



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מגילה

דף ב, א - דף לב, א

**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 מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז



לע"נ מרת

שרה בת פנחס שמחה ז"ל

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת מגילה

הקדמה - לא!! תגנוב!! בקדושה צריכים לגנוב

ההסכמות שלא ניתנו

מעלת התוספות - כדוגמת רבי חייא שגרם שלא תשתכח תורה מישראל

מה שאלתך - התוס' כדוגמא ללימוד הנכון של שאילת שאלות ברמה גבוהה



הקדמה - לא!! תגנוב!! בקדושה צריכים לגנוב

וגם ראיתי ברכה באיכות. האדם מגייס כוחות נעלמים. ובכוונה ברור כי בחור ישיבה לומד יותר משני תוספות ביום. ואיני עושה חשבון, מה כבר תועלת במה שהינך כותב. ובכוונה אני מציין את הדברים, שלמרות שמצד אחד הנני יודע כי זכיתי למתנות, הרי גם ההצלחה היא ברכת השם. ואסור לתלמיד ישיבה לעשות את החשבון, ממילא לא אהיה גדול הדור, אלא קיימת חובה לכל אחד מישראל ללמוד, אתה עשה את שלך, ואל תסתכל על האחרים. והנה מאתיים ושש עשרה תוספות, וזה הסתיים. תוכנית החיסכון שלי מתקדמת. גונבים זמן, כאשר אתה מרגיש מה מטרך, הרי סולם העדיפויות משתנה.



ההסכמות שלא ניתנו

ואספר להם מי זה שגיב. עניתי לו על המקום, פונקט פארקערט, בדיוק הפוך, לכולם אני נותן את הדפים שכתבתי, כלומר מפי כתבם, אבל אתה ר' בערל זכית לשמוע אותי מפיהם. ואז הוא עונה לי, הרב שגיב אותך לא ניתן לנצח. אך לבסוף זו עוד אחת מההסכמות שלא ניתנו, ולאחר זמן אמרתי לעצמי, שאם הוא ידיד כה חשוב, עלי לכבד את זה שאין לו זמן. כי בדרך כלל האנשים החשובים עסוקים. ולכן הנני מקפיד להשתדל לקחת רק מידיד מבין. כי רק אדם שהוא ידיד אמיתי, אכן יכתוב לך הסכמה שתועיל.

ישיבת גור בחיפה בזמנו היתה של שלושה אריות, שכל אחד מהם הפך לאחר מכן להיות ראש ישיבה. הרב בערל רכניצר, הרב שאול אלתר, והרב מענדל שפרן. אגב בזכות הרב בערל רכניצר זכיתי לנסוע יחד עם הרב מענדל שפרן, ולהראות לו את הספר של על קצות החושן, והוא נהנה.

לא! - הספר יישאר כאן ולא בארון הספרים

אולם הסיפור המשעשע ביותר קשור עם הגר"ע יוסף. בספר הראשון אמנם ניתנה הסכמה, בה הוא כותב שלא ראה את

אדמו"ר הזקן בעל התניא ושולחן ערוך אדה"ז היה לומד בחברותא עם הרב אברהם המלאך, בנו של רבי דב בער בחילופין, הוא היה מלמדו ניגלה, ולומד ממנו את פנימיות התורה. והוא היה מסובב את השעון על מנת ללמוד יותר, ואמר שאדברא, חובה לגנוב בעיניי קדושה.

אני יודע את חוסר מעלתי, בקושי אני מצליח לכתוב שני תוספות ליום, בהיותי עובד במשרה מלאה. ובכלל יש כמה תוכניות אחרות, על פרקים אחרים שבאמצע הכתיבה. אבל כאשר אדם יוצא מגדרו, הרי כל גדרי החשבון משתנים לחלוטין. פתאום גם בגדרי החשבון הינך מרגיש כי מקום ארון אינו מן המידה, וקצב הכל הסתיים בקצב יותר מכפול, בכמות,

עצם הרצון של המסכים המפורסם מהעדה החרדית - הוא לבד נתן לי שמחה

באזירה פורימית של מסכת מגילה, נספר על ההסכמות שלא ניתנו כהסכמה המקובלת, אבל עצם ההסכמה וההערכה לספרים - הובעה בהם. שני ספרי הראשונים היו ביאור על קצות החושן, ויצאו שני כרכים על הלכות מקח וממכר, וכן על הלכות דיינים ועדות. בזמנו במפעל הש"ס של ההלכה המקביל לשבעים דף למדו את הלכות דיינים ועדות ממש בסמוך לזמן שיצא, ובעל פה קיבלתי משלושה תלמידים תודה גדולה. אחד מתלמידי אחד המסכימים המפורסמים הרב משה הלברשטאם מהעדה החרדית אמר לי שהרב נהנה ביותר, והוא ישמח ליתן הסכמה, אך לא זכיתי לכך. ואם יש עד היום יש לי הרגשה, על ההסכמה שאותה פספסתי, הרי זה ממנו.

מפיהם ולא מפי כתבם - מה הינך צריך ממני פתק?!

מאחר ועיר הולדתי חיפה, והיה לי עידוד מהרב מאיר דב רכניצר, אמרתי לו שאני רוצה הסכמה ממנו. ואמרתי לו שזה מפעל של עשרה ספרים, ואם לא יתן הסכמה - אפסיק את המפעל. ואז הוא אמר לי, מפיהם ולא מפי כתבם. שלח אלי

כתב זאת. וכשאמרתי זאת למביא, שלא יתכן שהרב יכתוב דבר שהוא הפוך לכל מהות הספר, שהוא מכיל עשרות שאלות על כל משנה בפרקי אבות, ועם יסוד אחד מתורצות כל המשניות, ואילו כאן כנראה הוא כלל לא הביא לרב, אלא לעורכים. והעורכים כתבו משהו כללי, מבלי לעיין כלל בספר, שהלה ליקט מאמרי חז"ל, הוא שתק, והבין כי איני אדם חיצוני, אלא איש אמת, ובוודאי שכזאת הסכמה - אני לא פירסמתי, ויתירה מזאת, גם איני מציין את שמו, ואפילו לא בראשי תיבות. ועל כן ההסכמה המיוחדת בעיניי הינה דווקא מה שלא ניתן, ושסופר לי בדרך אגב, ובהשגחה פרטית.



מעלת התוספות, כדוגמת רבי חייא, שגורם שלא תשתכח תורה בישראל

שחושף אותו במעלה אחרת לגמרי. והטענה היתה רבונה של עולם, לא פלפלת תורה כמותו. והקב"ה לא מתעלם מדבריו, ויצאה בת קול ואמרה לו. תורה כמותו אמנם פלפלת, תורה כמותו - לא ריבצת.

פלפלת בתורה - היא מעלה עצמית - ריבצת תורה - היא הפעלת הזולת

ולפני שנמשיך במעשה עצמו, ושיש ללמוד ממנו לא מעט, הרי מיד קפץ לי שכאן בעצם משולבות שתי מעלות הבעלי התוספות. מצד אחד כוח הפלפול, אך לא פחות מכך הוא כוח ההרבעה לרבים. אין זה רק יצירה, וכמו אומן שיצר איזה כד, וכעת זה הדבר היחידי שיש - כד. אלא מאחר והם גרמו שכל ישראל יבינו את הגמרא בצורה נכונה ועמוקה. כי אין כאן יצירה שזה כל מה שיש כאן, אלא שהם גרמו להרחבת התורה אחריהם. כל הראשונים האחרונים ותורת ראשי הישיבות קמה ונבנתה דווקא על ידי התוס' בריבוי עצום. וכך הם אלו שריבצו תורה בישראל.

מפעל התוספתא והברייתות של רבי חייא ורבי אושעיא - הווה תועלת אדירה לכל הדור בדיוקם

ועל דרך שהגמרא שם מספרת בהמשך, כיצד אחד התלמידים התעוורר כאשר ראה את רבי חייא למרות האזהרה, ולאחר מכן הוא בא על קברו, שמאחר ולמד מתורתו, שכל התוספתא היא ממנו. ומהי בעצם התוספתא, והברייתות, שנאמר לא לשנות כי אם מה שהם של רבי חייא, וזה עוזר להבין את המשנה. אם אנו מסתכלים איזה דרגה חשובה יותר, המשנה או התוספתא והברייתות, הרי ברור לנו כי המשנה חשובה יותר. ואילו בכל המעשה שם אנו רואים כי רבי עצמו מודה שמעלת רבי חייא הינה יותר ממנו. ועד כדי כך שאם אדם מתנה בקידושין על מנת שאני תנאה, נפסק בשולחן ערוך שהוא צריך להיות יודע לקרות המשנה וספרא וספרי ותוספתא של רבי חייא (ורבי אושעיא).

ואף בדומה לכך התוספות לכאורה הינם פחות מהגמרא, אך למעשה כפי שביארנו, ולכן כל השם של סדרת הספרים הינה שתוספתו מרובה על העיקר, שמעלתם שכעת הגמרא קפצה להבנה חדשה.

הספר אלא שהוא סומך על המסכימים האדמו"ר מצאנו והרב אשר וייס. אך בעיני לא זו ההסכמה המשמעותית, אלא דווקא כשהייתי בחנות לספרי קודש במאה שערים פוגש אותי יהודי יקר, הרב וענונו, ששואל אותי, אתה הרב שגיב עמית. ואז הוא עונה לי, כי בדיוק היום, בתפקידו להחזיר ספרים למקום, הוא שואל את הגאון הרב עובדיה יוסף, האם להחזיר לארון ספר שלי. והרב עונה לו בתנועה חזקה, כשהוא מסמן על הספר - זה נשאר כאן. ועוד היה מקרה בו קיבלתי כביכול משמו, אלא שזה היה ממי שכותב הסכמה כביכול בשמו, וראיתי בחוש כי עם היות והביא זאת חברותא של הרב, הרי לא יתכן שהרב

פרט לכתיבת ביאור על התוספות במסכתות הישיביות - מתנה מיוחדת לכתוב גם על תוספות במסכת בה נהוג רק ללמוד לגירסא

לא בכדי אמרו חכמינו, כי רוב סודות התורה נמצאים בעין יעקב. כל מהלך ספר זה על מסכת מגילה, הינו בפליאה רבתי. ופשוט קפצתי על ההזדמנות לעסוק במסכת זו, מאחר ובשנה זו יש שני אדרים, ולמרות שבו זמנית הנני כותב על למעלה מעשרה כרכים אחרים של ביאור התוספות בסדרת הספרים "תוספתו מרובה על העיקר", הרי מאחר ובשנה שעברה למרות התוכניות, כתבתי בחודש ביאור על כל התוספות של מסכת תענית, והיה זה לכבוד סיום מסכת תענית לחמישה עשר באב, הרי השנה רציתי לכתוב על מסכת מגילה.

במעשה של כמה גדולים מעשי חייא - מצאתי עקרונות חשובים שיש ללמוד מהנהגתו לגבי מפעל התוספות

אלא שאחד הדברים היפים הן ההקדמות שלי על מעלת לימוד התוס'. והפעם קפצתי, וללא הקדמה. אלא שבדף כד, ב ד"ה כשאתה מגיע אצל וחכיתי לה', גלגלו אותי התוס' לסיפור המופלא על כמה גדולים מעשי חייא, וראיתי בזה בסיס נפלא לביאור מעלת התוספות, שגרמו לתורה שלא תשתכח מישראל. בפרק השוכר את הפועלים (בבא מציעא פה, ב). אלא שעל מנת להתבונן בדברים, צריך להעמיק ולראות זאת בראייה מקורית, ויכולים הדברים אף להיות בגדר דרשה מעט פורימית. כי פורים עצמו גרם, שלא תשתכח תורה בישראל, שהרי קיימו וקיבלו. ובדיוק באותו אופן, שהחזירה לעם ישראל.

אמן הקב"ה מסכים עם טענת ריש לקיש, שאינו מוצא את הציון של רבי חייא, שפלפל בתורה כמותו, אלא שלא ריבץ תורה

הקב"ה אישית מסכים עם טענת ריש לקיש, וממש מתייחס לטענתו, ושהוא פונה אליו כמעט בדמעות, שחלשה דעתו, וכי לא מגיע לי לציין את מערתו של רבי חייא. הרי כל מה שאני עושה כאן הוא לא לטובת עצמי אלא מצד חסד הן לחכמים שלא יטמאו, והן לצדיקים שלא תבוא תקלה על ידן. אלא

וכמו רבי חייא, שטרח גם בעניינים הגשמיים, הרי כאן עשו הרבה מאוד עבודה גשמית, והינך מסמן חלק מהתוס' (ובכוונה איני משתמש במילה קטע, שהוא לשון קטוע, אלא כשאתה אוחז בעצם הרי כל חלק כאילו הינך אוחז בכולו). הרי כיום ניתן את כל כמות הספרים שעברה מזמן שבע ועשרים ומאה אלף ספרים (על משקל אסתר המלכה), ליקח בתוך המחשב עצמו, בדיסק פנימי. ורק החדש החלפתי את הדיסק החיצוני, לפנימי, וזה היה כמו אחד שהולך לאט ולמטוס סילון קצב המהירות.

ועל כל חלק בתוס' הינך רואה עשרות פרשנים. וכל הטירחא בתחום הגשמי, היא שתגרום לאחר מכן להפצת הדברים לכל פינה שבעולם. ונודע לי שעל מפעל זה ישבו שמונים אנשים, וכן לבצע משימה כזאת על כל הש"ס, אם כי היא נראית ממבט ראשון משימת סידור ולא לימוד, הרי זו דוגמא להפצת תורה וזיכוי הרבים.

הרבצת התורה הוא הכוח להפעיל את כל אחד ואחד ולעשותו מנהיג - מפעלו של רבי חייא בדוגמת יצירת התוספות

רבי חייא מגיע למקום שיש בו מספר תלמידים, ולכל אחד מהם הוא נותן רק ספר יחיד או חומש או סדר של משנה. אבל כך הוא הופך אותו למנהיג, לא רק שהינך צריך לידע את מה שאני לימדתי אותך, אלא עליך להעביר לכל השאר. גם בעלי התוס', התחלקו לששים תלמידים בו כל אחד לומד את המסכת של הגמרא בבקאות ייתירה, ואף שכעת לומדים מסכת אחרת, הרי הוא מעניק דברים מהמסכת האישית שלו, בדיוק כמו התלמידים של רבי חייא.

גם הצד הגשמי של הטירחא - יש לו משמעות אצל הפצת התורה לגבי בעלי התוספות

בעלי התוס' היו לא רק בתקופת אי היצירה העולמית, אלא שהיו בזמן בו החלו מסעי הצלב, אחד מבעלי התוס' רבי יחיאל מפריס נאלץ אף להתווכח עם הכמרים, דבר שרק הביא נזקים, וככל שניצחו - היה הכישלון בשל התגובה גרוע יותר. ובאמצע תקופתם אף נשרף התלמוד בפריז. כלומר, יש סכנה על שימור גשמי של התורה, בזמן שקדם מאות שנים להמצאת הדפוס. וכן שימור של הלומדים. והתגובה המתרחשת למרות המשבר היא פריחה, שעוצמת הגמרא לאחר לימודם של בעלי התוס' נסקה לגבהים ועומקים. אלא שצריך לשמר את תורתם, להעתיקה ולהפיצה בכל המקומות. אני קורא על רבי חייא ומעשיו, וכאילו הדברים קופצים מחדש בתקופתם. גם לכתוב את הדברים, גם לערוך אותם, וגם לשמר בזמן שיש כוונות זרות לשרוף כל נקודה יהודית שנכתבת. כלומר, הצורך לעשות הפצת ספרים הוא לא רק בזמנו של רבי חייא.

רבי חייא נדרש לסדרת פעולות על מנת לממש את המטרה

אמר ליה רבי חייא לרבי חנינא, בְּהִי דִּידִי קָא מִינְצָתָא? דְּעִבְדִּי לְתוֹרָה דְּלֹא תִשְׁתַּפַּח מִיִּשְׂרָאֵל. מַאי עִבְדִּינָא? אֲזִלִּינָא וְשָׂדִינָא כְּתָנָא, וְגִדְלִינָא נִישְׁבִּי, וְצִיידִנָא טְבִי, וּמֵאֲכִילִנָא בְּשָׂרֵיהּ לִיתָמִי, וְאֶרִיכָנָא מְגִילָתָא, וְכִתְיבָנָא חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי, וְסִלְקָנָא לְמִתָּא, וּמְקָרִינָא חֲמִשָּׁה יְנוּקֵי בְּחִמְשָׁה חוּמְשֵׁי, וּמִתְנִינָא שְׂתָא יְנוּקֵי שְׂתָא סְדְרִי, וְאֶמְרָנָא לְהוּ, עַד דְּהִדְרָנָא וְאֶתִינָא, אֶקְרוּ אֶהְדִּי, וְאֶתְנִי אֶהְדִּי, וְעִבְדִּי לָהּ לְתוֹרָה דְּלֹא

ועוד נקודה מעניינת היא הדיוק, וטיפול בחומר של הדור הקודם, על מנת לדייק בדברים בגירסאות ובסברות, וכאילו מפעל התוס' ממש מזכיר את מפעלו של רבי חייא לגבי המשנה.

שתי תכונות בפלפול המשותפות לריש לקיש ולתוספות - כוח השאלה ולצאת מהקיבעון המחשבתי

מעלת ריש לקיש בפלפול התורה. לא בכדי הקב"ה אכן מקבל את טענתו של ריש לקיש לעניין פלפול התורה. כי בעיני ריש לקיש הוא הסמל לפלפול התורה. והסמל הוא כל כך עוצמתי, שיש בו כמה פרטים. רבים מסתכלים על הסוף, שרבי יוחנן מאבד אותו, הרי הוא יוצא מדעתו, ואומר כל העת אי אתה בר לקישא? עד שלא היתה כל ברירה, אלא לבקש עליו רחמים שיצא מהעולם. ורבי יוחנן אכן מבהיר את דבריו, כי זה תלמיד שמעולם לא מקבל את דבריו אלא מקשה עליו על כל דבר עשרים וארבע שאלות. כל מהות התוס' הוא כוח השאלה, שהיא בעצם יציאה מקיבעון מחשבתי, מה שבימינו מכנים לצאת מהמסגרת.

דווקא ריש לקיש מייקר את הסדר, וגם התוס' מסודרים ועם מבנה ברור, והפלפול בנוי על היקף בכל הש"ס

אבל אני הייתי רוצה להדגיש עניין אחר אצל ריש לקיש. בדרך כלל הפלפול הוא בעל המעוף היוצא מהסוגיא, והיפוכו בגמרא הוא הסדרן. שכן מוצג בירושלמי הפלפול מול הסדרן, בעוד שבבלי ההגדרה הינה עוקר הרים מול הסיני. ובמסכת תענית (דף ז סוף עמוד ב' ואילך) מובא כי דווקא ריש לקיש שלא הייתי מצפה ממנו את הידיעות המסודרות - הרי הוא הסמל לסדר. "ריש לקיש אמר: אם ראית תלמיד שלמודו קשה עליו כברזל - בשביל משנתו שאינה סדורה עליו, שנאמר והוא לא פנים קלקל. מאי תקנתיה - ירבה בישיבה, שנאמר וחילים יגבר. ויתרון הכשיר חכמה - כל שכן אם משנתו סדורה לו מעיקרא. כי הא דריש לקיש הוה מסדר מתניתיה ארבעין זמנין כנגד ארבעים יום שניתנה תורה, ועייל לקמיה דרבי יוחנן."

כלומר, לא כמו העיון בזמננו שהלימוד הוא על דפים מצומצמים, הרי ריש לקיש מרבה בישיבה, ומסדר את כל לימודו, עם היקף. וזה בדוגמת הפלפנות של התוס', שהיא בנויה על טיול בכל הש"ס. עד שהמהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה במסכת בבא קמא, הגדיר שעשו את כל הש"ס ככדור. כלומר, עד שאנו חושבים כי התוס' הסמל שלהם הם הקושיות, כמו ריש לקיש, הרי אדרבא, הפלפול הנכון הוא רק כאשר יש הכנה עם רוחב אדיר. הכוח של התוס' אינו מעוצמת השאלות, אלא מכך שהם ממש מגלגלים את כל סוגיות הש"ס, ומהשוואת הדברים לפרטי הפרטים, עולות כל השאלות, וממילא גם התירוצים.

ממבט ראשון זה נראה מוזר כיצד רבי חייא עוזב הכל על מנת להתעסק בדברים טפלים של הכנת רשתות וצידת צבאים, עבודת מפרשי האוצר על התוספות - מזכירה בחינה זו

נחזור לרבי חייא אדם כה תורני, מתעסק בעצמו לצוד צבאים, להכין עורות וליצור מפעל שלם של הפצת תורה. הוא משתמש בשליחים שכך המנוף עובר ממקום למקום. אם בדור שלנו יש הפצת תורה והרבצתה, ולא בכדי יש דגש על התוספות, הרי זה באוצר החכמה, ובמפרשי האוצר.

כה מוחשית, והוא מוחק את עצמו לטובת כלל ישראל, וטורח עם סדר ותוכנית, גורם שמגיעים לתוצאה, שאף אחד לא היה משער, וגם הדרך שהדבר התבצע הינה מקורית. היקף כה גדול של התוספות אינו יכול להיווצר מאליו, אלא זו עבודה של ריבוי אנשים ולאורך שנים.

תִּשְׁתַּכַּח מִיִּשְׂרָאֵל. וְהִיָּינוּ דְאָמַר רַבִּי, "כִּמְהָ גְדוֹלִים מַעֲשֵׂי חֵיָא". אָמַר לִיָּה רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסִי, "אֶפְלוּ מִמֶּךָ? אָמַר לִיָּה, "אֵין". מַפְעֵלוּ שֶׁל אָדָם יָחִיד הוּא מְנוּף דֶּרֶךְ הָאֲחֵרִים. וְכֵאֵן בְּעֵלֵי הַתּוֹס', יִצְרוּ בְּתֵי מִדְרָשָׁאוֹת בְּרִיבּוּי מְקוֹמוֹת, וְטִרְחוּ עַל מִנַּת שְׁלֹא תִשְׁתַּכַּח תּוֹרָה מִיִּשְׂרָאֵל. רַק אָדָם שִׁישׁ לוֹ מִטְרָה



מה שאילתך - התוס' כדוגמא ללימוד הנכון של שאילת ברמה גבוהה

שיטת לימוד התוספות כוללת את כל המעלות יחדיו של שאילת השאלות הראויה

כיום לאחר שהוצאתי מספר ספרים על ביאור התוס', לא רק שהתאהבתי בהם, אלא למדתי לראות כי ניתן לקחת מהם את שיטתם ולהקנות זאת. גם כאשר הם חולקים על דעה או פרשן כלשהו, כגון רש"י, הרי בתחילה הם מביאים אותו, מסבירים את העיקרון של שיטתו. ועל מנת לברור מהלך אחר, הרי זה רק בהקדמת קשיים שהם מעלים, ואופן הקושי עולה על ידי שאלות. אל תקבל כל דבר כמובן מאליו. ניתן לומר אחרת. וכאן החידוש שאפילו יש קשרי משפחה, ואתה הוא הצעיר והחדשן, אין זה מונע ממך בכבוד לדון על מה שאמרו מי שהוא חשוב וידוע.

דבר נוסף, אם לפני ארבעים שנה חילקתי את שלושת הרמות הגבוהות לשלוש קבוצות שונות, הרי כעת אני רואה את הכל מצוי בתוס'. התוס' גם חודר ומנתח את הסוגיה המקומית ומקשה עליה, וזה שלב הניתוח. התוס' גם מגלגל את הש"ס כולו, והינך עובר על פני מספר סוגיות שממבט ראשון יש סתירה בין הדברים, וזה המיזוג הסינתזה. וגם התוס' מכריע בחלק מהמקומות, ואף אם הוא לא הכריע הרי כל הדיון והניתוח הוא הבסיס לכל הרא"ש, אשר מביא הלכה בטעמיה, כלומר לא בא לפסוק אלמלא מחובר לכך הניתוח והטעמים.

כלומר, אם יש פרשן המלמד אותנו כיצד להקנות הרגלי למידה - הרי אלו התוס'. הם חודרים להבנת הסוגיה, הם משווים בין סוגיות שונות, ואינם נרתעים אף להגיע לעתים להכרעה. או לפחות להקניית ניתוח שממנו הינך מכריע מתוך שיטת לימוד עמוקה.

כלי המחשבה התורניים מגוונים ועמוקים

אכן יש לציין כי שש המשפחות שנקבעו הינן נכונות. אולם בכל אחת משלוש הדרגות הגבוהות, כשבאים ורואים זאת בתוספות, פתאום בהתבוננות רואים כי על כל אחת מהם ישנם ריבוי כלים. ואין לאה רק כלים על מנת לנתח דבר כתוב, אלא יש כאן אוצרות שלמים מבחינת דרך העבודה. לא רק חילוק בין המקרים, אלא כאן מתווסף גורם נוסף, שאלו הם כלי מחשבה, שיכולים להיות בכל תחום בחיים, ולאחר שביארנו כי התוס' צועדים איתך בכל שלבי הניתוח העמוקים, הרי הינך רואה שיש כאן לא רק מיקוד בדבר אחד, אלא עצם המהלך המלווה אותך, מהחידרה לפרטים, דרך השוואת ריבוי עניינים שנאמרו במקומות אחרים, ועד כיוון ההכרעה - הרי הינך יוצא מצייד עם ריבוי כלים, שכלימוד הלא תורני, לא

מיפוי של רמות השאלות

אחד הדברים שברצוני להדגיש, כי הציבור שומר התורה והמצוות אינו יודע להשיב מלחמה שעה, בבחינת לגזול את החנית מיד המצרי. אחת מהשיטות הידועות לאבחון שאלות, נקראת על פי חלוקה שנעשתה בשנת 1956, וקרויה הטקסונומיה של בלום. פרופ' בלום עצמו היה בן למהגרים יהודיים עניים מרוסיה לארה"ב. הוא קבע חלוקה הגיונית עם שש רמות למידה. החל מהידע, הבנה, יישום ניתוח (אנליזה), מיזוג (סינתזה), הערכה. שיטתו הפכה לאבן בסיס בכל מוסדות החינוך בכל העולם. זכיתי לשמוע הרצאה בנוגע למיומנויות הוראה, מאדם חשוב פרופ' אריה פרלברג, אשר היה כוח פריצה בארץ בנושאי הוראה. הוא אף טען כי בבתי הספר עסוקים רק בשאלות הידע הבסיסיות ולא מקנים לתלמידים יכולות למידה. הוא חילק את שש הדרגות לשניים. וטען כי רק השלוש העליונות דורשות תהליך של מיומנות חשיבה. ואף כתב על כך ספר שאילת שאלות ברמה גבוהה. ואכן יש הגיון בדבריו.

הלימוד התורני באופן טבעי עובד על שאילת השאלות ברמה הגבוהה

איך ששמעתי אותו, צחקתי. הוא שואל אותי, שגיב, מדוע הינך צוחק. ואז זה היה בתחילת חזרתי בתשובה, וענתי לו כי ניתן לחלק את הראשונים, שהם חודרים ומתנתחים את הסוגיה לעומק, שזה האנליזה. ולאחר מכן התלמיד לומד את האחרונים, אשר בונים יסוד ומטיילים עימו בריבוי מקומות בש"ס, שזה הסינתזה. ואילו הפוסקים והשאלות והתשובות - הינן ההכרעה.

הכשילון בדורנו היא הכתבת חשיבה נעולה וקבועה, ואי היכולת לומר הפוך

אכן למדתי בתיכון, ואת הקורס שלו שמעתי בטכניון. והוא המומחה שיצר באוניברסיטה הפתוחה את הקורס של מיומנויות הוראה. אלא שבעוד מנסים לבלבל לנו את השכל על מעלת הליבה, טענתי, שאדרבא, הלימוד התורני הוא הלימוד הראוי והנכון הבונה את כושר הניתוח של התלמיד, ויכולת שאילת שאלות, והיכולת לומר לו. לדאבוני, במערכות של היום מחנכים להיות כמו כולם, הדעה האחידה היא השולטת, בעוד מי שיוצא כנגד הקונספציה מורחק בצורה אכזרית. ומונעים כליל את יכולת הלמידה ואמירת הלא. מה שמכונה בחלק מהמקומות יועץ איפכא מיסתברא.

סתם שאלה ותשובה, אלא ניתן לנסח כללי חשיבה, ומעלת הכלל הוא שהינך לומד דרך ושיטה ויכול להשתמש בו במקומות אחרים.

עם היות ושתי דעות נראות כסותרות, הרי אדרבא הן משלימות. עצם השינוי של הסדר, אף שהדבר נעשה מאוחר יותר, הרי הוא ביטל מהקבוע. עם היות ויש מקומות בהם חוששים, הרי יש לצמצם שרק במקום בו המציאות יכולה להיות כך. כלומר הבנת המציאות היא מפתח חשוב. קיימים פעמים בו אנו מכילים גם דברים שלא נאמרו. לימוד מקל וחומר, הוא שהינך יכול לצאת וללמוד דבר חדש שלא נאמר מפורשות, והוא על פי סברה הגיונית.

מתקרבים לכך. ומאחר ולימוד התוס' הוא כבר בגיל שבו לומדים שנים לפני זמן שבמקומות האחרים עוברים לאקדמיה, הרי כל השטות של מקצועות הליבה, הם ממש מיותרים. בסוגיות רבות נדרשים לכלי חשבון, שפה זרה יש לך גם בארמית, וגם באידיש בו הינך לומד מקורות באידיש. עברית ברור שיש כאן עומק אחר, ובפרט בידיעת הדקדוק. ורק חבל שלא באים ובתוקף רב וללא התפעלות, מעלים את מעלת לימוד התורה.

דוגמאות לכלי ניתוח

רק על מנת לתת מעט טעימה עד כמה יש בכל תוס' לא



מסכת מגילה - ביאור התוספות - תוספתו מרובה על העיקר

ממאתים נביאים (צופים) שעמדו להם לישראל, והיו צופים הללו, לאחר ששרף אמן את התורה, ומשום לשון נופל על הלשון, נקרא מנצפ"ך בלשון צופיך, ותסברא והכתיב אלה המצות.

ועוד,

והאמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות וכו', ומשני - אין, מהו הוי, ולא קשיא מידי, דרבי ירמיה מוקי לה בסתומות, וכי מטי במגילה פריך מהא דרב חסדא, דהכי אורחיה זיל הכא קא מדחי ליה, מאלה המצות נמי פריך, ומשני שפיר, ומתוך הסוגיא דמגילה ושבת מוכח תרוייהו, ורבי ירמיה קאמר מנצפ"ך צופים אמרום, אפתוחות ואסתומות וכדמסיק הש"ס.

מנצפ"ך צופים יסדום - לא שיסדו דבר חדש, אלא בנבואתם הגיעו למה שכבר היה תחילה

קיימות חמש אותיות באלף בית העברי שיש להם שתי צורות, פתוח וסתום. וסימנן הוא מנצפ"ך, שהוא נוטריקון מן צופים לך. אלא שהגמרא אומרת שצופים אמרום (הנביאים), ולכאורה זה הרי מעבר ליכולת הנבואה לחדש גדר בתורה בענייני מצוות.

ועוד הקשו שהרי ידוע שיש כאלה אותיות סתומות, ודבר זה כבר היה במתן תורה, ולגבי הלוחות ידוע הוא שהאותיות מם וסמך שבלוחות - בנס היו עומדים, כי הרי מאחר ומוקפות אויר בכל צדדיהם, ונמצא כי זה כבר היה מזמן מתן תורה.

ומתוך כך מגיעה הגמרא למסקנה, כי הנביאים לא חידשו את עצם האותיות, אלא רק תיקנו שהפתוחות יהיו באמצע

[דף ב עמוד ב]

ועוד האמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך כו' -

השתא סלקא דעתך, דמנצפך - מיירי בסתומות.

ותימה,

דבמסכת שבת פרק הבונה (דף קד. ושם),

משמע איפכא,

מדקאמר התם,

בשלמא פתוח ועשאו סתום - עילויי עליוה,

דאמר רב חסדא כו',

אלא סתום ועשאו פתוח - גרועי גרעיה,

דא"ר ירמיה מנצפ"ך [צופים אמרום],

אלמא מנצפ"ך - איירי בפתוחות.

ואומר ר"י,

דגמרא [דשבת] מסיק ליה וקתני,

דידע מתחילה מילתיה דרב חסדא,

וגם איירי ליה מעיקרא בפתוחות,

הוצרך להעמיד מנצפ"ך בפתוחות,

ולא תקשה דרב חסדא,

והכא ה"ק,

ותסברא והכתיב אלה המצות,

והך קושיא - איתותב בין בפתוחות בין בסתומות.

ועוד,

את"ל דבסתומות איירי,

נמי תקשה והאמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך וכו'.

וכן פירש רבינו תם וז"ל,

שהגיה בספר הישר מנצפ"ך צופים אמרום,

כמו קול צופיך (ישעיה נב),

נביאים צופים מהר אפרים (שמואל א א),

המקור לכך שהמהנים מבטלים מעבודתן ובאים לשימוע מקרא מגילה

הגמרא דרשה בעמוד קודם את הפסוק (אסתר ט, כח) וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל־דֹּר וָדֹר מִשְׁפָּחָהּ וּמִשְׁפָּחָהּ מִדִּינָהּ וּמִדִּינָהּ וְעִיר וָעִיר וַיְמִי הַפּוֹרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזָכְרָם לֹא־יִסּוּף מִזֶּרְעָם: והמשיכה כעת ודרשה מה ניתן ללמוד מכפל הלשון לעניין משפחה, משפחה ומשפחה. אמר רבי יוסי בר חנינא: להביא משפחות כהונה ולויה, שמבטלין עבודתן ובאין לשימוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכן וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשימוע מקרא מגילה, תניא נמי הכי: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכן, וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשימוע מקרא מגילה.

התוס' יוצקים משמעות חדשה למילה ביטול, ומבארים בכמה אפשרויות כיצד מתבצעת כראוי, חלוקת הזמן בין מקרא מגילה ועבודת היום

התוס' מקשים, מאחר ועבודת בית המקדש חשובה היא, כיצד ראוי לבטלה? ומציעים לבצע את שניהם. שהרי זמן קריאת המגילה אינו כה ארוך, ובלשונם הדגישו לא רק שיש מספיק זמן לבצע את שניהם, אלא שביחס לכלל היום הוא רק חלק קטן, ויש הרבה שהות לעבודה. עונים התוס' לא כמו שחשבת בשאלתך כי ביטול משמעו מחיקת הדבר כליל, ושאינם מבצעים עבודה באותו יום, אלא הסדר שבתחילה קוראים את המגילה ולאחר מכן כן מתבצעת העבודה. אלא שכעת יש לבאר אם כן עושים את כולה, מה שייך כאן לשון ביטול. ועונים התוס', שעקירת הזמן הקבוע, שהוא תחילת היום, וכעת הם מניחים את העבודה - הרי בכך הם מחשיבים יותר את הקריאה, ועל זה נופל לשון ביטול.

מעלת ההידור במצוות היום, היא השורש לקריאת המגילה בציבור תחילה

וכדרכם של התוס', שאם הגענו להבנה זו, גם על כך יש מקום להקשות. שהרי התוצאה הינה שבסופו של דבר שני הדברים מתקיימים, גם הקריאה וגם העבודה, ואם כן לכאורה עדיף להפוך את הסדר, ויקיימו את העבודה בהידור וכדרכם בכל יום בתחילה, ועדיין יהיה פנאי בידם לקריאת המגילה. ועונים התוס', שמאחר ומצוות היום הינה מקרא מגילה, הרי מן הראוי לבצעה בהידור. וההידור הוא שכל מטרת הקריאה הינה פרסום הנס, ועדיף לדחות את העבודה, על מנת לקיים את מצוות מקרא מגילה בהידור, עם הציבור שאז פרסום הנס הוא בהידור רב, וכך אכן מתקיימת הדרשה של משפחה ומשפחה, גופא בעת קריאת המגילה האחת.

חיישין שמא שד הוא -

פירש ריב"א,
דדוקא חוץ לעיר [היכא דשכיחי מזיקין],
כגון בשדה ובליילה,
וכן היה יהושע צר על ידיחו,
בשדה רחוק ממחנה ישראל,
אבל במקום שבני אדם מצויין - אין לחוש.

התיבה, והסתומות בסופה. ועם היות שזה גם חידוש, אלא ביארו שאפילו לגבי פרט זה - כך היה מקודם, אלא ששכחום והצופים רק החזירו את מה שהיה בתחילה.

סתירה מכאן לגמרא בשבת על איזה מנצפ"ך מדברים, אותיות סתומות או פתוחות

מאחר והקושיה בגמרא הינה שהרי כבר היו אותיות כאלה בלוחות, סימן שמדברים על סתומות.

ומצד שני הגמרא בפרק הבונה בשבת מדברת על לקיחת המנצפ"ך הפתוחות ועשאן סתומות העלה את דרגתם, כלומר הדיון הוא על פתוחות.

"תימא, דאמרינן בהבונה במסכת שבת, בשלמא פתוח [ועשאו סתום] - עלוי מעלייה, דאמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס וכו', אלא סתום ועשאו פתוח - גירועי גרעיה דאמר רב חייא בר אבא מנצפ"ך - צופים אמרום, אלמא דמנצפ"ך לא הוי אלא באותיות פתוחות, והכא מקשינן ליה, [מהא] דרב חסדא דמ"ם וסמ"ך שבלוחות - שהיו סתומות."

התוס' בוחרים להעמיד שאכן מדובר בשניהם

דברי רב חסדא כי מ"ם וסמ"ך שבלוחות - בנס היו עומדים, חייבת להיאמר רק על סתומות. וכאן הגמרא שואלת גם על סתומות וגם על הפתוחות, שהרי אלו המצוות שאין נביא רשאי לחדש בתורה. אלא שלאחר ששרף אמון את התורה שכחו הי בראש תיבה והי בסוף, ובאו צופים ותקנינהו. וכל מה שהסוגיות בשבת ומגילה הפוכות - אין זה סתירה הבאה לשלול ולומר שיש רק פיתרון יחיד, אלא אדרבא, הסוגיות ההפוכות באו להשלים אחת את השנייה. וכל חילוק הדיון בין המסכתות, הוא שכאן לא ידע את דברי רב חסדא בתחילת הסוגיא, ולכן כל מהלך הגמרא שונה.

[דף ג עמוד א]

מבטלין כהנים מעבודתן לשימוע מקרא מגילה -

וקשה,

אמאי מבטלין,

והלא אחר הקריאה - יש הרבה שהות לעבודה.

ויש לומר,

דכיון דמשהאיר היום - הוי זמן עבודה,

והם מניחין אותה בשביל הקריאה,

משום הכי קרי ליה ביטול.

וא"ת,

ויעשו עבודתן מיד,

ואחר כך יקראו המגילה לבדם.

וי"ל,

דטוב לקרות עם הצבור,

משום דהוי טפי פרסומי ניסא.

מעצם זה שלא חששו בנתינת גט אלא רק במושלך לבור
- הרי זו הוכחה, שבעיר ואף בלילה אין לחוש לשד

התוס' מחברים את שתי הסוגיות. מהסוגיה שלנו אנו רואים כי כן ניתן במקום שבני אדם מצויים, כמו בעיר, ליתן גט גם בלילה. ואף שאין אנו רואים אותו - אין לחוש שמדובר בשד. ואת המשנה בגיטין מעמידים התוס', שרק במי שהושלך לבור היה מקום לחשש זה. כי אם היה חשש זה קיים בשאר מקרים, היתה צריכה הגמרא להתייחס לכך מפורשות.

אמש בטלתם תמיד של בין הערבים -

קשה,

אמאי בטלוהו,

בשלמא תלמוד תורה בשלו,

לפי שהיו צרים על העיר כל ישראל,

אבל הכהנים,

אמאי לא היו מקריבים התמיד.

וי"ל,

לפי שהארון לא היה במקומו,

כדאמר פרק הדר (עירובין דף סג:),

והכהנים - נושאים את הארון.

וא"ת,

והיכי משמע לישנא דקרא,

דבטלו התמיד ותלמוד תורה.

ויש לומר,

דה"פ מדקאמר **הלנו אתה,**

הכי קאמר בשביל תלמוד תורה באת,

דכתיב **תורה צוה לנו,**

אם לצרינו,

או **בשביל הקרבנות** שמגינים עלינו **מצרינו.**

מפגש יהושע עם שר צבא ה' - ללא הגמרא והתוס'
מובנו חסר

כאשר אנו רואים רק את מה שנאמר בכתוב ביהושע, הרי הרבה מהתמונה חסירה. אמנם אנו מסיקים כי מאחר וחרבו שלופה בידו, שזה סימן לפורענות. ומזה שאמר עתה באתי, למדו שכפי הנראה יש גם בעיה אחרת. וללא הדרש היינו חושבים כי הדו שיח הלנו אתה אם לצרינו בא לתאר האם אותו האיש הוא (ידיד) עמית או טורף (אויב). ודרך הגמרא והתוס' אנו מגלים כאן עולם חדש. והיופי הוא לשני הכיוונים, הן היציאה מעולם הפשט של הפסוקים, ולאחר מכן נראה גם את הכיוון השני שמהדרשה מחזירים אותנו לפסוקים, בדרשה אחרת.

מאחר והכהנים נשאו עימם את ארון הברית ביציאה למלחמה - לכן לא התפנו להקריב את תמיד של בין הערביים

מבאר הגמרא כי עונה שר צבא ה' ליהושע "אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה!" נכנסים

דאל"כ,

אדם שאמר לנו [בלילה בעיר],

כתבו גט לאשתי,

היכי כתבינן - **ניחוש שמא שד הוא,**

[ולא נכתוב] עד דנחזי ליה בבואה דבבואה,

ולא אשכחן דפריך ליה גמרא,

אלא גבי מי שהושלך בבור,

פרק התקבל (גיטין דף סו. ושם).

הגמרא דנה על מה שיהושע לא חשש במצור שהאיש שמדבר איתו הינו שד

הגמרא מדייקת, שלאחר שראינו כי הכהנים ביטלו את עבודתם לצורך מקרא מגילה, כלומר שינו את סדר הדברים, והקדימו את הקריאה, הרי מאחר ועבודת הקרבנות חשובה עוד יותר מלימוד תורה, ראוי גם לבטל תלמוד תורה, ובלבד שתחילה יקרא מגילה. ומביאה הגמרא את ההוכחה לכך שעבודה חשובה מפגישת שר צבא ה' עם יהושע במצור שהטיל על יריחו. אלא עולה כאן שאלה בעניין אחר, כיצד בכלל לא חשש שמדובר בשד. הפסוק מתאר כיצד הוא רואה שזה איש. (יהושע ה, יג-יד) וַיְהִי בַּהֲיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירְיָחוֹ וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲגֵה-אִישׁ עֹמֵד לִנְגְדוֹ וְחָרְבוֹ שְׁלֹפָה בְּיָדוֹ וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲלָנוּ אַתָּה אִם-לְצָרֵינוּ: וַיֹּאמֶר לֹא כִי אֲנִי שַׂר-צְבָאֵהָ עִתָּהּ בָּאתִי וַיִּפֹּל יְהוֹשֻׁעַ אֶל-פְּנֵי אֶרְצָהּ וַיִּשְׁתַּחוּ וַיֹּאמֶר לוֹ מָה אֲדֹנִי מְדַבֵּר אֶל-עַבְדּוֹ: אלא הדיון על עצם החשש שאולי מדובר בשד. והיכי עבד הכי? והאמר רבי יהושע בן לוי: אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה, חיישין שמא שד הוא!

יש לחוש למזיקין רק מאחר וזה לא היה ביישוב בני אדם

התוס' נעמדים על עצם החשש. נכון שהגמרא עונה מדוע במקרה זה לא היה חשש. אבל התוס' משמו של ריב"א מעמידים שרק מאחר והיה כאן שלושה גירעונות, הרי היה ראוי לחשוש, שבתנאים הללו מצויים המזיקים. גם שהיה זה בלילה וגם מחוץ לעיר, ולא סתם אלא בשדה הרחוק ממחנה ישראל, כדרך עשיית המצור.

חשש דומה קיים בשעה ששומעים מי שמושלך לבור, ומבקש ליתן גט לאשתו, ואכן יש לחוש שמדובר בשד

המשנה בגיטין לומדת מי שהיה מושלך לבור, וחשב שהוא הולך למות, ואמר רצעק מתוך הבור: כל השומע את קולו [קולי] יכתוב גט לאשתו [לאשתי] ואמר את שמו ושם האשה, ושם עירו ועירה.

אף על פי שלא אמר "ויתן" - הרי אלו השומעים את קולו יכתבו גט ויתנו לאשתו, למרות שלא ראו את האיש ואינם מכירים אותו, שכן בשעת סכנה כגון זו, שיש לחוש שמא ימות בבור, כותבים ונותנים אף על פי שאין מכירים אותו. אלא שהגמרא מעלה חשש שמא מדובר בשד, והעמידה הגמרא שראוי שיש לצל שלו צל, שזה דבר המתרחש רק לבני אדם ולא לשדים.

וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק -

לא כתיב בהאי קרא כן,

אלא כשצר על יריחו,

כתיב וילן בלילה ההוא בתוך העם,

וכשצר על העי כתיב,

וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק,

ודרך הש"ס הוא לקצר הפסוקים ולערבם יחד,

כמו ונתן הכסף וקם לו (ערכין דף לג.).

יהושע מקבל את תוכחת שר צבא ה' על ביטול תלמוד תורה במלחמה, ולומד בעיון רב

שר צבא ה' מוכיח את יהושע על מה שביטלו תלמוד תורה לצורך המלחמה. והגמרא אומרת כאן שני דברים, הדבר הראשון היא מספרת מה התרחש, מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. והדבר השני, הוא ביאור הדרשה, שאין הכוונה כפשוטו, אלא המשמעות הינה כדאמר רבי יוחנן: מלמד שלן בעומקה של הלכה.

התוס' מבארים כי אין מזה פסוק, אלא יש כאן קיצור וחייבו שברי פסוקים, ממספר מאורעות

אלא שנעמידם התוס', לא כשאלה, אלא כהבהרה. והרי אין כלל פסוק כזה. ואדרבא היו מאורעות שונים. לגבי המצור לפני כיבוש יריחו כתוב המעשה עם שר צבא ה' (יהושע ה). ולאחר מכן יש אירוע נוסף כמה פרקים לאחר מכן (יהושע ח), כשצרים על העי, ואז מתקיים המחצית הראשונה של ה"פסוק" שכביכול מצוטט כאן "וַיֵּלֶן יְהוֹשֻעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם:" שהלינה היתה בתוך העם. ולאחר מכן כמה פסוקים לאחר מכן מבואר כי בתוך העמק הלשון הינה בכלל של הליכה, ולא לינה. "וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם:"

וראוי כהרחבה, להביא את דברי התוס' בעירובין סג, ב ד"ה מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק - גרסינן. וגרסינן נמי, מלמד שהלך בעומקה של הלכה כו', ובמלחמת עי כתיב בפרשה אחרונה וילן, אבל התם כתיב בתוך העם, והא דקאמר מיד - לאו לאלתר הוה, אלא כשהופנה, הלך בעומקה של הלכה, אבל לבתר מעשה דמלאך טובא הוה.

ותשובת התוס', שאכן אין להיבהל מהתגלית הזאת, כי כך היא דרך הש"ס, המטרה היא להדגיש כי יהושע קיבל את מסקנת שר צבא ה', ולא רק שלמד, אלא הדבר התבצע בעיון רב. וכל זה נועד על מנת להבליט את דרשת רבי יוחנן, שהעמק אינו תיאור מקום הלינה, אלא תיאור אופן לימוד התורה בהעמקה יתירה.

התוס' מביאים ראיה לדבריהם, כי הגמרא אינה מחוייבת ללשוניות הפסוקים, ואדרבא, זו דרכה

הגמרא בערכין מתייחסת דהא דאמר רב הונא לעיל מקדיש בית בבתי חצרים וגאלה אחר מיד הקדש יוצאה מידו וחוזרת לבעלים ביוכל פליגא אדרבי אושעיא. הלומד שהכל היו בכלל ונתן הכסף וקם לו - שהלוקח כלום מיד הקדש - יקום המקח בידו לעולם. (בחקותי יז, יט) וְאִם-גָּאֵל יִגְאֹל אֶת-הַשְּׂדֵה הַמִּקְדָּשׁ אֹתוֹ וְיִסֵּף חֲמִשִּׁית בְּסָף-עֶרְכָּךְ עָלָיו וְקָם לוֹ: אלא שכפי שאנו רואים שאין כלל פסוק של ונתן הכסף וקם לו.

התוס' להבנת פרטי המציאות. אכן מאחר והם צרים על העיר, ומדובר על כל ישראל - הרי אין מי שיכול להתפנות וללמוד תורה, כך עלה בדעתם. אבל אפילו לשיטתם, הרי הכהנים מצויים במקום אחר, ויכולים כן להקריב, מבלי שתהיה סתירה למצור? ועונים על כך התוס' על פי הגמרא בעירובין. שם נאמר, כי ליהושע לא היו ילדים מידה כנגד מידה, על כל שביטל את ישראל אפילו לילה אחד מפריה ורביה. מפני שהיו אורבין על העיר בלילה. וממילא לא החזירו את הארון - שהיו נושאים הכהנים עמם במלחמה - למקומו. וגמירי: דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומו - אסורין בתשמיש המטה. ועם היות שהכהנים נושאים את ארון המלחמה, והיו טרודים בכך, ולכן ביטלו את התמיד. הרי כעת לילה ואינו זמן מלחמה. ואז התביעה היא על תלמוד תורה.

התוס' לא רק שדורשים דרשות חדשות, אלא מחזירים את דרשת הגמרא לדומזה בפסוקים

חלק מהיופי של הדרשה, הוא לרומזו בגוף הפסוקים. ואז הלנו אתה - הכוונה הינה בתורה ציווה לנו, כלומר על תורה. ולצרינו - שזו כל מטרת הקרבנות, הגנה מהצרים עלינו, כלומר, הבעיה שבאת הינה בשל ביטול הקורבנות.

עתה באתי -

פירש ריב"ן,

על תלמוד תורה באתי,

דכתיב ביה,

ועתה כתבו לכם [את] השירה הזאת (דברים לא).

שר צבא ה' התמקד בבעיית תלמוד תורה, ועליה הגיע כעת

המלאך שהוא שר צבא ה', מגיע אל יהושע ומאשימו בשני דברים, אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה! - אמר לו: על איזה מהן באת? - אמר לו: עתה באתי. כלומר, לא מצד שהגדישו את הסאה ויש עליהם כעת שתי עוונות, אלא הדגש הוא על העבירה שמתרחשת כעת, והיא ביטול תלמוד תורה. כלומר, על פי פשט עתה מציין תיאור זמן, ועניינו שבא על הבעיה הנוכחית.

התוס' מבארים כי עתה אינו בא על תיאור הזמן, אלא שזו מילה הרומזת על התורה

התוס' משמו של ריב"ן לומדים כי עתה אינו בא לתאר את הזמן, אלא היא תשובה ישירה, על התורה. והוא מדייק זאת שלפני שירת האזינו מופיעה הקדמה, (וילך לא, יט) וְעַתָּה כָּתְבוּ לָכֶם אֶת-הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל שִׁמְיָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה-לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אלא שכל התורה כולה גם נקראת השירה הזאת. אמר רבה. אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה, מצוה לכתוב משלו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה [סנהדרין כ"א ב'] ולא בכדי כל התורה נקראת שירה, להורות עד כמה מתוקה היא ראויה להיות לאדם. ומפסוק זה רמזו שהתורה צריכה להיות קניין בלתי נפרד מהאדם, שימה בפיהם, לשון כתיבה וסימנין. ורמז נוסף לעד - כלומר כדבר שאין בו כלל הפסק, כולל זמן המלחמה.

יותר מהקרבנות תמידין. שנאמר: "עתה באתי" - על ביטול תורה, ולא על ביטול התמיד. על כל פנים, רואים אנו, דתלמוד תורה - גדול יותר מעבודה! והיאך למדו של בית רבי קל וחומר, דעבודה חמורה מביטול תורה? ועל כך תירצה הגמרא, שאצל יהושע זה היה על כלל ישראל, ואצלם זה רק גדר של כביכול יחידים.

הצער שמפגינים אפילו על אבולו של לימוד היחיד

ועל כך הקשתה הגמרא שעל תלמיד חכם מספידות אותו הנשים בכמה אופנים, ענייה בקול כאחת, מקוננות שזו הפעלת מקהלה - האחת פותחת והאחרות עונות כנגדה. מטפחות, שכאן התוס' רמזו כי רש"י ביארו כי המכה הוא כנגד הלב, אבל במסכת מועד קטן פעולה זו נשמרה על הספר, שהרי על השדיים סופדים, ליד הלב. ומתוך כך בחרו התוס', שהכאת הידיים הינה עבור יד כנגד יד או כנגד ירך או פנים. ויש פעולות הללו הפגנת צער ושימוש הן בחוש הראייה והן בחוש השמיעה.

אין מועד בפני תלמיד חכם -

ויום שמועה - כבפניו דמי.

מעלת התלמיד חכם, שעצם הזכרת תורתו, ואפילו ללא קבורה ובהעדרו יוצרים הספד אף במועד

הגמרא רצתה להדגיש כי אף תלמיד חכם יחיד מעלתו גדולה, והראייה שאף מועד אינו מונע את הספדתו. ואמנם הגמרא חילקה, בין כבוד היחיד שראוי להעניק לו, ולבין גוף תלמוד התורה של יחיד. וחילוק נוסף שהלשון הינו בפני תלמיד חכם, שיש כאן משמעות כפולה, הן שמדובר על תלמיד חכם, והן על כך שזה ממש בפניו דווקא.

והתוס' הביאו מה שנאמר במסכת מועד קטן הדנה באריכות על האבילות, שאפילו יום ששמע על פטירתו - הרי הוא כבפניו. והדגש הוא לעניין לימוד התורה של יחיד, ולא מצד פעולת הקבורה. ומה שהביאודו התוס', שהם בעצם מבצעים את פעולת הלימוד, ועם היות והגמרא קיצרה, הרי הלומד את כל הש"ס כולו יחדיו, ממשיך את הדברים לכאן.

כל שכן חנוכה ופורים -

שמותר להספידם,

אף על גב דמבטל ממקרא מגילה,

אלמא ת"ת - חמור ממקרא מגילה.

היתר הספד התלמיד חכם בפורים - סימן שתלמוד התורה גובר על מקרא מגילה

הגמרא למדה כי אין מועד בפני תלמיד חכם, כל שכן חנוכה ופורים. התוס' באו לבאר, את מעלת התלמוד תורה אף של היחיד. וכעת כאשר אנו מתירים להספיד את התלמיד חכם אף בפורים, הרי הגדש אינו על עצם מעלת הפורים, אלא שבכך הוא מבטל ממקרא מגילה. (ואפילו ביטול זמני, שתחילה יקברו המת, וקריאת המגילה תידחה). הרי זה עצמו מעיד כי בנקודת זמן זו, כל ההחלטה התקבלה, רק מצד שמעלת התלמוד תורה גוברת על מקרא מגילה.

אלא שמדייקים התוס' להביא זאת כראייה על דרכה של הגמרא, שהפסוקים בה אינם מובאים בדיוק, ולכן ניתן על מנת לקחת את הדרשה, רק לקחת חלק מהפסוקים ולערבב אותם ביחד. כי האימרה ונתן הכסף וקם לו שמופיעה בעוד מקומות בש"ס, היא קצרה ומובנת, וזאת המטרה, עדיפה ההבנה מעל הדיוק בלשון הפסוקים.

[דף ג עמוד ב]

מלמד שהלך ולן בעומקה של הלכה -

כל זמן ששכינה וארון שרויין שלא במקומן,

אסורים בתשמיש המטה,

לא גרס ליה הכא,

דמה שייך כאן,

ובפרק הדר (עירובין סג:) גרס ליה,

דקאמר שנענש יהושע, על שבטל ישראל מפריה ורביה.

י"ל,

דמה שנענש שלא היה לו בן זכר,

היה על שבטל ישראל מתשמיש - מדה כנגד מדה,

אבל שאר עונש - בא לו על בטול תורה.

עיקר הדברים עליהם נענש יהושע הוא ביטול תורה

הגמרא מיקדה כאן כי הבעיה שליהושע היתה על ביטול תלמוד תורה, ועל כן כנגד זה לך בעומקה של הלכה. שההלכה היא כתורה של תורה, ויש בזה בו זמנית מעלת העומק של התורה, שנדרשים כוחות מיוחדים על מנת להכריע להלכה למעשה.

אחד הכללים שהתוס' כפרשן משווה, מוכיחים גם מה לא ראוי לגרוס

התוס', לא רק שמתקנים גירסאות, אלא מוכיחים שגירסא אינה סתם העתקה, אלא יש לקושרה לטעם הסוגיה. והדגישו התוס' זאת במילים "דמה שייך כאן". לעומת זאת, כל הדיון, על שיהושע לא זכה לבן אלא לבנות, היא סוגיא בעירובין, ששם המלאך בא אמנם על תלמוד תורה, אבל במקביל יש את זה שביטל את ישראל ממצוות פריה ורביה. ולכן הכל בתורה מדויק, ואחת הבחינות לכך הינה מידה כנגד מידה.

מענות -

כולן עונות כאחת,

מקוננות - אחת אומרת והשאר עונות,

משפחות - יד על יד,

או על ירך או על פנים.

העדר לימוד תורה של כלל ישראל לעומת תלמוד תורה של יחיד, שנכללת בו גם קבוצה קטנה

בית רבי דייקו מכך שהכהנים מבטלים את עבודתם וקוראים מגילה, למרות שעבודה חמורה יותר. אלא שהגמרא הקשתה ואמר רב שמואל בר אבניא: גדול תלמוד תורה -

מת מצוה עדיף -

לאו דווקא מת מצוה,
והוא הדין לכל מתים שבעולם,
מבטלים תלמוד תורה להוציאם,
אלא אידי דנקט בסמוך,
גבי ולאחותו מת מצוה,
ה"נ נקט תלמוד תורה ומת מצוה.

הכרעותיו של רבא, למעלת המת מצוה

רבא למד מכמה מקרים שקיימת שאלת עדיפות, שפשוטים הם בעיניו, ומתוך כך העלה את שאלתו. הכרעה ראשונה שיש לבטל עבודה (של הכהנים) על מנת להשתתף בקריאת המגילה עם הרבים. הכרעה שניה שיש לבטל תלמוד תורה לצורך מקרא מגילה, שנלמד בקל וחומר. הכרעה שלישית הינה מעלת מת המצוה שמבטלין עבורו תלמוד תורה להוצאת המת.

התוס' נעצרים בחקירה השלישית, ומדייקים שאע"פ שנקט מת מצוה - הרי זה לכלל המתים

אלא שהתוס' נעמדים בחקירה השלישית "תלמוד תורה ומת מצוה - מת מצוה עדיף, מדתניא: מבטלין תלמוד תורה להוצאת מת ולהכנסת כלה". ומדייקים, שהרי אינה דומה השאלה לתשובה. אכן וודאי שמת מצוה עדיף על תלמוד תורה, אלא שלכל המתים שבעולם מבטלים תלמוד תורה. ודיוקם הוא "לאו דווקא .. והוא הדין".

העדפת הלשון המסייעת לזכירה מאשר הדיוק

מתרצים התוס', שיש כאן כלל הגובר על הדיוק. כלומר, אכן ידוע הדבר. אלא מאחר ויש לאחר מכן חקירה רביעית. שאף היא פשוטה, בה גובר המת מצוה על עבודה. ודיוק זה נלמד מהמילה "ולאחותו". שהרי יש ברייתא שבנייר נאמר על כל נפשות מת לא יבוא, שזה על כולם, ופתאום הפסוק מונה פרטים "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא". ומדייקים שאם היה הולך לשחוט את פסחו, עבודת קרבן פסח, ושמע שמת לו מת, הרי כמו שהנזיר אינו מבטל נזירותו על מנת להיטמא לקרוביו - כך אדם זה לא ימנע מהפסח, הכל נכון פרט למת מצוה.

ולאחר שהכרענו כאן - הרי מאחר ובחקירה הרביעית מדובר רק על מת מצוה, ולכן גם בחקירה השלישית ציינו מת מצוה. ומילות המפתח לכך הינן "אלא אידי דנקט בסמוך גבי .. הכי נמי נקט". שבפרט שמדובר בסוגיה שיש בה ארבעה פרטים, על מנת לזכרה היטב, העדיפו את הלשון האחידה.

מת מצוה עדיף -

הקשה הר"ר אלחנן,
למה לי קרא תיפוק ליה מק"ו,
ומה ת"ת דחמירא מבטלין משום כבוד המת,
עבודה דקילא - לא כל שכן,
דהא אפילו תלמוד תורה דרבים,
מבטלין משום כבוד המת,
כדאמר פ"ב דכתובות (דף יז. ושם).

וי"ל,

דה"מ למאן דקרי ותני ומתני - דצריך כולי האי,
אבל למאן דלא קרי ותני -
לא צריך כולי האי,
והכא מיירי במת מצוה - דלא קרי ותני,
ומשום הכי - צריך קרא דולאחותו.

הגמרא מכריעה כי מת מצוה עדיף על עבודה, ולומדת זאת מדרשה מפסוק

דנה הגמרא ומכריעה כי מת מצוה גובר על עבודה, והדבר נלמד מדיוק בפסוק. מכך שבשעה שהוא הולך לבצע אחת משתי מצוות עשה כגון פסח או מילה, ועם היות ואין הוא צריך להיטמא לאחותו, כדוגמת הנזיר שאינו נטמא לבני משפחתו - הרי למת מצוה חייב הוא להיטמא, שיש כאן ייתור במילה ולאחותו, שהרי נאמר תחילה ועל כל נפשות מת לא יבוא. ומאחר וקרובן פסח הינה עבודה, הרי מכאן הגמרא הכריעה, שמת מצוה גובר. "עבודה ומת מצוה - מת מצוה עדיף, מולאחותו דתניא: ולאחותו מה תלמוד לומר? הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ושמע שמת לו מת, יכול יטמא - אמרת: לא יטמא. יכול כשם שאינו מיטמא לאחותו כך אינו מיטמא למת מצוה - תלמוד לומר ולאחותו: לאחותו הוא דאינו מיטמא, אבל מיטמא למת מצוה."

לכאורה אין צורך ללמוד מפסוק, אלא ניתן כבר ללמודו מקל וחומר

מקשים התוס' כי בכל מקום שניתן ללמוד מקל וחומר, אין צורך להשתמש בדיוק מפסוק. והקל וחומר הינו שתלמוד תורה חמור מעבודה, והרי כבר בתלמוד תורה החמור מבטלין משום כבוד המת, ואפילו תלמוד תורה של רבים. שהרי נאמר מפורשות בכתובות בבביתא "תנו רבנן: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה". ובתוס' בכתובות הרחיבו "להוצאת המת - לא במת מצוה איירי, אלא בכל המתים. ואף על גב דבפ"ק דמגילה (דף ג. ושם) אומר פשיטא דמת מצוה ותלמוד תורה - מת מצוה עדיף, דתניא מבטלין ת"ת להוצאת המת, נקט מת מצוה אגב מילי אחריני דהתם, דהווי דווקא מת מצוה."

הקל וחומר הוא רק בסוג מסויים של תלמיד חכם שנפטר, ואילו מת מצוה - אף שמדובר בעם הארץ

מתרצים התוס' בחילוק. יש שני סוגי אנשים, אלה שהוא גם למד וגם שנה, וגם לימד משניות לאחרים, הרי אז יש לו מעלה עצמית, ולכן מבטלין עבורו אף תלמוד תורה של הרבים. אבל מת מצוה היא מצוה שכל עניינה הוא עצם כבוד המת, ולכך אכן נדרשים ללמוד רק מהפסוק ולאחותו.

כרך שאין בו י' בטלנים נדון ככפר -

וצ"ל דמיירי בסתם כרכים האמורים בתלמוד,
אבל המוקף חומה מימות יהושע בן נון,
אפילו אין בו י' בטלנים - קורין בש"ו.

וה"נ משמע דפריך בסמוך,
מאי קמ"ל,

תנינא איזו היא עיר גדולה כו',

ומשני כרך איצטריך ליה,

אף על גב דמקלעי ליה מעלמא,

ואי איתא דאפילו,

במוקף חומה מימות יהושע בן נון -

צריך י' בטלנין,

הוה ליה למימר,

מוקף מימות יהושע - אצטריכא ליה,

אף על גב דחשיב חומה דידהו שהגינו מן האויבים,

וגם מקלעי ליה מעלמא, דהוי רבותא שפי,

אלא ש"מ דבמוקף מימות יהושע - לא צריך י'.

הגמרא מגדירה שלוש רמות גודל יישוב, ומציינת שאף

החשוב ביותר, ללא עשרה בטלנים - הרי דינו כקטן

ביותר

אנחנו רגילים למדוד גודל על פי כמות. ועל כן יש שלושה

גדלים של יישוב, כפר, עיר וכרך. אלא שהתורה מסתכלת

מבחינה איכותית. אם למקום יישוב זה אין עשרה בטלנים,

שניתן יהיה להתפלל בו במניין לבטח, ולא יהיו הברכות

קרובות לבטלה - נחשב המקום רק ככפר, לעניין קריאת

מגילה. שכל עניינה היא פרסום ואיסוף האנשים. ומאחר וזה

מוקד ההסתכלות, הרי האימרה לוקחת את הכרך, הענק

ביותר, ומראה כי הוא אינו נחשב יותר מכפר. "ואמר רבי

יהושע בן לוי: כרך שאין בו עשרה בטלנין - נדון ככפר."

בכרך המוקף חומה מימות יהושע בן נון שקוראים בו

בט"ו - לא שייך גדר עשרה בטלנים

מדייקים התוס', כי כל דיון זה אינו קשור למושג נוסף של

מוקף חומה מימות יהושע בן נון. למקום כזה יש גדר חדש

של קריאה - בט"ו. וכל הגדר של ההזזה לכפרים, ולקרוא

קודם - אינו יכול להיות בו, אפילו כשיש בו את החיסרון של

חוסר בעשרה בטלנים.

החסרת נושא משמעותי בציור ההבדל בין עיר לכרך -

מזכיר שלא דובר בעניין זה

מוכיחים התוס' זאת מהמשך הגמרא "מאי קא משמע לן?

תנינא: איזו היא עיר גדולה - כל שיש בה עשרה בטלנין,

פחות מכאן - הרי זה כפר. - כרך איצטריך ליה, אף על גב

דמיקלעי ליה מעלמא." רק בכרך קיים את החילוק בין מוקף

מימות יהושע בן נון אם לאו.

ומאחר ומה ששנינו היה לגבי עיר, וכאן ציינו גם את הכרך,

וכל מה שהדגישו הוא רק שנקלעים אורחים מרובים, הרי

מדייקים התוס' ממה שהגמרא בחרה לא לומר. מעלות

נפלאות קיימות בחומה גשמית, ושבאים אנשים מהעולם,

ואעפ"כ אם היה נדרשים עשרה בטלנים גם לכרכים מימות

יהושע, היתה הגמרא חייבת לציין זאת. ומאחר ולא ציינה -

הרי זה עצמה אמירה.

כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר -

פירש הקונטרס,

דלענין בתי ערי חומה איירי,

וה"נ משמע מדאייתי קרא דכי ימכור.

וקשה,

דאם כן בערכין (דף לב.),

הו"ל להש"ס למתני גבי הא,

דתני שאר דיני דבתי ערי חומה.

ועוד קשה,

דאם כן הל"ל נדון,

כערי החצרים דשייך גבייהו.

לכ"נ דלענין מגילה מיירי,

מכל מקום מיייתי קרא דכי ימכור,

לאשמועינן דחומה דמתנינן גבי מגילה,

בכה"ג דמהני גבי ערי חומה,

דהיינו הוקף ולבסוף ישב,

כדכתיב בית מושב עיר חומה,

דמשמע שנתיישב בתוך החומה.

ואם תאמר,

לקמן (דף ה:) אמרינן,

דטבריא, שימה - חומתה,

אף על גב דאין לה דין ערי חומה,

מ"מ **קורין את המגילה בט"ו,**

דהויא מוקפת חומה כיון דמגניא מאויבים,

וה"נ **היה לנו לומר,**

כשישב ולבסוף הוקף, כיון דמכסיא ומגניא.

וי"ל,

דשאני טבריא,

דכיון דחזינן דהיקף ים - מהני,

כהיקף חומה לגבי מגילה גם כן,

דין הוא שיקראו המגילה בט"ו,

שהרי היקף שלה קודם לישובה,

והוי כשאר היקף דמהני בבתי ערי חומה,

אבל ישב ולבסוף הוקף,

לא מצינו בשום מקום דחשיב חומה שלה.

וא"ת,

לקמן בפרקין (שם) דקאמר,

אשר לו חומה פרט לשור אגר,

פירוש,

שאגרות - חומות שלה,

כגון שהבתים מדובקים יחד בעגול,

והוי כמו חומה סביב לעיר,

ולמה לי קרא,

תיפוק ליה דה"ל ישב ולבסוף הוקף,

שהרי לא נגמרה חומת העיר,

עד שנגמרו כל הבתים.

ויש לומר,

דקרא אתא לאשמועינן,

אלא שיש להתייחס לטבריא בדיוק כמו שאר המקומות, שההיקף שלה, אם שהוא בצורת ים - הרי כמו שאר בתי ערי חומה, הוא קדם ליישובה. כי מעלה יש בים שבניגוד לחומה, שאינו יכול ליפול בהתקפה.

צורת שור אגר - הוא בדוגמת שהיישוב וההיקף באין כאחד

כי שם הישיבה היתה מלכתחילה על דעת להקיף, כך שאפילו שצורת החומה מתרחשת בגמר הבתים, שמאחר והם מדובקים כעיגול - הרי זה כמו חומה סביב לעיר. ואפילו לא התיישב בהם אדם עד שנגמרו כל הבתים. כלומר הישיבה אינה עצם בניית הבתים, אלא דווקא שדרו בה האנשים באופן של מגורי קבע. ולכן הגמרא נצרכה לפסוק על מנת למעט זאת. כי אלמלא הפסוק היה לנו מקום להתייחס לזה בדיוק כמו לכל שאר בתי ערי חומה.

החידוש שיכול להיקרא כפר ולא עיר - הוא רק בעניין שאין בו עשרה בטלנים

מסכמים התוס', כי על מנת להיקרא כפר - הרי זה שגם מבחינה רוחנית אין בה עשרה בטלנים. ומוכיחים התוס' דרך השלילה. כי אם היו בה עשרה בטלנים, הרי גם בעירות גדולות קוראים בי"ד. וכל דיון זה הוא ביחס בין כפר לעיר רגילה. אבל כאן שהוא הוקף לאחר מכן אף שיש בו עשרה - אינו הופך לכרך. ומצד שני אם הוקף תחילה, הרי עצם ההיקף הוא היוצר את חיוב קריאתו בט"ו, ולא העשרה בטלנים, שהוא רק על מנת לחלק בין כפר לעיר רגילה.

והתניא רבי אליעזר ברבי יוסי אומר וכו' -

וא"ת, **אדמותבת ליה מרבי אליעזר, לסייעיה מרבנן דפליגי עליה,** וסברי דקדושה ראשונה - קדשה לשעתה, ולא לעתיד לבא.

ויש לומר, דע"כ לא סבר רבי יהושע כרבנן, **דאי סבר כוותיהו, מאי מהני (אם לבסוף ישב),** אם לא קדשה קדושה שנייה.

הגמרא מערבת שני מושגים בגדר כרך, רוחנית וגשמית בתחילה אומר רבי יהושע בן לוי מכרך שחרב ולבסוף ישב - נדון ככרך (שזה דין לגבי קריאת המגילה, בט"ו באדר). (רוחה) הגמרא שאין הכוונה לחומות הגשמיות, כדוגמת ערי בתי חומה, שעצם זה שהיתה להם חומה בעבר - הוא המדד להחשיבו כערי בתי חומה. מאי חרב? אילימא חרבו חומותיו, ישב - אין, לא ישב - לא? והא תניא, רבי אליעזר בר יוסי אומר: אשר לוא חומה - אף על פי שאין לו עכשיו, והיה לו קודם לכן. (ומתוך כך הגמרא חוזרת בה ומעמידה על הצד הרוחני, שאין בה עשרה בטלנים, ולכן אינה מתפקדת כעיר (תורה).

דאפילו היכא דקים לן, **שלא דר אדם שם עד שנגמרו כל הבתים, אפילו הכי לא חשיב היקף.**

וצריך לומר, **דהא דקאמר נדון ככפר, מיירי דליכא י' בטלנים,** דאי יש שם עשרה בטלנים, **אמאי גרע מעירות גדולות דהוו בי"ד.**

כרך שישב ולבסוף הוקף - נדון ככפר - שיטת רש"י מדובר בערי חומה

שיטת רש"י שדברי רבי יהושע בן לוי קשורים בדין בתי ערי חומה. והמשמעות הינה, שאם קודם כל היה כאן כבר יישוב, ללא חומה. הרי מאחר וכבר נקרא יישוב, הרי הוא נדון ככפר לעניין בתי חומה, אלא דינו כבתי החצרים, שיכול לגאול את ממכרו מתי שירצה. ואילו בתי ערי חומה, יכולים להגאול רק עד שנה, ואם לא נגאלו - אינו יוצא ביוכל.

וכאן מחדשים לנו, שמאחר והתיישב - אפילו ישימו חומה גשמית לאחר מכן - אין בכוח החומה להחיל עליו את דין בתי ערי חומה, אלא הוא תמיד יהיה נידון ככפר. ראייתו של רש"י היא מהמשך הגמרא, שהיא דנה בנושא זה. מאי טעמא? דכתיב: "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה". ודרשינן: דווקא שהוקף ולבסוף ישב, כדמשמע קרא: בית מושב - של עיר שיש לה חומה, ולא שישב קודם - ולבסוף הוקף.

התוס' מקשים בכפליים על הבנה זו, ומתוך כך סוללים הבנה אחרת בכרך שישב ולבסוף הוקף

כדרכם התוס', לא באים ואומרים דרך ההפוכה מפירוש רש"י, אם לא שיביאוהו תחילה, ועוד כאן הביאו גם נימוק לטובת שיטתו, ולאחר מכן יבארו מה הקושי, וכאן יש קושי כפול, שמכריח אותם להבין אחרת את הסוגיה.

קושי ראשון שעיקר דיני בתי ערי חומה נשנו במסכת ערכין, ודין כה מהותי היה נדרש להיאמר שם. קושי שני, ההיפך מבתי ערי חומה הוא בתי חצרים. ואם כן, מאחר וכאן הוא מביא כפר, הרי הצמד של כרך וכפר שייך בכלל לדיני קריאת המגילה. אלא שמאחר ועוד תמכו שמהלך המשך הגמרא היא כרש"י, הם נדרשים לבאר, שאם כל הנושא כאן הינו רק מקרא מגילה, מדוע בכל זאת כן הכניסו מגדרי בתי ערי חומה. וכאן הלימוד הוא בהיפוך, לא שבתי ערי חומה באים לגלות לנו על המגילה, אלא להיפך, מה שטוב ונקרא כרך לעניין קריאת המגילה - הרי זה גם נקרא כרך לגבי בתי ערי חומה.

מקשים התוס' מההתייחסות לטבריה

מאחר וראינו כי בעצם יש כאן שתי התייחסויות שונות, גדר מגילה וגדר בתי ערי חומה, הרי בטבריה ההבדל ניכר יותר. כי לעניין בתי ערי חומה - נדרשת חומה גשמית, ואילו לעניין מגילה, התייחסו לטבריה שהים הוא כעין חומה, ולכן חזקיה קרא בה בט"ו. ולכאורה היה לנו ללמוד שאם ים לבד פועל גדר חומה, הכי כל שכן חומה גשמית, שגם מגינה וגם מצניעה, הרי אף שבתחילה ישב, ורק לאחר מכן הוקף - היה לנו להחשיבה ככרך.

המשיך ואמר רבי יהושע בן לוי, כך שחרב ולבסוף ישב - נדון ככרך. וביארה הגמרא כי החורבן אינו קשור לכך שאין לו חומה, אלא: מאי חרב - שחרב מעשרה בטלנין.

מגדירים התוס' במה מדובר כאן הכרך

התוס' מעמידים שכל הדיון הוא על יישוב שזוכה להגיע להיקרא כרך, בשל איכותו שיש בו עשרה בטלנים. וחייבים אנו לומר, שיש שני מסלולי כרך נפרדים. מה שקוראים בט"ו במקום בו היתה העיר מוקפת חומה מימי יהושע בן נון - הרי זה עצמו לבד נותן לו את הכוח להיקרא כרך, אף שהחומות הגשמיות חרבו. ולכן שם אין מדובר אם יש בו עשרה בטלנים. אלא כאן כל הדיון הוא לא במקרה שהוקף מימות יהושע בן נון.

מבארים התוס', מה התחדש לנו בנתון של העבר, שהיה כרך, והרי כעת יש בו עשרה

קיימות שתי צורות הסתכלות. האחת היא משתנה חסר זיכרון. אני מסתכל למי המדד הנוכחי, וזה עצמו מכריע לי להגדיר. יש עשרה בטלנים - הרי זה כרך. ומה משנה לי מה התרחש קודם. ולכן הדיון שחרב, מעידה נתון על העבר, שיש כאן שתי תקופות, פעם הוא היה כרך, ולאחר מכן חרב. וזו גישתו של המקשן. ואם היה רק כפר שהפך לכרך, בכך שהתיישבו בו עשרה בטלנים, וכי אין זה מספיק?

עונים התוס', כי אכן היה מקום לסבור שאנו מתחשבים גם בנתוני העבר

מבארים התוס', שכאן באים לשלול גישה אחרת. של הסתכלות שכן מתחשבת בנתוני העבר. היתה לי סברא לומר, שכרך שירב מחשיבותו - לא ניתן לסמוך עליו יותר. ושוב יתקשו באיסוף למניין, כפי שאכן כבר התרחש. ועונים על כך. שאנו שוללים כאן הסתכלות שכזאת, אלא אם יש כעת עשרה, זה המדד, ולא שבעיר שבה היה פעם חורבן יצטרכו ליותר.

[דף ד עמוד א]

לוד ואונו וגיא החרשים -

הקשה ה"ר אלחנן,
אמאי אצטריך ליה לרבי יהושע,
לאשמועינן דאונו מוקפת מימות יהושע,
והא משנה שלימה היא,
בפרק בתרא דערכין (דף לב.).

ויש לומר,

דאגב דאצטריך לאשמועינן לוד וגיא החרשים,
תנא נמי אונו בהדיהו.

תולדות בניית לוד אונו וגיא החרשים במהלך ג' תקופות

הגמרא ציינה על שלוש ערים, אשר זמנם הינו מימות יהושע. "ואמר רבי יהושע בן לוי: לוד ואונו וגיא החרשים - מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו." אמנם מדייקת הגמרא, שתכונה נוספת היתה לערים הללו, שגם אלפעל

מקשים התוס', עד שהינך מקשה על ריב"ל מרבי אליעזר, תסייע לו מרבנן החלוקים, וכן סוברים כמותו

מצוות התלויות בארץ חלו רק לאחר כיבוש יהושע, שהוא קדושה ראשונה, שקידשו את הארץ בעצם הכיבוש, וכך נוצר החיוב של תרומות ומעשרות. וכל גדר ערי חומה, הם הבתים שהיו עם חומות מאותה התקופה. אלא שבא לאחר מכן כיבוש נבוכדנצר, וכאן יש דעות החלוקות. דעה אחת, שהקדושה הראשונה (ימי יהושע) קדשה רק לשעתה, ובא הכיבוש החדש ומבטלו, בעוד שדעה אחרת שהקדושה הראשונה היא לתמיד. ולכן אף שחרבו חומותיו לאחר מכן - הרי הועילה הקדושה הראשונה.

ואם כן, מקשים התוס', עד שהינך מקשה על רבי יהושע בן לוי, הרי אתה יכול לסייע לו מדרבנן, ועוד שהלכה היא כרבים, שקדושה ראשונה - לא קדשה לעתיד לבוא. אלא שלא ניתן לומר כן בדברי רבי יהושע בן לוי, שהיכולת לשקם ולבנות מחדש את העיר, מועילה רק אם קדושה ראשונה ממשיכה, ובהגדרה התורנית, קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא.

ועוד יש לומר [דאפילו] רבנן דפליגי עליה, היינו דוקא לענין [בתי ערי חומה, אבל לענין] מקרא מגילה - מודו, דאם היה לו קודם לכן, אף על פי שאין לו עכשיו - חשיב מוקף.

אלא שחרב מעשרה בטלנים -

וכשלא הוקף מימות יהושע איירי,
דביה - לא צריך עשרה.

ואם תאמר,

מאי מהני מה שהיה כרך מתחילה,
הוה ליה כפר שנעשה כרך,
שנתישבו שם עשרה.

ויש לומר,

דלרבותא נקט הכי,

ולא מבעיא כפר שנעשה כרך,

דבסתמא - ליכא למיחש שמא יחסרו דיוורים,

אלא אפילו זה שפסקו דיוורים כבר פעם אחת,

וסלקא דעתך אמינא,

דאיכא למיחש שמא יפסקו עוד פעם אחרת,

אפילו הכי, קא משמע לן - דלא חיישינן.

גדר החורבן של הכרך אינו קשור בכמות תושביו, אלא ביכולתו לקיים עשרה בטלנים

בתחילה הגמרא מביאה את דעת רבי יהושע בן לוי, כך שאין בו עשרה בטלנין - נדון ככפר. ואכן הקשתה הגמרא מה חידוש יש בדבר, והרי את זה ידענו ממקור אחר, ומתרגום, כי למרות שמגיעים ומתאספים אורחים, וחלקם בטלנים, אין זה משיב לעיר את מעמדה להיקרא כרך, כי נדרשים לבני המקום, שאז הם בטלנים קבועים. "מאי קא משמע לך? תנינא: איזו היא עיר גדולה - כל שיש בה עשרה בטלנין, פחות מכאן - הרי זה כפר. - כרך איצטריך ליה, אף על גב דמיקלעי ליה מעלמא."

באופן של כפולות - לכן עצם השאלה סללה כאן הבנה מחודשת. שאם היו שואלים רק על אונו, לא היינו מגלים אותה.

נשים חייבות במקרא מגילה -

מכאן משמע,

שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן,

מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה,

והכי נמי משמע בערכין (דף ב: ושם),

דקאמר הכל כשרים לקרא את המגילה,

ומסיק הכל כשרים לאתווי מאי,

ומשני לאתווי נשים,

משמע להוציא אפילו אנשים.

וקשה,

דהא בתוספתא תני בהדיא,

דטומסום - אין מוציא,

לא את מינו, ולא שאין מינו,

ואנדרוגינוס - מוציא את מינו,

ואין מוציא - את שאין מינו,

ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגינוס,

וכן פסקו הה"ג,

דאשה - מוציאה מינה, אבל לא אנשים.

וי"ל,

דסלקא דעתך דלא יועיל קריאתן,

אפילו להוציא הנשים,

קמ"ל דחייבין,

דהכל חייבין בשמיעה, עבדים נשים וקטנים.

הגמרא כאן מדייקת כי נשים חייבות במקרא מגילה

מדייקים התוס', מלשון הגמרא. כי אם היינו רוצים לומר, שרק שחייבין בשמיעה, לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד. היתה הגמרא צריכה לומר בלשון אחרת, כגון חייבות לשמוע מקרא מגילה. אבל חיוב יש בו כמה דרגות, שמיעה, קריאה, הוצאת האחרים שדומים להם, הוצאת כולם ידי חובה, כולל הזכרים. שהרי כל מהות הקריאת מגילה הוא פרסום הנס, וכל קורא מוציא את שאר הציבור.

התוס' מביאים סיוע לדעה שהנשים מוציאות בקריאתן אף את הגברים ממסכת ערכין

הגמרא בתחילת ערכין מביאה "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה לאיתווי מאי? לאתווי נשים, וכדר' יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס." ורש"י שם ד"ה לאתווי נשים - שחייבות במקרא מגילה, וכשרות לקרותה, ולהוציא זכרים ידי חובתם.

מקשים התוס' מתוספתא - ומכריעים כבה"ג, במעין פשרה - אכן יכולות להוציא, אלא רק נשים

מקשים על כך התוס' מתוספתא מפורשת, שנאמר בה כי האנדרוגינוס שיש בו גם אברי אשה וגם אברי זכר - יכול

בנאם וגם אסא בנאם. ומבארת כיצד היו הדברים. שבעצם אנו מדברים על שלושה דורות שונים, שבכל אחד מהם הן נבנו. הדור הראשון - שהן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. בינתיים הם חרבו בזמן המלחמה בפילגש בגבעה. וכאן מגיע הדור השני - אלפעל בנאם. ושוב מאחר ולא החזיקו מעמד, הם חזרו ונפלו. וכאן מגיע הדור השלישי - אסא מגיע ומשפץ. ומדייקים שהוא אומר נבנה את הערים האלה, כלומר, שהן נקראו ערים עוד בטרם נבנו.

התוס' מעלים קושי, מדוע הגמרא היתה צריכה לספר דבר שכבר הופיע במשנה ממסכת אחרת

המשנה בערכין מגדירה, ואלו הן בתי ערי חומה: שיהיו בעיר לפחות שלש חצרות, שכל חצר משלשתן היא של שני בתים, ותהא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, מציינת כדוגמא את אונו, בהיותה עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

עיקר המידע לא היה על היותה מוקפת חומה מימות יהושע

מידע זה גורם לקושי על הגמרא, והרי ידענו עוד מהמשנה, כי אונו היא מימות יהושע בן נון. אלא שעונים התוס', שלא זאת מטרת המידע, אלא ששלושת הערים הללו היתה בהם הנהגה שונה, כפי שביארה הגמרא. ולכן אונו נמנתה לא בשל התקופה הראשונה, אלא כחלק משלושת הערים שעברו מהפך מספר פעמים. ומילות המפתח הינן: "אמאי איצטרך לאשמועין .. והא משנה שלימה היא .. דאגב .. תנא נמי בהדיהו".

הא אלפעל בננהו -

קשה,

אמאי לא פריך בפרק בתרא דערכין, כי האי גוונא.

וי"ל,

דהתם - לא תנן **אלא אונו,**

והיה יודע דמצוי לשנויי תרי אונו הוו,

אבל הכא - דהוו ג',

בשלשתן - לא שייך למימר שהן כפולות.

מאחר וכבר שנינו לגבי אונו שהיא מוקפת חומה מימות יהושע - מדוע השאלה על אלפעל לא נשנתה שם

הגמרא מביאה משמו של רבי יהושע בן לוי, כי לוד ואונו וגיא החרשים - מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו. ומקשה הגמרא כאן שהרי אלפעל בנאה אותן. אלא מקשים התוס', והרי לגבי אונו, שנשנתה כבר במשנה בערכין, מדוע שם לא שאלה הגמרא על כך, וכפי שהגמרא שם כן ביארה שהיו ערים בעלות שם משותף, ולכן היה צריך להוסיף שם גמלא בגליל, גדור בעבר הירדן, וכן שהיו שני קדש ושתי ירושלים.

קיים כוח לכל השלוש ערים, המונע את קושיית הכפילות ומתריצים התוס', כי הגמרא ידעה שקיים תירוץ כזה, אבל כאן שיש שלוש ערים - לא יהיה ניתן לומר שכל השלוש ערים היו להן ערים כפולות. ורק מאחר ולא ניתן היה לתרץ

הדין לגבי חיוב מצה, עם היות מצוות עשה שהזמן גרמא
אלא שהתוס' מקשים מאחר וזה טעם כל כך משמעותי,
מדוע דין אכילת מצה לנשים נלמד מהיקש, שכמו שהן
אסורות בחמץ כך הן מחויבות באכילת מצה. והרי יכולנו
ללמוד מכך שהיו באותו הנס. ומתרצים, כי אז החיוב היה
מדרבנן. ואילו מצוות אכילת מצה הינה מהתורה. ועוד היה
ניתן לפטור בגלל עניין ההשוואה לסוכה בהן נשים פטורות.
יש לומר דהכא יש לדרוש יותר היתר לנשים, משום ג"ש דט"ו
מחג הסוכות, והיו מיפטרי ממצה כמו מסוכה. ולכן רק בכוח
ההיקש לבטל גזירה שווה זו.

