים מן המנין?!

ומיישבת הגמרא בחילוק: כי תניא ההיא ברייתא שאף האבלים עצמם מצטרפים למנין - בברכת המזון, דהיינו שמצטרפין האבלים לזימון כיון שחייבים הם במצוות. וכי קאמר רבי יוחנן שאין האבלים מצטרפים למנין - בשורה שהיו עושים מסביב לאבל החוזר מן הקבר שהיה יושב בין העומדים, והם מנחמים אותו, ואין שורה פחותה מעשרה, ואין האבל מצטרף לעשרה אנשים.

יש לדייק שנוח לו טפי לומר דפליג, שכלל זה שרב תנא ופליג, נאמר רק בדוחק גדול

התוס' כוללים בפירושה על רב, לא על עצם כוחו של רב, אלא שבתחילה העדיף לא לתרץ כתירוצו של ברכת המזון שנאמר לאחר מכן. אלא שכאן נכנסים לניתוח מעמדו של רב לעומת רבי יוחנן. ולהעיר, כי הדור היחיד שהרמב"ם מונה יותר מאחד גדול הדור הוא הדור הראשון של האמוראים בהם הוא מונה שלושה, רב, שמואל ורבי יוחנן.

יש ללמוד מזה לענייננו. מצד אחד רבי יוחנן אינו מחשיב את רב לתנא, ואכן הוא חולק עליו בכל מקום, כיוון שמבחינתו הוא שווה ערך אליו. אך מצד שני, קיימים מקומות שבהם הקשו על רב מברייתא, ולכן רב הוא כעין דרגת ביניים בין תנא ואמורא. שרב לא יחלוק על משנה, אבל לא ניתן לתקוף אותו מברייתא. וגם זה אינו תירוצו שיכול להישלף בתחילה בפני עצמו, אלא שהוא נאמר רק כאשר יש דוחק גדול ביותר, ולכן הקדימו התוס' כאן שנראה היה לו כי התירוצו שנאמר לרבי יוחנן דחוק.

מעמדם של מספר אמוראים שהיו בדור הראשון הוא כעין דרגת ביניים

[התוס' נכנסים לסוגיא של דור שהוא סיום התנאים ותחילת האמוראים, שהרי גם על רבי חייא, כשהקשו עליו נאמר רב חייא תנא ופליג. והכוונה שברור שהיו אמוראים, אלא שהיו מחשיבים אותם לגדול כל כך, שיהיה לו כוח לחלוק על ברייתא, וכדוגמת רבי חייא, שהאימרה רבי חייא תנא ופליג, נאמרת רק מאחר והקשו עליו מברייתא. וגם יש דיון שלם, הרי מה שנאמר שרב תנא ופליג, זו שאלה האם רב עצמו היה סובר כן, או שזה נאמר מחמת הדוחק.]

אף שהביאו התוס' לבאר שרבי יוחנן גם תנא, אלא שיש קושי על ראייתם

יש להתייחס לסיומת התוס', שמותר לפנות את המת רק בשעה שהינך מפנה גם רת תפוסתו, כלומר הקרקע שהגופא תופסת, ומבארים אמר רבי יוחנן משום בן עזאי, נוטל עפר תיחוח (מפורר) וחופר בבתולה (אדמה קשה) שלוש אצבעות.

כל הסוגיא הולכת לדעה שהיתה יצירה אחת, וכל הויכוח בתוספת הברכה, היא האם הדגש הוא המחשבה או המעשה

מדייקים התוס', שהרי מאחר והגמרא הכריעה, כי שני האמוראים לוי ורב אסי סוברים כי יצירה אחת היתה, הרי פרצוף אחד משמעו זנב. שבתחילה אכן עלה במחשבה להיבראות שניים, ורק לאחר מכן נבראה גם חוה. ומוכיחים זאת כי בעירובין רבי אבהו, מבהיר, כי כל הדיון של במחשבה ולמעשה - קשור רק בדעה זו. וכאן זה רב יהודה. אבל מי שסובר שהיו אלו מלכתחילה שני פרצופים, לא שייך לומר במחשבה, שהרי כבר שניהם קיימים.

