



תוספתו מרובה

על העיקר

**מסכת מכות - פרק ב
(אלו הן הגולין)**

דף ז עמוד א - דף יג עמוד א

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



**הרב שגיב הלוי עמית
אב תשפ"ד אלעד**





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - מכות פרק ב'

דף ז עמוד א - דף יג עמוד א

מפתח עניינים

מפתח עניינים

פתיחה בנימה אישית

גמרא ברורה

הדגמת תחילת פרק אין צדין (מסכת ביצה)

רבינו חננאל - הדגמת הפרשן הראשון על הגמרא באופן המובנה

מצגת מקורות חב"ד

קורס דרכי למידה בתוספות

הקדמה תוספתו מרובה על העיקר

מפתח עניינים שהתבארו

השוואת דרך לימוד התורה של אדמו"ר הזקן מול הרמב"ם, בהתייחסות לתוס'

פרק ב' - ביאור התוספות



פתיחה בנימה אישית

תוספות, בשיא ההבנה. תמיד אני אומר לעצמי, כי הספרים הינם בראש ובראשונה עבורי. אם הצלחתי לכתוב ספר בעומק כזה על התוספות, סימן שהנני לומד כראוי. אך בטוחני, שכל מי שיראה את הספר. וראו אותו מספר אנשים, בהחלט יהיה לו מה לקבל ממנו.

הראשון שמרוויח מהספר הוא שזימתי ללמוד בעצמי, ומתוך כך הביא הדבר תועלת לאחרים

בהשגחה פרטית, המראה כי העיקר הוא לראות את האחרים, ולא את עצמך, הרי דווקא לאחר שכמעט כל כרכי התוס' על מסכת מכות היו גמורים, והתבקשתי לכתוב תחילה על המסכתות שכעת נלמדות בישיבה. הרי המסר הוא לסייע, ומי שמסייע לאחרים, ממילא אף זוכה לעצמו.

ספרי הראשון ביאור על קצות החושן, מראה על חשיבות לימוד הניגלה, גם אצל חסידים

מעניין, כי כאשר כתבתי את ספרי הראשון, לפני שנות דור, קרוב לעשרים וחמש שנים, ביאור על קצות החושן, זה עצמו היה פלא. בחור שמעולם לא למד קצות החושן, שהוא חוד החנית בלימוד הישיבות הליטאי. שבוודאי שגם חב"דניק

אדם המסתכל אחורה, ורואה את כברת הדרך שעבר - מחוייב לומר תודה

צורת הלימוד שלי על התוספות צמחה בשלבים. מפתיע, כי יהודי שמעולם לא זכה ללמוד בישיבה אפילו זמן אחד (תקופת חצי שנה, המקבילה בלימוד האקדמאי לסימסטר), ובנעוריו לא הכיר צורת אות רש"י, בנה בכוחות עצמו, כלים בתוספות, שמעולם לא היו קיימים. אך בכל זאת, הנני חייב להכיר טובה, לכמה נקודות שהיו לי בדרך. מאחרו והדבר החשוב ביותר שיש לאדם - היא תכונת הכרת הטוב. בפרט שהינך עומד, ויכול לבחון את מיקומך כעת, לעומת עשרות שנים אחורה, ופשוט לעמוד משתומם. זה על גדר הפלא.

מתוך הקושי, צומח האתגר, ההופך לברכה, לאחר שהאדם לא רק שאינו מרים ידיים, אלא מתוך כך נבנה

יש לציין, כי דווקא בגלל שהיו לי עצמי קשיים לא קטנים הן מלימוד הגמרא, ועל אחת כמה וכמה ללימוד התוספות, שזו ממש קפיצת מדרגה, ביחס ללימוד הגמרא. כך שאינני מגיע כגאון, המלמד את הזולת, אלא דווקא מאחר ואני בעצמי כה התקשיתי, ולא יתואר עד כמה. ולכן הרגשתי את הצורך לא לוותר לעצמי. כן הינך מוכרח לא להתעצל, וללמוד

משמיים השתלשל, כי הכרך השלישי שיצא על התוספות, חלקו הראשון של פרק השולח במסכת גיטין, יצא כתורה לחתונתו, עשר שנים מאוחר יותר, תוך שציינתי בהקדשה, שהוא עצמו צאצא למהר"ם מרוטנברג, שהיה מאחרוני בעלי התוספות, ורבו של הרא"ש, אשר לא רק שכתב את תוספות הרא"ש, אלא היה הבסיס להכניס את מסקנות התוס' להלכה.

כל תחנה שעברתי, הקשורה בלימוד התוספות - מורה על ההשגחה הפרטית, שהובילה לסדרת ספרים זו

במקביל, עברו עלי עוד כמה אירועים, שכל אחד מהם מהווה תשתית וסיוע, לכך שהיום נוצר ספר שכזה.

אחד הכלים הנפלאים שסייעו לי היא תוכנת גמרא ברורה. ועל כך בפרק הבא. במסגרת העבודה מולם יצרתי שתי מצגות מרתקות על מבנה הפרשנות של רבינו חננאל, ומקורות חב"דיים לגבי צורת ודרך הלימוד.

לאחר מכן המצגת על דרכי הלימוד של התוספות, קובעת ברכה בפני עצמה. המצגת הועברה בקורס בלומדה, בהתערבותו האישית של מנהל התוכן, אשר ביקש לשלב אותי כחלק מקורס של הרב ישעיהו וובר, המתמחה בתחום לימוד הגמרא, וסיוע לתלמידים ולמלמדים.

מעניין כי שם הספר אף הוא היה לפני ריבוי שנים, ועל כך ההקדמה המרתקת.

התוספות שנמצאו לאחר זמן בגיבוי מחשב ישן - מסייעות כהקדמה עשירה

מסכת מכות יש בה 170 קטעי תוספות. והפרק השני הינו הקצר מכולם, בעניין זה, הן מצד מספר קטעי התוספות, והן מבחינת כמות המילים הכוללת בתוספות. ממילא מאחר ופרק זה הינו קצר ביותר. הרי לאחר שמצאתי את הנושאים המובאים, לפני גוף ביאור דברי התוספות, יעניקו גם לפרק זה, אורך משמעותי בהרבה.

הכוונה היא על אותם שתי מצגות, שציינתי, וכן הקדמה ארוכה על בחירת השם של "תוספתו מרובה על העיקר". ועצם זה שההקדמות הללו נמצאו לאחר כתיבת החלק הראשון, שיוצא בסופו של דבר, רק לאחר שיצאו כבר מספר חלקים - זה עצמו מורה, כיצד יהודי מקבל נשיקות משמיים, וסימנים, עד כמה, כן מרוצים מבחירה לכתוב על התוספות. מזה עוד, שתמיד ההקדמה, קובעת ברכה בפני עצמה.

הספר מהווה קפיצת מדריגה, גם לעומת הניצנים שהיו בדרך

אחד הדברים היפים, שהזמן עושה את שלו, ומאחר והאדם משתבח כל העת, הרי אמנם מצד אחד יש כלים נפלאים, אך כל הזמן אני רואה ממש קפיצת מדריגה. כלומר, בו זמנית רואים, כי דרך המחשבה לכאורה היתה קיימת, אך אני בעצמי מופתע מהתהליכים שאני עובר תוך כדי הכתיבה.

החידוש להדגים בכל תוספות בחינה אחרת מדרך הלימוד יש בו ברכה

לאחר שסיימתי את העריכה של הטייטא של הפרק הראשון, קיבלתי עצה להדגיש את הצד של ה"איך, מאחר ואני כה אודה להדגיש זאת. ואז ראיתי, כי יש לי הבנה ממש מחודשת, לאחר כל ניתוח של כל תוספות. עד שאני בעצמי

יודע להכיר, עד כמה זכה הלימוד הליטאי, לצקת לימוד בעיון בגמרא ובתורת הניגלה. אמנם, גם לא חסרו גדולי ישראל למדנים בעולם החסידי. אך אין ספק שגם במקומות הללו זוכים ללימוד מגדולי ישראל האמיתיים, בו התורה הליטאית זוכה למקום מרכזי.

הקב"ה אישית משגיח על כל אדם. ולאחר שהוצאתי מספר כרכים על קצות החושן, ניגש אלי הרב מרדכי שמואל אשכנזי, רבה של כפר חב"ד, אשר היה באהבה רבה לשולחן ערוך אדמו"ר הזקן. בתחילה לא רציתי לכתוב על כך. אך משמיים זימנו לי כן להוציא ג' כרכים על חושן משפט בשו"ע אדה"ז. ולאחר ריבוי ספרים כולל בחסידות, הנני זוכה לכתוב שוב על עניין בניגלה, שהוא הבסיס לכל הלימוד הישיבתי. כך שהנני מרגיש, כי על כל ספר וספר, הקב"ה ממש מנתב את דרכי. לא רק על סוג הספר, אלא אפילו על איזה חלק בתוספות. דווקא כך זה מוכיח, כי קיימת ברכה ייחודית, שאם היות והינך בעל תשובה, וחסיד חב"ד, הרי חלק הניגלה, הוא יסודי, ובלתי נפרד מהלימוד. וכפי שאכן הורה הרבי ביחידות לרב יואל כהן, כי לימוד ללא התוספות - כלל אינו נקרא לימוד.

חוויות שהיו בהסכמה הראשונה על הספר הראשון

כאשר הראיתי את הכרך הראשון לרב אשר וייס, הוא צחק ממני, ואמר, כי מאחר וקצות הינו ספר לתלמידי חכמים, הרי לא ראוי ליצור ספר ביאור, טייטש (בעין תרגום). מילא על החומש, אולי אפילו על הגמרא, אבל מי שלמדן, כבר יסתדר בכוחות עצמו. עניתי לו על המקום, כי הנני בעל תשובה, אשר לא ידע צורת אות. וכל פעם שהתקדמתי, היה ספר אחר, אשר הסביר לי את אותו חלק שהנני ניגש ללמוד. זה החל מהתורה, דרך ביאור על רש"י על התורה. המשיך בביאור המשניות, עבר ללימוד הגמרא. ואפילו על התוספות נכתבו. אפילו שזכיתי ללמוד לסמיכה לרבנות, היו ספרים שביארו את הש"ך והט"ז - שהם בסיס הלמדנות של השולחן ערוך בעומק.

אלא שכשבאתי ללמוד את קצות החושן, מאחר והוא ספר לפלפלי, לא רק שאף אחד לא מבארו, כי אם רק תוקפים ומקשים עליו, וכל המרבה - הרי זה משובח. אמרתי לו, עד עכשיו אני קיבלתי, כעת תורי לתת. ואכן זכיתי לקבל הסכמות על הכרך הראשון מגדולי ישראל מכל המיגזורים. כלומר, הכתיבה לא באה מצד הגאונות והלמדנות, אלא כפי שהגמרא לומדת מתוך שזוכה לאחר, הרי הוא זוכה גם לעצמו.

ממש פלאי, ההשגחה הפרטית, שזכיתי לעבור, באופן שקשור ללימוד התוספות

כאשר בני הצעיר מנחם מענדל היה בכיתה ז', ולמד פרק המפקיד, הפריע לי, כי מלמדים אותם גמרא בלבד, ולמדתי איתו את כל הפרק עם כל התוספות. זה היה ממש להילחם, ולהבין תוספות אחר תוספות, מבלי לוותר אפילו על אחד.

אצלי לימוד הוא מלווה גם בכתיבת ספר. ואכן בזמנו ניסיתי וכמעט השלמתי כתיבת ביאור על התוספות על פרק המפקיד. אלא, שעל מנת שיצא ספר, חייב שיהיה בו חידוש ממש, והרגשתי, באותו שלב, כי מאחר וכבר נכתבו פרשנויות מושקעות על התוספות, אין הצדקה לכתיבת ספר כדוגמתם. אכן מה שהולך להיות בספר זה הינו שונה בתכלית, וכפי שיתבאר בהמשך, וכפי שהלומד בו, יכול לראות.

כזאת בעבר, הרי ניתן לצאת ולהתפתח ממנה.

יש לסקור לעומק, את הניצנים, כי יש בהם ריבוי יסודות
 כעת בהקדמה הארוכה, נסקור את הנושאים הללו. עם
 דגשים, כך שזה בעצמו קובע ברכה.



גמרא ברורה

עצם הגמרא, אלא מתוך כך, קיבלתי צורת חשיבה בריאה, אשר מעצמי יכולתי להתפתח, ולהתבונן, גם במקום אחר, ומשלים - לימוד התוספות. וכעת הנני רוצה להציג את אחד הכלים הנפלאים שסייעו לי היא - תוכנת גמרא ברורה.

אחד הכלים הנפלאים שסייעו לי היא תוכנת גמרא ברורה.

מאז ומתמיד היה קושי להעביר לתלמיד את מבנה הגמרא ודרך לימודה. זכיתי להתחבר לצוות הנפלא, אשר בנה תוכנה, אשר יוצרת לתלמיד את היכולת בקלות, להיכנס ולהבין את מבנה הגמרא. אף זכיתי להישלח על ידי צוות הפרוייקט, על מנת להדגים זאת בסמינר הקיצי למלמדים של חב"ד בניצוחו של הרב נפתלי רוט.

בנוסף, באותה תקופה, הראיתי שתי נקודות מרתקות. האחת שבעצם הפרשן הראשון של הגמרא, רבינו חננאל, ממש הלך בדרך דומה ביותר. והשניה היא מתוך דרך הלימוד של הרבי הרשב"ב לניגלה, בקונטרס עץ חיים - גם יש נקודות דומות. וכן קיימות התייחסויות מפורשות של הרבי, הן בחובת לימוד הכללים, והן בכך שהרבי, אשר דייק בכל עניין, ממש הדגים, כי לראש ולראשונה, יש להבין בצורה מוסדרת את פשט הדברים. (כל זה היה בשנת 2003).

הרעיון הראשוני הוא ליצור צורה מובנה של הסוגיה, וגם להשתמש בכלי מחשב לצורך כך, כולל ממש תרשים לוגי הגיוני, ממה מורכבת הסוגיה. יש לציין כי זכיתי גם מאוחר יותר להשתתף בקורסי הוראה למורי גמרא, וגם כיום משתמשים בכלים אמנם שונים, אך העקרונות נשארים.

השיטה הינה פשוטה - פרק את חלקי הגמרא, הגדר וחבר

כאשר הגמרא נראית רצף של מילים, כעין נחש ארוך ומתפתל, ללא כל פסיקים בדרך ואף ללא ניקוד ובשפה זרה למה שאנו מדברים בימינו, שהיא הארמית, הנראה דבר ארוך וקשה, וכמעט בלתי אפשרי להבנה. בוודאי שהלומד, וכל שכן המתחיל, לא יצליחו להבין את הגמרא. והפלא הוא, שדווקא בכל מה שנראה, ממבט חיצוני וראשוני, כל כך לא מסודר, הרי לאחר לימוד קצר, מתגלה לך, כי קיים כאן סדר מופתי.

ובסך הכל נדרש מהלומד, שלושה דברים. השלב הראשון, הינו לחתוך את הגמרא לפרוסות קטנות - שלב הפירוק. השלב השני, הוא להבין, כי לכל קטע שנחתך קיימת משמעות, אשר ניתן להגדירה באחד מעשר כותרות. שזה שלב הפירוק, ולאחר מכן, לחבר את החלקים מחדש - וליצור סדר ביניהם - שזה שלב ההרכבה. וכפי שנבאר.

הייתי מופתע, ממש על כל תוספות מחדש. ולכן החשיבות של ההדגמה היא משמעותית. יש כאן גם פירוש ברור ומעניין, אך הדרך להתחקות אחר שיטת הלימוד של התוספות. לא שיש שיטה אחת, כי אם להישקף למכלול כלים מילות מפתח, וסגנון לימוד. אך חייבים לומר, כי רק לאחר שהיתה לי ראייה

ברור מי התוספות - הן שלב שני לאחר הבסיס של לימוד הגמרא

צורת הלימוד שלי על התוספות צמחה בשלבים. מפתיע כי בהיותי יהודי שמעולם לא זכה ללמוד בישיבה אפילו זמן אחד (תקופת חצי שנה, המקבילה בלימוד האקדמאי לסימסטר), ובנעוריו לא הכיר צורת אות רש"י, בנה בכוחות עצמו, כלים בתוספות, שמעולם לא היו קיימים. אך בכל זאת, הנני חייב להכיר טובה, לכמה נקודות שהיו לי בדרך.

באשר לא רק שהיה עלי לטפס שלבים מקדימים עוד לפני לימוד הגמרא, אלא שבראש ובראשונה, על מנת להבין היטב את התוס', נדרשים כלים של יסודות לשלב הקודם של עצם לימוד הגמרא עצמה, עוד לפני שניגשים ללימוד התוספות.

דווקא הידיעה, שהיה עליך לטפס בכוחות עצמך ממש מהבסיס - מכריחה אותך, שגם התוספות יהיו חייבים להיכתב, באופן שגם מי שמתחיל יוכל להבין

יש לציין, כי דווקא בגלל שהיו לי עצמי קשיים לא קטנים הן מלימוד הגמרא, ועל אחת כמה וכמה ללימוד התוספות, שזו ממש קפיצת מדריגה, ביחס ללימוד הגמרא. כך שאינני מגיע כגאון, המלמד את הזולת, אלא דווקא מאחר ואני בעצמי כה התקשיתי, ולא יתואר עד כמה. ולכן הרגשתי את הצורך לא לוותר לעצמי. כן הינך מוכרח לא להתעצל, וללמוד תוספות, בשיא ההבנה.

תמיד אני אומר לעצמי, כי הספרים שאני כותב, הינם בראש ובראשונה עבורי. אם הצלחתי לכתוב ספר בעומק כזה על התוספות, סימן שהנני לומד כראוי. אך בטוחני, שכל מי שיראה את הספר. וראו אותו מספר אנשים, בהחלט יהיה לו מה לקבל ממנו. בכך אני עונה בצורה מקורית, עבור מי הינך כותב את הספרים? והתשובה היא, שכתובת הספר מכריחה אותי, להבין היטב את התוספות. כך שאיני יכול לטייח. שבשעה שהינך כותב לבאר לרבים, אינך יכול להוציא דבר שאינו מתוקן.

החשיבות העליונה של הגמרא הברורה, היתה לא רק בלימוד הגמרא - אלא בהקניית דרך לימוד

בהשגחה פרטית, זכיתי להכיר כלי מיחשוב, אשר סייע לי בשני מישורים מקבילים, הן הבנת תוכן הגמרא, בבחינת ה"מה", והן את קניית היסוד שחשוב של ה"איך". כי הכרת מילות המפתח של הגמרא, וההבנה, כי מילות המפתח של הגמרא הינם תמרוורים חשובים, סייעה לי לא רק בהבנה של

ונמצא כי ניתן לחלק זאת כך: 1. מילת המפתח הפותחת "היכי דמי?". 2. הצגת צד אחד עם מילת המפתח "אי". 3. דחיית הצד האחד. 4. הצגת הצד השני עם מילת המפתח "ואי". 5. דחיית הצד השני. 6. פתרון חדש לגמרי, כפי הדוגמא שהבאנו. או במקרה בו החלוקה יכולה להיות רק או כך או אחרת, ולאחר שדחינו את שתי האפשרויות, ואז אנחנו חוזרים ומבארים עם מילת המפתח "לעולם", שאכן אחת האפשרויות, הינה נכונה למרות הדחייה. ואז בעצם עלינו לדחות את מה שדחינו תחילה, או להעמיד שכאן יש אוקימתא מיוחדת, ולא כפיח שחשבת בתחילה.

הראייה כי כל מילת מפתח קשורה בסוג תמרוז קבוע

למעשה "עורך" הגמרא, בנה את כל הקטעים בגמרא, מופרדים ומקושרים על ידי מילות מפתח. בכך ניתן לחלק את קטעי הגמרא, בסיוע המילות מפתח, ולאחר מכן להגדיר מה כל חלק. ואז לקשר, כי התשובה הזאת שייכת לשאלה, או שהיא חוזרת על שאלה קודמת, ובכך מתקבלת מעין מפה סוג של תרשים זרימה על מבנה הסוגיה.

התוספות הינו פרשן מאוד מסודר, הבנוי על מילות מפתח

החידוש במה שלמדתי גמרא, יש בו משמעות גם לגבי התוספות. גם כאן ניתן "לחתוך" את התוספות לקטעים, וכך לראות את המהלך. על מנת לפשט את הדברים, ולאחר מכן את ההסבר, הרי קבעתי (רק בכרכים הראשונים, שבתחילה לא יצאו) בכל קטע עקרוני מספר, וכך לאחר מכן בביאור, יש את המספר אליו הוא מתייחס.

נמצא, כי עם היות וזה בסגנון שונה מהגמרא, הרי אנו רואים, עד כמה העקרונות קיימים. וזה מה שמכניס לאחר מכן את שיטת החשיבה והניתוח, בבחינת כלים, שממש מראים לאחר מכן, עד כמה עניינים הללו גם קיימים בצורה משמעותית בתוספות.

מאחר ואצלי עניין זה הינו מהותי, הרי סללתי בריבוי תוספות, באותיות בפונט מיוחד, ממש פסקאות, המדגישות לא רק את ביאור תוכן דברי התוספות, בבחינת ה"מה", כי אם גם את הכלים הללו, בבחינת ה"איך". ואני בטוח שניתוח זה נותן פנים רעננות בעולם הלמדנות, המבוססת לא רק על העמקה ופילפול, סתירות וקושיות, אלא צומחת מתוך הדיקו והדקדוק.

ניתן לראות את מילות המפתח של התוספות בשתי רמות שונות

למעשה, לאחר שזכיתי לעבור על כתיבת למעלה מחמש מאות תוספותים (וכבר אני בשלבים לקראת לעבור את האלפיים), הרי ניתן לחלק את מילות המפתח של התוס' בשתי רמות שונות. רמה אחת היא המבנה, בעצם, התוספות, יכול להביא פירוש רש"י, לחלוק עליו כולל בריבוי שאלות, לתמוך בהוכחה כל שאלה, לתרצה, או לערוך תירוץ אחד, לעתים קיימים מהלים שלמים, הכוללים ריבוי שאלות, ותירוץ בכמה אופנים, חלקם מבועלי תוספות שונים, לדוגמא, תירוץ אחד של ר"י, ותירוץ אחר של ר"ת. ברמה זו, מילות המפתח הן די קבועות, ודרכן ניתן לסלול מהלך שלם של כעין מפה, של זרימת מהלך התוס', כאשר זה מסייע בקלות, הן לשלב הלימוד, והן לשלב הראייה הכוללת של המלכים כולם, הן

היכולת לבצע חיתוך לחלקים - מסתייע במילות המפתח של הגמרא

מסתבר, כי הגמרא בנויה עם מילות מפתח. רבים לומדים זאת על בסיס התרגום המילולי, אך הם ממש טועים. כל מילת מפתח היא בעצם הגדרה ברורה, האם יש כאן קושיה, שהיא עצמה מתחלקת לענפים שונים, כגון שאלת בירור, התקפה, או סתירה. וכן תירוץ, אוקימתא, סיוע, מסקנה או הכרעה, דחייה או אחר.

הטעות הנפוצה של לימוד בתרגום, במקום למפות את הגמרא

התלמיד שניגש לגמרא, במקום לבאר לו, כי לכל מילה יש משמעות, מעבר לתוכן המילולי שלה, יש נטייה לתרגם לו מה שנאמר. ולשם כך אדגים זאת על המילה הפשוטה, שעוד נכתבת בראשי תיבות - "ה"ד", שפתיחת ראשי התיבות הינה "היכי דמי"? כלומר, לא רק שמסתרת כאן המפתח של הגמרא, אלא דווקא במילות המפתח הללו, מוסיפים לתלמיד קושי נוסף, והיא ההתמודדות מול ראשי תיבות. כגון "קמ"ל", שזה קא משמע לן, שהמשמעות היא להתרומם מהתרגום המילולי, של "קא משמע לן", שהדבר בא להשמיענו, אלא שזו מילה הבאה להורות, כי הגמרא באה לומר לנו את המסקנה.

ניתן להדגים, כי המשמעות של התרגום היכי דמי - עלולה לגרום שהלומד יחשוב שיש כאן שאלה פשוטה, במה מדובר? בעוד שלעיתים זה בסיס להתקפה, הבנויה ממספר שלבי ביניים

כאשר מובא "היכי דמי" - רבים מסבירים כיצד מדובר? אך זה ממש שונה בראיה ה"תמרוזית". ניקח לדוגמא את העמוד הראשון בפרק אלו מציאות, אשר רבים פתחו בו את לימודם. יש כאן מציאה, של פירות מפוזרים. וכי מה תועלת בפיזור הפירות על מנת לשנות בעלות? שואלת הגמרא וכמה? מה נכנס לגדר היותם מפוזרים. עם הצעתו של רבי יצחק, כי המדד הינו צפיפות של קב בארבע אמות. ואז הגמרא שואלת היכי דמי? הרבה חושבים כי זו שאלה תמימה, אשר בעקבותיה יבוא הסבר. מין שאלה של מה זה? המצריכה לאחריה בירור. אולם, רק מי שלומד בצורה של "תמרוז", יהיה מופתע כי הגמרא בכלל מתקיפה. שהרי קיימות שתי אפשרויות איך אדם מאבד, או שנפל לו, מבלי שהוא שם לב, או שהוא הניח, ולאחר מכן שכח היכן הוא הניח.

ואז הגמרא בעצם מראה, כי על כל אפשרות המדידה של קב בארבע אמות כלל אינה מתאימה, לא כך ולא אחרת. ואם כן הכלל אינו יכול לבוא בחשבון, ויש לנו קושי עצום להבין מהי שיטה זו? ומתוך כך נחלצים לחדש פנים חדשות לגמרי, בכל ההבנה כיצד נוצרה מציאות שהוא יכול ליקח מהפירות. הבן אדם כלל לא איבד ללא רצונו, שהרי מי רוצה להפסיד ולאבד? אלא כאן פשוט לא השתלם לו לחזור בחזרה. מה שמכונה בלשון הגמרא, אבידה מדעת, שהוא בחר "כביכול ביוזמתו" לאבד. וערך מחשבה יזומה, בה הגיע למסקנה, כי ערך הפירות שהיו שלו, וכעת הם כמציאה הרבה יותר קטן, מהמאמץ לחזור ולהביא, מה שנקרא ניתוח של עלות מול תועלת.

הפרשן הראשון של הגמרא – ממש מדגים שיטת לימוד של מילות מפתח

במסגרת התוכנית של גמרא ברורה, בניתי מצגת שלדעתי הראתה, עד כמה הרעיון של בוני ה"גמרא ברורה" הינו ממש נכון ומדוייק. כשסללתי לעצמי את לימודי, הרי בתחילתו, אחד הפרשנים האהובים עלי, ועוד יותר מרשיי היה רבינו חננאל. הוא בעצם תימצת את מהלך הגמרא, כפי שהוא מתיישב להלכה. ופתאום, לאחר שעברתי על "מילות המפתח" של הגמרא ברורה, שמתי לב, עד כמה הוא משתמש בפירושו, ממש מקביל למילות המפתח של הגמרא. בחרתי להדגים זאת ע"י תחילת הגמרא במסכת ביצה בפרק אין צדין. בעמוד הבא מוצג אופן הניתוח של הגמרא הברורה.

רואים כיצד מפרקים כל קטע, מגדירים מהו, ולהיכן הוא קשור. במקור כל קטע הינו בצבע אחר, שהוא הצבע של האיפיון. בתחילה מובאת המשנה. לאחר מכן יש קושיית סתירה, שהיא פותחת במילה ורמינהו. הפירוש המילולי של ורמינהו הינו השלכה. וכאילו אנו משליכים מקור אחר על המקור כאן המשנה, שלמעשה הוא מראה על סתירה. וכאן הודגש שיש בעצם שתי סתירות במקביל, הן לגבי חיה והן לגבי עופות.

לאחר מכן אנו עונים תשובה של בשלמא, שהיא בעצם מורכבת משתיים, לגבי החלק הראשון (הקושי בין חיה, למשנה ולמקור) אכן ענינו תשובה מבארת, אך לגבי עופות עדיין נשארנו עם קושיא. ותמיד בשלמא בנוי מהחלק אליו הנני מסכים, ולעומתו החלק עליו הנני חולק.

ועל כך מגיע ההרחבה הבנויה משתיים - עם ההדגמה, וביאור מורחב יותר בהמשך.

כל שלב בפני עצמו, והן כראיית מבט על, של כללות התוספות. במידה זו - זה מזכיר ביותר את תרשים הזרימה, מה שמכונה בשפה הלוגית תרשים עצם בסגנון של דג.

אולם, אני זיהיתי, כי גם על עצם סגנון הניתוח והמסקנות, קובעים התוספות, מילות מיוחדות, הדנות על סגנון ה"לומדות", אשר עליו יהיה מבוסס התוס', הן בצדדי הקושיא, והן בצדדי התירוץ. דווקא היכולת לשים לב, לאופן הלמדני, בהם מפרקים התוס' את הסוגיה, הרי זה קובע ברכה מיוחדת. ולכן, אם מספר מילות המפתח, היוצרות את המפה, ניתן לתחום אותם, בהרבה פחות, הרי ההתייחסות למילות המפתח, שקשורות לאופן הלימוד והניתוח - הדבר מתרבה עוד יותר. וזה מה שמאפשר, לא להעביר את ניתוח התוספות, במספר כלים מצומצמים, אלא אדרבא, להתפעל מחדש, כשרואים צורות חשיבה שונות, מה שמעשיר ביותר את דרך לימודם, מצד אחד, אך מראה כי יש כאן שיטה מכוונת.

עצם ההסתכלות של ראיית מילות מפתח הן בגמרא והן בתוספות, מוכיח עד כמה התוס' והגמרא דיברו במיקשה אחת

עם היות, ומפרידות מאות בשנים, וכאלף שנה, בין תחילת זמן האמוראים לבסוף זמן בעלי התוספות. הרי הראייה הזו, מדגישה, עד כמה סגנונם של בעלי התוספות ממש קרוב לסגנון הלימודי של הגמרא. מה שמסביר בדרך הטבע, כיצד זכו משמייים, להיות מיקשה אחת עם הגמרא, ולהיקרא בראשי תיבות גפ"ת, וליצור שלימוד הגמרא עם התוס', הפך להיות בבחינת מיקשה אחת. ולמרות הפער האדיר בשנים, סגנון החשיבה והניתוח, יש בו הרבה מהמשותף.



*אין צדין דגים מן הביברים ביו"ט
ואין נותנין לפנייהם מזונות
אבל צדין חיה ועוף מן הביברין
ונותנין לפנייהם מזונות
רשב"ג אומר:
לא כל הביברין שוין
זה הכלל-
כל המחוסר צידה- אסור
ושאינו מחוסר צידה- מותר:

גמ' ורמינהו
*ביברין של חיה ושל עופות
אין צדין מהם ביום טוב
ואין נותנין לפנייהם מזונות

קשיא חיה- אחיה
קשיא עופות- אעופות

בשלמא חיה אחיה לא קשיא
הא- ר' יהודה,
הא- רבנן

דתנן*:
ר' יהודה אומר:
הצד צפור למגדל,
וצבי לבית- חייב
לבית הוא דמחייב, אבל לביברין- לא
וחכמים אומרים:
צפור- למגדל
וצבי- לגנה ולחצר ולביברין.

אלא עופות אעופות, קשיא!

וכי תימא הא נמי לא קשיא
הא- בביבר מקורה,
הא- בביבר שאינו מקורה.

והא בית,
דכביבר מקורה דמי
ובין לרבי יהודה ובין לרבנן
צפור:
למגדל- אין,
לבית- לא.

אמר רבה בר רב הונא:
הכא -בצפור דרור עסקינן
שאינה מקבלת מרות

דתנא דבי ר' ישמעאל

למה נקרא שמה צפור דרור?

שדרה בבית- כבשדה.

רבינו חננאל – הדגמת הפרשן הראשון על הגמרא באופן המזיבה

רבינו חננאל

לגבי המבנה - כיום אנו חוטאים בכך שאנו מחפשים פשט מקומי אצל פרשן, ולא נעמדים על דרכו. וזאת חלק מבעיית דרכי הלימוד. עיוות דרכי הלימוד מתבטאת אף בדרך הבנת הפשט המקומי, שאף כאן - הוא לא על מנת לראות איך הוא למד, אלא נקודת הדגש היא - רק מה הוא חידש.

שזה אמנם, נכון כשלב שני ומשלים. ובפרט שדרך הלימוד של כל אחינו הספרדים היתה תמיד ראייה מקיפה של הסוגיה, בעוד שאצלנו האשכנזים עמדו ביתר דגש על הפרטים. רש"י למשל מוביל אותנו שלב אחר שלב, בתוך הסוגיה. ואילו מי שהוא מגשר בין שתי שיטות אלו הוא המאירי. המאירי הרי בהיותו ספרדי, לומד את הסוגיה כמכלול, ולכן כמעט וכל הסוגיה כבר מוצאת את פתרונה בביאוריו למשנה. כדרך הלימוד הנכונה של לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. אולם, מאחר והוא בתקופה מאוחרת יותר - הרי אין הוא יכול ל"עבור בשתיקה" ולהוציא הלכה, מבלי שהוא מביא את פירושי רש"י ותוס' האשכנזים, אבל גם כאן - המטרה אחת היא - הוצאת ההלכה, במבנה של כלל הסוגיה.

נראה, שפירושו של ראש הראשונים ופרשני הש"ס, רבינו חננאל, עולה עין בעין עם שיטת הגמרא ברורה. ורציתי לעמוד על כך משתי ראיות, הראשונה הוא המבנה המסודר בו הוא לומד את הגמרא, מצד אחד להוציא את ההלכה, אולם גם להכניס את מהלך השקלא וטריא הנוגע להבנת ההלכה. והשנייה היא מדויק בלשונותיו, בהביאו את השקלא וטריא. ובתוך דיוקים אלו יש להתבונן על שפתו של רבינו חננאל בפני עצמו - מצד אחד, ומאידך גיסא - לדקדק במה שהוא משנה לעומת לשונות הגמרא. (ואגב שהנקודה השלישית שמצויה בדרכו, היא הבסיס להשוואת הסוגיות בין הבבלי לירושלמי, וכן לתוספתא).

ובעריכת הדברים לספר זה מחדש, נראה שיש לציין שלא יאומן עד כמה גם התוספות משתמשים בתוספתא ובירושלמי כבסיס להשוואה, המילה ירושלמי מצויה מעל אלף פעם בתוספות, חלקו הקטן מתייחס לתרגום הירושלמי, וחלקו הגדול לגמרא של התלמוד הירושלמי, בעוד שהתוספתא מוזכרת מאות רבות פעמים במפורש, אגב, מעל שש מאות. (ואגב החיפוש חייב לכלול שיש גם אותיות תחיליות, הן לירושלמי והן לתוספתא)).

הלשונות הן עפ"י סדר מסכת ביצה.

אוקמה רב נחמן למתניתין. - תשובת אוקימתא.

ואקשינן ... והא איפכא שמעינן ליה, דתנן - סתירה.

ופרקינן - תשובה מבארת.

ואקשינן נמי אהא - קושיה רגילה, הבאה שוב על אותה אימרה, שכבר הקשינו עליה.

אלא אמר ר' פלוני לעולם - תשובה שהיא למסקנה.

ולא מצא פירוק לדבריו - דחייה.

מוחלפת השיטה, כך היא הצעה של משנה - תשובת אוקימתא אחרת.

מיתבי - קושיה.

ולא סמכנו על זה, דחזינן בה פירכא - דחייה לכלל השיטה.

מנא לן - שאלת בירור, והוא משתמש בזה, אף שהגמרא בוחרת בשאלת בירור מפורטת יותר - מנא הני מילי, שעניינו הוא מהיכן זה נרמז בתורה.

ומשנינן - תשובה מבארת.

ואמרינן מהאי קרא - השלמה, שעניינו ביאור ופירוש, והרחבת הדברים.

ואסיקנא - תשובה שהיא לאחר מספר קושיות, וכנראה שהיא גם אוקימתא, כיוון שאנו מצמצמים את דבריו, כתוצאה מסתירת הקושיות, אע"פ שאנו נשארים עם הגרעין בו פתחנו.

לא שנו אלא - אוקימתא.



השוואת סוגייה:

רבינו חננאל	מזל	גמרא
<p>ורמינן עלה, הא דתניא: ביברין של חיה ושל עופות ושל דגין אין צדין מהן ביו"ט כו'. קשיא חיה - אחיה! קשיא עופות - אעופות! ומפרקינן: לא קשיא - מתניתין - רבי יהודה היא!</p>		<p>מ' ורמינהו *ביברין של חיה ושל עופות אין צדין מהם ביום טוב ואין נותנין לפנייהם מזונות קשיא חיה - אחיה! קשיא עופות - אעופות! בשלמא חיה אחיה, לא קשיא - הא - ר' יהודה, הא - רבנן</p>
<p>דתנן בפ' רבי אליעזר אומר כו': ר' יהודה אומר: הצד צפור - למגדל, וצבי לבית - חייב. שמע מינה דרבי יהודה: כל חיה שהיא בבית - נגמר צידתה, והמכניסה בבית שצד - חייב! אבל צד צבי והכניסו לביברין - פטור, שאינה צידה. וכיוון שלעניין שבת - פטור, שאינו כצדוי, אסור לצוד אותו ביו"ט מן הביברין. לפיכך שנה בברייתא - "אין צדין", כי הביברין לרבי יהודה - כיער חשובין.</p>		<p>דתנן*: ר' יהודה אומר: הצד צפור - למגדל, וצבי לבית - חייב לבית הוא דמחייב, אבל לביברין - לא!</p>

ומתניתין דקתני:
 אבל צדין חיה מן הביברין,
 לחכמים הוא, דפליגי עליה דרבי יהודה!

ותנן:
 הצד צפור - למגדל,
 וצבי - לגינה ולחצר ולביברין,
 נגמרה צידתו וחייב בשבת.
 וקתני לחצר ולביברין,
 ביברין הוא דומיא דחצר,
 כאשר כל מה שבחצר -
 מותר לצוד אותו ביו"ט,
 כך - כל מה שבביברין -
 צדוי הוא קודם לכן.

וחכמים אומרים:

צפור- למגדל
 וצבי- לגנה ולחצר ולביברין.
אלא,
עופות אעופות, קשיא!

רבינו חננאל מתעלם ממסקנתה הזמנית של הגמרא,

מאחר ולאחר מכן יבאר, את המסקנה הסופית, שהיא דווקא הפוכה.

אסיקנא -

עופות אעופות - לא קשיא!

מתניתין בביבר מקורה -

והוא כבית ונגמרה צידתו.

וברייתא - בביבר שאינו מקורה -

שלא נגמרה צידתו.

כיוון שאינו מקורה,

ייתכן שיפרח אחרי כן בכל עת שירצה,

לפיכך אין צדין.

וכי תימא:

הא נמי לא קשיא

הא- בביבר מקורה,

הא- בביבר שאינו מקורה.

ואי קשיא לך דהא -

בין רבי יהודה ובין רבנן

הצד ציפור לבית בשבת - פטור הוא,

שלא נגמרה צידתו.

והנה הבית מקורה הוא, ואעפ"כ אינה צידה,

וכיוון דבשבת פטור, ביו"ט אסור לצוד ממנו.

חלוקתם - בצפור דרור הוא,

ושאני צפור דרור משאר עופות,

דשאר עופות, כיוון שנכנסין בביכר מקורה - נגמרה צידתו.

אבל ציפור דרור - אינה מקבלת מרות,

ואין נגמרת צידתה - אלא במגדל.

והא בית,

דכביכר מקורה דמי

ובין לרבי יהודה ובין לרבנן

צפור:

למגדל- אין,

לבית- לא.

אמר רבה בר רב הונא:

הכא - בצפור דרור עסקינן

שאינה מקבלת מרות

דתנא דבי ר' ישמעאל

למה נקרא שמה צפור דרור?

שדרה בבית- כבשדה.

מצגת מקורות חב"ד

מטרת המצגת והרחבתה בספר

מצגת זו נכתבה כסיוע להחדרת גמרא ברורה, וסייעה רבות לשילוב תוכנה זו בארצות הברית. בראותם כי השיטה הפשטנית שלה, שהיא רק מועשרת בכלים גרפיים, ויש בה מפתח מעניין על מילות המפתח בגמרא, תוך ביאור מילת המפתח, והמלצה לאיזה סוג לשייך אותה (קושיה, שאלת בירור, סתירה, סיוע דחיה וכיוצא בזה).

מאחר וספר זה דן על התוספות, ולא על הגמרא, הרי בהקדמת הפרק הראשון הובאו מקורות רבים נוספים של חב"ד, בעיקר כאלה הנוגעים ללימוד התוספות. בנוסף מאחר והרבי הרש"ב המליץ על לימוד דרכי התלמוד של הר"י מקנפנטון, הרי הובא גם מאמר סקירה על דבריו, עם התייחסות לספר זה.

חובת לימוד הכללים

הרבי מליובאוויטש, התועדויות, תשמ"ה כרך ב', עמוד 1261

הרי כאן המקום לעורר (ואולי סוף כל סוף ינסו לתקן את הדבר)

על העובדה שלא נהוג ללמוד בישיבות "כללי התלמוד",

שאז עלולים ללמוד ולפלפל כו' מתוך גישה בלתי נכונה...

מכיון שלא הקדימו ללמוד את כללי הלימוד.

גם המלמדים שלי לא לימדו אותי כללי הלימוד.

את "כללי התלמוד" ראיתי לראשונה בש"ס וילנא

(לאחרי מסכת ברכות) כמה וכמה שנים אחרי שכבר למדתי בעצמי.

וכשעיינתי בהם, ראיתי שאינם רק כללים שנתפרשו בש"ס כמו

"הלכה כרב באיסורי והלכה כשמואל בדיני", "ר' מאיר ור' יהודה - הלכה כר' יהודה" וכיו"ב, כי אם

כללים כיצד לגשת ללימוד הש"ס,

כללים שמן הראוי להקדימם ללימוד הש"ס - כדי שהלימוד יהיה כדבעי.

ולדאבונו, לא מקדישים לכך שימת לב מיוחדת בלימוד בישיבות.

שיטת הרבי - דיוק בסגנון ובלשון

□ ובהקדמה - שבדרכי הלימוד בכלל ישנם כמה אופנים:

□ בדרך הגיון והסברה - הנקרא "דער ליטווישער לערנען".

□ ולימוד בדרך של חידוד ופולפול, שמתייחס לפולין.

□ אבל הדיוק בלשון וסגנון - אינו מקובל.

(תורת מנחם כרך א' תשי"א עמ' 152).

גמרא ברורה מדגישה את מילות המפתח בגמרא -

ומדייקת בסגנון השקלא וטריא, של כל אחד מהם.

מטרת גמרא ברורה

הקניית כלים ומיומנויות לתלמיד ולמורה,

להבנת השקלא וטריא של הסוגיה, כבסיס להבנת עומק הפשט.

"תכלית לימודו יהיה - לידע את הדבר שלומד - ידיעה טובה ומאושרה על מקומה, ולא לחדש חידושים ולבנות בניינים."

קונטרס עץ חיים הרש"ב

מדוע ניתן לבלבל את התלמיד, אף כשמכיר את החומר על בוריו ?

- פעמים רבות אנו מוצאים, שתלמיד יודע לדקלם את כל הסוגיה, ובכל זאת הוא מתבלבל כאשר מציגים לפניו שאלות.
- ונראה לי, שהוא זוכר את הסוגיה רק בכיוון אחד, ולכן ניתן להפתיעו. כיוון שלא הקיף בזיכרונו את כל מהלך הסוגיה. - חסר לו חוט השדרה.

חשיבות חוט השדרה בלימוד

אבות דרבי נתן פרק מ'

"לעניין התלמידים דרש רבן גמליאל הזקן: דג טמא ודג טהור

דג טמא, כיצד?

זה בן עניים, שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות, ואין בו דעה.

דג טהור, כיצד?

זה בן עשירים, שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות, ויש בו דעה."

מסכת עבודה זרה לט, א

דג טמא, כיון דלית ליה חוט שדרה, בדוכתא דרדיפי מיא, לא מצי קאי.

לימוד פשט הגמרא - עפ"י הרש"ב מייסד ישיבות חב"ד בקונטרסו עץ חיים

"והכלל הוא - שידע כל פרטי הסוגיא:

כל דיעה וכל סברא, שתהיה ברורה אצלו.

היינו כל סברא בפני עצמה - תהיה ברורה.

וכולם יהיו מסודרים אצלו. שכל אחד על מקומו יבוא.

ואחר שגמר את הסוגיה בפנים, יחזור עליה בפני עצמו (הנקרא איבער - ריידען). כל דיעה - ומה שהקשו עליה ומה שתירצו, ואיך הוא מסקנת הדבר.

ויקלוט כל זה היטב במוחו.

ולא יכבד עליו לחזור בע"פ כמה פעמים באופן הנ"ל, עד שיוקלט אצלו הדבר היטב.

... ואח"כ ילמד את התוס'!"

דרכי למידה בתוספות

מצגת מרצה אורח, שהוצגה בקורס למלמדי גמרא שהועברה בלומדה, בקורס של הרב ישעיהו וובר

יצא לי להכיר את המנהל המקצועי של לומדה, אשר העבירה קורסי העשרה לאברכים, וקורסים מקצועיים (מיחשוב גרפיקה ועוד). בשנים הראשונות הועבר גם קורס למלמדי גמרא, בשיטת הרב וובר. מאחר והוא רצה שאעביר שתי הרצאות (של שלוש שעות כל אחת), נפגשתי עם הרב וובר, אשר מאוד התרשם מהכלים שלי בלימוד הגמרא. אך מאחר ובתחום הגמרא, כבר היו להם את המרצים והשיטות שלהם, הצעתי ליצור משהו חדש, בנושא חדש, על התוספות, וקיבלתי אישור על כך.

המרתק שבקורס היתה אוכלוסיה מגוונת של מלמדים בגילאים שונים, מצעירים ועד למבוגרים בעלי ניסיון, וכן מצד המיגזרים, היו שם ליטאים, חסידים, ספרדים. התגובה המרתקת, שלאחר חמש שעות הרצאה, הם לא התאפקו, ואמרו לי, מדוע מעולם לא לימדו אותם איך ללמוד, כפי הדרך שאני אמנם מראה על התוס, אך בעקיפין שותל גם התבטאויות משמעותיות על אופן לימוד הגמרא. כלומר, הם נוכחו לדעת עד כמה ניתן להשתמש בשיטה, והבינו כי יש כאן עניין גדול, ודי החמצה על שלא מלמדים גם את הבחינות הללו.

תודה מיוחדת לבורא, אשר מראה לי עד כמה עברתי כברת דרך לספר זה

עם היות שעברו מעל לחמש עשרה שנה מאז. הרי רק לאחר שנדרשתי לתת לאברך, מהספרים שכתבתי על ביאור הקצות החושן שלא הסתיימו, פתאום ראיתי את החומר, והרגשתי כי הקב"ה נותן לי נשיקה מיוחדת לספר זה.

לטעמי, מאז המצגת, בספר יש ממש קפיצה, עם מאות דוגמאות, שממש יונקות מהלימוד החי. וזה היה מעניין לחזור ולראות את הדברים, כפי שהיו בתחילה אצלי בחיתוליהם. המרתק, כי גופא בעת כתיבת הספר, גם נוצרו כשלושה שלבים משמעותיים. שלב ההסבר הראשוני. לאחריו, חלוקת כותרות משנה, במהלך הביאור. ולאחר מכן, גולת הכותרת, ההוספה וההדגשה של ה"איך", ולהשתדל שבריבוי תוספותים יהיה קטע אחד לפחות בנושא זה.

הבסיס הרעיוני ללימוד

- חשיבה המצאתית – חיפוש דרכי ההמצאה
- שיטת ה"חילוק" היא אחת מסגנונות הבולטים.
- גמרא ברורה – חתוך הגדר וקשר (מילות מפתח)
- השוואה לפרשן הראשון רבינו חננאל.
- שיטת הלימוד הראויה, קונטרס עץ חיים (רש"ב).
- הצעה של מילות מפתח בתוס'.
- לימוד של ה"איך" ולא של ה"מה"
- הקניית ערכת כלי חשיבה.
- מפתח "מיוחד" לספר, עפ"י דרכי התייחסותו של הרבי ביחס לניתוח של הגאון הרגוצ'ובי
- הוספת גורם נוסף לחקירה (העמקה על דבריו), לימודה כבסיס להנהגה רוחנית, ביאור מחלוקת קיימת נוספת (ראשונים, רמב"ם וכו'), חולק עליו, חקירות לפי סוגים שונים (חפצא/ גברא, שלילה/ חיוב, סדר, זמן חלות, עצם/ תואר).

הגדרות התוס'

- אנו רגילים ללמוד ואם תאמר ויש לומר, ומנסים להבין מה חידשו התוס', ולא מה היה הכלי לחשיבה. (שיטה זו גם מפחיתה את ההתלהבות, וההנאה מלימוד התורה, שלימוד התוס' הוא בסיס טוב להראות זאת - עמקות, מתיקות, דיוק, חריפות).
- מילות המפתח של התוס' מאפשרות לנו להבין מה עומד לקראתנו. קו שחוזר - גם התוס' משתמשים במילים חוזרות.
- תבניות חשיבה חוזרות. עצם היכולת לנסח כיצד ניגשו התוס' לבעיה, מאחר ורעיונות אלו ניתנים ליישום.
- הן בסוגיות אחרות לדוגמא שיטת ריבוי שאלות ודיוק.
- הן להעמיק בסוגיה זו ע"י הגדרה בהירה יותר של עומק חקירתם.
- התוס' ממש הרחיבו את כל מהלך הגמרא, ואינם רק עוד איזו תוספת של הערה מקומית.
- הן מצד שגלגלו הש"ס - פרשן השוואתי.
- הן בציון שאלה מתבקשת מסברא.
- הן בניסוח כללי הלימוד והבנת עומק מהלך הגמרא.

ביאור עניינים שלכאורה מובנים מאליהם

- שיטת הלימוד הרגילה "שוכחת" לנסח כללים, שהלומד כבר הספיק ללמוד.
- אין פלא כי ספרו של הרב חיים פרלמוטר "כלים ללימוד התוס'" נכתב ללומדים "חוצניקים" שסגנון הלימוד עפ"י כללים רגיל אצלם.
- מילות המפתח עם היותן יסודיות ביותר בגמרא - הרי כמעט ואין דגש על לימודן, ושלא לדבר על סגנונות שאלה.
- עצם זה שהלומד כעת תוס' יצטרך לענות לעצמו מה הכלי שהתוס' כעת למדו - תחיד אצלו את ההבנה.

שיטת העיון הספרדי

- רבי יצחק קנפנטון בספרו "דרכי הגמרא"
- עיון מירבי בסוגיה המקומית והבנתה

התוס' כפרשן מקומי על הדף

- דגש על השלב של הסוגיא - בניגוד לפרשנים המבארים את תמצית הסוגיא, יסודותיה, מסקנתה להלכה (אף שלעתים כן מכריעים להלכה בדיון יסודי), בחרו התוס' להתייחס בנקודת השקלא וטריא, ולא בכדי זכו משמאי, שידפסו על הדף.
- שלב ההוא אמינא - גם כאשר אנו נמצאים בנקודה, שאינה למסקנה - מיד "קופצים" התוס' ומעירים על כל משמעות שיש כעת לאמירת הגמרא.
- רבא הקשה על רבו רב נחמן, והוא עצמו מיד לאחר מכן ציין כי רבו נהג נכון שבכלל לא התייחס לקושייתו. ואעפ"כ ביארו התוס' את היסוד והבסיס לשאלתו. (ב"מ לה, א ד"ה ואותביניה שילם)
- השלמה על מהלך שלא נאמר - פעמים רבות ממשיכים התוס' את מהלך הגמרא הטבעי שהיה ראוי להיאמר, כגון קושיא או השוואה או להשלים שאלה לצד השני.

דוגמא לתבנית

- עוצמת הקושיא החזקה ביותר היא בבחינת חבילת קושיות, שהרי ידוע כי ריבוי שאלות המתורצות בתירוץ יחיד - כפי הנראה ראוי הוא תירוץ זה.
- הסגנון הינו "וקשה... ועוד... ותו... ועוד קשה".
- עפ"ר רוב הקושיות האחרות באות רק בסגנון של ועוד.
- ובסיום לפני הצעת התוס' הפתיחה היא "לכך נראה", שיש בו דרך ענווה. (לא כל לכך נראה הוא לאחר חבילת קושיות)
- "לכך נראה לר"ת, דגרסי' בפחות משהו פרוטה - לא מקניא, ולא גרס נפשה." (קידושין ג, א ד"ה ואשה).
- עפ"ר יוצאים להבנה ממש מחודשת, או שינוי גירסא, או חילוק, או שכל הגמרא מקבלת משמעות חדשה, או שיש לנו הבנה מחודשת בגמרא בדרך השונה מדרכו של רש"י.
- התקיפה היא "לגופו של עניין, ולא לעניין של גופו". יש לנו קשיים, ואם ימצא מי שיתרצם בדרך אחרת - הרי טוב ויאה הדבר. כלומר, אלמלא היה לנו את הקושי - לא היינו נאלצים לחפש ולחתור לקראת דרך הבנה מחודשת.