פסק. ואומר על הנסים בתפלה ובהודאה -

ויש שאין אומרים כשם,
לפי שאמרו חכמים (ברכות לד.),
לעולם לא ישאל אדם צרכיו,
לא בג' ראשונות **ולא בג' ברכות אחרונות,**
ושטות הוא,
שהרי האי טעמא,
לא הוי אלא למתפלל בלשון יחיד,
אבל בשביל הציבור - שרי.
אבל נראה,
שאין לאומרו מטעם אחר,
משום דאמרו חכמים (פסחים קיז:),
דכל דבר דהוי בלהבא - תקנו בלהבא,
ובדבר דהודאה הוי לשעבר,
ומשום הכי תקנו בה על הנסים דהוי לשעבר.

ובליל י"ד,
לאחר תפלת מעריב - אומר **קדיש שלם,**
ואחר כך **קורא את המגילה,**
ומברך **לפניה ג' ברכות,**
ואחריה - ברכה אחת עד האל המושיע,
השלים - עומד לפני התיבה,
ואומר ואתה קדוש,
ואין מתחילין ובא לציון,
לפי שאין גאולה בלילה,
ואם מוצאי שבת הוא יאמר ויהי נועם קודם.
וכשרוצה לקרות - **פושט את כולה קודם כאגרת,**
אבל לא גולל וקורא כמו ס"ת.

ובשחר,
מתפלל שמונה עשרה ברכות,
ואומר על הנסים בהודאה,
ואין אומר כשם,
לפי שכל הברכה אינה אלא לשעבר,
וא"כ אין לומר בה דבר שלהבא,
ואחר כך אומר קדיש עד דאמירן,
ואוחז ס"ת וקורא שלשה גברי פרשת ויבא עמלק,

להוציא רק אנדרוגינוס כמותו. ומכאן שהאשה, שיש לה רק
אברי אשה - וודאי שאינה יכולה להוציא את הגברים. אולם
מצד שני, היא גם אינה גרועה ממנו, שהרי הוא מוציא את
בני מינו, וגם היא יכולה להוציא את בני מינה.

וכך אכן פסק בעל הלכות גדולות. ואז אנו מפרשים את
המילה חייבות, שלא תאמר שאין ביכולתן להוציא כלל, אלא
יש בהן את חובת השמיעה, יכולת להוציא את עצמה, וכן
יכולת להוציא נשים כמותה.

שאף הן היו באותו הנס -

פירש רשב"ם,
שעיקר הנס היה על ידן,
בפורים - על ידי אסתר,
בחנוכה - על ידי יהודית,
בפסח - שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו.

וקשה,
דלשון שאף הן - משמע שהן טפלות,
ולפירושו היה לו לומר שהן.

לכך נראה לי,
שאף הן היו **בספק דלהשמיד ולהרוג,**
וכן בפסח **שהיו משועבדות לפרעה במצרים,**
וכן בחנוכה **הגזירה היתה מאד עליהן.**

גבי מצה,
יש מקשה **למה לי היקשא,**
דכל שישנו בבל תאכל חמץ,
ישנו בקום אכול מצה,
תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס.

וי"ל,
דמשום האי טעמא - **לא מחייבא אלא מדרבנן,**
אי לא מהיקשא.

ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ,
דסלקא דעתן למיפטרה,
מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות,
כדפירש פרק אלו עוברין (פסחים מג: ד"ה סלקא).

התוס' מבארים כי אף הן היו באותו הנס אינו לשון
משמעותי, ולכן יש לומר שהם היו באותה הצרה

הגמרא מביאה שיש חיוב לנשים במקרא מגילה. "ואמר
רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו
באותו הנס." התוס' מביאים את פירוש הרשב"ם שלומד
שהמשמעות שהן היו הגיבורות בניצחון. אלא שהלשון אף הן
אינו לשון משמעותי, אלא כאילו נספחות. ולכן מפרשים
התוס', שהם היו חלק מהגזירות, ומאחר וההצלה היתה גם
עבורן, לכן נוצר חיוב.

ביארו את כלל המנהגים, הן בלילה (כולל התייחסות למוצאי שבת) והן ביום, והן את כלל מהלך התפילה, אופן וצורת הקריאה כולל הקריאה בתורה ביום, כלו שאין מחזירין את ספר התורה עד לגמר קריאת המגילה. ותוספת המזמור יש האומרים את למנצח על איילת השחר, שאמרה אסתר המלכה,

ויש המדקדקים כי יש הנוסח היה מלכתחילה שיר מזמור לאסף, מכיון שיש בו מפלה לעובדי אלילים, והמנהגים חלוקים, ולמעשה יש הנוהגים בשניהם, מה שנכתב על איילת השחר, הן מצד שאסתר אמרה זאת, והן מצד שזה היה המזמור שהלויים היו אומרים בבית המקדש בפורים. ומה שהגיה הגליון, כפי שכאן תיקנו, מזמור שיר לאסף.

פורים שחל להיות בשבת -

דווקא בשבת,

לפי שאין קורין המגילה משום גזירה דרבה,

אבל בחול א"צ,

שהרי קורין המגילה,

וספי איכא פרסומי ניסא.

רק בפורים שחל בשבת יש צורך לדרוש, אבל כשהחל בחול קריאת המגילה פועלת את פרסום הנס

הגמרא אומרת "ואמר רבי יהושע בן לוי: פורים שחל להיות בשבת - שואלין ודורשין בענינו של יום". ומבאר הגמרא בהמשך שלכאורה היה מקום לשלול ובגלל הגזירה של רבה אף לא לדרוש. אבל לפי ביאור התוס', שהקריאה היא דווקא כן בגלל הגזירה של רבה, שלפחות יהיה פיצוי, ופירסום הנס, ורק לקרוא לא ניתן, מהחשש של הוצאה. ומסיפים התוס', שעל החידוש הוא שהדרשה הינה כתחליף למגילה, אבל בחול אין צורך לכך, שהרי פירסום הנס כבר מתרחש מעצם קריאת המגילה.

מאי איריא פורים אפילו י"ט נמי -

נראה לי דה"פ,

מאי איריא פורים,

דאין דורשין בו מקודם לכן שלשים יום,

דמשום הכי לידרוש בו ביום,

אפילו בי"ט דדרשין שלשים יום לפניו,

ואפילו הכי דורשין בו ביום,

כדתניא (לקמן לב.),

וידבר משה את מועדי ה' וכו'.

חייב לדרוש בפורים בהשוואה לימים טובים

לומדת הגמרא "ואמר רבי יהושע בן לוי: פורים שחל להיות בשבת - שואלין ודורשין בענינו של יום". שואלת הגמרא מה כאן החידוש של פורים? ומאחר ומוזכר יום טוב, שיש בו דרשות בענינו של יום, הרי לכאורה אין כאן כל חידוש, ומיד נבאר כיצד למדו התוס' את השאלה "מאי איריא פורים? אפילו יום טוב נמי, דתניא: משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום: הלכות פסח בפסח, הלכות

אף על פי שאין בה אלא ט' פסוקים,

ואין מחזיר הספר תורה למקומו,

אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה,

ומברך עליה כאשר עשה בלילה כדפירש בפנים,

ואחר כך אומר תהלה ובא לציון,

ואין אומרים למנצח משום דכתיב ביה צרה,

וצרה בפורים לא מזכירין,

וכן אין נופלים על פניהם בי"ד ובט"ו,

משום דכתיב ימי משתה ושמחה,

ואומר [(תהלים פג) שיר מזמור לאסף],

משום דכתיב ביה מפלה לעובדי כוכבים,

וכן בליל ארבעה עשר,

ואומר פסום הקשורת וכל הסדר כמו בחול.

התוס' קובעים כללים באמירת על הניסים

אמירת על הניסים בתפילה הינה בברכת הודאה שהיא חלק משלושת הברכות האחרונות. ומעירים התוס', שיש לדחות את הסברא לא לאומרים, מהטעם שבקשות האדם צריכות להיאמר בברכות האמצעיות. כנאמר בברכות "אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא: ראשונות - דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות - דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות - דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו."

התוס' דוחים זאת בלשון חריפה "ושטות הוא". וכבר שם מעירים התוס', שלא רק שאין בעיה לאומרים, אלא יש בכך עניין חיובי בפני עצמו דווקא לאומרים שם. "פי" ר"ח ורבינו האי דוקא ליחיד אבל צרכי צבור שואלין ולכך אנו אומרים זכרנו וקרבנך ויעלה ויבא בהם ותדע דדוקא יחיד קאמר שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם."

מהידושלמי בברכות אנו רואים את החלוקה הברורה בין עבודה להודאה

מדייקים התוס', לא רק על עצם אמירת על הניסים, אלא שזאת טעות לומר בלשון כשם. כי כשם פירושו, כמו שהיה בעבר - כך אנו מבקשים בעתיד. ואילו כל גדר ברכת ההודאה במהותה היא תודה על מה שכבר היה על העבר, ולא בקשה על העתיד. ויש על כך ראייה מכלל שנאמר בירושלמי, ולא בפסחים, כפי שצויין.

(מראה המקום המובא אינו נכון, וצריך להיות ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג) רַבִּי אֲבָדִימָא דְּצִיפּוֹרִין בְּעֵי קוּמִי רַבִּי מְנָא, אֵיכָן אִמְרָהּ? אָמַר לֵיהּ וְעֵדִין אֵין אַתָּה לְזוּ? וְעֵדִין יֵשׁ לָךְ סַפֵּק בּוּזָה? וְהֵרִי יֵשׁ כֻּלָּל כֹּל דְּבָר שֶׁהוּא לְבָא עַל הָעֵתִיד אִמְרָהּ בְּעִבּוּדָה כְּגוֹן יַעֲלֶה וְיָבֵא שְׁמֵתַפְלֵל עַל הָעֵתִיד וְכֹל דְּבָר שֶׁהוּא לְשַׁעְבֵּר, אִמְרָהּ בְּהוֹדָאָה כְּגוֹן עַל הַנְּסִים וּמִתְנַיֵּתָא אִמְרָהּ בֵּין וְכִךְ רֵאשִׁי בִּפְרָק הָרֹאשׁ וְנוֹתֵן הוֹדָאָה לְשַׁעְבֵּר וְצוּעָק לְעֵתִיד לְבָא כְּלוּמַר, כֹּל בִּקְשָׁה כְּלוּלָה בְּבִרְכָּה שֶׁל לְהַבֵּא, הֵינּוּ בְּעִבּוּדָה.

התוס' מבארים את מהלך אמירת המגילה בלילה וביום

נראה שמאחר והתוס' באו להדגיש את זה שאין אומרים כשם, אלא אמירת על הניסים בהודאה, הרי ממילא כבר

מטרת קריאת המגילה הוא פרסום הנס, וזה בעיקר ביום. והטעם השני - שגם הפסוק פותח תחילה ביום, אף שבבראשית כתוב ויהי ערב ויהי בוקר, כי כאן סדר הפסוק הוא החשיבות ולא לפי סדר הזמן שהלילה תחילה ורק לאחר מכן מגיע היום. (ויש דעה נוספת, שהברכה ביום היא על כל שאר המצוות).

התוס' מבארים כי לא רק הקריאה העיקרית היא ביום, אלא שבסעודה זה יותר מכך

הגמרא בהמשך מדייקת מלשון הפסוק "ימי" שחובת הסעודה ולעיכובא הוא ביום. "אמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא - ימי משתה ושמחה כתיב." מכך שהתוס' מגדירים שרק עיקר הסעודה הוא ביום, משמע שיש גם ברכה בלילה, אלא שאינו יוצא בכך חובת המשתה. ומסיימים התוס' לקשור שניהם, כי הזכרה יכולה להיות הזמן, וזה הולך לפי הנעשים, ולכן יש חיוב להזכיר זמן ביום.

[דף ד עמוד ב]

ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים -

קשה,

אמאי לא קאמר,

ויוציאנה מרשות היחיד לרשות הרבים,

דאורחא דמילתא הוי שפי.

ויש לומר,

דמרה"י לרה"ר - לא טעו אינשי,

אבל זימנן שהמגילה קיימא כבר ברשות הרבים,

ויעבירנה ארבע אמות בגווה.

ועוד י"ל,

דלהכי לא נקט מרשות היחיד לרשות הרבים,

לפי [שלפעמים] שאין שם חיוב חטאת,

(כגון) שלא היתה עקירה ראשונה לשם כך,

כגון המפנה חפצים מזוית לזוית,

ונמלך עליהן להוציאן,

דפטור מהאי טעמא (שבת דף ה:).

חכמים גזרו שלא לקרוא מגילה בשבת בשל חששו של רבה

לומדת הגמרא "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא? אמר רבה: הכל חייבין בקריאת מגילה (ובתקיעת שופר). ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים."

התוס' מקשים מדוע הבעיה היא ההעברה ולא עצם ההוצאה

עיקר הבעיה, שהמגילה נמצאת אצל האדם בביתו - ואז מחמת שהוא חייב לקרוא מגילה ואינו יודע - הרי הוא הולך. ומאחר וזה עיקר הבעיה, מתקשים התוס' בלשון התקנה שהיא על ההעברה ד' אמות בגוף רשות הרבים, ולא על עצם ההוצאה מרשות היחיד אל רשות הרבים.

עצרת בעצרת והלכות חג בחג. - פורים איצטריכא ליה. מהו דתימא: נגזור משום דרבה, קא משמע לן.

התוס' ביארו כי קיים הבדל מהותי בין צורת הדרשות של פורים ופסח

בכל המועדים יש שתי מעלות, לא רק שדורשים שלושים יום כבר קודם כהכנה, אלא ממשיכים ודורשים בו ביום. ואם כן לשיטת התוס', המקור שהובא לגבי שאר החגים בא להוסיף כח לדרשת הפורים, שהמקשן סובר, שזה ממש חובה לדרוש בו ביום, שלפחות את זה יעשו. ולשם כך מביאים מה שנאמר בסוף המסכת. בה הגמרא מדייקת מהפסוק, שאין הכוונה רק לקרוא בהם את המועד הראוי לו בקריאת התורה, אלא ממש לדרוש להם בענייניו של יום.

וכאן זה החובה על לדרוש כל דבר ביומו. "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל, מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. תנו רבנן: משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענייניו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג." ואם כן המקשן שואל וכי מה שנא פורים, הרי לכאורה פשוט הדבר שיצטרכו לקרוא בו.

חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום -

אומר ר"י,

דאף על גב דמברך זמן בלילה,

חוזר ומברך אותו ביום,

דעיקר פרסומי ניסא - הוי בקריאה דיממא.

וקרא נמי משמע כן,

דכתיב ולילה ולא דומיה לי,

כלומר אף על גב שקורא ביום,

חייב לקרות בלילה,

והעיקר הוי ביממא,

כיון שהזכירו הכתוב תחילה.

וגם עיקר הסעודה - ביממא הוא,

כדאמר לקמן (דף ז:),

דאם אכלה בלילה - לא יצא י"ח,

והכי נמי משמע,

מדכתיב נזכרים ונעשים,

ואיתקש זכירה לעשייה,

מה עיקר עשייה ביממא, אף זכירה כן.

הגמרא לומדת את חיוב קריאת המגילה הן בלילה והן ביום

"ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (במזמור למנצח על איילת השחר שהוא נאמר על אסתר) אלהי אקרא יומם - ולא תענה, ולילה - ולא דמיה לי." מדייקים התוס', שמאחר והחיוב הינו גם בלילה וגם ביום, אלא שעיקר החיוב ביום, לכן יכול לומר בשניהם ברכת זמן, שהחינו והגיענו וקימנו לזמן הזה.

ומביאים התוס' לכך שני טעמים (ובתוס' הרא"ש משמע שזו דעת ר"ת שבא לשלול דעה אחרת). הטעם הראשון, שכל

התוס' מבהירים שהמילה לא הורחבה בגזירתו של רבה, ומדוע

הגמרא הביאה את גזירת רבה. אמר רבה: הכל חייבין בקריאת מגילה, ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמה יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב.

לאחר שהגמרא ביארה שיש כאן גזירה אחת על שלושה נושאים, עונים התוס' ישר בגישה החיובית, על שאלה סמויה שעולה מאליה. והרי לכאורה גם מילה צריכה להיות מאותה בעיה, שיש קושי בטלטול מכשירי המילה, וגם כאן יש חובה לעשותה, ומדוע כאן לא מנע רבה בגזירתו.

אלא שהתוס' אפילו לא מעלים זאת כאפשרות משתי סיבות, מילה אינה מצווה היכולה להידחות כלל, שהיא עצמה חמורה, עד שנכרתו עליה י"ג בריתות. ועוד שמכשירי המילה אינם מצויים אצל חכם, אלא רק אצל הבקי בפעולת המילה. כלומר, הוא אינו יכול לקחת את הכלים, כי רק מי שידע הוא המוהל, שהרי כאן מדובר בסכנה. כלומר, אם הטעם הראשון הוא כעין רוחני, מעלת המילה, הרי הטעם השני קשור בהבנת המציאות.

מעלים התוס' קושי נוסף של התקיעה במוצאי יום הכיפורים, שלכאורה גם כאן קיים חשש זה, וכפי שמנענו בשיפור בראש השנה

הקושי לגבי התקיעה במוצאי יום הכיפורים שהועלה הינו כפול, מצד אחד, כיצד תוקעין לפני ההבדלה. ועל כך ביארו שהתקיעה מוגדרת כחוכמה ולא פעולת מלאכה, וממילא אין כאן חשש לעשיית מלאכה לפני ההבדלה. מצד שני, אותו חשש של הטלטול.

אלא שכאן תקיעת השופר במוצאי יום הכיפורים אין להשוותה לתקיעת השופר בראש השנה, שהוא מהתורה. ומה עוד שהציווי של תקיעת מוצאי יום הכיפורים אינה על היחיד, אלא היא תקנה לציבור, ולכן אין חשש שהיחיד יבצע העברה של ארבע אמות ברשות הרבים, שמלכתחילה לא היה עליו כלל חיוב.

בשעה שכל כולה הוא רק זכר ומדרבנן, וגם אין צורך בבקיות של שלושים קולות. ומה עוד שאימת יום הכיפורים עליהם תגרום רק לחשש של מוצאי שבת, שכל החשש שטרם הבדיל, וכאן זה כביכול גזירה לגזירה.

ורב יוסף אמר מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה -

ע"כ צ"ל דרב יוסף - לא פליג אטעמיה דרבה, דהא גבי שופר ולולב - ליכא טעמא אחרינא, מכל מקום - קאמר הכא טעמא אחרינא, משום דאיכא נפקותא, מיהא במקדש דליכא שבות, ואפ"ה - אסור, משום האי סברא דקאמר רב יוסף.

מתרצים התוס', אדרבא, אכן זה נכון, אבל מבעיה זו אנשים אכן נוהרים

עם היות והשאלה הינה במקומה, הרי התשובה היא כמעט בגוף השאלה. זו אכן הרגילות, אבל אנשים לא טועים בדבר כה פשוט, שאיסור זה ברור לכולם, ועל כן הם מעמידים שמדובר באופן אחר, שהמגילה כבר ברשות הרבים, ועל התקלה הקטנה של העברה של ארבע אמות, עלולים הם לטעות בקל.

תירוץ נוסף, מלכתחילה לא היה איסור

הגמרא במסכת שבת מביאה ציור, בו האדם בכלל היה טרוד לפנות בתוך הבית, כך כשהוא הרים את החפץ, כלל לא חשב להוציאו. וממילא אין עיקרה, ולכן יהיה פטור. "דאמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: המפנה חפצים מזוית לזוית, ונמלך עליהן והוציאן - פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך!" כלומר, רק בציור של רשות היחיד לרשות הרבים, יכולה להיות הקלה זו.

ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים -

אבל מילה בשבת - אין לדחות,

דהא חמירא,

שכן נכרתו עליה י"ג בריתות,

וגם אין אדם מל אלא אם כן הוי בקי,

דסכנה יש בדבר.

אך נשאל לר"י הלוי,

איך תוקעין במוצאי יום הכפורים,

והלא אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל.

ותו שמא ילך אצל בקי,

כדחיישינן בר"ה שחל בשבת,

ואם כן היה לנו למיחש להאי גזירה.

ותירץ,

דמשום דתקיעת שופר - חכמה ואין מלאכה,

וגם לא חיישינן שמא ילך אצל בקי,

דמשום תקיעה אחת שאינה אלא משום זכר ליובל,

לא אצטריך כולי האי,

כראש השנה - דאורייתא היא וצריך שלשים קולות.

ורבינו שמואל אומר,

דדוקא בשבת ובר"ה,

דאם מעבירו ארבע אמות ברשות הרבים,

איכא איסורא דאורייתא בהא,

ודאי יש לחוש,

אבל במוצאי יו"כ,

דאפילו אם מעבירו ד' אמות ברשות הרבים,

לא הוי אלא איסור דרבנן,

בהא ודאי לא גזר,

דהוי גזירה לגזירה.

**הוה ליה לפרושי (לקמן כא:),
שאין מברך אלא בצבור.**

**עם היות ודעת רב שניתן לקרוא ביחיד בזמנה - חש רב
לדעה של לקוראה בעשרה**

אמר רב: מגילה, כשקורין אותה בזמנה, דהיינו, ב"ד באדר - קורין אותה אפילו ביחיד, כיון שהכל קורין באותו יום, ואיכא פרסומי ניסא גם אם יקראנה ביחיד. אבל אם קורין אותה שלא בזמנה, כגון בני הכפרים שמקדימין ליום הכניסה, קורין אותה בעשרה דווקא, משום דבעינן פרסומי ניסא. רב אסי אמר: בין בזמנה ובין שלא בזמנה, מצוה לקרותה בעשרה, ומשום פרסומי ניסא. הוה עובדא, וחש ליה רב להא דרב אסי, וחזיר אחר עשרה כדי לקרותה.

**התוס' מוכיחים שאף שרב חש לדברי רב אסי - אין
הכוונה שחזר בו, ואדרבא ההלכה היא כמותו**

ממבט ראשון, נראה כי בשעה שעושים מעשה לא כמו הדעה שאמרת - סימן כי כפי הנראה חזרת בך. ועל כן מבהירים התוס', שלמרות קושי זה, הרי בכל זאת ההלכה היא כמו רב. הוכחה ראשונה, מכך שרבי יוחנן סובר כרב, כי לפי התירוץ שיש לחלק בין ביחיד ולבין ציבור, סימן כי יש פעמים בה המגילה נקראת ביחיד.

כללי ההלכה מזורים כי ההלכה היא כרב

התוס' לא רק שאומרים סברא, אלא מכריעים את ההלכה, בסיוע שני כללים. אפילו כאשר רב ורבי יוחנן חלוקים, פוסקים כרבי יוחנן. ובפרט כאן ששניהם בדעה אחת - ודאי כך ההלכה. סיוע נוסף, הוספת נתן מכריע. ומאחר ורב אסי היה תלמידו של רב, ודאי שלא בא לחלוק עליו.

והסיבה שבתוס' באו להכריע, כי היו שסברו אחרת. באשר בתוס' הרא"ש במס' קידושין [דף מ"ה ע"ב, ד"ה וחש לה רב] הביא, דבסדר רב עמרם גאון פסק כרב אסי, משום דחזינן הכא, דחש רב להא דרב אסי.

**מאחר ודאינו כי ניתן לקוראה ביחיד בזמנה - יש להדגיש
כי חלק מהקריאה היא דווקא בברכה**

מוכיחים התוס' שלוש הוכחות שביחיד יש צורך גם לברך. הוכחה ראשונה - פסק של רבינו יוסף איש ירושלים. הוכחה שניה - כן נמצא בתשובת רש"י. (מחזור ויטרי סי' רמה) "ועל מקרא מגילה אני אומ' בין שהן עשרה בין שאינם עשרה צריך לברך לפנייה ולאחריה. ואחד מוציא כל השומעים ידי חובתם." והתוס' נקטו בלשון נראה בעיני, כי אמר כך, למרות שציין שיש חלוקים על כך. הוכחה שלישית - מעצם זה שלאחר שאמרנו כי ניתן לקוראה ביחיד, אם לא היה ניתן לברך - היתה הגמרא חייבת לכלול זאת ולהדגיש כי יש כן הבדל.

עולת ראייה אפי' ב"ט מאחרין -

הקשה הר"ר אלחנן,
מהא דאמרין פרק קמא דביצה (דף יב. ושם),
השוחט עולת נדבה ב"ט - לוקה,
ומסיק דאמר לך מני - בית שמאי היא וכו'.
וקשה,

**הגמרא הביאה שני טעמים לכך שאין קוראים מגילה
בשבת**

הגמרא אמרה כי לדעת הכל אין קוראים מגילה בשבת. ושני טעמים ניתנו על כך. טעמו של רבה, שמאחר והחייב חל על הכל, אך שיש כאלה שאינם בקיאים במקרא מגילה - הרי קיים חשש, שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. ומתוך כך גזרו הן לגבי מגילה הן לגבי שופר בראש השנה, והן לגבי לולב בסוכות. ואילו רב יוסף נתן טעם שונה מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה. שאז נותנים מתנות לאביונים, וכסף לא בשימוש בשבת.

**התוס' ביארו האם טעמו הנוסף של רב יוסף חלוק על
טעמו של רבה**

בתחילה אומרים התוס', שאמנם בנושא מקרא מגילה בשבת יש שני טעמים, אלא שטעמו של רבה הוא גם לגבי שופר ולולב, ובהם לא נתן רב יוסף טעם אחר, ומתוך כך ברור שאינו חלוק על עצם הטעם.

אלא שאם כך עולה השאלה, מדוע היה נדרש לטעם נוסף, וכאן מעירים התוס', שבמקדש הרי אין שבות, ושם כן יהיה ניתן לקיים את המצוות גם בשבת. ולכן רק טעמו של רב יוסף שולל לחלוטין את קריאת המגילה בשבת, ואפילו יהיה הדבר במקדש.

[דף ה עמוד א]

הוה עובדא וחש ליה רב להא דרב אסי -

מכל מקום הלכתא כוותיה דרב,

דהא ר' יוחנן אית ליה כוותיה,

בפרק שני (דף יט:),

דקאמר,

הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים - (לא יצא),

ומסיק הא ביחיד הא בצבור,

אלמא שקורין אותה ביחיד.

וכן הלכה,

דרב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן,

וכ"ש הכא דקיימו בחד שיטתא,

ועוד,

דרב אסי - **תלמיד דרב הוה.**

ורבינו יוסף איש ירושלים פסק,

דאף ביחיד - צריך לברך,

וכן נמצא בתשובת רש"י שהשיב,

נראה בעיני,

דלא שנא יחיד ולא שנא צבור,

אחד מברך ואחרים שומעין.

וכן נראה לומר,

מאחר שהוכחנו קריאתה ביחיד,

ואי איתא שאין בה ברכה [ביחיד],

**אמאי לא תני עולת ראייה, דהוי רבותא טפי,
דאף על גב דהוי צורך י"ט,
לוקה אליבא דב"ש.**

ואין לומר,

**דלהכי נקט עולת נדבה,
לאשמועינן דאפילו הכי שרו בית הלל,
זה אינו,**

דהא בפרק שני דהתם (דף יט. ושם),
מוכח בהדיא דלא נחלקו ב"ה,
על עולת נדבה של י"ט,
דודאי - אינה קריבה בי"ט,
ואם כן קשה אמאי נקט עולת נדבה.

וי"ל,

**דלהכי נקט עולת נדבה,
למידק הא שלמי נדבה - אינו לוקה,
כיון דאיכא בהו צורך אוכל נפש,
אבל איסורא - מיהא איכא,
משום דכתיב לכם.**

לשיטת בית שמאי מאחרין אפילו עולת יו"ט בחול

המשנה לומדת, כי יש מועדים אשר מקדימים ויש מועדים שמאחרים, בשעה שהם באים בשבת. חגיגה דוחים כי לא ניתן להקריב בטרם הגיע הזמן. הגמרא נותנת דוגמא מעולת ראייה ביום טוב אפילו שחל בחול, ולשיטת בית שמאי. שהרי לשיטת בית שמאי לא מביאים עולות ביום טוב. שהרי עולה אינה נאכלת לבעלים, אלא כולה לגבוה, ודרשינן: "לכם" דווקא - ולא לגבוה. אלא מאחרין להביאן בחולו של מועד. אולם שלמי חגיגה אפילו בית שמאי התירו. שהרי הם נאכלין, ומלאכה לצורך אכילה - שרי ביום טוב, דכתיב: "אך אשר יאכל לכל נפש - הוא לבדו יעשה לכם". ואין סומכין עליהן ביום טוב, כיון שמצוה סמיכה היא לסמוך בכל כוח, והרי הוא משתמש בבהמה, ושבוח היא. אלא סומכין עליהם מאתמול.

**מקשים התוס', לכאורה היה יכול במסכת ביצה לתת
דוגמא טובה יותר של עולת ראייה**

מקשים התוס', מהגמרא בביצה תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבדימי: השוחט עולת נדבה ביום טוב - לוקה, כיון שעבר על "לא תעשה כל מלאכה" כשעשה מלאכה לצורך עולה שאינה נאכלת, ולא התירה תורה לשחוט ביום טוב אלא עולה שהיא חובת היום. אמר ליה רבי יצחק לתנא: דאמר לך ברייתא זאת, מני מדברי מי היא? בהכרח מדברי בית שמאי היא, דאמרי: לא אמרינן "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש". ולכן לא התירו שחיטת עולה שאינה לצורך אוכל נפש.

והקושי הוא עד שהינן מספר לי על החידוש של עולת נדבה, הרי יש חידוש גדול יותר, כי עם היות ועולת ראייה הינן עבור יו"ט, ואעפ"כ לוקה הוא עליהם לשיטת בית שמאי.

שאלה זו גם נשאלה בתוס' במסכת ביצה

ובתוספות בביצה ביארו כמו השאלה כאן של התוס', מכך שבחר לנקוט כשיטת בהית שמאי, היה יכול לנקוט עולת ראייה "ותימה הואיל ומוקמינן לה אליבא דב"ש, אם כן לימא השוחט עולת חובה בי"ט לוקה, דהא ב"ש אית להו לקמן (דף יט.) על עולת ראייה דלוקה דדרשינן, וחגותם חגיגה - אין, עולת ראייה - לא."

**לפני שנעבור לתירוץ התוס' במסכת ביצה, התוס' כאן
דוחים נסיון אפשרי לתירוץ**

לכאורה היתה עולה השאלה, שהיינו יכולים לתרץ, כי הסיבה שלא בחרו לומר עולת ראייה, כי החידוש הוא עצמו בעולת נדבה, שרק בית שמאי אוסרים בו, ואילו בית הלל מתירים. אלא שהתוס' מוכיחים מהגמרא בהמשך מסכת ביצה "אבל נדרים ונדבות - דברי הכל אין קריבין ביום טוב."

**תירוץ התוס' במסכת ביצה - איסור שלמי נדבה, מאחר
והיה יכול לדחותן**

"וי"ל משום דיוקא נקטיה, דאי הוה נקט עולת חובה - הוה אמאינא עולת חובה מחייבי, אבל שלמי חובה - כיוצא בו פטור, הואיל והם חובה, וגם יש בהן צורך האדם, אבל שלמי נדבה - חייב, הואיל והיה יכול להקריבן למחר. והשתא דנקט עולת נדבה, אשמעינן רבותא, דדוקא עולת נדבה - חייב, דכולה כליל, אבל שלמי נדבה - פטור, אף על גב שאינו חייב בהן והיה, יכול להמתין עד למחר הואיל ויש בהן צורך הדיוט."

**מחדשים התוס', כי עם היות ונאסרו שלמי נדבה - רק
אינו לוקה עליהם**

מדייקים התוס', כי הטעם לדבר על עולת נדבה דווקא, כי ממנו נלמד על שלמי נדבה, שיש בו שני דברים סותרים. מצד אחד השלמים נועדו לאכילה, והרי זה מקום להיתר ביום טוב, אך מצד השני כתיב לכם. והם אסורות אפילו לבית הלל. לאור גזירת הכתוב 'אך אשר יאכל לכל נפש - הוא לבדו יעשה לכם' - לכם ולא לגבוה, ואמנם אינו לוקה, כי בסופו של דבר בעליו יאכלו את בשר הקרבן. כי אם כי המטרה היא לגבוה - רוחנית, שהיא המטרה העיקרית של שלמי נדבה, וכל היתר האכילה הוא רק תוצאת לוואי של דיני הקרבן.

[דף ה עמוד ב]

ורחץ בקרונה של צפורי -

לא דוקא בקרונה, אלא כלומר בפרהסיא.

ואם תאמר,

מאי איריא לרחוץ, אפילו לאכול - נמי מותר,

כדתניא בר"ה (דף יח:),

אין צרה ואין שלום,

רצו - מתעניין, לא רצו - אין מתעניין.

וי"ל,

**דכיון דקבלוהו כבר אבותינו על עצמם,
מסתמא גם הם קבלוהו.**

הגמרא מביאה שלוש הנהגות של רבי

הגמרא מספרת כיצד רבי בפורים נטע נטיעה, בשבעה עשר בתמוז רחץ בקרונה של ציפורי, שאלו הם מים נובעים וקרים, ואף רצה לעקור את תשעה באב.

יש להבין את משמעות הרחצה, ולא להיתפס לתיאור המדויק, אלא ללמוד את משמעותו הרחבה

מדייקים התוס', שהדגש אינו על שזה בא לתאר את מיקום או אופן הרחיצה, אלא אפילו היה זה המעיין המפורסם של ציפורי, הרי המסר שלא עשה זאת בהיחבא, אלא בא להבליט, ולגלות זאת ברבים, כי רשאים לרחוץ. (והדגשת התוס' במילים "לאו דווקא .. אלא כלומר").

מקשים התוס', עד שרבי מתיר את האיסור הקל של רחיצה בי"ז תמוז - היה לו להקל לגמרי ולהתיר אכילה

אלא שעולה השאלה, עד שהינך בא לפרסם את האיסור הקטן, של הרחיצה, מאחר ומדובר בתקופת רגיעה, שאין צרה ואין שלום - אפילו היה ניתן לאכול. והדגשתו במילים "מאי איריא .. אפילו .. נמי מותר".

כמובא במסכת ראש השנה, לאחר שהציעה הגמרא כי השלוחים, אשר יוצאים שלא יתבלבלו בזמני המועדות, יצאו גם על תמוז וטבת שבהם יש צומות, אלא ששללו זאת. "דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה. קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום. אמר רב פפא: הכי קאמר: בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום, רצו - מתענין, רצו - אין מתענין."

כוח האבות להימנע מאכילה, שהוא גם במקום בו היה היתר, לכן משם ממשיך המנהג לימינו

ומדייקים התוס', שאת זה בדיוק רצה רבי להראות, כי כל האפשרות להקל היתה בעבר, אבל מאחר והעם קיבל על עצמו להחמיר באכילה. אלא שמאחר וכעת הצום אינו מעיקר הדין, הרי ההחמרה שעשו לאחר מכן לא היתה אלא בעניין האכילה. אבל מאחר ומדובר בתקופה שאין הצום מן הדין, מותר לרחוץ לכתחילה ולא קיבלו על עצמם החמרה בו. שהרי מדובר בשעה שבית אלוקינו ועיר הקודש חרבים, והיאך נאכל, שדבר כזה חמור להתיר.

וכאן הדגש הוא שבשעה שהסברא הינה כה מוצקה, הרי כל גדר הקבלה של מהות הצום, הינה דווקא באיסור האכילה. וכאן הדגש הוא על הקשר בין שני הדורות "דכיוון .. אבותינו .. מסתמא גם הם". וזה בעצם השורש לגדרי המנהג.

ובקש לעקור תשעה באב ולא הודו לו -

קשה,

היכי סלקא דעתך דהאי תנא,

[דרב] היה רוצה לעקור ט' באב לגמרי,

והא אמרינן (תענית דף ל:),

כל האוכל ושותה בתשעה באב,

אינו רואה בנחמה של ירושלים.

ועוד,

דהא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין.

ויש לומר,

דלא רצה לעוקרו,

אלא מחומרא שיש בו יותר משאר תעניות,

ודורות ראשונים לא גזרו,

אלא שיהא יום תענית ולא יותר.

אי נמי, יש לומר,

דרצה לעקרו מתשיעי ולקבעו בעשירי,

כדאמר רבי יוחנן (שם כט.),

אילו הואי התם - קבעתיה בעשירי.

מה בדיוק התרחש עם רבי, אשר רצה לבטל את תשעה באב

הגמרא הביאה דעת רבי אלעזר כיצד רבי רצה לעקור תשעה באב. ועם היות והתוס' ידונו על עצם סברתו, הרי כאשר נחבר את המשך הגמרא יובנו דברי התוס' טוב יותר. "אמר לפניו רבי אבא בר זבדא: רבי, לא כך היה מעשה. אלא: תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה - ידחה, ולא הודו חכמים."

התוס' מקשים על סברת התנא הראשון, בכפליים

קושי ראשון, הוא שבתחילת קושייתם חשבו כי רבי דן על מה שנאמר בתוס' הקודם כי בתקופה שאין בו שמד אך עדיין אין לנו בית המקדש - יכלו לבחור לאכול בכל הצומות, ומוסיפה הגמרא בראש השנה, כי חילוק יש לגבי תשעה באב, מכיוון שהוכפלו בו הצרות, ולא אפשרו כלל לאכול בו. והקושי שכאן התוס' מעירים, הוא מסוף מסכת תענית, שמעשה אכילה ושתיה הינו ממש כנגד גדר הנחמה. והואיל ואימרה זו נאמרה דווקא לגבי תשעה באב, קרובים הדברים לחילוק על חומרתו.

ובעוד שהקושי הראשון הינו על מהותו של תשעה באב, הרי הקושי השני הינו במישור הטכני. כי מאחר וכבר נגזרה תקנה - הדורות המאוחרים, שאין להם בית דין גדול וחכם מהראשונים, היאך יחלוק. ויש להעיר, כי לאחר סברת הדעה שהיה זה בתשעה באב שחל בשבת, ממילא יש כאן הקלה כפולה, הרי בשבת לא אוכלים, ומלכתחילה לא תיקנו שלא לאכול בעשרה באב. ואם נצרף את שניהם אינו עובר על ההנהגה, ולא קיימת כאן הנהגת ראשונים.

מתרצים התוס', כיצד אעפ"כ רצה רבי לעקור את תשעה באב

התירוץ הכפול כאן שכל תירוץ בפני עצמו מסייע בדבר. התירוץ הראשון ששלא רצה לבטל, אלא רק לשלול את שאר החומרות, וממילא הוא כן ממשיך לאכול, וגם אין זה מתנגש עם הדורות הראשונים, שהם רק קבעוהו לצום, וכל שאר החומרות באו מאוחר יותר.

והתירוץ השני, שרק רצה להכריע כשיטת רבי יוחנן. ונראה לי לומר, כי הדברים יובנו כאשר נעשה את החשבון שהיה

הגמרא מתארת כיצד נטע רבי נטיעה, ומבארים כי היה זה בטבריא

הגמרא מבארת כי רבי נטע בפורים, מאחר והיה זה בטבריה, וכל איסור המלאכה בפורים הוא רק ליום אחד. ולגבי קריאת המגילה עם היות וחזקיה קרא בשני הימים בפורים, הרי זה כי היה לו ספק, שמצד אחד ימה של טבריה נחשבת כחומה, אלא שזה לא לעניין בתי ערי חומה, אבל כאן מאחר והיא מוגנת - הרי היא כעיר מוקפת חומה. ועם היות וחזקיה הסתפק, הרי רבי לא סבר כמותו, אלא התייחס אליה כמוקפת חומה מימי יהושע בן נון.

התוס' מבארים כיצד היה רבי בטבריא

התוס' כאן עונים על שאלה סמויה. עיקר מקומו של רבי כלל לא היה בטבריא. שהרי הגמרא בסנהדרין האומרת, כי יש לילך אחרי מקום בית הדין, ושם אנו רואים כי רבי היה בבית שערים. בכתובות אנו רואים כי רבי היה חולה, ולכן העבירוהו לציפורי, ובמדרש מבואר שהיה גר שם י"ז שנה. ולכן הביאו שרבי רצה לשחרר את בני טבריא בהיותם תלמידי חכמים ממס. שאנטונינוס ידע שממלכות רומא יהיה ניתן לבקש רק בקשה אחת, וביקש להתייעץ עם רבי, האם שבנו יהיה מלך או לשחרר את טבריא שתהיה מקום פטור ממס. ורבי אמר לו שימנה את בנו, אלא שיאמר לבנו כי הוא ישחררה ממס. ומתוך שדנו על טבריא מניחים התוס', כי רבי היה אז בטבריא.

דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור -

קשה,

דהא רבי התיר בית שאן ע"י רבי מאיר, שאכל שם עלה של ירק בחולין (דף ו:).

וי"ל,

דהתם - לא נהגו איסור אלא בטעות,

והכא - מיירי בדבר שנהגו בו איסורא במתכוין.

הגמרא מבארת מדוע רב קילל את מי שזרע כותנה בפורים

הגמרא למדה שלא קבלו עליהם איסור מלאכה, הנלמד מהמילים "יום טוב" כדרשתו של רב יוסף. אלא שאם כן מקשה הגמרא, ואלא רב, מאי טעמא לטייה לההוא גברא דהוה שדי כיתנא, הא לא קבלו עליהם איסור מלאכה? ועונים על כך, שאסר מגדר מנהג: מלאכה בפורים - "דברים המותרים, ואחרים נהגו בהן איסור - אי אתה רשאי להתירם בפניהם" - הוה. ובאתריה דההוא גברא - נהגו איסור בדבר, ולהכי לטייה רב.

ההיתר על אכילת רבי מאיר, הוא שזרע כותנה בפורים בהם נהגו איסור, מכיוון שמלכתחילה היה בטעות

מקשים התוס', הרי רבי עצמו התיר מה שנהגו איסור בבית שאן, מעצם אכילת רבי מאיר. ומתרצים התוס', בחילוק. שאם נצלול להבין את מעשהו של רבי מאיר, הוא תיקן דבר שהיה בטעות, ורבי סמך עליו.

כמובא שם בחולין העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר, לפני רבי, על רבי מאיר שאכל עלה של ירק שאינו

זה שט' חל בשבת. ואז בא רבי ואמר, שנה זו, בתשעה באב, לא אוכלים בפועל, מאחר וזה שבת. והיות ומלכתחילה לא היה ראוי לצום בט' אלא ביום, נמצא כי אנו רוצים לגרור ליום ראשון איסור שמעיקרו לא היה קיים. ומאחר וגוררים אנו דבר שיסודו אין לו קיום, שאם היה מתחבר לרבי יוחנן אז - הרי הם היו נעשים הרוב להכריע לקובעו בעשירי. ולכן רק במקרה זה, אין הוא עוקר את עצם הצום, אלא מנצל את מה שמלכתחילה היה ראוי לקובעו בזמן אחר. ולכן מאחר והעקירה היא רק לשנה זו - הרי אין זו עקירה ממשית.

שאסורים בהספד -

השיב רש"י,

וכי מי נתן כח לימי מגילת אסתר לדחות אבילות.

ועוד, אי איתא דבהספד נאסר,

משום דכתיב ימי משתה ושמחה,

והא חזינן דכולי עלמא נהגו בו היתר,

אלא ודאי לא הוי,

אלא לענין שאין נופלין על פניהם,

דלא הוי יום צרה אלא יום שמחה.

הגמרא למדה כי פורים נאסר בהספד

הגמרא מקשה כיצד רבי נטע בפורים. "ורבי, היכי נטע נטיעה בפורים? והתני רב יוסף: שמחה ומשתה ויום טוב, שמחה - מלמד שאסורים בהספד, משתה - מלמד שאסור בתענית, ויום טוב - מלמד שאסור בעשיית מלאכה!"

בתשובת רש"י מצמצם כי פורים הינו יו"ט רק לעניין אי אמירת תחנון

מדייקים התוס', שבתחילה אומר רש"י כי אבילות אכן מותרת. שהרי יום ראשון של אבילות הוא מהתורה, ואין בכוח פורים מדרבנן לדחותו. ומלכתחילה לא הובאה בגמרא דרשה לעניין אבילות. ולכן ביארו כי תשובת רש"י הינה עצמאית, ואינה פירוש על הגמרא כאן. כי אכן זה מחלוקת האם היום הראשון של אבילות הוא מהתורה, ורש"י סובר שכן.

ולענין הספד, אנו רואים כי כן מספידים. ומתוך כך הוא מצמצם זאת שרק אין נופלים על פניהם. כי תחנון ניתן לבטל, שמלכתחילה לא נקבע בימי שמחה. והקושי על דבריו, שכל ראיית רש"י הינה ממנהג, כנגד גמרא מפורשת. אלא שהגמרא עצמה מוכיחה כי לא קיבלו את דברי רב יוסף לענין עשיית מלאכה, ומאחר ואינו יום טוב גמור, הדבר היחידי שכן קיבלו הוא לענין תחנון.

והא רבי בטבריא הוה -

נראה שהיה בטבריא בימי אנטונינוס כשהיו יחד,

כדאמר במסכת ע"ז (דף י:),

שרצה לשחרר בני טבריא ממס,

לפי שהיו תלמידי חכמים,

דקאמר ליעביד שבריא קלניא.

ממעטין -

רוצה לומר,

שלא יהו ששים כלל,**וחמירי מתשעה באב שמארסין בו.**

אבל אין לפרש,

ממעטין אבל ששים קצת,**דאם כן היה לו לפרש השיעור,**

מה הוא קורא ממעט.

לפי התוס' זמן התעניות שלא נענו - חמור יותר אף מתשעה באב

הגמרא ביארה כי במסכת תענית שנינו, שלאחר שעברו י"ג התעניות על שאין גשמים ולא נענו, ממעטים במשא ומתן בבניין ובנטיעה באירוסין ונישואין. ומדייקים התוס', שזה עוד חמור יותר מתשעה באב שמארסין בו. ותוס' כאן לוקח את הממעטין עד הקצה. שאם מעט הותר, היה לו לציין בדיוק מה הותר ומה לא.

הסיבה מדוע כה אסרו את האירוסין בתשעה באב

הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס הקשה, שבמסכת פסחים רואים אנו כי אין חומר בתענית ציבור מתשעה באב, רק לעניין עשיית המלאכה. ומחלק הרש"ש, שאכן בימי התעניות אין איסור אירוסין, וכל זה הוא רק לאחר שעברו ולא נענו. והוא סבר כי הלשון חמירי מדבר גם על התעניות עצמן. ועוד שכל מה שמארס בתשעה באב, אינו לצורך שמחה, אלא רק למנוע מצב בו יקדמנו אחר, ולכן החמירו ביום אחד קצוב. אבל כאן לאחר התענית, כאילו חושבים שכעת אינו זמן אירוסין כלל.

[דף ו עמוד א]

שטובה ראייתה -

שהיו שם גנות ופרדסים.

רקת מזוזה בווידאות כטבריא, שהוא כינוי המלמד גדר נוסף

הגמרא סיפרה כיצד חזקיה קרא את המגילה בטבריה הן בארבעה עשר והן בחמישה עשר, כי הסתפק בגדרה של העיר טבריא, שעם היות וצד אחד היה מוקף חומה מימי יהושע בן נון, אלא שהצד השני הוא ימה של טבריא. ולעניין בתי ערי חומה אינה נחשבת כחומה. והפסוק ביהושע יט, לה מגדירה כרקת. וְעָרֵי מִבְּצָר הַצְּדִים צָר וְחֻמַּת רֶקֶת וְכִנֹּרֶת. ומתוך כך דרשו מה התועלת לקוראה בנוסף טבריה ורבה אמר כי טובה ראייתה.

התוס' מבארים במה היתה טובה ראייתה של טבריה

כל הפרשנים חיברו מספר מעלות של טבריה ביחד. שמאחר והיה שם בית מרחץ של החמין, הרי גם נטעו בה גינות יפות לטייל בני אדם הבאים לרחוץ בהם. ועל הפסוק מאור עינים ישמח לב במשלי פירש רש"י, דבר שהוא תאוה למראית העיניים ומשמח הלב, כגון גם ירק ונהרות המושכים. וביארו כי עם היות ונקראה על שם הקיסר טיבריוס, שבימיו נבנית

מעושר, בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה, שפטר אותה על ידו, מחמת עדות זו, מחיוב מעשר ירק ופירות. כיון שאכל רבי מאיר בלי לעשר מוכח דבית שאן היא חוץ לארץ. דאי מארץ ישראל היא, אף לאחר החרבן היא מחויבת במעשר. שהרי קדושה שניה שקידש עזרא את ארץ ישראל, קדשה אף לעתיד לבא. אלא יש לדייק שהרי בבית שאן נהגו איסור עד זמנו של רבי מאיר, ואיך התיר רבי על סמך מעשהו של רבי מאיר.

ותירצו כאן התוס', שהכלל הזה נאמר רק כאשר הנוהגים באיסור נוהגים בו מתוך ידיעה שהנהגה זו אינה לפי הדין אלא היא חומרא שלהם, ולכן אסור לנהוג שם בהיתר. אך אם היתה ההנהגה מכח טעות, מותר לנהוג שם בהיתר, ולהעמידם על טעותם.

ממעטין במשא ומתן -**פירוש,****של שמחה,****דומיא דבנין ונטיעה דבסמוך,****דבשל שמחה - דוקא אסור,**

אבל שאר בנינים - שרו,

ואין לך משא ומתן גדול מזה.**ההיתר של מה שעשה רבי נטיעה בפורים, היה בגלל היותה נטיעה של שמחה**

שנינו במסכת תענית, עברו אלו - י"ג תעניות שבית דין גוזרין על הגשמים, ולא נענו ישראל מן השמים, ממעטין במשא ומתן, בבנין, ובנטיעה, באירוסין ובנישואין. ותנא בברייתא עלה דדהיא: בנין ששנינו - בבנין של שמחה קאמר. נטיעה - נטיעה של שמחה. ואיזהו בנין של שמחה? זה הבונה בית חתנות לבנו, שכשהיה אדם משיא את בנו הראשון, היה בונה לו בית, ומעמיד חופתו בתוכו. איזו היא נטיעה של שמחה? זה הנוטע אבורנקי של מלכים, דהיינו, אילן שצילו נאה, כגון אילן שכופפין אותו על גבי כלונסאות ויתדות, והמלכים יושבים תחתיו בימות החמה, ומתעדנין במיני שמחות.

התוס' מדייקים למעט רק במשא ומתן של שמחה

התוס' כאן דייקו שרק יש לצמצם משא ומתן של שמחה. אבל מאחר ומתירים שאר בנינים שאינם שמחה - הרי זה בהכרח כרוך במשא ומתן של שכירות פועלים ורכישת חומרים.

בניגוד לכך התוס' ביבמות מג, א חולקים על פירוש התוס' כאן. "בפרק בתרא דתענית [בירושלמי] מוקי בבנין ונטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים וי"מ דמשא ומתן נמי איירי בשל שמחה, כגון צרכי חופה. ואין נראה, דלא אסר אלא סעודה עצמה. ונראה דריבוי משא ומתן קא אסר, שימעטו יותר מבשאר ימים." ונקודת המחלוקת היא האם ניתן לצמצם את תקנות חכמינו. ולתת הנהגה שיש בה הגיון, שרק של שמחה נאסר.

הגמרא מבארת כיצד התהפכו הדברים

הניצחון הגדול שקיים הינו בחינת האתהפכא, שהרע עצמו הופך לטוב. בבחינת יתרון האור הבא דווקא מן החושך. ומדייקים והיה כאלף ביהודה ועקרון כיבוי - אלו תראטריות וקרסיות שבאדום שעתידין שרי יהודה ללמד בהן תורה ברבים. אלא שיש מיגבלה גם בהיפוך, ולכן יש לומר היינו מקומות שעושים ערכאות שלהם, דאי עבודה זרה הם - היאך אמרינן שנלמוד בהם תורה, לשמה ולשערוה יהיו. כי דבר שהוא מאוס הוא כה שנוא, שהוא בבחינת הקליפות הטמאות שאינן יכולות להתהפך. על דרך זובח לאלוקים יחרם, שזבח לעבודה זרה הוא תועבה, וחרם הינו ניתוק מוחלט.

התוס' מביא את הפירוש שמדובר בבתי עבודת כוכבים בפועל, ודוחה זאת שזה רק מקום מינוס

בתחילה מביאים התוס' פירוש שמדובר בבתי עבודת כוכבים, שממש מקריבים שם. ומה שקוראם טאטראות וקרסאות הוא רק כינוי גנאי לשון חרפה וקלון, ומשתמשים בלשונות גויים, ואכן בפירוש הראשון מופיעה המילה לשון פעמים. כי בלטינית טורט הוא קלון.

וגם בלשון גרמני זה מה שנקרא תיאטרון בימינו, בניין שבו צופים בגובה ורואים השחקן והליצנות שעושים למטה, בין בבני אדם ובין בחיות רעות. ולשון בית הכסא הינו טינופת. וכאן בלשון יון קרסי הינו בית משתאות שיכר.

מקום ללימוד תורה מושפע ממה שהיה בו, ולכן לא יתכן שממש היתה בו עבודת אלילים

אלא שהתוס' דוחים זאת, מצד שמסתכלים על מה שהולך להתהפך מהם, ולא יתכן שמקום תורה יכול להיות במקום כה מטונף, ואדרבא הוא צריך לילך לאבדון. ולכן חייבים לומר, שעם היות והיו שם אנשים שהם עובדי כוכבים, הרי המקום עצמו הינו רק וועד.

[דף ו עמוד ב]

הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין -

שאם קראו הארבע פרשיות באדר הראשון, שעדיין לא היו יודעין שצריכין לעבר, ובתור הכי עברו השנה, אין צריך לקרותם באדר השני.

הגמרא מבארת שלענין סדר פרשיות שני האדרים שווים

המשנה מדייקת כי אף שקראו את המגילה באדר הראשון, ורק לאחר מכן עיברו - לא הועילה הקריאה, ויש לקוראה מחדש. ומכאן ברור לנו, כי לא יתכן שלא תהיה קריאת מגילה באדר שני. לעומת זאת מדייקת הגמרא שלענין סדר פרשיות זה וזה שוין. כי המשנה המשכיה שאין בין אדר ראשון ולאדר השני אלא קריאת מגילה ומתנות לאביונים. ומכאן שאם כל ארבעת הפרשיות שקלים, זכור פרה והחודש, זה אינו מעכב, כי אין כל חיוב שיהיו דווקא באדר שני, אלא שיהיו נקראים באדר.

ולכבודו קראה כך. וכך גם מבואר במדרש, הרי באו חכמים ורצו לתלות את שמה בדבר שונה, על מנת לא לקוראה בשם של עובד אלילים.

ויש שאמרו כי נתנו שם זה בבחינת סגי נהור, כי אדרבא, מחמת החום הגדול היו בה ריבוי חולי עיניים. ויש שהדגישו כי מקום מושבה הראשון של הסנהדרין היה ירושלים שאסור לבנות בה גנות ופרדסים, ולבין טבריא שהוא מושבה האחרון של הסנהדרין. ויש שדרשו שטובה ראיתה הולך על הסנהדרין שהם בבחינת עיני העדה.

דכל הנוטל (פרוטה) ממך בלא דמים אין מועיל

דכתיב שם יזבחו זבחי צדק, וגזל - לא מהני בזבח.

הגמרא מבארת מה שהבטיח הקב"ה לזבולון, שלא רק שיש אצלו את החילון המועיל לצביעת התכלת, אלא שחייבים לשלם לו על כך

זבולון התרעם על הנחלה שקיבל. אמר זבולון לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! לאחיי נתת להם שדות וכרמים ולי נתת הרים וגבעות, לאחיי נתת להם ארצות - ולי נתת ימים ונהרות. אמר לו: כולן צריכין לך על ידי חלון. אמר לפניו: רבוננו של עולם מי מודיעני על זאת? אמר לו: שם יזבחו זבחי צדק, סימן זה יהא לך: כל הנוטל ממך בלא דמים - אינו מועיל בפרקמטיא שלו כלום. כי עם היות וגזל את חומרי הגלם שמהם ניתן לבצע צבע תכלת הייחודי, הרי לא תועיל לו גזילתו.

התוס' מתעכבים במה הפסוק מסייע להבנת הגמרא

מאחר והוכחת הגמרא היתה כי לא תועיל הגזילה של החילון לצבוע תכלת, אם לא ישלם דמים, הרי יש להבין מהיכן הפסוק מלמדנו על כך. ועונים התוס', כי זבח הינו קורבן, ועל מנת שיכפר, לא ניתן להביא קורבן גזול. כי כאן הכל מדובר בפעולה רוחנית. והרואה במרומים יודע שקורבן שהוא גזל כאילו כלל אינו קיים. ומדייקים כי כנראה לרש"י לא היתה התוספת בגמרא בפרקמטיא שלו כלום, אלא רק לא מועיל, ולכן פירש שהצבע לא יקלוט. ועוד שאפילו שיהיה ייאוש, והוא קנה את הזבח לעצמו, הרי המאיסות הוא למרצת שבקנייני הגזילה הוא קנה לעצמו.

טראטריות וקרסאות -

י"מ בתי עבודת כוכבים, ומכנה אותן טראט' - לשון חרפה. וקרסאות - רוצה לומר בית הכסא בלשון ערב.

וקשה לומר, שאותן מקומות משונפות יכול ללמוד שם תורה, אלא ודאי לשממה יהא, במהרה בימינו, ורוצה לומר, בתים שמתאספים שם, לוועד של עובדי עבודת כוכבים.

בקריאתה בראשון לפטור קריאתה בשני. "קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה השנה, קורין אותה באדר השני. והפרט השני הוא הנוסח של אין בין, כלומר שבכל שאר הדברים הם שווים: "אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגלה ומתנות לאביונים:"

הנקודה הינה אם כבר ביצעו זאת באדר הראשון, האם יצאו ידי חובה, או שיש לחזור על הדברים. רבי אליעזר ברבי יוסי אומר: אין קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון. ואף לשיטתו בהמשך, אפילו לכתחילה קוראים אותה בראשון, ובוזה יצאו ידי חובה.

התוס' מבארים כיצד למד זאת רבי אליעזר ברבי יוסי

התוס' מנתחים את אריכות הברייתא. בברייתא יש שלוש דעות תנא קמא רבי אליעזר ברבי יוסי ורבן שמעון בן גמליאל. אלא שביטוי כל כך ארוך חוזר פעמיים אצל שתי הדעות. שכל מצוות שנוהגות בראשון - נוהגות בשני. ומאחר והדברים כבר נאמרו אצל תנא קמא, הרי כל החזרה לא באה לומר דבר זה, אלא האריכות באה לחדש, כי לשיטת התנא השני (רבי אליעזר ברבי יוסי) זה ממש לכתחילה. ונביא את הלשון. וחיידוש זה הוא מסברא, ובענוונותם כתבו, רק בסגנון של "ונראה".

"דתניא: קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה - קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה. רבי אליעזר ברבי יוסי אומר: אין קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון. רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי: אף קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון. ושזין בהספד ובתענית שאסורין בזה ובוזה."

דיוק נוסף הינו עשיית ימי משתה ושמחה בפורים קטן, ובשזשון פורים קטן

התוס' תחילה מביאים את המנהג לעשות פורים קטן ימי שמחה ומשתה, ותומכים זאת על פי סגנון המשנה. כי המילה אלא באה לשלול. משמע שכל ההבדל הוא רק לעניין מקרא מגילה ומתנות לעניים. ואם כן, בשאר הנושאים כגון ימי משתה ושמחה - לא צריך להיות כל הבדל.

התוס' דוחים דיוק זה, מדיוק אחד

בהקדמה, יש לומר שימי שמחה ומשתה מצינים פעולה חיובית וחזקה, בעוד איסור הספד הוא רק על צד השלילה, שהוא דבר שאין לעשותו. ואם כן, מאחר והדין המשמעותי הוא הפעולה של ימי שמחה, שאז בהכרח ולא היה גם הספד - היה על הכתוב לאומרו. אלא מאחר ונקט שרק לעניין הספד זה וזה שווין, ולא נחת להדגיש את הימי שמחה והמשתה, הרי סימן שלא נתבקשו לעשותם ימי שמחה והספד. מביאים התוס' ראייה לסברתם, שיכולה להיות מציאות חלקית, בימים של מגילת תענית, שרק אסרו את השלילה, הספד, אך לכלל חיוב - לא הגיעו.

התוס' מכריעים להלכה, שלא נדרש לעשות ימי שמחה ומשתה באדר הראשון

קיימות מספר דרגות בעשייה או באי העשייה - מצווה לגבי איסור, ודרגת ביניים הידור או החמרה.

מבארים התוס', באיזה אופן אם קראו את ארבעת הפרשיות, שוב לא צריך לחזור

התוס' מדגישים, כי הקריאה נעשתה בתום, מאחר וטרם ידעו שיבוא אדר שני. ונמצא כי כבר ביצעו את החובה של ארבעת הפרשיות, ואין כל סיבה לקוראם פעם נוספת. כי גם אדר ראשון נקרא אדר. והרי כבר קראו זאת באדר. ואגב בימינו שיש חשבון ידוע מראש, הרי אם היה ציבור שטעה, ולא ידע החשבון - הועילה הקריאה.

ואם היות וכאן לא חידשו התוס' דבר ממה שכתב רש"י, הרי בפרט במסכת זו יש יותר ממקרה אחד, ולא צריך לדחוק ולהמציא פירוש בתוס'. ולא תמיד יצטטו את פירוש רש"י, אלא גם יכולים לומר בלי לציין שגם רש"י כתב כן. ויש שהסתפקו האם התוס' ציינו את הטעם בדווקא ולעכב, שזה מועיל רק אם לא ידעו, או שרק נתנו דוגמא כיצד יכל מאורע זה להתרחש. ונראה שמאחר והלשון במשנה הינה ונתעברה השנה - סימן שזה רק במקרה כזה.

ורבי אליעזר ברבי יוסי סבר אף מקרא מגילה [לכתחלה בראשון -

ונראה] דדייק,

מדקתני משנה יתירא,

שכל מצות שנוהגות בשני - נוהגות בראשון,

[דמשמע] לכתחילה.

ויש שנוהגין לעשות ימי משתה ושמחה, בארבעה עשר ובחמשה עשר של אדר הראשון, וריהטא דמתניתין - נמי משמע כן, מדקאמר אלא מקרא מגילה ומתנות עניים, מכלל דלענין משתה ושמחה - זה וזה שוין.

ולא נהירא,

דהא אמרינן בגמרא,

הא לענין הספד ותענית - זה וזה שוין,

מכלל דשמחה ומשתה - ליכא,

דע"כ - לא תליא הא בהא,

דאי תליא הא בהא,

לאשמעינן דמשתה ושמחה - נהגו בהו,

וממילא נאסר בהספד,

דהא הימים האמורים במגילת תענית האסורים

בהספד,

אין בהן משתה ושמחה.

וכן הלכה,

שאין צריך להחמיר,

לעשות משתה ושמחה באדר הראשון.

הגמרא מדייקת שמשנתנו אינה בשיטת רבי אליעזר ברבי יוסי

ביחס בין אדר ראשון ושני מביאה המשנה שני פרטים, הפרט הראשון הינו חובת חזרת קריאת המגילה, ושזין

שמעון בן גמליאל סבר: בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן - אף כאן אדר הסמוך לניסן."

כעת הגמרא עוברת לראות מה היתרון מבחינת הטעם לגבי זמן הקריאה: "בשלמא רבי אליעזר ברבי יוסי - מסתבר טעמא, דאין מעבירין על המצות, אלא רבן שמעון בן גמליאל מאי טעמא? - אמר רבי טבי: טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף."

מקשים התוס', שאם עיקרון של אין מעבירין על המצוה כה חזק, מדוע נדרש ללמוד זאת מפסוק

הגמרא בזבחים לומדת להיכן הוא שופך את הדם. שנינו במשנה: שיירי הדם של חטאות הפנימיות היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון. ומדייקים: מאי טעמא צריך לשפוך על היסוד המערבי, והרי לא נתפרש בקרא באיזה יסוד ישפוך? ומתרגמים בפסוק: אמר קרא "ואת כל דם הפר ישפך אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד" ומשמע, אל יסוד שכנגד הפתח של ההיכל, שהוא במערבו של מזבח. ומקשים התוס', מדוע שנצטרך פסוק לכך, והרי יש לנו את העיקרון של אין מעבירין על המצוות, והיה צריך לשפוך במקום הקרוב ביותר.

הפירוש בזבחים אינו מתאים לתירוץ במסכת מגילה לגבי חודש אדר

ומתרגמים התוס' בזבחים מהו העיקרון "דלא שייך אין מעבירין על המצות, אלא כשיש שתי מצות לפניו, כגון דישון מזבח פנימית ומנורה, או כגון מצות קרנות, שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לקבוע מקום אשפיכת שירים - לא קבעינן מהאי טעמא, אי לאו דגלי קרא בהדיא." וניתן לדמות זאת שזה כמו שאין דוחים נפש מפני נפש, מהטענה של נאי חזית דדמא דהאי סומק טפי. אבל לא ניתן לאומרו לגבי קריאת המגילה שהיא מצווה בודדת, ואעפ"כ הוא מפרש שהטעם הוא משום דאין מעבירין על המצוות.

התוס' חוזרים לבאר את הקושי בזבחים

ומבארים כי זה דיון של לכתחילה או בדי-עבד. והפסוק בא לחדש לנו שאין זו רק המלצה לכתחילה, אלא אפילו בדיעבד - זה המקום היחיד הראוי לשפוך. או שבא לחדש לנו שהשפיכה חייבת להיות דווקא ביסוד, ולא שכל צד המזבח המערבי כשר הוא.

[דף ז עמוד א]

נאמרה לקרות ולא לכתוב -

משמע דסבר דמותר לקרותה על פה.

וקשה,

דהיכי פליג על סתם משנה,

דלקמן דפ"ב (דף יז.),

דתנן קראה על פה - לא יצא,

ורב נמי הוא דאמר לקמן (דף יט.),

שצריך לכותבה ולתופרה בגידין,

ורבי יוחנן נמי [אמר] (שם):

דאם קראה במגילה הכתובה בין הכתובים - לא יצא.

התוס' עם שהן מכריעים להלכה לגבי אי חובת ימי שמחה ומשתה באדר ראשון, יש לדייק בלשונם. אין כאן אמירה חותכת כן או לא. ולכן השו"ע אור"ח תרצ"ז, בהגהות הרמ"א שולל גם הוא אמירה חותכת "שחייב להרבות במשתה ושמחה", אך מצד שני רק החומרה היא אינה ראויה. ואחד מבעלי התוס' רבינו יחיאל מפרי"ש רגיל להרבות ולהזמין בני אדם, כמשמעות לשון המשנה אין בין אדר כו' ושפיר מסיים רמ"א כאן, וטוב לב משתה תמיד: כלומר מניעת ההחמרה, אבל זה אינו בא לשלול שראוי לעשות כן, אלא לא מתוך חיוב.

מסתבר טעמיה דאין מעבירין על המצות -

מכאן קשה,

להא דאמרין,

בפרק איזהו מקומן (זבחים דף נא. ושם)

בגמרא,

דקאמר שירי הדם,

היה שופך על יסוד מערבי של המזבח,

ודייק טעמא דאמר קרא - אל יסוד מזבח העולה.

וקשה התם,

למה לי קרא,

תיפוק ליה דאין מעבירין על המצות,

וכשהוא יוצא מפתח ההיכל שהוא מערב,

ביסוד מערבי הוא דפגע ברישא.

ויש מפרשים.

דלא שייך למימר אין מעבירין על המצות,

אלא היכא שיש לפניו שתי מצות,

שיש לו לעשות קודם אותה דפגע ברישא.

וזה אינו,

דהכא - ליכא אלא מצוה אחת,

ואפילו הכי מפרש הטעם,

משום דאין מעבירין.

ורבינו יהודה תירץ,

דאי לאו קרא הוה אמינא,

דאין מעבירין לכתחילה, **הא דיעבד - שרי,**

משום הכי איצטריך דאסוד בדיעבד.

אי נמי,

נראה התם, **דמטעם דאין מעבירין - לא חזינן,**

אלא דכל מערבי של מזבח כשר,

אבל יסוד - לא חזינן דצריך,

משום הכי איצטריך קרא - **לאשמועינן יסוד.**

הגמרא מביאה כי עם היות ושני התנאים למדו מאותו הפסוק - נחלקו האם לקורא מגילה באדר ראשון או שני "אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו: בכל שנה ושנה. רבי אליעזר ברבי יוסי סבר: בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט - אף כאן אדר הסמוך לשבט, ורבן

מכריחים אותנו לבאר באופן שונה את הדברים, כי הקושיות הינן חזקות ביותר.

יסוד התוס' - חכמים תיקנו שחובה לקרותה מתוך הכתב

ומתוך הקושי הגדול מבארים התוס', דדוקא ברוה"ק לא נאמרה לכתוב, אבל אנשי כנה"ג עצמם תקנו לקרותה מתוך הכתב דוקא, ומ"ש תוס' מדרבנן כוונתם לאנשי כנה"ג. וכעת היא חייבת בכל דיני התפירה. ואין בכך דברים שבעל פה אין אתה רשאי לכותבם, כי כאן זה דבר חדש. ורבנן תיקנו גם לקרותה מתוך הכתב.

החילוק בין כתיבת המגילה לכתיבת מגילת תענית על חנוכה

הגמרא ביומא מביאה כי יש חילוק בין אסתר, שהיא סוף הניסים, מצד שהיא ניתנה להיכתב, במסגרת כל כללי הכתיבה. אבל אם כל גדר הכתיבה הינו רק מדרבנן, כבר לכאורה אין כל הבדל, והרי גם מגילת תענית היא מדרבנן. ומתוך כך ביארו, כי במגילת אסתר קיימים דינים שונים לגמרי, כמו גידין ושרטוט, ולכן לא ניתן להקשות ממגילת תענית.

לכולהו איכא פירכא בר מדשמואל -

וקשה,
דלשמואל, מי ליכא פירכא,
דהא רבא גופיה הוא דאמר,
פרק רבי עקיבא (שבת דף פח. ושם),
(מכאן מודעא רבה לאורייתא),
שקבלו שנית בימי אחשורוש,
אלמא דאיצטריך קרא לדרשא אחרינא.

ויש לומר,
דלא חשיב האי פירכא,
דהא שפיר - שמעינן מינה תרתי,
ולא דמי האי פירכא לשאר פירכות דאינך,
דסתר סברתם לגמרי.

הוכחת שמואל שמגילת אסתר נאמרה ברוח הקודש הינה עדיפה, שאין להקשות עליה

הגמרא מביאה כמה דעות לומר שמהיכן שמגילת אסתר נאמרה ברוח הקודש. אמר שמואל: אי הואי התם כשדנו בדבר זה, הוה אמינא מלתא דעדיפא מכולהו, דמהכא מוכח דברוח הקודש נאמרה: שנאמר: "קימו וקבלו", ודרשינן: קימו למעלה, בשמים - מה שקיבלו ישראל למטה. ולידע דקבלו בשמים, ודאי דבעינן רוח הקודש! אמר רבא: לכולהו הנך ראיות שהביאו האמוראים לעיל, להוכיח שאסתר נאמרה ברוח הקודש - אית להו פירכא, לבר מהך דשמואל - דלית ליה פירכא.

פסוק זה כבר רבא בעצמו אמרה בעניין אחר

מקשים התוס', שהרי רבא בעצמו כיצד הוא אומר שאין פירכא, בשעה שהוא עצמו משתמש בפסוק זה לדרשה אחרת,

לכך נראה לפרש,
דהא דקאמר לא ניתנה ליכתב מן התורה ברוח הקודש,

אבל מדרבנן - ניתנה ליכתב ולקרות.

ואכתי קשיא,
דהא אמרינן בפרק א"ל הממונה במסכת יומא (דף כט.),

נמשלה אסתר לאילת השחר,
מה שחר - סוף הלילה, אף אסתר - סוף הנסים,
ופריך, והא איכא חנוכה,
ומשני, ניתן ליכתב קאמר,

ופריך,
הניחא למאן דאמר ניתן ליכתב,
אלא למאן דאמר לא ניתן ליכתב,

מאי איכא למימר,
מוקים לה כרבי בנימין בר יפת.
ואין לומר,

דהא דניתן ליכתב מדרבנן - קרי כתיבה,

דאם כן הדרא קושיין לדוכתא,
דהא איכא חנוכה,
שניתנה לכתוב מדרבנן במגילת תענית.

ותירץ הר"ר אלחנן,
דכתיבה דמגילה **מהניא טפי,**
דהא צריכה גידין ושרטוט,
וכמה דברים דלא צריכי במגילת תענית.

המשמעות שהמגילה נאמרה רק לקרוא ולא לכתוב, שהוא יידרש לקוראה בעל פה

הגמרא מביאה, אמר רב יהודה אמר שמואל: מגילת אסתר אינה מטמאה את הידים. ודחתה הגמרא שהדבר הוא מצד שאיננה קדושה, מכיוון שלא נאמרה ברוח הקודש, שהרי שמואל בעצמו אמר שכן נאמרה ברוח הקודש. אלא מבארים שנאמרה לקרות ולא נאמרה ליכתוב. מדייקים התוס', שאם כן משמעות הדבר כפי שאכן פירש רש"י, היא שלא ניתנה להיכתב כלל, ואז הוא קורא אותה בעל פה.

מקשים התוס' שדברים אלה הינם נגד סתם משנה, רב ורבי יוחנן

מקשים התוס', מאחר והמשנה ללא כל חולק אומרת שלא רק שאסור לקרות את המגילה בעל פה, אלא שאף בדיעבד לא יצא, ואם כן, לא ניתן לבאר שאסור לכותבה. ולא זו בלבד, אלא מאחר והמגילה נקראת גם איגרת וגם ספר - מדייק רב, שיש לכותבה בגידין. וכל הדיון הזה של איך לכותבה - מעיד כי בוודאי שיש לכותבה.

ועוד הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים, שהיתה מחוברת לספרים אחרים באותה גלילה - לא יצא, משום דבעינן שתהא איגרת לעצמה, דבהכי מיפרסם ניסא טפי, דאם היא בין הכתובים - נראה כקורא במקרא. כלומר, פרטים אלו

לומר זאת גם מסברא, שזכר הנס לא יעבור לפחות מהיהודים שבאותו הדור.

[דף ז עמוד ב]

דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי -

[בירושלמי] **ארורה** זרש **ברוכה** אסתר,
ארורים כל הרשעים, **ברוכים** כל היהודים.

חובת ההשתכרות היא עד שיהיה דבר מוזכר

אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר לבסומי פירושו שתיית יין, שהרי מדובר בימי שמחה ומשתה.

התוס' מביאים את כל השיר שצריך לומר

מדבר קצר שיטעה זה קשה, כי ממש נדרש שיגיע לשכרותו של לוט, ואין זו הכוונה. אבל כאשר שותה וכל השיר הארוך עם ריבוי הפרטים מתבלבל לו, הרי בקלות יכול להגיע לידי כך. ויש שלמדו כי צריך לומר הכל ביחד, גם ארור המן וברוך מרדכי, וגם את המשך הדברים.

ומאחר ואין בית המדרש בלא חידוש, הרי לא ידע הוא מעל טעם ודעת. וכאן בעצם נשאלת השאלה מהי המטרה החשובה, הורדת המן וסילוק הבעיה, או דווקא ברוך מרדכי, בחינת הטוב. והדלא ידע הינו שאינו יודע מה חשוב יותר. ומצד שני, מה חשוב יותר כוח הרבים או כח היחיד. מה כאן הביא את בחינת הדלא ידע. והאם כוח הרבים של כל היהודים, הוא המביא את הברכה. וזו מטרת שתיית היין של הגפן הרי הוא משמח אנשים ואדם, ולכן יש לסיים דווקא בברוך.

אין בין יום טוב לשבת -

צריך לומר דה"פ,
אין שום מלאכה אסורה לשבת,
שלא תהא אסורה ליום טוב,
אלא אוכל נפש בלבד,
אבל שאר חלוקים - יש ביניהן,
שזה בסקילה וזה בלאו.

המשנה באה להדגיש חילוק בין יו"ט לשבת, אלא שזה רק בעניין מלאכות אסורות

אומרת המשנה "אין בין יום טוב לשבת - אלא אוכל נפש בלבד." ומדייקים התוס' שהכוונה של אין בין דנה בעניין אחד בלבד. וכאן הוא רק בעניין היתר ואיסור המלאכות. שהכוונה להיות מותר ביום טוב, מה שאסור בשבת, אלא אוכל נפש בלבד, אבל לענין עונשין - יש הרבה, שלגבי שבת לאחר עדים והתראה עונשו במיתה (סקילה), ואילו ביו"ט יקבל רק מלקות, שעונשו בלאו גרידא.

בעניין מתן תורה, הדור קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר.

אלא שמתוך הקושי הגדול סוללים התוס' הבנה אחרת בגדר מושג הפירכא

פירכא היא ביטול מה שנאמר, והיא סותרת את הסברא שהיתה. ואילו כאן מה מפריע לי ללמוד דרשה נוספת, שהרי המדרש כפטיש יפוצץ סלע, ומאותו הפסוק ניתן ללמוד כמה דברים שונים, שזה בבחינת גם וגם, ולא דבר שהוא סותר מוחק ומבטל.

ונביא את לשון התוס' רא"ש, שפותח הדברים.

"תימא, דלשמואל - נמי אית ליה פירכא, דהא קרא דקיימו וקבלו איצטריך, כדרשינן ליה בפרק ר"ע במסכת שבת קיימו בימי מרדכי מה שקיבלו בכפיית ההר עליהם,

ואומר ר"י, דהאי - לא מיקרי פירכא, אי מצית למידרש האי קרא לדרשא אחרית, אבל באינך ראיות - איכא פירכא, שהרי לא משמע מקרא דמייתי דנאמרה ברוח הקדש כדמפרש להו.

אי נמי י"ל דתרת"י ש"מ, דאם כן דהאי קרא - לא אתא אלא למידרש כדדריש בפרק ר"ע, הוה ליה למימר קיימו וקבלו או קבלו וקבלו, ש"מ דלדרשיה הכי נמי אתי."

ורב נחמן אמר מהכא וזכרם לא יסוף מזרעם

דברישא דקרא - לא חזינו,
אלא היהודים שבאותו הדור.

הגמרא מביאה ראיות שונות על כך שמגילת אסתר נאמרה ברוח הקודש

רב יוסף אמר: מהכא ילפינן דברוח הקודש נאמרה: דכתיב "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים". ומנא ידעינן שלא יעברו לעתיד? אלא ודאי דברוח הקודש נאמרה.

רב נחמן בר יצחק אומר: מהכא ילפינן לה: דכתיב "וזכרם [של ימי הפורים] לא יסוף מזרעם.

התוס' מדגישים מה התוסף בדרשת רב נחמן, שהרי למדוה מאותו הפסוק

מדייקים התוס' מדוע היה נדרש רבן נחמן לחדש שהרי הפסוק (ט, כח) אומר שלוש עניינים: וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל־דּוֹר וָדּוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וְעִיר וְיָמֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזָכָרם לֹא־יִסּוּף מִזֶּרַעם, הרישא של נזכרים ונעשים הוא לשון ציווי, וכעת מתחילה הנבואה, כי מהרישא מדובר על נבואה לאותו הדור.

ולא יסוף מזרעם כבר מדבר על העתיד של כללות ההדורות הבאים. שאותם לא ראו בעיניהם, ואז מחוייבים לומר, שברוח הקודש נאמרה. כי מה שבאותו הדור לא יעבור הנס, ניתן

במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב, כגון סכין שנפגמה ביום טוב עצמו.

ההתייחסות לאוכל נפש, שהיה יכול להיעשות קודם היו"ט
מדדיקים התוס', במסקנת ביניים, שיקשו עליה לאחר מכן. שהרי מאחר וכל מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה הינה רק לגבי מכשירי אוכל נפש, הרי ניתן להסיק כי באוכל נפש יש היתר מוחלט, גם לגבי אוכל נפש שהיה יכול להיעשות מערב יום טוב - והרי הוא מותר.

מקשים התוס' מסוגיא במסכת שבת

התוס' מביאים ברייתא ממסכת שבת, בה רואים אנו כי על פעולה הקשורה באוכל נפש שעשאה ביום טוב לוקה הוא לשיטת רבי אליעזר. ואפילו חכמים התיירים, הרי זה רק בגלל שהם סוברים שמדובר בשבות, אבל אם היה כאן אב מלאכה, גם הם יודו שלוקה.

תנו רבנן: החולב, והמחבץ, המעמיד חלב בקיבה כדי להחמיצו וע"י כן נפרש הקום [החלב הקרוש] מהחלב, או שנתן את הקום בכלי מנוקב, ונוטפין ממנו המים הפורשים מהחלב, והחלב הקרוש נשאר, והמגבן עשה מהקום גבינה, והיה באחד מאלו כגורגרת.

וכן המכבד, מטאטא את הבית, והמרבץ, מזלף מים על הרצפה כדי שלא יעלה אבק, והרודה חלות דבש, מוציא את הדבש מתוך טבלאות השעווה שבתוכן נתון הדבש. בכל מלאכות אלו, אם שגג בעשייתן בשבת - חייב חטאת. ואם הזיד בעשייתן ביום טוב - לוקה ארבעים. דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה בין שבת ובין יום טוב, איסורן אינו אלא משום שבות [ממכבד ואילך]. אבל בדלעיל מודו רבנן לרבי אליעזר, רש"י פסחים סה א.

התוס' מוסיפים גורם נוסף והוא הקלקול על עשייה מבעוד יום, ואז מחלקים בין אוכל ומכשירים

אנחנו הלכנו בגירסת החת"ס סופר, שעשיית אוכל נפש ביום טוב מותרת אפילו אם אינו מתקלקל אם עשאו בערב יו"ט. וכל האיסור הוא בשעה שעדיף היה לעשותו מאתמול, שאם כן מה טעם דחית לעשותו ביום טוב. שהרי כל הלימוד של ההיתר הוא לכם, וכאן דחיית העשייה ליום טוב לא רק שלא הועילה, אלא ממש קלקלה. ורק במקרים עם החלב והגבינה יש מקום לאסור וללקות על כך. ואילו על מכשירי אוכל נפש, שכאן ברור שאינו מתקלקל אם עשאו אתמול, כאן יש לחלק בין אפשר היה לעשותם ערב יום טוב, ואז זה נאסר, ללא אפשר לעשותן ערב יום טוב - שאז יש להתיר.

חייבי כריתות בכלל היו -

פירש הקונטרס,

בכלל ונכרתו הנפשות העושות.

וקשה,

דאם כן הוי ליה למימר,

אחותו בכלל היתה,

כלומר בכלל ונכרתו הנפשות,

ולא היה לו לכתוב כרת בה.

כאן במכשירין שאי אפשר לעשות מערב יום טוב -

משמע מדלא מפליג אלא במכשירין,

מכלל דגוף המאכל - שרי לעשות ביום טוב,

אף על גב דאפשר לעשות מערב יום טוב,

ומדברי יהודה נשמע לרבנן,

דהא לא פליגי עליה אלא במכשירין,

וא"כ קשיא,

דאמר בפרק המצניע (שבת דף צה. ושם),

החולב והמגבן והמחבץ והרודה חלות דבש,

שגג בשבת - חייב חטאת,

הזיד ביום טוב - לוקה את הארבעים,

אף על גב דהוי אוכל נפש,

ואפילו לרבנן דאמרי התם,

אחד זה ואחד זה,

אין בו אלא משום שבות,

מ"מ מודו,

היכא דאיכא אב מלאכה - דלוקה.

ויש לומר,

דודאי,

אוכל נפש שאינו מתקלקל, אם עושהו מאתמול,

מותר לעשות ביום טוב,

אבל אוכל נפש,

דעדיף טפי כשהוא עשוי מאתמול,

כגון ההוא דהמצניע - אסור לעשותו ביום טוב,

אבל מכשירין דלא מתקלקל כשנעשו מאתמול,

בהא - ודאי יש לחלק,

[בין] היכא דאפשר ללא אפשר.

החילוק בין שבת ויום טוב באוכל נפש ובמכשירי אוכל נפש

אומרת המשנה "אין בין יום טוב לשבת, אלא אכל נפש בלבד". הביאה הגמרא שלעניין מכשירי אוכל נפש, רבי יהודה התייר. הגמרא מדייקת מהיכן באה מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה מהפסוק (בא, יב, טז) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרֵא-קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרֵא-קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם פֶּלִי-מֵלֶאכֶה לֹא-יַעֲשֶׂה בָהֶם אָף אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ הוּא לְבָדוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם:

המילה הוא - באה למעט, שרק מה שמדובר בפסוק הינו לגבי אוכל נפש, אבל לא מכשיריו. ואילו המילה לכם לשיטת רבי יהודה באה להרחיב, לכם לכל צרכיכם. כי לשיטת תנא קמא גם היא באה למעט רק לכם ולא לנוכרים או לכלבים.

אלא שהגמרא מעמתת את רבי יהודה, שברור כי המילה הוא באה למעט. ואז היא מבארת כי יש חילוק בהיתר של מכשירי אוכל נפש. כאן - האי דכתיב "הוא", דמשמע דדווקא אוכל נפש עצמו, ולא מכשירין - במכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב. כגון סכין שנפגמה מערב יום טוב, והיה יכול לתקנה מבעוד יום. דמכשירין כאלה - אסור לעשות ביום טוב. כאן - האי דכתיב "לכם", דמשמע דשרי לכל צרכיכם -

וכעת לאחר שנתחדש לנו הגדרה חדשה, הרי אנו למדים כי בכל מקום בו יש כרת אין גדר של מלקות.

[דף ח עמוד א]

אלא דריסת הרגל וכלים שאין עושין בהן אוכל נפש -

דמודר הנאה - אסור בהן,
ומודר מאכל - מותר, במקום שאין משכירין,
אבל במקום שמשכירין בפרוטה,
אסור אפילו במודר מאכל,
דאותה פרוטה - ראוי לקנות ממנה מאכל,
אבל כלים שעושין בהן אוכל נפש,
אסור - אפילו בפחות משה פרוטה,
כיון דהוי אוכל נפש.

המשנה דנה על החילוק בין מודר הנאה למודר מאכל

המשנה דנה בחילוק בין מודר הנאה, שנאסר בכל הנאה שהיא, ולכן הוא חמור יותר, ולבין מודר מאכל, שחייבים לתרגם זאת בענייני מאכל. "אין בין המודר הנאה מחבירו למודר ממנו מאכל אלא דריסת הרגל, וכלים שאין עושין בהן אוכל נפש".

החילוק של מקום שמשכירין בפרוטה נוגע רק לעניין כלים שאין עושים בהם אוכל נפש

מבארים התוס', שבשעה שמשכירים כלים שאין עושים בהם אוכל נפש, הרי אנו מתרגמים את דמי השכירות לאוכל, שהרי כעת ממה שהוא מקבל - הוא יוכל לקנות ממנה מאכל. ולכן ציינו דווקא שמדובר בלפחות פרוטה. כי על מנת לבצע את החילוף בין הממון למאכל - יש צורך שיהיה תחילה ממון.

אבל לגבי כלים שעושים בהם אוכל נפש, אין אנו נזקקים כלל לדיון של השכירות, שאפילו שאין הוא משכיר, כבר מצד מהותם - הרי הם נאסרים. שעם היות ואינו יכול לתרגם זאת לממון, הרי אף על דבר שהוא פחות מפרוטה - בכל אופן הוא כן נהנה במאכל.

דריסת הרגל הא לא קפדי אינשי -

קשה,
דהא בחזקת הבתים (ב"ב דף נז:),
קאמר בגמרא אלו דברים שאין להם חזקה,
ואלו דברים שיש להם חזקה וכו',
מעמיד בהמה בחצר - אין להם חזקה,
ומוקי לה התם בשותפין,
דבהעמדה כדי - לא קפדי,
ופריך והתנן השותפין שנדרו הנאה זה מזה,
אסורין ליכנס בחצר,
ומשני לה התם, מיהו שמעינן לה מינה,
דאדריסת הרגל - קפדי.

ויש לומר - דה"פ,

חייבי כריתות בכלל היו,

פירוש בכלל המלקות,

דבכל אחת ואחת - יש לאו,

ולמה יצאת כרת באחותו בלא לאו,

שהרי הכרת לא איצטריך,

שהרי היתה בכלל ונכרתו,

אלא ודאי יצתה לדונה בכרת ולא במלקות,

ומינה - נגמר לכל האחרים,

כדין דבר שהיה בכלל.