עיקר הדיון כאן, ויש לכאן תימוכין במקור בעירובין [האופן בו התוס' לומדים, הוא מלכתחילה, להציג את הסוגיא בצורתה הנכונה כבר כאן, ומילת המפתח הינה "צריך לומר". ואז הבאת הסוגיא בעירובין הוא רק לחזיק ולהוכחה, מאחר ובה "משמע להדיא".]

רב תנא הוא ופליג -

לא בעי לשנוי,

'כי תניא ההיא בברכת המזון',

כדמשני רבי יוחנן,

דנראה לו דוחק להעמיד כן,

ינוח לו טפי לומר דפליג.

ומדלא קאמר ר' יוחנן תנא ופליג,

יש להוכיח דר"י אמורא היה,

דאי הוה תנא - הוה משני כדמשני לרב.

ואין להקשות,

דאמאי לא משני רבי יוחנן,

אנא דאמרי כרב דתנא הוא,

דרבי יוחנן לא היה מחזיק רב כתנא,

דפליג עליו בכל דוכתא.

ומיהו איכא נמי רבי יוחנן שהיה תנא,

דתניא בשילהי דנזיר (דף סה. ושם),

וכמה שיעור תפיסה, פירש רבי יוחנן כו'.

אנו רואים כי לא ניתן להקשות על רב מברייתא, מאחר וכוחו כדוגמת תנא

מביאה הגמרא אימרה מדברי רב, ולאחר מכן חולקים עליו מברייתא, אלא שדוחים, שלא ניתן להקשות על רב מברייתא. (ואגב שמעתי שכל מה שנאמר שרב תנא ופליג, זה רק לעניין ברייתות, אבל אין כוחו לחלוק ממש על משנה). אמר רב נחמן אמר רב: החתנים עצמם נחשבים הם מן המנין של עשרה אנשים לברכת חתנים. והיינו, שאין צריך אלא תשעה אנשים, והחתן הוא העשירי. ואולם, אין אבלים מן המנין. מיתבי לרב, הסובר שהאבלים אינם מן המנין: מהא דתניא: חתנים וגם אבלים מן המנין?! ותמזה הגמרא על הקושיה מדברי הברייתא על שיטת רב: וכי מתניתא קא רמית עליה דרב [מברייתא מקשה אתה על רב]? והרי רב תנא הוא, ופליג! בכחו של רב, שהוא תנא, לחלוק על הברייתא!

ביארו, כי היה לו דחוק התירוץ שעל שאלה דומה נאמר לרבי יוחנן. גם רבי יוחנן סבר כי אין אבלים מן המניין, וכאן מאחר והברייתא חלקה עליו, העמידו את דברי רבי יוחנן, כי הוא מדבר על שורה, והברייתא האומרת שאין אבלים מן המניין מדברת בברכת המזון.

אמנם הגמרא ממשיכה ומקשה על העמדה זו, שהרי רבי יוחנן אומר שמברכים אבלים בעשרה, ואין האבלים מן המניין, ומאחר ואין כלל ברכה בשורה, ומתוך כך מעמידים שרבי יוחנן מדבר על רחבה. בסעודת ההבראה שהיו עושים לאבל בחזרה מבית הקברות, וברכה זו היו מברכים אותה בעשרה ואין האבלים מן המניין.