רמות שונות של קושיות

- וקשה.. ועוד.. ועוד.. - חבילת קושיות.
- תימה - תמיהה רבתי, מעבר לקושי מוגדר.
- קשה - קושיה מסוימת ומוגדרת (סברא, סוגיה).
- וא"ת - קושיא העולה מאליה, שהתוס' מבארים (ביש לומר) מדוע הגמרא כלל לא שאלה זאת.
- ואע"ג - קושיא "לכאורה" - לציין שאף שנראה כאן קושי - הרי דע מראש, שאין זה ממשי.
- פירוש - התוס' מתחילים בפירוש ומדלגים על קושיא סמויה, מה טעם נזקקו לבאר דווקא כך.

גדר החילוק

- הבנת הסוגיה על בסיס מקרה דין וטעם.
- סתירה היא שיש מקרה אחד עם שני דינים.
- החילוק הוא שבעצם יש כאן שני מקרים, ועל כן אין קושי.
- יסוד החילוק מופיע רבות בגמרא (לא קשיא, הא. והא).
- התוס' משתמשים עם כלי ניתוח רבים המצויים בגמרא
- החידוש שדבר שנראה לנו כאחד - הינו שני נושאים.
- בהשוואת סוגיות (יש ייחודיות לכל אחת).
- כללים לשוניים וסדר
- התוס' דנים על דקדוק בהוספת ביטויים
- האשה נקנית - הצורך בהא הידיעה.
- ארבעה אבות נזיקין, מדוע לא שנה לנו הן.
- בחלקם יש כלל, ובחלקם אין.
- נושא הסדר חשוב ביותר (מציאת המפתח)
- סדר זמנים הוא מקובל, סדר הפרשיות, חשיבות, סדר הפילפול (לא הרי..)
- דיוק בלשון הכללים
- לא הרי.. כהרי.. לעומת לא ראי זה.. הצד השווה..
- נוחתים לעומק סגנון הש"ס, ומבארים כל הגדרה. תוך שהם מסקלים הבנה שעלולה להיות. ולכן כל מקום שנאמר בו פירוש - הרי יכולה להיות הבנה מוטעית, או קושיא שממבט ראשון עלולה לסתור כביכול.

לולי חכמי הצרפתים בעלי התוס', שעשאוהו אותו ככדור אחד. ועליהם נאמר דברי חכמים כדרבונות, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום. עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר. אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה. ונמצא מיושר התלמוד. ומקושר: וכל הסתימות יפושרו. ותוכן פסקיו יאושרו:"

י"ב. הריב"ש העלה על נס את מעלת ר"ת, שכמוהו בפלפול לא נהייה מחתימת התלמוד

ועל ר"ת נאמר שו"ת הריב"ש תצ"ד "והמאור השני: רבינו יעקב, איש תם /רבינו תם/; אשר כמוהו בפלפול, לא נהיה מאחר שהתלמוד נחתם, תלמוד ערוך בפיו, ושגור. סיני, ועוקר הרים וטוחנן זה בזה; מפלפולו, ועמק שכלו, ורחב בינתו. כל חכם לב, הן גור יגור."

י"ג. כל תלמיד היה בקי במסכת אחרת, וכך יישרו ההדורים על כל הש"ס

וכתב בהקדמת צדה לדרך "העידו לי רבותי הצרפתים בשם רבותיהם, כי נודע ונתפרסם, שהיו לומדים לפניו שישים רבנים, שכל אחד מהם היה שומע ההלכה שהיה מגיד, גם היה לומד כל אחד לבדו מסכתא, שלא היה לומד חברו, והיו חוזרים על פה, ולא היה מגיד רבינו יצחק הלכה שלא היה בפיהם בין כלם כל הגמרא בין עיניהם באותה אגדה, עד שנתבררו להם כל ספקות שבגמרא, וכל הלכה ומאמר תנא או אמורא שנראת הפך או סתירה במקום אחר - יישב ותקן על אופנו, כאשר מבואר לכל מי שראה תוספותם ושאלותם ותשובותם ופירושים וההשגות שהשיגו (כוונתו על ר"ת ורשב"ם ור"י דקאתינן עליה) על זקנם רבינו שלמה."

סיבות צדדיות נוספות הקשורות לנתינת שם זה - שמי, ומעלת בני הצעיר

י"ד. השם תוספות - בא אומנם לציין ענווה, אך התקיים בהם כלל זה

ישאל השואל, והרי דווקא מצד ענוונותם לא ראו כי יש כאן איזה דבר מה ממשי, אלא רק בבחינת תוספת, ולכן קראו לעצמם בבחינת תוספת, והיאך הינך מהפך את היוצרות, ממש היפך כוונתם. על כתבתי בספרי "על כן קרא שמו", בפרשת דברים, כי דווקא מי שבחר בספריו שם כביכול עלוב, "רק" לקוטי אמרים - הרי זכה בעל התניא כי ספרו הודפס באלפי מהדורות הדפסה, ובכל פינה בעולם. ונמצא כי בשאלה מצויה גוף התשובה. הם חשבו כי הם רק בבחינת תוספת, אך התקיים בהם בבחינת תוספתו מרובה על העיקר.

ט"ו. בשם הספר, רמז על שמי, וכן מרמז בתוכנו על בני הצעיר, שזכיתי ללמוד עימו יהדין

אגב רמזתי את שמי (משפחה) בחיבור זה. תוספתו מרובה על העיקר - מכיל את שם משפחתי - עמית. וגם זכות גדולה יש לבני הצעיר, מאשתי יעל, בזיווג שני, כי בזכותו למדתי את כל התוספות, ולימדתי אותו, אף שלא למדו חומר זה בכיתתו, אלא רק את פרק המפקיד - הרי הראתי, כי ניתן לדרוש יותר מהתלמידים.

וידוע כי הרבי מליובאוויטש התבטא כי שתלמיד בישיבה לא יכיר את כל התוס' - הרי זה דבר שאינו ראוי (איני זוכר את ההתבטאות המדויקת, ועדיף להשאיר זאת כך). במקומות

בין כל הספרות ההפוכות ולתוף השלום בין כל הקשיות והסתירות, שאז דיקא נולד החדוש, דיקא על ידי שהיה קשה כמה קשיות וסתירות וזכה לבוא על סברא לתרץ ולישב הפל ולעשות שלום בין כל הסתירות, על ידי זה נולד החדוש ונתברר הדין לאמתו."

ח. האיכות נוצרה לא (רק) מריבוי הכמות, אלא מניתוח וסברות מוצקות

חכמי התוס' הקפיצו את לימוד הגמרא לדרגות שונות. ולא רק שמבחינה כמותית המילים בתוס' עולות על גוף הגמרא, כי אם שמבחינה איכותית הגמרא שלנו היתה בבחינת דבר הסתום. וגם מבחינה איכותית - הרי חריפותו של רבינו תם ושאר רבותינו בעלי התוספות העלתה גם את אופן הסברות והחילוקים. כלומר, אין זה רק עוד מילים על הדף, כי אם שכל תוספות מכיל מספר עניינים, ויוצר הבנה מחודשת, הן מצד מה שנאמר בגוף מהלך הגמרא, והן מצד שיישב קושי מגמרות אחרות, וע"י קושי זה נוצרה הבנה מחודשת גם במקום שלנו, וגם במקום הקושיא.

ט. התוס' הרחיבו את מעגל הלימוד בכך שהראשונים והאחרונים מפלפלים בדבריהם

אחת הטענות על הרמב"ם היו שסתם את ספרו, באומרו כי לא צריך לשום ספר בתורה שבעל פה פרט לספרו. בפועל כמעט כל שיעוריהם של ראשי הישיבות הינם על "סתירות" מדומות ברמב"ם, הסוללות הבנה עמוקה יותר. אצל בעלי התוס' הדבר היה ביתר שאת. אם נסתכל על ספרי הראשונים והאחרונים, הרי נראה כי התוס' לא רק שלא סתמו את הגולל על חידושי התורה, אלא כמה וכמה חידושים נאמרו משמם. ונמצא כי כח הפלפול מזמנם רק התרבה.

מעלת התוס' בשיטתם - שילוב של בקיאות בכל הש"ס, עם חריפות, והבנת כל מהלך בגמרא

י. התוס' פרשן על הדף - נעמדים על כל שלב בדיון, בניגוד לאנשי ההלכה, שמטרתם היא המסקנה

גדולי ישראל אמרו כי לא בכדי זכו התוס' שיודפסו על הדף. באשר התוס' עומדים פעמים רבות על הנקודה המסוימת במהלך השקלא וטריא בגמרא, ובדיוק מסבירים בנקודה המסוימת. כל ההבנה של הגמרא משתנית, לאחר לימוד התוס'. ועל כן נדרש הינך להבין מחדש את כל מהלך הגמרא עם וללא התוס'.

הרחבה נוספת ביחס לספרות הפסיקה. וזאת מאחר והשיטה של בעלי התוס' היא אינה לפסוק הלכות, כי אם לפרש את הסוגיה בדרך המשא והמתן, ואפילו כאשר הם מביאים כי יש לפסוק כן כרבינו חננאל - הרי גם כאן צריך למצוא תירוץ בש"ס, כן כתב בשיטה מקובצת. ונמצא כי דווקא מאחר ולא סתמו התוס' להלכה, ובפרט שהיו תוס' סותרים, כסיעתו של ר"ת ושאר חכמי התוס', וכן היו מספר עריכות שונות - הרי יוצא כי עיקר ההעשרה היתה באופן הלימוד, וכאשר באו להוציא מזה הלכה אליבא דהילכתא - זה עצמו יצר הרחבה אדירה אצל הפוסקים וטעמיהם.

י"א. לשינוי המפורסמת של המהרש"ל, שגלגלו כל הש"ס ככדור אחד"

המהרש"ל בהקדמתו למסכת בבא קמא מפליא את לימודם של התוס'. "התלמוד אשר אנו עוסקים בו, וממנו אנו שותים.

החובה להראות עם כללים, את החשיבה הגאונית, שיש בכל תוס'

ח"י. התוספות הינם בסיס לחשיבה המצאתית ומקורית

זכיתי בהשגחה פרטית ללמוד קורס על חשיבה המצאתית. המיוחד בקורס זה היה כי לקחו כאלפיים וחמש מאות המצאות, וניסו למצוא קו משותף, על מנת לעורר חשיבה המצאתית. הבסיס לכל זה היה עיסקי. כי אם הינך מייסד מפעלי ענק על סמך טכנולוגיה מסויימת - הרי הקו ההנדסי הוא שיפור של מעט יותר טוב. אולם הממציא יוצא לגמרי מקווי החשיבה. אולם ניתן לראות באיזה סגנון הוא חושב וניגש.

אגב, הראיתי למרצה (בצורה המתאימה לו) קטעים מהספר שבעים פנים לתורה לרב יוסף ענגיל - והוא עלה על כך שיש את היסוד שהם קראו לו חילוק. ואכן נושא החילוקים הוא יסוד בסיסי ביותר, בגמרא, בתוספות ולאחר מכן. ודווקא מאחר ואף אחד לא בא להתבונן בתוס' וללמוד אותם בצורה שכזו - הרי משמיים זימנו לי ברכה זו. [שהרי על התוס' כבר היתה סידרה של "מי מנוחות" וכן את הסידרה המצויינת של "שערי תוספות", שאף אני נעזר בה רבות].

י"ט. החובה להתחקות אחר כל מהלך בתוס' - ולנסח כללי חשיבה

הרצון לקחת כל שלב בתוס' ולמצוא מה הרעיון של הדרך ההמצאתית - הוא עצמו מרתק. ואפילו אם לא סיימתי - הרי עצם הכיוון לכך - לדעתי הוא נושא ברכה. ואכן המטרה בספרי היתה ליתן טעימה מכל הדברים הללו. רבים וטובים עשו מערכות שלימות על תוס' מסוים. רבים וטובים ערכו מערכות כללים להבנת דברי התוס'. אולם ע"י דוגמאות חיות באופן אקראי מפרק מסוים, נראה לי כי ניתן להדגים לא מעט מהעקרונות הללו.

קשה לדבר באופן בו אין מביאים דוגמאות חיות. ודווקא כאשר הינך מורה לתלמידים המתחילים את היופי שבלימוד התוס' - הרי הינך מושך אותם למתיקות של לימוד התורה. מצויים כאן מספר קווים משלימים בלימוד. חריפות לצד דייקנות מופלאה. הבנת מהלך הסוגיה, ניתוח השוואתי, עושר מילולי, יכולת פירוק וחילוק, כאשר כל העת נוספים גורמי ניתוח מזוויות חדשות לגמרי. סגנונות של בניית סוללה של קושיות, לקראת הצעה חדשה לגמרי של מהלך אחר בגמרא. ולדבר על כך מבלי שעיקר החיבור יעסוק בגוף דברי התוס' - הרי זה כמו שחייה בהתכתבות. כאן ממש צריך לצלול לים התלמוד. ולראות בצורה מוחשית, את יפי פירושיהם.

רבים לא הסכימו להפריד את לימוד התוס' מלימוד דף הגמרא. [אמנם בישיבות שונות - הרי זה רק בסיס לעיון ולפלפול. אבל גם עצם הידיעה של התוס' - היא עצמה מפתח ללימוד מעמיק, וגם יש לה השלכות על הפסיקה]. ובבני זה מתקיים שתוספתו מרובה על העיקר. שבשקדנותו - הרי הוא ניתן לי כמתנה משמיים, בבחינת תוספת. ועוסק הוא בלימודו באופן של ריבוי.

ביאור החסידות על עניין תוספתו מרובה על העיקר

ט"ז. התוספת היא בבחינת בלי גבול, ועניינה במועדי ישראל (שבת, שביעי של פסח, שמיני עצרת)

בחסידות ביארו כי התוספת - עניינה היא יציאה מהגבול לבלי גבול, ועל כן היא המרובה, לשון ריבוי איכותי. בשפת אמת (יתרו, תרס"ד) לגבי שבת, שהתוספת בו הנשמה היתירה, שהוא למעלה מהכנת התחוננים. וכן (פסח תרמ"ה) שביעי של פסח בבחינת קריעת ים סוף, הוא מעבר למה שהבטיח לאבות להוציאם ממצרים. וכן (סוכות תרנ"א) לגבי מעלת שמיני עצרת, שהוא תוספת על סוכות, שעניינו פרנסה, ובשמיני עצרת הוא פנימיות השפע. ובאמרי אמת לוקח זאת לגבי שמחת תורה, שהיא תוספת (בחול"ל) אף לגבי שמיני עצרת (ימים אחרונים של סוכות).

י"ז. לא תמיד אנו זוכים להבין עד כמה אנו פורחים אחר לימוד של תוס' בודד

המגיד מקוויניץ (עבודת ישראל פרשת שמיני) מבאר את המעלה בגדלות המוחין, המתבררת מלימוד התוס'. "פעם אחד ראיתי הריב"ש ז"ל בחלום, ושאלתי אותו מפני מה בתחלת עבודתי, כאשר נכנסתי אל הצדיקים ללמוד ממעשיהם, והרגלתי את עצמי לעבוד השי"ת, הרגשתי בעצמי שינוי לטובה מיום אל יום בעסק התורה לשמה ובכוונת התפלה ושאר מעשים, ועתה אינני מרגיש כלל השינוי, ונדמה לי כמו יום אתמול כן היום וכמו כן יום מחר.

והשיב לי בדרך משל, כשהתינוק לומד א' ב' או סידור או חומש מידי יום ביומו, ניכר השינוי בו שלומד יותר ממה שלמד אתמול, למשל בשבוע העבר למד פרשה א' חומש, ועתה לומד ב' פרשיות וכיוצא בו. מה שאין כן אם הולך ומתגדל ולומד בעצמו גפ"ת [גמרא פירוש רש"י ותוספות] עם הפוסקים והוא מפולפל גדול אין ניכר בו שינוי יום מיומו. אמנם לפי ראות עיני השכל, בודאי מה שהאדם נעתק בגדלותו יום מיומו במדרגה, הוא גדול אלף אלפים ככל המדרגות שהתינוק נעתק בכל השנה, כי המה בקטנותו."



מפתח עניינים שנתבאר

יש כאן ממש חילוק תהומי, בעוצמת השאלה או התשובה. אין כאן שאלה ותשובה, שהכל שווים הם. לא סתם בחרו התוספות בכל מקום את הלשון הראויה לו.

אחד הנושאים החשובים בלמדנות הוא הבנת סדר הדברים, ולכן פעמים רבות מדקדקים התוספות, באיזה אופן נשנתה המשנה. אחת הדוגמאות לסדר מיוחד היא לא זו אף זו. דבר זה בא במיוחד, כאשר נראה ממבט ראשון, יש קושי להבין מה טעם נשנו הדברים באופן כזה.

אחד הכלים הלמדניים הינו ההעמדה (אוקימתא). אנו מצמצמים ומראים, כי אין הכוונה כאן על כלל האפשרויות, אלא כאן מדובר רק באופן מסויים. דבר זה גם גורם שינוי בהכרח בדין. לדוגמא, הגמרא אינה יכולה לסתור את פסק הדין של המשנה, אולם היא יכולה לבאר כי דברי המשנה נכונים רק במקרה מסויים, ואילו ברוב המקרים הדין יהיה הפוך. וכפי שביארנו, שעל פי ההבנה ששינוי קטן במקרה, ממש יכול להפוך את כל הדין כולו.

כלי משלים להעמדה הינו החילוק. פעמים רבות יש סתירות, ומיד התשובה הינה, שפשוט מדובר בשני מקרים שונים ומשלימים, כאן מדובר במצב מסויים, וממילא ברור למה הדין הוא כזה, בעוד המקרה השני דן על מקרה מעט שונה, ולכן הדין בו מתהפך. היכולת להפריד מה שנראה לנו בתחילה כדבר אחד, ולחלקו לשני מקרים, מאפשר לבאר מחלוקות. ומתוך כך גם מתגלה הטעם לאשורו.

דבר זה בא לידי ביטוי, שבתחילה אנו רואים מקרה, שממש נראה לנו דומה, ועלינו להבין כיצד הדין בו הינו ממש הפוך. אולם, אז בעצם תפקידנו להבין, מה במקרה השני, משנה את שינוי הדין. ולא לראות כאילו הם שני מקרים זהים. בדרך כלל זה על ידי הוספת גורם נוסף, שדרכו כל ההבדל ניכר.

... ההערות הינם לפי סדר עד תוס' ואי בעית אימא (לא כולל) דף ז עמ' ב

יש להדגיש, כי הדברים כאן לא נכתבו בסדר חשיבות, אלא עברתי על הביאורים שהוצאתי בפרק זה, ומתוך כך שאבתי את הדברים.

התייחסות לפירוש רש"י - התוספות רשאי להביא פירוש של מהלך חדש בסוגיה, ועם היות שהוא שונה מפירוש רש"י, הוא אינו מחוייב להזכירו כלל, מאחר ואינו מתעמת עם גוף דבריו. כל זה יהיה שונה, כאשר הוא מתייחס ישירות לגוף דברי רש"י מביא את נקודת דבריו, לא בהעתקת מילה במילה, אלא יחזור על תמצית או נקודות מתוך פירושו, מסביר מה לדעתו הקושי (או מספר קשיים), ואז סולל פירוש חדש. פעמים רבות הלשון מגיעה מתוך ענווה גדולה, לא בלשון בו הם מבטלים את דבריו, אלא כהצעה בגלל כל הקשיים, לכך נראה לפרש. ואחר מכן גם ניתן להביא תימוכין והוכחה על דבריהם. למשל בסגנון וכדאמרין, כלומר, כפי שגם מתבאר ממקום אחר.

התוספות הוא פירוש עמקן. ולכן באופן טבעי, ראוי להשתמש במבנה החשיבה, המורכב מהמקרה, הדין והטעם. כי פעמים רבות שינוי קטן במקרה, על פי אותו טעם, משתנה כל הדין. או לעתים שיש כאן טעם והבנה שונה - ממילא גם הדין משתנה. דבר זה גם יוצר את ההעמקה לדייק כיצד בדיוק היתה המציאות, כי מציאות שונה, בהכרח מהפכת את הדין. כלומר, דרך כל הקושיות מתחדדת לנו ההבנה, מה בדיוק היה מדובר.

ברור לנו, כי התוספות אינם יכולים לחלוק על הגמרא. אולם כאשר קיים קושי, הרי בעצם זה רק מכריח אותנו לעמול ולהבין את הגמרא באופן חדש. אין לזלזל בקושיה, אך המטרה אינה לחלוק, אלא דווקא בסיס להעמקה, וראייה באופן שונה לחלוטין, והקושיה תיפתר מאליה. לדוגמא הלשון "ויש לומר דלא יליף מיניה, אלא".

לשונות התוספות, בפרט בקושיות ובתירוצים הינה מגוונים,



השוואת דרך לימוד התורה של אדמו"ר הזקן מזל הרמב"ם, בהתייחסות לתוספות

שמקובל כי יש להכריע כרבינו תם לעומת הרמב"ם והלשון שקבלה בידו שר"ת ור"י הצרפתים, היו גדולים בחוכמה ובמניין יותר מהרמב"ם. ומאחר וזו אימרה חזקה ביותר, הרי ביארתי בהקדמה שלימה שניה עניין זה. והקדמה נוספת אחרת ביש נוחלין היתה על התגובה החריפה של הבן איש חי בהקדמתו לשו"ת רב פעלים.

מעלת הרמב"ם ביחס לתוס'

הרעיון הכללי בו בחרתי לבאר היה, כי דרך לימודו של המהרש"ל הינו צמוד וכאילו המשך של התוספות, וממילא הוא לא בא להכריע מי גדול ממי, אלא מאחר וצעד בזו הדרך, טבעי הדבר שיצטט את הרא"ש שאמר כן, שהרי אף הוא עם

כל הקדמה בסופו של דבר נובעת מהשגחה פרטית

הקב"ה מעביר לנו יחס ייחודי, בהשגחה הפרטית שיש לכל אחד ואחד. הקדמה זו נרשמת סמוך להוצאת הספר, כאשר בתחילה זה היה אמור להיות הספר השני בסדרה "תוספתו מרובה על העיקר", אולם בסופן של דבר, היא יוצאת לאחר שכבר יצאו למעלה מעשרים ספרים. במקביל נרשמו הקדמות מרובות, אשר יצרו תגובות משמעותיות. על ההקדמה של המהרש"ל, שיצאה בכרך בבא בתרא פרק יש נוחלין, היו שלושה שלבים. בתחילה היתה ההקדמה המקורית, שאף עברה עיניים בוחנות של אחד ממומחי הביבליוגראפיה התורנית בימינו. שהוא עצמו, כתב על המהרש"ל. לאחר מכן מישוהו אמר לי את תגובתו המשמעותית של המהרש"ל,

ולאחר מכן יהיה ניתוח כיצד גופא למרות הסתירה בתוכן ובמהות, שאכן הרבי מתייחס לקושי הברור, אלא שבכל זאת מוצאים כי ניתן להשכיח את שניהם יחדיו.

ומאחר ודרכו של אדמו"ר הזקן יש בה דמיון הן לגבי התוס', והן לגבי המהרש"ל, הרי ראויים הדברים להביאם כאחת ההקדמות לגבי התוספות. כי בעצם ההגדרה של הלימוד המופיעה בהלכות תלמוד תורה, מחולקות לשתיים, הלכות בטעמייהן בדרך קצרה, שעל כך הוא מביא את הרא"ש והבית יוסף, שאותן הוא מגדיר כתלמוד. ובהערה שהשו"ע הוא מוגדר כמשנה בלבד. ואילו דרך לימודם של בעלי התוס' הוא עוד כמו עומק טעמי ההלכות, שהוא לימוד לאחר הלימוד הבסיסי של הלכות בטעמייהן.

הקשר בין בעל התניא לרמב"ם - הן ההתייחסות על ה"גברא" והן על ה"חפצא"

תאריך פטירת שניהם חל פעמים רבות אף באותו השבוע. ואין זה מקרי כלל. קיימות נקודות משותפות בענין של "מעשיו ותורתו ועבודתו" אצל הרמב"ם ואדמו"ר הזקן. באגרת שלו הוא כותב סו"ס לד, שהשווה המחלוקת בימיו על תורת החסידות להמחלוקת על הרמב"ם. ולהעיר שמסיים שם "אך כאשר חלפו ועברו ימים רבים כו' וידעו כל ישראל כי משה ותורתו אמת וכו' וכה יהי' לנו במהרה בימינו אמן."

שניהם טרחו בהרבצת תורה, בעקבות הקשיים האדירים אותם ראו. לקרב יהודים לה' ולתורתו, כפי שהוא כותב באחת מתשובותיו, שכאשר הגיע למצרים "מצאנו נגע עוון גדול אשר פשט ברוב הציבור בעוונותינו, והוא כי .. שכחו דיני תורתנו והקילו מאד ..", והרמב"ם עסק בתיקון מצב זה. כך גם לגבי תורתם של הרמב"ם ושל אדמו"ר הזקן: שניהם האירו את העולם הן בתורת הנגלה הלכות פסוקות וכן ב"הנסתרות לה' אלקינו", ידיעת ועבודת ה'. ואצל שניהם כתיבת הניגלה והדפסתו החלה לפני כתיבת הניסתר. (הל' תלמוד תורה וברכות הנהנין לפני התניא, וספר היד, שספר המצוות הוא כעין הקדמה לו, לפני מורה הנבוכים).

ואצל שניהם מתבטאים שני הענינים גם בשמותיהם אשר "שמו אשר יקראו לו" מורה, כידוע, על מהות האדם. כידוע על שמו של אדמו"ר הזקן ששמו הראשון, "שניאור", מורכב משתי המילים "שני אור" - שני אורות, והכוונה היא, כדברי הבעל שם-טוב, שאדמו"ר הזקן יאיר את העולם בשני האורות של תורת הנגלה ושל תורת הנסתר. וכך גם לגבי שמו של הרמב"ם - משה, אשר "תורה צוה לנו משה" - כל התורה הן תורת הנגלה והן תורת הנסתר, כפתגם הידוע על הרמב"ם: ממושה עד משה לא קם כמשה. (שאף מופיע בנוסח המצבדה).

הצדדים השווים בין ספרי הרמב"ם לבין ספרי אדמו"ר הזקן שהוזכרו לעיל הם בכמה וכמה פרטים. בגורם לכתיבתם ובמטרת חיבורם: בקשר לספר היד החזקה מרחיב הרמב"ם בהקדמתו שבתקופתו "תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת .. לפיכך אותם הפירושים .. נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי .. ואין צריך לומר הגמרא עצמה .. שהם צריכין דעת רחבה .. וזמן ארוך .. ומפני זה נערתי .. וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים .. כולם .. בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל-פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק. לא זה אומר בכה

תוספות הרא"ש צמוד לתוספות. ולא עוד אלא שהרא"ש כפוסק מכריע פעמים רבות כדוגמת התוס', ועד שבמידה מסויימת הוא לקח את התוס' לפסי ההלכה. אלא שהקדמה זו נכתבה כל כך עוצמתית, עד שהמשפיע שלי אמר לי היכן הרמב"ם? אותי חינוכו שהרמב"ם כל כך מיוחד, הן מצד שהוא כל כך מדוייק, והן מצד מה שהרבי בחר בו ללמוד ג' פרקים ביום. עד אשר חייב אותי הדבר, להוסיף הקדמה נוספת זו.

התמסרותו של הרב אשכנזי לביאור שו"ע אדה"ז, והעידוד שלו עבורי

הרב שמואל מרדכי אשכנזי פרט להיותו רבה של כפר חב"ד ארבעים שנה, ואף זכיתי שיחתן אותי, היה מאוהב בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן. (מעניין כי השם שו"ע הרב הוא במחוזות פולין, והרעיון לקוראו הגר"ז, כלומר הגאון רבי זלמן, נולד אצל בעל האור שמח מדווינסק, ששאל אותו החפץ חיים, כיצד לכנותו, והוא ענה לו כמו הגאון, כלומר כמו הגאון רבי אליהו, הגר"א, ומכאן צמח קיצור זה. והרבי היה מקפיד לקוראו במראה המקומות שו"ע אדה"ז). הרבי ביקש ממנו בצעירותו שיכתוב על כך, מראי מקומות ואכן כאשר הגיע העותק, הרבי ממש דיבר על כך בהתועדות. בזמנו עודד אותי מספר פעמים להוציא חיבור על שו"ע אדה"ז. ואף נתן הסכמה על החלק השלישי (שיצא ראשון) על חלק חושן המשפט קונטרס אחרון.

בנו שניאור, סיפר כיצד בהיותו בחור בישיבה לפני כשלושים שנה שבט תשנ"ה, קיבל אביו אירוע מוחי. הוא תאר באריכות כיצד הוא ממש היה נראה נורא ביותר. ואז הוא מספר שאביו ביקש מאמו שהבן החתן יאמר בציון, כי אם הוא יעמוד על רגליו, הוא מקבל על עצמו לכתוב על אדמו"ר הזקן, ואכן תוך שלושה שבועות הוא עוד עמד בחתונה וסיפר זאת. וכך הוא זכה להתמסר ולכתוב עוד עשרים שנה. בזמנו עוד רציתי לכתוב על הלכות תלמוד תורה של אדמו"ר הזקן, אבל לאחר שריאתי את האריכות שהרב כתב, לא יצא הדבר לפועל. אבל הספקתי להתלהב מהם.

ממבט ראשון, היה נראה ששיטת בעל התניא והרמב"ם בלימודם הינה הפוכה

והנה החלטתי שאני על מנת לפתור את הקושי, אתבונן בשיטת אדמו"ר הזקן. ואכן אני רואה שהוא מתייחס בתחילת פרק ב' בקונטרס אחרון באריכות גם לשיטת הרמב"ם, ואני רואה שהקושי רק הולך וגובר. באשר כל מהות פסיקתו של בעל התניא בשולחן הוא המשך ישיר של הרא"ש. ואם נתבונן, הרי שיטת לימודם של בעלי התוס', היא עוד בחינה, שעוד יותר הפוכה מהרמב"ם. באשר אם יש מושג של טעמי ההלכות, הרי זה מתחלק לשניים, דרך קצרה, שזה הרא"ש או הבית יוסף, והדרך הארוכה, העיונית והעמוקה, שכך כתבו התוס'. ובשעה שאדמו"ר הזקן כותבת בשולחן, הרי הוא אינו מקצר בטעמיו כמותם, אלא מאריך ומבהיר. ובניגוד לכך, הרי הרמב"ם כתב את פסקיו, לא רק ללא טעמים כלל, אלא אפילו ללא ציון מראה מקום.

כך שממבט ראשון, הקושי לבאר את מעלת הרמב"ם, דווקא מתוך הלכות תלמוד תורה של אדמו"ר הזקן היא לכאורה יצרה לי קושי רב יותר. וכאן יש שני אופנים לדון על כך. האופן הכללי על הדומה ביניהם. שזה יבואר בכותרת הבאה.

גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתקנו חכמים ונביאים" עד אשר אין צורך להזדקק "לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל", ואשר משום כך קרא הרמב"ם לספרו בשם "משנה תורה" - "לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה" - אז נעשתה התורה שבעל פה כולה, אשר היתה ברורה לפני כן רק ל"מעט במספר", לכל אחד כתורה שבכתב.

כלומר, אמנם מתקופת רבי יהודה הנשיא כתבו את התורה שבעל פה, כי משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" הוסרה ההגבלה של "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומן בכתב", אך למרות זאת, עקב ירידת הדורות לאחר תקופתו של רבי, היו גם הדברים הכתובים כתורה שבעל פה - הם לא היו ידועים וגלויים לכל אחד "שילמדוהו במהרה ולא ישכח".

וכך גם לגבי שולחן ערוך של אדמו"ר הזקן, לעומת ההלכות והפוסקים שלפניו ועד לרמב"ם, כפי שמובא לעיל בלשונם של הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל בהקדמתם, שבשולחן ערוך של אדמו"ר הזקן נערכו "דברי הפוסקים עד חכמי זמננו" (=תקופת אדמו"ר הזקן) באופן של "הלכות ברורה .. הלכות בטעמיהן".

דבר זה מקבל משנה יתר, אף לגבי תורת הנסתר שלהם. שהצליחו לחבר בעניינים נסתרים, אשר נלמדו לפני כן באופן של תורה שבעל פה, על ידי יחידי סגולה בלבד. יחידי סגולה בלבד ועל-אחת-כמה-וכמה לגבי ספר התניא של אדמו"ר הזקן, שהרי ספר מורה נבוכים כולו אינו מיועד לכל אחד, והרמב"ם עצמו כתב בספרו ענינים מסויימים ברמז בלבד.

ולעומת זאת, ספר התניא מתאים לכל אחד, שהענינים העמוקים של פנימיות התורה תורת הקבלה והחסידות, נערכו בתניא באופן של הלכה פסוקה, עד כדי - "לעשותו". וספר התניא נהפך לתורה שבכתב של תורת החסידות: ענינים אלו התגלו בהסברים שכליים מובנים, כך שכל אחד יוכל לקלוט אותם בשכלו, ועל ידי כך יתעורר לבו, ועד שיגיע לידי "קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו".

ידוע, כי אדמו"ר הזקן למד את המורה נבוכים עם הצמח צדק על דרך החסידות, וראו כי פרט לעצם גוף הלימוד, ראו שהוא לומדו באופן שהוא מתקנו. ולא בכדי תחילת הרמב"ם הינה בפרקים של ידיעת ה', שעל כך היתה המחלוקת כנגדו, והסיום הוא במלאה הארץ דעה את ה', ידיעה באלוקות, וחיבורם לדבר אחד. ומצד שני כל החסידות הינה בבחינת טעימה מתורתו של משיח. (מבוסס עפ"י לקוטי שיחות כרך כו על שיחה המקשרת כ' וכ"ד טבת).

וזה אומר בכה. אלא דברים ברורים קרובים נכונים .. הלכות הלכות.

וכך גם על חיבור שולחן ערוך של אדמו"ר הזקן, כותבים "הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל" בהקדמתם לשולחן ערוך: "ומפני שצרכי ישראל מרובים, ובפרט בצוק העתים הללו .. ועל כן דעתם קצרה לבוא בארוכה בעיון ים התלמוד והפוסקים לידע וגם לגדולים אשר להם יד ושם בתלמוד תכבד עליהם העבודה להכריע בין הפוסקים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כי ברוב המקומות יש דיעות מחולקות זה מקשה וזה מפרק אשר על כן משמיא אסכימו למצוא איש אשר רוח אלקים בו להבין ולהורות הלכה ברורה מתון ומסיק אליבא דהלכתא הלכות בטעמיהן בלשון צח להוציא לאור תמצית ופנימית טעמי הלכות הנזכרים בכל דברי הראשונים והאחרונים זקוקים שבעתיים כל דבור על אופניו בלי בלבול ותערובות ופסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים עד חכמי זמנינו".

מפליא שעם היות ואדמו"ר הזקן סידר דברין לפי השולחן ערוך - הרי סגנון לשונו, וריבוי מפסקיו הם כמו הרמב"ם

וכאמור מספר פעמים, שלמרות שהסדר בשולחן ערוך של אדמו"ר הזקן אינו לפי הסדר של ספר היד החוקה אלא לפי הסדר של שולחן ערוך של המחבר, בכל זאת סגנונו ולשונו קרובים ללשון הרמב"ם. (וראה ספר השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 111 מה ששאלו את אדמו"ר הצ"צ: זקניכם הגאון הנה בכל מקום וענין הוא מביא את לשון הרמב"ם וברוב הסוגיות ופסקי הלכות הוא הולך בשיטותיו ומפני מה כו').

החידוש בתורתם של הרמב"ם ושל אדמו"ר הזקן איננו רק בכך שנכתבו על ידי עצמם ולא על ידי תלמידיהם, אלא בכך שענינים שהיו בבחינת תורה שבעל-פה נסדרו על ידם באופן של "תורה שבכתב" - קרוב מוכן ומזומן לכל אחד ואחד: לפני שכתב הרמב"ם את ספרו משנה תורה היו רוב הענינים של התורה שבעל פה, כולל חיבורים ופירושים מתקופת הגמרא ועד לתקופת הרמב"ם אצל רוב האנשים באופן של תורה שבעל פה - ועקב הדעות הרבות והמחלוקות, קושיה ופירוק, זה אומר כה וזה אומר כה, לא היו הדברים ערוכים וגלויים, לכולם, כפי שמרחיב הרמב"ם בהקדמתו.

ואילו בחיבורו של הרמב"ם הרי אלו "דברים המתבררים מכל אלו החיבורים .. כולם בלשון ברורה ודרך קצרה", באופן שנעשתה "תורה שבעל פה כולם סדורה בפי הכל" ו"כל הדינין



למרות שיש פער יסודי בשיטות, ניתן למצוא דווקא משו"ע אדה"ז תימוכין לשיטת הרמב"ם

כי לא אמרו ליגמר והדר ליסבר, אלא לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות, ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר, להקשות ולתרוץ עד שיגיע וירד לעמק הלכה, שזה אין לו לעשות בתחלת למודו, אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרוץ אבל בלימוד זה לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול חייב הוא לעסוק בכל יום ויום שלישי זמן לימודו."

המעניין הוא כיצד בעל התניא בקונטרס אחרון מרחיב את ההבדל בתלמוד, כפי שהוא מגדיר, ונשען על רש"י והרא"ש, ולבין הגדרת הרמב"ם

"באשר הרמב"ם עשה עיקר התלמוד להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר, כמו שכתב ובשלש אחרים מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ועוד כלל בכלל התלמוד לידע מקור ההלכות במדות שהתורה נדרשת בהן.

ואזיל הרמב"ם לשיטתו שחיבר ספרו משנה תורה בלי נתינת טעמים להלכות כלל, ועשאו להורות מתוכו לבדו כמ"ש בהקדמתו שם שלא יצטרך אדם לחיבור אחר בעולם כו' שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ כו'.

הא דהמורין הלכה מתוך משנתם הם מבלי עולם, ס"ל לרמב"ם כאידך טעמא בפירש"י שם דיש משניות הרבה דיחידאה היא ולית הילכתא כו', והיינו במשניות דוקא משא"כ חיבורו שחיברו מתוך מסקנת התלמוד.

וכן היה המעשה בתשובת הרא"ש שלא הבין השואל כוונת הרמב"ם כלל. ומהאי טעמא אסור להורות אפילו דבר שנראה להמורה שהוא מפורש בפירוש בחבורו, כי שמא טועה בדמיונו. ואף שהמורה רואה מעשה כזו ממש נפסק עליה בגמרא, שמא יש איזה חילוק ביניהם נעלם ממנו ולא ידע. וכל שכן במורה מתוך חיבור הרמב"ם שהוא בלי טעמים לגמרי."

הפתרון לשכחנים - לימוד עם טעמים קצרים

בהלכה ט מבאר שמאחר ויש שכחן, הרי הוא נדרש להיצמד לדבר המחוייב. שהוא הלכות למעשה, בדברים הצריכים, ומניעת איסורים. וכאן הטעמים הינם הטעמים הבסיסיים, על מנת שיוכל להבין את מה שהוא נדרש לקיים. "אך אדם כזה, מאחר שאינו יכול ללמוד דברי תורה הרבה מאד, צריך שיהיה כל לימודו, בלימוד המביא לידי מעשה, שהן הלכות הצריכות לכל אדם, לידע אותן לקיים המצות כהלכתן, וליזהר מליכשל באיסורים חס ושלום, והם דברים שאי אפשר לישאל תמיד לחכם המורה שבעיר, או שלא יהיה יודע לישאל ולהסתפק כלל, אם לא ילמדם תחלה, דהיינו רוב אורח חיים כמעט כולו, ומיעוט יורה דעה ומעט באבן העזר וחושן משפט, כל הלכה ברורה בטעמה מהתלמוד ומפרשיו כמו הרא"ש או הב"י לפחות, ולחזור עליהן לעולם."

מלכתחילה, אכן יש חובה לידע את כלל התורה ודווקא עם טעמים

מעניינת היא דרכו של בעל התניא בהלכות תלמוד תורה. וכהקדמה על כל החילוק מהרמב"ם הבאתי חמישה עניינים. בפרק א' את סדר הלימוד לתינוק. בפרק ב' את סדר הלימוד לגדול שאביו לא לימדו תורה (שזה גם לבעלי התשובה בימינו). בפרק ב' בקונטרס אחרון עמד על החילוק בינו ולבין הרמב"ם. בפרק ב' בהלכה ט הוא דן על מהו החיוב הקטן ביותר ללמוד, מבחינת החומר, ואינו מוותר על הטעמים הבסיסיים הקצרים. בפרק ב' הלכה י"א הוא דן למי שמשלב גם את הלימוד להלכה למעשה הבסיסי עם כל המצווה, גם לדברים שאינם נוהגים, כגון קדשים, ובהם הוא מפנה ללמוד עם הרמב"ם, עם היות וזה מנוגד לכל מה שכתב בתחילה, על החובה של ההלכה בטעמיה דווקא.

פרק ראשון דן לפי סדר הזמן, כיצד מתחילים ללמוד תורה דווקא בהיותו קטן, עם היותו פטור מכל המצוות, ואף מה שאביו חייב לחנכו במצוות אינו אלא מדברי סופרים, אבל תלמוד תורה קיימת חובה מהתורה. ואז מונים את סדר הלימוד. "ואחר כך ה' שנים בתלמוד שהוא לידע בדרך קצרה הטעמים של ההלכות והדינים ומקורם מתורה שבכתב ב"ג מדות שהתורה נדרשת ושאר כל דרשות חכמים או בקבלה הלכה למשה מסיני או מסברא או מתקנות חכמים שעשו סייג וגדר לדברי תורה.

ואחר כך כל ימיו של אדם איש לפי שכלו ויכלתו בפלפול התלמוד בקושיות ופירוקים לירד לעמקי הטעמים ודרשות ולהבין דבר מתוך דבר לחדש הלכות רבות ודרשות פסוקים אשר על זה אמרו בן ארבעים לבינה. וכן כל דברי חכמים ויחידותם שהסמיכום ודרשום על פסוקי תנ"ך הנקראים הגדות:

ומבאר שם כי עפ"י תורת האמת קיים חיוב לידע את כל התורה כולה ולקיים כל מצוותיה במחשבה דיבור ומעשה. ומבאר יסוד חשוב. כי יש את הלימוד של כל הלכות התורה שהוא מוגבל וניתן ללומדו עם טעמים קצרים, ועל זה יש את החיוב תחילה בבחינת ליגמר אינש, ולאחר מכן להגיע לעומק הטעמים - זה והדר ליסבר."

פרק שני דן על מי שאביו לא לימדו תורה, וכיצד כעת הוא ניגש ללומדה

פרט לכך שהחובה היא על כל המצוה, הרי מחוייב הוא ללמוד את התלמוד, וכפי שמגדירו, "המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומימרות האמוראים ובזמן הזה גם בספרי הפוסקים הראשונים המבארים טעמי ההלכות פסוקות שפסקו הטור ושלחן ערוך כמו הרא"ש ובית יוסף.

כי אם אינו יודע טעמי ההלכות - אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריין, ונקרא בור. ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד, ולפיכך אינו רשאי להתאחר מללמוד הטעמים, עד שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות.

אלא משום שמביא לידי מעשה, גם להרמב"ם חובת לימוד התורה כוללת לא רק לימוד הלכות הצריכות, וכמו שפסק להדיא ש"חייב (אדם) לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה ושלש ביני וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר כו' .. הנקרא גמרא", הרי, שגם בתחילת לימודו חייב אדם ללמוד פלפולה של תורה ונלא רק הלכה למעשה, כי לדעת הרמב"ם מספיק לימוד "משנה", שהיא הלכות פסוקות בלי טעמים (ובלשון הרמב"ם הנ"ל "שליש בתורה שבעל פה"), כדי לידיע את המעשה אשר יעשון].

ואדרבה: דוקא לשיטת אדה"ז, זה שחייב אדם ללמוד "שליש בתלמוד" היינו רק טעמי ההלכות בדרך קצרה, שזה נחוץ בשביל הבנת גופי ההלכות לאשורן על בוריי"ן (ורק אז מותר להורות), משא"כ פלפולה של תורה, שהוא עומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר כו", "אין לו לעשות בתחלת לימודו אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול".

ועפ"ז יוצא שכוונת הרמב"ם היא, אדרבה, להגדיל חשיבות הלימוד על המעשה, דמלבד חובת הלימוד מפני שהוא מביא לידי מעשה, הרי עצם חיוב הלימוד הוא יותר חשוב וקודם לענין המעשה. דמעלה זו היא מצד עצם ידיעת התורה, ולכן פסק הרמב"ם שגם בתחילת לימודו של אדם חייב ללמוד שלישי זמנו בפלפולה של תורה "הנקרא גמרא".

ומדבריו של הסמ"ג, שהוא מקורו של אדה"ז, שיש חיוב ללמוד גם הלכות של המצות שאינן נוהגות בזמן הזה, מובן שבנוגע לתרי"ג מצות יש שני חיובים: א) עשיית התרי"ג מצות, ב) שמירת תרי"ג מצות בלב, דהיינו ידיעת המצות.

רק הרמב"ם הסובר על עצם התורה, מכליל כבר בתחילה את פלפולה של תורה

ועפ"ז יש לומר, שזהו יסוד החילוק בין שיטת הרמב"ם ושיטת אדה"ז בגדר מצות ידיעת התורה: לדעת הרמב"ם ה"ז חיוב בפ"ע של ידיעת התורה, ואילו לאדה"ז יסודו הוא ידיעת תרי"ג מצות שבתורה, וגדר הלימוד הוא ע"ד קיום תרי"ג מצות, אלא שזה במעשה וזה ע"י שמירה בלב [נענין זה מודגש גם בלשון אדה"ז בהל' ת"ת בשם "חכמי האמת" בנוגע לחיוב לימוד כל התורה כולה, שכל נפש מישראל צריכה כו' שתקיים כל התרי"ג מצות במעשה דבור ומחשבה, ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן].

ונמצא, לשיטת הרמב"ם שהמצוה היא ידיעת התורה, מה שאמרו חייב אדם לשלש זמן למידתו שלישי במקרא שלישי במשנה ושליש בתלמוד, היינו שצריכים לחלק זמן הלימוד בין כל חלקי התורה, מקרא משנה ותלמוד;

שיטת אדה"ז - יש להפריד בין הפלפול שמגיע מאוחר יותר, לידיעת המצוות בטעמיהם הקצרים

אבל לשיטת אדה"ז, אין הם ג' חלקים שונים, אלא מקרא משנה ותלמוד מהווים חפצא אחת של ידיעת תרי"ג מצות התורה, שבשביל ידיעה זו צריכים לימוד המקרא - שבו נאמרו תרי"ג מצות; ולימוד משנה ותלמוד שהם פירוש התרי"ג מצות: משנה - הלכות פסוקות; ותלמוד - ידיעת טעמי ההלכות בדרך קצרה שרק אז "מבין גופי ההלכות לאשורן על

היכולת למוזג לימוד המביא לידי מעשה, עם הוספה - יכול להיות ברמב"ם

בהלכה י"א כותב על כך "אבל אם יוכל לקבוע לו שעה גדולה ללימוד אחר, ויספיק לו שאר היום לחזור על לימודו המביא לידי מעשה אזי חייב להוסיף מעט מעט ללמוד בשעה זו הלכות אחרות שהן פירוש התרי"ג מצות אף מצות שאינן נוהגות כמו קדשים וכיוצא בהן ולחזור עליהן כראוי שיזכור אותן היטב לעולם כמו שנתבאר למעלה שנאמר כל המצוה וגו' ולא עליך המלאכה לגמור.

ולכן אף שאין שעה זו מספקת ללמוד הלכות אלו מהתלמוד ולחזור עליהן כל כך עכ"פ ילמוד אותן] מתוך המשניות עם פירושיהן ויחזור עליהן כראוי עד שיהיה זוכרן בעל פה."

"ויש לו לעסוק תחלה בסדר קדשים כמו שאמרו חכמים כל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה ועל כן נכון הדבר אם אפשר לו ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליו כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם ז"ל בספר עבודה וספר קרבנות."

ביאור מדוע בכל זאת המליץ בעל התניא ללמוד רמב"ם בהלכות קדשים

הרבי בליקוטי שיחות כרך לו, בשיחה על כ' כ"ד טבת כותב ביאור בלימוד ספר הרמב"ם ע"פ שיטת אדמו"ר הזקן. ומה שהקדמנו בשיטת אדמו"ר הזקן, הוא הבסיס לשיחה. כי הרבי פותח בהמלצה האחרונה, ומביא את הקושי מאחר והרי השיטות מנוגדות.

"ואע"פ שאם ילמוד גם טעמי ההלכות בקצרה יחסר בכמות הלימוד - הרי בלאו הכי מדובר במי שלא יוכל לגמור את כל התורה כולה (אפילו רק ההלכות הפסוקות), ואפשר שלא יוכל לגמור יותר מסדר קדשים (ורק שאם במשך הזמן יוכל להוסיף עוד בשעה זו .. יעסוק בסדר טהרות וכו', וכבר כתב ע"ז שם שלא יחוש לזה שאינו יכול לגמור כל התורה כולה, כי "לא עליך המלאכה לגמור" (וכמו שהביא לפנ"ז) ש"היו מצויים בימיהם תלמידים שלא היו בקיאים ויודעים בע"פ רק מסכת אחת ויש מהן שתי מסכתות"; וכיון שבכל אופן "לא עליך המלאכה לגמור", הרי לכאורה עדיף יותר לימוד מעט הכמות ורב האיכות (היינו הלכות בטעמיהן בדרך קצרה), מלימוד הלכות פסוקות בלי טעמים מתוך המשניות וחיבור הרמב"ם?"

חילוק בסיסי מה גדר מצוות תלמוד תורה

שיטת הרמב"ם, שמטרת הלימוד היא על מנת שידע לעשות. וכפי שמבאר הכסף משנה ש"מאחר שהוא חייב לעשות - חייב הוא ללמוד", דמשמע מדבריו, שיסוד חיוב הלימוד הוא משום שמביא לידי מעשה. ועפ"ז יש לומר שזה שאדה"ז השמיט רא"י זו הוא לפי ש"ל שהחיוב הוא (כהמשך דבריו) "ללמוד כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה", שלימוד זה אינו רק לימוד המביא לידי מעשה, אלא כולל ידיעת כל התורה כולה, וגדר מצוה זו הוא חובת ידיעת התורה לשם ידיעה (לא לשם מעשה).

דווקא מהרמב"ם יש לראות את מעלת הפלפול, עוד יותר מאדה"ז

אלא שלא ניתן לומר, בדעת הרמב"ם, שחובת הלימוד אינה

חובת ידיעת תרי"ג מצוות, לכן טוב יותר שתהי' ידיעה בכל תרי"ג מצוות שבתורה, מאשר ידיעה יותר שלימה אבל רק במקצתן.

גם לפסק אדה"ז, הרי אדם שלא הגיע למדה זו, שיוכל ללמוד ולזכור כל הלכות התורה כולה עם טעמיהן בדרך קצרה (אם מפני שאין לו פנאי או לפי שאין דעתו יפה להצליח בתלמודו כ"כ) - כרוב בני אדם שבדורנו - יש לו ללמוד פירוש התרי"ג מצוות כולן (כפי יכולתו) דהיינו הלכות פסוקות ממשניות וחיבור הרמב"ם כנ"ל, לפי שגם זה הוי בגדר ידיעת תרי"ג מצוות התורה (שהיא עיקר תורה שבעל פה כולה) אלא שחסר בשלימות הידיעה (שהיא רק כשיודע גם טעמי ההלכות) - שבלאה"כ לא הגיע למדה זו כנ"ל.

לאחר הביאור ניתן לראות, כי וודאי שהרמב"ם אינו שולל את מהלך דרכי בעלי התוס'

(במאמר מוסגר, נראה לי לבאר, כי כעת יש לנו הבנה מחודשת בכל ההסתכלות על התוספות. כי אנו ראינו כי גם הרמב"ם הוא בעד פלפולה של תורה. ומאחר ולמדנו, כי התוס' יש בהם את הבחינה של פלפולה של תורה. הרי עם היות וספר הרמב"ם נכתב כמצוקת אי ידיעת התורה. הרי מצד הלכות תלמוד תורה, שנכתבו רק ברמב"ם ובאדמו"ר הזקן (ולא בשו"ע), וודאי שלא בא הרמב"ם למעט לימוד זה. אלא שמה שהיה קבלה ביד הרא"ש, ניתן לדעתי לתרץ, היא רק שבעלי התוס' הפגינו הלכה למעשה כיצד לבצע את פלפולה של תורה.).

בוריין" [משא"כ פלפולה של תורה, שאינו נוגע לידיעת תרי"ג מצוות התורה, ה"ז בא רק לאחרי שהאדם גמר לימוד כל התורה כולה, "ליגמר והדר ליסבר"].