עונש מלקות שהוא בידי אדם אינו שייך למי שמחוייב כרת

לומדת המשנה "אין בין שבת ליום הפורים, אלא שנה - ודונו בידי אדם וזה - ודונו בכרת:" הכוונה שכאשר עובר בזדון על עשיית מלאכה אין חילוק על עצם האיסור, אלא רק ברמת הענישה, שבשבת אם חילל אותה הענישה היא בידי אדם - מיתת בית דין, ואילו ביום הכיפורים העונש הוא בידי שמיים - כלומר בכרת, שאין האדם מעניש. הגמרא מדייקת שאפילו אם לקו על כרת, אין בכך על מנת לפוטרו מהכרת.

ומביאים ברייתא משמו של רבי יצחק, כל חייבי כריתות של עריות, בכלל המקרא ד"ונכרתו כל הנפשות העושות" [הכתוב בפרשת עריות שבאחרי מות] היו. ולמה יצאת כרת באחותו, ונכתבה שוב בפרשת קדושים: "ואיש כי יקח את אחותו וגו' ונכרתו וגו'", והרי נכתב כבר בקרא שעונשן בכרת? אלא, לכך יצאת: לדונה רק בכרת - ולא במלקות, ואפילו אם התרו בה [וממנה למדים לשאר חייבי כריתות].

מקשים על פרש"י, על מנת להוציא את אחותו מהכלל, לא ניתן שייכתבו בה גם כן כרת באופן כמו הכלל

התוס' מביאים את פירוש רש"י, כפי שאכן ביארנו את הברייתא, שהכלל הוא בכלל הנפשות העושות. מקשים התוס' על פירוש רש"י ומתוך כך מבארים בפירוש שונה. הקושי הוא בהגדרה של היה בכלל ויצא. מאחר ועל מנת לצאת חייב להיות כאן דבר חדש. ומאחר וגם בכלל מדובר בחייבי כריתות וגם באחותו מדובר בחייבי כריתות, הרי אין כאן את היכולת להשתמש בכלל היתה.

התוס' מחדשים כי הדין של אחותו יוצא מהכלל של הלוקין

התוס' מבארים כי כל הלימוד של רש"י היה מהפסוק (אחרי מות יח, כט) כִּי בֶּל־אִשֶּׁר יַעֲשֶׂה מִכָּל הַתּוֹעֲבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנַּפְשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם: ואילו התוס' לומדים זאת מכלל שהוא רחב יותר. (כי תצא כה, ב) וְהָיָה אִם־כֵּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהַפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכְהִיזוּ לְפָנָיו כְּדִי לְשַׁעֲתוֹ בְּמִסְפָּר: שכאן כל רשע שעובר על לאו - הרי הוא כולל גם את הלאו של עריות.

ואז מה שכתבה התורה פסוק נפרד לאחותו נועד על מנת ללמדנו, כי במקרה בו יש כרת, אינן חייבות גם מלקות. ואז ניכר שיש כאן יציאה מהכלל. שאין צורך ללמדנו על הכרת, מכיוון שהיה בכלל, אלא מה שאנו מוציאים אותה אינו על עצם לדונה בכרת, אלא על מנת לשלול ממנה את המלקות.

בור השותפים במסכת ביצה - מדובר לא בקפידא לא על השותפין המזכירים

אם השותפין נדרו זה מזה - אינם יכולים להשתמש בבור של עולי הרגל, בגלל קפידתם. אבל כאשר מדובר על שאר האנשים, הרי לא ניתן להביא את תירוצו של רבי אליעזר. ולמעשה יש כאן חילוק מהותי. ויש כעין שלוש דרגות. באופן כללי, אנשים מקפידים שיכנסו וישתמשו אפילו בדריסת רגל בשטחם. כנגד זה השותפים, פרט למקרה שנדרו - לא מקפידים על כך. אבל בשעה שנדרו - הרי זה על אדם ממוקד וידוע.

ואילו הבור של עולי הרגל הוא שאמנם יש להם כותרת שכל ישראל שותפים בו, אלא מלכתחילה סילקו את הקפידא, לטובת המטרה הנעלית. וכל הקפידא אינה על עצם דריסת הרגל, אלא רק על השימוש בו.

אין בין נדר לנדבה -

קשיא, אמאי לא תני שנדבה - באה מן המעשר, דכתיב (דברים כז) וזבחת שלמים גבי מעשר, ונדר - אינו בא אלא מן החולין, וכיון דאמר הרי עלי - הוי חובה.

וי"ל, דמשום הכי לא תנא ליה, משום דאיירי בקרבן שהופרש כבר, ואשמעינן דאין חילוק בעבודתו, אבל בקרבן שלא הופרש, פשיטא ליה שיש הרבה חילוקים.

אי נמי, דתנא ושייר, ונהי - דאין בין קאמר, דמשמע - דהוי דוקא, כדאמר במרובה (ב"ק דף סב: ושם), מ"מ לא קשיא, דבמסכת תענית (דף יג: ושם), אשכחן אין בין דשייר, דקאמר אין בין שלש אמצעיות וכו', וכי תימא תנא ושייר, והא אין בין קתני, ופריך, ותסברא אין בין דווקא, והא שייר תיבה, ומשני, אי משום תיבה - לאו שיורא הוא, מכל מקום משמע, דאי הוה משייר ליה, לא הוה קשיא ליה כלל, אף על גב דקתני אין בין.

ולא קשה, אהיה דהתם מפרק בתרא דביצה (דף לט:), דמשני התם דלעולם - לא קפדי, ומני - ר' אליעזר היא, דלמא התם דמיירי בשותפין, אבל שאר אינשי - ודאי קפדי; אבל הכא - קשיא, דמיירי בסתם בני אדם, ואפילו הכי קאמר - דלא קפדי.

ותירץ ר"ת, דהכא מיירי בבקעה, דלא קפדי בה שום אדם.

וסברא הוא לומר כן, דסיפא - דומיא דכלים, שאין עושין בהן אוכל נפש, דמיירי שאין משכירין כיוצא בהן, דמוקמינן לה בנדרים (דף לב:) כרבי אליעזר.

דיון הגמרא מדוע מודר הנאה נאסר בדריסת רגל, עם היות ולא מקפידים עליו

המשנה ביארה שני עניינים בהם קיים חילוק בין מודר הנאה מחבירו למודר מאכל. העניין הראשון הינו דריסת הרגל. אלא שהקשתה הגמרא, שמאחר ואין אנשים מקפידים על דריסת הרגל, ואז הכוונה שמלכתחילה לא רצה הנודר לאסור את חבירו על כך - מדוע בכל זאת הוא נאסר. ותירצה הגמרא משמו של רבא, כי משנתנו הינה בשיטת רבי אליעזר, המחמיר ולומד, שאפילו דבר שמוותרין עליו - בכל זאת אסור במודר הנאה.

עם היות ויש מקום בו כן מקפידים אנשים על דריסת רגל - הרי יש לחלק בין שכירות בתים לבקעה

מקשים התוס' מסוגיה מחזקת הבתים, ששם אנו רואים כי לכל השיטות - השותפים כן מקפידים, אפילו על דריסת רגל. ומאחר ויש קושי אמיתי, והתוס' חייבים לבאר ששתי הגמרות נכונות, הרי לשם כך קיים החילוק. שכל גמרא מדברת בעניין אחר. ונביא מהתוס' במסכת ב"ב "ומפרש ר"ת דהתם (כאן בסוגייתנו במסכת מגילה) - משמע ליה לגמרא, דמתני' - איירי בבקעה דלא קפדי. דאי בחצר דקפדי - אפילו מודר הימנו מאכל אסור, דכיון דקפדי א"כ כיוצא בו משכירים."

והמשיכו שם התוס' ועל כך אכן הגיה הב"ח. כי בכלי שמשכירים ממנו, ואז הוא יכול לתרגם את התשלום של דמי השכירות לאוכל, האיסור הוא מעיקר הדין. והחידוש הוא כאן שמדובר בבליים שאין עושים בהם אוכל נפש, וגם לא משכירים כמותם, והאיסור הוא, אפילו שעל כך לא מקפידים אנשים. כלומר אותו עניין של אי הקפדה - אינו מועיל כלל, אלא שזה רק לשיטת רבי אליעזר. שרק הוא לומד שיש להחמיר גם בדבר שאנשים מוותרים, שזו המילה ההפוכה למקפידים.

דאין בה אכילת אדם, כדדריש בסיפרי בפ' עשר תעשר - ת"ל ואכלת ושמתה, שמחה שיש בה אכילה, יצאו עולות שאין עמהן אכילה."

יש ספרים דגרסי ומה מצורע שאין מטמא משכב ומושב -

ובתורת כהנים תני, שמשמא משכב ומושב.

ותירץ רש"י בפסחים (דף סז: ד"ה זב),

דהיינו לטמא אוכלין ומשקין,

אבל לא לטמא אדם וכלים כגון זב.

מהלך הלימוד במשנה, גמרא ובגירסת התוס' לגבי זב שראה פעמיים

המשנה דנה מה ההבדל בין זב הרואה רק שתי פעמים, לזב הרואה שלוש פעמים, ולומדת שההבדל שבפעם השלישית יש עליו תוספת של חיוב קרבן. ומדייקים מכך שהפסוק סמך לטהרה את המילה וספר, על מנת ללמד אותנו דין, שאף זב בעל שתי ראיות בלבד - מחויב בספירת שבעה.

ואז משנים התוס' את הגירסא מהגמרא שלנו וגורסים, ומה מצורע שאין מטמא משכב ומושב - טעון ספירה, זב שמשמא משכב ומושב אינו דין שיהא טעון ספירת שבעה, ואז הגמרא פורכת את הקל וחומר, שומרת יום תוכיח וכו'.

אין להקשות מתורת כהנים שמשמא המצורע, כי זה לא באופן הרגיל

מעירים התוס' על גירסא זו, שבתורת כהנים כן כתוב שהמצורע מטמא משכב ומושב. אלא שמביאים חילוק מרש"י "עושה משכבו ומושבו אב הטומאה, לטמא אדם הנוגע בו טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו, אף על פי שלא נגעו הבגדים במשכב, אבל מצורע, אף על גב דתניא בתורת כהנים עושה משכב ומושב - לאו אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים, אלא לטמא אוכלין ומשקין." כלומר, מצד אחד המצורע מטמא אוכלין ומשקין, אבל אינו הופך את האדם לעשותו אב הטומאה.

[דף ח עמוד ב]

עד שיכתוב אשורית ועל הספר ובדיו -

לקמן מוקי לה במגילה.

וקשיא,

דהא אמרינן בפרק שני (דף יח),

גיפסית לגיפטים עילמית לעילמים - יצא;

ומיירי ודאי שכתוב באותו לשון שקורא,

דאם לא כן,

הוי קורא על פה - ולא יצא.

ואם כן קשיא,

אמאי לא מטמאה את הידים,

כיון שנתנה לקרות וליכתב,

בכל לשון שמכירין בה.

המשנה לומדת את החילוק בין נדר לנדבה

אין בין נדרים לנדבות, אלא שהנדרים - חייב באחריותן, ונדבות - אינו חייב באחריותן: ומבארת הגמרא כי נדר הוא ההתחייבות של האדם על עצמו, בעוד שהנדבה - הרי האדם כבר הפריש את הבהמה, ואומר כי היא הנדבה, ולא שהכפרה תהיה רק בעת הבאת הקרבן בפועל.

מקשים התוס', מי קיים חילוק נוסף, ממעשר שני יכול לקנות רק שלמי נדבה ולא נדר

אדם העולה לירושלים פודה את המעשר שני שלו ועולה עימו לירושלים, אלא שאז הוא רשאי להשתמש בו לנדבה. כלומר, המקור לנדבה יכול להיות ממעשר, ולא שהוא מתחייב ואפילו אומר הרי עלי נדר שלמים, אלא אז הוא חייב שמקור ההכנסה יהיה רק מהחולין ולא מהמעשר.

מתרצים התוס', שהמשנה דנה רק לאחר ההפרשה

כלומר, התוס' אינם דוחים את הקושי, אלא רק אומרים, כי המשנה דיברה על קורבן שכבר הופרש, ולכן לא דנה על מקור הכסף הגורם להפרשה. ולאחר שהופרש כבר אין זה משנה כיצד תיעשה עבודת הקרבן.

תירוץ נוסף למדים התוס', שעם היות והאמירה אין בין, משמעה רק הפרש אחד, שיש גם עוד מקרים

התוס' מלמדים אותנו יסוד בניסוח כללי המשנה. אכן בעברית משמע אין בין, שזה החילוק היחיד, כלומר בדווקא. (וכמו שבהמשך הבאנו את המהלך ממסכת בבא קמא, וביאור התוס' שם על כך). אלא שמחדשים התוס', שאף לאחר לשון זה במשנה, ניתן יהיה לתרץ תנא ושייר.

ומאחר ותירוץ זה הינו חדשני, הרי חייבים התוס' להביא ראיה עם מקרה שלמרות הלשון - ועדיין ניתן לומר תנא ושייר.

אלא שמוכיחים התוס' ממסכת תענית שלמרות שהלשון הינה אין בין התעניות האמצעיות (שלוש שניות) לשבע האחרונות אלא שבאלו מתריעין ונועלין את החנויות. ואעפ"כ מביאים את התיבה כשיור. ועם היות שהגמרא דחתה שתיבה אינה שיור, הרי הדחייה לא היתה על עצם הנסיון להביא שיור, אלא רק שהתיבה אינה נכנסת לגדר שיור.

חיזוק צד הקושיה - וביאורו כפי שהתוס' דנו בפרק מרובה

והדברים נאמרו בתוס' במסכת ב"ק: "משמע הכא, היכא דתני אין בין - לא שייך למימר תנא ושייר. והקשה הר"י מאורלינ"ש, מהא דתנן בפ"ק דמגילה (ד' ח. ושם ד"ה אין) אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן ונדבות אינו חייב באחריותן, ואכתי הא איכא, שהנדבה - באה מן המעשר, ונדר - שהוא דבר שבחובה, אין באה אלא מן החולין, כדתנן בהתודה (מנחות ד' פא.)."

והתוס' שם תירצו בשני אופנים. האופן הראשון "דהתם - לא בא לשנות כל ענין שנדר ונדבה חלוקים זה מזה, אלא בא לומר שאין חיוב הבאה בזה יותר מבזה, אלא אחריות."

האופן השני, התנא ושייר כבר מצוי במשנה במסכת אחרת. "דהך משנה דמגילה שנויה במסכת קנים (פ"א מ"א) גבי עולת העוף ועולה בין נדר בין נדבה - אין באה מן המעשר כיון

ויש לומר,
דכיון שאינה כשרה לקרות, **אלא למכירים בה,**
דין הוא שלא תטמא את הידים,
אבל היכא דכתיבה אשורית,
דכשירה, אף לשאינן מכירין,
משום הכי - **דין הוא שתטמא את הידים.**

הגמרא העמידה בתחילה שכתובת הספרים צריכה להיות בכתב אשורית וכספר תורה על מנת שיטמא את הידיים
שנינו במשנתנו: וספרים נכתבין בכל לשון וכו'. ורמינהו מברייתא דלקמן: מקרא הכתוב בתורה בלשון מקרא, דהיינו בלשון הקדש - שכתבו בלשון תרגום, וכן הכתוב במקרא בלשון תרגום, כגון "יגר שהדותא" [וכן ספרי דניאל ועזרא הכתובים בלשון ארמית] - שכתבו בלשון מקרא, וכן אם לא שינה את הלשון, אבל כתבו בכתב עברי, דהיינו כתב של בני עבר הנהר [ובמסכת סנהדרין הוא נקרא "כתב ליבונאה"] - אינו מטמא את הידים. עד שיכתבנו דווקא בכתב אשורית [שהוא הכתב שלנו], ועל הספר [קלף], ובדיו. ולא בדברים אחרים הראויים לכתובה. חזינן דאין הספרים נכתבין בכל לשון!?

התוס' מקשים על ההעמדה בהמשך שהספרים מדובר במגילה

אלא שבהמשך הגמרא מעמידה שהספרים מדברים על מגילה, וממילא עולה השאלה, שאם ראינו כי ספרי התורה יכולים להיכתב רק אשורית, אבל כאן במגילת אסתר, שאם היא נכתבת בשפה זרה היא כן כשרה עבור מי שקורא שפה זו.

ומבהירים התוס', שחייבים לומר שכל המגילה נכתבה בשפה זו, שאם לא כן, הרי אסור לקרוא בעל פה את המגילה. ואם כן מדוע אינה מטמא את הידיים, והרי כן ניתן לכותבה.

מגילה שהיא נכתבת רק לאוכלוסיה מסויימת - אינה הופכת לדבר קדוש המטמא את הידיים

ומתריצים התוס', שההיתר מלכתחילה הוא אינו על עצם ה"חפצא" של המגילה, אלא על ה"גברא", שמאחר והוא הקורא בלעז חייב שלא לקרוא בעל פה, הרי כל המגילה המסויימת נכתבה כחידוש עבורו. ומצד שני, במגילה הכתובה באשורית, הרי עצם ה"חפצא" של המגילה כשירה, גם לגברא שאינו יודע לקוראה. ולכן טימוא הידיים הוא על הספר, ולא על האדם.

[דף ט עמוד א]

בשלמא תורה איכא יגר שהדותא -

וקשה,
אמאי מפסלא בהכי,
והלא אילו היה חסר כל אלו השלש תיבות,
לא מפסיל בהכי,
כדאמרינן בגיטין (דף ס.),
ספר תורה שחסר יריעה אחת,

אין קורין בו,
משמע דווקא יריעה אחת,
אבל פסוק אחד - לא.
ודחק הקונטרס לומר,
דגרע טפי כשהוא כתוב תרגום,
מכשהוא לא נכתב כלל.

ויש לומר,
דהכא לא בא,
אלא להשמיענו דהוי טעות,
וצריך להגיהו.

תרגום מופיע רק בתורה, שהוא לשון ארמית יגר שהדותא
הברייתא מדייקת שמדובר רק על תפלין ומזוזות, שאינם נכתבים אלא בלשון אשורית. מאי טעמא אין נכתבין אלא בלשון אשורית? משום דכתיב בהו: "והיו הדברים האלה". ודרשינן: "והיו" - בהוייתן דווקא יהו, כמו שנכתבו בתורה, ולא בלשון אחר! ומקשינן: אי מיירי ברייתא רק בתפלין ומזוזות, מאי "תרגום שכתבו מקרא" דקתני בברייתא, היכא איכא בתפלין ומזוזות תרגום? מאי תרגום שכתבו מקרא איכא? בשלמא תורה - איכא יגר שהדותא! שהוא התרגום, ומשום כך העמידו שאף הברייתא דנה בספרים.

לכאורה יש להקשות מדוע היה נפסל הספר, אם היה משנה את לשון התרגום ללשון הקודש

התוס' מדברים על תיקון כגון יגר שהדותא, ששינה. פירוש וכתב גלעד. אלא שמקשים התוס' מדוע לפוסלו, שיש לנו להקשות דאמרינן בגיטין פרק השולח, דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן: ס"ת שחסר יריעה - אין קורין בו. ויש לדייק מכאן שמשמע, אבל אם חסר פסוק אחד - קורין בו, וא"כ היכי קאמר הכא דפסולה משום דכתב מיגר שהדותא גלעד, הלא אם היה חסר לגמרי - לא יהא פסולה מלקרות בו.

שתי סברות מדוע כאן זה חמור יותר, שטעות מכוונת ממש פוסלת, או שנדרש להגיהו

עם היות ורש"י למד דטפי עדיפא להכשיר כשהוא חסר לגמרי, משאילו כתבו שלא כהלכתו, מדייקים התוס' שהוא נקרא טעות ויש צורך להגיהו. ויש הלומדים שכל זמן שלא הגיהו - אינו מטמא את הידיים, מכיוון שיש בו טעות, אבל לעולם אינו נפסל בדיעבד. ויש הלומדים, כי מאחר והסופר בחר מעצמו לשנות, הרי יש לנו סופר שדעתו השתבשה, והספר נפסל. וכאילו כל היריעה שנכתב עליה הטעות כעת הינה חסרה. ולכן יש חובה להגיהו.

כאן במגילה כאן בשאר ספרים -

וקשה,
דהך ברייתא **כמאן מתוקמא,**
לא כרבן שמעון בן גמליאל ולא כרבנן,
דאי רבנן,
א"כ הוה ליה למיתני במתניתין,
מגילה גבי תפילין ומזוזות,

התוס' שוללים נסיון שרבן שמעון בן גמליאל מצמצם את הברייתא רק לספרים, ואוסר יונית במגילה

אם ננסה לומר זאת, הרי זה עומד בסתירה לדברי רב ושמואל שהעמידו דבריהם כרשב"ג בפרק שני, שהוא כן מכשיר מגילה שנכתבה ביונית. ומתוך כך הם חוזרים מהעמדה זו, שרב ושמואל הוא כרשב"ג, אלא מחלקים כי אכן רשב"ג יודה כי מגילה יכולה להיכתב רק אשורית, ויפסול מגילה ביונית. אלא שהוא ילמד זאת ממה שנאמר במגילה ככתבם וכלשונם.

ואז נדרשים לבאר את דברי רב ושמואל באופן אחר, שהברייתא כאן עוסקת בשאר ספרים כשיטת רבי יהודה. "רב אשי אמר: כי תניא ההיא בשאר ספרים, ורבי יהודה היא. דתניא: תפלין ומזוזות אין נכתבין אלא אשורית." ובהמשך .. "ורבותינו לא התירו שיכתבו אלא יונית. ותניא, אמר רבי יהודה: אף כשהתירו רבותינו יונית - לא התירו אלא בספר תורה, ומשום מעשה דתלמי המלך."

ורב אשי אמר ההוא בשאר ספרים ור' יהודה היא -

וקשה, דהא בפרק כל כתבי (שבת דף קסו: ושם), אמר רב אשי כדתניא אין בין ספרים למגילה, אלא שהספרים - נכתבין בכל לשון, ומגילה - עד שתהא כתובה אשורית בספר ובדיו, אלמא דבשאר ספרים, לא צריך אשורית וספר ודיו, ואם כן מנא ליה לרב אשי, לומר דרבי יהודה מחמיר, ומצריך כולי האי, והא לא אשכח התם, שום תנא דפליג עליה.

וי"ל, דההיא דכל כתבי (ג"ז שם), מיירי לענין הצלה מפני הדליקה דווקא, והכי קאמר, בשאר ספרים - יש להצילם, אף על גב דנכתבין בכל לשון, שהרי יש בהן כמה שמות קדושים. אבל במגילה, שאין בה שום אזכרה, אין להצילה אלא אם כן כתובה כהלכתה, והכא - מיירי להכשיר לקרות בהן.

היתר כתיבת התורה ביונית הוא בשל שיטת רבי יהודה הגמרא מביאה תירוצו נוסף משמו של רב אשי, המבאר את החילוק בין המשנה לברייתא. ולאחר שקלא וטריא מבארים עפ"י השפת אמת, כי רבי יהודה סבר דמהתורה ספרים נכתבין בכל לשון, ורבנן הוא דאסרו. וגבי תורה השאירו הדין דמותר

שאין נכתבין אלא אשורית, ורבנן שמעון בן גמליאל לא מתוקמא, שהרי הוא מתיר אף יונית.

ואין לומר,

דהני מילי בשאר ספרים, [מתיר רשב"ג יונית], אבל במגילה - מודה שצריך אשורית, זה אינו,

דהא בפרק שני (דף יח.), אמרי רב ושמואל דלעז יונית - לכל כשר, ומסיק דאינהו אמור כרשב"ג, ומסיק נמי התם, קא משמע לן, דאף במגילה - נמי אמרי מלתייהו.

ועל כרחק צריך לומר, שזה המתיר אין סובר, דרבן שמעון בן גמליאל, קאי כוונתה דרב ושמואל דלקמן, אלא סובר ליה דרבן שמעון בן גמליאל, לא התיר במגילה אלא אשורית, ומשום דכתיב בהו ככתבם וכלשונם, ורב ושמואל דלקמן סבירא להו, [כשינויא] דרב אשי דבסמוך.

החילוק בין המשנה לברייתא הוא דרך החילוק בין ספרים למגילה

המשנה הביאה מחלוקת רבנן ורבן שמעון בן גמליאל, לענין ספרים, שת"ק מתיר כתיבתם בכל לשון ואילו רשב"ג מתיר רק יונית. הברייתא שהקשו ממנה היא "מקרא שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי - אינו מטמא את הידים, עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו." והגמרא בהמשך תירצה אלא לא קשיא; כאן (בברייתא) - במגילה (הנכתבת אך ורק בלשון הקודש, ועם היות שהיא יכולה להיכתב בתרגום, אלא שהכוונה שאם נכתבה אשורית יוצא בה גם אדם שאינו מבין). כאן (במשנה) - בספרים.

מקשים התוס' שלא ניתן לבאר את הברייתא לא כרבנן ולא כרבן שמעון בן גמליאל

התוס' מקשים לשני הצדדים, שהברייתא אינה יכולה להיאמר כדבריהם. דאי רבנן - אם כן הוה ליה למיתני במתניתין מגילה גבי תפילין ומזוזות, שאין נכתבות אלא אשורית וכו'. עכ"ל. כלומר, דהכי הוה למיתני במתניתין, אין בין ספרים לתפילין ומזוזות ומגילה, אלא שספרים - נכתבים בכל לשון, תפילין ומזוזות ומגילה - אינן נכתבות אלא אשורית וכו'. דהא שהדין כן אפילו במגילה - הוא רבותא טפי, יותר מתפילין ומזוזות.

ואילו על הצד של רשב"ג, גם לא ניתן לומר, שהרי הוא התיר יותר מזה, אף יונית. ולשיטתו יונית כשירה לא רק לדוברי יונית, כשאר השפות הזרות, אלא לכולם.

השינוי הראשון שהכמי ישראל בתרגום התורה ליונית עשו הוא אלקים בראשית

הגמרא מספרת על השינויים שערכו שבעים ושנים הזקנים שתלמי המלך הושיבם לתרגם לו את התורה, ועם היות וכל אחד שהיה בבית נפרד, ולא ידעו מלכתחילה כי זאת מטרתו, כיוונו ברוח הקודם לאותם השינויים. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת. השינוי הראשון היה בראש התורה, שלא כתבו לו בראשית ברא אלהים, אלא וכתבו לו אלהים ברא בראשית.

טעם רש"י לשינוי - שלא יאמרו שתי רשויות הן והאחת בראה את השניה

בתחילה מביאים התוס' את פירוש רש"י ד"ה אלהים ברא בראשית - את השמים, שלא יאמר בראשית שם הוא, ושתי רשויות הן, וראשון ברא את השני. מדייקים התוס', שהיו מתייחסים למילה בראשית כבורא ולא כתיאור זמן הבריאה.

מקשים התוס' - לא רק שאין זה כלל שם, אלא הם כתבו לו ביונית בתחילה

מאחר וכתבו לו ביונית, שגם תלמי מלך מצרים דיבר יונית. הרי משמעות דבריהם הינה בתחילה ברא אלוקים שמים וארץ, ואם כן לכאורה לא היה להם מה לחשוש כאן. ולכן מחדשים התוס', שחשיבות הבורא הינה כה גדולה, שסברא מוצקה היא, שחייבים בספר כה קדוש, לפתוח בבורא ולא בתיאור זמן. (ולכן ברורה ההגהה לשנות מיודעים לסוברים). ואם היו כותבים לו בראשית קודם, היו אומרים כי התיבה הראשונה חייבת להיות הבורא, ואם כן אלקים הוא כבר בורא שני. ועל כן נדרשו להפך עבורו. כי סברא זו היא גם כשינוי לו וכתבו בתחילה.

על נושא אדם -

מן יאמר להם,

וכי לא היה לו למשה רבכם סוס או גמל.

תרגום השבעים ביצעו בו שינויים כל הזקנים בבת אחת ברוח הקודש

מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת. ואחד מהפסוקים שבחרו לשנות לו שינוי וכתבו ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא בני אדם. והרי במקור היה זה על החמור.

מבארים התוס' מדוע החכמים שינו לתלמי וכתבו נושא אדם ולא חמור

כל השינויים עוסקים במניעת תקלה. כלומר, אין זה ליופי המליצה, אלא חייבים למצוא מהי הבעיה שבשינוי פתרו אותה. מצד הסברא וודאי שהיה למשה סוס או גמל, שהרי יצאו ממדין. ובכך שבחר להרכיב את בניו ואשתו על חמור כעניים, לא היה הדבר נתפס בשכלם. והיו אומרים כי התורה

לכתוב יונית - משום שהוכרחו לכתוב לתלמי המלך. וכך לא המקרה של פיקוח הנפש היה היתר זמני, אלא לכתחילה השאירו זאת לדורות. אבל בשאר ספרים - לא התירו. ואם כן, ברייתא דלעיל דקתני דאין ספרים נכתבים בכל לשון - רבי יהודה היא.

מהיכן אנו למדים מרבי יהודה להחמיר בשאר ספרים בספר ובדיו?

מקשים התוס' ממסכת שבת. אכן רבי יהודה כאן מחמיר לגבי שאר ספרים ששאר לשונות פסולים. אולם לא ראינו כי הוא מחמיר יותר מחכמים לעניין ספר ודיו, וגם לא מצינו במסכת שבת תנא החולק ומצריך ספר ודיו בשאר ספרים, ואם כן כיצד יש להעמיד כאן את הברייתא שיש צורך בשאר ספרים שנצרך ספר ודיו?

מתרצים התוס' בחילוק בין הצלת הספרים ולבין קריאתם

כאשר באים אנו להציל את הספר, אף אל מקום שאינו מעורב כדיון, הרי כל העניין הוא קדושת הספר. ידוע כי במגילת אסתר כלל לא מופיע שם ה'. ולכן על מנת שתהיה קדושה וראויה להצלה בשבת, נדרש שתהיה כתובה כהלכתה, ולכן שם ההחמרה היא לא על אופן השימוש בה, אלא קבלת קדושה, ולכן מצריך רבי יהודה שלא די שתהיה כתובה כשאר ספרים בכל לשון, אלא נדרשים שלושה עניינים, בספר, בכתב, אשורית ובדיו. בניגוד לכך, בכל ספר תורה יש אזכרות של שמות הקב"ה, וזה לבד כבר יוצר את קדושתם, אפילו שנכתבו בכל לשון. על נייר ובדיו שאינו מתקיים.

לעומת זאת לגבי קריאה בציבור לדעת רבי יהודה רק ספר תורה הותר להיכתב בכל שפה.

אלהים ברא בראשית -

פירש הקונטרס,

שאם כתבו 'בראשית ברא',

היו אומרים 'בראשית' - שם הוא,

ושתי רשויות הן.

וקשה,

שהרי בראשית - אין שם כלל,

אלא בתחלה.

ועוד,

שכתבו לו בלשון יונית - בתחלה.

ונראה לפרש,

שהמינים היו סוברים,

שלעולם יש להזכיר הבורא בתחילה.

ואם כן אלו כתבו בראשית קודם,

היה אומר דשתי רשויות הן,

והתיבה הראשונה - הוי בורא אחד, ואלהים - הוי

השני,

משום הכי הפכו לו.

יִשְׂרָאֵל". היתה להם בעיה לכתוב בתחילה נערי, בהיותו לשון קטנות, וחששו ממה שיאמר: גרועים שלכם שלחתם לקבל פני שכינה. ואילו זאטוטי הינו לשון חשיבות. ולפי שכתבו זאטוטי תחילה חזרו וכתבום כשם הראשון, ולא כתבו ואל אצילי בני ישראל.

קושיית התוס' – מלכתחילה יכלו לבחור את לשון המעלה מהמשך הפסקים

בעצם יש כאן שני פסוקים, ועם היות ובראשון הם העלו מנערי לזאטוטי, הרי בפסוק השני זאת ירידה לגבי אצילי. ואם כן מקשים התוס', שמאחר ובחרו לשנות, היו יכולים לשנות רק בפסוק הראשון כמו בפסוק השני, ולהשאיר זאת בפסוק השני. והרי אצילי הינו לשון גדולה.

התוס' מבארים כי שינוי אין משמעו שקר

קיים לנו כלל שמשנים משום דרכי שלום. והמשמעות אינה שמותר לשקר, וגם בכתב נאסר לשקר, שהרי כתיבה היא לדורות. אלא לתפוס לשון שיש בה מעלה כפולה, היא אינה שקר, שלא ניתן לכתוב על נערים לשון אציל, שעניינו גדולה. אבל במה שבחרו הצליחו גם לפתור את הקושי, שהיו צריכים למנוע זלזול כלפי בני ישראל, שאם שלחו דרגה כה נמוכה, אין זה ראוי, וגם לא שינוי.

את ההוכחה על הגדול אנו רואים מזוטו של ים, שיש מקומות בשפת הים, שדרך הים לחזור לאחוריו עשר או חמש עשרה פרסאות פעמיים ביום, ושוטף מה שמוצא שם - והולך. ו"זוטו" - לשון גודל ושירוע הוא בלשון יווני. או שמעצם שמדובר על שבח לבד היה יכול היה להבין כי זו טו יש בו חשיבות.

לגבי בבל הרי המקור ראוי להיות פתיחתא כג לאיכה רבה. "זו בבל שהיא זוטא של עולם (פירוש תחתיתו). א"ר יוחנן האומר לצולה חרבי (ישעי' מד כז). זו בבל, למה נקראת שמה צולה, ששם צללו מי מבול (שעי' שהיא עמוקה מכל העולם, נשטפו שם במי המבול), דכתיב גם בבל לנפול חללי ישראל - גם לבבל נפלו חללי כל הארץ (ירמיה נא מט). אמר ריש לקיש כתיב וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם (בראשית יא ב), למה נקראת שמה שנער, ששם ננער [מתין] דור המבול." מאחר והיתה עמוקה.

[דף ט עמוד ב]

אין בין כהן משוח למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות -

פירוש,

פר כהן משיח שחטא בשוגג,

דעשה אחת מכל מצות ה',

אשר לא תעשינה ואשם בדבר שזדונו כרת,

אבל לא מיירי בפר העלם דבר של צבור,

דכתיב ביה הכהן המשיח (יחטא),

דהא מרבינן בת"כ,

דאפילו כהן הדיט - יכול להביא,

וכל שכן מרובה בגדים.

הינה שקר, כי לא יכולה להיות בדעתם מציאות כזאת, כפי שנכתב.

ואין זה זילזול במשה רבינו אלא מניעת חשש שיאמר כי התורה הינה שקר. שהרי משה נביא היה, ואם כן, על כרחך דהיה לו סוס או גמל, דהא אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר. ואם כן, יאמר תלמי, דהאי דכתיב "וירכיבם על החמור" - זיוף הוא.

גם ביקורת נגד נביא ה' ושליחו הינה בעייתית

או שנביא ה' נהג שלא כשורה, ובכך מי שיוצא כנגד משה עבדו כיוצא נגד ויאמינו בה' ובמשה עבדו, שזה דבר אחד, אמונת חכמים, שמה שבחר להרכיבם על חמור, הוא בדווקא, גם אם זה אינו נתפס לך. ובמדרש פרקי דרבי אליעזר (ל"א) גילו לנו כי היה זה אותו החמור מהעקידה ואותו החמור של מלך המשיח, אבל זה לא היה נתפס אצל תלמי, שהיו מייקרים את הגשמיות.

וביערות דבש [ח"ב דרוש י"ב] הקשה, וכי מה בוז למשה אם אין לו סוס, וכי ברוב עשרו יתהלל? ותיירץ, דידוע שהסוס רוכב יותר מהר למחוז חפצו מאשר החמור. והואיל ומשה הלך למצרים לבשר ישועת ישראל, היה לו להרכיב את אשתו ובניו על הסוס, ולא ילך במתון כלל, וזהו ח"ו גנאי בחיק משה. אמנם מבואר במדרש, דלכך הרכיבם על החמור, שרמז להם שישלטו ישראל על המצרים שדומים לחמורים כנודע [כדאיתא בבראשית רבה, פרשה צ"ן].

(ואל) זאטוטי בני ישראל -

וקשה,

אמאי לא כתבו לו,

וישלח את אצילי בני ישראל כדכתיב בסמוך,

והוי לשון גדולה.

ויש לומר,

לפי שלא רצו לשקר,

ולכך כתבו לו זאטוטי במקום נערי ובמקום אצילי,

דמשמע לשון גדולה,

כמו זוטו של ים (ב"מ דף כא:),

ומשמע נמי לשון השפלה,

כדאמרינן התם,

האומר לצולה חרבי (ישעיה מד),

זו בבל שהוא **זוטו של עולם,**

פירוש, עומקו ותחתיתו ושפלה מכל ארצות,

כדאמרינן נמי התם (שבת דף קיג:),

הלכך נקרא שמה שנער,

שכל מתי מבול ננערו שם (זבחים דף קיג:).

אחד השינויים במקום נערי כתבו זאטוטי, ובתחילה יש להבין פשט הסוגיה עפ"י רש"י

חלק מהשינויים שערכו ע"ב הזקנים לתלמי המלך היה על הנכתב בפרשת משפטים. לשון הכתוב בתחילה היה (כד, ה) וַיִּשְׁלַח אֶת־נְעָרָיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, ובהמשך (יא) וַאֲל־אֶצִּילֵי בְנֵי

אף על גב שאין משמש,**א"כ קשיא** מהא דאמר סוף פ"ק דשבועות (דף יד.),אשר לו **ולא משל אחיו הכהנים,**ואדרבה **היה לו לומר,****ולא מאותו המשמש תחתיו,** דהוי **רבנותא** טפי.ושמא משום **דהוי מלתא,****דלא שכיחא - שבקיה,**

ונקט מידי דשכיח כל שנה.

וההיא נמי דהקומץ רבה (מנחות דף יט.),

דקאמר דגלי רחמנא שחיטה **בבעלים,**

לא קשה לפירושינו היכא שחיט,

דכיון דזכי ליה רחמנא,**הוי כאילו** מקדיש משלו.**המשנה מביאה את מערכת היחסים בין הכהן גדול הקבוע, והכהן שהחליפו בשעת חירום**

אין בין כהן משמש לכהן שעבר, אלא פר יום הכפורים ועשירית האִיפָה: אלא שנעמדים התוס' על לשון המשנה. שהרי ההגדרה הינה כהן המשמש, שהוא הכהן הקבוע, ואילו הכהן שעבר הוא זה ששימש בפועל. והמעניין שאפילו הכהן שעבר (הכהן המחליף) קיבל את הפר של הראשון (כמובא בירושלמי, שמיד נביאו). ולכן הלשון הייחודית "בא מן המשמש אף על פי שלא שימש". ומאחר והמינוי הוא כל זמני, שאפילו אינו מביא מקורבנו שלו, הרי לכאורה היה צריך להדגיש שיעבור, כלומר, שהכהן המחליף עתיד הוא לעבור. ולכן מתקשים התוס' מדוע בחרה המשנה לקוראו כהן שעבר, ולא כהן שיעבור.

מהירושלמי דואים אנו כי הכהן הראשון מביא את הקרבן, ואף שהשני מקריבו

הירושלמי מביא: דנה הגמרא עבודתו משל מי? כשאירע פסול בכה"ג ואחר עובד תחתיו, הקרבן, כגון פר של יו"כ, מי משלם עבורו? השני או הראשון? ועונה נִשְׁמָעִינָה מן הַדָּא נלמד מכאן מַעֲשֶׂה בְּבֶן אֵילָם מְצִיפוֹרִין שְׂאִירֵע קָרִי לְכַהֲ"ג בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים, קרה שכה"ג נטמא ביו"כ ונִכְנַס בֶּן אֵילָם וְשִׁימַשׁ תַּחְתּוֹ בְּכַהוֹנָה גְּדוּלָּה, וְאָמַר לַמֶּלֶךְ שֶׁאֵל אֵת הַמֶּלֶךְ פֶּר וְשִׁעִיר שֶׁל יוֹם מִשְׁלִי הֵן קָרִיבִים, או מִשְׁל כ"ג? וַיֵּדַע הַמֶּלֶךְ מֶה שֶׁאָלּוּ כְּלוֹמַר, הַמֶּלֶךְ הַבֵּין שֶׁהוּא רּוֹצֵה לַחֲזוֹק בְּכַהוֹנָה גְּדוּלָּה. אָמַר לוֹ עֲנֵה לוֹ הַמֶּלֶךְ בֶּן אֵילָם, לֹא דִיּוֹף אֶלָּא שְׂשִׁימְשָׁתָה שְׁעָה אַחַת לִפְנֵי מִי שֶׁאָמַר וְהִיָּה הָעוֹלָם. דִּיּוֹף! וַיֵּדַע בֶּן אֵילָם שֶׁהוֹסֵעַ מִכַּהוֹנָה גְּדוּלָּה שֶׁהַמֶּלֶךְ הֵעִבִּירו מִכַּהוֹנָתוֹ. מִשְׁמַע שֶׁכַּהֲ"ג מִשְׁלָם וְלֹא זֶה שְׁעוֹבֵד לִפְנֵי שְׁעָה.

ההבדל בין שני הכהנים הללו - יש לחלקו באותו יום הכיפורים ולאחר מכן

דדוקא באותו יום עצמו שזה עובד תחתיו דהיינו ביום הכפורים ההוא, שאירע פיסול בכהן הגדול - אין ביניהם רק זהו החילוק של פר יום הכפורים ועשירית האִיפָה. אבל כל השנה כולה, אחר שכבר עבר זה, והראשון חזר לעבודתו, אכן יש ביניהם כמה חילוקים. שזה הולך לכל ימי חייו.

איזה פר מדובר בין כהן משוח בגדים, לכהן המשוח בשמן המשחה

המשנה מחלקת בין שני סוגי הכהנים, באשר הכהנים הגדולים ששמשו בבית שני, ואף בבית ראשון מזמן יאשיהו ואילך שנגנזה צלוחית של שמן המשחה בימיו, לא התמנו על ידי משיחה, אלא בלבישת הבגדים בלבד, היה הפער בינו ולבין כהן הדיוט. והמשנה מציינת שבגלל חיסרון זה לא יכלו להביא פר על טעותו: "אין בין כהן משוח בשמן המשחה למרבה בגדים, אלא פר הבא על כל המצות".

התוס' מצמצמים שמדובר דווקא בפר שהכהן חטא בשוגג, ולא בפר העלם דבר של ציבור

קיימים שני סוגי פרים של עבירה בשוגג שזדונו כרת, שבהם מעורב הכהן הגדול. כשהכהן המשיח עצמו עבר על כך (ויקרא ג, ג) אִם הִכֹּהֵן הַמִּשְׁחִיחַ יִחַטֵּא לְאַשְׁמַת הָעַם וְהִקְרִיב עַל חֲטָאתוֹ אֶשֶׁר חָטָא פֶּר בֶּן־בֶּקָר תָּמִים לֹהֵ' לְחַטָּאת: ועליו טוענים שהתוס' שרק על כך המשנה מדברת.

והמקרה השני הוא טעות של הסנהדרין שהתירה פעולה האסורה בכרת, העם הקשיב להם, ולאחר מכן חזרו החכמים על טעותם, מה שנקרא העלם דבר של ציבור. (יג) וְאִם כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנִעְלָם דְּבַר מִעֲיִנִי הִקְדֵּל וַעֲשׂוּ אֶחָת מִכָּל־מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא־תַעֲשִׂינָהּ וְאָשְׁמוּ: ולאחר מכן (טז) וְהָבִיֵּא הַכֹּהֵן הַמִּשְׁחִיחַ מִדָּם הַפֶּר אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד:

התוס' באים לשלול סברא, שעם היות וכתוב בפר העלם של ציבור והביא הכהן המשיח מדם הפר, הרי בתורת כהנים ריבו שאפילו כהן הגיוט יכול להביאו, וכל מה שנאמר המשיח הינו למצווה, אך אין בכך עיכוב. וממילא מרובה בגדים - וודאי שיוכל להביאו.

אין בין כהן המשמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים -

קשה,

אמאי נקט לכהן שעבר,**דהא אפילו ביום שאירע בו פסול לכהן המשמש,****ושמש זה תחתיו,**

הוי חילוק זה,

שהפר בא מן המשמש,**אף על פי שאין משמש** כדאיתא בירושלמי,**ואם כן הוה ליה למימר,****בין הכהן המשמש לכהן שיעבור.**

וי"ל,

דאי נקט לאותו שיעבור,

הוה משמע הא לאותו שעבר כבר,

דהיינו בכל השנה - יש הרבה חילוקים ביניהם,

משום הכי נקט לאותו שעבר,**לאשמועינן דאף בדידיה - ליכא אלא חילוק זה.**

וא"ת,

למאי דפרישית,**שהפר הוי מאותו שאירע בו הפסול,**

מביאה הגמרא מקרה בפועל שהתרחש, וכשיטת רבי יוסי, תוך ביאור הטעם, מדוע כעת הכהן שמינהו בעת הפיסול אינו ראוי לשמש כלל ככהן "ואמר רבי יוסי: מעשה ברבי יוסף בן אולם מציפורי שאירע בו פסול בכהן גדול, ומינהו תחתיו, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו: ראשון - חוזר לעבודתו, שני - אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט. כהן גדול - משום איבה, כהן הדיוט - משום מעלין בקודש ולא מורדין."

התוס' מקשים על טעם הגמרא לשיטת רבי יוסי, מציעים טעם אחר, ומבארים מדוע בכל זאת הטעם שנאמר - נכון

כהן שמינהו בפועל שעה שהיה פיסול בכהן הגדול, ביום הכיפורים, והיה חובה שיהיה מי שמבצע את עבודת יום הכיפורים, ראינו שלשיטת רבי יוסי אינו יכול לחזור ולתפקד ככהן גדול משום איבה, כי כהן גדול הוא מעלת יחיד, ואין שני מלכים המשתמשים בכתר אחד. ואם היו מתירים לו לתפקד ככהן גדול - הרי הדבר היה גורר מריבה ביניהם, ואף שהמריבה לא היתה מתרחשת בפועל, אבל איבה שהיא מריבה שקטה, על עצם מציאות השני, אשר מתנהג בפועל ככהן גדול היא הרגשה שלבטח תהיה קיימת. וכהן הדיוט ביארנו כי הטעם הוא מכיוון שאותו כהן כבר עלה דרגה - לא ניתן להחזירו אחורה. כי מינוי שזכה לו האדם, אינו יכול לחזור אחורה.

אלא שכעת מביאים התוס' קושי, שלכאורה יש כאן טעם אחר. שהרי הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים והכהן הרגיל משמש בארבעה. ואם כן, הרי בפועל הוא כבר בגדר כהן גדול, וכל מה שאתה מקפיד את יכולת עבודתו, הוא רק בפועל. וכמו מי שמינו אותו בצבא להיות רמטכ"ל, הרי הוא מקבל את הדרגה הגבוהה ביותר של רב אלוף. וכשיתמנה רמטכ"ל חדש, אמת שיכול להיות רק רמטכ"ל אחד, אבל לא לוקחים ממנו את הדרגות שכבר זכה להם.

ואם כן, בדוגמת עניין זה, אם ישמש אותו הכהן ככהן הדיוט, הרי הוא מצד ה"גברא" - ראוי לשמש בשמונה בגדים. אבל מבחינת תפקוד של כהן הדיוט מצד המשימה, ה"חפצא" - יצטרך להיות רק עם ארבעה בגדים. ואז אנו נכנסים לגדר של מחוסר בגדים. שזה טעם השונה ממעלין בקודש ולא מורדין.

עונים התוס', כי מאחר וכל המינוי הינו על פי בית הדין, הרי הם העלוהו, והם החזירוהו, ואינו נקרא מחוסר בגדים, וכל המינוי שקיבל היה כעין מינוי זמני לאותו יום הכיפורים, אך לא שהוא הפך להיות גברא חדש עם מציאות של כהן גדול. ויש המדייקים, כי על מנת להתמנות להיות כהן גדול - נדרשי בית דין של שבעים ואחד. ונמצא כי מעולם לא היה כהן גדול מצד מהותו, אלא רק זכה לבצע את התפקיד, ולכן הוא באמת אינו מחוסר בגדים, ומה שאכן לשיטת רבי יוסי אינו עובד בתור כהן הדיוט הוא רק מצד מעלין בקודש ולא מורדין.

יתירה מזו, קיים דיון מה היה קורה אם היה משמש בתפקיד של כהן הדיוט בשמונה בגדים. והאם עבודתו היתה פסולה אם לא. ויש סברא לומר, כי מאחר ואינו ראוי לשמש כהן גדול משום איבה, הרי כעת הוא בבחינת ייתור בגדים.

אלא שעל סברא זו יש סברא נגדית, שאז התוס' היו מקשים מה כיוון ההפוך. ומביאים דוגמא מעולם התורה, ולא כדוגמת

מקשים התוס', מכך ששנה הכתוב על הכהן להביא את הפר שלו דווקא

בפרשת יום הכיפורים הפסוק אומר, כי קיימת חובה לכהן להביא את פר החטאת משלו (אחרי מות טו, ו) וְהִקְרִיב אֶת־פֶּרֶךְ הַחֲטָאֹת אֲשֶׁר־לּוֹ וּכְפָר בְּעָדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ: ושנה עליו הכתוב לדייק שלא רק שאינו מביא משל ציבור, אלא אף לא מאחיו הכהנים. והרי כאן אנו רואים מהירושלמי, שהכהן המחליף לא מביא מאשר לו, אלא מהכהן הגדול שנפסל. ומתריצים, כי מקרה זה הינו דבר שכלל אינו שכיח, ולא רק שאינו שכיח בפועל, אלא מלכתחילה לא היו אמור להתרחש, שהרי בימי בית ראשון כשהיו צדיקים, מעולם לא אירע פיסול כזה.

קושיה נוספת ממנחות, שהרי בכהן הגדול נדרשת שחיטה בבעלים

הגמרא במנחות לומדת, ממה שגלי רחמנא ביום הכפורים גבי שחיטת פרו של אהרן, שצריך בעלים דוקא, שכתוב "ושחט את פר החטאת אשר לו" יש ללמוד מזה מכלל, דשחיטה בעלמא בשאר קרבנות - לא בעינן בעלים!

וכאן משתמשים התוס' ביסוד של ב"כוח" שעדיף על ה"בפועל". שמאחר והמחליף קיבל תפקיד זה מהשמיים, הרי חלק מהתפקיד הוא שהפר שייך לכהן המשמש, אשר עם היות ואינו משמש ב"פועל" הוא ממשיך להיקרא הכהן המשמש. ואילו הוא מאחר וכך ציוותה עליו התורה, נקרא כאילו הוא מקדיש משלו. שהרי מילת מפתח "כאילו" - היא מילה המבטאת את גדר ה"ב"כוח".

ולא לכהן הדיוט משום מעלין בקודש וכו' -

קשיא,

למה ליה האי טעמא,

תיפוק ליה דכיון דראוי לכהן גדול,

אי לאו משום איבה,

א"כ אינו יכול לשמש בארבעה בגדים,

משום דהוה ליה מחוסר בגדים.

ויש לומר,

דמשום האי טעמא - לא היינו מקפדין,

כיון דעל פי בית דין הוא,

אי לאו טעמא דמעלין.

הגמרא מביאה את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, לגבי כהן גדול שמינו אחר תחתיו

המשנה מבארת בסיפא את החילוק בין כהן שכעת משמש בפועל ובין כהן, אשר היה בו פיסול ומינו כהן אחר תחתיו. "אין בין כהן משמש לכהן שעבר, אלא פר יום הכיפורים ועשיית הקיפה": וכאן ראינו מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יוסי, והמשנה היא כדעת רבי מאיר. "דתניא: אירע בו פסול ומינו כהן אחר תחתיו - ראשון חוזר לעבודתו, שני - כל מצות כהונה גדולה עליו, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: ראשון חוזר לעבודתו, שני - אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט."

משה כשהיה בנוב ושמעון שהיה הבמה הגדולה, ולבין במת היחיד. אין בין בָּמָה גְּדוֹלָה לְבָמָה קְטָנָה, אֶלָּא פְּסָחִים, שהיו קרבים רק בבמה גדולה. ומבארת המשנה הכלל השני - מה קובע את האפשרות להקריב בבמת היחיד, שהוא האדם הנודר או נודב. והכלל השלישי מה לא נכלל בבמה הקטנה. זה הַכָּלָל, כֹּל שֶׁהוּא נִדָּר וְנִדָּב, קָרַב בְּבָמָה. וְכָל שֶׁאִינוּ לֹא נִדָּר וְלֹא נִדָּב, אִינוּ קָרַב בְּבָמָה:

הגמרא מבארת את המשנה בשיטת רבי שמעון

מקשה הגמרא, מאחר ואמרת את הכלל השלישי מה לא נקרב בבמה הקטנה, סימן שבבמה הגדולה אינך יכול לומר שזה רק פסחים. ומתוך כך מגיעה הגמרא לכלל רחב יותר, שיש תכונה בפסחים שמהם הינך לומד, שקבוע לו זמן, והזמן הוא היוצר את החיוב ולא מה שהאדם בחר מרצונו לתת. ומגיעה הגמרא למסקנה כי משנתנו הינה בשיטת רבי שמעון. דתניא: רבי שמעון אומר: אף צבור לא הקריבו בבמה גדולה, אלא פסחים וחובות אחרים שקבוע להם זמן. אבל חובות שאין קבוע להם זמן, בין הכא, בבמה גדולה, ובין הכא, בבמה קטנה - לא קרב [ורבנן פליגי ארבי שמעון במס' זבחים [ק"י]], וסברי דאף קרבנות ציבור שאין קבוע להם זמן - קרבים בבמה גדולה].

התוס' בנויים משלושה שלבים - העמדת יסוד, הקושיא עליו, ולאחר מכן איך כן נדרש להבין

בשלב הראשון, בונים התוס' את הכלל. מבארים התוס', כי מאחר והגמרא אמרה כי משנתנו הינה כרבי שמעון, הרי זה אינו הולך רק על הרישא בעניין הפסחים, אלא גם על הסיפא, בבחינת זה הכלל.

בשלב השני מערערים התוס' על הכלל שבנו תחילה. אנו על מנת לסתור כלל, האומר הכל - מספיקה דוגמא יחידה, שאין זה כך.

וכאן התוס' מביאים דוגמא של נזירות, שהרי היא ביוזמת האדם, ונכנסת לכלל של נידר ונידב, שהאדם הוא שיצר כאן את החובה. וכפי שהגמרא אומרת זאת מפורשות במסכת תמורה, בשיטת רבי מאיר, ויש דיון שלם על קרבנותיו של אבשלום, שהיה נזיר. והיה צריך לפי כלל זה להיקרב בבמה גדולה.

ועם היות שמשנתנו היא בשיטת רבי שמעון ועדיין אין הנזירות קריבה לדעתו בבמה הגדולה, ואם כך יש לנו סתירה לכלל. והרי בזבחים למדנו ורבי שמעון אומר אף צבור עצמן לא הקריבו בגדולה יותר מיחיד בקטנה אלא פסחים כו' וחובות הקבוע להם זמן.

בשלב השלישי משפרים התוס' את הכלל, ויוצרים כלל משולש. בתחילה שסוג הקרבן בבמה הגדולה שיש כדוגמתו ליחיד, הרי מה ששייך לציבור כגון עולה ושלמים לציבור, כשהיחיד מקריבו - עליו להקריבו בבמה קטנה. לאחר מכן גם מה שהקריבו בבמה הגדולה, מאחר ואינו שייך לעבודת האדם, בכך שאינו נידר ונידב, בהכרח שלא יהיה בבמה קטנה. ומסיימים בחריג, ובמקרה שלנו הוא הנזירות, שעם היות והוא נידר ונידב - הרי פעולה זו אינה מכריחה שיהיה לא על במה גדולה ולא על במה קטנה.

הרמטכ"ל, מהמקרה שהיה כשמינו את רבי אלעזר בן עזריה כנשיא במקום רבן גמליאל, שרק הורידו את כמות הדרשות, מכיוון שלא היה ניתן להורידו כליל, אף אם היה מתפייס עם רבן גמליאל. ולכן לא רצו לסלקו מקדושת הכהן הגדול, ורק נמנעה העבודה משום איבה, אבל אכן אם היה עובד בארבעה בגדים - אז כן היתה עבודתו פסולה.

יש להבין מה אכן נהיה המחליף - ואם זכה לגדר כהן גדול

ויש שלמדו כי הכהן השני אין לו כלל דין כהן גדול, כלומר השוני הוא רק מינוי על ה"חפצא" שמאחר ועבודת יום הכיפורים חייבת להתבצע, הרי חייב שיהיה מישוהו שיבצעה, והוא מחוייב בכל שמונת הלבושים - אך הוא עצמו אינו הופך בשל כל לקבל מינוי של כהן גדול, מצד ה"גברא". וכל מה שלבש בזמן ההחלפה את שמונת הבגדים, היה רק למשימה. ואם נתנו מקודם את הדוגמא הצבאית, הרי היה מקרה בו המפקד נהרג, ומישוהו אחר היה צריך להחליפו בשעת המלחמה, אולם אם כי באותה שעה הוא תיפקד כמחליף, הרי הוא לא הפך משום כך להיות מכאן ולהבא המפקד כולל מינוי.

מני רבי שמעון היא דאמר אף צבור לא הקריבו -

נראה,

דכיון דמוקמינן למתניתין כרבי שמעון,

א"כ סיפא - נמי אתיא כוותיה,

דקתני זה הכלל, כל הנידר ונידב - קרב בבמה.

וקשה,

דהא נזירות - דהוי דבר הנידר ונידב,

כדאמרינן בפרק שני דתמורה (דף יד: ושם),

ואפילו הכי אית ליה לרבי שמעון,

פרק בתרא דזבחים (דף קז: ושם),

דמנחות ונזירות - **אין קרב אפילו בבמה גדולה.**

וי"ל,

דהכי מיפרשא מתניתין,

זה הכלל,

כל הנידר ונידב, שקרב בבמה גדולה,

כגון עולה ושלמים ליחיד - קרב בבמה קטנה,

וכל שאינו נידר ונידב,

ואף על פי שקרב בבמה גדולה,

אין קרב בבמה קטנה,

אבל מודה הוא,

דיש נידר ונידב, שאין קרב,

לא בבמה גדולה, ולא בבמה קטנה.

המשנה מבארת את החילוק בין במה גדולה וקטנה

המשנה המדברת בשעת היתר הבמות מציינת לנו שלושה חלקים: הכלל הראשון המציין מה ההפרש בין המזבח של

[דף י עמוד א]

שמעתי שמקריבין בבית חוניו -

קשיא,
היאך מקריבין שם בטומאה,
דהא גזרו טומאה על ארץ העמים.
ויש לומר,
דשמא לגבי הא - לא גזרו חכמים טומאה,
כיון שמן התורה יכול להקריב.

דעתו של רבי יצחק, לפני שחזר בו, שמקריבין בבית חוניו
הגמרא מביאה את דעתו של רבי יצחק, לפני שחזר בו.
"אמר רבי יצחק: שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה
(מזבח שבנה חוניו שהיה בנו של שמעון הצדיק במצרים, ובנאו
לשם שמים). (וביארה הגמרא כיצד יכל להגיע לדעה זו) קסבר:
בית חוניו - לאו בית עבודה זרה היא (פלוגתא היא במס'
מנחות [ק"ט ע"ב] אם בנאו לשם שמים או לשם ע"ז).

התוס' שם [ד"ה והעלה] כתבו, דלא עבר אשחוטיו חוץ,
משום שהעלה רק נדרים ונדבות לבני נח, ולא הקריב קרבנות
(ישראל). וקא סבר: קדושה ראשונה - קידשה לשעתה ולא
קידשה לעתיד לבוא (וסבר כי בית חוניו הרי הוא כבמה).
דכתיב כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, מנוחה
- זו שילה, נחלה - זו ירושלים. מקיש נחלה למנוחה; מה
מנוחה יש אחריה היתר - אף נחלה יש אחריה היתר (לאחר
שחרב הבית). (אמנם תמזהו כיצד אמר את דבריו, שהרי חזר
בהם) אמרו ליה: אמרת? אמר להו: לא. אמר רבא: האלהים!
אמרה, וגמירנא לה מיניה.

התוס' מצמצמים את טומאת ארץ העמים, שלא היתה לעניין הקרבת קורבנות

תימא, והלא גזרו טומאה על ארץ העמים, ואפילו אאירא,
כדאמרין בפרק קמא דשבת (ט"ז ב'), וכפי שהגמרא מספרת
שם על שלוש תקופות בגזירות על ארץ העמים, ובעיקר בנושא
תרומה. וי"ל דלענין להקריב קרבן - לא גזרו.

ומבארים התוס' כי הטעם שלא גזרו לענין קרבנות, מכיוון
שמן התורה הוא כן יכול להקריב. בתוס' בתענית [י"ז ע"ב]
ג"כ הקשו קושיא זו, ותימצו, דהותרה טומאה בציבור.

ומאי טעמא הדר ביה משום קושיא דרב מרי

-

הקשה הר"ר חיים,
ומתחילה היכי אמר למילתיה,
וכי לא היה יודע המשנה,
והלא הן שגורות בפי כל.

ועוד קשיא,
כיון דתנאי היא - אמאי הדר ביה,
לימא אנא דאמרי,
כמאן דאמר - לא קדשה.

לכך נראה להר"ר חיים,
דכ"ע מודו, דמשבאו לירושלים - נאסרו הבמות,
ושוב - לא היה להן היתר,
והני תנאי - בהא פליגי,
דמאן דאמר - לא קדשה,
סבר דאף במקומו של מזבח,
אין יכולין להקריב עכשיו,
וכל שכן בבמה.
ומאן דאמר קדשה,
סבר דבמקום מזבח - מותר להקריב,
אבל לא בבמה.

הגמרא מבארת מדוע רבי יצחק חזר בו, שהיא מצד קושיית רב מרי

הגמרא הביאה את דעתו של רבי יצחק, שמעתי שמקריבין
בבית חוניו בזמן הזה. ולאחר מכן מביאה כי חזר בו בשל
קושיית רב מרי שהרי נאמר במשנתנו - קדושת שילה - יש
אחריה היתר, קדושת ירושלים - אין אחריה היתר. ועוד תנן:
משבאו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד היתר,
והיא היתה לנחלה.

מקשים התוס' בכפליים, כדי לחזור היאך בכלל סבר בתחילה, ובכלל אם הוא סובר כמתיר - בכלל למה חזר בו

אלא שמקשים התוס', שתי קושיות מכיוון הפוך. צד אחד,
כי על מנת לחזור, היה צריך לסבור כך בתחילה, ומאחר
והמשניות היו שגורות בפי כל, לא יעלה על הדעת שאמורא
יסבור דבר שהוא כה ברור נגדם. ועוד מקשים, שהגמרא
תירצה שיש מחלוקת תנאים האם ירושלים קידשה גם לעתיד
לבוא. ואם כן קיים קושי מצד שני, שהוא כן יכול להישאר
בדעתו. ומאחר ויש שתי קושיות כה חזקות לכל צד, הרי זה
עצמו מוליד כי לא הבנו נכון את הדיון.

מתרצים שאכן יש כאן שני נושאים נפרדים, במות נאסרו כליל, והמתיר לא סבר להתיר לגמרי, אלא רק למזבח עצמו

ומתוך כך מתרצים, בחילוק שיש כאן שני נושאים נפרדים.
האחד הוא היתר הבמות, שלא על כך חלוק היה רבי יצחק
במה שסבר שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא. והבין
כי מה שחשב בתחילה שזו מחלוקת תנאים, הרי לא על כך
נחלקו. אלא שכל מה שנחלקו היה לגבי המזבח בבית המקדש,
שמקומו ידוע ומדויק. ואין בכוח חורבן הבית לבטל את
קדושת מקומו. ולכן סבר שניתן להקריב עליו גם כעת, וכל
מה שנאמר שנאסרו הבמות - הרי זה לכל הדורות, ולכל
המקומות.

דכולי עלמא קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא -

הקשה רבינו תם,
אמאי לא מייתי ראה,

וא"כ משמע דאית ליה קדשה לעתיד לבוא,
ומשום שלא היה רוצה לשרוח להוליכו לירושלים,
היה מפקירו לעניים שיוליכו אותו ויאכלוהו שמה,
דאי סבר לא קדשה,
והיה צריך לפדותו,
כאותו שחוץ לחומה שצריך לפדותו,
אמאי היה צריך להוליך לירושלים,
וגם מה היו העניים מרויחים,
אחרי שצריך לפדותו.

וי"ל,
משום דבראשונה כרם רבעי שבארץ ישראל,
היה צריך להוליכו לירושלים,
בקש רבי אליעזר ג"כ להוליכו,
משום דכל דבר שנאסר במניין,
צריך מניין אחר להתירו,
ואהא מייתי לה בביצה (ג"ז שם),
ומכל מקום העניים היו מרויחים,
במה שהיו יכולים לחללו בפרוטה כדשמואל,
ונהי דשמואל לא אמר למלתיה אלא בדיעבד,
כדמשמע לישנא שחללו,
היינו דווקא בזמן שבית המקדש קיים,
אבל בזמן הזה - לא, ואפילו לכתחילה.
והכי נמי איתא בשאלתות דרב אחאי,
בפרשת קדושים תהיו (סוף סימן ק'),
ומברך על פדיון עובר לעשייתו,
וקלי ליה לדמי פדיוניה או ישליכם לנהר.
[וע"ע תוס' ר"ה לא: ד"ה בקש].

ההגדרה של קדושה ראשונה והאם קידשה לעתיד לבוא

בתחילה מביאה הגמרא את דעת רבי יצחק, הסובר שניתן להקריב בבית חונו. אלא שלשם כך חייב הוא לסבור שהקדושה הראשונה שנתקדשה ירושלים - היה רק לשעתה, ולא קידשה לעתיד לבוא. ולכן כאשר חרבה ירושלים - הותרו הבמות, וניתן יהיה להקריב בבית חונו, בהיותו במה. והוא למד זאת לדמות את ההיתר הבמות לאחר שילה, וכמו כן יהיה בירושלים, אלא שחזר בו ממה שנאמר כי קדושת ירושלים - אין לאחריה היתר.

אלא שהגמרא מביאה שזו מחלוקת תנאים. וניסתה לומר כי דעת רבי אליעזר שהיו בונים את המקדש היו עושים בו קלעים לעזרה, ודייקו כי הוא סבר שקדושה ראשונה - לא קידשה לעתיד לבוא, ולאחר מכן היו מקדשים את ההרחה בתודות ושיר, כמו שמבואר במסכת שבועות. ועל כך הקשתה הגמרא שרבינא אומר לרב אשי, שכל אחד מהם רבי אליעזר ורבי יהושע רק סיפרו מה ששמעו לגבי הקלעים. אבל כולי עלמא, כלומר שניהם, סוברים דקדושה ראשונה קידשה לשעתה - וקידשה לעתיד לבוא.

דרבי אליעזר אית ליה,
בפרק קמא דחגיגה (דף ג: ושם),
דלא קדשה לעתיד לבוא.
דקאמר התם מעשה ברבי יוסי בן דורמסקית,
ומסיק,
אמר ר' אליעזר,
כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי,
עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית,
מה טעם,
משום דהרבה כרכים כבשו עולי מצרים,
ולא כבשום עולי בבל,
וקדושה ראשונה - קדשה לשעתה,
ולא קדשה לעתיד לבא.

ותירץ רבינו תם,
דמה טעם דהתם,
גמרא הוא דקאמר לה,
ולאו מילתא דרבי אליעזר היא.

ותדע,
דהא במשנה דמסכת ידים (פ"ד משנה ג),
דתניא מילתיה דרבי אליעזר - לא תנא לה,
והכי פירושה,
מה טעם מעשרין,
משום דכי האי גוונא אשכחן בערי ישראל,
שהניחום עולי בבל מלקדש,
למאן דאמר לא קדשה,
כדי שיסמכו עליהן עניי ישראל בשביעית,
וכל שכן עמון ומואב שהן חוצה לארץ,
שהניחום עולי בבל מלקדש, והניחום לעניים,
דהא לא מיירי בעמון ומואב שטהרו בסיוחן,
אלא מיירי באותן,
שהניחו ישראל בצאתם ממצרים ולא כבשום.

והכי נמי משמע במסכת ידים (ג"ז שם),
דחשיב להו עם בבל ומצרים שהן חו"ל.

וההיא דחזקת הבתים (ב"ב דף לח.),
דקאמר שלש ארצות לחזקה יהודה ועבר הירדן
והגליל,

דמשמע דעמון ומואב שהיו בעבר הירדן היו מא"י,
מיירי בעמון ומואב שטהרו בסיוחן.

ועוד הקשה ר"ת,
מהא דאמר במס' ביצה (דף ה: ושם),
ובר"ה (דף לא:),
כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר,
ובקש להפקירו לעניים,

ואכן מוכיחים התוס' זאת מעצם זה שאמרו שיש שלוש ארצות לחזקה, וחייבים לומר שעבר הירדן, שהיה בנחלת גד, מדובר בעמון ומואב שנחשבו כארץ ישראל הם מה שטיהרו סיחון.

שני עניינים משלימים בקדושת מקדש וקדושת הארץ

מכוונתו של רבי אליעזר אנו רואים שקידשו את המקדש וירושלים גם לעתיד, ולכן היה צורך להעלות את פירות הרבעי לירושלים. אלא שהוא החליט שהוא יפקיר אותם והעניינים הם אלו שיעלו אותם. כי אם נאמר שירושלים לא קידשה לעתיד לבוא לא קדושה ראשונה ולא קדושה שנייה, אין צורך כלל להעלותם, אלא הם נפדים מחוץ לחומה, ואז אין כל תועלת במעשהו, כי עדיף לעניינים לקנות ישר פירות חולין. ואז לא נוכל לומר שסבר שלא קידשה לעתיד לבוא.

המעשה עם הפקרת הכרם רבעי, ומה ניתן ללמוד מכך

אלא שמבארים באופן שונה. כל מה שרצה להעלותם לירושלים היתה בשל סיבה אחרת. אכל לדעתו אין קדושה, ומדין תורה אינו נדרש להעלותו לירושלים. אלא שהמטרה שהעלו את הפירות לירושלים, ולא לפדותם הוא מתקנת רבן יוחנן בן זכאי, שהיתה על מנת לעטר את שווקיה. ועם היות והטעם כבר לא קיים, הרי על מנת לבטל מה שתיקנו במניין, נדרש מניין אחר לבטלו. ומאחר כעת לפדות את הפירות בפרוטה, שאפילו שווה מנה שחיללו בפרוטה - הרי הוא מחולל.

ועם היות שהלשון מורה על בדיעבד, הרי כשבית המקדש כבר אינו קיים, דין זה הפך להיות לכתחילה. ואכן מביאים התוס' בראש השנה על השאלה ומיהו אין ראיה מהקדש למעשר שני וכרם רבעי, סיוע משאילתות דרב אחאי, שפודים אף בהם בשווה פרוטה, ויש לשחוק את המטבע או לזרוקו לנהר.

למה מנו חכמים את אלו -

קשה,

אמאי מיייתי הך ברייתא,

דלא מוכחא אלא דקדושה ראשונה - בטלה,

והאיכא תנא,

דאית ליה בפרק הערל (יבמות דף פב:),

דקדושה ראשונה ושניה - יש להן,

הא שלישית - אין להן,

דקדושה אחרונה - לא בטלה,

וקדושת חנוני - היתה לאחר קדושה שניה.

ויש לומר,

דאפילו למאן דאמר, קדושה אחרונה - לא בטלה,

היינו דוקא לענין תרומה בזמן הזה,

אבל לכל מילי אחרני - ודאי בטלה.

מהלך התוס' מצריך את הבנת כללות הסוגיא

על מנת להבין את מהלך התוס', יש להקדים, כי רבי יצחק סבר בהווה אמינא, כי ניתן להקריב בבית חנוני בזמן הזה.

לא ניתן להסתמך על דברי רבי אלעזר בחגיגה שעמון ומואב לא קידשה לעתיד לבוא, שאין אלה דבריו, אלא פירוש הגמרא

על מנת להבין את קושיית רבינו תם נקדים את לשון הגמרא במסכת חגיגה. "דתניא: מעשה ברבי יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני רבי אלעזר בלוד, אמר לו: מה חידוש היה בבית המדרש היום? - אמר ליה: נמנו וגמרו: עמון ומואב - מעשרין מעשר עני בשביעית. אמר לו: יוסי! פשוט ידיך וקבל עיניך. פשט ידיו וקבל עיניו. בכה רבי אלעזר ואמר: סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם.

אמר לו: לך אמור להם: אל תחושו למניינם, כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו, ורבו מרבו: הלכתא למשה מסיני, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. מה טעם? הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, מפני שקדושה ראשונה - קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית. תנא: לאחר שנתיישבה דעתו, אמר: יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומו. וחזרו."

כלומר, עם היות והיה דיון שלם כיצד נאמרו הדברים, ועל מה הקפיד רבי אלעזר, הרי לגוף הדברים, מסקנתו הינה שהדבר ברור כהלכה למשה מסיני, כי קדושה ראשונה קידשה רק לשעתה, אך לא קידשה לעתיד לבוא. ומטרה היתה להם בכך, שלעתיד לבוא יוכלו העניים לסמוך על המקומות הללו בשביעית, כי אין להם קדושת ארץ ישראל. ואז יוכלו החכמים להסב מעשר שני למעשר עני, על מנת לפרנס את העניים, כי מעיקר הדין אין ארץ עמון ומואב חייבת במעשר.

ומכאן מקשה רבינו תם, שרבי אליעזר הסובר שלא קידשה לעתיד לבוא יכול להסתמך על דברי רבי אלעזר בחגיגה. אלא שמתרצים התוס', משמו של רבינו תם, כי סיום הגמרא מה טעם, אינו דברי רבי אלעזר ממש, אלא הגמרא היא שמעמידה ומפרשת כך. ולכן אינו יכול להסתמך עליהם. ובתוס' בחגיגה מבארים כי לא קידשה עבר הירדן בכל המקומות. על כל פנים גם תירוצו זה של רבינו תם, שאין אלה הם דבריו המפורשים, עדיין דורש התייחסות, כי נראה כי כך הוא כן סובר. ולכן ממשיכים התוס'.

הבנת הגדר של שאלת הגמרא מה טעם?

[היכולת לפרק ש"מה טעם" אינו חלק מדברי התנא, אלא הגמרא היא שואלת זאת, הינה חשיבה שבאים התוס' לבאר כיצד הגמרא כותבת].

ההתייחסות לעמון יש בה שני מצבים, כי יש בה אזוריים שכבשום ויש שרק לאחר שסיחון טיהר אותם, יכלו לכבוש ממנו

שהניחום עולי בבל מלקדש למ"ד לא קידש. ר"ל אבל למ"ד קידשה, כיון דלא יכלו לעשות תקנה לעניים בעיר א", לא חשו ג"כ לתקן בשביל העניים בעמון ומואב לבד, שהוא חו"ל וקידשום ג"כ לע"ל כערי א". ומש"ה ניחא מ"ש בחגיגה שם, דלא כבשום עולי בבל, מפני דקדושה ראשונה - לא קידשה לע"ל, דמשמע דלמ"ד קידשה - לא אמרינן כן, אע"ג דלשיטת ר"ת הו"ו חו"ל משום דקידשום אח"כ כשכבשום.

ונראה דרוצה לומר [לשון מלכות],
שהמלכים משתמשים בו,
שאינן שאר [העם] מכירים בו.

הכרתת כבודה של בבל הוא גם שאין להם לשון

רבי יונתן היה פותח באמירה לפני שהיה דורש על איגרת הפורים ומביא פסוק המדבר על פורענות בבל. שם - זה כתב, ושאר - זו לשון, נין - זה מלכות, ונכד - זה ושתי. פירש כל אלו הגדולות אכרות מהם כשאמסרם ביד מלכי פרס ומדי, שכשאומוה עומדת בגדולה - הכל קופצים ללמוד כתבה ולשונה. שכשילכו שם יתכבדו, מפני שיודעים כתבה ולשונה. אבל כשתשפל האומה - אין מי שסופן כתבה ולשונה, וגם מטבעה - יפסל.

מקשים התוס', והרי כן קיימת שפה בבבל שהיא הארמית

כל קושי, שמביאים התוס', אינו נועד לבטל את דברי רבי יונתן, אלא להבין אותם טוב יותר. ולכן מבארים כי לשון אין הכוונה מה העם מדברים, אלא שיש לשון מיוחדת למלכים, שהיא רק להם. ומגדירים זאת כלשון מלכות. וכפי שכל שאר דבריו קשורים לענייני מלוכה. ויש המדייקים, כי מה שאמרה ושתי לאחשורוש היה אמור להיות שפה שרק הם מבינים, ובכך ניכרת מלכותם, ומאחר וכל דבריה הובנו, הרי היה ביזיון לו, ולכן הגיע למצב בו היא עצמה הוכרתה.

רבה בר עופרן -

גרסינן ולא גרסינן עפרון,
דשם רשעים ירקב, ולא מסקו בשמייהו.

וודאי שהאמוראים לא היה להם שם עם איסור

אחד האמוראים אשר הציב פסוק כפתיחה לדרשה על פורים היה רבה בר עופרן. התוס' כאן לא רק שמדייקים בגירסא, אלא מבארים מדוע לא ניתן לומר גירסא שגויה של עפרון. ומעל מאה פעמים התוס' הביאו את הלשון "ולא גרסינן". וכאן ביארו כי מה שאומרים שם רשעים ירקב, שאנו מרחיקים לא רק מהרשע, אלא שאף לא לקרוא לו בשמו. וכאן אצל עפרון נכתב בתורה גם בכתוב חסר, כי היה נבהל להון, ועל כן חסר יבואנו, שגם השמיטו לו משמו. אבל לצורך הרחקה, לא קוראים בשמו כלל, לא החסר ולא המלא.

שמאחר ושלמה המלך כתב זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, הרי הדבר מתבטא בכך שמאבדים את שם הדבר, בדומה לע"ז שאסור לומר, הנני מחכה ליד ע"ז פלונית, כדי לא להזכיר את שמה. ולכן מלכתחילה לא קוראים לילד על שם רשע. ואף שהנותן לא התכוון לכך, הרי יש לעקור שם זה.

[דף יא עמוד א]

שלשה מלכו בכל העולם כולו -

והא דלא חשיב אלכסנדרוס מוקדון,
משום דלא איירי הכא,
אלא באותם הכתובים להדיא.

ואז מביאים את דעת רבי ישמעאל ברבי יוסי, כי קדושת יהושע - פסקה. ועל זה הקשו התוס', שהרי ביבמות שנינו כי קדושה שניה לא בטלה, ואילו קדושת חוניו היתה רק לאחר מכן. ואם כן כיצד ניתן היה לבנות שם, בשעה שקיימת קדושה שניה.

וענו התוס', שיש לחלק, לדעת רבי יצחק, קדושה אחרונה כן בטלה, ולכן כן ניתן להקריב בבית חוניו, ואז יעמידו את דבריהם, שזה רק לענייני תרומה. וכעת יובאו הדברים בצורה מפורטת.

הגמרא מביאה בתחילה בבבליה שיקדושה ראשונה - לא קידשה לעתיד לבוא

דתניא, אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: תנן במסכת ערכין [לב א] בענין בתי ערי חומה: "ואלו הן בתי ערי חומה וכו' מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כגון קצרה הישנה של צפורי, וחקרה של גוש חלב", ומונה שם המשנה תשע ערים. ולמה מנו חכמים דווקא את ערים אלו, והרי היו עוד הרבה ערים המוקפות חומה מימות יהושע, והתם נמי, בסיפא דמתניתין, תנן: "וכן כיוצא בהן"? אלא, שכשעלו בני הגולה, מצאו רק את הערים האלו - וקידשו. אבל הראשונות, כל שאר הערים שהיו מוקפות, בטלו משבטלה הארץ [משגלן]. אלמא קסבר האי תנא: קדושה ראשונה, קידשה לשעתה - ולא קידשה לעתיד לבוא. ולהכי, רק אותן ערים שקידשו כשעלו מהגולה - נתקדשו.

הגמרא ביבמות מוכיחה שהקדושה נמשכת

הגמרא ביבמות מביאה את דעת רבי יוסי, ששונה את סדר עולם. דתניא בסדר עולם: כתיב "והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך - וירשתה". הרי שתי ירושות [כלומר קדושת ארץ ישראל על ידי ירושת וכניסת בני ישראל לארץ], במשמע, ולא יותר - רק ירושה וקדושה ראשונה בימי יהושע, וירושא שניה וקדושה שניה כשעלו מן הגולה בימי עזרא, יש להן לישראל.

שהקדושה הראשונה, מימי יהושע, בטלה כשגלו ממנה בחורבן בית ראשון, ומששבו מן הגולה נתקדשה קדושה שניה. ואולם ירושה שלישית - אין להן! כלומר: אין צורך בירושא וקדושה שלישית, שקדושה שניה קיימת אף לאחר שגלו ישראל ממנה בחורבן בית שני, בימי טיטוס.

אין להקשות מהאומר שיקדושה ראשונה לא בטלה - כי דבריו הינם רק בעניין תרומה

ומאחר והתוס' למדו כי קדושה שניה לא בטלה - הרי לא ניתן יהיה לומר כי חוניו קידש את אלכסנדריא במצרים, קודם שבנה את המזבח. ובכך יש קושי על רבי יצחק. ועל כך עונים, כי יש לצמצם זאת רק לענייני תרומה. ולכן כן יכל לומר רבי יצחק שניתן להקריב בזמן הזה בבית חוניו.

[דף י עמוד ב]

שאר זה לשון -

קשה,
שעדיין הם מספרין [בבבל] בלשון ארמית.

האנשים. והשאלה היא מדוע לא קפצה שם הגמרא, והרי סברת רבי נחמיה היתה יכולה להיאמר כבר אז.

כתיב: "בחצר גנת ביתן המלך". חצר - היינו מקום פנוי שמשמשין בו. גינה - מקום זריעה. ביתן - מקום נטוע אילנות. פליגי בה רב ושמואל. חד אמר: אדם הראוי רק לחצר - הכניסוהו לחצר. הראוי לגינה - לגינה. הראוי לביתן - לביתן. וחד אמר: הושיבן בחצר - ולא החזיקתן, שלא היה המקום מספיק. הושיבן גם בגינה - ולא החזיקתן. עד שהכניסן גם לביתן - והחזיקתן. במתניתא תנא: הושיבן בחצר, ופתח להם שני פתחים. אחד לגינה, ואחד לביתן.

מתרצים התוס' שכאשר יש הפרד ומשול - אין בעיה
כל הבעיה שמפרידים בין שתי סוגי אוכלוסיות, הוא רק כאשר הם ביחד, ואז זועקת העובדה, שפלוני במקום החשוב ואני לא. אבל אם היה מיון ראשוני, ועשו זאת לפי שמות - הרי אין הדבר ניכר ובולט, וממילא אינו מטיל קינאה. כי הקינאה היא רק בשעה שזו אוכלוסיה אחת, בו רואה האחד את השני.

כדת של תורה אכילה מרובה משתיה -

והא דאמרינן בנדה (דף כד: ושם),
כל שאכילתו מרובה משתייתו - עצמותיו סכוין,
היינו באוכל יותר מדאי.

הגמרא מבארת שהנהגת האוכל במשתיה היתה על פי התורה

מדייקת הגמרא על לשון הפסוק: "והשתיה כדת אין אונס". מה באה לרבות האמירה "כדת"? אמר רבי חנן משום רבי מאיר: כדת של תורה. מה דת של תורה - אכילה מרובה משתיה, שהרי אכילתו של מזבח מרובה משתייתו, שאכילתו - פר ושלשה עשרונים סולת, ושתייתו - נסך חצי ההין, אף בסעודתו של אותו רשע, היתה אכילה מרובה משתיה.

התוס' מלמדים אותנו כי במילה מרובה - יש כמה דרגות

מקשים התוס', כיצד הדברים מתיישבים עם דברי הגמרא בנדה, כי אכילה מרובה גוררת עצמות שאין בהן מוח, אלא הם יבשים, שהרי לא הכניס מספיק נוזלים. והתירוץ הוא שאין אנו מסתכלים כראוי על יותר. אלא ניתן לציין שלושה מצבים. המצב האחד הוא מעט יותר, המצב השני כמעט רק דבר אחד, ועל זה דיברה הגמרא בנדה שגוררת התייבשות העצמות. והמצב השלישי שעליו דובר כאן, כדת של תורה, ורמזו זאת בתוס' בנדה, הוא יחס של שני שליש לטובת האכילה ושליש לשתייה.

[דף יב עמוד ב]

שפרחה בה צרעת -

בירושלמי מפרש,
דילפינן נגזר, דכתיב גבי ושתי,
מנגזר דכתיב גבי עוזיה כשנצטרע,
דכתיב ביה נגזר מבית ה' (דה"ב כו).

הטעם שלא הוזכר על אלכסנדר מוקדון שגם הוא מלך בכיפה

הגמרא הבאה להגדיל את גודל הנס, מביאה עד כמה היה קשה להילחם באחשורוש, מאחר וכמותו היו רק שלושה מלכים בכל הדורות. "תנו רבנן: שלשה מלכים מלכו בכיפה [תחת כל כיפת הרקיע]. ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר."

אלא שהתוס' מדגישים לא על מי נאמר, אלא על ההשמטה מדוע לא נאמר, והרי גם אלכסנדר מוקדון היווני, שהיה בימי שמעון הצדיק, כבש את כל היקום. ומה שהתוס' מתרצים, אינו עוקר את גוף שאלתם, שאכן הוא נכלל במעלה זו, אלא מתייחס מדוע לא ציינה זאת הברייתא. ועל כך אמרו, כי הברייתא בחרה לציין רק מי שנכתב עליהם מפורשות בכתבי הקודש.

בפרקי דרבי אליעזר (פי"א) מונה את אלכסנדר מוקדון כמלך השמיני מתוך עשרה שמלכו על כל העולם, אלא ששמו לא נכתב מפורשות אלא בדניאל (ח, ה) נאמר, שהמלכות השלישית תמלוך על פני כל הארץ. והמקור שמלך על כל העולם מובא במסכת תמיד דף לב באריכות.

[דף יב עמוד א]

אתה מטיל קנאה -

וא"ת,
למ"ד לעיל,
הראוי לגינה - לגינה,
הראוי לחצר - לחצר,
א"כ אתה מטיל קנאה בסעודה.

י"ל,
דסבירא ליה,
דכיון שלא היו רואין זה את זה -
ליכא קנאה.

הגמרא מביאה את קושית רבי נחמיה, שלא ניתן לומר, הראוי לדרגה א' והראוי לדרגה ב'

כתיב: "חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש, מטות זהב וכסף". ומדייקת הגמרא מה גדר מטות זהב וכסף. סברא ראשונה שאכן יש כאן שתי סוגי מיטות. תניא: רבי יהודה אומר: אדם הראוי לכסף - למיטות כסף. והראוי לזהב - למיטות זהב.

אלא שדבר זה מעלה תמיהה רבתי, כיצד הינך מסכסך למישהו לומר שהוא סוג ב'. ומתוך קושיא זו, הוא מפרש אחרת את הפסוק, שיש כאן רק מיטה אחת, אלא שהיא מורכבת משני חומרי גלם, כסף וזהב. אמר לו רבי נחמיה: אם כן, אתה מטיל קנאה בסעודה! אלא, הכי קאמר קרא: הם - המיטות עצמן - של כסף היו, ורגליהן - של זהב.

עצם החלוקה שיש מי שראוי לדבר המשובח והשני לא - התרחשה כבר בהושבתם בגינה ובחצר

מקשים התוס' ממה שנאמר לעיל. הרי גם במקום ההושבה מתרחשת בדיוק אותה התופעה. כיצד הינך מחלק בין סוגי

הקב"ה התעלל בושתי, והענישה באותו האופן שיציערה את בנות ישראל

שבמדה שאדם מודד - בה מודדין לו. מלמד שהיתה ושתי הרשעה מביאה בנות ישראל, ומפשיטן ערומות, ועושה בהן מלאכה בשבת. ובאותה מידה נמדד לה, שגזר עליה אחשוורוש לבוא לפניו ערומה בשבת. והיינו דכתיב: "אחר הדברים האלה, כשוך חמת המלך אחשוורוש, זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה". שכשם שעשתה - כך נגזר עליה. כתיב: "ותמאן המלכה ושתי".