החילוק שבברכת המזון יש שני חלקים, הזימון וברכת האבלים - מתוך את הקשיים

התוס' מביאים תחילה את דברי רש"י, שהכוונה בברכת המזון, היא לזמן עליו, שאף אבל מחוייב בכל המצוות. אלא שמקשים בשם ר"י, שאם זה כל החידוש, היה להם לאומרו מפורש, ולא רק להביא דוגמא מברכת המזון. ומה עוד שעל דברי ההעמדה של רבי יוחנן שאמרו בשורה, הרי אין בשורה כלל ברכה. ומתוך כך אנו מפרשים כי אכן כן מדובר בברכת המזון, אך לא על הזימון שנאמר בתחילה, אלא מה שהיו נוהגים בברכה הרביעית הטוב והמיטיב להוסיף דיין האמת, והיא ברכת אבלים, הקשורה לברכת המזון.

וכעת ברור לנו כי הברייתא אומרת כי האבלים הינם מן המניין של העשרה, בעוד רבי יוחנן מוציאם. ואף להלכה יש להחמיר בכך, כמו שנאמר בתחילה, שהיא חייבת להיאמר בעשרה. ורק בגלל הקושי של הברייתא העמידו שמדובר ברחבה. ויש להקשות, ומיהו במגלה פרק הקורא עומד ויושב (כ"ג ב.), לא משמע הכי, דקתני התם, ברכת אבלים - בעשרה, ומוקי לה בברכת רחבה.

דעת המקשן אינה נדחית בשל סיבה צדדית, והיא נשארת אף להלכה

[אחד הדברים הנלמדים בתוס' זה, הוא להסתמך על דעת ההווה אמינא "מדסליק אדעתיה דמקשן, דאיירי בברכת אבלים שבברכת המזון, וקאמר בעשרה, והוה ניחא ליה בהכי." ועם היות שבשל קושיית הברייתא העבירו לעניין אחר, הרי אין בכך לעקור את המסקנה.]

אלא כי קאמר ר' יוחנן ברחבה -

אי גרסינן 'אלא' משמע,

דההיא דלעיל - נמי מעמיד ברחבה, ותימה,

למה הוצרכו תרי מילי דרבי יוחנן,

ההיא דלעיל והך,

וצריך לומר,

דחדא מכלל חברתה אתמר,

ההיא דלעיל - מכללא דהך.

אבל אי ל"ג 'אלא' ניחא,

דלעיל - איירי בשורה,

שמצד אחד אנו רואים כי מציגים כי רבי יוחנן כוחו כתנא, אלא שיש קושי כפול על כך. הן שהתוס' רא"ש השמיט חלק זה, והן שהמהרש"ל מעמיד שהיה זה רבי יוחנן בן נורי, ויש האומרים שהיה זה רבי יוחנן בן ברוקה.

[דף ח עמוד ב]

כי תניא ההיא בברכת המזון -

פירש בקונטרס,

להצטרף עם ב' לזמן עליו,

שהרי הוא חייב בכל המצוות.

ואין נראה לר"י,

דא"כ לא אתא לאשמועינן אלא דחייב במצות,

והוה ליה למימר בהדיא דחייב במצות.

ועוד,

דא"כ מאי פריך ליה,

מברכת אבלים בעשרה ואין אבלים מן המניין,

דקאמר ברכה בשורה מי איכא,

אלא ע"כ היינו ברכת המזון,

והדרן קושיא לדוכתין,

דקתני ואבלים מן המניין,

ואוקמינן בברכת המזון.

ולפירש הקונטרס - לא קשיא מידי,

דכי קתני ואבלים מן המניין - היינו להצטרף לזימון,

לומר נברך שאכלנו משלו,

אבל ברכת אבלים - שמברכים בברכת המזון,

קאמר רבי יוחנן דאינו מן המניין.

לכן צריך לפרש,

כי תניא ההיא בברכת המזון,

היינו ברכת אבלים שבברכת המזון.

מכאן משמע,

שברכת אבלים שבברכת המזון - לא הוי אלא

בעשרה,

מדסליק אדעתיה דמקשן,

דאיירי בברכת אבלים שבברכת המזון,

וקאמר בעשרה והוה ניחא ליה בהכי,

אי לאו משום דקתני לעיל בברייתא,

ואבלים מן המניין;

אם כן צריך עשרה.