עצם זה שהוא פוסק להתעכב בנישואין תחילה, על מנת שילמד כלל התורה בטעמיהם הקצרים, מראה שרק בזה יש יכולת לדהות פריה ורביה

שהרי הוא עצמו פוסק, בהלכות ת"ת ריש פרק ג, וז"ל: "וכל מי שדעתו וכח זכרונו יפה שיוכל ללמוד ולזכור כל התורה שבעל פה כולה - ה"ז לא ישא אשה עד שילמוד תחלה תורה שבע"פ כולה, שהן כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה, שהן פי' כל התרי"ג מצוות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים, ואח"כ ישא אשה כו', שאם ישא אשה תחלה כו', לא יוכל לעסוק בתורה כראוי כ"כ ללמוד ולזכור כל ההלכות בטעמיהן שהן פי' התרי"ג מצוות ועיקר התורה שבע"פ".

[ויש לומר, שמקור דברי אדה"ז הוא בהקדמת הרמב"ם לספר היד, כל המצוות כו' בפירושן ניתנו .. והמצוה זו פירושה .. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה"] ורק חובת ידיעת "עיקר התורה שבע"פ" חמורה כ"כ עד שנדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פרי' ורבי".

מאחר ומדובר במצוות שלא למעשה - הרי לאדה"ז עדיף שתהיה ידיעה בכל המצוות, מאשר שיידע יותר בשלימות

כלומר: המדובר כאן (לגבי לימוד קדשים מהרמב"ם) - אינו בלימוד הנוגע למעשה, אלא בלימוד הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה; וכיון שאין זה לימוד הנוגע למעשה, אלא רק לשם



תוספות מסכת מכות פרק ב - אלו הן הגולין

[דף ז עמוד א]

הצדדים, וגוף המערוך הינו עגול, וכך הינך יכול להחליק וליצור לחץ ובהשוואה על שטח גדול. ומאחר ומדובר על האבן הנקראת מעגילה, הרי הפעולה היא הפועל מעגל. לשיטת תוס', אין כלל את החילוק בין פעולת הירידה כלפי מטה, כי לשיטתו הגגות היו שטוחים. ולפי זה יתחדש לנו ממש דין, כי אין אנו דורשים ממש פעולת ירידה, כפי שזה אצל רש"י בשיפוע, אלא שלא תהיה דרך עליה.

אכן קיימות מהדורות של הש"ס שהחלק השני במשנה כלל אינו מופיע, וכך גם גרס הרמב"ם, שהביא רק את החלק הראשון שבמשנה (מעגל ולא מושך), ובפרט שלמד זאת כשיטת התוס', לשון מעגל, ולא היה כאן שיפוע. אלא שכל שהוא בדרך רגילות, הוא מצוי, ודרך עליה הוא שלא לפי הרגילות, ולכן הוא פטור. כי מאחר והוא מעגל עד סמוך לקצה הגג, כאשר מתקרב לשפה חשש הסכנה גדול יותר, ולכן זה מה שנקרא דרך ירידה.

מאחר והתוס' בחרו פירוש השונה מרש"י, אינם מחוייבים להביא תמצית דבריו, כמו בשעה שחלוקים עליו

[נראה לי, להתבונן, שיש כאן שתי התייחסויות שונות, מצד התוס' לרש"י. כאשר התוס' חולק על רש"י, הוא בתחילה מביא את פירושו, ואינו מצטט, כי אם מתמצת את נקודות דבריו, בפרט אלו שהוא עתיד לחלוק עליהם. לאחר מכן, מציג את הקושי שיש בדבריו, ולאחר מכן סולל את משנתו. בניגוד לכך, כאן, התוס' בחר אופן שונה לפרש את המשנה. אין זה שאילת שאלות על רש"י, ולכן אינו מביא את פירושו כלל].

משלשל בחבית כו'

וקצת קשה,

1.1 אמאי לא קאמר,

ונפסק החבל ונפל עליו,

1.2 וכדקתני בסיפא.

ונראה לומר,

דנפלה - **שנשמט מידו,**

זולכך לא רצה לומר נפסק,

דאם כן לא אתיין כרבי,

כדאמר לקמן (דף ט:): 'נפסק - אינו גולה'.

המשנה מציגה שני מקרים הנראים ממש דומים ושדיניהם הפוכים, וראוי להבין הטעם

המשנה מציינת שתי אפשרויות שונות. על הראשונה הדין הוא שהוא גולה. המקרה הראשון היה משלשל בחבית ונפלה עליו והרגתו, והמקרה השני, היה דולה בחבית ונפסק החבל ונפלה עליו והרגתו, וכאן הוא כבר אינו גולה. שני המקרים נראים כמעט שווים ממבט ראשון.

אלו הן הגולין וכו' היה מעגל במעגילה -

ובימיהן היו הגגים שוין,

ולא היו משופעים כמו שלנו,

וכשעושים הגג - שוחין אותו בשיט,

ורוצים להשוות טיח הגג,

ולוקחין אבן עגולה ארוכה קצת,

ויש לה בית יד ארוכה,

ומעגלים אותה על פני כל הגג,

להשוות הטיח,

והיינו דקרו לה מעגילה.

החילוק בין שתי הפעולות השונות במעגילה - היה מעגל או היה מושך

על מנת להבין את דברי התוס', יש להקדים תחילה את כלל המשנה, שרק כאשר ההריגה מתבצעת בדרך ירידה - הרי הוא גולה. המשנה מתארת שני מצבים לגבי המעגילה, לראשון היא קוראת ומשתמשת בפועל 'היה מעגל' ונפלה עליו והרגתו, וכאן הדין שהוא גולה, ולעומת זאת כאשר הפעולה הינה 'היה מושך' במעגילה, ונפלה עליו והרגתו, כאן היות וזה אינו דרך ירידה - הרי הוא כבר אינו גולה. וזה לשון המשנה:

/מתני'. אלו הן הגולין: ההורג נפש בשגגה. היה מעגל במעגילה ונפלה עליו והרגתו, היה משלשל בחבית ונפלה עליו והרגתו, היה יורד בסולם ונפל עליו והרגתו - הרי זה גולה; אבל אם היה מושך במעגילה ונפלה עליו והרגתו, היה דולה בחבית ונפסק החבל ונפלה עליו והרגתו, [דף ז עמוד ב] היה עולה בסולם ונפל עליו והרגו - הרי זה אינו גולה. זה הכלל: כל שברך ירידתו - גולה, ושלא בדרך ירידתו - אינו גולה.

רש"י בפירושו מפריד היטב בין שתי הפעולות. על הפעולה הראשונה הוא כותב "טחין היו גגותיהן בטיט, והגגות לא היו משופעים. אבל הטיט משפיע מעט, כדי שזובו המים, וטחין אותן בחתיכת עץ עבה וחלקה, ובה בית יד ודוחפה לצד השיפוע, וחוזר ומושכה אליו וחוזר ודוחפה (לצד), והטיט מתמרח ומחליק, ובדחיפתו - קוררו מעגל, ובמשיכתו - קוררו מושך, ושם העץ - מעגילה." לעומת זאת לפעולה השנייה מדייק רש"י ד"ה אבל היה מושך - "ונשמטה מעגילה מידו ונפלה." שהיות ולשיטתו זו דרך עליה, הרי הנפילה היא לא כתוצאה מפעולה כלפי מטה, אלא מצד הכובד, המעגילה נשמטה.

שיטת תוספות - צורת המעגילה יותר דומה לכעין מערוך

תוס' דרך אחרת עימו (1), וכפי שנדגיש, אך הוא מציג את דבריו, מבלי לציין שהוא חולק על רש"י. המעגילה לשיטת תוס' היא בדוגמת המערוך שלנו לעוגות, בו הינך מחזיק בשני

התוס' מעמידים, כי אכן המציאות היתה שונה, וסיבת הנפילה היא ממנו שנשמט מידו החבל

כעת (2) התוס' מעמידים, שהציור כלל לא היה באופן שנפסק החבל, כי אם שהנפילה היתה באופן אחר, דווקא שנשמט מידו מלוא החבל. אם נסתכל במקרה השני נוכל לנתח שיש כאן שלושה שלבים - הראשון הוא פעולה שלו "היה דולה בחבית", השלב השני הוא הסיבה לתקלה, שהתרחש אירוע שגרם זאת "ונפסק החבל", ובשלב השלישי קיימת כאן תוצאה "ונפלה עליו והרגתו".

לעומת זאת המקרה הראשון הוא חסר את גורם הביניים, כיצד נפלה עליו החבית? "היה משלשל בחבית ונפלה עליו והרגתו". ולכן זה מה שהשלימו התוס', כי אכן יש שינוי בין המקרה הראשון לשני. שכאן הנפילה לא צמחה משמיים, כי אם שנשמט מידו.

אמנם התוס' שוללים את הצעתם הראשונית, להביא את אותו הנימוק כמו במקרה השני, אך עדיין יש לתת לזה טעם. מדוע כביכול נאלצו התוס' להעמיד שמה שהתרחש במקרה הראשון לא היה מצד שנפסק החבל אלא מצד שנשמטו מידו.

מילות הקישור בתוס' מדויקות, ובתירוץ חלש לא יגרוס ויש לומר, אלא רק ונראה לומר

[מאחר וגם כנראה לתוס' לא נראה, כי תירוצם מספיק חזק, הרי אפילו סגנון השפה משתנה מהביטוי השגור ויש לומר, לביטוי חלש יותר, ונראה לומר].

על מנת שימשנתנו תהיה גם מדעת רבי, נדחקו התוס' לתרץ מה התרחש במקרה הראשון

עכשיו (3) התוס' מבארים מדוע נדרשו לדחוק כך במקרה הראשון שבמשנה. שתי אפשרויות שונות קיימות לגבי ניתוק החבל. אפשרות אחת שכל החבל יצא מידי, והאפשרות השנייה היא שהחבל נקרע (נפסק). חלק הוא אוחז בידיו, והחלק השני עם החומר הכבד הפוגע, במקרה שלנו החבית, יוצא ממנו.

לשם כך יש להבין, מדוע נדחק רבי לא לכתוב כן. והנקודה היא שבסוגיה של ונשל הברזל, רבי מצייר את דווקא באופן בו מה שפגע התנתק ממנו. ולכן ראוי לתוס' להעמיד את המקרה, שכל החבל נשמט, שרק אז יהיה חיוב, אולם בציור בו החבל נפסק, הרי עדיין חלק מהחבל בידו, והחומר הפוגע השאיר אצלו עקבות, ולא יצא ממנו לחלוטין. ולא רק שזה לא הולך לפי כל השיטות, אלא עוד שיטה מרכזית.

ידוע שלהעמיד כדעת כולם, עדיף, אף אם התירוץ יהיה פחות חזק

[העיקרון שמובא במילות המפתח הוא "לכך לא רצה לומר", שעדיף תירוץ דחוק, אבל לדעת כולם, וזה בעצם מה שנותן לו את הכוח להיחשב כתירוץ טוב].

היה יורד בסולם -

יש אומרים,

2דתנא -

לא זו אף זו - קתני,

מאחר והלכה נבנית מציור המקרה, הדין והטעם, הרי שינוי קטן במקרה מסוגל לשנות את הדין

[בעולם הכללים, הלכה נבנית משלושה דברים. הראשון, מה הציור שעליו מדובר (הבנת המציאות של המקרה). השני, מה הדין - ובמקרה שלנו, גולה או אינו גולה. והשלישי הוא הטעם. עלינו להבין לא רק בתור פקודה מה לפעול, אלא ברגע שנבין את הטעם, לא רק שנצליח להבין טוב יותר, מהי הסיבה שכאן נפסק באופן האחד, ואילו במקרה השני נפסק ממש הפוך.

אלא שזה יאפשר לנו לדעת כיצד לדון במקרה נוסף שמגיע לפתחינו. רק לאחר שנבין מהו העיקרון, הגורם לגלות, ומהו העיקרון שמונע גלות, נצליח לנתח את המקרה החדש, ולבד לכוון מה תהיה ההלכה. ובלשון חסידית יותר, שנדע לכוון מה רצון השם במקרה זה].

התוס' מדגיש כי מאחר ובסוף פרט מסוים נאמר, יש להבין מדוע הושמט במקרה הראשון

וכעת (1) מקשה התוס' על החילוק ביניהם, ומציין שיש כאן קצת קושי.

[כדרכנו, במילות התוס' יש הגדרה מדויקת על חומרת השאלה. אין זו קושיה ממשית, אלא קיים לנו אי בהירות, על מה שלכאורה, היינו מצפים אחרת. ומאחר ואם היה תלוי בנו אנחנו היינו מנסחים אחרת, הרי לנו כעת יש קושי. ואנו אלו שצריכים להתמודד ולהבין, מדוע בכל זאת המשנה בחרה באופן השונה ממה שאנחנו חשבנו תחילה].

ומאחר ובענייני השוואה עסקינן, מביא התוס' (1.1) קיימת כאן שאלה מעניינת. זאת שאלת חוסר. לא על מה שכן נאמר, אלא על מה שלא נאמר. ומצדדים התוס' (1.2) טעם חשוב מדוע הייתי מצפה שכן יאמר, ומה כל כך אכן חסר לי. מאחר והמקרה השני מפורט יותר, שהוא נותן טעם לגבי החבית, שנפסק החבל, מדוע אינו מציין זאת גם בציור הראשון. כי במבט ראשון, הרי כל החילוק בדין אינו קשור לחבל, אלא מצד עליה או ירידה.

ולכאורה בהווא אמונא, הייתי אומר כי אם היה מציין גם במקרה הראשון שהיה משלשל בחבית, הרי גם כאן אם היה נפסק החבל היה גולה. כלומר, הדין לא היה משתנה, ולכן אינו רוצה להוסיף עניין משמעותי. אך במבט ראשון ההבנה היתה עולה. כך שיש ממש בלשאל מדוע כביכול הושמט הביטוי נפסק החבל ונפל עליו.

דווקא הקושי הוא המתנה לסלול הבנה מחודשת ומעמיקה

[חייבים לראות, כי מאחר ולנו זה כל כך קשה, הרי זה סולל להתכנס ולהבין, שכנראה נקודת המוצא אצלנו יש בה שגיאה. ונמצא כי מאחר ויש קושי גדול, הוא זה אשר מכריח אותנו להגיע לכלל הבנה.

ואמנם בהמשך התוס' נגלה, שהנחת היסוד שלנו, שהדין היה נשאר, אינו נכון בדעת כולם. ומאחר והמשנה בחרה, באופן הטבעי להיות בדעת כולם, לא הביאה את התוספת הזו].

יתחייב בגלות. אלא יש כאן מרכיב של אחריות, שמוציאה אותו מגדר אונס, שיוכל לטעון זאת להגנתו.

בעצם קיימות שתי סברות הפוכות, האחת שבאה לומר, שיש כאן מקרה חמור, ולכן אפילו גלות לא יכולה לכפר עליו. ומצד שני קיימת סברה, כי הדבר הינו כל כך קל וקרוב לאונס, עד אשר אפילו גלות היא עונש כבד מדי, ומגיע לו להשתחרר בלא עונש כלל. כאשר מובאות שתי דוגמאות, קל לתרץ, שהאחת באה להראות כי גם מקרה כזה נכלל בעונש גלות, ואפילו המקרה השני הקל, אינו פוטר אותו מעונש, וגם הוא עדיין בעונש גלות. ומצד שני יש צריכותא, קיים צורך לא רק במקרה הקל, שאז היינו מחייבים במקרה החמור מעבר לגלות בלבד.

אלא שהתוס' מציינים כי המשנה מתקדמת מהפשוט אל החידוש, כדי להדגיש את החידוש שבא כהפתעה ללומד. לא רק המקרה שצינו דינו כך, אלא אפילו המקרה החדש, שעכשיו אנו באים לספר לך עליו. אחד הפירושים היפים מדוע להשאיר את כל שלושת הדוגמאות הוא שאכן למען האמת לכאורה היה מספיקה דוגמא אחת, או לכל היותר שתיים, כפי שביארנו. אלא שהתנא שמע לשון אחת ונראתה בעיניו, ולאחר ששמע לשון שניה, הוסיף אותה, ומגיעה לשון שלישית שיש בה עוד יותר חידוש, והוסיף את כולן. אלא שכעת עליו לסדר את המשנה בסדר הגיוני. כי היו משננין את המשניות בעל פה, ולכן ראוי למצוא חוט המחבר. וכעת כאשר יש לנו קו מחבר והגיוני בין כל שלושת הדוגמאות, הרי הלומד יזכור את כולם.

ביאור כל השלוש דוגמאות, והמחשת הסדר לא זו, אלא אף זו

ועכשיו נעבור לפרש את המקרים אחת לאחת, ונבאר כיצד בכל אחד מהם מתחדש משהו נוסף. המקרה הראשון הוא המעגל, שהיה עליו להיזהר שהמעגילה לא תיצור נוק. ואם קרה אסון, סימן שלא לקח מספיק אחריות, ולכן וודאי שהוא נענש שהוא מתחייב בגלות. כלומר, כאן לא נוכל לטעון עבורו כי היה אונס, ומאחר והיה כאן רצח, הוא נאלץ לגלות.

המקרה השני שבו שילשל את החבית, הוא חידוש גדול יותר. שעם היות שבמקרה השני, הוא נזהר יותר, שלא תישבר חביתו, ואעפ"כ מחייבים אותו בגלות, ועם היות שזה יותר קרוב לאונס, עדיין אין אנו פוטרם אותו, ובכל זאת הוא מתחייב גלות. שזה חידוש גדול יותר. כי הרי בשעה שהוא משלשל את החבית, הרי הזהירות אינה רק כלפי הסובבים, שהם לא יינזקו, כי אם איכפת לו על רכושו, ולכן הוא ניזהר בעצמו הרבה יותר. ואעפ"כ, אם היא נשברה, ופגעה, עדיין הוא מתחייב גלות, ואין אנו אומרים כי הוא היה אונס.

גם המקרה השלישי, נכנס לרצף של לא זו אלא אף זו

לאחר שהתוס' סידרו שני מקרים, הם עוברים למקרה שלישי (2), של מי שיוורד בסולם. כאן הזהירות היא מרובה הרבה יותר משילשול החבית, שבה הוא נזהר בדיני ממונות, ואילו כאן הוא כבר ניזהר בדיני נפשות, ועוד על עצמו, שלא ינוק בגופו.

ולכאורה אלמלא משנתינו, היה מקום לסבור, שוודאי שהרצח היה באונס. ואעפ"כ אומרים אנו שהוא מחוייב בגלות.

לא זו מעגל -
דודאי יש לחייבו גלות,
דלמה לא נזהר,
אלא אף משלשל חבית -
דשפיר מיזהר,
שלא ישבר חביתו,
אם נפל והרג - חייב.

נועוד,
דלא זו אלא אף זו,
יורד בסולם -
דשפי מיזהר,
כדי שלא יפול -
אם הרג - חייב.

המשנה מציינת שלושה מקרים בהם יש חיוב גלות, במקרה של הריגה, ויש להבין הצורך במולם

המשנה מציינת את הדין של מי שגולה, ומביאה שלוש דוגמאות. "אלו הן הגולין: ההורג נפש בשגגה". דוגמא ראשונה: "היה מעגל במעגילה ונפלה עליו והרגתו", דוגמא שניה "היה משלשל בחבית ונפלה עליו והרגתו", דוגמא שלישית "היה יורד בסולם ונפל עליו והרגתו - הרי זה גולה".

אחת השאלות החשובות ביותר בעולם הדיוק, ושניתן ללמוד מכך פלאים הוא אופן הסיפור. בעצם יש לנו שאלה עקיפה, שיכולנו לשאול מה הצורך להביא את כל המקרים, עם היות שבתחילה היא נקטה כלל אחד עם טעם הגיוני, שזה כל ההורג נפש בשגגה. הגדרה זו לכאורה, אינה מצדיקה אפילו דוגמא אחת, וכל שכן שלוש דוגמאות. אלא שכנראה יש לנו לסבור, כי דוגמא מסויימת אינה נחשבת מספיק שגגה. וברגע שנבין שיש היגיון, לא רק בהבאת כל דוגמא, אלא מדוע הם סודרו באופן זה.

הלשון יש אומרים מחוסר ביאור, שמשמע ממנו שקיימת גם דרך אחרת, ואכן ראוי לומר יש מדקדקין

[תחילת דברי התוס' אינה מדוקדקת. תוס' פותחים (1) בלשון "יש אומרים". אלא שמשמעות לשון זו, שיש גם השלמה, שאם כך, גם יש שאומרים אחרת, וכאילו בכלל יש דרך אחרת לפרש את משנתינו. ואכן הלשון בתוס' שאנץ הלשון הינו מדוקדק יותר, שכתבו: "יש מדקדקין, אמאי תנא כל אלו כו' יש לומר דלא זו אף זו קתני כו'. ועיין שם". וגם בתוס' רבינו פרץ מקדים "יש מדקדקים אמאי נקט כל אלו .. הא באחת מאלו שמעינן כלל דכל ענייני ירידה].

התוס' מבארים מה הסדר בדוגמאות הללו

התוס' באים לסדר לנו את מבנה המשנה, ומדוע שונה המשנה כזה ריבוי דוגמאות. והם פותחים ואומרים (1), כי קיים יסוד הגיוני לרצף סידור המשנה. קיימת לנו שיטת לימוד של לא זו אף זו. ואנו מצליחים ליצור רצף הגיוני בדברי המשנה. כלומר, אנו מתחילים במקרה הפשוט, שאין אנו יכולים להגן על המזיק ולומר כי היה אונס, ועל כן כלל לא

אינו נחשב כלל לשוגג. עונה לו אביי שאם הוא אומר מותר, הרי לטעותו הינו אנוס. רבה דוחה את דבריו, שאמירת אומר, שהיא דבר שאינו סביר, קרוב הוא למזיד, והוא דבר כה פשוט שהיה לו ללמוד זאת. ועל כן אינו נכלל בשגגה, ואינו גולה.

התוס' מנסים להקשות, מי בציור בו לא התרחשה התראה - לא יהיה ניתן להרוג אפילו את המזיד

התוס' (1) בשאלת תמיהה, מנסים לומר, כי אפילו אם מישוהו מזיד, היה צורך להתרות בו, וכל עוד שלא התרו בו, הרי גם זו הינה צורה של שגגה. וכאילו רוצים לקשור את החיוב לתוצאה, לא במעשה כי אם בהתראה. שמי שלא התרו בו, אכן מכניסים אותו לכיפה, ובית הדין הורגים אותו בדרך עקיפה (ויש שהעירו שמביאים אותו למצב של מיתה, אבל אין כאן פסק דין מוות על האיש). אמנם עם היות וניתן לומר, שגם כך הוא בן מוות, הרי יש שלומדים שלהכניס לכיפה זה רק אם עשה כן ג' פעמים.

והנה יש לנו הצעה שאינו בן מוות, מאחר ונעדרה כאן התראה. ולכן ברור לנו כי ההיפך מבן מוות הוא שוגג, ולמה הפסוק לומד בשגגה, כיוון שיש מזיד כזה שאינו בן מוות. ויש שלמדו מדוע הברייתא לא הקשתה על מקרה נוסף של מזיד ולא התרו בו, ובחירה רק את המקרה של אומר. ויכולנו ללמוד כי אלמלא הפסוק האומר בשגגה, שהיות ואין הוא בן מוות, הרי היה מקום לסבור שמגלים אותו.

יש מקום לשאול באופן אחר, שמהי שאלת הגמרא על מזיד, שהיינו צריכים להעמיד על מי שאומר מותר, ומלכתחילה יכולנו להעמיד על מזיד כזה שלא הספיק להתרות בו.

אחד הכלים היסודיים בלימוד היא ההעמדה, כאן מדובר במקרה מיוחד

[מילת המפתח של התוס' הינה "אימא" - זאת העמדה. נכון שראוי למזיד להורגו. אבל כאשר אנו מעמידים במקרה מסויים, הרי בעצם יש כאן חילוק. וכאילו אנו אומרים שיש שני סוגי מזידים. ומנסים להציע בקושיא, שאם היה מדובר על מזיד שלא התרו בו, אכן עליו היה מקום להקל שאין לו את הגדר והדין של מזיד. מאחר והתוס' מצמצמים ומעמידים במקרה כה קיצוני, והרי אין עונשים בלא שמזהירים, הרי האזהרה היא כל כך משמעותית, עד שבלעדיה, זה היה תמוה בכלל כיצד נוכל להעניש אותו בעונש מוות].

גדרו של המזיד בלא התראה כבר נלמד מהייתור הכפול, שבשני פסוקים יש ייתור של בבלי דעת

מתרצים התוס' (2) בתירוצם הראשון, כי אכן מקרה זה ראוי לצמצם אותו, אלא שהוא מהדיוק של בבלי דעת, שיש שני פסוקים בדברים בהם נאמר בבלי דעת. בדברים (ד, מא-מב) כתיב: אז יבדיל משה שלש ערים וכו' לנוס שמה רוצח אשר ירצח את רעהו בבלי דעת. וכמו כן (בדברים יט, ד). כתיב וזה דבר הרוצח אשר ינוס שמה וחי, אשר יכה את רעהו בבלי דעת. וזה מה שדייקו התוס' שיש בבלי דעת יתירא. כלומר, מה שנכתב פעמיים בתורה בבלי דעת, הוא על מנת שנפטור את המזיד שללא התראה, כאילו אין לו את ההיגיון,

ההתייחסות לסיפא, שנכלל לא הזכרה בתוס'

לכאורה קשה, שאם זו סדר המשנה, הרי בדרך עלייה נקט התנא בסדר באופן אחר. אחת התשובות הנפלאות על כך, היא שעיקר הסדר של כלל המשנה הינו על הרישא, וזהו הסדר של לא זו אף זו. ומאחר וציין את שלושת הדוגמאות, הסדר של שלושת הדוגמאות הוא שנשאר, על מנת שיהיה נוח לזכור את המשנה בעל פה, כפי שהיה נהוג עד שנכתבו. ואפילו שאז הוא יחרוג מהכלל של לא זו אף זו. (ויש עוד שיטות באופן סידור הסיפא).

הצורך להבין את סדר המשנה - אחד מכללי התוס'

[עצם זה שהתוס' באים ומדקדקים על מבנה המשנה, או על סדר המשניות, קיים בריבוי מקומות בתוס'. ולכן היה חשוב להם ללמדנו שכאן המשנה בחרה את הכלל של לא זו אף זו. זה אינו כלל של התוס' עצמם, אלא הדגשה שלהם על אופן לימוד סדר המשנה. מה שכן נכלל בכללי התוס', והייתי בוחר את הסגנון שנשנה בתוס' רבינו פרץ הוא ויש מדקדקין, שהתוס' מאירים את עינינו לדקדק גם בפרט כזה, עם היות ואין לו שום משמעות הלכתית לדינא, באיזה סדר המשנה סודרה].

[דף ז עמוד ב]

פשיטא בר קטלא הוא -

1 תימה,

אימא -

במזיד ולא התרו בו.

2 וי"ל,

דהא - נמי נפקא לן מבלי דעת,

דאיכא בבלי דעת יתירא.

3 עוד י"ל,

דהא נמי פשיטא דלא יגלה,

דעל כרחק קרא - בלא מתכוין אידי,

מדכתיב והוא לא שונא.

הלימוד מהצורך ליייתור הפסוק עם המלה בשגגה, עם היות שהסברא נותנת שאינו גולה

הגמרא מדייקת בברייתא על מה שנכתב בפסוקים תיאור נוסף. בפרשת מסעי נאמר "וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מְקַלֵּט תְּהִינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מִכְּהִנְפֵשׁ בְּשִׁגְגָה:" ומדייקים על הצורך לומר בשגגה, שזה לא במזיד. וכן המשיכה הגמרא לדייק שבבלי דעת הוא פרט למתכוון.

מקשה הגמרא, וכי איזה דיוק הוא זה, והרי מזיד הוא בן מוות, וראוי להריגה, ולא שינוס לעיר מקלט. ובלשון הגמרא פשיטא, וכי מה בא הכתוב ללמדנו, והרי דבר זה הינו כל כך טבעי מצד עצמו, וכי מה צורך היה לחדש עליו?! ומתוך קושיה זו העמיד רבה, שזה פרט למי שאומר מותר, והכוונה מותר לרצוח, שעליו נאמר הדיוק של הפסוק בשגגה, שהוא

תמצית הגמרא הובאה לפני התוס' הקודם. הברייתא מדייקת מהמילה בשגגה, שהמזיד אינו גולה, כי על רציחה במזיד לא ניתן לתת עונש כה קל כמו גלות, אשר תכפר עליו. מיד תמדה הגמרא, דווקא מאחר ומזיד הינו דבר כה חמור, הרי ברור לנו כי הוא ממש בן מוות וממילא לא יגלה.

ואז רבה העמיד שיש כאן צד שהוא מקל. כי ברגע שהוא חושב שמותר לרצוח, וכגון מוות מתוך רחמים, ועל כך חידשה הגמרא, כי באומר מותר, עדיין לא ניתן להקל, כי הוא הרי ממש מתכוון לבצע את פעולת הרציחה, והוא מזיד, ועל הטעות שהוא חשב שמותר, אין בה על מנת ליצור מצב שהוא אכן נקרא בשגגה, ולכן אינו גולה. כי גלות הינו עונש קל מדי בעבורו.

השוואה, מציור בו אין ידיעה, והוא פטור, שלכאורה זה גם מקביל לאומר מותר, כי עבור התינוק שנשבה הוא סובר שהדבר מותר

מקשים התוס' (1), שגם לגבי חלב (בצירה), ולגבי שבת, הדין הוא שאם שגג מביא החוטא חטאת. "ואם נפש אחת תחטא בשגגה" (ויקרא ד, כז). כלומר, אלו עבירות חמורות ביותר, אך התינוק שנשבה בין הגויים, פשוט אינו מכיר את המציאות והדינים, ולכן עם היות שהדין חמוק ביותר, כמו שבת ועבודה זרה, הרי הוא נטול ידיעה באמת.

מביאים התוס' ציור מיוחד. מדובר בתינוק שמעולם לא זכה ללמוד את דיני התורה, מאחר והוא נשבה בין הגויים, ועבר על מלאכות שבת, הרי גם כאן יש לי מעשה מושלם, ורק חוסר ידיעה. כי הוא פשוט סובר מחוסר ידיעה, שאין כל בעיה באכילת חלב או לחלל שבת. ונמצא כי הגדרתו היא בדיוק כאומר מותר. שם אנו מאפשרים לו להביא חטאת, כלומר זה נחשב שגגה ממש. ואם כן, מדוע ברוצח אין זה יפתור אותו? והוא לא מתחייב רק בגלות, כמו כל שגגה.

ולהבין את המציאות אצל התינוק, מאחר ומעולם לא היתה לו ידיעה, הרי אפילו לעניין שגגה צריך ידיעה בתחילה. וכאן התינוק שנשבה בין הגויים, מעולם לא ידע. הרי מאחר והוא ממש נחשב כאומר מותר, ואעפ"כ הוא פטור, זה ממש מגביר את השאלה לסוגייתנו, מדוע כאן ברוצח, האומר מותר הוא כן חייב.

מקרה שיש בו לכאורה את כל היסודות כמו כאן, והדין ממש הפוך, מכריח אותנו להבין

[זאת ממש קושיה חזקה, ולכן נאמר "קשה". כי מצד הסברא, הקושיה אכן משמעותית. קושייתם הינה הבאת מקרה, שלכאורה ממש דומה, אך שבו הדין הוא שונה. קו הדמיון הוא אי הידיעה, שלכאורה, גם האומר שמותר, קיימת אצלו אי ידיעה של הדינים. ואם כן על פי הבנתנו, אם היתה מציאות של מעשה עבירה מושלם, אך שיש בה רק אי ידיעה, היינו מצפים שכמו שאצלנו אין הוא נחשב שוגג, הרי גם שם לא נוכל להחשיבו כשוגג].

מאחר ויש פעם נוספת את המילה בשגגה - זה בא למעט גם את המקרה הנוסף המדובר

מתרצים התוס' (2), שכן בגלות הדין שונה. כי לגבי נושא הגלות נאמרו שגגה בפסוק נוסף, "ונס שמה רוצח מכה נפש

הוא בבחינת בבלי דעת. ואז יש לנו חילוק שאז אינו גולה כלל, ואם כן היתה התראה, הרי פשוט לנו שהוא בן מוות.

כלי יסודי משמעותי הוא החילוק, קיימים שני מקרים שונים, וזה מה שמסביר את ההבדל בדין

[כל החידוש שניסית למצוא דין חדש ע"י החילוק, וכאילו יש כאן שני מקרים. על כך עונים התוס', לא שהדין הנוסף אינו נכון, אלא שהוא כבר נלמד מעניין אחר. ולכן שוב אינך יכול להביא את המקרא שלא התרו בו כאן ולהקשות ממנו. כי הוא כבר נלמד מכך שהתורה כתבה פעמיים בבלי דעת].

לא ניתן למעט בבלי דעת, שיהיה פטור, כי בכלל כל הפסוק מדבר על מקום שלא היה מזיד

בתירוץ השני, מתרצים התוס' (3) כי אכן השאלה במקומה. כי אכן הוא אינו ראוי לגלות, אלא הוא מחוייב מיתה. והסיבה, שבעצם יש לנו שני מקרים. המקרה עליו מדבר הפסוק מפורשות, שהוא אינו שונא לו. רק השונא מכוון להרוג, אלא שלעתים הוא משחק את עצמו כאילו זה לא היה בכוונה. אבל אדם שאינו שונא, הרי כל האירוע לא היה ברצונו כלל. וְזֶה דִּבְרַת הַרְצִיחַ אֲשֶׁר־יָנוּס שְׂמֵהּ וְחֵי אֲשֶׁר יִבֶּה אֶת־רַעְיוֹנוֹ בְּבַל־דַּעַת וְהוּא לֹא־שֹׂנֵא לוֹ מִתְמַלְּ שֵׁשׁ:

ואילו כאשר אנו באים לדון על מזיד, כלומר, כאן יש כוונה, ורק במעצור הטכני שלא הספיקו להתרות בו מציל אותו רק מדין מוות, אבל עדיין הוא אינו נכנס למצב של שוגג, אשר הוא ראוי לעיר מקלט, כי אין כאן את שאינו שונא לו. ולכן אין אנו יכולים ללמוד מפסוק זה להקל על המזיד שלא התרו בו, עם היות וכתוב כאן את הפעם הנוספת של בבלי דעת.

מיעוט שיסתור את משמעות תוכן הפסוק - איננו הגיוני

[הדגש שהקרא, הפסוק, על כרחך "בלא מתכוון איירי", מראה, כי יש לנו ללמוד עפ"י תוכן כללות הפסוק, ואין אנו יכולים ללמוד מיעוטים, שהינם ממש מהיפך תוכנו של הפסוק].

אלא פרט לאומר מותר -

ווקשה,

ומאי שנא,

דגבי חלב וגבי שבת,

דכתיב בשניהם שגגה, וחייבין,

כדאיתא פרק כלל גדול (שבת דף סח: ושם),

בתינוק שנשבה לבין הנכרים.

זו"ל,

דשאני הכא,

דכתיב שגגה יתירא,

למעוטי אומר מותר.

האומר מותר, עם היות שהוא חושב שהפעולה הותרה, הרי בכל זאת עשה פעולה מושלמת של רציחה מתוך מוזה

הטעות יותר קרובה למוזד. ודברי רש"י שאינו בתורת וכי יזיד, אלא בתורת ושמתי לך מקום, כלומר שראוי לו מקום לנוס, שזה בדיוק גדר הגלות.

מאחר וכל הדוגמאות פטרו גם מגלות, לא יתכן שרק מקרה זה יהיה שונה מכל מה שמוזב בברייתא

אבל הם חולקים על דבריו במקום אחד (2). והטעם הוא כי כל המקרים שהגמרא כאן הביאה היא דוגמאות כיצד אף מהגלות הוא פטור, כגון קרן זוית, נתכוון לצד אחד והלך לצד שני, שכל אלו הינן דוגמאות הבאות לפטור לחלוטין אף מגלות, כי הטעות קרובה בהרבה לשגגה. וגם סגנון הגמרא היא בכולן לשון פרט.

מתוך קושייה זו מסיקים התוס', כי הפטור הינו גם מגלות

מתוך כך מעמידים תוס' (3, 4) על פי פירוש נוסף ברש"י, שהפטור הוא לגמרי, ולא רק באים לצמצם ממיתה, אלא מרחיבים את הפירוש, שהפטור הוא אף לגבי גלות. וכפי שביאר שם, התוס' (ד"ה פרט). שהרי ברור לנו כי הפטור אינו ממיתה, שהרי יש כאן שגגה, ולשם כך לא נדרש גם מיעוט נוסף מפסוק, בשעה שיש סברא כה ברורה לפטור ממיתה, אלא אם כן בא הפסוק לפטור לנו אף מגלות. או כמו שהיו לפנינו עצים במרחק קצר, והוא התכוון לבקע אותם, אלא שזה הלך למרחוק, ופגע באדם, ולכן אף מגלות הוא פטור.

לא בכדי בנוי התוס' מארבעה שלבים - זאת הדרך הראויה לחלוק, כל השלבים נדרשים

[כאן יש לנו ארבעה שלבים בתוספות, ובכך הם מלמדים אותנו כיצד ראוי לחלוק. השלב הראשון "פירש רש"י" - הבאת המקור עליו אנו חולקים. השלב השני "ולא נראה" - ואז להביא את הטעם, מדוע כלל זה אינו נראה. השלב השלישי "ועל כן נראה לפרש" - הבאת ההצעה כיצד לדעתנו ראוי לפרש, לאחר שסתרנו את הפירוש הראשון. והשלב הרביעי "כדאמרינן" - להביא גם תימוכין וסיוע, ממה שכבר כתבו על כך במקום אחר. כלומר, אין זה רק שאנו סותרים בשל הסברא, אלא שיש לנו גם הוכחה וחיזוק לדברינו].

מה יער שיש לו רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם וכו' -

וקשה,

דמסתמא כמו כן נימא,

מה יער - מקום שעומד שם המזיק,

ויש רשות לניזק להיות לשם,

וא"כ קשה,

דתנן הזורק אבן לרשות הרבים - הרי הוא גולה,

ומוקי לה בסותר כתלו שהוא ברשותו,

והרג הניזק שהוא ברשות הרבים,

ואמאי גולה,

והא בעינן -

בשגגה וגו' לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה, כלומר המילה בשגגה מופיעה באותו עניין פעמיים. ויש בזה על מנת למעט גם את הציור של אומר מותר, שלא נאמר שדינו הוא רק חייב גלות, כי אם ממש חייב.

המפתח לחילוק בין שני מקרים שנראים לכאורה ממש שווים, שכאן קיים שוני מהותי, שהופך את הדין

[כלומר במילות המפתח "שאני הכא", הכוונה למצוא את הצד שכאן, בסוגיית הגלות המכפרת, שאין אנו מקילים בדוגמת התינוק שנשבה].

[הכוונה באמירה דכתיב שגגה "יתירא", היא אינה על חומרת השגגה, אלא על הבאת מילת בשגגה פעם נוספת. ולאחר שאנו יודעים כי יש בגלות באותו הפסוק שגגה נוספת, אנו מגיעים אל המסקנה].

ואשר לא צדה פרט למתכוין לזרוק -

בכיצד הרגל (ב"ק דף כו: ושם),

ופירש רש"י,

דממעט ליה ממיתה, אבל גלות - אית ביה,

ולא נראה,

דא"כ לא הוי כמו אידך.

לכן נראה לפרש,

דפטור מגלות,

כדפירשנו,

בפרק כיצד הרגל (שם ד"ה פרט).

כאשר אמנם היתה כוונה לזרוק, אלא התוצאה היתה מעבר למה שתכנן, ונגרם מוות - נחשב קרוב לאונס

הגמרא ממשיכה ומדייקת "ואשר לא צדה - פרט למתכוין לזרוק שתיים זורק ארבע". כלומר, הוא לא העלה בדעתו שיש שם אדם. ואם כן זו סיבה לפוטרו. עוד אמרה תורה בפרשת משפטים [שמות כא יג] "ואשר לא צדה" - אם ידע ההורג שהנהרג נמצא שם, אלא שהתכוון לזרוק סמוך אליו ולא עליו עצמו, ובשגגה פגע בו והרגו, אין הוא גולה.

ואינו חייב גלות, אלא כשאינו יודע מהמצאות הנהרג שם, ומכוון לזרוק לאותו מקום.

ובא הכתוב למעט: פרט למתכוון לזרוק אבן למרחק שתיים אמות, וזרק ארבע אמות.

שהיות וצידד לזרוק שתיים אמות לצידו, והלכה האבן ארבע אמות, הרי הוא קרוב לאונס, כשהרג במקום אחר שלא חפץ בו.

מביאים את פירוש רש"י, הלומד שהמיעוט אינו לגבי גלות, אלא רק שלא תהיה מיתה על כך כמזיד

התוס' (1) מביא את פרוש רש"י במסכת בבא קמא, שכלל זה רק בא למעט מיתה, מכיוון שאינו מזיד, אבל בכל זאת יתחייב בגלות, בהיותו שוגג, שהרי לא התכוון כלל להרוג, שלא העלה בדעתו שמעשהו זה יצא מהגבול של כמה שנתכוון לזרוק, ומדובר שלא ראה שעומד שם אדם, כי אז

אלא הדין שנלמד מיער, הוא היכולת של שניהם להימצא ביער ברשות, ולא שהיה זה רשות היחיד של הניזק, שהיה בדין יכול לעכב את כניסת המזיק. וכל הדיון הינו רק על מקום ההכאה בפועל. ממילא מאחר ורשאי היה לסתור את כותלו, ולא היה יכול הניזק לעכב, אלא שניהם רשאים להיות במקום ההכאה, שהיא רשות הרבים. מכיוון שהן המזיק והן הניזק רשאים להיות מצויים שם. והמידע היכן עמד המזיק בזמן ההכאה, כלל אינו משנה, ואין לכך כל השפעה. הרי אין כאן את המיגבלה הנלמדת מיער, ולכן זו הסיבה, שאכן הוא גולה.

סדר הלימוד, כיצד ניתן לדייק ממציאיות מסויימת, וכאשר מביאים לימוד לא נכון, כיצד מתקנים זאת

[כאן מדגימים התוס' שלושה שלבים. מהמציאיות של יער, הם מסיקים לימוד מסויים, בנוסף ללימוד של הגמרא. "דמסתמא כמו כן נימא". ולאחר שהם מסיקים, מה ניתן ללמוד מהמציאיות של היער, הם מביאים מקרה שהוא ממש שווה לפי מסקנתם, ודינו הפוך. "ואם כן, יקשה דתנן". ואז חוזרים ומתמצים, להבין מה באמת נלמד מגדרו של היער. כלומר, הקושיה באה לא לסתור את עצם הדין, אלא לתת עומק והבנה מחודשת מה ראוי ללמוד ממציאיות היער, ומה לא ניתן ללמוד. "ויש לומר, דלא יליף מיניה, אלא". ובכך הם מצמצמים מה כן ניתן ללמוד, בניגוד למה שהם הציעו בתחילה.]

נשמטה השליבה -

והרגתו השליבה,
זאבל אם נפל האדם והרגו - אדם פטור,
דדבעינן דרך ירידה.

יש לחקור האם כשהאדם עולה, בכיוון עליה, אך השליבה נשמטה מטה, בכיוון ירידה - מה כאן קובע?

מביאה הגמרא את קושיית רבי אבהו לרבי יוחנן. הציור הוא שהאדם מטפס על הסולם, ותוך כדי הטיפוס, מחמת כובדו הוא גורם לשליבה שבסולם (אחת ממדרגות הסולם), לצאת מהסולם וליפול. מנפילה זו נהרג אדם, שהיה למטה. הכלל שברור לנו מלכתחילה מהמשנה הוא כי על דרך ירידה הוא גולה, ועל דרך עלייה הוא אינה גולה.

אלא שכאן באה לידי ביטוי מהות השאלה. ושני צדדי השאלה הינם מה כאן העיקר, לפי מה אנו מחשיבים את כללי הירידה והעלייה. צד אחד בשאלה שמדובר על האדם, שהוא בדרך עלייה, ועל כן הדין הוא שיהיה פטור לגמרי, או מאחר ומדרגת הסולם היא המזיקה והעיקרית, הרי ביחס אליה, זו דרך ירידה, ועל כן האדם גולה.

מוכיחים התוס' כי כל הדיון הוא רק לגבי השליבה, היא שנשמטה, היא שנפלה, והיא שהרגה

מדייקים התוס' (1) שנאמרו כאן שלושה פעלים לגבי השליבה, ונשמטה, ונפלה והרגה. כלומר, מדגישים התוס' כי

מקום - שיהא רשות לניזק ולמזיק, ושיהא הניזק במקום שהמזיק עומד בו.

זו"ל,

דלא יליף מיניה מקום ההכאה, אלא שיש רשות לשניהם, לעכב במקום ההכאה.

על מנת לפטור את המעשה של השוגג, זה מחוייב להיות בשטח ששניהם רשאים להיכנס לשם

הגמרא מדייקת מהפסוק 'ואשר יבא את רעהו ביער' שחייבים לומר, שיש כאן דין נוסף הבא ללמדנו. והדיון הוא על היכולת של שניהם להיות שם, כלומר, זה רשות הרבים, והתכונה הנלמדת הינה - מה יער רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם, אף כל רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם.

כלומר, אם היה ציור בו המזיק נכנס לרשות הניזק, מה שהיה אסור לו, הרי אפילו אם מעשה ההרג היה בשוגג, מכיוון שתכונה זו, היא משמעותית על מנת שיוכל לגלות, הרי שבכניסה לרשותו - לא היה גולה, אלא נאשם בדרגת חומרה גדולה יותר. כלומר הגמרא לומדת, מדין זה, שיש לצמצם את מקרה הגלות, שרשות הכניסה הינה משותפת לשניהם. ואילו כאשר הוא ההרוג נכנס לחצירו של בעל הבית, הרי אף אם הרגו, הוא פטור מגלות, כי כלל לא היה להרוג רשות להיכנס לשם.

מקשים, מי אמר שרק את הלימוד שהגמרא מחלצת מהיער ניתן ללמוד, ומציגים אפשרות נוספת

מציירים התוס' (1) לימוד נוסף שיכול להיות נלמד מהציור של יער. המזיק מצוי שם, ורשאי הניזק אף הוא להיות שם. וזה התנאי הנלמד מהיער, על מנת שיהיה ניתן לחייב את ההורג בגלות. ועפ"י ציור זה הם מקשים.

יקשה, ממזיק מותלו לרשות הרבים, העומד ברשותו, בשעה שהניזק אינו רשאי לעמוד שם

התוס' (2) מקדימים ומביאים משנה מסויימת, שעפ"י האוקימתא שהם כרגע חידשו מיער, היא עצמה תהיה בעייתית. הציור הוא על מישהו שזרק אבן לרשות הרבים, והדין הוא שהוא גולה.

כעת ממשיכים התוס' ומדקדקים להבין, את הדין כפי שהגמרא ציירה, שזרק האבן גולה. ומדובר באופן, שסתר את כותלו, המצוי ברשות שלו, רשות היחיד, ומי שנפגע עמד ברשות הרבים. כעת עורכים התוס' את החשבון, שמאחר והכלל הוא ששניהם צריכים להיות ברשות אחת, בעת האירוע, בדומה לציור שהתרחש ביער. והרי כאן המזיק והניזק אינם נמצאים בו זמנית ברשות אחת. ולא זו, אלא שהמזיק נמצא ברשותו שלו, בה אין רשות לניזק לעמוד. אם כי הוא רשאי לעמוד ברשות הרבים.

עיקר הלימוד הוא שבמקום ההכאה, יכולים להיות גם המזיק וגם הניזק, ולא משנה היכן עמד המזיק

עפ"י זה מדגישים התוס' (3), שהלימוד מהיער עיקר עניינו הוא אינה המציאות המקרית, ששניהם היו באותה הרשות,

4 ונראה לפרש דה"ק,

דכ"ע דעליה הוי,

ומיירי במיהדק ובדלא אתלע,**ולא מיירי בירידה שהיא צורך לעליה,****דבהא - לא פליגי ברייתות,****והכא - הכי קאמר,**

איבעית אימא הא והא לגלות,

ומיירי הברייתא,

שמחייבה - בירידה שהיא צורך לעליה.

מושג הירידה או העלייה, אינו רק הכיוון, אלא קשור באופן המכה

קיים בגמרא דיון לגבי ירידה צורך עליה, שהברייתא הראשונה למדה, כי הוא גולה. ויש דוגמא מעניינת לגבי הקצב, שהוא עושה את שתי הפעולות. פעם שזה עליה צורך ירידה, ופעם להיפך. הרמב"ם פסק: קצב שהיה מקצב והגביה ידו בקופיץ לאחוריו והחזירו לשבר העצם כדרך שהקצבים עושין, כל שימות בהולכה שהיא הגבהה מלפניו וירידה מאחוריו - אינו גולה עליו. וכל שימות בהחזרה שהיא עלייה מאחוריו וירידה מלפניו - גולה, זה הכלל: כל שבדרך ירידתו - גולה, שלא בדרך ירידתו - אינו גולה, ואפילו בירידה שהיא צורך עלייה - אינו גולה.

נסיון השוואת הגמרא לשליבה בסולם שנשמטה

רצתה הגמרא לדמות סוגיה זו לשליבה שנשמטה, ולהעמיד זאת כמחלוקת תנאים: "לימא כתנאי: היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו - תני חדא: חייב, ותניא אידך: פטור;" ורצתה הגמרא במחשבתה הראשונה להעמיד שבוזה היא מחלוקתם. "מאי לאו בהא קא מיפלגי, דמר סבר: ירידה היא, ומר סבר: עליה היא!" דחתה הגמרא ולמדה זאת בשני תירוצים. בתירוץ הראשון השוו זה לזו, שבדיני נזקים אין את כל החילוקים הללו. "לא, דכ"ע עליה היא, ולא קשיא: כאן לניזקין, כאן לגלות." בתירוץ השני למדה הגמרא, שכל הסוגיה אכן נשארת רק בגלות, והטעם להבדלים בפסק הוא שהיה כאן הבדל במציאות, האם השליבה היתה רעועה, כי בשעה שהיתה רעועה והיו בה תולעים, הרי זה דרך ירידה וגולה: "איבעית אימא: הא והא לגלות, ולא קשיא: הא דאתליע, הא דלא אתליע." אופן שלישי לבאר חילוק הוא אף בציור בו השליבה לא התליעה, ועם כל זאת ניתן לחלק באופן נוסף, שאם היא היתה לא מהודקת, הרי זה דרך ירידה, וכשאינה מהודקת, אין כאן ירידה, ופטור. "ואיבעית אימא: הא והא דלא אתליע, ולא קשיא: הא דמיהדק, והא דלא מיהדק."

התוס' מעמידים, כי אם לאחר שאמרנו שישניהם מדברים על עליה, ולאחר מכן אנו חולקים - סימן שלשני הצדדים זו ירידה

התוס' בתחילת דבריהם (1), מבארים, כי אם מקודם כל הדיון היה לגבי מחלוקתם של רבי יוחנן המחייב גלות אף במצב של ירידה צורך עליה, בעוד שרבי אבהו פוטר, מאחר וסובר כי זו דרך עלייה, ואנוס הוא. ועל כן הגמרא דוחה בהעמדתה הראשונה, ואומרת, כי אין סתירה בין הברייתות

הציור כאן הוא שהשליבה עצמה היא זו שהרגה. ציור זה של הגמרא בא להוציא מידי טעות, של ציור אחר. והמשמעות היא, שכל הדיון של קושיית רבי אבהו, היא דווקא באופן הזה. ומיד מביאים התוס' ציור מעט שונה, בו בכלל אין מקום לקושיה.

כלומר, התוספות ממקדים במקרה בו נשמטה השליבה, מה גרם את המוות, השליבה או האדם

אכן מביאים התוס' מקרה אחר, בו הדין משתנה (2). שהיינו יכולים לומר, אכן השליבה נשמטה, ואולי אפילו גם נפלה מאחר שזוה ממקומה, אלא שהמוות התרחש, כי האדם איבד את שיווי משקלו והוא זה שנפל מטה והרג.

שאם היינו מנסים לומר כן, הרי כל המיקוד הינו רק על האדם. וודאי לנו כי האדם הינו בדרך עלייה, ועם היות שלאחר מכן היתה נפילה, הרי זה גדר של עלייה. ובציור כזה, לא מתחילה כלל שאלתו של רבי אבהו. והאדם יהיה פטור, כי על מנת לחייבו בגלות אנו מצריכים דרך ירידה.

המסקנה, היא שהאדם פטור אף מגלות, כי הוא היה בדרך עלייה

מדויקים התוס' (3), כי על מנת לגלות חייבים דרך ירידה, והרי באופן שכזה, עם היות שבסופו של דבר האדם נופל למטה, אלא שכל זה מתרחש בעת עלייתו בסולם. ואז כמובן, שהדין היה שהוא פטור.