מכדי ושתי פריצתא הואי, דאמר מר לעיל: שניהן לדבר עבירה נתכוונו. אם כן, מאי טעמא לא אתאי לגביה? אמר רבי יוסי בר חנינא: מלמד שפרחה בה צרעת. במתניתא תנא: [בא גבריא ויעשה לה זנב].

מקור הדברים שנצטרעה שלכן לא באה עירומה

רש"י כתב ד"ה מלמד שפרחה בה צרעת - ויליף בירושלמי מאשר נגזר עליה וכתיב וישב בית החפשי מצורע כי נגזר מבית ה' (דברי הימים ב' כו), מה להלן צרעת - אף כאן צרעת. ויש שקשרו את הלימוד גם לעומק, כי עונשו של עוזה שבה לבית קודש הקדשים שלא כדיון, ועל כך נלקה בצרעת, וכל שכן זרעו של נבוכדנאצר ששרף את כל המקדש, והרי ושתי היא מזרעו. והתוס' מביאו, ויש להבין מה הוסיף.

והמהר"ץ חיות מבאר כי אין לפנינו ירושלמי כזה, ואומר כי הרבה מאמרים מהירושלמי היו נוכח עיני הראשונים ואבדו מאתנו. ובתוס' רא"ש מוסיף. ומנין שעשה לה גבריא זנב. מפיק לה מדכתיב עליה, ורוצה לומר אליה - זנב. דילפינן ליה מדכתיב בשמואל את השוק והעליה שרוצה לומר אליה.

זיל לגבי עמון ומואב דיתבי בדוכתייהו כחמרא

וקשה,

דהא פרק תפלת השחר (ברכות דף כח). פריך,
וכי עמון במקומו יושב,
והלא בא סנחריב ובלבלו.

לכך פר"ת,

דגרסינן הכא מואב לחוד,
דקרא נמי - לא הזכיר אלא מואב,
דכתיב שאנן מואב,
ובברכות נמי - לא גרסינן אלא עמון,

ומזה הסעם התירו ליהודה,

גר העמוני לבא בקהל,

אבל משמע דגרי אינן,

לא רצו להתיר לבא בקהל,

לפי שלא בלבל סנחריב מצרים,

ולא בלבל מואב.

ומיהו קשה,

דבברכות משמע באותה שהבאתי,

סנחריב בלבל עמון,

ובירמיה חשיב להו,

באותן שהגלה נבוכדנצר.

וי"ל,

לפי סנחריב היה ראשון שבלבל,

נקרא הכל על שמו,

ועליו כתיב ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי,

אבל ודאי **עיקר החורבן היה ע"י נבוכדנצר.**

חכמי ישראל ברחו מלדון את הדין הבעייתי, ולכן הפנו אותו לעם שלא גלה מארצו

אחשוורוש בהיותו במצוקה על מעשה סירובה של ושתי אשתו להגיע, שנעשה לעיני כל, ביקש מחכמי ישראל שידונו אותה. אלא שהם הבינו כי לא כדאי להם לדון, מאחר וכל פסק יהיה בעייתי, אם נצוו להורגה - מחר יבקשה מאיתנו, ואם נאמר לו להניח, הרי מזלזלת במלכות היא. ולכן מצאו סיבה צדדית, לא להיכנס כלל לדיון, אלא יעצו לו לפנות לעמון ומואב.

אמרו לו רבנן לאחשוורוש: מיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצנו, ניטלה עצה ממנו, ואין אנו יודעין לדון דיני נפשות. זיל לגבי עמון ומואב, דיתבי בדוכתייהו כחמרא דיתבי על דורדייה [שיושבין במקומם, כיון השוקט על שמריו]. ומילתא דטעמא אמרו ליה, דבאמת כן הוא. שמתוך שהאדם שקט - דעתו מיושבת עליו. דכתיב: "שאנן מואב מנעוריו ושוקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך", וכתיב בתריה: "על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר".

מקשים התוס', כיצד אמרו לו חכמים שעמון יושב במקומו, שהרי הוגלה

הגמרא בברכות מספרת כיצד התירו לגר עמוני לבוא בקהל, מאחר ועמון גלו ממקומם. והיה זה ויכוח בין רבן גמליאל לרבי יהושע. "אמר לו רבן גמליאל: אסור אתה לבא בקהל; אמר לו רבי יהושע: מותר אתה לבא בקהל. אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר: לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'! אמר לו רבי יהושע: וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין? והלא כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות, שנאמר: ואסיר גבולות עמים ועתודותיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים, וכל דפריש - מרובא פריש. אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר: ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' - וכבר שבו. אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר: ושבותי את שבות עמי ישראל - ועדיין לא שבו. מיד התירוהו לבא בקהל."

רבינו תם מוחק את עמון, ומשאיר את מואב

מכוח קושיא זו משנה רבינו תם את הגירסא, ומשאיר את מואב לבדו. ושני תימוכין יש לדבריו. הראשון הוא מהפסוקים, שירמיה הנביא כשמתאר את כל הגולים, אומר כי מואב שאנן, ולא גלה. ועוד שדבר זה התבטא הלכה למעשה, בכך שאת

שהרי אמר בחלק (סנהדרין דף צג:),
דלא הוה משבט יהודה.

**מוצאו של מרדכי הוא משבט בנימין, והתואר איש יהודי,
בא לציין מעלתו שכפר בעבודה זרה**

הגמרא מבררת מאיזה שבט היה מוצאו של מרדכי, אשר נקרא (אסתר ב, ה) בו זמנית גם איש יהודי, לשון שבט יהודה, וגם איש ימיני, לשון שבט בנימין. רבי יוחנן אמר: לעולם מבנימין קאתי, ואמאי קרי ליה יהודי - על שום שכפר בעבודה זרה. שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי, כדכתיב איתי גברין יהודאין וגו'. ומבררים התוס' שהלשון שאמר יהודי הוא על שם היותו כופר בעבודה זרה, כי לא היו משבט יהודה.

**ההוכחה כי למרות שלא היו משבט יהודה, ואעפ"כ
נקראים יהודים, בגלל שלא השתחוו לצלם**

ובדניאל מובא (א, ו) וַיְהִי בָהֶם מִבְּנֵי יְהוּדָה דָּנִיֵּאל מִיְשָׁאֵל וְעֶזְרִיָּה: ובגמרא בסנהדרין נחלקו רבי אלעזר שאמר שכולם מיהודה, בעוד שרבי שמואל בר נחמני אומר, כי רק דניאל היה מבני יהודה, אבל חנניה מישאל ועזריה - משאר שבטים היו.

וכפי שאנו רואים שדווקא שלושתם כן נקראים בדניאל גוברין יהודאין. (דניאל ג, יב) שם מבואר על תלונתם כנגד האנשים היהודיים, באשר האנשים האלה אשר הפקדת אותם על מלאכת מדינת בבל, והם חנניה מישאל ועזריה, לא עשו לעצמן טעם ועצה לחוש עליך המלך לקיים מאמרו. לאלהיך - אינם עובדים, ואל הצורה אשר העמדת - לא השתחוו (ולא הלשינו על דניאל, בעבור כי ראו, שהמלך חשבו לאלוה, ואיך ישתחוה הוא אל הצורה): והטעם לכך, הוא מאחר שמי שכופר בעבודה זרה נקרא יהודי, שהרי בשם יהודה, יש את כל אותיות שם הוי'.

**אשר הגלה שגלה מעצמו -
ודריש ליה מדלא כתיב הוגלה.**

**מרדכי לא גלה בעל כורחו אלא בחר לרדת לגלות להיות
עם אחיו**

הגמרא מצטטת ממגילת אסתר אשר הגלה מירושלים, ודורשת אמר רבא: שגלה מעצמו. שנאמר (ב, ו) אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עִם־הַגְלָה אֲשֶׁר הִגְלָתָה עִם יְכִנְיָה מֶלֶךְ־יְהוּדָה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל: ומאחר ולא נאמר שהיה עם הגולה שהוגלתה, משמע משמע שלא היה כשאר ישראל שגלו על כרחן, אלא שגלה מעצמו ומרצונו. כמו שעשה ירמיה, שגלה מרצונו עם ישראל, עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא לחזור.

התוס' מדייקים זאת שלא נאמר עליו הוגלה, לשון סביל, אלא שהיה זה ביוזמתו ולא בעל כורחו. המהרש"א מבאר, דהדרשה היא מיתורא דקרא. דהוה ליה לקרא למכתב: "אשר הגלה עם יכניה", ומדכתיב: "עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה", משמע שהם גלו על כרחם עם יכניה, אבל הוא - גלה מעצמו.

יהודה שהיה גר עמוני, כן התירו לבוא בקהל. ואילו ממואב לא התירו.

**מקשים התוס' מי היה שהגלה את עמון, ומתרצים את
הסתירה**

בברכות מוזכר שסנחריב מלך אשור הוא שבלבל את העמים, כולל עמון, ועליו אומר הנביא ישעיה ואסיר גבולות עמים. ואילו בירמיה כשהוא מונה את מי שהגלה נבוכדנצר הוא מציין את עמון. ומתרצים, כי יש כאן הבדל בין הפורץ, שממנו למדו שאר הכובשים לבצע גלויות, והראשון היה סנחריב מלך אשור, ועל היותו הפורץ בכך, נזקף התואר של אסיר גבולות עמים על שמו. אולם בכמות היה זה נבוכדנצר, אשר הגלה את מרבית העמים, כולל את עמון.

ממוכן -

יש מדרש שהיה דניאל,
**ולפי שהיה נשוי לשרית שהיתה גדולה ממנו,
שלא היה יכול לכופה לדבר כלשונו,
יעץ לעשות כן.**

ממוכן הוא המייעץ למלך שיש לו זכות למשול על אשתו

במגילת אסתר (א, כא) וַיִּטֵּב הַדָּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כְּדִבְרֵי מָמוּכָן: (כב) וַיִּשְׁלַח סִפְרִים אֶל־כָּל־מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ אֶל־מְדִינַת וּמְדִינַת כְּתָבָה וְאֶל־עַם וְעַם כְּלִשְׁוֹנוֹ לֵהָיוֹת כָּל־אִישׁ שָׂרֵר בְּבֵיתוֹ וַיְדַבֵּר כְּלִשְׁוֹן עָמוֹ:

והדברים הורחבו בפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ט נאמר "רבי זכריה אומר, מגלגלין זכות על ידי זכאי, על ידי דניאל שהיה ממוכן, נתגלגלה המלכות על אסתר. לפי שאמר למלך אל תבדה, שכל מה שעשית לרשתי תתורה עשית, וכל המקיים מצות התורה, הקדוש ברוך הוא מקיים מלכותו, שכן כתוב בתורה והוא ימשל בך [בראשית ג, טז]. ושלח המלך בכל המדינות לעשות כדבר ממוכן, שנאמר [אסתר א, כב] לֵהָיוֹת כָּל־אִישׁ שָׂרֵר בְּבֵיתוֹ."

מדייקים התוס' מה הרעיון בעצה זו

אחשוורוש היה בבעיה, כי אשתו התנגדה לו, והיה חיסרון כפול, גם שלא היה יכול לכופה, ולהראות כי הוא הבעל והמושל, וגם שלא הסכימה לדבר בלשונו של בעלה, מה שהשפיל אותו. ומתוך מה שנכתב הינך מבין מה כל כך כאב למלך אחשוורוש. כי בשעה שנתן עצה, דניאל חיפש את נקודת התורפה של המלך. וכך העצה בכלל לא היתה לטובת המלך, אלא היא נועדה לטובת עם ישראל, אלא שעדיין היא צריכה להיות באופן שהמלך יהיה שבע רצון מכך. ויחשוב שהיא רק נתפרה עבורו.

[דף יג עמוד א]

**כל הכופר בע"ז נקרא יהודי שנאמר איתי
גוברין יהודאין -**

על שם יהודי,

קדלי דחזירי -

וח"ו היא לא היתה אוכלת.

אף שהוגש לאסתר מאכל איסור - היא עצמה לא אכלה זאת

וישנה ואת נערותיה וגו', אמר רב: שהאכילה מאכל יהודי. ושמאל אמר: שהאכילה קדלי דחזירי. ורבי יוחנן אמר: זרעונים. ועם היות ורש"י מצא לה זכות, שמאחר והיתה אנוסה לא אכלה זאת. אלא שהתוס' עושים הפרדה ברורה בין מה שהוגש ולמה שהיא עצמה אכלה. ונמצא שאפילו לדעת שמואל אלו היו מנותיה, הרי היא לא אכלה זאת. והרי ידוע כי רשאי אדם למסור נפשו ובלבד שלא יכנס מאכל לא כשר לפיו. ועוד שהתקלה שמונע הקב"ה אפילו בבהמתן של צדיקים קשור דווקא עם אכילה. ויש שלמדו זאת, שאותה השדה שהיתה שולחת לאחשורוש, היא זו שאכלה את המאכל. ומתוך כך יש לפרש כמו הערוך, שהוא עשב הצומח על ראש החזרת, כעין חסה, והוא מאכל שרים.

(וידוע כי עם היות ויהרג ובל יעבור הוא על שלושה דברים בלבד, יש המתירים למסור את הנפש ולא לאכול אכילה שאיננה טהורה).

[דף יג עמוד ב]

וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי -

ואם תאמר,

והא לא היה שם הבחנת שלשה חדשים, שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה.

וי"ל,

שהיתה משמשת במוך.

הגמרא ביארה כיצד אסתר נהגה אישיות בו זמנית עם אחשורוש ומרדכי

הגמרא למדה כי "כאשר היתה באמנה אתו" - אמר רבה בר לימא: מלמד שהיתה עומדת מחיקו של אחשורוש, וטובלת [ורש"י פירש מחמת נקיות, שלא תהא מאוסה לצדיק משכיבתו של אחשורוש], ויושבת בחיקו של מרדכי.

התוס' מקשים על זיהוי הילד

אלא שהתוס' הקשו, שתהיה בעיה לדעת של מי הילד, בשעה שגרשה או אלמנה נישאת, והיא צריכה הפסקה של שלושה חודשים, על מנת שידעו בבירור האם הילד שייך לראשון או לאחרון. וכאן לא היה הפסקה, כי מצד אחד הינה אשת מרדכי, ומצד שני היה אותו רשע מצוי אצלה בכל יום.

התוס' מתרצים איך נמנעה אסתר מלהתעבר מאחשורוש

ומתרצים התוס', שמאחר והדיון הוא על החשש ממי התעברה, הרי קיימות מספר שיטות כיצד יכולה האשה למנוע את ההריון, התוס' נוקטים במוך, אשר שואב את הזרע, תוס' הרא"ש מציעים דרך אחרת, שהיא מתהפכת, ואז אינה מתעברת, ויש הלומדים שמי ששוטפת בחמין את אותו המקום

לאחר התשמיש - אף היא אינה מתעברת. והאר"י הציע עניין רוחני, שמאחר והיתה עסוקה בביעור חמץ, ה' שמרה שלא יאונה לה רע.

ויש מהצדיקים, המגיד מקאזניץ' שלמד שהקליפה הממונה על זה מוך שמה, ונזרקה רוח הקודש בדברי התוס'. ועל פי הזהר שהיא כלל לא היתה עם אחשורוש, אלא שידה אחרת שלחה אליו, וגם מדויק לשון הגמרא, מחיקו, אבל לא עימו ממש. ומתוך כך סיים בלשון זהה אצל מרדכי.

הכסף נתון לך -

גימטריא דהכסף עולה הע"ץ,

רמז לו שיתלה עליו.

התוס' מבארים את הפסוק, שיש כאן רמז שהמן יתלה על העץ

הגמרא מביאה את מהלך נתינת הכסף. (אסתר ג, יא) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהִמָּן הַכֹּסֶף נָתַן לָךְ וְהָעָם לַעֲשׂוֹת בּוֹ כְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ: ומדייקים התוס' רמז בעלמא הוא שנפל דבר בפיו, שהעץ שייכן יהיה נתון לו, ומדייק הלשון הכסף נתון לך, שהרי הכסף היה עדיין ביד המן, והו"ל לומר הכסף יהיה לך, כי לא נתן לו אלא רק מחל. ולכן דרשו שמרומז בזה הדבר שינתן לו עבור זה והוא העץ, ולרמזו וסימן סמך זה על שווי המספר בזה ובזה:

רבים התחבטו למצוא מה טעם פירשו זאת התוס', שאין דרכם לפרש פסוקים, אלא גמרא

מאחר והרי אחשורוש לא היה בעל רוח הקודש, הרי מה זה משנה שיצא מפיו? ומאחר והיה מתלמידי בלעם הרשע, שהיו חמדנים, התקשו התוס', כיצד ויתר על הממון? ובפרט שגם הוא רצה בזה, כך שלא היה לו כל צורך לקבל כסף על כך. ולפיכך סובב הקב"ה, שיאמר מילים אלו על מנת לקלל את המן, וקללה מועילה אף ללא כוונה. ומה שלא לקח את הכסף סייע לאחר מכן שלא היה כאן שוחד, וממילא כאשר המן רצה לכבוש את המלכה, לא היה כל לימוד זכות, כי מאחר ולא היה שוחד - ראה את המציאות.

[דף יד עמוד א]

משום יחוד -

כשבאין אליה בני ישראל למשפט.

מעלת דבורה הנביאה בהיותה דנה את ישראל, נמנעה מייחוד

הגמרא מנתה שבע נביאות שעמדו לישראל, וביניהם אסתר. כתיב בדבורה: "והיא יושבת תחת תומר". מאי שנא שישבה דווקא תחת תומר? אמר רבי שמעון בן אבשלום: משום שלא תבוא לידי יחוד, שהתמר גבוה ואין לו צל, ולהכי אין שם חשש יחוד כמו בבית.

התוס' מבארים כיצד יכלה להיות בעיית ייחוד

ומבארים התוס', שבאים אליה, שהרי בבעלי דין חייבים להגיע שני הצדדים, אבל אם שניהם פרוצים ורשעים, והרי

ואף על פורענות נסא דעתיד למיהוי בפלשתאי, דעתידין
דייתון ית ארונא דיי בעגלתא חדתא ועמיה קורבן אשמא, בכן
תימר בנשתא דישראל, אפתח פומי למלא רברבן על בעלי
דבכי ארי חדתי בפורקנה:

(ב) על סנחריב מלכא דאתוב אתנביאת ואמרת, עתיד דיקום
הוא וכל חילותיה על ירושלם, ונס סגי יתעביד ביה תמן יפלו
פגרי משרתיה, בכן יודון כל עממיא אומיא ולשניא וימרון
לית דקדיש אלא יי, ארי לית בר מנה ועמך יימרון לית תקיף
אלא אלהנא:

(ג) על נבוכדנצר מלכא דבבל אתנביאת ואמרת, אתון
כסדאי וכל עממיא דעתידין למשלט בישראל, לא תסגון
למלא רברבן לא יפקון גידופין מפומכון, ארי אלהא ידע כולא
ועל כל עובדויה מתיח דיניה, אף לכון עתיד לשלמא פורענות
חוביכון:

(ד) על מלכות מקדון אתנביאת ואמרת, קשתת דגברי
מקדונאי יתברין, ודבית חשמונאי דהו חלשין יתעבדן להון
נסין וגבורין:

(ה) על בנהי דהמן אתנביאת ואמרת, דהו שבועין בלחמא
וגאן בעותרא וסגיין בממונא, אתמסכנו תבו לאתגרא בלחם
ומזון פומהון. מרדכי ואסתר דהו חשיכין ומסכנין - עתרו
ואיתנשיאו ית מסכנותהון תבו למיהוי בני חורין. בן ירושלם
דהו פאתתא עקרא, עתידא דתממלי מעם גלותהא, ורומי
דמליא סגי עממיא יסופון משרתהא תצדי ותיחרוב:

[דף יד עמוד ב]

מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה -

קשה,

א"כ היאך גרסינן,

פרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לו. ושם),

דיני נפשות מתחילין מן הצד,

מדכתיב גבי נבל ויחגרו איש חרבו,

ויחגורו גם דוד חרבו (ש"א כה),

והא מורד במלכות הוה,

ולא בעי למידייניה.

ועוד קשה,

היאך יושב דוד בדין,

והא אין מושיבין מלך בסנהדרין,

כדאמרינן במסכת סנהדרין פרק כ"ג (דף יח:).

וע"ק,

מפרק במה בהמה יוצאה (שבת דף נו.),

גבי אוריה דקאמר שהיה לו לרדנו בסנהדרין,

ואמאי - והא מורד במלכות היה.

וי"ל,

דהכא ה"פ,

מורד במלכות הוא,

ולא צריך למידייניה, כשאר דיני נפשות,

בעיניך הרי תמיד שני הצדדים צריכים להיות מוחזקים
כרשעים, והיא יחידה, שרק בשעה שהם באים ומקבלים
שניהם אף את הדין היחיד - הרי זה מותר לדון כיחידה -
ואז יש כן בעיית ייחוד.

כלומר, התוס' מציגים את בעיית הייחוד, אלא מאחר ועץ
התמר גבוה והעלים אינם חוסמים את הראייה, וגם לכן צל
אין בו, ולכן הכל נראה ומרחוק - הרי זה פתרון הבעיה.

דכתיב ותתפלל חנה ותאמר עלץ לבי בה' -

והכי נמי הוה מצי לאתויי כל הפרשה,

שכולה נבואה על סנחריב נבוכדנצר והמן,

כמו שترגם יונתן,

אלא קרא **דריש פרשתא נקט**.

נבואת חנה בשיטת רש"י על החילוק במלכים ויציבותם לאורך זמן

הגמרא מונה שבע נביאות, ומונה גם את חנה. ומבארים
מה נבואה יש בה "חנה" - דכתיב ותתפלל חנה ותאמר עלץ
לבי בה' רמה קרני בה', רמה קרני ולא רמה פכי. רש"י
מצמצם שהיתה לה נבואה יחידה "זו היא נבואתה, שנתנבאת
על שאול ויהוא שלא תימשך מלכותן, במשיחת דוד ושלמה
כתיב קרן השמן, ובמשיחת שאול ויהוא כתיב פך". והרי דקון
הוא דבר המתקיים, משא"כ פך דהוא מחרס הנשבר.

התוס' חלוק, ולומד שהיו לה רצף נבואות במספר נושאים

התוס' לומדים שבכל שירת חנה יש רמזים רבים, והיא
מלאה בנבואה. אלא שאם כן עולה קושי, מדוע ציטטו כאן
רק פסוק אחד. וכמו שהעמיד רש"י שזו היא נבואתה, זו ולא
אחרת. התוס' תומכים את יתדותם בתרגום יונתן, שהוא מגלה
את עומק הדברים ובאריכות רבה. אלא שלשיטתם בחר רק
בפסוק הראשון, על מנת לציין את תחילת הפרשה.

תרגום יונתן על שירת חנה מורה שכל מלה מלאה בנבואות

נושאים רבים עולים בתרגום יונתן. כל תפילתה היא ברוח
נבואה. שמואל בנה עתיד להיות נביא, ובימיו ישתחררו מעול
הפלישתים. יואל הנכד, ממנו יצאו משוררים מהלויים בבית
המקדש, וכיצד ארון הקודש יוחזר בעגלה מפלישתים. וכן היא
מנבאה על סנחריב, וכיצד ימות חייליו כפגרים, דבר שיגרום
שכל העמים ישבחו את ה'. על נבוכדנצר מלך בבל, שעוד
יקבל הוא ועמו את הפורענות המגיעה לו. וניצחון
החשמונאים כנגד היוונים, על בני המן הרשע, שהם מעושר
רב יפלו.

(א) וצליאת חנה ברוח נבואה, ואמרת פבר שמואל פרי
עתיד למיהוי נביא על ישראל,

ביומיה יתפרקון מידא דפלשתאי, ועל ידוהי יתעבדן להון
נסין וגבורין. בכן תקוף לבי בחולקא דיהב לי יי. ואף הימן בר
יואל בר פרי שמואל עתיד דיקום הוא וארבעת עשר בנהי
למיהוי אמרין בשירה על ידי גבלין וכוונתן עם אחיהון ליוצי
לשפחא בבית מקדשא. בכן רמת קרני במתנתא דמני לי יי.

הקושי השלישי, אם כסוגייתנו אין דנים מורד במלכות, כיצד נאמר שהיה צריך לדון את אוריה

הגמרא בשבת מביאה כי כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה. ומביאה שם הגמרא שהיה צריך לדודו. את אוריה החתי הכית בחרב - שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת. ומצד שני נאמר שם מורד במלכות הוה, דאמר ליה ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים. וזה בסתירה לכאן, שאין צריך לדון מורד במלכות.

מתרצים התוס', שדינו של המורד במלכות שונה משאר דיני נפשות (עם היות ויש חובת דיון, אלא הוא רק בידור עובדות, וללא הלנת הדין, ולכן אינו יכול להיות מעורב בדין, ואז יכול הוא להצטרף

מורד במלכות אף שהורגים אותו לא ניתן להשוותו לדיני נפשות רגילים, ואדרבא חמור הוא מהם, שרשאים להכריע את דינו מיידית אף לחובה, ואין צריך להמתין יום נוסף. ועל פי עיקרון זה מבארים את מענה דוד לאביגיל, שהאשימה אותו מדוע לא דן ביום, אלא בלילה.

והוא ענה לה, שאמנם רשאי הוא לקבל דין, אלא דינו חמור יותר, ואין הוא צריך להמתין כדבריה רק למחרת. אבל לעיין בדינו ולעשות הלנת דין ולהמתין עד למחר - אין צריך. ואז מה שענה לא שאינו צריך לדונו המשמעות הינה, שהשיב לה דלא בעי למידייניה כשאר דיני נפשות (כלומר רק לעניין זה לא ראוי לדונו כמו כל שאר הדיני נפשות) אלא גומרין בו ביום לחובה.

וכן בעניין אחר, שאין דנים אותו כשאר חייבי מיתות אלא לקבל עדות ולידע אם הוא מורד במלכות. ואותו דבר זה מתרץ את הקושי עם אוריה.

וגם אין בעיה שדוד המלך ישב כאן בדין, כי כל הדיון הוא שונה. כל החשש הוא שמא יאמר דבר מה, ואז לא ניתן יהיה לחלוק עליו. אבל כאן הוא נדרש לשבת ולשתוק, בהיותו נוגע בדבר.

ה"ג מאי מבוא בדמים תרי דמים דם נדה ושפיכות דמים מלמד שגלתה שוקה - ולא גרסינן איכא דאמרי,

מלמד שגלתה שוקה,
דהא השתא - מפרש מאי תרי דמים, ועד השתא - לא פריש להו.

ביאור מהלך הגמרא שאביגיל מנעה מדוד מכשול שתי עבירות הקשורות לדם

לאחר הדיון עם אביגיל שמנעה את דוד מלדון את נבל, שעם היות ועשה מעשה נבלה, אין לו הגדרה של מורד במלכות, כי עדיין לא נחשב דוד למלך בפועל. אלא שהפסוק (שמ"א כה, לג) שמנעה ממנו שפיכות דמים, מדבר בלשון רבים. וברוך טעמך וברוכה אַתְּ אֲשֶׁר פָּלַתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְּדָמִים וְהִשַּׁע יָדִי לִי:

ומבררת הגמרא מה טעם נאמר דמים ברבים, ומתרצים, כי היה עוון נוסף והוא דם נידה. ורק עכשיו מסבירה הגמרא את

שדנין בו ביום - לזכות,
וביום שלאחריו - לחובה,
אלא אפילו בו ביום - גומרין לחובה.

והיינו הא דקאמרה ליה אביגיל,
וכי דנין דיני נפשות בלילה,
היה לך להמתין לגמור עד למחרת,
והוא השיב לה - מורד במלכות הוה, ואין צריך להמתין עד למחר, אבל לדונו - ודאי צריך.

וגם לא קשה,
מהא שישב דוד בסנהדרין,
דהא דאין מושיבין מלך בסנהדרין, היינו משום דלא הוי כבודו להיות יושב ושותק, אבל גבי מורד - כבודו הוא להיות יושב ושותק, לפי שהוא נוגע בדבר.

מהלך שיחת אביגיל עם דוד האם בעלה נבל יש לו דין מורד במלכות

הגמרא מציינת כי אביגיל היתה אחת מהנביאות. ומתארת את שיחתה עם דוד. שלטענתה אסור לדון נפשות בלילה, מאחר וכתוב דינו לבוקר משפט, והוקע אותם לה' נגד השמש. ועל כך ענה לה, כי נבל הינו מורד במלכות, וכלל אין צורך לדונו. והיא עונה לו, שעם היות ונמשחת על ידי שמואל הנביא, אבל אינך מלך בפועל, הן מצד ששאל קיים, וגם לא נתפרסם טבעך בעולם, ומאחר ואינך מלך בפועל - הרי נבל אינו מורד במלכות. ודוד המלך מודה לה, שמנעה ממנו שפיכות דמים.

מקשים התוס' על המעשה שלוש קושיות - הראשונה האם היה צריך לדון את נבל המורד במלכות בבית דין

קושי ראשון הוא סתירה בין שתי גמרות. הגמרא בסנהדרין לומדת כי דיני נפשות מתחילין מן הצד, כלומר, לא מהאיש החשוב ביותר, ומשמו של רבי יוחנן מדייקת מהפסוק (שמואל א כה, יג) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאַנְשֵׁי חֲגָרָא אִישׁ אֶת-חֶרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת-חֶרְבּוֹ וַיַּחְגֵּר גַּם-דָּוִד אֶת-חֶרְבּוֹ. דוד המלך מכריע רק בסוף. כלומר, בסוגיה כאן משמע שמורד במלכות היה, ובעי למידייני. דוד היה חושב עצמו מלך. ואילו כאן במגילה דמורד במלכות - לא בעי למידייניה.

הקושי השני מאחר ודוד הינו מלך - היאך יכל לשבת בדין והרי אין מלך יכול להימנות בסנהדרין

במסכת סנהדרין למדנו בברייתא, כי אין מושיבין מלך בסנהדרין - וביארה הגמרא את הטעם, דכתיב לא תענה על ריב (כך הקרי) - לא תענה על רב (כך הכתיב, חסר, ומשמעו שלא יוכלו שאר חברי הסנהדרין לחלוק על דבריו). ואם כן, הכיצד דוד בהתייחס לעצמו שהוא מלך, שמרדו כנגדו - רשאי היה לשבת ולדון?

דברים, גילוי שוקה, והליכה של ג' פרסאות. אלא מאחר וראינו כי נביאה וצדקת היא, הרי לא יתכן שתגלה לאורך זמן כה רב, שכזה דבר חייב להיות רק בכוונה. וקושי זה מציגים התוס' כשתי שאלות, כיצד היא כצדקת עשתה מעשה בכוונה? והקושי השני כל המרחק הגדול - נראה כגוזמא.

מתרצים התוס', כי האור אינו מהשוק, אלא שזה אור התאווה, שהיא עצמה גורמת לחמימות

אלא עלינו לומר, שדבר זה התרחש בלא ידיעתה ולזמן קצר. ועל מנת לקבל התחממות, הרי ידוע כי הפריצות מרובה יותר לא כשהיא ערומה, אלא כשיש משחק של כן ולא. וזה מה שגרם אצל דוד את הפיתוי הגדול. ובפרט שבשעה שהיא ירדה בסתר ההר, והיו רוחות והרוח הרימה את הבגד וגלתה את שוקה, בשעה שכלל לא ידעה כי אחרים רואים אותה. ויש המגידים שהגירסה היתה לאור, והיה נקוד, והמדפיס טעה ופתח את זה שלא נכון, ובמקום לאורו, שזה הפיתוי שלו כתב לאורה. או שהיה זה בשורוק לשון אור של אש.

דאיגירה ונסבה יהושע -

קשיא,

היאך נסבה,

הא אמרינן פרק הערל (יבמות דף עו. ושם),

דאפילו בגירותן - לית להו חתנות.

וצריך לומר,

שלא היתה משבעה עממין,

אלא משאר עממין **ובאת לגור שם.**

ויש מפרשים שרצו לומר,

שלא הוזהרו על לאו דלא תתחתן,

עד לאחר שנכנסו לארץ.

וזה אינו,

דאמרינן במדרש,

דנתינים באו להתגייר בימי משה כמו בימי יהושע,

ואף על פי כן לא הותרו לבא בקהל,

אלא היו חוטבי עצים ושואבי מים,

אלמא דקודם שעברו את הירדן ונכנסו לארץ,

הוזהרו עליהם.

כיצד נשאה יהושע שאיסור לא תתחתן במ הינו גם לאחר הגיור

הגמרא מספרת על נביאה נוספת חולדה, שיצאה מיהושע ורחב הזונה. ומבארת שגיירה ולאחר מכן נשאה. אלא שקשה, שהרי ז' עממין לית להו חתנות אפילו בגירותן? ויש להעיר, כי התוס' בכתובות כט כתבו בשם ר"ת, שהאיסור לאחר שנתגיירו הינו מהלאו של לא תתחתן במ. ויש הלומדים שלאחר שנתגיירו לא יסיתו לעבוד ע"ז.

אמנם יש לומר, שרק היתה משאר עממים, ורק באה לגור שם. והתוס' דוחים נסיון לצמצם את האיסור שהוא רק לאחר שנכנסו לארץ, שהרי הנתינים לא הותרו לבוא בקהל.

המעשה השני והוא שדוד המלך כמעט וחסא עימה בדם נידה. ולשם כך חייבים לספר לנו את פרטי המעשה, שגילתה את שוקה, והוא התאווה אליה, ואמר לה הישמעי לי, וענתה לו, "לא תהיה זאת לך לפוקה" [פוקה היינו מכשול, כמו "פיק ברכים"]. ומאחר ומיעטה בדבריה ואמרה זאת, סימן שיש ביאה אחרת, שהיא כן תהיה לפוקה, וזאת בת שבע, וכך הוכיחה הגמרא שאביגיל היתה נביאה.

התוס' שוללים גירסא לא נכונה, כי גילוי השוק הוא חלק מההסבר על הדם הנידה

מדייקים התוס', שבתחילה הגמרא אמרה את זה שיש כאן כפל דמים, ואז עוברת הגמרא לבאר הכיצד. וגילוי השוק הוא חלק מהביאור של הדמים, שכל זאת הינה אמרה אחת, ולכן היא קשורה לשאלה מאי מבוא בדמים. ולכן יש לשלול גירסא לא נכונה, שאת גילוי השוק זה סברא הנאמרת על ידי משהו אחר.

מה לגבי איסור אשת איש החמור, ורק מובא דם נידה לגבי אביגיל?

אלא שיש להתפלא, והרי בהיות אביגיל נשואה לנבל הכרמלי, ומדוע נאמר כאן רק עון דם נידה, ולא אשת איש? שהרי הבא על הנידה הוא באיסור כרת, בעוד הבא על אשת איש באיסור חנק. ועוד היה ראוי לומר משלוש. ואכן המהרש"א הקשה על כך, וביאר ששתי הדמים הוא ב' מיתות בית דין. יש על כך כמה תירוצים מכיוונים שונים.

התירוצ האחד, שלא היתה כלל אשת איש, אלא רק פילגש. התירוצ השני, שרצה תחילה להרוג את נבל ורק אז לבוא עליה. ואז ההצלה היא מבוא, שעל אותו עניין של ביאה בסופו נדרש לו להרוג תחילה את נבל. התירוצ השלישי, אישור אשת איש יגיע אליו מבת שבע, בכל מקרה, אלא שאם היה נכשל עם אביגיל היה עליו עון נידה, שזה היה קורה היום, וכלשון הפסוק. והתירוצ הרביעי, שכל מה שאמר לה הישמעי לי היה רק לבדוקה אם היא צנועה על מנת לשאתה לאחר מות נבל.

שגלתה שוקה והלך דוד לאורה ג' פרסאות -

קשה,

היאך אותה צדיקת גלתה שוקה לפני דוד.

ועוד קשה,

דמחזי כגוזמא,

לומר שהלך לאור שוקה ג' פרסאות.

וי"ל,

דנמצא בספרים מדויקים,

שנקוד בהן לאורה, **במלאפ"ם, כלומר לאור שלה,**

פירוש נתאווה לה דוד,

והלך באור חמימות התאווה שלש פרסאות.

המעשה של אביגיל אינו נראה הגיוני, לא מתאים לה, ולא מתאים למציאות

הגמרא מספרת כי אביגיל גלתה את שוקה לפני דוד, והלך לאורה שלש פרסאות, ואמר לה הישמעי לי. יש כאן שני

תירוצו של השפת אמת בדרך חדשה - על פי רוח הקודש

שיצאתה רחב מן הכלל הזה דלא תתחתן, דהא גם להחיותה קשה, האיך הניחוד? דהא כתיב לא תחיה כל נשמה. רק שנשבעו לה המרגלים להציל אותה ומשפחתה, ובוודאי היתה השבועה על פי רוח הקודש, ונכלל בזה ג"כ להתחתן עמהם: וגם בתוס' בסוטה לה, ב מובא, כי היתה מהכנעים, ומה שנשאה ולא הרגה יהושע, שמא על פי דיבור היה.

[דף טו עמוד א]

ארבע נשים יפיפיות היו בעולם -

קשה,

אמאי לא חשיב חוה,

דהא אמרינן בפרק חזקת הבתים (ב"ב דף נח.),

שרה לפני חוה - כקוף בפני אדם.

ויש לומר,

דלא חשיב אלא אותן הנולדות מאשה.

הגמרא מבארת על מעלת הנשים היפות בעולם

תנו רבנן: ארבע נשים יפיפיות היו בעולם: שרה, רחב ואביגיל, ואסתר. ולמאן דאמר אסתר ירקרוקת היתה - מפיק אסתר ומעייל ושתי.

התוס' דנים על השמטה, ובתירוצם אכן שומרים על השאלה

כאשר מונים ארבע, הרי ברור לנו כי לא יכולה להיות אף אחת יפה יותר מאחת מהללו. ואילו הגמרא מספרת כי אף שרה, שהיא כאן בראש הרשימה, היתה רק כקוף בפני חוה. שהרי רבי בנאה בא לציין את המערות, ונאמר לו שלא יסתכל בדמות אדם הראשון שהוא ממש בצלם אלוקים. ואף בעקביו של אדם הראשון שהורשה להסתכל, הרי דומים היו לגלגלי חמה.

וכאן מתארת הגמרא מספר דרגות. הכל בפני שרה היו כקוף בפני אדם, ועל מנת להדגיש את הפער האיכותי, שכלל לא ניתן להשוות זאת, נאמר ביטוי זה ארבע פעמים, הכל לעומת שרה, שרה לעומת חוה, חוה לעומת אדם, ואדם מול השכינה. והרי זו שאלה קשה, למה לא החשיבו את חוה.

בחוה קיימת בחינת יצירת הבורא, וממילא לא ניתן להחשיבה לעומת שאר הנשים

ובתירוצם, אכן התוספות אינם סותרים גמרא זו, אלא שמוסיפים נתון נוסף, שהיא צריכה להיות אשה רגילה, הנולדת, ולא מעשה ידיו של הקב"ה. כלומר, פעמים רבות אנו רואים רשימה, אלא שיש בחינה צדדית, שקובעת שרק מאוכלוסיה זו מדובר.

נשם שאנדתי מבית אבא כך אנדתי ממך -

וא"ת,

אמאי לא היה מגרשה,

ותהא מותרת להחזירנה.

י"ל,

לפי שכל מעשה הגט הוא ע"פ עדים,

והיה ירא פן יתפרסם הדבר למלכות.

הגמרא מתארת את מצוקת אסתר לקיים את משימת מרדכי ללכת ביוזמתה אל אחשוורוש

"לך כנוס את כל היהודים וגו'" - עד "אשר לא כדת". אמר רבי אבא: שלא כדת היה שבכל יום ויום. שעד עכשיו נבעלתי באונס, ועכשיו - ברצון, שהרי אלך אל המלך אחשוורוש מרצוני. "וכאשר אבדתי אבדתי". כשם שאבדתי מבית אבא - כך אובד ממך, שהרי אשת ישראל שנאנסה - מותרת לבעלה, אבל אם נבעלה ברצון - אסורה לבעלה.

הצעת התוס' - ניתן לקיים את שני הדברים, גם שתלך למלך, וגם שתהיה מותרת למרדכי

מעלים התוס' פיתרון לכאורה אפשרי. ליגרשה מרדכי, והדר לינסבא. דבעילת הגוי אחר [גירושין] - אינה אסורה למגרש כדמוכח [בפ"ב] דסוטה. והתוס' מדגישים את צד ההיתר. כי כך היא אכן נפרדת לחלוטין ממרדכי.

התוס' אינם שוללים את עצם הרעיון, אלא רק את יכולת ביצועו

כאשר יש שאלה, הרי התשובה לא בהכרח שוללת את עצם הרעיון. אלא שכאן עולה בעיה אחרת. על מנת שיהיה גט חייבים להיות עדים, ומאחר והדבר מתפרסם, הרי יש סכנה שכבר לא יהיה למי לחזור, כי המלך שהוא כועס - הרי זה סכנת נפשות. ועל כן הפתרון הוא נפלא, רק שאינו ישים.

ביום השלישי -

בזכות תורה נביאים וכתובים,

א"נ כהנים ליום וישראלים,

אי נמי משה ואהרן ומרים,

אי נמי שלישי דמתן תורה.

אסתר ניגשת אל המלך ביום השלישי, ואף שזה עבודה אבדון - הרי משמים מלבישים אותה במלכות

הגמרא מספרת כיצד אסתר במסירות נפש הולכת אל המלך, אף שבכך היא תאבד את בעלה, כי כעת זה ברצונה וביוזמתה. ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, (מקשה הגמרא והרי מלכות אינו דבר שלובשים, כי אם היה צריך לומר) בגדי מלכות מיבעי ליה! - אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: מלמד שלבשתה רוח הקדש, (ועונה הגמרא, כי אכן הכוונה היא כפשוטו, מלכות ולא בגדי מלכות, ואם אתה שואל אותי כיצד לובשים מלכות, הרי זה גזירה שווה, מראש שלישי דוד) כתיב הכא - ותלבש, וכתיב התם - ורוח לבשה את עמשי.

התוס' מרמזים מדוע הלכה למלך רק ביום השלישי

מאחר ורואים אנו כי משמיים מקדשים את אסתר, והיא ממש לובשת מלכות, שהיא בחינת רוח הקודש. ולכן לא ניתן לומר שמה שהלכה רק ביום השלישי היה גרעון ועיכוב, אלא אדרבא, היא המתינה ליום זה, מאחר ובמספר שלוש יש ארבע מעלות שונות. ויש שלמדו כי כמו בעקדה שנאמר בה ויהי

וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה. דכתיב: "ותשלח את אמתה ותקחה", ודרשינן שנמתחה ידה אמות הרבה, כדי שתוכל לקחת את התיבה מן היאור.

וכן אתה מוצא בשיני רשעים. דכתיב: "שיני רשעים שברת", ואמר ריש לקיש: אל תקרי "שברת" - אלא "שרבבת". דהכי הוה בעוג מלך הבשן, שעקר הר בר תלתא פרסי להשליכו על ישראל, והניחו על ראשו. ושלח הקדוש ברוך הוא נמלים - ונקבדו. בקש עוג לשמטו מעל צוארו, ונשתרבבו שיניו לכאן ולכאן ולא היה יכול לשמטו.

שיריבוב הוא שהדבר משתלשל מטה מטה

הגמרא בסוכה מספרת כי סוכה הוא רשות האדם, ולכן חייבת להיות לפחות עשרה טפחים. מעולם לא ירדה שכינה למטה, לעולם התחתון, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר [תהילים קטז טז], "השמים שמים לה", והארץ נתן לבני אדם. ומבארים כיצד משה רבינו לא עלה למעלה, והרי אחז את פני הכסא, אלא שהכסא אישתרבוני אישתרבוני ליה, ירד ונמשך הכסא עד עשרה טפחים למטה מהשמים העליונים, שהן סוף רשות של מעלה, ונקט ביה משה בקצה סופו, כך שלא נכנסה ידו תוך עשרה.

התוס' מדייקים בלשון הנמונה, ושוללים הבנה אחרת

הכוונה אצל עוג היתה להדגיש לא את פעולת השיריבוב, שמשמעות להאריך, והוא מגזירת המרובעים. שהוא אינו לשון הפסוק, אלא לשון הגמרא. ולכן נדרש לבצע אל תקרי, שאנו באים ומוציאים מלשון שבירה, כעניינו חיסרון השיניים, אלא שאותם השיניים התארכו. ואילו הפועל לרבב - משמעו לעבות ולעשותו מוצק, ומאחר וכאן אנו משווים זאת לשרביט ולידה של בתיה, הרי הדגש הוא כיצד התארכו.

[דף טז עמוד א]

ודחי עשרה אלפי ככרי כספא -

שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף,
עולין חצי שקל לכל אחד מישראל,
שהיו שש מאות אלף כשיצאו ממצרים,
ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם, ודוק ותשכח.

הגמרא מזכירה כיצד ישראל שעסקו בהלכות קמיצה על ידי חופן קמח, ניצחו את הסכום העצום שנתן המן

הגמרא מספרת כיצד הגיע המן להעלות את מרדכי עם הלבוש והסוס בשעה שעסק בהלכות קמיצה

ויקח המן את הלבוש ואת הסוס, אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה, ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן. והמשין לסיום תפילתו, ושאל אותו במה עסק. וענו לו, כי בזמן המקדש די היה במלוא קומץ סולת על מנת להתכפר. וענה להם, שקומץ הקמח שלכם ניצח את עשרת אלפי ככר הכסף שלי.

בהגהת הב"ח מראה כיצד החשבון - כנגד מחצית השקל

חשבונו של הב"ח הוא על פי החזקוני. נראה בזה פירושו. הככר - הוא ס' מנה, [ושל קדש - ק"כ מנה], והמנה - כ"ה סלעים. [והמן נתן עשרת אלפים ככרות של חול, שהם ה'

ביום השלישי, הרי לא ניתן להמתין מעבר לכך. ואף במדרש מסופר ששוועתם עלתה השמימה. ונראה לי שעם היות והתוס' מביאים ארבע שלשות, הרי הכוונה שבכל אחד מהם יש ברכה להצלחת אסתר במשימתה.

[דף טו עמוד ב]

זה הדן דין אמת לאמתו -

נראה דמשום הכי נקט אמת,
לאשמועינן דבדין מרומה - צריך לחקור העדים בסוב,

עד שיתבאר האמת, ואז ידונו אותו לאמתו.

מעלת הדיין שהוא דן דין אמת לאמתו

הגמרא מספרת כיצד המן עם כל עושרו היה אומר שכל זה אינו שווה לי, בשעה שרואה את מרדכי היושב בשער המלך. ואמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: עתיד הקדוש ברוך הוא להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק. הגמרא הביאה את נבואת ישעיה של גלות עשרת השבטים, והנהגתם הגרועה, לעומת מלכות חזקיהו שבין השאר יעזרהו במשפט. ודייקה הגמרא על כל לשונות הנבואה "וליושב על המשפט" - זה הדן דין אמת לאמתו.

כפל הלשון אמת לאמתה אינו לתפארת המליצה - אלא מראה על דיין המתגבר על עדים שקרנים

אלא שכפל המילים אמת לאמתו מעיד שיש כאן בעיה מסויימת. שבמשפט יש שני שלבים - חקירת העדים שיאמרו אמת, ופסק הדין, שיהיה על פי תורה. וכאן מעמידים התוס' שמדובר בדין מרומה. כאשר העדים משקרים, וכביכול הדיין לא נותר לו אלא לפסוק על פי העדים, אבל התוצאה שיהיה כאן שקר. ולכן כאשר דיין מרגיש שזה דין מרומה מותר לו להסתלק ולא לדון.

אבל כאן יש דרגה גבוהה יותר. שהדיין מרגיש ברמאות, ויודע לחקור את העדים בצורה שכל השקרים יוצאים החוצה, בגלל שהוא חוקר אותם מכל מיני כיוונים לא צפויים, עד שהוא פורס את האמת כשמלה. וזה השלב הראשון של המשפט, וזה האמת הראשונה. ולאחר שהצליח להתגבר על השקרים, כעת דבריהם אמיתיים, ואז הוא יכול לפסוק ולדון לאמתו.

[ה"ג אל תקרי שברת אלא שרבבת -

לשון אשתרבוני (סוכה ה.),

ולא גרסינן 'שריבבת'].

הגמרא מספרת על שלושה מקרים שהאורך המקורי התארך, אצל אסתר, בתיה בת פרעה ועוג

הגמרא מספרת כיצד השרביט של המלך נמתח במידותיו על ידי המלאך. על מנת שתוכל אסתר לגעת בו. וכמה נמתח השרביט? אמר רבי ירמיה: שתי אמות היה השרביט מעיקרא, והמלאך העמידו על שתיים עשרה אמות. ואמרי לה: על שש עשרה העמידו. ואמרי לה: על עשרים וארבע אמות. במתניתא תנא: על ששים אמות העמידו.

מדויקים התוס', כי צריך משמעו רצוי, ולא מוכרח

מדויקים התוס', שאין אנו אומרים צריך, שמשמעו שאם לא אמר - אין לו תקנה, אלא שצריך לכתחילה משמע, אבל בדי עבד, כלומר אם קרא והפסיק - יצא. ומאחר וכלל זה קבוע אצל הבית יוסף, נמצא כי לא בא הרמ"א לחלוק עליו. והמקומות אחרים הלשון בפוסקים הינה האם זה למצווה או לעיכוב. ואפילו יש שיהוי רב, כי כל זה הוא רק בגדר המלצה בלתי מחייבת. ופעמים רבות מחלקים התוס' בהסתכלות של לכתחילה ובדיעבד.

אמרה מיבעי ליה -

דמשמע דהכי קאמר,

ובבואה לפני המלך אמרה לו,

מלבד הספר שאמר לעשות ולשלוח בכל המדינות,

אמרה לו 'עוד ישוב מחשבתו הרעה',

ומשני יאמר בפה, דכיון דקאמר בבואה אמר,

משמע שיש לנו לומר מה שאמרה.

הגמרא מקשה מאחר ואסתר היא האומרת - מהו הלשון ואמר, לשון זכר

ובבאה לפני המלך אמר עם הספר, אמר? אמרה מבעי ליה! אמר רבי יוחנן: אמרה לו: יאמר בפה מה שכתוב בספר.

התוס' מבארים את מהלך הדברים

על מנת להבין את דברי התוס' ראוי להביא את כלל הפסוק (אסתר ט, כה) וּבְבֹאָהָ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ אָמַר עַם-הַסֵּפֶר יָשׁוּב מִחִשְׁבֹּתָו הָרָעָה אֲשֶׁר-חָשָׁב עַל-הַיְּהוּדִים עַל-רָאשָׁו וְתָלוּ אֹתוֹ וְאֶת-בָּנָיו עַל-הָעֵץ: שְׁהָרִי יֵשׁ כֹּאן שְׁנֵי דְבָרִים, עֵצָם הַסִּפְרִים הַנִּשְׁלָחִים, וְמָה שֶׁאִמְרָה אֶסְתֵּר בְּנוֹסָף בְּבֹאָה אֶל הַמֶּלֶךְ. כִּי הַסִּפְרִים הֵם רַק סִילּוּק הַגּוֹזֵרָה וּבִיטּוּלָהּ, אֲבָל הַבְקָשָׁה כֹּאן הִיא שֶׁבְּנוֹסָף יֵשׁ לְבַצֵּעַ מַעֲשֵׂה חַיּוּבִי וּמִמְשִׁי, לְהַשִּׁיב עַל רָאשׁוֹ, לְהַחְזִיר אֶת הַבְּעִיָּה וּלְתַקְנָהּ מִשּׁוֹרֶשָׁה עַל יְדֵי שִׁיתָלוֹ אֶת הַמֶּן וּבְנִיּוֹ עַל הָעֵץ, שֶׁעַל יְדֵי אֶסְתֵּר וּבִיאתָהּ אֶל הַמֶּלֶךְ פִּעֲלָהּ זֹאת, שִׁישׁ לָנוּ לֹמַר אֶת מָה שֶׁהִיא עֲצָמָה אִמְרָה אַז.

אלפים של קדש, והמחצית השקל בעד ת"ר אלף משנה אחת - עולה מאת ככר של קדש. וימי שנותינו - שבעים שנה, ומבן כ' ומעלה נתנו כופר נפש, והמן נתן בעד חמשים שנה בעד ת"ר אלף:

הפני יהושע משמו של הרוקח כנגד דמי עבד

והפנ"י כתב [והביא שכך מצא ברוקח], דמה שכתבו תוס' שרצה לשלם לאחשורוש דמי פדיון, היינו דהמן רצה לשלם לאחשורוש דמי עבד [שהם שלושים שקלים] עבור כל אחד מישראל. דפליגי במדרש [תנחומא פר' תשא], מה סבר משה כשאמר לו הקדוש ברוך הוא: "ונתנו איש כפר פדיון נפשו" [לפני שהראה לו מטבע מחצית השקל]. ואיכא למ"ד, דסבר משה, שצריכין ליתן שלשים שקלים, ויליף לה מדכתיב "אם עבד יגח וגו' שלשים שקלים יתן וגו'".

והנה מניין בנ"י לעולם הוא כפי שיצאו ממצרים [דהכי איתא בספרי מפרשים ובוהר], וכיון שמחצית השקל של כולם עולה למנין מאה ככר [כדאיתא בקרא], ומנה של קדש כפול היה - הו"ל מאתיים ככר. וכשתחשוב ל' שקלים לכל אחד, הוו ששים פעמים מאתיים ככר, הרי לך שנים עשר אלף ככר. ומה שנתן המן עשרת אלפים - היינו לפי שהוסיפו בימי יחזקאל שתות על המשקל, ויחזקאל מקמי הכי הוה. א"כ, עשרת אלפים שבימי המן - כשנים עשר אלף בימי משה [וכתב דנראה שדברי התוס' כאן יצאו מפי על הרוקח עצמו, שהיה בימי חכמי התוס' כנודע].

[דף טז עמוד ב]

צריך לאומרו בנשימה אחת -

נראה דהיינו לכתחילה,

אבל בדיעבד - יצא.

הגמרא אומרת כי מאחר ומולם מתו בבת אחת, כך צריך לאומרו

ואת פרשנדתא וגו' עשרת בני המן, אמר רב אדא דמן יפו: עשרת בני המן ועשרת - צריך למימרינהו בנשימה אחת. מאי טעמא - כולוהו בהדי הדדי נפקן נשמתיהו.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת מגילה פרקים ב, ג, ד

[דף יז עמוד א]

לבד מפרשת זכור דהוי דאורייתא.

ונראה דהכי פירושא,

כל קריאה שבתורה, כגון מצות חליצה,
ופרשת עגלה ערופה וידוי מעשר ובכורים,
וכל אלו השנויים פרק אלו נאמרין בסוטה (דף לב.
ושם).

הגמרא מנסה להעמיד סברא, שרבי יאמר, כי התורה נכתבת בכל לשון

מאחר ונחלקו רבי וחכמים בעניין קריאת שמע, האם רשאי לקרותה בכל לשון, הרי מציעה הגמרא סברא "לימא קסבר רבי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה - למה לי למכתב והיו?" גבי קריאת שמע, הא בלאו הכי בעינן למקרי בלשון הקודש, ככל הקורא בתורה! על כרחך, דכל התורה נקראת בכל לשון, ורק קריאת שמע בעינן דווקא בלשון הקודש!

רש"י מבאר את הגמרא, שרשאי הוא לקוראה בכל שפה מביאים התוס' תחילה את פירוש רש"י שביאר מהו בכל לשון נאמרה - אלא שהמשמעות הינה לקרותה בכל לשון, ולכן איצטריך בקריאת שמע והיו.

מקשים התוס', כיצד ניתן לומר קריאה לגבי הצורה, והרי קריאתה אינה מהתורה

מבארים התוס', כי כל התורה, פרט למקרה הייחודי של פרשת זכור, כל גדר קריאתה הינו מהתורה, ולכן לא ניתן לדייק כרש"י שמדובר לעניין קריאתה. ומתוך כך מבארים כי יש פרשיות שיש לקוראן בלשון הקודש מהתורה, וזה חלק מהמצווה. המשנה בסוטה מדייקת אלו פרשיות יש חיוב לאומרן בלשון הקודש. "ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים, וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם." אבל אכן את שאר התורה כן ניתן לקוראה בלשון שהאדם יבין, כי אין עיכוב לקרוא ככתבן, כמו שיש במצוות הייחודיות הללו. אלא שרק כאן שיש הכרח לומר כלשון התורה, שייך מקום לדייק ולומר והיו.

דאי בלשון הקודש נאמרה למה לי למיכתב וכו' -

קשיא,

דהא בפרק אלו נאמרין בסוטה (דף לג. ושם),
מצריך קרא,

בין למאן דאמר בכל לשון נאמרה,

בין למאן דאמר בלשון הקודש נאמרה.

הקורא את המגילה -

ורבנן אמרי מ"ט -

אמר קרא שמע, בכל לשון שאתה שומע,

נראה דהלכה כחכמים,

חדא דיחיד ורבים - **הלכה כרבים.**

ועוד,

דקאמר **ורבנן סברי כמאן דאמר,**

הקורא את שמע **ולא השמיע לאזנו - יצא,**

ובפרק שני דברכות (דף שו:),

מסקינן כתנא קמא דרבי יוסי, **דאמר כן התם.**

מחלוקת רבי וחכמים לאופן קריאת שמע, לעניין לשון לעז

ראינו במשנה, כי ניתן לקרוא מגילה לא רק בלשון הקודש, אלא בכל שפה שמבינים. ודין זה דומה לקריאת שמע. חכמים אף מתירים שקריאת שמע תהיה כתובה בלשון לעז, שהאדם מבין. חכמים מדייקים דין זה מהמילה שמע - שהדגש הוא על ההבנה, ששמיעה היא לשון הבנה, שלכן הדגש העיקרי היא ההבנה של התוכן. ורבי החולק, וסובר כי קריאת שמע חייבת להיות כתובה בלשון הקודש, ולהיקרא בו, לומד כי המילה שמע באה ללמדנו דין נוסף, שהאדם צריך להשמיע לאוזניו את מה שהוא קורא שמע, ולא יקרא בלחש.

שני טעמים שמביאים התוס' לפסוק כחכמים שיכולים לומר קריאת שמע בכל לשון

מכריעים התוס', שההלכה היא כחכמים, וטעמם מצד יחיד ורבים הלכה כרבים. עם היות ויש לנו את הכלל שהלכה כרבי רק מחבירו, לשון יחיד ולא מחבירו, אך יש הסוברים אחרת. ובפרט שהם חלוקים גם על הדין הנוסף, ואינם מחייבים שישמיע לאוזנו, ואף אם לא עשה כן - הרי הוא יצא ידי חובה. וכך הוכרע בברכות. וממילא לאחר שכבר הוכרע שאינו חייב להשמיע לאוזנו - סימן שהמילה שמע באה ללמדנו שיכול לקרוא בכל לשון שמבין.

[דף יז עמוד ב]

כל התורה בכל לשון נאמרה -

פירש הקונטרס,

שנתנה לקרות,

בכל לשון שרוצה לקרות בספר תורה.

וקשה,

שהרי **קריאת התורה - אינה מן התורה אלא מדרבנן,**

ויש לומר,

דהתם - בעי לאוקמי רבוי - אליבא דכולי עלמא,

למאן דאמר בכל לשון נאמרה,

צריך קרא לרבויי לשון הקדש,

ולמאן דאמר בלשון הקודש נאמרה,

צריך לרבויי בכל לשון.

לשיטת רבי, לכאורה ניתן את התורה לכתוב בכל שפה, שרק על קריאת שמע נאמר והיו

המשנה ציינה לגבי קריאת המגילה בלעז. והביאה ברייתא המציינת את מחלוקת רבי וחכמים לעניין קריאת שמע. "קריאת שמע ככתבה - דברי רבי, וחכמים אומרים: בכל לשון. מאי טעמא דרבי? אמר קרא: והיו - בהויתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו? אמר קרא שמע - בכל לשון שאתה שומע." ובהמשך מנסה הגמרא להעמיד בדעת רבי "לימא קסבר רבי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה - למה לי למכתב והיו?"

הקושי הוא לפי מה הולכת המשנה בסוטה, שהרי לכל צד יש קושי, שחלק יש חיוב לאומרים ולחלק אין

מקשים התוס' ממסכת סוטה, בפרק בו נאמר אלו נאמרין בכל לשון, ובין השאר קריאת שמע ותפילה. פירוש דהתם בסוטה קתני, אלו נאמרין בכל לשון - פרשת סוטה וידוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון וכו', ואלו נאמרין בלשון הקודש - מקרא ביכורים חליצה וכו'. ומייתי ראייה מקראי על אלו שנאמרין בכל לשון, ועל אלו שנאמרין דוקא בלשון הקודש. וקשה, ממה נפשך, אי איירי מתני' אליבא דמאן דאמר בלשון הקודש נאמרה - א"כ כי מייתי ראייה מקראי על אלו שנאמרין בלשון הקודש, הוה ליה לש"ס למפרך אמאי איצטריכו הני קראי, לומר שאלו נאמרין בלשון הקודש, תיפוק לי דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, ואי איירי מתני' אליבא דמאן דאמר בכל לשון נאמרה, א"כ כי מייתי ראייה מקראי על אלו שנאמרין בכל לשון - ליפרוך אמאי איצטריכו הני קראי, תיפוק לי דכל התורה נאמרה בכל לשון, וכדפריך הכא תלמודא.

הריבוי של הפסוקים הוא על מנת להעמיד את המשנה בסוטה על דעת מולם

תירצו התוס', שהוא רוצה להעמיד את המשנה לשיטת מולם, בין למאן דאמר בלשון הקודש בין למאן דאמר בכל לשון. והכי קאמר מתני' למאן דאמר בלשון הקודש נאמרה - מודה שאלו נאמרין בכל לשון, ואיצטריכו להו קראי שנאמרין בכל לשון, ולמאן דאמר בכל לשון נאמרה - מודה שאלו נאמרין בלשון הקודש, ואיצטריכו להו קראי דנאמרין בלשון הקודש. והשתא הוי מתני' לכולי עלמא, בין למאן דאמר בלשון הקודש נאמרה, בין למאן דאמר בכל לשון נאמרה, דכולהו מודו שאלו נאמרין בכל לשון ואלו נאמרין בלשון הקודש. ולכן היה לו צורך להביא ראייה לשני הצדדים.

הסדיר שמונה עשרה ברכות על הסדר -

מכאן קשיא,

למה שפרש"י בברכות (דף לד. ושם),

גבי אמצעיות - אין להן סדר,

דפירש דאם טעה באחת מן הברכות,

ושכח אחת מהן שצריך לחזור,

שאומר אותה ברכה ששכח,

במקום שנזכר וגומר תפלתו,

וקשיא,

דאם כן הוא אומר השמונה עשרה ברכות למפרע,

והכא חזינא,

דשמעון הפקולי התקין אותן על הסדר.

אלא נראה לפרש,

התם - אין להן סדר,

דלא הוו כשלש ראשונות ושלש אחרונות,

דחוזר לראש השלשה כשטעה באחת מהן,

אלא חוזר לאותה ששכח,

וגומר ממנה ולמטה הכל כסדר,

אבל בענינו - אין חוזר, כיון שעבר מקומו.

והכי נמי אמרינן,

לקמן (דף יח:): **גבי מגילה,**

שאם השמיט פסוק אחד,

שמתחיל וקורא מאותו פסוק ולמטה.

חובת התפילה הינה על הסדר, שכך נתקנו מלכתחילה, ונמצא שיש איסור לאומרן למפרע

המשנה מציינת את חובת קריאת המגילה כסדרה, ושדבר זה מעכב את קריאתה. הקורא את המגילה למפרע - לא יצא. מוסיפה הגמרא שעניין חובת הסדר קיים בעוד שלושה דברים, בהלל בקריאת שמע ובתפילה. מבאר הגמרא כיצד יש סדר בתפילה "דתניא: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבי יוחנן, ואמרי לה במתניתא תנא: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר."

מקשים התוס', שלשיטת רש"י ניתן לאומרים למפרע

הגמרא בברכות מתייחסת לסדר של הברכות לעניין חזרה, באם טעה בתפילתו. וראינו מחלוקת אמוראים לגבי הברכות האמצעיות בתפילת שמונה עשרה. לשיטת רב הונא כולן נחשבות כברכה אחת ארוכה, ולכן כשטעה חוזר לאתה חונן שהיא תחילת האמצעיות, ולשיטת רב אסי אין להן סדר, וביאר שם רש"י, ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה - אומר, אף שלא במקומה. אלא שדבר זה הוא בסתירה למה שנאמר כאן, שסדר הברכות ניתקנו מלכתחילה עם סדר, ומאחר והשוו זאת לקריאת המגילה, שהקורא למפרע - לא יצא, הרי גם הברכות אמורות להיות כך.

התוס' מציעים הבנה שונה בהבנת האופן כיצד הוא חוזר

הברכות של שמונה עשרה מחולקות לשלוש. ולכן אם טעה בשלש ראשונות חוזר לראש, כיוון שהן יחידה אחת, לשיטת רב הונא האמצעיות הינן יחידה אחת אף הן וחוזר לאתה חונן, שהיא ראש היחידה, ואילו אם טעה באחרונות - חוזר

ולמה ה' תעמוד ברחוק) אף הם מזמור אחד מחובר. ולאחר שהורדנו שניים - הרי באמת בהווה אמינא שרש"י בא לתקן זה באמת בשמינית.

שיטת חישובו של רש"י - שני המזמורים הראשונים (א,ב) הינם נפרדים, ושני האחרונים (ט,י) מחוברים, והתוס' מחלקים אחרת

התוס' מאחר והם מונים את הפרקים בתהלים בחלוקה השונה מרש"י, מבארים תחילה את שיטתו, לפני שמקשים עליו, ומבארים מתוך כך את שיטתו. רש"י כן מפצל את המזמורים הראשונים, כפי שאנו כיום מחשיבים אותם לשניים.

מקשים התוס' מגמרא בברכות, ששני המזמורים הראשונים נחשבים כיחידה אחת, משמו של רבי יוחנן "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי; פתח באשרי - דכתיב, אשרי האיש, וסיים באשרי - דכתיב אשרי כל חוסי בו." ולכן התוס' באמת סופרים זאת כפרשה אחת, ומצד שני מראים, כי מה שאצלנו פרט ט וי' אכן נפרדים, ולא כפי שרש"י התייחס אליהם כפרשה אחת. תוס' זה מציג הדברים בסגנון של שאלת אף-על-גב, שאינו קושי אמיתי, אלא שרק צריכים להבהיר כיצד מלכתחילה אין כאן קושי.

[דף יח עמוד א]

דאי סלקא דעתך למזבח קרי ליה יעקב אל -

ואף על גב דהכי נמי כתיב,
(שמות יז) ויקרא שמו ה' נסי,
ויקרא לו ה' שלום (שופטים ו),
ומתרגמינן ופלא וצלי,
מ"מ יש לומר,
דהתם - על שם הנס,
ועל שם השלום שאירע להן,
היו קוראין למזבח כן
אבל הכא - ליכא שום מעשה,
שנוכל לומר שע"י כן - קראו יעקב אל,
ואם איתא שיעקב קראו אל,
הוי ליה לפרושי להדיא.

הגמרא אומרת כי הקב"ה קרא ליעקב אל, ולא שיעקב קרא כן למזבח

ואמר רבי אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב "אל"? שנאמר ביעקב: "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל". דאי סלקא דעתך דקאמר קרא שלמזבח קרא ליה יעקב "אל", אם כן, "ויקרא לו יעקב אל" - מיבעי ליה לקרא למימר! אלא, על כרחך דהכי קאמר קרא: ויקרא לו ליעקב "אל". ומי קראו אל? אלהי ישראל.

מקשים התוס', שראינו עוד מקומות שקוראים למזבח בשם ה'

התוס' בשאלת אע"ג, שמשמעותה שלכאורה יש קושי, שידוע מראש שהוא פתיר, אלא רק צריך להבין. מה יש להקשות על מה שיעקב קרא למזבח בשם ה', עד שהינך

לעבודה, שהיא תחילת האחרונות. אלא שכאן בא רב אסי ולמד, שאין אנו באים לעקור את כללות הסדר, שהרי ראינו שהוא תוקן ברוח הקודש על ידי נביאים, אלא שהוא חוזר לראש הברכה הבודדת ממנה טעה, וממנה ממשיך לכל המשך הברכות.

עפ"י הדיון בהבנה המחודשת, מתחדש לנו דין באופן קריאת המגילה כשטעה

מחדשים התוס', שאותו עיקרון קיים גם בקריאת המגילה עצמה. שהרי אדם יכול לטעות. והמשמעות של קריאה כסדר, אינה שצריך כעת לקרוא את הכל מתחילתה, אלא שממקום הטעות, קוראים כסדר. ועל כן שנינו בהמשך הגמרא בברייתא "תנו רבנן: השמיט בה הקורא פסוק אחד - לא יאמר אקרא את כולה, ואחר כך אקרא אותו פסוק, אלא קורא מאותו פסוק ואילך."

ודוד כי אמרה בפרשת תשיעית אמרה -

פירש הקונטרס,
ואף על גב דליכא אלא ח' מזמורים עד התם,
אשרי האיש ולמה רגשו גוים - תרתי נינהו.

וקשיא,
דהא פרק קמא דברכות (דף י.),
אמר דחדא פרשה היא,
ומסיק התם,
דכל פרשה שהיתה חביבה לדוד,
התחיל בה באשרי וסיים בה באשרי,
כגון זו שמתחלת באשרי האיש,
ומסיימת באשרי כל חוסי בו,
והיינו סוף דלמה רגשו,
אלמא - דחדא פרשה היא.
וצריך לומר,
דלמנצח על מות ולמה ה' תעמוד ברחוק,
תרתי נינהו.

הגמרא מסתייעת בהוכחת סדר ברכות העמידה ממזמורי תהלים

ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית - אמר רבי אלכסנדר: כנגד מפקיעי שערים, דכתיב: שבר זרוע רשע, ודוד כי אמרה - בתשיעית אמרה. אלא שדוד המלך אומר עניין זה (תהלים י, טו) שֶׁבַר זְרוּעַ רִשָּׁע וְרֵעַ תִּדְרֹשׁ רִשָּׁעוֹ בַּל־תִּמָּצָא: שהרי באותו מזמור נאמר יארוּב לחטוף עני, וכי מי לוקח מעניים, והרי הליסטים לוקח מהעשירים, אלא שמפקיעי השערים פוגעים בעניים. ועם היות שאצלנו זה מופיע בתור פרק יוד, הרי יש מזמורים שאף שאנו סופרים אותם כשניים - הרי הם מזמור אחד מחובר, ויש גם להיפך, מה שהחשבון שרש"י סופר כאחד - הרי אנו סופרים כשניים.

רש"י אומר ואם תאמר שזה נמצא בכלל בפרק שמיני. ונבאר כיצד הגיע לכך. מזמור א-ב (אשרי האיש ולמה רגשו גוים) נחשבים כמזמור אחד, ומזמור ט-י (למנצח על מות

כרב מונא, ברגע שהוא סידר לנו מי הוא האוסר ומי המתיר - אנו חוזרים לפסוק על פי הכלל שבידינו.

מהסוגיה במסכת ראש השנה לעניין דומה של תקיעות רבי יוחנן סובר גם הוא כרב

אמר רבי יוחנן: שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום - יצא, תניא נמי הכי: שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום - יצא .. ואפילו בסירוגין, ואפילו כל היום כולו. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: בהלל ובמגילה, אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש! - לא קשיא; הא - ידידה, הא - דרביה. כלומר, רבי יוחנן פוסק כרב, אפילו בשעה שהוא נדרש לחלוק על רבו, רבי שמעון בן יהוצדק. שהרי לבד לפסוק כרבי יוחנן זה כבר היה הכרעה הלכתית, שהרי דקי"ל כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל.

רבינו תם נהג כן למעשה

בברכות יג, ב מובא בתוס' ד"ה שואל "ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא, כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבור, והיה סובר, אפילו שהיה כדי לגמור את הכל - אינו חוזר לראש." ומאחר והתפלל לאט יותר, הרי העדיף להמתין כדי לא לבטל את חזרת הש"ץ.

שקידש אחיו את אחותה -

דווקא קידש - **אומרים לו המתן מלישא, דכיון דאינה עדיין אלא ארוסה, נראה שנושא אחות זקוקתו,** אבל אם נשאה - **אשתו גמורה היא, ואין צריך להמתין, דהא פקע זיקה לגמרי.** ודוקא קידש אחר נפילה, **אבל קודם נפילה, שלא היתה אחות זקוקתו בשעת הקדושין, אין אומרים לו המתן, שהרי לא היתה שום זיקה מעולם.** ושעמא דר' יהודה, משום דסבר - יש זיקה.

שיטת רבי יהודה בין בתירה, שישמואל פוסק כמותו אף שהיא שיטת יחיד

דתנן: שומרת יבם, שמת בעלה בלא בנים - וזקוקה ליבום, והיו לו כמה אחים, ודינא הוא דמצוה בגדול לייבם, שקידש אחיו של היבם, שהוא גדול האחים, את אחותה של היבמה, לאחר שנפלה לפנייהם ליבום. משום רבי יהודה בן בתירה אמרו: אומרים לו לאח שקידש: המתן מלכונסה עד שיעשה אחיך הגדול מעשה ביבמתו, שייבם או יחלוץ.

אבל קודם שעשה אחיו הגדול מעשה - הרי היא לכל אחד מן האחים כאשתו, על ידי זיקת ייבום. ואם כן, אסור באחותה משום אחות אשה. ופליגי רבנן אדרבי יהודה, וסברי, דהואיל ושני אחים הם, אין זיקתה מוטלת על כל אחד מן האחים להיות כאשתו, ואם כן, מותר באחותה.

משבש את הפסוק, והרי יש שתי דוגמאות שקוראים שם ה' על מזבח. הראשונה עם משה "וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נָסִי:" והשנייה עם גדעון "וַיִּבֶן שָׁם גִּדְעוֹן מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא־לוֹ ה' שְׁלוֹם," ויונתן תרגם "וּבָנָא תַּמָּן גִּדְעוֹן מִדְּבָרָא קָדָם יְיָ וּפְלַח עֲלוּהֵי קָדָם יְיָ דַּעְבַּד לִיהָ שְׁלָם." הרי צריך לבאר שיש חילוק. שם התחיל סיפור נס תחילה ואז קראו למזבח על הנס. אבל לא תיתכן קריאת שם ה' על מזבח, סתם בלא מעשה. ומאחר ולא נתבאר כאן מעשה - לכן יש מקום לדרוש כי הקב"ה הוא שקורא ליעקב א-ל.

[דף יח עמוד ב]

נקוט דרב ביבי בידך -

דאמר רב - אין הלכה כרבי מונא, שאמר שחוזר לראש, **וכן הלכה דאין צריך לחזור לראש, דהלכה כרב באיסורי דאמר כן, ורבי יוחנן קאי כוותיה,** בפרק בתרא דר"ה (דף לד: ושם), דאמר,

שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום - יצא, ומסיים התם - תניא נמי הכי, ומייתי הא ופריך, והא אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, שאם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש, ומשני, הא - ידידה, הא - דרביה, **ומדתניא כוותיה, שמע מינה - הלכתא כוותיה.**

ומכאן סומך ר"י, כשעומד באמת ויציב, **שממתין עד שיאמר עם הצבור, קדושה וברכו ואמן יהא שמיה רבא.**

הגמרא הכריעה לפסוק לדעת רב שראינו חושש לדעתו של רבי מונא

כלל נקוט בידינו שאינו יכול לקרוא את המגילה למפרע, כלומר בסדר הלא נכון. אלא שיש דיון נוסף על המתנה, ובפרט המתנה ארוכה. כגון שהמתין משך זמן שהיה יכול לקרוא את כל המגילה כולה. ונמצא כי גם באי הנקריאה - נוצרת כביכול הפסקה וחלוקה. ושיטת רב מונא שקריאה שכזאת - אינו יצא. אלא שנחלקו האם לפסוק כמותו. ובכמה מקומות נחלקו כיצד רב ושמואל סברו. רב ביבי מתני איפכא: רב אמר: אין הלכה כרבי מונא, ושמואל אמר הלכה כרבי מונא. אמר רב יוסף: נקוט דרב ביבי בידך, דהא שמואל - הוא דחייש לדעת יחידאה.

התוס' מכריעים כרב, ומביאים כמה כללי הלכה

הוכחה ראשונה מביאים התוס', כי שאלה של יוצא ידי חובה או לא - הינה שאלת איסור, וכאן אנו מכריעים כרב לגבי שמואל. והחידוש שעם היות ורב יוסף עצמו כן פסק

התוס' מגדירים שלושה מצבים, שדיניהם שונים

ראשית המצב הראשון הוא ההעמדה של רבי יהודה בן בתירה, שסדר הדברים שמדובר, שבתחילה האח מת, וכעת הוא קידש, והוא רוצה לישא, ומאחר ואין אנו מונעים אותו מלשאת אותה, וקידושי אשתו לעתיד אינה מונעת את הזיקה אל האחות הממתינה לייבום, ולכן אומרים לו המתן, שהאח הגדול יצטרך לבצע מעשה, ואז לא תהיה בעיה כלל.

המצב השני, שהוא כבר הספיק לשאת את האחות. במצב כזה אין כל מקום להמתנה, שמאחר והיא אשתו - פקעה הזיקה לגמרי.

המצב השלישי, בכלל סדר הדברים היה שונה, הקידושין שלו היו עוד בטרם נפטר האח, וממילא אז לא היתה לו זיקה, ולכן אינו נדרש להמתין כלל.

תפלין אינו צריכין שרטוט -

פירש ר"ת,

דכן הלכה.**אופן כתיבת מגילה ספר תורה תפילין ומזוזה**

הגמרא דנה על שתי תכונות שנצרכות בכתיבה, התכונה האחת שעל מנת שתהיה מדויקת, אסרו לכתוב שלא מן הכתב, כלומר שהוא רואה דוגמא, ועל פיה הוא כותב. ולענין זה מה שרבי מאיר שיצא לעבר שנה באסיה וכתב מגילה בעל פה, העמידו שהיתה זו שעת דחק. אלא שתפילין ומזוזות שהן פרשיות קצרות ואנשים בקיאים בהן - כן היה היתר לכותבם אף שלא מן הכתב.

התכונה השניה הינה שרטוט, המסייע לכתיבה. וכך שנינו בברייתא דתניא: רבי ירמיה אומר משום רבינו: תפילין ומזוזות - נכתבות שלא מן הכתב, ואין צריכות שרטוט. והלכתא, כך הלכה למשה מסיני, דתפילין - אין צריכין שרטוט, מזוזות - צריכין שרטוט.

שיטת ההלכה לפי ר"ת

כתב הר"ן דטעמא שהתפילין אינן צריכות שרטוט, משום דהשרטוט אינו אלא לנוי, והיינו דווקא בס"ת שנראה לכל, וכן במזוזה שצריך לבדקה פעמיים בשבוע. אבל בפרשיות תפילין, שאין נראין - אין צריך שרטוט. עוד הביא הר"ן דווקא בס"ת בעינן שרטוט, כדי שיוכל הקורא לרוץ בקריאתו, משא"כ בתפילין ומזוזות שאינן נקראין. אלא דבמזוזה איכא הלכה למאן מסיני דבעינן שרטוט. ועיי"ש שהביא את שיטת ר"ת, דסבירא ליה דמזוזה צריכה שרטוט בכל השיטות, ואילו תפילין וס"ת, אין צריכין שרטוט - אלא בשיטה ראשונה. ומה שרצו התוס' לחדש, שהטעם שאינן צריכות שרטוט הוא כמו כל הלכה עם טעם, ולא מצד הלכה למשה מסיני כפי שרש"י למד. ובתוס' סוטה יז, ב ד"ה כתבה מצויין "נראה דהכי הילכתא גמירי לה, דאין לו לשרטט תפילין". ומאריך להוכיח מה טעם בדבר.

קנקנתום חרתא דאושכפי -

פירש הקונטרס ארמינט"א.

וקשיא,

דא"כ **יהא אסור להטיל ארמינט"ט לתוך הדיו**, אלא ש"מ דקנקנתום - לא הוי ארמינט"ט.

דהכי נמי משמע התם,

דמפרש טעמא דקנקנתום אסור,

משום דכתיב (במדבר ה) **וכתב ומחה** גבי סוטה,**כתב שיכול למחות,**ודיו שיש בו קנקנתום - **אינו יכול למחות,**וא"כ ש"מ דקנקנתום - **לאו היינו ארמינט"ט,**

שהרי בכל יום,

אנו מטילין ארמינט"ט לתוך הדיו שלנו,

ואפ"ה **מחיקין ליה שפיר.**

ונראה כדפי' רשב"ם בעירובין (דף יג. ושם),

דקנקנתום - היינו ויטריל"ו,

ונהי דאמרינן התם שהיא ירוקה,

מ"מ י"ל **שמשחרת,****כששוחקים אותה הדק הדק.****המשנה לומדת איזו סוג כתיבה ראויה במגילה, ומה נאסר בה**

היתה פתובה בסם, ובסקר, ובקומס ובקנקנתום, על הנ"ר ועל הדפלתא, לא יצא, עד שתהא פתובה אשורית על הספר ובדין: וביארה הגמרא קנקנתום - חרתא דאושכפי. ופירש רש"י סם שצובעין בו מנעלים שחורין. שהרי אושכפי זה הרצענים או הסנדלרים.

יש לשים לב מה בדיוק החומר שנאסר להכניס לדיו

כל הסוגיה הינה בעירובין, כיצד רבי מאיר שבא לשמש את גדולי ישראל, ואמר להם שהוא לבלר, ואסרו עליו להטיל קנקנתום מאחר וזה נדרש להיות כתב שראוי להימחות. ולכן התוס' מחלקים בין ארמינט"ט, ולבין קנקנתום, מתוך היכרות עם יכולת הכתיבה ואופן המחיקה. ושם לשון הקונטרס. קנקנתום - אדרימנט"ט +מין גפרה, או אולי תחמוצת ברזל+. ומתוך כך סללו התוס' הבנה אחרת, שזה חומצת גופרית וברזל, שאכן יש בו גוון ירוק. ומעירים התוס', שעם היותו ירוק, כשטוחנים אותו דק דק (הכוונה כשהם גבישים, ולאחר מכן מוסיפים אותם לדיו הנוזל) - אזי הוא משחיר. למסקנה, היו כמה שהעירו שלא תרגמו היטב את המילים, אולם העקרונות כן קיימים, שנדרש כתב שיכול להימחות, ולכן קל לראות האם החומרים ראויים או לא.

[דף יט עמוד א]

דיפתרא דמליח וקמיה ולא עפיץ -

קשיא,

א"כ **היאך כותבין על קלפים שלנו דלא עפיצי,**

ספר תורה ותפילין ומגילה.

ותירץ רבינו תם,

שהסיד שאנו נותנין בקלפים שלנו - מהני כעפצים,

ותדע,

דבפרק שני דגיטין (דף יט:) אמר,

דבלא עפיץ - יכול להזדייף,

ושלנו - אין יכול להזדייף על הלבן.

המגילה חייבת להיות כתובה באופן שלא יהיה ניתן למוחק

המשנה אומרת לגבי כתיבת המגילה "היתה כתובה בסם ובסיקרא ובקומוס ובקנקנתום, על הנייר ועל הדפתרא - לא יצא, עד שתהא כתובה אשורית, על הספר, ובדיו." הגמרא מציינת מה הבעיה בדיפתרא - דמליח וקמיה במים, ולא עפיץ, שאינו מעובד בעפצים.

ר"ת מבאר כיצד בימינו לא משתמשים בעפצים, ומבאר כי התוצאה של מניעת יכולת הזיוף, נעשית על ידי אופן אחר

אלא שכאן שואל ר"ת על המנהג בזמנו שכותבים בקלפים שלא עפצים. ומבאר, כי אנו הולכים אחר הטעם, שכל מטרת העפצים הינה שלא ניתן יהיה לזייף. ולשם כך יש לנו סיד, שאנו נותנים בקלפים שלנו, אשר פועל בדיוק את אותה הפעולה.

הגמרא בגיטין מוכיחה כי על ידי עפצים לא יכולים לזייף את השטר, וללא שימוש בהם - יכול להזדייף

הגמרא בגיטין מביאה כיצד יכול היה לחתום על שטר פרסי, ואחת הבעיות הינה והא בעינן בשטר כתב שאינו יכול להזדייף, ובשטר פרסית - מסתמא ליכא כתב זה. ומשנינן: בדאפיצן. השטר עובד בעפצים, ועל ידי כך אינו יכול להזדייף.

על הספר ובדיו -

פירש ר"ת,

שהדיו שלנו - **הוא דיו גמור,**

אבל של עפצים - לא הוא דיו.

והכי משמע פ"ב דגיטין (גז"ש)

דתנן בכל כותבין - בדיו ובסם ובסיקרא ובכל דבר,

ומסיק בכל דבר של קיימא,

ומסיק, לאתויי מאי,

ומשני לאתויי,

הא דתנא רבי חייא,

כתבו במי סריא ועפצא - כשר,

ומדאצטריך לאתויי עפצא,

מרבויא בתר דתני דיו,

שמע מינה **דעיקר דיו - לא הוא מעפצא,**

ומטעם זה רצה לפסול ספר תורה,

הכתובה מדיו של עפצים.

והאשכנזים השיבו לו,

דהתם מיירי - **במים ששרו בהן עפצים,**

אבל אותו שעשו **מגוף העפצים - ודאי הוא טוב.**

ומ"מ נראה,

דאותו שלנו - הוא עיקר דיו,

כדמשמע פרק כל היד (נדה דף כ.),

דרבי אמי - פלי קורטא דדיותא ובדיק,

פירוש,

משבר חתיכה של דיו,

ובדיק ביה דם שחור,

ובאותו שלנו - **שייך שבירה,**

ולא באותו של עפצים.

המשנה ציינה כיצד ראוייה להיות כתיבת המגילה, והיא היא נפסלת

היתה כתובה בסם, ובסיקרא, ובקומוס ובקנקנתום, על הנייר ועל הדפתרא, לא יצא, עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו.

שתי השיטות של יצירת הדיו

על מנת להבין מהו הדיו האמיתי לשיטת רבינו תם, הרי יש להבין את שתי השיטות ליצירתו. דיו נוצר מעשנים (חומר מעלה עשן כשנשרף) ושמונים ושרפים, שהם חומרים משחירים ודביקים. תהליך ייצור דיו הוא נושא למחלוקת וכאן נרשום שתי שיטות: השיטה האחת - כופים כלי זכוכית על גבי נר של שמן זית עד שנוצרת בתחתית הזכוכית שכבה עבה של פיח שחור, מגרדים את הפיח ומגבילים אותו עם קצת שמן זית, מייבשים את התערובת בשמש, עד שהנוזל מתאדה והמישקע שנשאר - הוא 'דיו'. מפוררים את הדיו, ושורים במים. ועל שיטה זו אומר ר"ת שהיא הדיו הגמור והנכון. וכעת הוא בא לפסול את השיטה השנייה, שאין לה דין דיו. השיטה השנייה - מבשל עפצים במים, וכשמשחיר מעט - מוסיף שרף כחומר מייצב, והתוצאה היא דיו; אח"כ מוסיף חומרים משחירים.

הדיון על פסילת הדיו העשוי מעפצים - מאופן כתיבת הגט

המשנה בגיטין מונה את סוגי אפשרות אמצעי הכתיבה לגט. אלא שהיא בתחילה מונה דיו בתורה מפורשת, ורק לאחר מכן היא מתירה אופן נוסף ושונה שהוא השימוש בעפצים. ומכאן מסיקים, שמי עפצים - אינו נקרא דיו, שהרי נדרש היה לרבות בנוסף לדיו. ולכן רצה ר"ת אף לפסול ספר תורה שנכתב כן. אמנם האשכנזים ענו לו, שכל ראיתו היא רק ממים ששרו בהם עפצים, אבל מה שנעשה מגוף העפצים - כן ראוי לכתיבה.

ההוכחה מצבע הדמים שטמאים נידה

המשנה בנידה מונה חמישה סוגי צבעים שטמאים נידה. אחד מהם הוא השחור, שצבע זה נבדק על ידי הדיו. וכפי שמבארת הגמרא דרבי אמי כשהיה בא לבדוק דם שמראהו שחור, היה פלי [מבקע] קורטא דדיותא, [חתיכת דיו יבשה

אם אינם נמצאים בליל הפורים. אבל מאחר וכעת הוא נמצא בליל - החיוב שלו לקרוא נשאר. ואין בכוח הקריאה לבטל את החיוב המקורי שלו. וכל הפטור הוא רק אם אכן לא היה, אז מתחשבים עלם מה שכבר קרא בצירוף המטרה שהקילו עליו לסייע בהבאת האוכל למחרת.