העמדת הברייתא האומרת שאבלים מן המניין, שמדובר בברכת המזון, בעוד שמה שרבי יוחנן לומד שאינם מן המניין זה בשורה, ולאחר מכן הועמד ברחבה

הגמרא הביאה לעיל את דעת רב, שאין אבלים מן המניין, ואף שהקשו עליו מברייתא, נשאר בדעתו, וכפי שהתוס'

התוס' מקיימים גירסא נוספת בגמרא, ללא אמירת "אלא"

כשאין את מילת המפתח אלא, הרי המשמעות שהוא אינו חוזר ומתקן את הראשונה. וכעת מתבארות שלושת אמרותיו של רבי יוחנן. הראשונה - בשורה. השניה - ברחבה ללא פנים חדשות. השלישית - ברחבה עם פנים חדשות. ומעירים התוס' מה הטעם לומר שתי אמרות נפרדות על רחבה. שללא אמירתה היה מקום לטעות שביום הראשון מברכים ברכת חתנים אף ללא מניין. ויש לכל אחד מהם צד של חידוש. מצד אחד, ביום הראשון זה עיקר החיוב, ואם כן היינו חושבים כי האבל מצטרף, ולכן חידשו שלא. ומצד שני, שרק ביום הראשון בעוד לב האבל מר, אינו יכול לברך, אבל לאחר מכן כבר יוכל, ולכן היינו סוברים שיכול אף האבל לברך, ולכן משמיעים לנו, שלא.

כל גירסא יש לבארה באופן שראויה היא להתקיים

[אחד הנושאים החשובים בתוס' הינם הגירסאות. והתוס' מתייחסים לכל גירסא משמעותית בכבוד רב. מצד אחד הם מקיימים את הגירסא שלנו, אף שיש תימה בדבר, אלא שהם מבארים זאת בכלל הייחודי של חדא מכלל חברתה אתמר. וגם מעירים שהגירסא שאינה גורסת, כלומר השמיטה את המילה אלא, הרי היא ראויה "ניחא", אלא שבכל זאת נדרש לבאר גם בה את הדיוקים, והצורך בכל הגירסאות, כי יש צריכותא, כלומר, לא היינו יכולים ללמוד אם לא היינו רואים את כל הגירסאות, ועלולים היינו לטעות].

והכא - ברחבה בלא פנים חדשות,

ומימרא שלישית של רבי יוחנן הוצרך להשמיענו,

דבפנים חדשות - אין אבלים מן המנין,

ואי נקט ההיא,

ה"א איפכא,

דוקא מיום ראשון ואילך,

אבל ביום ראשון - שייכי טפי,

ומברכים לה בלא י'.

התוס' בתחילה מבארים לפי הגירסא שלנו שנאמר אלא, ומבארים כיצד להתגבר שיש שי אמרות חוזרות על עצמן

הגמרא נקטה שלוש אמרות של רבי יוחנן. האמרה הראשונה הובאה על ידי רבי יצחק, בעמוד א'. "אמר ר' יצחק א"ר יוחנן: חתנים מן המנין, ואין אבלים מן המנין." האמרה השניה בעמוד ב' היא מפורטת. "דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: מברכים ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין, וברכת אבלים בעשרה ואין אבלים מן המנין." ומאחר ולא ניתן לומר כי מדובר בשורה, שאין בה ברכה, העמידו שמדובר ברחבה. אלא שיש לשים לב כי האמרה השניה הינה מורחבת יותר, גם אומרים כי היא בעשרה, ובנוסף אומרים כי האבלים אינם נכללים בעשרה. ואז הביטוי אלא הוא רק תיקון של מה שנאמר לעיל. כלומר שתי האימרות דנות באותו העניין של רחבה. ומיד עולה תמיהה, שמה צורך לכפול. ואז אנו מפעילים את הכלל, "חדא מכלל חברתא אתמר", שזה ביטוי שאכן שתי האמרות יכולות להיות באותו הנושא.