כל שינוי במציאות המקרה, ממש הופך את הדין, וכל זה מודגש בטעם

[כפי שביארנו פעמים רבות. מה שיוצר את הדין היא מציאות מסוימת, לפי טעם מסויים. לכן התוספות בשלב הראשון מדויקים היאך היתה המציאות "והרגתו השליבה". ולאחר מכן הם מציגים מציאות שונה "אבל אם", בה הדין מתהפך - בניגוד למקרה המוצג בגמרא, ומיד הם גם מציגים את הטעם, לשינוי הדין "דבעינן".]

ואי בעית אימא הא דאתלע והא דלא אתלע -**11 ולפי האי איבעית אימא,**

כולי עלמא סברי - ירידה היא.

12 וקשה,**א"כ אמאי לא קאמר,**

דכולי עלמא - ירידה היא,

הא - דאתלע,

והא - דלא אתלע.

13 ונעוד קשה,

כי קאמר מעיקרא,

דכ"ע עליה היא,

א"כ קשה ברייתא זו לברייתא דלעיל,

או השליך עליו,

להביא ירידה שהיא צורך עליה.

מ"מ הכא איכא למשמע - מגזירה שוה,
ותימה,
דמעיקרא נמי - לא תלי טעמא במסורת,
אלא משום דלא כתיב מעצו.

נאמר ה"ר יוסף בכור שור,
דהיא היא,
וה"ק,

וכי נאמר ונשל הברזל מעצו,
דאי הוה כתיב כן,

אז הוי מיושב לומר,
יש אם למקרא לקרות ונשל כדקרי,
וכדאמרי רבנן,
והלא לא נאמר אלא מן העץ,
וא"כ,

אין לשון המקרא דקרינן ונשל מיושב על זה,
אלא ודאי מן העץ מוכיח,

דיש אם למסורת,
שהוא ונישל כמו והשיל,
וזה הלשון מיושב על מן העץ,
דמן העץ המתבקע קאמר,
והשתא ניחא הא דקאמר, **ועוד.**

וכן פירש בפרק קמא דסנהדרין,
גבי יראה יראה,

דמשמע שפיר נמי דיש אם למסורת,
דהיינו יראה **משום דפשטיה דקרא משמע הכי,**
דכתיב בתריה את פני האדון וגו',
א"כ משמע יראה זכורך את פני האדון,
והיינו לפי המסורת,

אבל לפי המקרא דקרינן יראה,
הל"ל לפני האדון.

מחלוקת רבי וחכמים הן לגבי הדין, גולה או לא גולה, והן
לגבי המציאות, מה בדיוק ניתו, העץ או הגרזן

המשנה מביאה שתי מחלוקות בין רבי לחכמים. נשמט
הברזל מקתו והרג - רבי אומר: אינו גולה, וחכמים אומרים:
גולה. מן העץ המתבקע - רבי אומר: גולה, וחכמים אומרים:
אינו גולה. בגמרא, רבי מוכיח את דבריו בשתי הוכחות.
הראשונה, הפסוק מדייק מפורשות לא נאמר שהברזל נשל
מהעץ של הגרזן, שזה עצו, אלא נאמר סתם מן העץ. וְנִשְׁלַח
הַבְּרִזָּל מִן־הָעֵץ הוכחה שניה, מוסיף רבי ואומרה בלשון של
"ועוד". שתחילת הפסוק דן על העץ המתבקע "וְאֲשֶׁר יָבֵא
אֶת־רֵעֵהוּ בַיַּעַר לְחֹטֵב עֵצִים וְנִדְחָה יָדוֹ בַּגְּרִזָּן לְכַרְתֵּהֶם" ומיד
לאחר מכן מוזכר עץ נוסף "וְנִשְׁלַח הַבְּרִזָּל מִן־הָעֵץ", ומכאן יש
להקיש ששניהם מדברים על עץ המתבקע. ומכאן שהפסוק
מדבר לגלות רק בציור בו מדובר על העץ המתבקע, שיצא
קיסם מן העץ, ניתו למרחוק והרג. ולכן בעץ היוצא מהגרזן,
זהו לשיטת רבי אונס גמור, ואינו גולה.

של המחייב והפוסר, אלא זה דיון האם זה על נזקין או גלות.
ואז הפיתרון ששניהם זו דרך עלייה, ובדיני גלות הוא פטור,
ומי שמחייב, אין זה כלל דין בסוגיית הגלות, כי אם מצד
שבניזקין אין חילוק זה של ירידה או עלייה. ונמצא כי אם
כעת באה הגמרא ומביאה אוקימתא חדשה לסוגיה, והחילוק
הוא האם השליבה היתה מתולעת או לא, חייבים לומר,
שהיא חולקת על ההעמדה הקודמת, וסוברת מפורשות שזו
דרך ירידה.

דוחים התוס' סברא זאת, מכיוון שאם זה כך הגמרא היתה
צריכה לומר אחרת

לכן מקשים התוס' (2), שתאמר הגמרא מפורשות שזה דרך
ירידה, והחילוק הוא עד כמה השליבה היתה ראויה ליפול,
מצד שהיא מתולעת. כלומר, עם היות ובשניהם השליבה היא
שירודת למטה, הרי מצד האחריות על הגלות - זה רק אם
היתה מתולעת והוא לא בדק.

ההתייחסות אינה רק על הכיוון, אלא שיש סתירה בהבנת
גדרי ירידה צורך עליה, כיצד להחשיבו

התוס' מקשים קושיה נוספת (3). שהרי כעת החשבון הוא
שהתליע משמעו לדעת כולם ירידה. ואעפ"כ לתירוץ הא' הרי
זה היה עליה, משום שירידה זו הינה צורך עליה. ולברייטא
דלעיל לגבי השליך - שם זה נחשב ירידה, ואין אנו אומרים
שמכיוון שהיא לצורך עליה - הרי זו עליה.

בציוור בו השליבה מתוקנת, שגם מהודקת וגם ללא
תולעים - הרי זה ברזל שעל כך אין ויכוח שהיא רק
עליה

מתרצים התוס' (4) באוקימתא של גם שהשליבה הדוקה
וגם שאינה מתולעת, ואז אכן הוא רק עולה. וכל הויכוח בין
הברייתות הוא על איזה ציוור מדובר. כיל כל הדעות אין ויכוח
כיצד להחשיב ירידה שהיא צורך עלייה, שהיא יש לה דין
ירידה. ושליבה רעועה היא בחינה של ירידה

העמדה חדשנית, משנה את כל משמעות פירוש הסוגיא

[מילות המפתח "נראה לפרש דה"ק", שיש מהם עוד
כמה פעמים בתוס', מראים כי דווקא מכיוון שהתוס'
בחרו אוקימתא מפתיעה, שלכאורה הדיון היה או על
שליבה מתולעת או לא, ואז על שליבה מהודקת או
לא, שבכל אד מהם יש חיסרון, והם בכלל מעמידים,
שהויכוח הוא בין רק עליה, כאשר השליבה מתוקנת
לגמרי, גם מהודקת וגם ללא תולעים].

[דף ח עמוד א]

היינו דקאמר להו ועוד -

ופירוש,

משמע דמעיקרא,

ה"א טעמא משום אם למסורת,
ובתר הכי קאמר ועוד,

כלומר, אף על גב דס"ל שאם למקרא,

כפי שחשבנו בתחילה כי זה מהמסורת, והביטוי היא היא, הוא חיזוק, כמו אומר, אכן כן. ועם היות וזה לא נכתב באופן הרגיל של אמ למסורת כנגד אמ למקרא, הרי והכי קאמר. ומה שהערתי לך על מן העץ, בא להוכיח, כי לא ניתן לפרשו באופן שכך הינך קוראו, כלומר, אם למקרא, וממילא זה אמ למסורת.]

הפירוש לא יכול להיות קשור רק באופן של המילה עצמה של מקרא או מסורת, אלא תלויה במילות הקישור והמשמעות המוללת

מביאים התוס' (4) הוכחה ממקרה נוסף, בו אנו רואים, כי לא תמיד ניתן לבחור באופן של אמ למקרא, כאשר זה סותר את המשמעות. כי לעניין עלייה לרגל נאמר יראה כל זכורך אל פני האדון. לשון המקרא הוא יראה, שמשמעותו שאנחנו נדרשים להיראות לפני האדון, ואילו המסורת הוא לשון יראה, שמשמעותו שאנחנו אלה שנדרשים לראות, בצורה פעילה. וממילות הקשר, את פני האדון או לפני פני האדון, אנו מוכרחים לומר, כי חייבים לגרוס לפחות גם כפי המסורת. ואדרבא, היא המשמעות העיקרית.

מהו דתימא ככח כחו דמי -

וולא דמי,

לעץ המתבקע,

זדהתם,

נגע במה שבידו בשעת התזת העץ,

זאבל הנא,

שכבר יצא מידו בשעת התזת תמרים,

דמי שפיר לכח כחו,

אימא לא ליחייב,

קמ"ל.

המשנה מראה כי בעץ המתבקע רבי אומר כי זה כבר מחייב גלות, כלומר שזה ממש כוחו

המקרה השני במשנה דן אם ניתן קיסם מהעץ המתבקע, והרג הקיסם, הניתן למרחוק, אדם - רבי אומר: גולה, שעל מקרה שכזה דיבר הכתוב. וחכמים אומרים: אינו גולה, כיון שזה נחשב לכח כוחו, ולא כוחו, ועל כך לא חייבה תורה גלות.

ראה בתוס' הקודם הסברנו את מחלוקת רבי וחכמים, ואת דברי הגמרא לבארם.

הדיון על זריקת הרגב אדמה, פגיעתו בעץ, ונשירת התמרים שגרמו למוות, לכאורה מחלוקת רבי וחכמים

ממשיכה הגמרא ולומדת מקרה שכביכול דומה. "אמר רב פפא: מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי, ואזול תמרי וקטול (שהוא זרק גוש עפר אל הדקל, ומכוח מכתו נשרו תמרים, אשר הרגו, מסיקה הגמרא שזה בדיוק בדומה למחלוקת רבי וחכמים) - באנו למחלוקת דרבי ורבנן. (מקשה הגמרא, הדבר כל כך פשוט, שלא היה צורך לאומר). פשיטא! מהו דתימא ככח כחו דמי, קמ"ל. (כלומר, היה לנו מקום לסבור כי גוש העפר הינו כוח ראשון, והתמרים הינם כוח

הגמרא מבארת כי שורש מחלוקתם הוא מאותו פסוק, רק האם יש אם למקרא או למסורת

ממשיכה הגמרא, להוכיח כי שתי הדעות יצאו בדיוק מאותו הפסוק, וכל מחלוקתם הינה, כיצד לקרוא את המילה ונשל. "אמר רב חייא בר אשי אמר רב, ושניהם מקרא אחד דרשו: ונשל הברזל מן העץ - רבי סבר: יש אם למסורת ונישל כתיב; ורבנן סברי: יש אם למקרא ונשל קרינן." אם למסורת היא ללכת לפי כתיבת התורה, שניתנה במסורת, והיות וכתוב ונישל, הרי זה גרימת פעולה לעץ המתבקע, וכך סובר רבי. ואילו אם למקרא היא אופן הגיית המילה, והרי קוראים אותה ונשל, כלומר לשון פעל, קמץ בנון. שמשמעותו היא שהברזל עצמו, פעל ונשל מעל עצו, כלומר יצא מן הגרון. וזו דעת חכמים. הגמרא דוחה דעה זו, ולומדת כי רבי דווקא מהסוברים שיש אם למקרא, ועל כך עונה הגמרא, שלכן רבי אמר ועוד, והיא הוכחה שניה לדבריו, על מנת שאם תסתור את דברי בראשונה, יש לי עוד מה לומר. ועל כך באים התוס', ואומרים את דבריהם.

התוס' מבארים את שלושת שלבי הדיון אצל רבי (משימע מעיקרא), ואע"ג דסבירא ליה, מכל מקום הכא איכא למשימע

מבארים התוס' (1) כיצד עלינו ללמוד את מהלך הגמרא. שלכאורה היה לנו מקום בתחילה לסבור כי טעמו של רבי הינו משום אם למסורת, ומאחר וידוע לנו כי דווקא רבי הוא מהסוברים אם למקרא, לכן נאלץ רבי לחזור בו ולהביא את ההוכחה השנייה, כי יש כאן גזירה שווה, המוכיחה, כי כך עלינו להבין את הסוגיה. כלומר, אין אנו מתחשבים כי זה אם למסורת, שהרי אין זו דעת רבי, אלא כאן עיקר ההוכחה הינה מגזירה שווה.

הקושיא הינה על השלב הראשון של מעיקרא

על כך מקשים התוס' (2), שהרי מלכתחילה בהוכחה הראשונה הלימוד אינו מהמסורת אלא מאחר ונאמר מן העץ, ולא מעצו. כך שכל החשבון שלנו, היה רק מאחר והתקשינו מול הדיון של אם למסורת או למקרא. אבל למען האמת, שגם ההוכחה הראשונה אינה מצד אם למסורת.

חוזרים ומחזקים, כי אכן מצדיקים את השלב הראשון, אך בדרך שונה

מתרצים התוס' (3) בשם יוסף בכור שור, כי עלינו לקרוא נכון את הפסוק, ומאחר ונאמר מן העץ, אין אנו יכולים לקרוא באופן של אם למקרא, כי אין משמעות ראויה לפסוק. ולכן לשון הפסוק מכריח אותנו כאן להשתמש באם למסורת, ולא מצד שזו שיטת רבי בכל מקום, אלא קריאה באופן של אם למקרא תוביל לטעות, והיא זו שמכריחה אותנו לקרוא כאן באופן של אם למסורת.

התוס' מחזקים, אכן כי כן, כפי שאמרנו, ומבאר הרב יוסף בכור שור, כיצד ראוי להבין זאת

[מילות המפתח "היא היא" מופיעות מעל עשר פעמים בדברי התוס'. בקושיית התימה, אתה אומר, שכלל אין למדים מן המסורת, כמו שציינתי בפירושי תחילה, הנה אראה לך, שאכן בתחילה זה בא להוכיח

במשנה משהו חמור, ובמקרה עם התמרים משהו קל. ואכן נקודת החומרה, שמאחר והגרזן בידו, הרי התזת העץ מתוך הגרזן נחשבת ממש ככוחו, בעוד שכאן בתמרים, קיימת נקודת החילוק בכך שהרגב כבר יצא מידו, הרי הוא אינו נחשב כביכול ככוחו. אלא הוא דומה לכח כוחו, והיה עלינו לומר שאפילו רבי לא יחייב כאן, ואז באמת מבארים לנו התוס', שמגיעה מסקנת הגמרא ומהפכת זאת, וקא משמע לן אחרת. שבאמת אפילו כאן רבי יחייב גלות, ושהדבר אינו כמו המהו דתימא. ונחשב הדבר ממש כמו הכאת הגרזן.]

לא צריכא אלא נו' -

ופירוש,

דמהשתא לא צריך לאוקומא בסותר,

2 דהוא הדין -

בזורק ממש.

הגמרא הוקרת כיצד ניתן לבאר את דין המשנה, שזורק אבן לרשות הרבים ויהרוג, ובכל זאת רק יגלה, עם היות והיתה לו חובת העיון

לומדת המשנה, כי הזורק אבן לרשות הרבים והרג - הרי זה גולה. מתפלאת הגמרא, ומדוע הוא אינו מזיד? ולכן מעמידה הגמרא בצירור מסויים, שהוא סתר את כותלו. אך עדיין ציור זה אינו משנה את הדין, מכיוון שהיה באחריותו לעיין. מתוך כך מנסה הגמרא להעמיד זאת בלילה, שאינו יכול טכנית לראות. אך גם זה נדחה, מכיוון שאף כאן האחריות לעיין קיימת, וממילא הוא מזיד, בעוד שגולה הוא רק על מקרה אנוס. מחדשת הגמרא שהוא סתר את כותלו לאשפה. מקשה הגמרא, היכי דמי, שפירושו שממה נפשך לא ניתן להעמיד זאת, בין אם מצויים בה רבים, ובין אם אינה מצויים בה רבים. כלומר, הגמרא דוחה, כי בכל מקרה לא ניתן להעמיד כך. ושוב ברבים עדיין הוא פושע, וממילא עונשו יותר מגלות, ואם לא מצויים, הרי הוא ממש אנוס, ועונשו פחות מגלות.

הגמרא מעמידה שהאופן שזרק אבן לרשות הרבים והרג, שהוא גולה - רק כאשר יש בה הגבלה שאין ראויים להתפנות ביום, פרט למקרים נדירים

ומתוך כך נדרשה הגמרא להעמיד את מה שסותר כותלו לאשפה, באופן שאף אחת מהקושיות שהקשתה הגמרא עד עכשיו לא יקלקלו, ואכן העונש יהיה דווקא גלות. בצירור דחוק, "אמר רב פפא: לא צריכא, אלא" ומבאר שאכן מדובר שהוא סותר את כותלו, ואכן זה היה ביום, ואכן הוא סותר כותלו לאשפה, אלא שמדובר בצירור כזה, שאין אשפה זו ראויה לבני האדם להיפנות כי אם בלילה. ולכן אין רגילות שישב שם אדם. אולם זה אינו מצב שאף אחד אינו מתפנה לנקביו שם. ולכן מאחר ואין רגילות, אינו פושע, אך לפוטרו לחלוטין בהיותו אנוס, גם לא ניתן לומר, כי בכל זאת יש מציאות שאנשים יתפנו לנקביהן, ולכן יש כאן את הגדר של שוגג, ויכול להיות גלות.

שני, מה שנקרא כח כוחו, וממילא אפילו רבי כבר לא יוכל לחייב גלות על כך, אלא עליו לפטור כמו חכמים. ועל כך מבארים כי הרגב הוא נחשב ממש כמו הגרזן, והתמרים הינם ממש בדוגמת הקיסם שניתו מן העץ, ונמצא כי זה נחשב ממש כוחו, ורבי יוכל לחייב, ולא נאמר כי זה רק כוח כוחו. ועל שאלה זו נעמדים כעת התוס' ומבארים, מדוע הגמרא בעצם לא היתה מוכנה לקבל את הציור הזה, שהוא אינו כשיטת רבי במחלוקתו עם חכמים.

ומאחר שראינו שרבי בסופו של דבר גם את המקרה עם התמרים דימה לגרזן, ממשיכה הגמרא לברר, מתי רבי יסבור אחרת, ויסכים להודות שאינו דומה למשנה, אלא זה כבר כוח כוחו, ויפטור. ואכן שואלת הגמרא: אלא כח כחו לרבי היכי משכחת לה? (ומתוך ביאור זה, מנסה הגמרא לברר מתי לשיטת רבי יש את המושג של כוח כוחו, ומבארים שיש כאן שלושה שלבים, גוש העפר, עץ החריות, שעליו יושב אשכול התמרים, וממנו נשרו התמרים). כגון דשדא פיסא ומחיה לגרמא, ואזיל גרמא ומחיה לכבאסא ואתר תמרי, ואזול תמרי וקטול".

בהווה אמינא, סברנו כי גם רבי יראה שיש חילוק תהומי, וזה כוח כוחו, ולכן יפטור, אלא במסקנה רבי מחייב

מבארים התוס' (1) מדוע הגמרא שואלת, שכאן ברגב זה כוח כוחו, ולכן רבי יפטור מגלות בצירור של זריקת גוש עפר אל הדקל. כי אין זה כמו הקיסם היוצא מהעץ המתבקע. ולשם כך מגדירים התוס' (2) כי בעץ המתבקע הוא אוחז בגרזן, ומתוך המכה ניתו הקיסם. והמכה בעץ היתה בשעה שממש אחז בידו את הגרזן. ואילו בצירור של זריקת הרגב (3) מבארים התוס', כי כבר הגוש אדמה אינו בידו, בשעה שהוא פוגע בתמרים. ולכן זה כבר גורם לפטור, ולכן אומרת הגמרא קא משמע לן, כי עדיין יש לדמות זאת.

עיקר הדיוק בתוספות, שהוא אינו דן על מסקנת דברי רב פפא, אלא בא לבאר רק את השלב ההוא אמינא, שזה רק מהו דתימא

[אחד הנושאים החשובים לידע בתוספות הוא על איזה דיבור המתחיל הם מדברים. שהרי בדברי רב פפא יש את השלב של ההוא אמינא, שעדיין בשלב זה רצינו להראות כי אף לשיטת רבי הוא פטור מכיוון שהתמרים אינם ממש כוחו, כפי שהגענו על כך במסקנה (קא משמע לן). אלא בשלב המהו דתימא, רצינו לשלול ולומר לא כמסקנת רב פפא, אלא כאן רצינו לומר שהתמרים הינם כבר כוח כוחו, וממילא אפילו רבי היה עליו לפטור, ולא מגיע לו עונש גלות. ומאחר ואנו בשלב הזה בגמרא, הרי תפקיד התוספות הוא לבאר את השלב הזה בלבד.

יסוד התוספות בנוי על השוואה, שמראה שיש חילוק. ובנויה על שלושה שלבים. הכרזה שיש הבדל והשוואת המקרים "ולא דמי .. דהתם .. אבל הכא". מאחר ובהוא אמינא אנו עוד לפני הקא משמע לן, הרי ברור לנו כי רק במקרה של המשנה עם הגרזן רבי יחייב. ולכן אין זה בכלל דומה. ולכן עלינו למצוא

אלא דווקא שעשויה להיפנות בה בלילה, אך לא ביום, עם היות ויש מקרה שבכל זאת מתפנה האדם גם ביום. ועל אוקימתא זו נעמדים התוספות בדבור המתחיל הזה.

עד עכשיו מאחר וראינו כי כמו שהאוקימתא השניה בניויה על האוקימתא הראשונה, וכמו שהאוקימתא הרביעית בנויה על האוקימתא השלישית, היה לנו לחשוב כי גם הרביעית בנויה גם על הראשונה וגם על השניה וגם על השלישית. אלא שכאן באים התוספות ועושים מהפך בחשיבה. אין כל צורך לאוקימתא השלישית להתבסס גם על האוקימתא הראשונה, כפי שהיה נראה לנו טבעי, אלא היא עומדת בפני עצמה, ולכן יש כאן הרחבה, כי אפילו זרק בכוונה - הדין שהוא גולה. והרחבה זו, מילת המפתח של התוספות הינה "הוא הדין".

באשפה העשויה וכו' -

והשתא מיירי,

ביום ובזרק לאשפה ולא בסותר כותלו,

ווא"ת,

ולינקוט באינה עשויה ליפנות כלל,

גם בלילה,

ואיכא דמקרי ויתיב וכדקאמר השתא.

ווי"ל,

דא"כ אנוס הוא,

דלית ליה לאסוקי אדעתיה הא דמקרי ויתיב,

כיון שאינה עשויה ליפנות כלל,

4אבל השתא,

בעשויה ליפנות בלילה,

אית ליה לאסוקי אדעתיה,

גם ביום הוא דמקרי ויתיב.

הגמרא מציירת העמדה, שיבו זמנית לא יהיה ממש חייב, וגם לא יהיה פטור, אלא תהיה גלות

ראה את התוס' הקודם. המשנה דיברה על הזורק אבן לרשות הרבים, אשר הוא גולה. והגמרא נאלצה למצוא ציור הגיוני, שאין בו גדר של מזיד ופושע, שיהיה חייב, וגלות לא תספיק לו, אך מצד שני שיהיה בו יותר מאנוס, על מנת שבכל זאת יהיה כאן חיוב, ויצטרך לגלות. "אשפה העשויה ליפנות בה בלילה ואין עשויה ליפנות בה ביום, ואיכא דמקרי ויתיב, פושע לא הוי - דהא אינה עשויה ליפנות בה ביום, אנוס נמי לא הוי - דהא איכא דמקרי ויתיב." התוס' דנים לגבי הציור אליו הגיעה הגמרא, ומנסים להראות בניתוח רגישות, שזה מושג לנסות קצת לשנות את האוקימתא, מדוע נבחר דווקא ציור זה.

התוס' מבארים העמדה אחת ומציעים גם אחרת

ראשית פותחים התוס' (1) ומסכמים בלשונם, למה הגיעה הגמרא. מאחר ובתחילה דובר על כך שהוא סותר כותלו,

התוספות מרחיבים את דברי רב פפא, שאינו נדרש לציור של סתירת הכותל, אלא גם בזריקה ישירה, ואפילו בכוונה התוספות נעמדים על תירוצו זה של רב פפא, שהעמיד וצמצם את המשנה דווקא לציור שסתר כותלו לרשות הרבים דווקא לאשפה, ודווקא בלילה, ודווקא באופן שאין רגילות של בני אדם להתפנות ביום, פרט למקרה נדיר אך מזדמן. ורק כאן אינו פושע, ודינו שהוא גולה. כי בכל זאת בשל המקרים הנדירים שכן מתפנים בה ביום, אינו יכול לטעון גם טענת אנוס ולהיפטר כליל. אלא שמבארים התוס' (1), כי אין לנו לדחוק ולפרש את כל מרכיבי האוקימתא כפי שפירשנו, אלא לאחר אוקימתא זו, אף אם הוא זורק ממש, קיים ההיתר שלא ראוי לישוב שם אדם בשעה זו. ונמצא כי התוספת של סותר כותלו, אין בה לשנות את הדין.

ומדייקים התוספות (2) כי גם בשעה שממש יזרוק בכוונה, הרי לא הכוונה היא זו שפוטרת אותו, אלא חוסר ההימצאות של מי שייפגע שם. ולכן גם בציור זה עדיין הדין שזה שוגג, ולא נדרשים להעמיד כי זה רק בסותר כותלו. כלומר, התוספות מרחיבים את דברי רב פפא, שזה אינו רק בסתירת הכותל.

מטרת האוקימתא בגמרא היא לצמצם, עד שהדין יהיה נכון. ויש כאן ארבע אוקימתות שונות, אלא שמדייקים התוספות כי האוקימתא האחרונה, אינה צריכה להזדקק לכל המקרים הקודמים, ולכן מרחיבים אותה

[התוספות יוצקים הבנה מחודשת בדברי רב פפא. ולשם כך משתמשים במילת המפתח "פירוש". יש לדייק את הכלל הידוע שכאשר הגמרא אומר אמר רבי פלוני, סימן שאינו בא לחלוק, אלא לפרש את מה שנאמר קודם. הגמרא אינה יכולה לסתור את דברי המשנה, עם היות שעל פניו ברור לנו כי הזורק אבן לרשות הרבים והרג, דין המשנה שהוא רק מקבל גלות נראה ממש תמוה. וכפי שאכן הגמרא קפצה והקשתה, שקרוב למזיד הוא, שהרי מצויים שם אנשים.

ולכן הגמרא עושה אוקימתא בכמה אפשרויות. אכן המקרה הפשוט לא יכול ובאה ההעמדה הראשונה, ומבארת כי אכן לא זרק ממש אבן, אלא שכאן מדובר במקרה מיוחד, שהוא סתר את כותלו, ולא שזרק בכוונה. כלומר, כל מהות האוקימתא הינה צימצום, שהדין של המשנה וודאי נכון, אלא רק במקרה המסויים.

אלא שמאחר ועל האוקימתא הראשונה באה הגמרא ומקשה, שהיה לו לעיין. ואז הגיעה אוקימתא שנייה, שילוב של שני גורמים, גם סותר את כותלו, וגם דווקא בלילה. אלא שגם את האוקימתא השניה אנו דוחים מאותה סיבה, שעדיין היה לו לעיין.

וכאן מגיעה אוקימתא שלישית בסותר את כותלו לאשפה. וגם אוקימתא זו נדחית, בציור בו מצויים בה רבים, ואז הוא פושע ואינו גולה. ואז מגיעה אוקימתא רביעית, ואלו הם דברי רב פפא, שכפי שאמרנו, זה בלשון אמר רב פפא, כך שאינו שולל את האוקימתא השלישית, אלא מתייחס אליה. שאין זה אשפה סתם,

זו"ל,

דמ"מ איכא מצוה מתחילה,
מה שאין כן בחטיבת עצים דסוכה,
 ואם מצאן חטובות,
 לא היה שם חטיבת מצוה מעולם,
 שהרי לא נחטבו לכך.

זולכא למימר נמי,

כיון דאילו לא חטא -
 לאו מצוה היא וכו',

דההיא,

לאו שליח ב"ד מיקרי,
 ולא דמי לרבו ואביו,
 דלעולם שמו זה על בנו זה על תלמידו.

אף שיהיה שימוש בעצים לצורך מצווה - הרי עצם פעולת החטיבה אינה מצווה

שואלת הגמרא "אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: ממאי דמחטבת עצים דרשות? דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה, ואפילו הכי אמר רחמנא: ליגליו! כלומר, התורה דיברה על ציור שאדם חוטב עצים ביער, שיש לו רשות לבצע זאת, ומטרת חטיבת העצים אף היא לצרכיו. אותנו תלמיד ששאל את רבא, אומר, שאולי גם אם היה חוטב לצורך מצווה, שצריך את העצים לסוכה, או עבור המזבח, גם בזה יהיה חייב על מעשיו ויגלה.

עונה לו רבא: "אמר ליה: כיון דאם מצא חטוב (אינו חוטב) - לאו מצוה, השתא נמי - לאו מצוה." כלומר המצווה אינה פעולת החטיבה, וההוכחה שאם היה כבר מוצא ביער עצים חטובים, היה משתמש בה, ולא היה נדרש כלל לחטוב, זו ההוכחה, דאין במעשה החטיבה מצווה, אף שתוצאת החטיבה הינה עבור מצווה. ורק משלב בניית הסוכה חלה המצווה. ומאחר ואם היה מוצא לא היה נזקק כלל לחטיבה, הרי שאפילו אין כאן הכשר מצווה.

לכאורה אם הבן היה מצליח ללמוד ללא המכות - הרי ההיתר של ההכאה שיש לאב ולרב - אינו קיים

מקשה רבינא על תשובת רבא. "איתיביה רבינא לרבא: יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד; לימא: כיון דאילו גמיר - לאו מצוה, השתא נמי - לאו מצוה!" רבינא מדמה את החטיבה בגדרי החינוך. למדנו מפורשות את הדין, שאב המכה את תלמידו, זה מעשה מצווה, שיש לו היתר לכך, ולכן אפילו אם תהיה תוצאת אובדן, אין הוא גולה.

מקשה רבינא, שבו ננתח את ההיתר, שהמטרה אינה מכות, כי אם שהבן ילמד. ואם הבן היה מצליח ולומד, לא היינו נזקקים כלל להכאה, ונמצא כי אין בה לא מצווה ואף לא הכשר מצווה. והנה בכל זאת אינו גולה.

מבארים כי מדובר בזורק אבן ממש, אלא שזה ביום, ובאשפה שביום אין דרך בני האדם להיפנות בה מצורכיהם.

מציעים התוס' אוקימתא אחרת (2), אלא שההבדל הוא שביום אינה עשויה להיפנות כלל. ובליילה יש מקרה בו ישב ויתפנה. כלומר ההבדל היא בהוספת המילה כלל ביום, שברור לנו כי ביום אין מתפנים בה, בעוד שבלילה, החמרנו שבמקום שעשויה להיפנות, הרי רק שיש מצב בו כמו היום שהובא בציור הגמרא, שאינה עשויה להיפנות, אך בכל זאת יש מי שמגיע ויושב ומתפנה. כלומר, אם ננסה לסכם באופן מעט שונה, מה שסייע לנו בהבנת התוס' מאוחר יותר, הציור הוא שביום אין מצד שמתפנים, וגם בלילה, זה ממש דרך עראי, שמשהו יגיע ויתפנה.

באשפה שאינה ראויה להתפנות, לא היה לו להעלות על דעתו כלל

עונים התוס' (3), שמאחר ואינה עשויה להיפנות כלל, הרי לא היה עליו להעלות על דעתו, כי משהו יגיע לשם. וממילא כשהוא זורק את האבן, ברור לו כי אין שם איש. ומאחר וזאת המציאות בעיניו, הרי דינו שהוא אנוס לחלוטין, ואפילו אינו גולה. ולכן לא העמידה הגמרא זאת.

מבארים התוס', מדוע כאן - כאן היה לו להעלות על דעתו

מוסיפים התוס' (4), את עומק הבנת הגמרא. בתחילה חשבנו כי כל מקרה הוא לחוד, יש דין אחד בלילה ויש דין אחר ביום. אלא שכאן התוס' קושרים את האחד בשני. שכל מה שהוא אינו אנוס ובכל זאת גולה, הוא שמכיוון שבציור הגמרא האשפה היתה עשויה להיפנות בלילה, זה עצמו היה חייב להוביל את מחשבתי, שביין, כי זה אינו סגור לחלוטין, ובכל זאת יהיה מי שיתפנה ביום. נכון שאין רגילות להתפנות בה ביום, אבל מציאות הלילה, מורה שבכל זאת קיימת אפשרות להיפנות בה. אלא שאם בלילה רגילים לכך, שעשויה להתפנות בה, הרי הכלל של אינה עשויה להיפנות בה ביום אינו מוחלט. ניתוח זה הוא כאמור ממש גאוני, לקשר את היום והלילה כמיקשה אחת, שמדובר במקום אחד, עם היות שהציור הוא שונה. אבל מה שיש רגילות בלילה להיפנות, בהכרח מוביל אותנו למסקנה, כי הרגילות של להיפנות בה ביום אינה מוחלטת, ולכן בכל זאת הוא יוצא מגדר אנוס, וגולה.

יש לדייק ולהבין מה טוב במציאות שהעמדנו

[מעניין כי מילות המפתח "אבל השתא" מופיעות למעלה ממאה וחמישים פעמים בתוס', ונמצא כי התוס' ביארו את העמדת הגמרא, ולאחר מכן ענו על הצעה אחרת מדוע לא ניתן לאומרה, אבל השתא, בהעמדה זו, מה הרווח שהוא מתרץ].

אף ע"ג דגמיר מצוה קא עביד כו' -

ווא"ת,

מ"מ קשה משליח ב"ד,

דכיון דאילו לקה,

כבר לאו מצוה קא עביד וכו'.

לו צורך למשימה. כל המינוי שלו כשליח בית דין, נוצר רק מאחר וחטא. ואין להשוות זאת לרב או לאב, שכל העת קיים קשר בינם ולבין התלמיד או הבן. ונמצא כי מצוות החינוך הינה לכל אורך הדרך, ולא נוצרה ממינוי חד פעמי, לצורך ביצוע המשימה.

בלא איבה פרט לשונא -

ותימה,

אמאי איצטריך האי קרא,

תיפוק ליה דכתיב במשנה תורה,

והוא לא שונא וצ"ע.

בשמה י"ל,

דבמשנה תורה נחזרת ונשנית,

בשביל דבר שנתחדש מיער,

והרבה פרשיות יש בענין זה במשנה תורה.

3.1. אבל לא קשה,

מולא אויב לו דבאלה מסעי,

3.2. דההוא איצטריך למימר,

אפילו לא אויב לו [לעדים ולדיינים],

4. כדאמרי,

בסנהדרין (דף כט.),

(במשנה תורה כתיב נמי,

כי לא שונא הוא לו,

משום פרשה שנשנית),

5. כן נראה למשי"ח.

יש לנו לתלות, שכאשר מדובר בשונא - כפי הנראה עשה במזיד, עם היות שהסתיר מעשיו, ואינו גולה

תוס' זה שייך לעמוד הקודם. שהגמרא דייקה מדוע הוסיפו בפרשה בכתוב בלא איבה, ודייקו פרט לשונא. כלומר, יש לנו כידוע להבדיל בין הגברא ולבין החפצא. כלומר בענייננו כאן, הגברא - הוא מבצע המעשה, והחפצא - הוא אופן ביצוע המעשה. והחידוש של הגמרא הוא שאף שכל המעשה אין אנו ראים בו שנעשה באופן של איבה, הרי מאחר ומדובר באדם השונא לו, אין עיר המקלט מכפרת עליו, מכיוון שיש לנו חזקה, שהיות והאדם המבצע הוא שונא, הרי כל מעשיו אנו תולים שיש בהם שינאה, אף שכעת אין אנו שמים לב לכך, הרי חזקתו שהוא קרוב למזיד.

הדין על שונא נכתב במקום אחר בצורה ברורה, ומדוע עוזבים זאת ולמדים רק מדיוק?

מקשים התוס' (1), בתוס' מעלים תמיהה עצומה. דרשת הגמרא על הדין ששונא אינו גולה היא דיוק על הפסוק, וְאִם-בִּפְתָּע בְּלֹא-אִיבָה הִדָּפוּ אוֹ-הַשְּׁלִיחַ עָלָיו כָּל-כָּלִי בְּלֹא צְדִיקָה: (במדבר לה, כב), וממנו אנו למדים על שונא.

ומאחר ויש פסוק אחר, בו המילה שונא כתובה בצורה מפורשת (בתוס' רבינו פרץ אכן התוספה המילה "בהדיא"), וְהָ דָּבָר הָרִצְחָ אֲשֶׁר-יִנְסָ שְׂמָהּ וְהָיָ אֲשֶׁר יִכָּה אֶת-רַעְיוֹ בְּבִלְיַדְעָתָ וְהָיָ לֹא-שָׂנָא לוֹ מִתְמַלְּ שֵׁשֶׁם: (דברים יט, ד) מה

בחינוך לעומת זאת, האב המכה את בנו, כבר בהכאה יש פעולה חינוכית

עונה הגמרא: "התם - אף על גב דגמיר - מצוה, דכתיב: יסר בנך ויניחך, ויתן מעדנים לנפשך". כלומר, לפי הפסוק במשלי, כי עצם ייסור הבן יש בו תועלת, מראה, כי זה אינו קשור כלל, האם הבן לומד אם לאו. כאן בניגוד לחטיבת עצים לסוכה, שמעשה החטיבה, מאחר ולא מחוייב להתבצע, לכן אינו מצווה. בגדרי חינוך, ההכאה היא פעולה חינוכית מצד עצמה, ולא נועדה רק על מנת שהבן ילמד, ולכן היא מצווה. עד כאן ביאור הגמרא.

קיים הרי חילוק לגבי שליח בית דין, שכל מטרתו היא ההכאה, שאם כבר לקה - הרי אין מצווה שיכה

מקשים התוס' (1), שהתירוץ שהאב המכה את בנו, יש בה בעצמה מצווה, מובאת יחד עם עוד שני מקרים. וזה לשון המשנה: "אבא שאול אומר: מה חטבת עצים - רשות, אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד". שליח בית הדין מדובר שהוא מלקה את החייב במלקות ארבעים מלקות.

וכאן קושיית התוס' היא שמעשה ההלקאה אין בו מצווה, שאם הוא כבר לקה, השליח בית דין אינו רשאי להלקותו. ונמצא כי ההלקאה מצד עצמה אין בה צורך, אלא רק לפרוע את עונשו. בעוד שאצל האב, ראינו כי המכה אינה רק להטות את בנו לדרך אחרת, אלא יש בה מעלה מצד עצמה.

בעצם הליכת השליח בית דין לבצע הלקאה - הרי פעולה זו הינה מצווה

עונים התוס' (2), כי אכן יש כאן מצווה להלקות, ורק מכיוון שהמצווה כבר בוצעה, זו מצווה חד פעמית. בניגוד לעצי הסוכה, שמעולם לא היה מקום לחטוב עצים. כי ברגע שיש עצים, אף שלא נחטבו לצורך כך, הוא יכול להשתמש בהם.

דרך פעולת ההשוואה בין חטיבת העצים לשליח הבית דין, אנו מבינים מתי נוצרת המצווה, ומתי ניתן לבצעה

[עיקרון התוספות הוא ההשוואה, בין שליח הבית דין, שיש מצווה, רק שיתכן שכבר בוצעה, לגבי חטיבת העצים ביער, שהמצווה כלל לא מתחילה בחטיבת העצים. שהרי אם היה מוצא עצים חטובים - היה משתמש בהם. ודבר זה עצמו מזמין את הקושיה הבאה, שאם היה מוצא שלא חטא, מעולם לא היה נהיה שליח בית דין, שמינוי זה חל רק לאחר שיש צורך אמיתי בהלקאה. ומילות הקישור הינן "מכל מקום .. מה שאין כן.. ולא דמי" וכך אנו רואים פעמיים את ההשוואה, הן בשאלה הראשונה (מה שאין כן). והן בשאלה הנוספת (ולא דמי)].

היווצרותו של מציאות שליח הבית דין, הוא רק לאחר שהיה צורך בהלקאה, בניגוד לרב ולאב, שמציאותם הינה חינוך, מעצם מציאותם של הבן והתלמיד

כעת באים התוס' ושוללים קושיה אפשרית (3). לכאורה היינו יכולים לומר, שלא יחטא, ולא יודקק למלקות. ובתשובה מבריקה מסלקים את הקושיה (4). אלמלא המלקות לא היה

וכן נאמר שם "ולא מבקש רעתו" - ודרשינן: ידינו, כי בפסוק הבא נאמר "ושפטו העדה", ומכאן דורש רבי יהודה שגם דיינים השונאים - פסולים.

מי אכן היה מורי שיחיה שהתוספות, אומרים כן בדעתו ומסיימים (5) כך נראה למשי"ח, שפירושו למורי שיחיה, ביטוי שיש אותו מספר פעמים בתוספות מכות, וכמעט לא במקומות אחרים. וראיתי, כי מאחר והיה שיבושים בגירסאות, לכן הוא מסכם, שזו אכן הגירסא הראויה. ובערוך לנר למד שזה רבינו פרץ, שהוא המחבר של תוספות זה, וכתבו אחד מתלמידיו. ובתוספות רבינו פרץ (מהדורת עוז והדר) נכתב מפורשות "כן נראה למורי רבינו פרץ".

יש לדייק על הפסוקים שמהם לומדים, ומאיזה פסוק לא לומדים

[הגמרא למדה את הדין של שונא אינו גולה מהפסוק בלא איבה. אכן מסקנת התוספות, שזה בדיוק הפסוק הראוי לדין זה. אלא שכאן כאילו יש דיון "מאחרי הקלעים", על סברות של לימודים אחרים, ומהם התשובות וההוכחות על כך. ונמצא כאילו התוספות מבצעים דיון, שלכאורה הגמרא היתה יכולה לשאול. ומדוע באמת הדיון לא היה צריך להיות.

לגופם של דברים, אחד הדברים החשובים של התורה שבעל פה היא להוכיח את דיניהם מהתורה שבכתב. וכאן יש שאלה החוזרת לגבי שלושה פסוקים, ומה הצורך בכל אחד מהם. "אמאי איצטריך האי קרא?" זה על הפסוק הראשון. לאחר מכן ההצעה לגבי הפסוק השני "תיפוק ליה דכתיב", והתוס' מפרשים, מדוע אין קושי ממנו. ובכך אחננו מרוויחים דיון על החילוק בין משנה תורה, שבו הפרשיות הינן בגדר פרשה שנשנית, ולא בתור מקור לימודי. ולבסוף מתרצים את הצריכותא בפסוק השלישי "דההוא איצטריך למימר", שאכן גם בו יש צורך מיוחד. כי הוא בא ללמד אותנו דין נוסף.]

[דף ח עמוד ב]

טמא יהיה מכל מקום

וקשה,

לישתוק מאשר ומיהיה.

בוש לומר,

דאשר -

אורחיה דקרא הוא.

הנסייון ללמוד כי אשר היא רק רשות, דחייתו, ולכן כנגד הריבוי יש מיעוט - מהלשון יהיה

הגמרא ביררה מדוע אנו למדים, כי לחטוב עצים - הוא דווקא לצורך רשות, ואולי זה לצורך מצווה, כגון עצי סוכה או לעצי מערכה למזבח? כעת בוחר רבא לענות תירוץ שני, שלדעתו אף עדיף. הוא מדייק כי מתוספת המילה אשר, ואשר יבוא את רעהו ביער, שהיא עצמה באה ללמדנו שמדובר

טעם מצאה הגמרא לעזוב את הדבר הברור, וללמוד את אותו עניין, שהרי אין אנו חולקים על גוף מסקנת הדברים, כי אם רק על דרך הלימוד. ולכן שאלתה הינה מה צורך בדיוק מהפסוק בלא איבה, בשעה שיש פסוק מפורש, בספר דברים, והוא לא שונא לו. ועד כדי כך השאלה חמורה שגם מסיימים "וצריך עיון".

עיקר הלימוד צריך להיות מהמקום העיקרי בו הובא הלימוד על עיר מיקלט

ומתרצים התוספות (2), וגם כאן מחמת עוצמת השאלה, רק באופן של אולי ניתן לומר "ושמא יש לומר". אלא שהלימוד בחומש דברים הוא שונה, שבחלקן יש חזרה, ונתחדשו בהם מספר דברים בדרך אגב. כלומר, מאחר ועיקר הלימוד אינו מחומש דברים, שכל כולו אינו אלא חזרה על מה שנאמר תחילה, הרי עדיף ללמוד מהמקום העיקרי, אפילו שנזקק לעשות זאת דרך דיוק, ממה שנאמר בחומש דברים אפילו מפורשות. כי במשנה תורה יש בו שני חלקים, עצם הדין החדש אשר נלמד, ועל כך מגדירים התוס' שזה בשל הגדר הנלמד מעניין של יער, ושאר הדברים אינם באים ללמד, אלא רק בבחינת חזרה.

מילת ולא אויב, אינה קשורה לגדר של שונא, אלא באה ללמדנו דין אחר

וממשיכים לסלק קושיה אפשרית מפסוק אחר (3.1) "אבל לא קשה", שהוא מצוי באותה הפרשה של ואלה מסעי, שגם מדבר על אויב, שהרי זה סוג של שינאה, שכפי הנראה מסברא פשוטה, שאף האויב הוא שונאו. (כג) או בְּכָל-אֶבֶן אֲשֶׁר-יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוּת וַיִּפֹּל עָלָיו וַיָּמָת וְהוּא לֹא-אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מִבְּקֶשׁ רָעָתוֹ: (במדבר לה, כג).

עונים התוס' (3.2) שפסוק זה הינו בעניין שונה לחלוטין, ושהוא נלמד עבור שאין העדים כשרים להעיד על שונאיהם, וכן אין הדיינים כשרים לדון את שונאיהם. ובכך אנו חוזרים למקור שהדין שבשעה שהרוצח שונא את הנרצח אינו גולה, אכן ראוי להיות נלמד, ממה שהגמרא למדה, "בלא איבה".

תימוכין ממסכת סנהדרין, בו סברת התוס' שהעדים והדיינים אסור להם לדון או להעיד בהתאמה, נלמדת על הפסוק

ומביאים התוס' (4) ראייה על כך מסנהדרין כט, א. הגמרא מבארת טעם של רבי יהודה ודרשתו מן התורה, שאוהב ושונא פסולים לעדות, וטעם של החכמים החולקים עליו.

תנו רבנן: נאמר בתורה בפרשת ערי מקלט (במדבר לה): והוא לא אויב... והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שם.

והפסוק הזה מיותר לדרשה, כי אם התורה באה לומר דין שהרוצח בשוגג אינו חייב מיתה, אלא גלות, הרי כבר נאמר במקום אחר (דברים ד): והוא לא שונא לו, ועוד פסוקים.

לכן דרש רבי יהודה, שאין כוונת הקרא על הרוצח, אלא על העדים, ודרשינן "והוא לא אויב לו" - יעידנו, יעיד עליו, ואילו השונא פסול לעדות.

להשמיטו. ומילת המפתח "אורחיה דקרא הוא", זה חלק מדרך הכתוב, ואינו דיון בכלל לגבי השמטה.

נמצא כי המסקנה הסופית של התוספות, כמו בריבוי מקומות, היא שאכן הגמרא צדקה במהלכה, ונמצא כי כל מטרותם הינה רק לסלק את הקושי ולבאר, מדוע לא היה מקום לקושיה שהציעו.

דלמא חרישת העומר דמצוה ואמר רחמנא תשבות -

וקצת קשה,

לישתוק מיניה דתשבות,

ומהיכי תיתי לן,

דהא למישרי - מצרכינן קרא.

זו"ל,

דהא לא חייש, רק לסתור דרשא,

דאשמעינן, מה חריש - רשות,

ומעתה נאמר, דאתא לדרשא אחרינא.

הניסיון ללמוד, שגם בחרישה בשבת יש גודי מצווה, ולפטור

יש הלומדים שכל הדיון של רבא ורבינא בגמרא, לא היה על חטיבת עצים ביער כרשות או כמצווה לסוכה, אלא היה על הפסוק בחריש וקציר תשבות. עליו נחלקו רבי עקיבא, שלמד אותו לענייני שביעית, ודווקא על ערב שביעית ומוצאי שביעית.

בעוד רבי ישמעאל למדו לענייני שבת. כי חרישה בשבת היא תמיד רשות, ואין חרישת מצווה, כמו כן הקצירה. שרק קצירת רשות נאסרה בשבת, אבל קציר של מצווה, כגון קציר העומר, אם זה נופל בשבת, הוא אכן פטור. ואז מטרת הפסוק של בחריש ובקציר תשבות, הוא על מנת להתיר את קציר המצווה. ושאונו מצמצמים, כי האיסור הינו רק על פעולות הרשות בחריש ובקציר.

הקשה לו התלמיד, (ההוא מדרבנן), שאולי גם באה התורה לאסור חרישה עבור לזרוע מעט גרגרים לצורך העומר? ועם כל זאת התורה אסרה זאת, וכתבה מפורשות תשבות? מאחר והתוספות בדיבורם המתחיל מדברים על דברי אותנו חכם, הרי יש להבין מה בעצם הוא רוצה להשיג. ואכן הוא רוצה ללמוד מהפסוק כיצד לשלול את חרישת המצווה. ואפילו עליו בא הפסוק וחדש, כי הוא אסור.

ועונה לו רבא, שמכיוון שאם מצאו חרוש - הרי אין כאן סיבה לחרוש, ולכן אין כאן מצווה, בניגוד לקציר העומר, שהמצווה היא על עצם פעולת הקצירה, ולא על התוצאה שיהיה קצור, שהרי אם מצא קצור, עדיין הוא מחוייב לקצור. ואז ממשיכה הגמרא בשאלת רבינא ותשובת רבא.

מקשים התוספות, שבמקום לחפש להתיר חרישת מצווה, לא היינו נדרשים פסוק על מנת לאסור את האסור ממילא

התוס' (1) מקשים, שעל מנת ללמוד לאסור חרישת מצווה, אין צורך בפסוק. כי ממילא היה הדבר אסור. בשאלתם

ברשות. ירצה - יבוא, לא ירצה - לא יבוא. מקשה עליו רבא דא בר אהבה, שאין ללמוד מכך כלל, שהרי גם לגבי טומאה נאמר ואיש אשר יטמא. ומגוהך לומר כי זה ברצונו.

ונשאר רבא עם הכלל שלו, אלא מחדש, ששם הפסוק הוסיף כלל נוסף באומרו יהיה, שבכל מקרה, מכל מקום, הוא יטמא. "הדר אמר רבא: לאו מילתא היא דאמר, ואשר יבא את רעהו ביער - (מה יער) דאי בעי עייל ואי בעי לא עייל, ואי סלקא דעתך מצוה, מי סגי' דלא עייל? אמר ליה רבא דא בר אהבה לרבא: כל היכא דכתיב אשר - דאי בעי הוא? אלא מעתה, ואיש אשר יטמא ולא יתחטא - אי בעי מיטמא אי בעי לא מיטמא, מת מצוה דלא סגי' דלא מיטמא, הכי נמי דפטור! שאני התם, דאמר קרא: טמא יהיה, מ"מ."

הפסוק לגבי טומאת מקדש שהובא הוא להוכיח, כי גם כאשר לא היתה לו ברירה, והיה מת מצווה, שהיה מחוייב להיטמא לו ולקוברו, זה אינו פוטר אותו מכרת, אם יכנס בטומאה לבית המקדש. שהרי מאחר והוא מכל מקום טמא, אנו נשארים עם המסקנה, שאסור לו להיכנס לבית המקדש. וזה נלמד מהמילה יהיה.

הצעת התוספות להחסיר הן את המילה אשר והן את המילה יהיה

מקשים התוס' (1) ומציעים הצעה חדשה, שלא יכתבו לא אשר, אשר מרחיב את הפסוק ונותן לו אפשרות של רשות, אבל במת מצוה הוא אכן פטור, כיוון שלא היה דבר ברשותו, אלא שהטומאה התרחשה מצד חיוב המצווה לקוברו. וכמו כן לא יכתבו יהיה, שבא לצמצם את הפסוק, שגם במת מצווה עונשו יהיה בכרת אם יכנס לבית המקדש, אף שלא היתה לו ברירה, אין אנו חוקרים מה היתה הסיבה למציאות שהוא כעת טמא. וכעת הדיון יהיה שבכל מקרה יהיה בכרת על כל כניסה, כי מהיכן נלמד לחלק בין לצורך רשות או מצוה.

הרגילות להשתמש במילה אשר - אינה מאפשרת כאן נשמטה

ועונים התוס' (2) שרגילות הפסוק היא להשתמש במילה אשר. ולכן לא היה הפסוק יכול להשמיט את שניהם. אך בגלל שלעתיים יש לאשר משמעות של הרחבה, נדרש שבפסוק תופיע גם המילה יהיה. וזאת על מנת לשלול סברא מוטעית.