ובלבד שיהו משולשין -

נראה כמו שפרש"י,
שיהיה מראש התפר עד הגיד,
כמגיד לגיד חבירו בין מלמעלה בין מלמטה,
והכי נמי משמע במכות (דף ט: ושם),
גבי ערי מקלט דקאמר ושלשת,
שיהו משולשין,
 מדרום לחברון כמחברון לשכם,
 ומשכם לקדש כמקדש לצפון,
 שמע מינה דמשולשין - משמע הכי.
ולא כמו שמפרשים,

שישים הגיד בראש הדף ובאמצעיתו ובסופו.

המגילה הינה גם ספר וגם איגרת, ולפיכך יש לה דין תפירה שונה

ואמר רבי חלבו, אמר רב חמא בר גוריא, אמר רב: מגילה נקראת "ספר", דכתיב: "ונכתב בספר". ונקראת גם "איגרת", דכתיב: "את איגרת הפורים". מהאי דנקראת ספר, ילפינן שאם תפרה בחוטי פשתן - פסולה. אלא צריך לתפרה דווקא בגידין, כדין ספר תורה [דאיכא מאן דאמר הכי במס' מכות י"א ע"א]. ומהאי דנקראת איגרת, דמשמע שאינה חמורה כספר תורה, ילפינן שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין, אף על פי ששאר המגילה תפורה בחוטי פשתן - כשרה. אמר רב נחמן: ובלבד שיהו חוטי הגידין משולשין, ופירש רש"י שיהא מראש התפר עד מקום תפירת הגיד, כממנו ועד הגיד השני, ומן השני לשלישי כמשלישי לסוף התפר.

התוס' המריעו כיצד יש לבצע את התפירה, וסמכו כרש"י
 התוס' מקבלים את פירוש רש"י, ומפנים למסכת מכות שערי המקלט צריכות להיות משולשות באותו סגנון שנדרש כאן, וסמכו זאת על הפסוק ושלשת - שיהו משולשין, שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון. וגם בתוס' במסכת מכות, הפנו למגילה. ושללו את הדעה, ששמים בקצה העליון והתחתון ובאמצע. והתוצאה הינה שכך השטח מתחלק לארבעה שטחים שווים. ונמצא כי יש שלוש שיטות להלכה, השיטה האחת הדחוויה כאן בתוס', שהיא שיטת הרי"ף. ושיטה נוספת שנדחתה שגם היא בנויה אחרת היא של הרמב"ם.

[דף יט עמוד ב]

שיור התפר הלכה למשה מסיני -

נראה דאף במגילה ובשאר ספרים,
בעינן שיור התפר,
כיון דטעמא הוי, כדי שלא יקרע.

שיש בה חרת], ובדיק בה על ידי השוואת מראה הדם למראה הדיו היבש. מכאן מוכיחים התוס', שמאחר והפעולה שביצע היתה שבירה - הרי זו הוכחה לשיטת הדיו שאנו נוהגים, כי בעפצים לא קיימת מציאות של פעולת שבירה.

בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהם -

פירש רש"י,
 ואף על פי שקרא כבר ליום הכניסה,
וקשיא,
למה יחזור ויקרא שני פעמים.
 ומ"מ נראה,
 דשפיר פירש רש"י,
 דכיון שהיה בעיר בלילה - **נעשה כבני העיר,**
ואף על פי שעתיד לחזור בליל י"ד,
ואף על פי שקרא ביום הכניסה.

דהא דאמר' כפרים **מקדימים ליום הכניסה,**
כדי שיספיקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים,
 ופטורים ממגילה,
היינו דווקא כשאננם שוהים שם בליל י"ד,
 אלא ביום י"ד באים שם;
 אבל כששוהים שם בליל ארבעה עשר,
ודאי דינם כבני העיר,
אף על פי שקראו כבר.

חיוב בן הכפר לקרוא עם בני העיר, תלוי במקומו בשעת הקריאה

עם היות והמשנה דנה לגבי בן עיר ובן כרך, שהחיובים שלהם הם בפורים או בשושן פורים, הרי הגמרא מביאה דיון נוסף לגבי היחס בין בן כפר ולבין בן עיר. שהרי בני הכפר רשאים להקדים ולקרות. "ואמר רבא: בן כפר שהלך לעיר - בין כך ובין כך קורא עמהם. מאי טעמא? האי - כבני העיר בעי למקרי, ורבנן - הוא דאקילו על הכפרים, כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין. הני מילי - כי איתיה בדוכתיה, אבל כי איתיה בעיר - כבני עיר בעי למקרי".

התוס' מביאים את דברי רש"י מקשים עליו, ומבארים שיטתו

התוס' מביאים את רש"י, שכאן מדובר שאכן כבר בן הכפר קרא את המגילה קודם ליל י"ד. ממבט ראשון היה נראה לנו כי כבר יצא ידי חובת קריאת מגילה. ולכן הדרישה שיקרא פעמיים, מאחר וכעת בליל הפורים הוא בעיר, נראית לנו תמוהה.

אלא שמבארים התוס', שמה שקרא קודם אין זה זמנו האמיתי. אלא שיש כאן שני חידושים. לא רק שקרא ביום הכניסה, כי אם בנוסף, הוא גם אינו עתיד להישאר למחרת ביום. והנקודה, שמתוך הקושי מתבאר לנו גדר יום הכניסה. שכל ההקלה נועדה על מנת שייסיעו לאחיהם לספק מים ומזון. ובאמת זמנם כבני העיר, וכל מה שפטרו אותם הוא רק

הגמרא עצמה מביאה אופן שיור התפר, אלא שיש דיון מאיזה טעם

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שיור התפר - הלכה למשה מסיני, והכוונה בספר תורה (לא יתחיל התפר מיד בראש היריעה, אלא צריך לשייר מעט למעלה ולמטה, ואחר כך להתחיל לתפור). ומחו לה אמוחא: כלומר, לאחר שאמר הלכה זו - חזר וסתר דבריו. דלא מהלכה למשה מסיני היא, ולא אמרו דין זה, אלא כדי שלא יקרע.

הטעם מכתוב שכן ההנהגה גם במגילה ובשאר ספרים

מדייקים התוס', שמאחר והטעם הוא לא מהלכה למשה מסיני, כלומר ללא הגיון כלל, לכן זה גם במגילה. כי בעצם יש שני כיווני הסתכלות, מה ההלכה, ולמצוא לה טעם, ומצד שני, מאחר וזה הטעם, הרי ממנו מגיעים להלכה. אמנם בכך שאין זה הלכה למשה לסיני, יש לזה גם משמעות בכיוון הפוך, שאף שראוי לעשות כן, הרי אין בכך על מנת לעכב.

חוץ מחרש -

סתם חרש - הוי אינו שומע ואינו מדבר,

אבל חרש דהכא - מדבר הוא,

מדקרי המגילה,

ופקח הוא לכל דבריו,

חוץ מדבר זה, שצריך שישמיע לאזנו.

מאחר וחרש אינו כשר לקרות את המגילה, סימן שהוא כן מסוגל לדבר, ויש סיבה אחרת הפוסלת אותו

המשנה למדה, כי הכל כשרין לקרות את המגילה - חוץ מחרש שוטה וקטן. הגמרא ביררה כשיטת מי משנתנו. רבי יוסי לומד בקריאת שמע, שיש צורך להשמיע לאזניו, ואם לא - לא יצא.

התוס' מדייקים, כי החרש כאן הוא שונה מסתם חרש בכל מקום

נעמדים התוס' ומבארים באיזה חרש מדובר. שאם כל מה שהבעיה היא רק אי יכולתו לשמוע את מה שהוא אומר, אבל הוא כן מסוגל להריא את המגילה, הרי אין זה חרש. כי החרש שבכל מקום מדובר, הוא מי שגם אינו שומע וגם אינו מדבר. ולכן נקרא הוא פקח, אלא שיש לו מיגבלה רק בעניין זה. ומאחר ורבי יוסי מקפיד על מיגבלה זו בקריאת שמע, משמע כי גם לעניין המגילה הוא המקפיד.

ורבי יהודה מכשיר בקטן -

קשה,

באיזה קטן מיירי,

אי בלא הגיע לחינוך,

מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר,

והא אמרינן,

בסוף פרק בתרא דראש השנה (דף כט.),

כל שאינו מחויב בדבר,

אין מוציא אחרים ידי חובתו,

ואי הגיע לחינוך,

מאי טעמא דרבנן דפסלי,

והלא כל האחרים - נמי אין חייבין אלא מדרבנן,

וא"כ קשיא אמאי לא אמרינן,

דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.

דהכי נמי אמרינן,

פרק מי שמתו (ברכות דף כ: ושם),

דבן מברך לאביו אף על פי שהוא קטן,

ויוצא בברכתו,

ומוקי לה התם,

כגון שאכל האב כזית או כביצה,

דהוי שיעורא דרבנן,

ואתי קטן שחיובו דרבנן,

ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן,

ואמאי לא אמרינן כן במגילה.

וכן בפרק לולב הגזול (סוכה דף לח: ושם),

דאמר אין קטן מוציא [בקריאת הלל],

ועונין אחריו מה שהוא אומר,

מאי שנא מברכת המזון.

וי"ל,

דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך,

ואפ"ה פסלו רבנן,

משום דמגילה,

ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן,

וקטן - אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות,

ובגדול - ליכא אלא חד דרבנן במגילה,

שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא,

ולא אתי תרי דרבנן, ומפיק חד דרבנן.

אבל ההיא דבהמ"ז,

מיירי שהקטן אכל כדי שביעה,

דהוי חיובא דאורייתא, וליכא אלא חד דרבנן,

ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן.

ומ"מ קשיא,

דקאמרינן דרב ששת ורב יוסף,

אמרי אגדתא בלילי פסחים,

ומוציאין האחרים,

משום דסברי, **מצה בזמן הזה דרבנן,**

ולפי מה שפירש' קשה,

הכי אתו אינהו דהוו תרי דרבנן,

דהא סומא - פטור מלומר האגדה,

ומפקי האחרים דחייבים מיהא דרבנן,

ולכא בהו אלא חד דרבנן.

וי"ל,

דסומא - עדיף מקטן,

שהרי נתחייב כבר מדאורייתא, משא"כ בקטן.

אם מדובר בקטן שעדיין לא הגיע לידי חינוך - כיצד הכשירו רבי יהודה להוציא את הרבים ידי חובתן

המשנה יש בה שני חלקים, הרישא - הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, והסיפא - רבי יהודה מכשיר בקטן. התוס' נעמדים על הסיפא ומקשים, באיזה קטן מדובר כאן. ויש שתי אפשרויות, או שהוא טרם הגיע לגיל חינוך, ואז השאלה על רבי יהודה, מאחר ואין לו כל חיוב מצד עצמו, כיצד הוא מכשיר אותו לקרוא מגילה ולהוציא את הרבים ידי חובתן. והרי כלל נקוט הוא במשנה במסכת ראש השנה, שעם היות ונאמר לעניין פרטי של תקיעת שופר, אלא שחזרו וכללו זאת לכל הדברים. זה הכלל: כל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ולכן חרש שוטה וקטן הפטורים מן המצוות אינם יכולים להוציא אחרים החייבים, ידי חובתם.

מאיך גיסא - אם מדובר בקטן שהגיע לגיל חינוך, נשאלת השאלה ההפוכה, מדוע רבנן פסלוהו

מצוות קריאת מגילה הינה מדרבנן. וכל מה שהקטן מחוייב במצוות אף הוא מדרבנן. ואם כן מאחר וכל חיובו הוא מדרבנן, בהיותו קטן, לכאורה הרי יוכל הוא להוציא אף את המבוגרים, שכל חיובם בדבר הוא רק מדרבנן. ומביאים על כך התוס' סיוע ממסכת ברכות לעניין זימון לברכת המזון. שם מדובר שכל חיוב הקטן הינו מדרבנן, וכאשר האב אוכל שיעור של דרבנן, הרי אז כן יש בכוח הקטן להוציא את אביו ידי חובה. ואם כן מה ההבדל כאן, שלא יוכל הקטן שהגיע לידי חינוך להוציא? וכן אותה שאלה היא לגבי הלל. שלמדו שאם הקטן מקרא אותו - מכיוון שאינו מוציאו לכן חייב לחזור אחרי כל מילה שאמר, ואת ההלכה הזאת למדו מחזרת אנא ה' הושיע נא, ואף שאין זה ראש פרק, אלא רק מצד שהקטן אינו מוציאו. ואף על כך התוס' ממשיכים את אותה השאלה.

מתרצים התוס', כי במגילה גם הגדולים כל חיובם הינו מדרבנן, ואין בכוח חד מדרבנן (הקטן) להוציאם

בדרכם של התוס' למצוא את החילוק בין המקרים, הרי אין להשוות את ברכת המזון, בו הקטן יש לו חיוב מדרבנן, כאשר אכל כדי שביעה, וכל יכולתו להוציא את הגדול אם היא רק היה לגדול שיעור פחות מהתורה.

החילוק לגבי סומא וקטן, מוכיח שלא כל גדרי ה"דרבנן" שווים

אמנם מקשים התוס', כיצד רב ששת ורב יוסף, שהיו סגי נהור, ולא היו מחוייבים בכלל המצוות אלא מדרבנן בקריאת ההגדה של פסח, כיצד הם מצליחים להוציא את הרבים, אף שלדעתם החיוב בימינו של אכילת המצה ואמירת ההגשה הינו מדרבנן. שהרי גם כאן יש בחינה של חד מדרבנן לעומת תרי דרבנן. ומתרצים, כי שונה הדין בין הקטן לסומא. הקטן מעולם לא התחייב מהתורה, ואילו הסומא התחייב, ורק לאחר שנהיה סומא - פטרוהו, וכל חיובו הוא מדרבנן. ובמקום אחר תירצו התוס' באופן אחר, שמעלת הסומא בהיותו גדול ובר דעת.

ודלמא ר' יהודה היא -

משום דפסיק התם כרבי יהודה, דחיק לאוקומי מתני' כותיה.

הגמרא מעמידה שהמשנה יש בה חיסרון, וכל כולה היא בשיטת רבי יהודה

הגמרא במסכת ברכות מביאה את אותה הסוגיה "ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה, והא מדקתני סיפא: רבי יהודה מכשיר בקטן - מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא! - ודילמא כולה רבי יהודה היא, ותרי גווני קטן, וחסורי מחסרא והכי קתני: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, במה דברים אמורים - בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל קטן שהגיע לחנוך - אפילו לכתחלה כשר, דברי רבי יהודה, שרבי יהודה מכשיר בקטן."

למדות הקושי להעמיד באופן של חסורי מחסרא, ולשיטת תנא אחד - עדיף כך, מאחר וזו ההלכה

ושם מבהירים התוס', כי העמדה זו יש בה שני קשיים. "תימא, דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא, ולאוקמי אליבא דחד תנא, ועוד, לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה - לכך נחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה." ועוד טעם כותב תוס' הרא"ש בברכות. "וסתמא דמתני' - נמי אליביה, נחא ליה לאוקמי סתם מתני' דמגלה - כותיה."

אלא הא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו -

קשיא,

היכי מדמינן ברכת המזון לקריאת שמע,
בשלמא מגילה איכא למימר,
דסבר כמאן דאמר,

דצריך בקריאת שמע השמעת אוזן,
וסבר **דתקינן רבנן** מגילה **כעין דאורייתא,**
אבל ברכת המזון דהוי דאורייתא,
ולא כתיב ביה שמע,

מנלן לתקן ביה דצריך שישמיע לאזנו.

ויש לומר,

דקים ליה, דגמרינן ברכת המזון מקריאת שמע.

הגמרא דנה לגבי ברכת המזון, שצריך להשמיע בליבו - והרי לרבי יוסי גם בדיעבד לא יצא

הגמרא שאלה על הברייתא שלא יברך אדם ברכת המזון בליבו, שהכוונה שאינו שומע מה שאומר, והרי לא ניתן להעמיד זאת גם לא לרבי יוסי, הלומד שבקריאת שמע נדרשת השמעת האוזן.

התוס' מקשים, שלכאורה קריאת שמע ומגילה שונים מברכת המזון

אלא שהתוס' מקשים. מילא בתחילת הסוגיה במשנה, שדנו על קריאת מגילה. הרי ניתן לומר, שקריאת שמע הינה

ואחת - קודם ההזאה,

כדמשמע בכריתות ובכמה מקומות בגמרתנו,
שמזכיר טבילה לפני ההזאה.

ומ"מ קשה הכא,

באיזה טבילה מיירי,

אי בטבילה דלפני ההזאה,

כדמשמע לישנא דנקט טובלין ברישא,

אם כן הויא אפילו בלילה כדפרישית,

ואי מיירי באותה שלאחר הזאה,

מאי איריא משום דאיתקש להזאה,

תיפוק ליה משום דהויא לאחר ההזאה,

ואינה אלא ביום.

ולמעושי לילה שלאחר ההזאה,

דהיינו ליל שמיני - לא איצטריך,

דכיון דעבר שביעי,

פשיטא דמותר לטבול בכל עת שירצה,

וגם רש"י פירש כן,

דמשעבר היום - מותר לטבול בלילה.

לכך נראה כפירוש ריב"א,

דהכא מיירי בטבילת אזור,

דהויא ביממא כדתנן במסכת [פרה שם],

ולהכי נקט טובלין ואח"כ מזין,

וה"נ משמע בירושלמי,

דמייתי קרא דוטבל והזה למדרשא,

דאתקש טבילה להזאה והיינו טבילת אזור.

ומיהו קשה לר"י,

דהא אמר בשלהי מסכת יומא (דף פח.),

הזב והזבה ושמא מת,

טובלין כדרכן ביום הכיפורים,

בעל קרי - טובל והולך כל היום כולו.

רבי יוסי אומר **מן המנחה ולמעלה - לא יטבול,**

פירוש,

אחר שהתפלל תפלת המנחה,

דתפילת נעילה - יכול הוא לאומרה בלילה,

ופשיטא, דהיינו ביום שלאחר ההזאה,

דאי לפני ההזאה,

היאך מותר לטבול ביום הכפורים,

אי משום דטבילה בזמנה מצוה,

מכל מקום ההזאה הויא שבות,

כדאמר פרק אלו דברים (פסחים דף סה:),

והיאך יכול לעשות,

ואם תפרש שהזה מאתמול,

ועכשיו הוא טובל בשמיני - אין זו טבילה בזמנה,

ולא דחיא יום הכפורים.

מהתורה, ועם היות שקריאת המגילה היא תקנת חכמים, הרי מלכתחילה תיקנו כעין תורה. ולכן דרשו שישמיע לאוזנו. אבל מאחר וברכת המזון מלכתחילה הינה מהתורה, וכל הלימוד בקריאת שמע היה מכיוון שכתוב בה שמע, כלומר, שנדרשת השמעה לאוזנו. ומהיכן יש לנו ללמוד שגם בברכת המזון יש צורך להשמיע לאוזנו?

את הדין של הקשר בין ברכת המזון לקריאת שמע - היה ידוע להם מרבותיהם, ולא מצד סברא

ותירצו התוס', שהיה ידוע להם, וכך קיבלו מרבותיהם, שכן גומרים ברכת המזון מקריאת שמע. ואכן זה מקור למנהג ישראל, לדקדק להוציא בפיו כל מילה ומילה. ובספר החינוך אמרו, שאכן מי שנוזהר בכך, לברך כראוי, מובטח לו שלא יחסרו לו מזונותיו לעולם. ויש שאמרו, שאם בדרבנן תיקנו כן, הרי אדרבא, כל שכן בענייני תורה.

[דף כ עמוד א]

ולא טובלין ולא מזין אלא ביום -

קשיא,

דהתנן במסכת פרה (פי"ב משנה י"א),

אין טובלין האזוב בלילה ומזין ביום,

אבל הוא עצמו טובל בלילה ומזין עליו ביום,

והכא אמרינן **דצריך לטבול ביום.**

ופר"ת,

דשתי טבילות הן,

אחת לפני ההזאה כדי לקבל ההזאה,

כדאמרינן במסכת יבמות (דף מו:),

ואותה - הויא בלילה,

ואחת - לאחר ההזאה,

והיינו **ההיא דכתיבא בקרא,**

וההיא - הויא ביממא.

והכי נמי משמע פ"ב דכריתות (דף ט.),

דאיכא טבילה לפני ההזאה,

דקאמרינן **מה אבותיכם לא נכנסו לברית,**

אלא במילה וטבילה והרצאת דמים,

והרצאת דמים - נפקא לן מויזרוק את הדם,

וטבילה נפקא לן,

משום דגמירי דאין הזאה בלא טבילה לפנייה,

כדי לקבל ההזאה,

והזאת פרה - **במקום אותה הזאה עומדת,**

ואם כן צריך טבילה לפנייה.

וגם צריך טבילה לאחריה,

דהא בספרי קתני,

שאם הקדים טבילה להזאה - לא עשה ולא כלום,

אלמא **שיש טבילה לאחר הזאה,** כדמשמע התם,

אם כבר התפלל מנחה, ונותרה לו רק תפילת מעילה, שוב אינו רשאי לטבול, שהרי הוא יוכל להתפלל את הנעילה גם בלילה. וחייבים אנו לומר כי הטבילה היא זו שלאחר ההזאה, כי יש איסור של הזאה בשבת וחג. ואין אנו יכולים לפרש שמדובר בטבילה שלאחר ההזאה, כבר זו אינה טבילה בזמנה, ואין זו טבילת מצווה, ואינו יכול לטבול אותה ביום הכיפורים.

ועל כן מתרצים התוס' שאכן חייבים לומר שכן היתה ההזאה מושלמת, אלא שהפגם היה באופן ההזאה, מצד שנעשתה שלא כראוי, או שהתרחשה בשוגג או מקטן, שעליו אין איסור, או שהוא עבר והזה, אבל כן אנו חייבים לתרץ, שהטבילה חייבת להיות רק לאחר הזאה.

דכתיב וביום השמיני ימול -

קשיא,

דבפרק רבי אליעזר אומר,

אם לא הביא (שבת דף קלב. ושם),

דריש האי קרא - לומר אפילו בשבת,

ומבן שמונת ימים דריש - ולא בלילה,

ותניא התם - כוותיה דרבי יוחנן.

וי"ל,

דהכא מייתי - הדרשה הפשוטה יותר, כראיית נגעים.

והקשה ה"ר אפרים,

כיון דמילה אינה בלילה,

אם כן הויא מצות עשה שהזמן גרמא,

שהנשים פטורות ממנה,

וא"כ קשיא,

למה לי בפ"ק דקדושין (דף כט. ושם),

קרא דאותו - לומר דאשה אינה חייבת למול,

תיפוק ליה - דמצות עשה שהזמן גרמא היא.

וי"ל,

דאי לאו אותו,

הוה אמינא,

דהאי דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא,

היינו היכא דליכא כרת,

דומיא דמצה ושמחה והקהל,

דלית בהו כרת,

ומנייהו - ממעטינן נשים,

אבל מילה שיש בה כרת,

ונכרתו עליה שלש עשרה בריתות,

הוה אמינא, דמחייבי בה נשים למול את בנייהו,

קמ"ל אותו - דלא.

אי נמי,

למילה שלא בזמנה,

וכמאן דאמר, דנוהגת בין ביום בין בלילה.

וצ"ל,

שקיבל ההזאה מקטן או בשוגג,

או שעבר והזה.

סתירה במשניות לגבי הטבילה, ממסכת מגילה - הטבילה ביום, וממסכת פרה - הוא טובל בלילה

התוס' מקשים סתירה בין משניות לעניין טבילה ביום. המשנה כאן מנתה חמישה אירועים שחיובם הוא ביום דווקא, קריאת המגילה, מילה, טבילה הזאה ושומרת יום כנגד יום. ואילו המשנה במסכת פרה, דנה לגבי שתי טבילות, את האזוב אין טובלין בלילה, אבל הוא טובל בלילה, בניגוד למשנה כאן.

כשיש סתירה מגיע החילוק - יש שתי טבילות, קדם הזאה ועצם הטבילה

החילוק יוצר לנו שני נושאים נפרדים, וממילא כל אחד מדבר בעניין אחר. וכך רבינו תם מבאר, כי הטבילה עליה דנים במסכת פרה אינה טבילה על מנת להיטהר, אלא כהכנה לקבל את הזאת האזוב. וטבילת הטהרה של האדם עליה דנים כאן, היא לאחר ההזאה. הגמרא ביבמות דנה כי על מנת להתגייר נדרשות שתי פעולות מילה וטבילה. ומובא במסכת יבמות את חובת הטבילה קדם ההזאה, הנלמד מהלכה למשה מסיני. "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, וגמירי, דאין הזאה בלא טבילה." ועל אותה טבילה דנים במסכת כריתות שעל מנת שיקבל את ההזאה נדרשת טבילת הכנה. אלא שמאחר ומובא בספרי שאם הקדים טבילה להזאה לא עשה כלום, הרי חייבים אנו לומר, שיש כאן שתי טבילות שונות באותו האדם.

אפילו עם החילוק של רבינו תם - עדיין קשה, מאחר ומדובר בטבילה לאחר שעברו שבעה - אין איסור לבצעה אף בלילה

אף לאחר דהתוס' ביארו לנו כי יש שתי טבילות, עולה קושי, כי הטבילה שהיא ביום שהיא לאחר ההזאה, שמתרחשת ביום - הרי הלימוד לגביה אינו מהיקש, אלא מעצם היותה לאחר ההזאה. ומאחר ועברו שבעה ימים, הרי אין כל הגבלה וכבר ביום רשאי הוא לטבול. ואם כן רשאי הוא אף לטבול בלילה.

מתוך כך סוללים התוס', שהנושא הוא טבילת האזוב ולא האדם

לכן התוס' מביאים את פירוש הריב"א, שבכלל מדובר בטבילת האזוב, שיש בה שתי תכונות, היא אכן מתבצעת רק ביום, ושיש בה היקש, והפסוק האומר וטבל והזה אכן מדבר עליה.

מהיסוד שהעלו התוס' - יש קושי על ברייתא במסכת יומא

הברייתא מבארת כי מצד אחד רחצה אסורה ביום הכיפורים, אבל טבילה של מצווה מותרת. ובעל קרי, שעזרא גזר עליו שעד שיטבול אינו יכול ללמוד תורה ולהתפלל רשאי לטבול אף כל היום כולו. ועל כך נעמד רבי יוסי ולומד, כי

אתה ובנך ובתך וגו'. המצווה השלישית הינה - הקהל. בחג הסוכות במוצאי שנת השמיטה בעזרת נשים במקדש לשמוע את הקריאה מתוך ספר דברים מפי המלך כדכתיב דברים לא יד 'הקהל את העם האנשים והנשים וגו'.

מזה שהתורה ריבתה נשים באלו שלש מצוות עשה שהזמן גרמן במקום לגלות לנו את חיובן במצוה אחת, שממנה נוכל ללמוד שנשים חייבות במצוה זו, וגם בכל שאר מצוות - מסיקה הגמרא בקידושין לה א שבשאר מצוות עשה שהזמן גרמן - נשים פטורות. צורה זו של לימוד מכונה שלשה כתובים פסוקים הבאים כאחד לשם מטרה אחת - אין מלמדין. אין מרחיבים את הלימוד על עניינים אחרים מעבר לאותם שלשה שבהם מופיע החידוש. ועל כן מאחר וקיימות שלוש מצוות חשובות שהנשים פטורות בהן, אלא שבניגוד לשלושתן - הרי במילה קיימת חומרה כפולה ומיוחדת - הן שיש בה כרת והן שנכרתו עליה שלוש עשרה בריתות. ולכן היה צורך ללמוד באופן אחר השולל את החיוב של הנשים למול.

תירוץ נוסף, רק ביום השמיני הגבילו, ולאחר מכן אין מגבלת זמן וכדעה האומרת שלאחר זמנה נוהגת אף בלילה

התוס' בקידושין מבהירים זאת: "כיון דמיום השמיני והלאה, אין לה הפסק - לאו זמן גרמא הוא. וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום, כדאיתא בפרק הערל (יבמות דף עב.) וי"ל דאיתא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה - נוהגת בין ביום בין בלילה." שהרי פרט למצווה החיובית של מילה, קיימת מצוות מניעת שלילה שלא יהיה ערל, ועל בחינה זו, אין מגבלת זמן.

מאי שנא שומרת יום כנגד יום וכו' -

אי ולא טובלין דלעיל מיירי בטבילת אדם,

אתי שפיר דבעי מאי שנא,

שהזכיר בפני עצמה,

אבל אי איירי בטבילת אזור,

צריך לפרש הכי,

מאי שנא שהזכיר שומרת יום,

לומר שהיא ביום, מכל שאר חייבי טבילות.

קישור המשנה בין טבילה ושומרת יום כנגד יום

המשנה מביאה מספר דינים שחייבים להיעשות דווקא ביום. קריאת המגילה "דאמר קרא: "והימים האלה נזכרים ונעשים". ומדובר על קריאתה השנייה שהינה ביום. ולאחר מכן "ולא מלין, ולא טובלין, ולא מזוין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול, עד שתנץ החמה." מאחר ונדרשים אנו שיצא מגדר לילה.

התוס' מבארים את שומרת יום כנגד יום שקשרו זאת לטבילה, שניתן לפרשה הן מצד טבילת אדם והן טבילת אזור

מקשים התוס', שהרי ניתן לפרש את הטבילה במשנה בשני מובנים, וכפי שביארו לעיל טבילת אדם וטבילת אזור. אלא שכעת עורכים התוס' את ביאור המשנה ובפרט קושיית הגמרא "פשיטא! מאי שנא שומרת יום כנגד יום מכל חייבי טבילות?" - על פי שתי השיטות.

מקשים, שלכאורה יש ללמוד את מפסוק זה, דין אחר, המילה שהמילה היא אפילו בשבת והגמרא מביאה הוכחה שאכן זו ההלכה

הגמרא לומדת את דין המשנה, שהמילה צריכה להיות ביום דווקא, מהפסוק (תזריע יב, ג) וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יְמֹל בָּשָׂר עֶרְלָתוֹ: פסוק זה כאן מלמד אותנו על המילה שנעשית ביום ולא בלילה, ואילו רבי יוחנן לומד במסכת שבת, מאותו הפסוק דין אחר, שכאשר המילה בזמנה - מלין אפילו בשבת. ואת הדין שהמילה צריכה להיעשות ביום ולא בלילה, הוא לומד מאברהם - ומבן שמונת ימים (לך לך יז, יב) - דרשין ימים ולא לילות. והגמרא בשבת אכן מביאה ברייתא כדרשת רבי יוחנן שבשמיני ימול ואפילו בשבת. ונמצא כי לכאורה זו הדרשה העדיפה מהדרשה כאן, שהרי יש לה תימוכין הלכתיים.

התוס' משתמשים בכלל של הגמרא שעדיף הפשטות על הדיוק

הגמרא בסנהדרין לד, ב מביאה ברייתא משמו של רבי מאיר להוכיח כי דנים דווקא ביום, והוא לומד זאת מגזירה שווה מנגעים. "מתניתין דלא כרבי מאיר, דתניא, היה רבי מאיר אומר: מה תלמוד לומר על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכי מה ענין ריבים אצל נגעים? אלא מקיש ריבים לנגעים: מה נגעים ביום, דכתיב וביום הראות בו - אף ריבים ביום."

ומעירים התוס' בסנהדרין את העיקרון שנכון גם כאן, כי למען הדיוק רבא לומד את דין זה מפסוק אחר, "אלא אורחא דהש"ס להביא הפשוט. דאי לא כנגע נראה לי - הוה מוקמינן קרא דהכא ביום ולא בלילה, וכה"ג איכא בכמה דוכתין. וכן בתוס' במועד קטן ח, א "דאורחיה דהש"ס לאתויי דרשות הפשוטים יותר, ושמא אי לא כתב כנגע נראה לי - הוה מוקמינן וביום הראות למעוטי לילה."

מקשים מדוע לאחר שמילה הינה מצוות עשה שהזמן גרמא, לומדת הפטור לנשים מהפסוק ציווה אותו ולא אותה

לאחר שיש לנו את היסוד שהמילה הינה רק ביום ולא בלילה, ממילה היא נכנסת לגדר של מצוות עשה שהזמן גרמא. המשנה בקידושין לומדת, כי הגדרה זו יוצרת חיוב רק על הגברים, ופטור עבור הנשים. "וכל מצות עשה שהזמן גרמא - אנשים חייבין, ונשים פטורות, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא - אחד האנשים ואחד הנשים חייבין." ואם כן יש להבין מדוע הגמרא צריכה לימוד אחר, שלכך שהחיוב הוא רק על האב ולא על האם. באשר הגמרא מציינת את מצוות המילה כאחת מהמצוות שהאב חייב ולא האם, ממקור אחר. "איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: כאשר צוה אותו אלהים, אותו - ולא אותה."

התוס' מחלקים את הפטור של הנשים - רק למימד חדש שאין בו כרת

בשלש מצוות עשה שהזמן גרמן - מרבה התורה נשים בדרשות מיוחדות. המצווה הראשונה הינה אכילת מצה בליל ט"ו בניסן על פי הכלל 'כל שישנו בבל תאכל חמץ' - ישנו בקום אכול מצה'. המצווה השנייה הינה - שמחה, לאכול מבשר שלמי שמחה ביו"ט, דכתיב דברים טן יד ושמחת בחגך,

אפילו מיום ראשון שפסקה בו דסופרתו ליום ראשון,
 ור' יוסי **לא אמר - אלא ביום השביעי.**

מהלך הגמרא להוכיח שדינה של שומרת יום כנגד יום
הוא דווקא שנדרש לבצעו ביום

המשנה הביאה חמישה דינים המתבצעים ביום דווקא, קריאת המגילה, מילה, טבילה, הזאה ושמירת יום כנגד יום. כאשר מועד היום נחשב מהנץ החמה, אלא אף אם עשן משעלה עמוד השחר כשרים הם. והגמרא הביאה מקור בפסוק או שמצד היקש. כגון שמאחר והביאו פסוק דהזאה הינה ביום השביעי, כך דין הטבילה המופיע בסוף אותו הפסוק, שהוא דווקא ביום.

אלא שכאן מקשה הגמרא לאחר שיש לנו את הכלל של חייבי טבילות, מדוע נזקקה הגמרא להביא דין זה. ומחדשים, כי הזבה מאחר ויש כאן יותר מיום אחד, הרי אין להשוותה לבעל קרי הטובל ביום, והיא לא יכולה לטבול ביום ראיתה. ולכן מאחר והיא נדרשת לספור יום כנגד יום, שזה בדוגמת וספרה לה שבעת ימים, לכן הספירה היא עצמה ביום.

ביאור שיטת רבי יוסי שמקצת היום ככולו, ובגדר זבה גדולה לשיטתו

במסכת פסחים רבי יוסי אומר: שומרת יום כנגד יום, ששחטו וזרקו עליה את הפסח בשני שלה, ביום השימור למחרת יום ראיתה, ואחר כך ראתה דם. הרי זו אינה אוכלת לערב את הפסח, שהרי עדיין טמאה היא, וצריכה לשמור יום נוסף למחרת. ואמנם פטורה היא מלעשות פסח שני, ואף שאיגלאי מילתא למפרע, שבשעת הקרבת הפסח עדיין זבה היתה שאינה ראויה להביא קרבן פסח, כי הרי לא היה היום השני נקי עד לערב.

ומתוך כך הקשתה הגמרא לשיטתו כיצד נוצרת מציאות של זבה גדולה, שכל ראייה היא מתקנת באותו היום, ולכן העמידו שראתה כל שני בית השמשות, ונוצר כאן רצף. וכפי שפירש רש"י בפסחים: "דכל תחלות הימים - היו בטומאה, דאין כאן ספירה כלל, ובשני בין השמשות - סגי, דאיכא טומאת שלשה ימים רצופין, כגון בין השמשות של ערב שבת - יש כאן סוף ערב שבת ותחלת שבת, ובין השמשות של מחר שהוא סוף השבת ותחלת אחד בשבת - הרי שלשה ימים רצופין ואין כאן תחלת יום טהור שיעלה לספירה, ולפי הדברים למאן דאמר מקצת היום ככולו - תחלת הלילה עולה לספירתה ואין צריך עלות השחר, מדאיצטריך למנקט בין השמשות, ולא נקט משכחת לה בשרואה בלילות."

מקשים התוס', שמאחר וספירת לילה אינה נקראת ספירה - מדוע לא תירצה הגמרא זאת

אלא שמקשים כאן התוס', והרי יכלה הגמרא לפי דרכנו כאן לתרץ בפסחים, שראתה ממש בלילה, ואז ספירתה בלילה כלל אינה נחשבת. וכפי שאף הקשו התוס' בפסחים. "מדלא משני ברואה בלילות משמע דספירת לילה - היא ספירה." ושזה נגד הגמרא כאן "ומסיק בגמ' קמ"ל כיון דבעי שימור שימור ביממא הוא" וכן מנידה "ומשום דבלילה - לא חשיב שימור".

אם אכן מדובר בטבילת אדם - הרי מסתדר לנו היטב לשון קושיית הגמרא מאי שנא? שהרי טבילת האדם הוא כלל, ומה רווח יש בהוספת דוגמא פרטית נוספת? ולכן לא נובן מה התחדש לנו בהבאת דוגמא זו של שומרת יום כנגד יום. ויש לדייק מלשון התוס' אתי שפיר, שנראה כי זו ההבנה הטבעית בטבילות.

אבל אם היה מדובר על טבילת אזור, הרי עם היות והובא פרט שממנו ניתן ללמוד על הכלל, הרי המאי שנא מקבל משמעות אחרת. מה טעם נבחרה דוגמא פרטית זו מכלל שאר הדוגמאות של הטובלים, המחוייבים. וכאן לשון התוס' באה להוכיח, כי אכן ההבנה שמדובר בטבילת אזור הינה מוצקה, וחייבים לבאר ואכן צריך לפרש גם את כל מהלך הגמרא לאחר הבנה זו.

[דף כ עמוד ב]

ספירה ביממא היא -

מכאן קשיא לפירוש רש"י,
 דכיצד צולין (פסחים דף פא. ושם),
 דפריך ולר' יוסי **דאמר מקצת היום ככולו,**
 וזבה שראתה בשבעה לספירתה - **אינה סותרת,**
 אם כן זבה גדולה לדידיה היכי משכחת לה,
 ומשני [בראתה כל שני] בין השמשות,
דאז הוי סוף היום ותחלת האחר בטומאה,
 וקשיא,

אמאי לא אמר ברואה בלילות,
דהא ספירת לילה - לאו ספירה היא,
ונמצא שכל היום טמא,
 כיון שתחילתו - הוי טמא.

וי"ל,

דסבר ר' יוסי,

דסוף היום - מהני לשמור כמו תחלת היום,
 וה"נ משמע פרק שני דנזיר (דף טז.) בסופו,
 דקאמר [לר"י, זבה גמורה] - **היכי משכחת לה,**
אי דחזי בפלגא דיומא,
אידך פלגא ליהוי לה שימור.

ואם תאמר,

אם כן **רבי יוסי דסבר מקצת היום ככולו,**
א"כ היה לו להקשות,
 ר' יוסי **ככותאי אמרה לשמעתי,**
 כדקפריך לרב בנדה (דף סט.).

וי"ל,

דכותאי אמרי,

מדוע שתהיה מחלוקת בבין השמשות, שצאת הכוכבים תוחם בין היום ללילה

אלא שהתוס' מעלים שאלה, שאם זמן צאת הכוכבים כה ברור כהבדל בין יום ולילה, מדוע שיהיה ספק לגבי בין השמשות בין רבי יוסי ורבי יהודה, כמובא במסכת שבת. רבי יהודה פותח את זמן בין השמשות, משתשקע החמה, כל זמן שפני המזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, והוא נותן שיעור לבין השמשות של זמן הליכה בינונית של שלושת רבעי מיל, ובין השמשות מסתיים לשיטתו כאשר גם הכסיף העליון והשתווה לתחתון. ואילו רבי יוסי לומד שבין השמשות אין לו שיעור זמן כלל, אלא הוא בבחינת נקודה, והוא מגדיר זאת כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו. ומאחר ויש לנו זמן ברור של צאת הכוכבים - לא שייכת כלל מחלוקת.

התוס' מבארים כי צאת הכוכבים אינו זמן ברור ויחיד

כל השאלה היא בהנחה שצאת הכוכבים הינו נקודה אחת וברורה, כדוגמת מה שהגדרנו עם רבי יוסי. אבל התוס' מבארים שלא זו המציאות. חלק מהכוכבים נראים כבר ביום. ולמרות שהמילה צאת - נראית כנקודה ברורה, הרי מאחר ולא זאת המציאות, וכפי שביארו, שאין בכוח היום לעצור את יציאת הכוכבים.

והיה לנו הלילה למשמר -

קשיא,

דהא אמרינן בברכות (דף ב: ושם),

גבי צאת הכוכבים - לילה הוא,

ואף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר,

דכתיב והיה לנו הלילה למשמר,

ואמאי לא הוי ראייה גמורה,

כדמפקינן הכא מקרא.

ויש לומר,

דהתם בעי לאסוקי,

דזמן שכיבה דגבי ק"ש - הוי צאת הכוכבים,

ומש"ה קאמרינן התם - דאין זו ראייה גמורה,

דנהי דהוי לילה באותה שעה,

מ"מ לא הוי זמן שכיבה לכל אדם.

הגמרא מוכיחה כי לילה אכן מתחיל בצאת הכוכבים, מהעבודה המוזכרת בנחמיה

המשנה למדה לגבי מצוות הקשורות ביום, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר - כשר. והגמרא כהרגלה חיפשה מקור של פסוק. ורבי זירא למד מנחמיה. מצד אחד נאמר שני זמני עבודה. וְאַנְחֵנוּ עֲשִׂים בְּמִלְאָהּ וְחֻצִּים מְחֻזְקִים בְּרִמְזֵיהֶם מְעֻלֹת הַשָּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים; ובהמשך מוכיחים כי לא שהקדימו בעבודתם והמשיכו בחשיבה, אלא שממש מחלקים את הזמנים. וְהַיּוֹלָלוּ הַלֵּילָה מִשְׁמֵר וְהַיּוֹם מִלְאָהּ; ואם כן אנו רואים כי אכן רבי זירא מוצא הוכחה בברורה מהפסוק.

יש כאן שני גדרים, שלמרות שספירת הלילה אינה ספירה, הרי סוף היום עולה להצלת תחילתו

יש לראות את תוכן התוס' כאן עפ"י מילות התוס' בפסחים שהרחיבו בנושא. "דודאי ספירת לילה - לא הויא ספירה, ומ"מ לא מצי לאוקמא ברואה בלילות, משום דכיון דסבר רבי יוסי, מקצת היום שספרה בשביעי - הוי ככולו, ה"ה אם פסקה בחצי היום, שיעלה לה שימור סוף הנשאר. לכך מוקי בשופעת שלא היה סוף היום בטהרה, א"נ ברואה שני בין השמשות, וליכא למימר שיעלה לה אמצע היום שימור, דלא אמר מקצת היום ככולו, אלא או תחלתו או סופו, אבל אמצע - לא."

וכן ממשיכים התוס' בפסחים, ומעלים את הבעיה הזאת שחייבים ליצור רצף, על פי הנאמר בנזיר. "וכן איתא בהדיא בנזיר בפ"ב (דף טו.) דקאמר, ורבי יוסי זבה גמורה היכי משכחת לה? כיון דחזאי פלגא דיומא - אידך פלגא סליק לה שימור."

יש להבדיל בין שיטת הכותים, אשר מחשבים את היום שפוסקת למניין השביעה, כבר בתחילתו בניגוד לרבי יוסי, שזה רק בסופו

"ואף את סוף התוס' כאן נבאר על ידי מילות התוס' בפסחים. "וא"ת והא אמרינן בפרק בנות כותים (נדה דף לג.) דכותית, יום שפוסקת - סופרתו למנין שבעה, הא רבי יוסי - נמי סבר הכא סוף היום - ככולו. וי"ל דלא אמר סוף היום ככולו בתחלת חשבון, אלא דוקא בסוף חשבון, כי הכא, כגון זב בשביעי או שומרת יום כנגד יום, שאין לה למנות יותר, וסוף חשבון מסוף חשבון - אית לן למילף, ולא מתחלת חשבון."

והא קי"ל דעם צאת הכוכבים ליליא הוא -

ואם תאמר,

כיון דקיי"ל דבצאת הכוכבים - הוי ליליא,

א"כ אמאי פליגי,

ר' יוסי ור' יהודה בבין השמשות,

לימרו בצאת הכוכבים.

וי"ל,

דאף בשיעור צאת הכוכבים - **יש חילוק,**

שיש כוכבים נראין ביום.

הגמרא מבהירה, שברור לנו כי כשהכוכבים יוצאים - הרי זה לילה

שנינו במשנה שמצד אחד אומרים לא לעשות את המצוות הקשורות ביום, אלא רק שתנן החמה, ומצד שני, שאם עשאו משעלה עמוד השחר - כשר. הגמרא מחפשת מקור מהתורה לכך, ורבא לומד זאת מדיוק. דאמר קרא ויקרא אלהים לאור יום - למאיר ובא קראו יום. אמנם הגמרא דוחה זאת. אלא מעתה, ולחשך קרא לילה, [למחשך ובא קרא לילה]? הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים - לאו לילה הוא! כלומר, נקודת המעבר בין היום והלילה הינו צאת הכוכבים.

אחת וידידי אחד. ומאחר וידידי זה משונה הוא - לא היה ניתן ללמוד ממנו לגבי שאר הסמיכות.

לקמיצה ולהקטרה דכתיב ביום צוותו -

אבל שחיטה,

לא מפקינן מהאי קרא, **דלאו עבודה היא,**

שהרי כשרה בזר,

וקרא משתעי בעבודה דכתיב להקריב את קרבניהם,

וכן תנופה והגשה,

אין צריך בהו כהן במנחה לפני הקמיצה.

הגמרא לומדת משלושה פסוקים שונים בענייני עבודת הקרבנות

המשנה אומרת כי כל היום כשר לקריאת מגילה, ולאחר מכן מונה עוד רשימה, הקשורה בעבודת בית המקדש. אמנם הגמרא מחלקת לאחר מכן לשלוש קבוצות. הקבוצה הראשונה - לסמיכה ולשחיטה - דכתיב וסמך ושחט, וכתיב בה בשחיטה ביום זבחכם, הקבוצה השניה - ולתנופה - דכתיב ביום הניפכם את העמר. ולהגשה - דאיתקש לתנופה, דכתיב ולקח הכהן מיד האשה את מנחת הקנאת והניף... והקריב. והקבוצה השלישית - ולמליקה ולקמיצה ולהקטרה ולהזיה - דכתיב ביום צותו את בני ישראל.

התוס' מבארים מה טעם לא נלמדו כל שלוש הקבוצות מאותו הפסוק

מקור הפסוקים לקבוצה השלישית הינה מביום צוותו - כלומר שפעולה זו צריכה להיעשות דווקא במהלך יום. (צו ז, לו) זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים: (לח) אשר צוה ה' את-משה בהר סיני ביום צותו את-בני ישראל להקריב את-קרבניהם לה' במדבר סיני: והתוס' עונים תשובה, על שאלה שמסתרת מעצם תשובתם, מה היה צורך לחלק לשלוש קבוצות, ולא ללמוד גם את הפעולות של שחיטה והקטרה מאותו הפסוק.

ועונים על כך התוס', כי הפסוק מדבר דווקא על עבודה, כלומר דבר הקשור לכהן, בעוד שהפעולות הללו של שחיטה תמיד, ותנופה והגשה במנחה לפני הקמיצה - אין בהן צורך בכהן, ולכן היתה צריכה הגמרא ללימוד מפסוקים אחרים.

כל הלילה כשר לקצירת העומר -

אומר ר"ת,

שאם שכח לברך בלילה - **לא יברך ביום,**

כדמשמע בהאי סתמא דמתניתין,

דנהי דאיכא סתמא במנחות (דף עא.),

דתני נקצר ביום - **כשר בדיעבד,**

מ"מ סתמא דהכא עדיפא,

דהא קתני לה גבי הלכתא פסיקתא דדינא.

ועוד נראה,

דאפילו למאן דמכשר קצירת העומר ביום דיעבד,

מודה הוא גבי ספירה - דאין לברך ביום,

מקשים התוס', מאחר וכאן הובא הפסוק כראייה ברורה, מדוע בברכות הוא מכונה זכר בלבד?

בברכות יש דין על מספר שיעורים בנוגע לקריאת שמע. וחכמים אומרים: משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, סימן לדבר צאת הכוכבים. ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. ואז מובא אותו הפסוק אך בלשון אחר שהוא רק זכר לדבר. ומבארים התוס' בברכות, כי הסיבה שאינו ראייה, מצד שאינו ראיה גמורה אינה, דהא לא מיירי התם לענין ק"ש.

ואף תוס' הרא"ש בברכות מציגים היטב את שאלת התוס' כאן. "וא"ת, והלא ראיה גדולה היא, דדרשינן מיניה במגילה (כ' ב') דמצאת הכוכבים עד עמוד השחר - הוי לילה לענין כל דבר שמצותו בלילה. ומתרצים את התירוצן כאן "וי"ל דודאי - לילה [הוא]. אבל לענין שכיבה שתהא זמנה באותה שעה - אינה אלא זכר." כלומר, יש שני סרגלים, הגדרת זמן לילה ויום, והגדרה נפרדת לעניין קריאת שמע, שלא רק שצריך להיות לילה, אלא שיתקיים בו בשכבך.

ולוידוי יוה"כ -

קשיא,

אמאי איצטריך למימר האי,

כיון דתנא כל היום כשר לסמיכה,

והלא הוידוי - אינו אלא בשעת סמיכה.

וי"ל,

דאי לאו האי,

הוה אמינא דוידוי זה - [אינו כוידוי] דשאר סמיכות,

דאינו כשר כל היום,

ויגרם נמי לסמיכה,

שלא תהא כשרה כל היום כשאר סמיכות,

משו"ה איצטריך למתני הוידוי.

מקשים התוס', שמאחר וכבר למדנו שסמיכה מצוותה כל היום, מה טעם היה לומר בנוסף לגבי הוידוי של יום הכיפורים, שהוא בעת הסמיכה

המשנה למדה שעם היות ויש לנו כלל של זריזין מקדימים, הרי כל היום כשר לרשימת מצוות שנמנית. ואחת מהן הוא הוידוי של יום הכיפורים, שהכהן הגדול היה סומך ידיו על הפר ומתוודה. אלא שמקשים התוס', מאחר וכבר נאמר עניין זה לגבי הסמיכה, הרי ממילא הייתי כבר לומד דין זה. כי כל הוידוי אינו נעשה אלא בשעה שסומך.

יש חילוק יסודי בין וידוי זה לוידוי של שאר הסמיכות

מתרצים התוס', שכאן אצל כהן גדול היינו יכולים לומר הפוך. עדיף שהכהן הגדול שיש לו ריבוי עבודה ביום הכיפורים, עדיף שיעשה את הוידוי והסמיכה בתחילת היום, בעלות השחר, ובכך יוכל להתפנות לכל שאר העבודות. ואז היינו למדים כי סמיכה הינה פרט לסמיכה של יום הכיפורים, ולכן הוסיף את המילה וידוי. כי כאן הוידוי הינו שונה, באשר תמיד לאחר וידוי יש שחיטה. ואילו כאן יש יותר מסמיכה

הכרעת ר"ת - משני טעמים - כאן זו משנה עם דינים להלכה, ולשון התורה תמימות, מצריך דווקא בלילה

ראינו כי הגמרא קשרה את הקצירה והספירה, ולכתחילה מצוות הקצירה כאן במשנתנו הינו רק בלילה. ולכן אף הספירה ראויה להיות כן. ולכן לשיטת ר"ת - לכתחילה לא יברך ביום, שאין זו זמנה. ועם היות שבמנחות במשנה מוצאים אנו "מצותו - לקצור בלילה, נקצר ביום - כשר".

הרי רבינו תם מכריע כסתם משנה כאן, מאחר והיא לכתחילה דנה לגבי הלכות פסוקות של דינים חתוכים. ומוסיף סברא נוספת, שיש כן לחלק בין יכולת הקצירה בדיעבד ביום, ולבין הברכה, כי כשעבר ליום נפסק ממנו לשיטתו גדר תמימות, שהוא יום מלא כולל הלילה, וכל הדיעבד הוא שלפחות יש בו מקצת לילה.

רק אם מפסיד לילה ויום, לא יוכל להמשיך לספור ולברך בברכה

כשלא נזכר כל הלילה וכל יום המחרת - נוהגין לספור בשאר לילות בלא ברכה. בניגוד לכך אם נזכר למחר ביום וספר בלא ברכה כמו שנתבאר למעלה - יספור בשאר כל הלילות בברכה, שהרי אף לפי הסברא הראשונה - לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד, כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות, שסופר כל המ"ט יום. ובפרט שיש הסוברים, שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו, ולשיטתם, שאף אם לא ספר כלל יום אחד או אפילו ימים הרבה - סופר בשאר הלילות בברכה.

דברי התוס' וטעמם בעניין אמירת יהי רצון נפסקו להלכה

(לשון שו"ע אדמו"ר הזקן אורח חיים סימן תפ"ט סעיף יא) "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל שהמצוה הוא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה."

[דף כא עמוד א]

ולהקטר חלבים דכתיב כל הלילה עד הבוקר -

והיינו דוקא שנתעכלו האברים קודם חצות,

ששלטה בהן האור,

אבל אם לא שלטה בהן האור,

אין נקשרין אחר חצות,

כדאמר רבי יוחנן סוף פ"ק דיומא (דף כ:).

זמן הקטר חלבים עד הבוקר - במה הוא תלוי

המשנה הביאה גם פעולות שמצוותן בלילה, כגון הקטר חלבים ואברים, שאז מצוותן הוא כל הלילה. והגמרא הביאה על כך מקור מפסוק שדייקו בו עד הבוקר. דכתיב: "על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר".

יש להבהיר את דברי התוס' שנכתבו בחיסור וקיצור

והא דתנן בפרק המזבח מקדש (זבחים פו) איברים שפקעו מעל גבי המזבח לאחר חצות - לא יחזיר, ומשמע מזה דהקטר

משום דשנה עליה הכתוב לעכב,

דכתיב (ויקרא כג) **תמימות**,

ואי אתה מוצא תמימות, **אלא כשאתה מונה בלילה**,

וכן כתוב בהלכות עצרת.

ובה"ג כתב,

דהיכא דאינשי לברך בלילה,

ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה,

אבל **אם שכח לילה ויום**,

לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות, וליכא.

ואחר שבירך על הספירה - **אומר יהי רצון שיבנה**

וכו',

מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב,

והיינו טעמא,

לפי שאין עתה - אלא הזכרה לבנין בית המקדש,

אבל לשופר ולולב - יש עשיה.

המשנה מדייקת כי רשאי לקצור העומר בכל הלילה

המשנה לומדת " כל הלילה כשר לקצירת העומר" ונותנת אף כלל בעניין זה - " זה הכלל: דבר שמצותו ביום - כשר כל היום. דבר שמצותו בלילה - כשר כל הלילה." והגמרא קושרת את הברכה לקצירה. "דאמר מר: קצירה וספירה בלילה, והבאה ביום."

מעיקר הדין - כל הלילה כשר לברכה, וכן הדיון הוא לגבי

אם שכח, מה יעשה וכיצד יברך

לכתחילה, זמן ספירת עומר הוא בתחילת הלילה, על מנת לקבל יום שלם, שנאמר בו תמימות. וכל הלילה - כשר לספירת העומר, שאם שכח ולא ספר בתחילת הלילה, ונזכר קודם שעלה עמוד השחר - חייב לספור. אבל לכתחילה, מצוה מן המובחר לספור בתחילת הלילה, מיד אחר תפלת ערבית. אלא שיש דיון נוסף לגבי הזכרת הברכה. שלכתחילה וקודם שיספור בלילה - צריך לברך, כדרך שמברכין על כל המצות, בין של תורה בין של דברי סופרים.

אבל אם שכח לספור בלילה ונזכר ביום יספור בלא ברכה לפי שיש אומרים שאם לא נקצר העומר בלילה קוצרין אותו ביום ולפיכך אם שכח או הזיד ולא ספר בלילה חייב לספור ביום ולברך, ויש חולקין על זה - לפיכך יספור בלא ברכה, שספק ברכות להקל:

שיטת ר"ת לגבי הברכה ביום באם שכח לברך בלילה

קיימים שני גדרים שונים, הגדר האחד - הינו עצם הסברא בהלכה, מדוע לא יברך, וסברא זו היא שיטה לכתחילה, שאין לו לברך ובדווקא, וכך מבארים זאת התוס' בשם רבינו תם, וכפי שנבאר זאת. ויש גדר שני - שהוא שיטת הפסיקה, שמה שאין אנו מברכים אינו מצד הוודאי, אלא מכיוון שיש כוח אף בדעה בהלכה לא לברך, הרי היא לבדה מגדר ספק ברכות להקל, מונעת את אמירת הברכה.

אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא.

מה דינה של אכילת פסחים בזמן הזה, עד חצות או כל הלילה?

לומדת המשנה: דבר שמצותו בלילה - כשר כל הלילה. מדייקת הגמרא מה באה המשנה לרבות לאתווי מאי? - לאתווי אכילת פסחים, ודלא כרבי אלעזר בן עזריה. דתניא, ואכלו את הבשר בלילה הזה, אמר רבי אלעזר בן עזריה: נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן (במכת בכורות) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות - אף כאן עד חצות. כלומר, לשיטת הגמרא אכילת הפסחים מצוותה כל הלילה.

מדייקים התוס' למרות סתימת הגמרא שיש לאכול את המצה עד חצות

עם היות והגמרא הכריעה כאן, שניתן לאכול את המצה כל הלילה, הרי התוס' מראים שיש להחמיר ולאכול את המצה בלילי פסחים דווקא עד חצות. ולשם כך מביאים שלוש הוכחות חזקות, ואעפ"כ אומרים בענווה שנראה שההלכה כך. ובכל מקרה, מאחר ואפילו המחמיר, אינו עובר על הלכה - ומצוות מצה הינה מהתורה בזמננו, ראוי לא להגיע לידי חשש.

הוכחה ראשונה - דיוק ממשנה בערבי פסחים

המשנה מכריעה במסכת פסחים, ומבלי לציין את שמו של בעל המאמר, והגמרא מדייקת שחייבים לומר שמדובר ברבי אלעזר בן עזריה, כפי שהובא כאן. "הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו'. אלמא: מחצות - הוה ליה נותר. מאן תנא? אמר רב יוסף: רבי אלעזר בן עזריה הוא." ובהמשך מביאה הגמרא הכרעה. "אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה - לא יצא ידי חובתו." אמנם יש על כך דיון בתוס' במסכת פסחים "יש מפרשים דכך הלכה דהא סתם מתני' כוותיה ואין זה ראייה דהא פרק ב' דמגילה (דף כ:): אשכחן סתמא אחרינא דלא כוותיה דתנן זה הכלל כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה לאתווי אכילת פסחים ודלא כר"א בן עזריה דאמר אכילת פסחים עד חצות היינו ודאי מדאורייתא ובתר הכי פסול למיכל."

אמנם כאן עולה שאלה מעניינת, שדן עליה הרא"ש בערבי פסחים. מהיכן כוח הסתימה שאפילו זה בשנים או בשלוש מקומות לגבור על סתימה אחת (כאן במגילה), ובפרט שהיו שצידדו שיש להתבונן מכיוון שהסתימה היא בעיקר הנושא הקשור בכך, שדינו של הפסח יותר מתאים להיאמר בפסחים ובזבחים. אלא שכנגד זה הסתמא של מסכת מגילה נכתבה בתור הלכה פסוקה. ואעפ"כ נכון להחמיר כרבי אלעזר, דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא. וכן היה נוהג רבינו תם ז"ל, למהר לאכול אפיקומן קודם חצות:

הוכחה שניה - מזבחים שהמשנה אומרת הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות. ולאחר מכן הגמרא מביאה שזו שיטת רבי אלעזר בן עזריה אף שרבי עקיבא חולק. וגם הדיון לגבי הוכחה שלישית מברכות - בניו של רבן שמעון בן גמליאל שבאו מבית המשתה, הרי קריאת שמע היא עד חצות. ואף לשיטת רשב"ג, שזה נעשה מתוך הרחקת האדם

חלבים ואיברים - אינו רק עד חצות, היינו דוקא שנתעכלו האיברים קודם חצות ששלטה בהם האור - אז חצות עושה עיכול, כלומר, לא שצריך שיהיה נתאכלו לגמרי, אלא די ששלטה בהן האור, על מנת שיחול עליהם דין של מאוכלים, ואז - אין צורך שוב להקטירם אחר חצות. אבל אם לא כן, אין נמשכין אחר חצות משמעות התוס', שאין חצות עושה אותם כמעוכלים, ומקטירים כל הלילה כדאמר ר' יוחנן.

דברי רבי יוחנן ביומא - הינם יסוד דברי התוס', שיש יותר מזמן גמר אחד, והדבר תלוי ברמת וגמר העיכול

שמסכת יומא נאמר, בדעת רבי יוחנן החלוק על רב: אלא אמר רבי יוחנן: ממשמע שנאמר כל הלילה - איני יודע שהוא עד הבקר? ומה תלמוד לומר עד הבקר - תן בקר לבקרו של לילה. אלא ללמדך, שתתן בקר [השכמה נוספת] לבקרו של לילה שהוא עלות השחר. שעל עלות השחר, שהוא הבוקר שבגמר הלילה, יש לך להוסיף זמן נוסף לפני, שיחשב אף הוא בוקר, לענין שלא תקטיר ממנו והלאה. ומתוך שסתם הכתוב ולא פירש זמנו, בעל כרחך לפרש שהוא מחצות הלילה.

ומסתבר שדרשא זו נאמרה לענין אותם אברים שאינם מעוכלין לגמרי, אבל מה שנתעכל קודם חצות וכבר נעשו דשן חלה עליהן מצות הרמה מיד כשנעשו דשן, ואפילו בתחילת הלילה.

שיטת הרב"ם כל עוד יש בהן ממשות, זמן הפקיעה אינו משנה

והרב"ם בלשונו הזהב מעשה הקרבנות פרק ו', הל' ג "איברים שפקעו מעל המזבח - אם יש בהן ממש, אפילו פקעו אחר חצות הלילה - יחזיר, שנאמר על מוקדה על המזבח כל הלילה, ואם אין בהם ממש, אפילו פקעו קודם חצות - לא יחזיר."

לאתווי אכילת פסחים ודלא כרבי אלעזר ב"ע -

מ"מ נראה דהלכה כרבי אלעזר,

דהא איכא סתמא בערבי פסחים (פסחים קכ: ושם),

דקאי כוותיה,

דתנן הפסח אחר חצות - מטמא את הידים,

וכן משנה באיזהו מקומן (זבחים דף נו:),

וסתמא בסוף פ"ק דברכות (דף ט.),

גבי מעשה,

ובאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה וכו',

אמר להם כל מה שאמרו חכמים עד חצות,

מצותן עד שיעלה עמוד השחר,

ואילו אכילת פסחים - לא קתני,

ומוקי לה כראב"ע דאמר עד חצות.

וא"כ צריך למהר לאכול מצה,

בלילי פסחים קודם חצות,

ואפילו מצה של אפיקומן,

שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא;

אבל בהלל של אחר אפיקומן,

לקוראם. כי מלכתחילה בשל מנהגם להאריך בדרשת הרב בשבת, לא תיקנו כל קריאה כחובה. ולכן במקומות בהם נהגו לסיים מוקדם, על מנת לשלול דעה שיש חיוב של הפטרה בנביא, ולכן ההיתר הוא רק על קריאת כתובים שנאמרו ברוח הקודש. ויש שתירצו כי בגלל ה"יו"ט לכתחילה קיצרו בדרשה, על מנת לאפשר להם לשמוח ביו"ט.

דין ההפטרה בתענית דווקא במנחה

בדרך כלל המפטיר הוא הטפל לקריאת התורה. ואילו כאן העיקר הוא ההפטרה, שנאמרת בה שמרו משפט ועשו צדקה. והיא נועדה על מנת להסב את דעת העם ליתן צדקה. ונראה לי לחדש, שדומה הדבר למתנות לאביונים בעת קריאת המגילה, בשעה שמתכנסים לקראת גמר הצום, זה העיתוי הנכון לעורר את האנשים ליתן צדקה לעניים שיוצאים מהצום. וגם לאחר שהאדם מרגיש בעצמו את הרעב, יהיה לו קל יותר ליתן צדקה. כלומר, בשינוי הזמן של מנחה, אינו דומה לשאר גדרי הפטרה במנחה, אלא שיש כאן טעם חיובי לקוראה דווקא אז.

הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה -

קשיא,

אמאי תנא הך מילתא הכא ג' פעמים,
דהא בחד זימנא - סגיא.

וי"ל,

דהוה סלקא דעתך,

דכל דספי מילתא מחבריה - מברך לפניו ולאחריה,
מש"ה אצטריך למתני בכולהו.

המשנה ציינה על שלוש בבות דין זהה, ויש להבין האם אינו מיותר?

המשנה ציינה את אופן הקריאה בתורה. ביום חול הקריאה הינה לשלושה קוראים, ואז הובא הכלל, שאין זו קריאה של מצווה אחת, לגבי שלושת העולים, והייתי סובר אלמלא נאמר זאת, כי אין ראוי להרבות בברכות, אלא הראשון שהוא פותח מברך, והאחרון בהיותו חותם.

כעת מאחר וחזרו לומר בדיוק את אותו הדין לגבי ראש חודש, היה לי עוד מקום לטעות, שרק הרביעי המגיע לכבוד ראש החודש, שהוא המוסף, הרי יש לו כביכול מצווה בפני עצמו, היה יכול לברך לפניו. וכן החמישי ביום טוב, שכל ההוספה מגיעה לכבוד היום טוב, ומפאת חשיבותו עליו בלבד גם לברך.

ולפיכך ביארה המשנה, שלא נטעה. ואף שלצורך מסקנה זו היינו יכולים להסתפק בפעמיים, הרי קיים סגנון במשנה של דלא זו אף זו קתני. שהמשנה תוספת אריכות יתר, אף שמסברא היינו יכולים לא לומר את כל הפעמים. ואדרבא, מאחר ועבר בינתיים זמן, הרי אין לצמצם את הברכות רק לפותח ולחותם.

אלמלא מקרא כתוב -

קשיא,

שיש אלמלא - שרוצה לומר - אילו לא.

מן העבירה. ולאחר מכן דנה שם הגמרא שבמשנה לא מדובר על אכילת פסחים, ומביאים ברייתא סותרת, אלא שמכריעה הגמרא שאין לו להקשות, כי זו דעת רבי עקיבא, ואילו את סתם המשנה העמידו כרבי אלעזר ברבי עזריה.

מכריעים התוס', שכל החמרה זו הינה דווקא בעניין המצה שהיא מהתורה, אבל לגבי ההלל שהוא מדרבנן ואחר האכילה - כבר אין צורך למחר בו לסיימו לפני חצות.

ואין מפטירין בנביא -

קשיא לר"ת,

דהא בפרק במה מדליקין (שבת דף כד. ושם),
אמר רב אחדבוי, ביום טוב שחל להיות בשבת.

שאלמלא שבת - אין נביא במנחה,

וצריך לומר,

דהאי דקאמר התם,

דמפטיר בנביא במנחה בשבת - **לאו דוקא נביא,**

אלא רוצה לומר בכתובים,

כדאמרינן פרק כל כתבי (שם קטז:),

בנהרדעא - **פסקי סדרא בכתובים במנחה בשבתא,**

ופסקי - **היינו הפטרה,**

ומקומות יש שנוהגין לעשות כן.

והטעם שמפטיר במנחה בתענית ולא בשחרית,

משום דכתיב בה,

שמרו משפט ועשו צדקה (ישעיה נו),

ואגרא דתעניתא - צדקתא לעת ערב,

ומש"ה נכון לאומרו בערב, אחר שעשו צדקה.

סתירה בין משנתנו שאין מפטירין במנחה בשבת

המשנה ציינה שבקריאה של מנחה בשבת - אין מפטירין בנביא. ועל כך הקשה רבינו תם, שבמסכת שבת נאמר מפורשות כי כן יש הפטרה במנחה, וכל הדיון הוא לא על עצם ההפטרה, אלא מה נושא ההפטרה. ונמצא כי דברי הגמרא בשבת בעניין המפטיר במנחה בשבת הינו סתירה, וממילא זה ממש קשה. שהרי הגמרא במסכת שבת למדה, כי יום טוב שחל בשבת, קריאת התורה במנחה, אינה קשורה כלל ליום טוב, שהרי אם היה בחול - לא היו קוראים במנחה, אלא כל הקריאה היא רק מצד שבת.

ולכן גם נושא הקריאה - אינו צריך להיות קשור כלל ליום טוב, שלא בגללו נוצרה הקריאה במנחה. "דאמר רב אחדבוי אמר רב מתנה אמר רב: יום טוב שחל להיות בשבת - המפטיר בנביא במנחה בשבת אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאילמלא שבת - אין נביא במנחה ביום טוב."

גדרי הפטרה בקריאה של כתובים ולא בנביא

חז"ל אסרו לימוד כתובים בשבת בשעת הדרשה, בכדי שלא יתבטלו מלבוא וללמוד. אלא שזמן המנחה הוא מועד פטירת משה רבינו, וממילא אין זה זמן לדרשות, כי כל בתי המדרשאות בטלים, ועל מנת להראות שאינם עוסקים בתורה, ואז יש היתר לימוד בכתובים, הרי בחלק מהמקומות תיקנו

ועזריה, הם כן היו עובדים לפסל בהשתחווה. כי הייסורים קשים לאדם עוד יותר ממיתה, שהיא חד-פעמית. וכאן הגמרא אכן אומרת "דאמר רב: אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה, פלחו לצלמא!"

הדוגמא השניה "אמר ליה רבי חייא לרבי שמעון בר רבי: אלמלי אתה לוי פסול אתה מן הדוכן. משום דעבי קלך." כלומר אילו היית כן לוי, ונדרש מהלויים שינעומו בקול, ואילו קולך עבה ואינו נעים, אז היית נפסל. כלומר אילו כן היה מצב כזה שהיית לוי.

ר"ת לא רק שמפריד בין המקרים, אלא מדייק גם בכתיבה השונה בשני המצבים

בארבעת הדוגמאות כללו של ר"ת מדויק. בשתי הדוגמאות הראשונות היה כתוב אלמלא - שהוא סיומת אלף וסוף המילה זועק לא. ואילו בשתי הדוגמאות החיוביות של אילו כן היה, הסיומת היא יו"ד, כלומר אלמלי. ונמצא כי התוס' לא רק שנתנו תירוץ, אלא הראו את הדיוק בגוף הדוגמאות מהגמרא.

[דף כא עמוד ב]

תנא מה שאין כן בתורה -

פירוש,

שאין קורא אלא אחד,

מכאן קשיא למה שפירש רבינו משולם,

בפרק קמא דבבא בתרא (דף טו. ושם),

ובהקומץ רבה (מנחות דף ל. ושם),

דשמונה פסוקים שבתורה - יחיד קורא אותן,

פירוש יחיד קורא אותן,

שלא יקרא שליח צבור עמו,

בפרשת ויעל משה כשחותמין את התורה.

וקשיא,

שהרי בימיהם לא היה שליח צבור קורא עמהם,

כדאמר הכא,

ועכשיו נמי לא התקינו,

אלא שלא לבייש מי שאין יודע לקרות.

לכך נראה כמו שפירש רש"י בהקומץ,

יחיד קורא אותן לבדו,

ולא יהיו שנים מפסיקין וקוראין,

באותן שמונה פסוקים שמתחילין מויעל,

לפי שהוא תחילת הפרשה.

ההבדל בכמות הקוראים המותרת בו זמנית לתורה ולמגילה

המשנה ביארה כי את המגילה ניתן לקרוא בו זמנית על ידי יותר מבעל קורא יחיד. תנו רבנן: בתורה - אחד קורא, ואחד מתרגם. ובלבד שלא יהא אחד קורא ושנים מתרגמין, משום דתרי קלי - לא משתמע. ובהלל ובמגילה - אפילו עשרה קורין. מאי טעמא? כיון דחביבה - יהבי דעתייהו ושמע. כלומר, החביבות יוצרת שמחה והשומע יכול לשמוע זאת אף מהרבים.

כגון הכא,

וכגון אלמלא אגרות הראשונות (לעיל דף יב),

וכן הרבה,

ויש אלמלא - שרוצה לומר אילו היה,

אלמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה (כתובות דף לג:),

וכן אלמלא לוי אתה וכו' (לקמן דף כד:),

ומאי שנא.

ואומר ר"ת,

דהיכא שיש אל"ף בסוף אלמלא,

רוצה לומר **אילו לא,**

והיכא דכתיב **אלמלי ביו"ד,**

רוצה לומר **אילו היה.**

קריאת המגילה יכולה להיות הן בעמידה והן בישיבה, בניגוד לתורה

המשנה אומרת הקורא את המגילה עומד ויושב, כלומר, שהוא אינו מחוייב בעמידה. בגמרא הובא תנא: מה שאין כן בקריאת התורה, שאין קוראה בציבור - אלא מעומד. כדרכה מבקשת הגמרא מקור מהתורה לדברים. מנהני מילי? אמר רבי אבהו: דאמר קרא, דאמר ליה קודשא בריך הוא למשה: "ואתה פה עמד עמדי", וכי הא דדייק ואמר רבי אבהו: אלמלא מקרא כתוב - אי אפשר לאומרו. כביכול - אף הקדוש ברוך הוא בעמידה. דהא אמר הקדוש ברוך הוא למשה "עמד עמדי", וכביכול עמד אף הוא כאדם. חזינן דבעינן עמידה כשקורא ומשמיע לאחרים, דהא הקדוש ברוך הוא עמד כשהשמיע למשה. כלומר, זו סברא כמעט הזויה לומר שהקב"ה עמד ביחד עם משה רבינו, ורק מאחר ויש לנו פסוק, יכולים אנו להבין זאת, ואף ללמוד מכך דין בהלכה.

התוס' נעמדים על כך שיש למילה אלמלא משמעויות הפוכות בכמה מקומות

מביאים התוס' שתי אפשרויות למילה אלמלא. אילו לא, ומביאים על כך שתי דוגמאות. הדוגמא הראשונה מכאן כלומר, אילו לא היה פסוק, מקרא כתוב, אנחנו מעצמנו לא היינו יכולים לאומרו. הדוגמא השניה מתחילת המסכת "אמר רבא: אלמלא אגרות הראשונות, שנכתב בהם לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט." כלומר, דאמרי האומות שקיבלו את האגרות: מאי האי דשדיר לן אחשורוש: "להיות כל איש שורר בביתו"? פשיטא! אפילו קרחה [גרדן] (שהיא האומנות הפחותה ביותר), בביתה פרדשכא ליהוי [בביתו הוא פקיד ונגיד]! ומאחר והחזיקו מאחשורוש שוטה, לא מיהרו לבצע את פקודותיו, והמתינו עד המועד שנכתב, כי אחרת היו מקדימים והורגים. ועל כן אילו לא היו האגרות הראשונות - היינו מחוסלים.

בניגוד לכך, המילה אלמלא יכולה גם לקבל משמעות שונה, של אילו כן, כלומר אילו כן היה.. ואף כאן מביאים התוס' בקשייתם שתי דוגמאות. הדוגמא הראשונה, הגמרא בכתובת מבררת מה קשה יותר מלקות או מיתה. וכאן רב מביא ראייה מדהימה, שאילו היה המצב שכן היו מלקים את חנניה מישאל

שאינן תרגום בנביאים, כי יונתן לא תרגמו, מאחר ובדניאל יש את הקץ. ולכן משמים לא נתנו לו לתרגם. וכאן מלכתחילה כל ההלל והמגילה נועדו מגדר קריאה ותפילה, ולכן לא תיקנו בהם חיוב של תרגום, שעניינו הבנה. אלא שהתוס' סוברים כי הלל הוא חלק מהתפילה, וראוי להבין מה שמתפלל, וכוונתו תהיה טובה יותר. ועם שהיה ראוי לתקן בהם, מלכתחילה בחרו לא לתקן. ולא ראוי לתרגם בציבור לדעת רש"י אם זה אינו תרגום יהונתן בן עוזיאל. וכל שאר התרגומים שהיו, לא היה להם את כוחו של יהונתן בן עוזיאל לצלול ולגלות את הסודות, ולכן יכלו להיות מתורגמים.

כנגד תורה נביאים וכתובים -

קשה,

**דהא לקמן (דף כג.) אמר,
כנגד שלשה שומרי הסף.**

וי"ל,

דהתם - לא הוי עיקר התקנה,

דהא לא תקנו ארבעה,

שלושה כנגד שלשה שומרי הסף,

ואחד כנגד סריס אחד,

שאינן בירושלים,

שיושב ומתרץ ההלכות ומעמידן על עקרון,

אלא סריס אחד,

ואפילו הכי - לא תקנו כנגדו,

ש"מ דעיקר התקנה - לא היתה,

אלא כנגד תורה ונביאים וכתובים.

**שלושת העולים לקריאה בשני חמישי ושיבת במנחה -
כנגד מי תיקנו זאת**

כל דבר שתיקנו - יש לחפש ולמצוא את הטעם לכך. ולכן עצם השאלה הינה הגיונית. שנינו במשנתנו: בשני ובחמישי בשבת במנחה קורין שלשה וכו'. וממילא נשאלת השאלה, הני שלשה קרואין, כנגד מי הם? ויש בזה יותר מתשובה אחת. אמר רב אסי: כנגד תורה נביאים וכתובים. רבא אמר: כנגד כהנים לויים וישראלים.

**התוס' מקשים, שהרי הגמרא בהמשך עונה על כך טעם
אחר**

הגמרא בהמשך מבארת את זה שביום חול קוראים בתורה שלושה, ביום טוב חמישה, ביום הכיפורים ששה, ובשבת שבעה. ומביאה על כך שתי תשובות. "חד אמר: כנגד ברכת כהנים, וחד אמר: כנגד שלשה שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך. תני רב יוסף: שלשה חמשה ושבעה: שלשה שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך." ואם כן יש סתירה למה שמובא לקמן כג. א.

**מתרצים התוס', כי זאת אינה עיקר התקנה, מאחר ולא
התייחסו לארבעה**

בסוף מלכים וירמיהו מסופר על האכזריות של נבוזראדן שר צבא בבל בירושלים, ובין היתר הביא שבעים ואחד

יש להבין באיזה אופן התבצעה הקריאה של שמונת הפסוקים האחרונים בתורה

התוס' במסכת בבא בתרא מביאים את פירושו של רבינו משולם, שרבינו תם דוחהו. "ה"ר משולם היה מצריך מכאן לקרות לאחד אותן ח' פסוקים שלא יקרא עמו שליח צבור, ואין נראה לר"ת, דהא כל התורה כולה - נמי אחד קורא כדתנן במגילה (דף כא:): קראוה שנים - יצאו, ואמר בגמ' תנא מה שאין כן בתורה." וכן מובא במנחות. וכבר שם הקשה רבינו תם. "קשה לר"ת דבימי החכמים - לא היה רגילות שיסייע שליח ציבור לקורא בתורה". וגם כל מה שתיקנו היום את הבעל קורא, הרי זה רק על מנת לא לבייש את מי שאינו יודע, ולכן אסור לאחר לקרוא, כי אז הוא מראה שהוא היחיד שידוע, אבל לא האחרים. (ובקושי התירו לי לקרוא בשמחת תורה, שכל קריאתה משונה, וחוזרים עליה). ודרך אחרת, שבעל הקורא יסייע לו. "ועוד אומר ר"י, דיכול להיות שקצת מסייע לו בנחת, והא דמשמע במגילה שלא יקראו שנים - היינו שניהם שוין בקול רם".

מבארים התוס', שמה שנאמר לגבי שמונת הפסוקים שיחיד קורא - הוא שאין לחלקם לשני בעלי קורא

הפרשה האחרונה בתורה יש בה י"ב פסוקים ופותחת בויעל משה. אלא שאת שמונת הפסוקים האחרונים יש להם גדר שלא ניתן לחלקם. "אלא כן עיקר כמו שפירש בקונטרס, דיחיד קורא בלא הפסקה, לאפוקי שלא יקראו זה אחר זה אותם ח' פסוקין כגון זה ד' וזה ד', או זה ה' וזה ג'." ואגב אנחנו קוראים לחתן תורה עוד ממעונה אלקי קדם.

ובמגילה אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין

**רש"י מוחק ועשרה מתרגמין,
לפי שאין מתרגמין תרגום בכתובים,**

ובחנם מחקו,

דודאי - יש תרגום,

אבל לא עשאו יהונתן,

אלא מימי התנאים נעשה.

אופן קריאת המגילה ותרגומה שונה משאר כתבי הקודש

הגמרא מביאה ברייתא על אופן הקריאה ואופן התרגום. והעיקרון הוא ששני קולות אינם נשמעים. ולכן בתורה יש קורא יחיד ומתרגם יחיד, ונאסר לשנים לתרגם. מה שאין כן לגבי הנביא, שכאן הבעיה שוב בקריאה שלא ניתן לשניים לקרוא, אבל התרגום כן אפשרי על ידי שניים, כי לא הקפידו בו. לעומת זאת בהלל ובקריאת המגילה יכולים אפילו עשרה לקרוא בו זמנית, מאחר וחביב, שמים לב לכך ושומעים. והגמרא ציינה כי גם עשרה יכולים לתרגם.

האם קראו תרגום במגילה ובהלל, מחלוקת רש"י ותוס'

נעמדים התוס' על פירושו של רש"י, שמחק מהגמרא את העשרה מתרגמים. אחד הכללים כשהינך חולק על משהו, שיש כאן שני שלבים, בתחילה אתה מבאר מה היה טעמו, ולאחר מכן אתה מבהיר מדוע לא ראוי לעשות כך. הסברא

לכל קורא בתורה, אלא שיש הפטרות קצרות יותר, בהם העניין מסתיים. ותמיד שערי תירוצים לא ננעלו, ואחד מהם, שמאחר ויש את קריאת המגילה, הרי זה יותר מעשרה פסוקים, ולכן לא חשו לקריאה הקצרה בתורה.

[דף כב עמוד א]

אין מתחילין בפרשה פחות מג' פסוקים -

גזירה משום הנכנסין,

שלא יטעו לומר, שאותו שקרא לפניו,

לא קרא אלא שני פסוקים.

וקשה על מנהג שלנו,

שאנו קורין בפרשת ויחל בתעניות,

והראשון מתחיל שם,

והוא לסוף שני פסוקים מפרשה שלמעלה,

וכן המפטיר ביום טוב בחול המועד דפסח,

שמתחיל מוהקרבתם,

שהוא לסוף שני פסוקים מראש הפרשה.

ויש לומר,

דשאני אלו הפרשיות,

שהרי ידועות הן לעולם וליכא למטעי,

וכן פרשה של ראש חדש,

שהשלישי קורא וביום השבת,

וברביעי - ובראשי חדשיכם,

אין לחוש שמא יאמרו הנכנסים,

שהשלישי - לא קרא אלא שני פסוקים,

מוביום השבת שהרי הדבר ידוע לעולם,

וגם יש להם לחשוב,

שא"כ - לא היה לו להניח כשהגיע לפרשה,

שהרי גם זו מעין פרשה שהניח בה.

הצגת אחת הנסיגות לפתור את בעיית קריאת ראש חודש

המשנה ציינה כי בראש חודש, מכיוון שיש בו מצד אחד מוסף אך מצד שני לכלל יום טוב לא הגיע - לכן מניין הקוראים בתורה הינו ארבעה. אלא שמאחר ובפרשה יש שמונה פסוקים שאלה הגמרא כיצד לחלקם. עוברת הגמרא ומציעה שתי הצעות שהיא דוחה את שתיהן. בהצעה השניה קוראים שניים כל אחד ארבעה פסוקים, ואז נשאר לנו שני פסוקים של וביום השבת וחמישה פסוקים של ובראשי חדשיכם. וכאן לא ניתן לחלק לקורא השלישי שני פסוקים של שבת ופסוק בודד מראשי חדשיכם, מכיוון שיש איסור שיקרא מפרש זו פחות משלושה פסוקים.

מבארים התוס' מה היסוד לבעיה, וכיצד זה בימינו התירו

אחת הבעיות של הקריאה היא לא על גוף הקריאה, אלא מה יאמרו הנכנסים. וכאן החשש שמא יטעו ויאמרו שקרא רק שני פסוקים בכל קריאתו. אמנם התוס' רא"ש מחלק בין הראשון, ולבין אלו שלאחריו. "והאידנא דקרינן ויחל משה בתענית צבור, שאין שם רק ב' פסוקים משם עד הפרשה

מחשובי האומה בפני נבוכדנצר שרצחם. הרשימה כוללת אישים שמוזכרים במלכים ב' כה יח יט וירמיהו נב כד כה שהם שומרי הסף, איש מעם הארץ, סריס אחד תלמיד חכם שידע לחתוך ולסרס הלכות ע"י קושיות ולחזור ולהעמידן בפלפולו, אנשים מראי פני המלך, 'שהם רואי פני המלכים' המוזכרים בספר ירמיהו. אלא מאחר ששנים לא היו חשובים כחמשת האחרים - לא הוזכרו בספר מלכים סך הכל 71 איש. קשה שומרי הסף הגמרא מביאה שם שלשה שומרי הסף של המלך כדגם לתקנת שלש העליות לתורה שגם הם קרובים למלך - מלך העולם. והקושי שהאיש החשוב הוא דווקא הסריס הבודד, והיו מלכתחילה צריכים לתקן ארבעה. ולכן מדייקים התוס', כי הטעם העיקרי חייב להיות תורה נביאים וכתובים.

אין פוחתין מעשרה פסוקים בבהכ"נ -

וא"ת,

והרי פרשת עמלק - **דליכא אלא תשעה פסוקים.**

י"ל,

דשאני פרשת עמלק,

דסידרא **דיומא הוא, ומפסיק ענינא ביה,**

ומש"ה אין לחוש,

דהכי נמי אמרינן לקמן (דף כג.),

דאין מפטירין פחות מכ"א פסוקים,

והיכא דסליק ענינא - קורין שפיר בפחות.

יש לקרוא לפחות עשרה פסוקים

ראינו כי יש שלושה קוראים בקריאת התורה של שני חמישי ומנחת שבת, שמספרם כנגד עניין מסויים, או כנגד תורה נביאים וכתובים או כנגד כהנים ליום וישראלים. ואז ראינו כי גם מספר הפסוקים שנתקן יש בו מטרה. וגם כאן אין פוחתים מעשרה פסוקים, והאמוראים מצאו מספר עקרונות לקבוע כנגד מי ניתקנו.

מקשים התוס', כנגד הכלל שיש מקרה חריג שבו כן

קוראים פחות

על מנת לסתור כלל מספיק לתת דוגמא אחת שעוקרת את הכלל. והרי בפרשת עמלק שקוראים בפורים יש רק תשעה פסוקים. שקוראים ויבוא עמלק. ושאלת התוס' ותשובתה כבר נכתבה בירושלמי. ועל דרך הצחות פירשו, שמכיוון שעמלק גרם להיות השם והכסא חסר, כך פרשתו חסרה. ומאחר והתוס' מביאים את הירושלמי אכן עלתה השאלה מדוע כאן לא ציינו זאת.

התוס' מבארים כיצד בכל זאת הכלל נשאר, וגם ליוצא מן הכלל יש כללים, ומביאים ראייה מההפטרה

עונים התוס', שאכן בדוגמא החריגה יש שתי מעלות. ראשית, היא מדברת בעניינו של היום. שהרי המן הוא מעמלק. ודבר שני, שזה עניין שלם. ואף שזה אינו עשרה פסוקים, הרי עדיין יש שלושה פסוקים לכל אחד, והעניין הסתיים בפרשה אחת. ומביאים התוס' ראייה, לכלל דומה, שהפטרה אינה נקראת פחות מכ"א פסוקים, בדומה לשלושה

זה, והרי יכולנו להישאר בפיתרון הישן, ואז לשיטת האומר שרשאי לדלוג, שיחזור ויקרא את הפסוק האחרון, ועוד שני פסוקים, וכפי שאנו נוהגים בפרשת ראש חודש או במועדות בפרשת בראשית.

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שכל הדיון הינו רק לגבי היכולת לדלוג

רש"י מפרש ד"ה למאן דאמר דולג נדלוג - למאן דאמר פוסק - ליכא למיפך, דהא קרא ראשון שלשה קתני, דאי אפשר עוד לחזור. שהרי מאחר וקרא כבר שלושה פסוקים, לא ניתן כעת לפסוק, אלא זו שאלה של לכתחילה. אבל לאחר שכבר הפסוק השלישי כבר נקרא, לא ניתן את מה לחצות.

התוס' מקשים, כי בעצם יש הסכמה בנקודה מסויימת בין הפוסק לדולג

התוס' מחלקים את הבעיה לשתיים. אכן לאחר שהראשון כבר קרא שלושה פסוקים, הרי היוצאים יסברו שהוא יקרא רק שני פסוקים. ואת מציאות זו לא ניתן לתקן, אבל אם יחזור ויקרא שלושה פסוקים, כלומר ידלוג, שהרי לא מפריע להם הדילוג, אלמלא הנכנסים והיוצאים - בכך הם פותרים כן את בעיית הנכנסים, ונמצא כי במציאות הזאת שנוצרה - גם הם יסכימו שיחזור ויקרא שלושה פסוקים, כמו הדולג. והוא אכן יתרץ, שכאן בגלל המציאות שנוצרה בדיעבד - הרי זה מה שהגמרא אומרת שיש כאן מציאות שאי אפשר אחרת, וכל הצעת הפסוק היא לא על מקרה זה.

שאני התם דאפשר -

קשיא,
היאך נהגו העולם,
בחולו של מועד של חג,
שקורא הרביעי - כל מה שקראו השנים,
והא הכא - דלא שרינן לא דולג ולא פוסק,
אלא היכא דלא אפשר,
ואפילו היכא דאיכא משום הנכנסין והיוצאין.

מיהו הא פשיטא לן,
שאם קרא אותו שלפני האחרון,
עד שני פסוקים מסוף הפרשה,
שבפסח או בעצרת,
שהאחרון דולג למעלה,
ולא יקרא שני פסוקים שהניח האחר,
וגם מפרשה של אחריה,
כיון דלא הוי מענינו של יום.

הבסיס לכל הדיון - הוא אי יכולת לחלק פרשה של חמישה לשנים

המשנה מגדירה את מספר הקוראים "בְּרֵאשִׁי חֲדָשִׁים וּבְחֻלּוֹ שְׁל מוֹעֵד, קוֹרִין אֲרֵבָעָה. אֵין פּוֹחֲתִין מִזֶּהן וְאֵין מוֹסִיפִין עֲלֵיהֶן". אלא שהגמרא חקרה כיצד ראוי לחלק את שמונת הפסוקים בין ארבעת הקוראים, והרי כל אחד מהם צריך שיהיה לו לפחות שלושה פסוקים. ומתוך כך עברה הגמרא לדון בסוגיא

שלמעלה - היינו טעמא משום דליכא למיגזר למידי שהוא ראשון, אבל השני - ודאי אין מתחילין פחות מב' פסוקים אחר הפרשה, לפי שיסברו הנכנסין, שהראשון - לא קרא אלא ב' פסוקים."

וכבר העירו שאצלם הקריאה היתה שונה ולא כמו בימינו. ואפילו אם נאמר לשיטה זו - הרי מדובר בקריאות קבועות וידועות לכל, דהרי נפוצות הן. ולכן בפרשיות הללו - לא שייך לטעות. ולכן לא יטעו כי השלישי בפרשת ראש חודש קרא רק את וביום השבת, ולא שלושה פסוקים קודם. וגם לא יסברו כי קרא רק את שני הפסוקים של וביום השבת, והיה לו להמשיך בפרשת ובראשי חודשיכם, והרי זה מעניין הפרשה. ולכן מאחר ולא קרא בה, סימן שכבר היה לו מספיק פסוקים קודם. ומאחר והם רואים שאינו ממשיך לקרוא בה - הרי הם לבד מתקנים את הסברא הלא נכונה שחששו.

ואם איתא למאן דאמר דולג לדלוג -

פירש הקונטרס,
דלמאן דאמר פוסק - לא קשיא מידי,
דכיון שקרא הראשון שלשה פסוקים,
אין לפסוק עוד.

וקשה,
דהא מאן דאמר פוסק,
אית ליה שפיר נמי דולג,
אי לא גזירה משום הנכנסין והיוצאין,
והכא - נהי שאין אנו יכולין לתקן,
מה שעשה הראשון,
שהטעה את היוצאים,
שיסברו שהבא אחריו - לא יקרא אלא שני פסוקים,
מכל מקום היה להם לתקן - שלא יטעו הנכנסין,
לפי שמתחיל זה בשני פסוקים סמוך לפרשה.

לכך נראה לפרש,
דלמאן דאמר פוסק - לא קשיא מידי,
דלדידיה - תרצי שפיר,
שאני הכא - דלא אפשר,
אבל היכא דאפשר שלא לפסוק,
פשיטא שאין להפסיק,
אבל למ"ד דולג - תקשה.

לכאורה מדוע שיקרא מפרשה נוספת, אם יכול לחזור ולקרוז פסוק פעם נוספת מפרשה שנקראה

חלוקה של פרשה של חמישה פסוקים לשנים מובילה למחלוקת רב ושמאל האם דולג או פוסק. אלא שהקשו על כך, אכן פרשה של ששה פסוקים, שיקראו אותה שנים, ואם היתה פרשה של חמישה פסוקים ולא קרא אותה ביחיד, אלא שהראשון קרא שלושה פסוקים, הרי ההצעה הינה שהשני יקרא שני פסוקים המשלימים את הפרשה הזו, ואחד מפרשה אחרת או בנוסף שלוח מהפרשה האחרת, שלא לקרוא רק פסוק יחיד מפרשה. וכעת מקשה הגמרא מדוע הציעו פתרון

הגמרא מוכיחה כי בראש חודש קוראים בתורה ארבעה, מכיוון שיש בו ביטול מלאכה

מביאה הגמרא ברייתא מהו המפתח לקרוא בתורה עם שלושה קוראים, ומתי קוראים בו ארבעה. תא שמע: זה הכלל: כל שיש בו ביטול מלאכה לעם, כגון תענית צבור ותשעה באב - קורין שלשה, ושאין בו ביטול מלאכה לעם, כגון ראשי חודשים וחולו של מועד - קורין ארבעה.

במסכת חגיגה אנו רואים כי ראש חודש לא נאסר במלאכה

מקשים התוס', מגמרא בחגיגה, שמנסה ללמוד מהו גדר חולו של מועד לעניין איסור מלאכה. מה לששת ימי בראשית, שאין בהן קרבן מוסף, ולפיכך אינם אסורים במלאכה. תאמר בחולו של מועד, שיש בו קרבן מוסף. ושמא תאמר: ראש חודש יוכיח, שיש בו קרבן מוסף ובכל זאת מותר בעשיית מלאכה. ושם לומדים שאינו נקרא מקרא קודש. ומאריכים שם התוס', שכל מה שאסרו מלאכה בחול המועד נועד על מנת שילמדו ויעסקו בתורה. ועצם זה שיכלו חכמים לחלק מה כן מותר לבצע במועד כגון דבר האבד, משמע שאינו אסור מהתורה. וכן מה שאמרו ובלבד שלא יכוון מלאכתו במועד, הרי כל זה הוא מגדרי חכמים.

מחלקים התוס', שבראש חודש יש שתי בחינות

אחד הדברים כשיש קושיא, וניתן לומר שכאן יש שני גדרים. וזה בסיס החילוק. שיש כאן שני עניינים משלימים. כך שכל מי שאומר את דברו, ואפילו זה הפוך - צודק. אכן מה שנאמר במסכת חגיגה שבראש חודש הוא מותר במלאכה, צודקים הם לגבי הדברים. ומה שנאמר שאין בו ביטול מלאכה, משמע שאין עושים בו מלאכה - גם צודק, אלא שיש לצמצם ולהעמידו שמדובר בנשים, מאחר ולא פרקו נזמיהן במעשה העגל, עבורם ראש חודש הוא כעין חג, ואסורות הן בעשיית מלאכה.

ולרב אשי מתני' מני לא תנא קמא ולא רבי יוסי דתניא כו' רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד -

וא"ת,

דלמא - רבי יוסי היא,

והכי קאמר,

לעולם קורין שלשה,

והרביעי דהוי מפטיר - אחד,

ולא בעי למימר אחד מן השלשה.

וי"ל,

דכי היכי דלת"ק,

ליכא למימר מפטיר אחד דהיינו רביעי,

דהא הוה ממעט בט' באב,

שהוא חל בשלישי וברביעי - יותר משני וה' דעלמא,

וא"כ מסתמא - לא יחמיר בט' באב,

שהוא בב' וה' לקרות רביעי,

ואינו מחמיר לקרות אלא להפטיר,

דומה, שהיא מעשה בראשית, שהפרשה הראשונה הינה חמישה פסוקים, וכיצד ניתן לקרוא בשנים. והפרשה השניה הינה בקורא אחד. ואז מגיעים לדיון הידוע שרב אומר דולג ושמאל אמר פוסק. ופעם ביארתי כי רב באיסורי, ולכן יש איסור לחצות פסוק. ואילו שמואל בדיני - שזה בני אדם, ולכן טעמו הוא גזירה משום האנשים הנכנסים והיוצאים, שמא יאמרו כיצד הקודם קרא רק שני פסוקים.

מקשים התוס' מדיון חדש קריאת חול המועד סוכות

בחול המועד הראשון של סוכות, הרי הכהן קורא ביום השני, הלוי קורא ביום השלישי, ישראל קורא ביום הרביעי, ולאחר מכן קורא הרביעי (בחו"ל) ביום השני וביום השלישי. כלומר הוא חוזר וקורא מה שקראו כבר לפניו, ואין כאן לא דולג ולא פוסק. והרי לכאורה כיצד הוא חוזר, שיכול הוא להמשיך לקרוא את החמישי, כדי שלא יאמרו שקראו לפניו פחות. והדיון אינו שאלה בהלכות הקרבנות, אלא רק בדיני קריאה, האם כל הקרבנות נחשבים מעניינא דיומא, בהיותם קרבנות החג או שמא כל יום נחשב בפני עצמו.

ויש שתירצו כי דולג משמעו שרשאי הוא לחזור ולכפול את כל מה שנקרא הקודם לו. והדיון הוא מה בעצם עדיף, שילך קדימה ולא יחזור כלל או שמותר וראוי לו לחזור. וזו בעצם שאלת התוס', האם רשאי הוא לחזור, שזה משמעות דולג, או שעליו להתקדם.

למרות שהתוס' לא ענו על שאלתם, מבארים אפשרות קריאה בסגנון אחר

במציאות בה השאיר הקורא הראשון רק שני פסוקים מעניין הפרשה, הדילוג הוא אחורה, כלומר, הוא קורא את הפסוק האחרון שכבר קראו, ואז יש לו רצף של שלושה פסוקים דווקא באותה פרשה שהיא מעניין היום. כי זה בעיה לקרוא שני פסוקים שנותרו, ולהמשיך בפרשה הבאה, כי הפרשה הבאה, כלל אינה שייכת לעניינו של יום. ולכן ההעדפה של הישארות בנושא היום גוברת על הצורך לדלוג, שהוא חזרה כבר על מה שכבר קראו.

[דף כב עמוד ב]

ושאין בהן ביטול מלאכה כגון ראש חודש קורין ארבעה -

וקשיא,

דהא בפרק אין דורשין בחגיגה (דף יח. ושם),

אמרינן ראש חדש יוכיח,

שיש בו קרבן מוסף,

ומותר בעשיית מלאכה.

וי"ל,

דודאי מותר הוא בעשיית מלאכה לאנשים,

אבל נשים אסורות במלאכה,

לפי שלא פרקו נזמיהן במעשה העגל.

הכי נמי לרבי יוסי,

הוי המפסטר - אחד מן השלשה שקראו.

הגמרא הקשתה על רב אשי שרצה ללמוד, כי יש ארבעה קוראים בתשעה באב, שאינה לא כתנא קמא ולא כרבי יוסי

הגמרא הביאה ברייתא עם כלל אחד, זה הכלל, כל שיש בו ביטול מלאכה לעם במה שמתאחרין בבית הכנסת, כגון תענית צבור ותשעה באב שמתאחרין במלאכה [דתשעה באב מותר במלאכה חוץ ממקום שנהגו לאסור] - קורין שלשה קוראין. ושאין בו ביטול מלאכה לעם, כגון ראשי חדשים [שאין בהם ביטול מלאכה כל כך, לפי שאין הנשים עושות בהם מלאכה] וחולו של מועד [דעושין בו רק מלאכת דבר האבד] - קורין ארבעה.

ועל כך אמר רב אשי כלל אחר. אמר רב אשי: והא אנן לא תנן הכי? דתנן, זה הכלל: כל יום שיש בו מוסף ואינו יום טוב - קורין ארבעה. האי זה הכלל לאתויי מאי? לא, לאתויי תענית ציבור ותשעה באב דקורין נמי ארבעה, משום שיש בהם מוסף תפילה עננו?

אלא שהגמרא הקשתה על דבריו "ולרב אשי מתניתין מני? לא תנא קמא ולא רבי יוסי. דתניא: חל להיות בשני ובחמישי - קורין שלשה ומפסטר אחד (שהשלישי הינו המפסטר). בשלישי וברביעי קורא אחד ומפסטר אחד (שוב הקורא הוא המפסטר). רבי יוסי אומר: לעולם קורין שלשה ומפסטר אחד. (ולדעת שניהם אין קוראים ארבעה בתשעה באב)."

מקשים התוס', ואולי נוכל להעמיד שרב אשי הוא בשיטת רבי יוסי

רב אשי לומד, כי בתשעה באב יש ארבעה קוראים, ומתוכם המפסטר. ועם היות ורבי יוסי אמר שלושה ומפסטר אחד, הכוונה היא שלושה קוראים ובנוסף יש מפסטר אחד. אלא שאז הלשון לא היתה צריכה להיות כמו שאומר רבי יוסי, אלא היה לו לומר ארבעה קוראים ומפסטר. כי בעצם גם המפסטר יש לו תפקיד כפול, מצד אחד הוא אחד מארבעת המחוייבים. ולכן הסגנון של שלושה ומפסטר, משמעותו הינה שבעליה מחוייבים רק ג', והאחרון מבין השלושה - הינו המפסטר.

חשבון התוס' על רבי יוסי נלמד מהשוואה לתנא קמא

תירצו דמת"ק נשמע לר' יוסי, דהא חזינן בת"ק, דאינו מתמיר בשלישי וברביעי, כשחל ט"ב כמו שני וחמישי דעלמא, דקורין שלשה, אלא ממעטינן ואומרים דקורא אתד ומפסטר אתד. וא"כ ה"ה דאינם מחמירים כשחל בשני וחמישי להוסיף, אלא שבקו בשני וחמישי דעלמא דקורין שלשה. וא"כ צריכין אנן לפרש מילתייהו, דאמרו קורין שלשה ומפסטר א', דהמפסטר - הוא בכלל שלשה. ומינה תפרש ג"כ דברי ר' יוסי בכה"ג, דהמפסטר - אחד מן השלשה הוא.

ואיבעית אימא רב פישוט ידים ורגלים הוא דעבד כדעולא -

וקשה,

וכי לא היה יודע, דבעי לשנויי הכי,

וכי ס"ד מעיקרא,

שיהא אסור בלא פישוט ידים ורגלים.

וי"ל,

דמעיקרא - אסור ליה מדרבנן,

בלא פישוט ידים ורגלים,

ובסוף קאמר ואיבעית אימא,

אין אסור מדרבנן,

ורב פישוט ידים ורגלים הוא דעבד,

דאסור מן התורה.

ומיהו קשה ללישנא קמא,

דאסור מדרבנן בלא פישוט ידים ורגלים,

יש לתמוה על בתי כנסיות שלנו,

שיש בהן רצפה,

היאך נפל שליח צבור על פניו.

ונראה לי,

דמצלי אצלווי ובהכי שרי,

והכי נמי משמע בסמוך,

דמייתי ההיא,

דפרק אין עומדין דברכות (דף לד: ושם),

דחזינן להו לאביי ורבא דמצלי אצלווי,

כן פירש רב האי גאון.

רב לא נפל על אפיו, כי התורה אסרה פישוט ידיים ורגליים על רצפת אבנים

הגמרא מספרת כיצד נהג רב כשהגיע לבבל בתענית ציבור, שלא נפל על פניו, אף שכולם עשו זאת. וביארו כי רב היה רגיל לפול על פניו באופן של פישוט ידיים ורגליים, ומאחר והיתה שם רצפה של אבנים, מצד אחד לא היה יכול לעשות כך, כי זה ניתן לבצע רק על אבני בית המקדש. ומצד שני לא רצה לשנות ממנהגו.

התוס' מקשים על סדר תירוצי הגמרא מה התחדש בתירוץ השני

בתירוץ הראשון מדוע רב לא נפל על פניו, אמרה הגמרא כי היתה שם רצפת אבנים, והתורה אסרה להשתחוות על רצפת אבנים. והגמרא נדחת בתירוצה הראשון להעמיד כי רק לפני רב היתה רצפת אבנים, ולא רצה להטריח את הציבור, שיאלץ לקום מפניו, אם ילך למקום של כולם.

ורק כאן מגיע התירוץ השני, שמאחר ורב היה רגיל בפישוט ידים ורגלים, והוא סבר כי איסור התורה הוא רק באופן זה. ומאחר ונהג כך תמיד - לא רצה לשנות ממנהגו שלו.

וכעת התוס' מקשים, וכי מלכתחילה לא ידעה הגמרא שניתן לתרץ כך. שהרי ברור לנו כי השתחוואה הינה בפישוט ידים ורגלים. ומה היה הרעיון לאסור בלא פישוט? כלומר, מה התחדש בתירוץ השני.

התוס' מחלקים בין צורת הנפילה ולבין חומרת האיסור
כאשר מדברים על שתי צורות השתחוואה, בהכרח שגם דרגת האיסור הינה שונה. בתחילה, שלא היה כאן פישוט

קידה על אפים -**לא מכח הקרא הוא מפיק לה,**

דהא כתיב נמי,

(ישעיה מט) אפים ארץ ישתחוו לך,

אלא הכי גמיר ליה מרביה,

ולא מייתי קרא,

אלא דגבי לשון קידה - שייך אפים.**מקור לימוד גדר קידה**

הגמרא לומדת בברייתא תנו רבנן: כל מקום שנאמר בו "קידה" - על אפים היא. שנאמר: "ותקד בת שבע אפים ארץ".

מדייקים התוס', מהיכן מקור הלימוד

התוס' הולכים בשלושה שלבים. בתחילה הם שוללים שמקור הלימוד הינו מהפסוק, שהרי קיים פסוק אחר בו אנו רואים כי אפים מדבר על השתחוואה ולא קידה. ולא רק מישעיה, אלא גם מפסוקי תורה כמו בלוט וישתחו אפיים ארצה, וכן לגבי יוסף שנאמר וישתחו אפים ארצה, אם כי יש לחלק בין ארץ לארצה.

בשלב השני הם אומרים צד חיובי, מהיכן כן המקור, וכאן הם אומרים כי כך גמר מרבו, וכאשר אדם לומד מרבו, לאו דווקא שהוא מביא דיוק.

אלא שבשלב השלישי הם נאלצים לבאר, שהרי בכל זאת הביא פסוק, ואם כן מהי מטרתו. ומדייקים, כי לאחר שידע זאת מלכתחילה מרבו, הוא מביא סיוע שאכן בקידה כן שייך לשון אפיים. וכן כתבו התוס' בברכות שהביא פסוק המסייע. כלומר, המסקנה היא שהיכן שכתוב סתם לשון קידה - הרי הוא על אפיים, ואילו השתחוואה סתם הוא בפישוט ידים ורגלים, כל שלא פרט בו הכתוב שהוא אפים.

[דף כג עמוד א]

הני שלשה וחמשה ושבעה כנגד מי -

אבל מששה של יום הכפורים - לא בעי עד לקמן.

קשיא אמאי לא בעי,

מד' של ראש חדש כנגד מי,

וכן של חולו של מועד.

וי"ל,

דקים ליה **דטעמא דמוסף - חשיב לטפויי** חד גברא,**אבל לטפויי כל כך,**

ביום טוב וביום הכיפורים ובשבת,

משום איסור מלאכה כרת וסקילה,

לא ס"ל - אי לא משכחינן כנגד מי.

השאלה היא לא על מה תיקנו, אלא מדוע לא שאלו על יום הכיפורים

ראינו כי בקריאת התורה יש מספר קוראים שונה, ביום חול יש שלושה, ביום טוב חמישה ובשבת שבעה. ואכן הגמרא

ידים ורגלים, כמו שבתירון השני נאמר על כך מפורשות, הרי זה רק איסור דרבנן. ובתירון השני התחדש, כי רב נהג שונה, ובמה שנהג אכן היה איסור מהתורה.

אלא שחילוק זה עצמו מעלה קושיא על התירון הראשון

אלא מעלים התוס', שאם כך, אצלנו קיימים בחוץ לארץ בתי כנסיות עם רצפה, וכיצד אנו שכן נופלים פנים, כיצד רשאים לעשות זאת, והרי זה אסור מדרבנן. ומה שגרסו התוס' דווקא שליח ציבור, הרי יש לתרץ או שהמנהג היה רק בו, או שרק לידו היתה רצפת אבנים.

הגמרא בברכות מביאה ברייתא המגדירה שלוש הגדרות שונות, קידה כריעה והשתחוואה

"תנו רבנן: קידה - על אפים, שנאמר: ותקד בת - שבע אפים ארץ, כריעה - על ברכים, שנאמר: מכרע על ברכיו, השתחוואה - זו פשוט ידים ורגלים, שנאמר: הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. אמר רב חייא בריה דרב הונא: חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלו (והעירו שם התוס', פירוש, שהיו מטין על צדיהן). כלומר, השנינו הוא באופן הנפילה, שהיא אינה על פניו, אלא בהטייה.

אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו -

בירושלמי מפרש,

היכא שמתפלל בשביל הצבור,**אבל בינו לבין עצמו - שפיר דמי.****הגמרא מביאה טעם מדוע רב לא נפל על פניו**

אומרת הגמרא רב איקלע לבבל בתענית צבור. קם, קרא בספרא. פתח - בריך, חתם - ולא בריך. נפול כולי עלמא אנפיהו, ורב - לא נפל על אנפיה. וביררה הגמרא מאי טעמא רב לא נפיל על אפיה? מתרצת הגמרא בשני אופנים: לא משני ממנהגיה, לא רצה רב לשנות ממנהגו. ותירץ שני, ואיבעית אימא: לא היה רב רגיל ליפול על אפיו כלל, דאדם חשוב - שאני, וכדרכי אלעזר. דאמר רבי אלעזר: אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו ולבזות עצמו לפני הציבור, אלא אם כן בטוח במעשיו, שיהא נענה בתפילתו, שאם לא כן, שמא לא יענה בתפילתו - ויחרפוהו. כמו שמצינו ביהושע בן נון, דכתיב ביה: "ויאמר ה' אל יהושע קום לך וגו' למה זה אתה נופל על פניך", חזינן דלא שפיר למעבד הכי [כך פירש רש"י בסוגיין].

מביאים התוס' חילוק מהירושלמי, שישונה הדבר בינו ולבין הציבור

כשהוא מתפלל עבור הציבור מצד אחד יש כאן גדר יוהרה, שהוא מחשיב את עצמו ותפילתו, ומצד שני יש חשש שמא לא יענה ויתבזה, ויאמרו שאין תוכו כברו. אלא ששם לא התפלל רב עבור הציבור. כי לעיל נאמר שרב כן התפלל בפישוט ידיים ורגלים. אלא שכל החשש הוא שלציבור יש צרה, ואז הם שולחים אותו, על מנת שיסיר את הצרה, ואז לא כדאי גם לו לעשות כן.

וכתב דהיינו כנגד אותם שכנגדם במרום, דמלכותא דרקיע כעין מלכותא דארעא.

אמר יעקב -

מצעה גרסינן,

שאם הוה מין - לא היה מזכירו יעקב,
דהא כתיב **שם רשעים ירקב** (משלי י).

לא היה ניתן לציין יעקב ביחד עם מינאה

הגמרא מביאה אימרה. "אמר ליה יעקב מינאה לרב יהודה: הני ששה דיום הכפורים כנגד מי?" התוס' נעמדים כיצד היה יכול לחבר יעקב עם מינאה. שהרי מין הוא דבר של רשעות, אלא היה צריך לכתוב אמר לו אותו המין. או שהתיאור של מינאי הוא לא שהוא כופר, אלא על שם מקומו. ומה שהגיהו מצעה הוא על שם מקומו. וכאן מאחר וזו שאלה תורנית, לא ראוי להחשיבו.

יש חילוק מתי מציינים אם היה מין

דבריהם תמוהים הרבה, דלהדיא אשכחן טובא הכי, בפ"ק דע"ז ד' י"ז דקא"ל ר' אליעזר פעם אחת מצאני אחד מתלמידי יש"ו הנוצרי, ויעקב איש כפר סכניא שמו, א"ל כתיב בתורתכם וכו', וכן שם בע"ז ד' ז"ך ע"ב, ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאתו בשם רבו יש"ו ע"ש.

וכן שם ד' כ"ח דיעקב מינאה רמא סמא לר' אבהו ובעי למקטליה, משום דמין הוה, והתם - לא שייך להגיה כדהכא, דלהדיא אמרינן - דמינאי נינהו, וכן בר"פ כסוי הדם, א"ל יעקב מינאה לרבא לא הגיהו התוס' כלום כדהכא.

דהיינו ודאי דהא דאמרינן דלא מסקינן בשמייהו, היינו שאין לקרות אדם לבנו בשם הרשע, אבל ברשע הנקרא בשם צדיק, זו לא שמענו שאסור לקרותו באותו השם שקראהו אביו ואמו, ואדרבא מהנך דאייתנין - משמע להתיר בפשיטות, וכבר ידוע מ"ש מהרש"ל ז"ל, דתוס' של מסכתות גדולות - מדויקות יותר, וממה שלא הגיהו כן בחולין, משמע דלא ס"ל כתוס' דהכא.

חד אמר עולה וחד אמר אין עולה -

פסק ר"ת,

דקיימא לן כמ"ד עולה,

ולכך אנו נוהגין בתעניות במנחה,

ובט"ב, שהשלישי - מפטיר,

וכן ביום הכפורים במנחה,

אבל בשבתות ובימים טובים וביוה"כ שחרית,

המפטיר - לא הוי מן המנין,

דכיון שמותר להוסיף עליהם,

יכולין אנו לעשות מנהגינו,

אליבא דכולי עלמא,

דאי הוי הלכה כמ"ד אין עולה - **עבדינן שפיר,**

ואפילו הוי נמי הלכה,

כמאן דאמר עולה,

מנסה למצוא רמז לפי מה נקבע הדבר. "הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי?" התוס' נעמדים לא על שאלת הגמרא, אלא על מה שלא נשאל. נכון שיש את השלשה של שלושה חמישה ושבעה, אלא שיש גם ארבעה קוראים בחול המועד ובראש חודש ושישה ביום הכיפורים. ונכון שבהמשך מובא "אמר ליה יעקב מינאה לרב יהודה: הני ששה דיום הכפורים כנגד מי?" אבל מדוע זה לא נכלל באותה השאלה הראשונה?

מתרצים התוס' על ההבדל בין ארבעה לחמישה ששה ושבעה

לגבי ארבעה - היה ברור לגמרא, שיש מקום להוסיף, ולכן כלל לא שאלה. אבל איסור המלאכה ביום טוב - אין בו על מנת לגרום להוספה, וכן הכרת ביום הכיפורים אין בו על מנת להעלות את מניין הקוראים לששה, אם לא שיהיה מקור ברור לכך. כי אנו מדברים על תוספת משמעותית מעבר לארבעה. ועם היות ויש לנו את הכלל שכל מה שיותר מחבירו - ראוי להוסיף לו אדם, על כל פנים לרווחא דמילתא כל מה שניתן לסמוך על פסוק ועל מדרש - ראוי לדרוש.

שבעה רואי פני המלך -

פירש הקונטרס דאחשורוש.

וקשיא לומר,

שתקנו חכמים כנגד ענינו של אותו רשע.

לכך פירש ר"ת,

אותן **הכתובים בספר ירמיה (נב),**

ובמלכים (ב כה) - כתיב חמישה,

ובירושלמי מפרש,

שהשנים שלא הוזכרו במלכים,

הם סופרי הדיינים.

מחלוקת רש"י ותוס' לגבי זהותם של שבעת רואי פני המלך

הגמרא שאלה הני שלשה, חמשה, ושבעה קרואין, כנגד מי הם? והביאו על כך מחלוקת אמוראים. חד אמר: כנגד ברכת כהנים. דבפסוק ראשון של ברכת כהנים יש שלש תיבות, בפסוק שני - חמש תיבות, ובפסוק השלישי - שבע תיבות.

וחד אמר: שלשה קרואין - כנגד שלשה שומרי הסף [דאיתא במלכים ב' כ"ה י"ח]. חמשה קרואין - כנגד חמשה מתוך שבעת רואי פני המלך - שהיו חשובים, כדאיתא התם [שם פסוק י"ט]. ושבעה - כנגד שבעה רואי פני המלך, כדכתיב: "שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך" - לגבי השבעה כך פירש רש"י.

והקשו תוס', וכי תקנו חכמים כנגד ענינו של אותו רשע? לכך פירש ר"ת, דהיינו אותן ז' רואי פני המלך דספר ירמיהו [ג"ב כ"ה] (ומה שיש במלכים רק חמישה השניים המשלימים הינם ב' סופרי הדיינים, וכך מובא בירושלמי, שהם אמנם חשובים, אך מעט פחות). אבל הריטב"א הביא ירושלמי, דאיתא התם: יבוא ג' ה' וז', ויבטל ג' ה' וז', דמשמע כפירש"י.

אנו יכולים לקיים את שני הצדדים. כי בין אם נאמר שאינו נחשב, הרי אפילו אם נוסיף, מותר לנו.

וזה לשון תוס' הרא"ש, שדבריו קרובים: "בתענית צבור ובתפלת נעילה דיום הכפורים - נהגו לקרות שנים והמפטיר שלישי, משום דהמפטיר הוי מן המנין, דאמרינן דבתענית צבור אין מוסיפין עליהם, אבל בשבת ויום טוב שחרית שקורין ז' וה' לבד המפטיר - היינו לקיים דברי מאן דאמר דמפטיר אינו מן המנין, שהרי כבר קראו בפרשה [ז' גברי], ולמאן דאמר מפטיר עולה מן המנין - אין בכך כלום, שהרי מוסיפין עליהם."

מה שאנו נוהגים כי השמיני הוא הקורא מחובת היום בפרשת שקלים

חידוש התוס' הוא, כי אחר אשר כתבו דמנהג שלנו הוא נכון אליבא דכולי עלמא, ואין בו שום חשש אף למ"ד עולה, הנה כתבו אף דיש קצת פקפוק על מנהג שלנו, מהא דאמרינן לקמן חל להיות בואתה תצוה קורין שיתא בואתה תצוה, וחד קרי בכי תשא, וא"כ משמע מזה, דפרשה הבאה חובה ליום, יש לקרות השביעי שהוא ממנין הקוראים. ומעתה למנהגינו, שאנו קורין השמיני למפטיר, יש חשש למ"ד - עולה, שהמפטיר שאינו ממנין הקוראים, הוא קורא בחובת היום. וע"ז כתבו דמ"מ נהגו עכשיו לקרות המפטיר שהוא שמיני בחובת היום, וכל זה אנו עושים כדי לנהוג מנהגינו, שאנו רוצים לצאת גם דעת הסובר דאין המפטיר עולה למנין שבעה. וזה נלע"ד ברור בכוונת התוס' ומדברי הרא"ש.

התוס' מסיימים במספר כללי קריאת התורה

כלל ראשון, כי אם קראו כבר את כל התוכן והמנין הינו קטן ממה שנדרש, שיהיו שבעה בשבת, הרי השביעי יכול לחזור וליקרא, ומי שלפני כאילו אינו נחשב. וכך חובת היום תושלם. כלל שני, ראינו כי בדיון בין ראש חודש וחנוכה - ראש חודש הוא הגובר. ואפילו לא הוציאו ספר הקשור בחנוכה. כי הכללים כאן היא במידה וטעו, כי אם כבר בששה סיימו לקרוא, הרי לכאורה יש לנו משהו שצריך לקרוא והחומר כבר הסתיים. או שסיימו לקרוא את החומר, ושכחו את חנוכה. כלל שלישי הוא אמירת הקדיש כמפסיק בשעה שיש גם מוסף, והסדר ההפסקה הינה לפני קריאת התורה. כלל רביעי הוא כמות הקוראים בשבת, שנועדה שיהיה שלושה פסוקים לכל עולה. וכן בקריאת ימות החול, שנדרש עשרה לכלל אך לפחות שלושה פסוקים לכל עולה. הרי היחיד הוא פרשת עמלק, שהכלל של שלושה פסוקים לכל אחד מתקיים, אך לא מתקיים הכלל של עשרה פסוקים, כי כאן גובר כלל חיצוני נוסף, שהפרשה והעניין הסתיים בתשעה פסוקים במה שקוראים ויבוא עמלק.

כיון דמשום כבוד תורה הוא כנגדו נמי לא בעי

-
וקשיא,

לפי מנהגינו,

שאנו נוהגין בכל שבתות השנה, שהמפטיר חוזר וקורא מה שקראו הראשונים,

ואין קורא כלל אחר כך,
אם כן מאי קא משני,

מ"מ אין לחוש, שהרי מותר להוסיף.

ואף על גב דאמרינן לקמן (דף כט:), חל להיות בואתה תצוה, קורין שיתא בואתה תצוה וחד בכי תשא, מכל מקום נהגו עכשיו, **לקרות המפטיר שיהא שמיני, כל זה כדי לנהוג מנהגינו.**

וחזן שטעה וגמר כל הסדר של שבת, **יחזור ויקרא מה שקרא השביעי,**

וכן אם הוא יום טוב,

וקרא כל המנין שהוא צריך,

ושכח לקרות בחובת היום,

יחזור ספר תורה ויקרא אחר בחובת היום,

ואחרון שקרא קודם הוי כמאן דליתיה,

אבל בשבת של חנוכה או בר"ח של חנוכה,

אין צריך כדאיתא לקמן דף כט,

דהלכתא - אין משגיחין בחנוכה כל עיקר.

וימים שיש בהן קרבן מוסף,

גומר קדיש קודם שיוציא ספר תורה,

ובימים שאין בהן קרבן מוסף,

אין גומר קדיש קודם.

ובשבת - לא יקרא פחות,

מאחד ועשרים פסוקים לשבעה בני אדם,

כל חד וחד שלשה פסוקים,

ובמנחה ובשני ובחמישי עשרה פסוקים,

ואם שכח ולא קרא כל כך - יחזור ויקרא.

הגמרא הביאה חקירה האם מפטיר עולה למניין שבעת הקוראים

הגמרא הביאה חקירה כיצד ראוי לחשב את עליית המפטיר, כחלק מהמניין של השבעה או לא. צד אחד אומר, שהרי מאחר והוא קורא בתורה - וודאי שיש להחשיבו. ואילו הצד השני טוען, שכל קריאתו אינה מצד חיוב הקריאה בתורה, אלא שלא ניתן שיקרא רק בנביא, ונמצא כי זה רק כנספח לנביא, ולכן אין להחשיב את קריאתו.

"איבעיא להו: מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה? רב הונא ורבי ירמיה בר אבא, חד אמר: עולה, וחד אמר: אינו עולה. מאן דאמר עולה - דהא קרי, ומאן דאמר אינו עולה - כדעולא, דאמר עולא: מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה - מפני כבוד תורה, וכיון דמשום כבוד תורה הוא - למנינא לא סליק."

התוס' מחלקים בין קריאת התורה של תעניות במנחה ובתשעה באב לעומת שבת

ר"ת פסק שהוא נחשב כעולה, ולא רק בימים שלא ניתן להוסיף, אלא אפילו בשבת, מאחר ורשאים אנו להוסיף, הרי

**או לסיים בפרשה שלמטה,
משום דלא הוי מענינו של יום.**

ועוד י"ל,

לפי שצריך להפטיר בכל שבת מענינו של יום,
ואי קרינן בשל שבת,

א"כ יהא צריך להפטיר בדסליק מיניה והיינו בשבת,

וא"כ יהו כל ההפטרות מענין אחד.

ועוד י"ל,

לפי שלעולם אין קורין בספר תורה שני בקרבנות,

אלא באותן שבאין לכפרה,

כדפירש לקמן פרק בני העיר (דף לא.),

שקורין בהן ביום טוב,

ומהני לישראל כאילו הקריבום,

אבל קרבנות שבת - **אינן באין לכפרה,**

ומש"ה - **אין קורין בהן.**

**החשבון שהמפטיר נדרש לקרוא בנביא עשרים ואחד
פסוקים - והרי עלו שמונה כולל המפטיר**

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לבעיה האם המפטיר
נחשב כאחד משבעת הקרואים בשבת. צד אחד הסובר שהוא
עולה, שהרי הוא קורא. והצד השני שאינו נחשב, שלמעשה
לא היה כלל צורך שיקרא, וכל מה שהוא קורא - הוא רק
שלא לכבד את הנביא בשווה לתורה, כלומר, רק מצד כבוד
התורה, אך למניין אינו נחשב.

והקשתה הגמרא על סברה זו, מבריייתא שהמפטיר בנביא
לא יפחות מעשרים ואחד פסוקים, כנגד השבעה שקראו
בתורה. ואם המפטיר אינו עולה, הרי היה צריך לומר עשרים
וארבעה, שהרי הוא עולה כשמיני. ותירצה הגמרא, כי האחרון
שקרא, אין לו חשיבות עצמית, וכל מה שקרא היה רק מצד
כבוד התורה, ולכן יש לנו לחשב רק על שבעה שקראו, מבלי
לספור את המפטיר.

**מאחר ואנו נוהגים שהמפטיר כלל אינו מוסיף - הרי היה
על הגמרא לתרץ שזה הטעם שקוראים רק עשרים ואחד
פסוקים בנביא**

מקשים התוס', מאחר ומנהגינו, כי המפטיר רק חוזר על
מה שכבר נקרא, ואין קוראים לו פסוקים חדשים, הרי זה לבד
סיבה לא להחשיבו ולקרוא כנגדו. ולכאורה לא נזקקים לתרץ
שאמנם יש לו מציאות של קורא, אלא שכל קריאתו הינה
כנגד כבוד התורה, אלא בטענה חזקה יותר, משום שאין לו
כל משמעות לקריאתו מצד עצמו.

**מקשים התוס', שמשמע כי בימי התנאים המפטיר היה
כן מוסיף, ומדוע שינינו**

התוס' מביאים הוכחה לכך שבימי התנאים המפטיר כן
היה מוסיף פסוקים, ולכן חוזרת השאלה על מנהגנו, מדוע
שינינו ממה שהיה בתחילה.

מתרצים התוס', שאכן היה שינוי, והוא אמירת הקדיש בין
השבעה עולים למפטיר

כיון דמשום כבוד התורה,
הוא כנגדו - נמי לא בעינן,
אדרבה היה לו לומר,

**כיון דאין קורא,
אלא מה שקראו הראשונים כנגדו - לא בעינן.**

אלא שמע מינה,

דבימי התנאים,

היה המפטיר קורא מה שלא קראו הראשונים,

והכי נמי משמע,

מדתקינן ג' פסוקים כנגדו למפטיר בנביא,

כנגד מה שקרא בתורה,

למאן דאמר עולה כדאמרינן בסמוך,

א"כ שמע מינה,

שהוא קורא מה שלא קראו הראשונים,

וא"כ קשה,

למה אין אנו נוהגין לעשות כן.

ונראה,

לפי שבימי החכמים,

לא היו אומרים קדיש,

בין אותן שקראו קודם המפטיר והמפטיר,

ולכך היה המפטיר מסיים,

אבל אחר שנסדר הש"ס,

ותקנו לומר קדיש,

בין אותם שקראו ראשונה והמפטיר,

כמו שתקנו לומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן,

ויראו עינינו אחר השכיבנו,

שלא היו אומרים בימי התנאים,

והם תקנוהו להודיע שתפלת ערבית רשות,

והכי נמי תקנו,

לומר קדיש בין השבעה למפטיר,

להודיע שאינו ממנין השבעה.

והר"ר אליהו הנהיג את בני עירו,

שאפילו כשמוציאין שני ספרי תורות או שלשה,

נוהג מנהג זה שיקראו הראשונים הכל,

והמפטיר - חוזר וקורא ממה שקראו הראשונים,

וכן הנהיג רבינו משלם,

וכן נוהגין עכשיו בכל צרפת,

ושינו את מנהג רש"י ורבותיו ור"ת.

והא שאין מוציאין ב' ספרי תורות בכל השבתות,

לקרוא בשניה וביום השבת,

כמו שעושין ביום טוב,

נראה לפי שאין בפרשה אלא שני פסוקים,

ואין קורין בתורה פחות מג' פסוקים,

ואין להתחיל בפרשה שלמעלה,

התוס' לומדים מכאן כי מה שימיוס אין מתורגמן, מקורו מכאן

בזמן התוס' נהוג היה לתרגם רק הפטרות של פסח ועצרת. ולכן לא אמרו בלשון כללי, שאין אנו מתרגמים הפטרות בכל ימות השנה, שזה בא לשלול את פסח ועצרת, שנוהגים אנו לתרגם כדי לפרסם את הנס ואת מתן תורה. כי גם בימי הש"ס לא בכל המקומות בהכרח תרגמו. כי אם יכול להעמיד שמדובר במקום שאין מתרגמים, סימן שקיימת מציאות כזאת. וכיום ממילא אין אנו מבינים את התרגום. וגם אם היו למשל מתרגמים לאנגלית - לא היה הדבר מועיל, כי התרגום של פעם היתה בו קדושה, מאחר ונתקן ברוח הקודש. אלא שלא תאמר שדבר שנתקן במניין, אף שבטל הטעם ממשיך. ולכן אמרו כי הוא לא נתקן באופן גורף. ולכן כשאין תרגום חזרת התקנה להשתדל לבחור בעשרים ואחד פסוקים של ההפטר, אלמלא מדובר בעניין שמסתיים בפחות.

אין פורסין על שמע פחות מעשרה -

בירושלמי מפרש,
שאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן,
אפ"ה גומרין,
ועל היוצאים הוא אומר,
ועוזבי ה' יכלו (ישעיה א),
וכן הלכה.

באיזה שלב קיים חיוב לפרוס על שמע בעשרה

המשנה אומרת "אין פורסין על שמע .. פחות מעשרה". והגמרא מבארת שהדבר נלמד מגזירה שווה, של המלה בתוך כי עדת המרגלים הרעה היתה עשרה, ומצד שני נאמר בתוך גם לעניין קדושה. דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.

אמנם התוס' מדייקים, מהירושלמי, שהעיקר הוא ההתחלה בעשרה. ועם היות ועל היוצאים רובצת קללה, הרי הציבור כן מסיים את קריאת שמע. שאם התחילו פחות מעשרה, ונשארו לפחות ששה - הרי ברכותיהן לבטלה, וחייבים להפסיק באמצע, ורק אם התחילו כדין, אמרו חכמים כיון שהתחילו - אין מפסיקין, ובדוגמת בעל קרי, שהיה עומד בתפילה ונזכר כי הוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר. המשמעות היא למשל בתפילת ערבית, אם התחילו בעשרה ויצאו רק מקצתן, כן אומרים את הקדיש קודם שמונה עשרה, שהוא שייך לברכת קריאת שמע, אבל אין אומרים את הקדיש אחר שמונה עשרה, וכך פסק הלבוש להלכה. ומבחינה רוחנית, עם היות והדבר מעכב, הרי כל מקום בו נמצאים עשרה שורה השכינה, ולא זוהו משם עד הגמר, אף שיצאו מקצתן. אלא שכאשר מתחיל עניין חדש, כבר לא מועיל מה שהיו עשרה.

מה המשמעות ההלכתית לעוזבי ה' יכלו

נשאלה שאלה מעניינת האם ידעו כי באמצע קריאת התורה חלק ילכו, האם היה מותר להם להתחיל, או שזה רק בדיעבד. ויש שאף התירו זאת, אלא שיצאו בחריפות על העוזבים, מכיוון שהוא בשאט נפש מגלה חרפתו, שאינו חושש להיות בכלל עוזבי ה'. ואולי יש ללמד זכות למי שיודע שיש

בתשובת התוס' יש שני חלקים. הכלל הראשון, שאכן יש כמה שינויים שנעשו מאוחר יותר, ולשם כך הם מביאים דוגמא להראות כי תפילת ערבית הינה רשות. הכלל השני, שמאחר ואחת התקנות היתה הוספת הקדיש המבדיל בין השבעה למפטיר, ממילא הובן שאינו ממין השבעה.

בתוס' הרא"ש מביא כי אכן בצרפת שינוי ממנהג ר"ת ורבנותיו

יש שנהגו לקרות בפרשת שקלים ובשאר פרשיות וביום שיש בו שתי תורות ששה בפרשת היום ואחד בפרשה אחרת והמפטיר יחזור ויקרא ג' פסוקים שכבר קרא זה שלפניו כמו שעושים בכל שבת, וראיה לדבריהם מדקאמרינן לקמן ששה בואתה תצוה וחד בכי תשא דהיינו השביעי, ומנהג כשר הוא וכן עושים בכל צרפת וכן סידר ר' אליהו מפריש.

שלוש סיבות מדוע אין מוציאים ספר תורה שני לקרוא ביום השבת

התוס' מעירים כי לא היה ניתן להוסיף ספר תורה נוסף על מנת לקרוא בו את עניין השבת, טעם ראשון, מאחר ויש בפרשה זו רק שני פסוקים. וגם הוא אינו מעניינו המיוחד של היום, בניגוד ליום טוב. ולכן לא ניתן להצמיד אליה מפרשה אחרת מכיוון שאין זה קשור. טעם שני, כי ההפטר צריכה להיות מאותו עניין של מה שקרא המפטיר, וכך כל הפרשיות היו זהות. טעם שלישי, רק קרבנות הבאים לכפרה ניתנים לקריאה בספר שני, כדוגמת המועדים, שאז כאילו הקריבום, בעוד שקרבנות שבת הינם מסוג שונה.

[דף כג עמוד ב]

לא שנו אלא במקום שאין מתרגמין -

ועל זה אנו סומכין,

שאר אנו מתרגמין,

הפטרות שבכל ימות השנה, וכן הפרשיות.

הגמרא מחלקת לעניין מספר הפסוקים שקוראים שיש לחלק האם יש גם מתורגמן

לעיל ציינה הגמרא, כי המפטיר בנביא - לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין, כנגד שבעה שקראו בתורה. לאחר מכן ביארה הגמרא, כי בהפטר פרשת צו, יש בה פחות מעשרים ואחד פסוקים, וענתה שכאשר העניין מסתיים בפחות - המספר עשרים ואחד אינו מחייב. וכאן הגמרא דנה על הנהגה, שחתכו אף בהרבה פחות. והאמר רב שמואל בר אבא: זמנין סגי אין הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן, וכי הוה קרינן עשרה פסוקי בהפטר - אמר לן רבי יוחנן: אפסיקו! ומתריצין: מקום שיש תורגמן - שאני, משום דאיכא טרחא דציבורא אם יקראו הרבה. דתני רב תחליפא בר שמואל: לא שנו דאין פוחתין מעשרין וחד פסוקין, אלא במקום שאין תורגמן. אבל מקום שיש תורגמן - פוסק היכא דסליק עניינא, ואף אי לית בה כ"א פסוקין.

ור"ת,

לא היה רוצה לעשות אפילו לעצמו.

גדר פורסין על שמע

המשנה ציינה מספר דברים שלא ניתן לבצע ללא מנין, שנלמד מונקדשתי בתוך בני ישראל, ונדרשת עדה של עשרה לענייני קדושה. התוס' מביאים את תמצית פירוש רש"י ד"ה אין פורסין על שמע - מנין הבא לבית הכנסת לאחר שקראו הצבור את שמע, עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שבקריאת שמע, פורסין - לשון חצי הדבר. ואגב חצי דבר הוא כעין פרוסה שהיא רק חלק מהלחם.

התוס' מציינים שמספיק שבעה חדשים, ומביאים מקור לכך

התוס' מביאים כלל בשם ר"ת, כי די בשבעה שלא שמעו ושלושה שיצטרפו אליהם. שהרי כל פריסת שמע היא אמירת ברכו את ה', ועל כך הביאה ראייה ממסכת סופרים מהפסוק בשופטים בשירת דבורה ה' בברכו את ה', שיש בו שבע תיבות (מילים) בְּפָרַעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל בְּהַתְנַדֵּב עִם בְּרָכּוֹ ה'.

התוס' מצד אחד מווידיים את כמות הנדרשת לפרוס מחדש על שמע, אך מצד שני, נמנעים להגיע עד הקצה

כעת לאחר התחלנו ממניין חדש הבא לפרוס על שמע וירדנו לשבעה, מתחילים לדייק, כי מאחר והוא אומר להם ברכו, הרי נדרשין לששה. ולאחר מכן הסברא אומרת שרק יש חמש מילים ללא ברכו ה' שהיא הפעולה. ממשיכים ומעמיקים בתוכן הפסוק, שכל התוכן שלו שהוא נאמר מאחר ולא התנדבו, והמצב היה בפרוע פרעות בישראל, ולכן כנגד שלוש התיבות הללו אנו מברכים, ומכאן הגיעו לשלושה. ואז מביאים סברא קיצונית של תלמידי רש"י משמו, שאפילו בשביל אחד שלא שמע ניתן לפרוס.

כרגיל אצל חכמינו מביאים תחילה הסבר חיובי גם לשיטה שאנו רואים בה קושי. לאחר מכן מציינים את הקושי, ומביאים שרק ר"ת נמנע בעבור קושי זה. ההסבר החיובי הוא עצם חזרת הש"ץ לאחר שכבר אמרו את תפילת הלחש, ואפילו שכולם בקיאים. אלא שראייה זו אינה כה מוצקה, כי חוששים אנו שלא יכוונו כראוי להגיע עם שליח הציבור במקום קדושה ומודים. כיכל אחד ואחד נמצא בעניין אחר, בניגוד לחזרת הש"ץ הרגילה שהם מלכתחילה התפללו יחדיו. ובכלל יש כלל שהלוואי והאדם יתפלל כל היום כולו, ולכן חזרת הש"ץ להוציאם בקדושה נועדה לציבור ולא ליחיד. ור"ת לא רצה לנצל זאת לעצמו כאשר היה יחיד.

ואמר ר' יצחק א"ר יוחנן ברכת אבלים בעשרה

לו תחבורה ציבורית לעבודה, ואם כך לא היה מגיע לבית הכנסת כלל, וכך לכל הפחות העדיף להגיע לבית הכנסת, ואם היו מתפללים בזמן היה מספיק, וכך שקשה להאשימו שכעת הוא נאלץ לצאת. והרי יציאתו הינה לצורך, ולא מחמת הזלזול בקדושה.

ואין פורסין על שמע -

הקונטרס פירש,

בני אדם שבאו בבית הכנסת אחר שהתפללו הצבור, ורוצים לומר קדיש וברכו - צריך עשרה.

ור"ת פירש,

דבשבעה שלא שמעו עם שלש אחרים - סגי,

וה"נ איתא במסכת סופרים,

רבותינו שבמערב אומרים בשבעה,

ונותנים טעם לדבריהם,

דכתיב בפרוע פרעות בישראל,

בהתנדב עם ברכו ה' (שופטים ה'),

דאיכא שבע תיבות.

וי"א אפילו בששה,

משום דברכו הוי הששי.

ור"ת כתב בספר הישר בחמשה,

משום דליכא אלא חמש תיבות עד ברכו.

ונ"ל אפילו בשלושה שלא שמעו,

והכי פירוש דקרא,

בפרוע פרעות בישראל,

שלא עשו מה שמוטל עליהם לעשות,

אז יתנדב העם לברך ה',

ולכא אלא שלש תיבות עד בהתנדב.

ותלמידי רש"י פירשו משמו,

דאפילו בשביל אחד שלא שמע,

יכולים הם לפרוס על שמע.

ואפילו אותו ששמע,

כבר יכול להוציא אותן שלא שמעו,

כמו שאנו רואים שליח צבור,

שאף על פי שהתפלל כבר,

השמונה עשרה ברכות בלחש,

חוזר ומתפלל בקול רם,

ואף על פי שכולנו בקיאים עכשיו.

מ"מ י"ל דאין זה ראייה כל כך,

דשאני השמונה עשרה ברכות,

שהרי אם היה מתפלל מתחילה בקול רם,

שלא לא יכוונו לבם,

להגיע עם שליח צבור במקום קדושה ומודים.

פירש ר"י,

דלא מיירי בברכת המזון,

שהרי לא היתה ברחוב העיר,

כדפירש פרק קמא דכתובות (דף ח: ושם),

אלא מיירי בברכות שהיו אומרים ברחוב העיר,

במעמדות, שהיו עושין לנחם אבלים;

כאן הסכמה מקיר אל קיר. אותה הסברא שאין זה דיון רגיל של בית דין מופיעה גם אצל בני ציון וכן בשם הגרי"ז מתרצים, דבשומא לא שייך הענין של ב"ד שקול. דהא טעמא דאין ב"ד שקול הוא כדי שיתקיים הכתוב "לנטות". אבל בשומא הרי יכולות להיות כמה דעות, וא"כ, אפילו אם נוסף עוד אחד, אכתי אין זה ודאי שתהיה הכרעה, דשמא הוא יאמר שומא אחרת. השפת אמת למד, כי לכהן יש כח כפול.

ואדם מי קדוש -

פירש הקונטרס פ"ק דסנהדרין (דף טו.),
והא אין נמכר בשוק כעבד - לכן אין קדוש.

וקשיא,
אמאי לא קאמר,
דמיירי בעבד כנעני **שיכול אדם להקדישו,**
דהא עבד כנעני - שפיר קרוי אדם,
כדאמרינן פרק השולח (גיטין לח: ושם),
כל חרם אשר יחרם מן **האדם** - לא יפדה,
לרבות עבדו ושפחתו הכנענים.

וי"ל,
דאי איתא דמיירי בעבד כנעני - **סגי בשלשה,**
אבל בעשרה - לא,
כדאיתא בירושלמי,
גזרה שמא ישמעו ויברחו.

וא"ת,
אימא דההיא ירושלמי - **איירי בדינא דרבנן,**
אבל בדינא דאורייתא - צריך עשרה,
וא"כ הדר קושיין לדוכתיה,
דכי פריך אדם מי קדיש,
לישני דמיירי בעבד כנעני.

וי"ל,
דפשיטא ליה,
דמתניתין חשיב ותני הדינן **שצריך לעשות,**
וא"כ אי איתא דאיירי בעבד,
הא הוה בשלשה.

ועוד נראה,
דסבר ליה למקשן,
דאי איתא דמיירי בעבד,
הוה ליה לפרושי בהדיא,
הקרקעות והעבדים תשעה וכהן,
כדקתני בכל מקום הקרקעות והעבדים.
[וע"ע תוספות סנהדרין טו. ד"ה אדם].

מיצד אדם מתקדש על מנת שיוכלו לפדותו דווקא במניין שמתוכם אחד כהן?

המשנה דנה על דברים הנעשים בעשרה. בפדיון קרקעות של הקדש נדרשים עשרה שלפחות אחד מהם כהן. ודין זה

אבל בשל ברכת המזון - **סגי בשלשה,**
והוא עצמו מצטרף,
כדפרש"י הטעם שם.

גדרה של ברכת האבלים שנאמרת דווקא בעשרה

המשנה ציינה, כי ברכת אבלים אין אומרים פחות מעשרה. והגמרא הרחיבה "מאי ברכת אבלים? - ברכת רחבה. דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: ברכת אבלים בעשרה, ואין אבלים מן המנין."

מדייקים התוס', שיש שתי סוגי ברכות, שקשורות לאבילות ודיניהם שונים

הגדר הראשון הינו ברכת המזון - לא היו אומרים אותה ברחוב העיר, ולכן לצורך הזימון מספיקים שלושה, והאבל מצטרף. וכפי שכתב רש"י בכתובות ד"ה בברכת המזון - להצטרף לג' לזמן עליו שהרי הוא חייב בכל המצות. וכן כתב כאן ברא"ש דברכת המזון דאבילים לא בעי עשרה אף על פי שאומרים אל אמונה דיין אמת ושופט צדק.

וסוג הברכת אבלים השניה שהיא כן בעשרה, והיא היתה ברחובה של עיר. היתה ברחבה - כשמברין את האבל סעודה ראשונה משל אחרים כדאמרינן במועד קטן (דף כז:): היו מברין אותו ברחבה ומברכין שם ברכת אבלים כדמפרש לקמיה ברוך מנחם אבלים.

עשרה כהנים כו' -

קשיא לי,
אמאי לא בעי אחד עשר, **דאין ב"ד שקול,**
בכל דבר שהוא **תלוי ועומד בשקול הדעת.**

התוס' שאלו על המשנה - מדוע בשומת קרקעות הקדש נשארים עם מספר זוגי וללא המרעה

המשנה דיברה בדין עשרה, ועברה שמאחר ובשומת קרקעות הקדש הוזכר בכתוב כהן, הרי כאן במסגרת אותם העשרה, אחד מהם נדרש להיות כהן. "ואין מְזַמְּנִין בָּשֶׁם, פְּחוֹת מִעֶשְׂרָה. וּבִקְרָקְעוֹת, תִּשְׁעָה וְכֹהֵן". ובגמרא ביארו מהיכן נלמד דין זה. מנא הני מילי? אמר שמואל: עשרה כהנים כתובים בפרשה, חד - לגופיה, ואידך - הוי מיעוט אחר מיעוט. ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות: תשעה ישראלים וחד כהן. אלא שהקשו התוס', מאחר ונדרשת הכרעה, הרי כל מקום שאין בית דין שקול, מדוע לא נדרשו כאן אחד עשר. כלומר, אין להשוות זאת לעשרה הקודמים שהוזכרו במשנה, ששם מדובר על גדר קדושה.

מספר תירווצים נאמרו על שאלת התוס'

ברור לנו שמצד אחד, אם כך אומרת המשנה - כך הם הדברים, ומצד שני סברת התוס' הגיונית, כך שיש לבאר קושי זה. אלא שהקושיא אינה על המשנה אלא על דיוקו של שמואל. שכל זה נלמד בדרך רמז. והמשנה יכלה לומר שזה גזירת הכתוב. כדוגמת הרשב"א שתירץ שמאחר והתורה ירדה למניין עשרה, שונה הדבר. כי אם כל זה נלמד מסברא, הרי גם קיימת סברא נוספת שלא יהיה בית דין שאינו שקול. הטורי אבן ביאר כי מאחר ומדובר לא בהחלטת רוב, אלא נדרשת

ידע שמלכתחילה המשנה לא סברה שמדובר בעבד כנעני כשאמרה ואדם. וכן כתבו התוס' בסנהדרין "דאדם - לא משמע ליה דקאי אעבד".

שמין אותו כעבד ועבד איתקש לקרקעות דכתיב והתנחלתם אותם וגו' -

משמע דעבד עברי - איתקש לקרקעות, והכי נמי משמע,

פרק קמא דקדושין (דף ז. ושם),
דאשה - הוה לה נכסים שיש להן אחריות,
מטעם דעבד - איתקש לקרקע.

וקשיא,

דהיינו דווקא עבד כנעני,

דעליה כתיב קרא **דוהתנחלתם**,

אבל עבד עברי - לא מצינו כלל **דאיתקש לקרקע**,

ודאי **ההיא דקדושין** - יש לדחות כדפירש שם,

אבל הכא - קשיא.

המשנה מדמה את ברכת המזון בעשרה לאדם הבא להיפדות, שנדרשים עשרה

המשנה ציינה מספר עניינים בהם נדרש לבצע דווקא על ידי עשרה. ברכת חתנים, זימון בברכת השם, ואדם הבא להיפדות. כי ברגע שאמר דמי עלי, הרי בדוגמת העבד שהוקש לקרקעות, דכתיב בהו: "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה". וכמו שבפדיון הקרקע נדרשים לעשרה - כן גם בפדיונו.

מעירים התוס', כי גם אשה נקראה נכסים שיש בהם אחריות - כדוגמת קרקע

הגמרא בקידושין מביאה את שאלת רבא, שהאשה יוזמת ואומרת הילך מנה - ואקדש אני לך, וענה לו מר זוטרא משמו של רב פפא, שהיא מקודשת. ודנה הגמרא ומתקיפה זאת. כי בתחילה חשבה הגמרא שמדובר בקניין אגב, וכמו שמוכרים שדה, הרי אם יש בו כסף, הכסף גם נקנה, הרי העיקר הוא השדה, מה שנקרא נכסים שיש בהם אחריות. והקושיא שעל האשה לא ניתן לומר שנעשה כזה קניין אגב. על כל פנים, עם היות והגמרא תירצה את המעשה באופן אחר, אבל בשלב הקושיא נקראה האשה נכסים שיש בהם אחריות, מאחר ואדם הוקש לקרקע, כדוגמת עבד. ומאחר ויש כאן היקש, הרי דיני הקרקע שווים גם בהתייחסות לאשה.

רק עבד כנעני הוקש לקרקעות, אבל יש בחינה בה הוזכר קשר לקרקע, בקידושי אשה

מקשים התוס' על ההשוואה, שהרי מאחר והפסוק דן על נחלה, הרי הוא מדבר רק על עבד כנעני. אבל בן חורין לא איתקש אלא דוקא בדמי עלי, לפי ששמין אותו כעבד. וכל מה שהזכירו את האשה לקרקע, הוא לא מאחר ומהותה היא כדוגמת הקרקע, אלא מאחר וכל קניין הכסף שבאשה, שהוא הקניין העיקרי, שבו מנהג ישראל לקדש, הוא עצמו נלמד משדה, בגזירה שווה, קיחה קיחה משדה עפרון.

גם כשבאים לפדות אדם. אלא שמיד מקשה הגמרא וכי האדם הוא חפץ שנהיה הקדש? ומעמידים זאת, משמו של רבי אבהו, שמרגע שאומר דמי עלי, כלומר השווי שלי, שמים אותו כעבד, ודמיו עוברים להקדש.

לכאורה - כיצד שייך להפוך אדם להקדש, שאין בו לא קדושת הגוף ולא קדושת דמים?

הגמרא בסנהדרין הדנה על מספר הדיינים הנדרשים לכל סוג דין, מבאה את דברי רבי אבהו עם מעט הרחבה. "אמר רבי אבהו: באומר דמי עלי, דתניא: האומר דמי עלי - שמין אותו כעבד הנמכר בשוק. ועבד איתקש לקרקעות." התוס' הביאו שרש"י אמר שאינו נמכר בשוק כעבד, אלא שלנו אין נוסח זה. כי לא ניתן להחיל דין של הקדש על בן חורין. שדבר הנקרב יש עליו קדושת הגוף, ואדם אינו נכלל בזה. וגם קדושת דמים אין עליו. כי במקרה שמקדישים חפץ שאינו ראוי להקרבה, הרי הוא משתעבד להקדש, והגיזבר מוכר אותו, ונוטל את הדמים עבור בדק הבית, וגם כאן לא ניתן למכור את האדם, שאינו כלל בר מכירה. ואפילו עבד כנעני אינו נקרא אדם, אלא הוא בגדר רכוש של בעל הבית.

עם היות ולא נמצא מקור רש"י בסנהדרין, יש לדייק מדבריו בגיטין

אמנם בגיטין לט, א ברש"י "ד"ה בשלמא - בעבד איכא למימר סתמיה לדמים קאי. וה"ק, הרי הוא קדוש לימכר, אבל בעצמו מי איכא למימר שיהא קדוש לימכר, וכי יש דמים לבן חורין, ומה מכירה יש בו? אלא ר"מ היא, ולא דמשמע מלתא לדמי, אלא מתוך שאינו מוציא דבריו לבטלה - גמר בלבו ואמר דמי עצמי עלי. והיינו דאמר הריני הקדש - שמין אותו כעבד, ולא שימכר. וגבי עבד - נמי אין רשות הגזברין עליו, אלא מעות יש להן על הבעלים".

מקשים התוס', שימולה היתה הגמרא להעמיד בעבד כנעני

בעבד כנעני יש שתי בחינות. שמצד אחד מאחר ויש בו גדר רכוש - הרי ניתן להקדישו. ומצד שני יש עליו שם אדם. וכפי שמצינו ברייתא בגיטין. כתיב: "אך כל חרם אשר יחרים איש לה, מכל אשר לו, מאדם עד בהמה" ומפרשין: "מאדם" - אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים. שאם הקדישם, הרי הם קדושים בקדושת דמים לבדק הבית.

מתרצים התוס' מדוע לא העמידו בעבד כנעני

דוחים התוס', שעם היות ועבד כנעני יכול להיקרא אדם ויכול להיות בר מכירה, אבל הדין של מכירתו שונה הוא. שאפילו אם נאמר כי מהתורה ראוי להעריכו בעשרה, הרי אין דין לעיכובא. ואדרבא, אם ישמע העבד שהולכים להעריך את שווי לקראת מכירה, הרי פעולה זו אם תתבצע בעשרה תהיה לה פירסום, והוא עלול לברוח. כי אם אנו יכולים לשנות את הדין רק גזירה של חשש, הרי חייבים לומר שאין חובה לכך.

מדייקים התוס', שלא ניתן לומר שיש חובה בעשרה

ומה השמנה ציינה בשלושה הוא דין מדרבנן. אלא שהמשנה מתארת כיצד באמת נוהגים את ההלכות. ולכן אין אנו יכולים להעמיד שמדובר בדין של עבד כנעני. ואכן המקשן

[דף כד עמוד א]

ההבדל במשנה בין תרגום התורה לנביא

הקורא בתורה, לא יפחות משלשה פסוקים. ולא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד, כדי שלא יטעה המתורגמן, שהרי הוא מתרגם על פה, ועלול לטעות. ובנביא - יכול לקרוא למתורגמן אפילו שלשה פסוקים אם ירצה, דלא אכפת לן אם יטעה, דהא לא נפקא מקריאת הנביא הוראה. ואם היו שלשתן, שלשת הפסוקים, שלש פרשיות [ובגמרא מפרש היכא משכחת לה שקורא שלשה פסוקים בשלש פרשיות] - קורין ומתרגמין אחד אחד. והדוגמא שהובאה בגמרא הינה "כגון, כי כה אמר ה' חנם נמכרתם, כי כה אמר ה' אלהים מצרים ירד עמי בראשנה, ועתה מה לי פה נאם ה'". שהינם שלושה פסוקים הרצופים בישיעה נב ואינם ממש ג' פרשיות, אלא כיון שהם ג' ענינים שונים - חשיבי כג' פרשיות.

יש מקרים בהם קוראים בבת אחת שלושה פסוקים שהם מפרשיות שונות

ההפטר של יו"ט הראשון של פסח הינה על שיהושע עובר את הירדן, ואע"פ שיש פרשה בסוף שני הפסוקים, הרי קוראים בבת אחת את שלושת הפסוקים, עם היות והם מחולקים לשתי פרשיות, ועם היות שהוא עניין בפני עצמו. זאת לפי הקריאה שההפטר הינה עד יהושע ה, א, ואילו פסוק ב הינו בעת ההיא. ושלושת הפסוקים גם האחרונים אינם מפרשה אחת. והתוס' נשארים בקושיא. ואגב מנהגנו הוא לקרוא (יהושע ה, ב - ו, א).

הייחוד לתרגום דיוקא הפטרות פסח ושבועות

ויש האומרים כי מטרה נוספת יש בקריאת הפטרה זו, להוציא מליבן של הצדוקים אשר אומרים כי הפסח הוא ממחרת השבת של בראשית, ושם כתוב ממחרת הפסח. וכן על מנת לפרסם את הנסים הכבירים שאירעו.

אבל אינו פורס על שמע -**ואפילו לרבי יהודה,****דמכשיר ליה במגילה לעיל (דף יט): - הכא מודה, שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה,**

משום דבקטן - איכא ב' דרבנן,

כדפרישית לעיל לרבנן דרבי יהודה,

אבל במגילה - יש להקל,**לפי שטף ונשים היו בספק,****דלהרוג ולהשמיד,****לפיכך עשאו רבי יהודה כגדול.**

מה ששינוי שקטן אינו פורס על קריאת שמע - הוא אף לשיטת רבי יהודה

המשנה מגדירה מספר מגבלות בקטן, שאינו רשאי לעשות. "קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה. ואינו נושא את כפיו." מוסיפים התוס', שלעיל במשניות קודמות ראינו, כי רבי יהודה מכשיר קטן בקריאת מגילה. ומדייקים שם, שאפילו לשיטתו אינו יכול לפרוס על שמע. ושם מובא בתוס' מדוע חלקו עליו חכמים "דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפ"ה פסלו רבנן משום

ובנביא שלשה -**ועכשיו - אין אנו מקרין למתורגמן,****אפילו בנביא אלא פסוק אחד, שלא יבא לטעות;****רק בתחילת ההפטר,****אנו מקרין ג' למתורגמן - להודיע כי כן הדין,**

אי לא דחיישינן שיטעה.

ההבדל במשנה בין תרגום התורה לנביא

הקורא בתורה, לא יפחות משלשה פסוקים. ולא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד, כדי שלא יטעה המתורגמן, שהרי הוא מתרגם על פה, ועלול לטעות. ובנביא - יכול לקרוא למתורגמן אפילו שלשה פסוקים אם ירצה, דלא אכפת לן אם יטעה, דהא לא נפקא מקריאת הנביא הוראה.

הקריאה בימינו למתורגמן בנביא

מנהג מצד אחד צריך שלא יעקור את דין הגמרא, אך מצד שני צריך להיות הגיוני. וכדרכם מבארים התוס' מנהג שהוא שונה מהגמרא. וכעת אנו כן מקפידים על הטעות אף בנביא, ולכן משווים אותו לקריאה בתורה, ומתרגמים כל פסוק בנפרד. אמנם, על מנת להראות שזה מטעם מנהג ולא מצד עיקר הדין, בתחילת ההפטר - אנו מקריאים למתורגמן שלושה פסוקים ברצף, אם לא שאנו חוששים שיטעה. ומנהג זה מובא במחזור ויטרי, שהוא תלמידו של רש"י, שעדיין היו מתרגמים את ההפטרות של פסח ושבועות.

ולא שבאו התוס' לעקור את דין המשנה, שהרי אז לא חששו לטעות. אלא שהמציאות השתנתה מצד שהתמעטו הלבבות, וממילא הטעויות שכיחות ומצויות יותר. ויש המבארים כי מאחר ומנהגם היה רק בהפטרות הללו, רצו לפסם את הנס עבור כלל העם, ולכן חששו יותר לטעות. ומאחר ומעיקר הדין אין קפידא, לכן הקריאו בתחילה ג' פסוקים. ודין התוס' על המציאות של אי ידיעה בימינו כל שכן, ואפילו בזמן שלא יצא מכך מכשול הלכתי. ומעניין כי כבר בימי המאירי, לא היו מתרגמים.

ואם היו שלשתן של שלש פרשיות קורין אחד**אחד -**

קשיא,

על מה שאנו מתרגמין,

ויאמר יהושע אל העם התקדשו (יהושע ג),

ויש שם ג' פסוקים עד בעת ההיא,**ומקרין אותן למתרגם שלשתן ביחד,**

ואף על פי שיש פרשה בסוף שני פסוקים.

והא שאנו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת,**ספי משאר י"ט,**

לפי שהן מדברות בנס היום,

כדי לפרסם הנס,

וכן במתן תורה כדי לפרסם הנס.

וי"ל דהתם - **מיידי בתענית צבור**,
כדתנן בתענית (דף טז.),
דאין מורידין לפני התיבה,
אלא זקן ורגיל (ומי שנתמלא זקנו),
ומי שסמולו מרובה,

והא דקתני התם גבי נתמלא זקנו,
ראוי לעשות ש"ץ,
היינו להיות ש"ץ בקביעות,
אבל באקראי בעלמא,
יכול להיות משהביא ב' שערות,
ולא כמו שפירש רש"י שם,
דפירש דמיידי לתקיעת שופר,
ולהמנות פרנס על הצבור ולהלקות ולנדות.

מה גדרו של שליח ציבור, דווקא גיל או נתמלא זקנו
המשנה לימדה אותנו כי הקטן אינו עובר לפני התיבה.
אלא שהקשו התוס', שאין זו רק מיגבלת גיל המונעת לעבור
לפני התיבה, אלא שיש צורך שיתמלט זקנו, מה שלא מצוי
כלל וכלל אצל קטן. הסוגיא בחולין הינה מעניינת משום
שהיא מציגה את שתי הקצוות, עד מתי רשאי הלוי והכהן
לעבוד. ושם אנו רואים כי העיקר הוא יכולת השמעת הקול,
ומניעת חוסר תפקוד שיהיה רותת. ואז מובאת ברייתא לגבי
שליח ציבור, שבה אנו רואים כי בוודאי שאין מדובר על קטן.
"ת"ר: נתמלא זקנו, ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני
התיבה ולישא את כפיו."

התוס' בחולין מבארים, כי יש שני גדרים בשליח ציבור
- זמני או קבוע וכן למשימה חשובה כתענית

"משמע הא הביא שתי שערות יורד לפני התיבה ונושא
את כפיו ויש לומר דכשהביא ב' שערות יכול לירד לפני
התיבה אבל ליעשות שליח ציבור קבוע או להתפלל בתעניות
ובמעמדות אינו נעשה עד שיתמלא זקנו כדאמר' במסכת
תענית (דף טו.) אין מורידין לפני התיבה אלא זקן ורגיל."

מוסיפים כאן התוס', שיש בעצם ג' דרגות - תעניות,
שנדרש הידור מיוחד, קבוע ואקראי בעלמא

הברייתא בתענית מונה רשימה ארוכה של מעלות בשליח
הציבור שאמור לרצות את ה'. "תנו רבנן: עמדו בתפלה, אף
על פי שיש שם זקן וחכם - אין מורידין לפני התיבה אלא
אדם הרגיל. (איזהו רגיל?) רבי יהודה אומר: מטופל ואין לו,
ויש לו יגיעה בשדה, וביתו ריקם, ופרקו נאה, ושפל ברך,
ומרוצה לעם, ויש לו נעימה, וקולו ערב, ובקי לקרות בתורה
ובנביאים ובכתובים, ולשנות במדרש בהלכות ובאגדות, ובקי
בכל הברכות כולן."

ומתוך כך מכריעים התוס', שאין כל איסור לקטן להתפלל
לפני התיבה. אלא מן הראוי למנות באופן קבוע אדם עם
מעלות. ואילו זמן התענית הוא כעין זמן חירום, בה מנסים
להביא את מירב המעלות. שגם יחוש בעצמו את הצרה, וגם
פעולת התפילה תהיה בצורה עם נעימה, וגם שלא תהיה לו
עבורות בידו.

דמגילה - ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין
מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות, ובגדול - ליכא אלא
חד דרבנן במגילה, שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא,
ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן."

מדדיקים התוס', שטעמו של רבי יהודה להכשיר במגילה,
הינו מחמת שגם הוא היה באותו הנס, ולכן העלה אותו רבי
יהודה, שהוא נחשב גדול, לא מצד החיובים, אלא מצד
המציאות. ולכן הקל שיוכל לקרוא את המגילה.

פוחח -

פ"ה ערום ויחף,
מתרגמינן ערטילאי ופוחח,
וליתא,
דפוחח הוא תרגום של ערום,
וכן פירש רב אלפס,
דפוחח - זהו אותו שלבוש בגדים קרועין,
והכי נמי משמע בירושלמי סוף מו"ק.

הגמרא מציינת את דיניו של הפוחח

פוחח פורס את שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה, ואינו
עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י וחלוקים עליו,
ותומכים יתדותיהם כרי"ף

פירוש פוחח שלבוש בגד קרוע. כן פי' הרי"ף ותוס'. דלא
כפרש"י שכרעיו נראין ערום ויחף מתרגם ערטילאי ופוחח. ורי"ף
היה לו תרגום אחר פוחח ויחף.

הרא"ש מבאר את גדרו של הפוחח, ותומך יתדותיו
בתרגום ובירושלמי

וברא"ש מבאר פי' פוחח - שלבוש בגד קרוע וכתפיו
וזרועותיו ערומות, שנמצא בגדו שעליו כעין אזור תחת אצילי
ידיו ולמטה, כגון זה נקרא פוחח. כדכתיב (ישעיה כ) ופתחת
השק מעל מתניך, ומתרגמינן ותיסר שקא מעל חרצך. וכתיב
ויעש כן הלוך ערום ויחף, ויאמר ה' כאשר הלך עבדי ישעיהו
ערום ויחף וגו', ומתרגמינן כמה דאזל עבדי ישעיהו פוחח ויחף.
הא למדת שהפוחח הוא החגור על מתניו ומניח כתיפותיו
וזרועותיו ערומות, ומביא ירושלמי בפרק ואלו מגלחין, סוף
מסכת מועד קטן, על מי שמתו לו כמה ברציפות, וקורעים לו
עד שנעשה כפוחח.

ואינו עובר לפני התיבה -

קשה מאי איריא קטן,
אפילו גדול - נמי אינו עובר לפני התיבה,
אא"כ נתמלא זקנו,

כדתניא סוף פ"ק דחולין (דף כד: ושם),
נתמלא זקנו - ראוי לעשות שליח צבור,
ולירד לפני התיבה,
אבל בענין אחר - לא.

ואין נושא כפיו -

משמע, **הא אם הביא ב' שערות - ישא כפיו.**

וקשה,

דהא סוף פ"ק דחולין (דף כד: ושם),

אמר דאין נושא את כפיו, עד שיתמלא זקנו.

ועוד קשה,

דמשמע סוף פרק לולב הגזול (סוכה דף מב.),

קטן היודע לישא את כפיו,

חולקין לו תרומה בגורן,

ואפילו קטן ממש.

וי"ל,

דההיא דלולב הגזול,

מיירי עם כהנים גדולים ללמוד ולהתחנך,

והא דפסלינן הכא קטן,

מיירי בשאין גדולים עמו,

וההיא דחולין דבעי מלוי זקן,

מיירי לישא כפיו תדיר בקביעות,

אבל באקראי בעלמא - יכול הוא לישא כפיו,

אף על פי שלא נתמלא זקנו,

כדי לאחזוקי נפשיה בכהני.

(וע"ע תוס' יבמות צט: ד"ה ואלו).

מדדיקים, אם רק קטן אינו נושא כפיו - הרי מאחר ובשעה שיש לו ב' שערות הינו גדול - כבר יוכל לשאת כפיו

המשנה אומרת בחלק מהמגבלות לגבי קטן ואינו נושא את כפיו - אם כהן הוא, שאין כבוד של צבור להיות כפופין לברכתו. מדדיקים התוס', כי ההיפך מקטן הוא בשעה שהביא ב' שערות, בהיותו בן י"ג שאז הוא כבר גדול. (ואגב מילות המפתח הדנות בדיוק של "משמע הא" מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוספות).

התייחסות הגמרא בחולין לזמן הראוי לשאת כפיו - דווקא כשיתמלא זקנו, שהוא זמן רב אחר שיוצא מגדר קטן

מקשים התוס', שאכן כשיש לו שתי שערות יוצא הוא מגדר קטן, אולם בפועל ראוי שיתמלא זקנו, על מנת שישא את כפיו. במסכת חולין יש ברייתא, הנותנת הנחיה שרק כשנתמלא זקנו ראוי הוא לשאת כפיו. "ת"ר: נתמלא זקנו, ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו. מאימתי כשר לעבודה? משיביא שתי שערות; רבי אומר, אומר אני: עד שיהא בן עשרים." בהמשך מדדיקים מהפסוק הנאמר לכהנים (אמור כא, יז) דְּבָר אֶל-אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזֶּרַעְךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מִיּוֹם לֹא יִקָּרֵב לְהִקְרִיב לָחֶם אֱלֹהִים: כלומר שעל מנת שהכהן יתפקד בבית המקדש חייב הוא להיות איש, כלומר הדבר שולל את גיל הקטן. וממשיכה הגמרא בברייתא על כך, ודנה האם היא רק שיטת רבי שהבאנו בברייתא הראשונה, או אף לגעת כולם. "ת"ר: איש

מזרעך לדורותם - מכאן אמר רבי אלעזר: קטן פסול לעבודה ואפי' תם, מאימתי כשר לעבודה? משיביא שתי שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן כ'. איכא דאמרי: הא רבי היא, ואפי' פסול דרבנן לית ליה, ואיכא דאמרי: רבי אית ליה פסול מדרבנן, והא רבנן היא, ולכתחלה הוא דלא, אבל דיעבד - עבודתו כשרה:"

קושי נוסף הוא ממסכת סוכה, שאפילו בהיותו קטן כבר רשאי לשאת את כפיו

המשנה במסכת סוכה מדברת על קטן ממש, בגיל, אלא שיש לו הבנה לבצע פעולה כמו גדול. "קטן היודע לנענע - חייב בלולב." ובגמרא ממשיך עיקרון זה בברייתא, כלומר, שהדיעה היא היוצרת את החיוב ולא הגיל. "תנו רבנן: קטן היודע לנענע - חייב בלולב, להתעטף - חייב בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר - אביו לומדו תורה וקריאת שמע." ובהמשך מובאת התייחסות ברורה, שאף לשאת כפיו הוא יכול "היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה בבית הגרנות." והתוס' בחולין דייקו על פי הבנה זו, שאכן מדובר שהוא קטן ממש, ואפילו לא הביא ב' שערות. והרי יש קושיא נוספת על השיעור של נשיאת כפיים לקטן.

ואלו דברי התוס' בחולין, ותירוצם בעניין מה שנאמר בסוכה. "א"ת דבסוף לולב הגזול (סוכה דף מב.) משמע, דאפילו קטן נושא את כפיו, דאמרינן קטן שיועד לישא את כפיו - מחלקין לו תרומה בבית הגרנות, ובקונטרס פירש לאו דוקא קטן, אלא מיירי כשהביא שתי שערות. ולא משמע הכי, אלא קטן ממש, דומיא דקטן היודע לדבר - אביו מלמדו תורה, והיודע לשחוט - אוכלין משחיטתו, דמוקי לה בגדול עומד על גביו. וי"ל דהא דקטן נושא את כפיו - היינו עם הגדולים, כדאמרינן גבי שיר - בין רגלי הלויים היו עומדין, וצערי הלויים היו נקראים, בפרק אין בערכין (ערכין יג:) אבל בפני עצמו - אינו נושא את כפיו עד שיביא ב' שערות."

למסקנה מדדיקים התוס' שיש שלושה שיעורי נשיאת כפיים

מילת המפתח מיירי, מוכיחה כי עם היות ולכאורה יש סתירה בין שלושת הסוגיות, הרי כל אחת מהן צודקת ומדברת בעניין אחר. הגיל הצעיר ביותר הוא בסוכה, ושם נשיאת הכפיים הינה על מנת להתאמן, ולהתחנך בכך, והראייה שאינו נושא את כפיו לבד, אלא יחד עם שאר אחיו הכהנים הגדולים. התוס' מביאים לאחר מכן את הקצה השני, מה באמת ראוי, והוא שיתמלא זקנו. ואז מאחר וזה כבוד לקהל - הרי הוא יכול לשאת את כפיו אף בקביעות. הגיל האמצעי הוא כאן, שהוא מה שמעיקר הדין רשאי הוא לשאת את כפיו אף שיהיו לו ב' שערות. ואדרבא הוא חייב לשאת מפעם לפעם באקראי, על מנת שכולם ידעו כי הוא כהן. שהרי ראוי לעשות זאת מעיקר הדין, ועם היות שלא ראוי שיהיה הדבר כתפקיד קבוע, אבל על מנת להחזיק את נפשו ככהן - חייב הוא מפעם לפעם לשאת כפיו.

הברייתא ביבמות אומרת שאין חולקים לקטן בבית הגרנות, והתוס' שם מחלק בשיעורי הקטן

הברייתא במסכת יבמות שוללת לחלוטין חלוקה לקטן בבית הגרנות "ת"ר: עשרה אין חולקין להם תרומה בבית

אין יכול להוציא אחרים גדולים,
 דליכא אלא חד דרבנן פריסת שמע,
אפ"ה,
סומא - שיש בו תרתי מדרבנן,
מוציא שפיר האחרים,
 דכיון שהוא גדול ובר דעת,
עדיף טפי מקטן.

[וע"ע תוס' עירובין צו. ד"ה דילמא וכו',
 ותוס' לעיל יט: ד"ה ור"י מכשיר].

החילוק בין סומא כעת, ולבין מי שלא ראה מאורות מימיו,
שיש עליו מחלוקת תנאים

המשנה מביאה מחלוקת לגבי סומא: "סומא פורס את שמע ומתרגם. רבי יהודה אומר, כל שלא ראה מאורות מימיו, אינו פורס על שמע: דכיון שלא נהנה מהאור מימיו, אינו יכול לברך "יוצר המאורות" ורבנן סברי, דאף סומא נהנה מהאור, כדלקמן בגמרא].

הגמרא בפרק החובל דנה לגבי סומא שרבי יהודה היה
פוטר מכל המצוות

התוס' בהחובל כבר כוללים את תירוץ הירושלמי המובא כאן בהמשך. והחילוק לגבי הדיון האם הכוונה היא על עצם מצבו כעת כסומא, או שיש חילוק האם אי פעם כן ראה מאורות בחייו. "תימה, הא דתנן בפרק הקורא את המגילה (מגילה דף כד. ושם) רבי יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו - לא יפרס על שמע, אפילו ראה ונסמא - נמי אמר הכא דפטור מכל המצוות, והיאך יפרס על שמע להוציא אחרים. ובירושלמי דמוקי שלא ראה מאורות מימיו, ביושב בבית אפל [אן] שנולד במערה ואינו סומא - אתי שפיר, אבל בגמרא דידן - משמע דמיירי בסומא ממש.

ומפרש טעמא דרבי יהודה דאמר אין פורס - משום דאין נהנה מן המאורות. ורבנן [סברי] - אית ליה הנאה, כר' יוסי שראה סומא ואבוקה בידו, אמר ליה בני אבוקה זו למה? אמר ליה כל זמן שאבוקה זו בידי - בני אדם רואין אותי ומצילין אותי מן הפחתים, והאי טעמא - לא שייך אלא בסומא ממש.

חיובו של הסומא אף שכך נולד - הוא שלא יהיה כגוי,
אשר אינו מקיים מצוות כלל

ועם היות וכאן בתוס' הרחיבו נצטט גם מהתוס' בהחובל, אשר כן נותנים חילוק בין קראה מאורות מימין רק לעניין הוצאת האחרים ידי חובה, אבל לא על עצם קיום המצווה: "ונראה, דאף ע"ג דפטר ר' יהודה סומא מכל המצוות, מ"מ - מדרבנן חייב, דאע"ג דאשה מיפטרא במצות עשה שהזמן גרמא ולא מחייבין אפילו מדרבנן, משום שיש מצות הרבה דמחייבת בהו, אבל סומא אי פטרת ליה מכל המצוות אפי' מדרבנן - א"כ ה"ל כמו נכרי, שאין נוהג בתורת ישראל כלל." החילוק בין סומא לקטן

חילוק נוסף שמעירים בתוס' בהחובל לגבי קטן

"ולא דמי חיוב דסומא לחיובא דקטן שהגיע לחינוך, שאינו אלא לחנכו, דאע"ג דחייב מדרבנן - אין פורס על שמע להוציא

הגרנות, ואלו הן: חרש, שוטה, וקטן." אלא שהתוס' שם מחלקים בכל שלושת השיעורים. שיש לצמצם ברייתא זו שעדיין לא הגיע לשיעור הראשון. "דוקא בקטן שאינו יודע לישא כפיו." והשיעור הראשון הינו, כאשר יודע. "קטן היודע לישא את כפיו - עולה עם הגדולים" והשיעור השני "אבל בפני עצמו עד שיביא ב' שערות" והשיעור השלישי - "לישא בקביעות עד שיתמלא זקנו."