כלומר, המטרה להגיע לידי אותו הדיון אכן היה יכול להתבצע ע"י החסרת שניהם. אולם מאחר ולא ניתן להחסיר את המילה אשר, היה מצד שני מחוייב, על מנת לקבל את הדיון שרצינו, להוסיף את המילה יהיה על מנת לרבות כי גם במקרה של מת מצווה, שכביכול היה לו חובה להיכנס, הוא יהיה טמא.

נסיון לביצוע החסרה - הינו תרגיל ידוע בלמדנות, אך כאן לא ניתן לעקוד דבר שהוא חלק מהותי מהפסוק

[אחת השיטות הלמדניות היא החסרה. ובמילת המפתח "לישתוק". מאחר וכל הקושי נבע מכך שהיו את שתי המילות קישור אשר ויהיה, שהן אינן רק מילות קישור, אלא יש בהם משמעות נוספת לדיון, ולכן על ידי ההשמטה, כל הקושיה מאליה תיעלם. אלא שבתירוץ הביאור הוא שהמילה אשר, הינה חלק כה משמעותי בפסוק, שכלל לא עולה האפשרות

אכן רבי עקיבא הסובר שהפסוק אינו דן בשביעית מובן לגבי קציר, אך לא לגבי חרישה

מקשים התוס' (1) כי אכן קיים פסוק הדין מפורשות בקצירה, את ספיה קצירך - לא תקצור. אולם לא מובא כלל לגבי חרישה, ואלמלא דרשת רבי עקיבא, הייתי יכול ללמוד זאת בשקט על שביעית עצמה. הקושיה היא להבין את דברי רבי עקיבא.

ויש להעיר, כי ברור שהתוס' אינם יכולים לחלוק על התנא הקדוש רבי עקיבא, שכל התורה בנויה על דבריו. ואם כן, ברור לנו כי אכן נקבל את דברי רבי עקיבא, אלא נלמד אותם באופן אחר. ואז הקושיה היא לא על תוכן דבריו, שמדובר בחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, אלא רק על אופן הלימוד. וקושיית התימהון הינה שאין לו כביכול מהיכן ללמוד לגבי החריש, שהרי חרישה כלל אינה כתובה שם, כך שאני יכול להעתיק וללמוד שמדובר על זמן שמחוץ לשביעית. ורק כאשר יש פסוק מפורש את ספיה קצירך לא תקצור, אז אני יכול לפרש את הפסוק השני הדין 'בחריש ובקציר תשבות' לא על זמן השביעית, אלא על הקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

לימוד מהמבנה של קושיית "בשלמא", כלי שגם מצוי בגמרא

[הכלי שהתוספות משתמשים הינו קושיית בשלמא, שיש בה שני שלבים, כמו הרבה ממילות המפתח הבנויות על צמד. "בשלמא .. "אבל". את המקרה הראשון אנחנו אכן מבינים ומסכימים לדבריו, אבל וכאן מגיע האבל הגדול, מה תאמר לגבי העניין השני. עם היות שהתוספות משתמשים בכלי זה, הרי גם הגמרא משתמשת בכלי זה. כך שמיד שהינך רואה בשלמא, הינך מבין שעיקר העוקץ לא תלוי במקרה הראשון המובא, אלא דווקא במקרה השני.]

לכאורה היה לי מקום ללמוד כי ניתן ללמוד חרישה מהפסוקים, ולכן לא נדרש לאוסרה שוב

התוס' (2) מחזקים את שאלתם, בכך שדוחים קושיה אפשרית שיכולה להיאמר. שהרי במסכת מועד קטן, מצינו מחלוקת אמוראים מה נאסר בשביעית, האם רק ארבעת העבודות שהוזכרו במפורש בפסוקים (זריעה, זמירה, קצירה ובצירה) או שמא גם כל שאר העבודות של הקרקע. דעה אחת לומדת כי בכלל ופרט כלל כל שאר עבודות הקרקע אף הן נלמדות ובאותה עוצמה. ומתוכה יש להקשות על דברינו. כי אין צורך ללמוד במפורש חרישה, שהרי כל העבודות נלמדו, וכפי שהביא זאת. ואז הפסוק יכול אכן להיות מופנה לדרשה. וכל זה בשלב השאלה, לפני שאנו תיכף נדחה זאת.

מאחר וקיימת דעה הלומדת שרק ארבעת העבודות שבפסוק אסורות, הרי נדרש הפסוק ללמד על עצם החרישה בשביעית

אלא מעירים התוס' (3), כי הרי יש דעה נגדית, ובעצם עם היות שהוא סובר שעל כל שאר העבודות (מה שאינן בפסוק) אינו לוקה, מכיוון שזה אינו מפורש, הרי האיסור של השאר הינו רק בלאו. אלא הוא מביא מפורשות שיש למעט את כל

הראשונה מציעים דבר המקובל בלמדנות והיא פעולת החסרה ובמילות המפתח זה "לישתוק מיניה". הצעתם היא שהתורה לא תכתוב כלל תשבות, ולא יהיה היתר כלל. שהרי רק עבור היתר חיובי נדרש פסוק. שהרי כל הפסוק לשיטת רבי ישמעאל נועד להתיר לנו את קצירת העומר. ואם כל הקושי היה על רק חרישה, היה ראוי שהפסוק כלל לא יהיה.

מתוך הקושיה אנו למדים, שמלכתחילה לא למדנו נכון את הפסוק, אלא הוא בא לחדש עניינים אחרים

עונים התוס' (2), כי כל מטרת המקשן היתה לסתור את דברי רבי ישמעאל בחרישה של רשות. ומכאן נלמד, שאכן לפסוק יש משמעות דרשה אחרת.

הקושי סולל לנו את ההבנה המחודשת של דברים

[פעמים רבות מטרת הקושיה אינה שיש כאן קושי אמיתי, אלא רק לערער הבנה מסויימת. ומאחר וראינו כי לכאורה היינו יכולים להשמיט את המילה "תשתוק", והתורה לא בחרה לעשות כן, הרי זה מכריח אותנו להבין כי עלינו לסלול הבנה מחודשת לפסוק, כי לפי הקושיה שהעלינו, אנו נתקלים בחומה.]

אינו צ"ל חריש וקציר של שביעית כו' -

ותימה,

דבשלמא קציר כתיב בהאי ענינא,

את ספיה קצירך לא תקצור,

אבל חרישה לא כתיב כלל התם,

וכ"ת,

דילפינן מקראי,

דכתיבי כל שאר עבודות קרקע,

זהא אינא מ"ד,

פ"ק דמו"ק (דף ג:),

דדוקא אהנך דכתיבי בהדיא - מיחייב,

אבל אינך - לא,

וחרישה - גופה ממעט התם,

מדקאמר החורש בשביעית - אינו לוקה.

ווי"ל,

דכיון דקסבר דקציר אתי לתוספת,

חריש - נמי אתא לתוספת.

בחריש ובקציר תשבות לפי דעת רבי עקיבא יש להרחיבו על התקופה הסמוכה לשביעית

הגמרא מביא שנחלקו תנאים בביאור הפסוק בחריש ובקציר תשבות, וכאן אנו מציגים את הרחבת רבי עקיבא, שפסוק זה אינו מדבר על שביעית עצמה, מכיוון שעל כך כבר יש פסוק, כי אם על הרחבת שביעית, חרישה בשנה הששית בזמן הסמוך לשביעית, וקצירה בשנה השמינית, הסמוכה לשביעית. "בחריש ובקציר תשבות - ר"ע אומר: אינו צ"ל חריש של שביעית וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אלא אפילו חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית."

לְנַפְשֶׁךָ: ונמצא כי יש מצווה בתוכחת האב, אף שיש בה הכאה.

דנה הגמרא במשנה שהאב כן גולה ע"י הבן. "האב גולה ע"י הבן". מקשה הגמרא על כך מהמשנה הקודמת את הדיון בגמרא שנאמר בה, שהאב אינו גולה על הבן. "והאמרת: יצא האב המכה את בנו!" מתרצת הגמרא, שכבר לא היה זה בשעת החינוך, כי הבן כבר למד מלאכה. "דגמיר".

המשיכה הגמרא להקשות, שהרי יש לאב היתר רחב יותר, ועצם פעולת החינוך ממשיכה, עם היות שהבן כבר כן למד פרנסה "והאמרת: אף על גב דגמיר מצוה קעביד!" ושוב מצמצמת הגמרא ולומדת שמדובר בעוור נגר, שאין בזה גדר של לימוד תורה, ולעשותו אדם ישר וראוי יותר. "בשוליא דנגרי". אך גם על כך מקשה הגמרא, שהוא בעצם מאפשר לו ללמוד פרנסה, ודואג לחיותו. "שוליא דנגרי, חיותא היא דלמדיה!" ומתרצת הגמרא, שאין צורך לו בפרנסה זו, כי הבן כבר בעל מקצוע. ונמצא כי אנו מצמצמים את היתר הכאת האב. "דגמיר אומנותא אחריתי".

מקשים התוס' (1) בשם ר"י. ומנתחים שיש שני מקרים שונים בתכלית. בתחילה הם מבצעים אוקימתא "דהיינו", ומצמצמים את כל היתר ההכאה של האב. שהרי כל ההיתר של ההכאה, מלכתחילה, ניתן בצורה מוגבלת וברורה. חובת האב הינה לייסרו רק באופן שיש כאן פעולת חינוך. והגדירו זאת להטותו לדרך האמת, מה שמוגדר למצווה.

וכאן הם מביאים את המקרה השני - האב היה עם בנו ביער, מקום בו לא נדרש כלל גדר חינוך, והרגו. וכעת יש לעיין. נכון שהרחיבו שבתוכחה זו אף להכותו רשאי. ואפילו ללמדו מלאכה, על מנת שיתפרנס ממנה. אבל כאן, ויש כאן "אבל" גדול מאוד. אנו מדברים על מקרה שונה לחלוטין. של מי שהורג בשוגג ביער, שאין בזה כל גדר פעולת חינוך, וזה פעולת רשות ולא מצווה, ומדוע אם כן לא יגלה?! ועל כך אולי בדיוק המשנה מדברת על האב הגולה בשל הריגת בנו בשוגג.

לא בכדי נבחר הדיון על אב ובנו, ולא סתם על שיעור חטיבת עצים ביער, שנהייתה בו תקלה

עונים התוס' (2), כי אם היה לנו שיעור בחטיבת עצים ביער, הרי יכולנו לומר זאת בכל אדם, ומה שהביאו כאן במיוחד דווקא את הקשר אב ובן, משמע שהוא בא על מנת להרחיבו. וזאת על כל פנים היתה דעת המקשן. אלא שכאמור, הגמרא דייקא. ומעניין שדוגמת הגמרא הינה שולייית נגרים, כלומר, האירוע היה ביער, ואכן היה שוגג, אלא שמכיוון שזו כעין פעולת חטיבה של מצווה, כך גם כאן האב הדגים זאת עם בנו, אלא שיצאה תקלה מתחת ידו, ולכן יש מקום לדיון. ולכן העמידה הגמרא, כי זו אומנות שניה, הרי אין כאן על האב כל מצווה, ואף בהכאה לצורך חינוך, או לימוד פרנסה, אין לו היתר. ואכן אסור לאב להכות את בנו, בהכאה ללא כל צורך.

התוספות ממש מהפכים את כל החשיבה הראשונית, יוצקים מציאות אחרת, וממילא הקושיה מסתלקת

[מהלך התוספות הינו ממש מרתק, ויש בו ארבעה שלבים, המחולקים לשניים. שלב הראשון הינו שלב

מה שנכתב לומד כי על חרישה אינו לוקה. ומאחר וכעת הפסוק ילך על איסור עצם עבודת החרישה בשביעית, כבר לא נוכל ללמוד ממנו דין נוסף לגבי ערב שביעית.

הדרך להציע פיתרון ולדחותו - הוא חלק ממהלך הלימוד הראוי והטבעי

[אחד מהכלים הנפוצים בתוספות, הוא להציג פיתרון אפשרי לכאורה, אך לא ניתן לומר כן. לטעמי, זה אינו משחק מילים, כי אם שבאמת התלמיד הממולח אכן היה מסוגל לשאול שאלה זו. ומה שהתוספות מעלים אותה, כי יש לה מקום בחשיבה. רק שלאחר שיעלה אותה, יבין כי לא ניתן לומר כן.

גם הלימוד והדחייה הינו צמד נוסף של מילות מפתח. יש כאן הצעה, שלא ניתן לאומרה. "וכי תימא" אם היית מציע לנו לפתור את הבעיה באופן המסויים, הרי זה אינו מאחר "הא איכא מאן דאמר", כלומר יש דעה ברורה, שלא ניתן לומר כן. והרי מלכתחילה אנו מחפשים תשובה לכל השיטות].

אכן התוס' סוללים הבנה מחודשת בשיטת לימודו של רבי עקיבא - הייתוד בחציו הראשון של הפסוק, מלמד גם על חציו השני

ועל כך עונים התוס' (4), כי כמו שכל הלימוד על קצירה בא מחוץ לשביעית, כך אותה מלאכה המצויה באותו הפסוק, בחריש ובקציר תשבות, גם החרישה מדובר בה לזמן של מחוץ לשביעית. כלומר, אכן אופן הלימוד הוא מהפסוק בחריש ובקציר תשבות, שאנו מקישים את עצם זה שיש ייתור במילה קציר, על מנת ללמד אותנו דין לגבי תוספת שביעית, הרי משמע כי כל הפסוק בא לתוספת, ונמצא כי השוואה זו מלמדת אותנו, כי החריש בא לתוספת שביעית, ולא לאסור חרישה גופה, עם היות שהיה אפשרות להצריכו לגופו.

והא אמרת יצא האב המכה בנו -

וקשה [לר"י],

דהיינו דוקא כשמייסרו ומכהו בתוכחתו, אבל אם הלך ביער והורגו בשוגג, למה לא יגלה.

נו"ל,

דמשמע ליה,

דמיירי בכל ענין,

אף אם מכהו לייסרו,

דאם לא כן,

אמאי נקט טפי בן מאדם אחר.

ההיתר של האב להכות את בנו איננו כה גורף, אלא יש לצמצמו בשעה שמלמדו מלאכה, אלא שאינה מחוייבת לפרנסת חייו

הגמרא למדה כי על האב קיימת חובת חינוך על הבן, כולל באופן שראוי ליסרו, עד כדי הכאה. ואפילו מסתמכים בכך על הפסוק במשלי (כט, יז) יִסֵּר בְּנֶךְ וַיְנַחֵם וַיִּתֵּן מַעֲדָנִים

זובתוספ',**ראיתי שדחק לפרש,**

דמעיקרא סלקא דעתיה,
דגר תושב וישראל גולין זה ע"י זה,
וחוץ דגר תושב דקתני במתני'
אתא למעוטי,
שאינן גר תושב גולה ע"י הכל,
ולא הכל על ידו.

14 וולא ידענא מאי קאמר,**5חדא,**

דכל היכא דקתני חוץ וכו',
קאי אכל מה דלעיל מיניה,

16ואף את"ל,

דהאי חוץ אתי למעוטי,
דלא הוי בכלל ישראל,
לגלות ע"י הכל והכל על ידו,

7(מ"מ) קשה,

דהא - לא קתני כללא גבי ישראל,
וחוץ משמע - דאתי לאפוקי מכללא,

8ועוד,

דגר תושב -

לאו בכלל ישראל הוא,
ואמאי איצטריך לאפוקי.

9וע"ק,

דא"כ דס"ד מעיקרא,
דישראל וגר תושב גולין זה ע"י זה,

מאי קאמר,

אלמא עובד כוכבים הוא,

10אי עובד כוכבים -

לא יגלה ישראל על ידו,

ולא הוא ע"י ישראל.

מצד אחד רואים כי גר תושב דינו ממש כמו עובד כוכבים,**אך מצד שני יש סתירה בסיפא**

המשנה בעמוד הקודם למדה: "הכל גולין על ידי ישראל,
וישראל - גולין על ידיהן, חוץ מגר תושב, וגר תושב אינו
גולה - אלא על ידי גר תושב." "גר תושב" הוא גוי שקיבל
על עצמו שבע מצוות בני נח, והוא רשאי לשבת בינינו, ואנו
מצווים עליו להחיותו.

הגמרא לומדת על הביטוי חוץ מגר תושב, ומסיקה בתחילה
שדין גר התושב הינו כמו גוי. ודייקינן ממתניתין, האומרת
שמצד אחד אין ישראל גולין על הריגת גר תושב, ומצד שני,
כשהרג בן נח ישראל, הוא אינו גולה אלא נהרג עליו.

אלמא, מוכח מכאן כי גר תושב - עובד כוכבים הוא. ולכן
אין גולין עליו מצד אחד, ומצד שני אם הוא הרג ישראל אין
לו כפרה בגלות על שהרג ישראל בשגגה, אלא הוא נהרג.

הקושיה. ואז התוספות עורכים לנו חילוק. צד אחד
זאת מילת המפתח "דהיינו" שמשמעותו הוא שכאן
מדובר במקרה ייחודי. לו יצוייר, שנעמיד את היתר
הכאת הבן על ידי האב, רק באופן בו צמצמה הגמרא,
היה מקום לשאול מדוע יגלה. אך במקרה הרגיל, ומילת
המפתח היא "אבל אם", בו אין כל ציור של חינוך,
מתהפכת הסברא, ואין שום הגיון מדוע באמת לא יגלה
האב, על כך שהרג את בנו, בציור זהה לכל שאר בני
האדם.

אולם בתשובה - הסברא ממש מתהפכת, ואף כאן
יש צמד מילות מפתח. "דמשמע ליה" .. "דאם לא כן"
- הוכחה דרך השלילה, שאם בכוח תרצה לומר אחרת,
הרי תיקשה עליך קושיה גדולה. השלב הראשון, ממש
מנוגד לסברא הראשונה שאכן יש לצמצם רק בעניין
של חינוך, ואדרבא, אנחנו פותחים, ומעמידים "דמיירי
בכל עניין". ונותנים התוס' דוגמא ממשית, שאף אם
מכהו לייסרו, דבר שאין בו חינוך או חינוך ליצירת
פרנסה. וההוכחה היא מדוע דנים על בן. אלא כאן אנו
בדיוק הפוך, מרחיבים את ההיתר של הכאת הבן על
ידי האב.].

[דף ט עמוד א]

אלמא גר תושב עובד כוכבים הוא -**1(אינו) מדקדק,**

מדאתי למעוטי גר תושב,

לפי שאינו ממעט,

אלא גר תושב שהרג ישראל,

שאינו גולה אלא נהרג,

וכן ישראל שהרג גר תושב דפטור,

דכן מוכיח לשון מתני',

דקתני הכל גולין ע"י ישראל,

וישראל ע"י כולן חוץ מגר תושב,

דלא הוי בכלל,

דהאי הכל דאין גולין ע"י ישראל,

וכן ישראל אינו גולה על ידו,

(אלא) קא סלקא דעתיה,

דכיון דישראל אינו גולה ע"י גר תושב,

ולא גר תושב ע"י ישראל,

אלמא גר תושב דינו כעובד כוכבים,

א"כ הוא הדין גר תושב לגר תושב,

מידי דהוה אעובד כוכבים לעובד כוכבים,

ולכך קאמר אימא סיפא וכו',

2ומשני,

רישא **דוקא קאמר** גר תושב לישראל,

אבל גר תושב לגר תושב - לא,

וכדמייתי בתר הכי מקראי.

התוספות מתמודדים עם דעה שהובאה בנוסח אחר של בעלי התוספות

כעת עוברים התוס' (3) להציג את דעת בעלי התוספות האחרים [כך ביאר המהרש"א], על מנת שיהיה ניתן לשלול אותה, לאחר מכן. כי במסכת זו, העורך של התוספות הוא אחד מתלמידי רבינו פרץ, ומאחר וקיימות גם גירסאות שונות. הרי מביאים בתחילה מקור זה, כדרכם של התוס' לא לחלוק על דבר מה מבלי שמתייחסים אליו תחילה. ונקדים את המהלך, לפני שנעבור שלב אחר שלב, לבאר בצורה מסודרת.

הציור של המפה של הניווט בדברי התוספות, יסייע לנו לעבור לאחר מכן ולהבין כל שלב בפני עצמו

[המקור עליו רוצים התוספות לחלוק מובא אך כבר עם נימת הערכה שלילית לדברים המובאים "ראיתי שדחק לפרש". לאחר מכן באה הגדרה המגדירה שהתגובה הולכת לשלול זאת כליל "ולא ידענא מאי קא אמר".

אלא שכעת מפרקים את ההוכחה שלב אחר שלב. פירוק ראשון "חדא". ועם היות שיש לכאורה מקום להקשות "ואף אם תרצה לומר" הרי אז יהיה "קשה" הרי יש לענות שתי טענות, הראשונה שלילית - "דהא לא קתני" וכן יש טענה חיובית - "משמע דאתי". ולאחר מכן מגביהים את הקושיות, עד שממש סוללים סוללת קושיות. הקושיה השניה - "ועוד" ולאחריה הקושיה השלישית - "ועוד קשה, דאם כן", שכידוע הוכחה על דרך השלילה, שאף אם אנסה ללכת לפי דבריך, הרי יש קושי, שזו כידוע הוכחה חזקה. כך שעצם ההסתכלות על מפת שלבי התוס', היא עצמה מכריחה אותנו לראות מה הכיוון, ואז תפקידנו הוא להבין כל אבן בשלבי הפאזל, ולבאר.

ביאור דברי בעלי התוספות האחרים

וכעת לגוף הדברים (3). על מנת לדייק בהם נצטט תחילה את המשנה "הכל גולין על ידי ישראל וישראל גולין על ידיהן, חוץ מגר תושב, וגר תושב אינו גולה אלא על ידי גר תושב." וכעת ניצוק את הפירוש. המשמעות של "חוץ" בא רק למעט שאינו גולה על הריגת עבד וכותי. וגם כאשר הורגים אותו עבד וכותי, אינם גולים. ומאחר וגם העכו"ם אינו גולה על הריגת עבד וכותי. ואם כן, שוב על פי הסברא יצא, שכמו שהעכו"ם אינו גולה על הריגת חברו, כך יהיה עם הגר תושב, אלא שכל זה הינו סתירה מסוף המשנה.

הצגת המסקנה שיש לשלול זאת, לפני הארימות בהוכחה

התוס' (4) קודם כל שוללים, ומביאים את המסקנה, שהם לא יודעים למה התכוון. ומיד מרקים זאת בשלבים.

מבארים התוספות את דברי התוספות הישנים או האחרים, כחלק מבניית הקושיה על כך

מביאים התוס' (5) הוכחה ראשונה. כאשר אנו באים לומר חוץ, הרי אנו באים למעט מהכלל שהיא קודם. נזכיר את הכלל "הכל גולין על ידי ישראל וישראל גולין על ידיהן, חוץ מגר תושב". כלומר, אומרים התוס' (6), שאף אם תרצה לומר

אלא שממשיכה ומביאה את המשך המשנה, ומקשה ממנו. כי זהו דין המורה, שיש לגר תושב גדר ביניים. "אלמא גר תושב - עובד כוכבים הוא, אימא סיפא: גר תושב - גולה ע"י גר תושב!" ומקשינן: אימא סיפא, גר תושב גולה על ידי גר תושב. הרי מצינו שאף הוא גולה, כשהרג בשגגה. ואם כן, הרי דינו כישראל לגבי גלות ולא כעכו"ם, וזה סתירה למה שמוכח מהרישא שדינו כעכו"ם לגבי גלות.

למרות שהכל גולין ע"י ישראל, משמע כי גר תושב דינו שונה, והוא נהרג, בדוגמת עובד כוכבים

ראשית נדגיש, כי הדיבור המתחיל הינו על החלק הראשון של הגמרא, בו כן חשבנו כי גר תושב דינו ממש כמו העובד כוכבים. כמו דין של מבארים התוס' (1) כיצד הגמרא, בהווה אמיא, קפצה מגר תושב, לומר שמכאן גר תושב - הרי הוא בדינו כעובד כוכבים. גר תושב הוא גוי, שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח, שרשאי לשבת בתוכנו, ושאנו מצווים להחיותו. והביאור הוא שכל גרדי הגר תושב במשנה, הוא שמצטמצמים ודנים רק בדיני הריגה, ותמיד ישראל אינו נענש על הריגתו, וכן בהריגת ישראל אינו גולה, סימן שאין בו כל גדר השונה מעובד כוכבים, לגבי הגלות. ומעירים התוס', שזו היתה כוונת הדעה הראשונה בגמרא, הקא סלקא דעתך. ומכך ניסו לחלץ כי מאחר ואצל עובד כוכבים שהרג אחר שהוא נהרג ואינו גולה, ולכן נדרשה הגמרא לסתור דעה זו ולשלול אותה, ואומרת לו, ראה את סוף המשנה. כי שם נאמר, שגר תושב שהרג גר תושב אחר רק גולה ואינו נהרג, כפי שרצית ללמוד בתחילה.

מבארים, כי כלל לא דנים על גר תושב שהרג גר תושב

ומבארים התוס' (2) ע"י חילוק, כי זה ממש משנה את מי הרג הגר תושב. אכן לגבי ישראל הוא נהרג. אבל כאן באים התוס' ומדייקים שהמשנה כלל לא דיברה על המיקרה השני, בו הגר תושב הרג גר תושב אחר. וכך מתבאר הקשר בין גר תושב אחד לגר תושב שני. שכאן אנו רואים שמאחר ודרגתם שווה, כן מתכפר לו בגלות, בניגוד להרג ישראל, ששם אכן אנו מתייחסים אליו בדינו כעובד כוכבים.

מדהים כמה בכל קטע בפני עצמו ניתן לראות את השיטתיות בשימוש במילות המפתח, ושיש בו שלבים

[עם היות שהנטייה הראשונה שלנו היא לומר במשפט אחד, התוספות מתרצים, שהרי נאמר "ומשני", הרי המתבונן יוכל בקלות לזהות כיצד בקטע זה בתוספות יש שלושה שלבים. כלומר בתחילה (שלב ראשון) אנחנו מעמידים, ומשני "דווקא קא אמר" שהמשנה דנה רק לגבי גר תושב לישראל. לאחר מכן (שלב שני) אנו שוללים את ההבנה, שרצינו לדייק בתחילה, שדינו של גר תושב שהרג גר תושב כמותו, יהיה בדוגמת עובד כוכבים שהרג עובד כוכבים אחר. "אבל .. לא". (כלומר מביאים ושוללים). ולבסוף (כלומר השלב השלישי) מוכיחים התוספות את דבריהם "וכדמייתי בתר הכי מקראי", כלומר שהדבר יקבל סיוע מפסוקים].

ובכך הוא סגי, דומיא דעובד כוכבים בחדא מילתא.

ערי המקלט הינן גם לגר תושב, אך דווקא כאשר הורג את בן מינו, כלומר גר תושב אחר

המשנה הביאה את הכלל: וגר תושב אינו גולה אם הרג ישראל או גוי, אלא על ידי שהרג בשגגה גר תושב. בהמשך מובא בגמרא כיצד מתוך סתירה מדומה בפסוקים איכא דרמי, יש המקשים סתירה, לכאורה, של קראי אהדדי, ועל כך הם מביאים את דברי רב כהנא:

כתיב "לבני ישראל, ולגר ולתושב בתוכם, תהיינה שש הערים", ערי המקלט, להורגים בשגגה. ומשמע שגם לגר תושב נועדו ערי המקלט.

וכתיב מאידך "והיו לכם הערים למקלט".

והרשינן "לכם", ולא לגרים.

הרי סתירה לכאורה בפסוקים בדין גר תושב שהרג בשוגג, אם גולה או לא.

ועל כך אמר רב כהנא את דבריו הנזכרים לעיל:

לא קשיא.

כאן, הפסוק שכתוב בו שגר לא גולה, מדובר בו בגר תושב שהרג ישראל, שאינו מתכפר בגלות.

ואילו כאן, הפסוק האמור בגר ובתושב הגולים לעיר מקלט, מדובר בגר תושב שהרג גר תושב. שהיות והרג את בן מינו, דהיינו גר כמותו, גולה ומתכפר על שגגתו.

מקשים, שלכאורה גר תושב דומה לגוי, ונמצא שיש סתירה למשנה

ורמינהי, סתירה מהברייתא למשנתנו, שהרי בני נח, אזהרתן זו היא מיתתן, וכשעברו על אחת ממצותיהם נהרגים.

ואמרו על כך בברייתא: לפיכך, גר ועובד כוכבים שהרגו - נהרגין, בכל מקרה, אפילו בשוגג, שאין בני נח צריכים התראה כדי להתחייב.

ודייקין: קתני גר דומיא דעובד כוכבים, ומשמע שדינם שוה

מה עובד כוכבים, לא שנא דקטל בר מיניה, עובד כוכבים כמותו, ולא שנא דקטל לאו בר מיניה, ישראל, דינו שנהרג ואינו מתכפר בגלות -

אף גר תושב, לא שנא דקטל בר מיניה גר תושב, ולא שנא דקטל לאו בר מיניה, דהיינו ישראל, דינו שנהרג.

ואם כן, למה אמרה משנתנו, שנהרג רק כשהרג ישראל, אך כשהורג גר תושב, כמותו הרי הוא גולה ומתכפר.

ועל כך הביא רב חסדא את החילוק בין עולה ויורד. "אמר רב חסדא, ל"ק: כאן (במשנתנו שאמרה גולה, מדובר ב) שהרגו דרך ירידה, כאן (בברייתא שאמרה נהרג, מדובר) שהרגו דרך עלייה; (ומבארים טעם החילוק, בדוגמת דיני ישראל) דרך ירידה דישראל גלי - איהו נמי סגי ליה בגלות, דרך עלייה דישראל פטור - הוא (גר תושב שהרג בן מינו) נהרג." וטעמו של רב חסדא הוא, לפי שדרך עלייה חמור הוא, שלא ניתנה

שאנו באים לשלול שמאחר וגר תושב בניגוד לישראל, שלגביו הכל (דהיינו ישראל עבד וכותי) גולין על ידיהם, כי אם שהגר תושב גולה רק בשעה שהוא ישראל. ולאחר שהסברנו את משמעות דבריהם, הרי זה הזמן לסתור זאת.

מבארים משמעות המילה חוץ, ומזירים כי על פי הפירוש הזה - הכלל חוץ לא יתבאר

ועל זה מיד מקשים התוספות (7), כי לגבי ישראל בהתחלה לא היה כלל לשון כלל, המונה מספר דברים, ומגיע לאחר מכן ה"חוץ" על מנת למעט את חלק מהכללים. ומאחר ולשון המשנה היא חוץ - הרי מבארים התוספות היטב מהי משמעות לשון זו. ונמצא כי לפי ההבנה של התוספות הישנים, לא תתבאר המשנה כראוי.

מאחר וגר תושב ברור שאינו מכלל ישראל, חוזרת השאלה מה צורך למעט מישראל

קושיה נוספת למדים התוס' (8), כיצד בכלל אתה מנסה ללמוד שבא להוציא מבחינת ישראל, והרי הוא מציאות עצמאית, כך שאין צורך למעט, על מנת שנבין שיש לו גדר שונה. כי זה חלק מהגדרתו.

מבארים התוספות שיש חילוק בין הרישא לסייפא - ולכן דיניהם שונים

מוסיפים התוספות (9) קושיה שלישית - "ועוד קשה". דאם כן, כלומר אם נכון, "דסלקא דעתך מעיקרא", מה הציג תחילה, את הדין של ישראל וגר תושב גולין זה על ידי זה, מהיכן למד שאין גר תושב גולה על ידי גר תושב, ודייק "אלמא" שגר תושב הינו בבחינת עובד כוכבים. ומסכמים התוספות (10) שלא ניתן לומר כן, שאם הוא באמת כעובד כוכבים, הרי מלכתחילה יתרחש דין אחר, שלא יגלה ישראל על ידו, ולא הוא על ידי ישראל.

אלא חייבים לומר כפי שפירשו התוספות בתחילת הדיבור. שמהרישא דייק המקשן שאין גר תושב גולה על הריגת ישראל, ואם כן הרי הוא כעכו"ם, ולא יגלה אף על הריגת גר תושב חבירו. ואילו מהסייפא דייק, שאינו כעכו"ם הגולה על הריגת גר תושב חבירו. ומאחר והדיוקים הביאו לדינים אחרים, תירצו כי בכל אחד מהחלקים דובר על עניין אחר. ברישא מדובר בגר תושב בבורג ישראל שאינו גולה, ואילו בסייפא מדובר על גר תושב שהרג גר תושב אחר, שדינו לגלות.

דרך עלייה דישראל פטור הוא נהרג -

וא"ת,

אכתי לא הויא דומיא דעובד כוכבים,

דאפי' דרך ירידה נהרג.

ווי"ל,

דמ"מ הוא דומיא דעובד כוכבים,

מה עובד כוכבים -

לא שנא - בר מיניה,

ל"ש - לאו בר מיניה כו',

רבה אינו מקבל את החילוק של רב חסדא המקל בירידה, ולומד שאדרבא זה חמור יותר

הגמרא לומדת ודייקינן: קתני גר דומיא דעובד כוכבים, ומשמע שדינם שוה -

מה עובד כוכבים, לא שנא דקטל בר מיניה, עובד כוכבים כמותו, ולא שנא דקטל לאו בר מיניה, ישראל, דינו שנהרג ואינו מתכפר בגלות -

אף גר תושב, לא שנא דקטל בר מיניה גר תושב, ולא שנא דקטל לאו בר מיניה, דהיינו ישראל, דינו שנהרג.

ואם כן, למה אמרה משנתנו, שנהרג רק כשהרג ישראל, אך כשהורג גר תושב כמותו הרי הוא גולה ומתכפר.

ומתריצין, אמר רב חסדא:
לא קשיא.

כאן, משנתנו שאמרה גולה, מדברת באופן שהרגו דרך ירידה.

ואילו כאן, הברייתא שאמרה נהרג, מדובר שהרגו דרך עלייה.

וטעם החילוק תלוי בדיני ישראל.

בהורג דרך ירידה - דישראל ההורג באופן כזה גלי - איהו גר תושב נמי, כשהרג בן מינו גר תושב, סגי ליה, דיו להתכפר בגלות.

אך ההורג דרך עלייה, דישראל ההורג באופן כזה פטור - הוא, גר תושב שהרג בן מינו, נהרג.

וטעמו של רב חסדא הוא, לפי שדרך עלייה חמור הוא, שלא ניתנה עליו כפרה בגלות, ולכן גר תושב כוכבים נהרג בשגגה חמורה זו.

אך רבה חולק עליו, כי לדעתו דרך עלייה קל הוא מדרך ירידה, וישראל פטור משום שהוא קרוב לאונס. [תוס']

ולכן, הקשה ואמר ליה רבה לרב חסדא: וכי לאו קל וחומר הוא -

ומה דרך ירידה, דישראל גלי - איהו, גר תושב, נמי סגי ליה בגלות.

דרך עלייה, דישראל פטור, כיון שהוא קרוב לאונס, איך יתכן לומר שאיהו, גר תושב שהרג גר תושב, נהרג!?

נסיון לבאר, כי אדרבא, יש טעם לדברי רב חסדא, ולבאר את הנימוק השולל זאת, מכל וכל

לומדים התוס' בקושייתם (1), כי ניתן להציג כי גלות היא עונש קל יותר מאשר פטור. בכך שהגלות היא בעצם מביאה אותו לכפרה, בעוד שהפטור משאיר אותו עם העונש, ואינו מאפשר מחיקה. אלא מבארים התוס' (2), כי אדרבא, הפטור הוא עצמו כעין חנינה, מצד שזה קרוב לאונס, ועל כן הוא קל יותר מעונש הגלות.

השימוש במילות המפתח מצד ההגיון, מקל הן את ההבנה, והן לאחר מכן את הזיכרון

[כבר דיברנו ללמוד לקרוא מהתוספות את תמצית הדיון, דרך מילות המפתח מצד ההגיון. וכל פעם שאני

עליו כפרה בגלות, ולכן גר תושב כוכבים נהרג בשגגה חמורה זו. (אך רבה חולק עליו, כי לדעתו דרך עלייה קל הוא מדרך ירידה, וישראל פטור משום שהוא קרוב לאונס. [תוס' הבא]).

אכן הדמיון לעובד כוכבים קיים, אלא שזה חלקי

נעמדים התוס' (1) על החלק השני של תירוץ של רב חסדא, בעניין העלייה, ושואלים. שעדיין אינו דומה לעובד כוכבים, מאחר ובלימוד שלנו הגר תושב גולה, בעוד שהגוי נהרג לא רק על כך, אלא אפילו דרך ירידה, שלשיטת רב חסדא הוא קל יותר.

ועונים התוס' (2) שהדמיון הינו מכיוון אחר. לעניין שקיימת תכונה ייחודית אצל הגוי, באשר אצל הגוי, אין זה משנה האם הדין הוא כלפי ישראל או כלפי גוי. וכאן לגבי גר תושב, כאשר הוא נהרג, הרי הוא נהרג הן לגבי ישראל והן לגבי גר תושב אחר. ורק במקום בו הוא מתכפר ע"י גלות, אז זה רק בשעה שזה לבני מינו. ואת זה הרי צימצמנו בחילוק בין עלייה וירידה.

ביטוי החוזר בתוספות, מסייע לנו לראות את השלבים, ועד כמה התוספות בנוי בסדר ברור

[אחד הכלים שראוי ללמוד בתוספות הוא מציאת מילות המפתח המתמצות את כל המהלך מבחינת התוכן. ורואים ממש שימוש באותו הביטוי בשלושה שלבים.

בשלב השאלה, פתחנו "אכתי לא הוי דומיא", בשלב התשובה הכרזנו "מכל מקום הוי דומיא", ולאחר שלב ההוכחה סיכמנו, "ובכך הוי סגי, דומיא .. בחדא מילתא". לאחר ההתבוננות הזאת, יהיה לנו קל לחזור ולסכם היטב את דברי התוספות.]

אמר ליה רבא לא כ"ש הוא ומה דרך ירידה וכו' -

ווא"ת,

אדרבה - היא הנותנת,

דרך ירידה ניתן לישראל לכפרה,

דסגי ליה בגלות,

אבל דרך עלייה -

לא ניתן לישראל לכפרה,

חמור הוא ואינו גולה,

דלא סגי בגלות,

דה"נ אמרינן ברפ"ק (לעיל דף ב:).

זו"ל,

דלית ליה האי טעמא,

דדרך עלייה -

לאו משום דלא סגי ליה בגלות,

אלא משום דקיל הוא ביותר מירידה,

דהוי אנוס ביותר,

והלכן לא מצי אמרת,

דחמור ביותר מירידה.

אלא, אמר רבה, מה שאמרו בברייתא שנהרג, היינו ב"אומר מותר". שהיות ומעשהו הוא ביודעין, הרי אף שסבר שמותר, היה עליו לברר את הדין. וכיון שלא למד ולכן טעה, קרוב למזיד הוא. ובאופן כזה ישראל נפטר מגלות כיון שהיא לא מועילה לו לכפר עליו, ואילו גר תושב נהרג.

אמר ליה אביי לרבה: אם כן, שהעמדת את הברייתא ב"אומר מותר", אדרבא, צריך לפוטרו, שכן "אומר מותר" - אנוס הוא! ויפטר כמו ישראל, שאין צריך כפרת גלות כשאומר מותר.

אמר ליה רבה: שאני אומר: "אומר מותר" - קרוב למזיד הוא.

ואזדו, רב חסדא ורבה שנחלקו כאן באוקימתא של הברייתא אם מדובר בדרך עליה או באומר מותר, הלכו לטעמייהו, לפי שנחלקו במקום אחר אם אומר מותר הוא קרוב למזיד או קרוב לאנוס.

דאימתר: גר תושב שזרק אבן להרוג, וכסבור שהורג בה בהמה, ונמצא אדם.

או שהיה סבור שהורג כנעני, ונמצא גר תושב - רבה אמר: חייב מיתה, כיון שהיה לו לעיין היטב במי פוגע, כי "אומר מותר" קרוב למזיד הוא, כיון שהיה לו ללמוד ולא למד. ואף זה, שלא בדק מי יהרג על ידו הרי הוא כמזיד. וגר תושב נהרג כשהוא קרוב למזיד. וישראל פטור, דלעיל [ז ב] ממעטינן מ"בשגגה" פרט לאומר מותר, כי לא מספיק לו עונש גלות כדי להתכפר. רב חסדא אמר: פטור אף מגלות, משום שלדעתו "אומר מותר", אנוס הוא.

החילוק הוא האם דנים בגוף הדין, ומאחר וזה חמור, או שמה שלא נהרג הוא רק מצד שהוא אנוס בחוסר הידיעה

ונבאר את דברי התוס' (ויש לגרוס רבה, כמו שבכל הסוגיה זה כך, ואף הב"ח מגיה כן). ומאחר וכאן המטרה היא להוכיח, שהאמוראים החולקים הולכים בשיטתם, הרי התוס' מביאים כל דעה ומבארים.

הדעה הראשונה (1) היא של רב חסדא. לגביו דרך העלייה היא החמורה, מכיוון שאין עליה כפרה של גלות. והגדר של אומר מותר, לדעתו מאחר ואמנם היה מודע לחלוטין למעשה, ורק לא ידע את הדין, הרי זו סיבה להקל בו, ולומר, שמאחר ואם היה יודע, לא היה עושה כן, הרי הוא אנוס.

הדעה השנייה (2) הינה של רבה, כי כמו שישראל אינו נהרג על דרך עליה, משמע שזה קל יותר. וכן לגבי הגר תושב. ואילו באומר מותר, הרי אף אחד לא מנע ממנו ללמוד. ומכאן צמח הביטוי, של אי ידיעת החוק אינה פוטרת. ובעוד שיש העושים זאת תקנה מעצמם. כאן היות ומדובר בחיי אדם, היתה עליו חובה ללמוד ולדעת, ואי הלימוד היא עצמה בגדר רשלנות ממשית, אינה אנוס, ועל כן הגר תושב נהרג, שהתירש באי ידיעתו, ואינו יכול להשתמט ולומר, לא ידעתי.

כסבור בהמה ונמצא אדם -

ורבא אמר חייב,

דהיה לו לעיין אם אדם אם בהמה,

וא"נ אומר מותר -

היה לו ללמוד.

עובר על כך, אני מתרגש, עד כמה זה ממש מתוק, להדגיש בתוספות, דברים שרבים לא שמים לב, ולהישאר עם תמצית הדין הלוגי מחשבתי.

אנו פותחים בשלב השאלה, המציעה מהפך בהסתכלות, בביטוי הלוגי הנפלא, המדבר על היפוך במחשבה וזה מחולק לשלוש. בתחילה ההצהרה, לאן הנני הולך להוביל אותך בקושייתי. "אדרבא - היא הנותנת", בהמשך (בשלב השני של הקושיה) מוצג הטעם של המקשן, שהגלות הינה בעצם מתנה, בכך שהיא מכפרת, ולכן דווקא במקום שיש גלות - סימן שהדבר קל יותר. "דסגי ליה בגלות .. דלא סגי בגלות". ובשלב השלישי של הקושיה מראים כי אין אנו מסתמכים רק על הסברא בקושייתנו, כי אם מביאים לכך מקור "דהכי נמי אמרינן".

תמיד אמרתי (בחיוך), כי על שאלה טובה, מגיעה תשובה טובה עוד יותר. שהרי דווקא לאחר הקושי, נדרש לבאר, שכלל אין מקום למחשבה זו, אלא לסלול דרך אחרת. וכאן העונה המבאר את דעתו של רבה, גם אומר שלושה שלבים. השלב הראשון הוא ההכרזה, בו הוא מצהיר לאן הוא חותר "דלית ליה האי טעמא", הוא פשוט חולק לגמרי על טעם זה. השלב השני היא ההוכחה, כי עליו לבאר את טעמו שלו. "לאו משום .. אלא משום". והשלב השלישי והאחרון החותם את דבריו, הוא שלב המסקנה "והלכך לא מצית אמרת".

ואזדו לטעמייהו -

ורב חסדא -

דמוקי לה דרך עלייה,

ואז נהרג,

ולא מוקי לה באומר מותר,

משום דס"ל דאומר מותר,

אנוס הוא ולא מיקטל,

נורבא -

אית ליה איפכא,

דדרך עלייה - לא מיקטל,

אבל אומר מותר - מיקטל,

דהיה לו ללמוד, ולא למד.

כל אחד מהאמוראים העמיד באופן שלשיטתו יהיה חמור יותר - מהלך הגמרא

נבאר את הגמרא תחילה. וטעמו של רב חסדא הוא, לפי שדרך עלייה חמור הוא, שלא ניתנה עליו כפרה בגלות, ולכן גר תושב כוכבים נהרג בשגגה חמורה זו. אך רבה חולק עליו, כי לדעתו דרך עליה - קל הוא מדרך ירידה, וישראל פטור משום שהוא קרוב לאנוס. [עפ"י התוס' ולכן, הקשה ואמר ליה רבה לרב חסדא: וכי לאו קל וחומר הוא - ומה דרך ירידה, דישראל גלי - איהו, גר תושב, נמי סגי ליה בגלות.

דרך עלייה, דישראל פטור, כיון שהוא קרוב לאנוס, איך יתכן לומר שאיהו, גר תושב שהרג גר תושב, נהרג?!

המציאות. והטעם השני, שאומר מותר, שהוא משוכנע כי רשאי הוא לבצע את המעשה שעשה. ומאחר וזו שטות, שיחשוב כי אכן היה מותר לו לזרוק אבן, יש הגורסים בתוס' (המהרש"א), במקום אי נמי, שזה תירוץ נוסף, אלא יש לגרוס, שזה הכי נמי, כלומר, ואכן רבה סובר כי כל הדין של אומר מותר, אינו יכול לפוטרו, וכי מה התועלת במחשבתו המעוותת, אכן היה יכול ללמוד ולידע שכך אסור לנהוג.

יש ללמוד לא רק מהי ההוכחה, אלא להתחקות אחר שלבי ודרך ההוכחה

[אחד הכלים המשמעותיים שהתוספות משתמשים בו הינו שינוי גירסא. שהרי בזמנם עוד לא היה דפוס, והיו העתקות שונות, ולעתים נפלו בהם טעויות. אנחנו נראה, כי זה לא מתאפשר להגיה בקלות, או להעמיד שהדין מדובר דווקא באופן מסויים, בבחינת אוקימתא. כי כל הגישה למקורות שהינם מדוייקים. ולכן צריכים כאן סידרה של הוכחות. השלב הראשון הינו עצם ההגהה, ואז מילות המפתח "וצריך לומר", ובענייננו הם מגיהים, כי "ונמצא אדם" - פירושו שהאדם ההרוג היה גר תושב.

השלב השני הוא שלב ההוכחות. ההוכחה ראשונה הינה רצף לגבי מה שנאמר תחילה, ומילת המפתח הינה "מדקאמר". ואז ההוכחה הינה שמאחר וההמשך מדבר בצורה מפורשת נתכוון להרוג כנעני ונמצא גר תושב, הרי סביר לומר, כי גם הרישא דנה באותו המקרה.

ההוכחה השנייה היא על דרך השלילה, שהיא הוכחה חזקה ביותר. שבה אנו אומרים, בבקשה, נלך לפי הדרך שהינך רוצה, ואוכיח לך כי לא ניתן לומר כך. , ויש בה כמה שלבים. "דאי", ועוד" - שזו הוכחה נוספת, ושוב גם כאן ההוכחה היא על דרך השלילה. "דאי" - וכאן המענה השולל הינו "אם כן" ולאחריו "וזה אינו" מאחר ונאמר במקום אחר "דהא לעיל ממעטינן" ואז הסיוס הינו "אלא על כורחך מירי". שהיא בבחינת החתימה, שאכן אנו מחוייבים לומר, באופן שסברנו.]

דיוק ראשון - אכן האדם בקטע שסבר שזו בהמה - מדובר דווקא בגר תושב, כמו הסוגיה בהמשך

וכעת נבאר אחת לאחת את השלבים שציינו. ממשיכים התוס' לעשות סדר ולהעמיד מה היה הציור שעליו הם דנים. בתחילה (2) מעמידים התוס' מהו גדרו של האדם, אשר נמצא, ועליו שנינו 'ונמצא אדם'. כסבור בהמה ונמצא אדם, ומוכיחים התוס', כי מאחר ובהמשך נאמר כי סבור כנעני ונמצא גר תושב, הרי שגם החלק הראשון מדבר, שסופג המכה הינו גר תושב.

דיוק שני - גם הזורק הינו דווקא גר תושב, ולכן הוא חייב

ממשיכים התוס' (3) ומוכיחים, כי גם הזורק שעליו נאמר חייב, מדובר בגר תושב. ונמצא כי התוס' סיימו את האוקימתא, שמדובר בגר תושב שהרג גר תושב.

12וצ"ל שנמצא אדם,

גר תושב,

מדקאמר ונמצא גר תושב,

נוכן הא דקאמר חייב,

איירי בגר תושב,

14דאי בישראל -

לא מיחייב אגר תושב,

15ועוד,

דאי בישראל,

א"כ חייב,

דקאמר רבא,

חייב גלות קאמר,

16וזה אינו,

דהא לעיל ממעטינן אומר מותר מגלות,

17אלא על כרחך מיירי,

שההורג נמי גר תושב,

18ורבא,

דאמר חייב,

חייב מיתה קאמר.

מחלוקת רבה ורב חסדא, לגבי האומר מותר, והזורק הינו דווקא גר תושב, שהתמוזן לבהמה והרג אדם

הגמרא מביאה את מחלוקתם של רבה (לפי גירסת הב"ח) ורב חסדא לגבי גדרו של מי שהרג, אלא שהיה סבור שהוא בהמה ונמצא כי הרג אדם. והתוס' יבארו במי בדיוק דנים, כלומר הם יעמידו על מי נידון הדיון. ונביא את דברי הגמרא, אם כי כבר שמלובש בהם, הגדר של מי מדובר.

וכך שנינו מחלוקת אמוראים. דאיתמר: גר תושב שזרק אבן להרוג, וכסבור שהורג בה בהמה, ונמצא אדם.

או שהיה סבור שהורג כנעני, ונמצא גר תושב -

רבה אמר: חייב מיתה, כיון שהיה לו לעיין היטב במי פוגע, כי "אומר מותר" קרוב למזיד הוא, כיון שהיה לו ללמוד ולא למד. ואף זה, שלא בדק מי יהרג על ידו הרי הוא כמזיד. וגר תושב נהרג כשהוא קרוב למזיד. וישראל פטור, דלעיל [ז ב] ממעטינן מ"בשגגה" פרט לאומר מותר, כי לא מספיק לו עונש גלות כדי להתכפר.

רב חסדא אמר: פטור אף מגלות, משום שלדעתו "אומר מותר", אנוס הוא.

מאחר והיה יכול לעיין, אינו יכול לפטור עצמו בטענה, שסבר שזו בהמה, אלא זו ממש רשלנות ופשיעה

וכעת נעבור לדברי התוס' (1). המוכיחים בדרך השלילה. דעתו הברורה של רבה (שהוא גדול הדור, ותלמידו רב חסדא פעמים רבות חולק עליו, ולכן אין לגרוס כאן רבא, ואכן הב"ח מתקן ומגיה כי זה רבה), שיש כאן דין שעשיית מעשה זה של זריקת האבן מחייבת אותו, שלא ניתן לפטור כאן, משתי סיבות. הראשונה, זה חוסר אחריות, לזרוק אבן, ולומר חשבתי שזו בהמה, כי בקלות, היה מסוגל לעיין ולראות מהי

בעצמו, ללא כל הפרעות יכל לעיין בקלות, ומה שלא עיין, ניתן לומר שזו סוג של התרשלות. לכן זה אינו מזיד ממש, אך מאחר והיה לו את מלוא המפתח בעצמו לבדוק, ובשעה שעושים מעשה כה חמור, וודאי שיש חובה לעיין, מובנת דעתו של רבה, שמתייחס לכך שהדבר קרוב למזיד.

חוסר ידיעה, היא על גבול הרשלנות, כי בקלות היה יכול לדעת את הדין, וזאת בעצם הגדרת הקרוב למזיד

מדויקים התוס' (1) עיקרון שחוזר על עצמו. האם ביכולתו של האדם היה לדעת את הדין. וכן לגבי ידיעת הדין, במקום שבקלות היה יכול ללמוד, ויכולת הלימוד קיימת אצלו, גם כאן אינו יכול לומר, לא ידעתי ולהיפטר, שאכן מצפים ממנו, והדבר ביכולתו ללמוד ולדעת שהוא כעת הולך לבצע דבר שהוא אסור.