מי שלא ראה מאורות לא יפרס על שמע -

קשה,
דהא רבי יהודה הוא דאמר,
 פרק החובל (ב"ק דף פז. ושם),
סומא - פטור מכל המצוות;
ואם כן,
 אי איירי הכא בסומא,
אפילו ראה מאורות ונסתם - נמי.

ומפרש בירושלמי,
דלא מיירי בסומא ממש,
אלא מיירי שהוא בבית אפל.

ועוד י"ל,
דמיירי שפיר בסומא,
והא דפטרין התם סומא,
היינו מן התורה,
 אבל מדרבנן - מיהא חייב.

ואפילו נסתמא משנולד,
מ"מ - חייב הוא מדרבנן,
שלא יהא כנכרי,
ולא יהא נוהג בו דת יהודי כלל,
 דלא דמי לנשים,
 דפטורים ממצות עשה שהזמן גרמא,
 אפילו מאותן שאינן אלא מדרבנן,
 שהרי בנר חנוכה ובארבע כוסות ובמקרא מגילה,
 דלא הוו אלא מדרבנן - לא מחייבי,
 אלא לפי שהן היו באותו הנס;
 התם - היינו טעמא,

שאפילו נפטור אותן,
מכל מצות עשה שהזמן גרמא,
מ"מ עדיין יש להן מצות רבות,
 אבל סומא אם נפטור אותו מכל מצות,
 אפי' מאותן שאינן אלא מדרבנן,
 א"כ יהא חשוב כנכרי.

ואף על גב דפירש' לעיל,
דקטן דאית ביה תרתי מדרבנן,
 שהוא קטן,
 ופריסת שמע נמי - דלא הוי אלא מדרבנן,

בסומא, משום דהוי ממין בר חיובא, ועוד שלא יראה כעו"ג, אם היה פטור מכל המצות, אבל לאשה כי פטורה נמי לגמרי ממצות עשה שהזמן גרמא - אכתי מחויבת בכל שאר מצות.

ראייה ממה שהאמוראים עם היות והיו סומים, יכלו להוציא אחרים בלילי פסחים, שכוחם עדיף מקטן

יש להביא ראייה לעניין יכולתו של הסומא להוציא ושהוא עדיף מקטן, מתוס' לעיל: "דבר ששת ורב יוסף, אמרי אגדתא בלילי פסחים - ומוציאין האחרים, משום דסברי מצה בזמן הזה דרבנן. ולפי מה שפירש' קשה, היכי אתו אינהו דהוו תרי דרבנן, דהא סומא - פטור מלומר האגדה, ומפקי האחרים דחייבים מיהא דרבנן, וליכא בהו אלא חד דרבנן. וי"ל דסומא - עדיף מקטן, שהרי נתחייב כבר מדאורייתא, משא"כ בקטן."

[דף כד עמוד ב]

כשאתה מגיע אצל וחכיתי לה' -

קשה,

כיון שלא היה יכול לומר חי"ת,

א"כ היאך הורידו רבי לפני התיבה כשגזר תענית,

כדאינתא בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פה:),

והא אין מורידין,

לא מאנשי חיפה ולא מאנשי בית שאן,

לפי שקוראין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין.

וי"ל,

דכשהיה מתכוין לקרות החי"ת,

קורא אותה שפיר ע"י טורח,

אבל לא היה בקל,

ולפי שאמר ליה אליהו,

שעל ידו תמהר הגאולה - לפיכך הורידו.

כאשר יש טעויות בהיגוי - עלול הדבר לגרום לחילול השם

מספרת הגמרא כיצד ציער חכם אחד חכם שני על שקולו עבה, וענה לו כי הוא בעצמו בקריאתו שהיא בהיגוי משובש, עלולה להביא לידי חירוף וגידוף ה'. אמר ליה רבי חייא לרבי שמעון בר רבי: אלמלי אתה לוי - פסול אתה מן הדוכן, משום דעבי קלך [קולך עבה], והלוויים נפסלין בקול [כדאמרין במס' חולין דף כ"ד ע"א]. אתא רבי שמעון, אמר ליה לאבוה את דברי רבי חייא. אמר ליה: זיל אימא ליה לרבי חייא: אתה שקורא לחיתין היהיין, כשאתה מגיע אצל: "וחכיתי לה'", ונמצא שאתה אומר "והכיתי", לא נמצאת מחרף ומגדף?!

נכון שהיה קושי בתפילת רבי חייא בהיגוי - אולם כשבטורח הם כן מסוגלים - הרי אין מניעה

מקשים התוס', שהרי רבי כן הוריד את רבי חייא לפני התיבה. וכל ראיית התוס' כאן הינה מרתקת. כי בקושיא ההסתכלות היא בבחינת שחור או לבן, שמאחר וכהן שהוא מאנשי בית שאן או מחיפה, והם אינם מבטאים כראוי את האותיות הגרוניות ומשבשים בין אלף לעיין - הרי קיים דין

אחרים ידי חובתן. כלומר, תיכף נגיע לחילוק אחר, שמוזכר כאן בתוס' ובמקומות אחרים, אבל חילוק נוסף, שכל מה שחייבו את הקטן בקריאת שמע אינו מגדר של עשיית מצווה, אלא מגדר של חינוך, וכאילו יש בו עוד אפילו פחות מדרבנן. וכעין זה אומר כאן שהסומא גדול ובר דעת.

החילוק בין קטן לסומא

הכלל הוא שהקטן אינו יכול להוציא את הרבים אף בדבר שהוא מדרבנן. מאחר ועם היות והדבר הינו מדרבנן, הרי בהיותו קטן - הרי זה עוד גדר מדרבנן, ולכן מאחר ויש בו שניים מדרבנן - לא יוכל הוא להוציא מי שיש לו רק חד מדרבנן. וכל מה שאמרנו שהקטן יכול להוציא בברכת המזון הוא דווקא כאשר הוא אכל כדי שיעור שביעה, ומי שהוא מוציא אותו לא אכל. ואז עם היות והוא קטן בדבר אחד, הרי חיובו של הגדול אינו אלא גם מדרבנן, שהרי לא שבע.

אלא שיקשה שגם הסומא לכאורה בדיוק כמו הקטן, שכל מה שהוא מבצע את המצווה - הרי זה מדרבנן, כי מהתורה הוא פטור. ורק על מנת שלא יהיה כנוכרי אפשר לו לעצמו לבצע את המצווה. וכיצד הוא יוכל להוציא גדולים במצוות דרבנן, שחיובם הוא רק אחד. ועל כך מתרצים התוס', שהסומא עדיף על הקטן, בהיותו גם גדול וגם בר דעת. ונמצא כי אין זה חישוב חשבונאי גרידא, אלא יש מעלה בסומא על הקטן.

התוס' בעירובין דנים בכך שהנשים ראויות אף לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ואעפ"כ חיוב זכות היכולת לסומא לברך על כלל המצוות עדיפה

ר"ת מתיר לנשים אף לברך, כי מיכל בת שאול לא רק סתם הניחה תפילין, אלא גם בירכה עליהם. ונמצא כי, מעשה רב דמיכל בת שאול ואשתו של יונה ועובדא דפרק אין דורשין (חגיגה דף טז:) דהביאנהו לעזרת נשים כדי לעשות להם נחת רוח. ומביאים ראיה על סומא, כי רב יוסף אמר כי מי שיאמר שהוא פטור, ויאמר כי ההלכה כרבי יהודה, שפוטרו, עבידנא יומא טבא לרבנן דלא מפקדנא ועבידנא כו'. (ולאחר מכן חזר בו רב יוסף, מאחר ושמע את דברי רבי חנינא, שגדול המצווה ועושה, ואז הוא זוכה ליותר שכר, ולכן יחגוג למי שיאמר שההלכה אינה כרבי יהודה.)

ומקשים התוס' "ואם במקום שפטור ועושה - אסור לברך, אם כן אמאי קאמר דהוה עביד יומא טבא, והלא מפסיד כל הברכות של כל המצות וק' ברכות בכל יום, ולא חשיב ברכה לבטלה, כיון שמברך על המצוה שעושה, אף על פי שפטור."

וכאן התוס' מוכיחים כי הסומא עדיף על האשה, בקיום מצוות מדרבנן, ועם היות שמהתורה הוא פטור - חייבוהו חכמים. "ומיהו אין ראיה מסומא לאשה, דסומא - מיחייב מדרבנן, ומ"מ היה שמח רב יוסף משום דמדאורייתא - לא מיפקד ועביד."

וממשיכים התוס' להוכיח את עדיפות הסומא על האשה: "אף על גב דלר' יהודה סומא פטור מכל המצות, אלא ודאי מיחייב מדרבנן, ויכול לומר קדשנו במצותיו וצונו, כיון דמחייב מדרבנן. .. ה"כן צונו מלא תסור, אבל אשה דאינה מיחויבת אפי' מדרבנן במצות עשה שהזמן גרמא. .. "ואין לתמוה דסומא חייב מדרבנן ואשה פטור לגמרי, דהחמירו חכמים

הרגילות של בני העיר מאפשרת לשאת כפיים גם למי שמלכתחילה היה נאסר

המשנה מביאה שעיקר הבעיה לכהן בעל מום לשאת את ידיו אלו הם הידיים. "כהן שיש בידיו מומין - לא ישא את כפיו. רבי יהודה אומר: אף מי שהיו ידיו צבועות סטיס - לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו." הגמרא הביאה שני מקרים הקשורים דווקא למום בעיניים, שלכתחילה לא היה מותר להם לשאת את כפיהם, ורק מאחר והיה דש בעירו - הותר לו לשאת. (פרש"י - כבר היו רגילין אנשי עירו ולא היו מסתכלין בו עוד, דש לשון רגיל, כמו כיון דדש - דש (בגיטין נו, ב)). אמנם בקשר למום של ידיו צבועות, כבר השתמשו בטעם אחר להיתר. תנא: אם רוב אנשי העיר מלאכתן בכך - מותר.

התוס' סומכים על הירושלמי להיתר גם במום של ידים במקרה של דש בעירו

התוס' מחדשים, שגם במומים שבידים - מותר. ולכן הביאו ראיה מהירושלמי (מגילה פ"ד ה"ח - רַבִּי נִפְתָּלִי הָוֹת אֶצְבָּעֵיהֶּי אַצְבַּע שְׁלֹו הֵייתָה עֶקְמוּמָה. אֲתָא שְׁאִיל הַלֵּךְ לִשְׁאוּל לְרַבִּי מֵנָא אִם מוֹתֵר לוֹ לִישָׂא כַפּוֹ. אָמַר לֵיהּ, מִכִּין שְׁאֲתָה דְּשׁ בְּעִירָךְ מוֹתֵר). כי לפי הבבלי ההיתר היה רק מצד שרוב אנשי העיר מלאכתם בכך. ובירושלמי גם לגבי מומים של ידיים עקומות לצדדים הותרו מטעם שהיה דש בעירו. כלומר, אין זה איסור עצמי שהשכינה שורה על הידיים, של מוסר הברכה, ולכן אם אינו כלי לכך - לא יוכל לברך, אלא הסחת הדעת של מקבל הברכה, ובטעם זה, דש בעירו מבטל את החשש לאי כוונת המתברך. בפרט שהם נושאים ידיים - הרי כאן עיקר הסתכלות העם.

סכנה ואין בה מצוה -

פר"ת בשעת הסכנה יכול להסתכן בהן,

ולא תגין עליו המצוה,

ולא יעשה לו נס,

כמו לאלישע בעל הכנפים (שבת דף מט.).

סכנה ואין בה מצווה - הינם שני מרכיבים

לומדת הגמרא העושה תפלתו [תפילין שבראשן] עגולה - הרי מצד אחד - סכנה היא, שמא תכנס בראשו, והוסיף התו"ט בשם רש"י במנחות, דהחשש הוא, שכשיכנסו בפתח, ויכה ראשו באסקופא - יכנסו התפילין בראשו. ובשם הערוך הביא, דפעמים שנופל על פניו ברחום וחונן, וירצצו את מוחו. ומצד שני - אין בה מצוה, דהא מרובעות בעינן.

רבינו תם לומד זאת באופן אחר

הגמרא דנה על משנה זו ומחלקת בין שני מצבים עיגול. כאשר התפילין הם כאגוז - אכן אז יש סכנה שמא תרצץ מוחו, אבל אם הבסיס שטוח ורק הוא לא קיים את הגדר של להיות מרובעות כהלכה למשה מסיני, אלא זה בצורה מעט עגול כביצה ועדשה - הייתי אומר שקיים את המצווה. ומאחר והאיסור הוא גם עליהם, ושם אין גדר סכנה, חייבים לפרש את הסכנה באופן מחודש. שמאחר ולא קיים את המצווה - אינו זוכה להגנה רוחנית. כי המצווה הראויה יש בכוחה אף

ברור שאין מורידין אותם כלל להתפלל כשליח הציבור. ואם כן, אם אכן רבי חייא במבטאו הינו משובש - לא היה יכול רבי כלל להורידו, למרות שהגמרא בפרק השוכר את הפועלים מספרת בשבחו האדיר של רבי חייא, ולאחר מכן כיצד הועיל בתפלתו. גזר רבי תעניתא, אחתינהו לרבי חייא ובניו. אמר משיב הרוח - ונשבה זיקא, אמר מוריד הגשם - ואתא מיטרא, כי מטא למימר מחיה המתים - רגש עלמא.

אמנם, יש לבאר לא רק מדוע אין מניעה, אלא להבהיר שיש כאן מעלה ייחודית, כלומר, צד החיוב

כדרכם, התוס' בשעה שהם רואים דבר והיפוכו, הרי הם כעת מצליחים לתת לזה משמעות חדשה. ברור לנו, כי אם רבי חייא היה כה עילג בשפתו - לא היה יכול רבי להורידו, למרות כל מעלותיו. ולכן מחדשים התוס', ששני הדברים נכונים. אכן מצד אחד הוא באמת עילג. אולם כאשר הוא מאט את הקצב, וקוראה בטורח, הוא אכן מסוגל לקוראה כראוי. אלא שכעת חוזרת השאלה, אם הוא כן מסוגל לקרוא בדוחק, עדיין לא תירצת את הקושי על רבי בשלימות, מדוע בכל זאת הורידו. כלומר, שאינו פסול אבל עדיין הוא רחוק מלהיות מושלם כשליח ציבור. וכאן מתרצים התוס', שגילו לרבי כי בכוחו להביא את הגאולה - כדאי היה להורידו.

התוס' בקצרה ביארו מה טעם הורידם רבי לתפילה, למרות הקושי שלהם בהיגוי התיבות

ויש להקדים את כל מהלך הגמרא. ריש לקיש היה מציין את המערות של הקבורה של החכמים על מנת לסייע לכהנים, שלא תבוא תקלה על ידן ויטמאו הכהנים. אלא שכאשר הגיע למערתו של רבי חייא, נעלמה ממנו. הדבר גרם לריש לקיש שברון לב, ואמר ריבונו של עולם, וכי לא פלפלתי תורה כמותו? עד שאין אני זכאי למוצאה. יצאה בת קול ואמרה לו, אכן, בזה הינך צודק, לעצמך אכן למדת תורה, אלא שלא ריבצת, כלומר ללמד לאחרים.

והגמרא מספרת באריכות על פועלו של רבי חייא. עד שרבי אמר כמה גדולים מעשי רבי חייא. ואפילו יותר מרבי. וממשיכה הגמרא ומספרת כיצד אליהו הנביא גילה לאחד התלמידים כי אם היה בבת אחת מקים את כל האבות והיו הם מבקשים את הגאולה, היתה הגאולה באה טרם זמנה. וענה לו כי גם בדורנו יש בחינה זו, של רבי חייא ובניו. ועד שהענישו קשות את אליהו הנביא, על שגילה את סודם של רבי חייא ובניו. שכוחם כה גדול בתפילה. ועל דרך הצחות יש לומר, שלא בכדי הסתיר הקב"ה את כוחם בשעה שהיו עלגים בלשונם, וכך נמנעו להורידם להתפלל. ואלמלא היתה את הידיעה הברורה על כוחם, אכן רבי לא היה מורידם.

אם היה דש בעירו מותר -

ואפילו במומין שבידו,

כדאמר בירושלמי,

בההוא כהן דהו ידיה עקיש,

אתא לקמיה דרבי נפתלי,

אמר ליה כיון שאתה דש בעירך - מותר.

אף שהוא מסריח. ואדרבא אחד מהמומחים של תעשיות התמרוקים, שלא זכה ללמוד תורה, התפלא כיצד התורה עלתה על סוד יצירת התמרוקים. ואדרבא שבחו של מקום שהכל נכללים, באגודה אחת. ואין תענית שתועיל אם זה אינו פועל על הכלל. שכופר שיש כח ביד הקדוש ברוך הוא להביא צרות על הרשע שיהיה מוכרח גם הוא לברכו, מיהו אף על גב שהוא דרך המינות אין משתקין אותו כלקמן, מדאפשר לפרש כוונתו, שרק הצדיקים יודו בלב שלם על הטוב שייטיב להם בעה"ז.

הפירוש השני הוא מורה על מינות, שכביכול יש שתי רשויות

אלא שמאחר ונאמר בתהלים וחסידיך יברכוך, הרי זה גם כמו שהטובים יברכו. ולכן היו התוס' צריכים להביא פירוש נוסף. כי רק האלוקים הטובים, הם אלו שיברכו אותך. ואם כן יש כאן שתי רשויות, וזו עצמה הרי כפירה.

מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים והן אינם אלא גזירות -

ק' להר"ר אלחנן,
על מה שיסד הקליר בקדושתא,
שאנו אומרים ביום ב' של פסח,
צדקו אותו ואת בנו,
ביום אחד בל תשחטו,
דמשמע, שר"ל,
שהקב"ה - חס על אותו ואת בנו,
והוא אינו - אלא גזירה.

גמרתנו לומדת, כי המצמצם שכל מטרות המצווה הינה רחמים, טועה, שיש בה בבחינת גזירה, שהיא מעל הבנתנו המשנה אמרה כי האומר על קן צפור יגיעו רחמיו - משתקין אותו. ואחד הפירושים בגמרא מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואין אלא גזירות. כלומר, המצווה הינה מעל טעם ודעת, כמו גזירה. ועם היות שניתן ללמוד גם טעמים במצוות, הרי בכל מצווה קיימות בה את כל שלושת הגדרים של עדות חוקים ומשפטים.

התוס' הקשו על פיוט הקליר, מכיוון שהוא נותן טעם שכלי, כי יש כאן רחמנות

בקהילות אשכנז יש תפילת יוצר ביום שני של פסח, הנקראות קרוב"ץ ראשי תיבות קול רינה וישועה באהלי צדיקים. ושם נאמר ובחרוים, צאן לפסח משכו ושחטו, צדקו אותו ואת בנו, ביום אחד בל תשחטו. כלומר, עם היות, וציויתי לזבוח את תועבת מצרים, מכל מקום ועשו צדקה, והצדיקו במצוות אותו ואת בנו. כלומר חובת מצוות קרבן פסח לא באה לבטל את הלאו של אותו ואת בנו. והם נכתבו ברמזים, על מנת שהגויים לא יעתיקו לתפילותיהם.

אם היה זה השורש, היינו מגיעים להבנה מגוחכת שכלל אין היתר לשחוט, והרי זה היפך התורה

שאם הקב"ה היה מרחם, הרי לא היה מצווה כלל לשחטה. אלא שאכן יש כאן גם גדר של רחמים שניתן לקחת ממנו.

להגן באופן ניסי ומעל הטבע כמעשה הידוע עם אלישע, שדקדק בתפילין.

מעשה הנס עם אלישע בעל כנפיים

הגמרא בשבת מספרת "ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים." כלומר, כאן היה מקרה של סכנת נפשות, ולא סתם, אלא זה ניקור מוחו, שהוא בבחינה ההפוכה של המניח תפילין שהן עצמן מסכנות אותו. ומאחר ודקדק במצוות תפילין דווקא זכה לנס. שגם היתה לו הגנה, וגם נעשה לו נס, עד אשר שמו השתנה, וכך היה נקרא בפי כל.

בתפרן -

כשהוא תופר בית מושבם,
צריך לזהר, שלא ימשוך חוט התפירה יותר מדאי,
ויתקלקל הריבוע.

ור"ת פירש,
דצריך **שיהא התפר עצמו מרובע.**

תפילין מרובעות - לפירוש רש"י תוצאת צורת התפילין

הגמרא מביאה מברייטא כי תפילין מרובעות - הלכה למשה מסיני! ואמר רבא: בתפרן ובאלכסון. פירש"י שהוא תופר בית מושבן צריך לזהר שלא יקלקל ריבוען במשיכת חוט התפירה.

שיטת התוס' - גם מעשה התפירה נצרך להיות מרובע

התוס' מצטטים את רש"י, ומבארים בשם רבינו תם כי אין האלכסון מדבר על התוצאה, אלא גם התפירה עצמה צריכה להיות מרובעת. כי בעצם הריבוע יש עליו שתי הסתכלויות, מה שיש בבתים למעלה והן התיתורא למטה. ויש שאומרים שאף קווי התפירה צריכים להיראות כריבוע.

[דף כה עמוד א]

יברוך טובים -

פירוש,
שמוציא את הפושעים מן הכלל.

אי נמי,
משום **דמחזי כשתי רשויות,**
כלומר אלהים טובים.

מי יכול ורשאי לברך את הבורא?

המשנה מציינת "האומר יברוך טובים - הרי זו דרך המינות." ומפרשים התוס', אחד הדברים החשובים בעם ישראל הוא להכליל את כולם, וכאן שמצמצם, שרק הטובים כביכול ראויים לברכו, וכי לרשעים אין זכות לומר את שבחו של מקום? והרי בקטורת היה חייב להיות גם את החלבנה,

החילוק בין מה שאין בידי שמים ליראת שמים או צינים ופחים

אלא שהתוס' הקשו, כי בכתובות מובא עניין אחר שהוא אינו בידי שמים, והוא צינים ופחים. ובכתובות שם התייחסו התוס' באופן דומה. שיש הבדל בין המאורעות הבאים על האדם, ולבין אופן יצירתו. "והא דאמר (ברכות דף לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים - אין ענינו לכאן. דהתם - קאי על הולד במעי אמו (נדה טז:) שגוזרין אם יהא עני או עשיר גבור או חלש טפש או חכם, אבל צדיק ורשע - לא. והכא - מיירי במאורעות הבאות על האדם." ומוסיפים כאן התוס', שלכן אין לאדם להתהלל על תכונות חוכמתו או גבורתו, מכיוון שכך יצקו אותו מלכתחילה, ולא עמל בכך כלל, אלא מה שיש בכוחו וראוי לו לעשות הוא חיוזק ביראת השם, השכל וידוע אותי.

ההבדל בין צינה, שהאדם יכול להתגבר ולבין קרה

ולגבי הקור, הרי זה עוד יותר מסתם צינה שהוא יכול ללבוש בגדים, ואז לא יהיה לו קר. אבל כאשר הקור הוא מעבר לרגיל, ובבת אחת מגיעה מכת קרה בלתי צפויה, קודם זמנה הראוי, במקרה כזה אכן במקרה כזה יהיה קושי.

יכולתו של האדם להתגונן ממוזג האוויר הקשה, היא דווקא בביתו

ולמה שהתייחסו התוס' שאין נסתר מחמתו, הרי יש לצמצם זאת ולהעמיד שמדובר שזה רק בדרכים, אבל בביתו - יכול האדם להינצל, ואם כן זה כן תלוי בו. ובתוס' בכתובות האריכו ופירוטו. "דבדרך - אין אדם יכול ליוזר מן החום, אבל אם רוצה לישב בביתו - יכול להזהר שישב בבית של אבנים או יכנס במרתף."

אין מפטירין במרכבה ורבי יהודה מתיר -

וקיימא לן כר' יהודה.

המשנה מביאה התייחסות לתרגום מעשה מרכבה

"אין מפטירין במרכבה, ורבי יהודה - מתיר." מבאר הרמב"ם טעם האוסר. דהיינו טעמא, כדי שלא ישאלו ההמון כשישמעו אותה, ולא יוסיף להם אלא ספק. אלא שהתוס' ציינו שאנו נוהגים כרבי יהודה. שהרי הגמרא בהמשך (לא, א) הביאה בברייתא על סדר הקריאות וההפטרות, כי בעצרת קורין בשבעה שבועות ומפטירין בחבקוק, שמדבר במתן תורה. אחרים אומרים: בחדש השלישי, שהוא המקרא של מתן תורה, ומפטירין במרכבה, על שם שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני ברבוא רבבות אלפי שנאן. והאידנא דאיכא תרי יומי - עבדינן כתרוייהו, ואיפכא. דהיינו, ביום הראשון קורין כאחרים דהם בתראי - "בחדש השלישי", משום שמתן תורה בו' בסיון היה, דהיינו הזמן שנופל בו יום טוב ראשון, ומפטירין במרכבה. וביום השני - עבדינן כתנא קמא. כלומר, אף אצלנו בארץ ישראל תמיד כן קוראים במרכבה.

ובתוספות יום טוב על המשנה ציין כיצד בכל זאת לאחר שיש טעם כה הגיוני של חכמים, ואעפ"כ פסקו כרבי יהודה. וענה כי בכל מצב בין הוא חכם או שאינו - יש הגיון. "אם הוא חכם - יודע שהדברים אלו לב המשכיל לא ישיגם.

שלמשל בעניין לא תיקח האם על הבנים, אם אינו לוקח ומשלח את האם תחילה, היא צועקת ומפילה את עצמה לים, וזו בחינת אכזריות. הרי יש להבין כי לשון התוס' הינו אלא גזירה. כי במהות התורה היא מעל גדר הבנה, ועלינו לקיימה גם כאשר הדבר יהיה הפוך משכלנו. ולכן אף לאחר שנלמד גם רחמנות, בסופו של דבר - מהות המצווה שיש בה גדר של חוק, שהחובה אינה רק לקיימו, אלא אפילו להרהר על כך, נאסר, כי אנו בביטול מוחלט לבורא. וכך לא אנו ממציאים את המצוות, ולא שנבטל מצוות שבשכלנו נתפס שיש לבצע הפוך.

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים -

קשה,

דהא בפרק אלו נערו (כתובות דף ל. ושם) אמרין, הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים.

ונראה דהכא מיירי בתולדות האדם,

אם יהיה חכם או טפש,

עני או עשיר גבור או חלש,

דהכל נגזר עליו חוץ מן היראה,

כדכתיב אל יתהלל חכם בחכמתו,

אל יתהלל עשיר בעשרו והגבור בגבורתו,

כי אם בזאת יתהלל המתהלל,

השכל וידוע אותי (ירמיה ט),

והתם מיירי במאורעות האדם,

העתידות לבא אליו אחר שנולד,

שגם הם בידי שמים,

חוץ מצנים ופחים - פירוש הקור והחום.

ולא קשה, מהא דכתיב,

לפני קרתו - מי יעמוד (תהלים קמז),

דה"פ אם ישלחנה בפעם אחת,

כדכתיב בראש הפסוק משליך קרחו כפתים.

וגם לא קשה,

מהא דכתיב ואין נסתר מחמתו (שם יט),

דהיא - בעוברי דרכים הוא דקאמר,

אבל כל זמן שהוא בביתו,

ודאי יכול הוא לינצל ממנו.

משמעות הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

הגמרא הביאה את דברי רבי חנינא הכל בידי שמים - חוץ מיראת שמים. שעל פי פשט נראה, כי כביכול, אין הקב"ה יכול להשפיע על האדם, אלא זה דבר שרק האדם יכול לעשות. ועל כן ביאר רש"י, שוודאי שיש בכוחו של הקב"ה לעשות כן, אלא הוא נתן זכות זו לאדם, שמסור בידו להכין את ליבו לכך.

דין קריאת מעשה העגל הראשון והשני שונים הם, ורק את השני לא מתרגמים

המשנה הביאה את החילוק בין שני מעשי העגל. "מעשה עגל הראשון - נקרא ומתרגם, והשני - נקרא ולא מתרגם." הכוונה במעשה העגל השני הוא מה שחזר אהרן וסיפר, דכתיב התם: "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה". והטעם לפי רש"י שאין מתרגמים הוא על מנת שעמי הארצות לא יבואו לידי טעות ויאמרו שהיה בו ממש, שהרי יצא מאליו, ובאמת אינן מבינין המקרא.

שיטת רש"י החשש בתרגום הוא שהמינין העזו לכפור בטענה השקרית שיש ממש בעבודה זרה

הגמרא מבררת תחילה מהו מעשה עגל השני. מן: "ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה וגו' ויאמר אהרן וגו'", שהתחיל אהרן לספר שוב מעשה העגל, וזהו תחילת מעשה עגל השני, עד: "וירא משה את העם כי פרע הוא וגו'". מן: "ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה וגו' ויאמר אהרן וגו'", שהתחיל אהרן לספר שוב מעשה העגל, וזהו תחילת מעשה עגל השני, עד: "וירא משה את העם כי פרע הוא וגו'".

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: לעולם יהא אדם זהיר בתשובותיו. שהרי מתוך תשובה שהשיבו אהרן למשה, כששאלו משה: מה עשה לך העם הזה - פקרו המינין לומר שיש ממש בעבודה זרה.

שנאמר בתשובת אהרן: "ואומר להם למי זהב התפרקו, ויתנו לי, ואשליכהו באש ויצא העגל הזה", ומתוך כך יכולים המינין לומר, שיש ממש בעבודה זרה, שהרי משמע מהפסוק שנוצר העגל מעצמו.

והם לא יאמינו מדרש חז"ל, שאמרו שעשו אותו הערב רב על ידי כישוף, או על ידי השם שהיה ביד מיכה [מהרש"א].

מקשים התוס', לפי אחת הדעות בירושלמי - עד היכן נחשב מעשה עגל שני

התוס' מביאים את הירושלמי (פ"ד ה"א), שיש שם כמה דעות אמוראים עד היכן מעשה העגל. ומאחר וקיימת דעה של אמורא רבי סימון אמר ב"שם רבי יהושע בן לוי, הלומדת שיש לכלול גם את סוף הפסוק פי פָּרַעְהָ אֶהְרֹן לְשִׁמְצָהּ בְּקִמְיָהֶם. ואף אחת מכל הדעות המובאות בירושלמי אינן מסיימות כפי שרש"י באר ויצא העגל הזה.

התוס' חולקים תחילה על רש"י, ומתוך כך מפרשים באופן אחר, מפאת כבודו של אהרן

הרי לשיטת רש"י היה לו להסתפק כבר באמצע הפסוק. ולאחר שכדרכם הביאו את שיטת רש"י וביארו מה הקושי בה, סוללים התוס' הבנה אחרת, ומאחר והביאו גם את הירושלמי כהוכחה לקושי, הרי הם מביאים משם גם את הטעם. רבי מר עוקבן אמר ב"שם רבנן דתמן בשם חכמי בבל לא דומה גנאי יחיד לקרותו בציבור, לגנאי ציבור לקרותו בציבור. ואכן, מעשה העגל הראשון נקרא ומתרגם לפי שכל הציבור היו שותפים בו ואין בקריאתו בזיון כל כך. אבל מעשה העגל השני מדבר באהרן לחוד ויש בזה גנאי גדול. ורצו להגן על אהרן. ולפי הבנה זו, דברי הגמרא הינם רק כתוספת וטעם נוסף, וניתן להסתפק בטעם של כבוד אהרן.

ושתיקתו יפה מדבורו. ואם לאו בר הכי הוא - הכי נמי אויל מחריש חכם יחשב, והחרש יחריש באולתו. ולא ישאל בעניינים אלו, שידע שאינו כדאי שישבו לו שום מענה."

[דף כה עמוד ב]

מה לפנינו מה לאחור -

פירוש,

מה בסוף גבולי העולם למזרח ולמערב.

אי נמי,

מה היה קודם ששת ימי בראשית,

ומה יהיה אחר שיכלה העולם.

הטעמים מדוע יש חשש לתרגם מעשה בראשית

הגמרא דנה מעשה בראשית נקרא ומתרגם. פשיטא! - מהו דתימא: אתו לשיולי מה למעלה מה למטה, ומה לפנינו ומה לאחור, קמשמע לן. כלומר, למרות הסברא לשלול, הרי בכל זאת גם קוראים וגם מתרגמים את מעשה בראשית, ואין חוששים לשאלות ההמון.

כל מושג התרגום הינו עבור פשוטי העם. אלא שכאשר עולה לדיון נושא בריאת העולם, הרי נטיית האנשים לא להתרכז בעולם המדובר אלא לברוח מחוץ לקצוות. וכאן התוס' מביאים שני פירושים באיזה אופן יוצאים מהמציאות של העולם, האחד הוא מבחינת מקום והשני הוא זמן. כי כל גדר העולם הינו הגדרה של זמן ומקום. שהרי הקב"ה ברא את עולמו, ואין בכוח האדם המוגבל, שאף הוא עם זמן קבוע, ומקום קבוע, לדעת דברים מעבר לגוף הבריאה. והטעם לבך שהביאו דווקא מזרח ומערב, כי בשל הקור והחום נטיית האנשים להתיישב בעיקר שם. ואף הפסוק אומר (תהלים קז) ממזרח וממערב בתחילה ורק לאחר מכן מצפון ומים.

מעשה של עגל השני נקרא ולא מתרגם -

פירש רש"י, שלא יאמרו ממשות היה בו,

מדקאמר אהרן ויצא העגל הזה.

וקשה,

דהא בירושלמי פליגי אמוראי,

ואיכא מאן דאמר,

מן ויאמר משה עד לשמצה בקמיהם,

(היא) מעשה עגל השני,

והיינו סיפיה דקרא דוירא משה,

ולפרש"י - לא היה לו לומר,

אלא עד תחלת הפסוק.

לכן נראה כדמפרש בירושלמי,

דהטעם הוי - לפי שאין דומה,

גנאי של יחיד ביחיד או של צבור בצבור,

לגנאי של יחיד בצבור,

ומשום כבודו של אהרן לא רצו לתרגם.

יש לצמצם אפשרות מכירת בית כנסת, רק של יחידים

המשנה מביאה כיצד בני העיר רשאים למכור בית כנסת ולקחת בדמיו תיבה (ארון קודש), מאחר וקדושתו גדולה יותר. והגמרא צמצמה מקרה זה "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכין, כיון דמעלמא אתו ליה - לא מצו מזבני ליה, דהוה ליה דרבים."

התוס' מביאים כי ניתן לפרש הטעם שמעלמא קאתו בשני אופנים

קדושת בית הכנסת היא מצד השימוש. ומאחר ורבים משתמשים בו - הרי כביכול יש להם גם חלק וזכות שמקום זה ימשיך לשרת את הכלל. והחידוש בפירוש זה, כי עצם השימוש יוצר להם את היכולת לעכב בו, אף שכלל לא תרמו והשתמשו בו. ואילו השיטה השניה, שעם היות וחבורה מסויימת בנתה בעבר את בית הכנסת, הרי כל בית כנסת ניוון מתרומות הכלל, והמגיעים להתפלל מעבירים זאת לגבאי, וכפי שהגמרא ציינה, כי רב אשי רשאי לבחור במה להשתמש בתרומות כרצונו, ולהחליט איזה פריט ראוי כעת להשקיע בבית הכנסת, מאחר והנתינה היא על דעת שהוא המחליט. ועצם זה שכעת הוא המחליט, הרי זה נוגע על תפעול בית הכנסת בהווה, ולא על עצם בנייתו בעבר. כי גם הוא רשאי להרחיב בבנייה או לשאר הצרכים והשימושים המרובים שיש בבית הכנסת. ומאחר בעם היות ומצוי הוא במתא מחסיא, שהיא כביכול כרך, לכן ביכולתו למוכרו אפילו לבדו, כי הוא משמש כז' טובי העיר. ואין להסיק מכך ללמוד לגבי שאר גבאים, אלא רק בדוגמת רב אשי.

ואמאי והא דכרכים ניהו -

משמע דסבירא ליה למקשן,

דכיון דלא מיזדבני,

דאין להן ליטמא בנגעים,

משום דלא מיקרי אחוזתכם,

וגם **לא קרינן ביה אשר לו הבית.**

וקשה,

דהא בפ"ק דיומא (דף יא.),

מחייב ר"מ **בית הכנסת של כרכים במזוזה,**

וגם מוקי ברייתא דהתם,

דקאמר **דבית הכנסת - מיטמא בנגעים** כוותיה.

ועוד קשה,

אמאי נקט של כרכים,

דהא (ר"מ) **לא מפליג התם,**

בין של כרכים לשל כפרים,

לענין נגעים ומזוזה.

ויש לומר,

דודאי המקשן טעה בתרתי,

חדא - **דאין חילוק בין כרכים לשל כפרים,**

כדמסיק התם לרבנן דר"מ דהיינו רבי יהודה,

בני העיר הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות -

לא גרס ובמעמדות,

שהרי גבי מעמדות - **לא מצינו רחוב,**

אלא לבית הכנסת היו הולכין,

כדתניא בפרק בתרא דתענית (דף כו.).

הגמרא מבארת, כי זה טעמו של הסובר שהרחוב יש בו קדושה, ולכן בני העיר רשאים למוכרו

המשנה דנה על בני העיר שמכרו רחובה של עיר. ומביאה הגמרא כי יש כאן מחלוקת בין רבי מנחם בר יוסי סתומתאה, הסובר שזה דבר ששייך לציבור. בעוד שחכמים חולקים ואומרים כי הרחוב אין בו קדושה. הגמרא בכל זאת מביאה את טעמו של הסובר שכן יש ברחוב קדושה - הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות. - ורבנן: ההוא אקראי בעלמא.

התוס' מתקנים גירסא, כי היציאה לרחוב לצורך תפילה היא רק בתעניות

הגירסא כפי שראינו שברחוב יש קדושה, הוא מכיוון שמתפללין בו. אולם התוס' שוללים את אפשרות המועדות, שיש למחוק מילה זו, שהרי גמרא מפורשת היא שאת המעמדות לא היו כלל מתפללים ברחוב, אלא רק בבית הכנסת. והברייתא מובאת בתענית כז', ב "ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת."

רש"י מביא גם את סברת התוס' לא לגרוס, ובכל זאת מבאר את הגירסה הנוכחית

לגבי מעמדות לומד רש"י, אפשר בית הכנסת היה להם קבוע ברחובה של עיר ומתכנסין שם המעמד כולו, כדרך ששינו בביכורים (פרק ג משנה ב): כל העיירות שבמעמד מתכנסין לעיירות של מעמד, ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים ולנין שם.

[דף כו עמוד א]

כיון דמעלמא קאתו לה -

נראה לפרש הכי,

כיון שרוב בני אדם רגילים ללכת שם להתפלל,

אף על פי שאין נותנים כלום בבנינו,

מכל מקום כיון דלדעת אותן רבים,

נעשה חמורה קדושתו ואין יכולין למוכרו.

ועוד יש לפרש,

כיון שרבים נותנים בבנינו ובשאר צרכיו,

ובסמוך נמי דקאמר רב אשי,

דאדעתא ידי קאתו,

היינו ממה שנותנים בו לעשות רצונו.

והמסקנה היא שרבנן שחלוקים על רבי מאיר הוא רבי יהודה. ועוד שרבי מאיר אינו קושר את אי יכולת המכירה לגדרי נגעים, כי עדיין יש לו בעלות, ורק אינו יכול לממש אותה למכירה, ומאחר ויש לו בעלות, הם כן נטמאים.

ורצועה יוצאה מחלק יהודה לחלק בנימין ובה היה מזבח בנוי -

קשה,

דהא בפרק איזהו מקומן (זבחים דף נג:), אמר דבקרן דרומית מזרחית,

לא היה יסוד,

לפי שלא היה יסוד,

אלא בחלקו של טורף שהוא בנימין,

דכתיב בנימין זאב יטרף (בראשית מט),

אלמא שכל המזבח בנוי בחלקו של בנימין.

וי"ל,

אותו קרן דרומית מזרחית,

שלא היה בו יסוד **שהיה בחלק יהודה,**

על זה היה מצטער בנימין לבולעה,

כדי שיהא כל המזבח בחלקו.

לשיטת הגמרא שלנו מאחר ויצאה רצועה לחלק בנימין - סימן שהמזבח בחלקו היה בחלק יהודה

הגמרא הביאה את המחלוקת, האם ירושלים התחלקה לשבטים. ויש ברייתא מה היה בחלקו של יהודה ומה היה בחלקו של בנימין. אלא שלגבי גוף המזבח מבארת הגמרא "ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין, ובה מזבח בנוי, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לבולעה, שנאמר חפץ עליו כל היום לפיכך זכה בנימין ונעשה אושפיזין לשכינה." כלומר לפי הגמרא שלנו כן היה במזבח מקום שהוא בחלק של יהודה.

מסכת זבחים מתארת מה טעם היתה קרן ללא יסוד, שאליו שופכים, כי בכל המקומות ששופכים היה זה בחלק בנימין

אלא שהתוס' מקשים ממסכת זבחים, כי בתיאור המזבח יש יסוד, פרט לקרו דרומית מערבית. ולכן למדו שאין נתינת דמים בכל ארבעת הקרנות, אלא זה שתיים שהן ארבע, כלומר, הקרן כוללת שתי רוחות, והכוונה היא נתינה שכל הרוחות של המזבח (צדדיו) יהיו מכוסים בנתינת הדמים. ולפי הבנה זו, המזבח כולו שייך לחלק בנימין, כולל שלושת הקרנות שיש בהן יסוד. והיכן שקיים יהודה - אף יסוד לא היה. כמובא בזבחים מאי טעמא לא היה לה לקרן המזרחית דרומית יסוד תחתיה? אמר רבי אלעזר: לפי שלא היתה בחלקו של טורף, והיינו בנימין, שנאמר בו "זאב יטרף", שנתבא יעקב עליו "בבקר יאכל עד", ומפרש התרגום שבחלקו יבנה המזבח. ואותה קרן לא היתה בחלקו, לפיכך לא היה שם יסוד. אלא כאילו המזבח אכל את חלקו של יהודה, כלומר הוא תפס מקום של חלק יהודה, בהיותו רק בחלק בנימין.

וגם טעה בהא,

דאע"ג דלא מיזדבני,

יש להן ליטמא בנגעים לרבי מאיר.

כללי ממירת בית כנסת של כרכים והקשר לטומאה בירושלים

כלל ראשון מובא בברייתא, כי בתי הכנסת של כרכים אינם יכולים למוכרו, ומוכיח שאין עליהם בעלות עליו. "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכין, כיון דמעלמא אתו ליה - לא מצו מזבני ליה, דהוה ליה דרבים." הגמרא מספרת על בית כנסת של טורסיים, שהיה בירושלים, שמכרוהו לרבי אליעזר ועשה בה את כל צרכיו, ואפילו שהיה של כרכים, אלא שמאחר ובעבודתם היה סירחון, אף אחד לא הצטרף אליהם.

אלא שהקשו בכלל שני הקשור לנגעים, כתיב: "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם", ודרשינן: אחוזתכם מיטמא בנגעים - ואין ירושלים מיטמא בנגעים, משום שאינה אחוזה, דסבירא ליה להאי תנא, דלא נתחלקה ירושלים לשבטים. אבל רבי יהודה כן סובר שהבתים בירושלים כן נטמאים, מאחר והוא סובר שירושלים כן נתחלקה לשבטים, משום דכתיב גבי נגעים: "ובא אשר לו הבית", משמע דבעינן שיהו בעלים לבית. ובית המקדש - של קודש הוא, ואין לו בעלים, ונחשב הדבר לאחוזתכם.

ועל כך מגיעה שאלת הגמרא, לפי חשבון זה יוצא שגם הבתי כנסיות ובתי המידרשות שבירושלים מטמאים, והרי הם של הכרכים, ואמרנו שאין לבני הכרך בעלות עליהם. וכל מה שחלקו רבנן, זה רק בשל שסברו שירושלים לא נתחלקה לשבטים.

מדייקים התוס', שהקושי הוא מדוע בכלל אין בתי הכנסיות בירושלים נטמאים

שהרי יש לנו כאן שני כללים, שהיו צריכים לגרום שלא יטמאו. אחד היא אינה ארץ אחוזתכם, כי אין לכם אחיזה, באשר אינם למכירה. ומאחר והם של כרכים, הרי הפקיעו אותם מגדר אשר לו הבית, ולא היו צריכים להיטמא בנגעים בשל כך.

לכאורה מה שקובע אינו על עצם זה שזה של כרכים, אלא מכך שהוא בית כנסת, ולא בית דירה

בתחילת יומא מצינו מחלוקת בין חכמים ורבי מאיר לגבי חיוב מזוזה על בית כנסת. והן רבי מאיר המחייב, והן רבנן הפוטרים - לא מחלקים בין כפרים לכרכים. ומאחר ויש שם שתי ברייתות הסותרות זו את זו מעמידים כרבנן, שההבדל ביניהם הוא שרק בבית כנסת שיש בו בית דירה יש לו חיוב נגעים, והפוטרת מכיוון שאין בו בית דירה.

מתרצים התוס' שהמקשן מהגמרא כאן וביומא אכן חלוקים

מבהירים התוס' מהן שתי הטעויות של המקשן. טעות ראשונה, כפי שהראינו שאין חילוק בין כרכים לכפרים.

**היינו של רבים לרבים להתפלל שם,
דאין במכר זה זלזול,
והא דאסרינן הכא משכנתא,
הוי ליחיד משום זלזול.**

**איסור שכירות של בית כנסת – שהרי המקום יחזור וכעת
הוא עדיין קדוש**

הגמרא לומדת "אמר רבא: האי בי כנישתא, חלופה וזבונה - שרי, אוגורה ומשכונה - אסור." ההבדל הוא שברגע שיש מכירה, קדושת המקום פוקעת, ועוברת לדמים, לכסף הקנייה. אבל כאשר הוא משכיר - ממשיך בית הכנסת להיות קדוש. והבנת הדברים ששכירות הינה לצורך שימוש של אדם יחיד, אשר משתמש במקום כרצונו, ולא תשמיש של קדושה. ולכן יש איסור בדבר.

**מקשים התוס', שאם רבי מאיר מתיר למוכרו על תנאי
דומה הדבר לשכירות, שכאן היא אסורה**

המשנה בהמשך מביאה את מחלוקת רבי מאיר וחכמים. "אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי שאם ירצו יחזירוהו, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: מוכרין אותו ממכר עולם, חוץ מארבעה דברים", שבדברים הללו זה ביזיון וזילזול.

מקשים התוס', ולכאורה מה ההבדל בין שכירות שהינה מכירה לזמן, ובית מכירה על תנאי, שקיימת גם האפשרות שעתיד הוא לחזור. ועל הצד שהם יחזירו - הרי התרחש דבר הדומה לשכירות. (אם כי מכירה על תנאי הינה מכירה בגדר קניין הגוף, ורשאי לשנות בו דברים, ואילו משכון או שכירות, הרי הוא רק מקנה את הפירות של אופן השימוש).

**מעמידים התוס' שהמכירה הוגבלה בכך שהיא ממשיכה
את קדושת המקום, ולא עוקרת אותה**

מתוך כך מתרצים התוס', שאין זו מכירה רגילה כמו שחשבנו. אלא מדובר שהמכירה היא על מנת להמשיך ולהתפלל בו רבים. שהשינוי במכירה הינה רק על הבעלות הממונית, אבל לא על עצם קדושת בית הכנסת. וגם פעולת המכירה עצמה אינה בעייתית, שמאחר והיא רבים לרבים - אין בזה זילזול. וכאן משכנתא הוא לאדם פרטי, ויש גם בעיה מצד פעולת המכירה.

**תשמישי קדושה וכו' נרתק של תפילין
ורצועותיהן -**

**מכאן משמע,
שהדל"ת והיו"ד שבקשר הרצועה,
אינן אותיות גמורות,
ולא הוי הלכה למשה מסיני,
כי אם השי"ן שבבתים,
מדלא קרי הכא לרצועות,
אלא תשמישי קדושה.**

והכי נמי משמע,
בהקומץ רבה (מנחות דף לה: ושם),
דלא קרי להו אלא תשמישי קדושה,

**עונים התוס' בחילוק, כי עם היות שיסוד היה רק בחלק
בנימין, אבל הקרן היתה בחלק יהודה**

ומתרצים התוס', נכון ששם לא היה יסוד, אבל הקרן הזאת - כן היתה שייכת לחלק יהודה, ועליה בדיוק הצטער בנימין שלא זוכה שכל המזבח יהיה נמצא בחלקו. ודווקא על ידי ביאור זה, ניתן להבין מדוע כה הצטער בנימין, כי רצה שכל המזבח יהיה בחלקו.

אף לא המטות -

פירש הר"ר יוסף,
דסבירא ליה,

**דכיון שהקרקע מקום המטות - לא היה מיוחד
לבעלים,**

**לא היה כח בידם להשכירם שכירות שלם,
ומכל מקום מחמת מטלטליהם,
היו נוטלין עורות הקדשים.**

**מאחר וירושלים לא נתחלקה לשבטים - הרי זה נחלת
הכלל, ומיעד לטובת קיום מצוות עליה לרגל**

הגמרא הביאה את מחלוקת התנאים האם נתחלקה ירושלים לשבטים. והסובר שלא נתחלקה, מתוך כך לא יכלו להשכיר את הבתים בירושלים לעולי הרגלים, אלא בחינם היו נתונים להם להיכנס לתוכם, וטעמו שאינם שלהם. יתירה מזו אומר רבי אליעזר ברבי שמעון, אף לא היו משכירין להם את המטות. אולם כנגד זה היו האורחים מעניקים למארחיהם את עורות הקדשים שלהם, כגון תודה ושלמים, וזאת על מנת שיתנו להם את המיטות בסבר פנים יפות.

**תשלום אכן לא ניתן לקחת, אבל בכל זאת השתמשו
במטלטלים - ותיקנו שיקחו בזרוע את העורות של
הקדשים**

התוס' מבארים את שני הכוחות המנוגדים. מצד אחד מכיון שהקרקע שעליה עומדות המטות לא היתה שלהם - לא היה כח בידם להשכיר. ומדייקים התוס' שכירות שלם. אולם מצד שני מכל מקום הרי מאחר ועולי הרגלים הניחו את המטלטלים אצלם, זכו לעורות הקדשים. ומאחר ואינה שלהם - לא היה כאן תשלום על השכירות, אלא שמאחר ומצד שני כן קיבלו שירות - תיקנו שיוכלו לגבות בזרוע. שהרי המיטה הינה גם אינו רכוש בר קיימא, אלא מתבלה.

[דף כו עמוד ב]

אוגורה ומשכונה אסור -

קשה,

דהא רבי מאיר,

לא אסר במתניתין, אלא ממכר עולם,

אבל על תנאי - שרי,

ומאי שנא.

ונראה לי,

דהאי דר"מ שרי למכור על תנאי,

מהראש ולא מהיד. ומשמע כי הדלי והיוד אינן הלכה למשה מסיני.

גם בסוגיה של וראו ויראו ממך משמע שרק אותיות של תפילין של ראש נחשבות כאות

התוס' מביאים לכאורה מהפסוק וְרָאוּ כָּל-עַמִּי הָאָרֶץ כִּי שָׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ וַיֵּרָאוּ מִמֶּךָ: ודייקו בגמרא במנחות, תניא, ר"א הגדול אומר: אלו תפילין שבראש. כלומר, שרק התפילין של ראש הינם אות, ולמה לא החשיב גם את התפילין שביד שגם הם יש גדר אות. ותירצו, כי האות קשורה בראייה של האחרים. שהרי בהמשך הגמרא במנחות דנה על מיקום תפילין של יד, ושללה שזה על כף היד, בתחילה למדה זאת כדוגמת תפילין שבראש, שהן בגובה שבראש, וכך התפילין של יד יהיו בגובה שביד על הקיבורת. והביא משמו של רבי אליעזר האומר: אינו צריך ללמוד תפילין של יד מתפילין של ראש, אלא מכאן למדים זאת: הרי הוא הכתוב אומר לגבי תפילין של יד "והיה לך לאות" ודרשינן: "לך לאות" ולא לאחרים לאות. שמקום התפילין של יד אינו בכף היד הנראית לכל, אלא בחלק העליון שהוא מוסתר.

מריש הוה אמינא האי פריסא תשמיש דתשמיש הוא -

פירש הקונטרס,
יריעה שפורסין סביב הארון בתוכו.

וקשה,
שהרי הארון עצמו הוי תשמיש קדושה,
מדאמר רבא,
תיבותא שאסור [ל]עשות וכו' יותר מן הפריסא,
אלמא שהתיבה קדושה יותר מן הפורסין.

לכך נראה לי,
שפורסין אותה סביב הארון מבחוץ.

ההבדל בין תשמיש קדושה לתשמיש מצווה, ומיצד רבא שינה את דעתו, כשראה שהמציאות אינה תמיד כדבריו

שנינו בברייתא "תנו רבנן: תשמישי מצוה - נורקין, תשמישי קדושה - נגנזין." בתחילה אמר רבא, כי הכורסיא, שזו הבימה של העץ הינה רק תשמיש דתשמיש ומותרת. כי אין מגע ישיר לספר התורה, מכיוון שפורס על הבימה מפה. אלא מאחר וראה שאין מקפידים על כך, אלא לעתים שמים ישירות את ספר התורה על הבימה - לכן הוא נקרא תשמיש קדושה ואסור. ואמר עוד רבא, שבתחילה סבר כי הפריסא הינו תשמיש דתשמיש. אך כשראה שכופלין אותה, ומניחים על גביה את הספר - הבין שזה תשמיש קדושה, ואסור.

התוס' מביאים את פירוש רש"י בהבנת גדר הפריסא, מביאים את הקושי על כך, ונותנים הבנה חדשה

פירש רש"י שהיה בתוך הארון סביב לס"ת, ולא נראה, דא"כ אינו תשמיש דתשמיש, דאדרבה הוא תשמיש קדושה (שהרי הוא ישירות על ספר התורה, וסדר הקדושה הינו ארון, בהיותו משמש מקום קבוע של ספר התורה, תיבה, שמשמשת

והכי נמי משמע בפרק שני דשבת (דף כח:),
דפריך והאמר אב"י,
שי"ן של תפילין -הלכה למשה מסיני,
ולא פריך כך מן הדל"ת והיו"ד.

ולא קשה מההיא דמנחות (דף לה:),
גבי וראו כל עמי הארץ,
כי שם ה' נקרא עליך **ויראו ממך,**
ואמרו אלו תפילין שבראש,
שיש לפרש הטעם,
לפי שהן לעולם **בגובה של ראש,**
ונראים לעולם - הוי שפיר אות,
אבל אותן של יד,
אינן נראין ואין בהן אות,
כדכתיב והיו **לך** לאות,
ודרשינן (מנחות דף לז:): **ולא לאחרים לאות.**

אבל למה שפרש"י התם,
דהטעם הוי משום שיש בהן השי"ן והדל"ת,
דהוי רוב אותיות של שדי,
לפירוש זה קשה,
מדמשמע בכל הני שהבאתי,
דהיו"ד והדל"ת - **לא חשיבי אותיות.**

אותיות דלית ויו"ד ברצועות - אין להם גדר של אות

הגמרא מגדירה את רצועות התפילין כתשמיש מצווה. (אם כי היה מי שדחק לומר שהרצועות הולך על נרתיק התפילין). דברי התוס' הינם קושי על שיטת רש"י, שמחשיבם כאותיות גמורות, וכפי שהתוס' מביאים אותו בסוף דבריהם. ובגרי"ז מבאר, כי זה שהוא עושה קשר כצורת האות דלית אין זה הופך שיש עליה דין שיהיה עליה תורת אות, אלא זה גדר בתורת הקשירה. ונמצא כי ראייה ראשונה הינה ממגילה.

התוס' במנחות דנים על היות הרצועות רק תשמיש מצווה

ראייה שניה מביאים התוס' ממנחות. מאחר והם אינם נקראים חפץ של קדושה. ובניגוד לתפילין הרי הרצועות תשמישי קדושה ולא הן עצמן קדושים, ובשום דוכתא לא קרי להו, כי אם קשר של תפילין. ונראה דדל"ת ויו"ד שברצועות - לאו אותיות גמורות הן, ולא חשיבי מן השם של שדי. ומביאים שם וה"ר יעקב דאורליני"ש מסופק, אם צריך לחלוץ תפילין של יד כשנכנס לבית הכסא, דשמא כיון דמחופות עור - לא צריך. דלא אסרו אלא תפילין של ראש, שכתוב שי"ן בעור.

ראייה ממסכת שבת, כי הרצועות אינן חייבות להיות מעור בהמה טהורה, בניגוד לתפילין עצמן

דתני רב יוסף: לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, למאי הלכתא? לתפילין. תפילין? בהדיא כתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפיך - מן המותר בפיך. אלא לעורן. והאמר אב"י: שין של תפילין הלכה למשה מסיני! מדייקים התוס' ראייה שלישית, שכל מה שאב"י מקשה הוא רק

שמגדלין בו תפלה קאמר, להכי מייתי מרבי יהושע בן לוי, דלרב פפא דאמר איפכא - לא הוי לא כרבי יהושע בן לוי ולא כרבי יוחנן, ומ"מ יש ראייה, דבסדר תנאים ואמוראים פוסק הלכה כרבי יהושע בן לוי בכל מקום.

אבל התנו ז' טובי העיר במעמד כו' -

קשה,

דכיון שהתנו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, למה לי להותירו,

ואמאי נקסיה,

והא אפילו בכל הדמים -

יכולין הן לעשות מה שירצו,

כדאמר לעיל אפילו למישתי ביה שיכרא,

ופרש"י לקנות מן הדמים שכר לשתות.

ויש לומר,

דנקט והותירו,

לאשמועינן דאף במותר - בעי תנאי,

דסלקא דעתך,

דאם קנו מן הדמים דבר קדושה והותירו,

דמותר לעשות מן המותר כל מה שירצו,

אפילו בלא תנאי,

קמ"ל דלא.

יכולת התניית ז' טובי העיר - הוא אף לקחת את כל פריט הקדושה ולמוכרו רק למשרה שיכר

המשנה דיברה על מספר דברי קודש שניתן למכור, ומה נדרש לעשות עם דמי המכירה, ומסיימת וכן במותריהן. כגון, אם מכרו ספרים, ולקחו בדמיהן ספר תורה, ונותרו עדיין דמים ממכירת הספרים, לא יקחו בהן דבר שקדושתו פחותה. והגמרא ביארה כי הכלל שהוא חייב להשתמש בדבר חשוב יותר היא במכירה רגילה. אבל התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר - אפילו לדוכסוסיא נמי מותר.

החידוש שגם על המותר - נדרשת הסכמת ז' טובי העיר

אלא שכעת התוס' מקשים. שהרי עצם יכולתם להתנות יכלו הם לערוך התוועדות חסידית ולקנות שכר לשתיה בכל הכסף כולו. כלומר, עצם כוח של ז' טובי העיר יכול להיות כה משמעותי. ואם כן מה החידוש רק לגבי הותירו? והכוונה היתה לא לצמצם את יכולתם של ז' טובי העיר.

ומתרצים התוס', כי היה לי מקום לסבור, שמאחר ונהגו כראוי, הרי לגבי מה שנותר, לא נדרש תנאי. ולא היה משמע מהמשנה שנדרש לגבי המותר איזשהו תנאי. ועל זה מחדשים לנו, כי עם היו ויש כוח עצום בתנאי, אבל מותריהן יש בהם קדושה, ולכן גם על זה יש צורך בתנאי. ואפילו שהמכירה הראשונה היתה באופן שהורידו מהקדושה בגלל החלטת ז' טובי העיר. ואין בהחלטתם הראשונה על מנת שתהיה יכולת לכל המעות, ללא התנייה מפורשת.

רק לעתים, ורק לאחר מכן פריסא, שהיא בדרגה נמוכה יותר), לכך נראה שהוא נפרס לפני הארון לצניעות (מה שנקרא כעין הפרוכת בבתי הכנסיות שלנו, ועל כן אין לו קשר ישיר לספר. אמנם זו אינה לנו בעלמא אלא צניעות יתירה על דרך והבדילה הפרוכת, ויש שפסקו שלא ניתן לעשות ארון קודש יפה, ולהשאירו בלא פרוכת).

[דף כז עמוד א]

כוותיה דרב פפי מסתברא -

מהכא משמע,

דהלכה כר' יהושע בן לוי לגבי דר' יוחנן,

מדמייתי ראייה דהלכה כרב פפי,

משום דרבי יהושע בן לוי קאי כוותיה,

אף על גב דרבי יוחנן פליג עליה.

ההלכה שמאחר וקדושת בית המדרש גבוהה מבית הכנסת, ניתן להפוך בית כנסת לבית מדרש ולא להיפך

אמר רב פפי משמיה רבא: מבי כנישתא לבי רבנן - שרי, מבי רבנן לבי כנישתא - אסיר. ורב פפא משמיה דרבא מתני איפכא, אמר רב אחא: כוותיה דרב פפי מסתברא, דאמר רבי יהושע בן לוי: בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, שמע מינה. ובהמשך מובאת מחלוקת ביניהם מהו הבית הגדול שנשרף באש ע"י נבוזראדן. "רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי חד אמר: מקום שמגדלין בו תורה (כלומר בית מדרש), וחד אמר: מקום שמגדלין בו תפלה (כלומר בית כנסת)." ומכריעה הגמרא לפי מה שהובא לעיל שרבי ינהושע בן לוי הוא האומר שבית המדרש הוא הבית הגדול.

התוס' מכאן מכריעים שהלכה כרבי יהושע בן לוי לגבי רבי יוחנן, ובתוס' הראש דוחה

מכאן מייתי ר"ח ראייה דהלכה כרבי"ל גבי ר' יוחנן, מדמייתי מינה סייעתא לרב פפי, ור"ת היה דוחה זה ואומר, דאף ר' יוחנן מודה כמו כן דבית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, וא"כ פסקינן הלכה דבית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, כדרב פפי דסבר כרבי"ל, וגם ר' יוחנן מודה בדבר.

התוס' בחולין מביאים את הכללים לגבי יהושע בן לוי, והמקרה הפרטי כאן, שלא אמר תפילה אלא להוסיף מעלה, ולא לשלול תורה

התוס' חולין צז, א ד"ה רבא מביאים: "ורבי יהושע בן לוי - בר סמכא הוא והלכה כמותו בכל מקום, ואפילו לגבי ר' יוחנן, כדמשמע בפרק בתרא דמגילה (דף כז). דאמר רב פפי משמיה דרבא מבי כנישתא לבי רבנן - שרי, מבי רבנן לבי כנישתא - אסור. ורב פפא משמיה דרבא אמר איפכא, וקאמר התם כוותיה דרב פפי מסתברא, דאמר רבי יהושע בן לוי בית הכנסת - מותר לעשותו בית המדרש, ואף על גב דרבי יוחנן פליג עליה, כדאיתא התם, מייתי ראייה מר' יהושע בן לוי.

ומיהו ר"ת בעצמו היה דוחה, דהא דפליג רבי יוחנן התם, דקאמר את הבית הגדול - בית שמגדלין בו תפלה, אף

[דף כז עמוד ב]

מתרצת הגמרא, כי אין כאן ריבית וזדאית, אלא זה נקרא צד אחד בריבית המותר לשיטת רבי יהודה

הקונה משלם על בית הכנסת, אלא שכאן יכולות להיות שתי אפשרויות. יתכן שבית הכנסת יישאר אצלו והכסף אצל המוכרים. וזה צד אחד של האפשרויות. אך יתכן כפי הקושיא, שהוא יקבל את כספו בחזרה, ויהנה מהשכירות בחינם, כנגד מה ששילם להם כסף, ודבר זה נקרא ריבית. אלא שבניגוד לריבית מהתורה, שיכולה להיות רק אפשרות אחת, שבה לבטח יקבל ריבית או שווה ערך של השימוש בנכס - ואז זה אסור לכל הדעות. ואילו רבי יהודה סובר כי צד אחד בריבית - אכן הוא מותר.

מקשים התוס' מסוגיה של מכירת סאה בסאה, שיש בו צד אחד בריבית ואסור, ומחלקים בין הלוואה למכירה, שיכולה להתגלגל לידי הלוואה עם ריבית, ויתכן שלא

הגמרא במסכת בבא מציעא דנה על ברייתא "דתניא: הרי שהיה נושה בחבירו מנה, ועשה לו שדהו מכר (כלומר שיקבל את השדה כנגד חובו אם לא יחסיר לו החוב), בזמן שהמוכר אוכל פירות - מותר, לוקח אוכל פירות - אסור. (שהרי אם לא יצליח לשלם לו את חובו, לא רק שיקבל את ערך ההלוואה על ידי שיקח ממנו את השדה, אלא שגם יקבל בינתיים את אכילת הפירות, שיש כאן ריבית) רבי יהודה אומר: אף בזמן שהלוקח אוכל פירות - מותר."

(וזה הגדר של צד אחד בריבית, שהדבר תלוי בו, שאם לא יצליח להחזיר את ההלוואה, שאז באמת היה ריבית, אלא יוצא שמלכתחילה היתה כאן מכירה, והפירות אכן שלו. ואכן התירוץ להיתר הוא שריבית היא כאשר הדיון הוא מלכתחילה רק הלוואה, ומקבל תוספת על המתנת המעות, אבל לא במכירה, שאמנם יכול להיות מצב שאם יקבל מעותיו - הרי אכן שנהייתה כאן הלוואה, ועוד על אכילת הפירות יש ריבית).

וכל הבעיה בסאה בסאה שתהיה התייקרות. אמנם שם אין הדבר תלוי בהנהגה שלו, אלא בשער, ואם יתייקר, אין ביכולתו שלא ירוויח השני מכך. וגם כאן כל המקרה אינו מבוסס על מכר אלא שהוא נותן לו סאה עכשיו בתקוה לקבל סאה יקרה יותר לאחר מכן, ולכן יש בזה איסור. ולא נחשב הדבר כהיתר של צד אחד בריבית.

גם המקרה השני הוא שכל המקרה התרחש כתוצאה ממכירה ולא מהלוואה

אמנם העיסקא הינה מתחילה כמילוה והוא מקבל משכון, שמשכון הינו על הלוואה, אבל היא יכולה להתפתח למכירה, שהפירעון יגיע כמכר, בניגוד לסאה בסאה. ולכן מאחר וקיימת גם אפשרות כזאת - הרי זה נקרא צד אחר בריבית שרבי יהודה מתיר.

רבא אמר רבית על מנת להחזיר איכא בינייהו -

ולרבי מאיר דמתניתין,
סבידא ליה, שהיו מתניין,

רבי יהודה סבר צד אחד בריבית מותר -

קשה,

מאי שנא ממלוה סאה בסאה,
דאמר באיזהו נשך (ב"מ דף סג. ושם),
דאסור משום דאיכא צד אחד בריבית,
דשמא תייקר התבואה.

ויש לומר,

דשאני הכא,

דלא הוי דרך הלואה,
אלא בתורת מכר אתא לידיה.

ואכתי קשה,

מאי שנא,

ממשכן לו בית, משכן לו שדה,

דאמר התם (דף סה:),

דאפילו אמר ליה לכשתרצה למוכרם,

לא תמכרם אלא לי בדמים הללו,

ואכל - פירוש, יותר ממה שהלוה - אסור,

ואמר רב הונא בריה דרבי יהושע דלא כרבי יהודה,

דאי כרבי יהודה האמר צד אחד בריבית - מותר,

והכא ליכא,

כי אם צד אחד בריבית,

דשמא - לא ימכרם,

וגם הוי הלוואה,

מדקאמר משכן, ואפילו הכי - שרי רבי יהודה.

וי"ל,

דאכתי לא דמי כלל להלוואה סאה בסאה,

דהתם - **ליכא צד מכר כלל,**

אבל הכא וגבי משכן - **איכא צד אחד מכר.**

מקשה הגמרא - כיצד הוא יכול לדור עד ההחזרה - והרי יש כאן ריבית

המשנה לומדת בשיטת רבי מאיר "אין מוכרין בית הכנסת, אלא על תנאי שאם ירצו - יחזירוהו, דברי רבי מאיר." מקשה הגמרא, על הצד שבית הכנסת יחזור. הקונה שילם כסף, ולאחר מכן כשהוא רוצה לחזור בו - יקבל את כספו בחזרה, שהרי הוא החזיר את מלוא בית הכנסת. אלא שמה שהוא גר היה בחינם, ולא היה איכפת למוכרים, כי זה היתה להם כהלוואה, והתשלום של הריבית היא עצם מה שהשתמש וגר מזמן הקניה ועד זמן ההחזרה, ונמצא כי יש כאן ריבית, על מה שקנה.

להחזיר שכירות בית הכנסת כשיחזור, ובהכי - שרו כרבי יהודה על מנת להחזיר.

כאשר לא תהיה מכירה - נהיית ריבית, אלא שיכולים להתנות שאם תתרחש מציאות כזאת, יחזיר את הפירות (או דמי שכירות, שזה הפרי על הנכס), ובאופן כזה - אין כאן בעיית ריבית

המשנה מביאה בדעת רבי מאיר "אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי, שאם ירצו - יחזירוהו". וראינו שיש קושי, שהוא בינתיים גר בחינם במקום, אם לא הצליחו להחזיר. ולכן רבא אומר כי ההיתר הוא דווקא באופן הבא. ומיירי הכא, שמכר הלווה למלווה, על מנת שאם לא תהא השדה מכר, דהיינו, שיפרע לו ללווה את מעותיו - יחזיר הלוקח למוכר את השדה, וגם את הפירות שאכל. ומדייקים התוס', באופן דומה לא רק על שדה סתם, אלא על בית הכנסת, שזה היה צורת החוזה.

לא השתנתי בתוך ד' אמות של תפלה -

ואפילו היכא שיש היתר גמור, כגון ששהה כדי הילוך ד' אמות.

מעיקר הדין ממתין ד' אמות ורשאי להשתין אף בתוך ד' אמות של תפילה

המשנה אומרת שניתן למכור בית כנסת, וחכמים אומרים שיכולים למוכרו לממכר עולם פרט לארבעה דברים שהוא דרך ביזיון ואחד מהם הוא לבית המים, ואחד הפירושים הוא בית הכסא. לעומת זאת, רבי יהודה אומר, שמוכרים אותו לשם חצר, והלוקח יעשה כרצונו. ובגמרא מבואר אמר רב יהודה אמר שמואל: מותר לאדם להשתין מים בתוך ארבע אמות של תפלה [מקום שהתפלל בו]. ואז הביאו תני תנא קמיה דרב נחמן: המתפלל, מרחיק ארבע אמות ממקום שהתפלל בו - ומשתין. ובשל הקושיות ביארו כי אין הכוונה למקום, אלא שיששהה כדי הילוך ד' אמות ורק אז ישתין. כי עדיין בזמן הזה שפתינו מרחשות, ולכן ההמתנה נועדה שתפילתו ממש תסתיים.

יש להבין כיצד רבי זכאי מספר שהאריך ימים בדבר שעשה שהוא מעיקר הדין?

ובהמשך לכך מבואר שאלו תלמידיו את רבי זכאי: במה, באיזה זכות, הארכת ימים? אף על גב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, מ"מ כתבו הראשונים דהיינו דווקא לענין קיום המצוות עצמן, אבל ע"י הידור מצוה - אוכל פירותיהן אף בעולם הזה. והכי איתא בספר יעלזו חכמים [לבעל פלא יועץ]: "אם ראית תלמיד חכם שהאריך ימים, דע לך שהוסיף דקדוקי מצווה יותר מחבריו, בדברים שאינם כתובים בתורה וכו'". אמר להם: מימי לא השתנתי מים בתוך ארבע אמות של תפלה. ואילו כאן הוא אומר להם דבר, שכבר ראינו שאינו אלא מעיקר הדין.

מבארים התוס', שאף במקור היתר גמור, ואעפ"כ לא עשה כן - זו כבר נקראת מידת חסידות

חידוש דברי התוס', אינו על עצם זה שיש בזה היתר. אלא הוספת המילה גמור. שאמנם הלשון הינה מותר. אלא שבא

לחדש שעם היות ואין נדנד עבירה, ורק אז עוברים לשלב של מידת חסידות, וניתן לקבל שכר על אריכות ימים. ואף נפסק עניין זה להלכה, שהוא מידת חסידות לא לעשות כן. ומצד של פסקי התוס', משמע שהתוס' באו לומר, שלהחמיר בעניין זה אינה חומרה של הדיוט, ובפרט שמניעת מי רגליים עלולה להביא לידי סכנה. ולכן אכן רשאי הוא להרחיק ממקומו, ואין זה מעשה הדיוט בעלמא.

ולא כניתי שם לחבירי -

אפילו כינוי דלא הוי גנאי, והא דאמרין (ב"מ דף נח:), דהמכנה שם לחבירו, אין לו חלק לעולם הבא, היינו בכינוי של פגם משפחה.

הגמרא מבררת מה המעלה שהאריך ימים

הגמרא מספרת "שאלו תלמידיו את רבי זכאי: במה הארכת ימים? אמר להם: .. ולא כניתי שם לחבירי." ברור היה לגמרא כי יש שלוש דרגות עיקריות. הדרגה האחת היא שלא עשה מעשה איסור, אלא שעל כך לא מגיעה אריכות ימים. הדרגה השניה - שיש מעשה שאינו גנאי, אבל עצם זה שעשה כראוי - אין בכוחו ליצור ברכה שהקב"ה כביכול יוצא מגדרו ונותן לו אריכות ימים מעבר לשאר אנשים. והדרגה השלישית היא עשיית דבר בלתי שגרתי, שיש בו הידור.

אף על גב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, מ"מ כתבו הראשונים דהיינו דווקא לענין קיום המצוות עצמן, אבל ע"י הידור מצוה - אוכל פירותיהן אף בעולם הזה. והכי איתא בספר יעלזו חכמים [לבעל פלא יועץ]: "אם ראית תלמיד חכם שהאריך ימים, דע לך שהוסיף דקדוקי מצווה יותר מחבריו, בדברים שאינם כתובים בתורה וכו'".

מדדיקים התוס' ונותנים שתי דוגמאות האחת של מה נהג, והשניה מה לבטח לא עבר

מדקדקים התוס', שהנהגתו היתה לפני משורת הדין. שאם לאדם קוראים מענדל, והוא קורא לו מני, הרי זה כינוי, שאין בו כל גנאי. ואולי אף אותו אחד רגיל שכך קוראים לו. אבל הוא הידר שתמיד קרא לאדם ללא כל כינוי כלל. ולמרות זאת יש בזה גדר שלילה, היינו משום שמראה, שאינו מחשיבו לקרותו בשמו. כדאיתא במדרש [תהלים ד'], שהיה דוד מתרעם על שקראוהו "בן ישי".

בניגוד לכך יש דוגמא עם קלון, שאף שם אין בכוח הרגילות על מנת להקל את עונשו. כמובא בבבא מציעא "כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין. ואלו הן: הבא על אשת איש, והמלבין פני חבריו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו. - מכנה היינו מלבין! - אף על גב דדש ביה בשמיה". וכאן התוס' מעמידים שמדובר בפגם משפחה, דבר שיש בו ממש איסור.

הניחה לו ג' (אלפים) גרבי יין -

כדאמרין הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלאים לו גרבי יין (שבת דף כג:).

העונה להם מימי לא קדמוני אדם לבית המדרש, ולא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה ולא ברכתי לפני כהן. ושאלת התוס' ממש קופצת, הרי מדובר ברבי פרידא עם הסיפור הידוע של התלמיד. ועל כן זו לא סתם שאלת ואם תאמר, אלא שהיא שאלה קשה, שתמוה הדבר.

מעשה לימודו של רבי פרידא כמובא בעירובין

במסכת עירובין מובאת ברייתא המבארת כיצד סדר המשנה? ומבארים כיצד הלימוד היה ממש לאהרן, לאחר מכן בניו, ולאחר מכן זקנים, נמצא כי ביד הכל ארבעה. מכאן אמר רבי אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר, ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה - כך, הדיוט מפי הדיוט - על אחת כמה וכמה. כלומר זה בצד הכמות, וכעת מבארים מצד איכות הלימוד. רבי עקיבא אומר: מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו - שנאמר ולמדו את בני ישראל. ומנין עד שתהא סדורה בפיהם - שנאמר שימה בפיהם. ומניין שחייב להראות לו פנים - שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם.

אלא שבהמשך מבארת הגמרא התעסקות עם תלמיד בעייתי. וכאן הדוגמא הינה מהמלמד רבי פרידא. הבעיה עם תלמיד זה היתה הן מצד הכמות שנדרשה והן מצד האיכות. תלמיד זה נדרש ללימוד של ארבע מאות פעם תחילה, ורק אז היה מביין. אלא שלא עבור כך קיבל רבי פרידא את שכרו, אלא על מעשה שהיה יכול להיות שבירה ברב. באחד הימים נקרא רבי פרידא למצווה מחוץ לכתלי בית המדרש. הוא מלמד את התלמיד כהרגלו ארבע מאות פעם, והתלמיד הפעם אינו קולט. הרב אינו כועס על תלמידו אלא פותח ושואלו שאילת בירור, מה השתנה כעת? אומר לו התלמיד, כי מאותה שעה, שמסרו לרב את השליחות והוא שמע, הוא העריך כי הרב עלול לצאת, ולכן הוא הסיח את דעתו.

כאן תגובתו של רבי פרידא הינה מהממת. לא רק שאינו כועס, אלא הוא עושה כעין שותפות עם תלמידו, והוא אומר ארבע מילים שהן מדהימות "הב דעתך, ואתני לך". אתה עשה את שלך, ואני אעשה את שלי. הוא מראה לתלמיד כי הוא מאמין בו, וגם הוא יתאמץ. ואכן הוא מלמד אותו מחדש עוד פעם ארבע מאות פעם נוספות, וכאילו בכך הוא מראה כי הוא מחזיר את הלימוד כאילו לא היה כלל את הבעיה. כלומר, הוא מוכיח הלכה למעשה לתלמיד כי גם הוא אחראי לאי יכולתו לגמור ולהבין. הוא הקשיב לקושי של התלמיד, ועושה מעשה שהוא מעבר לכל הגיון.

כעת יוצאת בת קול משמים ואמרה לו לרבי פרידא, מה אתה מעדיף, שיוסיפו לך ארבע מאות שנים, כלומר אריכות ימים, או שתזכה את וכל הדור שלך לעולם הבא. ושוב אותו רבי פרידא לא עסוק בטובתו האישית, אלא כמו שהוא דואג לזולת, לתלמיד, אף כאן הוא מבקש מה שיביא תועלת לכלל הדור, וביניהם הוא, לעולם הבא. ואמר להם הקב"ה תנו לו זו, כלומר את שני הדברים. ומכאן ברור שאריכות ימיו היתה בשל מעשה כה ייחודי.

ומעירים התוס' בעירובין כי באותה שעה לא ידע שאמר ליה הקדוש ברוך הוא תנו לו זו וזו עד לאחר שחי ארבע מאות שנה. (ואכן לא הבנתי את לשון הגמרא מהו אמר להן, כי הבת קול מדברת עם רבי פרידא, ומסקנת הקב"ה שהוא

הזכות המיוחדת של זכאי באריכות הימים נבעה בין השאר מהקפדה על קידוש היום ביין

הגמרא ביארה עוד סיבה מה טעם זכה זכאי באריכות ימים. וכפי שביארנו שצריכה להיות כאן הנהגה מעבר לרגיל. ראשית, בכך שתמיד עשה קידוש ביום של שבת על יין, שהיא מצווה מן המובחר, ולא הסתפק בפת.

ולכן ממשיכה הגמרא ומספרת שאין זו הנהגה מקרית, אלא שיש כאן רצף של מספר אירועים. האירוע הראשון הינו ההתמדה, שבאומרו לא ביטלתי הרי ניתן לאומרו בצד החיובי תמיד שמרתי. האירוע השני, שדבר זה קיבל ירושה מהאם, שמכרה את צעיפה כפה בראשה והביאה לי בדמיה לקידוש של יין. והרי אלמלא היה כאן הידור מצווה כה עצום, זה לקחת רכוש קבוע שהיה לה, עבור לשנות באופן חד פעמי יין לקידוש, זו הנהגה נדירה.

הירושה של גרבי היין אינו עובדה מקרית

האירוע השלישי הוא לא עצם הירושה, אלא שמאחר וכך היתה הירושה - זה עצמו הוכחה למה שקדם לו. תנא: כשמתה, הניחה לו שלש מאות גרבי יין. וכאן התוס' מבארים כי לא היה יכול להיות שיקבל כזאת ירושה, אלמלא כך הקפיד במצווה. כדאיתא במס' שבת [כ"ג ע"ב]: "הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלאים לו גרבי יין. כי אנו אומרים שחלק מהזהירות הוא לעשותו על יין דווקא. וכפי שהגמרא מביאה מספר סיפורים בדוגמת המהדר במצווה, שלבטח צומחת ברכה.

ומסיימת הגמרא כשמת הוא הניח לבניו שלשת אלפים גרבי יין. כי הנהגה זו הפכה לעניין מהותי במשפחה, ולכן מה שהוריש לילדיו אינו כי שמר לעצמו יין לקידוש, אלא כי ברור לנו שגם הם לקחו ממנו הנהגה טובה זאת, שעוברת כסמל במשפחה.

שאלו תלמידיו את ר' פרידא במה הארכת ימים כו' -

קשה,

דאדרבה היה בזכות,

שהיה שונה לתלמיד אחד ארבע מאות זימני,

ונפק בת קול ואמרה ליה,

ניחא לך דליזכי את וכוליה דריך לעלמא דאתי,

או דליסופי לך חיי ד' מאה שנין,

אמר דניזכו אנא ודראי לעלמא דאתי,

אמר הקדוש ברוך הוא,

יהבו ליה הא והא (עירובין דף נד:).

וי"ל,

דמעיכרא - לא ידע כו,

עד לבסוף שראה שחיה כל כך.

שאלת התלמידים על אריכות ימיו של רבי פרידא

הגמרא מביאה ארבעה מקרים בהם שאלו התלמידים את רבם במה האריך ימים. המקרה השלישי הינו עם רבי פרידא.

אבל בב' ובה' - קורא שפיר בפני כהן,

אף על גב דלא הוי גדול כ"כ,
וכדיוקא זה - יש בהדיא פרק הניזקין,
ורבי פרידא לא רצה לקרות בפני כהן,
אפילו בב' ובה'.

ורש"י פירש,

דהכא - **מייירי בברכת המזון,**

וה"נ **משמע לישנא דלא ברכתי,**

מדלא קאמר ולא קריתי,

ובברכת המזון - **לא נתקן להן משום דרכי שלום,**

ואפילו הכי - לא היה רוצה רבי פרידא,

לברך בפני הכהן.

יש להקשות על העמדת הגמרא שרבי פרידא והכהן שווים הם

כששאלו תלמידיו של הרב פרידא במה זכה להאריך ימים הוא ציין בין השאר, ולא ברכתי לפני כהן. אלא שהקשתה הגמרא, שלתלמיד חכם יש עדיפות אפילו על כהן גדול, ואסור לו לזלזל בתורתו. ולכן העמידה הגמרא שמדובר שהן שווין, כלומר, אין כאן איסור, באשר גם הכהן היה תלמיד חכם. אלא שאז ממילא עולה השאלה, והרי אם הם שווים אנו חוזרים לכלל של וקדשתו, שיש חיוב מעיקר הדין להקדימו בכל עניין של קדושה, ואם כן לא עשה רבי פרידא דבר שהוא חיוב מעבר לדין, ולא על כך ראוי לו להאריך ימים. וחזרת השאלה, מאי רבותא דרבי פרידא, והלא הכהן - כך דינו, בשביל כהונתו כדכתיב וקדשתו לפתוח ראשון ולברך ראשון, והכהן היה גדול כמותו.

רבי פרידא עלה במעלתו על הכהן, אלא שהיה הכהן גם תלמיד חכם

מתוך כך מעמידים התוס', שאכן רבי פרידא היה יותר חכם מהכהן, אלא שמאחר ומבחינת איכות הכהן היה נחשב לחכם, היה יכול להדר ולתת לו להיות ראשון, ובזה יש כן גדר של הידור, שכל עוד שאין כאן איסור - רשאי הוא ליתן קדושה לכהן. ונמצא כי הקושיא סללה לנו הבנה מחודשת. לכן נראה לומר, דשוין - לאו דוקא, אלא ר"ל שהיה גדול קצת מן הכהנים, והיה יכול לעמוד [לברך] מלפניו - אם רצה.

הסוגיא בגיטין שקדימת הכהן הינה משום דרכי שלום

המשנה בגיטין לומדת "כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום;" והגמרא כדרכה מוצאת את הפסוקים כמקור לדין זה. ואחד המקורות הינו בתחילת פרשת אמור לגבי הכהנים (אמור כא, ח) "וְקִדְּשֹׁתוּ כִּי־אֵת־לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מִקְרִיב קֹדֶשׁ יִהְיֶה־לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' מְקֻדְּשָׁם:" ועם היות שנראה הדבר שהוא ממש מהתורה, ומה כאן דרכי שלום? והגמרא חילקה בין קריאה של שבת שהרבים מצויים, ועלולים להגיע לכלל מריבה, ולבין הקריאה של שני וחמישי. ומספרת מעשה כיצד אם רוצה יחלוק כבוד לרבו אפילו בשבתות וימים טובים!?

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

מדבר להן, ומי הם אותם להן. ולפי הבנה זו, יתכן שזה לבית דין של מעלה, ולכן לא שמע וידע רבי פרידא, אלא רק את ההצעה, אבל לא ידע כיצד משמייים הגיבו על תשובתו).

ועל פי זה יובן תירוץ התוס', שרק לאחר שהאריך ימים בכמות כה ארוכה, הבין שזאת היתה המסקנה, ותלמידיו שאלו אותו עוד לפני שכל הוספת הארבע מאות שנה התרחשה. והתוס' רא"ש כאן מבאר שני טעמים. "דהך עובדא דהכא - קודם לעובדא דהתם, אי נמי דזה הטעם לא היה יודע ר' פרידא עד לבסוף שהאריך ר' פרידא ימים הת' שנים, ולא הבין שהיה מפני שהיה שונה לתלמידיו ת' זימני ההלכה." ואכן בספר סדר הדורות מפרש שקודם זה המעשה אכן האריך ימים מפני שלא קדמו, ומכוח התלמיד האריכו לו עוד.

יש לקשר את תשובת הגמרא כאן למקרה עם התלמיד. וראיתי ביאור מתוק, שכל השלוש שאמר להם מבהיר את השורש כיצד היה מסוגל לשנות לתלמיד ארבע מאות פעם נוספות. מעלה אחת היא הקביעות שהיא ההתמדה והשקדנות, מדובר באדם שאף אחד אינו מקדימו בבית המדרש. הוא מכבד כל אדם, ואפילו כהן, שלא בירך לפניו ולא אכל מבהמה לפני שהורמו מתנותיה.

[דף כח עמוד א]

כי קאמר איהו בשוין -

וקשה,

מאי רבותא,

והא כתיב וקדשתו,

לכל דבר שבקדושה **לברך ראשון.**

וי"ל,

דשוין - **לאו דוקא,**

אלא כלומר שהכהן נמי תלמיד חכם,

אמנם אינו חשוב כמותו,

ואפילו הכי,

לא היה רבי פרידא רוצה לקרות לפניו.

וגם צריך לומר,

דשאר כהנים - היו כפופים לרבי פרידא, .

דאל"כ - לא הוי רבותא,

כדחזינו פרק הניזקין (גיטין דף נט: ושם),

דרב הונא - לא הוי קרי בכהני,

אי לאו דרבי אמי ורבי אסי,

כהני חשיבי דארעא דישראל,

הוו כייפי ליה.

ועוד י"ל,

דהא דאמר התם,

דרב הונא לא הוה קרי בכהני,

אלא משום דשאר כהני כייפו ליה,

היינו דווקא בשבתות וי"ט,

דאיכא כינופא,

לך שכך היו הדברים. ולכן חייבים לבאר, שאפילו חשש כזה לא היה כאן. שיכול הוא לפטור את הגוי. ובפרט שכאן מדובר על כותי, שלא דווקא שהוא מושווה לגוי. ולאחר שהסירו התוס' את כל האיסורים, הרי זה רק מאחר ולא רצה בנו שלח אידיה להתעסק כלל עם הגויים, על מנת לא ללמוד ממעשיהם והנהגתם.