עצם יכולתו לעיין במוחות עצמו, היה מסוגל למנוע את מה שהרג אדם, וכעת לא יוכל להתגונן כי חשב שזו בהמה

ממשיכים התוס' (2), לאחר שביארו התוספות, את העיקרון של היה לו, הרי הוא יכול לקחת אחריות. ומאחר והדבר תלוי רק בו, הרי אם לא עיין, אין פלא שהגיע לתוצאה הרת אסון, מזה שהוא בעצמו היה יכול למונעה. זאת בדומה לכך, לכך אם הוא כן יכול בקלות להבין מה המציאות, ועם התבוננות ועיון קל, הוא יוכל לזהות האם הוא זורק אבן לאדם או לבהמה, הרי מאחר ולא עשה כן, ובפרט שהיתה לו את מלוא היכולת לעשות זאת, והגיוני הדבר למי שזורק אבן, שיבצע זאת, הרי אמנם הוא לא ציפה לתוצאה, אבל מאחר ובידו היה למונעה, הרי מתייחסים אליו שהוא מזיד, או שאפילו נקרא לכך קרוב למזיד, הרי הוא בוודאות יוצא מכלל שוגג.

ובתוס' הבא מתבארת דעתו של רב חסדא החולק. כי כאן התבארה שיטת רבה, שאומר מותר, הוא מזיד, או לפחות קרוב למזיד.

כמה שהתוס' קצר, ניתן בקלות ללמוד ממנו, דרך לימוד

[התוס' הקצר שלנו בנוי מעצם משלושה שלבים. בשלב הראשון הוא להבין מה הטעם והיסוד, שהאומר מותר - דינו הוא שקרוב הוא למזיד. בכך משתמשים במילת המפתח "פירוש", שאין הכוונה היא להסביר את הדין בלבד, אלא להעמיק מדוע הדין הוא כזה, זאת כאן מטרת הפירוש.

בשלב השני, אנו מצליחים למצוא את היסוד של הטעם "דהיה לו" - יש לו את היכולת, ומתוך כך, מכיוון שהדבר תלוי רק בו, גם מלוא האחריות עליו, ולכן לא ניתן להיפטר בטענת שיגגה, כי אחריות קרובה יותר לגדר המזיד, שהמעשה היא באחריות המבצע.

והשלב השלישי הוא שלב העברת היסוד מהציור הראשון, של ידיעת הדין, ועל כן אינו יכול להתחמק בכך שיאמר, שחשב שזה מותר. ואת זה אנו משווים לדין שזרק וטען כי הוא סבר שזו בהמה, אלא שנהרג אדם. כי גם כאן אנו משווים בדיוק, וזאת מילת המפתח "הכא נמי", בדיוק גם במקרה הזה. וכך אנו מצליחים

ההוכחה הראשונה, שאם היינו אומרים ישראל - לא היה חייב בדינו

וכעת מוכיחים התוס' מדוע לא ניתן לומר אחרת. ומבארים (4) שאם נרצה לומר כי הזורק הינו ישראל, הרי אף אם היה הורג גר תושב, לא היה חייב.

ההוכחה השנייה, שאם היינו אומרים ישראל, הרי העונש בו הינו גלות, וגם גלות לא יכול להיות העונש הראוי

וממשיכים בהוכחה נוספת (5), שאם היה מדובר בישראל, הרי באמירה חייב, הכוונה היא שהעונש הינו גלות, וגם על כך יש קושי. באשר מבארים (6), שאומר מותר, לא יכול להיות בו רק עונש גלות, שזה קל מדי על מעשהו. ומכאן מוכיחים (7) שחובה לומר, שגם הזורק היה גר תושב.

ולכן הבר פלוגתא (רבה) באומרו חייב - דן רק על עונש מיתה

ומתוך כך מבארים את דברי רבה (כפי שהגיה הב"ח) (8), שהכוונה בחייב היא על מיתה. שהרי מאחר ואמרנו שמדובר בגר תושב, עם היות ומותר הוא להרוג את גר תושב חבירו, הינו קרוב למזיד ואינו גולה, אלא נהרג.

דאומר מותר קרוב למזיד הוא -

ופי',

משום דהיה לו ללמוד,

והכא נמי,

היה לו לעיין.

דעת רבה (החולק על רב חסדא) כי האומר מותר - קרוב למזיד הוא

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים (ואגב תמיד המילה איתמר היא מילת מפתח, הבאה לומר שלאחריה תובא מחלוקת אמוראים, ולא כמו כל אלו שאינם מכירים את מילות המפתח ומתוך חוסר ידע רק מתרגמים שנאמר.

דאיתמר: גר תושב שזרק אבן להרוג, וכסבור שהורג בה בהמה, ונמצא אדם.

או שהיה סבור שהורג כנעני, ונמצא גר תושב -

רבה אמר: חייב מיתה, כיון שהיה לו לעיין היטב במי פוגע, כי "אומר מותר" קרוב למזיד הוא, כיון שהיה לו ללמוד ולא למד. ואף זה, שלא בדק מי יהרג על ידו הרי הוא כמזיד.

עצם היכולת הפשוטה לדעת את הדין, ועם כל זאת לסבור שזה מותר - בכך מתקרבים למזיד

הרעיון הכללי בחילוק בין מזיד לשוגג היא הכוונה, והבהירות. שוגג אכן התרחש האירוע, אך הוא היה מנותק מהאירוע. אגב, הגדר שממש מפריד את האדם מהאירוע הוא מתעסק. הוא מגרד בגב, וכלל לא מעלה בדעתו, כי בקיר יש מתג חשמל, ובכך הוא מחלל שבת. ואנו מצליחים להפריד לחלוטין בין המעשה לאדם. האדם חיפש להתגרד בקיר, ולא היה לו בכלל מקום לחשוב כי יש כאן מתג.

וכאן עם היות שהמעשה עצמו, הוא היה יכול להצטדק ולומר לא חשבתי על שהתוצאה תגיע לכך, הרי מאחר והוא

אמר ליה רבה: שאני אומר: "אומר מותר" - קרוב למזיד הוא.

ואזודו, רב חסדא ורבה שנחלקו כאן באוקימתא של הברייתא אם מדובר בדרך עליה או באומר מותר, הלכו לטעמייהו, לפי שנחלקו במקום אחר אם אומר מותר הוא קרוב למזיד או קרוב לאונס.

דאיתמר: גר תושב שזרק אבן להרוג, וכסבור שהורג בה בהמה, ונמצא אדם.

או שהיה סבור שהורג כנעני, ונמצא גר תושב -

רבה אמר: חייב מיתה, כיון שהיה לו לעיין היטב במי פוגע, כי "אומר מותר" קרוב למזיד הוא, כיון שהיה לו ללמוד ולא למד. ואף זה, שלא בדק מי יהרג על ידו הרי הוא כמזיד. וגר תושב נהרג כשהוא קרוב למזיד. וישראל פטור, דלעיל [ז ב] ממעטינן מ"בשגגה" פרט לאומר מותר, כי לא מספיק לו עונש גלות כדי להתכפר.

רב חסדא אמר: פטור אף מגלות, משום שלדעתו "אומר מותר", אנוס הוא.

התוס' יבארו כי קיימים שני ציורים שונים. הציור האחד הוא שהוא סובר שזו בהמה ונמצא אדם. בעוד הציור השני, שנמצא מולו אדם ובהמה, הוא אכן נתכוון להרוג את הבהמה, דבר שהוא מצד עצמו מותר, אך יצא לו להרוג את האדם. אנחנו נראה, כי הדין בשני המקרים שונה הוא.

מאחר ושנויה ברייתא שהגמרא העמידה שסוברת כי אומר מותר הינו מזיד (כרבה) - מבארים כיצד יפרשה רב חסדא

מקשים התוס' (1) שלכאורה יש מקום לשאול מברייתא שהובאה לעיל, שהעמידה שאומר מותר הינו מזיד, וכיצד רב חסדא, שדעתו שונה יבאר ברייתא זו. עונים התוס' (2), כי יש כאן מצד אחד מחשבה שאינה נכונה בפרשנות הלקויה, לגבי חומרת הדין, שהוא חושב שמותר לו להרוג. אך מצד שני, הוא מודע לחלוטין על עצם הפעולה של מעשה הרצח, אשר הוא עושהו בידיעה ברורה, ולכן לא ניתן לומר שאינו מזיד.

באמירת מכל מקום - רואים כי על אותה פעולה יש גם זדון וגם אונס - משתי בחינות משלימות

[כאשר רצינו בו זמנית על אותו מעשה לזכות לו שתי סברות הפוכות, שהרי הגמרא העמידה זאת כמזיד, בעוד שרב חסדא לומד שזה אונס, וכיצד ניתן לזכות לאותה אימרה דבר והיפוכו.

וכאן מגיעה מילת המפתח החשובה "מכל מקום", שהמשמעות הינה, נכון שמצד אחד לפי דעת רב חסדא אומר מותר הינו אונס. אך מכל מקום, בכל זאת, עדיין ניתן לומר שהברייתא היא מזיד, כי ניתן לפרק את הפעולה לשתיים. יש בו גם מרכיב של אונס, וגם מרכיב של זדון. וכעת מבארים התוספות מאיזה צד זה בו זמנית יש בו זדון, שהרי המעשה עצמו הינו בידיעה גמורה, ורק הפרשנות שלו היא הגורמת לו לטעות וללא להבין כי במעשה זה יש פגם.]

להשתמש באותו יסוד של היה לו, וכאן היה לו לעיין, ומאחר ולבד וללא הפרעה יכל לבצע זאת, הרי זה באחריותו, ומתוך כך קרוב למזיד.]

רב חסדא אומר פטור דאומר מותר אנוס הוא -

10וא"ת

רב חסדא היכי מתרץ ברייתא דלעיל, (דף ז:;) דקתני פרט למזיד, ואוקימנא דר"ל לאומר מותר,

ולדידה -

הא אומר מותר - לא הוי מזיד.

11ו"ל,

דרב חסדא סבר,

דמ"מ קרי ליה מזיד,

משום דבמזיד נהרג,

שיודע בטוב שהוא הורגו.

12וא"ת,

דבריש פירקין (דף ז:;),

אמרינן בבלי דעת -

פרט למתכוין לבהמה והרג לאדם,

ולמה לי קרא,

תיפוק ליה,

משום דחשיב אומר מותר,

כדמשמע הכא,

ואומר מותר -

הוינא ממעט מבשגגה.

13ו"ל,

1.דלעיל מיירי,

כגון דאיכא בהמה ואדם לפניו,

ונתכוין לבהמה **והרג** אדם,

2.4אבל הכא -

שלאותו דבר שנתכוין נמצא שהוא אדם,

3.4ומשום הכי,

קאמר רבא,

שהוא קרוב למזיד.

מחלוקת אמוראים לגבי מציאות של האומר מותר - האם הוא מזיד (רבה), או אפילו פחות משוגג, כאנוס (רב חסדא)

הגמרא הביאה את דעת רב חסדא, החולק: רב חסדא אמר: פטור אף מגלות, משום שלדעתו "אומר מותר", אנוס הוא.

אמר ליה אביי לרבה: אם כן, שהעמדת את הברייתא ב"אומר מותר", אדרבא, צריך לפוטרו, שכן "אומר מותר" - אנוס הוא! ויפטר כמו ישראל, שאין צריך כפרת גלות כשאומר מותר.

השוואה למקרה בו התכוון להרוג בהמה, אך התוצאה היתה בטעות שהרג אדם

שואלים התוס' שאלה נוספת (3). שאלה זו היא על בסיס מה שהקדמנו. שהרי מדייקים על מילות הפסוק "בבלי דעת" ומביאים את הציור השני, שיש מולו אדם ובהמה והרג את הבהמה. ומקשים התוס' מדוע לא יכולנו על הפסוק בבלי דעת להביא את הציור הראשון. שהוא רק הדיון על האומר מותר, בו נחלקו רב חסדא ורבה.

מאחר והצליח להרוג בדיוק את מה שהתכוון, לא ניתן לפטור שהוא אנוס, אלא בהחלט זה הרבה יותר קרוב למזיד

מבארים התוס' (4), שכאשר קיימים אדם ובהמה, כוונתו היתה נכונה, להרוג בהמה, התוצאה של מעשהו היתה לא נכונה, שנהרג בטעות אדם. אולם כאן, הוא רצה להרוג בדיוק את מה שנתכוון אליו, רק לאחר מכן נודע שלא בדק כראוי, ומלכתחילה היה זה אדם. ונמצא כי בדיוק המעשה היה להרוג את מה שרצה במלוא הכוונה, רק הטעות מה שלא בדק שזה אדם ולא בהמה, היא כבר דבר שקרוב ביותר למזיד, ולכן אין מקום לפטור. (הגהת הב"ח שזה רבה ולא רבא, מאחר וכל הסוגיה היא על מחלוקתם).

השוואה בין מקרים, שמצד ראשון נראים ממש זהים, אך החילוק מבאר מדוע הינם שונים בתכלית

[כאשר אנו מדגימים השוואה בין שני מקרים, הרי מוכרח שמילות המפתח יהיו צמד, בה אחת מתייחסת למקרה הראשון, ובהשוואה למקרה השני, ובעיקר למה שיש כאן בסוגייתנו, לעומת הסוגיה, שרק נראית דומה, וממנה מקשים לכאן. וכל תפקידנו הוא להוכיח, כי כלל לא ניתן להשוות בין המקרים הללו, ולמצוא את נקודת החילוק ביניהם, מה שבהכרח גורם לכך שהדין הוא הפוך, ולכן מגיע גם הגורם השלישי שהוא ההוכחה והמסקנה, מדוע כאן הדין חייב להיות שונה, מהמקרה שהבאת ממנו להקשות עליו. ומילות המפתח הינן "דלעיל מיירי .. אבל הכא .. ומשום הכי".]

אלא דינו מסור לאדם וכו' -

ולפי הגי' ה"פ,

אלא אף על גב,

דכתיב וחטאתי לאלהים,

מ"מ,

הוי דינו מסור לאדם,

פי' חייב בדיני אדם,

נוקשה,

דלישנא - לא משמע הכי.

זלכן נראה כאידך גירסא,

אלא דינו מסור לשמים וכו',

פי'4,

אלא לכך נקט וחטאתי לאלהים,

דאע"ג דחייב אף בדיני אדם,

משום דדינו היה מסור לשמים,

לפי שלא היו שם עדים,

הלכך,

אין דינו מסור **אלא** לשמים,

ה"נ דכתיב מחטוא לי,

היינו דדינו מסור לשמים ולא לאדם,

לפי שלא ידע מעולם,

שהיא אשת איש,

ולעולם חייב בדיני אדם,

כך נראה למשי"ח.

הצגת מחלוקתם של רב ורב חסדא האם ביכולת אמירתו, חשבתי שמותר הינו פטור

נבאר תחילה את מהלך הגמרא:

ואז, רב חסדא ורבה, שנחלקו כאן באוקימתא של הברייתא אם מדובר בדרך עליה או באומר מותר, הלכו לטעמייהו, לפי שנחלקו במקום אחר אם אומר מותר הוא קרוב למזיד או קרוב לאנוס.

דאיתמר: גר תושב שזרק אבן להרוג, וכסבור שהורג בה בהמה, ונמצא אדם.

או שהיה סבור שהורג כנעני, ונמצא גר תושב -

רבה אמר: חייב מיתה, כיון שהיה לו לעיין היטב במי פוגע, כי "אומר מותר" קרוב למזיד הוא, כיון שהיה לו ללמוד ולא למד. ואף זה, שלא בדק מי יהרג על ידו הרי הוא כמזיד. וגר תושב נהרג כשהוא קרוב למזיד. וישראל פטור, דלעיל [ז ב] ממעטינן מ"בשגגה" פרט לאומר מותר, כי לא מספיק לו עונש גלות כדי להתכפר.

רב חסדא אמר: פטור אף מגלות, משום שלדעתו "אומר מותר", אנוס הוא.

הצגת הקושיה של רבה המחמיר, ממעשה של אבימלך הלוקח את שרה, ומצטדק שלא ידע

איתיביה רבה לרב חסדא, מדברי הפסוק, שאמר הקדוש ברוך הוא לאבימלך כשלקח את שרה מאברהם: "הנך מת על האשה אשר לקחת". אף שהיה אבימלך בגדר "אומר מותר", כי חשב ששרה אחותו של אברהם היא, ולא אשתו.

ומוכיח רבה: מאי לאו, זה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאבימלך שהוא חייב מיתה, הכוונה היא שחייב מיתה בידי אדם, כדין בן נח.

ואם "אומר מותר" אנוס הוא - למה יהרג?

דחייית הקושייה, שאכן היה פטור, ולכן עונשו רק בידי שמיים

ודוחה הגמרא את ראייתו של רבה: לא! מצד הדין היה פטור, שהרי אומר מותר הוא, והוא אנוס.

אלא שאמר לו שימות בידי שמים.

דיקא נמי שעל דיני שמים הזהירו, דכתיב "מחטוא לי", ומשמעותו שהחטא רק כלפי שמים, ולא שעובר על דיני בני נח.

היתה מציאות של עדים. "ולעולם חייב דיני אדם." וכך נראה למורי שיחי'.

התוספות גם מדייקים לבחור את הגירסא הנכונה, ולנמק מדוע משנים מגירסא מסויימת

[אחד הדברים המשמעותיים שעושים התוספות אינו רק לבאר את הגמרא, אלא לדייק בגירסאות. מאחר ועדיין לא היה דפוס, והיו מספר גירסאות. הרי לא רק שיש להבין כל גירסא. אלא סדר הדברים להביא בתחילה את הגירסא אותה הנני רוצה לשלול. להסביר מה הקושי שיש בה, ולכאן מכך להביא את הגירסא הראויה. ואלו מילות המפתח להשוואה "לפי הגירסא הכי פירושו .. וקשה .. לכן נראה כאיך גירסא". ממש רואים את סדר הדברים, כפי שביארנו.]

התם כדאהדרו ליה -

1 ושלא היה צדיק **כדמסיק ואזיל**,
השב אשת האיש, כי נביא הוא,
דה"ל ללמוד,

1. וורב חסדא -

לית ליה האי דרשא, דכי נביא הוא,
2אבל ליכא לפרושי,
דאהדרו ליה,

דכתיב ואם אינך משיב,
דע כי מות תמות,
שאחרי שהודיעו שהיא אשת איש,
א"ל הכי,

3ומ"מ י"ל,

מדאיצטריך לומר לו כן,

ש"מ שהיה אומר לו,
שכך דינו גם למי שטעה,
לפי שהיה לו ללמוד ולא למד.

4והא דקאמר,

אשת נביא הוא וכו',
מילתא באפי נפשיה היא,
ולא משנויא הוא כמו לפירוש הקונטרס,

5והא דמסיק דהיה לו ללמוד כו',

מיתוקמא שפיר גם כרב חסדא,
דמדרך ארץ יש לו ללמוד,
6ומיהו,

נמי ניחא לשיטת קונטרס.

ביאור הגדר של היה לו ללמוד, ואשם מאחר ולא עשה כן עפ"י הרמב"ם

יש להקדים, ולהבין את הגדר של "היה לו ללמוד, ומאחר ולא למד וידע הוא אשם", על פי פסק הרמב"ם בהלכות מלכים, עם תוספת ביאור. הכלל הוא שיש לחלק באופן השגה של בן נוח. האם היא נובעת מאי הבנת המציאות, או

דחיית הנסיון לדחייה, ושאלנו נשארים בלא הוכחה מחיובו של אבימלך

ומקשינן: ולטעמך, האם נפרש כן גם מה שאמר יוסף לאשת פוטיפר, "וחטאתי לאלהים", שהכונה חטא היא לאלהים ולא לאדם? והרי אי אפשר לפרש כך, כי הרי אשת פוטיפר היתה אשת איש.

אלא, בהכרח, שבכל מקום החטא הוא אמנם לאלהים, אך דינו מסור לאדם.

הכא נמי, במעשה אבימלך, יתכן לפרש כי דינו מסור לאדם. ונמצא שאין להוכיח מחיובו של אבימלך במיתה, אם חיובו הוא בדיני אדם או לא.

פירוש הגירסא הראשונה אלא דינו מסור לאדם ע"י התוס'

מתייחסים התוס' (1) לגירסא ראשונה, ומבארים אותה. שהרי ידוע, שאמירת הביטוי "אלא", באה לשלול את מה שסברנו תחילה. ועל כן באמירת אלא דינו מסור לאדם, הננו באים לשלול את משמעות הפסוק, וחטאתי לאלוקים, שמשמעו שיש כאן דין בדיני שמיים בלבד. והחידוש הוא שממש כל הדין מסור לאדם, כלומר, תוקף העונש אינו דין בדיני שמיים, אלא שבדיני אדם הוא מחוייב, כדוגמת המעשה עם יוסף ואשת פוטיפר. ולפי נוסחא זו, בניגוד למה שביארנו תחילה, הרי יש כאן חיוב ממשי בדין אדם. ואכן דוחים התוס' גירסא זו (2), מאחר ויש קושי שהלשון מסור אינו נשמע כן, שכאשר זה בדיני אדם, התורה מחייבת, ואין זה נמסר לאדם. לעומת זאת, כאשר זה בדיני שמיים, הרי כביכול הקב"ה הוא המכריע כיצד ראוי לנהוג, והחלטתו היא שלו, ולא מצד מה שנאמר, ולכן בהגדרת הלשון מסור, שוללים מצד אחד את הנוסח הקודם, שזה בדיני אדם, ורומזים כבר על המהלך הבא, ומתוך כך הם סוללים גירסא אחרת בגמרא.

הבאת הגירסא השניה בגמרא, ופירושה

ומשום כך מביאים התוס' (3) את הגירסא השניה, שדינו מסור לשמיים, ומפרשים (4), כי בניגוד למה שהקשינו קודם שהביטוי וחטאתי לאלוקים קשה, לדעה הסוברת שדינו בדיני אדם. ואילו כאן להיפך, הפסוק מסייע ומוכיח. ומדייקים, "אלא לכך נקט וחטאתי לאלהים", ומביאים קושיה צדדית, היכולה להיאמר (5), דאע"ג דחייב אף בדיני אדם, שזה אכן בדרך כלל. הרי במעשה אבימלך הציור משתנה, מאחר ולא היו שם עדים, וממילא הדין משתנה.

ומדייקים התוס': "משום דדינו היה מסור לשמים, לפי שלא היו שם עדים", ומחדשים (6) "הלכך, אין דינו מסור אלא לשמים. [וגירסא אחרת עדיפא, אין דינו מסור לאדם, אלא לשמיים. ובכך מובנת המילה אלא, שהיא הופכת את מה שחשבנו בתחילה]".

וכעת הפסוק הינו הוכחה נוספת (7). "הכי נמי דכתיב מחטוא לי, היינו דדינו [כאן, וזה חידוש התוס'] מסור לשמים ולא לאדם, לפי שלא ידע מעולם [ויש גירסא עדיפא ולא ידעו העולם, כלומר, שרה לא היתה מוחזקת שם כאשת איש], שהיא אשת איש" ומסיימים (8), שאכן ללא הציור המיוחד שלא היתה כאן הידיעה, שבשאר המקרים שכן קיימים עדים, לבטח הדין שונה. ורק כאן לא רק שלא היתה ידיעה לאבימלך עצמו, אלא מאחר והאף אחד בעולם לא ידע, ממילא לא

יש להבין מהי המציאות שנאמרה לו, ומה דינו באם לא למד, ושאלף לסובר שהוא פטור - ראוי היה לו ללמוד

וכעת לתוס' התוס' (1) מצטטים את דברי הגמרא, שכל מה שעונה לו הקב"ה לאבימלך, כי מה שאברהם הוא נביא, שזה משמעות של חכם. שהוא הבין שמאחר ושואלים אדם אורח האם זו אחותך או אשתך, הרי אין בכך כוונה תמה, ששאלה כזאת כלל אינה נשאלת. ולכן נופלת כל הטענה של אבימלך שהוא לא ידע. אכן לא ידעת, כי בהתנהגותך מנעת את האפשרות לדעת. ומה שנהגת לא ראוי, היה לך ללמוד, ולכן מלוא האשמה עליך. ומעירים התוס' (1.1), כי רב חסדא החולק, לא יקבל את דרשת הגמרא על האורח, ואולי אף יפרש, כי מאחר ואברהם הוא נביא, ידע כי לא נגעת בה, ושהיא לא נאסרה עליו.

התוס' דוחים נוסח משובש.

התוס' (2) שוללים שהיה יודע מפורשות שהינה אשת איש, כי אז הוא מזיד בוודאי. אלא מה שביארו לו, הוא לא רק את המציאות אלא שגם היה לו ללמוד זאת, ואינו יכול להתחמק על אי ידיעה, שהרי הלימוד הוא ביכולתו. ואפילו אם נלך בשיטת רב חסדא, שאינו חייב, על כך שלא למד, הרי לפחות ראוי מדרך ארץ היה לו ללמוד, אף שאין לו חיוב לדעתו על שהתירשל בכך.

ניתן להעמיד היטב גם כאן לפי השיטה של האמורא שלא ביארנו כשיטתו

[מילות המפתח "ומיתוקמא שפיר" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. וכאן באים לגלות לנו, שאף שביארנו את הדברים לא כשיטת רב חסדא, הרי בכל זאת ניתן גם לבאר לפי שיטתו, וניתן להעמיד זאת, עם שינוי קל, כאן היה לו ללמוד, אך לא כחובה, אלא מצד דרך ארץ.]

[דף ט עמוד ב]

ורבי יהודה הוא מבעי ליה פרט למתכוין וכו' -

ודר' מאיר,

סבר פרט למתכוין וכו',

שמעינן משגגה,

ותרתי שמע מינה,

וזהו דברייתא דלעיל,

אתיא כר' יהודה.

מחלוקת תנאים האם הסומא שהרג בשגגה חייב גלות, או שזה עבודו כאונס, ואינו גולה

לגבי סומא קיימת מחלוקת תנאים במשנה. "הסומא אינו גולה, דברי רבי יהודה; ר' מאיר אומר: גולה." הגמרא לומדת בבבלייתא את טעמו של כל תנא. באשר שניהם למדים מהמילים "בלא ראות" דינים הפוכים. "או בכל-אבן אשר-ימות בה בלא ראות ויפול עליו וימת והוא לא-אויב לו ולא מבקש

מאי ידיעת הדין. שהרי פסק הדין הינו, שכן נח ששגג באחת ממצותיו, אכן פטור מכלום, אלא שאנו מצמצמים זאת, רק כאשר לא הבין נכונה את המציאות. במה דברים אמורים בשגג באחת ממצות ועבר בלא כוונה, כגון שבעל אשת חבירו, ודימה שהיא אשתו או פנויה, (לכן הלשון הוא דימה, שזה היה דמיוני, המציאות שחשב, ובזאת היתה שגגתו). אבל אם ידע שהוא אשת חבירו ולא ידע (את עצם הדין), שהיא אסורה עליו, אלא עלה על לבו שדבר זה מותר לו, וכן אם הרג והוא לא ידע שאסור להרוג, הרי זה קרוב למזיד ונהרג, ולא תחשב זו להם שגגה, מפני שהיה לו ללמוד ולא למד. כלומר הוא אינו יכול להתגונן בטענה, שהוא טעה, שמאחר ודין זה הינו כה בסיסי, היה עליו לדעת זאת.

מחלוקת האמוראים בדין האומר מותר, לשיטת רבה חייב, כמזיד, ולרב חסדא פטור

הגמרא מביאה, כי יש כאן מחלוקת אמוראים בין רבה לרב חסדא, בדינו של האומר מותר. רבה לומד כי הוא חייב, ומאחר ושזה קרוב למזיד, שהוא ידע בדיוק מה הוא הולך לעשות. ומה שהוא טעה, גם זה היה באחריותו המלאה, מכיוון שהיה לו ללמוד ולא למד, כפי איך שנפסק להלכה, ורב חסדא מקל וסובר שאף באומר מותר הוא פטור מעונש מוות, והוא מדמה זאת לאונס.

הבאת ההוכחה ממעשה אבימלך, הנך מת על האשה אשר לקחת, ואין לומר כי זה בידי שמיים

כעת רבה מביא הוכחה לדבריו מהסיפור עם אבימלך, אשר לקח את אשת אברהם. אבימלך התגונן בסוברו ששרה הינה אחותו של אברהם ולא אשתו. והנה הקב"ה אומר לו מפורשות, הנך מת על האשה אשר לקחת. ואם לדברך רב חסדא האומר מותר הוא אונס, מדוע כאן אנו מחייבים אותו מיתה בידי אדם. דוחה הגמרא את דבריו, ולומדת כי המיתה הינה רק בידי שמים, ומדייקים שנאמר מחטוא לי, כלומר, שהחטא היה רק כלפי שמיא. אלא שיש לדחות זאת מיוסף, ששם אשת פוטיפר היתה אשת איש, וגם הוא משתמש בביטוי של וחטאתי לאלוקים. ונמצא שדינו כן מסור הוא לאדם.

הנהגתו הקלוקלת של אבימלך, כמעט אילצה את אברהם לא למסור את האמת, ששרה אשתו

הקשה אביי לרבה, שהרי אבימלך חזר וטען הגוי גם צדיק תהרוג, ונמצא כי הקב"ה הודה לו, שאמר גם אנכי ידעתי כי בתום לבבך עשית זאת, ומכאן הוא רוצה להוכיח כרב חסדא, שאומר מותר - אונס הוא. אלא שדבריו נדחו, שנאמר ועתה השב אשת האישי כי נביא הוא, וכי מה שקובע לגבי אשת היא היותו נביא, בתמיהה, ולאדם אחר היה יכול ליקח את אשתו?! אלא שכאשר אברהם מגיע לעיר כאורח, נדרש לשואלו על עסקי אכילה ושתיה שואלים אותו. ובכך ששואלים אותו האם היא אשתו או אחותו, שזו שאלה שאינה כהוגן, הוא למד ממך שכדאי לו לא לענות את האמת. מכיוון שהתיירא שיהרגו אותו. ונמצא כי אי ידיעתו של אבימלך על המציאות שזו אינה אחותו אלא אשתו, נבעה מהנהגתו הקלוקלת בענייני דרך ארץ. ולכן אמר לו כי אינך צדיק, שהיה עליך ללמוד, ומאחר ולא למדת, חייב הינך. ונמצא כי הגמרא הכריעה כדברי רבה.

הידיעה שמעשה זה הינו אסור. הרי מעירים התוס' בשיטתם, כי אכן רבי מאיר לומד את שני הדינים הללו משגגה. כי בעצם שניהם אינם גדר של שגגה.

הברייתא שהובאה לעיל, בבלי דעת - פרט למתכוין - נאמרה בשיטת רבי יהודה

כעת צריכים התוס' (2) להתמודד עם הברייתא שהובאה בדף ז עמוד ב "בבלי דעת - פרט למתכוין". והרי רבי מאיר עצמו לשיטתו סובר אחרת. ולפיכך אומרים התוספות, כי היא נאמרה בשיטת רבי יהודה. כי רבי מאיר עצמו לומד שבבלי דעת בא למעט סומא, כפי שממש הובא כאן בגמרא, ומתכוון יש למעט מ"בשגגה".

נשמט אנשמט לא קשיא כאן באוהב כאן בשונא נפסק אנפסק לא קשיא הא רבי הא רבנן - ווא"ת,

לרבי - היכי משכחת לה שונא שיגלה, דבנשמט - אוהב גולה ולא שונא, ואם בנפסק - אפילו אוהב אינו גולה, ואין זו סברא לומר, דלית ליה לרבי דר' שמעון דהוי רביה.

זיש לומר,

דמכל מקום משכחת לה, כגון שנפל מן הגג עליו, דידוע לכל, שלא נפל מדעת, שהרי היה בסכנת מות.

הגמרא דנה בדברי רבי שמעון במשנה, שיש שונא גולה, שהיא רק לדברי רבנן

שנינו במשנה רבי שמעון אומר יש שונא גולה וכו'. תניא, כיצד, באיזה אופן, אמר רבי שמעון: יש שונא גולה ויש שונא שאינו גולה? -

נפסק החבל, ונפל הדבר שהיה קשור בו על שונאו, ונהרג, הרי הוא גולה, כי לא ניתן לומר שעשה בכוונה, שהרי הדבר, לחלוטין, אינו תלוי בו.

אך אם נשמט החבל מידו ונפל הדבר הקשור בו על שונאו, ונהרג, אינו גולה, כי יתכן לומר שהשמיטו בכוונה, מפני שנאתו למי שנהרג. (כך שהשונא לא יוכל להתגונן באומרו כי זה נשמט ממנו).

ומקשה הגמרא סתירה לכך מברייתא אחרת:

והתניא, רבי שמעון אומר לעולם אינו גולה, לא אוהב ולא שונא, עד שישמט מחצלו [כעין מעגילה שמטייחים בה] מידו, לפי שאין חיוב גלות אלא בנשמט מידו ולא בנפסק.

קשיא נפסק אנפסק, שבברייתא הראשונה משמע ששונא גולה בנפסק, ואילו בברייתא השניה משמע שבנפסק הרי הוא כאונס, ואין בו כלל חובת גלות.

רְעָתו (במדבר לה, כג). רבי יהודה לומד שיש כאן מיעוט. בתחילה היה מדובר לכלול את כל בני האדם, שנאמר וְאֶשֶׁר יָבֵא אֶת־רַעְהוּ בִיעַר לְחֹטֵב עֵצִים וְנִדְחָה יָדוֹ בְּגֵרֹן לְכַרְתַּת הָעֵץ וְנִשְׁלַח הַבְּרָזֶל מִן־הָעֵץ וּמֵצֵא אֶת־רַעְהוּ וְמָת הוּא יָנוּס אֶל־אֶחָת הָעָרִים־הָאֵלֶּה וְחָי: (דברים יט, ה). וכאן זה גם כולל סומא, כי זה לכל מי שיבוא ביער. אך בגלל הייתור שבלא ראות, האומר שרק הפעם הוא לא ראה. ומשמע מזה, שבאופן רגיל הוא כן רואה. ואילו מאחר והסומא אינו רואה בשאר המקרים, משמע שהפסוק אינו מדבר עליו. עד כאן שיטת רבי יהודה.

התייחסותם של רבי מאיר לבבלי דעת, שבא למעט שוב סומא, ולכן גולה, ותשובת רבי יהודה, שזה פרט למתכוין, ששוב אינו רוצה בשגגה

לעומתו סובר רבי מאיר, כי הסומא גולה. גם הוא מקבל את טעמו של רבי יהודה, שיש כאן מיעוט מהתיבות בלא ראות. אך מאחר ונאמר גם "וְזֶה דְבַר הָרִצָּח אֲשֶׁר־יָנוּס שָׁמָּה וְחָי אֲשֶׁר יָבֵא אֶת־רַעְהוּ בְּבַל־דַּעַת וְהוּא לֹא־שָׂא לֹו מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם: (דברים יט, ד), הרי מהמילים בבלי דעת, רבי מאיר לומד, שיש כאן מיעוט נוסף לגבי סומא. ומאחר ויש כלל בדינינו, שמיעוט אחר מיעוט, דווקא בא לרבות. הרי החזרנו את הסומא, ועל כן הוא גולה. ומאחר והגמרא תמיד תחזיר את שיטת האחד לרעהו, מבאר רבי יהודה, כי בבלי דעת אינו בא למעט פעם נוספת את הסומא, אלא את מי שמתכוון להרוג, אותו הוא בא למעט, באשר רק רוצה בשגגה, הוא ראוי לכלות.

התוס' כביכול ממשיכים את דיון הגמרא, ומחזירים לרבי מאיר את האפשרות להתייחס ולענות על תשובת רבי יהודה על שיטתו

[מאחר ודרך התלמוד לבאר כל אחד מה יענה לסברת חבירו, כאילו הגמרא נעצרה, ולא שאלה שוב את רבי מאיר מה הוא יאמר על פרט למתכוין. שזה מה ששינה אצל רבי יהודה. וכאן היא דוגמא לאחד מהתפקידים שנטלו עליהם חכמי התוספות. לשאול גם את השאלות שלא נשאלו בגמרא, אמנם זה טבעי וחובה היה לשאול אותן. כי לא יתכן לסיים את הדיון, ולהישאר רק שאנו מסבירים את תשובת רבי יהודה למה הוא חולק על רבי מאיר, בכך שאינו לומד במילים בבלי דעת שבאו למעט פעם נוספת את הסומא. אלא הם באו ללמוד את עצם הכלל של בלא מתכוון. וכאילו חסר לנו להבין מה יאמר רבי מאיר על תשובתו של רבי יהודה].

עונים התוס' (1) על שאלה שלא הובאה בגמרא. הבנו מה עונה רבי יהודה לרבי מאיר, הלומד מיעוט אחר מיעוט. שלמד שהפעם השניה של בלי דעת הינה פרט למתכוין. אבל אם כן, מה המקור שממנו רבי מאיר יצליח ללמוד פרט למתכוין? ועל כך עונים התוס', שהוא ילמד זאת משגגה. לדוגמא: וְהִקְרִיתֶם לְכֶם עָרִים עָרֵי מְקַלֵּט תְּהֵינֶינָה לְכֶם וְנָס שָׂמָּה רִצָּח מִפְּהַן־נֶפֶשׁ בְּשָׂגָה: (במדבר לה, יא).

ועם היות כי מהמילה בשגגה לומדים דין נוסף למעט האומר מותר. שהשגגה שלו אינה על עצם המעשה, אלא על

משולשות -**ושיהא,**

מתחלת ארץ ישראל עד ראשונה,
כמו מראשונה לשניה,
שלחלוקה שוה היה א"י,
ובאמצע היו ערי מקלט.

זוכן יש לפרש,

ההיא דמגילה (דף יט. ושם),
דקאמר נקראת אגרת,
שאם תפרה הכל שלשה חוטין גידין כשרה,
ובלבד שיהא משולשין,
זופירושו הוי,

כי הכא,

שצריך **שמתחלת התפירה עד חוט של גידין,**
כמו עד שניה של גידין,
ומשניה עד שלישית,
כמו משלישית עד סוף התפירה,
ולא כדברי המפרשים,

משולשות -

אחד בתחלה, ואחד באמצע, ואחד בסוף.

הגמרא מבארת כי משולשות פירושו חלוקה לארבע רצועות שוות במרחקן

הגמרא מספרת על ערי המקלט. "תנו רבנן: שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן, וכנגדן הבדיל יהושע בארץ כנען". הגמרא מבארת כיצד נבחרו הערי מקלט, ושהם היו בקו אחד אורך, ומבחינת הרוחב, כאילו חילקו ארבע רצועות. קטע ראשון מהגבול לנקודה הצפונית, וקטע שני, מהנקודה הצפונית למרכזית, וקטע שלישי מהמרכזית לדרומית, והקטע הרביעי מהנקודה הדרומית לגבול הדרומי. ודין זה נלמד מהפסוק ושלשת. (תְּכַיֵּן לָךְ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלְשֵׁת אֶת-גְּבוּל אֶרְצְךָ אֲשֶׁר יִנְחַלְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לְנוֹס שָׁמָּה כָּל-רֹצֵחַ:).

"ומכוונות היו כמין שתי שורות שבכרם, חברון ביהודה כנגד בצר במדבר, שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד, קדש בהר נפתלי כנגד גולן בבשן. ושלשת - שיהו משולשין, שיהא מדרום לחברון כאותו מרחק מחברון לשכם, והמרחק מחברון לשכם, צריך להיות כמרחק משכם לקדש, ומשכם לקדש, שוב מרחק זהה כמקדש לצפון."

החידוש הוא שאותה הגדרה של משולשין, זהה הן לגבי ערי מיקלט, והן לגבי כתיבת המגילה כאיגרת

התוס' (1) מבארים חלוקה זאת, בדיוק כפי שביארנו. והחידוש הוא בהמשך (2+3), מה שמשווים דין זה בכתיבת מגילה, מאחר והיא נקראת איגרת. שאף בה יש חלוקה של שלושה חוטים המחלקים את אורך האיגרת לארבע. והשוואה זו מעירים התוס' (4) שבאה לשלול כי החלוקה היא בתחילה באמצע ובסוף, מה שמחלק את המגילה רק לשלוש.

וכן קשיא נשמט אנשמט, שבברייתא הראשונה משמע שבנשמט, שונא אינו גולה. ואילו בברייתא השניה משמע שגולה.

ומתריצין [גירסת רש"י]: נשמט אנשמט לא קשיא.

הא דתניא בברייתא השניה שגולה, היינו באוהב, שלא חיישינן שהרג בכוונה.

ואילו הא דתניא בברייתא הראשונה שאינו גולה מדובר בשונא, וכמפורש בברייתא.

וגם נפסק אנפסק לא קשיא.

הא, הברייתא השניה, שכתוב בה שבנפסק אינו גולה, היא כשיטת רבי, שאמר בנשמט הברזל מקתו שאינו גולה, והוא הדין שנפסק החבל מידו. כי טעמו של רבי הוא, שאינו גולה אלא כשיצא כל הכלי המכה מידו, כמו בנשמט מחצלו, או באופן שניתנו העץ המתבקע שאינו חלק מהכלי שבידו.

ולפי שיטת רבי, לדעת רבי שמעון ששונא גולה רק בנפסק, לא מצינו אופן ששונא יגלה כיון שנפסק פטור לרבי.

ואילו הא, הברייתא הראשונה שנפסק גולה, היא כשיטת רבנן שנחלקו וסברו שנשמט הברזל מקתו גולה, ולדבריהם בין אוהב ובין שונא גולה כשנפסק החבל.

שאלת ואם תאמר, אינה סתמית, אלא היא משלימה את הדיון בגמרא, בשאלה העולה באופן טבעי אצל הלומד

[כפי שראינו באריכות בביאור הגמרא, הגענו למסקנה, כי מציאות של שונא אשר יגלה, יכולה להיות רק ע"י רבנן. באשר לשיטת רבי, בנשמט השונא אינו גולה, ובנפסק, מאחר וזה ממש אונס, הרי אפילו האוהב איננו גולה. וכאן התוספות מעלים קושיה, שלא נאמרה בגמרא, אלא היא מחשבה, שמאליה עולה, באיזה מקרה אצל רבי תהיה מציאות בה השונא יגלה. אלא התוס' עונים גם על כך. וזאת דוגמה נוספת, כיצד התוס' כביכול ממשיכים את הגמרא. וזו איננה סתם שאלה תיאורטית בבחינת ואם תאמר, כלומר אם יעלה בדעתך השאלה הזאת, ועל כך יש לומר. אלא בשאלה זו קיימת השלמת עומק הלימוד בפשט הגמרא.]

התוס' מנסים למצוא מקרה בו לשיטת רבי, אפילו שהוא שונא, ובכל זאת יגלה

התוס' (1) מחפשים מקרה, בו גם השונא יוכל לגלות, אפילו לשיטת רבי. כי הרי בהיותו שונא, גם במצבים רגילים בהם הנחנו כי היתה כאן שגגה, עצם היותו שונא, גורמת לנו אפילו על מקרה שדרך כלל התייחסנו אליו כשוגג, שהדין מתהפך בשונא. לדוגמה שהשליבה בסולם נשמטה.

בציור בו ההורג נפל עליו מהגג, לא ניתן לתלות שהיה זה מחמת שינאה, מאחר וסיכן את חייו שלו

עונים התוס' (2) שיש ציור בו הוא נפל עליו מן הגג. לכאורה זה קרוב לנשמט, אך מאחר וההורג עצמו היה בסכנת מות, וודאי שלא עשה כן בכוונה, ועל כן הוא גולה, שאין לתלות שעשה את מעשהו מצד שינאה. בשעה שהוא עצמו מסכן את חייו. אלא יש לתלות כי כל המעשה היה בשגגה.

על שהרגו בשגגה. וכפי שהגמרא מספרת על כך, כיצד נענש גם הרוצח בזדון, אלא שלא היו עדים, וגם הרוצח בשגגה, שאף שם לא היו עדים. ובפונדק מצויים עדים שכעת רואים.

והסיבה שהשוגגים זומנו לגלעד, הינה משתי סיבות, שלא לטמא את הארץ בשפיכות דמים, והשניה המרצחים לא התחייבו גלות, ולכן נהרגים בגלעד, בעוד שאר השוגגים מהעולם, כן התחייבו גלות.

יש עומק מיוחד בפירוש, בכך שהוא גם עונה על שאלה המתעוררת מתירוצו של אביי

[פירוש התוספות בהשתמשו במילת המפתח "פירוש", אכן לא בא לענות על עצם השאלה, שהרי על כך כבר ענה אביי, כי בגלעד שכיחי רוצחין. אלא מטרתו היא לענות על השאלה הסמויה, המתעוררת מתוך תירוצו של אביי].

[דף י עמוד ב]

והא תניא רבי יוסי בר יהודה אומר וכו' -

ווא"ת,

ואמאי לא מייתי, ממלתיה דר' יוסי בר יהודה דמתני'.

21.1 דמתני' איכא למימר -

דלא חייבים קאמר, **אלא מאיליהם היו גולין, בשביל שהיו טועים,** כדקאמר רבי הכא בברייתא,

2.2 אבל בברייתא -

מוכח שפיר דחייבין קאמר, מדמייתי פסוק גבי מזיד,

2.3 אבל דמתני' -

לא מייתי קרא גבי מזיד, כן נראה למשי"ח.

זועוד נראה,

דע"כ בברייתא,

ליכא למימר דמאיליהן קאמר,

דע"כ - היינו רבי.

תלמידי החכמים שליוו את הרוצח בשגגה, הוא על מנת שישכנעו את גואל הדם, שלא ינהג בו מנהג של שופכי דמים, שהרי זה היה בשגגה

הגמרא מבארת כיצד בהתחלה חשבנו כי גואל הדם אסור לו לרצוח בדרך, ומטרת שליחת תלמידי החכמים היא להודיעו על כך, ולהתרות בו. אלא שלאחר מכן חזרה בה הגמרא והבינה, כי רק באו לשדל ולשכנע את הגואל הדם, שיתפק בעונש הגלות, שהרי בסך הכל זה אירע בשגגה, ופעמים שיש כוח לשליח יותר מהאדם עצמו. "תנן: מוסרין לו שני ת"ח,

החידוש הוא להעתיק מושג מעולם אחד (ערי מקלט) עם התכונות שלו לעולם אחר (חוטי המגילה)

[החידוש כאן היא לקחת מושג של משולשין ולהשוות בין שני עולמות שונים, ממבט ראשון. "וכן יש לפרש ההיא". כלומר, אנו עוברים מהתכונה האחת של מרחקים שווים בין ערי מקלט, ומהתכונה הנוספת שהמרחק הראשון הוא מהקצה, כך שזה יחלק לארבעה חלקים שווים. והחידוש כי התכונה השניה היא החידוש, ואכן קל היה לפרש כי החלוקה היא קצה, אמצע במרכז וסוף. ואכן זה פירוש טבעי, שהיו שנטו לפרש כך. ולכן ההשוואה מערי מקלט באה לשלול [פירוש זה]

בגלעד שכיחי רוצחים -

ופי,

ולהכי הוצרכנו לערי מקלט,

לפי כשהורגים מזיד **בלא עדים,**

הקדוש ברוך הוא **מזמנן לפונדק אחד,**

כדאמרין לקמן (דף י:).

הסיבה שלמרות ריבוי האוכלוסין ממערב לירדן, היו בשניהם מספר שווה של ערי מקלט, וגם התירוץ של ריבוי מרצחים אינו מובן

הגמרא מקשה מדוע משה הפריש שלוש ערי מקלט בעבר הירדן, שהיו בו רק שנים וחצי שבטים, ובכל ישראל ממערב, ששאר השבטים שהיו שם, גם כן רק שלוש ערי מקלט?! עונה אביי מאחר ומצויים שם ריבוי מרצחים. אלא שמאליה עולה השאלה, מאחר והדבר נעשה במזיד, שהיו עוקבים ורוצחי נפשות, הרי לעיר מקלט גולים רק שוגגים?

ריבוי הרוצחים במזיד גורם בעקיפין לריבוי הרוצחים בשגגה

ומשום כך מבארים התוס' (1), כי עם היות ומצידים היה רצח במזיד, שאם לא כן, לא שייכת מילת רוצח, הרי אין אנו יכולים לדון אותם, כי חסרים עדים. (הרמב"ן פירש, שהיו עושים עצמם שוגגים, והמהרש"א פירש שמלכתחילה הגיעו לערי המקלט גם המזידין). ומאחר וקיימת כאן בעיית רצח, ואין דרך לענישה, אז הקב"ה מזמנם למקום אחד, והוא עצמו גורם למותם בצורה עקיפה. ונמצא כי הזימון לפונדק אחד, הוא הגורם שתהיה כאן מיתה בשגגה, שהרי ראויים הם לכך.

כלומר, אכן הרוצחים אינם נושא הסיפור בקשר לערי המקלט, כי לא הם הגולים. אלא שהם כביכול מכריחים את הבורא, להענישם בדרך עקיפה, מכיוון שנתחייבו למיתה בידי שמיים, שמישהו אחר יהרגם בשגגה, ואז יהיו הרבה מיתות של שוגגים. והם אלו שנדרשים לריבוי ערי מקלט. ומצד שני הזדמנו לאותו פונדק אלו שמלכתחילה היו הורגים בשגגה ולא היו עדים, והם אלו שביצעו את הריגת המזיד. וכעת יש עדים, והוא מקבל את עונשו הראשוני הראוי, שהוא מלכתחילה היה נדרש לגלות, על שרצח בשגגה. וכך אל ערי הגלעד הגיעו כל השוגגים משאר המקומות, שהם יוכלו מצד אחד לפרוע את דינם של המרצחים, ולזכות לקבל את עונשם,

שלאחר מכן מבארים, מדוע בכל זאת בחרה הגמרא באופן שבאמת ראוי, למרות שממבט ראשון אכן קיים מקום לשאלת ואם תאמר. וגופא בתוך השאלה יש פליאה גדולה בבחינת "אמאי לא?!".

מהמשנה היינו סוברים, כי אין חובה למזידיים לגלות, ואף אם גלו, הרי זה טעות מצידם

מנתחים התוס' (2) באיזמל דק את ההבדלים. הברייתא הביאה אף את דעתו של רבי, שכל הגעת המזידיים נעשתה בטעות ומיוזמתם. ומדייקים התוס' (2.1) אך אם נתבונן במשנה, נוכל להבין כי רבי יוסי ברבי יהודה כך הוא סובר. ואם כן לא היה צורך לשלוח תלמידי חכמים שידברו על לב גואל הדם.

בברייתא מוכח, כי מן התורה היה חיוב גם למזיד לנוס אל ערי המקלט

לעומת זאת בברייתא מדייקים התוס' (2.2), כי מאחר והובא פסוק לגבי המזידיים, "מי שנתחייב מיתה - הרגוהו, שנאמר: ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת", סימן שהדבר לא היה בשל טעות, אלא מכיון. כלומר, הגלות היא לא כתוצאה של טעות.

מהמשנה היינו יכולים לטעות בדעת רבי יהודה ברבי יוסי, שכלל אין חיוב למזיד לנוס אל הערי מקלט

וממשיכים התוס' את הוכחתם (2.3), שלשיטת רבי יהודה ברבי יוסי במשנה, על המזיד אין כל פסוק, וזו עצמה הוכחה, שלא היתה הוראה כזאת, אלא המזידיים מעצמם בחרו לנסות ולגלות לעיר המקלט. ואילו אנו רוצים להוכיח, שזו היתה ממש הוראה. ומביא הוכחה זאת בשם מורי שיחי' (משי"ח).

לא יכולנו להציג כדברי רבי יהודה ברבי יוסי במשנה, שהמזידיים גלו בטעות, שזה היה מתנגש עם דעת רבי

מסיימים התוס' את הוכחתם (3), שרק בברייתא הובאה דעה חולקת של רבי, שמאליהן היו באים. ולכן זה עצמו מברר כי דעתו של רבי יוסי ברבי יהודה שונה. ומכאן הוכחה, כי רבי יוסי ברבי יהודה, סובר בניגוד לרבי, שמעיקר הדין אף המזידין היו חייבים לגלות לערי המקלט תחילה. וזה מוכח רק מהברייתא, ולכן הגמרא בחרה להביא את הברייתא, מכיוון ששם הדברים מאירים וברורים.

חייבים לומר הבנה מסויימת בדעת תנא מסויים, על מנת שיהיה הפרש בינו ולבין תנא אחר

[בירור החילוק בין הברייתא למשנה בדעת רבי יהודה ברבי יוסי עלולה להביא לידי סתירה. כי דעה מסויימת יכול להחזיק בה רק תנא אחד. ומילות המפתח הן "דעל כורחך בברייתא ליכא למימר" וההוכחה היא על דרך השלילה, כי דעה זו כבר תפוסה על ידי תנא אחר "דאם כן - היינו רבי"].

חד אמר מביאין עגלה ערופה -

ותימה,

דהא תנן (סוטה דף מד:),

שמה יהרגו בדרך וידברו אליו; מאי לאו דמתרו ביה דאי קטיל בר קטלא הוא! לא, כדתניא: וידברו אליו דברים הראויים לו, אומרים לו: אל תנהג בו מנהג שופכי דמים, בשגגה בא מעשה לידו; ר"מ אומר: הוא מדבר ע"י עצמו, שנאמר: וזה דבר הרוצח, אמרו לו: הרבה שליחות עושה.

מדייק התוספות יו"ט במשנה, שרק לאחר שדנוהו ומצאוהו שבשוגג הרג, כך שמחזירין אותו לעיר המקלט. הוכחתו היא על דרך השלילה, מכיוון שלא ניתן לומר, שהיה זה בתחילת הניסה, מיד לאחר הרציחה, כי אז לא יכלו לדעת שאכן הרג בשוגג, ולאחר הפסק דין, יוכלו התלמידי חכמים המלווים, בוודאות, כי היה זה בשוגג.

בתחילה נהגו הכל לנוס אל ערי המקלט, ולאחר מכן הבית דין שולחים ומביאים את הרוצח, ודנים לראות האם מחוייב מיתה, כשהרג במזיד, או רק גלות

מדייקת הגמרא על נימוקם של תלמידי החכמים, כי היה זה בשוגג. ומקשה, שאם היה זה מזיד, לכתחילה כלל לא היה נס אל ערי המקלט. ועונה הגמרא בברייתא משמו של רבי יוסי ברבי יהודה, כי אכן בתחילה גם המזידיים נסו לערי המקלט. ורק לאחר מכן הוציאו מתוכם, את אלו שאינן ראויים להישאר שם. וממשיכה הברייתא ואומרת שרבי שיטתו שכולם בורחים, כי זו טעות שלהם.

"אמר מר: בשגגה בא מעשה לידו. פשיטא, דאי במזיד בר גלות הוא? אין, והא תניא, ר' יוסי בר' יהודה אומר: בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט, וב"ד שולחין ומביאין אותם משם, מי שנתחייב מיתה - הרגוהו, שנאמר: ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת, מי שלא נתחייב - פטרוהו, שנאמר: והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם, מי שנתחייב גלות - מחזירין אותו למקומו, שנא': והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה; רבי אומר: מעצמן הן גולין, כסבורין הן: אחד שוגג ואחד מזיד קולטות; והן אינן יודעין שבשוגג קולטות, במזיד אינן קולטות."

קושיית התוס' זועקת מאליה - מאחר ודברי רבי יוסי ברבי יהודה נאמרו גם במשנה, לכאורה, עדיף היה להביא משם

מקשים התוס' (1) שהרי בדף ט, עמוד ב מובאים דברי רבי יוסי בר' יהודה מפורשים במשנה "רבי יוסי בר יהודה אומר: בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט, וב"ד שולחין ומביאין אותו משם, מי שנתחייב מיתה בב"ד - הרגוהו, ושלא נתחייב מיתה - פטרוהו, מי שנתחייב גלות - מחזירין אותו למקומו, שנאמר: והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו וגו'. וכידוע למשנה יש תוקף רב יותר מהברייתא. ולכאורה הדברים ממש זהים, ומה טעם לבחור בברייתא, בשעה שיש משנה העדיפה.

שאלת התוס' הינה מתבקשת מאליה - והם מבטאים כיצד הלומד הראוי, אכן היה נדרש לשאול

[פעמים רבות אמרנו, ששאלת ואם תאמר, היא שאלה העולה מאליה אצל לומד הגמרא. ובעצם התוס' מחנכים אותנו, שלשאלה זו אכן היה מקום. אלא

את הפסוק, מכל מקום מודדים. ועל כך סוברת הדעה שמודדים, אינה נסתרת מהמשנה.

עם היות וראוי למדוד למקום שיש בו זקנים (כלומר בית דין) - הרי בשעה שהם חסרים, לא ראוי לבטל מצוות עגלה ערופה, המוללת מדידה

[התוס' כאן מדגימים רעיון מעניין ביותר. בדרך כלל אנחנו מסתכלים על יש או אין, שזה כמו שחור ולבן, או שיש או שאין. וכל השאלה שלנו היתה, מאחר ויש בית דין בעיר, כיצד יכול להיות שאין בה זקנים? אולם, התוספות כעת אומרים, שיש כאן קבוצת ערים, ורק באחת מהן קיים בית דין. ומאחר וניתן לקיים את הכלל למדוד ממקום שיש בו זקנים, הרי מודדים דווקא לכיוון העיר המסויימת בה אכן יש בית דין, ואז ניתן לקיים את הפסוק "ומדדו זקני העיר ההיא".]

אבל אם בקבוצת העיירות כלל אין בית דין. הרי על כף המאזניים עומד למחוק כליל את דין עגלה ערופה. ואז מגיע הכלל החשוב של מכל מקום. נכון שקיימת בעיה, ונכון שאין שם זקנים. ולמרות כל זאת, לא נמחק כליל את המצווה החשובה של העגלה הערופה. ואז מילת המפתח בתוספות, הבאה להדגיש, כי אף שאין בה זקנים, לא נבטל את המצווה היא "הלכך אמרינן דמכל מקום". המדידה וקיום מצוות עגלה ערופה היא החובה, ואילו המדידה למקום שיש בו זקנים, הוא רק כאשר זה מתאפשר.

כמו כן התוס' מגדירים את שני המצבים השונים, באוקימתא, ושוב יש כאן את צמד מילות המפתח "דהתם מיירי (כגון)" ולאחר מכן "אבל הכא מיירי (כגון)".

[דף יא עמוד ב]

אפילו על תנאי צריך הפרה מנלן מיהודה -

ויש מדקדקין מכאן,

דנידויים שלנו,

אפילו אותם שיש להם זמן,

אין לנדות עצמן מספק,

שהרי הכא,

התנה בדבר שלא היה בידו לקיים,

דשמא היה מעכבו יוסף או יקראנו אסון בדרך,

ולכך חל מעיקרו גם הנידוי על התנאי,

2אבל שאר תנאים דבידו לקיים,

כגון שמנדין את האדם שלא יעשה הדבר,

ודאי לא חל הנידוי כלל מעיקרו,

דכיון דבידו הוא משעת הנידוי,

אנו יודעים בודאי,

שלא בדעתו לעשות הדבר,

ודאי לא חל הנידוי **כלל מעיקרו.**

**עגלה ערופה אין מודדין,
אלא מעיר שיש בה ב"ד.**

2וי"ל,

2.1דהתם מיירי,

כגון דאיכא עיירות שובא,

ובחדא מינייהו יש ב"ד,

כיון דמצי לאוקומי קרא דמקיימי ליה,

2.2אבל הכא מיירי,

כגון שאין שם ב"ד **בכל העיירות הסמוכות,**

הלכך אמרינן,

דמ"מ מודדין מינייהו.

מחלוקת אמוראים, האם גם עיר ללא זקנים יכולה להביא עגלה ערופה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים "ועיר שאין בה זקנים - ר' אמי ור' אסי, חד אמר: מביאה עגלה ערופה, וחד אמר: אינה מביאה עגלה ערופה. למ"ד אינה מביאה עגלה ערופה, בעינן זקני העיר ההיא וליכא; למאן דאמר מביאה עגלה ערופה, מצוה בעלמא." מאחר ונדרש שבית הדין עם הזקנים יאמרו על העגלה הערופה, ידינו לא שפכו הדם. ובמפורש הפסוק מדבר על זקני העיר. מצד שני, האמורא החולק סובר שכל דין זה הוא לכתחילה, שכך ראוי, בבחינת מצווה, אבל כאשר חסרים הזקנים, עדיין העגלה הערופה הינה חובה.

מאחר והחובה להביא עגלה ערופה, הוא רק מעיר שיש בה בית דין, לא ניתן לומר, שאין בה זקנים

לומדים התוס' (1), שיש כאן תמיהה גדולה, לדעת הסובר שאף שאין בה זקנים ובכל זאת מביאים עגלה ערופה, והרי הדין במשנה הוא שהמדידה הינה דווקא מעיר שיש בה בית דין. ומהיכן יקיימו זאת, במקום שאין בית דין כלל? כי כל הלימוד בגמרא בסוטה שיש צורך בבית דין הוא מכך שנכתב זקני העיר. וכעת, לאחר שאנו מבינים שחייב שיהיה בית דין, הרי בהכרח שיש בה זקנים, כי ללא הזקנים, לא יוכל להיות בית דין. שהרי ידוע כי זקן הינו נוטריקון, זה קנה (חוכמה). כלומר, הזקן אינו הולך מצד הגיל, אלא על מעמדו הרוחני. והכוונה שאם כן כל בית דין, פירושו שכל אחד מהדיינים הוא בבחינת זקן.

יש לחלק בין שני מצבים, וכאשר מבינים מה המציאות, לפי זה יהיה הדין

מתרצים התוס' (2) בחילוק. החילוק בא ואומר, שיש כאן הוספה, ושכל אחד מהמקורות הדין שונה, מאחר ומדובר על מציאות שונה. כלומר אנו עושים אוקימתא, ומצמצמים שדווקא כך היתה שם המציאות. ואז מתחילים התוס' (2.1), ופותחים ומבארים את דינה של המשנה, שכל הפסוק מגיע, במקום שיש בו מספר עיירות, ורק באחד מהן קיים הבית דין. וממילא ניתן לקיים את הפסוק ולמדוד דווקא משם. וממשיכים התוס' (2.2) לבאר את הגמרא, שבה הציוור, שכלל אין באף אחת מהעיירות הסמוכות, בית דין, ומאחר ולא ניתן לקיים

שמייים, נמצא כי אין כאן תנאי אמיתי, ולכן הנדר חל מלכתחילה עכשיו.

נמצא כי התוס' באו לצמצם את דברי המדקדקים, ולבאר מה היסוד האמיתי אשר כאן קובע. וממילא יובן מדוע הגמרא הביאה רק את הדוגמא של יהודה, שזו אינה רק דוגמא סתמית, כי אם ביאור על סוג הנדר שיחול, אף אם יקיים את תנאו. כי במידה והיה סיכוי סביר שהנודר לא יוכל לקיים את תנאו, הרי זה יוצר רושם, בבחינת שאף על חינום זה מגיע.

והמסקנה היא שכאשר זה רק בבחינת נדרי זירוים, שהוא משוכנע שיצליח לקיים את דבריו, כלל אין מקום לנידוי, באם מקיים את דברו. כי כאילו יש כאן וודאות שהדבר יתקיים, גם הוא רצה, וגם התנאי הינו סביר. ואין זה תנאי מרוחק, שיש בו מרכיב של פלא, אף אם בסופו של דבר עמד בכך. ועל עצם הסיכון, שתלה את גורלו בדבר שאינו בידו, לחלוטין, הרי גם אם יקיימו, במעשה האמירה, אנו מתחשבים בסיכון.

כאשר ההתחייבות היא להימנע מעשייה - הדבר אצלו בשליטה מלאה

הדוגמא שנותנים התוספות היא ההחלטה לא לבצע משהו. כי כאשר האדם מתחייב לבצע - תמיד קיים סיכוי גדול, שהוא לא יצליח. אבל מאחר והוא בוחר לא לעשות. הרי יתהפך העולם, והוא בשליטה מליאה, שלא יבצע את מה שהתחייב לא לבצע.

החלוקה של מקרה דין וטעם, מוכיחה, מי עם אותו הטעם, שינוי המקרה בוודאי שיהפוך את הדין

[גם כאן מילות המפתח של התוס' היא בשני שלבים. הבנת המקרה כאן, ועם היות שיש קושיה, שהרי התנאי לא התקיים, ובכל זאת נפעל הנידוי על יהודה. לשם כך יש למצוא מהי נקודת הטעם לכך. "יש המדקדקין מכאן". ומאחר ומצאנו כאן מה הטעם, הרי עם אותו הטעם, במידה והמציאות תשתנה, ולא יחול טעם זה - הרי לבטח הדין ישתנה. וזה המחצית שהניה של התוס' "אבל". ואז נותנים דוגמא "כגון". וכאן הרי השתנה הטעם "דכיוון", ואז המציאות היא שונה "אנו יודעים בוודאי", וממילא הדין משתנה "וודאי".]

מי גרם לראובן שהודה יהודה -

ותימה,

דהא אמרינן במדרש,

וישב ראובן אל הבור,

מהיכן שב,

מבית אביו,

שישב בתענית על מעשה בלהה,

וזה היה קודם מעשה דיהודה.

ווי"ל,

דמ"מ לא הודה ברבים,

עד מעשה דיהודה.

מאחר וקללת חכם אף על תנאי מתקיימת, הרי כך גם נידוי על תנאי, ולכן נדרשת הפרה

הגמרא בעמוד הקודם מספרת על קללת חכם, שאפילו היא על תנאי מתקיימת. ומביאה דוגמא מעלי, שעם היות ושאלו קיים את התנאי, הרי הקללה הגיעה. וזה על מנת שאדם ייזהר מלקלל. בעמוד זה לומדת הגמרא אזהרה נוספת, כיצד מי שמנדה, וגם כאן תלה בתנאי, הרי אפילו קיים את תנאו, הנידוי חל. הגמרא מביאה הוכחה זאת מיהודה, אשר התחייב אם לא הביאותיו אליך, כלומר, שבנימין לא ישוב, וחטאתי לך, בלשון נידוי, ואעפ"כ עצמותיו היו מגולגלות ולא במקומן, כמנודה. למרות שכן השיב את בנימין לאביו. ועל כן לומד מכאן רב, שנידוי אפילו הוא על תנאי, והתקיים התנאי, נדרש לו הפרה.

יש לחלק בין תנאי שנתון לשליטתו המלאה, ולבין תנאי, שאינו תלוי בו, ולפיכך נפעל נידוי על יהודה

כעת התוס' (1) באין לדקדק מה היה אופן התנאי. כלומר התוס' עושין כאן גם חילוק וגם העמדה, לצמצם את דינו של רב יהודה בשם רב. כל הלימוד הוא מיהודה, אך אמנם, המקרה של יהודה יש בו ייחודיות, שלמרות שהוסיף תנאי, הרי לא היה הדבר בידו לקיימו. שהיתה אפשרות שלא יקיים את תנאו, בניגוד למצב בו כל התנאי הוא פשוט, ותלוי רק בו, והאדם יכול לקיימו ללא הפרעה, ואז אם יקיימו, כלל לא נדרשים להפרה.

התוס' מציינים שתי אפשרויות כיצד יהודה היה יכול לא להצליח. או מצד שהוא לא העריך נכונה את המציאות, באשר היה כוח ליוסף לעכבו ולמנוע זאת ממנו. כפי שכמעט כך היה. או מצד כוח עליון. יש כל כך הרבה מצבים, בהם היה קורה אסון בדרך. או מהיכן התעוזה של יהודה, להתחייב בצורה כה נחרצת. שהרי היה עליו לקחת בחשבון, כי לא כל הדברים תלויים בו ובכוחו.

ויש הלומדים, כי יעקב עצמו לא הפר, כי סבר כי כן היה הדבר מסור ליהודה לקיימו, וסמך שאם מלך מצרים יעכב את בנימין, הרי גבורת יהודה עם אחיו יצליחו, וממילא לא חל הנידוי, אלא שבאמת המציאות היתה שלא כדבריו, ולכן הנדר חל.

לאחר שנמצא היסוד, מי באשר הדבר כן בידו - וודאי שאינו נדרש לנידוי

ומכאן מדגישים התוס' (2), יש ללמוד על תנאי, שמצמצמים אותו בזמן קצוב, אך אם אומרים שאם יעבור הזמן לא יהיה בנידוי, הרי זה ראוי. כלומר, העיקרון של זמן, בא להקל. כיוון שעדיין נשאר לו זמן לקיים את התנאי, ומזה עצמו יש לסבור כי יקיימו. ויש הלומדים כי מאחר ואין בידו לקיימו, הרי הוא כמפליגו בדברים. אבל אנו לומדים, כי רק כאשר מתנה שתעלה לרקיע, זה הפלגה בדברים. ונמצא כי לפי רמת יכולתו לקיים את התנאי, כך יש להתייחס אל התנאי. גם זה שהנידוי יתחיל רק מזמן מסויים בעתיד, אינו בא להקל, אלא רק השאלה האם היה בידו לקיימו אם לאו. והתוס' הביאו כי מה שעלול להפריע לקיום התנאי הוא גם אם זה סיבה חיצונית כמו שיקראנו אסון בדרך. ומאחר ותלוי הדבר בידי

היה חטא. ומאחר והודה שבא עליה דרך זנות, השפיל את עצמו. ומוזה למד ראובן שטוב להציל אחר (את שאר אחיו) מן החשד, אף על פי שבכך הוא מפרסם את חטאו.

תמיד קושיית תימה, מכריחה אותנו למצוא הבנה חדשה מחוץ לקופסה, שלא יתכן שדברי הגמרא הינם טעות, אך יש להתחשב עם תוכן הקושייה

[כפי שביארנו, כי קושיית תימה הינה קושייה חזקה ביותר. ואכן לאחר שיש לנו מקור ברור, "דהא אמרינן" במדרש, הרי ברור לנו כי ראובן כבר התחרט קודם. ואם כן זה ממש סותר את הכלל שהודאת יהודה היא זו שפתחה את ליבו של ראובן להודות. וככל שהקושייה היא חזקה יותר, הרי זה מכריח אותנו למצוא הבנה חדשה. וכאן התוספות יצרו חילוק תהומי בין הודאה ולבין הודאה ברבים, שזה דורש מהאדם כוחות אחרים וחזקים לאין ערוך. ואז אמרו "מכל מקום" לא הודה ברבים, שאת זה רק יהודה הצליח לפרוץ עבורו.]

מי גרם לראובן שהודה -

ולכל יש לנו סמך מן המקרא,

יהודה אתה יודוך אחיך,

ומתרגמינן את הודית - כך יודוך אחיך, בפירוש,

הודית ולא בוש,

כך יודוך אחיך,

שבשביל שהתחלת להודות,

בא ראובן והודה.

לימוד הזכות על יהודה, שגרם לראובן להודות גרמה שעצמותיו חזרו להיות מחוברים

הגמרא מספרת כיצד לימד משה רבינו זכות על יהודה, בכך שגרם להודאת ראובן, ומכוח זכות זו, חזרו עצמותיו, שהיו מופרדות. "וא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן, מאי דכתיב: יחי ראובן ואל ימות וגו' וזאת ליהודה? כל אותן מ' שנה שהיו ישראל במדבר, עצמותיו של יהודה היו מגולגלין בארון, עד שעמד משה ובקש עליו רחמים, אמר לפניו: רבונו של עולם, מי גרם לראובן שיודה? יהודה, וזאת ליהודה? שמע ה' קול יהודה! עאל איבריה לשפא";

עצם הודאת יהודה שפעלה על ראובן בנוסף, נלמדת מתרגום הפסוק

מבארים התוס' (1) כי גם יש לנו ללמוד מהפסוק. כי בתרגום אנו מוצאים כי הודאתו של יהודה היתה על דרך בנין הפעיל, שמשמעותו גרימת פעולה. כלומר, המעלה הגדולה של יהודה, אינה מסתיימת במה שהוא מצד עצמו הודה, בסיפור עם תמר בלתי, ולקח את מלוא האחריות, אלא בכך שהוא גרם לאחיו להודות. ובכך יש לו בנוסף למעלת עצם הודאתו, את מעלת הרבים שגרם אף לאחרים להודות.

יהודה שהודה במעשה תמר, פתח את ליבו של ראובן להודות על חטאו שבלבל יצועי אביו

הגמרא מביאה כי הודאתו של יהודה במעשה תמר, באומרו צדקה ממני, שלא רק שהיא צודקת יותר מיהודה, כי אם שיש לקרוא, צדקה תמר, כי זה אכן ממני, היא הודאה מדהימה. כי מאחר והיתה עומדת להיות נשרפת, אם היה שותק ולא מודה - אף אחד לא היה יודע. וכאן הוא עצמו בא וסיפר כיצד הוא שכב איתה, והילד שהוא עצמו חשד בה, עד אשר רצה לשורפה, בכלל תלוי בו.

מעשה הודאה זה, זעזע את ראובן, ופתח את ליבו, שלאחרי שנים, אף הוא הודה על עבירה אחרת שהוא ביצע. ומעשה כה משמעותי זה של יהודה, שהפך ממאשים לנאשם בווי, היא זו שגרמה להודאת ראובן על כך שבלבל יצועי אביו לגבי בלהה. ולמדים זאת מהסמיכות של ברכת יעקב, יחי ראובן ואל ימות, וסומכים לכך את יהודה, שלמרות שהסדר באחים היה צריך שמעון להיות קודם. ומבארים כי הסיבה לכך שסמכו זאת, היא בגלל שגרם לראובן שיודה, ולכן אין עצמותיו מגולגלות.

בכך שראובן ישב בתענית על מעשה בלהה - נמצא כי הודאתו קדמה להודאת יהודה

התוס' (1) מקשים בקושיית תימהו, כלומר, פליאה רבה יש על כך. שהרי המדרש מדייק כי ראובן כבר מצד עצמו התחרט על מעשהו, ואף עשה תשובה על כך, בכך שישב בתענית על מעשהו זה, עוד לפני הסיפור של הודאת יהודה במעשה תמר. ואם כן, בכך שאדם מודה, זה השלב הראשון בכך שהוא מקבל על עצמו כי לא היה בסדר. ואינו מרוצה ממה שהתרחש. והתוס' הבינו בשאלתם, כי פעולה זו הינה הודאה.

יש הבדל תהומי בין ישיבה בתענית, ולבין הודאה ברבים, שהיא מאוד קשה לאדם

מתרצים התוס' (2) כי הודאה ברבים, שזו הודאה משמעותית, שקשה מאוד לאדם, נעשתה רק לאחר שראה שאף יהודה הודה ברבים. וכפי שביארנו באמירתו צדקה ממני, הוא לא רק שמודה לה, שהילד כשר, אלא שהוא לוקח על עצמו את האשמה במילואה, לעיני כל. ואם נצייר במשפט שהתובע שעוד דורש עונש מוות, הוא זה שכעת הופך לאשם, הרי זה הודאה ברבים, שיש מה ללמוד ממנה, ואכן ראובן עצמו גם למד.

בכל אחד מהאחים יש מעלה מיוחדת ומצד שני יש בו חיסרון, שאין בו את מעלת השני

אגב יש השואלים, שאם כאן יהודה הוא הגורם, מדוע דווקא שלדו של ראובן הוא השלם, ושל יהודה לא, ומתרצים, כי זה מחמת שאכן ישב בתענית תחילה. ועם היות שאצל יהודה היה חייב לצורך הצלת נפשות להודות, הרי בכל זאת למד ראובן לגבי עצמו, שעל מנת לא לעשות שנאה בין יעקב לבניו, היא סיבה להודות ברבים. שהרי רב ששת אמר כי מי שמפרט חטאיו ברבים הינו חצוף בעיניו.

אלא כאן אנו רואים את שלימות הודאת יהודה. כי היה יכול למצוא דרך לפוטרה ממוות, אבל עדיין המעשה שלה

**ודאי ליכא למילף מק"ו,
דהיאך תכפר מיתת כ"ג,**

5 וליכא למימר,

דתתכפר לו מיתת כ"ג השתא כשנגמר דינו,

דהא לא מיכפרא,

אלא בשעת מיתה ולאחר כך,

ובשעת מיתה -

לא היה זה חייב.

16 ולא דמי לההיא דערכין,

דמכורה כבר יוצאה וכו',

דהתם,

משעת הבאת סימנין - **מתחלת גדלותה,**

ושוב -

לא יפסיק ממנה הגדלות לעולם,

ולכך שייך למילף שפיר,

דלא תמכר כלל,

אחר התחלת סימנין עד עולם,

כן נראה למשי"ח.

**המשנה מדייקת, כי עצם גמר הדין, אף בלא גלות בפועל
- נחשב הדבר כאילו כבר היה בגלות, ואם עכשיו מת
כהן גדול, אינו גולה**

מדייקת המשנה שני דינים: "משנגמר דינו מת כ"ג - ה"ז
אינו גולה. אם עד שלא נגמר דינו מת כ"ג, ומנו אחר תחתיו
ולאחר מכן נגמר דינו - חוזר במיתתו של שני." לגבי הדין
הראשון, מבאר המאירי, שמאחר ונגמר דינו, הרי בכוח הוא
חש את הגלות, ותחושה זו, היא שגורמת לו לחזור בתשובה
ולהכניע את ליבו. ואין אנו זקוקים לכך שיגלה, אלא עצם
פסק הדין, כבר מכיל בתוכו את תחושת הגלות. ולכן כעת
היות ואנו מחשיבים אותו כאילו ממש גלה, הרי בשעה שמת
הכהן הגדול, הוא מסיים את גלותו. ולכן אינו גולה בפועל,
כי כבר כאילו גלה בכוח, ולאחר גלותו מת הכהן הגדול, ובכך
סיים את עונשו.

והדין השני מורה, כי מאחר ודינו הסתיים לאחר מות הכהן
הגדול, והספיקו למנות כהן גדול חדש, ורק אז נגמר דינו, הרי
כעת יודקק לחכות למיתת הכהן הגדול השני.

**אביי לומד קל וחומר, שמאחר ומיתת כהן היא המכפרת,
הרי כל שכן מי שאפילו לא הספיק לגלות - שיתכפר**

הגמרא פותחת בדברי אביי, המבאר את הטעם של הדין
הראשון, ולומד זאת בקל וחומר. הקל הוא מי שטרם גלה,
בניגוד למי שכבר גלה, שממש יש כעת צורך להוציאו ממקום
עיר מקלטו, ולפטור אותו מעונשו. ואילו הקל שרק לא מחילים
עליו את העונש. אלא שהגמרא דוחה את דבריו, אדרבא,
מאחר וגלה, כבר התכפר לו במעט עונשו, והוא הקל, ולא
החמור.

אלא החישוב הוא בדיוק להיפך. אלא שהגמרא דוחה
פירכא זו, כי לא הגלות היא המכפרת לו, כי אם מיתת הכהן
הגדול. ונמצא כי מיתת הכהן הגדול שמתרחשת כעת, היא

**התרגום אכן מרחיב את משמעות הפסוק, ובעצם זו הוכחה
ממש מפסוק**

[מדייקים התוספות, כי מעצם הדיוק בתרגום, הרי
זה נחשב כסמך מהמקרא. שהרי הפסוק הוא יהודה
אתה יודוך אחיך. לכאורה אינו מדובר כלל על עצם
הודאתו של יהודה. ואז התרגום בעצם פותח את
המילה אתה, שמשמעותה היא קיצור של את הודית.
שאכן עשית הודאה. ומוסיפים מילת קשר, שכך, כמו
שאתה הודית - כך גם יודוך אחיך. שיש בכוח הודאת
יהודה, הרבה מעבר להודאה גרידה, שהיא לכשעצמה
יש בה מעלה, אלא העיקר הוא כעין פעולת שרשרת,
שהיא לא נעצרה בהודאתו, אלא גרמה גם לאחרים
להודות, וזה כל מהות המנהיג, שיהודה הינו מנהיג,
בכך שהוא מפעיל ומושך אחריו את האחרים].

**פעמים רבות אדם אינו מבין כי במעשהו הוא עוזר
לאחרים גם, בכך שנותן דוגמא אישית**

מרחיבים התוס' (2), שלא רק שלא התביישת, שזה מעלת
המעשה מצד עצמך, אלא אתה פתחת את הצינור להשפעה,
שגם אחרים, יהיו מסוגלים מכוח הודאתך, מעצמם להודות.

אמר אביי ק"ו ומה מי שגלה כו' -

ותימה,

מהאי דינא נילף נמי,

לנגמר דינו בלא כ"ג,

שלא יגלה כלל,

ומה מי שגלה כבר לפני מיתת כ"ג -

יוצא במיתתו של כ"ג,

מי שלא גלה לפני מותו -

אינו דין שלא יגלה אחר מותו,

2 דהכי אמרינן בערכין (דף כט: ושם),

מכורה כבר - יוצאה,

שאינה מכורה - אינו דין שלא תמכר,

ונפקא לן מהאי דינא דאינה נמכרת כלל,

אחר הבאת סימנין עד עולם.

3 ונראה,

דלא קשיא מידי,

דהא מיתת הכהן - כפרה הוא,

כדאמר בסמוך,

וכפרה - לא שייכא אלא למי שמחויב בבריא.

4 והלכך,

דוקא לפי שנגמר ונתחייב גלות,

ואח"כ מת כ"ג,

מכפרת מיתת כ"ג שלא יגלה כלל,

מק"ו כדקאמר הש"ס,

אבל נגמר דינו בלא כ"ג,

שכבר מת כ"ג קודם גמר דין של זה,

לא ניתן לדמות לערכין בעניין הנערה, שהרי הגדלות תישאר לעולם

מה שקובע אצל מכירת האמה, היא שאם יש לה סימני נערות - הרי היא גדולה לעולם. כלומר, בה עצמה יש את בחינת השחרור שלעולם אינה משתחררת ממנה. ואילו מי שנגמר דינו, בשעת דינו לא היה לו כלל את הגורם המשחרר, אלא הוא חייב להמתין שיגיע כהן גדול חדש, ורק כשהוא ימות, מיתתו תהיה כפרה עבורו. כי בשעה שהיה נידון, לא היה בו כלל את הגורם המשחרר. מה שאין כן מי שנידון ורק היה מחוסר הגעה לעיר המקלט, הרי הוא כבר נושא את תעודת השחרור עימו, ולכן אין לו מה לגלות.

חייבת להיות התאמה פנימית, על מנת שנוכל להשוות בין הסוגיות

[התוס' הרי גלגלו את כל הש"ס, ומשווים בין סוגיות. אלא שיכולה להיות נקודת דמיון, אלא שכאשר אנו מעמיקים, אנו רואים שאכן לא ניתן להשוות. ומילות המפתח הינן "לא דמי להיא", אשר מופיעות כשלושים פעם בכל התוס':]

מידי גלות קא מכפרא -

ותימה,

אין ה"נ,

מדאמר בריש מכילתין (דף ב:),

הם שלא עשו מעשה - לגלו,

כי היכי דתהוי להו כפרה,

אלמא גלות מכפרת.

זו"ל,

דהכא כפרה לפטרו מגלות קאמר,

דהא בעי למילף,

דמי שלא גלה עדיין,

דמיתת כ"ג תועיל לפטרו מגלות מק"ו,

הלכן שפיר משני,

מידי גלות מכפרת,

מיתת כ"ג מכפרת,

פירוש מיפטרא מגלות,

שהרי אפילו לא גלה אלא יום אחד,

ומת הכ"ג הוא חוזר,

ואילו לא מת הכהן,

אפילו שהה שם זמן מרובה - אינו יוצא,

על כרחך,

כפרה זו במיתת כהן תלויה כדפירשתי,

כן נראה למשי"ח.

מות הכהן הגדול משחרר גם למי שעדיין לא הספיק להגיע לגלות, ורק גמר דינו הסתיים

מבארת הגמרא את דין המשנה. והוינן בה: מאי טעמא מי שנגמר דינו וקודם שגלה מת כהן גדול, אינו גולה? אמר אביי:

זו שפוטרת אותו, עוד לפני שנכנס בפועל לעיר המקלט. "מ"ט? אמר אביי: ק"ו, ומה מי שגלה כבר יצא עכשיו, מי שלא גלה אינו דין שלא יגלה. ודלמא, האי דגלה - איכפר ליה, האי דלא גלה - לא! מידי גלות קא מכפרא? מיתת כהן - הוא דמכפרא."

מקשים התוס', שמקל וחומר כזה עלולים אנו להגיע לידי גיחוך, בקל וחומר לא נכון

התוס' (1) נעמדים על הקל וחומר של אביי ומתקיפים בשאלה חזקה של תימהון. הרי לשיטתך מיתת כהן הגדול היא המכפרת. ועלול אני להגיע לקל וחומר של שטות, שמי שהכהן הגדול נפטר קודם גמר דינו, כלומר, שנגמר דינו לפני שמינו את הכהן גדול החדש, הרי העדרו של הכהן הגדול (אף שהוא טרום מינוי), היא הקובעת, ונגיע למסקנה המגוחכת, כי אין לו לגלות. והרי אין כל הווה אמינא לומר דבר כזה, שהרי לא העדרו של הכהן הגדול היא הפוטרת, כי אם סילוקו.

הלימוד ממסכת ערכין לגבי מכירת דבר שכבר ראוי לצאת - הן משדה בשעת היובל, והן ממכירת נערה לאמה

במסכת ערכין אנו דנים על מכירת שדה שלו ביובל. שהרי ביובל דווקא השדות צריכים לצאת מהמוכר. ומצינו מחלוקת אמוראים. "איתמר: המוכר שדהו בשנת היובל עצמה - רב אמר: מכורה ויוצאה (המכירה אכן חלה, אלא שהיא יוצאה, והלקוח מאבד את מעותיו), ושמואל אמר: אינה מכורה כל עיקר (שמאחר ועתידה היא לצאת עכשיו ביובל, זו שדה שאינה בת מכירה, אלא הכסף חוזר לקונה). מאי טעמא דשמואל? קל וחומר, ומה מכורה כבר - יוצאה, שאינה מכורה - אינו דין שלא תימכר." ומקשים לרב ממכירת אמה העבריה, שמאחר ויוצאה היא בסימני נערות, הרי לכתחילה לא ניתן לעולם למכור אותה, שאינה בגדר בת מכירה.

ומכאן מבארים התוס' (2), שכמו שכעת מאחר ויש סימנים, הרי לא ניתן יהיה לעולם למוכרה, כך בהעדר כהן גדול, הרי זה דומה ללא נגמר דינו. כלומר, הגורם המשחרר כבר קיים בעת המכירה, הסימני נערות, וגם כאן העדר כהן גדול, הוא כביכול המשחרר. וכמו שלא ניתן למכור מוצר פגום כשיש לו אחריות, שהרי על המקום לא יקנה מוצר זה המסויים, אלא יצטרך ליתן אחר במקומו, כך הוא חייב לנפק לו הלוויה של כהן גדול. וכפי שביארו בהמשך.

על מנת שיהיה שחרור, הוא חייב להתחייב תחילה, ורק אז מיתת הכהן גדול תכפר

ועונים התוס' (3) שלא היעדרו הוא הגורם המשחרר, אלא מיתתו. כלומר, הוא חייב להיות ולאחר מכן למות, וכאן מלכתחילה לא היה כהן גדול בעת שנגמר דינו, ולכן אנו מחכים לכהן הגדול הבא שיווצר (על ידי מינוי), ורק בפטירת הכהן הגדול השני - הראי מתרחש כאן המאורע של פטירת כהן גדול.

ומדייקים (4) שלכן נגמר הדין בהיות הכהן גדול קיים, מאפשרת המיתה את שחרורו כי ב"כוח" הוא כבר בעיר מקלט, ואין אנו ממתינים שיהיה בפועל שם. אבל אם נגמר דינו כשאין כהן גדול, הרי מבארים התוס' (5) שלא ניתן לומר כן, באשר העיקר חסר מן הספר, ומאחר ולא נתקיימה פטירת כהן גדול, וודאי שאין כל גורם לשחרורו.

על מנת להוכיח כי רק מות המהן הגדול הוא שגורם לשהורר - מביאים התוספות שני מקרים הפוכים

עונים התוס' (2) שהמושג כפרה אינו בצד הערכי של המעשה, אלא אך ורק שיש כאן דיון לעניין יציאה לפוטרו מהגלות. על מנת להמחיש את הדברים מקצינים התוס' לשני ציורים הפוכים. ציור ראשון, היתה גלות בפועל, אלא שאורכה היה יום בודד, ולאחר מכן מת הכהן הגדול, שכאן ברור לנו כי הוא חוזר מגלותו. והציור השני, שהזמן שעבר הינו זמן רב ביותר, אלא שטרם נפטר הכהן הגדול, שברור לנו כי הדין שעדיין אינו יכול לחזור מגלותו, ובכך מובן, כי לא הכפרה על השהות בעיר הגלות היא זו שמכפרת לעניין היכולת להוציאו משם, אלא אך ורק מיתת הכהן הגדול. וכפי שהגמרא ביארה את דין המשנה, כי מעצם זה שהוא כבר נפסק בבית הדין לגלות, הרי הוא אינו נדרש להגיע לעיר הגלות על מנת לצאת ממנה, אלא מיד הוא יוצא.

מאחר ולא הבנו נכון את משמעות השאלה של הגמרא - לכן טעינו והיה לנו קושיה לא ראויה

[מאחר והקושיה היתה על עצם שאלת הגמרא, ברור לנו כי הגמרא צדקה, וכל מה שהיה לנו קושי, נבע מהבנה לא ראויה, מה באמת היתה כוונת שאלת הגמרא. ואכן התוספות יוצקים הבנה מחודשת בדברי הגמרא.

פעמים רבות אנו משתמשים במושג באופן מסויים, אלא שהדיון הוא לא כמו שחשבנו, אלא רק על הבנה אחרת. אנחנו חשבנו כאן על עצם הכפרה. ואילו התוס' יוצקים פירוש אחר לשאלה של הגמרא, במילת המפתח "פירוש", ומדגישים כבר בהתחלה "דהכא .. קאמר .. פירוש". שאנחנו רק לומדים על מהו אבן הבוחן על מנת לפוטרו מהגלות. ולשם כן הולכים התוספות בגישת ההקצנה. אם היה יום אחד בגלות, כלומר זמן אפסי, ועדיין הגולה משתחרר לאחר מות הכהן הגדול. ומצד שני, אף אם היה שנות דור, ועדיין לא מת הכהן הגדול - הרי הוא אינו משתחרר. ובכך מדגישים התוספות, שכל השאלה שלנו נבעה, רק מאחר ולא הבנו נכון את משמעות שאלת הגמרא. וכעת מילת המפתח הינה ש"על כורחך" עליך להבין כדבר הפירוש שביארנו.]

[דף יב עמוד א]

אילן שהוא עומד לפניו מכנגד החומה ונוטה לפניו כלפנים -

ותימה,

דבשיליה כיצד צולין (פסחים דף פה: ושם), אמרינן דגגין - לא נתקדשו, ואם כן אי הוי מעשר שני, אין אוכלין על האילן.

קל וחומר הוא - אם מי שגלה כבר - יצא עכשיו, כשמת הכהן הגדול. מי שלא גלה, כיון שמת הכהן הגדול מיד בגמר דינו, אינו דין שלא יגלה! שהרי קל הוא מהגולה, שאת הגולה צריך להוציאו ולפוטרו מעונש שכבר חל עליו, ואילו זה שעדיין לא גלה, לא מחילים עליו את העונש.

ופרכינן: אין זה קל וחומר. כי ודילמא, האי דגלה, שמא הגולה, כיון שכבר גלה, איכפר ליה בכך חטאו, וקל לפוטרו עתה. אבל האי, דלא גלה, ועדיין לא התכפר לו, ושמא עליו לגלות, ורק לאחר שיגלה הוא ייצא מגלותו במיתת כהן הגדול הבא אחריו. ודחינן: אין זו פירכא! כי מידי, האם גלות קא מכפרא? והרי אין הוא נפטר מעונש הגלות אפילו כששוהה בעיר המקלט זמן רב. ואין אורך גלותו תלוי אלא במיתת הכהן.

ובהכרח, שרק מיתת כהן הוא דמכפרא, כי אז הוא יוצא מעיר המקלט ושב אל מקומו. ואם מועילה מיתת הכהן הגדול לכפר עליו ולהוציאו מעיר המקלט אחר שחל עליו העונש, ודאי שמיתת הכהן הגדול מכפרת עליו לפטור אותו שלא יחול עליו העונש, כשעדיין לא גלה.

כלומר, הנושא שלנו הוא שמיתת הכהן הגדול, היא זו שגורמת לו לצאת מגלותו. ולכן, מרגע שהוא קיבל פסק דין של גלות, הרי ב"כוח", כאילו הוא כבר גלה, ולכן מיתת הכהן הגדול, מסוגלת להוציאו. ומאחר ואין כאן מה להוציא אותו בפועל, שהרי טרם נכנס לגלות - הרי מובן מדוע הדין הוא שאינו גולה.

הגמרא שוללת שהשהייה בגלות, היא זו שגורמת לו את הכפרה על מנת לצאת. שהרי ללא מיתת הכהן הגדול, לא קיימת שום מגבלה לשהיה בעיר הגלות. אולם התוס' נעמדים בקושייתם על סגנון הגמרא, וכי הגלות מכפרת? ובשאלתם הם מדברים על מישור שונה לגמרי, של כפרה רוחנית, אלא שהם נצמדים על עצם שיש כפרה, ולא על מישור הנושא המדובר.

שאלת הגמרא כלל אינה מובנת, שהרי ברור לנו ממש הפוך - שהגלות כן מכפרת

אמנם הגמרא שאלה וכי הגלות היא זו שמכפרת?! והגמרא רצתה לומר, שעם היות והגולה מצוי זמן רב בעיר המקלט - אין בכך על מנת לפטור אותו. והמחשבה היתה שמאחר ולוקח זמן רב וללא הגבלה, ועדיין יש עליו חיוב להיות בעיר מקלט, סימן שלא זמן הגלות מכפר. לעומת זאת התוספות הופכים את הקערה, ואכן יש להתפלל לחלוטין על שאלת הגמרא כאן. השואל היה בטוח והעז לשאול האם בכלל הגלות מכפרת, אענה לך שכן. ובלשון התוס' מילת המפתח הינה "אין הכי נמי".

ואכן התוס' (1) פותחים בשאלת תימהון, עד שהינך שואל, אומר לך מיד, אכן כן. הרי ברור שהגלות הינה כפרה על מעשיהם, ודבר זה נאמר במפורש, בתחילת המסכת, כי בכך שהם גולים, הם מכפרים על מעשיהם הנפשע. כלומר, לא זמן הגלות מבחינת הכמות הוא זה שיוצר את הכפרה, אלא עצם פעולת הגלות, היא זו שנוצרה אך ורק לצורך הכפרה.

20"ל,

דמיירי שענפיו שבהן מועטין, שאין בהן ארבע' דלא חשיבי, והוי כאילו עומד באויר כנגד הקרקע.

3עוד יש לומר,

דמיירי באילן שענפיו מפורדים, ואויר ירושלים וגגה שוין לקרקע.

כיון שדיני מעשר, בחומה תלה רחמנא. שנאמר "לפני ה' אלהיך תאכלנו". ולפיכך הכל תלוי בחומה. מה שבתוך החומה הרי הוא לפני מירושלים, על אף שנופו של האילן הוא בחוץ, ויכול לאכול מעשר שני על חלק האילן שהוא תוך החומה. ומה שהוא חוץ לחומה, הרי הוא חוץ לירושלים, ואין יכול לאכול עליו אפילו אם נופו של האילן הוא לפני מן החומה.

מה שאין כן לגבי הקליטה של ערי מקלט, הולכים אחר הנוף, כי שם, בדירה תלה רחמנא.

שנאמר "כי בעיר מקלטו ישב". והנוף ראוי הוא לדירה יותר מהעיקר. ולפיכך תלוי דין הרוצח היושב באילן, לפי מקום הענפים, ששם עיקר דירתו. כיון שבנופו מתדר ליה, ואילו בעיקרו - לא מתדר ליה.

עפ"י הכלל שגגות ירושלים לא התקדשו - האכילה של המעשר שני, על העץ - אסורה, כי אינו אוכל בירושלים, בעוד שיש חובה לאוכלו בירושלים

פותחים התוס' (1) בשאלת תימהון, לענין המעשר שני, ומיקום אכילתו. עד שהינך שואל אותי על הגזע או על הנוף, לפני מהחומה או מחוץ לחומה, והרי כלל לא ניתן לאכול מעשר שני על העצים. ולומדים זאת מגמרא בפסחים, שהגגות לא נתקדשו בקדושת העיר, ומאחר וחייבים לאכול את המעשר השני רק בתוך ירושלים, הרי בשעה שאוכל על הגג - אינו בירושלים, והאכילה אסורה. ונמצא שהאכילה על נוף האילן נחשבת כאכילה על גג בירושלים שהיא אסורה. כך שאין זה משנה מהו מיקומו של האילן, שהרי אפילו אם כל כולו בירושלים, עדיין אין אפשרות לאכול על ענפיו.

דווקא שאלת תימה, בהיותה כה חזקה, מכריחה למצוא חשיבה מחוץ לקופסה, כי חייבים להבין את המשנה

[שאלת תימה, היא שאלה חזקה, ממש תימהון. כי עפ"י יסוד הגמרא שהובאה מפסחים, שהגגות לא התקדשו, הרי כלל לא מובן כל הדיון, מה לי כל הדיון על מיקומו של הנוף, וכיצד הוא מחובר לעיקר, שהרי אפילו בירושלים עצמה, אינו רשאי לאכול על ענפי העץ? וקושיה זו עוקרת את כל משמעות המשנה ממעשר שני שהובאה בגמרא. ויש להבין, כי דווקא מאחר והקושיא הינה כה חזקה, זה יכריח אותנו למצוא כיוון חדש. וכפי שהתוספות אכן מוצאים שני כיוונים מקוריים. הראשון הינו אוקימתא, שמאחר ומדובר רק כאשר הנוף הוא מאוד דליל, שאין בו ארבעה טפחים מרובעים, הרי אינו נכלל בגדר גג.

אולם הפיתרון השני, אינו מצמצם רק באופן שהנוף דליל, אלא מרחיב גם כשהנוף אינו דליל. וממילא יש צורך לחשיבה מחוץ לקופסה, מכיוון אחר. וכאן בחרו התוספות לבצע חילוק בין גגות ולבין אווירה של ירושלים. ולצמצם כי אכן רק הגגות לא התקדשו, כפי שהובא בפסחים, אבל על האילן, זה גדר של אוויר ומבחינה "דינית" אינו נחשב כלל לגג הנאסר, אלא יש לו את דין ירושלים, וממילא מותר לאכול על גבי הנוף של האילן].

מיקום הרוצח היושב על עץ, הנטוע בגבול עיר המקלט - הכל תלוי היכן ממקום נוף העץ

לומדת המשנה רוצח בשגגה שגלה, וישב על אילן, שהוא נטוע בגבול התחום של עיר מקלט, וגזעו עומד בתוך התחום. ואילו נופו, ענפיו, נוטה ויוצא חוץ לתחום. או להיפך, שגזע האילן עומד מחוץ לתחום, ואילו נופו, ענפיו, נוטה ונכנס בתוך התחום - הכל, העץ גזעו וענפיו, הולך אחר מקום הנוף, ודין הרוצח תלוי במיקום של נוף העץ.

אם יצאו הענפים חוץ לתחום, אז אפילו אם ישב הרוצח על הגזע בתוך העיר, דינו כיצא מעיר מקלט.

ואם הענפים הם בתוך העיר, אז אפילו אם ישב חוץ לעיר על הגזע, דינו כנמצא בתוך העיר. כיון שכל האילן נחשב בתוך עיר המקלט, ואסור לגואל הדם להרגו. כלומר, לפי המשנה מיקום הנוף הוא הקובע, בין להקל ובין להחמיר.

מקשה הגמרא על המשנה ממשנה אחרת הדנה לגבי מעשר שני, שמה שקובע הוא מיקומו היחסי לעומת החומה

מקשה הגמרא על הכלל האמור במשנה, שלגבי עיר מקלט, דינו של כל העץ תלוי במקום הימצאות הנוף.

הרי דבר זה, עומד בסתירה לכלל שנאמר לגבי עץ הנטוע בגבול ירושלים, לענין אכילת מעשר שני על ידי האדם היושב עליו - האם הוא מצוי בירושלים, ויכול לאכול מעשר שני, או שהוא מצוי מחוצה לה, ואינו רשאי לאכול שם מעשר שני:

ורמינהי סתירה לדברי המשנה, ממשנה אחרת במסכת מעשר שני [פרק ג מ"ז]:

דתנן, אילן שהוא עומד בפנים העיר ירושלים לפני מן החומה, ונופו, ענפיו, נוטה לחוץ.

או להיפך, שגזע האילן עומד בחוץ לירושלים, ונופו נוטה לפני -

דינו חלוקים לפי התחלקות מקום המצאו של האילן.

החלק הנמצא מכנגד החומה ולפנים - דינו כלפנים העיר, ויכול לאכול מעשר שני ביושבו עליו.

ואילו החלק הנמצא מכנגד החומה ולחוץ - דינו כלחוץ!

ותמוה השינוי שבין דיני מעשר שני, שהולכים בו אחר מקום של כל חלק באילן, בנפרד. ואילו בערי מקלט דין כל חלקי האילן תלויים במקום שנמצא הנוף.

ומתריצין: וכי סתירה בין מעשר שני אערי מקלט קא רמית? והרי דיניהם חלוקים!

לירושלים ופתחה בתוך העיר - הלך אחר פתחה, ודין כל חלל המערה תלוי במקום הפתח, ולא במקום המערה.

באילן העומד בגבול העיר - הלך אחר נופו.

וכיון שהוכחנו שזו היא דעת רבי יהודה, הרי מתורצת גם הקושיא הראשונה של הגמרא. כיון שמשנתנו היא אליבא דרבי יהודה, והמשנה במסכת מעשר שני האומרת שכל חלק באילן נדון כמקומו היא אליבא דרבנן, שחולקים על רבי יהודה. ואם כן, שוב אין צורך לחילוק הקודם שמעשר שני תלוי בחומה, ואילו דין ערי מקלט תלוי בדירה, אלא דין האילן הן בערי מקלט והן במעשר שני הוא שוה, ושניהם שנויים במחלוקת שבין רבי יהודה ורבנן.

הגמרא מנסה ללמוד כי שיטת רבי יהודה לגבי האילן ונופו לגבי מעשר שני היא רק לחומרא

ומקשינן: מה הראיה ממה שאמר רבי יהודה לגבי דין אכילת מעשר שני בירושלים "באילן הולך אחר נופו", שכך היא שיטתו בכל אילן העומד על הגבול? וכיצד מוכח שהמשנה במסכת מעשרות, האומרת שהולכים אחר הנוף בין במעשר שני ובין בערי מקלט, היא על דעת רבי יהודה? והרי מסתבר שיש לחלק ולומר, אימור דשמעת ליה לרבי יהודה גבי מעשר שני שהולכים אחר הנוף, היינו דוקא לענין שנלך בו בכל צד לחומרא -

שאם עיקרו בחוץ ונופו בפנים, יש חומרא בכך שהולכים אחר הנוף ונחשב הדבר כעומד כולו בירושלים לענין שלא יהיה ראוי לפדיון. דכי היכי דבנופו לא מצי פריק, אינו יכול לפדות את המעשר שני שם, לפי שאין מעשר שני נפדה אחר שנקלט בתוך מחיצות ירושלים -

בעיקרו, נמי לא מצי פריק. כי לענין זה הוא נחשב כעומד בפנים [אבל לא לענין שיהיה נאכל המעשר שני אפילו בעיקרו של האילן שמחוץ לחומה].

וכן באופן הפוך יש חומרא, בכך שהולכים אחר הנוף:

שאם עקרו בפנים ונופו מבחוץ, מחמירים על עיקרו לענין אכילה, דכי היכי דבנופו לא מצי אכיל בלא פדייה, כיון שהוא חוץ לירושלים, בעיקרו נמי לא מצי אכיל בלא פדייה, שהרי הוא כנמצא חוץ לירושלים.

וכיון שלפדותו שם הוא אינו יכול, כי הוא בירושלים, וגם לאכלו שם בלא פדייה הוא אינו יכול, כיון שהרי הוא כאילו היה חוץ לירושלים, הרי אין לו אפשרות לאכול אלא אם כן פדאו קודם שנכנס לירושלים, או שיכניסנו לירושלים. ואם כן, יש לומר שרק לענין מעשר שני הלך רבי יהודה באילן אחר נופו - לחומרא בכל צד.

מאחר ורבי יהודה סתם את דבריו, מדוע הגמרא התעקשה לומר כי רבי יהודה הינו רק מחמיר?

שואלים התוס' (1) מאחר ואנו רואים, כי רבי יהודה סתם את דבריו בסגנון של 'באילן הלך אחר נופו' מניין לגמרא שרבי יהודה רק החמיר לגבי המעשר השני, מדוע באמת הגמרא לומדת בדבריו, שזה רק להחמיר, ולא בוחרת לראות שיש גם מה להקל בכך? דוגמא של הקלה, היא שאם הרוצח נמצא בעיקר האילן, ועיקר האילן עומד בעיר המקלט ונופו מחוצה לעיר המקלט, את זה למשל לא למדה הגמרא.

תירוץ ראשון - עץ עם ענפים דלילים אינם נחשבים מבחינה דינית כ"גג"

מתרצים התוס' בשני אופנים. האופן הראשון, הוא באוקימתא. התוס' (2) מציירים אופן בו ענפי האילן מועטים, ואינם יוצרים מקום בנופם של ארבעה על ארבעה, שהוא כעין קביעת רשות בפני עצמה. כי הרי כל השאלה מקודם היתה שנוף האילן קובע מציאות בפני עצמה, על דרך גגות, ולכן אסור לאכול בגגות ירושלים. ואילו שכאן נוף העץ מדולדל, הרי מבחינה דינית, הוא אינו קובע מקום הראוי כגג, אלא מבחינה דינית הוא כאילו אוכל באוויר. ולכן אין בכך את האיסור לאכול בגגות ירושלים.