אפילו שיש היתר לכך מר"ת - הרי כאן מדובר בהנהגה שאינה מחפשת היתרים

שהרי גמרא מפורשת היא בסנהדרין סג, ב "דאמר אבוא דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיו". אמנם ר"ת מתיר, ומדמה זאת למציל הלוואה בעל פה ממנו. והוא מחליש את שגדר של נשבע בעבודה זרה שלו, שיש כאן רק שיתוף, ועל זה אין לנו איסור. "ור"ת אומר מותר לקבל הימנו השבועה קודם שיפסיד, כדאמר בפ"ק דמס' ע"ג (דף ו:): דמלוה ע"פ - נפרעין ממנו מפני שהוא כמציל מידם, ולא חיישינן דילמא אזיל ומודה, ואף על גב דהתם ספק והכא ודאי, מ"מ בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן, ואין תופסין בהם אלהות, ואף על פי שמה שמזכירין עמהם ש"ש וכוונתם לדבר אחר, מ"מ אין זה שם עבודת כוכבים, גם דעתם לעושה שמים, ואף על פי שמשותפין שם שמים ודבר אחר - לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף, ולפני עור - ליכא, דבני נח לא הוזהרו על כך."

ועוד א"ר יהודה בית הכנסת שחרב -

קשה,

מאי ועוד,

דהא לעיל - הוה מקיל טפי מחכמים,

והכא - הוא מחמיר,

ואם כן - מאי ועוד.

וי"ל,

דקאי אהא דאמר ר' יהודה ברישא,

מוכרין אותו לשם חצר,

ודוקא לשם חצר קאמר,

אבל סתם - אינה יורדת מקדושתה,

והיינו ועוד דאמר ר' יהודה,

כלומר,

ועוד חומרא אחרת מלבד הראשונה.

התוס' משווים שתי משניות, ומקשים על לשון ועוד, שכאן רבי יהודה דווקא מחמיר ולעיל - היקל

במשנה לעיל אנו רואים כיצד רבי יהודה מיקל, ומאפשר כיצד ניתן למכור את בית הכנסת אפילו לתשמיש שאינו ראוי. "אין מוכרין בית הפגוס, אלא על תנאי שאם ירצו יחזירוהו, דברי רבי מאיר. וחקמים אומרים, מוכרים אותו ממכר עולם, חוץ מארבעה דברים, למרחץ ולברסקי ולטבילה ולבית המים. רבי יהודה אומר, מוכרין אותו לשם חצר, והלוקח - מה שיירצה - יעשה:" ואילו כאן דווקא רבי יהודה מחמיר, ומזהיר

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

ההשוואה של רבי פרידא כדוגמת רב הונא, ביחס מעלתו ביחס לשאר הכהנים

רב הונא היה ממעתיקי השמועה וראש הדור. ומצמצמים התוס' בגיטין, שלכאורה רק בגלל שרב הונא היה מופלג ביותר בחשיבותו. אלא שכבר שם התוס' מעירים ביחס לרבי פרידא, שגם הוא היה ביחס כה מופלג כדוגמת רב הונא, ובוודאי היה הגדול בעירו, ואעפ"כ הוא בחר לא לנצל את תוקף מעמדו, ונתן לכהן לקרוא לא רק בשבתות וימים טובים, שאז תהיה ניכרת מעלתו ברבים, אלא אף בקריאת שני וחמישי - לא רצה ליקח לעצמו את המעלה, שבהחלט היה יכול לקבל. ובזה ניכרת בחינת וותרנותו, במה שכן היה יכול לעלות. כי באמצע השבוע שאנשים מחשיבים את עצמו מעבר למעמדו, ולכן אפילו היה הכהן תלמיד חכם, לא היה נותן לו מעצמו כבוד לעלות ראשון. אבל בימות החול שאין הקריאה חשובה כל כך, היו מוותרים ביתר קלות להעלותו ראשון, ואעפ"כ רבי פרידא נמנע עד הקצה.

שיטת רש"י - כל הדיון הוא בברכת המזון

ברכת המזון לא ניתן לכהנים מפני דרכי שלום לברך תחילה, כדרך שתקנו בקריאת התורה שיהא הכהן מברך ראשון. ולכן אין צריך להשוות לסוגיא בגיטין, ששם יש לכהן מעלה כפולה גם וקדשתו מהתורה וגם תקנת חכמים, שתיקנו שאל לכהן לוותר לתלמיד החכם, אלא במידה וכפוף לו. ומחזקים התוס' את דבריו, שהרי הלשון כאן הינה לא ברכת, ואם היה מדובר בקריאת התורה, היתה צריכה הלשון להיות ולא עליתי.

תיתי לי דלא עבדי שותפות עם הכותי -

אפילו בענין שאינו יכול לבא לידי שבועה,

ואפילו יחול עליו שבועה - יפטרנו,

דשרי בשאר בני אדם,

אפ"ה - לא היה רוצה לעשות.

הקפדתם לא להתעסק עם גויים

הגמרא מספרת "אבוא בר אידי ומנימן בר אידי, חד אמר: תיתי לי דלא אסתכלי בגוי, וחד אמר: תיתי לי דלא עבדי שותפות בהדי גוי." שהכוונה היא לא שמבקשים תשלום על מעשיהם, אלא בדרך שאדם רוצה לילך - מוליכין אותו, והבא ליטרה - מסייעין אותו מן השמים. והכא נמי כך בקשו, מתוך שאני מקיים מצוה זו - תיתי לי סיעתא דשמיא להמשיך לקיים המצוה.

ומאחר והגמרא דנה על כאלה שהאריכו להם את ימיהם, כי עשו מעשה ייחודי, הביאו אותם, ולכן מבארים התוס', שלא רק שסתם נזהרו מאיסור, שעלול הגוי להישבע בשם ע"ז שלו, במקרי ספק, כידוע שהרבה פעמים בצד הממוני, שחביב על האדם, הרי הוא לחזק את טענתו אומר, נשבע אני

[דף כח עמוד ב]

בתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויין -

רוצה לומר,

כל זמן שהן בטלן,

דהא חזינן בברייתא דלעיל,

וגם האמוראים **שלא היו רוצים ליכנס בהן,**

בגשמים מפני גשמים,

אלא משום דשמעתא בעי צילותא,

והכא מיירי כשחרב,

דאז מהני התנאי,

ודווקא לאותן שבבבל מהני התנאי,

שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו - **תפקע קדושתן,**

אבל לאותן שבארץ ישראל - **לא מהני תנאי,**

שהרי קדושתן לעולם קיימת.

וא"ת,

כיון דמהני תנאי לאותן שבבבל,

א"כ קשה מההיא דלעיל (דף כו:),

דרבינא דהוה ליה **תילא בי כנישתא בארעיה,**

ואמר ליה רב אשי **זיל זבנה** משבעה טובי העיר,

ואמאי איצטריך לעשות כן - **אחר שנחרב.**

וי"ל,

משום דזרעה,

דזריעה - **הוי קלות ראש ביותר ועגמת נפש,**

ומשום הכי - **אסור אפילו בחורבנה.**

מלכתחילה עשויין בתי הכנסיות בבבל שיוכלו להשתמש בהם לא לקדושה, בשעה שיחרבו

אמר רבי אסי: בתי כנסיות שבבבל, על תנאי שיוכלו להשתמש בהן בזמן שהן בטלן - הן עשויין.

ואף על פי כן, על אף שעשויין על תנאי, בבניין - אין נוהגין בהן קלות ראש. ומאי ניהו האי קלות ראש, דאתא רבי אסי לאשמועינן דאין נוהגין בהן? אפילו לחשב בהן חשבונות. דסלקא דעתך אמינא, דדווקא אכילה ושתיה, דהוו קלות ראש ביותר - הוא דאסור, קא משמע לן דאפילו חשבונות - אסיר.

מדדייקים התוס', שיש הפרש בין חורבן לשאין משתמשים בו, ובין ארץ ישראל לבבל

האמוראים ידעו מקדושת בתי הכנסיות, ומה שהם נכנסו בעת הגשמים, אלא היה זה מצד מיסתור, כלומר סילוק הבעיה האישית, אלא בצד החיובי, שלמדנות דורשת צלילות הדעת, וקדושת בית הכנסת מועילה. אבל בשעה שחרב - פקעה קדושתו. והתנאי הוא שב"כוח" כבר כעת מכיוון שעתיד הוא להיחרב, לכן התנאי לכתחילה לעשות כן מועיל. בניגוד לארץ ישראל שאינו יכול להפקיע קדושתו, ואז לא יועיל התנאי.

בקדושת בית הכנסת, ואפילו שהוא שמם. "ועוד אָמר רַבִּי יְהוּדָה, בֵּית הַכְּנֶסֶת שְׁחָרַב, אֵין מְסַפְּדִין בְּתוֹכוֹ, וְאֵין מְפַשְׁלִין בְּתוֹכוֹ חֲבָלִים, וְאֵין פּוֹרְשִׁין לְתוֹכוֹ מְצוּדוֹת, וְאֵין שׁוֹטְחִין עַל גִּגּוֹ פְּרוֹת, וְאֵין עוֹשִׂין אוֹתוֹ קַפְנֵדְרִיא, שְׁנַאֲמַר, (ויקרא כו) וְהַשְׁמוּתִי אֶת מְקֻדְשֵׁיכֶם, קִדְּשָׁתָן אֶף כְּשֶׁהֵן שׁוֹמְמִין."

עונים התוס', שלא כהבנתך, להסתגל על התוצאה, אלא במעשה המכירה - אינו יכול להורידו

למעשה במשנה הקודמת אמר רבי יהודה שני פרטים. אופן המכירה, ותוצאת המכירה. המקשן סבר, שמאחר והלוקח אכן יכול לעשות כרצונו, כולל ארבעה הדברים שהינם ביזיון, הרי רבי יהודה הוא המיקל. אבל התוס' מבארים, כי בעצם הוא לא התיר לבצע כל שימוש אלמלא היה מוכרה לשם חצר. ונמצא שהיקל ואחת והחמיר באחת. ונמצא כי בתחילה הוא מחייב שבית הכנסת יצא מגדר קדושת בית כנסת. ורק לאחר שיצא מקדושתו - כאן אין במעשיו שום פגיעה על בית הכנסת, אלא מדובר בחצר שלו. ואז אמרו כי רק פעולה ממשית יכולה להוציא את בית הכנסת מקדושתו, אבל אפילו שהוא חרב מאליו - מאחר ולא נעשתה הפקעה - הרי הוא ממשיך להיות קדוש.

אין אוכלין ואין שותין בהן -

והא דאמר בריש ערבי פסחים (פסחים דף קא. ושם),

דאורחין - אכלו ושתו וגו' בבי כנישתא,

רוצה לומר בחדר הסמוכה לבית הכנסת.

אכן אסור לאכול בבית הכנסת, אם לא לצורך מצווה

הגמרא מביאה בברייתא על הנהגת כבוד בבית הכנסת, ומניעת הנהגת זילזול. "תנו רבנן: בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש: אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין ניאותין [מתקשטין] בהם, ואין מטיילין בהם, ואין נכנסין בהן בימות החמה - מפני החמה, ובימות הגשמים - מפני הגשמים, ואין מספידין בהן הספר של יחיד."

התוס' מבארים כי חדר הסמוך לבית כנסת - מועיל לשמיעת קידוש, ויש בו גדר כפול

מעירים התוס', כי עם היות והיו האורחים גם שומעים קידוש בבית הכנסת, וגם שותים ואוכלים ואפילו ישנים. הרי לכך לא היה היתר, אפילו בתי כנסיות של בבל, שכל ההיתר הוא רק לאחר חורבנם. ואכילה ושתיה של קידוש לצורך מצווה - אכן הותרה. "אף על גב דאכילה ושתיה של מצווה - מותר, כדאמר' בירושלמי, שהיו אוכלים שם בקידוש החדש, וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה". ביארו התוס' כבר בפסחים, בחילוק, שזה לא בדיוק בית הכנסת עצמו, אלא "דלאו דוקא בבי כנישתא, אלא חדרים שהיו סמוכין לבית הכנסת - קרי בי כנישתא. ומשם, היו שומעים הקידוש. ולפי מה שפירשתי דממקום למקום בחד בית כשדעתו לאכול במקום אחר - יש קידוש כו' אתי שפיר."

שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים -

ולא קשיא,
מהא דאמר בנדה,
בפרק יוצא דופן (שם דף מ.),
שאפילו כעין חרדל - טמא,
דשמא התם - לא מיירי להצריכה שבעה נקיים,
אלא להיות נדה דאורייתא.

וקשיא,
היאך מצינו טפה כחרדל,
הגורמת שבעה נקיים בדאורייתא,
דודאי - לא תקנו חכמים,
דבר דלית דכוותה דאורייתא.

ויש לומר,
דאשכחנא בה שפיר,
בשביעי לספירתה - שסותרת הכל.

ההלכה שבנות ישראל החמירו על עצמן, לשבת שבעה גם על טיפת דם

הגמרא מספרת כיצד אחד החכמים העמיס את ריש לקיש
על כתפו להעבירו שלולית, ועל מנת שיהיה נחשב כתלמידו
לימדו ריש לקיש את ההלכה הבאה. דאמר רבי זירא: בנות
ישראל הן החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל
- יושבות עליו שבעה נקיים. דמדאורייתא, אין ישיבת שבעה
נקיים - אלא ברואה שלשה ימים רצופה בתוך ימי זיבה,
דהיינו י"א ימים שבין נדה לנדה. אבל בימי נדה, אפילו ראתה
כל שבעת הימים, ולערב יום השביעי פסקה מלראות, טובלת
מיד - וטהורה.

ובנות ישראל החמירו על עצמן, לפי שאין הכל בקיאי
אימתי הן עומדות בימי נדה, ואימתי - בימי זיבה.

עם היות וכבר כמות קטנה יותר מטמאה מעיקר הדין, אך לא לעניין של ישיבת שבעה נקיים

התוס' מלכתחילה אומרים, שעם היות ונראה ממבט ראשון
שיש קשיא, שהחמירו בזבה וזב מעיקר הדין, ומה הוא אומר
שזו חומרת בנות ישראל. אף על פחות מחרדל, שהוא גרגיר
קטן ביותר - הרי יש לחלק ששם מדובר על דין קל יותר, רק
להצריכה להיות נידה, ולא לשבת שבעה נקיים. מראה המקום
יש להגיהו במשנה נדה מ, א המדבר בזב. "ומטמאין בכל
שהוא, אפילו כעין החרדל ובפחות מכן." וכן רש"י מב, א
"לראייה - לא בעינן שיעורא, כדאמרין במתניתין לדם נדה
ולזיבה ולקרי - מטמאין בכל שהוא."

התוס' כן מקשים, על עצם תקנת בנות ישראל, שחייבת לישב על גדר מהתורה

חומרה אינה סתם החלטה ללא כל בסיס והגיון, אלא היא
חייבת להיות מעין נקודה כזאת מהתורה. ועל כן מבארים,
כי אמנם ביום האחרון, אם תראה - הרי היא סותרת את כל
מניינה, וממילא מצריך הדבר שתשב שבעה מהתחלה.

מקשים התוס', מאחר ובית הכנסת הרב, למה היו נדרשים למכירה ולא הואיל מלכתחילה על תנאי הם עשויין

לעיל הגמרא מביאה מעשה עם רבינא דהוה ליה ההוא
תילא [חורבה] דבי כנישתא. אתא לקמיה דרב אשי. אמר ליה:
מהו למיזרעה לאותו מקום? ובביאור הספק שהיה לו, דכיון
שהיה להם בית כנסת אחר, כבר נתייאשו מביהכ"נ זה,
והקנהו לרבינא, וקנאו בחזקה, והוה כאילו אמרו ליה: לך
חזק וקני, או שקנה מזה הפקר. ובוזה גופא נסתפק, אי באמת
הכי הוא. אמר ליה: זיל זבניה משבעה טובי העיר במעמד
אנשי העיר - וזרעה. ולא שהיה צורך למעשה הקנייה במעמד
אנשי העיר, אלא זה על דרך עצה טובה, שלא יוכל אחד מבני
העיר לערער על מכירה זו.

בבית כנסת יש עדיין קדושה, לעניין שלא יוציאו לדבר של קלות ראש

כרכם מתרצים התוס' בחילוק. נכון שהקדושה פוקעת בבתי
הכנסיות של בבל. אבל זה רק לשימוש רגיל. וכמו שהמכירה
באו חכמים ושללו לענייני ביזיון, הרי זריעה הינה גדר של
קלות ראש, ולפיכך נדרשה הסכמה מיוחדת מז' טובי העיר,
שזו גם מכירה המפקיעה כליל את היותו בית כנסת.

ואעפ"כ אין נוהגין בהן קלות ראש -

פירוש בבנינה,
שהרי בחורבנה - שרי בכל הני.

ואצטריך לאשמועין,
משום דסלקא דעתך אמינא,
דדווקא אכילה ושתייה,
דהוי קלות ראש ביותר הוא דאסור,
אבל חשבונות - דלא הוי קלות ראש כל כך,
סלקא דעתך אמינא דשריא - קמ"ל דלא.

דיני בתי הכנסיות של בבל, כאילו התנו מראש שהם בקדושתם רק בשעת יישובם

הגמרא מחלקת בבתי כנסיות של בבל שכל קדושתן היא
על תנאי, רק לזמן שהם בנויים, ולזמן שנחרבו - פוקעת
קדושתן. והגמרא דנה על ההנהגה בעת בניינם. "אמר רבי
אסי: בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין, ואף על פי כן
אין נוהגין בהן קלות ראש. ומאי ניהו - חשבונות."

החידוש בדברי רב אסי הוא רק כשמחברים את דבריו, בעניין החידוש של איסור החשבונות

ומדייקים התוס' שני עניינם. הראשון שאמרתו של רב אסי
נאמרה בסתם, והכוונה הינה שאפילו בזמן שהם מצויים, בכל
זאת מודבר בבית כנסת פעיל, שאסורה בו קלות ראש. והדבר
השני שהתוס' מחלקים בעוצמת קלות הראש. כי אכילה
ושתייה, מראה שהאדם נוהג בהם כבניין של חול לשימושי.
ובהגדרתם הוסיפו ביותר, ואילו לגבי חשבונות החלישו שזה
אינו כל כך. ונמצא כי התוס' קשרו את דברי רב אסי כמכלול.
אין אלו שתי אמרות משלימות אלא אימרה אחת שיש בה
חידוש.

[דף כט עמוד א]

שהם שיעורים גדולים ביותר, מה שמראה כי בקלות ניתן לבטל תורה להוצאת המת. רב ששת דיבר כאשר תלמיד חכם נפטר, הרי מדמים זאת לנתינת ספר תורה, וממילא גם הכיוון ההפוך של הנטילה - צריך באותו הכמות. וכאן יש חילוק נוסף, הוא עצמו צריך לא רק מקרא אלא גם משנה, כלומר, שלומד לעצמו. וחילוק נוסף הוא הפעלת הרבים, ודווקא במשנה, מתני - לאדם כזה אין כלל מיגבלה של כמות המלווים, שאם היא קיימת רשאי ללמוד תורה.

התוס' מצמצמים, ובמקום שכבר ניתן לקבורו - יש להסתפק בכך, מצד ביטול תורה, אך לא מצד המלאכה
אלא שהתוס' הולכים ממש בכיוון ההפוך, ומי שאינו בדרגה הקיצונית למעלה, שמלמד את הרבים ומשנה (או לפחות שלומד לעצמו) - רק לו אין שיעור, ומכלל לאו הינך לומד הן. שלאחר לא מבטלין אלא דווקא על מנת להתעסק בקבורתו ותו לא. אמנם, התוס' שרואים את מעלת הלימוד, מצד שני לא הפריעו לביטול מלאכה. ומדייקים זאת מכך שבפרק הדין על אבילות לא חילקו בעניין זה. ואמר רב יהודה אמר רב: כשיש מת בעיר, כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה, כדי שידאגו לצרכי המת. וממילא כאן הדיון על עצם היותן אדם, ולא על מעלת לימודו, שהוא הגורם המתיר את ביטול התלמוד תורה. כי כאן הביטול הוא חלק מכבודה של תורה.

במועד קטן מנו התוס' מספר עקרונות, שבו ניכר מעלת תלמוד תורה, ורק למי שהרביץ לחבורה - יש רשות לבטל, מחוץ לעצם היציאה

והתוס' שם ביארו את החילוק בעניין הלימוד, לעומת המלאכה. ד"ה אסורין בעשיית מלאכה - משמע דבתלמוד תורה - שרי, ולא אסור אלא חכם שמת, דבית מדרשו - בטל. מיהו בשעת הוצאת מת - אז מבטלין ת"ת, כדאמרין פ' שני דכתובות (דף יז: ושם) ובפ"ק דמגילה (דף ג:). מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה, ומיהו היכא דאיכא חבורתא - מספקא ליה.

כלומר, יש חובת העיר על דאגה לקבורת המת, אבל בתלמוד תורה לא נוגעים, אלא שאם היה מרביץ תורה - הרי חלק מהאבילות הינה לגבי בית מדרשו, שבו ניכרת מעלת הרבצת תורתו.

אין מרעין בהן בהמות -

משום כבודן של מתים,

אבל האילנות שנוטעין בהן - מותרין,

ואין בהם משום כבודן של מתים,

אחרי שאינן על הקברים עצמן.

התוס' לא רק שהוסיפו טעם לגמרא, אלא הביאו מקרה שאין בו בעיה זו, ובכך המחישו את הנושא

הברייתא לומדת כי בבית הקברות אין נוהגין בהן קלות ראש. והדוגמא הראשונה למה שלא עושים היא שיהיה מקום מרעה לבהמות. מבארים התוס' את הטעם, שהוא כבודם של מתים, אך באופן של לשון נופל על לשון, מבארים מה טעם שבאילנות שנוטעים בבית הקברות אין בכך בעיה של כבוד המתים, ומבארים, כי מאחר ואינם ממש על הקברים, הרי הם כחולקים לעצמם מציאות, ואינם מבזים את המתים.

מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת -

ולא קשיא מההיא דמסכת דרך ארץ (זושא פ"ח), דאמרין,

מעשה ברבי עקיבא,

שמצא מת מצוה בדרך,

ונשאו ארבעה מילין עד שהביאו לבית הקברות,
וכשבא אצל רבי יהושע ורבי אליעזר וספר להם,
אמרו לו,

על כל פסיעה ופסיעה שפסעת,

כאילו שפכת דם נקי,

לא היה מפני שבטל למודו,

אלא משום שהזיזו ממקומו,

ומת מצוה - קונה מקומו.

גדר העדיפות בין תלמוד תורה בעניין הוצאת המת

הגמרא לומדת בברייתא, כי מבטלין תלמוד תורה רק לשני דברים, הוצאת המת ולהכנסת כלה, והגמרא בהמשך העמידה, כי מדובר כי אין לו בני אדם כל צורכו. ויש שצמצמו ולמדו שיש אמנם רשות לכך, אבל החובה קיימת רק לעניין מת מצוה.

מה שנוצפו חכמים על שרבי עקיבא התעסק במת מצווה, אינו כנגד ביטול תלמוד תורה, אלא על טלטולו

מדדיקים התוס' מסיפור המובא על רבי עקיבא בתחילת דרכו, כיצד מצא מת מצווה והוליכו מרחק רב לקבורה, ואמרו לו החכמים בלשון חריפה, כי על כל פסיעה ופסיעה כאילו שפך דם נקי. וביארו התוס', שאין הכוונה בשל התלמוד תורה שביטל, אלא מצד אחר, שהמת מצווה קונה את מקומו להיקבר.

הני מילי למאן דקרי ותני אבל למאן דמתני לית ליה שיעורא -

ממילא שמעינן,

דלמאן דלא קרי ותני - אית ליה שיעורא,

ואין מבטלין תלמוד תורה בשבילו,

אלא כדי צורכו להתעסק בו.

ודוקא לענין ביטול תורה,

אבל לענין ביטול מלאכה,

אסור לכל בני העיר,

שהרי בפרק אלו מגלחין (מו"ק דף כז: ושם),

לא מחלק בענין איסור מלאכה,

בין מאן דקרי ותני, למאן דלא קרי ותני.

הגמרא חילקה בעניין כמות המלווים, לעניין אופן לימודו, אם זה לרבים אם לאו

הגמרא העמידה כי הרשות לבטל תורה עבור הוצאת המת תלויה אם אין שם כל צורכו. ונתנו מספר שיעורים בדבר.

לעקור את כלאי הכרם, שניכרים באותו הזמן בין התבואה. ודייקא הגמרא שאכן מובן הדבר, לעניין הכלאיים, שזהו זמן הזריעה. אלא שהתוס' מתקשים על כך מגמרא מפורשת. נבאר תחילה את מהלך הגמרא ואחר כך נעבור על מהלך התוס'.

התוס' מביאים סיוע לדבריהם, מגמרא מפורשת כי אדר אינו זמן זריעה

הגמרא במסכת בבא מציעא דנה על מי שקיבל שדה בחכירות על מנת לזרוע, ולתת לבעלים שיעור קצוב, אלא שהיתה מכת מדינה כחגב או נשדפה, עד מתי צריך לנסות לזרוע. ויש חילוק אם זרעה ולא צמחה, שאז בעל הקרקע יכול לומר לו כי כל ימי הזריעה - מחוייב הוא לנסות. והגמרא מבררת עד אימתי הזריעה. ואם כי רב פפא נותן כן זמן של אדר (אבל התוס' שם מוכיחים שיש לקדם זאת), הרי הקשו מבריתא, שתקופת זרע היא לכל היותר חודשיים הכוללים עד כסלו. ואכן זמן זריעת החיטים הוא בחורף.

מאחר והתוס' מראים כי הגמרא האחרת מוכיחה שלא ניתן לומר כן, הרי יש להבהיר את הגמרא באופן אחר

מהלך התוס' שבתחילה הם מתקנים, שלא דווקא זמן זריעה, למרות הגמרא. ומחזקים את דבריהם. כלומר, הם לא באו בקושיא, אלא מלכתחילה אמרו מה נראה להם. והמשיכו בצורה חיובית, שפשוט יש לומר, סוף זמן זריעה. וביארו את דבריהם, שאין זה רק מחמת הקושי שקיים להם, אלא הביאו ביאור חיובי והגיוני, מעצם התהליך, שזה הזמן בו ניכרים הכלאיים, למרות שהזריעה כבר היתה קודם, ומעירים בהוכחה על דרך השלילה, שגם לפני כן לא היה כל תועלת בהכרזה, כי אז לא היו ניכרים, ולא היה אפשרי לעקור את כלאי הכרם.

חדא מכלל חבירתה איתמר -

וא"ת,

ומאן דאמר מכללא - אמאי אמרה,

והא כיון דידעינן - אידך,

כל שכן - הא.

ויש לומר,

דמאן דאמרה באתריה דרב,

הוה דסבר דראש חודש אדר שחל להיות בשבת,

שאינ מוציאין כי אם שתי תורות,

ולא הוו ידעי כלל, אידך דרבי יצחק,

ומזה הטעם איצטריך לאשמועינן,

ההיא דראש חודש שבת שחל להיות בשבת,

דמוציאין שלשה ספרי תורה.

שתי הסוגיות של ראש חודש מיוחד שחל בשבת - טבת (חנוכה) ואדר (שקלים)

הגמרא מביאה שתי הלכות, שאמרם רבי יצחק נפחא בעניינו של ראש חודש ייחודי. "אמר רבי יצחק נפחא: ראש חודש אדר שחל להיות בשבת מוציאין שלש תורות וקורין בהן, אחד בעניינו של יום, ואחד בשל ראש חודש, ואחד בכי תשא. ואמר רבי יצחק נפחא: ראש חודש טבת שחל להיות

לכל מפסיקין וכו' וליום הכפורים -

צריך לומר,

דמיירי במנחת יום הכפורים שחל להיות בשבת,

ואהא קאמר,

שמפסיקין מן הסדר שחל באותו שבת,

וקורין בפרשת עריות.

דומיא דכל הני שאין קורין אלא ג',

כגון תעניות ומעמדות וחנוכה ופורים.

דליכא למימר דמיירי ביום הכפורים שחרית,

שקורין בפרשת אחרי מות,

בחול ששה ובשבת שבעה,

דא"כ אמאי נקט יום הכפורים,

אפילו שאר מועדות - נמי.

חשיבות היום גורמת על רצף הקריאה השנתית

קיים סדר שנתי בהם מסיימים את כל מחזור פרשות התורה בשנה אחת בשמחת תורה. אלא שקיימים מועדים הגוברים על הסדר. והמשנה מציינת בין השאר את יום הכיפורים. מבארים התוס' על איזה מקרה נזכר יום הכיפורים. ומבארים, שאם יום הכיפורים חל בשבת - ואז במנחה של שבת יש בדרך כלל את הקריאה של שבת הבאה, כאן אין עושים את סדר השבת הקבוע, אלא את סדר הקריאה של מנחת יום הכיפורים, שהיא פרשת עריות.

התוס' מוכיחים את העמדתם, ושוללים נסיון אחר לבאר זאת

קיימות שתי רמות השוואה ג' או ד', שזו קריאה קצרה, ומאחר ובמשנה מצויינים רק הקריאות הקצרות, כדוגמת תענית, מעמדות, חנוכה ופורים, הרי מה שאנו משווים ביום הכיפורים הוא חלק הקריאה הקצרה, שהיא במנחה.

מצד שני, לא היה ניתן להביא שמדובר בקריאת יום הכיפורים הארוכה, שאז היה לו להביא את שאר המועדות, שמעל ארבעה זה כבר קריאה ארוכה יותר.

[דף כט עמוד ב]

על הכלאים דזמן זריעה היא -

לאו דוקא זמן זריעה,

שהרי לא הוי הזמן שמפרש בהמקבל (ב"מ דף קו:),

אלא רוצה לומר סוף זריעה,

וכבר גדלו התבואות והזרעים,

ואז הכלאים ניכרין,

אבל קודם לכן - אינן ניכרין.

הגמרא מביאה כי בהכרזת בית הדין בתחילת אדר נכללת הזהרה על הכלאיים, והגמרא אומרת מכיוון שזהו זמן זריעה
הגמרא מביאה משנה ממסכת שקלים, כי במקביל להכרזת השקלים בראש חודש אדר, משמיעים גם על הכלאיים, שראוי

[דף ל עמוד א]

עדיין היא מחלוקת איתמר נמי וכו' -

קשיא,

אמאי לא פריך מברייטא,**דקתני איזוהי שבת שניה,**

כל שחל פורים להיות בתוכה,

ואפילו בערב שבת,**ולרב - הוי מצי למימר,****ואפילו בשבת שלאחר כך,**

וכל שכן בערב שבת שלפניה,

שמקדימין לשבת שעברה.

וי"ל,

דהך ברייתא - היינו ברייתא דבסמוך,

אחר מתני' דברביעית - החדש הזה,

ואגב דתני ואפילו בערב שבת,

גבי שבת ראשונה וגבי שבת רביעית - דהוי דוקא,

תנא נמי בהא - בערב שבת ולא בשבת,**אף על גב דלא הוי דוקא.****היסוד שצריכה לקדום זכירה לעשייה, מחלוקת רב ושמואל האם יכול הוא להיות גם כשזה מתרחש יחדיו**

השבת השניה מארבע פרשיות בחודש אדר הינה זכור. וכאן יש לנו מחלוקת אמוראים, כאשר פורים חל בערב שבת. רב אמר מקדימים לקרוא בשבת לפני הפורים, שהרי הסדר הוא שקודם צריך לזכור את עמלק, ורק לאחר מכן עשיית הפורים. שיש כאן איסור, להקדים זכירה לעשייה. ואילו שמואל למד, שיש לאחרה, כי אז לשיתנו המוקפין יהיה בהם זכירה ועשייה יחדיו. בעניין הכלל של סדר בין שני דברים, שיש חובת הקדימה הרי המשמעות היא איסור ההקדמה של הדבר השני. אבל לשיטה זו אין כל בעיית קדימה. כאשר הם ביחד, הרי אין כאן מצב שבו קדמה העשייה לזכירה.

אלא שיש ויכוח נוסף, כאשר פורים חל בשבת. ואז יש לנו מחלוקת אמוראים נוספת. רב הונא אומר שלדבר הכל - אין מקדימין, אלא קורין פרשת זכור בשבת של פורים. שהרי לא קדמה עשייה לזכירה, אלא בהדי הדדי קאתיין, וגבי מוקפין - קדמה זכירה לעשייה. ורב נחמן אמר: עדיין היא מחלוקת, דאף בזו אמר רב דמקדימין, כדי שתקדום עשייה לזכירה דבני עיירות. איתמר נמי דאף בהא פליג רב: אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי אבא, אמר רב: פורים שחל להיות בשבת - מקדים וקורא בשבת שעברה פרשת זכור.

מקשים התוס' מדברי הברייטא המובאת בהמשך

הגמרא הביאה לנו על הדיון של רב ושמואל מחלוקת אמוראים. ולכאורה יש להקשות על דברי רב נחמן האומר לנו כי אף על שבת רב חולק וטוען שיש להקדים, מברייטא בהמשך, ולדייק שהברייטא נאמרה בדוקא "איזוהי שבת שניה? כל שחל פורים בתוכה, שזה כולל רק את יום ששי ולא את שבת, אבל שבת אין להקדים כדברי רב, וממילא תהיה הכרעה.

בשבת מביאין שלש תורות וקורין בהן: אחד בעניינו של יום, ואחד בדראש חודש, ואחד בחנוכה. וצריכא: דאי איתמר בהא - בהא קאמר רבי יצחק, אבל בהך - כרב סבירא ליה, דאמר פרשת שקלים את קרבני לחמי, ובשתי תורות סגי, קמשמע לן. - ולימא הא ולא בעיא הך! - חדא מכלל חבירתה איתמר.

התוס' מעמידים כי לא היה יודע את שתי האימרות, והאחת אינה נלמדת מהשניה, כי מדובר בשיטת רב

מקשים התוס', לשיטה שהאחת (טבת) נלמדת מהשניה (אדר). ואכן רבי יצחק אמר רק לגבי אדר. הרי מה צורך לומר לאחר מכן את טבת. ומתרגלים שהוא אמרה בבית מדרשו של רב, ששם בחודש אדר אין מוציאין אלא שני ספרי תורה, כי הפרשה של קרבני לחמי לאישי משותפת, והם לא ידעו את הכלל השני של רבי יצחק, שהרי אנו בשיטה שאמר רק דבר אחד. וכעת כל היסוד של הידעין את השניה נופל, ולשיטתו הם שני דינים נפרדים, באדר מוציאין שתי תורות, ורק בטבת מוציאין שלוש תורות.

והלכתא אין משגיחין בחנוכה -

פירוש,

לעשותו עיקר.

ואף על גב דהלכתא כרבה לגבי רב יוסף,

מ"מ הוצרך לפסוק הלכה כוותיה,**משום דפליגי עליה שאר אמוראי.****סדר הקריאה בראש חודש טבת שחל בחול**

איתמר, ראש חדש טבת שחל להיות בחול, אמר רבי יצחק: קרו תלתא בראש חדש וחד בחנוכה. ורב דימי דמן חיפא אמר: קרו תלתא בחנוכה וחד בראש חודש. אמר רבי מני: כוותיה דרבי יצחק נפחא מסתברא, דתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם. אמר רבי אבין: כוותיה דרב דימי מסתברא, מי גרם לרביעי שיבא - ראש חדש, הלכך רביעי בראש חודש בעי מיקרי. מאי הוי עלה? רב יוסף אמר: אין משגיחין בראש חודש. ורבה אמר: אין משגיחין בחנוכה. והלכתא: אין משגיחין בחנוכה, כל עיקר.

הטעם לכך שהגמרא המריעה שההלכה היא כרבה, אף שידוע שתמיד הלכה כמותו מול רב יוסף

מדייקים התוס', שמה שנאמר אין משגיחים הוא לא למחוק את הקריאה הנוגעת לחנוכה, אלא רק שעיקר הקריאה (שלושה עולים מתוך הארבע) הוא על ראש חודש. שואלים התוס' שאלת אף-על-גב, שהוא סילוק קושי, שמלכתחילה ידוע שאין כאן קושי אמיתי. והשאלה מדוע נדרשה הגמרא להוסיף שההלכה היא כרבה ולא כרב יוסף, והרי כלל נקוט בידינו שתמיד ההלכה בין שניהם הינה כרבה. ומדייקים התוס', שאין זו רק מחלוקת ישירה ביניהם, אלא כשהתחילה הגמרא איתמר, הרי זו הקדמה למחלוקת אמוראים. לאחר מכן הובאה מחלוקת שניה, בין רבי מני לרבי אבין. ורק לאחר מאי הוה עלי? נדרשה הגמרא להכריע להלכה.

התוס' מלמדין אותנו כלל חשוב בין שיגרת הלשון לדיוק

יש לציין שהברייתא מופיעה אחר שהגמרא מביאה את דברי המשנה ברביעית - החדש הזה לכם. לכאורה מברייתא זו יש לכאורה הכרעה, שהיא מדברת רק שההקדמה שפורים חל דווקא בערב שבת, אך לא בשבת. אלא שכאן התוס' מלמדים אותנו כלל גדול. מאחר והברייתא הינה כה ארוכה, הרי שיגרת הלשון בו מצויין ערב שבת, וזה מדויק לגבי שבת הראשונה והרביעית, הרי אפילו שאם פורים חל בשבת מקדימים את קריאת זכור שבת לפניו, אף כשיטת רב, ואעפ"כ העדיף התנא של הברייתא לא לחוש לפרט זה, על מנת לשמור את רצף לשונו. כלומר, אין לנו הכרעה מדיוק הברייתא לגבי פורים, כי הברייתא בשבת השניה אינה מדויקת.

תנו רבנן: ראש חודש אדר שחל להיות בשבת - קורין בפרשת כי תשא, ומפטירין ביהודע הכהן. ואי זו היא שבת ראשונה - כל שחל ראש חודש אדר להיות בתוכה, דהיינו - לאחריה, ואפילו חל ראש חודש בערב שבת. בשבת שניה קורין זכור, ומפטירין: "פקדתי". ואי זו היא שבת שניה - כל שחל פורים להיות בתוכה, ואפילו בערב שבת. בשבת שלישית - קורין פרשת פרה אדומה, ומפטירין: "וזרקתי עליכם". ואי זו היא שבת שלישית - כל שסמוכה לפורים מאחריה. ברביעית - קורין החדש הזה, ומפטירין: "כה אמר ה' אלקים בראשון באחד לחדש". ואיזו היא שבת רביעית - כל שחל ראש חודש ניסן להיות בתוכה, ואפילו בערב שבת. ובהא אפילו שמואל מודה, דערב שבת דומיא דתוכה - ומקדימין לקרות בשבת שעברה, דאי לאו הכי - הרי קדמה עשיה דלקיחת קרבן הפסח בראש חודש ניסן, האמורה בפרשת "החודש" - לשמיעה.

[דף ל עמוד ב]

ושאר ימות החג קורין בקרבנות החג -

והא שאנו מוציאין ספר תורה שניה במועדות, וקורין בקרבנות היום,
לא מצינו סמך בתלמוד,
אך בסדר רב עמרם ישנו.

וקצת יש סמך לדבר,

מהא דאמר לקמן (דף לא:),
אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע וכו',
אמר לו הקדוש ברוך הוא,
כבר תקנתי להם סדר קרבנות,
כל זמן שקורין בהן וכו'.

יש להבין מקור המנהג של רב עמרם להוציא ספר תורה נוסף לקריאת קרבנות היום

המשנה מציינת את פירוט הקריאה בחגים. "ביום טוב הראשון של חג (הסוכות) - קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים, ובשאר כל ימות החג (בחול המועד) בקרבנות החג (בפרשת פנחס)". התוס' באים לבאר את שורש המנהג של קריאת ספר שני בקרבנות היום בפרשת פנחס. וזה הולך הן לגבי יו"ט של פסח, עצרת וסוכות, שהמפטיר קורא מקרבנות היום.

התוס' למדים מקור מהבטחת מעלת קריאת הקרבנות

הגמרא בהמשך מבארת על מעלת המעמדות, שאלמלא הן, לא נתקיימו שמים וארץ. ובברית בין הבתרים חושש אברהם אבינו, מהיכן ההבטחה, אלא שמאחר ושלל יהיה בית המקדש מבקש אברהם הוכחה גם על תקופה זו. "אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם! שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? - אמר לו: לא. - אמר לפניו: רבנו של עולם, במה אדע? .. אמר לפניו: רבנו של עולם, תינח בזמן שבת המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? - אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם."

יש לציין שלא שהתוס' ממש מדויקים שיש כאן הוכחה, אלא הם מחלישים שזה רק סמך, ורק קצת - וגם במקום אחר מראים התוס' שיש קצת סמך. כלומר, הוכחה הינה דבר ברור. ופעמים רבות מדברים על סיוע קל, שלעתים יש לסמוך עליו ולעתים לא, ויש גם דרגת ביניים של קצת סמך. וגם בגמרא מצינו מכאן סמכו חכמים. ובפרט מנסים למצוא סמך למנהג, שהרי מנהג אינו חיוב, ולכן אפילו מעט סמך מסייע בדבר.

הרא"ש הנניס את ביאור התוס' והרחיב בדבר

מתני' בפסח קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים בעצרת שבעה שבועות בר"ה בחדש השביעי באחד לחדש ביה"כ אחרי מות ביום טוב ראשון של חג קורא בפרשת המועדות שבתורת כהנים ובשאר ימות החג קורין בקרבנות החג.

תימה, דבפסח ועצרת ובימים ראשונים ואחרונים של החג ובר"ה וביה"כ אנו מוציאין שתי תורות, וקורין אחת בקרבנות היום, וזה - אינו שנוי לא במשנה ולא בגמרא. ואפשר שאחר שנשלם הש"ס תקנה רבנן סבוראי או הגאונים, וישנו בסדר רב עמרם. וקצת יש סמך לדבר, מדאמר' לקמן (דף לא ב) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע וכו' אמר לו כבר תיקנתי להם סדר קרבנות שכל זמן שקורין בהן וכו'.

[דף לא עמוד א]

והאידנא נהוג עלמא למקרי משך תורא וכו' -

אומר ר"י **דזה הסדר - לא ישתנה,**
רק כשחל פסח ביום חמישי,
שא' ב' - קורין משך תורא,
וביום שלישי שהוא **שבת של חול המועד,**
קורין ראה אתה אומר אלי,
ובכללה הוי פסל לך,
כדאמרין לקמן דשבת של חול המועד,
בין בניסן בין בתשרי,
קורין ראה אתה אומר אלי,
וביום ד' וחמישי וששי של פסח,
שהוא אב"ג דשבת,
לא יקראו פסל לך בחמישי של פסח,
כמו שרגילין בשאר שנים,

אלא ביום רביעי חמישי וששי,
יקראו קדש בכספא במדברא.

סדר קריאת הפרשות בתורה בימי הפסח

לכבוד היום ופן יגרה יצה"ר, על כן קורין פרשת עריות. וקשה, טוב שלא ילבשו מלהביא ח"ו לידי מכשול, ולרפאות שבר ע"י קריאת פרשת עריות. אבל האמת, כי בעל תשובה צריך באותו מקום ובאותו מעשה (כיומא פ"ו ע"ב), והנשים נכשלות ברוב השנה במלבושיהם לשם ניאוף, והאנשים נכשלים בהסתכלות, על כן היום שבים לה' ולובשים מלבושם לכבוד ה' בלי שום מחשבה זרה, והאנשים מסתכלים ואינם מהרהרים, וזה הוא תשובה, ושלא יבואו באמת חלילה לעבירה - קורין פרשת עריות.

התוס' זכו לכוון לדברי התיקוני זוהר

בתיקוני זוהר, תיקון נו מובא "וכל אינון עריין - אינון סמא"ל ונחש דתבעין למעבד דינין, ומגליין לון קדם י"י, ובגין דא אתקריאו עריות. והנה ערווה מסמל את החטאים, ושלא יהיה בנו חיסרון.

למחר קרינו וזאת הברכה ומפטידין ויעמוד שלמה -

ויש מקומות שנהגו להפטיר,
בויה אחרי מות משה ושיבוש הוא,
שהרי הש"ס אין אומר כן.

ויש אומרים שרב האי גאון תקן לומר,
ויהי אחרי מות משה,
אבל אינו יודעין הסברא,
אמאי שנה סדר הש"ס.

סדר ההפטירות ביום טוב האחרון של סוכות

ביום טוב האחרון של סוכות, שהוא שמיני עצרת בחו"ל מובא בגמרא ומפטידין: "ויהי ככלות שלמה", דכתיב ביה: "ביום השמיני שלח את העם", דמיירי ביום השמיני שלאחר חג הסוכות. למחר (שזה שמחת תורה) - קורין פרשת וזאת הברכה, ומפטידין: "ויעמד שלמה וגו' ויפרש כפיו השמים וגו'", דמיירי בחנוכת הבית, שהיתה במועד חג הסוכות.

מנהגנו הינו נגד דין הגמרא, והתוס' תמהים על כך

כתבו התוס', דיש מקומות שנהגו להפטיר ב"ויהי אחרי מות משה" [כמנהגנו], ושיבוש הוא. וי"א שרב האי גאון תקן כך. ובהגהות מיימוניות [פי"ג מהל' תפילה, אות ח'] כתב, דהא דאנו מפטידין "ויהי אחרי מות משה", דלא כדאיתא בגמרא, הוא משום שהגאונים תקנו כך, שהוא מעין הפרשה שקראו: "וימת שם משה". ורש"י הגאונים לשנות, כדאשכחן גבי ט' באב. וביאר הר"ן טעם מנהגינו דכיון דמסיימין בפטירתו של משה רבינו ע"ה, מפטידין במה שצויה הקב"ה ליהושע תלמידו לאחר פטירתו.

אומר המשך חוכמה, בהדרן בסוף דברים, בניגוד למה שהיו נוהגים לסיים את התורה רק כל שלוש שנים וגם אז היו קוראים בזאת הברכה בשמיני עצרת. שזה מגדר של סיום כל המועדים, וראוי לקרואה כפרשה מסיימת. אך למנהגינו שמסיימים את התורה כל שנה בשמ"ע, דאז וזאת הברכה הוא מעצם קריאת התורה, דאז מסיימין את התורה ולכן מפטידין ב"ויהי אחרי מות משה", דשם איתא "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה", להורות שמכיון

חכמינו ציינו סימן לזכור את סדר קריאת הפרשות בפסח. אמר אביי: והאידנא נהוג עלמא למיקרי בימי הפסח פרשות אלו: משך - דהיינו: "משכו וקחו לכם", תורא - "שור או כשב או עז", קדש - "קדש לי כל בכור", בכספא - "אם כסף תלוה את עמי", פסל - "פסל לך", במדברא - "וידבר ה' אל משה במדבר", שלח - שירת הים פרשת בשלח, בוכרא - "קדש לי כל בכור".

הכלל קיים למרות שהוא רק במרבית המקרים

לגבי חישוב מועד ימות השבוע בהם יחול תחילת פסח, ידוע כי לא בד"ו פסח, כלומר יום א' של פסח לעולם לא יחול ביום זוגי. והכלל הזה הוא טוב בשלוש מתוך ארבעת האפשרויות מתי שפסח חל. ולכן עדיף להישאר בכלל זה. ובפרט שמרבית הסדר נשאר גם בעת השינוי, כשפסח חל ביום חמישי. ואז היום השלישי הוא שבת חול המועד, שאז הקריאה פותחת ראה העל אלי, שבתוכה (רביעי ואילך עד כולל שביעי) יש גם את מלוא הקריאה של פסל. ומאחר ושאר הסדר נשאר, הרי ממשיכים פרט לאחריו זה באותו הסדר של קדש, בכספא במדברא.

התוס' רא"ש הדגיש, כי עצם הסדר נשאר למרות השינוי, וביאר הדברים

"זה הסדר - לעולם הוא, אך כשחל שבת בחולו של מועד - קורין 'ראה אתה אומר אלי' ואין קורין פסל למחרתו ולא לפניו, שכבר קראוה בשבת, וכשחל פסח יום אחרון בשבת - קורין מעשר תעשר עד סוף פרשת כל הבכור, משום שיש לקרות בה ז' בני אדם". שהרי אם הפסח חל בשבת הרי יש לנו שמונה ימים.

במנחה קורין בעריות -

לפי שהנשים מקושטות בשביל כבוד היום,
לפיכך צריך להזכירם שלא יכשלו בהן.

ובמדרש יש, שלכך קורין בעריות,
לפי שישאל עושינו רמז להקב"ה,
שכשם שהזהיר אותם שלא לגלות ערוה,
כך לא תגלה ערותם בעונותם.

במנחת יום הכיפורים קוראים פרשת עריות

מבארים את הקריאה ביום הכיפורים - קורין בפרשת אחרי מות, ומפטידין: "כי כה אמר רם ונשא", שמדבר במדת התשובה, דכתיב ביה: "הלא זה צום אבחרהו וגו'". ובמנחה של יום הכיפורים - קורין בפרשת עריות, מפני שעריות - עבירה מצויה היא, שנפשו של אדם מחמדתו ויצרו תוקפו, מזכירין שמי שיש בידו עבירות - יפרוש מהן. ומפטידין ביונה.

טעם ראשון בקריאת פרשת עריות במנחה - מענה ההת"ם סופר

והנה הטעם לקרות פרשת עריות במנחה יוד"כ כתבו תוס' סוף מגילה (ל"א ע"א ד"ה במנחה) מפני שהנשים מקושטות

ואלו הן - דברי ירמיה, שמעו דבר ה', חזון ישעיהו;
ובתר תשעה באב שב דנחמתי ותרתי דתיובתא,
ואלו הן,

נחמו נחמו, ותאמר ציון, עניה סוערה לבדה,
אנכי אנכי, רני עקרה, קומי אורי,
שוש אשיש, דרשו שובה,

ולפיכך מקדימין עניה סוערה קודם רני עקרה,
בדרך הנחמות - **להיות הולכות ומשובחות יותר.**

וסדר זה מתחיל בפנחס,
וסימניך דש"ח נו"ע אר"ק שד"ש,
ולעולם שוש אשיש באתם נצבים,
דהיינו שבת שלפני ר"ה,

לפי שהוא סוף הנחמות,
ודרשו - בצום גדליה,
ושובה - **בשבת שלפני יום הכפורים.**

וכשיש שבת בין יום הכפורים לסוכות,
אז הוי דרשו בשבת שלפני יום הכפורים,
משום דכתיב ביה **דרשו ה' בהמצאו,**
והיינו בימי תשובה,

ושובה - בין כפור לסוכות,
דכתיב בה וה' נתן קולו לפני חילו דמישתעי במים,
ויורד לכם גשם יורה ומלקוש,
ושייך שפיר לפני סוכות,
וזה המנהג - לא ישתנה לעולם ע"פ הפסיקתא.

וכן פירש ר"ת,
ולא כדברי רב החובל ההופך ומבלבל,
לומר שובה - קודם כפור,
ושוש אשיש - בין כפור לסוכות,
דאין להפסיק בין השש נחמות לשביעית,
אלא כדברי רבינו תם, עם ישרים נחתם,
שוש אשיש בראשיתו ושובה באחריתו.

וי"א שאין אנו מפטירין חזון,
בשבת שחל בו ר"ח אב,
משום דקיימא לן דאין אבילות חל,
אלא בשבוע שחל ט"ב להיות בתוכה,

ורב דאמר דמפטיר חזון,
סבר דהאבלות חל מיד שנכנס ר"ח,
ואין הלכה כן.

וכן פירש הר"ר אליעזר ממיץ,
ולכך אנו מפטירין שמעו.

וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים,
שאנו קורין ויחל בתעניות,
ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות.

דסיימנו כעת את התורה צריכים אנו לדעת דאין להוסיף עליה
כלל, אלא לחזור ולשנן את מה שלמדנו בתורה, בבחינת לא
ימוש ספר התורה הזה, ותו לא. ומתיישב היטב מנהגינו.

מפטיר ויאמר לו יהונתן מחר חדש -

קשיא,

אמאי אין עושין כן,

כשחל ר"ח **אדר** וראש חדש **ניסן** - **באחד בשבת,**
ואמאי מפטירין ביהודיע ובראשון באחד לחדש.

וי"ל,

משום דהפסרה דיהודיע **מדברת בשקלים,**
ומזכרת שראש חדש **אדר יהיה באותו שבוע.**

השינוי בין הפטרת מחר חודש באדר וניסן

כאשר ראש חודש חל ביום ראשון - הרי כשנמצאים בשבת,
זה ערב ראש חודש, ולפיכך ברור פסק הגמרא "חל להיות
באחד בשבת, מאתמול מפטירין ויאמר לו יהונתן מחר חדש."
שהיא בשמואל א' פרק ב'. ועל שם הכותרת מחר חודש. אלא
שבכלל זה יש חריג. ועליו מצביעים התוס', שיש ארבע
פרשיות בחודש אדר, וכאן כשזה רק ערב ראש חודש, שדוחה
כל השנה את שאר ההפטרות, מדוע כאן בשבתות שקלים
וחודש, זה לא נדחה.

בעצם ההפסרה בשקלים - יש לנו הוכחה על ראש חודש

והתשובה היא שבהפטרות הללו יש כוח כפול. מצד אחד
מה שנאמר ביהודיע שהוא מדבר על שקלים, ומצד שני גם
מזכירה לנו כי ראש חודש אדר יהיה באותו השבוע. ולגבי
פרשת החודש, הרי זה גם מזכיר לנו כי באותו השבוע יהיה
ראש חודש ניסן. ולכן ההפסרה הרגילה של מחר חודש נדחית.

ויש לציין כי מנהג חב"ד הוא פרשת שקלים ויכרות יהודיע
גו' [ואם הוא שבת ראש חודש או שבת ערב ראש חודש,
אומרים אחר הפטרת שקלים, פסוק ראשון ואחרון של הפטרת
שבת ראש חודש או מחר חודש] וכמו כן בפרשת החודש יש
את אותו הכלל של ההוספה, כשראש חודש חל בשבת או
בערב שבת, להוסיף אחר ההפסרה פסוק ראשון ואחרון שהיא
כעין הזכרה בפני עצמה, כלומר שכללות ההפסרה נדחית בכך
שאין רואים את כולה אלא רק את הפסוק הראשון והאחרון.
והמעניין שבשני הפסוקים הללו מזכירים גם המילים מחר
חודש, וגם והיה מדי חודש בחודשו.

[דף לא עמוד ב]

ראש חדש אב שחל להיות בשבת מפטירין חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי וגו' -

ואין אנו עושין כן,

אלא מפטיר בירמיה (ב) שמעו דבר ה',
ובשבת שלפני ט"ב - חזון ישעיהו.

והטעם לפי שאנו נוהגין על פי הפסיקתא,
לומר ג' דפורענותא קודם תשעה באב,

דעה נוספת, שהיא מבארת את שיטת ריש לקיש. וטעמא דאין מברכין על הפורענות, משום דאמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי: "עמו אנכי בצרה", ואם כן, אינו דין שיברכנו על הצרות שלהם. אלא היכי עביד כדי לא לברך על התוכחה? תנא: כשהוא מתחיל - מתחיל בפסוק שלפניהם, וכשהוא מסיים - מסיים בפסוק שלאחריהן. והגר"ע ביביע ח"ז אור"ח סי' יט אות א, מוכיח כי למרות שזה היה בימי המשנה, הרי החשיבו את שירת הים, עשרת הדברות והקללות, לברך כבר אז לפנייהן ואחריהן. ובכך הוא עוקר מנהג של יוצאי מרוקו בטבריה באחד מבתי הכנסיות, אלא יש חיוב לברך לפנייה ולאחריה. ויש הנוהגים אף להעלות את האדם החשוב. ויש לציין כי מה שיצא הגר"ע על שהקורא עולה לבד, אין זה חלוק עם מנהג חב"ד, כי כל הבעיה היא כאשר אינו מברך לפנייה ולאחריה, ובחב"ד כן מברכים.

ולגבי השאלה, וכי אדם אינו מצווה לברך על הרעה כמו הטובה, כי אין קשר עם מה שאדם צריך לברך על הרעה, שזה צרת היחיד, ואילו כאן זה עבור כלל ישראל. ובפרט שזה כעין נבואה.

מתחיל בפסוק שלפניהם -

לאו דוקא פסוק,

דהא יש פרשה,

ואין מתחילין ומשיירין בפחות משלשה פסוקים.

אכן קיימת חובה לא לפתוח בקללות ולסיים בהם, אך גם יש חובה נוספת, לא לקרוא רק פסוק מסוף פרשה

המשנה דייקה שאין מפסיקים בקללות. ושאלה הגמרא כיצד ראוי לעשות, וענו "תנא: כשהוא מתחיל - מתחיל בפסוק שלפניהם, וכשהוא מסיים - מסיים בפסוק שלאחריהן". הקללות בתורת כהנים פרשת בחקותי פותחת בתחילת פרשה (כה, יד). ולפיכך מדייקים התוס', שלא ניתן לקרות רק פסוק קודם, כי נזקקים ג' פסוקים סמוך לפרשה. וגם הסיום הוא שיש ג' פסוקים, ובוודאי שמה שנאמר פסוק, הכוונה היא רק לצמצם שלא יתחיל בקללות ויסיים בקללות. וגם חלוקת הקריאה בימינו בחומשים הינה על פי הכללים הללו.

משה מעצמו אמרם -

וברוח הקדש.

הגמרא מבארת את החילוק בין הקללות של חומש ויקרא ולבין הקללות של חומש דברים

אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה - פוסק. מאי טעמא? הללו - בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן. והללו - בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן. לוי בר בוטי הוה קרי וקא מגמגם קמיה דרב הונא בארורי, אמר לו: אכנפוך, לא שנו אלא קללות שבתורת כהנים, אבל שבמשנה תורה - פוסק.

כל הדברים הללו נדרשים לפנימיות התורה, וכפי שהתוס' רמזו להם

כוונת התוס' היא דבכל התורה - היתה שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, אבל במשנה תורה - לא דיבר הקב"ה

הגמרא לומדת על ראש חודש אב שחל בשבת מהי ההפטרה

לומדת הגמרא "ראש חדש אב שחל להיות בשבת - מפטיירין חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטרח. מאי היו עלי לטרח? אמר הקדוש ברוך הוא: לא דיין להם לישראל שחוטאין לפני, אלא שמטריחין אותי לידע איזו גזירה קשה אביא עליהם." אלא שמעירים התוס', כי אנו שומרים הפטרה זו לשבת לפני תשעה באב. (ובסוף התוס' מבארים, כי הסברא היא תלויה במחלוקת ממתי מתחילה האבילות, האם מעצן כניסת חודש אב, או רק בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה, ואנו מאחרים זאת).

התוס' עושים סדר בכל סדרת ההפטרות מפנחס ועד סוכות

כלל ראשון, אנו הולכים אחר הפסיקתא, ויש לנו שני כללים חשובים, הכלל הראשון הוא שלוש פורענות לפני תשעה באב ושבע נחמות. הכלל השני, שההפטרות של הנחמה הינן בסדר נחמה הולך משתבח ועולה. הכלל השלישי, שכל שבעת הנחמות ראויות להיות ברצף. ולפי זה שוש אשיש הינה ההפטרה לפני ראש השנה, וכך מכריע רבינו תם. הכלל הרביעי, שיש חילוק האם יש שבת בין יום הכיפורים לסוכות, אם לאו, וכאן מונים את החלוקה בשני המצבים, ומה טעם יש בכך. הכלל החמישי, שיש ראייה שאנו הולכים אחר מסכת סופרים ועדיף על המשנה, שהרי בתעניות אנו לא הולכים אחר לשון המשנה, לקרוא ברכות וקללות, אלא ויחל.

אין מפסיקין בקללות -

וקורין אחד משום דכתיב,

מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו,

א"ר אחא אל תעש התוכחה קוצים קוצים,

וא"ר יהושע דסכנין אני אמרתי עמו אנכי בצרה,

ואם כן אין דין שיברכנו בני על הצרות שלהם,

אלא יקרא אחד הכל,

ויתחיל בברכה ויסיים בברכה,

ואז יוכל לברך תחילה וסוף.

פרשיות הקללות נקראות על ידי קורא אחד

המשנה התייחסה על כך שאסור להפסיק ולחלק את קריאת הקללות ליותר מקורא יחיד. "בַּתְּעֲנִיּוֹת, בְּרִכּוֹת וּקְלָלוֹת. אֵין מַפְסִיקִין בְּקְלָלוֹת, אֶלָּא אֶחָד קוֹרֵא אֶת כָּלֵן." הגמרא הוסיפה על כך מקור מנא הני מילי? אמר רב חייא בר גמדיא אמר רבי אסי: דאמר קרא: מוֹסֵר ה' בְּנֵי אֱלֹהֵי מִצְרָיִם וְאֶל־תִּקְּץ בְּתוֹכָהֶן; ומפסוק זה ניתן ללמוד הן מהרישא והן מהסיפא. ועם היות ובגמרא מצוטט רק הרישא, ואז הכוונה הינה שהמפסיק בתוכחה - מראה שקשה לו לקרות מוסר ה', באים התוס' ומרחיבים שיש ללמוד גם מסוף הפסוק. "תקוץ" - לשון קציצה הוא. ואז המשמעות של קוצים קוצים הוא שהינך מחלק את התוכחה לריבוי חלקים.

הגמרא הביאה טעם נוסף, ריש לקיש אמר: לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות, ואילו היו מפסיקין, היה אותו שבא לקרות - חייב לברך על הקללות. וכאן מביאים התוס'

**ואסור לסמוך על הבימה,
דמה נתינתה - מעומד,
אף קריאתה - מעומד.**

**הגמרא למדה את התקנה שלזמן קריאת שתי הקללות
הארוכות בתורה**

"תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להן לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבתשנה תורה קודם ראש השנה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתימא ריש לקיש: כדי שתכלה השנה וקללותיה. בשלמא שבמשנה תורה איכא, כדי שתכלה שנה וקללותיה, אלא שבתורת כהנים, אטו עצרת ראש השנה היא? - אין, עצרת נמי ראש השנה היא, דתנן: ובעצרת - על פירות האילן." כלומר, הכלל של תכלה שנה וקללותיה, הגיוני הוא לפני ראש השנה, אך כדי להבין זאת לגבי עצרת, יש להבין שיש בחינה בה שבועות הינו גדר של תחילת שנה, שבו נידונים על פירות האילן.

סתירת חלוקה אחרת של קריאת התורה

מעלים התוס', כי בבית מדרשו של רבינו נסים היתה שאלה, פרשות מטות ומסעי כשהן מחוברות הינם הקריאה הארוכה ביותר, ולכאורה היה עדיף לחלק את פרשת ניצבים וילך, שהיא ביחד עוד קצרה מהרבה פרשיות. ותשובתו היתה, כי בפרשת ניצבים יש קללות, ואז בשעה שיש שתי שבתות בין ראש השנה לסוכות, הרי נצטרך לחצות את פרשת ניצבים וילך, ובצורה כזאת, לא תהיה הפסקה של קריאת פרשה בין קללות לראש השנה. (אגב התוס' מדייקים כי ניצבים וילך הינה פרשה אחת, שנדרשים לחצותה, ואילו הלשון אצל מטות מסעי אינו שהן פרשה אחת, אלא החלוקה היא בקריאה של שתי פרשות אשר מחוברות רק בעניין הקריאה).

**ממסכת בבא בתרא אנו רואים כי הקללות של פרשת כי
תבוא בדברים הן הקללות ולא בפרשת ניצבים**

לפני שנבאר את המקור ממסכת בבא בתרא, נקדים כי יש שתי פרשיות של קללות. הראשונה בפרשת בחוקותי בחומש ויקרא, תורת כהנים, והשניה בפרשת כי תבוא, בספר דברים, משנה תורה. אלא שהקשו התוס', כי לפי הגמרא במסכת בבא בתרא, המשווה את קללות הקב"ה לקללותיו של משה - אנו רואים כי הקללות במשנה תורה מסתיימות בפרשת כי תבוא, והדבר בא להדגיש, כי הקללות של פרשת ניצבים - אינן נקראות קללות, אלא העברה של בני ישראל בברית.

ואמר רבי לוי: בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, שהקב"ה רחמן, וברכתו מרובה מקללתו, מה שאין כן אדם קללתו מרובה מברכתו. הקדוש ברוך הוא ברך את ישראל בעשרים ושתים אותיות, וקללן בשמנה אותיות. כיצד? ברכן בעשרים ושתים - מ"אם בחקותי" [ויקרא כו, ג], המתחיל באות אל"ף, עד "קוממיות", [שם יג], המסתיים באות תי"ו, אם כן הברכות של הקדוש ברוך הוא כוללות את כל האותיות מאל"ף עד תי"ו, דהיינו עשרים ושתים אותיות [בלא האותיות הסופיות רםןףץ]. וקללן בשמונה - מ"ואם בחקותי תמאסו" [ויקרא כו, טו], המתחיל באות וי"ו, עד "ואת חקותי געלה נפשם" [שם מג], המסתיים באות מ"ם, אם כן הקללות

מתוך גרונו של משה, ולא היה אלא ברוך"ק ונבואה. ויש האומרים כי בחומשים הראשונים, שומע משה מבחינה של גבורה, ואילו משנה תורה שמע מגילוי של נקבה, שהיא סוד רוח הקודש, ונקראת מפי עצמו. שהרי ברור לנו כי משה רבינו לא אמר שום אות מפי עצמו, ולכן מחוייבים לבאר, שאלו הן דרגות שונות באופן הגילוי של הקב"ה אליו, ובמבואר בספרים הנוגעים בעניינים הללו.

**קללות שבת"כ קודם עצרת ושבמשנה תורה
קודם ראש השנה -**

שאלו בבית המדרש של רבינו נסים,
**למה מחלקים פרשת ניצבים וילך לשנים,
כשיש ב' שבתות בין ר"ה לסוכות בלא יוה"כ,
ואין מחלקין מטות ומסעי שארוכות יותר,
והשיב לפי שבאתם ניצבים,
יש קללות שקלל ישראל,
ורוצה לסיימם קודם ר"ה.**

וקשה,
**שאנו לא מחשבינן הקללות שקלל משה ישראל,
כדמשמע,**

בפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף פח: ושם),
א"ר לוי בא וראה,
שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת ב"ו,
הקדוש ברוך הוא -
בירך ישראל בכ"ב וקללן בשמנה,
ומשה - ברכם בשמנה, וקללם בעשרים ושתים,
וחשיב מואם לא תשמעו עד ואין קונה,
משמע בהדיא שעד אין קונה,
הוי מן הקללות ולא יותר.

ועוד קשיא,
**לפי סברתו,
אמאי אין קורין האזינו קודם ר"ה,
שהרי גם שם יש קללות מצי רעב ולחומי רשף.**

לכך נראה לי הטעם שאנו מחלקים אותן,
**לפי שאנו רוצים להפסיק,
ולקרות שבת אחת קודם ר"ה,
בפרשה שלא תהא מדברת בקללות כלל,
שלא להסמיך הקללות לר"ה,
ומטעם זה - אנו קורין במדבר סיני קודם עצרת,
כדי שלא להסמיך הקללות שבבחותי לעצרת.**

ילמדנו של פרשת יתרו,
**אין אדם רשאי לקרות בתורה,
עד שיסדיר הפרשה ג' פעמים,
שנאמר (איוב כח) אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה,
ויאמר לאדם.**

כוללות רק את האותיות מו"ו ועד מ"ם, דהיינו שמונה אותיות.

ואילו משה רבינו ברכן את ישראל בשמונה אותיות, וקללן בעשרים ושתים אותיות. כיצד? ברכן בשמונה אותיות - מ"והיה אם שמוע תשמע" [דברים כח, א] המתחיל באות וי"ו ועד "לעבדם" [שם יד], המסתיים באות מ"ם, דהיינו שמונה אותיות. וקללן בעשרים ושתים אותיות - מ"והיה אם לא תשמע בקול ה'" [דברים כח, טו] המתחיל באות וי"ו עד "ואין קונה" [שם סח], המסתיים באות ה"א, אם הולכים כסדר מהאות וי"ו וחוזרים ומגיעים עד האות ה"א, הרי עוברים על כל אותיות האלף בית דהיינו עשרים ושתים אותיות.

קושי נוסף על רבינו נסים, שהרי גם בפרשת האזינו יש לשונות קללה

אחת השיטות לסתור סברא, היא להביא אותה לידי גיחוך, כאשר הינך מושך אותה עוד יותר. שהרי לפי התוס' עד פרשת כי תבוא יש קללות ותו לא. ואם רבינו נסים מחשיב לשונות קללה, הרי למה נעצר בפרשת ניצבים, והרי גם בשירת האזינו יש לשונות של מזי רעב ולחומי רשף, שהינם לשונות של קללות.

סברת התוס', כי יש שני כללים, גם קריאת הקללות לפני תום השנה, וגם הפסקה בפרשה

התוס' מבארים כי לפרשת ניצבים יש מטרה אחרת, שהיא פרשה ללא קללות, מאחר ונדרשת קריאה תמיד ללא קללות. ולא רק שהתוס' מחדשים יסוד זה, אלא אף תומכים זאת, שגם לפני שבועות יש תמיד שבת אחת לפחות של הפסקה, ומה שהתוס' ציינו זה את פרשת במדבר סיני ללא קללות, ולעתים אף פרשת נשא נקראת תחילה. כלומר תכלה שנה וקללותיה, יש בה שתי תכונות - לא קוראים קללות בתחילת שנה, וגם יש פרשה שלימה ללא כל קללה.

התוס' מאחר ודנים על ההקדמה לפני מתן תורה - מביאים כי בכל שבוע כאילו יש כאן נתינה

מדרש ילמדנו הוא מדרש תנחומא, שיש בו פעמים רבות את הלשון ילמדנו רבינו. ויש כאן שני דינים. דין הכנת הקריאה לבעל הקורא לפחות שלוש פעמים, וזה דווקא לבעל הקורא, אבל אצל העולה זה מצד מצווה מן המובחר, ולכן זה אחד הטעמים לכך שקוראים שנים מקרא ואחד תרגום (ועל הנוסח שנאמר שצריך להסדירו פעמיים או שלוש זה מדויק - פעמיים תורה ואחד התרגום, שנספר רק כבחינה חלקית - "או"). ודין נוסף, שלא ישען על הבימה, שכמו שנתינתה היתה מעומד.

[דף לב עמוד א]

הלוחות והבימות אין בהן משום קדושה -

פירש בערוך, גליוני ספר תורה שלמעלה ושלמטה, ושל בין דף לדף.

וקשיא,

דהא פרק כל כתבי (שבת דף קטז.), תנן בהדיא דמטמאין את הידים.

ויש לומר,

דהתם - ר"ל כל זמן שהן מחוברין בספר תורה, והכא - מיירי היכא דגייז.

ואכתי קשה,

שהרי התם מיבעיא לן,

היכא דגייזי - אי יש בהן קדושה אי לאו, ואמאי - לא פשיט ליה מהכא.

יש לבאר גדר הלוחות והבימות - ומהו המשמעות שאין להם קדושה

הגמרא מביאה התייחסות לגבי הלוחות והבימות. "אמר רבי זירא אמר רב מתנה: הלוחות והבימות - אין בהן משום קדושה." אלא יש לבאר מה כאן המציאות. והתוס' ביאר על פי הערוך שמדובר בדפים שאין עליהם כתב. ובימה זו מה שהיו עושים למלך בשנת הקהל, במצאי יום טוב הראשון במצואי שנת שביעית, ועליה היה קורא את התורה. ולענין קדושה, יש כמה דרגות קדושה, ויש להבין במה מדובר.

הסוגיה ממסכת שבת לומדת הפוך, שכן הם מטמאים - כלומר יש בהם קדושה

יש לצלול להבין את הגמרא בשבת. ויש כאן שתי סוגיות משלימות. הסוגיא הראשונה דנה לענין הצלה מדליקה. איבעיא להו: הגליונין, הקלפים החלקים שלא כתוב בהם [וסברה הגמרא שהספק הוא בין על אותם שמעל הכתב ומתחתיו, ובין על אותם שהיו כתובים ונמחקו] של ספר תורה - האם מצילין אותן מפני הדליקה, או אין מצילין אותן מפני הדליקה? וביארה הגמרא את שאלתה, כי מאחר ומלכתחילה הקדישו את הדף, אף שלא היו עליו אותיות - נהיה קדוש. ולכן העמידו כי מדובר שבספר התורה עצמו אין מספיק אותיות, ואת הגליון גייז - כלומר חתכו לאותו החלק וזרקו אותו.

הסוגיה השניה הינה לגבי טומאה. "תא שמע: הגליונין של מעלה ושל מטה, שבין פרשה לפרשה, שבין דף לדף, שבתחלת הספר שבסוף הספר - מטמאין את הידים. - דילמא - אגב ספר תורה שאני."

גזרו חכמים על הנוגע בספר תורה שיהיו ידיו טמאות ביחס לתרומה, שאם יגע בה יפסלנה [וטעמו של דבר מבואר לעיל יד א]. ומוכח מהברייתא האומרת שגם על הגליונין גזרו שיטמאו את הנוגע בהם טומאת ידים לתרומה, שקדושת הגליונין היא כקדושת הספר, ואם כן יש להצילם מהדליקה גם כאשר הכתב נמחק.

קושיית התוס' כעת הינה מהשלב השני - שאם הם מטמאות ידיים, סימן שיש בהן כן קדושה.

התוס' מציגים זאת שיש חילוק בדבר - האם הגליונות עדיין מחוברים

תמיד חילוק מסייע לתרץ סתירה. וודאי שעדיין הגליונות מחוברים - יש בהם קדושה. אלא שכעת שולפים התוס' את הסוגיא הראשונה, שזו חלק מהבעיה שהוצגה, ומדוע לא ענתה הגמרא מיידית, שאין בהם קדושה, ולא כמו שהשאירו זאת כשאלה במסכת שבת. ונמצא, כי התוס' נשארו בקושי על פירוש הערוך.

גוללו מבחוץ וכשהוא מהדקו מהדקו מבפנים

פר"ח,

דקאי אקשר מטפחת,

כשקושר מטפחת סביב הס"ת,

יהא הקשר מבפנים כלפי הכתב,

שאם יהיה מאחוריו,

כשיפתח הספר תורה,

יהיה צריך להופכו על הכתב, להתיר הקשר,

ואין זה דרך כבוד.

נהגו לומר כשמוציאין ספר תורה **הני פסוקי דרחמי,**

תורת ה' תמימה עדות ה' נאמנה,

פקודי ה' ישרים מצות ה' ברה,

לפי שמתן שכרם בצדם,

ואחר כך אומר **גדלו שיש בו שש תיבות,**

כנגד ששה צעדים של נושאי הארון (שמואל ב ו),

ומ' תיבות יש בתורת ה' תמימה,

כנגד המ' יום שבהם ניתנה התורה,

ואח"כ פותחו למקום שירצה **לקרות בו,**

וקורא כהן.

ולכתחילה הוא גוללו וסותמו קודם שיברך,

כדי שלא יאמרו ההמון,

שהברכות כתובות בו,

אבל בדיעבד - אין לחוש,

שהרי לא שכיחי עמי הארץ כל כך עתה,

אבל לאחר שקרא בו,

ודאי צריך לגוללו קודם שיברך,

אפילו לר' יהודה.

התוס' בוחרים בפירוש רבינו חננאל, שהגלילה קשורה בקשר המטפחת, השונה מרש"י, הסובר שזה על ספר התורה עצמו

הגמרא מביאה מספר אמרות משמו של רבי שפטיה בשם רבי יוחנן. ואחת מהן היא "ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: הגולל ספר תורה - גוללו מבחוץ ואין גוללו מבפנים, וכשהוא מהדקו - מהדקו מבפנים, ואינו מהדקו מבחוץ." אמנם יש כמה שיטות להבין על מה מדובר כאן, ומה טעם בדבר. רש"י נקט שהנושא הינו הספר ועל כן פירש - הגולל ספר תורה מענין לענין, והוא יחיד, וספר תורה מונח לו על ברכיו - גוללו מבחוץ, העמוד שהוא חוצה לו גוללו, ויגול מצד חוץ לצד פנים, שאם יאחזו עמוד הפנימי ויגול לצד החוץ - יתפשט החיצון ויפול לארץ. וכשהוא מהדקו - כשגמר מלגלול ובא להדקו יאחזו בפנימי ויהדק על החיצון, כדי שלא יכסה הכתב בזרועותיו, שמצוה להראות את [הכתב אל] העם כשמהדקו, במסכת סופרים.

ואילו רבינו חננאל, מעמיד כי הנושא הינו המטפחת עימה קושרים את הספר לאחר הגלילה. ושיקשור אותה בצד

שפותחים את הספר, וכפי מנהגנו כיום. ומאחר והתוס' בחר לשנות, הרי הם מסבירים מדוע פעולת הקשירה של התפר צריכה להתבצע כך. כי המטרה היא כיצד לאחר מכן יתיר קשר זה, ואם יקשור הקשר מאחור, הרי יאלץ להפוך את הספר, ואין זה דרך כבוד.

קדושת ספר התורה נימית גם בהליכה עם הספר

התוס' מבארים כי יש שלושה שלבים בהוצאת ספר התורה. השלב הראשון הוא בעת הוצאתו אמירת פסוקי רחמים. פי' בתורת ה' תמימה עד מצות ה' ברה יש כ' תיבות ובפסוק האל תמים דרכו עד זולתי אלהינו יש ג"כ כ' תיבות: ותיבות הללו הינם כנגד ארבעים יום שמשה היה למעלה בקבלת התורה. השלב השני הוא אמירת גדלו לה' אתי, ונרוממה שמו - יחדיו. (המילה יחדין מתארת כיצד אנו מרוממים את שמו). ובכל עניין יש רמז, וששת המלים כאן הינם כנגד העלאת ארון הקודש על ידי דוד המלך בשעה שהעלה את ארון האלוקים לעיר דוד, שמוליכו בכבוד רב. (שמואל ב ו, יג) וַיְהִי כִּי צָעְדוּ נֹשְׂאֵי אֲרוֹן־ה' שְׁשֶׁה צְעָדִים וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמִקְרִיא: והשלב השלישי הוא פתיחת הספר לקריאת הכהן.

ההבדל בגלילה לפני ולאחרי הקריאה

הגמרא מביאה ברייתא עם מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. "תנו רבנן: פותח ורואה, גולל ומברך, וחוזר ופותח וקורא, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: פותח ורואה ומברך וקורא." התוס' פירשו כי עם היות ורבי יהודה חלוק על רבי מאיר, אלא שהוא שהוא כן מקבל את דבריו שמלכתחילה ראוי לגלול ורק אחר כך לברך, אבל בדיעבד, כגון שאין לו פנאי וזו שעת הדחק, סובר רבי יהודה, שאין לחוש לחששו של רבי מאיר, שיאמרו ברכות כתובות בתורה, דאין לנו עתה כל כך עמי הארץ שיאמרו כן, וההלכה היא כרבי יהודה. אלא לאחר שקרא בו - אף רבי יהודה מודה, שודאי צריך לגלול קודם שיברך. שבזה לא שייך דיעבד שאין לו פנאי, שהרי בלאו הכי צריך לגלול בין גברא לגברא.

גדול שבכולן גולל -

לפי שהוא כבודו,

וגם לפי שהוא גדול שבכולן,

כדיי הוא ליטול **שכר כנגד כולם,**

כדאמר רבי יהושע.

הגדול שבמניין הוא הגולל ונוטל שכר כולם

"ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: עשרה שקראו בתורה - הגדול שבהם גולל ספר תורה. הגוללו - נוטל שכר כולם, דאמר רבי יהושע בן לוי: עשרה שקראו בתורה - הגולל ספר תורה - קיבל שכר כולם. שכר כולם סלקא דעתך? אלא אימא: קיבל שכר כנגד כולם." והגלילה שכאן היא ההגבהה בימינו.

התוס' בפירושים מחברים את שתי האימדות

קיימות שתי צורות הסתכלות יחיד ורבים. גם הכהן הגדול, נאמר לנו לגדלו מאחיו. וגם בענייני העולם, מי שמקבל את הכבוד זה השר אף שיש לו ריבוי חיילים. הטעם הראשון שהוא כבודו של הספר תורה, שיגללו אותו דווקא ע"י האדם החשוב. וגם זה כבוד הציבור, שהנציג שלהם הוא האדם

והשונה בלא זמרה -

שהיו רגילין לשנות המשניות בזמרה,

לפי שהיו **שונין אותן על פה,**

וע"י כך היו **נזכרים יותר.**

חיסרון הלימוד ללא זמרה

הגמרא דנה על האופן של הלימוד "ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה - עליו הכתוב אומר, וגם אני נתתי להם חקים לא טובים וגו'." יש לשים לב, שקורא - זה הולך על התורה, וידוע כי טעמי המקרא יש בהם נתינת טעם והבנה. ושונה - זה הולך על המשנה, וכאן בחרו בלשון זימרה.

מבארים התוס' טעם לחשיבות הזמרה, וחומרת העדרה

יש אפשרות להסתכל שהתוס' רק מתארים אירוע היסטורי, כיצד נהגו ללמוד, שהיו שונים המשניות בזימרה. אך עם מעט התבוננות, נראה לי, שיש כאן שלושה גורמים. הגורם הראשון - לשלילה, שאם אינו נוהג כמו כולם, הרי הוא משנה ולרעה. הגורם השני - שהזימרה אינה רק ליווי מוזיקלי, אלא הינה כלי ללימוד בעל פה. ולכן התלמידים הורגלו בכך. הגורם השלישי - המנגינה אינה דבר נספח ונפרד, אלא שהיא עצמה מסייעת בזיכרון בקלות יותר.

בלא אותה מצוה -

י"מ מצות אחיזה.

וקשה,

מאי רבותא,

פשיטא שאין לו שכר,

כיון שלא עשה המצוה כהוגן.

לכך פירש ריב"א,

בלא אותה מצוה שעשה באותה שעה,

שאם אחז ספר תורה ערום **וקרא בו,**

אין לו שכר **מן הקריאה,**

וכן אחזו לגוללו או להגיהו,

אבל אחזו במטפחת,

אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.

האוחז ספר תורה ישירות בלא מטפחת - נקבר ערום, וביאור משמעות אימרה זו

אומרת הגמרא "אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן: כל האוחז ספר תורה ערום (הכוונה ישירות בלא מטפחת) - נקבר ערום. (הקשתה הגמרא, וכי בשביל כך יענש בעונש שכלל אינו דומה? ויש כאן לשון נופל על לשון, כמו שהוא עצמו החזיק ערום, אף הוא נקבר ערום, אלא שהדברים נאמרו בבחינת חידה, וממשיכה הגמרא ומבהירה מה כוונת הדברים). - ערום סלקא דעתך? (ומבהירה הגמרא שאין הכוונה בגשמיות ללא בגדים, אלא ברוחניות). אלא אימא: נקבר ערום בלא מצות. (אלא שעדיין מקשה הגמרא, וכי מדוע יפסיד את כל המצוות?)

החשוב. ומה שהוא נוטל שכר כולן, אין פירושו שרק הוא מקבל, אלא להיפך, שהוא מגיע מכוח כולם, ובפעולתו הוא מזכה את כולם. ולכן יש שנוהגים מצד חיבוב המצווה לקנותו בדמים מרובים, כי אדם שמוכן להוציא על כך, מראה את חשיבותו, ומדוע הוא ראוי לכך. והחילוק בין הסברות הוא האם רשאי הגדול לסרב.

ומה שכיום אין נוהגים לעשות זאת בדווקא, משום דרכי שלום, עדיין יוקר הגלילה נשארה חשובה.

מנין שמשתמשין בבת קול -

בירושלמי (שבת פרק במה אשה) תני,

כתיב **לא תנחשו ולא תעוננו,**

ואף ע"פ שאין ניחוש - **יש סימן.**

אופן השימוש המותר בבת קול

ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: מנין שמשתמשין בבת קול - שנאמר ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר. והני מילי - דשמע קל גברא במתא, וקל איתתא בדברא (שהוא השינוי בדבר, שלכן יש לתלות זאת שמדובר בבת קול). והוא דאמר הין הין, והוא דאמר לאו לאו. (כלומר, הישנות הדבר פעמיים יש בו ראייה שהדבר נכון, בדוגמת חלום).

התוס' מציגים צד לחומרא וצד שיהיה כן מותר

מצד האיסור יש פסוק מפורש לא תנחשו ולא תעוננו. כלומר, קביעת מעשה בשל אירוע שאין לו כל קשר לדבר, פתי נפלה צבי הפסיקו בדרך, או לפי אצטגנונות, היום הזה כן מוצלח, על פי עונות הזמן.

אבל הירושלמי כן מאפשר בתחילה את הסימן, שאדם עושה לעצמו, ונותנים דוגמא ליעקב, שכבר היה לו רצף של שלושה דברים לא טובים, מות אשתו רחל, העדרו של יוסף וחסרונו של שמעון, ולכן אינו רוצה לשלוח את בנימין. והסימן יכול להיות גם לטובה. ומאחר ומסייגים זאת שיהיה חזקה בדבר, והסימן כן קשור לאותו הדבר.

ובפרט שמיד לאחר מכן מציינים בירושלמי את בת הקול, ותומכים זאת בפסוק (ישעיה ל) וְאֶזְנֶיךָ תִשְׁמַעְנָה דְבַר מַאֲחִירֶךָ יֵאמֹר - זֶה הַדֶּרֶךְ לָבוֹא. כלומר, עם היות זוהי רק קול מוחלש - הרי ניתן לבצע ממש מעשה בעקבות זאת.

ואכן הירושלמי תומך את זאת בסיפור חי. ר' יְעֶזֶר עָאֵל לְפִנְיָה נכנס להתפנות אֲתָא אֲבָטְיוֹנָס דְּרִמְאִי בֵּא שֶׁר רִמְאִי וְאֶקְוִי מֵאֲחִירָה וְיָתֵב לִיהָ הַעֲמִידוּ מִמְּקוֹמוֹ וַיֵּשֶׁב אֶמֶר הֵכִין כָּל עָמָא הָרִי הָיוּ שֶׁם הִרְבָּה אֲנָשִׁים וּמְכַל הָאֲנָשִׁים שְׁהִיוּ שֶׁם לֹא אֶקִּים לְבָר נֶשׁ אֶלָּא לִי לֹא הָקִים אֶת אֶף אֶחָד אֶלָּא אוֹתִי לִית אִיפְשָׁר דְּאָנָא נְפִיק מִיָּפָא עַד דְּנִידַע מַה הָיָה בְּסוּפִיָּה הֲרִיגִישׁ שֶׁמֶן הַשָּׁמִים הִבִּיאוּ אֶת הַשֶּׁר הָרִמְאִי לְהוֹצִיאוּ מִשָּׁם. אִמֵּר, לֹא אֲצַא מִכָּאן עַד שְׂאֲדַע מַה הִיָּה בְּסוּפִי. וְהָיָה תִּמְן חִינִי וּבִאוֹתוֹ מִקוֹם הִיָּה נֶחֱשׁ שָׁרִי נְפִיק וְיָהֵב לִיהָ עֶדְרוֹ תִּמְן אֶחָת דְּרִיבִי וְכִשְׁהֶשֶׁר יֵשֶׁב הַתַּחֲלִיל הַנַּחֲשׁ לְצִאת וְהַכִּישׁ אֶת אוֹתוֹ שֶׁר וַיֵּצֵאוּ בְּנֵי מִיעִי וְקָרָא עָלָיו (ישעיה מג) וְאֶתָּן אֲדָם תַּחֲתָיֶךָ וְגו'.

שהיא רק מצווה אחת, שאכן קשורה למעשהו. אלא שעל כך מקשים התוס', שהייתי מצפה מהאמורא שיאמר לי דבר עם חידוש, ולא דבר, שנראה כמובן מאליו. שמאחר ועשאה שלא כראוי - כיצד כן היית מעלה בדעתך שיגיע לו שכר על כך? ומתוך הקושי סללו התוס' הבנה חדשה בשם ריב"א, שעל הפעולה הנילוות לאחזקת הספר תורה שלא כראוי, כגון הקריאה באותה השעה, הרי גם עליה אינו זוכה בה. ומסיימים התוס' בטוב, שבניגוד לכך אם אחזו הן לגלילה והן להגדה, יש לו ברכה מרובה.

- בלא מצות סלקא דעתך? - (עונה הגמרא, כי הכוונה רק לאותה המצווה, שעושה אותה שאינו כראוי). אלא אמר אביי: נקבר ערום בלא אותה מצוה."

התוס' מבארים מהי אותה המצווה, שאינו זוכה בה

בתחילה מציעים התוס' את פירוש היש מפרשים, שאומרים שמאחר והוא אוהז שלא כראוי את ספר התורה, בלא המטפחת מסביבו - הרי אינו זוכה למצוות האחיזה, ומאחר ונעשתה שלא כראוי, כאילו לא נעשתה כלל, ומעלת הפירוש,