יש חילוק תהומי בין גגות לאוויר ירושלים, כך שאפילו בעץ מלא - העיקר זה האוויר, שדינו כירושלים

באופן השני מתרצים התוס' (3), שאפילו כאשר יש לו ענפים מרובים, כי אמנם הגגות לא נתקדשו לאכילה, אבל אויר ירושלים כן התקדש, ויש לו את דין ירושלים, ועל כן ניתן לאכול עליו מעשר שני.

[דף יב עמוד ב]

אימור דשמעת ליה לרבי יהודה גבי מעשר לחומרא -

ווצריך עיון,

מנא ליה,

דלא אמרינן גם להקל.

זו"ל,

דמסבא אית ליה,

דלא פליגי רבי יהודה ורבנן כולי האי,

כי אם בחומרא בעלמא.

ביאור הגמרא במחלוקתם של רבי יהודה ורבנן

המשנה הביאה את הדעה כיצד יש להתייחס לגבי ערי מקלט וגואל הדם לגבי המיקום של האילן ונופו. הגמרא הקשתה קושיית סתירה ממעשרות למעשר שני, ורמי, יש להקשות סתירת משניות בדין מקום האילן, ממעשר אמעשר.

דתנן במעשרות [ג י:]: בירושלים - הלך לענין אכילת מעשר שני אחר מקום הנוף. וכן בערי מקלט - הלך אחר הנוף.

ולכאורה סותרת משנה זו להאמור במסכת מעשר שני שדנים כל חלק באילן לפי מקומו.

ומתריצין: אמר רב כהנא: לא קשיא.

הא דתנן במסכת מעשרות שבכל ענין הולכים אחר נופו, זו היא דעת רבי יהודה.

ואילו הא דתנן במסכת מעשר שני שכל חלק נידון לפי מקומו, זו היא דעת רבנן.

ומצינו שכך היא דעת רבי יהודה, שדיני אילן תלויין בנופו, דתניא: רבי יהודה אומר לענין אכילת מעשר שני - במערה, שהיא בתחום ירושלים ופתחה לחוץ העיר, או מערה מחוץ

ביאור הגמרא, מהי ראיית החומרה, כאשר הנוף בתוך ירושלים

העץ הרי מורכב מעיקר (הגזע) והנוף (הענפים והעלים). מאחר ואנו דנים לגבי מיקומו של העץ, הרי יש מצבים בהם העץ עצמו יהיה בירושלים, ואילו הנוף יהיה מחוץ לירושלים, או שיכול להיות מצב הפוך. אולם לכל מצב יש גררי הלכה. שהרי ההלכה היא שלא ניתן לפדות מעשר שני, לאחר שנקלט בתוך מחיצות ירושלים. ביארנו כי הגמרא למדה שרבי יהודה, אשר אומר את הכלל שהולכים אחר הנוף לעניין מעשר שני, אינו מסתפק באמירה זאת, כי אם שגם הגמרא דייקה, כי כל אמירתו רק באה להחמיר. וכעת נצייר את המצב הראשון, בו העיקר הוא מחוץ לירושלים אך נופו הינו בתוך ירושלים. וכעת, אם הנוף הוא הקובע - הרי לא רק שאינו יכול לאכול בתוך ירושלים, כי המעשר שני לא נפדה, אלא אף מחוץ לירושלים, בעיקר - אינו יכול לפדות, כי העיקר נגרר אחר הנוף, ודינו הוא כאילו הוא בתוך ירושלים, ועל כן לא ניתן לפדות.

קיימות שתי תכונות אחת לקולא ואחת לחומרא, ואנו בוחרים לקחת את התכונה לחומרא

מפרשים התוס' (1) כיצד יכולנו להקל. כי כמו שיש חומרא לגבי הפדייה, שאינה יכולה להתבצע בירושלים, כך יש גם דין נוסף בעניין אחר והוא עצם האכילה. שהרי בתוך ירושלים ניתן לאכול את המעשר השני מבלי שנדרש לפדותו. וכעת מאחר והנוף בתוך ירושלים, עם היות ואינו רשאי לפדותו, אבל הוא כן רשאי לאוכלו. ומאחר והעיקר בשיטת רבי יהודה נגרר אחר הנוף, הרי יוכל לאכול גם מחוץ לירושלים את הנעשר שני, בשעה שנמצא תחת עיקרו, עם היות שאסור לאכול מחוץ לירושלים. ואם כן אנו שוללים ראייה זו, אלא אנו מסתכלים בראיית החומרה, של התכונה שאסור לפדות, אפילו בעיקרו שעומד בחוץ, מקום בו ניתן לפדות, רק בגלל שמחמירים על היותו נמשך אחר הנוף.

תכונת החמרה עוברת רק מהנוף המשמעותי והקובע אל העיקר, אך לא להיפך

מחדשים התוס' (2), כי רבי יהודה, ידע כי רשאי הוא לאכול בתוך הנוף בהיותו בירושלים, כך שלא התנגד על עצם הדין של הקולא, אלא כל הדיון אינו בא לשלול את הקולא שקיימת, אלא מחדשים התוס' (3) שכל החידוש הוא רק לגבי ההתייחסות כיצד אנו מתייחסים לעיקר הנגרר אחר הנוף, ושם אנו בוחרים את הדין של החומרא. ואולם את הכיוון השני של החומרא הקיימת בעיקר, אין אנו מחמירים לגבי הנוף.

כאשר צד אחד הינו המשמעותי והקובע - הרי עם היות שהוא גורר אחריו את הצד השני, אך כיוון ההשפעה בא רק ממנו החוצה, ולא להיפך

[יש כאן חידוש מעניין של התוס'. יש לנו כאן שני גורמים של עיקר העץ (הגזע) ולעומתו חלק הנוף. מבחינה למדנית, לאחר שקבע רבי יהודה כי הנוף הוא המשמעותי, הרי המשמעות כי החומרא שבו עוברת אל עיקר העץ.

אם היינו אכן הולכים לפי דעת השואל - הרי נמצא כי המחלוקת בין רבנן ורבי יהודה תהיה מקצה עד קצה, וראוי לצמצם מחלוקתם לענייני חומרה

עונים התוס' (2), כי אם נלך לשיטת הקושיא, ונאמר כי רבי יהודה הולך גם לקולא, ואילו נאמר שלרבנן אף לחומרא אין אנו אומרים, הרי יוצא כי הם נחלקו בסברות ממש הפוכות. ובדרך כלל החילוק הוא תמיד במקום קטן, אבל שתהיה מחלוקת מקצה עד קצה, משתדלים שלא לומר כן. ונמצא כי ההכרעה הינה מצד הסברא, שכך הגיוני יותר לחשוב.

עיקרו של התוספות הוא להבין את שיטת הלימוד כאן, מתי הולכים רק על חומרא, ומדוע לא להקל?

[כאשר הגמרא שואלת מנא הני מילי - הרי התשובה לכך היא פסוק. ובכך מתקשרת התורה שבכתב עם התורה שבעל פה. אולם כאן, כאשר מדברים על חומרא והקלה - הרי אחד הכלים הלמדניים, הוא ההיפוך. ועד שהם דנים רק לגבי חומרא, הרי זה בדיוק המקום לשאול להיפך, לגבי צד הקולא. וכאן שאלת התוספות היא מהיכן המקור לומר לגבי רבי יהודה רק לחומרא? ועל כן הטבעי ביותר, שמאחר ואין לדבר מקור ברור, לשאול מדוע באמת לא? ומאחר ואין זה קושי ממשי, הרי כל השאלה היא רק שאכן נדרש לעיין בדבר "וצריך עיון".

וכאן הרי התשובה היא אמנם רק סברא. אלא שגופא הסברא יש בה טעם. שאנו מחפשים להקטין את המחלוקת. וכל עוד שזו רק חומרא בעלמא - הדבר יותר קל.]

גבי מעשר לחומרא עיקרו בחוץ ונופו בפנים, כי היכי דבנופו לא מצי פריק כו' -

ופי',

לא אזלינן בתר נוף לקולא, לומר,

דכי היכי דבנופו דבפנים,

מצי אכיל בלא פדייה,

הכי נמי בעיקרו מבחוץ,

מצי אכיל ליה בלא פדייה,

אלא לחומרא דוקא,

לומר דלא מצי פריק ליה בעיקרו,

2. מושמע דפשיטא ליה,

דבנוף גופיה מצי אכיל,

3. דנהי דשדינן עיקר בתר נוף לחומרא,

מ"מ,

נוף לא שדינן בתר עיקרו גם לחומרא.

הגמרא מצמצמת את מחלוקתם, רק האם גואל הדם יכול לטפס על העיקר, המצוי בתוך העיר מקלט, על מנת להרוג משם את הרוצח המצוי על העיקר, מחוץ לעיר המקלט

כי פליגי רבי יהודה ורבנן, האם הולכים אחר הנוף בחוץ, היינו לעניין שנתיר לו לגואל הדם למהוי, להשתמש בעיקרו של העץ המצוי בפנים, כדרגא לנופו, כדי לטפס עליו.

האם מותר לגואל הדם לעלות על הגזע העומד בתוך העיר, ולהשתמש בו בתורת סולם, כדי להרוג את הרוצח היושב בנוף שמחוץ העיר.

מר, רבי יהודה סבר, הוי עיקרו דרגא לנופו. שהולכים אחר הנוף לקולא, להתיר להרוג את הרוצח. שהרי אין אנו מקילים כל כך לומר שזה נחשב שהעיקר הולך אחר הנוף, אלא כל אחד עומד בפני עצמו, וגואל הדם רק מסתייע בעיקר כדי להרוג את הרוצח שבנוף, שאינו בעיר מקלט.

ומר, רבנן סברי, לא הוי עיקרו דרגא לנופו. ואינו רשאי להשתמש בעיקר האילן העומד בפנים.

ליצור מציאות חדשה של מחלוקת שלא הזכרה, מהיכן למדה זאת הגמרא?

שאלת התוס' (1) הינה, שזה ממש חידוש לצמצם את מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן דווקא בציוור כזה. והתוס' מצריכים מקור מהיכן הגיעה הגמרא למסקנה זו. שהרי הברייתא מדברת רק על מחלוקתם האם אנו לוקחים את הדין של העיקר ומעבירים אותו לנוף או לא. ומהיכן מצאה הגמרא ליצור מקרה חדש האם העיקר יכול להיות דרגא לנוף?

מאחר ובברייתא נאמר כי רבנן ורבי יהודה חולקים לא רק לגבי מעשר - סימן שיש להפש במה בדיוק חלקו גם בעניין עיר מקלט

על מנת להבין את דברי תשובת התוס' (2) ראוי לצטט לשון תוספות רבינו פרץ, שמאריך מעט ומבהיר את דברי התוס' כאן, שהרי הם בסיס התוס' במסכת מכות. "ויש לומר דמשמע מתוך הברייתא דפליגי רבנן אר' יהודה (גירסת הב"ח) בתרתי, בין במעשר בין בעיר מקלט. מדנקט ירושלים ברישא, מוקמי ליה כרבי יהודה, מכלל דרבנן פליגי עילויה. ואם כן סיפא נמי דערי מקלט אתיא כרבי יהודה, ורבנן פליגי עילויה. דאין סברא דרישא - הוי פלוגתא, וסיפא - אליבא דדברי הכל."

חובה למצוא מה המחלוקת במציאות של עיר מקלט, שהנוף מחוץ לתחום, בה יחלוק רבי יהודה על חכמים

גישה אחרת, שחייבים שגם בעיר מקלט יהיה מחלוקת לשני הכיוונים, כאשר הנוף בפנים או בחוץ. והיות שבאופן שנינו בפנים ונופו בחוץ לא שייך לומר לכת אחר הנוף לקולא להרוג את הרוצח בעיקר שבתוך התחום (כפי שכתבו התוספות ד"ה אימור דשמעת ליה) על כרחך שנחלקו רבי יהודה וחכמים בעניין אחר אם יכול להיות העיקר שבתוך התחום סולם לגואל הדם כדי שיוכל להגיע דרכו לרוצח שנמצא בנוף שמחוץ לתחום (עפ"י המהרש"א).

אך כאן מחדשים התוספות בצמד מילות מפתח "נהי .. מכל מקום". אכן אנו מודעים שהנוף גורר את חומרתו אל העיקר. אך אין זה סימטרי, ואין בכוח העיקר לגרור את חומרתו אל הנוף. ומתוך כך הם מחלצים את הדין, כי הקולא שקיימת בנוף, שרשאי לאכול בירושלים, נשארת אצל הנוף. ולאחר שקבענו כי מבחינת חשיבות הנוף הוא הקובע, הרי הוא אינו נגרר לקבל את חומרת עיקר העץ.]

מר סבר עיקרו הוי דרגא כו' -

וקצת קשה,

מנא ליה לאפלוגי רבנן ארבי יהודה בהא.

זויש לומר,

דמשמע מתוך הברייתא,

דפליגי ארבי יהודה בתרתי,

בין במעשר בין בעיר מקלט,

מדנקט ירושלים בבבא באפי נפשיה.

הגמרא מבארת את מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים לגבי הציור בו העיקר בתוך עיר המקלט, אך נופו יוצא מחוץ לעיר המקלט

כידוע לגואל הדם יש אפשרות להרוג רק בשעה שטרם הגיע לעיר המיקלט. ונמצא כי בכל הדיון של עיקר העץ ונופו - יש משמעות גם למיקום העיקר ומיקום הנוף, וכיצד ההשפעה בין נוף לעיר מעבירה דינים. כלומר, כאשר העיקר מצוי כבר בתוך עיר המקלט - מקום בו אסור להורגו, ואילו הנוף מצוי מחוץ לעיר המקלט - מקום בו מותר להורגו. וכעת הגמרא מנתחת זאת.

בשעה שבבירור נמצא הרוצח בתוך עיר המקלט, אלא על העיקר, לא ניתן להחמיר ולומר, כי מאחר והנוף בחוץ - רשאי גואל הדם להורגו

בעיר מקלט יש גם צד חומרא כשנופו בפנים, שאסור להרוג את הרוצח היושב על עיקרו בחוץ.

אך גם באופן שנופו בחוץ, שאמר רבי יהודה שהולכים אחר הנוף, אין כוונתו להקל לגמרי ולומר שמותר להרוג את הרוצח אם הוא יושב על הגזע שבתוך העיר.

שהרי אם נמצא הרוצח בפנים, כשהוא יושב בעיקרו של האילן - דכולי עלמא לא פליגי דלא מצי גואל הדם קטיל ליה, שהרי הוא קלוט בתוך העיר, ואין מטילין העיקר אחר הנוף לקולא, כמו שנתבאר.

ומאידך, אם קאי נמצא הרוצח בנופו, שמחוץ לעיר, ויכול גואל הדם להורגו בחיצים ובצורות ממקום עמדו חוץ לעיר - דכולי עלמא לא פליגי דמצי גואל הדם קטיל ליה, שאין מי שסובר שהנוף הולך אחר העיקר להצילו.

לא היה בטל לעולם גם לחומרא כדפירשתי,
והכי קאמר,

אף לאחר הנוף - **שדינן ליה עיקר לחומרא,**
כמו עיקרו בחוץ ונופו בפנים,

כי היכי דנופו - לא מצי קטיל,
בעיקר - נמי לא מצי קטיל,

והוא הדין,

דעיקר - אזיל בתר נפשיה,
שיש לעיקר דין עצמו,

כגון דעיקרו בפנים ונופו בחוץ,

אף על גב דבנופו מצי קטיל כדפירש,
דלעולם יש לו לנוף דין עצמו גם להקל,

מכל מקום,

דעיקר מבפנים - **לא מצי קטיל,**

דלא שדינן העיקר בתר הנוף לקולא **רק לחומרא.**

5אבל הקונטרס פירש,

אף אחר הנוף,

משום דבכולי הש"ס,

שדינן לנוף בתר העיקר,

אצטריך למימר הכא,

גבי מקלט,

דזימנין דשדינן עיקר בתר הנוף לחומרא,

לפי זה ניחא קצת,

הא דנקט אחר הנוף טפי מאחר העיקר.

6מיהו גם זה קשיא,

דהא **לענין מעשר,**

לא שדינן לעולם בתר עיקרו כדפ"ל,

לכך ניחא פי' הר"ם.

שיטת המשנה, לעניין עיר מקלט מה שקובע לגבי גואל
הדם הינו רק מיקום הנוף

העץ - יש בו שני מרכיבים, העיקר, שהוא הגזע, והנוף, שהוא מיקום הצל. המשנה דנה איך ההתייחסות שלנו כאשר בעיר מקלט, רק מרכיב אחד נמצא בתוך תחום העיר. ומסיקה המשנה, כי הדבר הקובע הוא הנוף. ולכן כאשר העץ עצמו נטוע בעיר, אבל הנוף הינו מחוץ לעיר, הרי עם היות שהגיע לתוך התחום, והוא ליד גזע העץ, הממוקם בתוך תחום העיר, הרי מאחר ומה שקובע הוא הנוף, אינו נחשב שהגיע לעיר, ורשאי רודף הדם להורגו. ולעומת זאת, כאשר העץ נטוע מחוץ לעיר, אך הנוף, הצל, הינו בתוך העיר, הרי כל העץ מקבל שם של בתוך העיר, וברגע שהגיע לגזע העץ, עם היות שהוא מצוי מחוץ לתחום, לכל העץ יש גדר דיני, שהוא בתוך התחום, ולכן, מרגע שהגיע אל העץ, עם היות שהוא עומד בחוץ, מאחר ומבחינה דינית מה שקובע הוא הנוף, שכן בתוך תחום העיר, הרי כבר גזע העץ, העומד מבחינה גשמית חוץ לעיר, נחשב הוא שכבר הגיע אל העיר, ואין גואל הדם רשאי להמיתו.

החידוש שבכלל מפריע לתוספות, לגלות את המקור למה
חכמים ורבי יהודה חולקים בעניין מסוים

[כאן התוס' באים ללמוד את מקורות הסברות. ושוב יש כאן צמד מילות מפתח "מנא ליה .. דמשמע". כלומר, אנו מתחקים להבין את מקור הסברא. ותשובת התוספות היא דיוק מהלשון. וכאן החידוש אינו רק על עצם מציאת התשובה, אלא כבר על העמדת השאלה. שנושא כזה ראוי לחקור ולמצוא לו תשובה. וללא זה הרי זה בבחינת "קצת קשה". כי הרי אין זו קושיה ממשית על בעיה, אולם זה קושי ברמה נמוכה יותר, שגם הוא דורש התייחסות ומציאת פיתרון.]

ראוי להדגיש, כי התוס' וודאי שלא באו לחלוק על עצם ראייה זו של הגמרא, אלא רק באו לנסות להבין, מהיכן נוצרה מחלוקת, שכביכול כלל לא הזכרה.]

רב אשי אמר מאי אחר הנוף -

1.פי',

רב אשי בא למידק הא דפרכינן,

אלא עיקרו בפנים ונופו לחוץ,

הכא נמי דבעיקרו - מצי קטיל,

וקאמר דאף אחר הנוף קתני מתניתין,

דגם אחר הנוף **אזלינן,**

היכי דהוי חומרא,

כמו דעיקרו בחוץ ונופו בפנים,

דשדינן עיקרו בתר נופו,

ואף בעיקר - לא מצי קטיל,

2.וה"ה דאזלינן בתר עיקר,

למישדייה נופו **בתר עיקרו לחומרא,**

כגון בעיקרו בפנים ונופו לחוץ,

דאף בנופו - לא קטלינן,

דאזלינן בתר עיקרו.

12וקשה,

דא"כ כי היכי דקתני הולך אחר הנוף,

דהיינו אף אחר הנוף,

ה"ה דהוה מצי למתני,

הכל הולך אחר העיקר.

13ועוד קשה,

דהא לעיל גבי מעשר,

כי קאמר דאזלינן בתר הנוף,

לחומרא משמע,

דמכל מקום פשיטא ליה דדין נוף עצמו,

לא היה בטל כלל,

דלא שדינן ליה בתר עיקרו כדפרישית לעיל.

14ולכך ניחא פירוש הר"ם,

דודאי דין נוף עצמו,

המקלט עצמה. ולכן מבאר רב אשי, שהנוף הינו בנוסף, ולכן יהיה לגואל הדם איסור להורגו הן בפנים במקום העיקר, והן בחוץ במקום הנוף, עם היות שהנוף יצא מגבול העיר.

האפשרות השניה היא שהגזע (עיקרו) הוא מחוץ לתחום עיר המקלט, ורק הנוף הינו בפנים. וכאן אנו מייחסים את העיקר שיש לו דין של הנוף, ועם היות שמבחינה גשמית אכן העיקר הינו בחוץ, אך מבחינה "דינית", מאחר והוא הולך אחר הנוף, הוא נחשב כאילו הוא בפנים, ולכן לגואל הדם אסור להורגו אם היה על העיקר, למרות שמיקומו המדוייק הינו מחוץ לתחום עיר המקלט.

וכאן חוזרים התוס' (1.2) לאפשרות הראשונה. וגם שם ההליכה היא אחרי העיקר, אך באופן שאנו מתייחסים לנוף, ומחילים עליו את דין העיקר, ולחומרא. לדוגמא, כאשר עיקר העץ הינו בפנים, וממילא אסור לגואל הדם לפגוע. אך גם כאן, מבחינה "דינית" הנוף מקבל התייחסות שהוא גם נחשב בפנים, לעניין שאסור להרוג תחתיו. עם היות שמבחינה "גשמית", הנוף מצוי מחוץ לעיר המקלט. וזאת מאחר ואנו הולכים אחר העיקר.

מבנה התוס' עפ"י מילות המפתח, נותנות לנו מפה של מה הולך להיות, או תימצות לזיכרון

[הפעם אתן את כללי מילות המפתח של התוספות עוד לפני כל המהלך. ונראה עד כמה זה ממש מהווה מפה של כל מהלך התוספות. נדגיש את מילות המפתח ומשמעותן. פתחנו עם "פי" = "פירוש" בו הסברנו את שיטת רב אשי. אולם לאחר מכן העמדנו סוללת קושיות - הקושיה הראשונה "קשה", והקושיה השניה "ועוד קשה". כפי שביארנו פעמים רבות, לאחר סוללת קושיות, נוקטים התוס' במהלך חדש, המיישב את הקושיות - "ולכך ניחא פירוש הר"ם". כי מצד הקושיות, כביכול, לא נותרה לתוס' ברירה, אלא להציע הבנה חדשה, שממילא יוסרו גם הקושיות הללו.

אולם בתוספות זה, לא רק שמצדיקים את השיטה החדשה, אלא מתייחסים במקביל לפירוש רש"י. מביאים אותו "אבל הקונטרס פירש", מסבירים שאכן פירוש זה עדיף מהפירוש הראשון שהביאו התוספות "ולפי זה ניחא קצת", אולם מאחר ובכל זאת יש עדיין קושי בדבריו "מיהו גם זה קשיא", ומסכמים התוס' "לכך ניחא לפירוש הר"ם". כלומר, הפירוש שהוצע כפותר את שתי הקושיות. והסיבה שהפעם הבאתי את המהלך, כבר אחר הפירוש הראשון, הוא להבין, כי מילות המפתח סוללות לנו הבנה מלאה הן לפני והן כסיכום, על מה שהתרחש].

הפירוש אף אחר הנוף, הוא ממש זהה גם אם היינו אומרים אחר העיקר

מקשים התוס' (2) שפירוש זה מעלה קושי. אמנם הלכנו וביארנו את דברי רב אשי, אלא שאכן ברגע שפירשנו כי משמעות הולך אחר הנוף משמעותו היא אף אחר הנוף, הרי ניתן להפוך את הדברים ולומר שהכל הולך אחר העיקר, כי גם כאן נרחיב אף אחר העיקר, ונקבל בדיוק את אותם הדינים.

וזה לשון המשנה, וביאורה: "רוצח בשגגה שגלה, וישב על אילן, שהוא נטוע בגבול התחום של עיר מקלט, וגזעו עומד בתוך התחום. ואילו נופו, ענפיו, נוטה ויוצא חוץ לתחום.

או להיפך, שגזע האילן עומד מחוץ לתחום, ונופו נוטה ונכנס בתוך התחום - הכל, העץ גזעו וענפיו, הולך אחר מקום הנוף, ודין הרוצח תלוי במיקום של נוף העץ.

אם יצאו הענפים חוץ לתחום, אז אפילו אם ישב הרוצח על הגזע בתוך העיר, דינו כיצא מעיר מקלט.

ואם הענפים הם בתוך העיר, אז אפילו אם ישב חוץ לעיר על הגזע, דינו כנמצא בתוך העיר. כיון שכל האילן נחשב בתוך עיר המקלט, ואסור לגואל הדם להרגו."

הגמרא מוכיחה שמשנתנו הינה בשיטת רבי יהודה, ומיישבת את החילוקים בין מעשר שני לערי מקלט

מקשה הגמרא ממשנה של מעשר שני, כי החלוקה כלל אינה לפי נוף או עיקר, כי אם לגבי חומה. מתרצת הגמרא, אכן במעשר הגורם הינו החומה, ואילו ערי מקלט עניינם מגורים, ורק כאשר מגיע למקום מגורים, שהרי האדם גר בצל, כלומר הנוף קובע. אולם יש סוגיה נוספת שמעשר בירושלים כן הולך אחר הנוף. ונמצא כי יש סתירה לגבי מעשר. והגמרא המשיכה והוכיחה משמו של רב כהנא, כי המשנה שלנו היא בשיטת רבי יהודה, אלא שלא ברור כיצד כאן החמיר וכאן הקל. וכאן מגיעה מסקנתו של רב אשי.

רבי אשי אמר גם הוא, שמשנתנו והמשנה במסכת מעשרות הם לשיטת רבי יהודה שהולכים אחר הנוף לחומרא.

מסכמת הגמרא עם דברי רב אשי: "רב אשי אמר: מאי אחר הנוף? אף אחר הנוף." ולא יקשה מאי "אחר הנוף" שאמר רבי יהודה אף בערי מקלט, ששייך בהם קולא, כשנופו בחוץ. כי כוונתו לומר שהולכים אף בתר הנוף. והיינו, באופן שעיקרו בחוץ ונופו בפנים, הולכים אחר הנוף לחומרא, שלא יהרגו אף שיושב חוץ לעיר.

אבל אם נופו בחוץ ועיקרו בפנים, הולכים באמת אחר העיקר, ואינו יכול להרגו אף בנופו שבחוץ, כי לעולם הולכים לחומרא, בין אחר הנוף ובין אחר העיקר.

וחידוש הוא, שאפילו נאמר בכל דיני התורה שהולכים אחר העיקר, ולכן כשעיקרו בפנים ונופו בחוץ אין יכול להרגו מפני שעיקרו בפנים, בכל זאת, צריך רבי יהודה לחדש, שבערי מקלט יש אופן שהולכים אף אחר הנוף, לחומרא - באופן שרק הנוף בפנים, שאז אסור להרוג את הרוצח, אפילו אם יושב על העיקר, בחוץ!

ביאור דברי רב אשי, בין שהעיקר בפנים והנוף בחוץ, ובין אם העיקר בחוץ והנוף בפנים - מחמירים ואסור לגואל הדם להורגו

מבארים התוס' (1.1) את פירוש משמעות דברי רב אשי. שהרי יכולות להיות שתי אפשרויות:

האפשרות הראשונה, עיקר העץ (הגזע) הינו בתוך עיר המקלט, ואילו נופו (צל ענפיו ועליו) הוא בחוץ. אם היינו הולכים רק אחר הנוף, היה מקום שניתן להרוג בתוך עיר

צויש לומר,
דאם גולה מעיר לעיר,
יהיה רשאי לילך בכל העיר ובתחומיה,
ואם יגלה לפלכו,
פלכו קולטו בו,
שלא יצא משכונה לשכונה.

המטרה היא שמצד אחד על רצח נוסף תהיה גלות נוספת, אך מבלי לסכן את הגולה מגואל הדם

קיימים לנו שני כללים, מצד אחד יש חובת גלות לרוצח בשגגה, ומצד שני קיים גואל הדם, אשר עלול להורגו באם יצא ממקומו, בשעה שיוצא ממקום שאינו מוגן. לכן אומרת לנו המשנה, שאם כבר קיים רוצח בשגגה, אשר נמלט לעיר מסוימת, הרי אם יהיה כאן רצח בשגגה נוסף, הוא גולה משכונה לשכונה באותה העיר. בכך מתרחשים שני העניינים, הוא גם מבצע גלות נוספת, וגם הוא לא יוצא משטח העיר, כך שהוא מוגן מגואל הדם. וכל זה כאשר הרוצח אינו לוי.

ממשיכה המשנה ולומדת, שאם הרוצח בשגגה הינו לוי, הרי זה היה מקומו מעולם, ולכן הוא רשאי לעזוב את העיר, ולעבור לעיר אחרת, וזה מה שנקרא שגולה מעיר לעיר. ואילו הברייתא לומדת על בן לוי שהרג, שקיימות שתי אפשרויות, הראשונה, שהוא גולה מפלך לפלך, ואם תתבצע האפשרות השניה שהוא גלה לפלכו, אזי הדין הוא שפלכו קולטתו. (ויהיה עלינו להסביר בדיוק מה זה פלך. שהרי רש"י מבאר מדינה, ואילו הב"ח מגייה, שזה עיר).

מקשים, מאחר שהוא נאלץ לעזוב ולגלות מפלך לפלך אחד, כיצד פלכו, שמשמע הקודם - קולטו

כעת (1) תוספות תמהים, ובחרים במילת המפתח "קשה", שהרי זה ממש נוגד את הפשט. שהרי האפשרות הראשונה לגבי הבן לוי הינה, שהוא גולה מפלך לפלך, ומשמע לדבריהם שזו אינה האפשרות כי אם הדין. ולכן לא ברור לתוספות, המשך הברייתא, האומרת שפלכו קולטו, משמע באותו הפלך בו הוא כבר נמצא, כלומר הברייתא מאפשרת לו כן להיות בפלכו. והרי אנו רואים כי מאחר וחייבת להיות פעולת הגלייה, כיצד הוא נשאר בפלכו, שבמבט ראשוני משמע שאין כאן כלל הגלייה. והיה ברור לתוספות בקושייתם, כי כאשר עובר מפלך לפלך, ורק זו הינה פעולת הגלייה.

קושיה נוספת מהמשנה, שאמרה שבן לוי גולה מעיר לעיר, ומשמע בוודאי שלא באותה העיר

התוספות (2), באומרים "ועוד" מחזקים את דבריהם מלשון המשנה, שגם היא הדגישה כי חייבת להיות פעולת הגלייה, כלומר שינוי ממקומו, ושם הדוגמא שהוא גולה מעיר לעיר. ועל כן באפשרות שהוא גולה לפלכו, כביכול אין פעולת הגלייה, שהרי הוא כבר בתוך הפלך שלו. כך משמע מכך שאפילו בדיעבד אינו יכול לגלות בתוך אותה העיר.

ביאור חדש למילה פלך - שכונה, וברגע שעבר לשכונה אחרת משמעות הקליטה, שאינו יכול לחזור לראשונה

ועל כך מתרצים התוספות בחילוק (3) כי פלך הינו מקום שהוא רק חלק מתוך העיר, בבחינת אזור בתוך העיר, המכיל

ונמצא שאינו מובן במה יש כאן הליכה אחר הנוף, יותר מהליכה אחר העיקר? ואין זה רק משחק מילים, אלא שמאחר וניתן לומר בסגנון הפוך, הרי זה מראהנ כי מה טעם בחרת להדגיש את הנוף, כאשר באותה מידה יכולת להדגיש את העיקר. ונמצא כי כל הביטוי "אף" אינו בא לחדש לנו דבר בסגנונו.

אם נאמר אף אחר הנוף, הרי כאילו באים אנו לחזק את הנוף, בעוד שממעשר דאינו שלא באו למחוק את הנוף באומרים שזה לחומרא

אלא מעלים התוס' (3) שיש גם קושייה נוספת. שהרי המשמעות של אף אחר הנוף, שמלכתחילה לא היינו צריכים לילך כי אם אחר העיקר, ואז באים ומחדשים כי בכל זאת יש גם לילך אחר הנוף. ואילו במעשר רואים אנו שהלשון לחומרא, מראה כי אין אנו באים למחוק את הנוף, ולבטלו. והדברים נאמרו בתוס' שאנץ "ולא נהירא למורי ה' מרדכי, שיבטל דין נוף מכל וכל, לא להקל ולא להחמיר."

התוס' מחזקים את מעמד הנוף

מתוך שתי הקושיות הללו, סוללים התוס' (4) בשם הר"ם מהלך חדש. שהיסוד שלו הינו שוודאי לא ניתן לומר שדין נוף עצמו לא היה בטל לעולם. ומבארים התוס' את דבריו. שיש לפרק כך את דברי רב אשי: אף לאחר הנוף משליכים את העיקר לחומרא. כלומר, לא רק שהעיקר גורם לעצמו חומרא, כפי מקום הימצאו, אלא אף משליכים את העיקר ללכת אחר הנוף לחומרא, כמו באופן שעיקרו בחוץ ונופו בפנים. כש שבנופו שבפנים - לא יכול גואל הדם להרוג את הרוצח אף בעיקר לא יכול להורגו, (שכן העיקר הולך אחר הנוף לחומרא).

והוא הדין שהעיקר הולך אחר עצמו, היינו שיש לעיקר דין של עצמו לחומרא, כגון באופ שעיקרו בפנים ונופו בחוץ, אף על גב שבנופו מותר לגואל הדם להרוג את הרוצח כפי שפירשנו שלעולם יש לו לנו דין של עצמו לא רק להחמיר, אלא גם להקל, מכל מקום בעיקר מבפנים - אין יכול להורגו, שלא משליכים את העיקר אחר הנוף להקל, אלא רק להחמיר.

למרות שיש ביאור לטעמו של רש"י, דוחים התוס', ומוכיחים כי לשון הר"ם הוא העיקר

מבארים התוס' (5) מה היה יסוד שיטת רש"י, שאמנם, בכל הש"ס תמיד העיקר הוא כמו החשוב, ולכן שדינן את הנוף לפיו. ולכן השתמשו בלשון זה בערי המקלט. אבל מיד אומרים (6) שיש לענות על דבריו. כי כלל זה לעולם לא מתרחש בעניין מעשר. ומתוך כך מגיעים התוס' למסקנה (7), שפירוש הר"ם הוא העיקר.

פלכו קולטו -

וקשה,

דהא אמרינן כבר גולה מפלך [לפלך].

נועד,

הא קאמר בן לוי גולה מעיר לעיר.

מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר לגבי התשלום אותם הרוצחים בשגגה צריכים לתת בערי הלויים

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים לגבי להעלות שכר ללויים. שהרי הרוצחים מגיעים גם לערי הלויים בתור ערי מקלט. וכאן השאלה לגבי התשלום. (ונדון בהמשך בדיוק על מה בתשלום דנו). על כל פנים, רבי יהודה היה אומר שמעלים שכר ללויים, ורבי מאיר חולק ואומר שלא היו מעלים. כעת התוס' דנים על הבנת דעתו של רבי יהודה.

חידוש התוס', ששיטת רבי יהודה, שהתשלום הוא עבור ענייני הציבור, בחינת מס וארנונא, ולא ליחיד - דמי השכירות

התוס' מבארים (1), כי במחלוקת אינם מדברים כלל על עצם תשלום השכר דירה, שזה רכוש היחיד, שלא ניתן לחייבו למסור את רכושו בחינם. כי אם על תשלומים ציבוריים, והראייה שהתוס' מדייקים שזה הולך על מס וארנונא, שזה הולך לא לכיסו הפרטי של המשכיר, כי אם על תשלומי העיר. וכפי שהגמרא דייקה שהיו מעלים שכר ללויים, שהכוונה היא לכלל, ולא נאמר לבעל הבית, שהוא רק פרט.

התוס' מציגים כך הוא הפירוש, ולא מתעמתים עם שיטת רש"י

[יש לציין כי מה שהתוס' כתבו בתחילה לשון פירוש, מאחר והם באים לפרש הבנה חדשה בכל הסוגיה, שהיא שונה מרש"י. באשר רש"י פירש שהדיון הוא על השכר לבעל הבית עצמו, על בתי הדירה שלהם. ולפי דברי תוס', שצמצמו את הדיון על תשלומי העיר המשותפים, יוצא שאף רבי מאיר מסכים, שברור שהרוצחים שילמו למי ששכרו מהם.

ומאחר ואינם חולקים על לשון רש"י או ראיותיו, אין הם מביאים כלל את פירושו של רש"י. אלא מלכתחילה מציגים שכך הוא הפירוש. ולכן גם מוכרח החלק השני של פירושם "דלא תימא", שבא לשלול את הפירוש המובא ברש"י. בכך אנו מראים כי גם מילות המפתח כאן אינם כל מילה בפני עצמה, אלא שזה בעצם צמד מילים. "פירוש .. דלא תימא", כי הטעם של הפירוש, מוכרח להשלים את הצגת הדברים, בפרט שניתן היה לפרש זאת באופן שונה].

לא ניתן לומר מי הקב"ה הכריח את הלויים לקבל את ההוצאות העקיפות של הרוצחים, ועליהם לשלם מס

מדגישים התוס' (2) מהי הסברא הנגדית שלא לשלם. והיא מאחר והקב"ה הכריז על המקומות הללו, ערי הלויים כערי מקלט, הרי מעצם זה שיש עליהם חיוב לקבלם, הם אינם נכללים כאנשים פרטים, אלא שהקב"ה כביכול שתל אותם שם, מה שנקרא גזירת מלך.

כי לא ניתן לומר שהרוצח הוא אינו תושב העיר, אלא הקב"ה הכריח אותו לדור שם, אף כנגד רצון הלויים, ומשום כך אינו נדרש לשלם את תשלומי הקבועים שבהם מחוייב תושב העיר. והוא מגיע רק בבחינת עראי. אלא מאחר וכעת הוא מתגורר בה בפועל, הרי עליו לשלם את התשלום. ולא

מספר שכונות. ואז העיר הינה גדולה ביותר, מתחתיה בגודל קיים הפלך, האיזור, ובכל פלך קיימות מספר שכונות. ונמצא כי הוא יכול להישאר בפלכו, כי הוא כן עשה גלות לשכונה אחרת, כלומר יש כאן גם הגליה.

וחייבים לומר, שיש לבן לוי שהרג בשוגג שתי אפשרויות שונות של הגליה, הראשונה לעבור לעיר אחרת, והשנייה בתוך אותו הפלך לעבור שכונה. אך בשעה שבוחר לעבור שכונה, הרי הוא פוסל את שאר השכונות, וחייב הוא להיות בשכונה זו. ובשעה שהוא גולה לעיר אחרת, הוא מרוויח שהוא יכול להיות בכל חלקיה.

כלומר, התוספות מוסיפים לנו, כי אין אלו שתי אפשרויות שונות לבן לוי, לגלות לפלך אחר או לעיר אחרת, כי אם שאנו נשארים עם היסוד שעליו לבצע גלות, אלא בשעה שהגלות היא כביכול חלקית, באותה העיר אך לפלך אחר, שהוא אזור מצומצם יותר, הרי הוא מגביל את טווח הסביבה בה הוא יכול לנוע.

ונמצא שמתקיים בו שני המרכיבים, יציאה ממקומו, וזה שיש לו אכן תחום מושב, בעקבות הגלות שלו. אולם אם ירצה לשמר את עירו, הרי הוא יכול, אך מצמצם את המרחב של הגנתו מגואל הדם.

תירוץ סתירה ע"י חילוק, על פי רוב מסלק את הקושי

[אחד מהכלים החזקים ביותר בתירוץ, ובפרט במצב בו קיימת סתירה הינו חילוק. ומילות המפתח כאן הם שוב צמד, המתאר את שני המצבים השונים. ("דאם" .. "אם"). הקושיה אכן חיפשה מצב בו הוא גולה מעיר לעיר, מה שמצטייר לנו כגלות ממשית. ואכן לאחר שהוא גלה באופן המשובח יותר, יש לו זכות להיות בכל העיר ובכל תחומיה. וזה מה שציפינו. ולא היינו מסוגלים להכיל כיצד יישאר בעיר אחת.

וכאן מגיע המקרה השני. אכן הוא כביכול רק גלה בתוך אותה העיר משכונה לשכונה. אך כאן מגיע המהלך הנפלא, הגלות מגבילה אותו. כי לאחר שעבר לשכונה החדשה, כבר אסור לו לחזור לשאר מקומות העיר. וברגע ששוב אינו יכול לשוב למקומו, הרי ניכרת בזאת העקירה].

[דף יג עמוד א]

מעלים היו שכר ללויים -

ופירוש,

רוצחים הבאים ודרים שם,
צריכין להעלות מס וארנונא ללויים.

דלא תימא,

גזירת המלך על הלויים,

לעכב אותם בעירן.

ישלמו על הוצאות העיר. ולפי זה רב כהנא המצמצם את מחלוקתם בששת ערי המקלט, הרי הביאור הזה הוא רק לשיטת רבי מאיר.

ואילו לשיטת רבא, הלומד שמחלוקתם היא גם לגבי ארבעים ושנים ערי הלויים, הרי שעל מקרה זה לא נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר. וחשוב לנו להבין זאת, כי ההלכה הינה כרבי יהודה.

והיה מי שביאר, כן לפי דעת התוס' הקודם, שאכן רק ללויים אינם נותנים, אבל שכר דירה וודאי שמחוייבים לשלם.

ועוד ביארו, שלכאורה מה כבר הוסיפו על דברי הגמרא, אלא שזה בא לצמצם רק שאינם חייבים להעלות שכר, אבל לעשות את כל מה שהם רוצים לא. וכגון, מכיוון שאסור להם למכור כלי זיין, הרי ההיתר יש להגבילו רק בענייני התשלום.

הלשון שום דבר הינה לשון מאוד חריפה, ויש שבגלל זה ניסו להעמיד, כי עולי הרגלים אינם משלמים על השעות בירושלים, אולם על כל פנים היו משאירים את העור של הקורבן. ואילו כאן, הרוצחים אינם מחוייבים אף לא בתשלום זה.

כל תוספת הקטנה ביותר, אפילו "שום דבר", אינה באה ללמוד תיאור, אלא יש כאן חידוש בדין

[לכאורה התוס' יכולים לכתוב בקצרה, שהרוצחים אינם להעלות עבור הלויים. ולמעשה יש כאן תוספת קטנה של מילות תיאור "שום דבר", שבאה להדגשה. ואין זה רק בחינה ספרותית של עוד תיאור, אלא מאחר וכל מילה מדוייקת, הרי יש ללמוד מכאן דינים. (ולפי התיקון גירסא "שום שכר" - הרי זה ממש מפרש את העניין).

אולם נראה לי לומר, שהעיקר, שכאן התוס' מציג את הדעה שיש כאן כן גזירת מלך שעל הלויים לעכב את הרוצחים בעירם, והרוצחים נחשבים כאורחים בלבד. והלשון שום דבר באה לומר, שלא רק שמש אינם משלמים, אלא אפילו לא שכר דירה. וכאילו הם אורחיו של הקב"ה, בבחינת גזירת מלך. (ואם נסתכל מבחינת הרוחניות שבדבר, עליהם לחוש כי כל מגוריהם כאן הינם בחינה זמנית, שאין זה מיקומם האמיתי. אלא זה רק ערי הלויים).]

גמר שיבה שיבה -

ונראה,

דהיינו דוקא לרבי מאיר,

דאצטריך לג"ש,

אבל לרבי יהודה,

הא איכא קרא בהדיא גבי רוצח,

וא"כ,

הא דקתני לעיל,

וכן בגולה כו',

ממילתא דרבי מאיר הוא.

יעלה על הדעת שמי שמתגורר, ואינו משלם. שהרי יש הוצאות כלליות של עצם בניית העיר וניהולה. (ונראה לי, על דרך הצחות, שיש לומר שללויים היה גם תפקיד חינוכי לגבי המרצחים. ולא יעלה על הדעת שבנוסף עליהם יהיה להפסיד ממון, בקיום חובה קשה זו, להכיל בתוכם את הרוצחים בשגגה).

לכם לכל צרכיכם -

ודאין צרכיכם להעלות שום שכר ללויים.

הקדמת מחלוקת האמוראים רב כהנא ורבא בהבנת מחלוקתם של רבי יהודה ורבי מאיר

המשנה הביאה את מחלוקת התנאים לגבי התשלום בערי הלויים "מעלים היו שכר ללויים, דברי רבי יהודה: רבי מאיר אומר: לא היו מעלים להן שכר." נביא את דברי הגמרא הנוגעים לסוגייתנו. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד לפרש את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה.

שהרי היו שני סוגים של ערי מקלט, שש ערי מקלט שהתורה מציינת אותן, ובתוספת לכך היו ארבעים ושתיים ערי הלויים. הפסוק הדין בששת ערי המקלט אומר "והיו לכם הערים למקלט מגואל, ולא ימות הרוצח, עד עומדו לפני העדה למשפט" (במדבר לה, כז). ובנוסף קיים פסוק אחר לגבי ערי הלויים. "ואת הערים אשר תתנו ללויים את שש ערי המקלט, אשר תתנו לנוס שמה הרוצח, ועליהם תתנו ארבעים ושנים עיר. (במדבר לה, ו).

הדעה הראשונה הינה של רב כהנא: "אמר רב כהנא: מחלוקת - בשש, דמר סבר: לכם - לקליטה, ומר סבר: לכם - לכל צרכיכם, אבל בארבעים ושנים - דברי הכל היו מעלין להם שכר."

הדעה השנייה הינה של רבא, החלוק על דברי רב כהנא, ולומד כי בששת הערים לא היו מעלים בהם שכר. "א"ל רבא: הא ודאי לכם - לכל צרכיכם משמע! אלא אמר רבא: מחלוקת - בארבעים ושנים, דמר סבר: ועליהם תתנו - כי הנך לקליטה, ומר סבר: ועליהם תתנו - כי הנך, מה הנך לכל צרכיכם, אף הני נמי לכל צרכיכם, אבל בשש - דברי הכל לא היו מעלים להן שכר."

הבנת גוף דברי הלימוד והיו לכם הערים למקלט, בשיטת רבי מאיר

כאן התוס' (1) לומדים לכאורה הפוך מהדיבור הקודם. שהרי המסקנה כאן, שאינם צרכיכם לתת ללויים דבר. אלא כאשר קיימת מחלוקת - הפיתרון הוא חילוק. שכל תוס' מדבר על עניין אחר. התוס' הקודם דן על ערי הלויים, שהם ערים השייכות ללויים, אלא שהתוס' בהם דין, שהרוצחים יכולים לנוס לשמה כמו ערי מקלט. ועל כן, מאחר וזה זכות לרוצחים, לא בא הדבר לגרע מבני העיר האמיתיים את הוצאות העיר, לענייני מס וארנונא.

בניגוד לכך התוס' הנוכחי, דן רק על ששת ערי המקלט מהתורה (קדש, שכם, חברון, בצר, רמות, גולן), שבה כביכול הקב"ה מארח אותם. הם אינם שייכות לשבט מסויים, אין כאן בעלי בית על העיר, והרוצחים הינם רק אורחים, ולכן לא

שיטת רבי יהודה, שהפסוק לגבי הרוצח מבאר באופן ברור למה הוא חוזר ולמה אינו חוזר

ומבארים (3) מדוע רבי יהודה כלל אינו נזקק לגזירה שווה. מדויק המהר"ם, כי מאחר ונאמר אל ארץ אחוזתו, הרי בוודאות שהוא חוזר למשפחתו. כלומר, רבי יהודה שלומד שהרוצח אינו חוזר לשררה, אינו נזקק כלל לגזירה שווה, על מנת ללמוד ממנה מעבד עברי. וכן ניתן לדייק שמה שנאמר שישוּב אל ארץ אחוזתו בא מלכתחילה לצמצם, שרק לכך ישוּב, אך לא לשררה. ואז יוצא שכל הגזירה שווה רק נועדה להעביר את הדין של חוזר לשררה מהעבד העברי אל הרוצח שגלה. ואת זה רוצה רק רבי מאיר.

התוס' מתוך תירוץ, למדים שכל הסוגיה בגמרא המדברת על ההשוואה וכן בגולה – הינה רק לשיטת רבי מאיר

מכאן מדויקים התוס' (4), כי כל הסוגיה של וכן בגולה שהוזכרה קודם, מאחר והיא רק עבור ההוכחה לדברי רבי מאיר, לכן היא חלק מדבריו. (יש להעיר כי הריטב"א אינו סובר כן, וגם רש"י הלומד כמחלוקת בעבד עברי, כך מחלוקת ברוצח שגלה).

נראה לי, שזו הסיבה שהתוס' נקטו ביטוי מתון כמו "נראה", מה שאינו מראה על ביטוי חותך יותר כדוגמת ועל כורחך. כי אמנם הקטע שרק רבי מאיר לומד את הגזירה שווה, מאוד הגיוני, לא רק מצד התוכן, אלא בנוסף מאחר והיא צמודה לדבריו: "ר"מ אומר: אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו, גמר שיבה שיבה מהתם." אבל כל חידוש התוס' המשמעותי, היא ללמוד שכל הסוגיה הפותחת וכן בגולה, היא רק מגוף דבריו של רבי מאיר (עם היות ומובאת שם גם דעת רבי יהודה) - זה כבר חידוש גדול ביותר.

חידוש התוס' הוא להציג שקטע שלם בגמרא הינו רק חלק משיטת רבי מאיר

[גם כאן יש צמד מילות מפתח לדעתי. "נראה שהיינו דווקא .. ואם כן הא דקתי לעיל". כי מאחר וכל הלימוד שהוצג בטיעון הראשוני של הגזירה שווה, יש לצמצמו רק לשיטת רבי מאיר, בעוד רבי יהודה לומד זאת ישירות מהפסוק, ואינו נזקק כלל לגזירה שווה, הרי מכאן למדים, שכל מהלך הגמרא, עם היות ומובאת שם גם שיטת רבי יהודה, מאחר ולא נועדה אלא לתמוך בדברי רבי מאיר - הרי היא רק חלק מדבריו של רבי מאיר עצמו. וזה ממש חידוש גדול.]

הקדמת המשנה והגמרא לגבי חזרה לשררה, וגזירה שווה בין עבד עברי והרוצח בשגגה

במשנה אנו מוצאים מחלוקת בין רבי מאיר ולרבי יהודה, האם הגולה חוזר לשררה, בתום גלותו, כאשר מת הכהן הגדול. כמו למשל אם היה נשיא או ראש בית אב. לשיטת רבי מאיר - הוא חוזר, ולשיטת רבי יהודה - אינו חוזר. "וחוזר לשררה שהיה בה, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: לא היה חוזר לשררה שהיה בה."

הגמרא פותחת בברייתא רק על העבד עברי, ולאחר מכן עוברת להשוות זאת לגולה

הגמרא מביאה מחלוקת דומה לגבי עבד עברי, האם הוא חוזר לשררה שהחזיקו אבותיו, בשעה שמסיים את עבודתו ויוצא לחופשי לאחר שש שנים או יובל. בעבד עברי נאמר וְשָׁב אֶל-מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל-אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: מכאן יש לנו לימוד, כי לא רק שהוא שב אל משפחתו, אלא מאחר והכתוב מוסיף ואל אחוזת אבותיו, הכוונה היא לרבות, את כל חזקת אבותיו, למה שהחזיקו אבותיו.

עד כאן הלימוד מעבד עברי אלא שכעת רוצה רבי מאיר להעביר את מה שחידש לגבי עבד עברי, ושניקח דין זה גם לגבי הרוצח שמסיים את גלותו. והלימוד שלו הוא מהמילה ישוּב שהינה מיותרת, שהרי יכולנו להוריד אותה, ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו, וכאן לסיים, והכל היה מובן. ומאחר והתורה בחרה בכל זאת להוסיף את המילה ישוּב, הרי כל זה הוא רק לדרשה, מכך שאנו משווים זאת לרוצח בשגגה, החוזר מהגלות. ומאחר ולגבי מי שיצא לגלות משתמשים בדיוק עם אותה המילה ישוּב. וְאֲחֻזַּת מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל-אָרְץ אֲחֻזָּתוֹ:

הצורך בהוכחה שהגולה חוזר לשררתו הוא רק לשיטת רבי מאיר הסובר כן

עכשיו נחזור ונראה כיצד התוס' מסדר את הסוגיה. (1) מאחר וזה סברא, ולא מצד קושיה פותח התוס' בנראה. מאחר והתוס' נעמדו על סוף הסוגיה בה מופיעה הגזירה שווה (2), מצמצמים התוס' את דברי הגמרא, שהם רק לשיטת רבי מאיר, כי כל הדיוק לגבי הרוצח שלאחר מות הכהן הגדול הוא לא רק שחוזר למשפחתו, כי אם גם חוזר לשררתו, הוא הנלמד מהגזירה שווה הינו רק לשיטת רבי מאיר. כי רבי יהודה חולק, וסובר שאינו חוזר. אלא שמאחר והגבילו התוס' שכל מהלך הגמרא עם הגזירה שווה הינו רק לרבי מאיר, מיד עולה הצורך לבאר את שיטת רבי יהודה, כיצד הוא יכול להתעלם מהגזירה שווה.



